



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

صَوْرَةُ الشَّيْبَعَةِ

لَا تُبَارِكُ لَكَ وَالشَّيْبَعَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٩	اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة الجزء الخامس
١٩	اشاره
١٩	اشاره
٢٣	أصالة التخيير
٢٣	اشاره
٢٧	دوران الأمر بين الوجوب والحرمه التوضييين
٢٧	اشاره
٢٧	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٢٨	ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
٢٩	نقد كلام العلمين: النائيني والعراقي رحمهما الله في المسأله
٣١	في جريان البراءه العقليته في المسأله
٣١	اشاره
٣٢	كلام صاحب الكفايه في المسأله ونقده
٣٣	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٣٣	كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
٣٤	نقد كلام المحققين: النائيني والعراقي رحمهما الله
٣٧	القول في جريان البراءه النقليه في المقام
٣٧	اشاره
٣٨	نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المسأله ونقدها
٣٩	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
٤٠	البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٤١	بيان الحق في المسأله
٤٢	القول في جريان الاستصحاب في المقام

٤٢	كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
٤٣	نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
٤٤	الحق في المسأله
٤٤	كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله ونقده
٤٨	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
٥٠	نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٥١	دوران الأمر بين الوجوب والحرمه في التعديتات
٥٣	أصالة الاشتغال
٥٥	المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين
٥٥	تحرير محل النزاع
٥٦	الحق في المسأله
٥٩	البحث في مقام الثبوت
٦١	كيفية الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها
٦٢	البحث في مقام الإثبات
٦٢	البحث حول دلالة «أصالة الحلّيه» على الترخيص في المقام
٦٤	البحث حول مدلول هذه الأحاديث الثلاثة
٦٩	البحث حول دلالة «أصالة البراءة» على الترخيص في المقام
٦٩	البحث حول دلالة «الاستصحاب» على الترخيص في المقام
٦٩	كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
٧٢	نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله
٧٤	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٧٨	نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٨٠	ما أفاده رحمه الله في مبحث الاستصحاب مما يرتبط بالمقام
٨٢	نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مبحث الاستصحاب
٨٤	عود إلى أصل البحث، وبيان الحق في المسأله
٨٦	البحث حول المخالفه الاحتماليه

٨٧	البحث حول جريان «أصالة الحليّته» في بعض الأطراف
٩٠	نقد هذا الجواب من قبل المحقّق اليزدي رحمه الله
٩٠	كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
٩٣	ثمّ أجاب عنه بقوله:
٩٨	نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
١٠٠	البحث حول جريان الاستصحاب في بعض الأطراف
١٠٣	تنبيهات المتباينين
١٠٣	اشاره
١٠٣	الأول: في منجزته العلم الإجمالي فيما إذا كانت أطرافه تدريجيّته
١٠٧	التنبيه الثاني: فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف
١٠٧	اشاره
١٠٧	حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد معتين
١١٠	حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد غير معتين
١١٢	نظريّه صاحب الكفايه رحمه الله في ذلك
١١٣	التنبيه الثالث: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
١١٣	اشاره
١١٤	الحقّ في المسأله
١١٥	كلام الإمام
١١٥	في الخطابات العامه
١١٨	حكم ما إذا شكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
١١٩	أدلّه القائلين بالاحتياط في المقام
١١٩	كلام المحقّق الحائري رحمه الله في ذلك
١٢٠	نقد ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله
١٢١	كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
١٢١	كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك
١٢٤	نقد ما أفاده الشيخ والمحقّق النائيني رحمهما الله في ذلك

- ١٢٨ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٢٨ نقد كلام المحقق الخراساني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله
- ١٣٠ نقد ما أفاده المحقق النائيني في المقام
- ١٣٣ التنبيه الرابع: في الشبهه غير المحصوره
- ١٣٣ اشاره
- ١٣٤ أدلّه عدم وجوب الاحتياط في المقام
- ١٣٥ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حول أحاديث «أصله الحلّيه»
- ١٣٦ نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله
- ١٣٧ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ١٣٨ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ١٣٩ كلام المحقق اليزدي رحمه الله في المسأله
- ١٤٠ الجواب عن هذا الإشكال
- ١٤١ الميزان في كون الشبهه غير محصوره
- ١٤٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ضابط الشبهه غير المحصوره
- ١٤٦ نقد نظريّه المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ١٤٨ حكم موارد الشكّ في كون الشبهه محصوره
- ١٥٥ التنبيه الخامس: في ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي
- ١٥٥ اشاره
- ١٥٥ بيان صور المسأله
- ١٥٥ بيان دليل وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس
- ١٥٨ استحاله انكشاف شيء مرّتين
- ١٥٩ نظريّه صاحب الكفايه رحمه الله في ذلك
- ١٦٢ نظريّه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٦٤ نقد نظريّه المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ١٦٦ البحث حول جريان الأصول الشرعيّه في الملاقي
- ١٦٦ ملاك حكومه الأصل السببي على المسيبي

- ١٦٧ إشكال وجواب
- ١٧٢ البحث حول ما إذا كان الملاقي - بالفتح - خارجاً عن الابتلاء
- ١٧٢ نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله في هذه الصوره
- ١٧٥ المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر
- ١٧٥ اشاره
- ١٧٥ الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين
- ١٧٥ اشاره
- ١٧٦ صور الشكّ بين الأقل والأكثر الارتباطيين
- ١٧٧ كلام المحقق العراقي في الدوران بين الطبيعي وحضته
- ١٧٧ نقد كلام المحقق العراقي في المقام
- ١٧٩ البحث في دوران الأمر بين الجزئيه وعدمها
- ١٧٩ اشاره
- ١٧٩ المقام الأول: في البراءه العقلية
- ١٨٢ نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله في المقام
- ١٨٤ بيان ما هو الحقّ في المقام
- ١٨٥ الإشكالات على جريان البراءه في المقام
- ١٨٥ دعوى رجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين وجوابها
- ١٨٦ هل المقام من قبيل الدوران بين الماهية اللاشروط وبشرط لا؟
- ١٨٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال
- ١٨٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال
- ١٩١ البحث في انحلال العلم الإجمالي في موارد الأقل والأكثر
- ١٩٣ إشكال المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ١٩٤ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٩٦ كلام صاحب «هدايه المسترشدين» في المسأله
- ١٩٧ نقد ما أفاده المحقق الشيخ محمد تقى الاصفهاني في المقام
- ١٩٨ إشكال صاحب «الكفايه» على جريان البراءه العقلية في المقام

- ١٩٩ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ٢٠٠ ----- ما يقتضيه القول بتبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد في المقام
- ٢٠٤ ----- هل اعتبار «قصد القربه» يمنع من إجراء البراءة في المقام؟
- ٢٠٦ ----- المقام الثاني: في البراءة الشرعيه
- ٢٠٧ ----- نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في جريان البراءة الشرعيه في المقام
- ٢٠٧ ----- ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ٢٠٧ ----- بيان ما هو الحق في المقام
- ٢٠٨ ----- نقد الوجوه المتصوره في جريان حديث الرفع في المقام
- ٢١٠ ----- كلام صاحب الكفايه في كفيته جريان حديث الرفع في المقام
- ٢١١ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ٢١٥ ----- نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ٢١٧ ----- نقد دليل المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ٢٢١ ----- البحث في دوران الأمر بين المطلق والمشروط أو بين الجنس والنوع أو بين الطبيعي والفرد
- ٢٢١ ----- اشاره
- ٢٢٢ ----- القول في جريان البراءة العقلية في هذه الموارد
- ٢٢٢ ----- نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله
- ٢٢٤ ----- نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله
- ٢٢٧ ----- نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢٢٧ ----- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٢٩ ----- القول في جريان البراءة الشرعيه في المسأله
- ٢٢٩ ----- كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٢٣٠ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٢٣١ ----- البحث في الأسباب والمحصلات
- ٢٣١ ----- تحرير محل النزاع
- ٢٣٢ ----- المقام الأول: في البراءة العقلية
- ٢٣٣ ----- نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

- ٢٣٤ الاحتمالات المتصوره فى المسأله
- ٢٣٤ بيان الحق فى المسأله
- ٢٣٥ دليل القول بجريان البراءه فى المسأله
- ٢٣٦ نقد القول بجريان البراءه فى المقام
- ٢٣٨ التفصيل بين كون العلم الإجمالى عله تامه وبين كونه مقتضياً
- ٢٣٨ التفصيل بين كون السبب عادياً أو عقلياً وبين كونه شرعياً
- ٢٤٠ المقام الثانى: فى البراءه الشرعيه
- ٢٤٣ دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشبهه الموضوعيه
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٥ تنبيه
- ٢٤٥ نظريه المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٢٤٦ دليل القول بوجوب الاحتياط فى المسأله مطلقاً
- ٢٤٧ بيان ما هو الحق فى المسأله
- ٢٤٨ تتمه
- ٢٥١ تنبيهات الأقل والأكثر
- ٢٥١ اشاره
- ٢٥١ المسأله الأولى: فى نسيان الجزء أو الشرط
- ٢٥١ اشاره
- ٢٥١ نظريه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسأله
- ٢٥٢ نقد ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره
- ٢٥٤ البحث حول كلام الميرزا الشيرازى رحمه الله فى المسأله
- ٢٥٥ نقد كلام الميرزا الشيرازى قدس سره
- ٢٥٥ البحث حول ما حكى عن بعض تلامذه الشيخ رحمه الله
- ٢٥٧ كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام
- ٢٥٨ نظريه المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٢٥٩ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى المسأله

- ٢٦٢ مقتضى إطلاق الأدلة في موارد نسيان الجزء
- ٢٦٣ نظريته المحقق العراقي رحمه الله حول أدله باب الصلاة
- ٢٦٥ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ٢٦٨ الحق في المسألة
- ٢٦٨ في جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط
- ٢٧٢ نظريته المحقق العراقي والنائيني في المسألة
- ٢٧٥ المسألة الثانية: في الزيادة العمديّة والسهويّة
- ٢٧٥ القول في تصوير الزيادة
- ٢٧٥ كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك
- ٢٨٠ نقد كلام المحقق العراقي في المقام
- ٢٨١ مقتضى الأصل في الزيادة الحقيقيّة
- ٢٨٢ البحث حول الاستصحابات التي ادعى جريانها في المقام
- ٢٨٥ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٨٧ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ٢٨٨ القول في الأصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاة
- ٢٨٨ البحث الأول: في مفاد حديث «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»
- ٢٨٨ نظريته المحقق الحائري رحمه الله في المراد من الزيادة في الصلاة
- ٢٨٩ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٢٩٠ البحث الثاني: في مفاد حديث «لا تعاد»
- ٢٩٠ في شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم
- ٢٩١ البحث حول ما يدخل من حالات المكلف تحت الحديث وما يخرج
- ٢٩١ كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك
- ٢٩٣ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٢٩٥ البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه
- ٢٩٦ البحث الثالث: في ملاحظته النسبه بين الحديثين
- ٢٩٩ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

٣٠٠	كلام المحقق الحائري نقداً على الشيخ الأعظم الأنصاري رحمهما الله
٣٠١	كلام الإمام الخميني
٣٠١	في المسأله
٣٠٢	كلام المحقق النائيني رحمه الله في معنى الزيادة
٣٠٥	نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول الزيادة
٣٠٩	المسأله الثالثه: في حكم الاضطرار إلى ترك أحد القيود
٣٠٩	اشاره
٣٠٩	تحرير محل النزاع
٣١٠	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٣١١	ما أفاده الوحيد البهبهاني رحمه الله في المسأله
٣١٢	نقد كلام الوحيد البهبهاني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله
٣١٤	نقد ما أفاده المحقق النائيني حول كلام الوحيد البهبهاني رحمهما الله
٣١٥	بيان الحق في المسأله
٣١٩	البحث الأول: في البراءه الشرعيه
٣١٩	نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فيها
٣١٩	نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
٣٢١	البحث الثاني: في الاستصحاب
٣٢١	تقريب جريان استصحاب الكلّي في المسأله
٣٢٢	نقد جريان استصحاب الكلّي في المقام
٣٢٣	توجيه جريان استصحاب الوجوب النفسى في المقام
٣٢٤	نقد جريان استصحاب الوجوب النفسى في المسأله
٣٢٤	تقرير جريان استصحاب الوجوب الانبساطى في المقام
٣٢٤	نقد جريان استصحاب الوجوب الانبساطى في المسأله
٣٢٩	البحث الثالث: في قاعده «الميسور»
٣٣٠	البحث حول قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»
٣٣١	إشكال وجواب

- ٣٣٥ البحث حول قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»
- ٣٣٨ القول في مرجع الضمير في «لا يسقط»
- ٣٣٩ هل الحديث يختص بالواجبات أو يعتم المستحبات؟
- ٣٤٠ البحث حول قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»
- ٣٤٠ هل الحديث يختص بالواجبات أو يعتم المستحبات؟
- ٣٤٢ هل لفظه «الكل» أفراديه أو مجموعيته؟
- ٣٤٥ مجرى قاعده «الميسور»
- ٣٤٥ بيان ما هو الحق في المسأله
- ٣٤٧ البحث حول شمول قاعده «الميسور» للشرائط
- ٣٤٨ البحث حول مرجع تشخيص «الميسور» من «المعسور»
- ٣٤٩ في دعوى ورود التخصيصات الكثيره على القاعده
- ٣٥٠ الحق في المسأله
- ٣٥٢ خاتمه في شرائط جريان الأصول
- ٣٥٢ اشاره
- ٣٥٣ هل يشترط في جريان «أصالة الاحتياط» شيء أم لا؟
- ٣٥٣ اشاره
- ٣٥٤ البحث حول ما ادعى من الشبهات على الاحتياط
- ٣٥٤ في توقف العبادته على صدق عنوان الإطاعه
- ٣٥٥ نقد القول بلزوم صدق الإطاعه على العباده
- ٣٥٧ الإشكال على الاحتياط في موارد العلم الإجمالي
- ٣٥٧ هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟
- ٣٥٩ كيف يمكن قصد الوجه في موارد الاحتياط في العبادات؟
- ٣٦١ نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٣٦٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣٦٥ القول فيما يعتبر في جريان البراءه
- ٣٦٥ وجوب الفحص في البراءه العقلية

- ٣٦٥ الدليل العقلي على وجوب الفحص
- ٣٦٦ دليل من أنكر وجوب الفحص في إجراء البراءة
- ٣٦٧ نقد نظريته من أنكر وجوب الفحص في المقام
- ٣٦٨ هل الاقتحام في الشبهات يستلزم الظلم على المولى؟
- ٣٦٩ نقد القول بأن الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى
- ٣٧١ في إثبات وجوب الفحص بالعلم الإجمالي بأحكام شرعيته
- ٣٧١ نقد القول باقتضاء العلم الإجمالي وجوب الفحص
- ٣٧٢ جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذه المناقشه
- ٣٧٣ نقد ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من قبل الإمام الخميني
- ٣٧٤ جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال
- ٣٧٤ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال
- ٣٧٨ البحث حول قيام الإجماع على وجوب الفحص
- ٣٧٨ البحث حول دلالة الآيات والروايات على وجوب الفحص
- ٣٧٩ مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة
- ٣٨٠ ما هو متعلق العقاب عند عدم الفحص؟
- ٣٨١ بيان ما هو الحق في المسأله
- ٣٨٢ صور مخالفه الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبه منها
- ٣٨٤ الحق في المسأله
- ٣٨٥ الفحص في الواجب المشروط
- ٣٨٦ وجه عدم وجوب الفحص في الواجب المشروط
- ٣٨٧ القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق
- ٣٨٧ نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق
- ٣٨٧ الحق في المسأله
- ٣٨٩ كلام المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله في المسأله
- ٣٩٠ البحث حول الواجب النفسي التهيئي
- ٣٩٠ القول في إمكان كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً

- ٣٩١ في حكم ترك الواجب النفسي التهتيى
- ٣٩٢ القول في إثبات الواجب النفسي التهتيى
- ٣٩٥ حكم عباده الجاهل التارك للفحص
- ٣٩٦ حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر
- ٣٩٧ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في الجواب عن الإشكال
- ٣٩٩ ما أفاده كاشف الغطاء رحمه الله في التفضى عن الإشكال
- ٤٠٠ نقد كلام كاشف الغطاء من قبل الشيخ الأنصارى *
- ٤٠٠ نقد كلام كاشف الغطاء من قبل المحقق النائينى رحمهما الله
- ٤٠١ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله في المسأله
- ٤٠٢ بيان ما هو الحقّ في نقد القول بالترتب في المقام
- ٤٠٤ كلام المحقق العراقى رحمه الله في المقام
- ٤٠٥ الفرق بين كلامى المحقق العراقى والخراسانى *
- ٤٠٥ حول نظريته المحقق العراقى رحمه الله
- ٤٠٦ البحث حول الفحص في الشبهات الموضوعيه
- ٤٠٧ كلام الإمام الخمينى
- ٤٠٧ في ذلك
- ٤٠٧ الشبهات التحريميه وكلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فيها
- ٤٠٨ الحقّ في المسأله
- ٤٠٨ الشبهات الوجوبيه وكلام المحقق النائينى رحمه الله فيها
- ٤١١ البحث في قاعده «لا ضرر»
- ٤١١ اشاره
- ٤١٣ الأخبار الوارده حول القاعده
- ٤١٣ اشاره
- ٤٢٠ تحليل أخبار الباب
- ٤٢٠ كلام المحقق النائينى رحمه الله في المسأله
- ٤٢١ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله في المقام

- ٤٢٢ فى ارتباط حديث «لا ضرر ولا ضرار» بمسأله الشفعه
- ٤٢٤ كلام شيخ الشريعه الاصفهانى رحمه الله فى المسأله
- ٤٢٥ نقد كلام شيخ الشريعه من قبل الإمام الخمينى
- ٤٢٧ بيان ما هو الحق فى المقام
- ٤٢٧ كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «فى الإسلام»
- ٤٢٨ كلام حول مفردات الحديث
- ٤٣٤ البحث حول مفاد الجملة التركيبية
- ٤٣٥ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام
- ٤٣٦ ما أفاده المحقق النائينى والعراقى والحائرى رحمهم الله
- ٤٣٨ نظريه المحقق النائينى رحمه الله فى معنى حديث «لا ضرر»
- ٤٤١ نقد نظريه المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٤٤١ كون الإسناد مجازياً فى حديث «الرفع»
- ٤٤٢ تعدد الوضع فى الجمل المشتركه بين الإنشاء والإخبار
- ٤٤٤ منع كون الحكم الضررى علّه للضرر
- ٤٤٤ مجازيه إطلاق أحد العنوانين المتّحدين فى الوجود على الآخر
- ٤٤٦ القول فى كيفيه المجاز فى الحديث
- ٤٤٦ كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى توجيه الحقيقه الادّعائيه فى الحديث
- ٤٤٧ نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٤٤٨ البحث حول كون المقام من قبيل المجاز فى الحذف
- ٤٤٨ الإشكال فى المقام بلزوم تخصيص الأكثر
- ٤٤٩ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى حلّ الإشكال
- ٤٤٩ مناقشه المحقق النائينى فيما أجاب به الشيخ الأنصارى
- ٤٥٢ نقد ما استشكل به المحقق النائينى على كلام الشيخ الأعظم
- ٤٥٢ الحق فى مناقشه كلام الشيخ رحمه الله
- ٤٥٤ جواب المحقق النائينى رحمه الله عن الإشكال
- ٤٥٥ نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله فى الجواب عن الإشكال

- ٤٥٧ هل المنفَى بالحديث خصوص الضرر غير المتدارك؟
- ٤٥٨ كلام شيخ الشريعة الاصفهاني في حديث «لا ضرر»
- ٤٥٩ نقد كلام شيخ الشريعة
- ٤٦٠ نظريته الإمام الخميني
- ٤٦٠ في المسأله
- ٤٦٠ شؤون رسول الله صلى الله عليه و آله
- ٤٦٣ توضيح حول التعبيرات الناقله لكلام رسول الله صلى الله عليه و آله
- ٤٦٤ ما اختاره الإمام الخميني
- ٤٦٤ في مفاد حديث «لا ضرر»
- ٤٦٥ تأييد نظريته الإمام الخميني
- ٤٦٥ في المقام
- ٤٦٦ إشكال ودفع
- ٤٦٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في دفع الإشكال
- ٤٦٩ نقد جوابه الأول عن الإشكال
- ٤٧١ نقد جوابه الثاني عن الإشكال
- ٤٧٥ حجتيه حديث «لا ضرر» في زماننا هذا
- ٤٧٧ تنبيهات القاعده
- ٤٧٧ اشاره
- ٤٧٧ حكم دفع الضرر عن الغير وعن النفس إذا استلزم تضرر الغير
- ٤٧٨ القول في الإكراه على الإضرار بالغير
- ٤٧٩ القول فيما إذا تعارض تضرر الغير مع تضرر المالك
- ٤٨٢ تعريف مركز

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاظهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاظهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

أصله التخيير

أشاره

ص: ٥

من جملة الأصول العملفة: أصاله الئخفر عند دوران الأمر بفن المحذورفن.

ولابد من تقديم امور كى ففبفن مجراها ودلفها:

الأول: أن محلّ البحث إنما هو ففما إذا علمنا بتكلف إلزامى مردّد بفن الوجوب والحرمة ولم فقم دلفل على فعفن أحد الطرففن ولم فكن أحدهما أهمّ من الآخر ولا محتمل الأهمفة، وأما إذا كان أحدهما أهمّ، كما إذا تردّد شخص بفن كونه نبفأً واجباً حفظه أو سافباً لنبف مهدوراً دمه، فلا فئفر، بل ففب رعافه جانب الأهمّ، ففبب فى المئال حفظ ذلك الشخص، لأنه إن كان نبفأً كان إنساناً فوق العاده، بخلاف ما إذا كان سافباً له، فوجوب حفظه أهمّ من حرمة.

الئانى: أن الواقعه المشكوك ففها تارة: لا- فقبل التكرّر، كما إذا شكّ فى فوم خاصّ أن صومه واجب، لأجل النذر، أو حرام، لنهى الوالد(١)، وأخرى: فقبله، كما إذا شكّ فى وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، ولم فقم حجّه على أحدهما.

الئالئ: أن العمل إذا كان قابلاً للتكرار، فمكن المكلف من مخالفتها القطعفة، كما إذا صلّى الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر، فأنها إن كانت واجبه

ص:٧

١- (١) بناءً على كون نهى الوالد موجباً للحرمة. منه مدّ ظله.

تحققت المخالفه بتركها في الاسبوع الثاني وإن كانت محرّمه تحققت بفعلها في الاسبوع الأوّل.

وكذلك فيما إذا لم يقبل التكرار ولكن كان الوجوب والحرمه أو أحدهما أمراً تعبدياً، فإنّ صيام يوم معيّن مثلاً إذا دار أمره بين الوجوب والحرمه، فإن صام المكلف بدون قصد القربه، تحققت المخالفه القطعيه، لأنّه لو كان حراماً لخالفه بفعل الصيام ولو كان واجباً لخالفه بالإخلال بقصد القربه الذي يتوقّف عليه صحّه الواجبات التبعديه.

وأما إذا لم يقبل التكرار وكان الوجوب والحرمه كلاهما توصّليين (1)، فلا يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا صوراً ينبغي إفراد كلّ منها ببحث مستقلّ.

ص: ٨

١- (١) كما أنّ الحرمه غالباً تكون كذلك. منه مدّ ظلّه.

الصورة الأولى: ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصلين، ولم يكن أحدهما أهم ولا محتمل الأهميه ولم يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه (1)، وهذا هو القدر المتيقن من محل النزاع.

لا ينبغي الإشكال في أن العقل يحكم في هذه الصورة بالتخير بين الفعل والترك.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

لكن المحقق النائيني رحمه الله ذهب إلى عدم جريان أصاله التخير في موارد الدوران بين المحذورين، فإليك نص كلامه رحمه الله:

إذا عرفت ذلك فاعلم أن في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخير الشرعي الواقعي ولا جعل التخير الظاهري - كالتخير في باب تعارض الطرق والأمارات - فإن التخير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً

ص: ٩

١- (١) كما إذا شك في وجوب السفر إلى طهران مثلاً وحرمة، للشك في أمر الوالد ونهيه، وكما إذا شك في وجوب إنقاذ غريق وحرمة، للشك في كونه مسلماً عادياً أو كافراً حربياً. م ح - ي.

ظاهرياً، فما قيل: من أنّ الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغي إن كان المراد منه الأصل العملي المجعول وظيفه في حال الشكّ، لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الوظيفة الشرعيّة: فواضح بالبيان المتقدّم.

وأما الوظيفة العقليّة: فلأنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكّن المكلف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم، وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقه من الأكوان الأربعة (١)، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطه (٢)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

والمحقق العراقي رحمه الله أنكر جريان أصالة التخيير في موارد الدوران بين المحذورين ببيان آخر، حيث قال:

لا يصلح المقام للحكم التخييري، فإنّ الحكم التخييري شرعيّاً كان، كما في باب الخصال، أو عقليّاً، كما في المتزاحمين، إنّما يكون في مورد يكون المكلف

ص: ١٠

١- (١) الأكوان الأربعة: هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٤٤٤.

قادراً على المخالفه، بترك كلاً- طرفى التخيير، فكان الأمر التخييرى باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين، فإنه بعد عدم خلوّ المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك، لا مجال للأمر التخييرى بينهما وإعمال المولويّه فيه، لكونه لغوياً محضاً^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام العلمين: النائينى والعراقى رحمهما الله فى المسأله

وفيهما: أنه لا- دليل على اختصاص التخيير باب المتراحمين، كما قال المحقق النائينى رحمه الله، ولا بما إذا تمكّن المكلف من المخالفه القطعيّه، كما عبّر به المحقق العراقى رحمه الله، بل كما أنّ المكلف مخيّر شرعاً فى باب خصال الكفار، وعقلاً فى باب المتراحمين، كذلك يحكم العقل بكونه مخيّرأ عند الدوران بين المحذورين، فإنّ ملاك حكم العقل فى موارد الدوران هو ملا-حظه أنّ الطرفين متساويان من دون أن يكون أحدهما أهمّ، مع كون المكلف غير قادر على الموافقه القطعيّه، ولا- على المخالفه القطعيّه، فيحكم حينئذٍ بأنّ المكلف لا يمكن أن يكون موظفاً إلبالتخيير.

ص: ١١

ثمّ الحقّ أنّه لا- منع من جريان «قبح العقاب بلا بيان» فى المقام، لأنّ العلم الإجمالى بوجوب الفعل أو حرمة يكون بياناً بالنسبه إلى الجنس الذى هو التكلف الإلزامى، وأمّا النوع، وهو الوجوب والحرمة فليس معلوماً كى يتمّ البيان بالنسبه إليه ويمنع من إجراء البراءه العقليه.

نعم، فيما إذا كان نوع التكليف معلوماً وكان التريديد فى المكلف به - كما إذا شككنا فى أنّ الواجب هل هو صلاه الظهر أو الجمعه؟ - كان العلم الإجمالى منجزاً على كلا التقديرين ووجب على المكلف الاحتياط بإتيان كلا الفعلين.

بخلاف المقام الذى يكون جنس التكليف فيه معلوماً ونوعه مجهولاً، فليس العلم الإجمالى منجزاً للوجوب على تقدير وجوب العمل ولا للحرمة على تقدير حرمة، فيحكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» بالنسبه إلى كلّ منهما.

ولو كان العلم الإجمالى هاهنا بياناً مانعاً من جريان البراءه لما سلم للبراءه مورد أصلاً، ضروره أنّا إذا شككنا فى أنّ الدعاء عند رؤيه الهلال واجب أو مندوب، أو شككنا فى أنّ شرب التتن حرام أو مباح، كان جنس الحكم معلوماً ونوعه مجهولاً، فهل يمكن الالتزام بأنّ العلم الإجمالى هاهنا منجز على كلّ حال؟!

فهذا كاشف عن عدم كون العلم الإجمالي بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقلية فيما إذا كان نوع التكليف مجهولاً مردّداً، كما في موارد الدوران بين المحذورين.

إن قلت: نعم، ولكنّه بيان بالنسبه إلى جنس التكليف.

قلت: نعم، ولكن لا- أثر لهذا البيان، لأنّ المعلوم هو الإلزام، ولا- يتمكّن المكلف من امتثاله، لأنّه مردّد بين لزوم الفعل ولزوم الترك ولا يتمكّن المكلف من أن يكون فاعلاً وتاركاً معاً، فلا يمكن أن ينتج هذا الإلزام المعلوم المبيّن.

والعجب من الأعلام الثلاثة: - المحقّق الخراساني والنائيني والعراقي رحمهم الله - حيث أنكروا جريان البراءة العقلية في المقام.

كلام صاحب الكفايه في المسأله ونقده

فقال المحقّق الخراساني رحمه الله: ولا مجال هاهنا لقاعده «قبح العقاب بلا بيان» فإنّه لا قصور فيه (١) هاهنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها، والموافقه الاحتماليه حاصله لا محاله كما لا يخفى (٢).

وانقدح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ العلم الإجمالي في المقام بيان بالنسبه إلى أصل التكليف الإلزامي، لا- بالنسبه إلى خصوص الوجوب والحرمة، ولو كان مثله بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقلية لما بقى لها مورد أصلاً كما عرفت.

ص: ١٤

١- (١) أي في البيان. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٠٥.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنّ هاهنا جهه توجب المنع من جريان البراءة العقلية والنقلية، وهي أنّه لا موضوع لها.

أمّا البراءة العقلية: فلأنّ مدرّكها «قبح العقاب بلا بيان» وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه، لا يقتضى التنجيز والتأثير - بالبيان المتقدّم (١) - فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وللمحقق العراقي رحمه الله كلام نظير ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله، فإنّه قال:

لا مجال لجريان أدلّة البراءة وأصله الحليّة والإباحه في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك، لاختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك

ص: ١٥

١- (١) وهو قوله: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعته كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال. فإن كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعته كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحركاً لإرادته العبد، فالعلم الإجمالي المتعلّق به لا يقتضى التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ التكليف المرّد بين وجوب الشيء أو حرمة قاصر عن أن يكون داعياً ومحركاً نحو فعل الشيء أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينيّة لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصحّ تشريع التكليف على هذا الوجه؛ لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكويناً، فإنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لا يفعل، فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعويّه والباعثيه، فإذا كان متعلّق العلم الإجمالي وجوب الفعل أو حرمة فاعلم لا يقتضى تنجيز متعلّقه وكان وجوده كعدمه.

فوائد الأصول ٣: ٤٤٣. م ح - ٥.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٤٤٨.

ما يقتضى الترخيص فى الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان.

ولئن شئت قلت: إنَّ الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان إنّما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان أدلّه البراءة العقلية والشرعية، نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك (١)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وحاصل كلام هذين العلمين: أنا لانحتاج إلى قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فى موارد الدوران بين المحذورين، لحصول القطع بالمؤمن بنفسه، على تعبير المحقق النائينى، ولحصول الترخيص والتخير فى الرتبة السابقة، على تعبير المحقق العراقى رحمه الله.

نقد كلام المحققين: النائينى والعراقى رحمهما الله

ويرد عليهما أنّ لا نسلم حصول المؤمن بدون البراءة العقلية، أو كون التخير فى الرتبة السابقة عليها، بل الأمر بالعكس، فإنّ حكم العقل بالتخير يتوقف فى المقام على حكمه بقبح العقاب على مخالفه الوجوب بخصوصه وعلى مخالفه الحرمة بخصوصها ليحصل المؤمن من ناحيتهما، وأما جنس التكليف - وهو الإلزام الكلى - فهو وإن كان بياناً مانعاً عن جريان البراءة فيه، إلّا أنّ المكلف لا يتمكّن من موافقته القطعية، وأما موافقه الاحتمالية فهى حاصله

ص: ١٦

قهرًا، لكون المكلف لا محاله إما أن يكون فاعلاً أو تاركًا، فيحكم العقل بكونه مخيراً بين الفعل والترك.

والحاصل: أنّ المؤمن من العقاب بالنسبة إلى نوع التكليف يتوقف على قاعده «قبح العقاب بلا بيان» ثم يحكم العقل بالتخيير بالنسبة إلى جنسه الذي لا يتمكن المكلف من موافقته القطعيه.

إن قلت: حكم العقل بالتخيير لا- يتوقف في موارد الدوران بين المحذورين على البراءة العقلية؛ إذ لا- طريق للعقل إلّا الحكم بالتخيير عملاً- حتى فيما إذا فرض أنّ المولى يعاقب العبد على مخالفه الوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعيه، فلا فرق في جريان التخيير العقلي بين جريان البراءة العقلية وعدمه.

قلت: ليس الغرض من أصالة التخيير حكم العقل بتخيير العبد بين الفعل والترك ثم تهتأه لتحمل عقوبه المولى على فرض المخالفه، بل العقل يحكم بتخيره بينهما مع الاطمئنان بعدم كونه معاقباً على مخالفه الحكم الواقعي، وهذا لا يحصل إلّا بعد حكمه بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول.

وبالجملة: لا- يمكن الالتزام بما اختاره الأعلام الثلاثة قدس سرهم(1) من عدم جريان البراءة العقلية في موارد الدوران بين المحذورين.

ص: ١٧

١- (١) وهم: المحقق الخراساني والنائيني والعراقي رحمهم الله.

وأما البراءة النقلية: فأدلتها على نوعين: فإن لسان بعضها هو الرفع، مثل «حديث الرفع» ولسان بعضها الآخر هو الإثبات والوضع، مثل «حديث الحل» فلا بد من ملاحظه كل منهما مستقلاً، فنقول:

أما ما يدل على الرفع: فالحق جريانه فى موارد الدوران بين المحذورين، كالبراءة العقلية، ضروره أن كلاً من الوجوب والحرمة مما لا يعلم، فيعمه قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون».

وأما جنس التكليف فهو وإن كان معلوماً، إلا أنه لا أثر لهذا العلم كما تقدم.

ولا يخفى عليك أن عدم تأثير العلم بجنس التكليف ليس لأجل كون نوعه مجهولاً مردداً بين الوجوب والحرمة، بل لأجل عجز المكلف عن الموافقه والمخالفه القطعيه وقهره الموافقه والمخالفه الاحتماليه، وهذا ناش عن تمرکز الوجوب والحرمة فى شىء واحد.

ولذا لو شككنا فى أن هذا الشىء يكون واجباً أو ذلك الشىء الآخر يكون حراماً لتنجز التكليف ووجب على المكلف الموافقه القطعيه بفعل الأول وترك الثانى.

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله أنكر جريان البراءه النقليه في المقام، كما أنكر جريان البراءه العقليه، فإنّه قال:

مدرك البراءه الشرعيه قوله: «رفع ما لا- يعملون» والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا- على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير - كما تقدّم وجهه (١) - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وفيه: أنا لانتمسك ب «حديث الرفع» مرّه واحده لأجل رفع الوجوب والحرمة كليهما كي يرد علينا هذا الإشكال.

بل نتمسك به مرّتين: مرّه بلحاظ الوجوب وحده الذي هو مجهول عندنا وقابل للوضع والرفع، وأخرى: بلحاظ الحرمة التي هي أيضاً تكون كذلك.

وبالجملة: كلّ من الوجوب والحرمة مصداق مستقلّ ل «حديث الرفع» فيرفع به كلّ منهما بنحو الاستقلال، لا- كلاهما بنحو الانضمام.

ولو فرضنا عدم صحّحه التمسك بمثل «حديث الرفع» في المقام لما انثلم حكم العقل بأصالة التخيير، لعدم توقّفه على البراءه النقليه، بل على البراءه العقليه التي قد عرفت جريانها في المقام.

وأما ما يدلّ على الإثبات والوضع ويعبّر عنه تارة: ب «أصالة الإباحه»

ص: ٢٠

١- (١) راجع فوائد الأصول ٣: ٤٤٤.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٤٤٨.

وأخرى: ب «أصالة الحلّيّه» (١) مثل «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» (٢). فأنكر المحقّق النائيني رحمه الله جريانه أيضاً (٣) في المقام، واستدلّ على ذلك بوجه:

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله

فإنّه قال:

أمّا «أصالة الإباحه» - فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصوره دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحه والحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» (٤). وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحه والحلّ، بل طرف الوجوب (٥)، ومضافاً إلى ما تقدّم: من أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات الموضوعيّة ولا- يعمّ الشبهات الحكميّة - أنّ جعل الإباحه الظاهريّه مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنّ أصالة الإباحه بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحه الرخصه في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن

ص: ٢١

١- (١) لكنّ الصحيح هو التعبير ب «أصالة الحلّيّه» لأنّ مدركها هو أحاديث «الحلّ» التي ليس فيها من التعبير ب «الإباحه» عين ولا- أثر، وبين «الإباحه» و «الحلّيّه» فرق واضح، فإنّ «الإباحه» - سواء سمّيت حكماً أم لا- - تكون في مقابل الأحكام الأربعة الأخرى ولا- تجتمع مع واحده منها، بخلاف «الحلّيّه» فإنّها تكون في مقابل الحرمة فقط، ويمكن أن تجتمع مع كلّ واحد من الوجوب والاستحباب والكراهه، فلا بدّ من تسميه ما يستفاد من «حديث الحلّ» ب «أصالة الحلّيّه» لا ب «أصالة الإباحه». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨٩:١٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وفيه «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك». الحديث. م ح - ي.

٣- (٣) كما أنكر جريان مثل «حديث الرفع». م ح - ي.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٨٧:١٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٥- (٥) لا تخلو العبارة من إشكال، والصحيح أن يُقال: «بل طرفاه هما الوجوب والحرمة». م ح - ي.

لم يكن لهذا العلم أثر عملي، وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلّا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحه ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهرى إنّما يكون فى مورد الجهل بالحكم الواقعى، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهرى يناقض بمدلوله المطابقى نفس ما تعلق العلم به (١)، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

ويرد على الوجه الثانى أنّه مبنى على ما اختاره من اختصاص «حديث الحلّ» بالشبهات الموضوعيّه، وأمّا بناءً على المختار من شموله للشبهات الحكميّه (٢) فلا يتم الاستدلال به.

وأما الدليل الثالث: فهو ينافى الدليل الأوّل، فإنّ «أصالة الحلّيّه» لو كانت بمدلولها المطابقى دالّه على الرخصه فى الفعل والترك - كما ادّعاه فى الدليل الثالث - للزم اختصاصها بموارد الدوران بين المحذورين، لأنّ الرخصه فى الفعل لا تلائم إلّا احتمال الحرمة، والرخصه فى الترك لا تلائم إلّا احتمال الوجوب.

وأما الرخصه فى الشبهات التحريميّه - التى دار الأمر فيها بين الحرمة وغير الوجوب - فهى الرخصه فى خصوص الفعل، كما أنّ الرخصه فى الشبهات الوجوبيّه - التى دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الحرمة - هى الرخصه

ص: ٢٢

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤٤٥.

٢- (٢) هذا ينافى ما تقدّم منه «مدّ ظلّه» فى ص ٤٣٢-٤٣٧ من الجزء الرابع، من أنّ كلمه «بعينه» والتعبير ب «فيه حلال وحرام» قرينتان على اختصاص «أصالة الحلّيّه» بالشبهات الموضوعيّه، اللهمّ إلّا أن يكون بعض أحاديثها فاقداً لهما، لكنّه صرف فرض، فإنّ التسبّع التام يقضى بأنّ جميع الأحاديث الدالّه على «أصالة الحلّيّه» إمّا واجده لكلتا القرينتين أو لإحدهما. م ح - ي.

فى خصوص الترك.

وبالجملة: لا تتصور الرخصة فى الفعل والترك إلفى موارد الدوران بين الوجوب والحرمه، وهذا ينافى ما أفاده فى الدليل الأول الذى ادعى فيه باختصاص دليل «أصالة الحلّيه» بالشبهات التحريميه.

على أنّ «حديث الحلّ» إذا اختصّ - بمقتضى الدليل الثالث - بموارد الدوران بين المحذورين، كان وارداً فى مورد العلم الإجمالى بالوجوب والحرمه، فكيف يمكن أن يكون بمدلوله المطابقى لمنافياً للمعلوم بالإجمال؟!!

والحقّ أنّه لا منافاه بين العلم الإجمالى بالحكم الإلزامى وبين «حديث الحلّ» حتّى بناءً على ما فسّره هذا المحقّق الكبير من كونه فى مقام الترخيص بين الفعل والترك؛ لأنّ التكليف الإلزامى المعلوم هو حكم واقعى، والرخصة فى الفعل والترك المستفاده من «حديث الحلّ» فرضاً، حكم ظاهرى، ولا تنافى بينهما كما ثبت فى مسأله التوفيق بين الحكم الواقعى والظاهرى.

بيان الحقّ فى المسأله

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يقال:

إنّ «حديث الحلّ» لا - يعمّ الدوران بين المحذورين، بل يختصّ بالشبهات التحريميه - كما قال المحقّق النائنى رحمه الله فى الدليل الأول - لكن لا يصحّ التعبير عن مدلوله ب «أصالة الإباحه» بل الصحيح أن يعبر عنه ب «أصالة الحلّيه».

والسرّ فى اختصاصها بالشبهات التحريميه أنّ «الحلّيه» تكون فى مقابل الحرمه، سيّما أنّ فى بعض رواياتها - مثل «كلّ شىء فيه حلال وحرام» - التصريح بهذه المقابله، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه

حرام» يدلّ على أنّ الشئ إذا دار أمره بين الحرمة والحليّة فهو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام، وما هذا إلّا الشبهه التحريميّة.

والحاصل: أنّ البراءة العقليّة وما يكون بلسان الرفع من البراءة النقلية تجريان في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، دون ما يكون بلسان الإثبات والوضع ويعبّر عنه ب «أصالة الحليّة».

القول في جريان الاستصحاب في المقام

لا- ريب في أنّ الشئ الذى يدور أمره بين الوجوب والحرمة لم يكن قبل تعلّق التكليف به واجباً ولا- حراماً، فهل يجرى استصحاب عدم كلّ منهما أم لا؟

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

قال المحقّق النائيني رحمه الله: لا- لأنّ الاستصحاب لما كان من الأصول المتكفّله للتنزيل (١) - كما سيأتى بيانه في محلّه - فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالى، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمة واقعاً - كما هو مفاد الاستصحابين - لا- يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة، وسيأتى في محلّه أنّ الأصول التنزيليّة لا- تجرى في أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء لزم منها المخالفه القطعيّة أو لم تلزم.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدى الاستصحابين ينافى الموافقه الالتزاميّة؛ فإنّ التدين والتصديق بأنّ لله تعالى فى هذه الوقعه حكماً إلزامياً،

ص: ٢٤

١- (١) مراده من «الأصول التنزيليّة» ما كان مفاده لزوم البناء على مؤداه. منه مدّ ظلّه.

إمّا الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وفيه: أنه مبنى على كون الاستصحاب أصلاً تنزيهياً أولاً، ولزوم الموافقة الالتزامية للتكاليف ثانياً، ويمكن المناقشة في كلا المبنيين.

أمّا عدم كونه أصلاً تنزيهياً: فلأنّ مدركه هو الأخبار التي مفادها «لاتنقض اليقين بالشك»، ولا ريب في عدم اقتضاء هذا المعنى لزوم البناء على بقاء الحالة السابقة واقعاً، بل هو يدلّ على وظيفه عمليته ظاهريته على طبقها فقط.

نعم، قال عليه السلام في بعض الأخبار الواردة في مورد الشكّ بين الثلاث والأربع:

«قام فأضاف إليها اخرى، فبينى عليه»^(٢).

لكنّ الظاهر منه عند العرف هو البناء العملي، لا البناء على تحقّق الحالة السابقة في الزمن اللاحق، ولا بدّ من حمل الروايات على معانيها العرفية.

وأما عدم لزوم الموافقة الالتزامية: فلما تقدّم في مبحث القطع من عدم لزوم الاعتقاد القلبي على طبق التكاليف، بل يكفي موافقتها العمليته.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يقتضى إلّا وظيفه عمليته ظاهريته أولاً، ولا يجب الموافقة الالتزامية للتكاليف المعلومة بالإجمال ثانياً، وحيث إنّ لا يمكن الموافقة القطعية للعلم الإجمالي ولا مخالفتها القطعية في المقام فلا أثر له،

ص: ٢٥

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤٤٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨: ٢١٧، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣. والأستاذ «مدّ ظلّه» لخصّ الحديث بحذف بعض الفقرات من وسطه. م ح - ي.

كما تقدّم (١)، فلانفاه بين العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامى المرّد بين وجوب شيء وحرمة وبين استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة كليهما، فإن العلم ناظر إلى الحكم الواقعي، والاستصحاب يعين الوظيفة الظاهريّة، وما به يوجّه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في سائر الموارد (٢) فهو وجه الجمع بينهما في المقام.

الحقّ في المسألة

لكنهم اختلفوا في وجه عدم جريان الأصول في موارد العلم الإجمالي على قولين:

١ - أنّ جريانها يستلزم المخالفه القطعيه العمليه.

فعلى هذا يختصّ المنع بموارد استلزامها (٣)، بخلاف ما إذا لم يمكن المخالفه القطعيه، كما في المقام.

٢ - أنّه يستلزم التناقض في أدلّه الأصول.

توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ»، وإنّما تنقضه بيقين آخر» (٤) بصدوره يقتضى استصحاب عدم كلّ من الوجوب والحرمة في المقام، وبذيله يقتضى عدم جريان أحد الاستصحابين، للعلم بتبدّل عدم أحد الحكمين إلى الوجود، فيعمّه قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» فالحكم

ص: ٢٤

١- (١) راجع ص ١٤.

٢- (٢) كالشبهات البدويّه. م ح - ي.

٣- (٣) كالعلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعه، أو بوجوب هذا الشيء أو حرمة ذلك الشيء الآخر. م ح - ي.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

بجريان كلا الاستصحابين بمقتضى الصدر، وبعدم جريان أحدهما بمقتضى الذيل، تناقض واضح.

فلا بدّ من القول بعدم شمول الأصول العمليّة لموارد العلم الإجمالي، سواء كان من قبيل الدوران بين المحذورين كما فى المقام، أو من قبيل سائر الموارد.

هذا تمام الكلام فى الصورة الأولى التى هى القدر المتيقّن من محلّ النزاع فى أصله التخيير، وهى ما إذا دار الأمر بين وجوب الشىء وحرمة ولم يكن أحدهما أهمّ من الآخر.

الصورة الثانية: أن يتمركز الوجوب والحرمة فى شىء واحد - كالصورة السابقه - لكن كان أحدهما المعين أرجح من الآخر قطعاً أو احتمالاً:

فإن كان الرجحان قوياً بحيث لو كان ذو الرجحان مشتبهاً بالشبهه البدويّه لما جرت أصله البراءه - كما إذا كانت المرأه الفلانيّه مردّده بين الأمّ والزوجه، فلا تجرى البراءه من حرمة وطئها، لقوّه الرجحان الذى فى جانب الحرمة - فلا تجرى أصله التخيير أيضاً فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، كما إذا كانت الزوجه فى المثال محلوقاً على وطئها، بل لابدّ من رعايه جانب الحرمة، لأنّ وطئ الزوجه وإن كان واجباً حينئذٍ، إلّا أنّ حرمة وطئ الأمّ ذات أهمّيّه قويّه تمنع من جريان أصله التخيير، كما كانت تمنع من جريان أصله البراءه فى الشبهات البدويّه.

وأما إذا كان فى البين رجحان فى الجملة، ولكن لا بحيث يوجب رعايه ذى المزيه ويمنع من جريان البراءه فى الشبهات البدويّه فهل يمكن التمسك بأصله التخيير أم لا؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا، لأنّه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا بدّ من رعايه محتمل التعيين، لأنّ المكلف عند رعايته يقطع ببراءه ذمّته، دون ما إذا أخذ بما يقابله، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءه اليقينيّه (١).

وفيه: أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديق الدوران بين التعيين والتخير، لأنّ الدوران بينهما يختصّ بما إذا كان لنا تكليف منجز معلوم، لكن كان متعلّقه مردّداً بين التعيين في شيء وبين التخير بينه وبين شيء آخر (٢).

والمقام ليس كذلك، ضروره أنّه ليس لنا تكليف منجز معلوم، لما عرفت (٣) من أنّ العلم الإجمالي تعلق بتكليف إلزامي مردّد بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن أن يتنجز به ذلك التكليف الكلّي، لعدم قدره المكلف على موافقته أو مخالفته قطعاً، وأنّ الموافقه والمخالفه الاحتماليّه أمرٌ قهري، سواء كان العلم الإجمالي أو لم يكن.

وبالجملة: لا يجب رعايه ذي المزيّه في هذا القسم من الصوره الثانيه، بل تجرى فيه أصاله التخير.

الصوره الثالثه: ما إذا كان الدوران بين المحذورين في وقايح متعدّده، كما إذا شككنا في وجوب صلاه الجمعه وحرمتها في كلّ جمعه.

ص: ٢٨

١- (١) كفايه الأصول: ٤٠٦.

٢- (٢) كما إذا علمنا بوجوب صلاه يوم الجمعه، لكن شككنا في أنّها متعيّنه في الظهر، أو مخيّر بينها وبين الجمعه. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ١٤.

ولا- ريب فى جريان التخيير فى الواقعه الأولى، إذ لا- فرق فى ذلك بين ما لا يقبل التكرار وبين الواقعه الأولى ممّا يقبله، كما هو واضح لا يخفى.

إنّما الإشكال والكلام فى أنّ التخيير هل يكون استمراريّاً، فيجرى فى سائر الوقايح أيضاً، أو بدويّاً، فيجب دائماً الأخذ بما اختاره من الفعل والترك فى الواقعه الأولى؟

ولا- يخفى عليك أنّه يتولّد من العلم الإجمالى فى هذه الصوره علمان إجماليان آخران متلازمان، لأنّنا إذا علمنا بوجوب صلاه الجمعه أو حرمتها، علمنا أيضاً بأنّ صلاه الجمعه إمّا تجب فى هذا الأسبوع أو تحرم فى الأسبوع الآتى، وعلمنا أيضاً بأنّها إمّا تحرم فى هذا الأسبوع أو تجب فى الأسبوع الآتى، ولا ريب فى أنّ كلّاً من العلمين الأخيرين يمكن موافقته ومخالفته القطعيّه، لكنّ الموافقه القطعيّه لكلّ منهما عين المخالفه القطعيّه للآخر، فإنّنا لو أتينا بصلاه الجمعه فى الأسبوع الأوّل وتركناها فى الأسبوع الثانى، لتحققت الموافقه القطعيّه للعلم الإجمالى الأوّل والمخالفه القطعيّه للثانى، ولو تركناها فى الأسبوع الأوّل وأتينا بها فى الأسبوع الثانى انعكس الأمر كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى أنّ المخالفه القطعيّه هل هى أهمّ من الموافقه القطعيّه أو تساويان؟

استدلّ من قال بالأهمّيّه بأنّ المخالفه القطعيّه علّه تامّه للحرمة، وأمّا الموافقه القطعيّه فمقتضيه للوجوب، بمعنى أنّها واجبه لو لم يمنع من وجوبها مانع.

فعلى هذا كان التخيير فى المقام بدويّاً، لأنّه لو كان استمراريّاً وعمل المكلف فى الواقعه الثانى على خلاف ما عمله فى الواقعه الأولى لتحققت

المخالفة القطعيّة (١) للعلم الإجمالي، وقد فرض كونها علّه تامّه للحرمة.

والحقّ أنّه لا فرق بينهما، بل كما أنّ المخالفة القطعيّة علّه تامّه للحرمة والقبح اللازم الاجتناب، كذلك الموافقة القطعيّة علّه تامّه للوجوب والحسن اللازم الارتكاب.

فلا- منع من التخيير الاستمراري؛ لأنّ المكلف إذا صلّى الجمعه في اسبوع وتركها في اسبوع آخر تحققت الموافقة والمخالفة القطعيّة كلتاهما، ولا ترجيح بينهما فرضاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

وللمحقق النائيني رحمه الله طريق آخر لإثبات استمراريّه التخيير، حيث قال ما محصّله:

إنّ المخالفة القطعيّة لم تكن محرّمه شرعاً، بل هي قبيحه عقلاً (٢)، وقبحها فرع تنجّز التكليف، فإنّ مخالفة التكليف الغير المنجّز لا قبح فيها، كما إذا اضطرّ إلى أحد أطراف المعلوم بالإجمال، فصادف الواقع، فإنّه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلّا لعدم تنجّز التكليف، وفيما نحن فيه لا يكون التكليف منجّزاً في كلّ واقعه، لأنّ في كلّ منها يكون الأمر دائراً بين المحذورين، وكون الواقعه ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل

ص: ٣٠

١- (١) وهذه المخالفة القطعيّة وإن كانت عين الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي الآخر، إلّا أنّ الموافقة القطعيّة لا تكون إلّا مقتضيه للوجوب فرضاً، فتأثيرها مشروط بعدم المانع. م ح - ي.

٢- (٢) بعض المستقلّات العقليّة تستتبع الحكم الشرعي، كقبح الظلم الذي تلزمه الحرمة الشرعيّة، وبعضها لا تستتبعه، كقبح مخالفة التكليف الشرعي، فإنّه لو كان مستلزماً للحرمة شرعاً لاستحقّق من ترك الصلاة مثلاً عقوبتين: إحداهما: لأجل ترك الواجب الذي هو الصلاة، والثانية: لأجل فعل الحرام الذي هو مخالفة التكليف، ولا يمكن الالتزام بذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.

المعلوم بالإجمال، ولا- خروج المورد عن الدوران بين المحذرين، فإنّ متعلّق التكليف إنّما هو كلّ واقعه مستقلّه، ولا يلاحظ انضمام بعضها إلى بعض، حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين، لأنّ المكلف يتمكّن من الفعل فى جميع الوقايح المنضمّه، ومن الترك فى جميعها أيضاً، ومن التبويض، ففى بعضها يفعل وفى بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبويض تتحقّق المخالفه القطعيّه؛ لأنّ الواجب عليه إمّا الفعل فى الجميع وإمّا الترك فى الجميع، وذلك: لأنّ الوقايح بقيد الانضمام لم يتعلّق التكليف بها، بل متعلّق التكليف كلّ واقعه مستقلّه بحيال ذاتها، فلا بدّ من ملاحظتها مستقلّه، ففى كلّ واقعه يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمرارى.

والحاصل: أنّ التخيير البدوى فى صورته تعدّد الوقايح يدور مدار أحد أمرين: إمّا من حرمة المخالفه القطعيّه شرعاً ليجب التجنّب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك، فيجب على المكلف عدم إيجاد ما يلزم منه المخالفه القطعيّه، وإمّا من ملاحظه الوقايح المتعدّده منضمّاً بعضها إلى بعض فى تعلّق التكليف بها حتّى يتمكّن المكلف من مخالفه التكليف بتبويض الوقايح واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر، وكلّ من الأمرين الذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محلّ منع، فلا محيص من التخيير الاستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفه، فتأمل جيّداً(١).

إنتهى ملخصاً وتغيير ما فى بعض العبارات.

ص: ٣١

وفيه: أنّ التعبير بالمخالفة القطعيّة وعدم حرمتها شرعاً لا يلائم ملاحظه كلّ واقعه مستقلّه، لعدم إمكان المخالفة القطعيّة في واقعه واحده، بخلاف ما إذا انضمّ بعضها إلى بعض، فإنّ المكلف يتمكّن حينئذٍ من الإتيان بصلاه الجمعه في اسبوع وتركها في اسبوع آخر، وحينئذٍ تتحقّق المخالفة القطعيّة لأحد العلمين الإجماليين المتولّدين من العلم الإجمالي الأصلي والموافق القطعيّة للآخر، وحيث إنّه لا- ترجيح بينهما كما عرفت يتخيّر المكلف بين الفعل والترك في الواقعه الثانيه وما بعدها كما كان مخيّراً في الواقعه الأولى.

وبالجملة: إن أنكرتم العلمين الإجماليين المتولّدين من العلم الإجمالي الأصلي ولاحظتم كلّ واقعه مستقلّه فلا يقدر المكلف على المخالفة القطعيّة كي يبحث في قبها العقلي وحرمتها الشرعيّه، وإن ضمتم بعض الوقائع إلى بعضها الآخر فلا بدّ من الالتزام بما اخترناه لإثبات استمراريّة التخيير.

هذا كلّ فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصلين.

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في التبعديات

وأما إذا كان في البين أمرٌ تبعديّ فله أيضاً صور:

أ - أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما تبعديين^(١).

وهذا لا يكون من دوران الأمر بين المحذورين اصطلاحاً، لتمكّن المكلف من المخالفة القطعيّة بإتيان العمل أو تركه خالياً عن قصد القربة، مع أنّ الدوران بين المحذورين يختصّ بما إذا لم يقدر المكلف لا على الموافقة ولا على المخالفة القطعيّة.

نعم، لا فرق بينهما من حيث الحكم، لجريان التخيير هاهنا أيضاً، فلا بدّ له إمّا من الفعل بقصد القربة أو من الترك كذلك، لعدم تمكّنه من الموافقة القطعيّة كما لا يخفى.

ب - أن يكون أحدهما المعين تبعدياً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب التبعدي والحرمة التوضليّة.

وهذا أيضاً خارج عن تحت الدوران بين المحذورين اصطلاحاً، لقدرة المكلف على المخالفة القطعيّة بإتيان الفعل فاقداً لقصد التقرب، لكن يجري عليه

ص: ٣٣

١- (١) للوجوب التبعديّ أمثله كثيره واضحه، وأما الحرمة التبعديّة فهي ما إذا كان ترك الحرام مشروطاً بقصد القربة، كما في مفطرات الصوم، حيث لا يكفي تركها مطلقاً، بل لابدّ من كون الترك مقارناً لقصد القربة. منه مدّ ظله.

حكمه، فلا يجوز له المخالفة القطعيّة، بل يتخيّر بين الفعل مقارنةً لقصد التقرب، وبين الترك.

ج - أن يعلم إجمالاً بتبعديّه أحدهما وتوصّليّه الآخر لا على التعيين.

وهذا من مصاديق الدوران بين المحذورين، لأنّ المكلف إمّا أن يختار الفعل أو الترك مقارنةً لقصد القربه أو فاقداً له، ولا يصدق على شىء من هذه الحالات الأربع مخالفة قطعيّه، ولا موافقه كذلك، فهذه الصوره من جهه استحاله الموافقه والمخالفه القطعيّه نظير دوران الأمر بين الوجوب والحرمه التوصلتين فتجرى فيها أصاله التخيير.

والحاصل: أنّ أصاله التخيير تجرى فى جميع هذه الصور الثلاثه الأخيره، لكنّ الفرض الأخير يكون بحسب الاصطلاح أيضاً من مصاديق الدوران بين المحذورين، دون الفرضين الأولين.

هذا تمام الكلام فى أصاله التخيير.

ص: ٣٤

إذا كان التكليف معلوماً والمكلف به مردداً بين أمرين أو أكثر فهو مجرى أصالة الاشتغال.

والترديد تارة: يكون بين المتباينين، وأخرى: بين الأقل والأكثر.

فلا بد من البحث فى مقامين:

المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين

تحرير محل النزاع

وليعلم أنّ التكليف قد يكون معلوماً بجنسه ونوعه، كما إذا علم بأنّ التكليف هو الوجوب، لكن شكّ فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر؟ أو علم بأنّ التكليف هو الحرمة، لكن شكّ فى أنّ الخمر هل هى هذا الإناء أو ذلك الإناء؟

وقد يكون معلوماً بجنسه فقط، كما إذا شكّ فى أنّ صلاة الجمعة واجبه أو الغصب حرام؟ أو شكّ فى أنّ الزوجه الصغيره يجب وطئها أو الكبيره يحرم وطئها؟ فأصل التكلف الإلزامى فى هذين المثالين معلوم، لكن لا يعلم أنه الوجوب أو الحرمة، كما أنه لا يعلم أنه تعلق بصلاة الجمعة أو الغصب،

أو بوطيء الزوجه الصغيره أو الكبيره.

ومحل البحث كما يعمّ موارد العلم بنوع التكليف، كذلك يعمّ موارد العلم بجنسه فقط، لأنّ «التكليف المعلوم» مطلق شامل لكلا النوعين.

وليعلم أيضاً أنّ البحث يعمّ موارد الشبهه الحكميّة، كما إذا شكّ في وجوب صلاه الظهر أو الجمع، والموضوعيّة، كما إذا شكّ في خمريّه هذا الإناء أو ذلك الإناء الآخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا في وجوب الموافقه القطعيّه وعدمه، وعلى فرض عدم وجوبها فهل تحرم المخالفه القطعيّه أم لا؟

ثم إنّ العقل هو الحاكم في باب الاشتغال، فلا بدّ من ملاحظه مقدار دلالتّه، فنقول:

نسب إلى المحقّق الخوانسارى والقمى رحمهما الله أنّهما قالا بعدم حرمة المخالفه القطعيّه.

الحقّ في المسأله

لكنّ الحقّ أنّ التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:

أحدهما: أن يكون تكليفاً جدّياً قطعياً بحيث يتعلّق غرض المولى به بأيّ نحو كان ولا يرضى بمخالفته بوجه من الوجوه حتّى في صورته كونه معلوماً بالإجمال، كحرمة قتل ولده، فإنّه لا يرضى به وإن كان الولد مردّداً بين أفراد غير محصوره.

ولا- ريب في وجوب الموافقه القطعيّه في هذه الصوره فضلاً عن جواز المخالفه القطعيّه، فلا يجوز قتل فرد واحد من ملايين شخص أحدهم ابن المولى.

وذلك لوضوح التناقض بين عدم الرضا بقتل ولده بوجه من الوجوه وبين

إجازته قتل شخص يحتمل كونه ولده.

والحكم بالاحتياط فى هذه المسأله بمثابه من الوضوح يدركه أصاغر الطلبة فضلاً عن مثل هذين المحققين الكبيرين رحمهما الله، فلا بد من حمل كلامهما على غير هذه الصورة.

الثانى: أن لا- نعلم بتكليف قطعى فعلى من جميع الجهات، لكن نعلم إجمالاً- بقيام أماره معتبره على التكليف، كما إذا علمنا بخمرية هذا الإناء أو ذلك الإناء وفرضنا أن آيه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (١) تعم بإطلاقها الخمر المعلومه بالإجمال أيضاً.

وكما إذا قام خبر معتبر على وجوب صلاه فى يوم الجمعة، لكن لم تتضح دلالة على أن الواجب هو صلاه الظهر أو صلاه الجمعة.

ففى هذا الفرض لم يحصل لنا علم إجمالى بالتكليف، بل حصل العلم بقيام حجه معتبره عليه.

وهذه الصورة على نوعين:

الأول: أننا نعلم بأن الأماره لو كانت مطابقه للواقع لما رضى المولى بمخالفته بوجه من الوجوه حتى فى صورته تردده بين أمرين أو أكثر.

ولا يخفى لزوم الاحتياط التام والموافقه القطعيه فى هذه الصورة أيضاً؛ لأن الفرق بينها وبين الصورة السابقه إنما هو أن الترخيص فى الصورة السابقه كان يستلزم القطع باجتماع النقيضين، وفى هذه الصورة يستلزم احتمال اجتماعهما، أمّا القطع باجتماع النقيضين فى الصورة الأولى فلأننا نقطع فرضاً أن المولى حرّم قتل ابنه مثلاً- مطلقاً وبأى وجه من الوجوه، ثم أجاز قتله إذا كان مردداً بين

ص: ٣٩

شخصين أو أشخاص، وهذا تناقض ظاهر مقطوع به.

وأما احتمال الاجتماع في الصورة الثانية فلأنّ الخبر الدالّ على وجوب الصلاة المرّدده بين الظهر والجمعه لو لم يكن مطابقاً للواقع فلا- محذور، وأما إذا كان مطابقاً للواقع وكان الواجب صلاة الجمعة مثلاً فلو لم يرض المولى بترك صلاة الجمعة بأى وجه من الوجوه - كما هو المفروض - ثمّ أجاز في ترك أحد الصلاتين اللتين تردّد الخبر بينهما لكان تناقضاً، لاحتمال أن يترك العبد - باستناد الترخيص - صلاة الجمعة التي هي الواجبه في الواقع، فكأنّه قال: لا تترك صلاة الجمعة حتّى في صوره التريدي، ويجوز لك أن تتركها في صوره التريدي، وهذا تناقض ظاهر.

وبالجملة: حيث إنّنا نقطع بالتكليف في الصورة الأولى كان الترخيص في مخالفه أحد أطراف العلم الإجمالى يستلزم القطع باجتماع النقيضين، بخلاف الصورة الثانية؛ لأننا لانقطع بالتكليف في هذه الصورة، بل نقطع بقيام الأماره المعتره عليه التي يحتمل مطابقتها ومخالفتها للواقع، فالترخيص في مخالفه بعض الأطراف فيها يستلزم احتمال اجتماع النقيضين. لكن لا فرق بينهما من حيث الامتناع، فإنّ احتمال اجتماع النقيضين محال كالقطع به.

النوع الثانى من الصورة الثانية: أن نعلم إجمالاً- بقيام أماره معتبره على التكليف المرّدّد بين أمرين، لكن ليس ذلك التكليف بمشابه نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأى وجه من الوجوه، بل يحتمل أن يرضى بمخالفته في موارد كونه مرّدداً بين أمرين أو أكثر لأجل مصلحه أقوى.

ثمّ لا إشكال في وجوب الاحتياط التامّ والموافقه القطعيه للتكليف لو لم يرخص المولى في تركه، إذ لا فرق بين العلم الإجمالى والأماره الإجماليه

فى تنجز التكليف بهما، لأن الأماره بدليل حجته تصير حجه، كالعلم، فتجب الموافقه القطعيه للأماره الإجماليه كما تجب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى.

إنما الإشكال فى أن الترخيص فى هذه الصوره جائز أو ممتنع؟ وعلى فرض الجواز فهل يمكن الترخيص فى المخالفه القطعيه أو لا يمكن إلتجوز المخالفه الاحتماليه فقط، ثم كيف التوفيق بين إطلاقات حجته الأماره وبين ترخيص الشارع بترك مفادها عند الإجمال، فلا بد من التكلم فى مقام الثبوت أولاً ثم فى مقام الإثبات ثانياً، فنقول:

البحث فى مقام الثبوت

إن الترخيص فى هذه الصوره ليس ممتنعاً بحسب مقام الثبوت؛ إذ لا يلزم منه أحد المحذورين المتقدمين: أعنى القطع باجتماع النقيضين أو احتمال اجتماعهما.

إن قلت: لعل الأماره كانت مطابقه للواقع، فكيف يمكن أن يصدر حكم واقعى من قبل المولى ثم يجوز تركه بمقتضى الترخيص؟

قلت: يمكن أن يحدث فى صوره الإجمال والترديد مصلحه أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعى المدلول عليه بالأماره الإجماليه، كما أن الأمر كذلك فى الشبهات البدويّه، بل فى جميع موارد الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فكما أن قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» ترخيص فى ارتكاب شرب التتن المشكوك الحكم الذى ربما كان حراماً فى الواقع، لأجل مصلحه التسهيل على العباد، كذلك الأمر فيما نحن فيه.

وبالجملة: أصل الترخيص فى مخالفه مدلول الأماره الإجماليه أمرٌ ممكن، فهل يجوز الإذن فى المخالفه القطعيه أو يختص بالمخالفه الاحتماليه بتجوز ترك

بعض الأطراف في الشبهات الوجوبيه وارتكاب بعضها في الشبهات التحريميه؟ وأمّا الترخيص في ترك جميع الأطراف في الأولى وارتكاب جميعها في الثانيه فلا يجوز.

كأنّ قائلاً يقول: لا يجوز الترخيص في المخالفه القطعيه لوجهين:

أ - أنه يستلزم الترخيص في معصيه المولى، ومعصيته قبيحه عقلاً، والترخيص في القبيح قبيح منافٍ للحكمه، فلا يصدر من المولى الحكيم.

ب - أنه يستلزم التناقض، لأنّ بين إطلاق دليل حرمه شرب الخمر والترخيص في ارتكاب كلا الإنائين الذين نعلم إجمالاً بخمريه أحدهما، وكذلك بين الخبر القائم بوجود صلاه الظهر أو الجمعه وبين الإذن في ترك كليهما تناقضاً بيناً. ويمكن المناقشه فيهما:

أولاً: بالنقض بالشبهات البدويه، فإنّ شرب التتن المشكوك الحكم لو كان في الواقع حراماً لكان الترخيص في ارتكابه بأدله البراهه ترخيصاً بارتكاب الحرام الواقعي، وهو أيضاً يستلزم المحذورين المتقدمين، فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا هاهنا.

وثانياً: أنّ المعصيه لم تتحقّق إلّا عند مخالفه تكليف واقعي فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى المولى بعدم رعايته أصلاً، كالصوره الأولى والثانيه، بل قد لا يرضى المولى بمخالفه التكليف المحتمل، ولو لم يكن معلوماً تفصيلاً ولا إجمالاً (1).

ص: ٤٢

١- (١) كما إذا خرج ابن المولى من الحجره واحتمل العبد أنه يسقط في الحوض ويغرق، فيجب عليه حينئذٍ أن يعقبه ويحفظه لو كان مشرفاً على الخطر، ولو لم يعتدّ بهذا الاحتمال وغرق ابن المولى لاستحقّق العقوبه، وليس له أن يعتذر بعدم علمه بذلك. منه مدّ ظلّه.

وفى ما نحن فيه وكذلك فى الشبهات البدويّه لم يقع إلامخالفه حكم واقعى، لكننا لانعلم بإصرار الشارع على رعايته على أى وجه وعدم رضاه بمخالفته مطلقاً حتى فى صوره الجهل والترديد.

والحاصل: أنّ إجراء البراءة فى الشبهات البدويّه وارتكاب جميع الأطراف فى المقام - على فرض الترخيص - وإن كان يستلزم مخالفه حكم واقعى، إلّا أنّ بعض موارد المخالفه لا- تعدّ معصيه، فلا- قبح فى تجويزها عقلاً، إذ يمكن أن يكون فى موردها مصلحه أقوى لأجلها رخص الشارع فيها.

وبهذا انقدح جواب مسأله التناقض، لأنّ التناقض يتوقّف على كون الشارع مصرّاً على رعايه الحكم الواقعى على أى حال، ومع ذلك أذنّ فى تركه.

وأما إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمه شرب الخمر مثلاً عند اشتباهها بين إنائين ولم يلزم العبد برعايه هذا الحرام الواقعى حينئذٍ لأجل مصلحه أقوى فلم يكن الترخيص فى ارتكاب كلا الإنائين مستلزماً للتناقض.

كيفية الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها

ثمّ إنّ الترخيص يبدو فى بادئ النظر أن يكون مقيداً للمطلقات، فإنّ دليل حرمه شرب الخمر مثلاً مطلق شامل للخمر المرذده بين الإنائين، وما دلّ على إذن الشارع فى ارتكابهما يقينه.

لكنّ الدقه فى المسأله تقتضى خلافه، لأنّ التقييد يختصّ بما إذا كان مورد المقيّد خارجاً من بدايه الأمر عن تحت المطلق بحسب المراد الجدّى، إلّا أنّنا كنّا نتخيّل الإطلاق، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ دليل حرمه شرب الخمر مطلق واقعاً ويدلّ على أنّ الخمر - سواء كانت معلومه تفصيلاً أو إجمالاً - حرام واقعاً ويأراده جدّيه، لكنّ المولى أذنّ فى ترك هذا الحكم الواقعى فيما إذا

كان مردداً بين إنائين.

وبالجملة: إنَّ الدليل المطلق باقٍ على إطلاقه حتّى بعد الظفر على الترخيص، لكنّ المكلف مأذون في مخالفته بالنسبة إلى مورد الترخيص لأجل مصلحه أقوى.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت وإمكان الإذن في مخالفه التكليف المرّد الذي دلّ عليه أماره معتبره.

البحث في مقام الإثبات

إذا ثبت إمكان الترخيص من قبل الشارع في هذه الصورة الأخيرة، أعنى ما إذا دلّت أماره معتبره على الحكم المرّد ولم يحصل لنا العلم بإصرار الشارع على رعايته في هذه الصورة، فهل وقع هذا الترخيص من قبله عليه السلام أم لا؟

البحث حول دلالة «أصالة الحليّة» على الترخيص في المقام

قيل: نعم، لدلاله بعض أحاديث أصالة الحليّة (١) عليه:

١ - مثل ما روى عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لطعامٌ يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيءٍ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه» (٢).

ص: ٤٤

١- (١) أصالة الحليّة شعبه من أصالة البراءه، والفرق بينهما أنّ أصالة البراءه تعمّ الشبهات الوجوبيّه، وأصالة الحليّة تختصّ بالشبهات التحريميّة، على أنّها في مقام جعل الحكم الذي هو الحليّة، دون أصالة البراءه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١١٩:٢٥، كتاب الأُطعمه والأشربه، الباب ٦١ من أبواب الأُطعمه المباحه، الحديث ٧.

٢ - وما روى عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لى: «لقد سألتنى عن طعام يعجبنى، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام، ابع لنا جيناً، ثم دعا بالغداء، فتغدينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أولم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنى أحب أن أسمع منك، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» (١).

وتوجيه الاستدلال بهذين الخبرين أن موردهما وإن كان الجبن، إلا أن الإمام عليه السلام أعطى فى آخرهما قاعده كليته، وهى قوله عليه السلام: «كل شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه».

ويمكن المناقشه فيهما سنداً، لكون الأول مرسلًا وعبدالله بن سليمان فى الثانى مجهولاً.

أضف إلى ذلك أن المراد من الحرام فيهما هو أنفحه الميتة التى يصنع بها الجبن، فالمراد بالحديثين أن الجبن - الذى سألت عنه - على قسمين: حلال وحرام، فالحلال هو المصنوع بأنفحه المذكى، والحرام هو المصنوع بأنفحه الميتة.

وحيث إنه على خلاف فقه الإمامية، لكون القسم الثانى أيضاً حلالاً وطاهراً عندنا فلا بد من حملهما على التقيّه.

لكن يمكن دفعه بأن التقيّه إنما هى فى مورد الجبن، لا فى الكبرى الكليته، أعنى قوله: «كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

ص: ٤٥

١- (١) وسائل الشيعة ١١٧:٢٥، كتاب الأئمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأئمة المباحه، الحديث ١.

لكن قد عرفت الإشكال فى سند الحديثين.

٣ - وصحيحه عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١).

البحث حول مدلول هذه الأحاديث الثلاثة

يحتمل فى كلمه «الشىء» المأخوذ فى المغتبي ثلاثة وجوه:

أ - أن يكون بمعنى الطبيعه والجنس، أى كلّما كان من الطبيعه ذات قسمين:

حلال وحرام - مثل طبيعه «المائع» (٢) التى لها قسم حلال، وهو الماء وقسم حرام وهو الخمر - فلو شككت فى فرد من أفراد هذه الطبيعه أنّه من أى قسم منهما فهو لك حلال حتّى تعلم أنّه من القسم الحرام.

ب - أن يكون بمعنى «مجموع الشئين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما الماء والآخر الخمر، فكان معنى هذه الروايات أنّ كليهما حلالان حتّى تعلم الحرام منهما بعينه.

ج - أن يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و «مجموع الشئين».

ولا يخفى عليك أنّ هذه الأحاديث تختصّ بالشبهات البدويّه على الاحتمال الأوّل، وبالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى على الاحتمال الثانى، ويعمّ كليهما على الاحتمال الثالث.

هذا من حيث «المغتبي».

وأما «الغايه» فهل المراد من «المعرفه» فيها خصوص العلم التفصيلى

ص: ٤٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- (٢) ومثل طبيعه «الجبن» التى منها قسم حلال، كالجبن المصنوع من أنفحه المذكى، وقسم حرام، كالمصنوع من أنفحه الميته على رأى العامّه. منه مدّ ظلّه.

أو الأعمّ منه ومن الإجمالي؟

فإن اخترنا الاحتمال الأول من الاحتمالات المتقدّمة في المعنى كان المراد من «المعرفة» أعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي، فلم تكن هذه الروايات دالّة على الترخيص في المقام.

وإن اخترنا أحد الاحتمالين الأخيرين كان العلم الإجمالي داخلاً في المعنى، واختصّت الغاية بالعلم التفصيلي، فكانت هذه الأخبار دالّة على الإذن في المخالفه في ما نحن فيه.

هذا بحسب الوجوه المتصوّره في المقام.

ويمكن أن تميل النفس في بادئ النظر إلى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة في المعنى.

ولكنّ التأمل يقضى بأنّ المراد بـ «الحلال» و «الحرام» ما كان موجوداً بالفعل منهما في نفس الواقعة المبتلى بها، وهو ينطبق على الاحتمال الثاني، لعدم وجود الحلال والحرام بالفعل في الاحتمال الأوّل، بل مورد الابتلاء فيه هو شيء مشكوك الحليّة والحرمه.

وحاصل ما وصلنا إليه إلى هنا: أنّه يمكن الاستدلال على وقوع الترخيص بصحيحه عبدالله بن سنان من الأخبار الثلاثة المتقدّمة.

٤ - ومما استدللّ به على أصالة الحليّة: ما روى عن مسعده بن صدقه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه (١)، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه

ص: ٤٧

١- (١) المراد ببيع نفسه هو المصانعه والتباني مع شخص آخر لبيعه وهو يقرّ كونه عبداً له. منه مدّ ظلّه.

تحتك وهى اختك، أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه»(١).

ولا ينبغي الإشكال فى دلالة صدر هذه الروايه على المقام، لأنّ غايه الحليّه فيها هو العلم بالحرمه، فكما تعمّ الشبهات البدويّه تعمّ أيضاً الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، لأنّ كلّاً من أطراف الشبهه يصدق عليه أنّه غير معلوم لنا.

لكنّ الأمثله التى ذكرت بعنوان مصاديق «أصالة الحليّه» لا ترتبط بها أصلاً، بل كلّها من مصاديق الأمارات أو الأصول الأخرى المتقدّمه على أصاله الحليّه.

أمّا حليّه الثوب المحتمل سرقة فى المثال الأوّل، والمملوك المحتمل كونه ممّن خُذع فبيع قهراً فى المثال الثالث فمستنده إلى كون اليد أماره للملكيه.

وأمّا المملوك المحتمل كونه حرّاً قد باع نفسه فى المثال الثانى، فهو من مصاديق «الإقرار» و «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»(٢).

إن قلت: لا ينفذ إقرار العبد، فهو خارج عن تحت مسأله الإقرار وداخل تحت «أصاله الحليّه».

قلت: إقرار العبد غير نافذ فيما إذا كان على المولى، وأمّا إذا كان على نفسه فهو نافذ، فحليّه التصرّف فى الإنسان المقرّ على عبوديته مستنده إلى الإقرار لا إلى أصاله الحليّه.

وأمّا حليّه الزوجه التى يحتمل الزوج كونها اخته الرضاعيه كما فى المثال الخامس، فهى مستنده إلى الاستصحاب؛ لأنّ الرضاع أمرٌ حادث بعد الولاده،

ص: ٤٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٣: ١٨٤، كتاب الإقرار، الباب ٣ من أبواب الإقرار، الحديث ٢.

فإذا شكّ فيه يستصحب عدمه.

وأما المثال الرابع - وهو احتمال كون الزوجه اخت الزوج نسباً - فهو أيضاً من مصاديق الاستصحاب بناءً على جريان مثل استصحاب عدم قرشيّه المرأه، كما عليه بعض العلماء ومنهم المحقّق الخراساني رحمه الله (١).

نعم، بناءً على عدم جريان هذا النوع من الاستصحابات (٢) كان حلّيّه من احتمال كونها اخت الزوج نسباً مستنده إلى أصله الحلّيّه.

هذا ما اقتضته الروايه.

وأما مع قطع النظر عنها فالقاعده تقتضى حرمه تزويج مرأه شكّ في كونها اختاً للنسب، إذ لا يجوز إلانكاح الأجنبيّه، فلا بدّ من إحراز كون المرأه أجنبيّه كي يترتب عليه جواز التزويج.

والحاصل: أنّ الأمثله المذكوره في ذيل الروايه لا ترتبط بالقاعده الكلّيّه المستفاده من صدرها، لعدم كون الحلّيّه فيها مستده إلى تلك القاعده، بل إلى مثل «الإقرار» و «الاستصحاب» و «قاعده اليد» وهذه الأمور متقدّمه على أصله الحلّيّه، فمع جريانها لا تصل النوبه إليها، فذكر هذه الأمثله بعنوان مصاديق أصله الحلّيّه يوجب وهن الاستناد بالروايه لإثبات الترخيص في ما نحن فيه.

نعم، بقى من بين الأحاديث الأربعة المتقدّمه حديث واحد سليم من حيث السند، وتامّ من حيث الدلاله على الترخيص في المقام، وهو صحيحه عبدالله بن سنان، كما تقدّم.

ص: ٤٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤١.

٢- (٢) كما عليه الأستاذ «مدّ ظلّه». راجع ص ٤٩٨-٥٠٧ من الجزء الرابع. م ح - ى.

وقد عرفت أنه لامحذور في تجويز مخالفه الحكم الواقعي من حيث العقل أيضاً، لعدم كونه ترخيصاً في المعصيه ولا مستلزماً للتناقض.

هذا، ولكن المهم هو نظر العرف في معنى الروايات لا نظر العقل.

والعرف يقضى بأن ارتكاب كلا الإناثين الذين علم إجمالاً بخمريه أحدهما، معصيه، فتجويزه ترخيص في المعصيه ومستلزم للتناقض، فالعرف بلحاظ هذين المحذورين يحكم باختصاص صحيحه عبدالله بن سنان بالشبهات البدويه وأنها لا ترتبط بموارد العلم الإجمالى أصلاً.

أضف إلى ذلك أننا وإن استظهرنا الاحتمال الثاني من بين الاحتمالات الثلاثة المتصوره في «المعنى» وهو أن يكون المراد من «الشيء» مجموع الشئيين، إلا أنه يمكن أن يقال برجحان الاحتمال الأول، لأن إرادته مجموع شئيين من كلمه «شيء» بعيدة، وأما إرادته «الطبيعه» منه فلا- بعد فيه أصلاً، فالاحتمال الأول راجح، وإن أبيت عن رجحانه فلا يمكن إنكار تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.

فلا يصح الاستدلال بهذه الروايه على الترخيص في أطراف العلم الإجمالى، لظهورها في الشبهات البدويه بناءً على رجحان الاحتمال الأول، ولكونها مجمله بناءً على تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.

على أنه نسب إلى صاحب الجواهر أنه قال: العمل بهذه الروايه نادر بين الأصحاب. فهي وإن كانت صحيحه إلما أنه يشكل الاستدلال بها بعد ندره العمل بها من قبل الفقهاء.

والحاصل: أنه لا يمكن إثبات الترخيص في مخالفه العلم الإجمالى بأحاديث أصاله الحثيه.

البحث حول دلالة «أصالة البراءة» على الترخيص في المقام

وبهذا ينقدح عدم صحه الاستدلال في ما نحن فيه بالبراءة الشرعيه مثل «رفع ما لا يعلمون»^(١) و «الناس في سعه ما لم يعلموا»^(٢) ؛ لشهاده العرف باختصاص هذه الروايات بالشبهات البدويه، لأن العلم الإجمالي وإن كان له إضافه إلى العلم وإضافه اخرى إلى الجهل، إلّا أنّ العرف لا ينظر إلّا إلى إضافته العلميّه، فيقضى بأنّه علم.

فلا يصلح «رفع ما لا يعلمون» و «الناس في سعه ما لم يعلموا» وأمثالهما لإثبات الترخيص في موارد العلم الإجمالي.

البحث حول دلالة «الاستصحاب» على الترخيص في المقام

وهل يمكن إثباته بقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشكّ» فإذا علمنا بخمريّه أحد الإنائين الذين كان كلاهما خللاً فيما سبق فهل يجرى استصحاب الخيّيه في كلّ منهما أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان الأصول العمليّه - سيّما الاستصحاب - في موارد العلم الإجمالي، وعلّله بوجهين:

١ - ظاهر كلامه في رساله «الاشتغال» وصرّحه في رساله «الاستصحاب» أنّ جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي يستلزم التناقض في أدلّه

ص: ٥١

١- (١) وسائل الشيعه ٣٦٩:١٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٢٠:١٨، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

الأصول (١)، إذ قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر» (٢)، وهو متضمن لحكمين: أحدهما: حرمة نقض اليقين بالشك، والآخر: وجوب نقضه بيقين آخر، فلو أجرينا الاستصحاب في كلا المشتبهين لاستلزم الحكم بحليته كلا الإنائين، وحيث علمنا بتبدل أحدهما خماً فلا بد من الحكم بحرمة أحدهما بمقتضى ذيل الدليل، وبين دلالة الصدر بحليته كليهما والذيل بحرمة أحدهما تناقض بين.

ويستنتج من هذا البيان أولاً: أنّ عدم جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي مربوط بمقام الإثبات، وإلا فلو لم يستلزم التناقض في دليله لأمكن جريانه بحسب مقام الثبوت.

ص: ٥٢

١- (١) قال رحمه الله في «الاشتغال»: فالحقّ حرمة المخالفه القطعيه، لوجود المقتضى للحرمة، وعدم المانع عنها. ثم قال في وجه عدم المانع الشرعي: لم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» و «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وغير ذلك، ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حليته كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنّه أيضاً شيء علم حرمة، إنتهى ملخصاً. فرائد الأصول ٢: ٢٠٠. وقال في «الاستصحاب»: العلم الإجمالي بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض» لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ولكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعين، لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، وأمّا أحدهما المخير فليس من أفراد العام، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرج لم يبق شيء، وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهه المحصوره وأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين، إنتهى. فرائد الأصول ٣: ٤١٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

وثانياً: أنه لا فرق على هذا المبنى في عدم الجريان بين كون حاله السابقه عدم التكليف وكان التكليف معلوماً بالإجمال كما في المثال السابق، وبين ما إذا كان الأمر بالعكس، كأن كان كلا الإنائين فيما سبق نجسين ثم علمنا بصيروره أحدهما طاهراً.

إذ لا فرق بين الصورتين في لزوم التناقض في أدله الأصول في صورته جريان الاستصحاب.

هذا كلام الشيخ وما يستنتج منه في رسالتي «الاشتغال» و«الاستصحاب».

٢ - لكنّه رحمه الله ذهب في رساله «القطع» (١) وبعض كلماته الأخر إلى أنّ عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لأجل استلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه للحكم الواقعي (٢)؛ لأنّ إجراء استصحاب الخليّه مثلاً في كلّ من الإنائين الذين علم بصيروره أحدهما خمرّاً يستلزم الترخيص في ارتكاب الخمر الواقعي الذي هو مخالفه قطعيه عمليه للحكم بحرمة الخمر، وهو تجويز المعصيه، وصدوره عن الحكيم محال.

ويستنتج من هذا البيان خلاف الأمرين المتقدمين آنفاً، ضروره أنّ المنع - بناءً على هذا الوجه - مربوط بمقام الثبوت أولاً، ومخصوص بما إذا كان الأصل رافعاً للتكليف ثانياً، كما في مثال العلم بصيروره أحد الخليّن خمرّاً، بخلاف ما إذا كان الأصل مثبتاً للتكليف، كما في مثال العلم بصيروره أحد

ص: ٥٣

١- (١) قال رحمه الله: أصاله الطهاره في كلّ منهما بالخصوص إنّما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدلّ على طهارته، لأنّه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما، تحصيلاً للموافقه القطعيه، وإمّا أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفه القطعيه، على الاختلاف المذكور في محلّه، إنتهى موضع الحاجه من كلامه. فرائد الأصول ١: ٩٣.

٢- (٢) ظاهر كلامه هذا أنّ صرف مخالفه الحكم الواقعي تعدّد معصيه في نظره رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

الإثنين النجسين طاهراً، فإنّ استصحاب نجاسه كلّ منهما والاجتناب عنهما لا يستلزم مخالفة قطعیه للحكم الواقعي كما هو واضح.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

والجواب عن دليله هذا: أنّ صرف مخالفه التكليف الواقعي لا- تعدّ معصيه، فلايستلزم تجويزها ترخيصاً في المعصيه، كما تقدّم (١).

ويمكن الجواب عن دليله الأوّل بوجهين:

الأوّل: أنّا لانسلّم استفاده حكيم من دليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ المراد بـ «اليقين» في أدلّه الاستصحاب إمّا خصوص القطع أو مطلق الحجّه المعتمره، وسيجيء تحقيقه في محلّه إن شاء الله تعالى.

فإن كان خصوص القطع فلايمكن أن يكون قوله: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» في مقام جعل حكم شرعي تكليفي، لأنّ مفاده حينئذٍ أنّه يجب عليك العمل بالقطع اللاحق ونقض القطع السابق به، وقد عرفت أنّ حجّيه القطع ذاتيه لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيّاً (٢)، فكيف يمكن جعل الحجّيه للقطع بقوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر».

فلابدّ من جعل هذه الجملة بمنزله الغايه للحكم السابق، فكان مفاد المجموع أنّ حرمة نقض اليقين السابق تستمرّ إلى زمان القطع بالخلاف، فكأنّه قال: «لاتنقض اليقين بالشكّ حتّى يحصل لك يقين آخر» فلايستفاد من أدلّه الاستصحاب إلّا حكم واحد.

وإن كان المراد من «اليقين» مطلق الحجّه المعتمره الشامله للقطع

ص: ٥٤

١- (١) راجع ص ٤٢.

٢- (٢) راجع ص ٣٣-٣٤ من الجزء الرابع.

والأمارات، وكان معنى الرواية: «لا تنقض الحجّة المعتره باللاحجّه وإنّما تنقضه بحجّه معتبره اخرى» فلا يمكن أن يجعل ذيل الروايه بالنسبه إلى أحد مصداقيه - وهو القطع - في مقام جعل الحجّيه، فلا بدّ من أن يكون بالنسبه إليه غايه للحكم المستفاد من الصدر، لا مفيداً للحكم آخر.

نعم، يمكن أن يكون في مقام جعل الحجّيه وبيان حكم آخر بالنسبه إلى مصداقه الآخر - وهو الأماره - فلو قامت البيئه على طهاره ثوبك مثلاً ثمّ قامت بعد ساعه على نجاسته لدلّ قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» على حجّيه البيئه الثانيه ونجاسته الثوب في الزمن الثاني.

لكن حيث لا يمكن الجمع بين كون ذيل الروايه - وهو قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» - مفيداً للحكم بلحاظ أحد مصداقيه، وغير مفيد له بلحاظ مصداقه الآخر، لعدم قدر جامع بين تحقّق الحكم وعدم تحقّقه، فلا بدّ من حمله مطلقاً على بيان الغايه ومقدار استمرار الحكم المستفاد من صدره.

الثاني: سلّمنا فرضاً إمكان جعل الحجّيه للقطع، لكن لا بدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين في ذيل الروايه عين ما تعلّق به اليقين الواقع في الصدر، وما نحن فيه ليس كذلك.

وبعباره أوضح: كما أنّ «الشكّ» في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» تعلّق بعين ما تعلّق به «اليقين» كذلك اليقين اللاحق في قوله: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق، والمسأله ليست كذلك في أطراف العلم الإجمالي، ضروره أنّ اليقين السابق تعلّق بكلّ من طرفي العلم الإجمالي مشخّصاً، بخلاف اليقين اللاحق، فإنّه تعلّق بأحدهما لا على التعيين، لأنّنا نبحت في أنّه إذا علم طهاره كلّ من هذين الثوبين معيّنات ثمّ قطعنا

بصيروره أحدهما نجساً فهل يجرى استصحاب طهاره كلّ منهما أم لا؟

والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم من الدليلين لتوجيه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالى غير تامّ.

كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق النائنى رحمه الله بين الأصول التنزيلية وغيرها(1)، فذهب إلى عدم جريان القسم الأوّل فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء استلزم جريانه المخالفه القطعيه العمليه أو لم يستلزم، وكذلك القسم الثانى فيما إذا استلزمها، وأما إذا لم يستلزم فلا ضير فى جريانه.

وقال رحمه الله فى تفصيله:

توضيح ذلك: هو أنّ المجموع فى الأصول التنزيلية إنّما هو البناء العملى والأخذ بأحد طرفى الشكّ على أنّه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشكّ كالعدم فى عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام فى أخبار الاستصحاب: «لاتنقض اليقين بالشك» هو البناء العملى على بقاء المتيقّن وتنزيل حال الشكّ منزله حال اليقين والإحراز.

وهذا المعنى من الحكم الظاهرى فى الشبهات البدويّه الغير المقروونه بالعلم الإجمالى يمكن جعله، وكذا المقروونه بالعلم الإجمالى، لكن بالنسبه إلى بعض

ص: ٥٦

١- (١) أراد ب «الأصل التنزيلى» الذى عبّر عنه ب «الأصل المحرز» أيضاً ما نزله الشارع منزله القطع تعديداً، ك «الاستصحاب» فإذا كان المكلف متطهراً فى أوّل الصباح، ثم شكّ فى بقاء طهارته، فلا بدّ له من أن يرى نفسه قاطعه ببقائها تعديداً ويلغى احتمال عروض الحدث ويفرض الشكّ كالعدم فى عالم التشريع. وب «الأصل غير التنزيلى»: ما كان فى مقام جعل الحكم الظاهرى فى فرض الشكّ من دون أن يوظّف المكلف بإلغاء احتمال الخلاف وبرؤيه نفسه قاطعه تعديداً، مثل «أصالة الطهاره والبراءه والحلّ». منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقّق النائنى رحمه الله.

الأطراف، وأما بالنسبة إلى جميع الأطراف، فلا يمكن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقه فى بعض الأطراف وانقلاب الإحراز السابق الذى كان فى جميع الأطراف إلى إحراز آخر يضادّه، ومعهُ كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق فى جميع الأطراف ولو تعبداً، فإنّ الإحراز التبعدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف.

والحاصل: أنه لا يمكن الحكم ببقاء الطهاره الواقعيه فى كلّ من الإنائين مع العلم بنجاسه أحدهما.

نعم، يمكن الحكم ببقاء الطهاره الواقعيه فى أحد الإنائين دون الآخر، لأنّه لا يعلم بنجاسته بالخصوص، فالذى لا يمكن هو الجمع بين الحكمين وجعل الاستصحابين معاً، وهذا من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفه عمليه كالمثال، حيث إنّ استصحاب طهاره كلّ من الإنائين يقتضى جواز استعمال كلّ منهما فى مشروط الطهاره، فيلزم مخالفه عمليه للتكليف المعلوم فى البين، وهو وجوب الاجتناب عن النجس منهما وعدم جواز استعماله فى مشروط الطهاره، وبين أن لا يلزم من جريانهما مخالفه عمليه، كما إذا كان الإناء ان مقطوعى النجاسه سابقاً وعلم بطهاره أحدهما لاحقاً، فإنّه لا يلزم من استصحاب نجاسه كلّ منهما مخالفه عمليه، لأنّ العلم بطهاره أحدهما لا يقتضى تكليفاً ليلزم من جريانهما مخالفه عمليه، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان الجعل ثبوتاً، ولا دخل للمخالفه العمليه وعدمها فى ذلك.

ويتربّب على ذلك عدم نجاسه الملاقى لأحد الإنائين فى المثال الأخير، لعدم جريان استصحاب النجاسه فيهما ليحكم بنجاسه الملاقى لأحدهما، وسيأتى فى أواخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك مع بعض ما يرد عليه من النقوض

والجواب عنها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المانع من جريان الأصول التنزيلية فى أطراف العلم الإجمالى ليس هو انتفاء الموضوع (١) ولا المخالفه العمليه (٢)، بل لأنّ المجمعول فيها معنى لا يعقل ثبوته فى جميع الأطراف.

وأما الأصول الغير التنزيلية - كأصالة الطهاره والبراءه والحلّ ونحو ذلك - فلا مانع من جريانها فى أطراف العلم الإجمالى إلّا المخالفه القطعيه العمليه للتكليف المعلوم فى البين، فهى لا تجرى إن لزم من جريانها مخالفه عمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، وتجرى إن لم يستلزم ذلك.

والسرّ فيه: هو أنّ المجمعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفى الشكّ من دون تنزيل المؤدى منزله الواقع المشكوك فيه، كما كان هو المجمعول فى الأصول التنزيلية، فإنّ مفاد أصاله الإباحه هو مجرد الترخيص الظاهرى وعدم المنع من الفعل والترك، ولا مانع من الترخيص الظاهرى فى كلّ واحد من الأطراف من حيث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفه العمليه، فإنّه لا يضاّد نفس المعلوم بالإجمال، لأنّ الترخيص يرد على كل طرف بخصوصه فى غير دوران الأمر بين المحذورين، وكلّ طرف بالخصوص مجهول الحكم، فالموضوع للتخصيص الظاهرى محفوظ فى كلّ واحد من الأطراف، وليس فيه جهه إحراز وتنزيل للواقع المشكوك فيه حتّى يضاّد الإحراز التعيىدى فى كلّ طرف للإحراز الوجدانى بالخلاف فى أحد الأطراف، فينحصر المانع بالمخالفه

ص: ٥٨

-
- ١- (١) عدم جريان الأصل لأجل انتفاء الموضوع ينحصر - عند المحقق النائنى رحمه الله - بأصاله الإباحه عند دوران الأمر بين المحذورين، كما أفاده رحمه الله تفصيلاً فى فوائد الأصول ١٢:٤. م ح - ى.
- ٢- (٢) كما سيأتى فى الأصول غير التنزيلية. م ح - ى.

العملية للتكليف المعلوم بالإجمال.

ودعوى أنه لا- مانع من الترخيص الظاهري في المخالفه العمليه واضحه الفساد، فإنّ المخالفه العمليه ممّا لا يمكن أن تنالها يد الإذن والترخيص، لأنها عباره عن المعصيه، ولا يعقل الإذن في المعصيه، لاستقلال العقل بقبح المعصيه، كاستقلاله بحسن الطاعه وليست من المجعولات الشرعيّه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبه الحكم الظاهري يكون لأحد امور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلك في أصاله الإباحه عند دوران الأمر بين المحذورين.

وإمّا لقصور المجعول عن شموله للأطراف كما في الأصول التنزيليه، سواء كانت نافيه للتكليف المعلوم بالإجمال أو مثبتّه له.

وإمّا لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدى كما في الأصول الغير التنزيليه النافيه للتكليف المعلوم بالإجمال، كأصاله الإباحه والبراءه عند العلم بوجود أحد الشئيين.

وأمّا إذا كانت مثبتّه للتكليف المعلوم فلا- مانع من جريانها، كما في أصاله الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال عند العلم بحرمة إراقه دم أحد الشخصين أو حرمة إحدى المرأتين أو المالين وحلّيه الآخر، فإنّ أصاله الحرمة في كل من الشخصين والمرأتين والمالين تجرى من دون أن يلزم منها مخالفه عمليّه، لأنّ مؤداها موافق للمعلوم بالإجمال(1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله بطوله.

ص: ٥٩

١- (١) فوائد الأصول ١٤:٤.

ويرد عليه أولاً: أن تقسيم الأصول إلى التنزيلية وغيرها غير صحيح، إذ لا فرق بين المجعول في دليل أصاله الطهاره مثلاً وبين المجعول في دليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أن قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»^(١) يدل على أن للمكلف أن يعامل مع الشيء المشكوك الطهاره والنجاسه معامله الشيء الطاهر في مقام العمل، فيجوز له استعماله في مشروط الطهاره.

وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(٢) أيضاً يفيد نحو هذا المعنى، فإن العرف الذي هو الحاكم في تعيين معاني الأخبار يقضى بأن معناه هو لزوم ترتيب آثار اليقين السابق عملاً في زمان الشك، فالشارع المقدس مع لحاظ وجود الشك يحكم بعدم الاعتناء به في مقام العمل، وأين هذا من تنزيل الشك منزله اليقين وإلغاء احتمال الخلاف وكون الشاك متيقناً في عالم التشريع!؟

بل الذي هو مقدور المكلف ويمكن أن يتعلّق به التكليف هو العمل، لا الشك واليقين كما لا يخفى.

فأخبار الاستصحاب أيضاً في مقام جعل حكم ظاهري في مقام العمل، فلا فرق بينه وبين سائر الأصول من هذه الجهة.

وثانياً: سلّمنا أن الاستصحاب أصل تنزيلي، لكنّه لا يقتضى عدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من جريان استصحاب طهاره كلا الإنائين بعد العلم بصيروره أحدهما نجساً.

ص: ٦٠

١- (١) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

ولا يصغى إلى ما ادّعه هذا المحقق الكبير من أنّ «الإحراز التعبدى لا يجتمع الإحراز الوجدانى بالخلاف».

بل يمكن الجمع بين التعبد وبين العلم التفصيلى بالخلاف، فضلاً عن الإجمالى، ألا ترى أنّه لا منع من أن يحكم الشارع بكون المرتدّ الذى أحد أبويه مسلم (1) ميتاً فى عالم التشريع، فيقسّم أمواله بين ورثته وتزوّج زوجته بعد انقضاء عدّتها، مع أنا نراه حيناً يمشى فى الأسواق، وهل هذا إلّا التعبد على خلاف الإحراز الوجدانى التفصيلى؟

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى جميع أطراف العلم الإجمالى غير ممتنع، ولو قلنا بكونه أصلاً محرزاً.

لا- يقال: بناءً على كون مثل الاستصحاب أصلاً محرزاً فلا فرق بينه وبين الأمارات، فإنّ الأمارات كما نزلت منزله القطع فى جوّ الشرع، نزل الاستصحاب أيضاً منزله، فكان الأصل التنزىلى باصطلاح المحقق النائى رحمه الله أماراً لا أصلاً.

فإنّه يقال: بينهما بونٌ بعيد، فإنّ الأمارات بنفسها كاشفه عن الواقع، بخلاف الأصول المحرزه التى لا طريقيه لها إلى الواقع أصلاً، غاية الأمر نزل الشارع مؤدّاها منزله الواقع تعبداً، من دون أن يكون لأنفسها نظر إلى الواقع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المحقق النائى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان الأصول المحرزه فى أطراف العلم الإجمالى أصلاً، وكذلك الأصول غير المحرزه فيما إذا استلزم جريانها مخالفه عمليّه، بخلاف ما إذا لم يستلزم ذلك، وقد عرفت ما استدلّ به على هذا التفصيل مع جوابه.

ص: ٦١

١- (١) وهو الذى يعبر عنه ب «المرتدّ الفطرى». م ح - ى.

ثم إن هذا المحقق الكبير رحمه الله أورد على نفسه في مبحث تعارض الاستصحابين إشكالاً وأجاب عنه، حيث قال:

ربما يناقش فيما ذكرناه - من عدم جريان الأصول المحرزه في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، وإن لم يلزم منها مخالفه عمليه - بأنه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهاره البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعرّض بين البول والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهاره البدن ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنّه إن كان المايح ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالتعبد بالجمع بينهما لا يمكن.

بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقلين أو العاديين، فإنّ استصحاب حياه زيد وعدم نبات لحيته (١) ينافي العلم بعدم الواقع في أحدهما، لما بين الحياه والنبات من الملازمه، وكذا التعبد ببقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد (٢) ونحو ذلك من الأمثله التي تقتضى الأصول العمليه فيها التفكيك بين المتلازمين.

ص: ٦٢

- ١- (١) فيما إذا كان نبات لحيه زيد ذا أثر شرعي، كما إذا نذر التصدّق بدرهم لو نبتت لحيته، فيستصحب عدم نباتها، ليرتّب عليه عدم وجوب التصدّق. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.
- ٢- (٢) ويعبّر عنه بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شكّ في بقاء الكلّي من جهه الشكّ في تعيين ذلك الفرد الذي تحقّق الكلّي في ضمنه بين ما هو باقٍ جزماً أو مرتفع قطعاً، فالتحقيق حينئذٍ جريان استصحاب الكلّي واستصحاب عدم حدوث الفرد المقطوع بقائه على تقدير حدوثه، فلو كان لكلّ من الكلّي والفرد أثر شرعي ليرتّب أثر الكلّي وانتفى أثر الفرد، لأجل استصحاب الوجود في الأوّل والعدم في الثاني، مع أنّ الحادث لو كان هو الفرد المقطوع بقائه لبقى الكلّي والفرد كلاهما، ولو كان هو الفرد المقطوع ارتفاعه لارتفع كلاهما، فاستصحاب بقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد يستلزم التفكيك بين المتلازمين. م ح - ي.

والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين والعاديين بعيد غايته، بل لا يمكن الالتزام به، فإن ثمره القول بعدم حجّيه الأصل المثبت إنّما تظهر في التفكيك بين المتلازمين، فدعوى عدم جريان الأصول المحرزه إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافي القول بعدم حجّيه الأصل المثبت.

هذا، والتحقيق في دفع الشبهه هو أن يقال:

إنّه تارة: يلزم من التعبد بمؤدى الأصلين العلم التفصيلي (1) بكذب ما يؤدّيان إليه، لأنهما يتفقان على نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسه الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهاره أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين يتوافقان في نفي ما يعلم تفصيلاً من طهاره أحدهما أو نجاسته.

وأخرى: لا- يلزم من التعبد بمؤدى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقه أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه أو نفي ما علم تفصيلاً ثبوته، بل لا يحصل من التعبد بمؤدى الأصلين إلّا العلم بمخالفه أحدهما الواقع، كما في الأصول الجارية في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقلين، فإنّه لا يلزم من استصحاب طهاره البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعرّد بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياه وعدم نبات اللحيه العلم التفصيلي بمخالفه ما يؤدّيان إليه، لأنهما لم يتحدا في المؤدى، بل كان

ص: ٦٣

١- (١) عبّر هاهنا ب «العلم التفصيلي» لأجل تعبيره عن الإناء المعلوم بالإجمال ب «أحدهما» لا ب «هذا الإناء أو ذلك الإناء». منه مدّ ظلّه.

مؤدى أحدهما غير مؤدى الآخر، غايته أنه يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسه أو الطهاره فى كل من الإنائين، فإن الاستصحابين متحداً فى المؤدى مع العلم التفصيلى بالخلاف.

فالفرد بين القسم الأول والثانى ممّا لا يكاد يخفى، والذى منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو القسم الأول؛ لأنه لا يمكن التبعّد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان فى المؤدى مع مخالفته مؤداهما للمعلوم بالإجمال.

وأما التعيّد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين فى المؤدى الذى يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، فلا محذور فيه، فإن التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنه يجوز التفكيك الظاهرى بين المتلازمين الواقعيين.

فظهر أنّ القول بعدم جريان الأصول المحرزه فى أطراف العلم الإجمالى لا يلازم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقلين أو العاديين^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب

ويمكن المناقشه فيه بوجهين:

أ - أنك عرفت^(٢) أنّ من موارد الدوران بين المتباينين ما إذا كان جنس التكليف معلوماً دون نوعه، كما إذا شكّ فى أنّ صلاه الجمعه واجبه أو الغصب حرام؟

ص: ٦٤

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٦٩٤.

٢- (٢) راجع ص ٣٧.

وما ادّعاه المحقق النائيني رحمه الله من عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي يعمّ هذا المورد أيضاً، فلو كان كلّ واحد من وجوب صلاة الجمعة و حرمة الغضب مسبوqاً بالعدم لم يجر استصحاب عدم وجوبها وعدم حرمة كليهما، مع أنّ ما أجب به عن الإشكال لا يكفي لهذا المورد، لأنّ عدم وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمة الغضب لا يرتبط أحدهما بالآخر، فلا يتوافقان في نفي ما علم تفصيلاً، غاية الأمر أنّنا نعلم من الخارج أنّ أحد الاستصحابين يخالف الواقع.

والحاصل: أنّ ما أجب به المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال لو فرض صحّته لا ينطبق على جميع موارد دعواه، بل يختصّ بما إذا كان نوع التكليف أيضاً - مضافاً إلى جنسه - معلوماً، كما إذا شككنا في وجوب صلاة الظهر أو الجمعة.

ب - أنّ ما ذكره رحمه الله من الفرق بين المتلازمين وبين العلم الإجمالي ليس بفارق، لتعدّد الاستصحاب وتغاير موضوع الاستصحابين في العلم الإجمالي أيضاً، فلا يرتبط استصحاب طهاره الإناء الواقع في اليمين باستصحاب طهاره الإناء الواقع في اليسار، غاية الأمر أنّنا نعلم - لأجل العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما - بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، نظير ما تقدّم في المتلازمين.

نعم، لو كان في طرفي العلم الإجمالي استصحاب واحد وكان مقتضاه طهاره مجموع كلا الإنائين مثلاً لكان لما ذكره من الفرق وجه.

لكنّك عرفت كون الاستصحاب متعدّداً في المقام، مثل موارد المتلازمين.

وصرف كون المستصحب في ما نحن فيه هو الطهاره مثلاً - في كلا - طرفي العلم الإجمالي وفي باب المتلازمين طهاره مواضع الوضوء مثلاً في أحدهما وبقاء الحدث المعنوي في الآخر لا يكاد يكون فارqاً بينهما بعد اشتراكهما في تغاير

الموضوع كما عرفت.

على أنّ التعبير بكون الاستصحابيين - على فرض جريانهما في المقام - متفقين على نفي المعلوم بالتفصيل تعبير فاسد، لعدم تحقّق علم تفصيلي في أطراف العلم الإجمالي، وكون المعلوم فيها عنوان «أحدهما» لا يقتضى صيروره العلم الإجمالي تفصيلياً، فإنّ قوام العلم الإجمالي إنّما هو بتعلّقه بأحد الطرفين أو الأطراف، ولو كان التعبير بأنّ المعلوم هو «أحدهما» موجباً لصيروره العلم تفصيلياً لكانت جميع العلوم الإجماليه تفصيليه، لتعلّقها بأحد الطرفين أو الأطراف كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ ما أفاده الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني * في مسأله جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي غير تامّ.

عود إلى أصل البحث، وبيان الحقّ في المسأله

والحقّ أن يقال: إنّ التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:

أ - أن يكون تكليفاً فعلياً قطعياً بحيث يتعلّق غرض المولى به بأيّ نحو كان، ولا- يرضى بمخالفته بوجه من الوجوه حتّى في صورته كونه معلوماً بالإجمال.

ولاريب في كون العلم الإجمالي في هذه الصوره علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه.

وبعباره اخرى: يحكم العقل ثبوتاً بأنّه ليس للمولى تجويز مخالفه هذا النوع من العلم الإجمالي في جميع الأطراف ولا في بعضها، حتّى في الشهبات غير المحصوره، فضلاً عن المحصوره.

فلا تصل النوبه إلى مقام الإثبات وملاحظه ظهور الأدلّه، فلو كان لنا دليل

ظاهر فى الترخيص فى هذه الصورة فلا بدّ من توجيهه وحمله على معنى غير منافٍ لحكم العقل القطعى.

ب - أن نعلم إجمالاً- بقيام حجّه معتبره على التكليف المرّدّد بين أمرين أو أكثر من دون أن نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأى وجه من الوجوه.

وقد تقدّم حكم المخالفه القطعيه فى هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً.

وثبت (١) أن الترخيص فيها لا يمتنع عقلاً، لجواز أن يحدث فى صورته الإجمال والترديد مصلحه أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعى المدلول عليه بالأماره الإجماليه.

وبعباره اخرى: ليس العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه فى هذه الصورة، فيتمكّن الشارع من تجويزها.

هذا بحسب حكم العقل.

لكنّك عرفت (٢) أن العرف يقضى بكونه علّه تامّه لحرمتها وأن ارتكاب كلا الإنائين الذين قامت الأماره على خمريه أحدهما معصيه، فتجويزه ترخيص فى المعصيه، فلو ظهر دليل فى تجويز المخالفه القطعيه حمله العرف على معنى آخر لا يلزم منه ارتكاب المعصيه، وهذا هو المتّبع، لأنّ الحاكم فى معانى الأدله الشرعيه هو العرف.

وثبت (٣) أيضاً أنّه لا دليل على الترخيص فى المخالفه القطعيه بحسب مقام

ص: ٤٧

١- (١) راجع ص ٤١.

٢- (٢) راجع ص ٥٠.

٣- (٣) راجع ص ٤٤ وما بعدها.

الإثبات، ولو كان للزم حمله على معنى لا يستلزم المخالفه القطعيه، لما عرفت من أنها تعدّ معصيه عند العقلاء.

البحث حول المخالفه الاحتماليه

وفى المخالفه الاحتماليه مقامان من البحث:

الأول: فى إمكان الترخيص فى بعض الأطراف ثبوتاً.

الثانى: فيما اقتضته الأدله إبتاتاً، بعد الفراغ عن إمكان الترخيص فى بعض الأطراف.

أمّا المقام الأول: فالحقّ فيه أنّه لا تمتنع المخالفه الاحتماليه عقلاً ولا عرفاً، فإنّ العقل والعقلاء كلاهما يحكمان بعدم كون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، بل هو مقتضٍ له، فللشارع تجويز ارتكاب بعض الأطراف فى الشبهات التحريميه وتجويز ترك بعضها فى الشبهات الوجوبيه.

أمّا العقل: فلأنّ الترخيص فى المخالفه القطعيه إذا كان ممكناً عنده فالترخيص فى المخالفه الاحتماليه كان ممكناً بطريق أولى.

وأما العقلاء: فلأنّ الترخيص فى جميع الأطراف يعدّ عندهم ترخيصاً فى المعصيه لا فى بعضها.

وأما المقام الثانى: فلا بدّ من ملاحظه الأدله وأنها هل تدلّ على جواز المخالفه فى بعض الأطراف أم لا؟

فلو دلّت على ذلك لما كان للعلم الإجمالى أثر بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، وإلّا لأثر أثره وكانت الموافقه القطعيه واجبه كما كانت المخالفه القطعيه محرّمه.

البحث حول جريان «أصالة الحديث» في بعض الأطراف

أمّا «أصالة الحديث» فقد عرفت (١) المناقشه في سند حديثين من أحاديثها الأربعة المتقدمه، فإنّ الحديث الأوّل - وهو روايه معاويه بن عمّار - مرسل، وعبدالله بن سليمان في الحديث الثاني مجهول، وأمّا الحديث الرابع - أعني روايه مسعده بن صدقه - فقد عرفت (٢) الاغتشاش في متنها بحيث يصير الاستدلال بها في المقام موهوناً، على أنّ في النفس من مسعده بن صدقه شيئاً على ما يستفاد من كتب الرجال.

نعم، الحديث الثالث - وهو روايه عبدالله بن سنان - كان صحيحاً سنداً وشاملاً لموارد العلم الإجمالي دلالة بناءً على ما قوّيناه (٣) من بين الاحتمالات المتصوّره في مدلوله، من أنّ المراد بـ «الشيء» المأخوذ في المغيبي هو «مجموع الشيين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما ماء والآخر خمر، فكان معنى الروايه أنّ كليهما حلالان حتّى تعلم الحرام منهما بعينه.

لكنّه تجويز في المخالفه القطعيه، وقد عرفت أنّه وإن كان ممكناً عقلاً، إلّا أنّه ممتنع عرفاً، فلا بدّ من حملها على الشبهات البدويّه كما تقدّم.

وأمّا روايه مسعده بن صدقه فلا يرد عليها هذا الإشكال لو اغمض عن اغتشاشها المتني وإشكالها السندي، وذلك لأنّ لسانها هو «كلّ شيء هو لك»

ص: ٦٩

١- (١) راجع ص ٤٥.

٢- (٢) راجع ص ٤٨.

٣- (٣) راجع ص ٤٦.

حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»(١)؛ أى «كلّ شيء شكّ في حلّيته وحرّمته(٢) هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وهو مضافاً إلى الشبهات البدويّة يعمّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالى، لأنّ كلّاً من أطرافه مشكوك الحلّيه والحرمه، فتعمّه هذه الروايه مستقلاً، ولا تعمّ مجموع الطرفين أو الأطراف معاً كى يرد عليها الإشكال الذى كان يرد على صحيحه عبدالله بن سنان.

لكن ربما يستشكل عليه بأنّ الترخيص فى جميع الأطراف ممتنع عرفاً كما عرفت، وفى بعضها - كالترخيص فى الإناء الواقع فى اليمين مثلاً - ترجيح من غير مرجح.

إن قلت: يمكن تجويز «أحدهما» لا على التعيين.

قلت: عنوان «أحدهما» أمرّ اعتبارى، وليس له حقيقه خارجيه كى يتعلّق به الحكم.

وبعباره اخرى: «الشيء المشكوك الحلّيه والحرمه» الذى حكم فى الحديث بحلّيته، له فى المقام فردان: الإناء الواقع فى طرف اليمين، والإناء الواقع فى طرف اليسار، وليس لنا شيء ثالث باسم «أحدهما» كى يدلّ الحديث على جواز ارتكابه.

وأجيب عن هذا الإشكال بما يحتاج توضيحه إلى ذكر مقدّمه:

وهى أنّ العامّ أو المطلق قد لا يعمّ شيئاً مباشراً إلّا أنّه يعمّه بمعونه حكم العقل.

ص: ٧٠

١- (١) فليس فيها جملة «فيه حلال وحرام» كى نفسّرها ب «مجموع الشئيين» اللذين أحدهما حلال بالفعل والآخر حرام بالفعل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) يستفاد قيد «شكّ فى حلّيته وحرّمته» من «العلم» الذى جعل غايه للحلّيه. منه مدّ ظلّه.

توضيح ذلك: أنا نستفيد من العامّ والمطلق أمرين: أ - جريان الحكم في جميع الأفراد، ب - تحقّق ملاك الحكم فيها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» يستفاد منه أنّ كلّ واحد من أفراد العالم يجب إكرامه وهو واجد لملاك وجوب الإكرام، وإذا قال: «أعتق رقبة» يستفاد منه أنّ كلّ واحد من أفراد الرقبة يجب عتقه وهو واجد لملاك وجوب العتق.

ثمّ إنّ التخصيص والتقييد تارة يتعلّق بالمادّة وأخرى بالهيئته والحكم.

مثال الأوّل: ما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وقال في دليل آخر:

«لا-تكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ هذا الدليل المخصّص يضيق دائره المتعلّق، فكأنّه قال من بدايه الأمر: «أكرم كلّ عالم غير فاسق».

فالحكم وملا-كه في هذا القسم من التخصيصات والتقييدات يختصّ بما بقى تحت العامّ والمطلق، وأمّا ما خرج من تحتها بواسطة التخصيص والتقييد فلا يعمّه الحكم ولا ملا-كه.

ومثال الثانى: ما إذا قال: «أنقذ الغريق» وكان زيد وعمرو مشرفين على الغرق ولم يقدر المكلّف إلّاعلى إنقاذ واحد منهما.

ففى هذا المثال لو عمّ قوله: «أنقذ الغريق» كليهما لكان تكليفاً بما لا يطاق، ولو اختصّ بخصوص «زيد» أو خصوص «عمرو» لكان ترجيحاً بلا مرجّح، فلا بدّ من القول بعدم دلالاته على وجوب إنقاذ واحد منهما مباشرة، لكنّ كلّاً منهما مشتمل على ملاك الحكم، فيحكم العقل بملاحظه قوله: «أنقذ الغريق» بلزوم إنقاذ أحدهما مخيراً.

وبالجمله: قوله: «أنقذ الغريق» وإن لم يدلّ على وجوب إنقاذ زيد أو عمرو مباشرة، إلّا أنّه يدلّ على وجوب إنقاذ أحدهما بمعونه حكم العقل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه اجيب عن الإشكال بأن ما نحن فيه يكون من قبيل قوله: «أنقذ الغريق» فإنّ كلاً من أطراف العلم الإجمالي مشتمل على ملاك الحكم بالحليّة في حديث مسعده بن صدقه، فهو وإن لم يمكن أن يدلّ مستقيماً على حليّته لأجل المحذور المتقدّم، إلّا أنّ العقل بملاحظته يحكم بحليّته بعض الأطراف مختيراً.

نقد هذا الجواب من قبل المحقّق اليزدي رحمه الله

وناقش فيه المحقّق الحائري اليزدي رحمهما الله بأنّ هذا الحكم من العقل إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا- مانع فيه، كما في مثال الغريقين، وأدّى فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالي يقتضى الاحتياط، ولعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالتخصيص (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمه الله قرّر التخيير ببيان آخر، بقوله:

فإن قلت: نعم (2)، وإن كانت نسبة الأصول إلى كلّ واحد من الأطراف على حدّ سواء، إلّا أنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنّه بعد الاعتراف بعموم أدلّه

ص: ٧٢

١- (١) درر الفوائد: ٤٥٩.

٢- (٢) أى نعم، نسبة الأصول العمليّة إلى كلّ من أطراف العلم الإجمالي على حدّ سواء، ولا يمكن أن تجرى في الجميع، لأنّه يلزم المخالفة القطعيّة، ولا في الواحد المعين، لأنّه يلزم الترجيح بلا مرجّح، ولا في الواحد لا بعينه، لأنّ الأصول إنّما تجرى في كلّ طرف بعينه. فوائد الأصول ٤: ٢٥.

الأصول وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي - كما تقدّم - تكون حال الأصول العمليّة حال الأمارات على القول بالسببيّة فيها.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التخيير في باب الأمارات المتعارضه على ذلك القول إنّما هو لأجل وقوع المزامحه بينهما في مقام الامتثال، لعدم قدره على الجمع بين الأمارات المتضادّه في المؤدّي.

ولابدّ حينئذٍ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّي كلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالأخرى - إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ وأولى بالرعايه من الآخر، وإلّا فيقيّد إطلاق أمر المهمّ فقط ويبقى إطلاق أمر الأهمّ على حاله - وإمّا من سقوط الأمرين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييرياً لأجل وجود الملاك التامّ في متعلّق كلّ من الأمارتين على الوجهين المذكورين في باب التراحم: من أنّ التخيير بين المتراحمين هل هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله؟ أو هو لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً؟

والأقوى: هو الوجه الأوّل، لأنّ التراحم إنّما ينشأ من عدم قدره على الجمع بين المتراحمين في مقام الامتثال، والمقتضى لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم يكن للخطابين هذا الإطلاق وكان كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التراحم بينهما، ومن المعلوم أنّ الذي لا بدّ منه هو سقوط ما أوجب التراحم، وليس هو إلّا إطلاق الخطابين، فلا موجب لسقوط أصلهما، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ومن جمله أفراد التراحم: تراحم الأمارات المتعارضه على القول بالسببيّة فيها، لأنّه على هذا القول تندرج الأمارات المتعارضه في صغرى التراحم،

ولابدّ من الحكم بالتخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين، لتقييد إطلاق الأمر بالعمل بكلّ منهما بحال عدم العمل بالأخرى.

وحينئذٍ يستقيم تنظير باب الأُصول العمليّة بباب الأمارات، بتقريب: أنّ حجّته كلّ أصل عملي إنّما تكون مطلقه بالنسبه إلى ما عداه من سائر الأُصول، لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق يكون محفوظاً فى الشبهات البدويّة والمقرونه بالعلم الإجمالى إذا لم يلزم من جريان الأُصول فى الأطراف مخالفة عمليّة لعدم التعارض بينها، فلا- موجب لتقييد إطلاق حجّيتها، وأمّا إذا لزم من جريانها فى الأطراف مخالفة عمليّة فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّية لكلّ من الأُصول الجارية فى الأطراف، لأنّ بقاء الإطلاق يقتضى صحّته جريانها فى جميع الأطراف، والمفروض عدم صحّته ذلك، لأنّه يلزم من جريانها فى الجميع مخالفة قطعيه عمليّة، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الحجّية.

ولكن هذا لا يوجب سقوط أصل الحجّية من كلّ أصل فى كلّ واحد من الأطراف، بل غايه ما يلزم هو تقييد إطلاق حجّية كلّ من الأصليين المتعارضين أو الأُصول المتعارضه بحال عدم جريان الأصل الآخر فى الطرف المقابل.

ونتيجه هذا التقييد: هو التخيير فى إجراء أحد الأصليين لا سقوطهما رأساً، فإنّ المانع من إجراء الأصليين معاً ليس هو إلّا المخالفة العمليّة، وهى لا- تلزم من نفس حجّية الأصليين، بل من إطلاق حجّيتهما لحال إجراء الآخر وعدمه، إذ لو كان حجّية كلّ أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الأصل الآخر لم تحصل المخالفة العمليّة، فالمخالفة العمليّة إنّما نشأت من إطلاق الحجّية لكلّ من الأصليين المتعارضين، فلا بدّ من تقييد حجّية كلّ من الأصليين بحال عدم إجراء الآخر، كتقييد الأمر بالعمل بكلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل

بالأخرى من غير فرق بينهما، سوى أنّ الموجب للتقييد في الأمارتين المتعارضتين هو عدم القدره على العمل بهما جمعاً، وفي الأصليين المتعارضين هو لزوم المخالفه العمليه من إجرائهما معاً.

وحاصل الكلام: أنّ حجّيه كلّ أصل عملي إنّما تكون مشروطه بانحفاظ رتبه الأصل، كاشتراط كلّ تكليف بالقدره على متعلقه، وكما أنّه في باب التكاليف الواقعيه تكفي القدره على امثال أحد التكليفين المتزاحمين في الحكم بالتخير بينهما، فكذلك في باب الأصول العمليه يكفي انحفاظ رتبه أحد الأصليين المتعارضين في الحكم بالتخير بينهما، ولا إشكال في انحفاظ رتبه كلّ من الأصليين عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطهما معاً (1)، إنتهى.

ثمّ أجاب عنه بقوله:

قلت: هذا غايه ما يمكن أن توجه به مقاله التخير.

ولكنّ الإنصاف: أنّ القول بالتخير في الأصول المتعارضه في غايه الوهن والسقوط، لأنّه قول بلا دليل، ولا يساعد عليه العقل ولا النقل، فإنّ التخير في إعمال أحد الأصليين المتعارضين لا بدّ وأن يكون لأحد أمرين: إمّا لكون المجعول في باب الأصول العمليه معنى يقتضى التخير في تطبيق العمل على أحد الأصليين المتعارضين، وإمّا لأجل اقتضاء أدلّه الحجّيه ذلك، ومن الواضح أنّ المجعول في الأصول ودليل حجّيتها لا يقتضى التخير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين، وقياس الأصول العمليه بالأمارات في غير محلّه، فإنّ التخير في الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين على القول بالسببيه فيها إنّما

ص: ٧٥

هو لأجل كون المجعول في الأمارات معنى يقتضى التخيير في الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص (١) لا تخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل.

ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك، وإن كان الدليل يقتضى التعيّته.

فمن الأول: ما إذا ورد عامّ، كقوله: «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد وعمرو عن العامّ، ولكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على وجه الإطلاق، بحيث لا- يجب إكرام كلّ منهما في حال من الأحوال؟ أو أنّ خروجهما ليس على وجه الإطلاق، بل كان خروج كلّ منهما مشروطاً بحال عدم (٢) إكرام الآخر؟ بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كلّ منهما مقيداً بحال إكرام الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه.

وبعبارة أوضح: يدور أمر المخصّص بين أن يكون أفرادياً وأحوالياً لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق، أو أحوالياً فقط لو كان خروج أحدهما في حال دخول الآخر.

والوظيفة في مثل هذا الفرض هو التخيير في إكرام أحد الفردين وترك إكرام الآخر، ولا- يجوز ترك إكرام كلّ منهما، لأنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ

ص: ٧٤

١- (١) كالتخيير في باب خصال كفّاره الإفطار في شهر رمضان، حيث يدلّ عليه دليل خاصّ، وهو قوله عليه السلام - في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر -: «يعتق نسمةً، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً». وسائل الشيعة ٤٤:١٠، كتاب الصوم، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢- (٢) الصحيح حذف كلمه «عدم». م ح - ي.

فى مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء، ولا بدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه، وهو التخصيص الأحوالى فقط، لأنّه لو قلنا بخروج الفردين مطلقاً فى جميع الأحوال يلزم زياده تخصيص على ما إذا كان الخارج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر، فإنّه على هذا يدخل أحد الفردين تحت العموم على كلّ حال، فلا محيص عن القول بالتخيير فى إكرام أحدهما وعدم إكرام الآخر، ولكنّ الحكم بالتخيير فى مثل هذا الفرض إنّما نشأ من اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمه وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص، فإنّ اجتماع هذه الأمور أوجب التخيير فى العمل، وليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول ذلك، بل المجعول فى كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيينى، والتخيير فيه إنّما نشأ من ناحيه الدليل لا المدلول، بالبيان المتقدّم.

ومن الثانى: ما إذا تراحم الواجبان فى مقام الامتثال لعدم قدره على الجمع بينهما، فإنّ التخيير فى باب التراحم إنّما هو لأجل أنّ المجعول فى باب التكليف معنى يقتضى التخيير فى امتثال أحد المتراحمين، لأنّه يعتبر عقلاً فى المجعولات الشرعيّه قدره على امتثالها، لقبح تكليف العاجز، والمفروض حصول قدره على امتثال كلّ من المتراحمين عند ترك امتثال الآخر، ولا موجب لتعين صرف قدره فى امتثال أحدهما بالخصوص، لأنّ كلّاً من المتراحمين صالح لأن يكون معجزاً مولوياً وشاغلاً عن الآخر، إذ كلّ تكليف يستدعى نفي الموانع عن وجود متعلّقه وحفظ قدره عليه، وحيث لا يمكن الجمع بينهما فى الامتثال فالعقل يستقلّ حينئذٍ بصرف قدره فى أحدهما تخييراً، إمّا لأجل تقييد التكليف فى كلّ من المتراحمين بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التكليفين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييراً، لوجود الملاك التامّ فى

كُلّ منهما، على اختلاف المسلكين في ذلك، كما تقدّمت الإشارة إليهما(١).

وعلى كِلِّ حال: التخيير في باب التراحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدالّ على وجوب كِلِّ من المتراحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت من أنّ المجعول في باب التكاليف إنّما يقتضى التخيير في امثال أحد التكلّيفين عند تعذّر الجمع، بالبيان المتقدّم.

والفرق بين التخيير الجائى من قبل الدليل والتخيير الجائى من قبل المدلول، هو أنّ التخيير فى الأوّل ظاهرى وفى الثانى واقعى، كما لا يخفى وجهه.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ القول بالتخيير فى باب تعارض الأصول ممّا لا شاهد عليه، لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف.

أمّا انتفاء الشاهد من ناحية الدليل: فهو ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ دليل اعتبار كِلِّ من الأصول العمليّة إنّما يقتضى جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه، وليس فى الأدلّه ما يوجب التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين.

وأما انتفاء الشاهد من ناحية المدلول: فلأنّ المجعول فى باب الأصول العمليّة ليس هو إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إمّا بقيد أنّه الواقع، وإمّا لا بقيد ذلك - على اختلاف المجعول فى باب الأصول التنزيليّة وغيرها - ولكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبه الحكم الظاهرى باجتماع قيود ثلاثه: وهى الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى، وعدم لزوم المخالفه العمليّة، فعند اجتماع هذه القيود الثلاثه يصحّ جعل الحكم

ص: ٧٨

١- (١) راجع ص ٧٣.

الظاهرى بتطبيق العمل على المؤدى، ومع انتفاء أحدها لا يكاد يمكن جعل ذلك، وحيث إنه يلزم من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى مخالفه عملئيه فلا يمكن جعلها جمعاً، وكون المجعول أحدها تخيراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه لا دليل عليه، لا من ناحيه أدله الأصول، ولا من ناحيه المجعول فيها.

والحاصل: أن مجرد عدم صحه الجمع فى إجراء الأصلين المتعارضين لا يوجب الحكم بالتخير بينهما، فإن الحكم التخييرى - كسائر الأحكام - يحتاج إلى قيام الدليل عليه.

وقياس باب الأصول العملئيه باب الأمارات على القول بالسببئيه فيها ليس فى محلّه، لما عرفت من أن التخير فى العمل بإحدى الأمارتين المتعارضتين على ذلك القول إنما هو لأجل أن المجعول فى الأمارات يقتضى التخير فى صورته التعارض، لاندراجها فى باب التراحم الذى قد عرفت أن التخير فيه ينشأ من ناحيه المجعول، بالبيان المتقدم، وأين هذا من باب الأصول العملئيه المجعوله وظيفه للشاكّ فى الحكم أو الموضوع؟

فظهر أن القول بالتخير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا دليل عليه، وإنما أطلنا الكلام فى ذلك، لأن شبهه التخير قد غرست فى أذهان بعض طلبه العصر، وبعد البيان المتقدم لا أظنّ بقاء شبهه فى الأذهان.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن القاعده فى مورد تعارض الأصول تقتضى السقوط، ويبقى التكليف المنجز المعلوم بالإجمال على حاله، والعقل مستقلّ بوجوب موافقته والخروج عن عهده، إمّا بالوجدان، وإمّا بالتعبّد من الشارع (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٧٩

وناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بوجه دقيقه متينه، حيث قال:

وفيه مواقع للنظر، نشير إلى بعض:

منها: أنّ ما أفاد - من أنّ التخيير في الصورة الأولى من مقتضيات الكاشف والدادل لا المنكشف والمدلول، فإنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني - ليس في محلّه، فإنّ دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير - أي خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر - موجب للحكم بالتخيير، فإنّه القدر المتيقّن من التصرّف في العامّ، وإلا فلو علم أنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني، فلا مجال للحكم بالتخيير، وهذا واضح.

ومنها: أنّ ما أفاد في الصورة الثانية - من أنّ التخيير في باب تراحم الواجبين من ناحيه المدلول والمنكشف، لا الدالّ والكاشف - ليس في محلّه، فإنّ التخيير فيه لأجل إطلاق العامّ أحوالاً، ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التصرّف فيه، فالتخيير إنّما نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرّف فيه إلّابمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعامّ، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالي في كلا الفردين، فلا بدّ من التصرّف فيه من تلك الجهه، ونتيجته الحكم بالتخيير.

وبالجملة: لا فرق بين الصورة الأولى والثانية إلّا من ناحيه المخصّص، فإنّ المخصّص في الأولى دليل لفظي مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر، وفي الثانية دليل عقلي يحكم بخروج القدر المتيقّن من العامّ.

نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، ويستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييراً، يمكن أن يقال: إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكال فيه، لكنّه خلاف مسلكه (١).

ومنها: أنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير في الأصلين المتعارضين من مقتضيات الدالّ والكاشف، ومن مقتضيات المدلول والمنكشف:

أمّا الأوّل: فلأنّ اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمه وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص كما أوجب الحكم بالتخيير، كذلك اجتماع دليل الأصول - مثل قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» (٢) - مع لزوم التخصيص، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفي جميع الأحوال، أو خروج كلّ منهما في حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للحكم بالتخيير.

وبالجملة: الإطلاق الأحوالي لدليل العامّ ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التخصيص، هو الملاك فيما نحن فيه وفيما ذكر من المثال، بل فيما نحن فيه أولى ممّا ذكره، لأنّ التخصيص فيه عقلي، والعقل يحكم جزماً بأنّ ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادي، فالمخصّص لم يكن أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور، بل يحكم العقل بأنّ ملاك التصرف في العامّ - أي أدلّه الأصول في أطراف العلم الإجمالي - ليس إلّافي تقييد الإطلاق، لا تخصيص الأفراد.

وأما الثاني: فلأنّ الترخيص المستفاد من أدلّه الأصول مقيد عقلاً بعدم

ص: ٨١

١- (١) فإنّه ذهب إلى أنّ الأقوى أنّ التخيير بين المتزاحمين هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله، لا لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييراً. فوائد الأصول ٢٦:٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧:٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

لزوم الإذن في المعصية القطعيّة، أي بكون المكلف قادراً تشريعاً على إتيانه، وكلّ واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدره المكلف إلى متعلّقه، ونفى الموانع عن وجوده، فلمّا لم يكن للعبء إلّا صرف قدرته في واحد منهما - أي يكون عاجزاً عن إتيانهما - يقع التعارض بينهما، فحينئذٍ إمّا أن نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفاً تخييرياً، أو نقول بتقييد إطلاق كلّ منهما بحال امتثال الآخر.

وبالجملة: يكون حال ما نحن فيه حال المتراحمين طابق النعل بالنعل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ جوابه مع طوله ممّا لا طائل تحته (1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا كلّه مبنئ على الإغماض عن اغتشاش حديث «مسعده بن صدقه» متناً، وإلّا فلم يكن قابلاً للاستناد في المقام كما تقدّم، وقد عرفت عدم تماميّة الاستدلال بسائر أحاديث الباب أيضاً.

والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي باستناد أصاله الحليّه، كما لم يمكن إثباته في جميع الأطراف باستنادها.

البحث حول جريان الاستصحاب في بعض الأطراف

ولا يمكن أيضاً التمسك بالاستصحاب لإثبات الترخيص في بعض الأطراف، لما سيجيء في مبحث الاستصحاب، من أنّ المراد من «اليقين» و«الشك» في قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين أبداً بالشك» (2) هو الحجّه المعبره

ص: ٨٢

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٢٠٢، وتهذيب الأصول ٣: ٢١١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

واللاحجّه، وحيث إنّ العلم الإجمالي أيضاً حجّه معتبره فجريان الاستصحاب في أطرافه يستلزم نقض الحجّه الذي ينهى عنه نفس دليل الاستصحاب.

والحاصل: أنّ الأصول العمليّه لا- تجرى في أطراف العلم الإجمالي أصلاً، لا- بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه، ولا- بالنسبه إلى المخالفه الاحتماليّه، فلا بدّ للمكلف من الموافقه القطعيّه.

هذا تمام الكلام في أصل مبحث دوران الأمر بين المتباينين من مباحث الاشتغال.

ص: ٨٣

فى منجزيه العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجيّه

تنبيهات المتباينين

إشاره

وينبغى التنبيه على امور:

الأول: فى منجزيه العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجيّه

لو تعلق العلم الإجمالى بأطراف تدريجيّه لكان منجزاً أيضاً ووجب موافقته، كما إذا دار الأمر بين كون أداء الدين واجباً منجزاً وبين كون الحج واجباً معلقاً، لأننا نعلم بتعلق التكليف الآن بأحد الأمرين، وكون المتعلق فى أحدهما حالياً وفى الآخر استقبالياً لا يمنع من تأثير العلم الإجمالى، بل هو منجز أيضاً فيما إذا كان أحد طرفيه واجباً مطلقاً والطرف الآخر مشروطاً.

خلافاً لما هو ظاهر كلام المحقق الخراسانى رحمه الله من أن تدريجيّه الأطراف تنحصر فيما إذا كان بعضها واجباً منجزاً والآخر معلقاً، حيث قال: لو كان بين أطراف تدريجيّه لكان منجزاً ووجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالى، كذلك يصح بأمر استقبالى، كالحج فى الموسم للمستطيع (1).

وذلك لعدم الفرق فى تأثير العلم الإجمالى بين ما إذا كان التدرج بنحو

ص: ٨٥

الواجب المنجَز والمعلَّق وبين ما إذا كان بنحو الواجب المطلق والمشروط.

إن قلت: كيف يكون العلم الإجمالي مؤثراً، مع أنّ التكليف لم يتحقق بعدُ في أحد الطرفين، وهو الواجب المشروط؟

قلت: لو تساهل المكلف في رعايه العلم الإجمالي هنا لكان لاعباً بأمر المولى.

توضيح ذلك: أنّ تحصيل غرض المولى واجب، وإن لم يأمر به أو ببعض مقدماته، ولذلك قلنا بوجوب تحصيل مقدمات الواجب قبل وجوب ذى المقدمه فيما إذا علم بعجزه عن تحصيلها عند وجوبه، كما إذا قال المولى: «إذا غربت الشمس يجب عليك الكون على السطح» وكان العبد قادراً على نصب السلم قبل الغروب وعاجزاً عنه بعده، فالكون على السطح وإن لم يكن واجباً عليه قبل الغروب كى يترشّح منه وجوب مقدّمى إلى نصب السلم - بناءً على وجوب مقدمه الواجب - إلّا أنّه مع ذلك يجب عليه نصبه كى يتمكّن من تحصيل غرض المولى فى وقته، ولو لم ينصبه قبل الغروب معتذراً بعدم توجّه تكليف عليه حينئذٍ كى يجب تحصيل مقدماته، ولم يأت بالمأمور به فى وقته معتذراً بعدم القدره عليه حينئذٍ، حكم العقل بكونه لاعباً بأمر المولى ومستحقاً للعقوبه، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرض المولى، وإن لم يلتفت نفسه إلى بعض مقدماته.

ولأجل ذلك نحكم بوجوب إنقاذ ولد المولى إذا كان مشرفاً على الغرق، ولا يجوز على العبد الإهمال فى ذلك، معتذراً بأنّ المولى لم يأمره بإنقاذه، إذ يكفى فى وجوب الإنقاذ علم العبد بتعلّق غرضه بحفظ ولده.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ من تيقّن بصدور أمر من قبل المولى، إمّا

بنحو الواجب المطلق، أو بنحو الواجب المشروط، فلو أهمل في الامتثال لكان لاعباً بأمر المولى ومستحقاً لعقوبته، فلا بد له من موافقه العلم الإجمالي بالإتيان بالواجب المطلق، وتحصيل مقدمات الواجب المشروط كي يقدر على إتيانه أيضاً في ظرفه.

ص: ٨٧

فيما إذا اضطرَّ إلى بعض الأطراف

التنبيه الثاني: فيما إذا اضطرَّ إلى بعض الأطراف

إشاره

لو اضطرَّ إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهات التحريميه، أو ترك بعضها في الشبهات الوجوبيه فهل هو مانع عن تأثيره في سائر الأطراف أم لا؟

اعلم أنّ الاضطرار قد يتعلّق بواحد معيّن وقد يتعلّق بغير معيّن، وفي كلّ منهما تارة: يتحقّق الاضطرار قبل التكليف، وأخرى: بعده وقبل العلم الإجمالي به، وثالثه: بعد العلم الإجمالي.

حكم ما إذا اضطرَّ إلى واحد معيّن

فلو كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّنًا، كما إذا اضطرَّ إلى ارتكاب الإساءة الواقع في اليمين، فالظاهر أنّه لا أثر للعلم الإجمالي في صورتين: وهما ما إذا كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

أمّا على مسلك المشهور من أنّ الأعذار - كالاضطرار وعدم القدره - توجب سقوط الأحكام عن الفعلية، فواضح، لأنّ العلم بتكليف دائر أمره بين كونه إنشائيًا لو صادف مورد الاضطرار، وفعليًا لو كان في الطرف الآخر، لا يوجب علمًا بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير، فلا معنى للتنجيز.

وأمّا على ما اختاره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في باب الأعذار

من بقاء الأحكام على فعليتها، كان المكلف قادراً أو عاجزاً، مختاراً أو مضطراً، من دون أن يكون الاضطرار موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليته، غاية الأمر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب الفعلي أو ارتكاب الحرام الفعلي (١)، فلائذ (٢) العلم الإجمالي لا يكون مؤثراً إلا إذا تعلق بتكليف فعلي قابل للاحتجاج، ولا علم لنا بتكليف كذلك في المقام، لأنّ التكليف لو كان في الطرف المضطرّ إليه فهو وإن كان فعلياً، إلما أنه غير قابل للاحتجاج، وإن كان في الطرف الآخر كان تكليفاً فعلياً قابلاً للاحتجاج.

وبالجملة: قابلية التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال للاحتجاج أمر محتمل لا معلوم، فلا ينجزه العلم الإجمالي.

والحاصل: أنه لا أثر للعلم الإجمالي في هاتين الصورتين، لا على مسلك المشهور ولا على مسلك الإمام «مدّ ظله».

إن قلت: لا- ريب في لزوم الاحتياط عند الشكّ في القدره إلى أن يقف على عذر مسلم، وليس له مخالفه التكليف الفعلي المعلوم بمجرد الشكّ في القدره على امتثاله، بل لا بدّ له الإقدام على الامتثال إلى أن يظهر عجزه. ومثله المقام على مسلك الإمام «مدّ ظله» فإنّ العلم الإجمالي قد تعلق بالتكليف الفعلي، والمكلف شاكّ في كونه مضطراً إلى الإتيان بمتعلق التكليف، فيكون من قبيل الشكّ في القدره، فيجب له الاحتياط، من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والإجمالي.

قلت: بين المقامين فرق واضح، فإنّ التكليف هناك قطعي، والشكّ في

ص: ٩٠

١- (١) تهذيب الأصول ٣: ٢١٧.

٢- (٢) جواب «أما». م ح - ي.

وجود العذر، وأما المقام فالتكليف وإن كان محققاً إلا أن العذر مقطوع الوجود.

توضيحه: أن المكلف بعد ما وقف على التكليف الفعلي - أي غير المقيّد بالقدرة - يجب له الاحتياط وترك المساهله حتى يجيب أمر المولى بامتنال قعطي، أو عذر كذلك، فلو أجاب أمر المولى بالشك في قدره فقد أجاهه بما يشك كونه عذراً عند العقل والعقلاء.

وهذا بخلاف المقام، فإن العذر وهو الاضطرار حاصل في المقام قطعاً، وما أسمعناك - من أن الاضطرار عذر في الطرف المضطر إليه، دون الطرف الآخر، وأن مرجع ذلك إلى الشك في العذريّة، لأنّ التكليف لو كان في الطرف المضطر إليه فهو معذور قطعاً، ولو كان في الطرف الآخر فهو غير معذور قطعاً، فالشك في أن الحرام في أيّ الطرفين يلازم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف - مدفوع بما عرفت في صدر المسألة من أن الميزان في تنجيز العلم الإجمالي أن يتعلّق العلم بتكليف فعلي قابل للاحتجاج، والتكليف في المقام وإن كان فعلياً على مبنى الإمام «مدّ ظله» إلا أنه غير صالح للاحتجاج مطلقاً، بحيث لو ارتفع الإجمال لتنجّز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج على وجه، وغير صالح على وجه آخر، ومرجعه إلى عدم العلم بالصالح مطلقاً، ومعه لا يوجب تنجيزاً أصلاً.

وإن شئت قلت: فرق واضح بين الشك في قدره أو الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشك في انطباقه على مورد التكليف أو غيره، فإنّ العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدائياً، فلم يتعلّق علم العبد بتكليف فعلي لا يكون معذوراً فيه، ولكنّ الشك في العجز

لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعلية التكليف، وهذا هو الفارق بين البابين.

هذا فيما إذا تعلق الاضطرار بواحد معين قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

وأما إذا تحققت الاضطرار بواحد معين بعد التكليف والعلم الإجمالي به فالظاهر لزوم الاحتياط عليه بموافقته التكليف في الطرف الآخر الذي لم يكن مضطراً إليه.

وذلك لأننا إذا علمنا إجمالاً بخمريه الإناء الواقع في اليمين أو الإناء الواقع في اليسار مثلاً حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كليهما، فإذا اضطررنا بعد ذلك إلى شرب ما في اليمين بقي حكم العقل بلزوم الاجتناب عما في اليسار بحاله.

وبعبارة أوضح: حكم العقل في ذلك كحكم الشرع، فكما أنّ الشارع لو قال: يجب عليك الاجتناب عن هذين الإنائين، ثم اضطررنا إلى ارتكاب أحدهما المعين، لوجب الاجتناب عن الآخر، كذلك إذا حكم العقل بمقتضى العلم الإجمالي بلزوم الاجتناب عنهما، ثم اضطررنا إلى شرب أحدهما المعين، بقي حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الآخر.

هذا كله فيما إذا كان الاضطرار ببعض الأطراف معيناً.

حكم ما إذا اضطرر إلى واحد غير معين

وأما إذا اضطرر إلى بعض غير معين من أطراف العلم الإجمالي، فلا بد من الاحتياط بالاجتناب عما زاد عليه في الشبهات التحريمية، وبالإتيان به في الشبهات الوجوبية، ولا فرق في ذلك بين تحقق الاضطرار قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم الإجمالي به، أو بعدهما معاً.

وذلك لعدم الاضطرار إلى مخالفته التكليف الواقعي، بل ما تعلق به

الاضطرار غير ما تعلق به التكليف، بخلاف ما إذا اضطرَّ إلى مخالفته واحد من الأطراف معيّنًا.

توضيحه: أنّ متعلّق التكليف عند الاضطرار إلى الواحد المعين يحتمل أن يكون عين ما تعلق به الاضطرار، ومع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجز الصالح للاحتجاج، بل الأمر يدور بين التكليف الصالح له وغير الصالح له، ومرجع ذلك إلى الشكّ في التكليف.

وأما المقام: فالمفروض أنّ الاضطرار لم يتعلّق بواحد معيّن حتّى يكون مضطرّاً في ارتكابه ولا يمكن له العدول إلى غيره، وإن فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلّق الاضطرار إنّما هو أحد الإنائين، بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول إلى غير المحرّم، لكون الآخر غير المحرّم يندفع به الاضطرار بلا محذور، وعليه فمتعلّق الاضطرار في نفس الأمر غير ما تعلق به التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين.

وبالجملة: ما هو متعلّق التكليف غير ما اضطرَّ إليه، وإن كان ربما ينطبق عليه، إلّا أنّه من آثار الجهل لا الاضطرار، بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع في ارتكابه أصلاً، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين، إذ لو تبين كونه خمرًا لما كان له مناص عن ارتكابه.

وعليه فلا بدّ من التفكيك أي تفكيك ما هو من لوازم الجهل، وما هو من لوازم الاضطرار، فشرب الخمر عند الاضطرار إلى الواحد المعين لو صادف المحرّم من آثار الاضطرار إليه، كما أنّ شربها عند الاضطرار إلى غير المعين من آثار الجهل، لإمكان دفعه بالإناء الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما ربما يقال من أنّه لو اختار ما هو الخمر واقعاً مع الجهل

كشفت ذلك عن كون متعلق الاضطرار فى نفس الأمر هو متعلق الحرمة.

وجه الاندفاع: أنّ ما ذكر راجع إلى مقام الامتثال، واختيار ما هو الخمر واقعاً لا يوجب تعلق الاضطرار به واقعاً وقد عرفت أنّ متعلقه إنّما هو أحدهما لا بعينه.

والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى قسمين من موارد الاضطرار إلى بعض معين من أطرافه:

أ - ما إذا تحقّق الاضطرار قبل التكليف.

ب - ما إذا تحقّق بعد التكليف، لكن قبل العلم به.

وفى القسم الثالث منها - وهو ما إذا كان الاضطرار بعد تعلق التكليف والعلم به - وكذلك فى جميع أقسام الاضطرار إلى غير المعين يجب موافقه الاحتماليه برعايه التكليف فى غير ما به رفع الاضطرار.

نظريّه صاحب الكفايه رحمه الله فى ذلك

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب فى كفايته إلى أنّ الاضطرار مانع من تأثير العلم الإجمالى فى تنجز التكليف مطلقاً: سواء كان الاضطرار إلى معين أو غير معين، وسواء تحقّق الاضطرار قبل تعلق التكليف أو بعده وقبل العلم به، أو بعده (١).

ص: ٩٤

فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

التنبیه الثالث: فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

إشاره

المعروف بين المتأخرين أنّ منجزية العلم الإجمالى تتوقّف على ابتلاء المكلف بجميع أطرافه، فلو علم بخمريّه هذا الإناء أو الإناء الكائن فى بعض البلاد النائية الذى لا يقدر على التصرّف فيه عادةً، فلا أثر لهذا العلم، فلا يجب عليه الاجتناب عن الإناء المبتلى به.

واستدلّوا عليه بأنّ إرادته العقلاء كما يتوقّف على مبادٍ، منها: التصديق بالفائده، كذلك الأمر فى إرادته الشارع، فلا يصدر منه تكليف إلّا فيما إذا كان مشتملاً على فائده، وفائده التكليف نوعاً (١) هى الانبعاث والانزجار عقيب البعث والزجر، ولا يخفى أنّ تحقّق الانبعاث والانزجار يتوقّف على كون المكلف به مبتلى به، فلو لم يكن كذلك لكان البعث والزجر لغواً بلا فائده، فيكون مستهجنًا.

وبعبارة اخرى: كما تتوقّف صحّة التكليف على القدره العقليّه، كذلك تتوقّف على القدره العاديّه، فالتكليف على ما لا يقدر المكلف عادةً على فعله وتركه قبيح.

ص: ٩٥

١- (١) وقد يكون التكليف لأجل تبرير عقوبه العبد على المخالفه، لا لأجل إيجاد الداعى فى نفسه على الامتثال. منه مدّ ظلّه.

هذا فى التكليف المعلومه بالتفصيل.

وأما فى موارد العلم الإجمالى فلو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء لشكّ المكلف فى توجّه تكليف فعلى بداعى البعث والزجر إليه، ضروره أنه لو كان الإناء الكائن عنده خمراً لتوجّه إليه التكليف، ولو كان الإناء الخارج عادةً عن تحت قدرته خمراً فلا، فلا مانع من إجراء أصله البراءه فى الإناء المبتلى به، لكون حرمة مشكوكه بشكّ بدوى.

هذا ما اشتهر بين المتأخرين من الأصوليين.

الحق فى المسأله

والتحقيق أنّ فى الخطابات الشرعيّه العامه المتوجّهه إلى المؤمنين أو الناس قولين:

١ - أنّ كلاً منها وإن كان بحسب الظاهر خطاباً واحداً، إلّا أنّه ينحلّ إلى خطابات متعدده بتعداد المخاطبين، فإذا قال: «يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» (١) كان لكل فرد من المؤمنين خطاب خاصّ وتكليف مخصوص بوجوب الصيام.

ولانزم هذا القول رعايه الشرائط الشخصيه بالنسبه إلى كلّ مخاطب بالخصوص، فمن كان قادراً على الامتثال مثلاً يتوجّه إليه الخطاب، ومن لم يكن قادراً فلا، لقبح توجيه التكليف إلى العاجز.

ويرد على هذه النظرية إشكالات عديده:

أ - أنّ انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيه يستلزم عدم كون الكفار

ص: ٩٤

والعصاه مكلفين، لعلم الشارع بعدم انبعاثهم وانزجارهم عقيب البعث والزجر، فكان توجيه التكليف إليهم لغواً قبيحاً، مع أنّنا نعلم بكون الكافر والعاصي مكلفاً كالمؤمن المطيع.

ب - أنّه كما يستلزم عدم توجيه التكليف إلى غير من ابتلى به، كذلك يستلزم عدم توجيه الأحكام الوضعيّة إليه، لاشتراكهما في عدم تحقّق القدره العاديّه عليهما، فلا بدّ من أن يكون الخمر نجساً بالنسبه إلى من تمكّن من التصرّف فيها بحسب العاده، وأمّا من لم يتمكّن عادةً من التصرّف فيها وتركه، فجعل النجاسه بالنسبه إليه مستهجن، مع أنّه لا فرق في الأحكام الوضعيّة بين من ابتلى بها وغيره، فإنّ البول مثلاً كما أنّه نجس بالنسبه إلى القادر على التصرّف فيه كذلك نجس بالنسبه إلى العاجز عن ذلك عادةً.

نعم، الأحكام الوضعيّة الظاهريّه قد تختلف بالنسبه إلى الأشخاص، فمن تيقّن بنجاسه ثوب ثم شكّ في ذلك يجرى عنده استصحاب نجاسته، وأمّا من لم يعلم حالته السابقه فتجرى عنده أصاله الطهاره.

وأمّا الأحكام الوضعيّة الواقعيّه فلا تتفاوت بين الأشخاص أصلاً.

ج - أنّه يستلزم جريان البراءه عند الشكّ في القدره، لأنّ من شكّ في أنّه قادر على الامتثال أم لا شكّ في توجيه التكليف إليه، والشكّ في التكليف هو مجرى البراءه، مع أنّ جميع الفقهاء يقولون بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدره.

كلام الإمام

«مدّ ظلّه»

في الخطابات العامه

٢ - ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ المخاطب في الخطابات العامه وإن كان متعدّداً، إلّا أنّ الخطاب واحد واقعاً كما هو ظاهره،

ص: ٩٧

من دون أن ينحلَّ إلى خطابات عديده، لشهادته الوجدان بعدم الفرق بين الخطاب المتوجّه إلى شخص واحد وبين ما كان متوجّهاً إلى أشخاص عديده من حيث وحده الخطاب وتعدّده، فإننا نرى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) خطاباً واحداً لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار بأنّ «كلّ نار حارّه» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، ولذا لو قال أحد: «كلّ نار بارده» لا يكون إلّا كذباً واحداً، فقوله تعالى: «لَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى» (٢) خطاب واحد إلى كلّ مكلف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوجداني يكون حجّه على كلّ مكلف، من غير إنشاء تكاليف مستقلّه، أو توجّه خطابات عديده.

لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين، فإنّه ضرورى الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلف، من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ أحد، ولا استهجان فى هذا الخطاب العمومى إذا كان المكلف فى بعض الأحوال أو بالنسبه إلى بعض الأمكنه غير متمكّن عقلاً أو عادةً.

فالخمر حرام على كلّ أحد، تمكّن من إتيانه أو لم يتمكّن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص، حتّى قيل: يستهجن الخطاب أو التكليف المنجز، فليس للمولى إلّا خطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجّه عليهم، ولا إشكال فى عدم استهجان هذا الخطاب العمومى.

ص: ٩٨

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) الإسراء: ٣٢.

كما لا- إشكال في أنّ التكاليف الشرعيّة ليست متقيّده بهذه القيود، أى: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمثالها(1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص غير المتمكّن عادةً أو عقلاً- وإن كان قبيحاً، إلّا أنّ الخطاب الواحد الكلى إلى المكلفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض التى منها قدره والعجز ممّا لا استهجان فيه، فإنّ استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلى، فإنّ الأوّل فيما إذا كان الشخص غير متمكّن، والثانى فيما إذا كان العموم أو الغالب - الذى يكون غيره كالمعدوم - غير متمكّن عادةً، وأمّا إذا تمكّن الأكثر فلا استهجان فى توجيه الخطاب إلى العموم بنحو يعمّ المتمكّنين وغيرهم. وعلى هذا المبنى يندفع ما تقدّم من التوالى الفاسده التى كانت تتوجّه على مبنى الانحلال.

أمّا مسأله الشكّ فى القدره: فلأنّ الشاكّ فيها عالم بالتكليف الفعلى، غايه الأمر أنّه يحتمل تحقّق العذر العقلى، ولا ريب فى وجوب الاحتياط عند اليقين بالتكليف والشكّ فى العذر.

وأما مسأله الأحكام الوضعيّة: فلأنّ صحّه وضعها للعموم دائره مدار ابتلاء الأكثر بموضوعها، فلا تختصّ بخصوص من ابتلى بها.

نعم، بقى الإشكال بالنسبه إلى دخول الكفّار والعصاه تحت الخطابات العامه، فإنّهم أكثر من المؤمنين المطيعين، فكيف صدرت هذه الخطابات من قبل الشارع إلى جمع أكثرهم من الكفّار والعصاه؟! لكنّ الظاهر أنّ بين مسأله «القدره» و «الابتلاء» وبين مسأله تكليف الكفره والعصاه فرقاً، فإنّ صحّه

ص: ٩٩

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٢١٤، وتهذيب الأصول ٣: ٢٢٨.

الخطاب العام تتوقف على قدره أكثر المخاطبين وابتلائهم به، وأما دخول الكفار والعصاة تحت الخطاب العام لا يتوقف إلا على إطاعه بعض المخاطبين، وإن لم يكن المطيعون أكثرهم، ألا ترى أنه لو كان للمولى عشرة عبيد لصح أن يوجه تكليفاً إلى جميعهم، وإن كان يعلم بإطاعه أربعة وعصيان سته منهم، من دون أن يكون خطابه مستهجنًا عند العرف.

وحيث إن مسلك الشارع في محاوراته وخطاباته هو مسلك العقلاء فلا قبح في توجيه خطاباته المشتمله على التكليف على جميع الناس مع علمه بكون أكثرهم من الكفار والعصاة، ولذا قلنا بشمول التكليف للعصاة كشمولها للمطيعين، وأن الكفار مكلفون بالفروع كما أنهم مكلفون بالأصول.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنك إذا علمت إجمالاً بخمريه الإناء الذي يكون تحت يدك أو الإناء الكائن في أقصى بلاد المغرب، توجه إليك تكليف فعلي منجز، ولا بد لك من الخروج عن عهده، ومجرد كون أحد الطرفين خارجاً عن محل الابتلاء لا يوجب عدم تنجز التكليف المعلوم، لما عرفت من أن الأحكام الشرعية تعم من تمكن منها ومن لم يتمكن عادة. فلا بد لك من الاجتناب عن الإناء المبتلى به، لتتيقن الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال.

حكم ما إذا شك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

وكذلك الأمر فيما إذا شك في خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، لأن الاحتياط - بالاجتناب عن الطرف المبتلى به - إذا كان واجباً في مورد العلم بخروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء، ففي مورد الشك فيه كان الاحتياط واجباً بطريق أولى.

نعم، لو قلنا بانحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة متعدّده بتعداد المخاطبين، فقد عرفت أنّه لا يعمّ إلّا من تمكّن من الفعل والترك، فلا أثر للعلم الإجمالي الذي خرج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء، لعدم تمكّن المكلف من فعله وتركه عادةً، فلا يتوجّه إليه التكليف لو كان المعلوم بالإجمال هو الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فكان الطرف الآخر مشكوكاً بشكّ بدوى، وهو مجرى أصاله البراءة.

وعلى هذا فلو شكّ في خروج أحد طرفي العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء لا من جهة الأمور الخارجيّة، بل من جهة إجمال مفهوم «محلّ الابتلاء» فهل الأصل يقتضى الاحتياط أو البراءة؟

ذهب أكثر من قال بعدم منجزية العلم الإجمالي في مورد العلم بالخروج (1) إلى وجوب الاحتياط في مورد الشكّ فيه.

أدلة القائلين بالاحتياط في المقام

واستدلّوا عليه بوجوه:

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في ذلك

منها: ما ذكره مؤسس الحوزة العلميّة المحقّق اليزدي رحمه الله بقوله: إنّ البيان المصحّح للعقاب عند العقل - وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين امور - حاصل، وإن شكّ في الخطاب الفعلي من جهة الشكّ في حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفي حجّه عليه، نظير ما إذا شكّ في قدرته على إتيان

ص: ١٠١

١- (١) كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأصول ٢: ٢٣٤، والمحقّق اليزدي في درر الفوائد: ٤٦٤، والمحقّق النائيني في فرائد الأصول ٤: ٥٠. م - ح - ي.

المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشك في الخطاب الفعلي الناشئ من الشك في قدرته؟!

والحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبعوضه لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله

ولكن التحقيق: أنّ الأصل هو البراءة بعد البناء على أنّ كون المتعلق في محلّ الابتلاء من قيود التكليف وحدوده، لأنّ الشك يرجع إلى الشك في أصل التكليف، ومجرد احتمال تعلّق التكليف بالطرف المبتلى به لا يوجب تماميّة الحجّج على العبد، بل له الحجّج من جهه شكّه في أصل التكليف، لاحتمال كون المعلوم في الطرف الآخر، فلا يؤثّر العلم الإجمالي.

وبعبارة اخرى: إنّ غرض الموالي العرفيّة - أعني محبوبيّة الأشياء أو مبعوضيّتها عندهم - وإن كان قد يعلم من غير طريق التكاليف الصادره منهم، كما نعلم غرض المولى بحفظ ولده ومحبوبيّته عنده ولو لم يأمر به، إلّا أنّ الطريق إلى غرض المولى الحقيقي - أعني الشارع المقدّس - يختصّ بصدور التكليف منه، فأوامره الوجوبيّة تكشف عن المصالح الملزّمة المستلّزّمة لمحبوبيّته متعلّقاتها، ونواهيّه التحريميّة تكشف عن المفساد الملزّمة المستلّزّمة لمبعوضيّتها، وأمّا إذا شككنا في أصل التكليف - كما في المقام - فلا علم لنا بكون الشئ محبوباً أو مبعوضاً له.

ص: ١٠٢

وأما قياس المقام بموارد الشك في القدره فهو قياس مع الفارق، لأنَّ الشكَّ في القدره من مصاديق الشبهه الموضوعيّه، ضروره أنَّ المكلف لا يشكُّ في مفهوم «القدره» بل يشكُّ في أنه هل هو واجد للقدره عقلاً أم لا؟

بخلاف المقام الذي فرض كونه من مصاديق الشبهه المفهوميّه وأنَّ مفهوم «الابتلاء» هل هو يعمُّ المورد المشكوك المتنازع فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

ومنها: ما تمسك به الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنَّ إطلاقات أدلّه المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط، بتقريب أنَّ قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلاً مطلق، خرج عنه موارد استهجان الخطاب عرفاً، وهي ما إذا خرج عن محلّ الابتلاء، وأمّا إذا شكَّ في قبح الخطاب عند العرف، كما إذا شكَّ في الخروج عنه فيرجع إلى الإطلاقات (١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ومنها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله توضيحاً للدليل المتقدم آنفاً من قبل الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال:

وقد يتمسك لوجوب الاحتياط بإطلاق أدلّه المحرّمات، بأن يقال: لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمه شرب الخمر وشموله لصورتي الابتلاء به وعدمه، والقدر الثابت من التقييد عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ

ص: ١٠٣

الابتلاء بحيث يلزم الاستهجان بنظر العرف، فإذا شكّ فيه فالمرجع هو إطلاق الدليل، لأنّ المخصّص ص مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر، ولا يسرى إجماله إلى العامّ، خصوصاً إذا كان لئباً، فإنّ في المخصّصات اللبّيّه يتمسّك بالعامّ ولو في الشبهه المصادقيه، فضلاً عن المفهوميّه.

والسرّ في التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّه هو أنّ العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجيه، فالشكّ يكون شكّاً في التخصيص الزائد، ولا تكون الشبهه مصادقيه كالمخصّصات اللفظيه.

فإن قلت: المخصّص ص المجمل المتّصل بالعامّ يسرى إجماله إلى العامّ، ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص ص عليه إذا كان المخصّص ص لفظياً أو عقلياً ضرورياً، سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، والتفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص ص اللفظي المنفصل أو ما يحكمه من العقل النظري، وأمّا العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل في سرايه إجماله إلى العامّ وسقوطه عن قابليّه التمسّك به.

والسرّ في ذلك: هو أنّ المخصّص ص إذا كان من الضروريات العقليه فبمجرّد صدور العامّ من المتكلم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينه المحتفّه بالكلام يسرى إجماله إليه لا محاله، وهذا بخلاف العقل النظري، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلّا بعد الالتفات إلى المبادئ التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضره في الذهن فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ، ولا يسرى إجماله إليه.

ومن المعلوم: أنّ المخصّص في المقام إنّما يكون من الأحكام العقليه الضروريّه، لأنّ ضروره العقل قاضيه باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به

ولا يقدر عليه عادةً، فإنّ اعتبار إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من المرتكزات عند العرف والعقلاء، فإذا اشتبه حال المخصّص وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر لإجمال مفهومه، فلا محاله يسرى إجماله إلى العمومات والمطلقات الدالّة على حرمة المحرّمات، وتسقط عن قابليته التمسك بها في موارد الشكّ في إمكان الابتلاء واستهجان النهي.

قلت: أوّلاً: يمكننا منع كون المخصّص في المقام من الضروريات العقلية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

وثانياً: أنّ سرايه إجمال المخصّص اللفظي المتّصل أو العقلي الضروري إلى العامّ إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعيّاً غير مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيره أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيره، وأمّا إذا كان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفه وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ وشكّ في خروج بعض آخر، فإجمال المخصّص وتردّده بين خروج جميع المراتب أو بعضها لا يسرى إلى العامّ، لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ غير ما علم التخصيص به.

والحاصل: أنّه فرق بين التخصيص بما لا يكون ذا مراتب والتخصيص بما يكون ذا مراتب، فإنّ إجمال الأوّل وتردّده بين الأقلّ والأكثر يمنع عن التمسك بالعامّ إذا كان متّصلاً به، وإجمال الثاني وتردّده بين أن يكون الخارج مرتباً خاصّه من مراتبه وبين أن يكون مرتبتين أو أكثر لا يسرى إلى العامّ ولا يمنع عن التمسك به فيما عدا المرتبه المتيقّن خروجها ولو كان المخصّص متّصلاً بالعامّ،

والتخصيص فيما نحن فيه يكون من قبيل الثانى، فإنَّ بعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممَّا يعلم بخروجه عن عمومات أدلّه المحرّمات، كالخمر الموجود فى أقصى بلاد الهند، فإنّه يعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهى عنه، وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممَّا يشكُّ فى استهجان النهى عنه وخروجه عن العمومات، والشكُّ فى ذلك لا يوجب إجمالها ولا يمنع عن التمسك بها(١).

هذا ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم الأنصارى لإثبات وجوب الاحتياط فى المقام.

نقد ما أفاده الشيخ والمحقق النائنى رحمهما الله فى ذلك

وفيه أولاً: أنّ إجمال المخصّص اللبى يسرى إلى العامّ، ولو كان نظرياً، ضروره أنّه بعد النظر يكشف العقل عن أنّ الخطاب من الأوّل غير متوجّه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء، ففرق بين ورود المخصّص ص منفصلاً، وبين الغفله عن الواقع والعلم بمحدوديّه الخطاب وتقييده من أوّل الأمر، وهذا نظير كشف القرينه اللفظيه الحافّه بالكلام بعد حين.

وبالجملة: إذا علم بعد النظر أنّ الخطاب لا يتوجّه إلى العاجز من أوّل الأمر، وأنّ الخارج عن محلّ الابتلاء خارج، والخطاب محدود بالداخل فى محلّ الابتلاء، يسرى الإجمال بلا إشكال.

لا يقال: فعلى هذا يسرى إجمال المخصّص اللفظى المنفصل أيضاً إلى العامّ، لأنّ الإراده الجدّيّه من الأوّل لم تتعلّق إلّابما عدا مورد الخاصّ، فإذا قال

ص: ١٠٦

المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» تعلق إرادته الجدّيه من البدايه بوجوب إكرام العالم الذى لا يكون فاسقاً، فإذا شككنا فى فاسقيته مرتكب الصغيره، شككنا فى أنّه هل يكون من مصاديق «العالم الذى لا يكون فاسقاً» كى يدخل تحت العامّ، أو لا يكون من مصاديقه كى يخرج من تحته.

وبالجملة: لا- فرق هاهنا بين المخصّص اللبى وبين المخصّص المنفصل اللفظى، فلو كان إجمال الأول يسرى إلى العامّ لكان إجمال الثانى أيضاً يسرى إليه.

فإنّه يقال: بين المقامين فرق يتّضح بيان الفرق بين المخصّص اللفظى المتّصل والمنفصل، فنقول:

لا ريب فى كون المراد الجدّى من العامّ هو غير مورد الخاصّ، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً.

وإنّما الفرق بينهما فى الإراده الاستعماليه، فإنّ العقلاء - الذين يسلك الشارح مسلكهم فى التفهيم والتفهّم - تارة: يريدون بيان قانون يرجع إليه فى موارد الشكّ فى التخصيص (1)، فحينئذٍ تتعلّق إرادتهم الاستعماليه (2) بالعموم، ثمّ يبيّنون الموارد الخاصّه التى أرادوا إخراجها عن تحت العموم بأدله منفصله، فالعامّ استعمل فى العموم وانعقد له ظهور فيه، والمخصّص المنفصل كاشف عن تغاير الإراده الاستعماليه مع الجدّيه من دون أن يكشف عن عدم ظهور العامّ فى العموم، فالعامّ هو المرجع فى موارد الشكّ فى التخصيص.

وأخرى: يريدون تضييق دائره الخطاب من بدايه الأمر، فحينئذٍ يعبرون

ص: ١٠٧

١- (١) وكذلك الأمر فى موارد الإطلاق والتقييد. م ح - ى.

٢- (٢) وهى عبارته اخرى عن الإراده القانونيه. منه مدّ ظلّه.

بمخصّص متصل، مثل «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» فالإرادة الاستعماليّة - كالجديّة - تختصّ بغير مورد الخاصّ، ولا ينعقد للعامّ ظهور إلّافيه.

وبالجملة: ثمره التخصيص بالمنفصل هي انعقاد الظهور للعامّ في العموم كي يكون قاعده كليّه يتمكّن العبد من الرجوع إليها في موارد الشكّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المخصّص ص العقلي النظري ليس كالمخصّص ص اللفظي المنفصل، إذ لم يرد المولى فيه بيان قانون كليّ ليخرج الموارد الخاصّه فيما بعد، كالمخصّص ص اللفظي المنفصل، بل لم ينعقد للعامّ ظهور في العموم من بدايه الأمر، لكنّ العبد كان يتخيّل ظهوره فيه، وبعد مرور زمان ينكشف له عدم انعقاد الظهور له (1).

والحاصل: أنّه لا فرق بين المخصّص ص العقلي الضروري والنظري إلّامن حيث سرعه انتقال الذهن إليه وبطؤه، وأمّا من حيث الأحكام فهما كالمخصّصات اللفظيّة المتّصله.

وثانياً: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من الفرق بين المخصّص الذي له عنوان واقعي غير ذي مراتب، وبين الذي له مراتب مختلفه، وجوّز التميّك بالعامّ في الثاني حتّى في المخصّص ص المتّصل - لفظياً أو لبيّاً - دون الأوّل، معللاً بأنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى التخصيص الزائد فيما عدا المراتب المتيقّنه.

ففيه: أنّه لم يتبيّن الفرق بين مفهوم «الفساق» ومفهوم «الخارج عن محلّ الابتلاء» حيث جعل الثاني مختلف المراتب دون الأوّل، مع أنّ الخروج عن طاعه الله له مراتب مختلفه: مرتبه منه ارتكاب الصغائر، ومرتبه اخرى أشدّ

ص: ١٠٨

١- (١) وبعبارة اخرى: المخصّص ص اللفظي المنفصل منفصل عن العامّ حقيقه، فلا يمنع عن استقرار الظهور له، بخلاف المخصّص العقلي النظري، فإنّه لا ينفصل عن العامّ واقعاً، فهو يمنع عن ظهوره، لكنّ العبد أخطأ وتخيّل قبل انتقال ذهنه إلى المخصّص ص أنّ العامّ ظاهر في العموم، مع أنّه لم يكن كذلك واقعاً. ح - ي.

منه، وهو ارتكاب الكبائر، ومرتبته ثالثة أشدّ منهما، وهو ارتكاب الموبقات، ونشكّ في مفهوم «الفاسق» أنه مطلق الخارج عن طاعه الله أو الخارج عنها بمرتبته شديده، كما أنّ البلاد مختلفه المراتب من حيث القرب والبعد، فبعضها في أقصى نقاط المغرب، وبعضها أقرب منه، ونشكّ في أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء هو البلاد النائية جداً أو الأعمّ منها.

لكنّ هذا مناقشه في المثال.

والمناقشه الحقيقيه في كلامه: هي أنا لا نسلّم أنّ المخصّص إذا كان ذا مراتب وكانت مرتبه منه هي القدر المتيقّن ومرتبته اخرى مشكوكه جاز التمسّيك بالعامّ في المرتبه المشكوكه حتّى فيما إذا كان المخصّص متّصلاً، بدعوى أنّه من قبيل الشكّ في التخصيص الزائد.

وذلك لعدم تعدّد التخصيص كي يكون أحدهما متيقناً والآخر مشكوكاً، بل هو أمر واحد مردّد بين خصوص المرتبه القويّه المتيقّنه وبين شمولها لها وللمرتبه الضعيفه المشكوكه، فالمخصّص ص أمر واحد مردّد بين الأقلّ والأكثر، واتّصاله بالعامّ يمنع عن انعقاد الظهور له، كما يمنع عنه اتّصال المخصّص ص المردّد بين المتباينين (1)، وذلك لأنّ انعقاد الظهور للكلام مشروط بفراغ المتكلّم عنه، فلا يكاد يستقرّ له الظهور ما دام مشتغلاً به، فالمخصّص المتّصل قرينه لفظيّه متّصله بالكلام مانعه عن انعقاد الظهور له في العموم، ولا- فرق في ذلك بين كونه ذا مراتب أو غير ذي مراتب؛ لأنّ تمام الملاك لعدم تحقّق الظهور للكلام هو اتّصال القرينه، لا اتّصال القرينه غير ذات المراتب.

والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم لإثبات وجوب الاحتياط في موارد

ص: ١٠٩

١- (١) كما إذا قال: «أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا في أنّه هل هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر. م ح - ي.

الشك في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء، وما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في توضيحه، غير تام.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

والمحقق الخراساني رحمه الله بين ابتداء ملاك «الابتلاء» ثم اختار البراءة في مورد الشك فيه حيث قال:

إنّ الملاك في «الابتلاء» المصحح لفعليه الزجر^(١) وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلاً هو ما إذا صحّ انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضروره أنّه لا مجال للتشبّث به إلّا فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّحه الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ في اعتباره في صحّته^(٢) تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى^(٣)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق الخراساني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله

واستشكل فيه المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

هذا الكلام بمكان من الغرابه، فإنّ إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن

ص: ١١٠

١- (١) وأمّا الزجر إذا لم يكن فعلياً فلا- يتوقف صحّته على انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد، فيجوز للمولى الأمر بالاجتناب عن الصلاة في ما بيد زيد من الثوب النجس مقيداً بقوله: «إن اتفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو ملك أو إباحه». م ح - ١.

٢- (٢) والحقّ في العبارة - كما في حاشيه المشكيني رحمه الله وأشار إليه أيضاً الأستاذ المعظم «مدّ ظلّه» - أن يقال: «لا فيما شكّ في تحقّق ما يعتبر في صحّته» لأنّ الابتلاء لا شكّ في اعتباره، بل الشكّ في تحقّقه بعد القطع باعتباره في صحّحه الإطلاق. م ح - ١.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤١٠.

إمكان الإطلاق النفس الأمرى وصحّه تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه، ولو كان التمسك بالمطلقات والعمومات اللفظية مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمرى لانسدّ باب التمسك بالمطلقات بالكليّة. إذ ما من مورد يشكّ في التقييد إلّا ويرجع إلى الشكّ في إمكان التقييد والإطلاق النفس الأمرى، خصوصاً على مذهب العدليّة: من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، فإنّ الشكّ في كلّ قيد يلازم الشكّ في ثبوت المصلحة الموجبه للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها في الواقع يمتنع الإطلاق النفس الأمرى، فالشكّ في كلّ قيد يرجع بالأخره إلى الشكّ في إمكان الإطلاق الواقعي، فلو اعتبر في التمسك بالإطلاقات اللفظية إحراز صحّه الإطلاق في عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحّه التمسك بها في شيء من الموارد.

والحاصل: أنّ كلّ خطاب لفظي كما أنّه يكشف عن ثبوت الملاك والمناطق، كذلك كلّ إطلاق لفظي يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمرى، فبيما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلّه المحرّمات هو ما إذا كان النهي عن الشيء مستهجناً بنظر العرف، لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكه يؤخذ بظاهر الإطلاق ويستكشف منه إنّ عدم استهجان التكليف في مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللهمّ العن بنى امية قاطبه»^(١) عدم إيمان من شكّ في إيمانه من هذه الطائفه الخبيثه^(٢)، مع أنّ حكم

ص: ١١١

-
- ١- (١) بحار الأنوار ٢٩٢:٩٨، الباب ٢٤ باب كيفيه زيارته «صلوات الله عليه» يوم عاشوراء، الحديث ١. وفيه «لعن الله بنى امية قاطبه». م ح - ي.
- ٢- (٢) توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «لعن الله بنى امية قاطبه» يدلّ على جواز أو مطلوبية لعن بنى امية، خرج من ذلك من كان مؤمناً منهم، لحكم العقل بقبح لعن المؤمن، وأمّا من شكّ في إيمانه منهم فتمسك بعموم قوله عليه السلام: «لعن الله بنى امية قاطبه» في حقّه، ونستكشف منه عدم كونه مؤمناً، إذ لو كان مؤمناً لكان لعنه قبيحاً. م ح - ي.

العقل بقبح لعن المؤمن لا- ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا- يتمكن عادةً، فكما يجوز التمسك بإطلاق اللعن لإخراج من شك في إيمانه عن كونه مؤمناً، كذلك يجوز التمسك بإطلاق أدلّه المحرّمات لإدخال ما شك في خروجه عن مورد الابتلاء فيه (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني في المقام

وفيه: أنه لا يصحّ قياس سائر القيود بمسأله «الابتلاء» كى يقال: كما يصحّ التمسك بإطلاق «أعتق رقبه» مثلاً عند الشك في تقييد «الرقبه» بالإيمان ولا- تتوقف صحّه التمسك بالإطلاق في الواجبات على إحراز المصلحه المطلقه وفي المحرّمات على إحراز المفسده المطلقه، كذلك يصحّ التمسك بإطلاق مثل «اجتنب عن الخمر» عند الشك في تقييد الخمر بكونها مبتلى بها، ولا تتوقف صحته على إحراز المفسده المطلقه.

وذلك لأنّ بين «الابتلاء» وسائر القيود فرقاً واضحاً، وهو أنّ تقييد التكليف ب «الابتلاء» عند العقلاء أمر ضرورى متّصل بالكلام، فإنّ كلّ من وصل إليه التكليف لم يشك في كونه مقيداً ب «الابتلاء».

وهذا بخلاف «المصلحه» و «المفسده» فإنّ تقييد الوجوب والحرمة بكون متعلّقهما ذا مصلحه ومفسده ليس من المسائل العرفيه العقلانيه.

بل مسأله تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيه في متعلّقاتها من المسائل المختلفه العلميه، فإنّ بعضهم ذهبوا إلى كون الأحكام - سواء كانت بعثيه أو زجريه - تابعه للمصالح المتحقّقه في نفس الأحكام والتكاليف،

ص: ١١٢

لا للمصالح والمفاسد المتحققه في متعلقاتها.

وبالجملة: إنّ المصالح والمفاسد المرتبطه بمتعلقات الأحكام ليست من الأمور الواضحه عند العرف، بخلاف «الابتلاء» فإنّ العوامّ يدرّكون تقييد التكاليف به فضلاً عن الخواصّ، ولأجل ذلك لو نهى المولى عبده عن ارتكاب ما خرج عن محلّ ابتلائه لكان عند العقلاء تكليفاً غير معقول.

فإذ قال المولى: «اجتنب عن الخمر» فكأنّه قال: «اجتنب عن الخمر بشرط كونها مورداً لابتلائك» فكما لا يجوز التمسك به فيما إذا شكّ في كون مائع خمرأ كذلك لا- يجوز فيما إذا شكّ في كون خمر محلاً للابتلاء، ولا- فرق في ذلك بين الشبهه المصداقيه والمفهوميّه فيما إذا اتّصل المخصّص بالكلام.

هذا تمام الكلام في هذه المسأله.

ص: ١١٣

التنبه الرابع: فى الشبهه غير المحصوره

اشاره

وقبل التكلّم حول أصل المسأله ينبغى تقديم أمرين:

الأول: أنّ البحث فى جريان البراءه أو الاحتياط فى الشبهات المحصوره أو غير المحصوره إنّما هو فيما إذا كان الحكم المعلوم بالإجمال مستفاداً من الأمارات المعتمده، كما إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب صلاه فى ظهر الجمعة، وشكّ فى أنّه هل ارىد بها صلاه الظهر أو الجمعة.

وأما إذا علمنا إجمالاً بتكليف واقعى قطعى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بعدم امتثاله أصلاً، فلا يجوز الترخيص لا فى الشبهه المحصوره ولا فى الشبهه غير المحصوره، كما تقدّم (١).

الثانى: أنّه لا يصحّ ما فعله بعضهم من الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصوره بأنّ وجوبه يستلزم العسر والحرص، أو بأنّ المكلف يضطرّ إلى ارتكاب بعض أطرافها، أو بأنّ كثيراً من أطرافها خارج عن محلّ الابتلاء.

وذلك لأنّ عدم وجوب الاحتياط عند العسر والحرص أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروج بعضها عن محلّ الابتلاء (٢) لا يختصّ

ص: ١١٥

١- (١) راجع مبحث الاشتغال ص ٣٨.

٢- (٢) هذا مبنى على أنّ تأثير العلم الإجمالى مشروط بكون جميع أطرافه محلماً للابتلاء كما هو المشهور، وأما بناء على ما اختاره الأستاذ المعظم «مدّ ظله» تبعاً للإمام الخمينى - من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا ينافى تأثير العلم الإجمالى فى فعلية التكليف - فلا يكاد يكون دليلاً على عدم وجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى. م ح - ى.

بالشبهات غير المحصوره، بل يجرى في الشبهات المحصوره أيضاً، مع أنّ البحث هاهنا لا يبدّ من أن يكون متمركزاً في جهه بها تمايز الشبهتان، بحيث تقتضى عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره وإن وجب في المحصوره.

أدله عدم وجوب الاحتياط في المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم ذكروا لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره وجوهاً:

الأوّل: دعوى الإجماع، بل الضروره.

وفيه أولاً: أنّ المنقول من الإجماع والضروره ليس بحجّه.

وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون الإجماع مستنداً إلى سائر الأدله، فليس دليلاً أصيلاً مستقلاً عنها.

الثاني: الأخبار الداله على الترخيص في الشبهات غير المحصوره^(١):

منها: صحيحه عبدالله بن سنان التي تقدّم البحث عنها في الشبهه المحصوره، وهي قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٢).

تقريب الاستدلال بها في المقام أنّا وإن ذكرنا احتمالات ثلاثه^(٣) في جملة

ص: ١١٤

١- (١) ومن أراد الاطلاع على جميع الأخبار الصالحه للاستدلال في المقام فليراجع حاشيه السيد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي على مكاسب الشيخ رحمه الله، مبحث جوائز السلطان. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨٧:١٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣- (٣) وهي أن يكون «الشيء» المأخوذ في المعنى بمعنى الطيبه والجنس، أو بمعنى مجموع الشيثين الذين أحدهما حلال والآخر حرام، أو يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و«مجموع الشيثين». م ح - ي.

«كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ»، إلَّا أَنَّ ظَاهِرَ الْحَدِيثِ مِنْ كَلِمَةِ «الشَّيْءِ» هُوَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَى كُلِّ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِالْفِعْلِ، لَا أَنَّهُ شَيْءٌ مُحْتَمَلٌ الْحَلِّيَّةِ وَالْحَرَمِ، فَالْمُرَادُ مِنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ مَجْمُوعُ الشَّيْئِينَ أَوْ الْأَشْيَاءِ، لَا الطَّبِيعَةَ، وَلَا هِيَ مَعَ مَجْمُوعِ الشَّيْئِينَ.

وَعَلَى هَذَا فَتَخْتَصُّ الصَّحِيحَةُ بِالشَّبَهَاتِ الْمَقْرُونَةِ بِالْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِكُلِّمَا قَسَمِيهَا مِنَ الْمَحْصُورِ وَغَيْرِ الْمَحْصُورِ، لَكِنْ جَرِيَانَهَا فِي الشَّبَهَاتِ الْمَحْصُورَةِ يَسْتَلْزِمُ التَّرْخِيسَ فِي ارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ بِنَظَرِ الْعَرَفِ كَمَا تَقَدَّمَ (١)، فَلَا بَدَّ مِنْ تَخْصِيصِهَا بِهَذَا الْحُكْمِ الْعَرْفِيِّ وَالْقَوْلِ بِاخْتِصَاصِهَا بِالشَّبَهَاتِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ، لِعَدَمِ وَرُودِ الْإِشْكَالِ عَلَيْهَا، لِاخْتِصَاصِ الْحُكْمِ الْعَرْفِيِّ الْمَتَقَدِّمِ بِالشَّبَهَاتِ الْمَحْصُورَةِ.

بَلْ إِخْرَاجِ الشَّبَهَاتِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ عَنْ تَحْتِ الرِّوَايَةِ يَسْتَلْزِمُ صَيُورَ تَهْتِهَا بِلَا مَوْرَدٍ، فَلَا بَدَّ مِنْ إِبْقَائِهَا تَحْتِهَا وَالْقَوْلِ بِدَلَاتِهَا عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاطِ فِيهَا.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحلّيّة»

لَكِنَّ الشَّيْخَ الْأَعْظَمَ رَحِمَهُ اللَّهُ نَاقَشَ فِي دَلَالَةِ هَذِهِ الرِّوَايَةِ وَأَمْثَالِهَا بِقَوْلِهِ:

إِنَّ أَخْبَارَ الْحَلِّ نَصَّ فِي الشَّبَهَةِ الْإِبْتِدَائِيَّةِ وَأَخْبَارِ الْاجْتِنَابِ نَصَّ فِي الشَّبَهَةِ الْمَحْصُورَةِ، وَكُلَا الطَّرْفَيْنِ ظَاهِرَانِ فِي الشَّبَهَةِ الْغَيْرِ الْمَحْصُورَةِ، فإِخْرَاجُهَا عَنْ أَحَدِهِمَا وَإِدْخَالُهَا فِي الْآخَرِ لَيْسَ جَمْعًا، بَلْ تَرْجِيحًا بِلَا مَرَجِّحٍ (٢).

ص: ١١٧

١- (١) راجع ص ٥٠.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٢٦١.

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله (١).

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله

وقد ظهر جوابه ممّا تقدّم، حيث عرفت المناقشه في «أخبار الحلّ» سندا ودلاله، والحديث الوحيد السليم منها من حيث السند والدلاله هو صحيحه عبدالله بن سنان، وقد عرفت عدم شمولها للشبهات البدويّه، فضلا عن أن تكون نصّاً فيها، بل تختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، خرج منها الشبهات المحصوره، لكون الترخيص فيها مستلزماً للتخصيص في المعصيه عند العقلاء، فلا بدّ من إبقاء الشبهات غير المحصوره تحتها، لئلا تبقى بلا مورد.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الصحيحه في المقام صحيح خالٍ عن المناقشه.

ومنها: ما روى عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني مَنْ رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فأشترِ وبع وكُل، واللّه إنّي لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن

ص: ١١٨

١- (١) وتوضيحه: أنّ كلّاً من طائفتي «أخبار الحلّ» و «أخبار الاجتناب» تعمّ الشبهات البدويّه والمقرونة بالعلم الإجمالي، محصوره كانت أو غير محصوره، لكنّ الطائفة الأولى نصّ في الشبهات البدويّه وظاهره في كلا قسمي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والطائفة الثانيه نصّ في الشبهات المحصوره وظاهره في الشبهات غير المحصوره والبدويّه، فلا بدّ من التمسك بالطائفة الأولى في الشبهات البدويّه، وبالطائفة الثانيه في الشبهات المحصوره، قضاءً لتقديم النصّ على الظاهر في كلّ منهما، وأمّا الشبهات غير المحصوره فحيث إنّ كلتا الطائفتين من الأخبار ظاهران فيها فأخرجها عن إحداهما وإدخالها في الأخرى ترجيحاً بلا مرجح. م ح - ي.

والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان»(١).

فإنّ قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟!» ظاهر في أنّ مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن احتمالاته.

وكذا قوله عليه السلام: «واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون» فإنّ الظاهر منه إرادته العلم بعدم تسميه جماعه حين الذبح، كالبربر والسودان.

وفيه: أنّه مخدوش سنداً أولاً، ومحمول على التقيّه ثانياً، فإنّ المراد ب «الميتة» أنفحة الميتة التي يصنع بها الجبن، وهي لا تكون محرّمه على فقه الإماميّة، فلا بدّ من حمل الحديث على التقيّه كما تقدّم(٢).

وعلى فرض صحّته سنداً وصدوره لبيان الحكم الواقعي لا للتقيّه دلالةً، فهل يدلّ على جواز الارتكاب في ما نحن فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذهب الشيخ الأ-عظم الأنصاري رحمه الله إلى أنّه لا- يرتبط بالشبهات غير المحصوره، لأنّ مفاده أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان، لا- يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن التي لا- تجعل فيه الميتة، ولا- كلام في ذلك، فإنّ الكلام في وجوب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان الذي تجعل الميتة في الجبن، فلا دخل للحديث بالمدعى.

وأما قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناءً على أنّ السوق أماره

ص: ١١٩

١- (١) وسائل الشيعة ١١٩:٢٥، كتاب الأّطعمه والأشربه، الباب ٦١ من أبواب الأّطعمه المباحه، الحديث ٥.

٢- (٢) راجع ص ٤٥.

شرعيه لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام، فالحكم بحلّيه اللحم والسمن والجبن في فقره الأخيره من الروايه مستند إلى سوق المسلمين، لا إلى كون الشبهه غير محصوره(١).

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله حول حديث أبي الجارود.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

والإنصاف أنه بيان غير تام، لأنّ السائل لم يسأل عن جبن جعلت فيه الميتة يقيناً، أو لم تجعل فيه الميتة كذلك، بل سأل عن جبن شكّ في أنه هل جعلت فيه الميتة أم لا.

على أنّ عدم إيجاب جعل الميتة في الجبن في مكان الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، أمر بديهي، وليس من شأن الإمام عليه السلام بيان البديهيّات.

سيما أنه عليه السلام اعتمد في كلامه على العلم والشكّ حيث قال: «إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل».

والحاصل: أنّ الروايه وردت في مورد الشكّ، فتدلّ على جواز الارتكاب في الشبهه غير المحصوره.

وأما ما أفاده رحمه الله بالنسبه إلى فقره الأخيره من الحديث فهو خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر هذه الفقره أنه عليه السلام كان يشتري اللحم والسمن والجبن المشكوكه الحلّيه لأجل كون الشبهه غير محصوره.

بل كونه لأجل أماريّه سوق المسلمين لا يلائم صدر الروايه.

وأما ذكر «السوق» في كلامه عليه السلام فأراد به «أنّي بنفسى أدخل السوق

ص: ١٢٠

وأشترى اللحم والسمن والجبن مباشرة، ومع أنى أعلم بوجود الميتة فى لحوم العالم لا- أجتنب من اشتراء اللحم وأكلها، لأجل كون الشبهه غير محصوره».

والحاصل: أنّ حديث أبى الجارود قابل للاستناد به فى المقام مع قطع النظر عن المناقشه فى سنده وجهه صدوره.

كلام المحقق اليزدى رحمه الله فى المسأله

الثالث: ما أفاده المحقق المؤسس الحائرى رحمه الله بقوله:

غايه ما يمكن أن يقال فى وجه عدم وجوب الاحتياط هو أنّ كثره الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً فى طرف خاص، بحيث لا- يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشكّ البدوى، فيكون فى كلّ طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائى على عدم كون الحرام فيه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وإن شئت توضيح ذلك وتصديقه فارجع إلى طريقه العقلاء، ترى أنّ كثره الأطراف قد تكون بحدّ يعدّ الاعتناء ببعضها خروجاً عن طريقه العقلاء، مثلاً:

لو كان الإنسان فى بلد له عشره آلاف بيت، وسمع أنّه وقع فى واحد من بيوت البلد حريق، فوثب للتفتيش عن الواقعة، وأظهر الوحشه والاضطراب، معللاً بأنّه يمكن أن يكون فى بيتى، لعدّ عند العقلاء ضعيف العقل، وليس ذلك إلّا لكثره الأطراف وضعف الاحتمال، وإلّا فالعلم الإجمالى محقق، وبيته أحد الأطراف، فغرضه تامّ فى حفظ بيته.

ولو سمع أحد أنّ واحداً من أهل بلده فيها مائة ألف نسمة قتل، وكان ولده

ص: ١٢١

العزیز فیہا، فاضطرب من هذا الخبر، ورتب عليه الأثر من التفتيش عن حال ولده وإظهار الوحشه والاضطراب، لعدّ سفيهاً ضعيف العقل، وليس ذلك إلّا لكثرة الاحتمال، وأنّ العقلاء لا يعتنون به لأجل موهوميته، وهذا واضح.

هذا توضيح ما أفاده المحقق الحائري.

ولكنّه رحمه الله ضعّفه بقوله:

ولكن فيما ذكرنا تأمّل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبه الجزئيه مع الظنّ بالسلب الكلّي (1)؟! إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

الجواب عن هذا الإشكال

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ المستحيل هو الجمع بين العلم بوجود الخمر مثلاً - بنحو الموجبه الجزئيه في أطراف غير محصوره، وبين الظنّ بعدم وجود الخمر فيها أصلاً بنحو السالبه الكلّيّه، مع أنّ الدليل - كما اعترف به هذا المحقق الكبير - هو الاطمئنان بعدم كون كلّ واحد من الأطراف مع قطع النظر عن سائرهما خمرًا، وهذا لا ينافي العلم بوجود الخمر فيها بنحو الموجبه الجزئيه، لتغاير متعلّقهما. ويشهد عليه إمكان الجمع بين العلم بخمرية أحد الإنائين في الشبهه المحصوره، وبين الشكّ في خمرية كلّ منهما.

نعم، هاهنا شبهه اخرى، وهي أنّ كلّاً من الأطراف وإن جرت فيه أماره عقلائيّه على عدم كونه خمرًا، إلّا أنّ حجّيه الأمارات سواء كانت شرعيّه

ص: ١٢٢

١- (١) المصدر نفسه.

أو عقلائيته مشروطه بعدم العلم التفصيلي أو الإجمالي بخلافها، مع أننا نعلم إجمالاً هاهنا بكذب واحده من هذه الأمارات، فتساقط كلها عن الحجّيه، كما أننا لو علمنا بكذب أحد الخبرين لكان الأصل الأولى تساقطهما.

إن قلت: نعم، ولكن على وفق كلّ من هذه الأمارات أماره عقلائيته اخرى دالّه على عدم كونها هي الأماره الكاذبه.

قلت: يتولّد هاهنا علم إجمالي آخر بكذب واحده من هذه الأمارات الجديده ويتسلسل.

لكنّ الذي يسهّل الخطب هو أنّ العلم الإجمالي لا يكاد يوجب عند العقلاء تساقط هذه الأمارات الكثيره، كيف والحاكم بهذه الأمارات أيضاً هو العقلاء أنفسهم!؟

وبالجملة: لا بأس بالتمسك بهذا الوجه الثالث أيضاً لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره.

الميزان في كون الشبهه غير محصوره

قد وقع البحث بينهم فيما به تتمايز الشبهه المحصوره عن غيرها:

ولا يخفى عليك أنّ الروايات غير مشتمله على عنوان «الشبهه غير المحصوره»^(١) بل هي من الاصطلاحات المخترعه من قبل الفقهاء.

وبعباره اخرى: الأدلّه الثلاثه التي تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره مختلفه:

ففي بعضها ترتّب الحكم على نفس عنوان «الشبهه غير المحصوره» وهو

ص: ١٢٣

١- (١) وكذلك عنوان «الشبهه المحصوره». م ح - ي.

الإجماع والضروره، وفي بعضها ترتب على عنوان آخر غيرها، وهو الروايات والوجه الثالث الذي نقلناه عن درر المحقق الحائري رحمه الله.

فلا بدّ من ملاحظه كلّ واحد من العناوين المأخوذه في هذه الوجوه الثلاثه وما يقتضيه في المقام، فنقول:

لو أغمضنا عن الإشكاليين المتقدمين (١) في الإجماع وفرضناه دليلاً تاماً في المقام يلزمه أمران:

أ - أنّ العنوان المأخوذ فيه - كما أشرنا إليه - هو «الشبهه غير المحصوره» فلا بدّ من المراجعه إلى العرف في ضابطها، لأنّ الملاك في معاني موضوعات الأدلّه هو نظر العرف.

فعن جمع من الأكابر تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حدّ تعسّر عدّها.

وزاد بعض قيد «في زمان قصير» ثمّ الزمن القصير حيث يكون ذا مراتب أحوالوا فهمه إلى العرف.

إلى غير ذلك ممّا قيل في ضابط الشبهه غير المحصوره ممّا لا يخلو عن الجراف كما قال المحقق الخراساني رحمه الله (٢).

ب - أنّ الإجماع حيث يكون دليلاً لثبوت، لا يمكن التمسك به إلّا في القدر المتيقّن، فلا يثبت به إلّا عدم وجوب الموافقه القطعيّه، وأمّا عدم حرمه المخالفه القطعيّه فلا يمكن إثباته به.

هذا بناءً على الإجماع.

وأما بناءً على كون ما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في المقام هو

ص: ١٢٤

١- (١) راجع ص ١١٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤١١.

الروايات فقد عرفت أنّ أهمّها هو صحيحه عبد الله بن سنان، والعنوان المأخوذ فيها هو «شئ في حلال وحرام» وحيث إنّ خرج عن تحتها الشبهه المحصوره، لكون الترخيص فيها ترخيصاً في المعصيه بنظر العرف، كان العنوان الباقي تحتها - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله - غير عنوان المخصّص من دون أن يعنون بعنوان خاصّ (١).

إن قلت: لِمَا خرج عن تحتها الشبهه المحصوره كان الباقي معنوناً ب «غير الشبهه المحصوره» وهو عباره اخرى عن «الشبهه غير المحصوره» (٢).

قلت: إنّ الملا-ك في تخصيص الروايه ليس كون الشبهه محصوره، بل الملا-ك هو استلزام الإذن في الارتكاب الإذن في المعصيه عند العقلاء.

ثم لا يخفى عليك أنّ نتيجة هذه الروايه لا تنحصر في عدم وجوب الموافقه القطعيّه، بل تدلّ حتّى على عدم حرمة المخالفه القطعيّه.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بينها وبين دليل حرمة شرب الخمر مثلاً الذي يعمّ بإطلاقه الخمر المعلومه بالتفصيل وبالإجمال؟

قلت: قد عرفت (٣) أنّ التناقض بينهما يتوقّف على كون الشارع مصرّاً على رعايه الحكم الواقعي على أيّ حال، ومع ذلك أذن في تركه، وأمّا إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة شرب الخمر عند اشتباهها في أطراف العلم الإجمالي ولم يلزم العبد على رعايه هذا الحرام الواقعي حينئذ لأجل مصلحه أقوى فلم يكن الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف مستلزماً للتناقض.

ص: ١٢٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦١.

٢- (٢) وهي العنوان المأخوذ في الإجماع، فليس بينه وبين الروايات فرق في هذه الجبهه. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ٤٣.

وأما الوجه الذى ذكره المحقق الحائرى رحمه الله فالعنوان المذكور فيه هو بلوغ كثره الأطراف إلى حدّ يوجب ضعف الاحتمال فى كلّ منها جدّاً، بحيث لا يعتنى العقلاء به.

وعليه أيضاً لا ينحصر الترخيص فى عدم وجوب الموافقه القطعيّه، بل يثبت به حتّى عدم حرمه المخالفه القطعيّه.

نعم، يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الروايات ولو كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب الجميع، بل ولو كان قاصداً إلى ارتكاب الحرام الواقعى، لما عرفت من أنّ إطلاق دليل حرمه الخمر وإن كان يعمّ الخمر المعلومه بالإجمال، إلّا أنّ الروايات تخرجها عن تحته لأجل مصلحه أقوى.

ولكن لا- يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الوجه المذكور فى كلام المحقق الحائرى فيما إذا كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب الحرام الواقعى، ضروره أنّ الأماره العقلانيه التى هى المستمسك بها فى هذا الوجه إنّما تدلّ على جواز ارتكاب كلّ من الأطراف على أنّه لا يكون خمراً واقعاً، فلا يجوز الارتكاب بقصد ارتكاب الحرام الواقعى من البدايه.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى ضابط الشبهه غير المحصوره

والمحقق النائنى رحمه الله - بعد المناقشه فيما قيل فى ضبط المحصور وغيره - قال:

والأولى أن يقال: إنّ ضابط الشبهه الغير المحصوره هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدّاً لا يمكن عادةً جمعها فى الاستعمال: من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارة: يعلم بنجاسه حبه من الحنطه فى ضمن حقه منها، فهذا لا يكون من الشبهه الغير المحصوره، لإمكان استعمال الحقه من الحنطه بطحن وخبز وأكل،

مع أنّ نسبه الحَبّه إلى الحَقّه تزيد عن نسبه الواحد إلى الألف.

وأخرى: يعلم بنجاسه إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهه الغير المحصوره ولو كانت أوانى البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادى من جمع الأوانى فى الاستعمال، وإن كان المكلف متمكناً من آحادها.

فليس العبره بقله العدد وكثرتة فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهه فيه محصوره، كالحقّه من الحنطه.

كما أنّه لا عبره بعدم التمكن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكّن عادةً من ذلك مع كون الشبهه فيه أيضاً محصوره، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ فى الشبهه الغير المحصوره من اجتماع كلا الأمرين: وهما كثره العدد وعدم التمكن من جمعه فى الاستعمال(١).

ثمّ يبيّن حكم الشبهه غير المحصوره بقوله:

ومما ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهه الغير المحصوره، وهو عدم حرمة المخالفه القطعيّه وعدم وجوب الموافقه القطعيّه.

أمّا عدم حرمة المخالفه القطعيّه: فلأنّ المفروض عدم التمكن العادى منها.

وأما عدم وجوب الموافقه القطعيّه: فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفه القطعيّه، لأنّها هى الأصل فى باب العلم الإجمالى، لأنّ وجوب الموافقه القطعيّه يتوقّف على تعارض الأصول فى الأطراف، وتعارضها فيها يتوقّف على حرمة المخالفه القطعيّه ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفه عمليّه للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيّه - كما هو المفروض - لم يقع

ص: ١٢٧

التعارض بين الأصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقة القطعيّة (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد نظريه المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أمّياً أولاً: أنّ المراد من عدم التمكن من الجمع في الاستعمال إمّا أن يكون هو الجمع دفعه، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصوره غير محصوره، وإمّياً أن يكون أعمّ منها ومن التدريج ولو في مدّه طويله من سنين متماديه، فلا بدّ من تعيين ذلك الزمان الذي لا يمكن الجمع التدريجي بين الأطراف فيه، بل يلزم أن يكون أكثر الشبهات محصوره، إذ قلّما يتفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو في سنين، فتكون الشبهه على هذا الضابط محصوره، وهذا لا يمكن الالتزام به.

فإن قلت: إنّ ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً ولو تدريجاً في سنين متماديه، لفقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم الإجمالي في التدريجيات محلّ بحث.

قلت: إنّ خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم غير مؤثّر، ولا يضّرّ بتنجيز العلم الإجمالي في بقيه الأطراف، مع أنّك قد عرفت أنّ البحث ممخّض في كون الشبهه غير محصوره مع قطع النظر عن الجهات الأخر من فقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم في التدريجي من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه، وفي التدريجي من حيث الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.

ص: ١٢٨

وأما ثانياً: أن مورد التكليف إنما هو كل فرد فرد، والمفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف حتى يقال بعدم قدرته على الجمع، وما هو مورد للتكليف فالمكلف متمكن من الإتيان به، لتمكُّنه من كل واحد، والمكلف به غير خارج عن محلّ ابتلائه، وما لا يكون متمكناً منه - أعنى الجمع - فهو غير مكلف به.

وأما حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفظ على الواقع، لا أنه حكم شرعى.

وبالجملة: إنَّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالى هو فعلية التكليف وعدم استهجان الخطاب، والمفروض أن مورد التكليف يكون محلّ الابتلاء، لتمكُّنه من استعمال كل واحد، وإن لم يتمكَّن من الجمع في استعمال.

وبذلك يظهر حرمة المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف، فضلاً عن القطعية، لفعلية الحكم، وعدم استهجان الخطاب، لكون مورد التكليف مورداً لا ابتلائه.

وبذلك يظهر النظر (١) فيما أفاده: من عدم حرمة المخالفة القطعية، وعدم وجوب الموافقة القطعية، لأجل تفرُّع الثانية على الأولى (٢).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أن ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في ضبط المحصور وغيره مخدوش أيضاً.

ص: ١٢٩

١- (١) وجه النظر أن متعلّق التكليف ليس المخالفة القطعية، كى يُقال بعدم حرمتها لأجل عدم التمكن منها، بل المتعلّق هو الخمر مثلاً، والقدرة العادية على شربها حاصل، وإن كانت مردّده بين ملايين طرف مثلاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ٢٤٩، وأنوار الهداية ٢: ٢٣٥.

إذا شككنا في شيء أنه هل يكون من الشبهات المحصوره كى يجب الاحتياط، أو غيرها كى لا يجب، فماذا نفعل؟ ولا يخفى عليك أنّ الشبهه تارة: تكون مفهوميّه، وأخرى: مصداقيّه.

وبيان ما هو الحقّ في المقام يتوقّف على ملاحظه الأدلّه التي تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره، وقد عرفت أنّ أهمّها هو الروايات وما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله، فإنّ الإجماع كان مخدوشاً كما تقدّم (١).

أمّا الروايات التي عمدتها صحيحه عبدالله بن سنان - وهي قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٢) - فتدلّ بعمومها على الحلّيّه في الشبهات المحصوره وغير المحصوره.

لكن خرج منها الشبهه المحصوره، إمّا لما تقدّم (٣) من أنّ الترخيص فيها يستلزم الترخيص في المعصيه، أو لقيام الإجماع على وجوب الاحتياط فيها.

فلنا - بناءً على كون المخصّص هو الإجماع - ثلاثه أدلّه:

أ - العمومات والإطلاقات الأوليّة، مثل ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب - ما دلّ على حلّيّه الشيء المشتمل بالفعل على الحلال والحرام، وهو صحيحه عبدالله بن سنان.

ص: ١٣٠

١- (١) راجع ص ١١٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣- (٣) راجع ص ١١٧.

ج - الإجماع الذى يدلّ على وجوب الاجتناب فى الشبهات المحصوره.

فإذا شككنا فى مورد أنّه من قبيل الشبهه المحصوره كى يجب فيه الاحتياط بمقتضى الدليل المخصّص، أو من قبيل غيرها كى لا يجب بمقتضى الدليل العامّ، فإن كان الاشتباه لأجل إجمال عنوان «الشبهه المحصوره»^(١) الذى هو معقد الإجماع كان مورد الشكّ من قبيل الشبهه المفهوميه للمخصّص، وقد ثبت فى مبحث العامّ والخاصّ أنّ المرجع فيها هو العامّ، لوجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص.

ففى ما نحن فيه نتمسك بعموم صحيحه عبدالله بن سنان ونحكم بعدم وجوب الاجتناب فى مورد الشكّ.

وإن كان الاشتباه لأجل الأمور الخارجيه^(٢) - الذى يعبر عنه بالشبهه المصادقيه للمخصّص - فلا يجوز فيه التمسك بالإجماع، لأنّ معقده هو الشبهه المحصوره ونحن نشكّ فى صدقها عليه، ولا بالصحيحه، لما تقدّم فى محلّه من عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصادقيه للمخصّص، سواء كان المخصّص لفظياً أو لبيئياً، فيبقى تحت العمومات والإطلاقات الأوليه، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر، لأنّها هى المرجع فيما لم يثبت الترخيص فيه.

هذا بناءً على كون المخصّص هو الإجماع.

وأما بناءً على كونه قضاوه العرف، وبعبارة اخرى: شهاده العقل العرفى

ص: ١٣١

١- (١) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ كانت الشبهه محصوره، وإذا بلغ إلى عشره آلاف أو أكثر كانت غير محصوره، وشككنا فيما بينهما، وحينئذٍ فلو تردّد خمر بين خمسه آلاف إناء لشككنا فى كونه من المحصورات أو غيرها. م ح - ي.

٢- (٢) كما إذا علمنا أنّ حدّ المحصور وغيره هو عدم بلوغ الأطراف إلى عشره آلاف وبلوغها إليها، فإذا تردّد خمر فى أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشره آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهه المصادقيه. م ح - ي.

بلزوم الاجتناب في الشبهات المحصوره، فلا يجوز التمسك بالصحيحه حتى في الشبهه المفهوميه للمخصص، لما عرفت (1). من أن المخصيص العقلي - سواء كان ضرورياً أو نظرياً - بمنزله المخصيص اللفظي المتصل، فكأنه عليه السلام قال: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال إلا إذا استلزم الترخيص في المعصيه» فإذا شككنا في مورد أنه هل بلغ كثره أطراف العلم الإجمالي إلى حد لم يكن الترخيص فيه ترخيصاً في المعصيه أم لا؟ لم يجز التمسك فيه بعموم «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» كما لا يجوز التمسك فيه بمخصيصه الذي عبرنا عنه ب «العقل العرفي» سواء كان الاشتباه ناشئاً عن عدم تبين مفهوم «الترخيص في المعصيه» - وهذا ما يعبر عنه بالشبهه المفهوميه للمخصص - أو عن الجهل بصدقه عليه لأجل الأمور الخارجيه مع وضوح مفهومه - وهذا ما يعبر عنه بالشبهه المصادقيه للمخصص - وذلك لما عرفت من أن المخصيص العقلي - ولو كان نظرياً - بمنزله المخصيص اللفظي المتصل، فكما لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المفهوميه أو المصادقيه للمخصيص اللفظي المتصل كذلك لا يجوز التمسك به في المقام.

فالمرجع حينئذ هو العمومات والإطلاقات الأولى الداله على وجوب الاجتناب، سواء كانت الشبهه مفوميه أو مصادقيه.

هذا كله فيما إذا كان الدليل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره هو الروايات التي عمدتها صحيحه عبدالله بن سنان.

وأما بناءً على كون الدليل هو الوجه المذكور في كلام المحقق الحائري رحمه الله فهل يجب الاحتياط في موارد الشك أم لا؟

ص: ١٣٢

١- (١) راجع ص ١٠٦-١٠٨.

الحقّ هو التفصيل بين الشبهه المفهوميّه والمصداقيّه.

توضيح ذلك: أنّ هاهنا دليلين:

أ - العمومات والإطلاقات الأوّليه، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب - الأماره العقلايّه الدالّه في كلّ طرف على عدم كونه خمراً فيما إذا بلغت كثره الأطراف إلى حدّ لا يعتنى العقلاء في كلّ منها باحتمال كونه خمراً.

وحيثُذ فلو شككنا في مورد هل بلغت كثره أطرافه إلى هذا الحدّ أم لا؟ فإن كان بنحو الشبهه المفهوميّه (1) كان المرجع هو العمومات والإطلاقات الأوّليه الدالّه على وجوب الاجتناب، إذ كان أمر المخصّص دائراً بين الأقلّ والأكثر، فكان هو المرجع في القدر المتيقّن، وبقي ما زاد عليه تحت العمومات والإطلاقات الأوّليه.

وإن كان بنحو الشبهه المصداقيّه (2) فلا يجوز التمسّك بالعمومات والإطلاقات في مورد الشكّ، كما لا يجوز التمسّك بالمخصّص.

فلا يجب الاحتياط فيه، لعدم تحقّق ما يُلزمه بعد عدم صلاحيّه الأدلّه الأوّليه للتمسّك بها فيه.

هذا تمام الكلام في الشبهه غير المحصوره.

ص: ١٣٣

١- (١) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ لم تكن الكثره بمثابه لا يعتنى العقلاء في كلّ طرف باحتمال كونه خمراً، وإذا بلغ إلى عشره آلاف أو أكثر كانت الكثره بهذه المثابه، وشككنا فيما بينهما، فحيثُذ لو تردّد خمر بين خمسه آلاف إناء لشككنا في بلوغه تلك الكثره. م - ح - ي.

٢- (٢) كما إذا علمنا أنّ حدّ جريان الأماره العقلايّه وعدمه هو بلوغ الأطراف إلى عشره آلاف وعدمه، فإذا تردّد خمر بين أوانى شكّ في أنّها هل بلغت إلى عشره آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهه المصداقيّه. م - ح - ي.

ولكن ينبغي ذكر نكتتين فى خاتمه هذا البحث، لاشتمالهما على ثمره فقهيّه:

الأولى: أنّه لا-ريب فى عدم صحّه الوضوء بمايع مردّد بين الماء والبول، وإن كان يجرى فيه أصاله الطهاره والحليّه لكونه من مصاديق الشبهه البدويّه.

وذلك لأنّ ما يتوضّأ به لا يبدّد من أن يكون ماءً، فلا يبدّد من إحراز كونه ماءً وجداناً أو من قيام دليل معتبر على ذلك، وأصاله الطهاره والحليّه وإن كانت تحكم بطهارته وحليّته، إلّا أنّها لا تثبت كونه ماءً.

إنّما الكلام فى أنّ خمرأ إذا تردّدت بين أطراف غير محصوره وقلنا بعدم وجوب الاجتناب فيها فهل يجوز التوضّى بأحد هذه الأطراف أم لا؟

الحقّ هو الجواز، بناءً على كون الدليل على عدم وجوب الاحتياط ما ذكره المحقّق الحائرى فى كتاب «الدرر»، وعدمه بناءً على كون الدليل على ذلك هو الروايات.

توضيح ذلك: أنّ صحيحه عبدالله بن سنان تكون فى مقام بيان حكم الأطراف، وهو حليّتها، وليست فى مقام بيان الموضوع من كونه خمرأ أو ماءً، بخلاف الأماره العقلائيّه المذكوره فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّها تحكم فى كلّ طرف بعدم كونه خمرأ، وهو عباره اخرى عن الحكم بكونه ماءً.

وبالجمله: الفرق بين هذين الدليلين أنّ الروايات تكون بصدد بيان حكم أطراف الشبهه غير المحصوره، وما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله بصدد بيان موضوعها.

وأما بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله - من ضبط غير المحصور ببلوغ كثره الأطراف إلى حدّ لا يتمكّن المكلف عادةً من جمعها فى الاستعمال، ثمّ

استنتاج (١) عدم حرمة المخالفة القطعية اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعية - فلا يجوز التوضي بأحد الأطراف، لأن عدم حرمة المخالفة القطعية الناشئة من عدم إمكان الجمع في الاستعمال لا يقتضى إحراز المائيه.

لكنّ الفاضل المقزّر قال: إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهه عن كلّ طرف وصحّه التوضي به (٢).

وهذا لا يلائم مبناه رحمه الله فيما به يمتاز المحصور عن غيره.

والحاصل: أنّه يجوز التوضي بأحد أطراف الشبهه غير المحصوره بناءً على ما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله، ولا يجوز بناءً على ما اختاره المحقّق النائيني، كما لا يجوز أيضاً بناءً على صحيحه عبدالله بن سنان.

الثانيه: أنّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره هل يختصّ بالشبهات التحريميه أو تعمّ الوجوبيه؟ (٣)

الحقّ أنّ صحيحه عبدالله بن سنان لا تعمّها، لاختصاص قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» بالشبهات التحريميه، فلا يمكن إثبات عدم وجوب الاحتياط بها في الشبهات الوجوبيه، إلّا بضميمه عدم القول بالفصل.

لكنّ الدليل المذكور في كلام المحقّق الحائري رحمه الله يعمّها بلفظه ولسانه، ضروره أنّ الأماره العقلائيّه كما تدلّ في كلّ طرف من أطراف الشبهه التحريميه غير المحصوره على عدم كونه هو الحرام، كذلك تدلّ في كلّ من أطراف الشبهه الوجوبيه غير المحصوره على عدم كونه هو الواجب.

ص: ١٣٥

١- (١) عطف على «ضبط غير المحصور». م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ١٢٢.

٣- (٣) ويمكن التمثيل للشبهه الوجوبيه غير المحصوره بما إذا نذر - بنذر صحيح - شرب ما في إناء خاصّ، وكان ذلك الإناء مردّداً بين أطراف غير محصوره. منه مدّ ظلّه.

فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

التنبه الخامس: فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

إشاره

وقبل الخوض فى البحث ينبغى تقديم امور:

بيان صور المسأله

الأول: أنّ للمسأله صوراً عديده:

وذلك لأنّ العلم بالملاقاه قد يكون بعد العلم الإجمالى بنجاسه بعض الأطراف، وقد يكون قبله وقد يكون مقارناً له.

والملاقى - بالفتح - تارة يكون حين حدوث العلم الإجمالى داخلاً فى محلّ الابتلاء، وأخرى يكون خارجاً عنه.

وأيضاً أحد طرفى العلم الإجمالى إمّا أن يكون هو الملاقى - بالفتح - أو الملاقى - بالكسر - أو مجموعهما، والطرف الآخر فى جميع هذه الفروض شىء آخر غيرهما.

بيان دليل وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس

الثانى: أنه لا-ريب فى وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس، فهل هو من آثار وجوب الاجتناب عن ذلك النجس(1)، أو جعل الشارع كلاً

ص: ١٣٧

١- (١) بمعنى أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الدم مثلاً- هو الذى يدلّ على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، بحيث لو لم يجتنب عن الملاقى فكأنّه لم يجتنب عن الدم. منه مدّ ظلّه.

من النجاسات نجساً و منجساً لما يلاقيه؟ فالملاقى موضوع آخر للنجاسه، فكما أنّ نجاسه الدم حكم وضعى تعييدي استقلالى كذلك نجاسه ملاقيه، وكما أنّ لزوم الاجتناب عن الدم حكم تعييدي مستقل، كذلك وجوب الاجتناب عن ملاقيه وليس من مصاديق لزوم الاجتناب عن الدم. وبعباره اخرى:

قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»^(١) يدلّ على أنّ للشارع - حينما لاقى الماء القليل دماً - ثلاثة أحكام:

أ - نجاسه الدم ولزوم الاجتناب عنه.

ب - سببه الدم لنجاسه ملاقيه.

ج - نجاسه الملاقى - الذى هو الماء فى المثال - ولزوم الاجتناب عنه.

وبالجملة: هل تكون نجاسه الملاقى - بالكسر - ولزوم الاجتناب عنه حكماً مستقلاً أو من توابع نجاسه الملاقى - بالفتح - ولزوم الاجتناب عنه؟

يستفاد من كلمات بعضهم الثانى^(٢)، ولذا استدلّ على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه بما دلّ على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»^(٣) بدعوى أنّ الاجتناب عن «الرجز» يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه: أنّ ظاهر الآيه هو وجوب الاجتناب عن نفس «الرجز» لاعنه وعن ملاقيه.

وإدعى دلاله بعض الأخبار أيضاً عليه، وهو روايه عمرو بن شمر عن

ص: ١٣٨

١- (١) وسائل الشيعه ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ٢، ٥ و ٦.

٢- (٢) نسب الشيخ الأعظم رحمه الله هذا القول إلى السيد أبى المكارم فى الغنيه ثم ناقش فيه. راجع فرائد الأصول ٢: ٢٣٩. م ح

٣- ٥.

٣- (٣) المدثر: ٥.

جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام أنه أتاه رجل فقال: وقعت فأره في خاييه (١) فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله» فقال له الرجل: الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنك لم تستخف بالفأره، وإنما استخفت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كلّ شيء» (٢).

وجه الدلالة: أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفه سنداً.

وثانياً: أنها بصدد بيان تحريم الميتة من قبل الله تعالى، لا تنجيسها الذي هو المتنازع فيه، وكون التحريم فيها بمعنى التنجيس خلاف الظاهر، على أن بعض أنواع الميتة - كالسمك - تكون محرّمة ولا تكون نجسه، فلا وجه لجعل «التحريم» بمعنى «التنجيس».

وبالجملة: إن الإمام عليه السلام ذكر «الحرمة» في مقام الاستدلال، وهي أعمّ من «النجاسة» التي هي المتنازع فيها.

لكنّ هاهنا إشكالاً، وهو أنه لا ملازمه بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، بل الملازمه تختصّ بمسأله النجاسة، فكيف علّل الإمام عليه السلام حرمة السمن أو الزيت الملاقى للفأره بحرمة الميتة؟!

ولعلّ هذا الإشكال دعا بعضهم إلى تفسير «التحريم» في الرواية

ص: ١٣٩

١- (١) الخاييه: ما يحفظ ويستتر فيه الشيء، ويقال له بالفارسيّه: «خم». م ح - ي.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

لكن يمكن الجواب عنه بأنه يستفاد من هذا التعليل أنّ مورد الروايه هو السمن أو الزيت الذى تفسّخ الفأره فيه، بحيث اشتمل كلّ جزء منه على جزء منها، فلا يمكن أكل شيء من السمن أو الزيت بدون أكل الميته.

ووجه استفاده هذا المعنى من التعليل أنّه لا بدّ فى كلّ حديث من حفظ ظهور التعليل وحمل الحديث عليه، لا العكس.

إن قلت: ينفر طبع الإنسان عن سمن أوزيت تفسّخ الفأره فيه ولو كان حلالاً، فكيف يمكن حمل الحديث على هذا المعنى؟!!

قلت: شدّه الفقر وصعوبه العيش وقله الموادّ الغذائيّه فى صدر الإسلام كانت تبلغ حدّاً يوجب عدم تحرّز الإنسان عن كثير من الخبائث والمنفّرات، ويشهد عليه قول الراوى: «الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى لأجلها».

نعم، ينفر طبع الإنسان فى هذا الزمان عن السمن الذى وقعت فيه الفأره وإن لم تتفسّخ.

والحاصل: أنّ ما دلّ على نجاسه الملاقى - بالكسر - غير ما دلّ على نجاسه الملاقى - بالفتح - فلكلّ منهما حكم مستقلّ.

استحاله انكشاف شيء مرّتين

الثالث: أنّه إذا قامت بينه على خمريّه مائع مثلاً، ترتّب عليه جميع آثار الخمريّه، فلو قامت بينه اخرى على خمريّته فلا أثر لها، لأنّ الحجيّيه والمنجزيه إنّما هى للبينه الأولى، ولا- يمكن الكشف والتنجيز فى مورد واحد مرّتين، ولا- فرق فى ذلك بين العلم والأماره.

نعم، يمكن جعل حكم تعليقى للأماره الثانيه، مثل أن يقال: «الأماره الثانيه كاشفه ومنجزه وصالحه للاحتجاج لو لم تكن الأماره الأولى».

إذا عرفت هذه الأمور فهل يجب الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف الشبهه المحصوره أم لا؟

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فى ذلك

فصل المحقق الخراسانى رحمه الله بين صور المسأله بقوله:

تارة: يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس فى البين قطعاً ولو لم يجتنب عمّا يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شكّ فى وجوده، كشيء آخر شكّ فى نجاسته بسبب آخر، ومنه ظهر أنه لا- مجال لتوهم أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضروره أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا- تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى: يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته(1) أو نجاسه شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاه والعلم بنجاسه الملاقى أو ذاك الشيء أيضاً، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصوره بعينها حال ما لاقاه فى الصوره

ص: ١٤١

١- (١) لكن لا- بعنوان «الملاقى» إذ المفروض أنه لا علم لنا بالملاقاه وسببيتها للنجاسه حين تحقق العلم الإجمالى كى يصدق عليه عنوان «الملاقى» وكونه نجساً لأجل هذا العنوان، بل بعنوانه الأصلى، كما إذا علم إجمالاً نجاسه اليد أو الإناء الواقع فى اليسار، ثم بعد حدوث العلم بملاقاه اليد مع الإناء الواقع فى اليمين وسببيتها لنجاسه اليد حدث العلم بصدق عنوان «الملاقى» على اليد وأنها لو كانت نجسه لكانت لأجل هذا العنوان. منه مدّ ظلّه.

السابقه فى عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسه أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

وثالثه: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه، ضروره أنه حيثئذٍ نعلم إجمالاً إماماً بنجاسه الملاقى والملاقى، أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فينتج التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الاثنين (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو حقّ متين.

وتوضيحه بيئنى على ملاحظه أمرين من الأمور التى ذكرناها فى بدايه البحث:

أ - أنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - حكم وضعى تعبديّ مستقلّ، ولها دليل غير ما دلّ على نجاسه الملاقى - بالفتح -.

ب - أنّ الشئ الواحد لا يمكن أن ينكشف مرّتين.

فإذا كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بنجاسه أحد الطرفين (2) فلا- إشكال فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين، لكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف فى أى طرف كان، وأمّا الملاقى لأحدهما فلا وجه لوجوب الاجتناب عنه، لأنّ ما يتخيّل فى وجهه أمران كلاهما مردودان:

أ - ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح -.

وقد عرفت جوابه فى المقدمه الثانيه (3).

ص: ١٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ٤١١.

٢- (٢) وهو الصوره الأولى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح - ى.

٣- (٣) وهو أنّ نجاسه كلّ من النجس وما يلاقيه حكم تعبديّ مستقلّ دلّ عليه دليل مستقلّ. م ح - ى.

ب - أنه يحصل لنا بعد الملاقاه علم إجمالي آخر، ضروره أنّ اليد إذا لاقت الإناء الواقع في اليمين نعلم إجمالاً بأنه إمّا أن تكون اليد نجسه أو الإناء الواقع في اليسار، فاليّد تكون طرفاً للعلم الإجمالي الثاني، فيجب الاجتناب عنها، كما يجب الاجتناب عن الإناء الواقع في اليسار.

وفيه: أنّ هذا العلم الإجمالي الثانوي لا- يمكن أن يكون منجزاً، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون مؤثراً على كلّ تقدير، مع أنّه لا يكاد يكون كذلك في المقام، ضروره أنّه لا يمكن أن يكون منجزاً بالنسبه إلى الإناء الواقع في اليسار، لتأثير العلم الإجمالي الأوّل في وجوب الاجتناب عنه، وقد عرفت في المقدمه الثالثه أنّه لا- يمكن الكشف والتنجيز في شيء واحد مرتين، فلا أثر للعلم الإجمالي الثاني أصلاً، فيبقى الملاقي مشكوك الطهاره والنجاسه، فتجرى فيه أصاله الطهاره.

ويجرى نظير هذا البيان في عكس هذه الصوره، وهو ما إذا علم إجمالاً نجاسه الملاقي(1) - بالكسر - أو نجاسه شيء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاه، والعلم بنجاسه الملاقي - بالفتح - أو ذاك الشيء أيضاً.

ففي هذه الصوره يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وعن ذلك الشيء الآخر، لكونهما طرفي العلم الإجمالي الأوّل الذي يؤثّر في تنجيز التكليف على كلّ تقدير.

بخلاف الملاقي - بالفتح - فإنّه طرف للعلم الإجمالي الثاني الذي لا يكاد يكون مؤثراً على كلا التقديرين، لعين ما ذكرناه في الصوره الأولى، فلا أثر

ص: ١٤٣

١- (١) لكن لا بعنوان «الملاقي» بل بعنوان «اليد» مثلاً، كما تقدّم في هامش ص ١٤١. م ح - ي.

لهذا العلم أصلاً، فيبقى الملقى - بالفتح - مشكوك الطهاره والنجاسه، فتجرى فيه أصاله الطهاره.

هذا توضيح كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام

واستشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بالنسبه إلى الصوره الثانيه بقوله: ولا يخفى عليك: أنّ هذا التفصيل مبنى على كون حدوث العلم الإجمالي بما أنّه علم وصفه قائمه في النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف وإن تبدلت صورته وانقلبت عمياً حدثت عليه، لأنّه يكون المدار حينئذٍ على حال حدوث العلم، ومن المعلوم: أنّه قد يكون متعلق العلم الإجمالي حال حدوثه هو نجاسه الملقى - بالكسر - أو الطرف، وقد يكون هو نجاسه الملقى - بالفتح - أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف.

ولكنّ الإنصاف: فساد المبنى بمثابه لا- سبيل إلى الالتزام به، ضروره أنّ المدار في تأثير العلم الإجمالي إنّما هو على المعلوم والمنكشف لا- على العلم والكاشف، وفي جميع الصور المفروضه رتبه وجوب الاجتناب عن الملقى - بالفتح - والطرف سابقه على وجوب الاجتناب عن الملقى - بالكسر - وإن تقدّم زمان العلم الإجمالي بنجاسه الملقى - بالكسر - أو الطرف على العلم الإجمالي بنجاسه الملقى - بالفتح - أو الطرف، لأنّ التكليف في الملقى إنّما جاء من قبل التكليف بالملقى، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخره بعدما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبه أو زماناً على المعلوم بالآخر.

ووضوح الأمر وإن كان بمثابه لا يحتاج إلى إطاله الكلام فيه، إلّا أنّه لا بأس بزياده بيان لإزاحه الشبهه.

فنقول: إنه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي واقتضائه التنجيز بقاءه على صفه حدوثه وعدم تعقبه بما يوجب انحلاله وتبدل المنكشف به، لأن اعتبار العلم الإجمالي إنما هو لكونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف المولوي، فلا بد من انحفاظ طريقته وكاشفيته، وهو إنما يكون بقاءه على صفه حدوثه وعدم حدوث ما يوجب تغييراً في ناحيه المعلوم، فالعلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد الشيئين إنما يقتضى الاجتناب عنهما إذا لم يحدث ما يقتضى سبق التكليف بالاجتناب عن أحدهما ولو كان ذلك علماً إجمالياً آخر كان المعلوم به سابقاً في الزمان أو الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، وإلا كان المدار على العلم الإجمالي الثاني الذي سبق معلومه معلوم الأول وسقط العلم الإجمالي الأول عن الاعتبار.

فلو علم بوقوع قطره من الدم في أحد الإنائين، ثم بعد ذلك علم بوقوع قطره اخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطره المعلومه ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطره المعلومه أولاً فلا ينبغى التأمل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأول، لسبق معلومه عليه، ومن الواضح: أنّ العلم الإجمالي بنجاسه الملاقي - بالكسر - والظرف دائماً يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي بنجاسه الملاقي - بالفتح - والظرف، تقارن العلمان في الزمان، أو تقدّم تعلق العلم بالملاقي - بالكسر - على تعلق العلم بالملاقي أو انعكس الأمر، لما عرفت: من أنّه لا عبره بزمان حدوث العلم، بل العبره بزمان حدوث المعلوم، والنجاسه المعلومه بين الملاقي - بالفتح - والظرف تكون أسبق من النجاسه المعلومه بين الملاقي - بالكسر - والظرف في جميع الصور، ففي أيّ زمان يحدث العلم

الإجمالى بنجاسه الملاقى - بالفتح - والطرف يسقط العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى والطرف عن التأثير، لأنه يتبين سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقى - بالفتح - فتكون الشبهه بالنسبه إلى الملاقى - بالكسر - بدويّه تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

هذا كله، مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى، مع أنّ التكليف به إنّما يأتي من قبل التكليف بالملاقى - بالفتح - (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد نظريّه المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» أولاً: بأنّ الإشكال ليس فى ناحيه الملاقى والملاقى كى يقال: قضيه العليّه والمعلوليه هى تقدّم رتبه النجاسه فى الملاقى - بالفتح - عليها فى الملاقى - بالكسر -، بل الإشكال فى الطرف الآخر، حيث عرفت أنّه لا يمكن تأثير العلم الإجمالى الثانى فيه بعد العلم الإجمالى الأول، لعدم إمكان الانكشاف فى شىء واحد مرّتين.

وثانياً: أنّه لا مجال فى المقام لملاحظه التقدّم والتأخر الرتبيين، ضروره أنّ منجزيه العلم الإجمالى من آثار وجوده الخارجى، لا من آثار ماهيته أو وجوده الذهنى، وتقدّم رتبه العلّه على المعلول إنّما هو ممّا حكم به العقل، ولا يرتبط بوجودهما الخارجى، إذ ثبت فى محلّه أنّهما متقارنان بحسبه.

والحاصل: أنّ الحجّيه من آثار وجود العلم الإجمالى الخارجى، فتمام الملاك فى حجّيته هو التقدّم والتأخر فى حدوده خارجاً، لا التقدّم والتأخر الرتبيين

ص: ١٤٦

اللذان وعائهما هو العقل.

وأما المثال الذى ذكره رحمه الله فهو وإن كان صحيحاً إلمائه لا- يرتبط بالمقام، ضروره أن العلم بأسبقيه ظرف وقوع القطره المعلومه ثانياً من ظرف وقوع القطره المعلومه أولاً، كاشف عن عدم تعلق العلم الإجمالى الأول بالتكليف، وإن كنا نتخيل - قبل حدوث العلم الإجمالى الثانى - أنه تعلق به، وذلك لأننا نحتمل - بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى - أن القطره المعلومه بالعلم الإجمالى الأول وقعت فى نفس الإناء الذى وقعت فيه - قبل ذلك - القطره المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى، فالقطره المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى تؤثر فى التكليف قطعاً، دون المعلومه بالعلم الإجمالى الأول، لسبق الأولى ولحوق الثانية.

وهذا بخلاف المقام، فإن كلا العلمين الإجماليين هاهنا تعلقا بالتكليف، غايه الأمر أن الثانى منهما لا يكون منجزاً، لعدم إمكان انكشاف شىء واحد مرّتين (١).

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه».

وتبين ممّا تقدّم حول الصورتين الأوليين حكم الصوره الثالثه (٢)، وهو وجوب الاجتناب عن مجموع الملاقى والملاقى وعن الطرف الآخر، لوقوع جميعها طرفاً للعلم الإجمالى فى آن واحد، لحصول العلم دفعه واحده بأنه إمّا الملاقى والملاقى نجسان أو الطرف الآخر.

هذا كلّه بحسب حكم العقل.

ص: ١٤٧

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٢٤٢.

٢- (٢) وهى ما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه. م ح - ى.

البحث حول جريان الأصول الشرعيه في الملاقى

وهل تجرى الأصول الشرعيه في الملاقى أم لا؟

ربما يقال بجريان أصاله الطهاره فيه، وذلك لأن طهاره الملاقى - بالكسر - ونجاسته مسبتان من طهاره الملاقى - بالفتح - ونجاسته، ولو جرى أصل في السبب لكان حاكماً على الأصل الجارى فى المسبب، وأما إذا لم يجر الأصل السببى - كما فى المقام، لأجل ابتلائه بالمعارض (١) - فلا منع من جريان الأصل المسببى.

ملاك حكومه الأصل السببى على المسببى

وفيه: أننا لا نسلّم توقّف جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - على عدم جريانه فى الملاقى - بالفتح - وذلك لأنّ حاكميه الأصل الشرعى الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبب إنّما هى بملاك السببى الشرعى، ضروره أنّ التعبد ببقاء الموضوع إنّما هو لأجل ترتّب آثاره الشرعيه.

ص: ١٤٨

١- (١) ذكر لعدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى وجهان: أ - أنّ جريانها مستلزم للتناقض فى أدلّه الأصول. ب - أنّه يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه للحكم الواقعى. راجع لتوضيح الوجهين ص ٧٠١. ولا - تجرى أصاله الطهاره فى طرفى العلم الإجمالى فيما نحن فيه وهما الملاقى - بالفتح - والطرف الآخر على كلا الوجهين، إذ يلزم من جريانها كلا المحذورين. منه مدّ ظله. أمّا لزوم المخالفه القطعيه: فلأنّ إجراء أصاله الطهاره فى كلا الإنائين وارتكابهما يستلزم ارتكاب النجس الواقعى المعلوم بالإجمال، وأمّا لزوم التناقض فى أدلّه الأصول: فلأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك» - وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ - لو عمّ ما نحن فيه لكان بين صدره وذيله تناقض بين؛ لأنّ المعنى يدلّ على طهاره كلّ من الإنائين، والغايه تدلّ على نجاسه أحدهما، لكونه معلوماً. م ح - ى.

فلو كان المسبب من الآثار الشرعيه للسبب لكان الأصل الجارى فى الثانى حاكماً على الجارى فى الأول، كما إذا شككنا فى بقاء كزيه ماءٍ ثم غسلنا فيه ثوبنا النجس، فهاهنا لا يجرى استصحاب نجاسه الثوب، لأن استصحاب كزيه الماء أصل سببى يترتب عليه آثاره الشرعيه التى منها كونه مطهراً، فالتعبد بالسبب هاهنا يزيل الشك عن ناحيه المسبب.

وأما إذا لم يكن بينهما سبب شرعيه فصرف السبب والمسبب لا تقتضى الحكومه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن نجاسه الملقى - بالكسر - وإن كانت من الآثار الشرعيه لنجاسه الملقى - بالفتح - إلا أن طهارته ليست أثراً شرعياً لطهارته، لأنه كان طاهراً ولو لم تتحقق الملاقاه.

وبالجملة: تجرى أصاله الطهاره فى الملقى - بالكسر - سواء جرت فى الملقى - بالفتح - أم لا، فالقول بعدم جريانها فى الملقى لو فرض جريانها فى الملقى غير تام.

نعم، لو فرض جريان استصحاب النجاسه فى ناحيه السبب لكان مانعاً من جريان أصاله الطهاره فى ناحيه المسبب، لأن نجاسه السبب يؤثر شرعاً فى نجاسه المسبب، فلا مجال لجريان أصاله الطهاره فيه.

إشكال وجواب

ثم إن هاهنا شبهه استصعب حلها بناءً على كون طهاره الملقى من آثار طهاره الملقى، وهى أن فى المقام مسألتين:

أ - طهاره الملقى التى هى مسببه عن طهاره الملقى.

ب - حلته التى هى مسببه عن طهاره نفسه.

فهاهنا فى بادئ النظر اصول ستّه، إذ يتصور فى كل من الملقى والملقى

والطرف الآخر أصاله الطهاره وأصاله الحليّه.

وهذه الأصول الستّه وقعت في ثلاث رتب:

ففي الرتبة الأولى أصلان: أصاله الطهاره في الملاقي - بالفتح - والطرف الآخر، وهما تتعارضان وتتساقطان، لأنّ جريانهما يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيّه العمليّه والتناقض في أدلّه الأصول.

وفي الرتبة الثانيه ثلاثه اصول: أصاله الطهاره في الملاقي - بالكسر - وأصاله الحليّه في الملاقي - بالفتح - وأصاله الحليّه في الطرف الآخر.

ووجه كون هذه الأصول الثلاثه في رتبه واحده أنّ الشكّ في الحلّ والحرمة في طرفي العلم الإجمالي وهما الملاقي - بالفتح - والطرف الآخر مسبّب عن الشكّ في طهارتهما ونجاستهما، والشكّ في طهاره الملاقي - بالكسر - أيضاً مسبّب عن الشكّ في طهاره الملاقي - بالفتح - فهذه الأصول الثلاثه تكون في رتبه واحده متأخره عن رتبه أصالتي الطهاره في الطرفين المتساقطين بالتعارض، فتعارض هذه الأصول أيضاً وتتساقط.

وفي الرتبة الثالثه أصل واحد سليم عن المعارض: وهو أصاله الحليّه في الملاقي (1) - بالكسر -.

والحاصل: أنّه لا تجرى أصاله الطهاره في الملاقي - بالكسر -، فلا يجوز استعماله فيما يشترط فيه الطهاره، لكن تجرى فيه أصاله الحليّه، فيجوز شرب الماء الملاقي لأحد الطرفين، ولا يجوز التوضي به، لاشتراط كون ماء الوضوء طاهراً، فما لم يحرز طهارته لا يجوز التوضي به.

ص: ١٥٠

١- (١) فإنّ الشكّ في حليّه الملاقي وحرمة لو كان مسبباً عن الشكّ في طهارته ونجاسته ولم يجر الأصل السببي، وهو أصاله الطهاره لأجل المعارضه - كما هو مدّعى قائل هذه الشبهه - لوصلت النوبه إلى جريان الأصل المسببي، وهو أصاله الحليّه التي هي سليمة عن المعارض. م ح - ي.

ويمكن الجواب عنها بوجوه:

الأول: أنك قد عرفت أنّ طهاره الملاقى لا تكون مسببه عن طهاره الملاقى.

الثانى: أنا لا نسلّم أن تكون حلّيه الشىء أثراً لطهارته، إذ ليس لنا دليل يدلّ على أنّ «كلّ ظاهر حلال»، فالطهاره والنجاسه مسأله والحلّيه والحرمة مسأله اخرى.

نعم، قد تجتمع الطهاره مع الحلّيه، لكنّه لا يقتضى السببىه والمسببىه كما لا يخفى. فعلى هذا حلّيه الشىء تكون فى رتبه طهارته من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخر أصلاً.

فأصالة الحلّيه فى الطرفين تكون فى رتبه أصاله الطهاره فيهما، فيقع التعارض بين أصالتي الحلّيه فى رتبه الأولى التى كان يقع التعارض فيها بين أصالتي الطهاره، وتبقى أصاله طهاره الملاقى فى رتبه المتأخره سليمه عن المعارض.

الثالث: أنّه لا مدرك لأصاله الحلّيه فى المقام، فإنّك عرفت (1) المناقشه فى أحاديث الحلّ، فإنّ بعضها - كحديث مسعده بن صدقه - كان مضطرباً دلالةً، لعدم إمكان انطباق الحكم الكلى المستفاد منه على الأمثله المذكوره فيه، وبعضها الآخر - كحديثى معاويه بن عمّار وعبدالله بن سليمان وصحيحه عبدالله بن سنان - كان محمولاً على غير موارد الشبهه المحصوره، لحكم العرف بأنّ تجويز ارتكاب أطراف الشبهه المحصوره ترخيص فى المعصيه ومستلزم

ص: ١٥١

على أنّ روايه معاويه بن عمّار وعبدالله بن سليمان كانت مخدوشه سنداً أيضاً.

وبالجملة: لا تعمّ أحاديث الحلّ أطراف العلم الإجمالى أصلاً، فلا مجال للقول بتعارض أصالتي الحليّيه وتساقطهما فى المقام.

وأما الملاقى: فأصالة الحليّيه وإن لم تجر فيه أيضاً، لعدم شمول مدركها له، إلّا أنّه يمكن التمسك لرفع حرمة المجهوله بحديث الرفع.

والحاصل: أنّا نتمسك بأصالة الطهاره بالنسبه إلى طهاره الملاقى ونجاسته، وبحديث «الرفع» بالنسبه إلى حليّيته وحرمة.

ثمّ إنّ الشبهه - على فرض تسليمها - وإن كانت تجرى فيما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه (١)، إلّا أنّها لا تجرى فيما إذا كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بالنجس (٢).

أمّا جريانها فى الصوره الأولى: فلأنّ لنا فيها علماً إجمالياً واحداً له طرفان: أحدهما: مجموع الملاقى والملاقى، والطرف الآخر: هو الطرف الآخر، فيجرى فيه جميع ما ذكر فى الشبهه، وهو تعارض أصالتي الطهاره فى ناحيه الملاقى - بالفتح - والطرف الآخر أوّلاً، ثمّ تعارض أصالتي الحليّيه فيهما وأصالة طهاره الملاقى - بالكسر - فى الرتبة الثانيه، ويبقى أصالة الحليّيه فى الملاقى سليمه عن المعارض.

والحاصل: أنّ الشبهه المذكوره - مع قطع النظر عن المناقشات التى

١- (١) وهو الصوره الأخيره فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح - ي.

٢- (٢) وهو الصوره الأولى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح - ي.

ذكرناها - تنتج فيما إذا حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه.

وأما عدم جريانها في الصورة الثانية(1): فلأنّ لنا فيها علمين إجماليين: أحدهما منجّز للتكليف دون الآخر، لأنّ المفروض حصول العلم بنجاسه إناء اليمين أو اليسار أولاً، ثمّ بعد ملاقاه اليد مع إناء اليمين حصل العلم ثانياً بنجاسه الملاقى أو إناء اليسار، والعلم الأوّل منجّز للتكليف المعلوم بالإجمال، فلا يجرى في طرفيه أصاله الطهاره، لأنّ جريان الأصول مشروط بعدم استلزامه مخالفه عمليّه لتكليف معلوم منجّز، بخلاف العلم الثاني، فإنّه غير منجّز للتكليف، لأنّ تنجيز العلم الإجمالي مشروط بكونه مؤثراً في أيّ طرف كان التكليف واقعاً، وأحد طرفي العلم الإجمالي الثاني هو إناء اليسار الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل أيضاً، ولا يمكن أن يتنجز تكليف مرتين، فلا منع من جريان أصاله الطهاره في الملاقى، بل لا منع بلحاظ العلم الإجمالي الثاني من جريانها في إناء اليسار أيضاً، وإن لم يكن له ثمره عمليّه لكونه طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل أيضاً الذي كان مانعاً من جريان الأصول في طرفيه.

وبالجملة: لا منع من جريان أصاله الطهاره في الملاقى، لعدم استلزامه مخالفه تكليف معلوم منجّز.

هذا من ناحيه العلم الإجمالي.

ولا- منع من جريانها من ناحيه الأصل السببي أيضاً لو فرض أنّ طهاره الملاقى مسببه عن طهاره الملاقى، لما عرفت من ابتلاء الأصل في ناحيه السبب بالمعارض، فلا منع من جريانه في المسبب.

والحاصل: أنّ الشبهه المذكوره لو تمّت لما جرت إلأفى بعض صور ما نحن فيه.

ص: ١٥٣

١- (١) وهي ما إذا كانت الملاقاه بعد العلم الإجمالي بالنجس. م ح - ي.

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ثم إنَّ المحقق الخراسانى رحمه الله - مضافاً إلى الصور الثلاثه المتقدمه - تعرّض لصوره اخرى، وهى ما إذا علم بالملاقاه، ثم حدث العلم الإجمالى بنجاسه مجموع الملقى والملقى أو الطرف الآخر، ولكن كان الملقى - بالفتح - خارجاً عن محلّ الابتلاء فى حال حدوث العلم بالنجاسه وصار مبتلى به بعده.

وذهب فى هذه الصوره أيضاً - كالصوره الثانيه - إلى لزوم الاجتناب عن الملقى - بالكسر - والطرف الآخر، دون الملقى - بالفتح - لأنّه كان خارجاً عن محلّ الابتلاء حين حدوث العلم، ومنجزيه العلم الإجمالى تتوقّف على دخول أطرافه فى محلّ الابتلاء(١).

هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى هذه الصوره

لكنّ الحقّ هو وجوب الاجتناب عن الجميع فى هذه الصوره.

أمّا بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - من عدم تأثير الدخول فى محلّ الابتلاء والخروج عنه فى منجزيه العلم الإجمالى وعدمها - فواضح، فإنّ العلم الإجمالى على هذا المبنى منجز للتكليف حتّى فيما إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن الابتلاء، وفى هذه الصوره يجب الاجتناب عن الملقى والملقى والطرف الآخر جميعاً.

وأما بناءً على ما اختاره المحقق الخراسانى رحمه الله - من توقّف منجزيه العلم

ص: ١٥٤

الإجمالي على دخول جميع أطرافه في محلّ الابتلاء - فلائذّ خروج بعض الأطراف عن الابتلاء يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن للطرف الخارج أثر داخل في محلّ الابتلاء، وأمّا إذا كان له أثر كذلك - كما في المقام - فلا.

بل الأمر كذلك في غير موارد العلم الإجمالي أيضاً، فإنّنا لو غسلنا ثوبنا النجس في ماء ثمّ أرقناه ثمّ شككنا في بقاء كزّيته لجرى استصحاب كزّيته وحكم بطهاره الثوب المغسول به.

ولا- يمنع من جريان الاستصحاب خروج الماء عن محلّ الابتلاء بإراقته وانعدامه، لأنّ أثره - وهو الثوب المغسول به - يكون مبتلى به، فكأنّ الماء يكون باقياً وداخلاً في محلّ الابتلاء.

وكذلك الأمر في المقام، فإنّ الملاقى - بالفتح - وإن لم يكن مبتلى به عند حدوث العلم الإجمالي، إلّا أنّ أثره وهو الملاقى - بالكسر - كان كذلك، فكأنّ الملاقى - بالفتح - أيضاً كان محلّاً للابتلاء في حال حدوث العلم، فيجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - والطرف الآخر.

وحاصل جميع ما ذكرناه في المسألة: أنّه يجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - في صورته، وعن الملاقى - بالكسر - في صورته اخرى، وعن مجموعهما في صورتين اخريين.

هذا تمام الكلام في مبحث ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالي، وبه تمّ جميع مباحث دوران الأمر بين المتباينين.

فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر

إشاره

إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فهل العقل يحكم بجريان البراءه أو بلزوم الاحتياط؟ وماذا يقتضيه الأصول الشرعيه؟
قبل الشروع فى البحث لابد من ذكر مقدماتين لتحرير محل النزاع.

الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين

إشاره

الأولى: الأقل والأكثر على قسمين: ارتباطى واستقلالى:

أما الأول: فهو أن يلاحظ الأمر مجموع امور منضمه بعضها إلى بعض ويأمر بها، بحيث يكون كل واحد من هذه الأمور مؤثراً فى تحقق غرض المولى حاله انضمامه مع الأمور الأخرى، ولا يكون وحده ذا أثر أصلاً، كالصلاه، فإذا شككنا فى جزئيه شىء للصلاه يكون من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما الثانى: فهو أن يلاحظ اموراً ويأمر بإتيانها، لكن لا يلاحظ الانضمام، بل كل واحد من هذه الأمور يكون مأموراً به مستقلاً
وذا أثر مستقل، بحيث لو أتى المكلف ببعضها دون بعض آخر لأطاع بالنسبه إلى ما أتى به وعصى بالنسبه إلى ما تركه، مثل الصلوات المتعدده المأموره بها، فلو شككنا فى الصلوات الفائته بين الخمس والست يكون من مصاديق الأقل والأكثر

ص: ١٥٧

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث في الأقلّ والأكثر ينحصر في الارتباطيين، لأنّ الدوران بين الاستقلاليين لا يكون من موارد العلم الإجمالي، بل من موارد العلم التفصيلي والشكّ البدوي الذي تقدّم البحث عنه في البراءة؛ لا لأنّ العلم الإجمالي كان موجوداً ابتداءً ثمّ انحلّ إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي، بل الأمر بالعكس، فإنّ العلم الإجمالي هنا يحصل من ضمّ العلم التفصيلي إلى الشكّ البدوي.

صور الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين

الثانية: هذا البحث طويل الذيل، لأنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر تارة يكون بسبب الشكّ في جزئيه شيء للمأمور به (١)، وأخرى بسبب الشكّ في شرطيه شيء له (٢)، وثالثه بسبب الشكّ في أنّ المأمور به هو الجنس أو النوع، مثل أن نشكّ في أنّ المولى أمر بإطعام الحيوان أو الحيوان الناطق.

وللشكّ في الجنس والنوع مثال آخر خارج عن محلّ النزاع، وهو أن نشكّ في أنّ المولى أمر بإطعام الحيوان أو الإنسان، فإنّه من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ العرف يرى بينهما تبايناً، لأنّه إذا لاحظ الإنسان لا يخطر بباله الحيوان أصلاً، فإنّ الإنسان وإن كان بنظر العقل مركّباً منه ومن الناطق إلّا أنّه بنظر العرف مغاير ومباين للحيوان، بخلاف المثال الأوّل المذكور فيه الحيوان

ص: ١٥٨

-
- ١- (١) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه، أمّا لو شككنا في أنّه جزء له أو مانع عنه فهو من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ الجزئيه في الماهية بشرط الشيء والمانعيه في الماهية بشرط لا، والماهية بشرط الشيء وبشرط لا متباينتان. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه. منه مدّ ظلّه.

صريحاً، فإنَّ العرف لا يقدر فيه أن لا يلاحظ الحيوان في ملاحظه النوع (١).

ورابعاً يكون الدوران بين الأقل والأكثر لأجل الشك في أن المأمور به هو الطبيعي أو حصته.

كلام المحقق العراقي في الدوران بين الطبيعي وحصته

خلافاً للمحقق العراقي رحمه الله حيث ذهب إلى أن الشك في الطبيعي وحصته ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، بل من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنَّ الحصه التي في زيد مثلاً من الإنسان غير الحصه التي في عمرو منه وهكذا سائر الأفراد، فإذا شككنا في أن المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام زيد يكون من قبيل الدوران بين المتباينين (٢).

نقد كلام المحقق العراقي في المقام

لكن الظاهر أن الشك في الطبيعي وحصته من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر.

أمّا أولاً: فلا تـلا- نسلم المغايره بين الحصه التي في زيد من الإنسان وبين الحصه التي في عمرو، وإلّا فما الفرق بين هذا وبين الشك في الجنس والنوع؟ وقد ذهبتم في ذلك إلى أنه من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، فلو كانت الحصهتان مغايرتين في باب الطبيعي وحصته لكانتا مغايرتين أيضاً في باب الجنس والنوع، فإنَّ الحصه التي في الإنسان من الحيوان غير الحصه التي في البقر، وهكذا، فلا وجه للقول بدخول الأول في الدوران بين المتباينين والثاني

ص: ١٥٩

١- (١) وهو «الحيوان الناطق». م ح - ي.

٢- (٢) نهاية الأفكار ٣: ٣٧٣.

فى الدوران بين الأقل والأكثر كما صنعه المحقق العراقى رحمه الله.

وأما ثانياً: فلاّته كما كان للشكّ بين الجنس والنوع مثالان: أحدهما كان من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، والثانى من موارد الدوران بين المتباينين فهاهنا أيضاً مثالان: أحدهما ما ذكره العراقى رحمه الله، ونحن أيضاً نقول بخروجه عن الأقل والأكثر ودخوله فى المتباينين، لأنّ العقلاء يرون التباين بين الإنسان وبين زيد، لأنّهم إذا لاحظوا زيداً لم يخطر بالهم الإنسان، والمثال الثانى أن نشكّ فى أنّ المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام الإنسان العالم، وقد فرضنا انحصار الإنسان العالم فى زيد، وهذا المثال داخل فى محلّ النزاع ومصدق من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر.

والشبهه فى الدوران بين الأقل والأكثر قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية، وأيضاً تارة تكون حكمية وأخرى موضوعية، وأيضاً قد يكون الدوران بين الأقل والأكثر فى نفس المأمور به وقد يكون فى محصله وسببه، كلّ ذلك داخل فى محلّ النزاع.

ص: ١٦٠

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ للشكّ في الجزئية ثلاثه أقوال:

أ - جريان البراءه العقلية والشرعية كليهما.

ب - عدم جريان واحده منهما.

ج - التفصيل بين العقلية والشرعية بالقول بجريان الثانيه دون الأولى.

فعلينا البحث في مقامين حتى يتبين ما هو الحقّ من هذه الأقوال.

المقام الأول: في البراءه العقلية

والظاهر أنّها تجرى، وإثباته يتوقف على تقديم امور:

الأول: أنّ المولى إذا أمر بمركب أو نهى عنه فالتركيب في المأمور به والمنهى عنه اعتبارى.

توضيح ذلك: أنّ المركب على قسمين: حقيقى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه حقيقهً وتكسر صورتها لأجل تحقّقه واقعاً، واعتبارى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه وتكسر صورتها لأجل تحقّقه اعتباراً، وإلّا فبحسب الحقيقه لا تكون صورتها قبل التركيب مغايره لها بعده.

مثال الأول: معجون الطيب، فإنّه يلاحظ أنّ الأثر الفلانى يترتب على المعجون المركب من أشياء خاصه، فيركبها بالاختلاط والامتزاج حتى يصير

شيئاً واحداً ذا أثر مطلوب.

ومثال الثاني: الصلاة، فإنّ الشارع لاحظ أنّ الأثر المطلوب - مثل النهي عن الفحشاء والمنكر وغيره من الآثار - لا يحصل إلاّ بإتيان مجموع أشياء مختلفه منضمّه بعضها إلى بعض على الترتيب المخصوص، فهذه الأشياء مع كونها من مقولات شتى غير قابله للاختلاط والامتزاج اعتبرها الشارع شيئاً واحداً لتحصيل الأثر الذي لا يحصل إلاّ بها.

فالمركّب الحقيقي والاعتباري يشاركان في جهه، وهى فناء الأجزاء فيهما وعدم استقلالها بعد التركيب، فإنّه كما أنّ جزء المعجون لا يكون مستقلاً بعد التركيب، كذلك الركوع الصلواتي أيضاً لا يكون مستقلاً بعد التركيب واعتباره جزءاً للصلاه، ولكنهما يختلفان في جهه اخرى، وهى أنّ الفناء في المركّب الحقيقي واقعى، وفى الاعتباري اعتباري.

الثاني: أنّ كفيته تحصيل المركّب في ذهن الأمر غالباً تكون عكس كفيته إتيانه في الخارج، بمعنى أنّ المكلف إذا همّ بإتيان مركّب، تتعلّق إرادته أولاً بوجوده الوجداني، غافلاً عن أجزائه وشرائطه، ثمّ ينتقل منه إليها، وتتولّد إرادات اخرى متعلّقه بها على وجه يحصل المركّب منها، فإذا همّ بإتيان الصلاه تتعلّق إرادته أولاً بأصل طبيعتها من غير أن تتعلّق بالأجزاء، ويكون المحرّك للبعد الأمر المتعلّق بالطبيعه، ولما رأى أنّها لا تحصل إلاّ بإتيان أجزائها وشرائطها على طبق المقرّر الشرعى تتولّد إرادات تبعيه له متعلّقه بها.

وأما الأمر إذا همّ بتعليق الأمر بالمركّب فلا بدّ له - غالباً - من تصوّر الأجزاء والشرائط أولاً مستقلاً، ثمّ ترتيبها حسب ما تقتضى المصلحه والملاك النفس الأمريين، ثمّ لحاظها على نعت الوحده وإفناء الكثرات فيها، ليحصل

المركب الاعتباري، ثم يجعلها موضوعاً للأمر ومتعلقاً للإرادة، فالأمر ينتهي من الكثرة إلى الوحدة غالباً، والمأمور من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: تقدم في مقدمه الواجب البحث في وجود المقدمه الداخليه وعدمها، فأنكرها بعضهم وأثبتها بعض آخر، ومثل لها بالأجزاء، وتقدم البحث أيضاً في أن المقدمه هل هي واجبه شرعاً أم لا؟ بل العقل يحكم بلزوم إتيانها.

الحق: أن الأجزاء مقدمات داخلية، ضروره توقّف وجود المركب على وجود أجزائه، فعلى القول بوجوب المقدمه فهل الأجزاء أيضاً كذلك كالمقدمات الخارجيه أم لا؟

نقول: لا، لأنّ القائل بوجوب المقدمه قال به لأجل إيجاد الداعي في نفس المكلف، وحيث إنّ الوجوب النفسى المتعلق بالمركب يكفى للداعويه إلى أجزائه - لعدم المغايره بينهما إلبالإجمال والتفصيل - يكون الداعي في نفس المكلف إلى الأجزاء موجوداً بنفس ذلك الوجوب النفسى، فلا نفتقر إلى القول بوجوبها الغيرى.

والشاهد على هذا أننا إذا سألنا المصلّى بمثل لم تر كع؟ قال: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) فالداعي له إلى إتيان الركوع هو الأمر المتعلق بالصلاه الذى هو أمر نفسى.

فإن قلت: كيف يدعو الأمر المتعلق بالصلاه إلى الركوع مثلاً مع أن الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلق به؟

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه، لكننا لا نقول بكون الصلاه المأمور بها شيئاً والأجزاء أشياء اخر محصله لها وسبباً لتحقيقها كى يرد علينا

ص: ١٦٣

الإشكال، بل نقول: المغايره بين الصلاه وأجزائها إنما هي بالإجمال والتفصيل، ولا ريب في أن المجمل والمفصل في الحقيقه شىء واحد، فالأمر المتعلق بالأول يكون داعياً إلى الإتيان بالثانى.

نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله فى المقام

ولا يخفى عليك أننا لا نقول بمقاله سيدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله فى باب الصلاه حيث قال:

إنّ للأمر أبعاضاً بعدد أجزاء الصلاه، وكلّ بعض منه تعلّق بجزء منها، كاللحاف الواحد الذى تحته أفراد متعدّده.

إن قلت: كيف يكون الأمر الواحد متعلّقاً بأجزاء متعدّده من مقولات مختلفه؟ مع استلزامه كون الشىء الواحد متّصفاً بصفات متضاده.

قلت: انظر إلى الماء الكثير الذى فى حوض واحد، فلا ريب فى أنه ماء واحد لأجل الاتّصال - الذى هو دليل الوحده، كما ثبت فى الفلسفه - ومع ذلك يمكن أن يلوّن بعضه بلون وبعضه الآخر بلون آخر وبعضه الثالث بلون ثالث، فكما أنّ الماء الواحد يتّصف بصفات مختلفه متضاده باعتبار أبعاضه فلا مانع من أن يتعلّق الأمر الواحد بأشياء مختلفه متضاده باعتبار أبعاضه (1). هذا توضيح مقاله سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله.

وما اخترناه وإن كان شبيهاً بها، إلّا أنه غيرها، لأننا نقول: أجزاء المركّب - كالصلاه - لا تكون مأموراً بها أصلاً، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاه لا بأجزائها، ولكن حيث يكون المغايره بينهما بالإجمال والتفصيل فقط يكون الأمر - مع

ص: ١٦٤

١- (١) نهايه الأصول: ١٥٧.

عدم تعلّقه بالأجزاء - داعياً ومحركاً إلى الإتيان بها.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمر المتعلّق بالمركبّ واحد متعلّق بواحد، وليست الأجزاء متعلّقه للأمر، لعدم شيئيه لها في لحاظ الأمر عند لحاظ المركب، ولا يرى عند البعث إليه إلماصوره وحدائيته هي صورته المركب فانيه فيها الأجزاء، فهي تكون مغفولاً عنها، ولا تكون متعلّقه للأمر أصلاً، فالأمر لا يرى في تلك الملاحظه إللأمرأ واحداً، ولا يأمر إللأبأمر واحد، لكن هذا الأمر الوجداني يكون داعياً إلى إتيان الأجزاء بعين داعويته للمركب وحجّه عليها بعين حجّيته عليه، لكون المركب هو الأجزاء في لحاظ الوجدان والاضمحلال، والأجزاء هي المركب في لحاظ الكثرة والانحلال، وحيث إنّ المركب يتركب من الأجزاء وينحلّ إليها يكون الأمر به حجّه عليها لا بحجّيه مستقله، وداعياً إليها لا بداعويّه على حده (١).

والحاصل: أنّ الأجزاء لا تكون مأموراً بها عندنا، لا بالأمر النفسي، ولا بأبعاضه، ولا بالأمر الغيري.

الرابع: أنّ النزاع في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر وعدمه مبنيّ على القول بوضع الألفاظ للأعمّ من الصحيح والفاقد، وأمّا القائل بوضعها لخصوص الصحيح فلا يمكن له إجراء البراءة بالنسبه إلى الجزء المشكوك، لأنّ البراءة - على القول بجريانها - إنّما تجرى فيما إذا احرز عنوان المأمور به ولكن شككنا في صحّته وفساده في صورته خلوه من الجزء المشكوك، وهذا مبنيّ

ص: ١٦٥

١- (١) قال الإمام الخميني «مدّ ظلّه» - على ما في تعليقه «أنوار الهدايه ٢: ٢٨١» -: ومن ذلك ينبغي أن يقال: إنّ في عقد البحث بأنّ الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر لا يخلو من مسامحه، لأنّ الأمر متعلّق بالصورة الوجدانيه، وفي هذا اللحاظ لا أقلّ ولا أكثر في البين، وإنّما الدوران في صورته لحاظ الكثرة وباعتبار الانحلال، والأمر سهل، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

على القول بالأعم، وأما على القول بالصحيح فالشك في الصحه مساوق للشك في تحقق أصل العنوان.

بيان ما هو الحق في المقام

إذا عرفت هذه الأمور الأربعة نقول: لا مانع من جريان البراءة العقلية في الجزء المشكوك، فإنه لا ريب في أننا إذا شككنا في أن الشارع هل أمر بالمركب الفلاني أم لا؟ يحكم العقل بالبراءة ويجوز الترك، لقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، ولا ريب أيضاً في أننا لو علمنا بأن الشارع أمر بالصلاة مثلاً، وعلمنا أيضاً أن الصلاة مركبة في نظره من أجزاء ولكن لم يبين أجزائه أصلاً لحكم العقل أيضاً بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان.

فإذا علمنا بأمره بالصلاة مثلاً وبأنه بين أن كل واحد من القراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم جزء لها، ولكن شككنا في جزئية السوره مثلاً- يحكم العقل بالبراءة عن السوره؛ لأن الشارع لم يبين جزئيتها، فلم تكن الحجّه موجوده بالنسبه إليها، لتوقف الحجّه في المركبات على مقدمتين:

أ - أن يأمر الشارع بالمركب.

ب - أن يبين أجزائها، وهذان الأمران موجودان بالنسبه إلى الأجزاء المعلومه، بخلاف الجزء المشكوك فيه، لعدم تبيينها من قبل الشارع، فلا يكون الأمر المتعلق بالمركب داعياً إليه، فإذا اجتهد العبد في تحصيل العلم بأجزاء المركب، وبذل جهده في التفحص عن الأدله بمقدار مسوره، وقامت الحجّه على عدّه أجزاء للمركب، وعلم أن المولى قد أخذها فيه قطعاً، وشك في اعتبار شيء آخر جزءاً، فأتى بما قامت الحجّه عليه، وترك غيرها مما هو مشكوك فيه، لا يعدّ عاصياً، ويكون العقاب على تركه بلا بيان ولا برهان.

إن قلت: كيف كان العلم الإجمالي منجزاً في المتباينين ولا يكون منجزاً في الأقل والأكثر الارتباطيين؟

قلت: ليس لنا علم إجمالي هاهنا، لأن الأمر بالصلاه مثلاً معلوم تفصيلاً لا إجمالاً، وهو متعلق بنفس الصلاه، لا بأجزائها، كما بينا في المطلب الثالث، فالأجزاء ليست مأموراً بها أصلاً حتى نقول: الواجب مردد بين الأقل والأكثر، بل الواجب هو الصلاه فقط، ولكن نشك في أن أجزائها هل هي تسعة مثلاً أو عشرة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الجزء العاشر المشكوك فيه.

الإشكالات على جريان البراءة في المقام

لكن هاهنا إشكالات كثيرة دقيقه لا بد من التفصي عنها:

دعوى رجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين وجوابها

الإشكال الأول: أن متعلق التكليف في الأقل والأكثر مردد بين المتباينين في الواقع، لأن للمركب الملتئم من الأقل صورة غير صورته المركب الملتئم من الأكثر، فحقيقته المأمور به على فرض أن يكون هو الأقل مباينه لحقيقته على فرض أن يكون هو الأكثر، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأول: أن المأمور به لو كان شيئاً متحصلاً من الأجزاء لكان بين الصورتين تباين وتغاير، إذ المتحصّل من تسعة أجزاء مثلاً مباين للمتحصّل من عشرة، كما أن المعجون الذي يحصل من أربعة أشياء غير الذي يحصل من خمسة، لكننا لم نقل به، بل قلنا بأن نسبة المركب المأمور به إلى أجزائه نسبة المجمل إلى

المفصل، لا نسبة المتحصّل إلى المحصّل، إذ ليس للمرکّب الاعتبارى حقيقه غير حقيقه أجزاءه، فالصلاه المرکبه من تسعه أجزاء لا تكون مغايره للصلاه المرکبه من عشره، بل الصلاه المرکبه من العشره هى عين الصلاه المرکبه من التسعه مع انضمام جزء عاشر إليها.

والشاهد على هذا أنّ السوره مثلاً جزء للذاكر لها وليست بجزء للناسى لها، ومع ذلك لا تكون حقيقه الصلاه المأمور بها للذاكر غير حقيقه الصلاه المأمور بها للناسى.

الثانى: أنه لو كان الأقل والأكثر من قبيل المتباينين للزم الاحتياط بإتيان صلاتين: إحداهما: مرکبه من الأجزاء حتّى الجزء المشكوك فيه، ثانيتهما:

مرکبه منها سواه، لا بإتيان الأكثر فقط.

هل المقام من قبيل الدوران بين الماهيه اللابشرط وبشرط لا؟

الإشكال الثانى (١): أنّ وجوب الأقل مردّد بين المتباينين، إذ لو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ لكان من قبيل الماهيه اللابشرط عن الزيادة، ولو كان هو الأكثر لكان من قبيل الماهيه بشرط انضمامها إلى الزيادة، ولا ريب فى مباينه الماهيه بشرط الشىء للماهيه اللابشرط، لأنّ كلّاً منهما قسيم للآخر.

فوجوب الأقلّ إنّما يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شىء.

أقول: هذا المستشكل - كما تلاحظ كلامه - يقول بتباين الأقلّ المجرد

ص: ١٦٨

١- (١) نسب هذا الإشكال إلى المحقّق صاحب الحاشيه المفصّله على المعالم أخی صاحب الفصول، لكن ما فى الحاشيه غير هذا الإشكال، وسيجىء البحث عنه، لكن هذا أيضاً منسوب إليه، وهذا الإشكال يتحد مع الأوّل مآلاً، وهو أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين. منه مدّ ظلّه.

عن الزيادة مع الأقل المنضم إليها، ثم بتباين الوجوب المتعلق بالأقل على تقدير كونه مأموراً به فقط مع الوجوب المتعلق به على تقدير كونه مأموراً به بانضمام الزيادة المشكوكه، لكننا نكتفى بالجواب عن الأول، لوضوح فساد القول بتغاير الوجوبين، فنقول:

يرد عليه أولاً: الجواب الثانى عن الإشكال الأول، وهو أنه يجب على هذا المستشكل القول بوجوب إتيان صلاتين: إحداهما: هي الأكثر، والأخرى: هي الأقل، كما في المتباينين.

وثانياً: أن القول بكون الأقل ماهية بشرط شيء على تقدير كون المشكوك جزءاً للمأمور به، لا يستقيم، لأن البحث في جزئيه المشكوك، لا في شرطيته، وعلى تقدير كونه جزءاً لا فرق بينه وبين الأجزاء المعلومه، فكما أنه لا يصح التعبير عن الجزء المعلوم بالشرط لا يصح عن الجزء المشكوك أيضاً، لأن الأجزاء كلها في مرتبه واحده، والعلم والشك لا يغيران الواقع.

وثالثاً: أن الماهية اللابشرط على قسمين: الماهية اللابشرط المقسمى، والماهية اللابشرط القسمى.

والماهية اللابشرط المقسمى: هي أن يكون الملحوظ نفس الماهية بما هي هي، من دون أن يلاحظ معها شيء آخر أصلاً، حتى عدم لحاظ شيء آخر، وهذه على ثلاثة أقسام:

أ - الماهية بشرط الشيء، ب - الماهية بشرط لا، ج - الماهية اللابشرط القسمى، وهي التي تكون ملحوظه بانضمام عدم لحاظ شيء آخر معها بنحو يكون عدم لحاظ شيء آخر معها قيداً لها وملحوظاً معها.

فإن أراد المستشكل من الماهية اللابشرط، الماهية اللابشرط القسمى،

سَلَمْنَا وجود التباين بينها وبين الماهية بشرط الشيء، لكون كلّ منهما قسيماً للآخر، ولكنّه لم يرد هذا المعنى من الماهية اللابشرط، بدليل قوله بتحقق الاحتياط بإتيان الأكثر فقط ولا يجب على المكلف إتيان صلاتين، فمراده من الماهية اللابشرط هي الماهية اللابشرط المقسمة، ولا تباين بينها وبين الماهية بشرط الشيء، كما هو واضح.

فالحاصل: أنّ الأقلّ متيقّن والزيادة مشكوك فيها، فيجب الإتيان بالأقلّ وتجرى البراءة العقلية في الزيادة.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر حيث قال:

إنّ الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضادّ، بل من تقابل العدم والملكه، فإنّ الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيدياً في الماهية، وإلّا رجعت إلى الماهية بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور - كما ذكرنا تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد - فالماهية لا بشرط ليست مباينه بالهويّة والحقيقه للماهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهية، والتقابل بينهما إنّما يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ.

ففي ما نحن فيه، الأقلّ يكون متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ

الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، فإنّ التغيرات الاعتبارية لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقن الاعتبار (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال

ويرد عليه أولاً: أنّه أراد ب «الماهية اللابشرط» الماهية اللابشرط المقسمة، على ما هو ظاهر كلامه، حيث قال: «فإنّ الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيماً في الماهية» فمقصوده هو الماهية اللابشرط المقسمة، ومع ذلك جعل نفس الماهية جامعاً بينها وبين الماهية بشرط الشيء، إذ قال: «بل يجمعهما نفس الماهية» مع أنّ نفس الماهية هي عين الماهية اللابشرط المقسمة، لا الأعمّ منها ومن الماهية بشرط الشيء كي تكون جامعاً بينهما.

وثانياً: ما ذهب إليه من أنّ المتضادين لا جامع بينهما غير صحيح، لأنّ المثال الواضح للضدين هو السواد والبياض، واللون جامع بينهما.

وثالثاً: لا- نسلم أنّه كلما كان الدوران بين العدم والملكة تجرى البراءة، ألا ترى أنّه لو علم العبد بأنّ المولى أمر بإكرام إنسان ولكن لم يعلم أنّه أمر بإكرام إنسان أعمى وقال: «أكرم إنساناً أعمى» أو بإكرام إنسان بصير وقال:

«أكرم إنساناً بصيراً» لوجب عليه الاحتياط بإكرام إنسانين: أحدهما بصير، والآخر أعمى، فإثبات أنّ بين الماهية اللابشرط وبشرط شيء تقابل العدم والملكة لا التضادّ غير كافٍ لإجراء البراءة.

ورابعاً: أنّ صدر كلامه لا يلائم ذيله، لأنّه قال في الصدر: التقابل

ص: ١٧١

بين الماهية اللابشرط وبشرط شيء تقابل العدم والملكه، وقال في الذيل:

التقابل بينهما إنما يكون بمجرد الاعتبار، فإن هذين الكلامين لا- يتلانمان؛ لأن تقابل العدم والملكه من الأمور الحقيقيه، لا الاعتباريه، فانظر إلى وجدانك، هل لا تجد فرقاً بين الأعمى والبصير واقعاً؟ هل الفرق بينهما في عالم الاعتبار؟!

الأمر الاعتباريه - كالزوجه - لا- توجب أمراً واقعياً، ألا ترى أن الإنسان بعد التزويج لا يتغير بالنسبه إليه قبل التزويج ولكن الشارع اعتبر الزوجه ورتب عليها آثاراً مثل جواز النظر والاستمتاع ووجوب النفقه، أما الإنسان الذى كان بصيراً ثم صار أعمى تغير واقعاً بعد حدوث العمى بالنسبه إليه قبله، فتقابل العدم والملكه أمر واقعي لا اعتباري.

إن قلت: البحث إنما هو في المركب الاعتباري الذي ليس بين أجزائه تركيب واقعاً، ولكن الشارع اعتبرها مركباً، فالتقابل فيما نحن فيه وإن كان تقابل العدم والملكه، إلا أنه أمر اعتباري.

قلت: إن التركيب فيما نحن فيه وإن كان باعتبار من الشارع، ولكن نفس الاعتبار أمر واقعي، انظر إلى وجدانك فإنك تجد الفرق واقعاً بين من اعتبر شيئاً ومن لم يعتبره، وأيضاً تجد الفرق واقعاً بين من اعتبر تركيب شيء من تسعه أمور وبين من اعتبر تركيبه من عشره، فالتقابل فيما نحن فيه أمر حقيقي واقعي لا اعتباري.

والحاصل: أن جواب المحقق النائيني «أعلى الله مقامه» عن الإشكال مخدوش من جهات عديده.

الإشكال الثالث: أنّ جريان البراءة في الدوران بين الأقل والأكثر يتوقف على انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في الزيادة، وهذا غير متحقق في ما نحن فيه، لأنّ أمر الأقل دائر بين كونه واجباً نفسياً وبين كونه واجباً غيرتياً، فلو كان في الواقع واجباً نفسياً يترتب على تركه العقاب، وإن كان واجباً غيرتياً لم يترتب على تركه العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيان الأقل على أيّ تقدير، فلا يكون وجوب الأقل معلوماً تفصيلاً، فأين الانحلال؟!

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأول: يتوقف على تبين قاعده «المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه» فنقول: لا شك في أنّ للمركب وجوداً واحداً، وهو ما إذا تحققت جميع أجزائه، فهل له عدم واحد أيضاً أو أعدام متكثره بتكثر الأجزاء؟

الحق أنّ عدمه أيضاً واحد، لأنّ نقيض الواحد واحد، ولو كان له أعدام كثيرة للزم كثيراً ما ارتفاع النقيضين، وهو محال، فللمركب عدم واحد كما أنّ له وجوداً واحداً، لكن أسباب العدم متعدّده، فإنّ عدم الصلاة - مثلاً - تارة:

يكون بترك الركوع، وأخرى: بترك السجود، وهكذا.

إذا عرفت هذا فنقول: كما يترتب العقاب على ترك الأقل إذا كان واجباً نفسياً، يترتب على تركه أيضاً إذا كان واجباً غيرتياً (1)، لأنّ العقاب إنّما هو لأجل ترك المأمور به، وتركه قد يكون بتركه رأساً وقد يكون بترك بعض

ص: ١٧٣

١- (١) التعبير بالوجوب الغيري إنّما هو من باب المشي على مذهب الخصم، وإلّا فنحن لا نقول بالوجوب الغيري للأقل، وإن كان الواجب هو الأكثر. منه مدّ ظله.

أجزائه، فلاريب فى استحقاق العقوبه على ترك الأقل على أى تقدير، أى سواء كان واجباً نفسياً، لكونه هو المأمور به، أو غيرياً، لكون الأكثر هو المأمور به، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأقل على أى حال، وبجريان البراءه فى الزيادة، لأنها مشكوكه بالشك البدوى.

إن قلت: لو أتى بالأقل وكان الأكثر فى الواقع واجباً، لترك المأمور به وكان حاله كحال من تركه رأساً، فلم فرقت بينهما وقلت: يحكم العقل بعدم استحقاق العقوبه فى الأول واستحقاقها فى الثانى؟

قلت: الفرق بينهما واضح، لأنّ الأول وإن ترك المأمور به إلمائه معذور، لأنه أتى بما كان معلوماً والشارع لم يبين الزيادة المشكوكه، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وأمّا الثانى فترك المأمور به بلا عذر، لأنه لم يأت بالمأمور به الواقعى ولا بما علم، فالفرق بينهما أنّ الأول تارك للمأمور به عن عذر، والثانى تارك له بلا عذر، فالأول لا يستحقّ العقوبه والثانى يستحقّها.

الثانى: أنّ ترتب العقاب على الأقل وعدمه لا يرتبطان بالمقام، لعدم دوران انحلال العلم الإجمالى وعدمه مدارهما؛ إذ ليس البيان فى قاعده «قبح العقاب بلا- بيان» بمعنى بيان العقوبه، إذ ليس بيان العقاب على ترك المأمور به من وظائف الشارع، بل العقل هو الذى يحكم بترتب العقاب على مخالفه الأمر الإلزامى، ألا ترى أنّ المولى إذا أمر عبده بشىء وهو عصى يترتب على عصيانه استحقاق العقوبه، ولو عاقبه المولى لم يعدّ ظالماً وإن لم يبين العقاب ولا مقداره، فوظيفه الشارع بيان التكليف، وقولنا: «العقاب بلا- بيان قبيح» يكون بمعنى «العقاب بلا بيان التكليف قبيح» والبيان من ناحيه الشارع بالنسبه إلى الأقل موجود فرضاً، فإتيانه واجب على كلّ تقدير، ولكنّ البيان بالنسبه إلى الزيادة مفقود، فتجرى البراءه فيها، فعدم ترتب العقاب على ترك

الأقلّ على تقدير كونه واجباً غيريّاً لا يرتبط بما نحن فيه ولا يقدر في انحلال العلم الإجمالي، فإنّ الأقلّ واجب تفصيلاً، فيجب الإتيان به، والزيادة مشكوكه، فتجرى البراهه فيها.

إشكال المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

الإشكال الرابع: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وبينه بتقريبين:

الأول: أنّ الامتثال تارة: يكون علمياً تفصيلاً، وأخرى: علمياً إجمالياً، وثالثه: ظنيّاً، ورابعه: احتمالياً، ويجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي فيما إذا كان التكليف محتملاً غير معلوم، وأمّا إذا كان التكليف معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا يجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، بل العقل يحكم بلزوم الامتثال العلمي، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراهه اليقينيّه، والإتيان بالأقلّ امتثال احتمالي لا يكتفي به في المقام.

والعلم الإجمالي لا ينحلّ؛ لأنّ العلم التفصيلي بوجود الأقلّ لا بشرط أو بشرط شيء عين العلم الإجمالي، والتعبير مختلف، لأنّ وجوب الأقلّ المعلوم تفصيلاً أمره دائر بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شيء، ومثل هذا العلم التفصيلي يستحيل أن يوجب انحلال العلم الإجمالي، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

التقريب الثاني: أنّ للجزء المشكوك جهتين:

الأولى: جهه لزوم الإتيان به من حيث هو، والعقل بالنسبه إلى هذه الجهه يحكم بالبراهه.

الثانيه: جهه ارتباطيته وقيدتيّه للأقلّ على تقدير جزئيته بحيث لو أتى المكلف بالأقلّ فقط فكأنّه لم يأت شيئاً، والعقل لا يحكم بالبراهه بالنسبه إلى

هذه الجهة، لأنّه لا- يقدر على وضع الارتباطيّة والقيديّة ورفعهما، لأنّهما وظيفه الشارع، لا العقل، وحيث إنّهُ لا حكم للعقل من هذه الجهة فهو يحكم بلزوم إتيان الأكثر ليقطع بامتنال التكليف المعلوم (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وفي مقطعين من تقرّيبه الأوّل نظر:

أ - أنّ الاشتغال اليقيني وإن كان يستدعي الفراغ اليقيني، إلّا أنّه يستدعيه بقدر الاشتغال، لا أكثر، والاشتغال اليقيني فيما نحن فيه يتعلّق بالأقلّ فقط، وأمّا الزائد فلم يكن معلوماً، لأنّ الحجّة قائمه على وجوب الأقلّ، وأمّا الزيادة فهي مشكوكٌ فيها.

ب - أنّ ما ذهب إليه من عدم انحلال العلم الإجمالي في المقام مردود، أوّلاً:

بأنّه مناقض لما تقدّم (٢) منه في الجواب عن إشكال صاحب الحاشية، فإنّه قال هناك: «الأقلّ متيقّن الاعتبار على أيّ تقدير والزيادة مشكوكٌ فيها» والتناقض بين هذين القولين واضح.

وثانياً: بأنّه ليس لنا علم إجمالي فيما نحن فيه كى يُقال: يلزم أن يكون موجّباً لانحلال نفسه، بل من أوّل الأمر نعلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً ونشكّ في وجوب الزيادة، لكنّا إذا ضمّنا ذلك العلم التفصيلي إلى هذا الشكّ البدوي حصل لنا علم إجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر، وتردّد وجوب الأقلّ بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شيء لا يوجب بينهما تبايناً، لأنّ اللابشرط

ص: ١٧٦

١- (١) فوائد الأصول ٤: ١٥٩.

٢- (٢) راجع ص ١٧٠.

فى المقام عبارته عن اللابشرط المقسمى، ولا- يعقل أن تكون هى مباينه للماهية بشرط شىء، لأنّ الأولى مقسم للشانية وقسميها(1)، والمقسم فى كلّ تقسيم أعمّ من قسمه لا مباينه.

والملا-ك لتحقّق العلم الإجمالى أنّ التكليف فى كلّ من أطرافه لم يكن إلّما محتملاً والمقام ليس كذلك، لأنّ التكليف فى الأقلّ يكون معلوماً لا محتملاً.

ولو لم تسلّم هذا الملاك لتحقّق العلم الإجمالى لأمكن أن يقال بتحقيقه فى الأقلّ والأكثر الاستقلالين أيضاً، لأنّنا نعلم مثلاً بأنّ علينا ديناً لزيد، لكنّه مرّدّد بين مائه تومان وبين مائه وخمسين توماناً، والاشتغال اليقيني بالدين يستدعى الفراغ اليقيني، فلو أعطيناه مائه تومان لم يحصل الفراغ اليقيني، فوجب الاحتياط بإعطاء الأكثر، ولم يقل أحد ولا أنتم بوجوب الاحتياط فى الأقلّ والأكثر الاستقلالين، وليس سرّه إلّأنّه لم يكن لنا علم إجمالى، بل علم تفصيلى بالأقلّ وشكّ بدوى بالنسبه إلى الأكثر، لكن إذا ضممننا العلم إلى الشكّ حصل لنا علم إجمالى، وما نحن فيه - أعنى: الأقلّ والأكثر الارتباطيين - أيضاً كذلك.

والجواب عن التقريب الثانى: أنّ قوله رحمه الله: «وضع الارتباطية والقيديّة ورفعهما وظيفه الشارع، لا- العقل» صحيح، ولكنّ البراءة العقليّة ليست بمعنى حكم العقل برفع الارتباطية والقيديّة، بل بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، يعنى حيث لم يبيّن الشارع ارتباط المشكوك بالأقلّ وتقييد الأقلّ به فلو اكتفينا بإتيان الأقلّ وكان المشكوك جزءاً فى الواقع لحكم العقل بقبح العقاب، لأنّه بلا بيان وحجّه، فكما أنّ العقل يحكم

ص: ١٧٧

بقبح العقاب بلا بيان من جهة احتمال جزئيه المشكوك يحكم أيضاً به من جهة احتمال ارتباطيته وقيدته.

والحاصل: أنّ ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله غير تامّ أيضاً، ولا يمنع من إجراء البراءة العقلية في المقام.

كلام صاحب «هدايه المسترشدين» في المسأله

الإشكال الخامس: ما أفاده المحقق صاحب الحاشيه الكبيره على «المعالم» المسّماه ب «هدايه المسترشدين» وهو شبيه بالإشكال الأول.

وحاصله: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين، لأنّ الأقلّ غير موجود في الأكثر، بل الموجود فيه أجزاء الأقلّ، وأمّا نفس الأقلّ منفرداً فله صورته غير صورته منضمّاً إلى المشكوك، والحاصل من الأقلّ منفرداً مغاير للحاصل منه منضمّاً إلى المشكوك، فالتكليف تعلق مثلاً بالصلاه المرّده بين الأقلّ والأكثر، وحيث إنّهما متغايران صوراً فالدوران يكون واقعاً بين المتباينين، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقنيه.

وهذا الإشكال وإن كان يجرى في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين أيضاً، فإنّ صورته الأقلّ منفرداً غير صورته منضمّاً إلى المشكوك، والحاصل من الأقلّ غير الحاصل من الأكثر فيهما أيضاً.

لكن بينهما فرق، وهو أنّ الأقلّ متعلق لغرض المولى في الاستقلاليين قطعاً، لأنّه إمّا تمام غرضه أو بعضه، فإتيانه يتحقّق غرض المولى إمّا بالجملة أو في الجملة، بخلاف الارتباطيين، فإنّ غرض المولى لم يتعلّق بالأقلّ أصلاً على

تقدير تعلق التكليف بالأكثر، لأجل الارتباط، فيأتين الأقل لا يتحقق الغرض أصلاً، لا تمامه ولا في الجملة (١).

نقد ما أفاده المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني في المقام

وفيه: أنّ ما ذكرنا في كيفية تركيب المركبات الاعتبارية - من أنّ الأجزاء في لحاظ الواحد مركب - ليس المقصود منه أنّ المركب الاعتباري له صورته اخرى وحدائيه تكون تلك الصوره نسبتها إلى الأجزاء نسبة المتحصّل إلى المحصّل، ويكون الأمر متعلقاً بالصوره التي هي حقيقه اخرى وراء الأجزاء، حتّى يكون المتحصّل من عدّه أجزاء غير المتحصّل من عدّه اخرى أكثر، بل ليس للمركب تحصيل إلّاتحصّل الأجزاء، فهو هي، وهي هو، لكنّ العقل قد يرى الأجزاء في لحاظ الواحد، وقد يرى الكثرات، واختلاف ملاحظه العقل لا يوجب اختلافاً جوهرياً في الملحوظ.

وبالجملة: ليس الاختلاف بين الأقل والأكثر إلّابالأقلّيه والأكثرية لا غير، فهما مشتركان في عدّه أجزاء، وممتازان في بعض أجزاء اخرى، وليس اختلافهما في الأجزاء الداخلة في الأقل، بل في الزيادة، ومجرّد لحاظ العقل للأجزاء بنحو الواحد لا يوجب تباين الملحوظ لملاحظ آخر.

وبناءً على هذا فلا إشكال في أنّ الحجّه قائمه على وجوب إتيان الأقل، والزيادة مشكوك فيها لم تقم حجّه عليها.

هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكره هذا المحقق الكبير من إيجاب تباين الصورتين للاحتياط لازمه تكرار المركب بإتيانه تارة في صورته الأقل، وأخرى في

ص: ١٧٩

صوره الأ-كثر، ولا- يكاد يكفي إتيان الأ-كثر كما لا يخفى، فالاتفاق على جواز الاكتفاء بالأكثر شاهد لما قلناه، وهو أن صورته الأقل في ضمن الأكثر ليست مغايره لصورته مستقلاً، وليس بين الأقل والأكثر تباين وتغاير، وإلا فلم يجز الاقتصار على الأكثر.

إشكال صاحب «الكفايه» على جريان البراءه العقليه في المقام

الإشكال السادس: ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه وقربه بتقريبين:

أ - أن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي بالنسبه إلى الزائد وإجراء البراءه فيه مستلزم للخلف، لأنّ نتيجه القول بالانحلال تهدم مبنى القول بالانحلال، توضيحه: أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً إنّما يتحقق إذا كان التكليف منجزاً مطلقاً، سواء تعلّق بالأقل أو بالأكثر، وأما إن لم يكن منجزاً على تقدير تعلّقه بالأكثر فلم يكن الأكثر واجباً نفسياً، فلم يكن الأقل واجباً غيرياً، فلم يكن وجوبه الفعلي معلوماً بالتفصيل، فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً على كلّ تقدير مبني على أنّ التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر أيضاً يبلغ مرتبه التنجز، مع أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً يقتضى جريان البراءه في الزائد المشكوك، ومعنى جريان البراءه فيه أنّ التكليف لو تعلّق بالأ-كثر لم يبلغ مرتبه التنجز، فنتيجه القول بالانحلال تهدم مبنى نفسه، وهو خلف.

ب - أن الانحلال مستلزم للمحال، لأنّ وجوده مستلزم لعدمه، توضيحه:

أنّ الانحلال هاهنا يكون بمعنى تحقّق العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً والشك البدوي بالنسبه إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم تنجز التكليف إلا إذا كان متعلّقاً بالأقل، وهو يستلزم عدم وجوب الأقل على كلّ تقدير، وهو

يستلزم بقاء العلم الإجمالي، فيلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال، فالانحلال المستلزم لذلك محال (١).

هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ويمكن تقريب كلامه بوجه ثالث أيضاً:

وهو أنّ العلم التفصيلي متولد من العلم الإجمالي ومسبب عنه، إذ لو لم يكن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر لم يتحقق العلم التفصيلي بوجوب الأقل، والمعلول لا يعقل أن يهدم علته، لأنّ قوام المعلول بالعلّه، فلا يمكن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي هاهنا.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة

ويرد على ما ذكره من التقرّيبين للإشكال: أنّه مبنيّ على القول بالوجوب الغيري المتعلّق بالأجزاء المترشّح من الوجوب النفسي المتعلّق بالمركب، ونحن لا نقول به، فإنّ المقدمه لا تكون واجبه بالوجوب الغيري، وإنّما الداعي إلى إتيانها حكم العقل بلزوم إتيانها. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ النزاع في وجوب المقدمه إنّما هو في المقدمات الخارجيه، وأمّا الأجزاء فكثير من القائلين بوجوب المقدمه قالوا بعدم وجوبها، بل بعضهم أنكروا مقدميتها، ونحن وإن قلنا بمقدميه الأجزاء، إلّا أنّنا لم نقل بوجوبها الغيري الشرعي، ولا بلزومها العقلي، بل قلنا في مقدمات هذا البحث: إنّ الداعي إلى إتيان الأجزاء هو الأمر بالمركب، لأنّ المركب هو الأجزاء (٢).

ص: ١٨١

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٣.

٢- (٢) راجع ص ١٦٣.

وأما ما ذكرناه من التقريب الثالث: فجوابه أنه ليس لنا علم إجمالي في موارد الدوران بين الأقل والأكثر، بل نعلم تفصيلاً بوجود الأقل ونشكك في وجوب الأ-كثر، لكننا إذا ضمنا هذا العلم إلى هذا الشكّ يحصل لنا صورته علم إجمالي، فالعلم الإجمالي ليس عله لتحقّق العلم التفصيلي حتى يقال: كيف يعقل أن يزيل المعلول علته ويبقى نفسه مع أن قوامه بها؟!

والحاصل: أن ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من الإشكال لا يتمّ، لا بالتقريبين المذكورين في كلامه، ولا بالتقريب الذي ذكرناه.

ما يقتضيه القول بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد في المقام

الإشكال السابع: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله وأجاب عنه، لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله لم يرتض الجواب واعتمد على الإشكال.

وهو أن الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيّة في متعلّقاتها عند العدليّة (1)، وبعبارة أخرى: الواجبات الشرعيّة أطفاف في الواجبات العقلية عند العدليّة، أي للواجبات الشرعيّة مصالح في متعلّقاتها لا- يعلمها العقل، ولو علم بها لحكم هو أيضاً بالوجوب.

فإذا أمر الشارع بشيء - كالصلاة - فلا- يخلو الواقع من أمرين: إمّا أن يكون متعلّق الأمر واقعاً هو المصلحة التي في الصلاة، ولكنه أمر بالصلاة إرشاداً إلى أنّ المصلحة المأمور بها لا- يمكن أن تتحقّق إلّا بإتيان الصلاة، فالأمر المولوي تعلّق بالعرض والمصلحة، وما تعلّق بالصلاة أمر إرشادي، فالمأمور به واقعاً هو الغرض والمصلحة، وإمّا أن يكون متعلّق الأمر المولوي نفس الصلاة،

ص: ١٨٢

١- (١) وهم «المعتزلة» و «الإمامية». منه مدّ ظلّه.

ولكنّ المصلحه علّه لصدور الأمر.

فإن كان متعلّق الأمر هو المصلحه فوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر في ما نحن فيه واضح، لأنّ المكلف عند إتيان الأقل لم يعلم بتحقيق المحض للمأمور به المعلوم، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا بدّ له من إتيان الأكثر لكي يعلم بتحقيق المأمور به.

وإن كان متعلّقه نفس الصلاه يجب الاحتياط بإتيان الأكثر أيضاً، لأنّ الأمر وإن تعلّق بالصلاه لا بالمصلحه، إلّا أنّ الأمر بالصلاه معلول ومسبّب عن المصلحه، فالأمر موجود ما دامت المصلحه موجوده، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى نعلم بتحقيق غرض المولى - وهو المصلحه - فنعلم بسقوط الأمر، وأما إن اقتصرنا بإتيان الأقل فلم نعلم بتحقيق الغرض، فلم نعلم بسقوط الأمر، والعلم بالاشتغال وثبوت الأمر يستدعي العلم بالفراغ وسقوط الأمر (١).

هذا توضيح الإشكال المذكور في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

والجواب عنه مبني على ملاحظه منشأ القول بتبعيه الأوامر والنواهي الشرعيه للمصالح والمفاسد النفس الأمرية في متعلقاتها، فنقول:

إذا راجعنا الكتب الكلامية نرى بحثاً بين الأشاعره والعدليّه، وهو أنّه هل يمكن الإراده الجزائية في أفعال الله تعالى أم لا؟

قالت الأشاعره: نعم، ولعلّ الوجه في نظرهم أنّه تعالى قادر على كلّ شيء، فعّال لما يشاء، فلا يلزم أن يكون لإراداته تعالى منشأ عقلائي.

وقالت العدليّه: لا، بل لا بدّ لإرادته تعالى المتعلّقه بأفعاله غرض عقلائي،

ص: ١٨٣

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٣١٩.

ولا يجوز الإرادة الجزائية، كما أنّ إرادتنا المتعلقة بأفعالنا لا تتحقّق إلّا بعد تصوّر الفعل والتصديق بفائدته، فلا بدّ من أن يكون في متعلّق الأمر مصلحه، لأنّ الأمر فعل من أفعاله تعالى، وإرادته تحتاج إلى غرض، وهو المصلحه التي تكون في متعلّقه، وإلّا يلزم الإرادة الجزائية بالنسبه إلى أفعاله تعالى، وهي مستحيله.

هذا ما ذهب إليه العدليّه.

أقول: لا إشكال في أنّ الإرادة الجزائية ممتنع، لكن لا بدّ لنا من أن نبحث في أنّ التخلّص عن الإرادة الجزائية بالنسبه إلى أفعاله تعالى منحصر في القول بتبعيّه الأوامر والنواهي لمصالح ومفاسد في متعلّقاتهما كي يلزم علينا الالتزام إمّا بكونهما مأموراً به ومنهياً عنه واقعاً أو بكونهما غرضاً للأمر والنهي، أو يمكن التخلّص عن الجزاف بوجه آخر؟

الحقّ أنّ التخلّص عنه لا ينحصر في الطريقتين المذكورين في الإشكال، بل يمكن دفع الجزاف بطريقتين آخريّن أيضاً:

أ - أنّه يمكن أن يكون نفس الصلاه مثلاً مصلحه ومحبوبه للشارع، حيث إنّها تتضمّن التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها، لا أنّها شيء فيه المصلحه حتّى تكون الصلاه والمصلحه شيئان: أحدهما يؤثّر في تحقّق الآخر، فلا مانع من أن يكون أمر الشارع لأجل نفس الصلاه التي هي بنفسها مصلحه ومحبوبه، فإذا شككنا في أنّ الصلاه هي الأقلّ أو الأكثر علمنا تفصيلاً بأنّ الأجزاء المعلومه - أي الأقلّ - محبوبه له تعالى وشككنا بالشكّ البدوي في محبوبيه الجزء المشكوك، فتجرى البراءه فيه.

ب - أنّه يمكن أن يكون في نفس «الأمر» و«النهي» مصلحه - كما عليه

بعض العدليّه - ولأجلها صدر الأمر والنهي من قبل الشارع، وبمجرد صدورهما تتحقّق المصلحه التي هي غرضه، لكنّ العقل يحكم بإتيان الأمور به وترك المنهي عنه لأجل الموليّه والعبوديّه، فإذا دار الأمر في الأمور به بين الأقلّ والأكثر يحكم العقل بلزوم إتيان ما وصل إلينا بيانه وهو الأقلّ، وبالنسبه إلى غيره يحكم بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان.

فأتضح ممّا ذكرنا أنّ امتناع الإراده الجزافيه عليه تعالى لا- يلازم عقلاً- وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر في الدوران بين الأقلّ والأكثر، فلا يمنع من إجراء البراءه العقلية.

على أنّا لو فرضنا أنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّه - من تبعيّه الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتهما - لما تمّ الإشكال على طريقه الثاني، وهو أن تكون المصلحه غايه وغرضاً للأمر من دون أن تكون نفسها مأموراً بها، فإنّنا وإن كنّا شاكين في سقوط الغرض بإتيان الأقلّ، لكن نمنع من أن يكون بقاء الغرض واقعاً مساوفاً لبقاء الأمر، حتّى يكون الشكّ في سقوطه مستلزماً للشكّ في سقوط الأمر - كما عليه المحقّق الخراساني رحمه الله (١) - فإنّ المولى إذا أمر عبده بتحصيل معجون مرّكب لغرض وأعطاه مكتوباً فيه الأجزاء التي يتركّب منها المعجون وأمره بتحصيل هذه الأجزاء وجعلها معجوناً مرّكباً، ثمّ العبد شكّ في أنّ الشىء الفلاني الذي لم يكن في المكتوب يكون جزءاً للمعجون أيضاً ومؤثراً في الغرض الذي لأجله أمر المولى بتحصيل المعجون أو لا، فهل ترى العقل يحكم بتحصيل المشكوك وجعله جزءاً للمعجون أيضاً؟! أين حكم العقل بهذا؟!!

ص: ١٨٥

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٤.

بل العقل يحكم بلزوم تركيب ما فى المكتوب وهو الأجزاء المعلومه ويحكم أيضاً بأنه لو لم يتحصّل غرض المولى بها لم يجر له عقاب العبد، لأنه بلا بيان، وهو قبيح.

وما نحن فيه هكذا، فإنّ العقل يأمر بإتيان المعلوم وهو الأقلّ، ولو كان غرضه تعالى لم يحصل إلّبالأكثر لما جاز له العقوبه عقلاً، لأنّها بلا حجّه وبيان.

نعم، لو قلنا بأنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليه لتّم الإشكال على الطريق الأوّل، وهو أن تكون المصالح والمفاسد الواقعيه هى المأمور بها والمنهى عنها واقعاً ويكون الأمر والنهى المتعلّقان بالصلاه والخمر مثلاً إرشاديين، لأنّنا إذا أتينا بالأقلّ شككنا فى أنّ المحصّل للمأمور به هل تحقّق أم لا؟

لكنّا ذكرنا لدفع الجزاف طريقين آخرين، فلا ينحصر الدفع فيما ذهب إليه المشهور من العدليه.

على أنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل الذى للبحث عنه مقام آخر كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

هل اعتبار «قصد القربه» يمنع من إجراء البراءه فى المقام؟

الإشكال الثامن (1): أنّ أمر الأقلّ دائر بين أن يكون واجباً نفسياً وبين أن يكون واجباً غيرياً، وعلى الأوّل يكون صالحاً للتقرب، لا على الثانى، لأنّ المقرب هو الواجب النفسى، وأمّا الواجب الغيرى فهو توصلى غير صالح

ص: ١٨٦

١- (١) هذا الإشكال يختصّ بالواجبات التعبديّه، ولا يجرى فى التوصلّيات. منه مدّ ظلّه.

للمقرَّبِ، وأما الأكثر فهو صالح للمقرَّبِ قطعاً، لأنَّ الأمر المتعلِّق به نفسى، سواء كان الواجب هو الأقلُّ أو الأكثر، فمَن أتى بالأقلِّ لا يمكن له قصد التقرُّب المعتبر فى العبادة، لأنَّه لا يعلم أنَّه واجب نفسى، لاحتمال تعلُّق الأمر النفسى بالأكثر وكون الأمر بالأقلِّ غيرتاً توصيفياً، وأما من أتى بالأكثر تمسُّى منه قصد القرَّبه، لعلمه بتعلُّق الأمر النفسى به على كلِّ تقدير، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر لرعايه قصد القرَّبه.

والجواب عنه أولاً: أنَّه لا دليل على اعتبار «قصد القرَّبه» بنفس هذا العنوان الذى صار معروفاً بين الفقهاء فى العبادات، بل الحقُّ ما ذهب إليه سيِّدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله وأثبتناه فى تقريرات صلاته، وهو أنَّه يعتبر فى العبادات أن لا يكون الداعى على إتيانها ما يمنع عن قرَّبه العمل، كالرياء والعجب، بل لا بدَّ من أن يؤتى بها بداعى الأمر بها فقط، فقد ورد فى ذمِّ الرياء والعجب وأمثالهما وفى بطلان العمل بداعى هذه الأمور روايات كثيرة، لكن لم يدلِّ دليل على وجوب «قصد القرَّبه» بهذا العنوان المخصوص، فالمعتبر فى العبادات أن يكون العبد منبعتاً ببعث الشارع ومتحرِّكاً بتحريكه وفاعلاً بداعى أمره، وهو كما يتمسُّى من الآتى بالأكثر يتمسُّى أيضاً من الآتى بالأقلِّ، إذ لا فرق بينهما إلَّا فى أنَّ الأوَّل لا يقول بانحلال العلم الإجمالى، فيقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنَّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية، بخلاف الثانى، فإنَّه يقول بالانحلال، أو بعدم تحقُّق علم إجمالى أصلاً - كما قلنا به - فيقول بعدم وجوب الاحتياط، بل يجرى البراءة بالنسبه إلى الزائد المشكوك.

وهذا الفرق غير مؤثِّر فى إتيان العمل بداعى الأمر وعدمه، فإنَّه لا ريب فى

أن كليهما يأتيان بالعمل بداعي أمره.

أمّا من أتى بالأقلّ لأجل الرياء والعجب وأمثالهما فعمله وإن كان باطلاً إلّا أنّه ليس محللاً للنزاع، فإنّ الآتى بالأكثر أيضاً لو قصد الرياء وأمثاله لكان عمله باطلاً غير مقرب.

وثانياً: نحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقلّ على تقدير كون المأمور به هو الأكثر، بل المكلف يأتي بأجزاء الواجب بداعي الأمر الذى تعلّق بالمركب، فإذا سألنا المصلّى عن عله ركوعه مثلاً، يقول: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) ولا يقول: لأجل الأمر الغيرى المترشّح من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وذلك لأنّ المركب والأجزاء شىء واحد، والفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل، فمبنى هذا الإشكال - وهو أنّ الأمر لو كان متعلّقاً بالأكثر واقعاً فوجوب الأقلّ يكون غيرياً غير صالح للمقربيه - باطل، فالإشكال أيضاً يكون باطلاً.

فقد ثبت جريان البراءة العقلية فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر إذا كان المشكوك جزءاً.

المقام الثانى: فى البراءة الشرعية

ولابدّ هاهنا من البحث تارة: بناءً على القول بجريان البراءة العقلية فى البحث السابق، وأخرى: بناءً على القول بعدمه، فنقول:

أمّا بناءً على جريان البراءة العقلية، وبعبارة أخرى: بناءً على القول بانحلال العلم الإجمالى، أو بعدم وجوده رأساً - كما قلنا به - فلا شكّ فى جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى الحكم التكليفى وهو وجوب الأكثر، فإنّه أمرٌ مشكوك

ص: ١٨٨

١- (١) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ٤٣.

فيه بالشك البدوي، فيعمّه حديث الرفع، ولا- شك في جريانها أيضاً بالنسبة إلى الحكم الوضعي، وهو الجزئي لو قلنا بكون الجزئي من الأحكام الوضعيّة التي وضعها ورفعها بيد الشارع، فإنّ جزئي المشكوك ممّا لا تعلم، فيعمّها حديث الرفع. وأمّا بناءً على عدم الانحلال فوق الخلاف بينهم.

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في جريان البراءه الشرعيه في المقام

فالمحقّق الخراساني رحمه الله مع ذهابه في المبحث السابق إلى عدم الانحلال ولزوم الاحتياط عقلاً- ذهب هاهنا إلى جريان البراءه الشرعيه ولم يفصل بين القول بكون العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين القول بكونه مقتضياً له (١). وسيجيء بيان كيفيه جريانها عند المحقّق الخراساني رحمه الله.

ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله في المسأله

لكنّ المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي رحمه الله فصل وقال بعدم جريان البراءه الشرعيه بناءً على كون العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وبجريانها بناءً على كونه مقتضياً له مؤثراً فيه لو لم يمنع عنه مانع (٢).

بيان ما هو الحق في المقام

ومقتضى التحقيق أن يقال: بناءً على عدم الانحلال لا- مجال لجريان البراءه الشرعيه أصلاً، وإن كان العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه.

ص: ١٨٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٦.

٢- (٢) نهايه الأفكار ٣: ٣٨٩.

وذلك لأنّ الدليل على البراءة الشرعيّة هو حديث الرفع، وهذا الحديث لا يصلح لأن يتمسك به هاهنا إلّا بأحد وجوه ثلاثه:

أ - أن يرفع به الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، فإنّه ممّا لا يعلم، فيرفعه حديث الرفع.

ب - أن يرفع به الحكم الوضعى، أعنى الجزئيه، كجزئيه السوره للصلاه، فإنّها مشكوكه فرضاً، فيرفعهما الحديث.

ج - أن يرفع به الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك، فإنّه أيضاً ممّا لا يعلم، فيعمّه الحديث.

نقد الوجوه المتصوره فى جريان حديث الرفع فى المقام

لكن كلّ هذه الوجوه باطله.

أمّا الأوّل: فلاّنه معارض بجريان أصله البراءة الشرعيّة بالنسبه إلى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، فإنّه كما كان الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ممّا لا يعلم، فكذلك الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، وحيث لا يمكن جريان الحديث فى كليهما للزوم المخالفه القطعيّه العمليّه للتكليف المعلوم تعارض الأصلان، فلا يجرى الأصل، لا فى ناحيه الأكثر ولا فى ناحيه الأقلّ.

لا- يقال: أصل الوجوب فى الأقلّ - مع قطع النظر عن كونه نفسياً أو غيريّاً - متيقن، لأنّه لا يخلو من أن يكون واجباً نفسياً أو غيريّاً، فأصل الوجوب فيه معلوم، فلا مجال لجريان البراءة فيه، ولكّنه فى الأكثر مشكوك فيه، فالحديث يعمّه ويرفعه بلا معارض.

فإنّه يقال: أصل الوجوب ليس مجعولاً شرعيّاً، بل المجعول من قبل الشارع خصوص الوجوب النفسى أو الغيرى، ولكن أصل الوجوب جامع انتزاعى

لهما، والشاهد على هذا أنّ الوجوب أمر اعتبارى، والشارع إنّما يعتبر الوجوب النفسى أو الغيرى لا أصل الوجوب، فإذا كان أصل الوجوب منتزعاً من نوعيه فلا- يتمكّن الشارع من رفعه، لأنّه لا يكاد يرفع إلّاما كان وضعه بيده، فلا يكاد يندرج أصل الوجوب المشكوك فى الأكثر تحت حديث الرفع.

لا- يقال: جريان الأصول إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعى لها، وأمّا إذا لم يكن للأصل أثر شرعى فلا يكاد يكون جارياً، وأصالة البراءة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأ-كثر تكون ذات أثر شرعى، وهو عدم لزوم الإتيان بالجزء المشكوك، بخلاف الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، إذ ليس له أثر شرعى، لأنّ الأقلّ يجب إتيانه بلا ريب، فحديث الرفع لا يمكن أن يرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ بلحاظ عدم لزوم الإتيان به، ولا يتصوّر له أثر آخر.

والحاصل: أنّ الأصل فى ناحيه الأكثر ذو أثر شرعى، لا فى ناحيه الأقلّ، فلا يجرى فى الثانى، ويجرى فى الأوّل بلا معارض.

فإنّه يقال: لا- يشترط أن يكون للأصل أثر شرعى فى جميع الموارد، بل يكفى فى جريانه ترتّب الأثر عليه فى بعض الموارد، والأصل فى ناحيه الأقلّ وإن كان بلا أثر فيما نحن فيه، إلّا أنّ له أثراً فى مورد تعذّر المشكوك.

توضيح ذلك: أنّ الأقلّ لو كان واجباً نفسياً لوجب الإتيان به حتّى عند تعذّر الجزء المشكوك، وإلّا فلا، بل سقط التكليف رأساً، فإذا تعذّرت السوره وشككنا فى أنّ سائر الأجزاء هل هى واجبه بالوجوب النفسى، فيجب الإتيان بها، أم لا، فيسقط التكليف رأساً، فأصل البراءة الشرعيّه حينئذٍ يحكم برفع الوجوب النفسى وأثره عدم لزوم الإتيان بسائر الأجزاء، فالأصل

فى ناحيه الأقل وإن لم يكن له أثر فيما نحن فيه، إلّا أنّ له أثراً فى بعض موارد، وهذا كافٍ فى جريانه فى جميع الموارد.

والحاصل: أنّ جريان الأصل الشرعى - المستفاد من مثل «حديث الرفع» - فى الواجب النفسى المتعلق بالأكثر معارض بجريانه فى الواجب النفسى المتعلق بالأقل، فلا يجرى فى واحد منهما.

كلام صاحب الكفايه فى كيفيه جريان حديث الرفع فى المقام

وأما الثانى - أعنى جريان البراءه الشرعيه بالنسبه إلى الجزئيه -: فالمحقق الخراسانى رحمه الله قال به فى الكفايه، حيث قال: وأما النقل فالظاهر أنّ عموم مثل «حديث الرفع» قاضٍ برفع جزئيه ما شكك فى جزئيه، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عمّا تردد أمره بين الأقل والأكثر ويعينه فى الأول (١).

ثمّ أورد إشكالاً وأجاب عنه بقوله:

لا- يقال: إنّ جزئيه السوره المجهوله مثلاً ليست بمجعوله (٢)، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم، مع أنّه عقلى وليس إلّامن باب

ص: ١٩٢

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٦.

٢- (٢) اختلفوا فى إمكان تعلق الجعل بالأحكام الوضعيه، وفصل المحقق الخراسانى رحمه الله بين أقسامها بقوله: والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعى إلّاتباعاً للتكليف، ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف. ثمّ جعل الجزئيه من القسم الثانى، حيث قال: وأما النحو الثانى: فهو كالجزئيه والشرطيّه والمانعيّه والقاطعيّه لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث إنّ اتّصاف شىء بجزئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلّابالأمر بجمله امور مقتيده بأمر وجودى أو عدمى، إنتهى موضع الحاجه من كلامه. كفايه الأصول: ٤٥٥. م ح - ى.

وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنه يقال: إنَّ الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلَّا أنَّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحَّه رفعها(١)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقِّق الخراساني رحمه الله في المسألة

أقول: لا تجرى البراءة الشرعيَّة بالنسبة إلى الجزئية بناءً على ما اختاره الأعاظم - ومنهم المحقِّق الخراساني رحمه الله - من عدم تطرُّق الجعل التشريعي إلى مثل الجزئية إلَّا تبعاً للتكليف، وما ذكره المحقِّق الخراساني رحمه الله في توجيه جريانها غير تام.

وذلك لأنَّ جعل الجزئية إذا كان بجعل منشأ انتزاعها كان رفعها أيضاً برفعه، ولا يمكن رفعها مستقلاً، ومنشأ انتزاعها هو الوجوب النفسى المتعلِّق بالأكثر، وقد عرفت أنَّ رفعه معارض لرفع الوجوب النفسى المتعلِّق بالأقل.

نعم، لو كانت الجزئية قابله للوضع والرفع تشريعاً بنحو الاستقلال لصحَّ التمسُّك بحديث الرفع في المقام.

لكنَّ جلَّ العلماء بل كلَّ الأعاظم منهم قالوا بعدم تطرُّق الجعل إليها إلَّا تبعاً للتكليف.

ولا عجب من المحقِّق الخراساني رحمه الله فيما ذكره هاهنا، فإنَّه لم يتعرَّض إلَّا لجريان البراءة الشرعيَّة في الجزئية، ولكن العجب من المحقِّق العراقي رحمه الله حيث

ص: ١٩٣

استشكل على جريان البراءة الشرعيه في الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر بأنه معارض بالأصل الجارى في ناحيه الأقل، ومع ذلك ذهب إلى جريان البراءة في الجزئيه، واستدلّ عليه بعين ما استدلّ به صاحب الكفايه رحمه الله (1).

ولم يشعر بأنه يرجع إلى جريان البراءة في الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر ويرد عليه ما أورده عليه.

وأما الثالث - أعنى جريان الأصل في الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك :- فيرد عليه أنه مبنى على وجوب المقدمه وشمول البحث في مقدمه الواجب للمقدمات الداخليه، ونحن لا نقول بوجوب المقدمه أولاً، والقائلون بوجوبها الغيرى لا يقولون به إلا في المقدمات الخارجيه ثانياً.

وهاهنا إشكال آخر يتضح بملاحظه أمرين:

أ - أن الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه وجوب شرعى مسبب عن الوجوب الشرعى النفسى المتعلق بذى المقدمه، فالسبب والمسبب مجعولان شرعاً، لكن السببيه تكون عقليه، وبعبارة اخرى: الوجوب الغيرى لازم للوجوب النفسى ومسبب عنه والحاكم بالملازمه هو العقل، ولذا عدّ بحث مقدمه الواجب من أبحاث الملازمات العقليه، لا من مباحث الألفاظ.

ب - أن السببيه بين الشئيين إذا كانت شرعيه - بمعنى أن الشارع بين تأثير السبب في المسبب، مثل أن يقول: نجاسه الملاقى سبب لنجاسه الملاقى - فالأصل الجارى في السبب مانع عن جريان الأصل في المسبب.

نعم، لو لم يجر الأصل في ناحيه السبب لابتلائه بمانع - كالتعارض - فلا مانع من جريانه في ناحيه المسبب، فالسببيه الشرعيه موجب لتقدم جريان الأصل

ص: ١٩٤

فى السبب وتأخر جريانه فى المسبب.

وأما إذا كان بين الشئين سبب علقه فىكون الأصلان فى رتبه واحده، ولا تقدم لجريان الأصل فى ناحيه السبب على جريانه فى ناحيه المسبب، فلا مانع من جريانهما معاً.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول: لا- تجرى أصاله البراءه الشرعيه فى الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، لأننا قلنا فى المقدمه الأولى: ترتب الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه على الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه عقلى، وقلنا فى المقدمه الثانيه: لا- حكومه للأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبب فيما إذا كانت السبب بينهما عقليه، فحيث يكون الترتب هاهنا عقلياً يجرى الأصل فى الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، وفى الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر كليهما، ولا- تقدم لجريان الأصل فى الثانى على جريانه فى الأول ولا- تتمكن من إجراء الأصل فى الوجوب الغيرى بدون إجراءاته فى الوجوب النفسى، لأنه إذا جرى فى الأول جرى فى الثانى لا محاله لأجل الملازمه، فمقتضى المقدمتين جريان الأصل فى كليهما، ولكن يعارضهما الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلق بالأقل، لما عرفت(1) من تعارض الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر مع الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلق بالأقل.

وبعباره اخرى: ما تقدم فى الجواب عن الوجه الأول بضميمه ما ذكرناه من المقدمتين هاهنا ينتج أن التعارض وقع بين اصول ثلاثه، لأن أحد طرفى

ص: ١٩٥

١- (١) راجع ص ١٩٠.

المعارضه هو الأصل الجارى فى الوجود النفسى المتعلق بالأقل، والطرف الآخر هو الأصل الجارى فى الوجود النفسى المتعلق بالأكثر والأصل الجارى فى الوجود الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك كلاهما، وإذا حصل التعارض تساقط الأصول الثلاثه كلها، فلا تجرى أصاله البراءه فى الوجود الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، كما لا تجرى فى الوجوديين النفسيين.

نعم، لو كانت الملازمه شرعيه لكان الأصل الجارى فى السبب حاكماً على الأصل الجارى فى المسبب، وحيث إن الأصل السببى معارض بالأصل الجارى فى الوجود النفسى المتعلق بالأقل تساقطاً، فيجرى الأصل المسببى - أعنى أصاله البراءه عن الوجود الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك - بلا معارض، لكن كون الترتب فى مقدمه الواجب عقلياً واضح بديهى.

والحاصل: أنا لو قلنا بعدم جريان البراءه العقليه فى الدوران بين الأقل والأكثر لم يجر البراءه الشرعيه أيضاً بوجه من الوجوه.

ولا فرق فى ذلك بين أن يكون العلم الإجمالى علّه تامه لوجود الموافقه القطعيه أو مقتضياً له، فإنّ المانع من الجريان هو التعارض فى جميع الوجوه، والتعارض متحقق حتى فيما إذا كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجود الموافقه القطعيه.

وبعباره أوضح: عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى إنما هو لأجل استلزامه المخالفه القطعيه العمليه، ولا ربط له بكون العلم الإجمالى علّه لوجود الموافقه القطعيه، فإنّ الاستلزام متحقق وإن قلنا بكون العلم مقتضياً له.

فلا وجه لما اختاره المحقق العراقي رحمه الله من جريان الأصل بناءً على الاقتضاء وعدم جريانه بناءً على العلية.

ثم إن كلام المحقق العراقي رحمه الله وإن كان حقاً في أحد شقّي تفصيله، وهو القول بعدم جريان البراءة الشرعية بناءً على كون العلم الإجمالي عليه تامه لوجوب موافقه القطعيه، إلا أنه استدلل على ذلك بدليل مخدوش عندنا.

فإنه بعد القول بجريان الأصول الشرعية النافية للتكليف بالأكثر بناءً على مسلك الاقتضاء، قال:

وأما بناءً على عليه العلم الإجمالي للموافقه القطعيه ومنعه من جريان الأصل النافي ولو في بعض أطرافه بلا- معارض كما هو المختار، فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية في غايه الإشكال، إذ بعد انتهاء الأمر بمقتضى عليه العلم الإجمالي إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ ولو جعلياً (١) لا- مجال لجريان الأصول النافية (٢) ولو في فرض كونها بلا معارض، إلماعاً على فرض اقتضاء جريانه لإثبات أن الواجب الفعلي هو الأقل ولو ظاهراً كي يبركه إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغاً جعلياً عما ثبت في العهد، وهو أيضاً في محل المنع، لمنع اقتضاء مجرد نفي وجوب الأكثر والخصوصية الزائده لإثبات هذه الجهة إلماعاً على القول بالمشتب الذي لا نقول به.

نعم، قد يتوهم تكفل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك، بتقريب أن الحديث

ص: ١٩٧

١- (١) مراده من الفراغ الجعلي ما يجعله الشارع فراغاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كاستصحاب عدم وجوب الأكثر والخصوصية الزائده. م ح - ي.

ناظر إلى إطلاقات أدله الجزئية واقعاً، بتقييد مفاد فعليتها بحال العلم بها وأنه برفع فعلية التكليف عن المشكوك واقعاً مع ضميمه ظهور بقيه الأجزاء فى الفعلية يرتفع الإجمال من السبب ويتعين كون متعلق التكليف الفعلى هو الأقل، وبالإتيان به يتحقق الفراغ والخروج عن عهدہ التكليف.

ولكنه كما ترى، لمنع صلاحية حديث الرفع لأن يكون ناظراً إلى نفي فعلية التكليف عن المشكوك واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه - كما أوضحناه فى محلّه عند التعرض لشرح الحديث - إنما هو مجرد الرفع الظاهرى الثابت فى المرتبة المتأخره عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئية الواقعية المحفوظه حتى بمرتبه فعليتها فى المرتبه السابقه عن تعلق الجهل بها، كيف، وبعد أن كانت العناوين المأخوذه فى الحديث التى منها عنوان «ما لا يعلم» من الجهات التعليليه للرفع والمانع عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، لا محيص من أن يكون الرفع فى المرتبه المتأخره عن الجهل بالواقع، ولازمه بعد عدم شمول إطلاق الواقع حتى بمرتبه فعليته لمرتبه الجهل بنفسه هو امتناع تعلق الرفع فى تلك المرتبه بالجزئية الواقعية المحفوظه فى المرتبه السابقه على الجهل بها، لاستحاله ورود الرفع فى ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه فى المرتبه السابقه على الجهل بنفسه.

ولأن رفع كل شيء عباره عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع فى هذه المرتبه نقيضاً لما هو فى المرتبه السابقه، لأن وحده الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضاد.

وحينئذ فلو كانت مقتضيات الفعلية فى المرتبه السابقه على الجهل متحققه، لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانع عنها كى يستكشف بمعونه ظهور أدله

بقيته الأجزاء في الفعلية تحديد دائره الواجب الفعلى بالأقل، ومعه يبقى العلم الإجمالى على حاله فى تأثيره فى وجوب الاحتياط.

وتوهم أنّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى، لكونه فى المرتبه المتأخره عن الشكّ فى الحكم الواقعى الذى هو أيضاً متأخر فى الرتبه عن نفس وجوده، إلّا أنّ الحكم الواقعى - ولو بنتيجته الإطلاق - يكون فى مرتبه الحكم الظاهرى، وبذلك أمكن تعلّق الرفع فى تلك المرتبه بفعلية الحكم الواقعى، مدفوع، بأنّه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعى - ولو بنتيجته الإطلاق - فى عرض الحكم الظاهرى وفى مرتبه؟! فإنّ مرجع طوليه الحكم الظاهرى بعد أن كان إلى أخذ الشكّ فى الحكم الواقعى فى موضوعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعى فى مرتبه الشكّ بنفسه؟! وهل هو إلّادعوى أنّ المعروض فى مرتبه عارضه؟!!

نعم، الحكم الواقعى يجتمع مع الحكم الظاهرى زماناً، ولكن اجتماعه معه زماناً لا يقتضى اجتماعهما رتبه، بل كلّ منهما حينئذٍ محفوظ فى رتبه نفسه بلا تعدّيه من مرتبه إلى مرتبه، كاجتماع العلّه مع معلولها، كما هو ظاهر(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد دليل المحقّق العراقى رحمه الله فى المسأله

ويرد عليه أولاً: أنّ الوجدان شاهد على عدم توقّف الشكّ بالواقع على ثبوت الواقع، كيف وأنت تشكّ فى أنّ زيدا جاء من السفر أم لا؟ مع أنه لم يجرى

ص: ١٩٩

واقِعاً، فكيف يكون الجهل بالواقع متأخراً عنه رتبته.

على أنّ الجهل بالواقع لو كان متأخراً عنه لم يستقرّ شكّ أصلاً، بل انقلب إلى العلم بالواقع في جميع الموارد، لأنّ كلّ شاكّ يلتفت لا محاله إلى أنّ شكّه بالواقع متأخّر عن ثبوت الواقع، فيصير عالمًا به.

وثانياً: أنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبه الواقعي، إلّا أنّ الواقعي يكون في مرتبه الحكم الظاهري، وقد بيناه سابقاً في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (١).

إن قلت: إنّ الإطلاق وإن كان يعمّ الحالات التي تكون في عرض الحكم، كحالاتي الإيمان والكفر فيما إذا قال المولى: «أعتق رقبه» إلّا أنّه لا يكاد يعمّ الحالات التي تتأخّر رتبته عن رتبه الحكم، كالعلم بالحكم والجهل به على فرض تأخّرهما عنه.

قلت: الفرق بين الحالات المقارنه للحكم والمتأخّره عنه في شمول الإطلاق وعدمه إنّما يصحّ لو قلنا بكون الإطلاق عباره عن الشمول والسريان - كما عليه المشهور - كي يكون ناظراً إلى الحالات المختلفه.

لكنك قد عرفت (٢) في مبحث المطلق والمقيّد أنّ الإطلاق عباره عن كون موضوع الدليل هو «الطبيعه» بدون دخل قيد آخر فيها، سواء كان من القيود التي تكون في عرض الحكم، كالإيمان والكفر، أو من القيود المتأخّره عنه، كالعلم والجهل به.

وبالجملة: إنّ الحكم الواقعي - أعني جزئيه السوره مثلاً - يكون متحقّقاً

ص: ٢٠٠

١- (١) راجع ص ١٨٥ من الجزء الرابع.

٢- (٢) راجع ص ٤٤٩ من الجزء الثالث.

فى مرتبه الرفع الذى يستفاد من حديث الرفع، فلا مانع من تقييد الحديث لذلل الجزئيه.

فتحصييل من جميع ما ذكرناه: أنه على القول بجريان البراءه العقليه فى الشكّ فى الجزئيه - كما نحن نقول به - تجرى البراءه الشرعيه أيضاً، ولكن بناءً على القول بعدم انحلال العلم الإجمالى ولزوم الاحتياط عقلاً- فلا- مجال للبراءه الشرعيه أصلاً، فالتفكيك بين البراءه العقليه والشرعيه بالقول بلزوم الاحتياط عقلاً وجريان البراءه شرعاً - كما فعله المحقق الخراسانى رحمه الله - غير صحيح، كما أنّ الالتزام بلزوم الاحتياط عقلاً- والتفصيل فى البراءه الشرعيه بين القول بكون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين القول بكونه مقتضياً له - كما ذهب إليه المحقق العراقى رحمه الله - أيضاً غير صحيح.

هذا تمام الكلام فى الشكّ فى الجزئيه.

ص: ٢٠١

إذا دار أمر المأمور به بين كونه مطلقاً ومشروطاً بشيء - ولم يكن بأيدينا إطلاق يقتضى عدم لزوم الإتيان بالشرط المحتمل، إمّا لعدم كون الدليل لفظياً أو لعدم تماميه مقدمات الحكمه - فهل تجرى البراءه أو يجب الاحتياط؟

ولا- فرق في الجبهه المبحوث عنها بين أن يكون منشأ انتزاع الشرطيه أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً معه في الوجود، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه(1)، وبين أن يكون متحداً مع المشروط وقائماً به، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه.

هذا أحد مواضع البحث.

والموضع الآخر: أن يردّد المأمور به بين الجنس والنوع، كما إذا شكّ في أنه نذر إطعام حيوان أو إطعام إنسان.

والموضع الثالث: أن يردّد بين النوع ومصدقه، وبعبارة اخرى: أن يردّد بين

ص: ٢٠٣

١- (١) ولا فرق في مغايره الشرط مع المشروط في هذا المثال بين كون الطهاره نفس الوضوء والغسل والتميم، وبين كونها أمراً متحصّلاً منها، أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ الطهاره على هذا تكون أمراً معنوياً قائماً بنفس المكلف، ولا ريب في مغايره هذا الأمر المعنوي المتحصّل من تلك الأمور الثلاثه للصلاه المركّبه من الأقوال والأفعال والحركات والسكنات الخاصّه. منه مدّ ظلّه.

الطبيعي وفرده، كما إذا شكَّ في أنّ المأمور به هل هو إكرام الإنسان أو إكرام خصوص زيد.

القول في جريان البراءة العقلية في هذه الموارد

فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط مطلقاً، فيجب إتيان الصلاة مع الطهارة وعتق الرقبه المؤمنه في الأوّل، وإطعام خصوص الإنسان في الثاني، وإكرام خصوص زيد في الثالث، أو يحكم بالبراءة مطلقاً، أو يحكم بالتفصيل بين هذه المواضع الثلاثة، فيحكم بالبراءة فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبالاحتياط فيما إذا كان التردد بين الجنس والنوع، أو بين النوع ومصادقه؟ في المسأله احتمالات ثلاثه.

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:

ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ - كالإنسان - وعامّه - كالحیوان - وأنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً (١).

ثمّ ادعى رحمه الله أنّ عدم جريان البراءة العقلية هاهنا أظهر من عدم جريانها في الشكّ في الجزئيه، لأنّ حكم العقل بالبراءة مبنى على انحلال العلم الإجمالي، ويمكن توهم الانحلال هناك، لأنّ كلّ جزء من الأجزاء الخارجيه (٢) للمأمور به يصحّ أن يتّصف بالوجوب الغيري، فيمكن أن يقال: إنّ الصلاة بلا- سوره مثلاً- واجبه قطعاً، إمّا بالوجوب النفسى أو الغيرى، ووجوب السوره

ص: ٢٠٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٧.

٢- (٢) الأجزاء الخارجيه: هي الأجزاء الواقعيه التي تقابلها الأجزاء التحليليه. م ح - ي.

مشكوك، فأنحل العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى والشك البدوى، ولكن لا مجال لهذا التوهم هاهنا، لأن قيد الأمور به لا يكون جزءاً له، بل التقيّد جزء تحليلى له، والأجزاء التحليلية لا تكاد تتّصف باللزوم الغيرى المقدمى، فالصلاه المتحقّقه فى ضمن الصلاه الواجده للطهاره مباينه للصلاه المتحقّقه فى ضمن الصلاه الفاقده لها، فيرجع الأمر إلى المتباينين، فيجب الاحتياط عقلاً (١).

هذا ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

أقول: الأصل فى كلامه ما ذهب إليه الفلاسفه، من أنّ نسبه الكلّى الطبيعى إلى أفراده كنسبه الآباء المتعدّده إلى أبنائهم (٢).

فإنه رحمه الله تخيّل - على ما هو ظاهر كلامه وصريح كلام المحقّق العراقى رحمه الله - أنّ الفلاسفه أرادوا أنّ الطبيعى يتحصّص إلى حصص متعدّده بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق فى ضمن كلّ فرد حصّه من الطبيعى المطلق غير الحصّيه المتحقّقه فى ضمن فرد آخر، كالصلاّتيه المتحقّقه فى ضمن الصلاه مع الطهاره بالقياس إلى الصلاّتيه المتحقّقه فى ضمن الصلاه بلا طهاره، وكالحيواتيه الموجوده فى ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيواتيه الموجوده فى ضمن نوع آخر - كالبقر والغنم - وكالإنسائيه المتحقّقه فى ضمن زيد بالقياس إلى الإنسائيه المتحقّقه فى ضمن عمرو وبكر، فلا محاله فى فرض الدوران بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد (٣) لا يكاد يكون الطبيعى المطلق القابل للانطباق

ص: ٢٠٥

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٧.

٢- (٢) خلافاً للرجل الهمدانى الذى ذهب إلى أنّ الكلّى الطبيعى موجود واحد مرثى وقد رآه فى جبال همدان، ويكون نسبته إلى أفراده كنسبه الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّده. منه مدّ ظله.

٣- (٣) وكذلك فرض الدوران بين وجوب مطلق الصلاه أو خصوص الصلاه مع الطهاره، وفرض الدوران بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان. م ح - ى.

على حصّه اخرى محفوظاً في ضمن زيد، كى يمكن دعوى العلم بوجوبه على أى حال، لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّه الخاصّه من الطبيعي، ومع تغاير هذه الحصّه مع الحصّه الأخرى المحفوظه في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج فرض البحث في الأقلّ والأكثر؟!

بل الأمر في أمثال هذه الموارد ينتهي إلى العلم الإجمالي بتعلّق التكليف إمّا بخصوص حصّه خاصّه أو بجامع الحصص والطبيعي على الإطلاق بما هو قابل الانطباق على حصّه اخرى غيرها، ومرجعه إلى العلم الإجمالي إمّا بوجوب هذه الحصّه الخاصّه وإمّا بوجوب حصّه اخرى غيرها مشموله لإطلاق الطبيعي، وفي مثله بعد عدم قدر متيقّن في البين يرجع الأمر إلى المتبائنين، فيجب فيه الاحتياط، بإكرام خصوص زيد، لأنّه يوجب القطع بالخروج عن عهده التكليف المعلوم في البين، بخلاف صورته إكرام غير زيد، فإنّه لا يقطع حينئذٍ بحصول الفراغ ولا يأمن العقوبه على ترك إكرام زيد.

هذا ما بنى عليه المحقّق الخراساني رحمه الله وجوب الاحتياط في المسأله.

نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّ تفسير كلام الفلاسفه بما ذكره في غير محلّه، فإنّهم أرادوا أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثره، لا- التباين، فإنّ الطبيعي هو نفس الماهيّة، وهي موجوده بتبع الوجود في الخارج، وحيث إنّها لم تكن بذاتها واحده ولا كثيره ولا كليّه ولا جزئيه، تكون مع الواحد واحده ومع المتكثّر متكثّره، ولو لم يكن لها فرد لم توجد أصلاً (1)،

ص: ٢٠٦

١- (١) لعدم كون الكلّي متحقّقاً في الخارج دائماً، بل لا يكون ممكناً أحياناً، فإنّ المنطقيين قالوا: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي، وإلّا فكلّي، امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط، مع إمكان الغير، أو امتناعه، أو الكثير، مع التناهي أو عدمه. م ح - ي.

فيكون الطبيعي موجوداً مع كل فرد بتمام ذاته، ويكون متكثرًا بتكثر الأفراد.

فزيد إنسان، وعمرو إنسان آخر، وبكر إنسان ثالث، لا أنهم متباينون من حيث الإنسانيته، فالحقيقه الإنسانيه تتكثر بتكثر الأفراد، لا أنها متباينه - كما زعم المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله - ولا أنها واحده بالوحده العديّه - كما زعم الرجل الهمداني - فالطبيعي في الخارج موجود بنفس ذاته مع كل فرد، فمفهوم «الإنسان» مثلاً هو الحيوان الناطق، وهذا المفهوم يتكثر بعدد أفراد الإنسان، بحيث يكون كل فرد تمام الإنسان، لا حصّه منه، ولذا نقول: «زيد وعمرو إنسانان» ولا نقول: «زيد وعمرو حصّتان من الإنسان» فزيد وجود مستقل لطبيعته الإنسان، وعمرو أيضاً وجود مستقل آخر لها، ولا مغايره بينهما في إنسانيتهما، وإنما المغايره في تشخصاتهما الفرديّه.

وهكذا الأمر في الجنس وأنواعه، فإنّ الحيوانيه التي في الإنسان لا تكون مغايره للحيوانيه التي في الفرس، وإنما المغايره في فصلهما، وهو الناطق والصاهل.

وثانياً: أنه لا يتصور جامع بين الأفراد بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله من تحصيل الطبيعي إلى حصص متغايره متعدده بعدد الأفراد، فإنّهما إن أرادا بالجامع أمراً لفظياً، بمعنى أنّ لفظ الإنسان مثلاً يكون جامعاً بين أفرادها، بحيث يطلق على زيد وعمرو وبكر... بعنوان المشترك اللفظي، فيرد عليه أنّ البحث عن الألفاظ ليس من شأن المنطقي والفلسفي.

وإن أراداه جامعاً معنوياً بين الحصص فلا يتصور له شيء هاهنا إلّا لنفس

الحصص، وهي لا تصلح للجامعيه، لكونها متغايرة فرضاً.

على أنه لو صحّ تصوّر جامع بين الحصص لكان ذلك الجامع أيضاً كلياً طبيعياً، فلا بدّ من أن يتحصّص - على مذهب المحقّق الخراساني والعراقي - أيضاً إلى حصص بعدد أفراده، وحينئذٍ نحتاج إلى جامع آخر، فيتسلسل.

وأما بناءً على ما استظهرناه من كلام الفلاسفه فلا يصعب تصوّر الجامع، لأنّ الكلي الطبيعي بناءً عليه عبارته عن نفس الماهية، وليس في ذاته وحده ولا كثره، لكنّه قابل لأن يتكثّر بتكثّر أفراده، فهذا الكلي الطبيعي - بلحاظ هذا التكثّر - يكون جامعاً بين أفراده، ولا محذور فيه، لما عرفت من عدم تغاير الأفراد بلحاظ هذا الجامع، وإنما التغاير فيها بحسب التشخصات الفرديّه.

وعلى هذا لا - منع من جريان البراءة العقليّه إذا شككنا في أنّ المأمور به هل هو الطبيعي أو فرده، كما إذا كان مردّداً بين إكرام إنسان وبين إكرام زيد، لأننا نعلم تفصيلاً بوجوب إكرام حيوان ناطق ونشكّك بدوّاً في أنّ العوارض المشخصه لزيد هل تكون ملحوظه في المأمور به أم لا، والعقل يحكم بأنّها لو كانت ملحوظه لكان على المولى بيانها، فحيث لم يبينها لا يجوز له العقاب على عدم رعايتها، لأنّه عقاب بلا بيان، وهو قبيح، وهكذا إذا شككنا في أنّ المأمور به هل هو الجنس أو النوع، كما إذا كان مردّداً بين إطعام حيوان وبين إطعام إنسان، وهكذا إذا شككنا في أنّ المأمور به هل هو المطلق أو المشروط، كما إذا كان مردّداً بين مطلق الصلاه وبين الصلاه المقيّده بالطهاره، بل جريان البراءه هاهنا أوضح، لما سيجيء من أنّ العرف يرى المتغايره بين الطبيعي وفرده، وكذلك بين الجنس ونوعه، فلتوهم رجوعهما إلى المتباينين مجال، ولكنّ المطلق والمشروط ليسا متغايرين حتّى بنظر العرف، فإنّه يرى أنّ

الصلاه المقَيِّده بالطهاره هى الصلاه بضميمه شىء آخر، لا- أنهما متباينتان، فلا- مجال لتوهم رجوع دوران الأمر بين المطلق والمشروط إلى المتباينين.

والحاصل: أنّ البراه العقليّه تجرى فى موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعى والفرد.

نظريّه المحقق النائينى رحمه الله فى المسأله

لكنّ المحقق النائينى رحمه الله قال بعدم جريان البراه فى موارد الدوران بين الجنس ونوعه، لأنّ الترديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلى إلى الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين، لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز فى الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ أصاله البراه فى كلّ منهما تجرى وتسقط بالمعارضه مع الآخر، فيبقى العلم الإجمالى على حاله، ولا بدّ من العلم بالخروج من عهدته التكليف، ولا- يحصل ذلك إلّا بإطعام خصوص الإنسان، لأنّه جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه أولاً: أنّ نظر العرف إنّما يكون متّبعاً فى الأدلّه اللفظيه، ونحن لا نبحت فعلاً عن البراه الشرعيّه التى تستفاد من مثل حديث الرفع، بل البحت فى البراه العقليّه، فرأى العرف لا يكون متّبعاً، بل المتّبع هو نظر العقل،

ص: ٢٠٩

والعقل لا يرى بين الجنس ونوعه تبايناً وتغaireاً.

وثانياً: أنّ الإنسان والحيوان وإن كانا بنظر العرف من قبيل المتباينين، لكن ليس جميع موارد التريديد بين النوع والجنس كذلك، كما إذا دار الأمر بين الحيوان والفرس، فإنّهما ليسا بنظرهم من قبيل المتباينين.

وبالجملة: إشكاله يرجع إلى المناقشه فى المثال.

وثالثاً: أنّ الدوران بين الإنسان والحيوان لو كانا من قبيل المتباينين، فلا بدّ من الجمع بين إطعامهما فى مقام الامتثال، ولا معنى لما ذكره من أنّ طريق الاحتياط إنّما هو بإطعام الإنسان، لأنّ إطعامه يستلزم إطعام الحيوان، فإنّ مساوقه إتيان النوع لإتيان الجنس مبنى على ما اخترناه من عدم التباين بينهما، لا على ما اختاره المحقق النائى رحمه الله من كونهما متباينين.

وبعبارة اخرى: إتيان النوع مساوق لإتيان الجنس بالتحليل العقلى الذى يكون متّبعاً وملاكاً عندنا، لا بنظر العرف الذى يكون ملاكاً عند هذا المحقق الكبير.

وبالجملة: الجمع بين القول برجوع الدوران بين الجنس والنوع إلى الدوران بين المتباينين، وبين الالتزام بكفايه إتيان النوع فى تحقّق الاحتياط - بدعى أنّ الإتيان بالنوع يستلزم الإتيان بالجنس - من الغرائب.

ثمّ إنّ الشرط قد يكون مبايناً للمشروط فى الوجود، وقد يكون متّحداً معه - كما أشرنا إليه فى أوائل هذا المبحث (1) - وأيضاً قد يكون اختيارياً، كالأيمان بالنسبه إلى الرقبه والطهاره بالنسبه إلى الصلاه، وقد يتحقّق قهرياً، كالسياده، ولبعض الأصوليين تفصيلات بلحاظ مثل هذين التقسيمين، لكن لا نطيل

ص: ٢١٠

بذكرها.

هذا تمام الكلام في البراءة العقلية، وقد ثبت جريانها في موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعي والفرد كلها.

القول في جريان البراءة الشرعية في المسألة

ولا إشكال في جريان البراءة الشرعية أيضاً في جميع المواضع الثلاثة بناءً على القول بالانحلال - كما هو المختار - لأن الزائد على ما علم تفصيلاً مشكوك، فيرفعه حديث الرفع.

وأمّا بناءً على عدم الانحلال فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة، لأنّ جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي معارض بجريانه في الطرف الآخر.

كلام صاحب الكفاية في المقام

لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله - مع قوله بعدم جريان البراءة العقلية مطلقاً، بدعوى عدم انحلال العلم الإجمالي - فصل في البراءة الشرعيّة، فقال بجريانهما فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبعدم جريانهما فيما إذا كان بين الجنس والنوع، بدعوى أنّ مثل حديث الرفع يدلّ على عدم شرطيه ما شكّ في شرطيته في الأوّل ولا يدلّ على عدم اعتبار خصوصيته النوعية في الثاني، والفرق بينهما أنّ الشرطيه أمرّ زائد على المشروط ولا تكون منتزعه عنه، فإذا شككنا فيها ترفع بحديث الرفع، بخلاف خصوصيته الخاصّ، فإنّها لا تكون أمراً زائداً عليه، بل هي منتزعه عنه، فلا يكون الخاصّ معلوماً والخصوصيّة مشكوكه كي تجرى البراءة الشرعيّة فيها، بل يكون الدوران بين الخاصّ

ص: ٢١١

وغيره من قبيل الدوران بين المتباينين (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنه على القول بعدم الانحلال وكون المطلق والمشروط من قبيل المتباينين لا- مجال لإجراء حديث الرفع في المقام، لابتلائه بالمعارض كما قلنا في الشك في الجزئية، بل الأمر هاهنا أوضح بناءً على ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن الانحلال المتوهم هناك لا يكاد يتوهم هاهنا، فعدم جريان البراءة الشرعية لا بد من أن يكون أوضح هاهنا.

وثانياً: أنا لو سلمنا جريان البراءة الشرعية في موارد الشك في الشرطية بالتفصيل غير صحيح، لأننا نعلم في الدوران بين الجنس والنوع أيضاً أن إطعام الحيوان مثلاً مأمور به، ولكن نشك في اعتبار خصوصية الإنسانيته فيه، فيشمله حديث الرفع، وكون الشرطية أمراً زائداً على المشروط غير منتزعه عنه دون خصوصية الخاص لا يكون فارقاً، خصوصاً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن الشرطية ليست مجعولة من قبل الشارع، فلا فرق بينها وبين الخصوصية النوعية في عدم مجعوليتيها، فلا وجه للقول بجريان البراءة في موارد الشك في الشرطية دون موارد الشك في الخصوصية النوعية.

والحاصل: أننا لو التزمنا بانحلال العلم الإجمالي - كما هو الحق - تجرى البراءة الشرعية أيضاً، ولو التزمنا بعدم الانحلال فلا تجرى، ولا فرق في ذلك بين الشك في الجزئية أو الشرطية أو دخل الخصوصية النوعية أو الشخصية.

ص: ٢١٢

فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات

البحث فى الأسباب والمحصلات

تحرير محل النزاع

قبل الشروع فى البحث لابد من بيان حدود البحث وثورته، فنقول:

إذا تعلق الأمر بشيء معلوم عندنا بدون أن يكون فيه إجمال وإبهام ولكنه كان مسبباً عن شيء آخر، فإن كان السبب مردداً بين الأقل والأكثر، إما لأجل الشك فى جزئيه شيء للسبب أو فى شرطيته أو غير ذلك فهذا ما يعبر عنه بدوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات.

والسبب تارة: يكون عقلياً، كما إذا امرنا بقتل شخص مفسد فى الأرض، وعلمنا أن سبب قتله هو السلاح، ورمينا إليه سهماً، لكن شككنا فى تحقق القتل، لظلمه أو غيرها، فلم نعلم أن رمى سهم آخر لانزم علينا أم لا؟ فالسبب العقلى يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

وأخرى: عادياً، كما إذا نذرنا تنظيف المسجد، لكن شككنا فى أنه يتحصل بمجرد كونه أو بضميمة رش الماء إليه، فالسبب العادى يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

وثالثه: شرعياً، كما إذا امرنا أن نملك زيدا كتاباً وعلمنا أن سبب تملكه هو البيع، لكن شككنا فى أن العربيه معتبره فى صيغته البيع أم لا؟ فالسبب

الشرعى يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

جميع هذه الأقسام تكون محللاً للنزاع فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات.

إذا عرفت هذا فلا بد من البحث فى مقامين:

المقام الأول: فى البراءة العقلية

نظريه المحقق العراقى رحمه الله فى المسأله

ذهب المحقق العراقى رحمه الله إلى أن التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرج الحصول والتحقق من قبل أجزاء علته ومحققه بأن يكون كل جزء من أجزاء سببه مؤثراً فى تحقق مرتبه منه إلى أن يتم المركب، فيتحقق تلك المرتبه الخاصه التى هى منشأ الآثار، نظير مرتبه خاصه من النور الحاصله من عدّه شموع، والظاهر أنه من هذا القبيل الطهاره، كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الوارده فى باب غسل الجنابه من نحو قوله عليه السلام: «تحت كل شعره جنابه، فبلوا الشعر وانقوا البشره»^(١) وقوله عليه السلام فى الصحيح: «فما جرى عليه الماء فقد طهر»^(٢)، وقوله عليه السلام فى الصحيح الآخر: «وكل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته»^(٣).

ويعضده استدلال جمع منهم على ناقضيه الحدث الأصغر الواقع فى أثناء الغسل بأن الأصغر ناقض للطهاره بكمالها، فلا بعاضها أولى.

ص: ٢١٤

١- (١) ورد مضمونه فى البحار ٥١:٧٨، كتاب الطهاره، الباب ٤٠ باب وجوب غسل الجنابه وعمله، الحديث ٢٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢:٢٢٩، كتاب الطهاره، الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢:٢٣٠، كتاب الطهاره، الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥.

وبين ما لا يكون كذلك بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب دفعى الحصول والتحقق عند تماميه محققه.

فعلى الأول لا قصور في جريان أدله البراءه عند الشك في المحقق ودورانه بين الأقل والأكثر، فإن مرجع الشك في دخل الزائد في المحقق حينئذ بعد فرض ازدياد سعه الأمر البسيط بازدياد أجزاء محققه إلى الشك في سعه ذلك الأمر البسيط وضيقه، فينتهي الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر في نفس الأمر البسيط، فتجرى فيه البراءه من غير فرق بين كون المحصل له من الأسباب العقلية والعاديه أو الأسباب الشرعيه، كباب الطهاره الحديثه، بل الخبثيه أيضاً.

وأما على الثاني - وهو فرض كون البسيط دفعى الحصول والتحقق عند تحقق الجزء الأخير من علته - فلا محيص عند الشك في دخل شيء في محققه من الاحتياط، لأن التكليف قد تنجز بمفهوم مبين معلوم بالتفصيل بلا إبهام فيه، والشك إنما كان في تحققه وحصول الفراغ منه بدونه، والعقل يستقل في مثله بوجوب الاحتياط، تحصيلاً للجزم بالفراغ عما ثبت الاشتغال به يقيناً (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه: أن هذا التفصيل خارج عن محل النزاع، لأن المكلف إن لم يعلم أي مرتبه من المراتب التدريجيّه تكون مأموراً بها فالدوران بين الأقل والأكثر يكون في نفس المأمور به لا في سببه ومحصله، لما تقدّم من أن ملاك الشك في

ص: ٢١٥

المحصّل أن يكون المأمور به معلوماً من دون الإجمال والإبهام وكان الشكّ في سببه، وهاهنا يكون الشكّ في نفس المأمور به، فهو داخل في المباحث السابقة.

وإن علم أيّ مرتبه منها تكون مأموراً بها فهذه المرتبه بالخصوص تكون دفعيّه الحصول، فلا يصحّ التفصيل.

الاحتمالات المتصوره في المسأله

ثم إنّ في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحضّلات احتمالات أربع:

أ - جريان البراءه مطلقاً.

ب - عدم جريانها كذلك.

ج - التفصيل بين القول بعليّه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيّه وبين القول باقتضائه له، فلا تجرى على الأوّل وتجري على الثاني.

د - التفصيل بين كون السبب من الأسباب العقليّه أو العاديّه، فلا تجرى، وبين كونه من الأسباب الشرعيّه، فتجري، لأنّ بيان السبب الشرعي على الشارع، فإذا كان مجهولاً وتركه المكلف لا يجوز عقوبته، لأنّها عقاب بلا بيان، فيحكم العقل بقبحه.

بيان الحقّ في المسأله

والحقّ عدم جريان البراءه مطلقاً، لأنّ الشكّ في المحصّل مجرى الاشتغال، فإنّ الملاك لجريان الاشتغال أن يكون الأمر معلوماً أوّلاً، وأن يكون المأمور به أيضاً معلوماً - إمّا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي الذي لا ينحلّ إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي - ثانياً، وأن نشكّ في تحقّق المأمور به ثالثاً.

مثلاً إذا علمنا بصدور أمر من قبل الشارع، وعلمنا أيضاً تعلقه بالصلاه، وشككنا في إتيانها قبل خروج وقتها(1) فالاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بد من إتيانها.

وهذه الأمور الثلاثة التي تكون ملاكاً لجريان الاشتغال متحققه فيما نحن فيه، لأننا نعلم بصدور أمر من قبل المولى فرضاً، ونعلم أيضاً تفصيلاً بأنّ الأمور به قتل زيد، ونشكك في تحققه بضربه واحده، فالاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية بحكم العقل، فلا بد من ضربه ثانيه حتى يحصل اليقين بتحقق الأمور به، ولا فرق بينه وبين ما إذا علمنا بأنّ القتل يتحقق بضربه واحده لكن شككنا في تحقق الضربه الأولى، ففي كليهما نشكك في تحقق الأمور به، فكلاهما مجرى الاشتغال، ولا يصحّ الفرق بينهما.

وبالجملة: وجوب الاحتياط واضح على هذا التقريب كمال الوضوح.

دليل القول بجريان البراءة في المسألة

لكن استشكل عليه بأنّ البراءة وإن لم تكن جاريه بهذا التقريب، إلّا أنّها تجرى بطريق آخر يتّضح بذكر أمرين:

أ - أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، أى الترك الذى هو نقيض الأمور به.

ب - أنّ للمركب وجوداً واحداً يتحقق بتحقق جميع أجزائه، ولكن له أعدام كثيرة، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ جزء من أجزائه، وأيضاً ينعدم بانعدام

ص: ٢١٧

١- (١) إنّما قلنا: «قبل خروج وقتها» لأجل الدليل الدالّ على عدم لزوم الإتيان بالصلاه إذا شكك في إتيانها بعد وقتها، ولولا ذلك الدليل لقلنا بالاشتغال ولزوم الإتيان بها فيما إذا شكك فيه بعد الوقت أيضاً، كما نقول به فى الصوم. منه مدّ ظلّه.

اثنين منها أو ثلاثة وهكذا.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إن ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقل (١) مما يعلم تفصيلاً حرمة واستحقاق العقوبة عليه، للعلم بإفشاء ترك الأقل إلى ترك المأمور به، وأمّا تركه الناشئ من قبل ترك المشكوك جزئيته للسبب (٢) فلا يعلم حرمة، لعدم العلم بإفشاء ترك المشكوك إلى ترك المأمور به.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين الأقل والأكثر في ناحيه المنهى عنه، لأننا نعلم أن ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الأولى منهى عنه، ونشكك في أن ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانية هل هو أيضاً منهى عنه أم لا؟ لعدم العلم بإفشاء تركها إلى تركه.

والحاصل: أن الأقل - وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربه الأولى - يكون تعلق النهى به معلوماً تفصيلاً، والزائد - وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربه الثانية - يكون تعلق النهى به مشكوكاً بالشك البدوي، فهو مجرى البراءة.

نقد القول بجريان البراءة في المقام

ويرد عليه أولاً: أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، حتى الضد العام الذى هو نقيضه وتركه، وإلا لزم استحقاق عقابين على مخالفه الأمر، ولم يقل به أحد كما حققناه في محله.

ص: ٢١٨

١- (١) كترك القتل الناشئ من ترك الضربه الأولى في المثال الذى ذكرناه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانية في المثال. منه مدّ ظله.

وثانياً: أننا لا نسلّم أن يكون للمرّكب أعدام متعدّده، بل كما أنّ وجوده يكون واحداً وعدمه أيضاً واحداً، لكنّ الأسباب التي يتحصّل منها العدم تكون متعدّده كما حقّقناه في الجواب عن الإشكال الثالث في مسأله الشكّ في الجزئيّه (١).

وبالجملة: ما ذكر من الأمرين وابتنى عليهما جريان البراءة في طرف الترك مردودان.

على أنّ النهى عن الترك الذى هو لازم للأمر بالشىء بالملازمه العقليّه ليس نهياً مستقلاً، بل هو تابع للأمر، فيكون مثله في السعه والضيق، فلا يمكن أن تجرى البراءة فيه دون الأمر، لأنّه يكون موجوداً ما دام الأمر موجوداً، ويسقط بسقوط الأمر، وحيث إنّ البراءة لا تجرى في ناحيه الأمر فلا تكاد تجرى في النهى التابع له أيضاً.

أضف إلى ذلك: أنّ جريان البراءة في النهى عن الترك، واقتضائه عدم حرمة ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانيه لا يجدى الخصم، لأنّ تكليف المولى إنّما هو وجوب القتل، ونحن نشكّ في امتثاله بتحقيق الضربه الأولى، فالاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فلا بدّ من إتيان الضربه الثانيه لإحراز الفراغ.

والقول بجريان البراءة في ناحيه الترك - بدعوى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الأولى والشكّ البدوى في ثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانيه - لا يزيد على ما ذهب إليه المحقّقون من عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى

ص: ٢١٩

١- (١) راجع ص ١٧٣.

عن الترك، فهل يمكن القول بوجود الاحتياط بناءً على عدم تحقق النهى عن الترك أصلاً لأجل إنكار الملازمه بين الأمر بالشيء والنهى عن ضده، وبجريان البراءه بناءً على زواله لأجل انحلال العلم الإجمالى؟!!

وبعبارة اخرى: لا يمكن إجراء البراءه بالنسبه إلى وجوب الفعل، ولا يجدى إجرائها بالنسبه إلى حرمه الترك باستناد انحلال العلم الإجمالى، كما لا يجدى عدم حرمه الترك باستناد إنكار الملازمه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ البراءه لا تجرى فى الأسباب والمحصّلات إجمالاً فى مقابل القائل بالجريان مطلقاً.

لكن قد عرفت أنّ هاهنا تفصيلين ينبغى البحث حولهما أيضاً:

التفصيل بين كون العلم الإجمالى علّه تامّه وبين كونه مقتضياً

الأول: جريان الاشتغال لو قلنا بكون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الاحتياط، والبراءه لو قلنا بكونه مقتضياً له.

لكنّ التحقيق أنّ التقريب الذى ذكرناه لوجوب الاحتياط لا فرق فيه بين كون العلم الإجمالى علّه تامّه له وبين كونه مقتضياً، لأنّ المقتضى يكون مؤثراً ما لم يمنع من تأثيره مانع، ولا يوجد ما يصلح للمانع فيه فى المقام.

التفصيل بين كون السبب عادياً أو عقلياً وبين كونه شرعياً

الثانى: ما نقله المحقق النائينى «أعلى الله مقامه» وأجاب عنه (١)، وهو أنّ السبب إن كان عقلياً أو عادياً يجب الاحتياط، وإن كان شرعياً تجرى البراءه،

ص: ٢٢٠

١- (١) راجع فوائد الأصول ١٤٤:٤ وما بعدها.

لأنّ بيان الأسباب الشرعيّة كمسبباتها وظيفه الشارع، فلو ترك المكلّف ما شكّ في دخله في تأثير السبب فلم يتحقّق المأمور به لا يجوز للشارع عقابه، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه.

والتحقيق أنّ هذا التفصيل أيضاً غير صحيح، ولا تجرى البراءة وإن كان السبب شرعيّاً.

والجواب عمّا ذكر في كلام هذا المفصّل يتوقّف على توضيح الأسباب الشرعيّة، فنقول:

الأسباب الشرعيّة على قسمين:

الأوّل: ما كان سبباً عقليّاً قد أمضاه الشارع مع تصرّف جزئيّ يوجب تضيقه أو توسعته، كسبب البيع للملكية، فإنّه سبب عند العقلاء قبل الشرع، والشارع أمضاه بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) بناءً على كون «الإحلال» في الآية بمعنى الإمضاء.

الثاني: ما لم يكن سبباً عقليّاً، بل الشارع أسّسه وأحدثه، كسبب الوضوء والغسل للطهاره بناءً على كون الطهاره أمراً معنوياً مسبباً عنهما، لا أنّها نفسهما، فإنّه لم يكن لهما عند العرف عين ولا أثر، سيّما مسح الرأس والقدمين في الوضوء، وإنّما الشارع جعل الطهاره شرطاً للصلاه وجعل سببها الوضوء والغسل.

أمّا القسم الأوّل: فإذا شككنا مثلاً في اعتبار العربيّه في البيع فلا مجال للقول بأنّها لو كانت معتبره شرعاً وتركها المكلّف فلم يتحقّق الملكيه لم يجز للشارع مؤاخذه بدعوى كونها عقاباً بلا بيان، لأنّ الشارع أمر بالمسبّب وهو التمليك،

ص: ٢٢١

وهو لا- يكون مردداً بين الأقل والأكثر، بل التردد في سببه، فإن المكلف يشك في تحقق الأمور به لو ترك العريته، ويعلم بتحقيقه لو أتى بها، فلا بد له من رعايتها حتى أحرز الفراغ، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية.

وكذا القسم الثاني، لأن الشارع أمر بالطهاره مثلاً، فإن شككنا في أن الترتيب بين اليمين واليسار شرط في تأثير الغسل الترتيبي في حصولها أم لا؟ لكننا علمنا بتحقيق الطهاره عند رعايه الترتيب وشككنا في تحققها عند عدم رعايته، فالعقل يحكم بلزوم رعايه الترتيب لإحراز حصول الطهاره الأمور بها.

فثبت أن الدوران بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً، سواء قلنا بعليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه أو باقتضائه، وسواء كان السبب عقلياً أو عادياً أو شرعياً، وسواء كان السبب الشرعي إمضائياً أو تأسيسياً.

وأيضاً ثبت أن التفصيل الذي اختاره المحقق العراقي رحمه الله لم يكن صحيحاً، لأن العنوان البسيط الذي يكون متدرج الحصول إن كان المرتبه الأمور بها منه معلومه فهي دفعيه الحصول، وإن كانت مجهوله كان خارجاً عن محل النزاع كما حققناه، فالدوران بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً بحكم العقل.

المقام الثاني: في البراءه الشرعيه

وأما البراءه الشرعيه: فربما يتوهم أنه لا مانع من جريانها فيما إذا كان السبب شرعياً، لأن الشك في تحقق المسبب وعدمه ناش من الشك في اعتبار المشكوك في السبب وعدمه، فإذا اغتسل المكلف بدون رعايه الترتيب بين

اليمين واليسار يشكّ في حصول الطهاره، وهذا الشكّ مسبّب عن الشكّ في اعتبار الترتيب في الغسل وعدمه، وحيث إنّ السبب مجعوله شرعاً فحديث الرفع يرفع اعتبار المشكوك، فيرتفع الشكّ في ناحيه المسبّب، لأنّ المسبّب يتحقّق بتحقّق السبب قطعاً.

وفيه: أنّه أصل مثبت، وتوضيحه يتوقّف على ذكر أمرين:

أ - أنّ العقل يحكم بأنّ المسبّب يوجد بوجود السبب مطلقاً، أي سواء كان السبب عقلياً أو عادياً أو شرعياً.

ب - أنّه يحكم بأنّ المسبّب لا يوجد إلّا بوجود تمام السبب مطلقاً أيضاً.

وحديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار المشكوك في السبب، إلّا أنّ عدم اعتباره فيه لا يكفي لإثبات حصول المسبّب بالأقلّ، بل لابدّ من إثبات كون الأقلّ تمام السبب، والحديث لا يثبت ذلك.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصلات، واتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ البراءه لا تجرى فيه أصلاً.

فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشبهه الموضوعيه

دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشبهه الموضوعيه

اشاره

والفرق بينه وبين البحث السابق آنفاً - أى الشكّ فى المحصّل - أنّ المأمور به هناك كان معلوماً مبيّناً، ولكنّ التريديد فى سببه ومحصّله، والتريديد هاهنا فى نفس المأمور به لأجل اشتباه الأمور الخارجيه.

مثاله: أنّ المولى أمر بإكرام العلماء بنحو العامّ المجموعى (١) وشكّ العبد فى أنّ زيدا عالم أم لا؟ فإنّ المأمور به لا يكون أمراً متحصّلاً من إكرام مجموع العلماء حتّى يكون من قبيل الشكّ فى المحصّل، بل إكرام مجموع العلماء يكون نفس المأمور به.

وشيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله عبّر عن الشبهه الموضوعيه بأن يكون المأمور به مفهوماً مبيّناً، ومصداقه مردّداً بين الأقل والأكثر (٢).

ولا بأس بهذا التعبير، فإنّ مصداق الشىء يكون تمام ذلك الشىء، مثل «زيد» الذى هو مصداق الإنسان وتمامه، لكنّه رحمه الله مثل بمثاليين لا إشكال فى أولهما، واستشكل الأكبر فى ثانيهما.

المثال الأوّل: ما إذا وجب صوم شهر هلالى وشكّ فى أنّه ثلاثون

ص: ٢٢٥

١- (١) التعبير ب «العامّ المجموعى» إنّما هو لأجل دخول «العامّ الاستغراقى» فى الأقل والأكثر الاستقلاليين. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٣٥٢.

أو ناقص(١) - وفرض أنّ المأمور به صوم مجموع الشهر من حيث هو مجموع، بحيث لو ترك المكلف صوم يوم واحد منه لم يمتثل أصلاً، وكان الصوم في الأيام الأخر كالمعدوم - فإنّ الشهر مفهوم مبين، وهو ما بين الهلالين، ومصادقه مرّدّد بين ثلاثين وبين تسعة وعشرين، لأجل الشكّ في رؤيه الهلال وعدمها، وبيان الرؤيه ليس وظيفه الشارع.

والمثال الثاني: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاه، أعنى الفعل الرفع للحدث أو المبيح للصلاه، فشكّ في جزئيه شىء للوضوء والغسل الرفعين(٢).

وناقش العلماء في هذا المثال بأنّه من قبيل الشكّ في المحضّل، لا من قبيل الشبهه الموضوعيه التي هي محلّ البحث.

لكنّ المناقشه غير صحيحه، فإنّهُ رحمه الله عنى بالطهور نفس الفعل الرفع للحدث كما صرّح به في كلامه، والفعل الرفع هو نفس الوضوء والغسل، فالمأمور به يكون مرّدداً بين الأقلّ والأكثر، لا أنّه مسبّب ممّا يرّدّد بينهما.

نعم، لو قيل: إنّ الطهور هي الطهاره النفسائيه التي في مقابل الحدث المتحصّله من الوضوء والغسل، لكان هذا المثال من قبيل الشكّ في المحضّل، لكنّه لم يرد من الطهور هذا المعنى، فلا يرد عليه الإشكال في هذا المثال(٣).

وكيف كان، فما مقتضى حكم العقل في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهه الموضوعيه؟

ص: ٢٢٤

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) وما ذكره الأستاذ «مدّ ظلّه» في دفع الإشكال صحيح متين، لكن يمكن المناقشه في هذا المثال بوجه آخر، وهو أنّه من مصاديق الشبهه الحكميه، لا الموضوعيه، لأنّ بيان جزئيه الشىء للوضوء والغسل من وظائف الشارع. م ح - ى.

وليعلم أنّ النزاع وإن كان في الأقلّ والأكثر الارتباطي، إلّا أنّه ينبغي البحث عن الأقلّ والأكثر الاستقلالي أيضاً هاهنا تبعاً، وذلك لأنّ الشبهات الموضوعيّة الشائعه بينهم من أول البراءه إلى هنا ترجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلالي في الشبهه الموضوعيّة، ألا- ترى أنّا إذا شككنا في حليّته مایع وحرّمته لأجل الشكّ في خمريّته وخليّته(١)، شككنا واقعاً في أنّ دليل حرّمه شرب الخمر هل يختصّ بالأفراد المعلومه من الخمر أو يعمّ ما شكّ في فرديته أيضاً؟

ولأجل رجوع الشبهات الموضوعيّة الشائعه إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليين لم نتعرّض لها في المباحث السابقه، بل أخرنا البحث عنها إلى هنا.

وبالجملة: ينبغي تعميم النزاع هاهنا بحيث يعمّ الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين كليهما، فنقول:

الأقوال في المسأله ثلاثه:

أ - جريان البراءه العقليّه مطلقاً.

ب - عدم الجريان مطلقاً.

ج - التفصيل بين الاستقلاليين والارتباطيين، فتجرى في الأول دون الثاني.

نظريّه المحقّق العراقي رحمه الله في المقام

اختار المحقّق العراقي رحمه الله القول الأول، واستدلّ عليه بأنّا إذا شككنا في خمريّه مایع مثلاً، نشكّ في سعه التكليف المتعلّق بالخمر وضيقه، فلو كان في الواقع

ص: ٢٢٧

١- (١) وهذا هو المثال المشهور بينهم في الشبهه الموضوعيّة. منه مدّ ظلّه.

خمرًا، فالتكليف يشملها، ولو لم يكن خمرًا فلا يشملها، وإذا شك في سعه الحكم وضيقة فالمرجع هو البراءة، كما إذا شك في أصل الحكم، فإنّ العقل يحكم في كليهما بقبح العقاب بلا بيان.

والأمر هكذا في الارتباطيين، فإنّ المولى إذا قال بنحو العامّ المجموعى:

«أكرم مجموع العلماء» وشكّ العبد في عالميه زيد مثلاً فإنه يشكّ في سعه الحكم الصادر منه وضيقة، والمرجع فيه هو البراءة، كما إذا شكّ في أصل التكليف، فإنّ العقل يحكم في كليهما بقبح العقاب بلا بيان(١).

هذا محض كلامه رحمه الله.

دليل القول بوجوب الاحتياط في المسألة مطلقاً

وفي مقابله من ذهب إلى عدم جريان البراءة مطلقاً، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ينحصر فيما إذا كان البيان من وظائف الشارع، ورفع الشكّ في الشبه الموضوعية ليس وظيفته، سواء كانت الشبه الموضوعية من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليين أو الارتباطيين، فإنّا إذا شككنا في خمرية شيء ليس على الشارع أن يبيّن أنّه خمر أو ليس بخمر، فالعقاب على شرب الخمر المشكوك ليس ممّا يحكم العقل بقبحه.

بل لو كان الحاكم من الموالى العرفية لم يكن كلامه في تعيين الموضوعات حجّة، فلو قال: «اجتنب عن الخمر» ثمّ قال: «هذا المايح خمر» لم يثبت بقوله الخمرية.

والحاصل: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعية يكون

ص: ٢٢٨

مجرى الاشتغال مطلقاً، ولا- مجال لجريان البراءه فيه أصلاً، لأنّ بيان الموضوع ليس على الحاكم، بل لم يكن حجّه إذا كان الحاكم من الموالى العرفيه.

بيان ما هو الحقّ فى المسأله

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يفصل بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين، فيجب الاحتياط فى الأول وتجرى البراءه فى الثانى.

مثال القسمين: ما إذا وجب إكرام العلماء وشككنا فى عالميه زيد، فإن اخذ العامّ بنحو العموم الاستغراقى - كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم» - فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، وإن اخذ بنحو العموم المجموعى - كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم مجموع العلماء» - فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

والفرق بين القسمين من العامّ أنّ التكليف فى العموم الاستغراقى ينحلّ إلى تكاليف متعدّده بعدد أفراد ما اضيفت إليه كلمه «كلّ» ولكلّ فرد إطاعه مستقلّه وعصيان مستقلّ، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» بمنزله قوله: «أكرم زيدا العالم، أكرم عمراً العالم، أكرم بكرّاً العالم» وهكذا، فلا يلاحظ المولى كلمه «كلّ» بعنوان الموضوعيه، بل هى عنوان مشير إلى كلّ فرد من أفراد العالم.

بخلاف العامّ المجموعى، فإنّه لا- ينحلّ إلى أحكام متعدّده، بل هو تكليف واحد له إطاعه واحده وعصيان واحد، فإذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» يلاحظ لفظ «المجموع» بعنوان الموضوعيه، لا بعنوان الطريقيه والمشيريه.

دليلنا على التفصيل أنّا إذا شككنا فى عالميه زيد فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليين علمنا أنّ لكلّ فرد من أفراد العالم - كعمرو وبكر وغيرهما - وجوب إكرام مستقلّ، وشككنا فى أنّ لزيد أيضاً وجوب إكرام كذلك أم لا؟

فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا ترك العبد إكرامه وكان في الواقع عالماً.

توضيح ذلك: أنّ كلمه «البيان» في قولنا: «يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان» ليس بمعنى البيان الصادر من قبل المولى، حتّى يقال: ليس من وظائفه بيان الموضوعات، بل هو عبارته عن الحجّه التي تتركّب من مقدّمتين يعبر عنهما بـ «الصغرى» و «الكبرى» ولا تتمّ الحجّه إلّا بتامّيتهما، فإذا قال المولى:

«أكرم كلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقى، كانت الحجّه تامّه بالنسبه إلى معلوم العالميه، لأنّنا نتّمكّن من تشكيل القياس ونقول: «هذا عالم وكلّ عالم يجب إكرامه فهذا يجب إكرامه» بخلاف مشكوك العالميه، لعدم تماميه الصغرى بالنسبه إليه كى ينضمّ إليها الكبرى الكلّيه ويتمّ القياس المنتج، فالعقاب على ترك إكرامه يكون عقاباً بلا حجّه وبيان، وهو قبيح عقلاً.

وأما إذا شككنا في عالميه زيد في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فحيث إنّ لفظ «المجموع» في قول المولى: «أكرم مجموع العلماء» اخذ بنحو الموضوعيه فلم يحرز العنوان المأمور به - وهو إكرام مجموع العلماء - فيما إذا تركنا إكرامه، مع أنّ إحراز العنوان ممّا لا بدّ منه (1)، وبدونه لا تكاد تجرى البراءة العقلية.

تتمّه

قد يتعلّق التكليف بنفس الطبيعه، مثل «لا تشرب الخمر» فإذا شككنا في خمريّه مايع فهل تجرى البراءة مثل تعلّق التكليف بنحو العموم الاستغراقى، أو يجب الاحتياط، مثل تعلّقه بنحو العموم المجموعى؟ وبعبارة اخرى: هل هو

ص: ٢٣٠

١- (١) ولذا قلنا عند التكلّم فى الأقلّ والأكثر فى الأجزاء: البحث مبنى على كون ألفاظ العبادات موضوعه للأعمّ، وأما على القول بأنّها موضوعه للصحيح فلا- خلاف فى عدم جريان البراءة، لأنّه إذا أخلّ المكلف بالجزء المشكوك شكّ فى تحقّق العنوان المأمور به. منه مدّ ظلّه.

من مصاديق الأقل والأكثر الاستقلاليين أو الارتباطيين؟

الظاهر أنه نظير العام الاستغراقي، فإنّ الظاهر من قول المولى: «لا تشرب الخمر» أنّ كلّ فرد من أفراد شرب الخمر حرام، فإذا شككنا في خمريه مايع فلم نحز صغرى القياس بالنسبه إليه، فالعقاب على شربه كان عقاباً بلا حجّه وبيان، وهو قبيح.

فتلخص من جميع ما ذكرناه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهه الموضوعيه أنّ البراءه العقلية تجرى في الأقل والأكثر الاستقلاليين دون الارتباطيين.

ص: ٢٣١

فى نسيان الجزء أو الشرط

تنبيهات الأقل والأكثر

إشارة

ينبغى أن يذكر عقيب البحث عن الأقل والأكثر مسائل بعضها أصولية وبعضها فقهية، ولكن كلها تكون محلّ الابتلاء ويحتاج المكلف كثيراً ما إليها:

المسألة الأولى: فى نسيان الجزء أو الشرط

إشارة

إذا دلّ دليل على جزئيه شيء أو شرطيته للمأمور به إجمالاً ولم يكن له إطلاق، فشككنا فى أنه جزء أو شرط له مطلقاً - سواء كان المكلف ملتفتاً أو ناسياً (١) - أو انحصر جزئيته وشرطيته بحال الالتفات (٢)، فماذا يقتضيه القواعد والأصول؟ هل تجرى البراءة العقلية أم يجب الاحتياط؟

نظريته الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسألة

قال شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» فى الرسائل:

الأقوى أصاله بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحّة، لأنّ ما كان جزءاً فى حال العمد كان جزءاً فى حال الغفلة،

ص: ٢٣٣

١- (١) فكما يجب عليه الإعادة والقضاء لو تركه عمداً كذلك يجبان عليه لو تركه غفلةً ونسياناً، إلّا أن يقوم دليل على عدم وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فلو تركه نسياناً كان صحيحاً ولا يجب عليه الإعادة ولا القضاء، إلّا أن يقوم دليل على وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

فإذا انتفى انتفى المركب، فلم يكن المأتى به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده (١).

ثم استدلل على قوله: «ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفله» بأن المكلف الذى يعلم جزئيه السوره للصلاه فى حال الالتفات ويشك فى جزئيتها لها فى حال النسيان يتوجه إليه التكليف بالصلاه مع السوره ابتداءً قبل الغفله، وإذا غفل عنها فى أثناء الصلاه لم يتغير التكليف ولم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله، بأن يقول: «أيها الغافل لا تجب عليك السوره» لأنه مستلزم لرفع غفلته، فالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمور بها أصلاً، غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه، لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، فإذا التفت إليها يجب عليه الإتيان بالصلاه المشتمله لها (٢). هذا محصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره

أقول: لو أراد بقوله: «ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفله» أن بين الجزئيه فى حال العمد والجزئيه فى حال النسيان ملازمه بحسب مقام الثبوت، فهو باطل، إذ لا مانع من أن يكون شىء جزءً للمركب ومؤثراً فى حصول الغرض منه فى حال العمد بدون جزئيه له فى حال النسيان، فإننا نعلم أن الركوع مثلاً جزء للصلاه حتى فى حال النسيان، ولكن السوره لا تكون جزءً لها ومؤثره فى حصول الغرض منها إلاًفى حال العمد.

ص: ٢٣٤

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٣٦٣.

٢- (٢) المصدر نفسه.

وإن أراد به أن بين الجزئية في حال العمد والجزئية في حال النسيان ملازمته بحسب مقام الإثبات - كما هو ظاهر كلامه - أي بحسب مقام البيان وإفهام المخاطب، فإننا لا نسلم أن المولى يحتاج إلى خطابين: أحدهما في حال الالتفات، والآخر في حال الغفلة كى يصح القول بأن الخطاب الثانى مستلزم لرفع غفلة الغافل، فإن المولى إن أراد جزئية السوره للصلاه فى خصوص حال الالتفات يتمكن من أن يوجه خطاباً واحداً إلى عامه المكلفين بقوله: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاه، والصلاه عشره أجزاء: تكبيره الإحرام، والحمد، والسوره، و...» لكنه يعلم أن المتذكر يأتي بها مع السوره، والناسى - حيث لا يقدر على السوره - يأتي بها بدونها، وهذا هو غرضه من خطابه(1).

فلو أراد عدم جزئية المنسى بالنسبه إلى الغافل لم يحتج إلى توجيه خطابين إليه.

لكن إذا زالت غفلة المكلف لا يعلم أن السوره المنسيه كانت جزءاً للصلاه بالنسبه إليه أم لا، فيحتاج إلى التمسك بالأصل، والأصل يقتضى البراءه، لأن العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا شككنا فى أصل الجزئية يحكم به أيضاً فيما إذا علمنا الجزئية إجمالاً، لكن شككنا فى أنه جزء مطلقاً أو فى خصوص حال الالتفات، فإن الجزئية فى حال الالتفات معلومه تفصيلاً، وفى حال النسيان مشكوكه بدواً.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله غير صحيح.

بل استشكل عليه أكثر المتأخرين عنه حتى بعض الفضلاء من تلامذته بوجوه:

ص: ٢٣٥

١- (١) أى غرضه تعلق بأن الذاكرين يأتون بالصلاه مع السوره، والناسين يأتون بها بدونها. منه مدّ ظله.

منها: ما أفاده الميرزا حسن الشيرازى «أعلى الله مقامه» فإنه بعد الالتزام بما ذكره الشيخ سلك طريقاً آخر لإثبات البراءة العقلية، وهو أن الغافل عن الجزء لا تكليف له أصلاً، أما عدم تكليفه بالصلاه مع السوره فلأنه لا يقدر عليها، وأما عدم تكليفه بالصلاه بدون السوره فلأنه لا بد للمولى من توجيه هذا التكليف إليه بعنوان أنه غافل، لعدم شموله للملتفت، مع أنه لا يتوجه إلى غفلته، فيستحيل تكليفه بهذا العنوان، وإلا تبدل غفلته إلى الالتفات كما قال الشيخ الأعظم قدس سره فليس الغافل عن السوره مكلفاً بالصلاه أصلاً ما دام غافلاً.

ثم إذا أتى بالصلاه الفاقده للسوره وزالت غفلته، يشك في أن التكليف بالصلاه هل حدث بالنسبه إليه أم لا؟ فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا حجّه وبرهان.

وهذا بخلاف الغافل عن أصل الصلاه، فإنه وإن لم يكن أيضاً حين غفلته مكلفاً بالصلاه، إلا أنه بعد زوال الغفله يعلم بصيرورته مكلفاً بها، فلا بد له من الإتيان بها.

والفارق بينهما أن الغافل عن السوره أتى بصلاه فاقده لها، والغافل عن أصل الصلاه لم يأت بها أصلاً(١).

هذا حاصل ما أفاده الميرزا الشيرازى رحمه الله فى مقام الإشكال على بيان الشيخ الأنصارى رحمه الله.

ص: ٢٣٦

وهو وإن كان كلاماً جيّداً يمكن به المناقشه في نظريه الشيخ رحمه الله وإثبات البراءه العقليه، إلّا أنه رحمه الله أخطأ في الالتزام بما أفاده الشيخ من عدم إمكان توجه التكليف بالصلاه بدون السوره المنسيه إلى الناسي، لما عرفت من تمكن المولى من توجيه خطاب واحد إلى جميع المكلفين، لكنّه يعلم أنّ الناسي للسوره يأتي بها بدونها، وهذا هو مقصوده وغرضه.

البحث حول ما حكى عن بعض تلامذه الشيخ رحمه الله

ومنها: ما نقله المحقق النائيني رحمه الله عن بعض تلامذه الأعظم المقرّر لبحثه في مسائل الخلل، ثم أجاب عنه:

أمّا الإشكال: فهو - مع توضيح منّا - أنّ بيان الشيخ رحمه الله يتوقّف على انحصار توجيه الخطاب إلى الغافل بلفظ الخطاب، بأن يقال: «أيها الغافل عن السوره يجب عليك الصلاه بدونها» مع أنّه يمكن توجيه التكليف إليه بلفظ آخر، مثلاً إذا كانت الصلاه التامه مركبه من عشره أجزاء يتمكّن المولى من أن يقول:

«يجب على الملتفت عشره أجزاء وعلى الغافل تسعه أجزاء» والغافل يأتي عملاً بالأجزاء التسعه التي تكون مأموراً بها بالنسبه إليه، غايه الأمر أنّه أخطأ في التطبيق، فإنّه حيث لم يكن متوجّهاً إلى غفلته أتى بالأجزاء التسعه بخيال أنّه متذكّر مع كونه في الواقع غافلاً والخطأ في التطبيق لا يكون مضراً، ألا ترى أنّ الرجل قد يصلّي أداءً بخيال أنّه في الوقت مع كونه في خارجه واقعاً، أو قضاءً بخيال كونه في خارج الوقت مع أنّه فيه حقيقه، وصلاته صحيحه في كلتا صورتين، فهذا شاهد على أنّ الخطأ في التطبيق لا يوجب بطلان العمل.

هذا ما استفيد من تقارير بعض الأجله لبحث الشيخ العلمامه «أعلى الله مقامه» فى باب الخلل الواقع فى الصلاه على ما نقله المحقق النائى رحمه الله (١).

وأما الجواب: فهو قوله قدس سره:

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه يعتبر فى صحه البعث والطلب أن يكون قابلاً للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإراده وحرکه العضلات نحو المأمور به ولو فى الجملة، وأما التكليف الذى لا يصلح لأن يصير داعياً ومحركاً للإراداه فى وقت من الأوقات، فهو قبيح مستهجن.

ومن المعلوم: أن التكليف بعنوان «الناسى» غير قابل لأن يصير داعياً لانقداح الإراده، لأن الناسى لا يلتفت إلى نسيانه فى جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به.

وهذا بخلاف الأمر بالأداء والقضاء، فإنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعياً ومحركاً للإراداه بعنوان الأداء والقضاء، لإمكان الالتفات إلى كون الأمر أداءً أو قضاءً، ويمكن امثالهما بما لهما من العنوان.

نعم، قد يتفق الخطأ فى التطبيق فيهما، وأين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق؟ كما فيما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغى (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن المناقشه فيه، فلا يرد على المقرّر ما أورده عليه.

نعم، يرد عليه أنّ المولى لا يحتاج إلى إنشاء تكليفين مستقلّين: أحدهما

ص: ٢٣٨

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢١١.

٢- (٢) المصدر نفسه.

للذاكر والآخر للناسي فيما إذا أراد اختصاص الجزئيه بحال الذكر، بل يمكن له إنشاء تكليف واحد لجميع المكلفين، وهو أن يقول: «يا أيها الناس تجب عليكم الصلاه، وهي مركبه من عشره أجزاء: تكبيره الإحرام، والحمد، والسوره، و...» لكنّه حيث يعلم أنّ الناسي يترك السوره أراد في الواقع أنّ وظيفته هي الصلاه بدون السوره.

والشاهد على هذا أنّ الناسي يأتي بالمأمور به بداعي الأمر الذي يكون داعياً للمتذكر، لأنّه يرى نفسه متذكراً، لا غافلاً، فتكليفهما تكليف واحد، وهو بوحدته يكون داعياً لهما.

وبالجملة: ما وجه الحاجه إلى تكليف ثانٍ متوجه إلى الناسي بعد أنّه يرى نفسه ذاكرًا ويأتي بالمأمور به بداعي الأمر الذي يكون داعياً للذاكر؟!

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه يمكن التفكيك بين ناسي الجزء والملتفت إليه في الواجب بأن وجه الخطاب على نحو يعم (١) الذاكر والناسي بالخالي عما شكك في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر، أو وجهه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام (٢)

ص: ٢٣٩

١- (١) كما إذا قال الشارع: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاه، وهي تسعه أجزاء: تكبيره الإحرام، والحمد، و...» ثمّ قال: «يجب على المتذكر للسوره الإتيان بها أيضاً في صلاته». م ح - ي.

٢- (٢) أراد رحمه الله ب «العنوان العام» هاهنا - كما يستفاد عن حاشيه المشكيني في كفايه الأصول المحشّي ٤: ٢٧٢ - عنواناً مختصّاً بالناسي عامّاً لجميع مصاديقه، كما إذا اخذ في الخطاب عنوان كلّى ملازم لعنوان «الناسي» كعنوان «بلغمى المزاج» أو «ضعيف الدماغ» أو نحوهما، وقيل مثلاً: «يا بلغمى المزاج افعل كذا». وأراد ب «العنوان الخاص» العناوين المختصّه بكلّ واحد واحد من الناسين، كما إذا قيل: «يا زيد افعل كذا» و «يا عمرو افعل كذا» و «يا بكر افعل كذا» وهكذا. م ح - ي.

أو خاصّ، لا- بعنوان الناسى كى يلزم استحاله إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محاله كما توهم لذلك استحاله تخصيص الجزئيه أو الشرطيّه بحال الذكر وإيجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

أقول: هذا الكلام صحيح فى نفسه، لكن قد عرفت أنّ المولى لا- يحتاج إلى خطابين، لإمكان حصول غرضه بتكليف واحد يكون داعياً إلى إيجاد الأمور به بالنسبه إلى المتذكر والناسى كليهما.

نظريّه المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفصل المحقّق النائينى رحمه الله فى المسأله بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت، فتجرى البراءه، وبين زواله فى أثنايه، فيجب الإتيان بالمركب التام، فإنّه قال:

إنّ أقصى ما تقتضيه أصاله البراءه عن الجزء المنسى هو رفع الجزئيه فى حال النسيان فقط، ولا تقتضى رفعها فى تمام الوقت، إلّامع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكر المكلف فى أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد طبيعه بتمام ما لها من الأجزاء، فأصاله البراءه عن الجزء المنسى فى حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التام فى حال التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدله وجوبه، لأنّ الأمور به هو صرف وجود طبيعه التامه الأجزاء والشرائط فى مجموع الوقت، ويكفى فى وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك ولو فى جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك فى جميع آنات الوقت، كما هو الحال فى غير

ص: ٢٤٠

الناسى من سائر ذوى الأعذار، فإنه لا يجوز الاعتداد بالمأتى به فى حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت.

والحاصل: أن رفع الجزئيه بأدله البراءه فى حال النسيان لا- يلزم رفعها فى ظرف التذکر، لأن الشك فى الأول يرجع إلى ثبوت (١) الجزئيه فى حال النسيان، وفى الثانى يرجع إلى سقوط (٢) التكليف بالجزء فى حال الذکر، والأول مجرى البراءه، والثانى مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن المكلف ذاكراً فى أول الوقت ثم عرض له النسيان فى الأثناء، وإلا فيجرب استصحاب التكليف الثابت عليه فى أول الوقت، للشك فى سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل فى الوقت (٣)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى المسأله

وأنت خير بأن أول كلامه مغاير لآخره، فإنه تمسك فى البدايه بالإطلاق وفى النهايه بقاعده الاشتغال، مع أن النزاع إنما هو فيما إذا لم يكن إطلاق فى البين كما أشرنا إليه فى أول البحث (٤)، وأما إذا كان لدليل المركب أو لدليل جزئيه الجزء إطلاق، فهو مسأله اخرى سنبحث عنها إن شاء الله تعالى (٥). فما فرضه المحقق النائيني رحمه الله خارج عن محل النزاع.

ص: ٢٤١

١- (١) أى: إلى الشك فى ثبوت. م ح - ى.

٢- (٢) أى: إلى الشك فى سقوط. م ح - ى.

٣- (٣) فوائد الأصول ٤: ٢٢٠.

٤- (٤) راجع ص ٢٣٣.

٥- (٥) سيأتى فى ص ٢٤٤.

ثمّ الجمع بين الدليلين لا- يصحّ، لأنّ مجرى الاشتغال ما إذا لم يكن دليل اجتهادى فى البين، فإنّ الأصول لا تجرى مع وجود الأمارات، وإن كان الأصل موافقاً لها، فالجمع فى الاستدلال بين التمسك بالإطلاق وبأصالة الاشتغال ليس ممّا ينبغى.

ومع الغضّ عن خروج ما ذكره عن محلّ النزاع، وعن عدم صحّحه الجمع بين الدليلين يمكن المناقشه فى فقرات من كلامه:

أ - قوله: إنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسىّ هو رفع الجزئيّه فى حال النسيان فقط.

فإنّ اختصاص أصالة البراءة بحال النسيان يستلزم كونها لغوياً، لأنّ التكليف بإتيان المنسىّ حال النسيان لا يصحّ قطعاً، وإن لم تجر أصالة البراءة، لأنّ الناسى لا يقدر على إتيانه ما دام ناسياً كى يصحّ تكليفه به، فلا أثر لأصالة البراءة لو قلنا باختصاصها بهذا الحال.

ب - قوله فى مورد الشكّ فى جزئيّه المنسىّ فى ظرف التذكّر: إنّ الشكّ فيها يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء فى حال الذكر، وهو مجرى الاشتغال.

وحاصله: أنّ على المكلف - بعد زوال النسيان فى أثناء الوقت - إتيان المأمور به التام، لأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى الفراغ اليقينيّ.

فإنّه لا يلائم واحداً من المبانيّ التى نقلناها آنفاً.

أمّا على مبنى الميرزا الشيرازى رحمه الله فلائنه قال بعدم التكليف حال النسيان أصلاً، لا بالتام ولا بالناقص، فإذا زال النسيان شككنا فى حدوث التكليف بالمركب التام، والشكّ فى حدوث التكليف مجرى البراءة، لا الاشتغال.

وأما على مبنى من نقل نظريّته المحقّق النائنى رحمه الله - وهو بعض تلامذه

الشيخ - فلائنه قال: إن الناسى مكلف بالناقص الذى أتى به، ولكنه أخطأ فى التطبيق حيث يرى نفسه ذاكراً، فإذا زالت غفلته شكّ فى أن تكليف الذاكر الذى لم يكن متوجّهاً إليه حتى الآن هل حدث بالنسبه إليه أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءه.

وأما على ما اختاره المحقق الخراسانى - الذى حسّنه المحقق النائنى رحمه الله - فلائنه قال: يمكن أن يوجه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسى بالخالى عمّا شكّ فى دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكر، فعلى مذهبه أيضاً يكون الغافل مكلفاً بالناقص ما دام غافلاً، وبعد رفع الغفله يشكّ فى أن تكليف الذاكر هل يتوجه إليه من الآن أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءه.

وبالجمله: إن المبانى الثلاثه مشتركه فى أن التكليف بالتأمّ لم يكن متوجّهاً إلى الغافل قبل زوال غفلته، فأين الاشتغال اليقيني بالنسبه إليه كى يقتضى الفراغ اليقيني؟!

ج - ما ذكره رحمه الله من جريان الاستصحاب إذا كان فى أول الوقت ذاكراً ثم عرض عليه النسيان حين العمل ثم زال نسيانه قبل خروج الوقت.

فإنّ التكليف بالتأمّ وإن كان متوجّهاً إليه فى أول الوقت، إلّا أنه ارتفع فى ظرف النسيان قطعاً، لعدم القدره عليه حينئذٍ، فإذا زال نسيانه شكّ فى عوده ثانياً، فلا مجال للاستصحاب، لأنّ اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين شرط فى جريان الاستصحاب، وهو مفقود فيما نحن فيه، بل يجرى استصحاب عدم التكليف بالتأمّ، فإنه يعلم بعدم كونه مكلفاً بالتأمّ حال النسيان، ويشكّ فيه بعد زوال العذر، فيستصحب عدم.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العقل يحكم بالبراءه وقبح العقاب بلا بيان، سواء كان الغفله مستوعبه لجميع الوقت أو زالت فى أثناءه.

هذا إذا لم يكن لنا دليل اجتهادى دالّ على الجزئية مطلقاً أو على اختصاصها بحال الذكر، وبعبارة اخرى: إذا لم تقم حججه على ركّيته الجزء المنسى أو على عدم ركّيته.

وأما إذا كان لنا دليل اجتهادى مثل الإطلاق فلا مجال لجريان الأصول، وحينئذٍ للمسألة صورتان:

الأولى: أن يكون الإطلاق في دليل جزئية الجزء، كدليل جزئية السورة للصلاة.

الثانية: أن يكون في دليل المركّب، كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) على فرض كونه في مقام البيان من الجبهه المبحوث عنها، لا في مقام بيان مجرّد تشريع الصلاة بنحو الإجمال.

والقاعده تقتضى بطلان صلاه الناسى للجزء فى الصوره الأولى وصحّته فى الصوره الثانيه.

وذلك لأنّ إطلاق دليل الجزئية يدلّ عليها في حالتى الذكر والنسيان، فالمكلف الناسى للجزء لم يأت بالمأمور به واقعاً، فلا بدّ له بعد زوال غفلته من الإعادة فى الوقت والقضاء خارجه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق فى دليل المركّب، إذ لا بدّ فى تقييده من الاكتفاء بالقدر المتيقّن، وهو الإخلال بالسوره عمداً، وأما الإخلال بها نسياناً فيتمسك فيه بإطلاق الأمر بالمركّب ويحكم بصحّه الصلاة، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

ص: ٢٤٤

وبالجملة: إذا كان هاهنا إطلاق فلا مجال لجريان الأصل العملي، سواء كان موافقاً للإطلاق أو مخالفاً له.

هذه قاعده كليّيه في باب الصلاه وغيرها من المركّبات المأمور بها، وأمّا صغريات هذه القاعده - وهي إطلاق دليل الجزئيه أو دليل المركّب - فلا بدّ في كلّ باب من النظر إلى دليل تلك الصغريات حتّى يتّضح حالها.

نظريّه المحقّق العراقي رحمه الله حول أدلّه باب الصلاه

وحيث إنّ المحقّق العراقي رحمه الله تعرّض للبحث الصغروي في خصوص باب الصلاه فلا بأس بالتكلّم حول ما ذكره:

قال رحمه الله بعد بيان القاعده الكليّيه:

ولكن دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركّب ساقطه عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات (1) إنّما كانت مسوقه لبيان مجرّد تشريع المركّب بنحو الإجمال، لا لبيان ما يعتبر فيه حتّى يكون مرجعاً عند الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته للمركّب.

وأما دليل المثبت للجزئيه فلا يبعد دعوى اقتضائه للركبيّه، لقوّه ظهوره في الإطلاق والشمول لحال النسيان، من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع، كقوله: «لا - صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» و «لا صلاه إلّا بطهور» وبين أن يكون بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع في الصلاه واسجد فيها» ونحو ذلك من الأوامر المتعلّقه بأجزاء المركّب.

نعم، في مورد يكون دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئيه

ص: ٢٤٥

١- (١) أي مثل خطاب «أقيمو الصلوة» المذكور في السطور المتقدّمه من كلامه رحمه الله. م ح - ي.

المستفاده منه بحال الذكر، لكونه هو المتيقن من الإجماع على ثبوت الجزئية، بخلاف ما لو كان دليل الجزء غير الإجماع، فإن إطلاقه مثبت لعموم جزئيه الجزء لحال النسيان أيضاً.

لا يقال: إن ذلك يستقيم إذا كان دليل اعتبار الجزء بلسان الوضع، كقوله:

«لا صلاحه لإبفاته الكتاب» وأما إذا كان بلسان الأمر والتكليف، كقوله:

«اركع في الصلاة» فلا- يتم ذلك، لأن الجزئية حينئذ تتبع الحكم التكليفي، فإذا كان الحكم التكليفي مختصاً بحكم العقل بحال التذکر ولا يمكن شموله لحال الغفلة والنسيان فالجزئية المستفاده منه تتبعه وتختص بحال الذكر أيضاً.

فإنه يقال: إنه لو تم ذلك فإثما هو في فرض ظهور تلك الأوامر المتكفلة لبيان الأجزاء والشرائط في المولوية النفسية أو الغيرية، وإلما فعلى ما هو التحقيق من ظهورها في الإرشاد إلى جزئيه متعلقاتها للمركب ودخلها في الملاكات والمصالح الكائنه فيه، فلا يستقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذ محذور عقلي أو غيره في عموم الجزئيه لحال النسيان.

مع أنه على فرض ظهورها في المولوية ولو(1) بدعوى كونها بحسب اللب عبارة عن قطعات ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب غير أنها صارت مستقلة في مقام البيان، نقول: إن المنع المزبور عن عموم الجزئيه لحال النسيان إنما يتجه إذا كان الحكم العقلي بقبح تكليف الناسى والغافل في الارتكاز بمثابه يكون كالقرينه المحتفّه بالكلام، بحيث يمنع عن انعقاد ظهوره في الإطلاق، وهو

ص: ٢٤٦

١- (١) توضيحه: أن ظهورها في المولوية إما بدعوى كون الأمر بالجزء مولويًا غيريًا، لأن كل جزء مقدمه لتحقيق الكل، فهو واجب بوجوب غيرى مقدمى، أو بدعوى كونه مولويًا نفسيًا، لكونه بحسب اللب عبارته عن قطعه من ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب، غير أنها صارت مستقلة في مقام البيان. منه مدّ ظله توضيحاً لعباره المحقق العراقى رحمه الله.

فى محلّ المنع، فإنّ الظاهر هو عدم كونه من العقليّات الضروريّيه المرتكزه فى أذهان العرف والعقلاء، وأنّه من العقليّات غير الارتكازيّه التى لا- ينتقل الذهن إليها إلّا بعد الالتفات والتأمّل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيدخل حينئذٍ فى القرائن المنفصله المانعه عن مجرّد حجّيه ظهور الكلام، لا- عن أصل ظهوره، وعليه يمكن أن يقال: إنّ غايه ما يقتضيه الحكم العقلى المزبور إنّما هو المنع عن حجّيه ظهور تلك الأوامر فى الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفى، وأمّا بالنسبه إلى ظهورها فى الحكم الوضعى - وهو الجزئيه وإطلاقها لحال النسيان - فحيث لا قرينه على الخلاف من هذه الجهه يؤخذ بظهورها فى ذلك.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك أيضاً يمكن التمسّك بإطلاق المادّه لدخل الجزء فى الملاك والمصلحه(1) حتّى فى حال النسيان، فلا فرق حينئذٍ فى صحّحه التمسّك بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئيه لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفى أو بلسان الوضع(2)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المسأله

وما ذكره من الأجوبه الثلاثه(3) عن الإشكال كلّها منظور فيه:

أمّا الأوّل: فلاّنّ الأوامر المولويّه والإرشاديّه تشتركان فى أنّ الموضوع له فيهما هو البعث والتحريك، فإنّ صيغه «افعل» وضعت لهذا المعنى، وأيضاً

ص: ٢٤٧

١- (١) أى: إنّ هيئه الأمر وإن كانت مختصّه بالمتدكّر، فلا يعتمّ وجوب الركوع - المستفاد من هيئه «اركع فى الصلاه» - الناسى، لكننا نستكشف من توجه الأمر إلى الذاكر أنّ المادّه - وهى الركوع - دخيله فى المصلحه التى صدر الأمر لأجلها مطلقاً، حتّى فى حال النسيان. منه مدّ ظلّه توضيحاً لعباره المحقّق العراقى رحمه الله.

٢- (٢) نهايه الأفكار ٣: ٤٢٣.

٣- (٣) والأجوبه الثلاثه هى: ١ - قوله: إنّّه لو تمّ ذلك إلخ، ٢ - قوله: مع أنّه على فرض ظهورها فى المولويّه إلخ، ٣ - قوله: وعلى فرض الإغماض إلخ. م ح - ٥.

تشتركان فى أنّهما يستعملان فى نفس هذا المعنى الحقيقى، لا- أنّ الأمر المولوى يكون مستعملاً فى المعنى الحقيقى - وهو البعث والتحرىك - والإرشادى فى غير هذا المعنى مجازاً، ولذا لا- يمكن توجيه الأمر الإرشادى إلى المجنون، كما لا يمكن توجيه الأمر المولوى إليه.

ولكنّ الفرق بينهما أنّ الغرض من صدور الأمر المولوى هو المصالح التى تكون فى الأمور به - على ما هو المشهور بين العدليّه - ولكنّ الغرض من صدور الأمر الإرشادى هو مجرد الهدايه، فإنّ الطبيب إذا قال: «كل هذا الدواء» فهو بعث إلى أكله، ولكن غرضه من هذا البعث هدايته إلى أنّه لو أحبّ زوال المرض فلا بدّ له من أكل هذا الدواء.

وبالجملة: لا فرق بين الأمر المولوى والإرشادى فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه، فكلّ ما هو شرط فى الأوّل فهو شرط فى الثانى، فكما لا يمكن توجيه البعث المولوى إلى الناسى لا يمكن توجيه البعث الإرشادى أيضاً إليه.

وأما الثانى: فلاّنه لا فرق بين الأحكام العقليّه الضروريّه وغير الضروريّه فى الجبهه المبحوث عنها، لأنّ كليهما يمنع عن انعقاد الإطلاق - كالقرينه المتّصله - وإنّما الفرق بينهما فى سرعه الدرك وبطؤه، ولكنّ المدرك فى كليهما أمر واقعى ثابت حين صدور الكلام من المولى، فهو مقرون بالكلام من حين الصدور وإن لم تتوجّه إليه قبل التأمّل فى مباديه، بخلاف القرينه المنفصله والمخصّص المنفصل اللفظى، فإنّنه لا يكون موجوداً حين صدور العامّ، فالحكم العقلى غير الضرورى أيضاً يمنع عن أصل تحقّق الإطلاق، كالمخصّص المتّصل، ولا يكون بينه وبين الضرورى فرق من هذه الجبهه.

على أن كون عدم شمول التكليف للناسي من العقليات غير الضروريه مختلف فيه، فإن بعضهم قال بكونه من ضروريات العقل.

سلمنا أن حكم العقل إذا كان غير ضروري لا يمنع إلّا عن حجّيه الظهور في الإطلاق، كالتقرينه المنفصله اللفظيه، وأغمضنا عن الاختلاف في كون حكم العقل بقبح تكليف الناسي من العقليات الضروريه أو غير الضروريه، لكنّ الفرق بين عدم حجّيه إطلاق دليل الجزء بالنسبه إلى الحكم التكليفي وحجّيته بالنسبه إلى الحكم الوضعي غير تام، فإنه يتم لو كان الحكمان في عرض واحد، ولكنهما ليسا كذلك، فإنّ الحكم التكليفي مدلول مطابق لدليل الجزء، والحكم الوضعي - وهو الجزئي - مدلول التزامي له تابع للمدلول المطابقي، فقله: «اركع في الصلاه» يدلّ بالمطابقه على وجوب الركوع فيها، فإنّ صيغه «افعل» وضعت للبعث والتحريك، ويدلّ بالالتزام والتبع على كون الركوع جزءاً لها، فالحكم الوضعي تابع للحكم التكليفي، ولا يعقل ضيق المتبوع وسعه التابع، فكما أنّ الأوّل يختصّ بالذاكر بحكم العقل فلا بدّ من أن يكون الثاني أيضاً مختصاً به.

وأما الثالث: فلأنّ الأمر إذا كان متوجّهاً إلى الذاكر فقط فمن أين يستكشف إطلاق الماده وشمولها للناسي؟ لا طريق لنا إلى إثبات الجزئيّه إلّا الأمر، فإن كان مطلقاً فالجزئيّه أيضاً تكون مطلقه، وإن كان مقيداً بحال الذكر فالجزئيّه أيضاً تكون مقيداً به، فإنّ كون الماده ذات مصلحه إنّما يستفاد من الأمر المتعلّق بها.

ألا ترى أنّه لو لم يكن قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» لم نعلم أنّ إقامه الصلاه ذات مصلحه، وإذا قال: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ بَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ» لا يمكن أن

يقال: الأمر بالصلاه وإن كان مقيداً بما بعد الزوال إلّا أنّنا نستكشف منه أنّها ذات مصلحة حتّى قبل الزوال.

فعلى مذهب المشهور من انحلال الأمر العامّ إلى أوامر متعدّده بعدد المكلفين لا- يمكن الجواب عن الإشكال الذى أورده العراقى رحمه الله على نفسه، ولا بدّ من القول بإطلاق دليل الجزئيه لو كان بلسان الوضع، وعدم إطلاقه لو كان بلسان التكليف.

الحقّ فى المسأله

نعم، بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله تعالى» فى الأوامر العامّه نحو «اركعوا فى الصلاه» - من وحده الأمر واقعاً أيضاً وعدم انحلاله إلى أوامر متعدّده بعدد المكلفين، وهو بوحدته يعمّ جميع المكلفين حتّى من لا يقدر على الإتيان بالمأمور به، لكنّه معذور فى المخالفه(1) - لا فرق بين كون دليل الجزئيه بلسان الوضع أو بلسان التكليف، فكما أنّ الأوّل ظاهر فى الإطلاق وشموله للناسى، فكذلك الثانى.

فى جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط

ثمّ إنّه إذا ثبت الإطلاق فى دليل الجزئيه وشموله لحال النسيان، فهل يمكن تقييده بفقره «رفع النسيان» من حديث الرفع، أم لا؟

قال المحقّق النائينى والعراقى «أعلى الله مقامهما»: لا يمكن.

والتحقيق هو الإمكان، وقبل البحث فى ذلك لا بدّ من ذكر مقدّمات أربع:

ص: ٢٥٠

١- (١) ويشهد عليه أنّ لو سألنا تارك المأمور به لعدم القدره عليه عن علّه تركه، لأجاب بكونه معذوراً فى المخالفه، لا بعدم توجّه الخطاب إليه. منه مدّ ظلّه.

الأولى: أن الأجزاء في المركب الاعتباري (١) الذي تعلّق به الأمر لا تكون واجبه بالوجوب الغيرى، وأيضاً لا يتبعض الأمر بالمركب إلى أبعاض كى يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من الأجزاء، بل حيث إنّ المركب لا يكون إلّا نفس الأجزاء يكون الداعى إلى كلّ جزء هو الأمر بالمركب، ولا تتوقّف داعويته إلى بعض الأجزاء على داعويته إلى بعض آخر، فالأمر بالصلاه مثلاً يكون داعياً إلى الركوع والسجود فى عرض واحد.

الثانية: أن التخصيص والتقييد تصرّف فى الإراده الجدّيه من العامّ والمطلق، لا الاستعماليه حتى يستلزم التجوّز، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ فى العموم الذى هو معناه الحقيقى، والمخصّص يدلّ على أنّ الإراده الجدّيه تتعلّق بغير الفسّاق من العلماء، كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله (٢) وحققناه فى مبحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد (٣).

ولابدّ هاهنا من ضمّ نكته إليه، وهو أنّ دليل التقييد تارة: يكون صادراً لبيان الحكم الأولى، كقول المولى: «لا تعتق رقبه كافر» والمقيّد لقوله: «أعتق رقبه» وأخرى: لبيان الحكم الثانوى، كدليل نفى الحرج الذى يقيد إطلاق دليل الوضوء مثلاً، وحديث الرفع الذى يقيد إطلاق دليل الجزئيه وشموله لحال النسيان لو قلنا بإمكان تقييده بحديث الرفع.

والرفع وإن كان إزاله شىء ثابت والجزئيه لم تكن ثابتة واقعاً وجداً فى حاله النسيان حتى يتعلّق بها الرفع، لكنّها حيث تكون مراده بنحو الإطلاق

ص: ٢٥١

١- (١) والمركبات الشرعيه كلّها اعتباريه، فإنّ الشارع يلاحظ مجموعه أشياء متعدده ذات حقائق مختلفه، ويعتبرها شيئاً واحداً ويأمر به. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) راجع كفايه الأصول: ٢٥٦.

٣- (٣) راجع مباحث الألفاظ ص ٢٨١ و ٤٦٥ من الجزء الثالث.

وبحسب الاستعمال يصحّ تعلق الرفع بها في خصوص حال النسيان، فتختصّ بحال الذكر.

الثالثه: أنه لا يمكن الأخذ بظاهر قوله: «رفع الخطأ والنسيان» بلا إشكال، فإننا نعلم وجداناً أنّ نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا، ولا يمكن أيضاً القول بكون المرفوع آثارهما، كيف وتحرير الرقبه يكون أثراً للقتل الخطأى وسجدتا السهو أثراً لنسيان التشهد في الصلاه مثلاً، ولا يمكن رفعهما، لأنه يستلزم أن يكون الخطأ والنسيان مقتضياً لثبوت الأثر ومقتضياً لرفعه، وهو ضرورى البطلان.

فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

أ - أن يكون النسيان بمعنى المنسى، والخطأ بمعنى المخطأ، والمنسى فيما نحن فيه هو الجزء ورفعه يتحقّق برفع آثاره التي منها الجزئيه، وهذا المعنى يكون صحيحاً بالنسبه إلى الغرض الذي نحن بصدده.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ النسيان إن كان بمعنى المنسى والخطأ بمعنى المخطأ فلم لم يعبر عنهما بالموصول، بأن يقال: «ما أخطأوا وما نسوا» كما عبر بهذا التعبير في الفقرات الأخرى، وهي «ما استكروها عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه» مع أنّ المنسى وما نسوا، والمخطأ وما أخطأوا بمعنى واحد، فلا بدّ من أن يكون التغيير في العبارة لوجهه.

وثانياً: أنّ كون النسيان بمعنى المنسى وإن كان صحيحاً بالنسبه إلى ترك الجزء أو الشرط نسياناً، إلّا أنه لا يصحّ بالنسبه إلى إتيان المانع كذلك، لأنّ من أتى بالمانع أو القاطع للصلاه نسي كونه مصلياً، فالمنسى لو كان مرفوعاً بحديث الرفع لحكم بكونه غير مصلياً، فيلزم عليه الإعادة، مع أنّ حديث

الرفع في مقام الامتنان وإسقاط التكليف، لا في مقام إيجاد المشقه وإثبات التكليف.

ب - أن يكون المرفوع الشيء الذي منشأه النسيان، فيكون معنى «رفع النسيان» رفع الشيء الناشئ عن النسيان، ولا محذور في هذا المعنى، لأن الشيء المسبب عن النسيان هو ترك الجزء والشرط وإتيان المانع، ورفع هذه الأمور حكمٌ بأن ترك الجزء أو الشرط لا يكون تركاً لهما، وإتيان المانع لا يكون إتياناً به إذا كان عن نسيان، فيرفع الحديث الجزئيه والشرطيّه والمانعيّه في حال النسيان.

الرابعه: أنّ النسيان يتعلّق بطبيعته الجزء والشرط، لا- بوجودهما، ولا- بعدمهما، لعدم كونهما موجودين كى يتعلّق النسيان بوجودهما، ولكون الترك أمراً اختيارياً متفرّعاً على التوجّه والالتفات، فلا يمكن أن يكون نسيان العدم موجباً للعدم.

إذا عرفت هذه الأمور اتّضح لك أنّ تقييد دليل الجزئيه بالحديث صحيح، فلا يجب إعادة العمل إذا ترك جزئه نسياناً، لأنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الصلاه مثلاً- عند نسيان السوره - صدرت بداعى الأمر بالمركب، إذ قلنا فى المقدمه الأولى: داعويّه الأمر بالنسبه إلى بعض الأجزاء لا- تتوقّف على داعويّته بالنسبه إلى بعض آخر، فإذا نسى السوره لا يكون الأمر بالصلاه داعياً إليها، لكنّه داع إلى سائر الأجزاء، ولا يجب أن يكون دليل التقييد بلسان بيان الحكم الأولى، بل قد يكون بلسان الحكم الثانوى كما قلنا فى المقدمه الثانيه، فلا محذور فى تقييد إطلاق دليل الجزئيه بحديث الرفع.

لكن المحقق النائبي والعراقي «أعلى الله مقامهما» ذهبوا إلى عدم صحه التقييد.

ونحن نذكر ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في مقام الاستدلال، لكونه أكمل في المقام، فنقول:

تشبث المحقق العراقي رحمه الله لإثبات مرامه بوجوه:

الأول: أن المرفوع بالحديث وإن كان هو المنسَى، ورفعه بمعنى رفع آثاره، إلا أن المنسَى فيما نحن فيه هو وجود الجزء، وأثر وجوده هو الصحه، ورفع هذا الأثر يستلزم بطلان عمل الناسى ووجوب الإعادة.

ولا- يمكن رفع الجزئيه بالحديث، لأن الجزئيه من آثار طبيعه السوره لا وجودها(1). هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول.

وجوابه واضح، فإننا قلنا في المقدمه الأخيره: إن النسيان يتعلّق بطبيعه الجزء والشرط لا بوجودهما، وأريد برفع الطبيعه رفع الجزئيه والشرطيّه اللتين هما أثرها.

الثاني: أنه إن اريد برفع الجزئيه رفع الجزئيه أو الشرطيّه عن الجزء والشرط المنسَيْن في مقام الدخّل في الملاك والمصلحه، فلا شبهه في أن هذا الدخّل أمر تكويني غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعي، وإن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمني المتعلّق بالجزء والتقييد بالشرط، ففيه:

أن الرفع في الحديث يختصّ برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً، وعدم شموله للتكاليف المتعلّقه بالمنسَى في حال النسيان، لارتفاعها

بمحض تحقّق النسيان بملاك استحاله التكليف بما لا يطاق(١). هذا ما ذكره في الوجه الثاني.

وفيه أولاً: أنّه خارج عن محلّ النزاع، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان لدليل الجزئيّه إطلاق وشمول لحال النسيان لولا حديث الرفع.

وثانياً: أنّه مناقض لما تقدّم من قوله بإطلاق دليل الجزئيّه وشموله للناسي، وإن كان بلسان التكليف(٢).

الثالث: أنّ غايه ما يقتضيه الحديث إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلي والجزئيّه الفعليّه عن الجزء المنسيّ في حال النسيان، ولازمه سقوط الأمر الفعلي عن بقيته أيضاً، لأنّ التكليف ارتباطي، والحديث لا يقتضي كون الناقص المأتيّ به هو المأمور به للناسي، لأنّه لا يتكفّل الوضع، بل يتكفّل الرفع فقط، فمن أين ثبت أنّ الناقص المأتيّ به يكون مأموراً به للناسي حتّى يكون صحيحاً ولا يجب عليه الإعادة؟! (٣). هذا حاصل كلامه في الوجه الثالث.

ويرد عليه أنّ الجمع بين إطلاق دليل الجزئيّه وحديث الرفع - بتقييد الأول بالثاني - ينتج اختصاص الجزئيّه بحال الذكر، وهذا يقتضي كون المأمور به في حقّ الناسي هو بقيته الأجزاء، فالناقص المأتيّ به يكون مأموراً به له، فلا يجب عليه الإعادة.

هذا تمام الكلام في ترك الجزء والشرط نسياناً.

ص: ٢٥٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) راجع ص ٢٤٧.

٣- (٣) نهايه الأفكار ٣: ٤٢٩.

المسأله الثانيه: فى الزىاده العمديّه والسهويّه

القول فى تصوير الزىاده

وقبل الشروع فى البحث لابدّ من ذكر أمر يبتنى عليه المسأله، وهو أنّه هل يتصوّر تحقّق الزىاده فى المأمور به كما يتصوّر تحقّق النقيصه، أم لا؟

الحقّ أنّه لا تتصوّر زىاده الجزء أو الشرط بالدقّه العقليّه، فإنّ كون شيء جزءاً أو شرطاً للمأمور به، ومع ذلك زائداً عليه جمع بين المتنافيين، ولا فرق فى ذلك بين كون الجزء أو الشرط ملحوظاً لا بشرط بالنسبه إلى الزىاده أو بشرط لا.

نعم، تتصوّر زىاده الجزء والشرط عرفاً إذا كانا ملحوظين لا بشرط.

وأما النقيصه: فلا- إشكال فى إمكان تحقّقها عقلاً و عرفاً، فإنّ الركوع مثلاً إذا ترك فى الصلاه يحكم العقل بأنّ الصلاه تكون ناقصه لأجل ترك جزئها، كما يحكم به العرف.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى ذلك

لكنّ المحقّق العراقى رحمه الله قال بإمكان تحقّق الزىاده الحقيقيه - أى العقليه - كالعرفيه، وقربه بذكر مقدمات ثلاث، حيث قال:

أمّا الكلام فى الجبهه الأولى(١): فتوضيحه يحتاج إلى تمهيد امور:

الأول: لا شبهه فى أنه يعتبر فى صدق الزيادة الحقيقيه فى الشىء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد يصدق عنوان الزيادة الحقيقيه، ولذا لا يصدق على الدهن الذى اضيف إليه مقدار من الدبس أنه زاد فيه إلّا على نحو من العناية.

نعم، الصادق إنّما هو عنوان الزيادة على ما فى الظرف بعنوان كونه مظروفاً، لا بعنوان كونه دهنًا، فقوام الزيادة الحقيقيه حينئذٍ فى أجزاء المركبات وشرايطها إنّما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءاً أو شرطاً لها، فإذا كان المركب بنفسه من العناوين القصدية، كالصلاه مثلاً على ما هو التحقيق من أنّ حقيقتها عباره عن الأفعال والأذكار الخاصه الناشئه عن قصد الصلاتيه، لا أنّها عباره عن(٢) مجرد الأفعال والأذكار والهيئات الخاصه ولا مجردة عن قصد الصلاتيه، بشهاده عدم حرمتها على الحائض إذا أتت بها على الكيفيه الخاصه لا بعنوان الصلاتيه، يحتاج فى صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتى به أيضاً، وإلّا فمع فرض خلوه عن قصد الصلاتيه وعنوان الجزئيه لها لا يكون المأتى به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاه حتّى يصدق عليه عنوان الزيادة فى الصلاه، إلّا على نحو من العناية، للمشاكله الصوريه.

الثانى: يعتبر أيضاً فى صدق عنوان الزيادة فى الشىء أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص ولو اعتباراً حتّى يصدق بالإضافه إليه عنوان

ص: ٢٥٨

١- (١) أى فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه فى الأجزاء والشرايط. م ح - ى.

٢- (٢) العبارة مخدوشه ظاهراً، والصحيح أن يقال: عن الأفعال والأذكار والهيئات الخاصه مجردة.... م ح - ى.

الزيادة وعدمها، كما في ماء الجبّ أو النهر مثلاً، فإنه لا بدّ في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص، ككونه بالغاً إلى نقطه كذا ومقدار كذا ليكون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، فيصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان الزيادة فيه، وإلّا فيدون ذلك لا. يصدق عليه العنوان المزبور وإن بلغ من الكثرة ما بلغ، وكذلك الأمر في المركّبات، ففيها أيضاً لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزءاً لها في مقام اختراع المركّب واختراعه (١)، ليتحقّق بذلك عنوان الزيادة في المكتوبه.

الثالث: أنّ أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره واختراعه يتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو بشرط لا من جهة الزيادة في مقام الوجود والتحقّق.

وثانيها: اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط من طرف الزيادة على معنى أنّه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب باعتبار عدم تعلق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءاً للمركّب، كما لو فرض أنّه اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة الركوع الواحد لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعه الركوع، فإنّ في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن حقيقه الصلاة، لعدم تعلق اللحاظ به في مقام جعل ماهيّة الصلاة.

الثالثة (٢): اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط بنحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركّب وداخلياً فيه، لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر في جعل

ص: ٢٥٩

١- (١) يعود الضمير إلى «ما اعتبر جزءاً». م ح - ي.

٢- (٢) حقّ العبارة أن يُقال: وثالثها. م ح - ي.

ماهية الصلاة طبيعه الركوع فى كل ركعه منها الجامعه بين الواحد والمتعدد، لا الركوع الواحد، كما فى الصوره الثانيه.

وبعدما عرفت ذلك نقول: إنه على الاعتبار الأول لا- شبهه فى أنه لا- مجال لتصور تحقق الزيادة، فإنه من جهه اشتراطه بعدم الزيادة فى مقام اعتباره جزءاً للمركب تكون الزيادة فيه موجباً للإخلال بقيده، فترجع إلى النقيصه.

وكذلك الأمر على الاعتبار الثانى، فإنه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصه، إلا أن عدم تصور الزيادة الحقيقيه إنما هو لكان(1) عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنه بعد خروج الوجود الثانى عن دائره اللحاظ فى مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتّصاف الوجود الثانى بالصلايه، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاه حتى يصدق عليه عنوان الزيادة ويصدق على الصلاة أنها تكون مزيداً فيها، بل يكون ذلك من قبيل ضمّ الدبس إلى الدهن.

وأما على الاعتبار الثالث: فالظاهر أنه لا قصور فى تصور الزيادة الحقيقيه، فإن المدار فى زياده الشىء فى الشىء على ما عرفت إنما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر، ولا ريب فى صدق ذلك وتحققه على هذا الاعتبار، من غير فرق بين أن يكون الجزء مأخوذاً فى مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأول الذى لازمه هو خروج الوجود الثانى عن دائره المطلوبيه، أو اللابشرط بالمعنى الثانى الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعى المتحقق بأول وجوده.

ص: ٢٦٠

١- (١) هذه العبارة مخدوشه ظاهراً، والصحيح أن يقال: إنما هو لأجل عدم.... م ح - ي.

وذلك على الأولين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعه الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّه يتعلّق الأمر بالصلاه المشتمله على ركوع واحد مثلاً يتحدّد طبيعه الصلاه بالقياس إلى دائره المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إلى ذلك الحدّ من الزيادة في الصلاه الموجب لقلب حدّه إلى حدّ آخر، وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى المأمور به بما هو مأمور به (١).

غايه ما هناك أنّه على الأوّل يكون الوجود الثاني من الزيادات المضرّه بالمأمور به من جهه رجوعه إلى الإخلال به من جهه النقيصه، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطله، وإنّما غايته هو كونه لغواً وخارجاً عن دائره المطلوبيه.

وكذلك الأمر على الأخير، إذ بانطبق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في الوجودات المتعاقبه يتحدّد دائره المركّب والمأمور به قهراً يجد (٢) يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب والمأمور به (٣)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ص: ٢٤١

١- (١) توضيحه: أنّه يصدق على الوجود الثاني من طبيعه الركوع مثلاً عنوان الزيادة في الصلاه، لأخذه في مقام اعتبار الجزئيه على النحو الثالث، لكن لا يصدق عليه عنوان الزيادة في المأمور به بما هو مأمور به، لعدم تعلّق الأمر بالركوع الثاني فرضاً، فليس من سنخ الركوع الأوّل من حيث دخوله في دائره المطلوبيه كي تتحقّق الزيادة من هذه الحثيه أيضاً. وبالجملة: الركوع الثاني يكون من سنخ الركوع الأوّل من جهه الجزئيه للصلاه، لا- من جهه كونه مأموراً به، فيصدق عليه الزيادة من الجهه الأولى دون الثانيه. م ح - ي.

٢- (٢) هذه الكلمه طبعت هكذا، لكن الصحيح «بحدّ» ظاهراً. م ح - ي.

٣- (٣) نهايه الأفكار ٣: ٤٣٦.

ولنا في مواضع من كلامه نظر، لكن نكتفى بذكر موضعين:

الأول: أنه لا يمكن تصوّر أخذ الجزء والشرط بنحو اللابشرط بالمعنى الأول، أعنى اعتبار الركوع الواحد مثلاً لا مقيّداً كونه بشرط عدم الزيادة ولا طبيعه الركوع في جعل ماهيته الصلاة، لأنّ الوحده إمّا قيد أو لا، فعلى الأول يرجع إلى أخذه بشرط لا، وعلى الثاني يرجع إلى اللابشرط بالمعنى الثاني.

الثاني: - وهو الإشكال الأساسى - أنه لا بدّ من تصوير الزيادة في مقام تعلق الأمر، لخروج مقام اختراع المركّب واعتباره عن محلّ النزاع.

وهو رحمه الله اعترف بعدم صدق الزيادة على الركوع الثاني بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به فيما إذا كان الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأول الذى لازمه هو خروج الوجود الثاني عن دائره المطلوبيه.

وأما إذا كان الجزء مأخوذاً في مقام تعلق الأمر لا بشرط بالمعنى الثاني الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعى فهو رحمه الله ذهب إلى صدق عنوان الزيادة على الوجود الثاني بالنسبة إلى المركّب والمأمور به كليهما، بدعوى أنّ انطباق صرف الطبيعى على الوجود الأول في الوجودات المتعاقبه يوجب تحدّد دائره المركّب والمأمور به قهراً بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب والمأمور به.

وهذه الدعوى باطله عندنا، لأنّ الأمر إذا تعلق بالصلاه التى أحد أجزائها هو طبيعه الركوع - الجامعه بين الواحد والمتعدّد - لم يصدق الزيادة في المأمور به على الركوع الثاني، لأنّ جزء المأمور به حينئذٍ هو مجموع الركوعين،

لا الركوع الأوّل فقط، إذ الطبيعه تتحقّق حينئذٍ في ضمن مجموعهما.

نعم، لو اكتفى بركوع واحد لتحققت الطبيعه به فقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الزيادة الحقيقيه في الجزء والشرط لا تكون متصوّره، وإنّما تتصوّر الزيادة العرفيه في بعض الموارد، وهو ما إذا كان الجزء والشرط مأخوذين في المأمور به لا بشرط.

مقتضى الأصل في الزيادة الحقيقيه

ولو سلّمنا تحقّق الزيادة الحقيقيه في المأمور به وأغمضنا عمّا أوردنا على المحقّق العراقي رحمه الله فهل يقتضى الأصل الأوّل (1) بطلان العمل بسبب الزيادة أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ لأنّ العقل لا يحكم ببطلان المأتى به إلّا فيما إذا لم يطابق المأمور به.

وعدم المطابقه يتحقّق في النقيصه دون الزيادة، لأنّ المصلّى إذا لم يركع في صلاته كان المأتى به غير ما هو المأمور به، بخلاف ما إذا ركع ركوعين، فإنّ ما أتى به حينئذٍ هو المأمور به مع زياده، فلا يكون مغايراً له.

نعم، لو اخذ الركوع بنحو الماهيه بشرط لا في الصلاه لبطلت بإتيان ركوعين، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لرجوعه إلى النقيصه، فإنّه لم يأت بالركوع الواحد من دون زياده الذي هو جزء للصلاه، فإنّ الجزء هو الركوع بشرط لا فرضاً، أي بشرط عدم الزيادة على الواحد.

والحاصل: أنّ الأصل في النقيصه هو بطلان العمل، دون الزيادة، لعدم كون الزائد مانعاً، فالعمل المشتمل على الزيادة يكون صحيحاً.

ص: ٢٤٣

١- (١) أي القاعده العقليه مع قطع النظر عن الأخبار التي سيجيء البحث عنها في ص ٢٧٠ م ح - ي.

ولا نحتاج إلى التمسك بالاستصحاب لإثبات صحه العمل، لكن ربما يستدل به من وجوه:

الأول: استصحاب عدم مانعيه الزيادة.

وهو من قبيل استصحاب عدم قرشيته المرأه، وقلنا سابقاً: أحسن التقريبات لجريان هذه الاستصحابات أن نقول: ماهيته الزيادة قبل وجودها لم تكن مانعه، فبعد وجودها إذا شككنا في أنها هل هي مانعه أم لا؟ يستصحب عدم مانعيته.

لكن يرد عليه - كما قلنا كراراً - أن جريان الاستصحاب مشروط باتحاد القضيته المتيقنه مع المشكوكه، وهاهنا لم تكونا متحدتين، فإن الموضوع في القضيته المتيقنه هو ماهيته الزيادة التي لا تكون موجوده، وفي المشكوكه ماهيته الزيادة الموجوده، فأين الاتحاد؟

وبعبارة اخرى: القضيته المتيقنه سالبه بانتفاء الموضوع، والمشكوكه سالبه مع وجوده، فإن المانعيه المشكوكه إنما هي أثر الزيادة الموجوده لو كانت الزيادة مانعه في الواقع، لا- أثر الماهيه حتى مع عدم وجودها، فالإتحاد بينهما لا يكون إلأصورياً، كاتحاد قولنا: «ليس زيد بقائم» إذا أردنا عدم وجود زيد حتى يكون قائماً مع قولنا: «ليس زيد بقائم» إذا أردنا أنه موجود لكنه ليس بقائم، والاتحاد الصوري بين القضيتين لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل لابد من الاتحاد الحقيقي.

الثاني: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاه مثلاً.

وأورد عليه بأنه مثبت، فإن الأثر الشرعي لا يترتب على نفس هذا

المستصحب، بل يترتب على كون الصلاة بلا مانع، فلا بد من واسطه عقليته.

لكن يمكن أن يُجاب عنه بأننا نستصحب نفس كون الصلاة بلا مانع، فإنها قبل تحقق الزيادة كانت بلا مانع، فيستصحب.

إن قلت: هذا الاستصحاب مبنى على أن تكون مانعيه الشيء للصلاة عبارة عن أخذ عدمه فيها، بحيث يكون المأمور به هو الصلاة المقيده بعدمه.

وأما لو قلنا بأنها عبارة عن كون وجوده مضافاً للصلاة ومانعاً عن تحقق الصلاة، من دون أن تكون الصلاة مقيده بعدمه - كما أن السواد ضدّ البياض من دون أن يكون البياض مقيداً بعدم السواد - فلا مجال لهذا الاستصحاب، لأنّ المأمور به ليس الصلاة المتّصفه بعدم المانع حتى يستصحب كونها كذلك، بل ذات الصلاة التي لا تجتمع مع المانع، لضديته لها، فلا يمكن استصحاب كون الصلاة بلا مانع، ولا يجرى أيضاً استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاة لإثبات وقوعها، لأنّ نفي أحد الضدين لا يثبت ثبوت الآخر، كما أنّ نفي الحركة لا يثبت السكون.

قلت: معنى المانعيه هو الأول، أى المانع ما اخذ عدمه في الصلاة.

توضيح ذلك: أنّ من عدل عن المعنى الأول إلى الثانى لم يعدل إلّالأنه رأى أنّ اعتبار عدم المانع في الصلاة يكون بمعنى تأثيره في الغرض منها، كالشرط الوجودى، مع أنّ العدم لا- يمكن أن يكون منشأً للأثر أصلاً، وإن كان عدماً مضافاً، كما ثبت في الفلسفه.

لكنّه منظور فيه، إذ يمكن أن يكون عدم المانع قيده للصلاة من دون أن يكون مؤثراً في الغرض منها، وذلك بأن تكون الصلاة محدوده بحدّ عدم المانع، فيكون عدم الحدث مثلاً قيدها لها يعين حدّها من دون أن يكون له أثر.

ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً، وهو أنّه لو كان معجون مركّب من أشياء

خاصه مؤثراً فى علاج مرض وكان أحد أجزاءه مثقالاً من السم لا زائداً، بحيث يكون مثقال واحد منه مؤثراً فى العلاج، ولولاه لم يعالج المرض، لكن لو زاد على المثقال لم يؤثر فى العلاج، بل أثر فى الهلاك، ففى هذا المثال يكون عدم الزيادة قيده للمعجون، لكنه لا أثر له أصلاً، بل يعين الحد فقط، وإنما المؤثر هو المثقال من السم.

وفيما نحن فيه أيضاً يكون عدم المانع قيده محدداً للصلاه من دون أن يكون منشأ للأثر.

فلا يتوجه إشكال إلى التفسير الأول للمانع (١)، فلا حاجة إلى العدول إلى التفسير الثانى (٢) له.

بل لا يصح هذا التفسير فى الموانع الاعتبارية التى نحن بصدددها، وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى الموانع التكوينية.

وذلك لأن من شرط الضدين عدم إمكان اجتماعهما، وهذا الشرط موجود فى المانع والممنوع التكوينيين، فإن الرطوبة مانع تكوينى للإحراق، ولا تجتمع معه، فهما متضادان، بخلاف المانع والممنوع الاعتباريين، ضروره أن الصلاه لو كانت نفس هذه الأجزاء التى افتتاحها التكبير واختتامها التسليم من دون أن تقتيد بعدم الحدث لأمكن أن يجتمع الحدث مع الصلاه ولا يمنع عن تحققها.

فلا بد من تفسير المانع فى مثل باب الصلاه والحدث بتقيد ماهيتها بعدمه، بمعنى أنها محدوده بعدم الحدث من دون أن يكون لعدم تأثير كى يستشكل عليه بامتناع كون عدم مؤثراً أو متأثراً.

ص: ٢٦٦

١- (١) وهو «ما اعتبر عدمه فى الأمور به». م ح - ي.

٢- (٢) وهو «ما يكون وجوده مضاداً للمأمور به». م ح - ي.

والحاصل: أنه لا إشكال في جريان استصحاب كون الصلاة بلا مانع إذا شككنا في أن زياده الجزء أو الشرط تكون مانعاً لها أم لا.

ثم إذا شككنا في كون شيء - كالزيادة - قاطعاً^(١) للصلاة يجرى فيه كلما ذكرناه من البحث في الشك في المانع.

فإن القاطع لم يكن معناه أن وجوده ضد للهيئة الاتصاليه من دون أن يكون الهيئة الاتصاليه متصفه بعدمه، لأنه خلاف الوجدان، فإننا نجد بقاء الهيئة الاتصاليه للصلاه مع الضحك مثلاً، فلا بد من تفسير القاطع بأن عدمه قيد للهيئة الاتصاليه، لكن لا بمعنى تأثير العدم، بل بمعنى تحديده لها كما ذكرنا في المانع.

فإذا شككنا في قاطعيه الزيادة فلا إشكال في جريان استصحاب الهيئة الاتصاليه المتصفه بعدم القاطع، نظير الشك في المانع حذو النعل بالنعل.

الثالث: استصحاب الصحه التأهليه للأجزاء، بمعنى أن الأجزاء السابقه قبل وقوع هذه الزيادة التي شك في مانعيتها كانت مستعدّه للحوق سائر الأجزاء إليها، والأصل بقاء هذا الاستعداد وعدم زواله بوقوع ما شك في مانعيتها.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل إلى عدم جريان هذا الاستصحاب، فإليك عين كلامه:

ونظير الاستدلال بهذا^(٢) للبطلان في الضعف الاستدلال للصحه

ص: ٢٦٧

١- (١) للصلاه هيئه اتصاليه من أولها إلى آخرها، وما يزيل هذه الهيئة الاتصاليه يسمّى قاطعاً، كالتكلم والضحك والبكاء. م ح - ي.

٢- (٢) إشارة إلى ما استدلّ به للبطلان في عبارته السابقه وجوابه. م ح - ي.

باستصحابها، بناءً على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها.

وفيه: أنّ المستصحب إن كان صحّحه مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعدد، وإن كان صحّحه الأجزاء السابقة منها فهي غير مجديه، لأنّ صحّحه تلك الأجزاء إمّا عباره عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها وإمّا ترتّب الأثر المترتّب عليها حصول المركّب بها منضمّه مع باقى الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّا حصول الكلّ به منضمّاً إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ، ولا- يخفى أنّ الصحّحه بكلا- المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنّها بعد وقوعها مطابقه للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهى بعد على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحّتها، ألا ترى أنّ صحّحه الخلّ من حيث كونه جزءاً للسكنجيين لا يُراد بها إلّا كونه على صفه لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجيين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكلّ لم يقدر ذلك فى اتّصاف الخلّ بالصحّحه فى مرتبه جزئيه، فإذا كان عدم حصول الكلّ يقيناً لعدم تمام ما يعتبر فى الكلّ غير قادح فى صحّحه الجزء فكيف إذا شكّ فى حصول الكلّ من جهه الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر كما فى ما نحن فيه، فإنّ الشكّ فى صحّحه الصلاة بعد تحقّق الزيادة المذكوره من جهه الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كونه شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعبره ولم يتحقّق فلا- يتحقّق الكلّ، ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا- ينافى القطع بصحّحه الأجزاء السابقه، فاستصحاب صحّحه تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأننا نقطع

ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى فى صحّحه الصلاه بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرايط الباقية.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقه أبداً، بل هى باقيه على الصحّحه بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع فى النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاه.

قلت: نعم، ولا ضمير فى التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكلّ، لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاه امثالاً للأمر (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله

ويرد عليه أنّه مبنى على أنّ المانع يؤثّر فى الأجزاء اللاحقه فقط دون السابقه، أى يمنع قابليته اتّصال اللاحقه إلى السابقه، مع أنّ الظاهر أنّه كما يمنع قابليته اتّصال اللاحقه يمنع قابليته السابقه لاتّصال اللاحقه إليها أيضاً.

لكن مع ذلك لا يجرى هذا الاستصحاب، فإنّ الشكّ فى مانعيّه الزيادة مساوق للشكّ فى وقوع الأجزاء السابقه صحيحاً من أوّل الأمر، فإنّها لو كانت مانعه لم تقع الأجزاء السابقه صحيحه أصلاً.

فإنّا موافقون للشيخ الأعمم فى عدم جريان استصحاب الصحّحه التأهليّه، ولكنّه رحمه الله أنكر القضيّه المشكوكه المعتبره فى الاستصحاب، ونحن أنكرنا القضيّه المتيقّنه المعتبره فيه.

ص: ٢٤٩

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلي في الزيادة، وحاصله: أنها لا تقتضى البطلان.

القول في الأصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاة

لكن هاهنا عدّه من الأخبار تدلّ على خلافه في خصوص الصلاة، أشملها ما روى عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعله الإعادة»^(١).

فإنّها تدلّ على كون الزيادة مبطله للصلاة، خلافاً للقاعده العقلية المتقدّمه.

وبإزائها روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه:

الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود»^(٢).

فلا بدّ من البحث في مفاد صحيحه أبي بصير أولاً، وفي مفاد صحيحه زراره ثانياً، وملاحظه النسبه بينهما ثالثاً حتّى يتبيّن الحقّ من بينهما.

البحث الأوّل: في مفاد حديث «من زاد في صلاته فعله الإعادة»

والظاهر أنّ المراد بالزيادة فيه هي الزيادة العرفيه، فيعمّ محلّ النزاع، لما تقدّم^(٣) من إمكان الزيادة العرفيه، وإن أنكرنا تصوير الزيادة الحقيقيه.

نظريه المحقّق الحائري رحمه الله في المراد من الزيادة في الصلاة

والمحقّق الحائري اليزدي رحمه الله قال في كتاب صلاته: لا تتحقّق الزيادة في

ص: ٢٧٠

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

٣- (٣) راجع ص ٢٥٧.

الصلاه إلأبركه فما زاد، لأنّ الزيادة لا بدّ من أن تكون من سنخ المزيد عليه، والأقلّ من الركعه لا يكون معنوّاً بعنوان الصلاه، فلا يكون زياده فيها، كما إذا قلنا: «زاد الله في عمرك» تكون الزيادة من سنخ المزيد عليه، أى تكون عمراً، كالمزيد عليه (١).

نقد ما أفاده المحقق الحائرى رحمه الله فى المقام

لكنه لا- يتمّ عندنا، فإنّ الشىء إن كان بسيطاً - كالعمر الذى مثل به - فلا بدّ فى تحقّق الزيادة من أن يكون زيادته من سنخه ومعنونه بعنوانه، وأمّا إذا كان مركّباً - كالصلاه - لا يشترط فى تحقّق الزيادة العرفيه أن تكون معنونه بعنوانه، بل لو كان من سنخ بعض أجزائه - كثنائى الركوعين فى الصلاه - تتحقّق الزيادة العرفيه، بل قد تتحقّق بإتيان شىء أجنبيّ، كالتكثف والتأمين بقصد الصلاتيه، فكما أنّ الزيادة العرفيه تتحقّق بإتيان ركعه فما زاد، كذلك تتحقّق بتكرار الجزء أو بإتيان أمر أجنبيّ عن الصلاه.

نعم، لا بدّ فى صدق الزيادة من إتيانها بقصد الصلاتيه.

وأما ما ورد فى بعض الأخبار من تعليل عدم جواز قراءه العزائم فى الصلاه، بأنّ المكلف لو قرأ هذه السور فلا بدّ له من السجود عقب آيه السجده، وهو زياده فى المكتوبه (٢).

فمحمول على الزيادة الحكميّه، أى كما أنّ الزيادة مبطله للصلاه وموجه للإعاده، هذه السجده أيضاً مبطله لها، وإن لم تصدق عليها الزيادة واقعاً، لعدم قصد الصلاتيه بها.

ص: ٢٧١

١- (١) كتاب الصلاه - للمحقّق الحائرى -: ٣١٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠٥:٦، كتاب الصلاه، الباب ٤٠ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ١.

البحث الثاني: في مفاد حديث «لا تعاد»

ويقع النزاع فيه من جهات ثلاث:

في شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم

الجهة الأولى: أن هذا الخبر هل يعمّ العامد العالم أم لا؟

ولابدّ هاهنا من البحث في مقامين:

الأول: مقام الثبوت وإمكان أن يعمّ الحديث العامد العالم.

الثاني: مقام الإثبات وظهور الحديث في الشمول بعد فرض إمكانه.

أمّا المقام الأول: فقول: لا- يمكن أن يعمّ الخبر العامد العالم، لأنّ الشارع جعل الجزئية لفاتحه الكتاب مثلاً بقوله: «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» فلو عمّ قوله: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه» ترك الفاتحه، سواء كان عن غفلة ونسيان أو عن عمدٍ وعلمٍ لكان جعل الجزئية لها لغواً.

لكن يدفع إشكال اللغويّ بأنّه يمكن أن تكون الصلاة المشتملة على الفاتحه ذات مصلحة لازمه الاستيفاء، ولهذه الجهة جعل لها الجزئية، وإذا تركها المكلف في صلاته عالمًا عامدًا يمكن أن يحصل له مصلحة أضعف من المصلحة التي تترتب على الصلاة التامة وأن لا يكون له مجال لتحصيل باقى المصلحة بالإعادة لجهه لا نعلمها، فهذا الشخص يستحق العقوبة، لأنّه بتركه الفاتحه عمداً ترك المصلحة الملزمة، مع أنه لا- يتمكن من تداركها بالإعادة، فإنّ الصلاة الناقصة التي أتى بها مانعه من تداركها بالإعادة، فلا يرد إشكال على جعل الجزئية للفاتحه مع شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم.

وأما المقام الثاني: فالظاهر أنّ الحديث لا يعمّه وإن كان يمكن عقلاً أن

يعمّه، وذلك لنكته أفادها سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله فى محاضراته الفقهيّه، وأشار إليها المحقّق الحائرى فى صلاته، وهى أنّ لـ «الإعاده» خصوصيّة عند العرف بلحاظها لا تشمل العامد إثباتاً ونفيّاً، فإنّ من أراد إقامة صلاه صحيحه، لكنّه ترك الفاتحه مثلاً لأجل النسيان ونحوه، له أن يسأل عن وجوب الإعاده عليه وعدمه، بخلاف من تركها عالماً عامداً، فإنّه لا مجال له أن يسأل عن وجوب وعدم وجوب الإعاده عليه، لأنّه لم يقصد الامتثال ولم يرد الإتيان بصلاه صحيحه من أوّل الأمر كى يصحّ هذا السؤال من قبله، فلا تعمّ الإعاده العامد العالم إثباتاً ونفيّاً.

البحث حول ما يدخل من حالات المكلف تحت الحديث وما يخرج

الوجه الثانى: أنّ للمكلف حالاتٍ متعدّده غير العمد والعلم، لأنّه إمّا ناسٍ وإمّا جاهل، والناسى إمّا ناسى الحكم، كمن نسى جزئيه الفاتحه للصلاه أو شرطيه طهاره الثوب لها، أو ناسى الموضوع، كمن نسى قراءه الفاتحه أو نجاسه ثوبه، والجاهل إمّا جاهل مركّب وإمّا جاهل بسيط، وكلّ واحدٍ منهما إمّا جاهل بالحكم أو بالموضوع، والجاهل البسيط تارة يكون قاصراً، وأخرى مقصراً.

فهل يعمّ حديث «لا تعاد» جميع هذه الحالات أم لا؟

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى ذلك

قال المحقّق الحائرى رحمه الله فى صلاته: كما أنّ الحديث لا يعمّ العامد العالم، كذلك لا يعمّ ناسى الحكم والجاهل به مطلقاً والجاهل البسيط بالموضوع، فيختصّ الحديث بمن نسى الموضوع أو جهل به جهلاً مركّباً، أى اعتقد أنّه أتى بالجزء

أو الشرط مع أنه لم يأت به واقعاً.

ثم ذكر لإثبات مدّعاه مقدّمتين وأخذ النتيجة المطلوبه له:

المقدّمه الأولى: أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر في الصحّح الواقعيه، أى يدلّ على أنّ الصلاه التامه لمن نسي الفاتحه مثلاً هي الصلاه بدونها واقعاً، ولذا ورد في بعض الأخبار أنّه من نسي الحمد إلى أن يركع تمّت صلاته (١).

المقدّمه الثانيه: أنّ الظاهر من حديث «لا تعاد» أنّه إنّما يكون مرجعاً عند إتمام الصلاه، وإن أبيت عن ذلك فلا بدّ من اختصاصها بصوره لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءه ولم يتذكّر حتّى يركع، فلا يكون مرجعاً في أوّل زمن الدخول في الصلاه.

فلا يجوز للمكلف أن يدخل في الصلاه تاركاً للفاتحه عمداً باستناد هذه الروايه، وكذلك الشاكّ في الحكم أو الموضوع، لأنّه يستلزم الاستناد إلى الروايه وقت الدخول في الصلاه، مع أنّنا قلنا في المقدّمه الثانيه: إنّها لا تكون مرجعاً وقت الدخول.

وأما خروج من نسي الحكم - أى الجزئيه أو الشرطيّه - ومن جهل به جهلاً مركّباً عن تحتها، فلاّنه لو قلنا بدخوله في الروايه للزم عدم كون الجزء والشرط جزءً وشرطاً بالنسبه إليه واقعاً، ولزم أن تكون صلاته مشتمله على المصلحه التي اشتملت عليها صلاه الذاكر العالم بمقتضى المقدّمه الأولى، وهذا تصويب مجمع على بطلانه، فإنّ التصويب عبارته عن كون الجهل أو النسيان دخيلاً في المصلحه الواقعيه.

فالجاهل البسيط بالحكم لا بدّ له من التعلّم، والجاهل البسيط بالموضوع

ص: ٢٧٤

١- (١) وسائل الشيعه ٦: ٩٠، كتاب الصلاه، الباب ٢٩ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ٢.

لابد له من الرجوع إلى القواعد المقررة للشاك، مثلاً- لو شك في طهاره ثوبه وقد كان طاهراً فيما سبق استصح طهارته السابقة.

فظهر أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر في نسيان الموضوع والجهل المركب به فقط (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله في كتاب صلاته.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام

لكن يرد عليه أننا نمنع المقدمه الأولى، فإنّ قوله في ذيل الروايه: «القراءه سنّه والتشّهّد سنّه والتكبير سنّه ولا- ينقض السنّه الفريضه» (٢) ظاهر في أنّ وجه عدم الإعادة هو أنّ السنن لا تنقض الفرائض، يعنى أنّ الصلاه الفاقده للقراءه والتشّهّد مع كونها ناقصه مسقطه للأمر، فالحديث لا يدلّ على تماميه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط واقعاً، بل يدلّ على تقبّل الصلاه الناقصه مكان الكامله، فشموله لناسى الحكم والجاهل المركب به لا يستلزم التصويب.

ولو كان بصدد بيان التماميه والصحّه الواقعيه لقال في مقام التعليل: «إنّ الصلاه الفاقده للقراءه والتشّهّد لا تكون ناقصه، بل تامّه صحيحه واقعاً» بدل قوله: «القراءه سنّه والتشّهّد سنّه ولا تنقض السنّه الفريضه».

والظاهر أنّ المراد ب «السنّه» ما ثبت وجوبه بعمل النبي صلى الله عليه وآله وب «الفريضه» ما ثبت وجوبه من قبل الله تعالى، كما أنّ الركعتين الأوليين في الصلاه تسمى

ص: ٢٧٥

١- (١) كتاب الصلاه - للمحقق الحائري -: ٣١٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

فرض الله، والأخيرتين تسمى فرض النبي، ولأجل هذا تبطل الصلاة بالشك في الأوليين دون الأخيرتين.

فالرواية تدل على أن وجوب مثل القراءة والتشهد ثبت بعمل النبي صلى الله عليه وآله ووجوب الخمسة المذكوره في صدر الرواية ثبت من قبل الله تعالى، وإذا كانت الصلاة مشتملة على ما وجب من قبله تعالى لا ينقضها فقدان ما وجب بعمل النبي صلى الله عليه وآله، فيكتفى بها وإن كانت ناقصة.

فأين دلاله الرواية على التماميه والصحة الواقعيه التي ادعاها المحقق الحائري رحمه الله في المقدمه الأولى؟!!

فلا إشكال في شمول الرواية للجهل والنسيان، سواء تعلقا بالحكم أو الموضوع.

نعم، الظاهر خروج الجاهل المقصر عن الرواية، لكن لا لأجل الإجماع على خروجه كما قيل، فإنه لا إجماع عليه.

بل للجهه التي ذكرناها لإثبات خروج العامد العالم - وإن كانت هذه الجهه في العامد أوضح من الجاهل المقصر - وهي أن الإعادة لا تشمل عرفاً، لا إثباتاً ولا نفيّاً، فلا يشمل «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» لأن من أراد الإتيان بصلاه صحيحه، ومع ذلك وقع خلل في صلاته يمكن توجيهه وجوب وعدم وجوب الإعادة إليه، وأما من شك في جزئيه الفاتحه مثلاً وأمكن له أن يتعلم، لكنه لم يتعلم ودخل في الصلاة تاركاً لها لم يرد الإتيان بصلاه صحيحه، فلم يكذب المأنتى به بقصد القربه وداعى امتثال الأمر، فلا يصح توجيه الإعادة وعدمها إليه بقولنا: «تجب عليك الإعادة» أو «لا تجب عليك الإعادة».

وقال بعضهم بعدم خروج الجاهل المقصر، وهو ظاهر كلام سيدنا الأستاذ

الإمام «مدّ ظلّه» فإنّه وسّع في معنى الروايه بما تعمّ الجاهل المقصّر(١).

والحاصل: أنّ الحديث لا- تعمّ العالم العامد والجاهل المقصّر، لكن خروج الأوّل عن تحته قطعي وخروج الثاني على الأقوى، وبقية الأقسام داخله فيه.

البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه

الجهة الثالثه: هل تختصّ الروايه بالنقيصه في جانب المستثنى والمستثنى منه؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاه من نقيصه شيء إلّا نقيصه هذه الأشياء الخمسه» أو تعمّ النقيصه والزيادة في كليهما؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاه من نقيصه شيء ولا من زيادته إلّا نقيصه هذه الخمسه وزيادتها» أو تختصّ في ناحيه المستثنى بالنقيصه وفي ناحيه المستثنى منه تشمل الزيادة أيضاً؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاه من نقيصه شيء ولا من زيادتها إلّا نقيصه هذه الخمسه» فزياده الخمسه تكون داخله في المستثنى منه.

الحقّ هو الثاني، لأنّ العرف يفهم منها الإطلاق في المستثنى والمستثنى منه كليهما.

نعم، لا يتصوّر تحقّق الزيادة في الوقت والقبله، لكنّه لا يوجب الاختصاص بالنقيصه فيما يمكن زيادته(٢).

إن قلت: لو كانت الزيادة مبطله لكان لأجل شرطيه عدمها في الصلاه، فترجع إلى النقيصه، فإنّ الصلاه تكون ناقصه من جهه عدم تحقّق شرطها، وهو عدم الزيادة، مثلاً من كرّر الركوع فقد نقص من صلاته شيئاً، وهو عدم

ص: ٢٧٧

١- (١) راجع أنوار الهدايه ٢: ٣٦٢.

٢- (٢) وتتصوّر الزيادة في الطهور - كما تتصوّر في الركوع والسجود - بناءً على كونه بمعنى مثل الوضوء المركّب من الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

زياده الركوع، فالزياده تكون نقيصه واقعا.

قلت: إنَّ الزيادة ترجع إلى النقيصه عقلاً- لا- عرفاً، فإنَّ العرف لا يرى الزيادة المعبر عنها في الصلاة نقيصه، بل يراها زياده، والشاهد على هذا قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(١) فإنَّ الزيادة لا- توجب الإعادة إلّا إذا كانت الصلاة مشروطه بعدمها، فالإمام عليه السلام عبّر بالزيادة في هذه الروايه مع أنَّها راجعه إلى النقيصه بحسب الدقه العقليه، وليس هذا إلّا لأجل إطلاق الزيادة عليها في نظر العرف.

فقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» ظاهر عرفاً في أنَّ الزيادة والنقيصه من قبل الأمور الخمسه توجبان الإعادة، ومن قبل غيرها لا توجبان، ولا يلاحظ فيه حكم العقل برجوع الزيادة إلى النقيصه، فإنَّ الظهور العرفي هو الملاك في معنى الروايات لا حكم العقل.

البحث الثالث: في ملاحظه النسبه بين الحديثين

ولابدّ قبل الشروع في البحث من تقديم مقدّمتين حتّى يتبين حكم الزيادة التي يتعارض الحديثان فيها.

الأولى: أنَّ حديث «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» هل يعمّ الزيادة العمديه أم لا؟

قيل: لا، إذ العامد حيث يلتفت إلى أنَّ الركوع الزائد مثلاً لا يكون جزءاً للصلاه لا يتمشى منه قصد الصلاحيه به، وقد عرفت أنَّ قصدها شرط في صدق الزيادة، فالعامد لا يقدر على الزيادة في صلاته كي يعمّه الحديث.

ص: ٢٧٨

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢٣١، كتاب الصلاه، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ العامد - مع كونه ملتفتاً إلى عدم جزئيه الركوع الزائد - يمكن أن يأتي به بقصد الصلاتيه تشريعاً، والتشريع وإن كان محرماً، إلّا أنّ حرمة وعدم حرمة مسأله، ووجوب إعادة الصلاه وعدم وجوبها مسأله اخرى يدلّ الحديث عليها.

وكيف كان، نحن نلاحظ النسبه بين حديث «لا تعاد» وحديث «من زاد» بكلا وجهيه، أى نلاحظ النسبه تارةً: على تقدير شمول حديث «من زاد» الزيادة العمديّه، وأخرى: على تقدير عدم شموله لها.

الثانيه: أنّ المعارضه تتحقّق بين حديث «من زاد» والمستثنى منه من حديث «لا تعاد» لا المستثنى كما هو ظاهر.

فهل تلاحظ النسبه بين خصوص المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه وبين حديث «من زاد»؟ بناءً على كون كلّ من المستثنى والمستثنى منه جمله مستقلّه كما هو ظاهر (1)، أو تلاحظ النسبه بين حديث «من زاد» ومجموع حديث «لا تعاد»؟ بناءً على كون المستثنى والمستثنى منه جمله واحده ولها ظهور واحد، بأن تكون الجملة الاستثنائيّه بمنزله قضيه لها موضوع واحد ومحمولان متواليان، أو بمنزله قضيه مرّدده المحمول (2).

فلا بدّ من ملاحظه النسبه بين الحديثين على كلّ واحد من التقديرين فيهما، فنقول:

صور المسأله بملاحظه المقدمتين السابقتين أربع:

ص: ٢٧٩

- ١- (١) فإنّ قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» يكون بمعنى «جائنى غير زيد من القوم ولم يجئنى زيد». منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) فعلى هذا المبني يكون قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» بمعنى «القوم جاؤوا ولم يجيئوا» أو بمعنى «القوم إمّا جاؤوا وإمّا لم يجيئوا» نظير قولنا: «زيد عالم وشاعر» وقولنا: «الحيوان إمّا إنسان وإمّا غير إنسان». منه مدّ ظلّه.

الأولى: أن تلاحظ النسبه بين خصوص المستثنى منه من حديث «لا تعاد» بعد ورود الاستثناء عليه، وبين حديث «من زاد» بناءً على أن يعمّ الزيادة العمديّه.

فالنسبه بينهما فى هذه الصوره عموم من وجه، لتصادقهما على زياده غير الركن سهواً، ومادّه افتراق حديث «من زاد» هى الزيادة العمديّه وزياده الركن أيضاً ولو سهواً، ومادّه افتراق حديث «لا تعاد» هى نقيصه غير الركن سهواً.

الثانيه: هى الصوره الأولى، لكن بناءً على أن يختصّ حديث «من زاد» بالزياده السهويّه.

والنسبه فى هذه الصوره أيضاً عموم من وجه، لكن مادّه افتراق حديث «من زاد» تختصّ بزياده الركن سهواً.

الثالثه: أن يكون حديث «لا- تعاد» بمنزله جمله واحده وتلاحظ النسبه بين مجموعيه وبين حديث «من زاد» على أن يعمّ الزيادة العمديّه.

والنسبه بينهما فى هذه الصوره أيضاً عموم من وجه، لتصادقهما على الزيادة السهويّه، سواء كان ركناً أم لا (1)، ومادّه افتراق حديث «من زاد» هى الزيادة العمديّه، ومادّه افتراق حديث «لا تعاد» هى النقيصه السهويّه.

الرابعه: هى الصوره الثالثه، لكن بناءً على أن يختصّ حديث «من زاد» بالزياده السهويّه.

والنسبه فى هذه الصوره عموم وخصوص مطلق، لكون حديث «من زاد» أخصّ من حديث «لا تعاد» وهو ظاهر، فيخصّصه ويرتفع التعارض من

ص: ٢٨٠

١- (١) لكنّ التعارض بينهما يختصّ بزياده غير الركن سهواً. م ح - ي.

بينهما، وإن كان نتيجة التخصيص بعيدة على الذهن، لأنّ بطلان الصلاة بسبب زياده غير الركن - كالفاتحه - سهواً وعدم بطلانها بسبب نقيصته كذلك - كما هو مقتضى التخصيص - عكس القاعده العقلية التي تقتضى البطلان بالنقيصه وعدم البطلان بالزياده، كما تقدّم (١).

إنّما الإشكال فى الصور الثلاثة التى تكون النسبه فيها عموماً من وجه، فإنّ الحديثين يتعارضان فى مادّه اجتماعهما، وهى زياده غير الركن سهواً، لأنّ حديث «من زاد» يدلّ على كونها مبطله وموجه للإعاده، وحديث «لا تعاد» يدلّ على عدم كونها مبطله، فكيف التوفيق؟

أقول: إن كان أحدهما أقوى دلالةً من الآخر، كان هو المرجع فى مادّه الاجتماع، وإلّا فلا بدّ من الرجوع إلى الأدلّه الأخرى.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أقوائيه حديث «لا تعاد» وحكومته على روايه «من زاد» حيث قال:

والظاهر حكومه قوله: «لا- تعاد» على أخبار الزيادة، لأنّها كأدلّه سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث والتكلم وترك الفاتحه، وقوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعاده وإن كان من حقّه أن يوجبها (٢)، إنتهى كلامه.

ص: ٢٨١

١- (١) راجع ص ٢٦٣.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٣٨٥.

وأورد عليه المحقق الحائري رحمه الله إشكالاً، ولا بدّ من ذكر مقدّمه لإيضاح مراده. وهي أنّ ضابطه الحكومه أن يتصرّف أحد الدليلين بلسانه - أي بمدلوله المطابقى - فى الدليل الآخر، إمّا فى موضوعه أو محموله أو سلسله علّله أو سلسله معاليله، ولا بدّ من أن يكون التصرّف بالتضييق أو التوسعه، هذا إجمال ضابطه الحكومه، وللتفصيل محلّ آخر.

قال المحقق الحائري رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأ-عظم: إنّ حديث «لا- تعاد» ينفى نفس ما يثبتته حديث «من زاد» (1) وبالعكس، فكأنّه قيل فى دليل: «يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» وفى دليل آخر: «لا يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» فالموضوع والمحمول فى كلا- الحديثين واحد، فهما متعارضان من دون أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ولو صحّت الحكومه فى مثل هذا لأمكن أن يدعى العكس، وهو حكومه حديث «من زاد» على حديث «لا تعاد».

وأما حكومه حديث «لا تعاد» على أدلّه ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث والتكلم وترك الفاتحه، فلاّنه يتصرّف بلسانه فى معلولاتها، فإنّها تدلّ على النهى عن التكلم والحدث وترك الفاتحه فى الصلاه، أو (2) تدلّ على بطلان الصلاه بمثل هذه الأمور، ولا ريب فى أنّ وجوب الإعادة معلول لهذه الأدلّه، لأنّه لازم للنهى عن تلك الأمور فى الصلاه، أو بطلان الصلاه بها، وحديث «لا تعاد» يتصرّف فى هذا المعلول ويضيق دائرته.

ص: ٢٨٢

١- (١) وهو وجوب الإعادة فى زياده غير الركن سهواً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا ما أضفناه إلى كلامه رحمه الله، فإنّه لم يذكر البطلان. منه مدّ ظلّه.

فلا يجوز قياس حديث «من زاد» على أدلّه ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه(١).

هذا حاصل ما أورده المحقق الحائري رحمه الله على الشيخ الأعظم الأنصاري، وهو صحيح متين.

كلام الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المسأله

ويمكن تقديم حديث «لا تعاد» على روايه «من زاد» بطريق آخر سلكه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وهو أنّ دلالة الأوّل على مادّه الاجتماع أقوى من دلالة الثاني عليها بوجهين:

أ - أنّ حديث «لا- تعاد» مشتمل على الاستثناء، بخلاف حديث «من زاد» ولا ريب في أنّ ظهور الجملة الاستثنائية على ما بقى تحت المستثنى منه أقوى من ظهور الجملة الفاعله للاستثناء، لأنّه مشتمل على الحصر الموجب لقوّه الدلاله.

ب - أنّه مشتمل على ذكر العلّه، وهى قوله عليه السلام: «القراءه سنّه والتشّهّد سنّه ولا تنقض السنّه الفريضه» بخلاف حديث «من زاد» وهو موجب لقوّه دلالة حديث «لا تعاد» لأنّ شمول حديث «من زاد» لمادّه الاجتماع يوجب التقييد فى علّه حديث «لا تعاد» والعلّه لا تصلح لأن تقيّد(٢).

هذا حاصل كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله تعالى» وهو دقيق متين.

ص: ٢٨٣

١- (١) كتاب الصلاه - للمحقّق الحائري -: ٣٢٠.

٢- (٢) أنوار الهدايه ٢: ٣٦٦، وتهذيب الأصول ٣: ٣٨٣.

والحاصل: أنا وافقنا الشيخ الأعظم رحمه الله في تقديم حديث «لا تعاد» على روايه «من زاد» في مادّه الاجتماع، لكن خالفناه في الطريق الذى سلكه لإثبات هذا المدعى.

نعم، هاهنا إشكال، وهو أنه لو قدّم حديث «لا تعاد» على حديث «من زاد» في مادّه الاجتماع لاختصّ حديث «من زاد» بالزيادة العمديّه، وهى قليلة جداً، وصدور الحديث لأجل هذه الموارد القليله بعيد، فلا بدّ من القول بشموله لمادّه الاجتماع.

إلّا أن يقال: لا نسلم قلّه الزيادة العمديّه، فإنّ المتشرّعه كثيراً ما يزيدون فى صلاتهم عمداً.

أو يقال: إنّ صدق الزيادة يتوقّف على تحقّق ركعه، فما زاد، لأنّ الزيادة لا تصدق على شىء إلّا إذا كان ذلك الشىء من سنخ المزيد عليه ومعنوياً بعنوانه، كما قال به المحقّق الحائرى رحمه الله فى كتاب صلاته.

لكن قد عرفت (1) الإشكال فيه أولاً، وتغيّر حينئذٍ النسبه بين الحديثين بحيث لا يبقى مجال لما ذكرناه من المباحث بتلك المثابه التى ذكرناها ثانياً.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله فى معنى الزيادة

وينبغى هاهنا من ذكر مقاله المحقّق النائيني رحمه الله فى معنى الزيادة ختاماً لهذا البحث.

قال رحمه الله: تكمله:

لا إشكال فى عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء

ص: ٢٨٤

المركب قولاً وفعلاً، كحركه اليد في الصلاة إذا لم يأت بها بقصد الجزئية.

وأما لو قصد بها الجزئية - سواء كان للجهل بالحكم أو للتشريع - ففي بطلان الصلاة وعدمه وجهان: أقواهما البطلان، لصدق الزيادة على ذلك، فيندرج فيما تقدّم من أدلّه الزيادة.

فما في بعض الكلمات: من أنّ الزيادة التشريعية لا تقتضى البطلان واضح الفساد، لصدق الزيادة على الزيادة التشريعية، فيعمّها قوله عليه السلام: «من زاد في المكتوبه (1) فعليه الإعادة».

هذا إذا لم يقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزيد فيه، وإلا فلا إشكال في البطلان، لعدم قصد امتثال الأمر.

هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء.

وإن كانت من سنخها، فإن كانت من سنخ الأقوال - كالقراءة والتسييح - فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل.

وإن كان من سنخ الأفعال - كالقيام والسجود - فالظاهر أنّه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية، فإنّ السجود الثالث يكون زياده في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كلّ ركعه، ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية.

نعم، لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد بالسجود الثالث سجده العزيمه أو سجده الشكر، فإنّه لا يقال: إنّ المكلف زاد في صلاته

ص: ٢٨٥

١- (١) لم أجد هذه اللفظه في حديث، بل فيما تقدّم من روايه أبي بصير «في صلاته» بدل «في المكتوبه» لكنهما بمعنى واحد. م ح - ٥.

سجده الشكر، بل يُقال: إنَّه سجد سجده الشكر أو العزيمه في أثناء صلاته.

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهيه عن قراءة العزيمه في الصلاه، من أنَّ «السجود زياده في المكتوبه»^(١)، أنَّه لا يعتبر في صدق الزياده عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاه يكون زياده في المكتوبه، فيكون المنهَى عنه في باب الزياده معنى أعمّ من الزياده العرفيه.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ المقدار الذي يستفاد من التعليل هو صدق الزياده على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحده ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلّه، وأمّا إذا كان المأتى به في أثناء الصلاه من العناوين المستقلّه بنفسه - كما إذا أتى المكلف بصلاه اخرى في أثناء صلاه الظهر - فالظاهر أنَّه لا- يندرج في التعليل، لأنَّ السجود والركوع المأتى بهما لصلاه اخرى لا دخل لهما بصلاه الظهر ولا يصدق على ذلك أنَّه زياده في صلاه الظهر.

ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه ما ورد في بعض الأخبار: من أنَّه لو ضاق وقت صلاه الآيات وخاف المكلف أنَّه لو أخرها إلى أن يفرغ من الصلاه اليوميّه يفوت وقتها صلّى الآيات في أثناء صلاه اليوميّه، ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاه الآيات، بل يبنى عليها ويتمّها، وليس ذلك إلّا من جهة عدم كون ذلك زياده في الصلاه اليوميّه.

وحينئذٍ يمكن التعدّي عن مورد النصّ إلى عكس المسأله، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاه اليوميّه في أثناء صلاه الآيات، فيمكن أن يقال: إنَّه يأتي باليوميّه في أثناء صلاه الآيات ولا تبطل بذلك، فإنّ بطلان صلاه الآيات إمّا

ص: ٢٨٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٠٥:٦، كتاب الصلاه، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاه، الحديث ١.

أن يكون لأجل الزيادة، وإما لأجل فوات الموالاه، أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقلّ، وأمّا فوات الموالاه: فلا ضير فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ.

وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة اخرى إذا سها المكلف عنهما في محلّهما وتذكّر بعدما شرع في صلاة اخرى، بناءً على وجوب سجود السهو فوراً^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله حول الزيادة

ويرد عليه أولاً: أنّ القول بتحقيق الزيادة بسجده العزيمه وأمثالها وعدم تحقّقها بإتيان صلاة كامله لا دليل عليه، لأنّه لو استند في ذلك إلى شهاده العرف فصدق الزيادة على الصلاة الكامله المشتمله على أربع سجّادات، فأكثر، أولى عند العرف من صدقها على سجده واحده، كسجده العزيمه، وإن استند فيه إلى التعليل الوارد في الروايه، فهو يدلّ على أنّ سجده العزيمه زياده في المكتوبه إذا وقعت في أثناءها، ولكنّه لا يدلّ على أنّ الصلاة الكامله ليست بزياده فيها إذا وقعت في أثناءها.

فلا- دليل على التفصيل بين سجده العزيمه ونحوها وبين الصلاة الكامله بصدق الزيادة على الأولى وعدم صدقها على الثانيه أصلاً، لا من العرف، ولا من الروايه.

وثانياً: أنّ القول بكون الصلاة الكامله من العناوين المستقلّه، بخلاف سجده العزيمه ونحوها لا يتمّ، لأنّ لكلّ واحد من السجّادات عنواناً مستقلّاً، يقال:

ص: ٢٨٧

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٤٠.

سجده العزيمه، سجده الشكر، سجده السهو، وسجده الصلاه، فلا فرق بين الصلاه الكامله والسجده الواحده، فكما أنّ الأولى تكون ذات عنوان مستقلّ، فكذلك الثانيه.

سلمنا الفرق بينهما، لكنّ الفرق بين سجده العزيمه وسجده السهو بأنّ الأولى لا تكون من العناوين المستقلّه والثانيه تكون منها جزاف ظاهر، لأنّ كون الأولى سجده واحده والثانيه سجدين مع التشهد والتسليم لا يكون فارقاً من هذه الجبهه، بل إمّا أن تكون كلتاهما من العناوين المستقلّه أو لا تكونان منها.

والشاهد على هذا أنّه يجب تأخير سجده السهو إلى آخر الصلاه مع أنّ سببهما تحقّق في أثناءها، فلو لم يكن إتيانها في الأثناء مبطلاً للصلاه لجاز إتيانها عقيب سببهما، فيعلم من هذا أنّه لا فرق بين سجده العزيمه وسجده السهو من جهه بطلان الصلاه بهما إذا أتى بهما في أثناءها.

فأتضح أنّ كلتيهما من العناوين المستقلّه، ومع ذلك توجبان بطلان الصلاه إذا وقعتا في أثناءها.

وما ذكره في آخر كلامه تأييداً له: من جواز الإتيان بسجده السهو من صلاه في أثناء صلاه اخرى بعيد في النظر، وتفصيل البحث في الفقه، فإنّ المسأله فقهيّه.

وأما ما ذكره من الروايه تأييداً لما ذهب إليه، فإنّه رحمه الله أخطأ في نقله، لأنّ الروايه (١) صدرت في عكس المسأله، وهو ما إذا اشتغل بصلاه الآيات وضاق

ص: ٢٨٨

١- (١) وهي ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن بريد بن معاويه ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالاً: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات، فصلّها ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة، فإن تخوّفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلاه الكسوف، فإذا فرغت من الفريضة فارجع إلى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى». وسائل الشيعه ٧: ٤٩١، كتاب الصلاه، الباب ٥ من أبواب صلاه الكسوف والآيات، الحديث ٤.

وقت اليوميه في الأثناء، فيدلّ الروايه على لزوم قطع صلاه الآيات والإتيان باليوميه، ثم الرجوع إلى صلاه الآيات وإتمامها من حيث كان قطعها، ولا يجوز التعدّي من مورد الروايه إلى عكسه، إذ يمكن أن يكون للمورد خصوصيه، وهي عدم بطلان صلاه الآيات بفوات الموالاه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ، ولا ريب في كون الصلاه اليوميه أهمّ منها، فما ذكره من الروايه تأييداً لمذهبه لا يتمّ، لأنّه أخطأ في نقله أولاً، ولا يجوز التعدّي عن مورده إلى العكس ثانياً.

هذا تمام الكلام في مسأله الزيادة.

ص: ٢٨٩

فى حكم الاضطرار إلى ترك أحد القيود

المسأله الثالثه: فى حكم الاضطرار إلى ترك أحد القيود

اشاره

إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به فى الجملة ولم يعلم أنه جزء أو شرط له مطلقاً، فيسقط التكليف رأساً بالعجز عنه، لعدم القدره حينئذٍ على المأمور به، أو فى خصوص حال التمكّن، فلا يسقط، بل يجب عليه الإتيان بسائر الأجزاء والشرائط، فما مقتضى القواعد فى المسأله؟

وهذا البحث يجرى فى الموانع والقواطع أيضاً، لأنّ عدم المانع أو القاطع يكون قيدياً للمأمور به كما أنّ الجزء والشرط قيد له، فقد يشكّ فى أنّ مانعيه شىء أو قاطعيته مطلقه أو مختصّه بحال التمكّن من تركه، فعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً مطلقاً يسقط التكليف بالمأمور به لو عجز المكلف عن تركه، وعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً فى خصوص حال التمكّن لا يسقط.

تحرير محلّ النزاع

اعلم أنه لا إشكال فى لزوم الإتيان بالمركب المتعدّر قيده إذا كان لدليله إطلاق دون دليل اعتبار القيد، كما أنه لا إشكال فى عدم لزوم الإتيان به إذا كان لدليل اعتبار القيد إطلاق دون دليله، فلا يعمّ النزاع لهاتين الصورتين.

ولو كان كلاهما فاقدين للإطلاق فهو داخل فى محلّ النزاع.

وأما لو كان لكليهما إطلاق فلا بدّ من ملاحظه لسان الدليلين، فقد يكون

لسان دليل اعتبار القيد هو حكومته على دليل المأمور به، مثل أن يكون دليل وجوب الصلاة قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) ودليل جزئيه الفاتحه ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (٢) فإنه نظير جملة «لا شك لكثير الشك» (٣) الحاكمه على أدله أحكام الشكوك، وقد يكون لسان دليل المأمور به هو حكومته على دليل اعتبار القيد، كما لو كان دليل وجوب الصلاة: «لا- تترك الصلاة بحال» ودليل جزئيه الفاتحه: «اقرأ فاتحه الكتاب فى الصلاة» وقد لا يكون فى البين حكومه أصلاً.

فهذه الصورة الأخيره داخله فى محلّ النزاع، لانتفاء الحكومه وتحقق التعارض، دون الصورتين الأوليين، لأنّ إطلاق الدليل الحاكم - سواء كان دليل اعتبار القيد أو دليل المأمور به - مقدّم على إطلاق الدليل المحكوم فى هاتين الصورتين، فيرفع التعارض من بين الدليلين.

كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله قال بحكومه إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المأمور به فى جميع الموارد، فإنه قال:

فإن كان لدليل القيد إطلاق لصوره التمكن منه وعدمه، فلا إشكال فى اقتضاء الإطلاق ثبوت القيد حتى فى صورته تعدد القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيد عند تعدده، فلا يجب فعل المقيد خالياً عن القيد، إلّا أن يثبت

ص: ٢٩٢

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءه فى الصلاة، الحديث ٥.

٣- (٣) هذه جملة مستفاده من الأخبار الوارده فى وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح - ى.

وجوبه بأمر آخر، من أصل أو قاعده، وهذا من غير فرق بين أن يكون للأمر المتعلق بالمقيد إطلاق أو لم يكن، فإن إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيد، كحكمه إطلاق القرينه على ذهابها(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ويرد عليه أولاً: أن تقديم إطلاق القرينه على إطلاق ذهابها ليس من باب الحكومه، بل من جهه تقديم الأظهر على الظاهر، فإن ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع أكثر من ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى».

وثانياً: أنك قد عرفت أن ضابطه الحكومه قد تقتضى حكمه إطلاق دليل المقيد على إطلاق دليل القيد، كما إذا كان دليل المقيد مثل «لا-ترك الصلاة بحال» ودليل القيد مثل «اقرأ فاتحه الكتاب فى الصلاة»، وقد لا يكون فى البين حكمه أصلاً، فكيف يمكن الالتزام بحكمه إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيد فى جميع الموارد؟!

ما أفاده الوحيد البهبهاني رحمه الله فى المسأله

وللمحقق الوحيد البهبهاني رحمه الله هاهنا تفصيل، وهو أن القيد إن كان مستفاداً من مثل «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور»(2) سقط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد، وإن كان مستفاداً من مثل «اسجد فى الصلاة» و «لا تلبس الحرير فى الصلاة» لم يسقط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد(3).

ص: ٢٩٣

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٥٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣١٥، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٣- (٣) أنوار الهدايه ٢: ٣٧٤ نقلاً عن الوحيد البهبهاني رحمه الله.

قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: كلام الوحيد البهبهاني موافق لما ذكرناه (١).

نقد كلام الوحيد البهبهاني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله

ووجه المحقق النائيني كلام الوحيد البهبهاني رحمهما الله بوجه آخر، ثم استشكل عليه بأمرين، فإنه قال:

إن مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيّد عند تعدّد القيد مطلقاً، من غير فرق بين القيود المستفاده من مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» وبين القيود المستفاده من مثل قوله: «اسجد في الصلاة» أو «لا تلبس الحرير فيها» وأمثال ذلك من الأوامر والنواهي الغيريّة.

وقد نسب التفصيل بين ذلك إلى الوحيد البهبهاني قدس سره فذهب إلى سقوط الأمر بالمقيّد عند تعدّد القيد في الأوّل دون الثاني.

ويمكن توجيهه بأنّ الأمر الغيري المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بصورة التمكن من ذلك الجزء أو الشرط، لا بشرط كلّ خطاب بالقدره على متعلّقه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكن منه ويبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، كما إذا لم يرد أمر بالقيد من أوّل الأمر.

وهذا بخلاف القيديّة المستفاده من مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه، فإنه لم يتعلّق أمر بالفاتحة والطهور حتّى يشترط فيه القدره عليهما، بل إنّما أفيد قيديّة الطهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف، فإنّ معنى قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» هو أنّه لا تصحّ الصلاة إلا بالفاتحة، ولازم ذلك

ص: ٢٩٤

١- (١) وهو ما اختاره الأستاذ المحاضر العلّامة آية الله الفاضل «مدّ ظلّه». م ح - ٥.

سقوط الأمر بالصلاه عند تعذر الفاتحه، لعدم تمكن المكلف من إيجاد الصلاه الصحيحه عند عدم تمكنه من الفاتحه أو الطهور، هذا غاية ما يمكن أن يوجه به كلام الوحيد رحمه الله من التفصيل بين القيود.

ولا يخفى ما فيه، فإنَّ القدره إنّما تعتبر في متعلّقات التكليف النفسيه لكونها طلباً مولوياً وبعثاً فعلياً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلك وقلنا بمقاله الأشاعره: من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضى القدره على متعلّقه في التكاليف النفسيه، لأنّ التكليف النفسى يكون تحريكاً وبعثاً لإرادته المكلف نحو أحد طرفى المقدور: من الفعل أو الترك، فكلّ خطاب يتضمّن البعث والتحريك يتضمّن القدره لا محاله.

وهذا بخلاف الخطابات الغيريه المتعلّقه بالأجزاء والشرائط، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد وبيان دخل متعلّق الخطاب الغيرى في متعلّق الخطاب النفسى - كما هو الشأن في الخطابات الغيريه في باب الوضع والأسباب والمسببات - حيث إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد إلى دخل المتعلّق في حصول المسبب، ففي الحقيقه الخطابات الغيريه في باب التكاليف وفي باب الوضع تكون بمنزله الأخبار، من دون أن يكون فيها بعث وتحريك للإرادته حتّى تقتضى القدره على المتعلّق.

ثمّ إنّ لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريه في باب متعلّقات التكاليف وفي باب الوضعيات وأنها في التكاليف تتضمّن البعث والتحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيريه ملاك البعث المولوى، وإلّا خرجت عن كونها غيريه، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدره إنّما تعتبر أيضاً

فى المجموع لا- فى الآحاد، وتعدّر البعض ىوجب سلب القدره عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر من المجموع، لا من خصوص ذلك البعض، لأنّ تعدّر البعض يقتضى تعدّر استيفاء الملائك القائم بالمجموع، فلا فرق بين القيدىه المستفاده من مثل قوله عليه السلام: «لا صلاه إلاّ بفتح الكتاب» والقيدىه المستفاده من الأمر أو النهى الغيرى(1)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائىنى حول كلام الوحيد البهبانى رحمهما الله

وما ذكره من توجيه كلام الوحيد ضعيف، والحقّ ما ذكره سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله» من كون كلام الوحيد موافقاً لما اخترناه.

ولو سلّم ما ذكره من التوجيه فلا ىرد عليه ما أورده من الإشكالىن، لإمكان الجواب عنهما.

أمّا الإشكال الأوّل: فلاّنه لا فرق بين الأوامر النفسىه والغيرىه فى اقتضائها القدره على متعلقاتها، فإنّ الأمر وضع للبعث والتحرك، واستعمل فى هذا المعنى، سواء كان نفسياً أو غيرياً، مولوياً أو إرشادياً، فالأمر وإن كان غيرياً إرشادياً يقتضى القدره على متعلّقه، ألا ترى أنّ الطبيب لو أمر المريض باستعمال دواء مع علمه بعدم قدره المريض على استعماله كان قبيحاً عند العقل والعقلاء، مع أنّ أمر الطبيب إرشادى بلا ريب؟

ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثانى، فإنّ آحاد الأوامر الغيرىه إذا وضعت للبعث والتحرك واستعملت فيه فلا بدّ من القدره على متعلقاتها، لأنّ كلّ أمر يقتضى القدره على متعلّقه.

ص: ٢٩٤

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موضعان:

أحدهما: أن يكون دليل القيد والمقيّد فاقدين للإطلاق.

ثانيهما: أن يكون لكليهما إطلاق من دون أن يكون أحد الإطلاقين حاكماً على الآخر. في حكم العقل عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

بيان الحقّ في المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في مقتضى الأصل العقلي والقاعده الأولى.

وثانيهما: في مقتضى القواعد الأخر.

أمّا المقام الأوّل: فنقول فيه: إذا عجز المكلف عن القيد فهل تجرى البراءة العقليّة مطلقاً، أو لا تجرى مطلقاً، أو تجرى في بعض الصور دون بعض آخر؟ فيه وجوه.

ولا إشكال في جريانها إذا كان عاجزاً قبل البلوغ، كما إذا كان أخرس، لم يقدر على قراءة الفاتحة قبل البلوغ، وكان الفاتحة بعنوان القراءة جزءاً للصلاه، لأنّه يشكّ في توجّه التكليف بالصلاه إليه، وهذه شبهه بدويّه حكميّه، نظير الشكّ في حرمة شرب التتن.

وكذا لا إشكال في جريانها إذا كان عاجزاً لجميع الوقت، كما إذا صار عاجزاً عن قراءة الفاتحة أوّل الزوال واستدام إلى آخر النهار، ولا يضّرّ بجريان البراءة أنّه كان قادراً أمس وسيصير قادراً غداً، لأنّ لكلّ يوم تكليفاً مستقلاً لا يرتبط بعضها ببعض.

إنّما الإشكال فيما إذا صار عاجزاً في أثناء الوقت، والظاهر جريان البراءة في هذه الصورة أيضاً وإن كان أخفى بالنسبه إلى الصورتين الأولىين.

وذلك لأنه إذا عرض عليه العجز شك في توجه التكليف بالصلاه الفاعده للقيد المتعذر فيه، وهو مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: لا يجرى البراءة إلأى موارد الشك في التكليف، والتكليف هاهنا صار مشكوكاً بعد أن كان معلوماً، فلا يكون مجرى البراءة.

قلت: التكليف المعلوم مغاير للمشكوك، لأن المعلوم هو التكليف بالصلاه المشتمله على عشره أجزاء مثلاً، وهو لم يصر مشكوكاً، بل معلوم بعد العجز أيضاً، والشاهد على هذا أنا لو سألنا العاجز عن تكليفه على فرض قدرته لأجاب بأنني حينئذ كنت مكلفاً بالصلاه المشتمله على عشره أجزاء، والمشكوك هو التكليف بالصلاه المشتمله على تسعه أجزاء، وهو لم يكن معلوماً، بل مشكوك حين قدره أيضاً، والشاهد على هذا أنا لو سألنا القادر عن تكليفه على فرض عجزه لأجاب بأنني أشك في أنني مكلف حينئذ بالصلاه الفاعده للجزء المتعذر فيه أم لا؟

فالتكليفان متغايران، والعلم بذاك التكليف لا يقدر في جريان البراءة في هذا التكليف المشكوك.

لا- يقال: لا- فرق بين ما نحن فيه وبين الشك في القدره، لاشتراكهما في الشك في ثبوت التكليف، مع أن الأكابر يقولون بالاحتياط عقلاً- في الشك في القدره، بأن ينبعث نحو العمل، فإن تبين أنه قادر أتمه، وإن تبين أنه عاجز تركه من حين ظهور العجز، فيجب الاحتياط في المقام أيضاً.

فإنه يقال: ليس الشك في القدره شكاً في ثبوت التكليف، بل في سقوطه، لأن القدره - على ما هو التحقيق عندنا - لا تكون شرطاً للتكليف كي يستلزم الشك فيها الشك فيه لأجل استلزام الشك في الشرط الشك في المشروط، بل التكليف يعم القادر والعاجز، ولكن عدم القدره عذر عقلي لمخالفته، فالشك في

القدره يعلم بتوجه التكليف إليه، ويشك في ثبوت العذر على المخالفه، فيجب عليه الاحتياط.

بخلاف المقام، فإن العاجز عن القيد يشك في أصل توجه التكليف بسائر الأجزاء والشرائط إليه، فقياسه بالشك في القدره مع الفارق.

نعم، لو قلنا بكون القدره شرطاً للتكليف - كما عليه المشهور - لكان القياس في محلّه، لكننا لا نقول به، وقولهم بلزوم الاحتياط دليل على صحه ما اخترناه، لأن القدره لو كانت شرطاً للتكليف لكان مجرى البراءه، لا الاحتياط، لاستلزام الشك في الشرط الشك في المشروط.

إن قلت: لا- فرق بين المقام وبين ما إذا اضطرر إلى ارتكاب بعض الأطراف من المعلوم إجمالاً، حيث يجب فيه الاجتناب عن الطرف الآخر، لحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه عند عدم إمكان الموافقه القطعيه، فليكن المقام أيضاً مثله، لأنّه كما لا يوجب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في المعلوم إجمالاً جواز ارتكاب سائر الأطراف، لا يوجب العجز عن بعض القيود فيما نحن فيه أيضاً جواز ترك ما تمكّن منه.

قلت: الفرق بين المقامين أنّ للعقل حكيمين منجزين عقيب العلم الإجمالي:

أحدهما: وجوب الموافقه القطعيه. ثانيهما: حرمه المخالفه القطعيه، والاضطرار إلى بعض الأطراف يرفع الحكم الأوّل فقط، لمخالفته إياه، وأمّا الحكم الثاني فلا يكون الاضطرار مخالفاً له، فلا يجوز المخالفه القطعيه.

هذا في باب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي.

وأما فيما نحن فيه فالعاجز يكون عالماً تفصيلاً بأنّ التكليف بالصلاه المشتمله على عشره أجزاء توجه إليه أوّل الوقت، ولكنّه ارتفع من حين العجز قطعاً، ويكون شاكاً في أنّ التكليف بالصلاه المشتمله على تسعه أجزاء

هل توجه إليه أم لا؟ فلا يجوز قياس المقام بباب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي، لأنه مع الفارق.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أنه لا فرق في جريان البراءة العقلية بين كونه عاجزاً عن القيد من قبل البلوغ وبين صيرورته عاجزاً بعده، سواء كان مستوعباً لجميع الوقت أو عرض عليه في الأثناء.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، أعني الحكم العقلي في المسألة.

وأما المقام الثاني: - أعني القواعد الشرعية - ففيه ثلاثة مباحث:

ص: ٣٠٠

فى مقتضى البرائه الشرعيه عند الاضطرار الى ترك أحد القيود

البحث الأول: فى البراءه الشرعيه

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فيها

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه الى عدم جريانها، لأنّ حديث الرفع ورد فى مقام الامتنان، فيختصّ بما يوجب نفي التكليف، لا- إثباته، مع أنّه لو عمّ المقام ورفع الجزئيه المشكوكه حال العجز لأوجب إثبات التكليف، وهو لزوم الإتيان بالباقي (١). هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه بأنّ للبحث حيثيتين: إحداهما: جزئيه الجزء المتعدّر فيه للعاجز، والثانيه: لزوم الإتيان ببقية الأجزاء. والتمسك بحديث الرفع فى الحيثيه الثانيه وإن لم يمكن، لكونه خلاف الامتنان، إلّا أنّه لا مانع من التمسك به فى الحيثيه الأولى، فنحكم بمقتضاه أنّ الجزء المتعدّر فيه ليس جزءً للعاجز ولا يجب عليه إتيانه، من دون أن نحكم بلزوم إتيان الباقي. أقول: إنّ الحديث مشتمل على فقرتين مرتبطتين بالمقام:

ص: ٣٠١

إحداهما: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يطيقون»، والثانيه: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يعلمون».

فبالأولى نحكم بعدم وجوب الجزء المتعذر فيه على العاجز، وبالثانيه نحكم بعدم وجوب إتيان الباقي عليه.

فلا إشكال فى جريان البراءه الشرعيه بهذا التقرير فى المقام.

ص: ٣٠٢

فى مقتضى الاستصحاب عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

البحث الثانى: فى الاستصحاب

وهو يقرّر بوجه فيما إذا عرض عليه العجز فى أثناء الوقت:

تقريب جريان استصحاب الكلّى فى المسأله

الأول: استصحاب وجوب باقى الأجزاء على نحو القسم الثالث من استصحاب الكلّى على أحد وجهين:

أ - أنّ الباقى كان واجباً عليه بالوجوب الغيرى قطعاً، لأنّ كلّ جزء من أجزاء المأمور به واجب غيرى، وإذا صار عاجزاً عن الفاتحه مثلاً ارتفع الوجوب الغيرى عن الباقى قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى له مقارناً لارتفاع الغيرى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّى من غير خصوصيّة الغيريّة والنفسيّة.

ب - أنّ الباقى كان واجباً عليه بالوجوب النفسى الضمنى قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالمركب يتبعّض ويتجزّى بعدد أجزاء المركب ويتعلّق كلّ جزء من الأمر بجزء من المركب، فلقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) أبعاض يتعلّق بعضها بالركوع، وبعضها بالسجود، وبعضها بفاتحه الكتاب، وهكذا، وإذا صار

ص: ٣٠٣

عاجزاً عن الفاتحه ارتفع الوجوب النفسى الضمنى عن الباقي قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى له مقارناً لارتفاع الضمنى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلى من غير خصوصيته كونه ضمئياً أو استقلالياً.

نقد جريان استصحاب الكلى فى المقام

ويرد عليه أولاً: أن الأول مبنى على كون الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى، والثانى مبنى على كونها واجبه بالوجوب الضمنى، مع أننا لا نقول بواحدٍ منهما، بل قلنا فى أوائل مبحث الأقل والأكثر^(١): يكون الداعى إلى إتيان الأجزاء نفس الأمر بالمركب، لا بعضه، ولا أمراً غيرياً متولداً منه، لأن المغايره بين المركب وأجزائه لا يكون إلا بالإجمال والتفصيل، فلا يكون غيرها حقيقه.

وثانياً: أنه يشترط فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والجامع بين الوجوبين لا يكون موضوعاً لأثر شرعى كما هو واضح، ولا هو حكم شرعى مجعول، لأن المجعول إنما هو كل واحد من الوجوبين، وأما الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى أو الضمنى والاستقلالى فهو أمر انتزاعى غير مجعول أصلاً، بل إذا حكم الشارع بوجوب الصلاه ووجوب الصوم فلا يكون الجامع بينهما مجعولاً مع أنهما نفسيان استقلاليان، فضلاً عما إذا كانا متغايرين فى النفسية والغيريه، أو الضمئيه والاستقلاليه.

بل لا يمكن جعل الجامع بينهما إذا كان الدليل عليهما معنى حرفياً، مثل

ص: ٣٠٤

«صلّ» و «صم» على ما هو التحقيق من وضع الهيئات للمعنى الحرفى، فإنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، على ما اخترناه - خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله(١) - فإذا كان الموضوع له فى صيغته الأمر خاصياً فلا- يمكن جعل الجامع بين الوجوبين المستفادين من الأمرين، لأنّ خصوصيته هذا الوجوب غير خصوصيته ذاك الوجوب.

نعم، إن كان الدليل عليهما معنىً اسمياً أمكن جعل الجامع بينهما ثبوتاً، ولكنّه لم يقع فى الشرع إثباتاً.

وبالجملة: المستصحب لا يكون حكماً شرعياً، ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فلا يجرى هذا الاستصحاب.

وثالثاً: أنّه لا بدّ فى الاستصحاب من اتّحاد القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه فى غير الزمان، مع أنّهما متغيّرتان فى المقام، لأنّ المتيقّن إنّما هو وجوبات متعدّده، لأنّ كلّ جزء من أجزاء الباقي كان متّصفاً بالوجوب الغيرى أو الضمنى، والمشكوك هو وجوب واحد متعلّق بتمام الباقي، فالاستصحاب بهذا التقرير لا يجرى فى المقام.

توجيه جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المقام

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى الذى تعلّق بالصلاه التامه وتوجّه إلى المكلف قبل عجزه يقيناً، فإنّ الصلاه الفاقده للجزء المتعدّر فيه وإن كانت مغايره عقلاً للصلاه التامه، إلّا أنّها لا تكون مغايره لها عرفاً، فإذا شككنا فى وجوب الصلاه الفاقده للفتاحه على من صار عاجزاً عنها فى أثناء

ص: ٣٠٥

١- (١) فإنّه رحمه الله ذهب إلى كون الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف كلّها عامّاً. راجع كفايه الأصول: ٢٥. م

ح - ٥.

الوقت نستصحب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالصلاه التامه ونحكم باتّصاف الفاقده أيضاً بهذا الوجوب، لما قلنا من اتّحادهما عرفاً.

وهذا مثل ما إذا كان ماء الحوض كراً، ثم نقص، فشككنا فى بقاء كرتيته، ومثل ما إذا وجب إكرام زيد ثم قطع بعض أعضائه، فشككنا فى بقاء وجوبه، فلا شكّ فى جريان الاستصحاب فى هذين الموردین، ولا يكون هذا إلّالأجل مسامحه العرف، فإنّه یرى اتّحاد الماء السابق المعلوم كرتيته مع الماء الباقى منه المشكوك كرتيته، وأيضاً یرى اتّحاد زيد الكامل أعضائه مع زيد المقطوع بعض أعضائه، فكذلك المقام.

نقد جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المسأله

وفیه أولاً: أنّ العناوين الشخصیه - مثل زيد وهذا الماء - لا تتغير عرفاً بسبب الزیاده والنقصه، ولذا تقول: «كنت طفلاً، فصرت شاباً» فترى نفسك قبل الشباب وبعده واحداً، وإن تغيرت تغيراً فاحشاً، والسّرّ فى ذلك أنّ ملاك البقاء فى الموجودات الخارجیه هو بقاء الشخصیه والهدیه، وهو حاصل عند العرف بزیاده وصف أو ارتفاعه، بخلاف العناوين الكلّیه، فإنّ الكلّی الواجد لقيده مغاير للفاقد له حتّى فى نظر العرف، ألا- ترى أنّ الإنسان العالم يكون مغايراً للإنسان غير العالم عنده؟ فلا یجرى استصحاب الحكم المتعلق بالإنسان العالم لإثباته لغيره، وما نحن فيه من هذا القبیل، لأنّ الصلاه عنوان کلّی، فالصلاه الواجده لفاتحه الكتاب مباینه للصلاه الفاقده لها حتّى عند العقلاء، فلا یجوز استصحاب الوجوب المتعلق بالأولى لإثباته للثانیه، لعدم اتّحاد القضیه المتیقنه مع المشكوكه، فقیاس المقام باستصحاب الكرتیه ووجوب إكرام زيد قیاس مع الفارق.

وثانياً: أنّ ما يقال في الاستصحاب من أنّ تبدّل بعض الحالات لا يوجب تغيير الموضوع، إنّما يكون فيما إذا تعلق حكم بعنوان وشكّ في كونه واسطه في الثبوت أو في العروض.

وإن شئت قلت: شكّ في أنّ العنوان دخيل في الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط (1)، فيستصحب مع زوال العنوان، وأما إذا علم أنّ العنوان دخيل في الحكم ويكون جزءاً للموضوع، فلا معنى لجريان الاستصحاب.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإننا نعلم أنّ الأمر متعلّق بالمركب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ينتفى الحكم المتعلّق بالمركب بالضرورة، فلا معنى للشكّ في بقاء شخص الحكم.

ولا يمكن أن يقال: إنّ وجود الجزء المفقود وعدمه سواء لدى العرف، فإنّه نظير الحالات المتبادله، نظير استصحاب الكريهه فيما نقص منه مقدار فشكّ في بقاءه على الكريهه، وذلك لأنّ الجزء بالنسبه إلى المركب - بعد تسليم كونه جزءاً - لا يكون إلّامقوماً، لا من قبيل الحالات، وقياسه باستصحاب الكريهه مع الفارق، لأنّ دخاله المقدار المفقود في الكريهه مشكوك فيها، لاحتمال كون

ص: ٣٠٧

١- (١) كما إذا قال الشارع: «الماء المتغيّر لونه أو ريحه أو طعمه بسبب النجاسه نجس» وعلمنا أنّه يصير طاهراً إذا زال تغيّره بملاقاه الكزّ أو الجارى أو بنزول المطر عليه، ولكن شككنا في أنّه هل يصير طاهراً إذا زال تغيّره من قبل نفسه أم لا؟ فقالوا بجريان استصحاب النجاسه، وعله الشكّ هاهنا أنّا لا نعلم أنّ التغيّر دخيل في حدوث النجاسه فقط، فالنجاسه باقيه بعد زوال التغيّر من قبل نفسه، أو في بقاءها أيضاً، فيصير طاهراً بزوال التغيّر ولو من قبل نفسه. وإن شئت قلت: لا نعلم أنّ التغيّر يكون دخيلاً بنحو الواسطه في الثبوت أو في العروض، فعلى الأوّل تكون النجاسه باقيه، دون الثاني، لأنّ الواسطه في الثبوت عله ثبوت العرض حقيقه لدى الواسطه، وأما الواسطه في العروض فيقوم بها العرض أوّلاً وبالذات، وينسب إلى ذبيها ثانياً وبالعرض، فلا يعقل بقاء العرض بدون الواسطه، فنحكم حينئذٍ بركه قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بقاء نجاسه الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه. منه مدّ ظلّه.

الكر هو البقيته، فيكون المقدار الناقص كالحجر في جنب الإنسان، وأما جزء المركب فدخالته في تعلق الحكم به معلومه، كما أن فقدان المركب بفقدان بعض الأجزاء كذلك، كما أن رفع الحكم برفع موضوعه كذلك، فلا مجال لدعوى الشك في المقام.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لاستصحاب الحكم الشخصي من باب المسامحة العرفيه في الموضوع.

تقرير جريان استصحاب الوجوب الانبساطي في المقام

الثالث: استصحاب الوجوب النفسي الانبساطي.

توضيح ذلك: أنّ الأمر المتعلّق بالمركب ينسبط على جميع أجزاء المركب، فيتعلّق كلّ جزء منه بجزء من أجزائه، فيصير واجباً بالوجوب الانبساطي، فنحن نعلم أنّ كلّ جزء من الأجزاء الباقية كان واجباً بالوجوب الانبساطي، وبعد تعذّر الفاتحه وارتفاع اتّصافها بالوجوب الانبساطي نشكّ في بقاء اتّصاف سائر الأجزاء به وارتفاعه، فنستصحبه ونحكم ببقاء اتّصاف كلّ واحد من الركوع والسجود و... بهذا الوجوب.

نقد جريان استصحاب الوجوب الانبساطي في المسأله

وفيه أولاً: أنّا نمنع اتّصاف الأجزاء بهذا الوجوب - كما قلنا مراراً - لأنّ صورته الأجزاء في المركبات الاعتباريه وإن لم تكن فانيه واقعاً، بل قد تكون من مقولات مختلفه، إلّا أنّ الأمر يلاحظها أمراً واحداً ويأمر به، فلا تكون الأجزاء في نظر الشارع اموراً متعدّده كي يتّصف كلّ واحد منها بالوجوب الانبساطي.

على أنّ الإرادة واحده بسيطه، والبعث الناشئ منها أيضاً واحد بسيط، فلا يكون للأمر أجزاء حتى يتعلّق كلّ جزء منها بجزء من الأمور به، فلا أجزاء المركّب تكون اموراً متعدّده ولا البعث مركّب من الأجزاء والأبعاض، فكيف يتحقّق الوجوب الانبساطي؟!

وثانياً: لو سلّمنا كون الوجوب منبسطاً على أجزاء المركّب لكان وجوب كلّ جزء معلولاً لتعلّق الأمر بالصلاه التامه في القضيه المتيقّنه، وبعد العجز عن الفاتحه لزال تعلّق الأمر بها، فزال معلوله، وهو اتّصاف الأجزاء بذلك الوجوب الانبساطي، ولو كانت متّصفه بالوجوب بعد العجز أيضاً فلا يكون إلّا وجوباً انبساطياً آخر معلولاً لتعلّق الأمر بالصلاه الناقصه، وهو مشكوك الحدوث، فلا يكون الشكّ في الوجوب الضمني التبعي المتعلّق بالأجزاء بعد العجز شكّاً في البقاء حتى يجرى الاستصحاب، بل شكّ في الحدوث، لمغايره القضيه المتيقّنه مع المشكوكه.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يجرى في المقام بوجه من الوجوه الثلاثه أصلاً.

البحث الثالث: فى قاعده «الميسور»

هل يمكن إثبات وجوب سائر الأجزاء ببركه قاعده «الميسور» أم لا؟

أقول: لا.

وذلك لأن دليل «القاعده» هو النبوى المشهور: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»^(١) والعلويان المشهوران: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٢) و «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(٣).

وجميعها مرسله لا يجوز التمسك بها.

إن قلت: نعم، ولكن يجبر ضعف سندها بالشهره الفتوائيه على طبقها.

قلت: لا يجبر ضعف السند إلا بالشهره عند القدماء، واشتهار الفتوى على طبق هذه الروايات إنما حدث بين المتأخرين.

وعلى فرض صححتها فهل تدلّ على وجوب باقى الأجزاء فى المقام أم لا؟

لابدّ من أفراد كلّ من النبويّه والعلويّتين يبحث مستقلّ:

ص: ٣١١

١- (١) عوالى اللئالى ٥٨:٤، الحديث ٢٠٦، باختلاف يسير.

٢- (٢) عوالى اللئالى ٥٨:٤، الحديث ٢٠٥، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور». م - ح - ي.

٣- (٣) عوالى اللئالى ٥٨:٤، الحديث ٢٠٧.

البحث حول قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

أما الحديث النبويّ: فلا بدّ قبل البحث فيه من ملاحظه أنّه هل يرتبط بخطبه النبيّ صلى الله عليه وآله حول مسأله الحجّ أم لا؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه: ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روى أنّه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «إنّ الله كتب عليكم الحجّ، فقام عكاشه، ويروى سراقه بن مالك، فقال: في كلّ عام يارسول الله؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتهم، فاتركوني ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ولكن ذكرت القصّه والروايه كلتاهما في كتاب «عوالي اللثالي» من دون ربط بينهما^(٢)، فلا يعلم ورودها جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ.

وعلى أيّ حال فلا بدّ من ملاحظه دلالتها تارة: على فرض ورودها مستقلّة، وأخرى: على فرض صدورها عقيب القصّه.

فأقول: لو لم ترتبط بالقصّه ففيها وجوه نذكرها ونبيّن ما هو الظاهر منها.

توضيح ذلك: أنّ كلمه «شيء» في قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» هل هي بمعنى «شيء له أفراد» أو بمعنى «شيء له أجزاء» أو تعمّ

ص: ٣١٢

١- (١) كفايه الأصول: ٤٢٠.

٢- (٢) لكن ارتبطت الروايه بالقصّه في مجمع البيان ٣: ٢٥٠ عند ذكر سبب نزول قوله تعالى - في سورة المائدة، الآية ١٠١ - : «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَاتَسْلُوا عَنْ أَسْيَاءِ إِنْ تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ»، وفي بحار الأنوار ٣١: ٢٢. م ح - ي.

كليهما؟

الظاهر هو العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الرواية، لأنَّ كلاً ممّا له أفراد وممّا له أجزاء يصدق عليه لفظ «شيء» فلا مانع من شموله لهما من جهة مدلوله اللغوي.

وأيضاً كلمه «من» في قوله صلى الله عليه و آله: «فأتوا منه» هل هي للتبعيض أو للتبيين أو بمعنى الباء؟

الظاهر أنّها للتبعيض، لأنَّ كونها بمعنى الباء يستلزم أن تكون زائده (1)، ولا معنى لكونها بمعنى التبيين أيضاً، لأنَّ البيان لا يؤتى به إلاّ لإيضاح أمر مجهول، وليس في الحديث أمر مجهول.

وأيضاً كلمه «ما» في قوله صلى الله عليه و آله: «ما استطعتم» هل هي موصولة أو مصدرية زمانيّة؟

الظاهر أنّها موصولة، لأنّه الأصل في معناها والمتعارف من موارد استعمالها، على أنّ كونها مصدرية توقيته لا يناسب التبعيض المستفاد من كلمه «من» إذ لا يناسب أن يأمرنا بإتيان بعض أفراد المأمور به أو أجزاءه في زمن استطاعتنا وقدرتنا، بل المناسب هو الأمر بإتيان بعض أفرادها أو أجزاءه بقدر الاستطاعة، وهو مقتضى كون «ما» موصولة.

إشكال وجواب

ثمّ إنّه أورد سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» شبهه وأجاب عنها:

أمّا الشبهه: فهي أنّ إرادته العموم من كلمه «شيء» لا تلائم إرادته التبعيض

ص: ٣١٣

١- (١) ولا معنى لكونها بمعنى الباء مع زيادتها أولاً، ويشترط في زيادتها تقدّم نفى أو نهى أو استفهام ودخولها على النكره ثانياً. م ح - ي.

من كلمه «من» لأنها ظاهره في كون مدخولها مركباً ذا أجزاء وأبعاض، لا ذا أفراد ومصاديق، إذ يصدق على الجزء أنه بعض المركب، ولا يصدق على الفرد أنه بعض الطبيعي، فإنه نفسه لا بعضه، فيكون معنى الروايه «إذا أمرتكم بشيء مركب فأتوا من أجزائه المقدار الذي استطعتم».

وأما الجواب: فهو أن كون كلمه «من» تبعيضيّه ليس بمعنى كونها مرادفه للفظ «بعض» كى يقال: لا يصدق على الفرد أنه بعض الطبيعي، فإنه باطل بالضروره، بل هي مستعمله في معناها الحرفى الذى يعبر عنه بالفارسيّه بكلمه «از» فلفظه «من» ليست مرادفه ل «البعض» بل يكون معناها أن ما بعدها مقتطع مما قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها مخزناً لما بعدها كالطبيعه بالنسبه إلى الأفراد عرفاً، وهو حاصل في المقام، ألا ترى أنه لو قال القائل:

«إذا أمرتكم بطبيعه الصلاه فأتوا منها كل فرد يكون في استطاعتكم» لكان قولاً صحيحاً عند العرف من دون استلزامه تجوّزاً.

فكون «من» تبعيضيّه ليس مانعاً من حمل الروايه على الأعم (1).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» إشكالاً وجواباً.

وما أفاده في مقام الجواب عن هذه الشبهه صحيح متين.

لكن هاهنا إشكال آخر، وهو أن الروايه لو كانت أعم من الكلّ والكلّى لكان معناها بحسب الكلّى: «إذا أمرتكم بطبيعه كليّه فأتوا من مصاديقها المقدار الذى استطعتم» مع أنه ليس في الشرع طبيعه وجب علينا إتيان أفرادها بمقدار استطاعتنا.

فكلمه «شياء» وإن كانت ظاهره في العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ

ص: ٣١٤

الروايه، إلّا أنّها بملاحظه كون «من» تبعيضيّه و «ما» موصوله تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعه الكلّيّه، لئلاّ يرد هذا الإشكال.

وعلى هذا تكون الروايه دالّه على ما اشتهر بين المتأخّرين، من لزوم الإتيان بسائر أجزاء المركّب إذا تعذّر بعضها، لأنّ معناها أنّه «إذا أمرتكم بشيء له أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء مقدار استطاعتكم».

لكن لا يجوز التمسك بها لضعف سندها كما قلنا في أوّل البحث.

هذا كلّه على فرض صدورها مستقلّه.

وأما على فرض صدورها عقيب سؤال عكاشه أو سراقه بن مالك، فالظاهر أنّ المراد من «شيء» هو الطبيعه ذات الأفراد، لورودها جواباً عن سؤال تكرار أفراد طبيعه الحجّ كلّ عام، لكن لا بدّ من ذكر أمرين لأنّ نفهم معنى الروايه كما هو عليه.

أ - أنّ الطبيعه الكلّيّه إذا كانت مأموراً بها يكفي إتيان فرد واحد منها عقلاً في مقام الامتثال، لأنّها تتحقّق بتحقيق فرد منها في نظر العقل.

ب - أنّ الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بقرينه السياق هو الإرشاد إلى حكم العقل الذي ذكرناه، وهو كفايه فرد واحد من الطبيعه المأمور بها.

وأما إرادته لزوم تكرار أفراد الطبيعه بمقدار قدره فخلافاً للسياق، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله غضب على السائل، لأنّه عدل عن قضاوه العقل بكفايه الحجّ سنه واحده إلى السؤال، بقوله: «ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت:

نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم».

فكأنه صلى الله عليه وآله قال: لِمَ سألت هذا السؤال مع قضاوه عقلك بكفايه إتيان فرد واحد من الحجج؟! فإنك مكلف بما حكم به العقل ما لم يأتك بيان مخالف منّا، لا أنه صلى الله عليه وآله أراد تحميل تكليف زائد على مقتضى حكم العقل في مورد السؤال - وهو الحجج - وفي غير مورد.

إذا لاحظنا هذه الأمور كلها فلا تكون كلمه «ما» موصوله، بل مصدرية زمانية، إذ لو كانت موصوله لاقتضت تكرار أفراد طبيعه المأمور بها، وهو خلاف سياق الحديث كما أوضحناه، وإذا كانت مصدرية زمانية فلا بد من أخذ كلمه «من» بمعنى الباء، لأن التبعض لا يلائم المصدرية الزمانية كما تقدم آنفاً.

فتكون الروايه بملاحظه كل هذه المطالب بمعنى أنه «إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا بتلك الطبيعه في زمان استطاعتكم» وهذا هو حكم العقل.

فعلى هذا لا ترتبط الروايه بالمقام، لأنها لا تشمل الطبيعه المركبه ذات الأجزاء التي نبحت فيها.

إن قلت: وإن كان مورد الحديث هو الطبيعه ذات الأفراد، إلّا أنّ المورد لا يكون مخصّصاً، بل إذا ورد حكم عام في مورد خاص أخذناه بعمومه، فلا إشكال في شمول الروايه الطبيعه ذات الأفراد والمركب ذا الأجزاء كليهما.

قلت: لا- يجوز التجاوز عن المورد وإرادته العموم في المقام، لأنّ شمولها للمركب ذى الأجزاء يقتضى لزوم الإتيان بما هو المقدور من أجزاء المركب، وهو خلاف حكم العقل، إذ العقل يحكم بجريان البراءه وقبح العقاب بلا بيان عند تعذر بعض قيود المأمور به كما ذكرنا سابقاً (1) مع أنّنا قلنا آنفاً: لا يكون

ص: ٣١٤

الحديث في مقام تحميل تكليف زائد على ما يقتضيه العقل. هذا أولاً.

وثانياً: لو عمّ المركّب فلا بدّ من أخذ كلمه «ما» موصوله، لأنّ المصدرية الزمانية لا تناسب المركّب الذي تعدّر بعض أجزائه، وإرادته المعنيين منها:

«الموصولية والمصدرية الزمانية» تستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو غير جائز.

فعلى هذا لو قلنا بكون الحديث جواباً عن سؤال السائل لم يكن دليلاً على ما ذهب إليه المشهور من المتأخرين، من لزوم الإتيان بباقي الأجزاء عند تعدّر بعضها.

هذا تمام الكلام في النبويه.

البحث حول قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»

وأما العلوية الأولى: - أعنى قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» - فالظاهر عموم كلمه «الميسور» للطبيعه ذات الأفراد والمركّب ذى الأجزاء.

والظاهر أيضاً رجوع الضمير المستتر في «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» بدون تقدير شيء آخر (١).

والظاهر أيضاً أنّ لفظ «السقوط» (٢) إثباتاً ونفيّاً لا يستعمل إلّا فيما كان له ثبوت واستقرار، فلا يقال لما لم يكن له تحقّق وثبوت: «سقط» أو «لم يسقط»

ص: ٣١٧

١- (١) خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من رجوع الضمير إلى حكم «الميسور» كما سيجيء في ص ٣٢٠. م ح - ي.

٢- (٢) لكّنك قد عرفت في تعليقه ص ٣١١ أنّ في عوالم اللثالي: «لا يترك الميسور بالمعسور» نعم، ورد في البحار ١٠٢: ١٦٨: «الميسور لا يسقط بالمعسور» لكنّه ليس في قسم الروايات، بل في ضمن عبارته من كتاب الإجازات، فالظاهر أنّ ما في «البحار» منقول بالمعنى. م ح - ي.

وأيضاً لا يستعمل إلّا فيما كان استقراره في محلّ عالٍ حقيقةً، مثل أن يقال:

«زيد سقط من السطح» و «زيد لم يسقط من السطح» أو اعتباراً وتشبيهاً، مثل أن يقال: «زيد سقط من السلطنة» و «زيد لم يسقط من السلطنة» ففي هذين المثالين شبّهت السلطنة بمكان مرتفع استقرّ عليه زيد.

وأما الأمر الثابت الواقع في مكان غير مرتفع فلا يستعمل فيه لفظ «السقوط» إثباتاً أو نفيّاً.

إذا عرفت هذه الأمور الموضحة لمفردات الرواية فلا بدّ من تقديم مقدّمتين حتّى يتبيّن أنّها قابلة للانطباق في المقام أم لا؟

الأولى: أنّ الروايات تعبّر عن الأشياء المأمور بها في الشرع بديون الله، فإنّه عبّرت في الروايات الكثيره بأنّ الصلاة دين الله، وكذا سائر العبادات.

وفي خصوص الحجّ يدلّ أيضاً قوله تعالى: «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١) على أنّه دين الله، لأنّه نظير أن يقال: «لزيد على عمرو مائة تومان» فالتعبير بلام الاختصاص و «على» يفيد أنّ الحجّ دين لله على ذمّه الناس.

الثانية: أنّ الذمّه كأنّها مكان مرتفع استقرّ عليها الديون، فإذا صلّينا صحّ أن يقال: «سقطت الصلاة عن ذمّتنا وعهدتنا» ولو لم نصلّ لصحّ أن يقال: «لم تسقط الصلاة عن ذمّتنا».

إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول:

لا إشكال في انطباق الرواية على ما نحن فيه، لظهور كلمه «الميسور» في الأعمّ من طبيعه ذات الأفراد والمركبّ ذى الأجزاء كما تقدّم، فيكون معناها

ص: ٣١٨

«الميسور من أفراد الطبعه ومن أجزاء المركب لا يسقط عن الذمه بسبب المعسور منهما».

لا يقال: ليس المراد ب «الميسور» في المقام إلا الصلاة المشتملة على تسعه أجزاء مثلاً، ولا يصح تعلق عدم السقوط بها، لأنها لم تكن ثابتة حتى يصح تعلق السقوط أو عدمه به، بل الثابت قبل تعذر الفاتحه مثلاً هو الصلاة المشتملة على عشره أجزاء، وهي غير ميسوره الآن.

فإنه يقال: لم تكن الصلاة مغايره لأجزائها كما قلنا مراراً، بل هي عين أجزائها، والمغايره بينهما إنما هي بالإجمال والتفصيل، فإذا استقرت الصلاة على ذمتنا استقر كل واحد من أجزائها عليها، فيصح أن يقال: «كان الركوع والسجود... قبل تعذر الفاتحه على عهدتنا، ولا تسقط بسبب تعذر الفاتحه».

إن قلت: استقرار الباقي قبل التعذر كان بعنوان أنه بعض الأمور به ولم يبق هذا العنوان قطعاً، فإن الباقي لو كان مأموراً به بعد التعذر لكان تمام الأمور به، فهو بهذا العنوان الفعلي لم يكن على ذمتنا كي يصح أن نقول: «سقط» أو «لم يسقط».

قلت: تغيير العنوان لا يضر، فإن المهم لنا ثبوت الركوع والسجود... على ذمتنا قبلاً، وهو حاصل، وإن كان سببه الأمر بالصلاه المشتملة على عشره أجزاء، واستقراره الآن بسبب الأمر بالصلاه المشتملة على تسعه أجزاء، فإنه نظير أن يستقر على دعامه (1) سقف، فأزلنا الدعامة مقارناً لبناء دعامة اخرى له، فيصح أن يقال: «لم يسقط السقف» مع كون ثبوته قبلاً مستنداً إلى دعامة، والآن إلى دعامة اخرى.

ص: ٣١٩

والحاصل: أنه لا إشكال في صحّته استدلال المتأخرين على وجوب الباقي بهذا الخبر لو أغمضنا عن ضعف سنده.

القول في مرجع الضمير في «لا يسقط»

ثم إن الظاهر هو رجوع الضمير في «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» كما أشرنا إليه (١).

ولكن ذهب المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية إلى أنه يرجع إلى «الميسور» بما له من الحكم، أي «حكم الميسور لا يسقط» كما أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» (٢) يكون بمعنى «لا حكم ضررًا» (٣).

وفيه أولاً: أنه خلاف الظاهر، فإن الموجود في الخبر هو نفس «الميسور» لا حكمه.

وثانياً: أن الثابت في الذمّة نفس الصلاة، لأنها دين الله، وأما الحكم - وهو الوجوب - فهو سبب استقرار الصلاة على الذمّة، والسقوط وعدمه إنما يستندان إلى نفس الشيء المستقرّ على الذمّة، لا إلى سببه.

وثالثاً: الوجوب المتعلّق بالباقي لم يكن له ثبوت قبلاً حتى يقال: «إنه لا يسقط»، لأن الثابت هو الوجوب المتعلّق بالصلاة التامة، وهو ارتفع قطعاً، فلا يصحّ إسناد عدم السقوط إلى حكم «الميسور» الذي هو الباقي.

إن قلت: هذا الإشكال وارد على مذهبكم أيضاً، لأن الصلاة المشتملة على تسعة أجزاء غير الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء.

ص: ٣٢٠

١- (١) تقدّمت الإشارة إليه في ص ٣١٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٣٢: ١٨، كتاب التجاره، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

٣- (٣) كفاية الأصول: ٤٢١.

قلت: الصلاة لا تكون مغايرة لأجزائها كما ذكرنا مراراً، فالأجزاء الباقية بعد تعذر الفاتحة يصدق عليها أنها كانت ثابتة في ذمتنا، بخلاف الحكم، فإنه علّه استقرارها في الذمه، وكما أنّ السقف في المثال السابق يصدق عليه أنه كان ثابتاً ويصحّ إسناد عدم السقوط إليه ولا يصحّ إسناده إلى الدعامة، لأنّ الدعامة الأولى سقطت قطعاً، والثانية لم تكن ثابتة كى يصحّ إسناد عدم السقوط إليها، فكذلك يصحّ في المقام إسناده إلى المعلول، وهو الواجب، ولا يصحّ إسناده إلى العلّه، وهو الوجوب.

هل الحديث يختص بالواجبات أو يعمّ المستحبات؟

بقي هنا شيء، وهو أنّ التمسك بالحديث يتمّ على فرض كونه مختصاً بالواجبات، ليكون معنى قوله: «لا يسقط» «لا يسقط لزوماً» وأما لو عمّ المستحبات فلا مجال للتمسك به في المقام، لأنّ «لا يسقط» لا يدلّ حينئذٍ على لزوم الفعل، بل على مجرد رجحانه، فيمكن أن يصير الواجب بعد تعذر جزئه راجحاً فقط، من دون أن يكون واجباً، لعدم دلالته على أنّ الثبوت بعد التعذر وجوبى كما كان وجوبياً قبل التعذر.

لكنّ الظاهر عدم شموله للمستحبات، لأنّ قوله: «لا يسقط» يدلّ على أنّ الموضوع - أعني «الميسور» - كان له ثبوت وتحقق على الذمه قبلاً، ولا يصدق «الدين الثابت على الذمه» إلّا على الواجبات، ألا ترى أنّ الله تعالى عبّر عن الحجّ الذي هو واجب على الناس بلام الاختصاص و«على» ولا يوجد مثل هذا التعبير في المستحبات؟

ولو فرض شمول الحديث للمستحبات فلا مجال للاستدلال به في المقام بناءً على ما اخترناه من رجوع الضمير المستتر في «لا يسقط» إلى نفس

نعم، بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من رجوعه إليه بما له من الحكم فلا مانع من الاستدلال به، لدلالته على ثبوت الميسور الآن وعدم سقوطه بما كان له من الحكم، فإن كان واجباً لم يسقط الوجوب، وإن كان مستحباً لم يسقط الاستحباب.

هذا تمام الكلام في العلوية الأولى، وقد ثبت أنها صالحة للاستدلال بها في المقام بحسب الدلالة إلا أنّ سندها ضعيف.

البحث حول قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»

(١)(٢)

وأما العلوية الثانية: أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فلا بدّ لإيضاح صحّحه الاستدلال بها في المقام وعدمها من تقديم أمرين:

هل الحديث يختص بالواجبات أو يعم المستحبات؟

الأوّل: أنّها لا- تعمّ المباحات والمكروهات والمحرمات قطعاً، لا لأنّ النهي عن الترك لا يجري فيها كما قال الشيخ الأنصاري «أعلى الله مقامه»(٣)، بل لأنّ الموضوع - وهو «ما لا يدرك كله» لا يعمّها، فإنّ الدرك إثباتاً ونفيّاً لا يستعمل إلّا فيما كان لفعله رجحان، فيقال: «أدركت الصلاة» و «أدركت الجماعة» ولا يقال: «أدركت شرب الماء» أو «أدركت شرب الخمر» فخرج هذه الثلاثة عن تحت الرواية إنّما يكون بالموضوع لا بالحكم.

ص: ٣٢٢

١- (١) بصيغته النفي المجهول. م ح - ي.

٢- (٢) بصيغته النهي المجهول. م ح - ي.

٣- (٣) فرائد الأصول ٢: ٣٩٣.

إن قلت: ما ثمره هذا النزاع بعد العلم بخروجها على كل حال؟

قلت: ثمرته هي القطع بخروج المستحبات عن تحت الحديث على رأى الشيخ رحمه الله والشك فيه على المختار.

توضيح ذلك: أنّ الموصول على مذهب الشيخ لم يبق على عمومه، لخروج الأفعال المباحه والمكروهه والمحرمه عن تحته وتعين حملها على الأفعال الراجحه، بقريته قوله: «لا يترك كله» ونفس هذه القرينه تدلّ على خروج المستحب أيضاً، لظهور النهى فى الحرمة، وحرمة الترك تساوق وجوب الفعل، فاخصت الروايه بالواجبات وتم الاستدلال بها فى المقام.

وأما بناءً على المختار من خروج المباح والمكروه والمحرم عن تحت الموصول بنفسه، فهو ظاهر فى العموم الذى له فردان: أحدهما هو الواجب، والآخر هو المستحب، والنهى عن الترك ظاهر فى اختصاص الروايه بالواجب.

فهل ظهور الموصول فى العموم يتقدم على ظهور النهى فى الحرمة أو بالعكس، أو لا تقديم لأحدهما على الآخر؟ وجوه:

وجه تقديم ظهور النهى أنّ المقصود بالأصالة هو الحكم، وأما الموضوع فلا- يقصد إلتباعاً لبيان الحكم، فإن المتكلم فى مقام بيان الحكم لا الموضوع.

ويؤيده أنّ القرينه تذكر بعد ذى القرينه فى الأ-كثر، فجعل ظهور النهى فى الحرمة قرينه على المراد من الموصول أولى من العكس.

ووجه تقديم ظهور الموصول فى العموم أنّ الظهور قد انعقد له بمجرد التلفظ به قبل التلفظ بالنهى(1)، فيمنع عن انعقاد ظهوره فى الحرمة، وبعبارة اخرى:

ص: ٣٢٣

١- (١) لكن يضعفه أنّ الظهور لا يكاد ينعقد للألفاظ والعبارات ما دام المتكلم مشتغلاً بالكلام، فالحق هو جعل النهى الظاهر فى الحرمة قرينه على كون المراد من الموصول خصوص الواجب، فيتم الاستدلال بالحديث فى المقام على هذا الوجه أيضاً. م ح -
ى.

تقديم ظهور الموصول دفع لظهور النهى، وتقديم ظهور النهى رفع لظهور الموصول، والدفع أهون من الرفع.

وأما تقديم ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع على ظهور «الأسد» فى الحيوان المفترس فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فلا يكون إلا لأجل تقديم الأظهر على الظاهر، ولا فرق فى تقديمه عليه بين أن يكون مقدماً أو مؤخراً.

ولا يخفى أنه لا مجال للتمسك بالحديث فى المقام لو قلنا بتقديم ظهور الموصول فى العموم على ظهور النهى فى الحرمة، وكذا لو قلنا بعدم تقديم أحدهما على الآخر، وأما لو قلنا بتقدم ظهور النهى على ظهور الموصول فلا إشكال فى التمسك به فى المقام.

هل لفظه «الكل» أفراديه أو مجموعيه؟

الثانى: لا إشكال فى أن لفظه «كله» تدلّ على أن الموصول مركّب ذو أجزاء وأبعاض، إنّما الإشكال والنزاع فى أنها مجموعيه نظير العامّ المجموعى، أو أفراديه نظير العامّ الأفرادى؟

الوجوه المتصوّره فى المقام أربعة: لأنّ لفظه «كلّ» ذكرت فى الحديث مرّتين، وكلّ منهما يحتمل بدوّاً أن تكون مجموعيه وأفراديه.

فلا بدّ من البحث فى إمكان هذه الصور أولاً، وفى أن الحديث ظاهر فى أيّه صورته منها ثانياً لو كان الممكن أكثر من صورته واحده.

فنقول: لا يمكن أن يكون لفظه «الكلّ» الأخير مجموعيه، لأنّ النهى عن ترك مجموع الأجزاء يوجب لزوم الإتيان بمجموعها، وهو منافٍ لصدر الحديث الدالّ على أنّ هذا الحكم ثابت للمركّب الذى لا يدرك جميع أجزائه، ولا يجوز المنافاه بين الحكم وموضوعه. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الإتيان بمجموع أجزاء المركّب الذى لا يدرك كلّ غير مقدور فى نفسه، وإن أغمضنا عن تناقض الحكم وموضوعه.

فلا بدّ من أن يكون لفظه «الكلّ» الثانيه أفراديه فقط.

وأما لفظه «الكلّ» الأولى: فقال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا يمكن أخذها أفراديه، لاستلزامه أن يكون الحديث بمعنى «ما لا يدرك شىء من أجزائه لا يترك شىء منها» وفساده ظاهر، فتعيّن كون «الكلّ» الأولى مجموعيه، والثانيه أفراديه (١). هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

لكنّه مردود، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» بنحو العام الاستغراقى فلا مانع من أن يقول: «إذا لم تدرك إكرام كلّ عالم فلا تترك إكرام كلّهم»، لأنّ عدم القدره على إكرام كلّ عالم كما يتحقّق بعدم القدره مطلقاً، يتحقّق أيضاً بعدم القدره على إكرام بعضهم مع التمكن من إكرام البعض الآخر.

وكذلك فيما نحن فيه، فإذا قال الشارع: «أقيموا الصلّاه» (٢) يصحّ أن يقول: «إذا لم تدرك كلّ جزء من أجزائها لا تترك كلّها»، وليس معنى الروايه - بناءً على كون «الكلّ» أفراديه - «ما لا يدرك شىء منها لا يترك شىء منها» كما تخيل الشيخ رحمه الله.

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا القول من الشيخ رحمه الله نظير قوله فى باب المفاهيم: من أنّ المنطوق إذا كان عامّاً كان المفهوم أيضاً عامّاً، فمفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شىء» (٣) هو «الماء إذا لم يكن قدر كتر

ص: ٣٢٥

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٤.

٢- (٢) البقره: ٤٣.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ٢ و ٦.

ينجسه جميع النجاسات»، لأن لفظ «شيء» في المنطوق نكره في سياق النفي، فهو عام، فلا بد من أن يكون المفهوم أيضاً عاماً.

وقال الشيخ المحقق صاحب الحاشية الكبيره على «المعالم» أخو صاحب الفصول: مفهومه خاص، وهو أن «الماء إذا لم يكن قدر كز ليس لا ينجسه شيء» ولازمه تنجس الماء القليل بشيء من النجاسات إجمالاً.

ويؤيده أن نقيض الكلّيه جزئيه، لاشتراط الاختلاف في «الكم» في باب التناقض، كما قرّر في المنطق (1).

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الممكن من الصور الأربع اثنتان: وهما كون لفظه «الكل» الثانيه أفراديه، سواء كانت الأولى مجموعيه أو أفراديه.

هذا بحسب مقام الثبوت والإمكان.

وأما بحسب مقام الإثبات والدلاله فالإنصاف أن الحديث ظاهر فيما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من كون «الكل» مجموعيه، وإن لم يكن متعيناً بحسب الإمكان ومقام الثبوت.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فقد ظهر لك جواز التمسك بالحديث في المقام لو أغمضنا عن احتمال شموله للمستحبات، لأن «الكل» إذا كانت في الموضوع مجموعيه وفي الحكم أفراديه - كما هو ظاهر الروايه - كان معناها أن «الطبيعه المركبه إذا لم يمكن درك مجموع أجزائها لم يجز ترك كل جزء منها، بل لا بد من الإتيان بما يمكن الإتيان به».

ص: ٣٢٤

ثمّ اعلم أنّه تداول في كلماتهم أنّ قاعده «الميسور» لا- تجرى إلّا فيما يصدق عليه عنوان الطبيعه المأمور بها، فلو لم يقدر على شيء من أجزاء الصلاه إلّا على تكبيره الإحرام مثلاً لا يجرى هذه القاعده، لعدم صدق الصلاه عليها.

بيان ما هو الحقّ في المسأله

أقول: لا بدّ من ملاحظه لسان ما دلّ على القاعده من الروايات الثلاث المتقدّمه، لينكشف أنّ جريانها مشروط بهذا الشرط أم لا؟

أمّا النبويّه: فلو جعلناها مرتبطه بسؤال «عكاشه» أو «سراقه» فمعناها أنّه «إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا بها زمن استطاعتكم»، وهذا عين ما حكم به العقل من اشتراط القدره على إتيان المأمور به في مقام الامتثال، فهي إرشاد إلى حكم العقل كما قلنا سابقاً^(١)، ولا ترتبط بالمقام.

ولو جعلناها مستقله فلها معنيان:

أ- «إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا من تلك الأفراد ما استطعتم»^(٢)، فيدلّ على لزوم كون المأتى به من أفراد الطبيعه، فلا بدّ من صدق عنوانها عليه، فالشرط المتداول بينهم لجريان القاعده - بناءً على هذا المعنى - في محلّه.

ص: ٣٢٧

١- (١) راجع ص ٣١٥.

٢- (٢) لكن تقدّم في ص ٣١٤ أنّ كلمه «شيء» في الروايه وإن كانت ظاهره في العموم - بحيث تشمل الطبيعه ذات الافراد، كما تشمل المركّب ذا الأجزاء - مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الروايه، إلّا أنّها بملاحظه كون «من» تبعيضيّه، و «ما» موصوله تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعه الكلّيّه، وإلّا لزم دلالتها على وجوب إتيان أفراد الطبيعه بمقدار الاستطاعه والقدره، وهو خلاف ما هو الواقع من كفايه الإتيان بفرد واحد من الواجبات الشرعيّه. م ح - ي.

ب- «إذا أمرتكم بطبيعته مركبه ذات أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء المقدار الذى استطعتم»، وهذا يعمّ المقدور من الأجزاء، سواء صدق عليه عنوان المركب المأمور به أو لم يصدق، فلا مجال لما اشتهر بينهم، من اختصاص القاعدة بما صدق عليه العنوان، لأنه لو لم يقدر من الصلاه مثلاً إلأعلى مقدار لا يصدق عليه اسم الصلاه - كتكبيره الإحرام فقط - لوجب عليه الإتيان به بمقتضى هذه الروايه.

وهكذا القول فى العلويّه الأولى، أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فإنّ لها أيضاً معنيين:

أ- «الميسور من أفراد طبيعته لا يسقط بالمعسور منها»، وعلى هذا المعنى لا إشكال فى لزوم صدق عنوان طبيعته على «الميسور» كما قلنا فى النبويّه.

ب- «الميسور من أجزاء طبيعته المركبه لا يسقط بالمعسور منها»، وهذا المعنى لا يستلزم صدق عنوان طبيعته المركبه على «الميسور» من الأجزاء، كما قلنا فى النبويّه أيضاً.

والعلويّه الثانيه أيضاً لا تدلّ على هذا الشرط، على ما هو الظاهر من معناها عندنا المتعين عند الشيخ الأعظم رحمه الله، من كون «الكلّ» فى ناحيه الموضوع مجموعيّه وفى ناحيه الحكم أفراديّه، لأنها - بناءً عليه - تكون بمعنى أنّ «المركب الذى لا يدرك مجموع أجزائه لا يجوز أن يترك كلّها» وهذا لا يستلزم صدق عنوان طبيعته المركبه على ما يمكن دركه من الأجزاء، بل لو لم يقدر من الصلاه إلأعلى خصوص تكبيره الإحرام لعمّها الروايه ووجب الإتيان بها.

فظهر أنّ اشتراط صدق عنوان طبيعته المركبه على الأجزاء المقدوره فى جريان قاعده «الميسور» فى المقام، لا يتمّ.

لكنه متداول في كلماتهم، مشهور عندهم، بنحو جعلوه من المسلمات، ولم يبحثوا في صحته وسقمه، بل يبحثون فيما يتفرع عليه، من أن الحاكم على صدق عنوان المركب على الباقي هل هو العرف أو الشرع؟

وبعبارة أخرى: تعيين كون الميسور من أفراد طبيعه هل هو بيد العرف أو بيد الشارع؟

أقول: لا مجال لهذا السؤال على ما اخترناه، من جريان القاعده وإن لم يصدق على الباقي عنوان طبيعه المأمور بها.

ولكن الحاكم في تعيين كون «الميسور» مصداقاً لها لا يكون إلا العرف لو قلنا بمقاله المشهور، لأنه هو الواقف على الموضوعات.

نعم، يجوز للشارع توسعه المعنى العرفي أو تضييقه، مثل أن يقول: «الصلاه المشتمله على خمسہ أجزاء صلاه» مع عدم كونها صلاه عرفاً، أو يقول:

«الصلاه المشتمله على خمسہ أجزاء ليست بصلاه» مع كونها صلاه عند العرف، ولكن القاعده في تعيين الموضوعات هي نظر العرف بلا إشكال.

وينبغي التنبيه على امور:

البحث حول شمول قاعده «الميسور» للشرائط

الأول: أن القاعده هل تختص بالأجزاء أو تجرى بالنسبه إلى الشرائط أيضاً؟

لا- شك في عدم جريان العلويه الثانيه - أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» - في الشرائط، لأن معناها: «المركب الذي لا يدرك مجموع أجزائه لا يترك كلها» والشرائط لا تدخل تحت الأجزاء لكي يشملها الروايه.

إن قلت: نفس الشرط وإن لم يكن جزءاً إلا أن التقيد به جزء للمركب.

قلت: نعم، ولكنّ التقيّد جزء عقلي لا عرفي، والملاك في فهم معنى الروايات هو نظر العرف لا العقل.

وأما العلويّة الأولى: - أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» - فلها معنيان، كما قلنا آنفاً:

أ- «الميسور من أجزاء المركّب لا يسقط بالمعسور منها» فلا تجرى بهذا المعنى في الشرائط، لما ذكرناه في العلويّة الثانيه.

ب- «الميسور من أفراد طبيعه لا يسقط بالمعسور منها» فتجربى في الشرائط أيضاً، بناءً على أن يكون الضابط في فرديّه شيء للمأمور به نظر العرف - كما هو الحقّ - فإنّه كما يرى الصلاه مع الوضوء فرداً لطبيعه الصلاه المأمور بها يرى الصلاه بدونه أيضاً فرداً لها، غاية الأمر أنّ الأوّل فرد تامّ والثاني فرد ناقص.

وأما لو قلنا بأنّ الضابط هو العقل، فتخصّص بالأجزاء، لأنّ الصلاه مع الوضوء مغايره للصلاه بدونه عقلاً، ولا يكون النسبه بينهما بالتماويه والنقصان مع اشتراكهما في الفرديّه للطبيعه المأمور بها، بل الأوّل فرد لها دون الثاني في نظر العقل.

البحث حول مرجع تشخيص «الميسور» من «المعسور»

الثاني: هل تشخيص «الميسور» من «المعسور» بيد العرف أو بيد الشرع؟

الحقّ عندنا هو الأوّل.

أمّا في الأجزاء: فظاهر، إذ يمكن أن يكون جزء واحد من المأمور به ميسوراً بالنسبه إلى شخص ومعسوراً بالنسبه إلى شخص آخر، فلا يكون تحت ضابطه كليّه كي يبينها الشارع، بل العرف هو الذي يحكم بأنّ هذا الجزء

ميسور لزيد وذلك الجزء معسور عليه.

وأما في أفراد طبيعته: فلأنّ بيان الموضوعات الشرعيّة - مثل الصلاة - وإن كان بيد الشارع، ولو لم يبيّن أنّها ما هي لم يكن للعرف إليها سبيل، فلم يتمكّن من تشخيص فردها، إلّا أنّ الشارع إذا بيّن الموضوع بقوله: «الصلاة عشرة أجزاء: التكبير، والفتحة، والركوع، و... والتسليم» فالمرجع لتشخيص أنّ الصلاة بأيّ مقدار منها تتحقّق، هو العرف، فيحكم بأنّ المركّب من ثمانية أجزاء منها فرد للصلاة مثلاً، والمركّب من سبعة أجزاء منها ليس بفرد لها أصلاً، فلا يرد الإشكال بأنّ بيان الموضوعات الشرعيّة بيد الشارع، ولا يكون للعرف إليها سبيل.

إن قلت: إنّنا لا نعلم بكون الميسور العرفي وافيّاً بالغرض أو بعضه، والوفاء بالغرض أو بعض الغرض ممّا لا بدّ منه، فتعيّن «الميسور» من طبيعته لا بدّ من أن يكون بيد الشارع العالم بالغرض والمصلحه.

قلت: لا - دلالة في الحديث على أنّ المراد ب «الميسور» ما كان مشتتلاً على المصلحه أو بعضها، لأنّ موضوع الحكم بعدم السقوط هو نفس «الميسور» من دون ضميمة شيء آخر إليه، فالوفاء بالغرض والمصلحه لا يكون في لسان الدليل.

في دعوى ورود التخصيصات الكثيره على القاعده

الثالث: قيل: لا - يجوز الاتكاء على القاعده، لكثرة التخصيصات الوارده عليها، فلا بدّ من ضمّ عمل المشهور إليها ليكون جابراً لضعف دلالتها، ففي كلّ مورد أفتى المشهور على طبقها يجوز التمسك بها، وفي كلّ مورد أعرض المشهور عنها لا يجوز.

وأراد هذا القائل من التخصيصات الكثيره التي يدعى بلوغها إلى التخصيص الأكثر موردين:

أ - الصوم، لأنّ المكلف لو كان قادراً عليه بعض اليوم دون بعضه الآخر، لجاز له الإفطار أوّل الصبح، وكذا لو كان قادراً على الإمساك من بعض المفطرات دون بعض، لم يجب عليه ترك ما قدر على تركه.

ب - المستحبات، لأنه لو كان قادراً على الإتيان ببعض أجزاء المستحبّ دون بعض آخر، لسقط رأساً، ولا يستحبّ الإتيان بما هو مقدور له من الأجزاء.

الحق في المسأله

أقول: أمّا المستحبات: فقلنا بخروجها عن تحت حديث «الميسور لا يسقط بالمعسور».

نعم، حديث «ما لا يدرك كله لا يترك كله» يعمّها، لأننا قلنا بأنّ ظهور الموصول في العموم أرجح من ظهور النهي في الحرمة، ولكنّا قلنا بعدم جواز التمسّك بالحديث في المقام على القول بتقديم ظهور الموصول، فما يجوز الاستدلال به لا- يعمّ المستحبات، وما يعمّها لا يجوز الاستدلال به.

وأما الصوم: فهو أمرٌ بسيط، لا مركّب بالنسبه إلى أجزاء الزمان - كما هو ظاهر - ولا بالنسبه إلى المفطرات، لأنّ ترك كلّ مفطر لا يكون جزءً له، إذ الترك عدّم، ولا يكاد يتحقّق شيء بانضمام الأعدام بعضها إلى بعض.

وبالجملة: ترك المفطر لا يكون جزءً للصوم، بل وجوده ضدّ له ومبطل له.

فالصوم أمرٌ بسيط خارج عن تحت القاعده تخصّصاً.

سَلّمنا خروجه تخصّصاً، لكنّه مورد واحد، فأين التخصيص الكثير

أو الأكثر مع بقاء الصلاة والحجّ وغيرهما تحت القاعده؟!

هذا تمام الكلام فى قاعده «الميسور» وقد عرفت عدم جواز التمسكّ بها، لضعف سند الروايات الثلاثة الدالّة عليها، فلا يترتب على المباحث المتقدّمه ثمره عمليّه، إلّا أنّها مطالب علميّه دقيقه ذات ثمره عمليّه على فرض تسليم السند.

وهاهنا تمّ الكلام فى أصاله البراءه والاحتياط والتخير.

ص: ٣٣٣

خاتمه فى شرائط جريان الأصول

إشارة

ثمّ تداول فى كلماتهم البحث عن شرائط جريان الأصول العمليّة عقيب هذه الأصول الثلاثة، ووجه تقديم هذا البحث على الاستصحاب - الذى هو أيضاً من الأصول - أنّ ما هو شرط لجريان البراءة فهو بعينه شرط لجريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، فإذا تبيّن ما يتوقّف عليه أصاله البراءة تبيّن ما يتوقّف عليه الاستصحاب أيضاً.

هل يشترط فى جريان «أصاله الاحتياط» شيء أم لا؟

إشارة

أمّا الاحتياط: فلا يكون مشروطاً بشيء أصلاً، لأنّه حسن على كلّ حال، فكلمة تحقّق عنوان الاحتياط كان حسناً، من دون أن يتوقّف على شيء آخر.

لا- يقال: قد يكون الاحتياط موجّباً لاختلال النظام، ولا شكّ فى عدم حسن اختلال النظام، بل هو قبيح قطعاً، فحسن الاحتياط يتوقّف على عدم استلزامه له.

لأنّه يقال: الاحتياط حسن هاهنا أيضاً، والقبيح إنّما هو اختلال النظام، ولا

يتداخل العنوانان حتى يسرى حكم أحدهما إلى الآخر، بل لو كان الاحتياط مستلزماً لاختلال النظام دائماً لكان حسناً، فضلاً عن كونه مستلزماً له أحياناً.

وهذا نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاه الليل، فإنها لا تخرج بذلك عن كونها مستحبّة، لأنّ هاهنا عنوانين: أحدهما مستحبّ، وهو صلاه الليل، والآخر واجب، وهو الوفاء بالنذر.

وتظهر الثمره في التيه، فإنّه يجب عليه إتيانها بداعي الأمر الاستحبابي المتعلّق بصلاه الليل.

إن قلت: يصدق عليها عنوان الوفاء بالنذر أيضاً، فلم لا يأتي بها بداعي الأمر الوجوبي المتعلّق بالوفاء بالنذر؟

قلت: هذا الأمر الوجوبي توصلى، فلا يصحّ إتيان العباده بداعيه.

البحث حول ما ادعى من الشبهات على الاحتياط

وأورد على صحّحه العمل بالاحتياط إشكالات: بعضها يرتبط بمطلق الاحتياط حتى في الشبهه البدويّه، وبعضها الآخر يختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، وبعضها الثالث بكيفيه الاحتياط فيما قامت الأماره المعتبره على خلافه، كأن قامت الأماره على عدم وجوب صلاه الجمعة، لكنّ المكلف يأتي بها، لأجل احتمال مخالفه الأماره للواقع.

في توقّف العباديّة على صدق عنوان الإطاعه

أمّا الإشكال على مطلق الاحتياط فهو يختصّ بالعبادات، وهو أنّه لا بدّ في العبادات من تحقّق الإطاعه، وهى عباره عن الانبعاث الناشئ عن البعث، وبعباره اخرى: هى عباره عن صيروره العبد متحرّكاً بتحريك المولى، فلا

يمكن أن يكون المأتي به احتياطاً عبادةً، لأنه أتى به بداعي احتمال البعث، لا بداعي نفس البعث، ولا يكون الانبعاث ناشئاً عن البعث، سيما في الشبهات البدويّة، فلا تتحقّق الإطاعة بالعمل المأتي به احتياطاً كي يصدق عليه أنّه عبادة.

بل لا- يمكن تحقّق الإطاعة في المعلوم بالتفصيل أيضاً، لأنّ الإتيان بالعمل حينئذٍ يكون بداعي العلم بالبعث لا بداعي نفس البعث، لعدم استلزام العلم به تحقّقه في الواقع، إذ يمكن أن يكون علمه جهلاً- مركّباً، فإنّ بين العلم بشيءٍ وتحقّقه في الواقع عموماً من وجه.

إن قلت: كيف يمكن التأثّر والانبعاث بالعلم المخالف للواقع؟

قلت: راجع إلى وجدانك، إن رأيت شَبْحاً من بعيد وقطعت أنّه سيع - وهو كان في الواقع شاهة - ألا تخاف منه ولا تتأثّر به؟

فالإطاعة لا تكاد تتحقّق أصلاً، لأنّ الانبعاث دائماً إمّا أن يكون ناشئاً عن احتمال البعث وإمّا أن يكون ناشئاً عن العلم به، سواء كان العلم مطابقاً للواقع أو مخالفاً.

نقد القول بلزوم صدق الإطاعة على العبادة

ويرد عليه أولاً: أنّه لا دليل على لزوم صدق عنوان الإطاعة بالمعنى المذكور في العبادات.

إن قلت: قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١) يكفي في الدلالة عليه.

ص: ٣٣٧

قلت: لا- يكون «الإطاعة» في هذه الآيه بمعنى «الانبعاث الناشئ عن البعث» لأنه تعالى أمر بإطاعه الرسول وأولى الأمر أيضاً، ولا ريب في عدم لزوم الإتيان بما أمر به الرسول صلى الله عليه وآله وأولوا الأمر بداعى أمرها، لأن أوامرهما توصّليته لا تعبديته، ولا يكون الإطاعتان المذكورتان في الآيه الشريفه متغايرتين معنأ، فلا تدلّ الآيه على لزوم صدق عنوان الإطاعة - بالمعنى المذكور في كلام المستشكل - في العبادات.

وثانياً: أنّ القول بعدم تحقّق الإطاعة في المعلوم بالتفصيل - سواء كان العلم مطابقاً للواقع أم مخالفاً - فاسد؛ لأنّ العلم بالبعث إذا كان مطابقاً للواقع كان الانبعاث ناشئاً عن نفس البعث، لا عن العلم به.

إن قلت: المثال الذى ذكرناه - وهو الخوف والاضطراب برؤيه شاه قطع بكونها سبباً - دليل واضح على أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً إلّا عن العلم بالبعث، فإنّ الخوف والاضطراب يتحقّق في هذا المثال قطعاً، مع عدم كونه سبباً في الواقع.

قلت: كون الانبعاث ناشئاً عن العلم بالبعث فيما إذا كان العلم مخالفاً للواقع لا ينافى كونه ناشئاً عن نفس البعث فيما إذا كان مطابقاً له، فلو كان العلم بالبعث مخالفاً للواقع يكون منشأ الانبعاث العلم به، ولو كان موافقاً له يكون المنشأ نفس البعث.

والشاهد على هذا أنّه يندم بعد كشف الخلاف في صورته المخالفه، فيقول متأسفاً: «جعلت نفسى في كلفه ومشقّه بلا جهه» بخلاف صورته الموافقه، فإنّه لا- يندم على الانبعاث أبداً، فلو كان الانبعاث في كليهما معلولاً للعلم بالبعث لم يكن للفرقه بين الصورتين في الندامه وعدمها وجه، لأنّ العلم في كليهما كان

موجوداً، فهذا شاهد على أنّ الانبعاث ناشٍ عن نفس البعث في صورته موافقه العلم للواقع.

وبعبارة علمية: يكون الانبعاث ناشئاً عن المعلوم بالعرض الذي هو نفس الواقع في صورته الموافقه، لا عن المعلوم بالذات الذي هو الصورة الذهنية الحاكية عن الواقع (1).

فإنّضح إلى هنا أنّ الإشكال لا يتوجّه إلى موارد العلم التفصيلي.

وأما موارد احتمال التكليف - كالتشبه البدويّ - فنسلم أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث القطعي، لكنّ العرف مع ذلك يقضى بصدق عنوان الإطاعة على عمله، بل صدق الإطاعة هاهنا أوضح في نظر العرف من موارد العلم التفصيلي، فإنّ المنبعث عن احتمال الأمر أولى بأنّ نسميه مطيعاً ممّن لا ينبعث إلّا عن الأمر القطعي.

الإشكال على الاحتياط في موارد العلم الإجمالي

وأما ما يختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي فأشكالان:

هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟

الأوّل: ما يرد على صرف تكرار العمل، سواء كان عباده أم لا، وهو أنّ التكرار لعب بأمر المولى واستهزاء بمقامه فيما إذا تمكّن من العلم التفصيلي، فلو علم بنجاسه ثوب واحد بين العشرة وتمكّن من تحصيل العلم به فلو صلّى في

ص: ٣٣٩

١- (١) ثبت في الفلسفة أنّ للعلم المطابق للواقع معلومين: أحدهما: الصورة الذهنية الحاكية عن الواقع، والثاني: نفس الواقع، فالأوّل هو المعلوم بالذات، والثاني هو المعلوم بالعرض، لأنّ له واسطه، وهي الصورة الذهنية الحاكية عنه المسماة بالمعلوم بالذات. منه مدّ ظلّه.

كلّ منها من دون تحصيل العلم لعدّ لاعباً ومستتهزاً بأمر المولى، وكذا لو علم بأنّ المولى أمر بإحضار شخص مرّد عند العبد بين ألف نفر، فلو أحضر الجميع مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي - بأن يسأل المولى عنه - لعدّ لاعباً بأمر المولى ومستتهزاً به، واللعب بأمر المولى قبيح مطلقاً وموجب للبطلان أيضاً إذا كان العمل عبادةً.

فهذا الإشكال يتوجّه إلى نفس التكرار في أطراف العلم الإجمالي، سواء كان التكرار في العبادة أو في غيرها.

وفيه أولاً: أنّ التكرار وإن كان مستلزماً لسخرية المولى واللعب بأمره في المثالين، إلّا أنّه لا يعمّ، لأنّ المكلف لو علم إجمالاً بنجاسه أحد ثوبيه، فصلّى في كلّ منهما مع التمكن من غسل أحدهما والإتيان بصلاه واحده فيه لم يعدّ لاعباً بأمر المولى، لكون التكرار حينئذٍ لغرض عقلائي، لكونه أسهل من غسل أحد الثوبين والصلاه فيه، وكذا لو كان المجتهد شاكاً في أنّ الواجب هل هو صلاه الجمعة أو الظهر فأتى بهما - مع التمكن من الرجوع إلى المنابع والمآخذ والعلم التفصيلي بالواجب - لم يعدّ أيضاً لاعباً بأمر المولى، لأنّ في التكرار غرضاً عقلائياً أيضاً، وهو أنّ الرجوع إلى المنابع لتحصيل العلم صعب غاية الصعوبه، سيّما في مثل الشكّ في وجوب صلاه الجمعة والظهر، ولكنّ التكرار سهل، على أنّه مستلزم لدرك الواقع قطعاً، بخلاف الاجتهاد، فإنّه يمكن أن يخطأ في اجتهاده.

وبالجملة: التكرار لا يستلزم التلاعب بأمر المولى والاستهزاء بمقامه في جميع الموارد، كما هو المدعى.

وثانياً: لا يكون المكلف لاعباً في الإتيان بأصل العمل، بل يأتي به لأجل

أمر المولى بنحو لولا- الأمر لم يأت به، ولكنه لا-عب في كفيته، وهو لا يوجب البطان، ولذا لو أتى بأصل العمل بداعي الأمر وأتبع في كفيته هواه - كالإتيان بالصلاه في مكان حارّ في الشتاء، وفي مكان بارد في الصيف - كانت العباده صحيحه.

وبعباره اخرى: إنّ التكرار وإن كان مستلزماً للعب، إلّا أنّه لا- يرتبط بأمر المولى، بل هو من مقارنات المأمور به، فلا- يتحقّق بالتكرار اللعب بأمر المولى الذي كان مدار الإشكال.

كيف يمكن قصد الوجه في موارد الاحتياط في العبادات؟

الثاني: ما يرد على التكرار في خصوص العبادات، وهو أنّه يعتبر في صحّه العباده قصد التقرب والوجه، إمّا بنحو الغايه، كأن يقصد إتيان الصلاه لوجوبها، أو بنحو الوصف، كأن يقصد إتيان الصلاه الواجبه، وفي أطراف العلم الإجمالي لا يعلم بوجوب ما أتى به، ولا بكونه مقرباً، فكيف يتمشّي منه قصد التقرب والوجوب؟ مثلاً عند دوران الواجب بين صلاه الجمع والظهر لو أتى المكلف بهما لم يعلم بوجوب صلاه الجمع ولا بمقربيته كي يقصدهما، وهكذا الأمر في الظهر.

وفيه: أنّه يكفي في تحقّق قصد الوجه وسائر ما يتعلّق بالتيه احتمال التكليف، فلو قصد الوجه معلقاً - بأن ينوي «إنّي أصلي صلاه الجمع لوجوبها لو كانت واجبه» - لكفى.

إن قلت: لا بدّ في العباده من الجزم في التيه وما يتعلّق بها، وهو لا يحصل إلّا مع العلم التفصيلي، فلا يجزى التعليق في التيه.

قلت: لا دليل على لزوم الجزم في التيه، لا عقلاً ولا شرعاً، لعدم صلاحية

العقل للحكم في مثل هذه المسأله، وعدم دلاله النقل عليه.

بل الدليل على خلافه على ما اخترناه في باب التعدي والتوصلي، من إمكان التمسك بإطلاق الأمر لرفع اعتبار قصد القربه إذا شككنا في كون المأمور به تعدياً أو توصيئياً، فإننا قلنا هناك: يمكن التمسك بإطلاق الأمر لنفي اعتبار التيه ومتعلقاتها لو شككنا في اعتبارها(1)، كما يمكن التمسك بالإطلاق لنفي الجزئيه والشرطيّه المشكوكتين.

وفي المقام أصل لزوم التيه معلوم، ولكنّ الجزم فيها مشكوكٌ فيه، فينفيه الإطلاق.

وأما على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله، من عدم إمكان تحقّق الإطلاق في الأمر بالنسبه إلى اعتبار التيه ومتعلقاتها - بدعوى أنّ الإطلاق لا يمكن أن يتحقّق إلّافيهما يمكن التقييد، والتقييد هاهنا مستلزم للدور، لاستلزامه أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر(2) - فلا يمكن التمسك بإطلاق الأمر في المقام لنفي الجزم في التيه.

لكن لا مانع حينئذٍ من إجراء أصاله البراءه لنفيه.

والحاصل: أنّ الجزم في التيه غير لازم، والشاهد على هذا أنّه يمكن قصد الوجه في الشبهات البدويه بإقرار الخصم، مثلاً لو شكّ في وجوب صلاه بالشكّ البدوي فلا ريب في حسن الاحتياط بإتيانها، مع أنّه لا يعلم بوجوبها، فلا يمكن له قصد الوجه جزماً، فعلم أنّ الجزم لا يعتبر في التيه ومتعلقاتها، بل يكفي تحقّقها معلقه.

ص: ٣٤٢

١- (١) راجع ص ١٢١-١٣١ من الجزء الثاني.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٥.

وأما ما حكى عن السيّد الرضیّ رحمه الله من إجماع الإمامیّہ علی بطلان صلاه من صلی صلاه لا یعلم (١) أحكامها (٢) ، وما ادّعى أيضاً من الإجماع علی بطلان عبادہ من ترك طریق الاجتهاد والتقليد وسلك طریق الاحتياط (٣) ، فهو إجماع منقول لا يجوز التمسك به، لعدم حجّيته.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

قال المحقق النائيني رحمه الله: يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّ شرعيه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجّ، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّ إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجّ أولاً ثمّ العمل بمؤدّي الحجّ، إلّا إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجّ للواقع استئناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّ عدم وجوب السوره في الصلاه، فإنّ رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، ولا يتوقّف على تكرار الصلاه، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّ وجوب خصوص صلاه الجمعه مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإنّ رعايه احتمال مخالفه الحجّ للواقع لا يحصل إلّا بتكرار العمل، وفي هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّ ولا يجوز العكس.

والسرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملاً- وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافي

ص: ٣٤٣

١- (١) لا بدّ من إرادته «البطلان في صورته إمكان العلم بأحكامها». منه مدّ ظله.

٢- (٢) أنوار الهدايه ٢: ٤٠٧.

٣- (٣) أنوار الهدايه ٢: ٤٠٦.

إلغاء احتمال الخلاف، فإن ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قَدِمَ العمل بمؤدَى الطريق، فإنه حيث قد أدى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

هذا مضافاً إلى أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليه عدم التمكن من الطاعة التفصيليه، وبعد قيام الطريق المعبر على وجوب صلاه الجمع يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامتنال التفصيلي بمؤدَى الطريق، فلا يحسن منه الامتنال الاحتمالي لصلاه الظهر (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أنه لا يتقدّم الامتنال التفصيلي على الإجمالي عندنا، فيجوز الاحتياط مع التمكن من الامتنال التفصيلي ولو كان علمياً، فضلاً عن كونه ظنيّاً، فقد مرّ (2) أنّها أنه يجوز الاحتياط بإتيان الصلاه في الثياب المتعدّده التي علم بنجاسه أحدها مع التمكن من غسل أحدها والصلاه فيه، وهذا تقديم للامتنال الإجمالي على الامتنال التفصيلي العلمي.

وأما قوله رحمه الله بأنّ معنى حجّيه الأماره هو إلغاء احتمال خلاف مؤدّاه في مقام العمل، فهو أيضاً باطل، لأنّ دليل حجّيتها لا يوجب إلّا العمل بمؤدّاه، سيّما بناء العقلاء الذي كان أهمّ أدلّه حجّيتها، لأنّ الأدلّه اللفظيه لو احتمل دلالتها على لزوم إلغاء احتمال الخلاف، لا يمكن هذا الاحتمال في بناء العقلاء،

ص: ٣٤٤

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٦٥.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٠.

لأنّ بنائهم لا يكون إلّا عملهم بقول الثقة، فمن أين يستفاد لزوم إلغاء احتمال الخلاف؟!

سَلَمْنَا، وَلَكِنَّهُ لَا- فَرَقَ فِي عَدَمِ الْإِلْغَاءِ بَيْنَ تَقْدِيمِ مَا قَامَتِ الْحِجَّةُ عَلَى خِلَافِهِ وَبَيْنَ تَأْخِيرِهِ، إِذْ فِي كِلَيْهِمَا لَمْ يُلَغَ اِحْتِمَالُ الْخِلَافِ فِي مَقَامِ الْعَمَلِ، فَلَا بَدَّ مِنْ تَرْكِهِ رَأْسًا، وَلَا يَتَمَّ قَوْلُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِسُقُوطِ دَلِيلِ حِجَّتِهِ الْأَمَارَةِ بِمَجْرَدِ الْإِتْيَانِ بِمَا يَقْتَضِيهِ، فَلَا مَانِعَ مِنَ الْإِحْتِيَاظِ بَعْدَهُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ دَلِيلَ الْحِجَّةِ لَوْ اقْتَضَى أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: لَزُومُ الْعَمَلِ عَلَى مُؤَدَى الْأَمَارَةِ، وَالثَّانِي: لَزُومُ إِغْثَاءِ اِحْتِمَالِ الْخِلَافِ عَمَلًا، فَيَا تِيَانِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ فِي الْمِثَالِ سَقَطَ دَلِيلُ الْحِجَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ اقْتَضَاهُمَا، لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الثَّانِي.

لَكِنَّ الْحَقَّ فِي مَعْنَى حِجَّتِهِ الْأَمَارَاتِ هُوَ لَزُومُ الْعَمَلِ عَلَى مَقْتَضَاهَا فَقَطْ، لَا لَزُومَ إِغْثَاءِ اِحْتِمَالِ الْخِلَافِ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي بَابِ الْإِحْتِيَاظِ، وَثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ فِي حَسَنِهِ شَيْءٌ، بَلْ بِمَجْرَدِ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ أَعْنَى عِنْوَانِ «الْإِحْتِيَاظِ» يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِحَسَنِهِ.

ص: ٣٤٥

فى توقّف إجراء البرائه على وجوب الفحص

القول فيما يعتبر فى جريان البراءه

وجوب الفحص فى البراءه العقلية

يتوقّف حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فى الشبهات الحكمية على الفحص عن الدليل على الحكم الواقعي.

واستدلّ عليه بالأدلة الأربعة:

الدليل العقلى على وجوب الفحص

أمّا العقل: فهو أنّ المراد بـ «البيان» وإن كان هو البيان الواصل - ضروره أنّ المولى لو كتب وظائف عبده فى ورقه وأرسلها إليه، لكنّها ضلّت فى الطريق قبل أن تصل إلى العبد، فلا يجوز للمولى عقابه على ترك تلك الوظائف، لأنّ البيان وإن صدر من قبل المولى لكنّه حيث لم يصل إلى العبد يحكم العقل بقبح عقابه على ترك الامتثال - إلّا أنّ الوصول فى الأحكام المتوجّهه إلى عامّة الناس لا- يتوقّف على إعلام كلّ واحد من آحاد المكلفين على حده، بل للوصول فى هذه الأحكام طرق مألوفه بين العقلاء، فإنّ القوانين المصوّبه فى السلطه التشريعيه إذا دوّنت وكتبت فى الجرائد الرسميه وانتشرت فى الأخبار من طريق الإذاعه والتلفاز، صدق عليها أنّها وصلت إلى الناس، ولا تسمع

ص: ٣٤٧

دعوى من خالفها معتذراً بعدم العلم بها.

وكذلك الأمر فى الأحكام الشرعيّة، فإنّها - بعد تشريعها من قبل الله تعالى ووحياها إلى نبيّه صلى الله عليه وآله وتبيين ما كان مجملاً- منها من قبل أوصيائه عليهم السلام وإيصالهم عليهم السلام إليها إلى الفقهاء (١) الذين كانوا بصدد كتابتها لمسلمى العصور المتأخّره - دوّنت فى الأصول الأوّليه الكثيره (٢) المشتمله على كلمات الأئمّه المعصومين عليهم السلام.

ثمّ انتقلت منها إلى الأصول الثانويّه، كالكتب الأربعة، ومنها إلى سائر المجاميع الروائيّه، كوسائل الشيعه ومستدرك الوسائل.

فيصدق على الأحكام المندرجه فى الكتاب وفى أحاديث الكتب الأربعة وسائر الأصول المعتمده التى بأيدينا أنّها بيان واصل.

فإذا شككنا مثلاً فى وجوب شىء وعدمه فلا يجوز التمسك بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل وعدم وجدانه فى مظانّه كى يكون العقاب على تركه - على فرض وجوبه واقعاً - عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

دليل من أنكر وجوب الفحص فى إجراء البراءة

وربما يستدلّ على عدم لزوم الفحص بأنّ البعث والزجر ما لم يكن معلوماً لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً إلى المأمور به أو مانعاً وزاجراً عن المنهى عنه (٣).

ص: ٣٤٨

١- (١) ك «زراره، ومحمّد بن مسلم، وأبى بصير، وغيرهم» الذين كانوا يسألون الأئمّه عليهم السلام عن مسائل لم يكونوا يتلون بها نوعاً، بل كان غرضهم فهم أحكامها وكتابتها لتنتقل إلى العصور المتأخّره عنهم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) واشتهرت بالأصول الأربعمائه. م ح - ى.

٣- (٣) ولذلك لو كان البعث أو الزجر متحقّقاً فى الواقع لكنّ العبد كان جاهلاً به أو قاطعاً بعدمه لم يتحقّق منه التحرّك والانبعاث أو الامتناع والانزجار، مع أنّ الباعثيه والزاجريّه لو كانت مستنده إلى صرف البعث والزجر لم يكن بين العلم به والجهل به والعلم بعدمه فرق. منه مدّ ظلّه.

ولو لم يصلح لذلك لم يكن منجزاً للتكليف، لأن استحقاق العقوبة على المخالفه يتوقف على وجود ما يصلح للباعثه والزاجريه.

والبعث (1) في الشبهات الحكميه البدويه ليس بمعلوم، بل محتمل، والاحتمال لا يكون حاكياً وكاشفاً عن الواقع، والبعث ما لم يكن معلوماً ومكشوفاً لم يكن منجزاً، فلا ملزم لوجوب الفحص بالرجوع إلى مظان وجود الحكم الواقعي، بل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتى قبل الفحص.

نقد نظريه من أنكر وجوب الفحص في المقام

وفيه أولاً: النقص بالروايات المعبره، فإنها منجزه للتكليف، ضروره أن المكلف لو خالفها ووقع في مخالفه التكليف الواقعي لاستحق العقوبة، مع أن الروايات المعبره لا تفيد العلم غالباً، بل ربما لا توجب الظن، لأن حجيتها لا تتوقف على حصول الظن الشخصي، بل هي حجه حتى فيما إذا قام الظن على خلافها، فلو توقف تنجز التكليف على حصول العلم به لما تنجز علينا الأحكام التي تدل عليها الأخبار المعبره، ولا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً للغويه حجيتها، فالقول بأن «البعث ما لم يكن معلوماً لم يكن منجزاً» فاسد.

وثانياً: أن مسأله المنجزيه لا ترتبط بمسأله الباعثيه والمحرّكيه، فلا يصح القول بأن ما لا يصلح للباعثيه - وهو التكليف غير المعلوم - لا يصلح للمنجزيه.

ص: ٣٤٩

١- (١) نذكر البعث بعنوان المثال، وإلا فالبعث يعم الزجر أيضاً. منه مدّ ظله.

وذلك لأنّ التنجيز من الأحكام العقليّيه، فإنّ العقل هو الذى يحكم باستحقاق العقوبه على المخالفه وعدم استحقاقها عليها.

ولا- ريب فى أنّ المولى إذا كتب وظائف عبده فى ورقه وجعلها فى محفظه قرطاسيّه وسدّ باب تلك المحفظه وأرسلها إليه، يجب على العبد فتحها والنظر إلى تلك الورقه، ليقف على ما كتبه المولى فيها، ولو تساهل فى ذلك ووقع فى مخالفه التكليف الصادره من قبل المولى، لاستحقّ عقوبته عقلاً، وليس له الاعتذار بأنّى لم أكن عالماً بما فى الورقه ولم أكن مكلفاً بفتح باب المحفظه.

وكذلك الأمر فى الشرعيّات، فإنّ من احتمال وجوب شيء شرعاً لا يجوز له تركه باستناد قاعده «قبح العقاب بلا بيان» من دون الرجوع إلى مثل كتاب وسائل الشيعه ومطالبه حكمه الشرعى الواقعى، فإنّه لو تركه من دون الفحص وكان فى الواقع واجباً، لاستحقّ العقوبه عند العقل.

والحاصل: أنّ البعث المحتمل وإن لم يكن صالحاً للباعثيه إلّا أنّه صالح للمنجزيّه، فلا يجوز التمسك بقاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، لأنّ المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل، إلّا أنّ الوصول - فى التكليف المتوجّه إلى العموم - يتحقّق بمثل تدوينها فى الجرائد الرسميّه إذا كانت من قبيل القوانين العقلائيّه، وبكتابتها فى الكتب الأصليّه والمجاميع الروائيّه إذا كانت من قبيل الأحكام الشرعيّه، فلا بدّ قبل إجراء البراهه من الفحص فى مظانّ وجود الدليل على الأحكام الواقعيّه.

هل الاقتحام فى الشبهات يستلزم الظلم على المولى؟

وقد يقرّر حكم العقل على وجوب الفحص بوجه آخر، وهو أنّ ارتكاب المشتبه إذا كان قبل الفحص عن الدليل كان ظلماً على المولى، والظلم قبيح

مطلقاً، سيّما إذا وقع على المولى، ولا فرق في ذلك بين كون المشتبه حراماً في الواقع أم لا.

فإذا احتل العبد حرمة شرب التن وارتكبه من دون أن يفحص عن الدليل كان فعله قبيحاً موجباً لاستحقاق العقوبة، وإن لم يكن في الواقع حراماً. كما أنّ التجزّي (١) يوجب استحقاق عقوبه المتجرّي.

بخلاف ما إذا فحص عن الدليل ولم يجده في مظانّه، لعدم صدق الظلم على المولى حينئذٍ، وإن كان في الواقع حراماً. هذا حاصل هذا الوجه العقلي لإثبات وجوب الفحص في المقام.

نقد القول بأنّ الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى

ولا يخفى أنّه لا حاجة إلى التمسك بهذا الوجه بناءً على ما اخترناه من عدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص. وعلى هذا فلا بدّ من أن يريد هذا القائل أنّ القاعده تجرى في المقام مطلقاً:

قبل الفحص وبعده، إلّا أنّ ارتكاب المشتبه قبل الفحص ممنوع لأجل كونه ظلماً على المولى، لا لعدم جريان القاعده.

وهذا واضح الفساد، لأنّ مخالفه التكليف التي عدّ احتمالها ظلماً على المولى لو فرض كونها مخالفهً جائزه فلم يعقل أن يكون احتمالها ظلماً، فلا بدّ من أن يُراد كونها مخالفه قبيحه وغير جائزه، مع أنّه لا يمكن الالتزام بقبح المخالفه بعد القول بجريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص وبعده، لأنّ تحقّق المخالفه باستناد حكم العقل بالبراءه لا يعقل أن

ص: ٣٥١

١- (١) وهو فعل معلوم الحرمة الذي ليس بحرام واقعاً. م ح - ي.

يكون قبيحاً.

وبعبارة أخرى: إن كان بين ما قبل الفحص وما بعده فرق في جريان القاعده، فلا مجال في المقام للتمسك بأن الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى، لخروج المقام بنفسه عن تحت القاعده.

وإن لم يكن بينهما فرق، بل تجرى في كلتا صورتين فلا يعقل أن يكون العمل الذي يحتمل كونه مخالفاً لتكليف المولى قبيحاً، وحينئذ لا يكاد ينطبق عليه عنوان الظلم على المولى.

ومنه انقدح بطلان قياس المقام إلى مسأله التجزى، فإن من قال باستحقاق العقوبه في تلك المسأله إنما قال به لأجل تحقق واقعیه التجزى الذي هو طغيان على المولى وخروج عن رسوم العبوديه.

والمتجزى وإن لم يرتكب مخالفه واقعیه، إلماً أن استحقاق العقوبه لا يرتبط بارتكاب المخالفه الواقعیه، بل هو يترتب - عند من قال باستحقاق المتجزى العقاب - على نفس عنوان التجزى، وهو كون العبد في مقام الطغيان على المولى وخروجه عن رسوم عبوديته، ولا فرق في ذلك بين العاصي والمتجزى.

وأما من ارتكب شرب التن المحتمل الحرمة باستناد قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فلا يكون ظالماً على المولى.

وبالجملة: لا يتحقق في المقام ظلم بوجه من الوجوه، بخلاف باب التجزى، فإنه وإن لم يكن مخالفه واقعیه، إلماً أن عنوان التجزى محفوظ، ومن قال باستحقاق العقوبه فيه إنما قال به لنفس هذا العنوان.

فلا يمكن إثبات وجوب الفحص من طريق مسأله الظلم على المولى.

ص: ٣٥٢

فى إنبات وحب الفحص بالعلم الإجمالى بأحكام شرعية

وقد يقتر حكم العقل بوجوب الفحص بتقرير ثالث، وهو حصول العلم الإجمالى لكل أحد - قبل الأخذ فى استعلام المسائل - بوجوب واجبات ومحرمات كثيرة فى الشريعة، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة، لأن الشك فى المكلف به، لا التكليف.

هذا تقرير عقلى آخر لإثبات وجوب الفحص وصار مقبولاً عند المحقق النائى رحمه الله.

وحاصله: أن العلم الإجمالى بوجوب تكاليف كثيرة فى الشريعة يوجب تنجزها عقلاً فلا يجوز مخالفتها، فلا بد من الفحص، لحصول الأطلاع عليها.

نقد القول باقتضاء العلم الإجمالى وجوب الفحص

وفيه: أن البحث إنما هو فى جريان البراءة العقلية قبل الفحص، وأصالة البراءة - سواء كانت عقلية أو نقلية - لا تجرى إلما فى موارد الشك فى التكليف، ففى موارد العلم به سواء كان تفصيلاً أو إجمالياً لا تجرى قاعده «قبح العقاب بلا بيان» أصلاً كى نتكلم فى أنه هل يشترط فيها الفحص أم لا.

فمورد الاستدلال - وهو العلم الإجمالى بوجوب تكاليف كثيرة فى الشريعة - يكون مجرى الاشتغال، ولا يرتبط بالمقام.

وبعبارة أخرى: محل الكلام إنما هو ما تجرى فيه البراءة بلا إشكال مع قطع النظر عن وجوب الفحص، وهذا غير موارد العلم الإجمالى، فلا استدلال بالعلم الإجمالى لإثبات توقف البراءة العقلية على الفحص عن الدليل، لا ينطبق على المدعى.

هذا جواب أساسى دقيق عن هذا الدليل.

لكن اجيب عنه بوجهين آخرين، وقد وقع من الأعلام فيهما النقص والإبرام.

الأول: أنه أخص من المدعى، فإن المدعى هو وجوب الفحص فى كل ما يرجع فيه إلى البراءة العقلية من موارد الشبهه الوجوبية والتحريرية، وهذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالى بذلك.

جواب المحقق النائنى رحمه الله عن هذه المناقشه

وأورد عليه المحقق النائنى رحمه الله بأن استعمال مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالى، إذ متعلق العلم تارة: يتردد من أول الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو علم بأن فى هذا القطيع من الغنم موطوء، وتردد بين كونه عشره أو عشرين.

وأخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فى الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءه البيض من هذا القطيع، وترددت البيض بين كونها عشراً أو عشرين.

ففى الأول ينحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم بموطوءه هذه العشره من القطيع.

وفى المثال الثانى لا ينحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، بل لا بد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأن العلم الإجمالى يوجب تنجز متعلقه

بما له من العنوان، ففي المثال العلم الإجمالي تعلق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع، فكُلّ ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه من أفراد البيض، والعلم التفصيلي بموطئيّه عدّه من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجوده فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت جميع الأحكام المثبتة في الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، ولا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار، وتردّد ما في الطومار بين الأقلّ والأكثر، بل لا بدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أوّلًا: أنّه لا فرق في الانحلال بين تعلق العلم بعنوان ويكون العنوان بما له من الأفراد الواقعيّه مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، وتردّد المتعلّق من أوّل الأمر بينهما، فيما إذا كان العنوان ممّا ينحلّ بواسطة انحلال التكليف، فإذا علم بوجود إكرام العالم بما له من الأفراد، وتردّدت بين الأقلّ والأكثر، فلا محاله ينحلّ

ص: ٣٥٥

نعم، إذا كان نسبة العنوان إلى المعنون نسبة المحصّل والمحصّل، وتردّد المحصّل بين الأقلّ والأكثر لابدّ من الاحتياط (١).

وأما العنوان المنحلّ إلى التكليف المستقلّه كالبيض من الغنم، فلا إشكال فى كونه كالمردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وثانياً: لو سلّم ذلك فلا إشكال فى عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ معنى تعلق العلم بعنوان وتنجزه به أن يكون العنوان بذاته متعلق الحكم، وأما تعلق العلم بعنوان غير ذى حكم فلا أثر له.

فحينئذٍ نقول: إنّ العلم بوجود أحكام فى الكتب التى بأيدينا لا يوجب تنجزها بهذا العنوان، فإنّ عنوان كون الأحكام فى الكتب ليس من العناوين التى تعلق بها الحكم حتّى يتنجز بما له من العنوان، ضروره أنّه من الانتزاعات بعد جمع الأحكام فى الكتب، وهذا ممّا لا- يتعلق به حكم، ولا- تكون الأحكام بذلك العنوان مورداً للتكليف، فالعلم الإجمالى المؤثر متعلق بنفس الأحكام بوجودها الواقعى، وتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر، فينحلّ العلم الإجمالى إلى التفصيلى والشكّ البدوى.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ ما ذكره من المثالين المتقدمين مورد للمناقشه، فإنّ عنوان «البيض» ليس ممّا تعلق به الحكم، حتّى يكون العلم المتعلق به منجزاً له بعنوانه، فإنّه عنوان عرضى مقارن من باب الاتفاق مع ما تعلق به التكليف،

ص: ٣٥٦

١- (١) فلو كان عنوان الطهاره شرطاً للصلاه، وقلنا بكون الوضوء محصّلاً لها، ودار أمره بين الأقلّ والأكثر لم تجر البراءه بالنسبه إلى ما شكّ فى دخله فى الوضوء، وهو ما زاد على الأقلّ، لأنّ الشكّ فى وجود المحصّل يستلزم الشكّ فى وجود المحصّل الذى هو المأمور به. م - ح - ى.

وهو عنوان الموطوء، فالمتعلق هو الموطوء لا الأبيض، فالعلم المتعلق به موضوع الأثر أى التنجز، فحينئذٍ لو صح ما ذكره - من أنه لو كان العلم متعلقاً بعنوان كان منجزاً لأفراده الواقعيه، ولا- ينحل العلم الإجمالى إلى التفصيلى والشك - كان المثال الأول كذلك، لتعلق العلم بالموطوء، وتردده بين الأقل والأكثر، كما أن المثال الثانى أيضاً كذلك، لما ذكرنا، لا لتعلق العلم بعنوان البيض من الغنم، كما هو واضح.

وأما ما ذكره - من أنه ليس للمكلف الأخذ بالأقل لو علم باشتغاله بما فى الطومار - فهو أجنبي عن المقام، بل هو من قبيل الشبهات الموضوعيه - التى سيتعرض هذا المحقق لها، ويختار وجوب الفحص فيها - مما لا يحتاج حصول العلم بالموضوع فيها إلى مقدمات كثيره، بل يحصل بمجرد النظر، فالفحص فيها لازم، ولو مع عدم العلم الإجمالى (1)، فالعلم الإجمالى من قبيل الحجر المضموم لجنب الإنسان (2)، إنتهى كلامه «مدّ ظله».

الثانى: أنه أعم من المدعى، لأن المدعى هو الفحص عن الأحكام فى خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعم من ذلك، لأن متعلق العلم هى الأحكام الثابته فى الشريعة واقعاً (3)، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالى، بل العلم باقى على حاله، ولو بعد الفحص التام عمّا بأيدينا.

ص: ٣٥٧

- ١- (١) كما إذا احتمل المكلف بنحو الشبهه البدويّه أن ذمته مشغوله بدين لزيد، وعلم أنّها لو كانت مشغوله لكان مكتوباً فى الدفتر الذى سهل الوصول إليه وإلى ما كتب فيه. م ح - ي.
- ٢- (٢) أنوار الهدايه ٢: ٤١٨، وتهذيب الأصول ٣: ٤٣٠.
- ٣- (٣) حتى ما كان فى مثل الأصول الأربعمائه التى لم تصل أكثرها إلينا، ولم يكتب بعض رواياتها فى سائر المجاميع الحديثيه التى بأيدينا. م ح - ي.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمه الله بأنه وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّه مثبتة للأحكام مصادفه للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاصّ ويرتفع الإشكال بحذافيره، ويتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص، فتأمل جيداً(١) ، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال

وفيه: أنّه بناءً على صحّ دعواه(٢) لا يبقى مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاصّ الذي تعلق بما في الكتب التي بأيدينا، لإمكان أن يقال: إنّ العلم الإجمالي العامّ تعلق بعنوان واحد هو الأحكام التي في الكتب مطلقاً أو الأحكام الصادرة عن الشريعة وأمثال ذلك، والمفروض أنّ تعلقه به موجب لتنجّزه بما له من الأفراد الواقعيّه، وتردّده بين الأقلّ والأكثر لا يوجب الانحلال.

وبالجملة: إنّ هاهنا مناقشتين على التمسك بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص:

ص: ٣٥٨

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٨٠.

٢- (٢) وهي ما تقدّم منه: من أنّ متعلّق العلم إذا كان عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد - كما لو علم بموطئيّه البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشرّاً أو عشرين - لا ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه والشكّ البدوي. راجع فوائد الأصول ٤: ٢٧٩. منه مدّ ظلّه.

أ - أنه أخص من المدعى.

ب - أنه أعم من المدعى.

وقد بنى المحقق النائيني رحمه الله جوابه عن المناقشه الأولى على عدم انحلال العلم الإجمالي فيما إذا تعلق بعنوان ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، وبنى جوابه عن المناقشه الثانية على انحلاله في نفس هذا المورد.

وهذا تهافت ظاهر، فإن العنوان الذي تعلق به العلم الإجمالي في المقام لو كان غير قابل للانحلال لم يصح جوابه عن المناقشه الثانية، وإن كان قابلاً له لم يصح دعوى عدم الانحلال في الجواب عن المناقشه الأولى.

نعم، يمكن الجواب عن الإشكال الثاني بناءً على ما اخترناه من تحقق الانحلال مطلقاً، سواء تعلق العلم الإجمالي بالعنوان أو بغيره، ولذا قلنا بالانحلال في كلا المثالين المتقدمين في كلام هذا المحقق الكبير: وهما ما إذا تعلق العلم الإجمالي بأن في هذا القطيع من الغنم موطوءً وتردد بين كونه عشره أو عشرين، وما إذا تعلق بموطوءيه البيض من هذا القطيع، وترددت البيض بين كونها عشرًا أو عشرين.

لكن قد عرفت أن الجواب المختار من أصل الدليل، هو أن مسألة العلم الإجمالي لا ترتبط بالمقام أصلاً، لأننا نبحت في شرائط جريان أصاله البراءه التي مجراها هو الشك في التكليف، والعلم الإجمالي يرتبط بالشك في المكلف به الذي يجري فيه الاشتغال.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي على وجوب الفحص، وقد قرّرناه بوجه مقبول في بدايه البحث، وإن كان الوجهان الأخيران - وهما مسأله الظلم على المولى، ومسأله العلم الإجمالي - غير مقبولين، كما عرفت.

البحث حول قيام الإجماع على وجوب الفحص

وأما الإجماع: فهو اتفاق جميع العلماء على عدم جواز التمسك بالبراءة العقلية قبل الفحص.

لكن يرد عليه أولاً: أنّ بيان حدود المسائل العقلية وضوابطها إنّما هو بيد العقل، ولا مجال للأدلة التعديديه فيها، فلو فرض دلالة العقل على «قبح العقاب بلا بيان» حتى قبل الفحص، فلا يمكن رده لأجل مثل الإجماع. ألا ترى أنه يجب تأويل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (١)، لأجل حكم العقل بعدم تجسّمه تعالى وما يلزم منه؟

وثانياً: أنّ الإجماع لا يكون دليلاً مستقلاً فيما إذا كان مدركه معلوماً أو محتملاً، كما فيما نحن فيه، فإننا نحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين ما اخترناه لإثبات وجوب الفحص، وهو عدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص بالتقريب الذي تقدّم منّا (٢).

البحث حول دلالة الآيات والروايات على وجوب الفحص

وأما الكتاب والسنة: فالحق هو دلالة بعض الآيات والروايات على وجوب التفقه والتتبع والتعلم.

لكن يحتمل قوياً أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل، لا حكماً تعديدياً بتأسيس الشارع، فإنّ العقل يستقلّ بالحكم بلزوم التفقه في الدين وتعلم أحكام المولى الواقعي.

ص: ٣٤٠

١- (١) الفجر: ٢٢.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٧.

وبالجملة: لا يبعد أن يكون هذا النوع من الآيات والروايات تأكيداً لحكم العقل، وإرشاداً إليه، مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» (١)، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب إطاعه الله تعالى، وهذه الآية الشريفة تكون إرشاداً إلى حكمه.

وتلخص من جميع ما تقدّم أنّ جريان البراءة العقليّة في الشبهات الحكميّة يتوقف على وجوب الفحص، ولا يدلّ عليه إلّادليل واحد، وهو أنّ العقل لا يحكم قبل الفحص ب «قبح العقاب بلا بيان»، وهذا دليل قوئى لا يمكن المناقشه فيه.

مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا يجب في كلّ مسألة تتبع جميع الأبواب الفقهيّة في جميع المجاميع الروائيّة الشيعيّة والسنيّة، بل حيث دونّ أحاديث كلّ مسألة في باب متناسب لها، سيّما في مثل وسائل الشيعه من المجاميع الجديده، يكفي الرجوع في كلّ مسألة إلى مظانّ وجود حكمها، فإذا شككنا في حكم من أحكام السرقة مثلاً يكفي الفحص في خصوص أبوابها، ولا يجب الرجوع إلى مثل أبواب الطهاره، وإن احتملنا أن يكون فيها حديث مربوط بالسرقة وصلنا إليه لو رجعنا إليها.

وبعبارة اخرى: إنّ العقل وإن حكم باشتراط جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» بالفحص عن الدليل، إلّا أنّ هذا العقل نفسه يحكم بتحقيق هذا الشرط بصرف التتبع في مظانّ الحكم الذي نحن بصدده، فإن لم نجده فيها يحكم العقل بالبراءة من دون أن يلزمنا بالفحص في

ص: ٣٤١

ولا- يذهب عليك أننا لا- ننكر أن توجد أحياناً روايه فى باب من أبواب الفقه مربوطه بباب آخر أيضاً، لكنّه فرض نادر التحقّق وعلى خلاف القاعده، فلا يلزمنا العقل بسبب هذا الاحتمال الضعيف على الفحص فى جميع كتاب الوسائل مثلاً من أوله إلى آخره، بل يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» بمجرد الفحص فى مظانّ وجود حكم المسأله وعدم وجدانه فيها.

ما هو متعلّق العقاب عند عدم الفحص؟

إذا ثبت توقّف جريان البراءه العقليه على لزوم الرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعي فلو تخلف المكلف عن ذلك فلا إشكال فى استحقاقه العقوبه، لعدم حكم العقل بقبح العقاب حينئذٍ، فيستحقّ العقوبه إذا فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب.

إنّما الإشكال فى أنّ استحقاك العقاب بأيّ شىء يتعلّق؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثه:

أ - أن يكون استحقاك العقوبه على مخالفه الواقع.

ب - أن يكون فى قبال ترك الفحص الذى كان واجباً عقلاً، ولا ربط له بالواقع.

ج - أن يكون لأجل ترك الفحص والتعلم، لكن لا- مطلقاً، بل فيما إذا كان ترك الفحص مؤدياً إلى مخالفه الواقع، فهذا الاحتمال الثالث تلفيق بين الاحتمال الأوّل والثانى.

والحق هو القول الأول، لأن لزوم الفحص ليس وجوباً نفسياً، بل وجوب مقدّمى، لأجل درك الأحكام الواقعيه، ولذا لو سألنا العقل: لِمَ ألزمت علينا الفحص؟ لقال: لأجل كونه طريقاً إلى الواقع، ولا تصح العقوبه على ترك أمر مقدّمى طريقى. فلو شكّ المكلف فى حرمه شرب التتن وكان فى مثل كتاب «وسائل الشيعه» روايه دالّه على حرّمته، لكنّه شرّبه من دون أن يرجع إلى هذا الكتاب، لاستحقّ العقوبه على ارتكاب الحرام الواقعى.

وأما القول الثانى: فمستنده بعض الأخبار التى سيأتى البحث عنها(1).

وأما القول الثالث: فاستدلّ عليه بوجه ضعيف جداً.

وهو أنّه لا يمكن عقاب المكلف على صرف ترك الفحص، لأنّه أمر طريقى مقدّمى لا يليق أن يعاقبه المولى لذلك، ولا على صرف مخالفه الواقع، لأنّ الحكم الواقعى أمر مجهول للمكلف، ولا يمكن عقوبته على مخالفه واقعيه مجهوله، فإذا لم يصلح واحد منهما أن يكون ملاكاً مستقلاً لاستحقاق العقوبه، فلا بدّ من التلفيق بينهما، وهو أن يكون استحقاق العقوبه على ترك الفحص، لكن بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفه الواقع.

وفيه أولاً: أنّه لا يمكن أن يتولّد أمر ثبوتى من أمرين عدميين، فلو لم يصلح ترك الفحص ولا مخالفه الواقع لأن يستند استحقاق العقوبه إليه عند الانفراد، فكيف يمكن استناده إليهما عند الانضمام؟!

وثانياً: أنّ الجهل بالواقع بما هو جهل لا يمنع من استحقاق العقوبه، بل الذى

ص: ٣٤٣

يمنع عنه في مورد الجهل هو قاعده «قبح العقاب بلا بيان»^(١) وقد عرفت أنّ جريان هذه القاعده يختصّ بما بعد الفحص، فلا يكون صرف الجهل رادعاً عن استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع فيما إذا صدرت بدون الفحص عن الدليل، كما هو المفروض.

ولو كان صرف الجهل بالواقع مانعاً عن تنجز التكليف واستحقاق العقوبه على مخالفته - سواء جرت البراءه أو لم تجر - لكانت المباحث الطويله الذيل حول البراءه في الكتب الأصوليه لغواً.

والحاصل: أنّ المكلف لو تمسك بقاعده «قبح العقاب بلا بيان» بدون الفحص عن الدليل لكان مستحقاً للعقوبه على مخالفه الحكم الواقعي، لا على ترك الفحص مطلقاً، أو بشرط كونه مؤدياً إلى المخالفه.

صور مخالفه الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبه منها

ثمّ إنه يتصوّر هاهنا ثلاث صور:

أ - أنّ المكلف لو تتبع في المنابع فرضاً لوجد دليلاً مثبتاً للتكليف، وتبدّل جهله بالواقع إلى العلم به.

ب - أن لا يكون في المنابع دليل أصلاً، لا على ثبوت التكليف ولا على عدمه، فلو رجع إليها فرضاً لم يزل جهله.

ج - أن يكون في المنابع دليل على خلاف التكليف الواقعي، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، وكان في كتاب «وسائل الشيعه» مثلاً روايه معتبره على حلّيه شرب التتن أو عدم وجوب

ص: ٣٦٤

١- (١) وكذلك أدلّه البراءه الشرعيّه، لكنّ البحث فعلاً إنّما هو في البراءه العقليه. منه مدّ ظلّه.

الدعاء عند رؤيه الهلال، فلو فحص المكلف فرضاً لوصل إلى دليل معتبر مخالف للواقع.

فهل المكلف التارك للفحص يستحق العقوبه على مخالفه الواقع فى جميع هذه الصور أو فى خصوص الصوره الأولى؟

ربما يقال: فى جميع الفروض الثلاثه.

لأنّ تمام الملاك لاستحقاق العقاب هو مخالفه الحكم الواقعى فى فرض عدم الفحص، وهو موجود فى المقام من دون فرق بين اشتمال المجاميع الحديثيه على بيان موافق للواقع أو مخالف له أو عدم اشتماله على بيان أصلاً.

ويمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم استحقاق العقوبه على مخالفه تكليف المولى لا بدّ من أن يستند إلى عذر، وهو مفقود فى المقام.

نعم، لو رجع إلى مظانّ وجود الحكم ولم يجد ما يدلّ على الحكم الواقعى أو وجد ضده، لكان عذراً له فى مخالفه الواقع (1).

لكنّه حيث لم يفحص لم يعلم بعدم الدليل، أو وجود الدليل على ضدّ الواقع، فلا يتمكّن من أن يستند عمله إليه، كى يكون عذراً له.

ثانيهما: أنّ المفروض عدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، فلا محاله يجرى الاشتغال، لعدم توقّف العقل وسكوته فى مسأله من المسائل، بل إمّا أن يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» أو ب «لزوم الاحتياط» ولذا يحكم فى الشبهات البدويّه بعد الفحص بالبراءه، وفى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى بالاشتغال.

ص: ٣٦٥

١- (١) لجريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فى الصوره الأولى، وقيام حجّه معتبره على نفي التكليف فى الصوره الثانيه. م ح -

وبالجملة: إن لم يحكم العقل بالبراءة في الشبهات البدويّة قبل الفحص حكم بلزوم الاحتياط، وهذا الحكم العقلي كان بياناً من قبل المولى، إذ كما أنّ للمولى رسولاً ظاهريّاً، كذلك له رسول باطني، وهو «العقل»، فإن شرب المكلف التتن المحتمل الحرمة قبل الفحص وكان في الواقع حراماً استحقّ العقوبة، لحكم العقل حينئذٍ بـ «لزوم الاحتياط» الذي هو بيان مبرّر للعقوبة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون نتيجة الفحص - لو فحص - عدم الوصول إلى دليل أصلاً، أو الوصول إلى دليل موافق للواقع أو مخالف له.

الحقّ في المسألة

والحقّ عدم استحقاق العقوبة إلما في خصوص ما لو فحص لوصل إلى حجّه موافقه للتكليف، بخلاف ما إذا لم يكن في المنابع دليل أصلاً، أو كان فيها حجّه مخالفه للتكليف.

وذلك لأنّ المكلف معذور في مخالفه التكليف الواقعي في الصورتين الأخيرتين، إذ المفروض أنّه لو فحص لم يصل إلى دليل مثبت له.

والمكلف وإن لم يلتفت إلى هذا العذر ولم يستند عمله إليه، لكنّ الالتفات إلى العذر واستناد العمل إليه مسأله ونفس واقعيّه العذر مسأله اخرى، وعدم استحقاق العقوبة يدور مدار نفس العذر واقعاً، لا مدار استناد العمل إليه.

نعم، ارتكاب المشتبه عند العذر الواقعي المغفول عنه يكون تجريباً في صورته عدم الفحص، لكنّ البحث إنّما هو في استحقاق العقوبة على مخالفه الواقع، لا على عنوان «التجريب».

وبعبارة اخرى: إذا كان المكلف معذوراً واقعاً في مخالفه التكليف لم تتغير

واقعيه العذر عما كان عليه بسبب غفلته عنه، فلا يستحق العقوبه مع قطع النظر عن «التجزي» الذي لا نبحت هاهنا عنه.

وأما حكم العقل بلزوم الاحتياط عند عدم الفحص فمسلم، لكنّه ليس لأجل التحفّظ على الواقع كي لا يفرق بين الصور الثلاثه في لزوم الاحتياط، ضروره أنّه لو كان لأجل التحفّظ على الواقع لوجب الاحتياط حتّى بعد الفحص، ضروره أنّه يحتمل بعده أيضاً أن يكون شرب التتن حراماً في الواقع.

وبالجملة: لو كان حكم العقل بلزوم الاحتياط بملاك التحفّظ على الواقع لجرى قبل الفحص وبعده كليهما.

لكنّ الحقّ أنّه بملاك آخر، وهو احتمال وجود بيان على التكليف في مظانّه، ك «وسائل الشيعه» وسائر المجاميع الحديثيه.

وحيث إنّ لا وجه لحكم العقل بوجوب الاحتياط فيما إذا لم يكن في المنابع حجّه مثبتة للتكليف، سواء لم يكن بيان أصلاً، أو كان نافياً للتكليف، فلا يستحقّ المكلف العقوبه على مخالفه الواقع في هاتين الصورتين.

والحاصل: أنّ القاعده تقتضى استحقاق العقوبه على المخالفه فيما لو فحص لوصل إلى بيان مثبت للتكليف، بخلاف الصورتين الأخرين. هذا في الواجبات المطلقه.

الفحص في الواجب المشروط

وأما الواجبات المشروطه والموقّته (١) فهل يجب الفحص فيها أيضاً، ويستحقّ المكلف العقوبه على المخالفه عند عدم الفحص أم لا؟

ص: ٣٦٧

١- (١) الواجب الموقّت شعبه من الواجب المشروط، لكن شرطه هو الزمان. منه مدّ ظلّه.

ولا- يخفى عليك أنّ البحث إنّما هو فى الواجب المشروط أو الموقت الذى لم يتحقق شرطه أو وقته بعد، لكننا نعلم أنّ عدم الفحص قبل تحقق الشرط والوقت يؤدى إلى ترك أصل الواجب فى زمان تحققهما، لغفله ونحوها.

فإذا احتمل المكلف أنّ للمولى تكليفاً معلقاً على شرط فهل عليه التبع والتفحص ليتبين له صدور هذا الحكم وعدم صدوره أم لا؟

ويترتب عليه استحقاق العقوبة على ترك الواجب، الناشئ عن عدم الفحص على الأوّل، وعدم استحقاقها على الثانى.

وجه عدم وجوب الفحص فى الواجب المشروط

ربما يقال بعدم وجوب الفحص على المكلف فى هذه الصورة، لأنّ وجوبه أمر مقدّمى تابع لوجوب ذى المقدمه، فكيف يمكن القول بفعليته وجوب الفحص قبل فعلية الوجوب الذى يفحص عنه مع أنّ الوجوب الغيرى الترشيحى لا- يمكن أن يتحقق قبل تحقق ما يترشح منه.

وبعبارة اخرى: قبل تحقق الشرط لا يمكن أن يتحقق المشروط الذى هو ذو المقدمه، حتّى تجب مقدماته التى منها الفحص.

هذا مقتضى القاعده.

لكن لا يمكن الالتزام بها وإجراء البراءة فى الواجبات المشروطه بدون الفحص(1)، لبعده اختصاص لزوم الفحص - الذى يحكم به العقل حكماً أكيداً جدّياً - بالواجبات المطلقة، فبماذا يمكن التفصّى عن الإشكال؟

ص: ٣٤٨

١- (١) فإنّ الالتزام به يستلزم الالتزام بجواز ترك جميع مقدمات الواجبات المشروطه قبل تحقق شرطها، وإن استلزم سلب قدره المكلف على الإتيان بها بعد تحقق الشرط. م ح - ى.

القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق

ذهب بعضهم إلى كون هذا النوع من الواجبات من قبيل الواجب المعلق الذي كان الوجوب فيه فعلياً، والواجب استقبالياً ومعلقاً على تحقق الشرط والوقت، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان إكرام زيد على تقدير مجيئه واجباً الآن، فإن شكك العبد في صدور هذا الحكم من قبل المولى وجب عليه الفحص وجوباً غيرتياً مقدّماً، ولا يلزم منه تقدّم وجوب المقدّمه على وجوب ذبيها، لتقارن وجوب الإكرام على تقدير المجيء مع وجوب الفحص.

نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق

وفيه: أنه لا يمكن إنكار جميع الواجبات المشروطة، والالتزام برجوعها إلى الواجب المعلق، فإنه خلاف ما هو المشهور من تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط - بمعنى ما كان وجوبه متوقفاً على تحقق شرط أو زمان - فإن المشهور بين فقهاء الشيعة عدم وجوب الصلاة مثلاً قبل دخول وقتها.

والالتزام بوجود الواجب المعلق في الشريعة - كالحجّ بعد تحقق الاستطاعة - لا يقتضى رجوع جميع الواجبات المشروطة إليه.

الحق في المسألة

ويمكن حلّ الإشكال بوجهين:

أ - أننا لا نسلم كون وجوب الفحص مقدّماً غيرتياً، لأنّ المراد ب «مقدّمه الواجب» ما لو ترك لعجز المكلف على إتيان الواجب، ألا ترى أنّ المكلف لو لم ينصب السلم لامتنع عليه عادة الكون على السطح، ولو لم يتطهر لعجز عن الإتيان بالصلاة شرعاً، ولا تنطبق هذه الضابطه على «الفحص» فإنّ المكلف

قادر على رعايه التكليف المحتمل حتى بدون الفحص، بأن يحتاط ويفعل ما يحتمل وجوبه.

ويشهد عليه أنّ الفحص واجب عقلي، لما عرفت من أنّ العقل هو الذى يحكم بعدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص (1)، مع أنّ وجوب المقدمه - بناءً عليه - وجوب شرعى، وإن كانت الملازمه بينه وبين وجوب ذيهما عقليته.

ولا فرق فى حكم العقل بلزوم الفحص بين الواجبات المطلقه والمشروطه.

ب - أنّا لو سلّمنا أنّ وجوب الفحص غيرى مقدّمى، إلّا أنّا لا نسلم توقّف فعليته وجوب المقدمه على فعليته وجوب ذيهما.

بل العقل يحكم بوجوب (2) الإتيان بمقدمات الواجب قبل وجوب ذيهما إذا عجز العبد عن الإتيان بها حين وجوبه.

وانظر لتوضيح ذلك إلى المثال التالى:

إنّ المولى إذا قال لعبده: «يجب عليك الكون على السطح فى الليل» وعلم العبد بأنّه لو لم ينصب السلم قبل دخول الليل لم يتمكّن من نصبه بعده، فهل يحكم العقل بأنّه معذور فى تركّ الأمور به رأساً، لعدم وجوب نصب السلم عليه قبل دخول الليل، وعدم قدرته على الأمور به بعده، لأجل عجزه عن مقدمته حينئذٍ؟!

أو يحكم بأنّه إذا علم بأصل التكليف بالكون على السطح فى الليل، وبأنّه

ص: ٣٧٠

١- (١) راجع ص ٣٤٧.

٢- (٢) أى يحكم العقل بالملازمه بين الوجوبين الشرعيتين: الوجوب الفعلى المتعلق بالمقدمه، والوجوب الاستقبالى المتعلق بذى المقدمه. م ح - ٥.

يسلب عنه القدره عليه لو لم يأت بمقدمته قبلاً، يجب عليه تحصيلها قبل فعلية وجوب ذبيها.

فما اشتهر بينهم من عدم إمكان اتّصاف المقدمه بالوجوب قبل اتّصاف ذى المقدمه به باطل عقلاً، ولا نلتزم بما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الإراده المتعلّقه بالمقدمه تترشّح من الإراده المتعلّقه بذبيها، ووجوبها يترشّح من وجوبه، فإنّ ما ذكرناه من المثال أقوى شاهد على خلافه.

فلو كان الفحص مقدّمه لكان واجباً قبل فعلية وجوب الواجب المشروط المحتمل فيما إذا أدى تركه إلى سلب القدره عليه فى ظرفه.

كلام المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله فى المسأله

والتنجأ المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك • للتخلّص عن الإشكال إلى الامتزام بأنّ الفحص والتفّقه والتعلّم واجب نفسى تهيئى، ويترتب استحقاق العقوبه عليه نفسه.

توضيح ذلك: أنّ الواجب النفسى على قسمين: ذاتى وتهيئى، فالأول: هو الواجب لنفسه والمطلوب لذاته والغايه القصوى، من دون أن يكون لأجل التهيؤ لواجب آخر، كالصلاه والصوم ونحوهما، والثانى: هو برزخ بين الواجب النفسى الذاتى وبين الواجب الغيرى المقدمى، فهو محبوب ومطلوب بنفسه، لكن لا لنفسه، بل لأجل التهيؤ لواجب نفسى ذاتى.

ومن خصائص هذا النوع من الواجب النفسى ترتب استحقاق العقوبه على تركه، بخلاف الواجب الغيرى المقدمى الذى لا يترتب استحقاق العقوبه على تركه، بل على ترك ذى المقدمه.

فإذا كان الفحص واجباً نفسياً تهيئياً وتركه المكلف عند احتمال واجب

مشروط أو مؤقت وانجزّ إلى تركهما في ظرفهما كان مستحقاً للعقوبة لأجل ترك الفحص نفسه، لا لأجل تركهما كي يتوجه الإشكال عليه (١).

هذا بيان هذين العلمين في التفصّي عن الإشكال في الواجب المشروط والمؤقت.

ووسّعه المحقّق الخراساني رحمه الله بحيث يعمّ الواجب المطلق أيضاً، فقال بكون التفحص والتعلّم واجباً نفسياً تهيئياً، سواء كان ما يفحص عنه واجباً مطلقاً أو مشروطاً (٢).

البحث حول الواجب النفسى التهيئى

ولابدّ هاهنا من التكلّم فى مقامات ثلاثه:

أ - إمكان هذا النوع من الواجب فى مقام الثبوت.

ب - ثبوت الملازمه بينه وبين استحقاق العقوبه على تركه.

ج - دليل هذا النوع من الوجوب فى مقام الإثبات.

القول فى إمكان كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً

أمّا المقام الأوّل: فنحن لا نبحث فيه بنحو مسأله كئيه، بل نتكلّم فى خصوص وجوب الفحص الذى هو محلّ النزاع فى المقام، فنقول:

ربما يقال باستحاله كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً والقول بتحقق وجوبه قبل فعليه وجوب ما يفحص عنه، فإنّه يستلزم انقلاب الواجب الغيرى نفسياً أولاً، وصيروره المقدمه واجبه قبل وجوب ذيه ثانياً، وكلاهما يمتنعان.

ص: ٣٧٢

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ١: ٣٤٢ و ٢: ١١٠، ومدارك الأحكام ٢: ٣٤٥ و ٣: ٢١٩.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٢٦.

لكنه مبني على أمرين:

أ - كون الفحص مقدّمه للواجب.

ب - توقّف وجوب المقدّمه على فعلية وجوب ذبيها. وقد عرفت بطلان كلا الأمرين (١).

فعلى هذا لو صدر من قبل الشارع أمر نفسي تهيتي متعلق بالفحص والتعلم في الواجبات المشروطه والموقتة قبل حصول شرطها أو وقتها لم يكن مخالفاً لقاعده عقليه، كي نلتزم باستحالته.

فلا محذور في الواجب النفسي التهيتي بحسب مقام الثبوت.

في حكم ترك الواجب النفسي التهيتي

وأما المقام الثاني: فحيث إنّ استحقاق العقوبه من المسائل العقليه فلا بدّ من ملاحظه أنّ العقل هل يحكم به في ترك هذا النوع من الواجبات أم لا؟

لا- ريب في حكم العقل باستحقاق العقوبه على ترك الواجبات النفسيه الذاتيه، كما لا ريب في حكمه بعدم استحقاقها على ترك الواجبات الغيريه المقدميه - بناءً على وجوبها - ولأجل ذلك لا يستحقّ المكلف إلعاباً واحداً على ترك الواجب مطلقاً، سواء لم تكن له مقدّمه أصلاً، أو كانت له مقدّمه واحده أو كثيره.

وأما الفحص الذي سمى واجباً نفسياً، لكن لا لذاته، بل لأجل التهيتي لواجب آخر، فليس للعقل فيه حكم واضح، لأنّ استحقاق العقوبه على تركه يستلزم تحقّق ملاكين عقليين لاستحقاق العقوبه في المقام: أحدهما: مخالفه

ص: ٣٧٣

الواقع، والآخر: ترك الواجب النفسى التهيئى وإن لم يكن مقصوداً لذاته، وهو بعيد، فحكم العقل باستحقاق العقوبه على الواجبات النفسيه التهيئيه مشكوك الوجود لو لم نقل بكونه مقطوع العدم.

والحاصل: أن كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت، إلا أنه لا ملازمه بينه وبين استحقاق العقاب على تركه، فإنّ العقل لا يحكم به إلا بملازم مخالفه الواقع، فلا يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقق الأردبيلى وصاحب المدارك .^٥

القول فى إنبات الواجب النفسى التهيئى

بل يرد عليهما الإشكال بحسب مقام الإثبات أيضاً، إذ لا دليل عقلاً ولا نقلاً على ثبوت الوجوب النفسى التهيئى فى الشريعه.

أمّا عدم الدليل العقلى: فالأنّ الفحص وإن كان واجباً بحسب حكم العقل كما تقدّم (١)، إلا أنه غير ما نحن بصدد هاهنا، فإنّ المراد ب «الوجوب النفسى التهيئى» هو الوجوب الشرعى، فلو دلّ العقل عليه لكان كاشفاً عنه - ككشفه عن الوجوب الشرعى المتعلّق بمقدمه الواجب (٢) من طريق الملازمه بينه وبين وجوب ذبيها - وأمّا اللزوم العقلى المتعلّق بالفحص فليس محللاً للنزاع هاهنا، كما أنّ اللابدّيّه العقليّه المتعلّقه بمقدمه الواجب لم تكن مبحوثاً عنها هناك.

ولا طريق لكون العقل كاشفاً عن وجوب الفحص شرعاً، سيّما مع كونه معنوناً بعنوان النفسيه والتهيئيه.

ص: ٣٧٤

١- (١) راجع ص ٣٤٧.

٢- (٢) بناءً على وجوبها. م ح - ي.

وأما عدم الدليل النقلى: فلأن الآيات والروايات المتناسبه للمقام على طائفتين لا دلالة فيهما على كون الفحص واجباً نفسياً تهيبياً: الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّ التفقه فى الدين وتعلم معالمه واجب نفسى، لكن لا دلالة فيها على كون وجوبه لأجل التهيؤ لواجب آخر.

منها: قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).
فإنها تدلّ على أنّ «التفقه فى الدين» واجب كفايى (٢).

ولم يجعل مقدّمه لغيره كى يكون وجوبه تهيبياً.

فإنّ قوله: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» عطف على قوله: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»، فهو فى عرضه، لا- من غاياته المتفرّعه عليه، كى يكون «التفقه فى الدين» واجباً تهيبياً لأجله.

فكما أنّ «الإنذار» وظيفه نفسية أصليّه، فكذلك «التفقه فى الدين» بل هو أولى بذلك، لأنّ ل «الإنذار» غايه، وهى قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دون «التفقه» فهو مطلوب نفسى أصلى، من دون أن يكون فيه شائبه التهيبية أصلاً.

ومنها: الأخبار الكثيره الوارده فى فضل العلم والعالم والتفقه فى الدين، كما عن أبى جعفر عليه السلام قال: «الكمال كلّ الكمال والتفقه فى الدين، والصبر على النائبه، وتقدير المعيشه» (٣).

فإنه يدلّ على أنّ «التفقه فى الدين» بنفسه كمال، بل هو كلّ الكمال، فلا

ص: ٣٧٥

١- (١) التوبه: ١٢٢.

٢- (٢) و «الكفاييه» تستفاد من قوله: «مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» ضروره أنه لو كان واجباً عيبياً لوجب النفر والتفقه على الجميع. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الكافى ١: ٣٢، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم وفضله وفضل العلماء، الحديث ٤.

محاله كان مطلوباً نفسياً أصيلاً إماً وجوباً أو استحباباً، كالمستحبات الكثيره النفسيه الأصيله فى الشريعه.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الأدله النقليه تدلّ على كون الفحص عن التكاليف الشرعيه والتفقه فى الأمور الدينيه من المطلوبات النفسيه الأصيله، إماً وجوباً أو استحباباً، من دون أن تكون فيه شائبه التهيئه.

الطائفه الثانيه: ما تدلّ على أنّ ترك السؤال والفحص لا يكون عذراً، فلو وقع المكلف فى مخالفه الحكم الواقعي - لأجل الجهل به مع تمكنه من العلم به بالفحص والسؤال - لم يكن معذوراً يوم القيامه، بل يستحقّ العقاب على ذلك.

وفى هذا المعنى أخبار كثيره بتعايير مختلفه:

مثل (١) ما روى عن مسعده بن صدقه قال: سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وقد سئل عن قول الله: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (٢) فقال: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامه: عبدى أكنّت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت،

ص: ٣٧٦

١- (١) ومثل مرسله يونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه قال: سئل أبو الحسن عليه السلام: هل يسع الناس ترك المسأله عمياً يحتاجون إليه؟ فقال: «لا». الكافي ١: ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث ٣. ومثل صحيحه الفضلاء - زراره ومحمد بن مسلم وبريد العجلي - قالوا: قال أبو عبدالله عليه السلام لحمران بن أعين فى شىء سأله: «إنّما يهلك الناس لأنهم لا يسألون». الكافي ١: ٤٠، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم وتذاكره، الحديث ٢. ومثل ما روى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابه وهو مجذور، فغسّيلوه فمات، فقال: «قتلوه، ألا سألوا؟ ألا يّمموه؟ إنّ شفاء العى السؤال». الكافي ٣: ٦٨، كتاب الطهاره، باب الكسير والمجدور ومن به الجراحات وتصيبهم الجنابه، الحديث ٥. إلى غير ذلك ممّا هو ظاهر فى أنّ العلم للعمل، كالروايات المنقوله فى الكافي ١: ٤٤-٤٥، باب استعمال العلم. م - ح - ى.

٢- (٢) الأنعام: ١٤٩.

وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة»^(١).

وهذه الطائفة من الروايات إرشاد إلى حكم العقل، من لزوم الفحص والسؤال والتعلم، لتمايمه الحجّة على العبد على فرض ورود البيان من قبل المولى، ولا تدلّ على الوجوب النفسى، ولا النفسى التهيئى.

والحاصل: أنه لا يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله إذ لا دليل على ثبوت الوجوب النفسى التهيئى فى الشريعة، لعدم كون العقل كاشفاً عنه، ولا الروايات داله عليه.

حكم عباده الجاهل التارك للفحص

قد عرفت أنّ من ترك الفحص يستحقّ العقوبه على مخالفه الواقع، فاعلم هاهنا أيضاً أنه إذا أتى بعمل عبادى مخالف للواقع باستناد البراءه الشرعيّه أو العقليّه^(٢) كان باطلاً، فيجب عليه الإعادة أو القضاء، فلو شكّ فى جزئيه السوره مثلاً للصلاه وأتى بها فاقده لها - من دون أن يرجع إلى المنابع لتحصيل العلم بالمسأله إذا كان مجتهداً، ومن دون أن يسأل المجتهد إذا كان مقلداً - كانت صلاته باطله، لكونه جاهلاً مقصّراً وأتى بعباده فاقده لجزئها بدون ميّز لذلك، لأنه لم يكن محققاً فى إجراء البراءه قبل الفحص.

إن قلت: فما معنى حديث «لا تعاد»^(٣)؟ هل لا يعمّ الجاهل المقصّر؟

ص: ٣٧٧

١- (١) تفسير نور الثقلين ١: ٧٧٥، الحديث ٣٣٠ من أحاديث سوره «الأنعام».

٢- (٢) وفرضنا تمشّى قصد القربه المعتبر فى العبادات منه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وهو ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «لا- تعاد الصلاه إلّا من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود». وسائل الشيعه ٦: ٩١، كتاب الصلاه، الباب ٢٩ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ٥.

قلت: لو فرض شموله له فذكر الصلاة وجزئيه السوره لها إنما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ سائر العبادات التي لا مجال لحديث «لا تعاد» فيها.

والحاصل: أنّ القاعده تقتضى بطلان عباده الجاهل التارك للفحص إذا كانت فاقده لبعض الخصوصيات المعتمده فيها، مضافاً إلى كونه مستحقاً للعقاب على مخالفه المولى.

حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر

ثمّ إنّ هاهنا موردين ناقضين للقاعده ظاهراً، فلا بدّ من حلّ الإشكال فيهما:

١ - إتمام الصلاة في موضع القصر (١).

٢ - الجهر في موضع الإخفات وبالعكس.

فإنّ مقتضى النصّ (٢) والفتوى في هذين الموردين ثلاثه امور:

ص: ٣٧٨

-
- ١- (١) دون العكس، فإنّ من قصر مكان الإتمام لم يحكم بصحّه صلاته. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) والمراد بالنصّ في صورته الإتمام مكان القصر: هو صحيحه زواره ومحمّد بن مسلم قالوا: قلنا لأبى جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرأت عليه آيه التقصير وفسيّرت له فصلّى أربعاً، أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا- إعادته عليه». وسائل الشيعه ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ٤. وفي صورته الجهر مكان الإخفات وبالعكس: هو صحيحه زواره عن أبى جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال: «أى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادته، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شىء عليه وقد تمّت صلاته». وسائل الشيعه ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءه فى الصلاة، الحديث ١. م ح - ٥.

أ - صحَّه هذه الصلاة، وإن صدرت عن الجاهل المقصّر.

ب - أنه مع ذلك يستحقّ العقوبه على ترك القصر في المورد الأوّل، وعلى ترك الإخفات أو الجهر في المورد الثاني.

ج - أنه لا- يتمكن من رفع استحقاق العقوبه عنه بوجه من الوجوه أصلاً، حتّى لو صلّى تماماً في موضع القصر، أو جهرًا في موضع الإخفات أو بالعكس حال كونه جاهلاً مقصراً، ثم صار عالماً بالواقع في الوقت وأعادها بما يطابقه، لم يكن مفيداً في رفع استحقاق العقوبه عنه.

ويتوجّه الإشكال عليه بحسب ظاهر القواعد:

فإنّ العمل المخالف للمأمور به كيف يمكن أن يتّصف بالصحّه؟ مع أنّ الصحّه عباره عن مطابقه المأتّى به للمأمور به.

وعلى فرض صحّته لماذا يستحقّ العقوبه؟

سلمنا، ولكن لا بدّ من القول بترتب استحقاق العقوبه في خصوص ما إذا لم يأت بالمأمور به الواقعي إلى آخر الوقت، وأمّا إذا زال جهله وأتى به قبل انقضاء الوقت فلا وجه لاستحقاق العقوبه.

ولقد ذكر وجوه من قبل الأعلام للتفصّي عن الإشكال في المقام:

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في الجواب عن الإشكال

الأوّل - وهو أجود ما ذكر في المسأله -: هو الذي أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

قلت: إنّما حكم بالصحّه لأجل اشتمالها على مصلحه تامّه لازمه الاستيفاء في نفسها مهمّه في حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحه الجهر والقصر، وإنّما

ص: ٣٧٩

لم يؤمر بها(١) لأجل أنه أمر بما كانت واجده لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها(٢) بلا- فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصّر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقذح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحه بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً(٣).

ص: ٣٨٠

١- (١) ولا- نلتزم بتوقف صحه العباده على الأمر، بل يكفي فيها صرف اشتمالها على مصلحه لازمه الاستيفاء، وإن لم يؤمر بها لجهه من الجهات، ولأجل ذلك نحكم بصحه صلاه من ترك «الإزالة» في مسأله الضد، فإنها وإن لم تكن مأموراً بها لأجل ابتلائها بصد أهم، إلا أنها مشتمله على المصلحة التي تشتمل عليها الصلاه التي لم تبطل بمثل هذا الضد، لكونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كل تقى، مثلها. ولأجل ذلك لم نلتزم ب «الترتب» خلافاً لمن ذهب إلى توقف صحه العباده على الأمر، فإنه اضطرّ إلى أن يلتجأ - لتصحيح الصلاه مكان الإزالة - إلى مسأله «الترتب» بمعنى أن المولى أمر ب «الإزالة» مطلقاً، وبالصلاه مشروطاً بعصيان الأمر ب «الإزالة» بنحو الشرط المتأخر، أو بالعزم على عصيانه، بنحو الشرط المقارن. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله.

٢- (٢) كان الأنسب أن يقول: «فلانها بلا فائده». م ح - ي.

٣- (٣) واستشكل عليه رحمه الله بأن المصلحة الزائده التي تكون في الأمور به دون المأتى به إن لم تكن لازمه الاستيفاء، بل راجحته، فلا بدّ من أن يكون المأتى به أيضاً مأموراً به على وجه التخيير بين الفردين الذين أحدهما أفضل وأرجح، كالتخيير بين الصلاه في المسجد وفي البيت. وإن كانت لازمه الاستيفاء فلا وجه لعدم إمكان تداركها بالإعادة في الوقت. ويمكن أن يجاب عنه بأن المصلحة الزائده تكون لازمه الاستيفاء، إلا أن المكلف لا يقدر عليها بعد الإتيان بما يخالف الواقع، من الصلاه تماماً أو جهراً أو إخفاتاً، لتحقق التضاد بين الصلاه تماماً وقصراً، وكذا بين الصلاه جهراً وإخفاتاً، كتحققه بين «الصلاه» و «الإزالة»، وإن كان التضاد هناك محسوساً، وفي المقام غير محسوس، بل يكشف عنه النصّ والفتوى. والحاصل: أننا نلتزم بلزوم استيفاء المصلحة الزائده التي تكون في الصلاه المأمور بها، إلا أن المكلف لا يقدر عليه إلا فيما إذا لم يأت بعدلها وقسيمها، وأما إذا أتى به فلا يتمكن من الإتيان بالصلاه المأمور بها، ولو كان الوقت باقياً، لدلاله النصّ والفتوى على أنها صورته الصلاه، من دون أن تشتمل على المصلحة المطلوبه. منه مدّ ظله.

إن قلت: على هذا يكون كلٌّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبه لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حَقَّقنا في محلِّه أنَّ الضدَّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقُّف أصلاً.
لا- يقال: على هذا فلو صلَّى تماماً أو صلَّى إخفاتاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا- بأس بالقول به لو دلَّ دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورته الجهل، ولا بُعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شيء والجهل به كما لا يخفى (1)، إنتهى كلامه رحمه الله، وهو أجود الكلام في المقام.

ما أفاده كاشف الغطاء رحمه الله في التنصُّي عن الإشكال

الجواب الثانى: هو ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله من الالتزام بالأمر الترتبى، وأنَّ الواجب على المكلف هو القصر مثلاً، وعند العصيان وترك الصلاة المقصوره - ولو لجهله عن تقصير بالحكم - يجب عليه الإتمام،

ص: ٣٨١

وسلك هذا الطريق أيضاً في مسأله الضدّ في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهمّ (١). هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد كلام كاشف الغطاء من قبل الشيخ الأنصاري *

وناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:

ويردّه أنا لا- نعقل الترتّب في المقامين، وإنّما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقّق معصيه الأول، كمن عصى بترك الصلاه مع الطهاره المائيه، فكلف لضيق الوقت بالترائيه (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام كاشف الغطاء من قبل المحقّق النائيني رحمه الله

لكن استشكل عليه المحقّق النائيني رحمه الله بإشكالين آخرين بقوله:

وفيه: أنّ المقام أجنبيّ عن الخطاب الترتّبي ولا- يندرج في ذلك الباب، لأنّه يعتبر في الخطاب الترتّبي أن يكون كلّ من متعلّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناطق الحكم بلا قصور لأحدهما في ذلك، ويكون المانع عن تعلّق الأمر بكلّ منهما هو عدم قدره على الجمع بين المتعلّقين في الامتثال، لما بين المتعلّقين من التضادّ، والمقام لا يكون من هذا القبيل، لعدم ثبوت الملا-ك في كلّ من القصر والتمام، وإلّا لتعلّق الأمر بكلّ منهما، لإمكان الجمع بينهما، وليس كالضدّين اللذين لا يمكن الجمع بينهما، فعدم تعلّق الأمر بكلّ منهما يكون كاشفاً قطعياً عن عدم قيام الملاك فيهما.

هذا، مع أنّه يعتبر في الخطاب الترتّبي أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً

ص: ٣٨٢

١- (١) كشف الغطاء ١: ١٧١.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٤٤٠.

بعضيان خطاب الأهم، وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان «العاصي» فإنه لا يلتفت إلى هذا العنوان، لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل ولا تصح منه الصلاة التامة، فلا يندرج المقام في صغرى الترتب.

والشيخ قدس سره كأنه سلم اندراج المقام في صغرى الترتب، ومنع عن الكبرى، حيث قال: «وفيه أنا لا نعقل الترتب» ولكن الحق منع الصغرى وتسليم الكبرى، كما أوضحناه في محله (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد على إشكاله الأول: أن العبادات مسائل تعبدية، وتشخيص تحقق التضاد وعدمه بينها إنما هو بيد الشارع، والصلاة التامة وإن لم تكن ضدًا للمقصوره (2) بحسب الوقت، لو سعت لكتبيهما، إلا أنهما يمكن أن تتضادا بحسب جهه اخرى، فإذا أمكن تحقق التضاد بينهما وكشف عنه النص والفتوى - كما في المقام - لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما حتى في وسعه الوقت، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

فلا فرق بين «الصلاه» و«الإزالة» وبين «الإتمام» و«القصر» من حيث التضاد وعدم قدره المكلف على الجمع بينهما، فمن قال بصحة «الترتب» في تلك المسألة - كالمحقق النائيني رحمه الله - فلا بد من أن يلتزم بصحته هاهنا أيضاً.

وعلى إشكاله الثاني: أنه مبني على كون التكليف الترتبي بنحو الخطاب

ص: ٣٨٣

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٩٣.

٢- (٢) ذكر «القصر» و«الإتمام» إنما هو من باب المثال، وإلا فالبحث يعم «الجهر» و«الإخفات» أيضاً. م ح - ي.

الشخصى، وأما إذا كان بغير الخطاب، كما إذا قال: «يجب على المسافر الكذائى صلاه القصر» ثم قال: «وإن عصى الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصير يجب عليه الإتمام» فلم يكن مستحيلاً، ضروره أنّ المصلّى لا يلتفت - حين الإتيان بالصلاه التامه - إلى هذين الدليلين، وبعد الإتيان بها وارتفاع جهله صار بصدد استعمال أنّ ما جاء به هل هو صحيح أو فاسد، فالتفت إلى كونه مصداقاً للعنوان المذكور فى الدليل الثانى.

وكذلك ما إذا كان بخطاب عام، كأن يقول: «يا أيها المسافرون صلّوا قصرًا» ثم يقول: «وإن عصيتم الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصير فصلّوا تمامًا»، فإنّ هذا أيضاً لا يكون ممتنعاً، لأنّ المصلّى لا يلتفت إلى هذين الخطابين العامين حين الإتيان بالصلاه التامه، وإن ارتفع جهله بعداً.

بيان ما هو الحقّ فى نقد القول بالترتّب فى المقام

لكن يمكن المناقشه فى «الترتّب» الذى قال به كاشف الغطاء رحمه الله بوجهين آخرين:

أ - أنّ دعوى «الترتّب» تستلزم استحقاق عقوبتين فيما إذا خالف المكلف كلا التكليفين، وهذا لا يمكن الالتزام به فى المقام، فإنّ المسافر الذى ترك صلاتى القصر والتمام كليهما لا يستحقّ إلّاعقوبه واحده، لعدم كونه مكلفاً بأكثر من صلاه واحده.

على أنّ الالتزام بتعدّد العقاب يستلزم أن يكون الجاهل المقصّر أسوء حالاً من العالم، فإنّ من علم بوجوب القصر عليه وتركها لا يستحقّ إلّاعقوبه

واحد بالاتفاق، لعدم جريان «الترتب» في حقه، بخلاف الجاهل الذي كلف فرضاً بتكليفين مترتبين ويستحق على تركهما عقابين اثنين.

بخلاف مسأله «الإزاله» و «الصلاه» في باب الضد، فإنه يجوز هناك القول بترتب استحقاق عقوبتين عند ترك كلا التكليفين.

والحاصل: أنه لا يمكن القول بالترتب في المقام، ولو قلنا بإمكانه في مسأله الضد.

ب - أن الأمر ب «المهم» في باب الترتب معلق على عصيان الأمر ب «الأهم»، وهذا وإن كان قابلاً للتصور في مسأله الضد، إلا أنه لا يتصور في المقام، فإن من دخل المسجد في وسعه وقت الصلاه والتفت إلى كونه نجساً وجب عليه الإزاله فوراً، فإن تركها في أول زمان إمكانها فقد تحقق العصيان، فيتوجه عليه الأمر بالصلاه بناءً على القول بالترتب.

بخلاف المقام، فإن «الأهم» هاهنا هو «صلاه القصر» التي هي من الواجبات الموسّعه، لا الفوريه، ولا يكاد يتحقق عصيان أمرها إلا بعد انقضاء وقتها الذي (1) ينقضى به وقت «المهم» أيضاً، فلا يعقل تعلق الأمر الترتبي بالصلاه التامه على تقدير عصيان الأمر بالصلاه المقصوره.

نعم، بناءً على كفايه العزم على عصيان الأمر بالأهم في تعلق الأمر بالمهم يمكن تصوير الترتب في المقام أيضاً.

والحاصل: أنه لا يمكن التفصي عن الإشكال بما التزم به الشيخ المحقق كاشف الغطاء من الأمر الترتبي، لامتناع الترتب في المقام، ولو بنينا على إمكانه في محلّه الذي هو مسأله الضد.

ص: ٣٨٥

١- (١) صفه للانقضاء، لا للوقت. م ح - ي.

الجواب الثالث: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره فإنه بعد بيان الإشكال قال:

ولكن يمكن الذب عن الإشكال بالالتزام بتعدد المطلوب، بأن يكون الجامع بين القصر والتمام، وكذا الجهر والإخفات مشتملاً على مرتبه من المصلحة الملزمه، ويكون لخصوصية القصريه، وكذا الجهرية مصلحة زائده ملزمه أيضاً، مع كون المأتي به الفاقد لتلك الخصوصية من جهة وفائه بمصلحة الجامع المتحقق في ضمنه موقتاً للمصلحة الزائده القائمه بالخصوصية القصريه أو الجهرية، بحيث لا يبقى مع استيفائها به مجال لتحصيل المصلحة الزائده القائمه بالخصوصية، وذلك أيضاً لا بمناط العلية كى يلزم حرمة وفساده، بل بمناط المضاده بين المصلحتين، ولو من جهة حديهما القائمين بالخصوصيات المفردة للطبيعته، فإنه بهذا البيان يمكن الجمع بين صحه المأتي به في حال الجهل وتماثيته في الوفاء بالفريضه الفعلية، وبين استحقاق العقوبه على ترك الواجب، حيث إن صحه المأتي به وتماثيته إنما هو لوفائه بمرتبه من المصلحة الملزمه القائمه بالجامع المتحقق في ضمنه وصيرورته بذلك مأموراً به بمرتبه من الأمر المتعلق بالجامع ضمناً.

وأما استحقاق العقاب فهو من جهة تفويته للمصلحة الزائده القائمه بالخصوصية القصريه، أو الجهرية والإخفائيه (1) ، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

ص: ٣٨٤

وهذا وإن كان يقرب من جواب المحقق الخراساني رحمه الله المتقدم نقله من الكفاية، إلّا أنّهما يفترقان من جهات ثلاث:

أ - أنّ المحقق الخراساني قال بكون خصوص التمام ذا مصلحة ملزمه، لا الجامع بينه وبين القصر، كما قال به المحقق العراقي رحمه الله.

ب - أنّ المحقق الخراساني قال بعدم إمكان استيفاء المصلحة الزائدة القائمة بالقصر لأجل التضادّ بينه وبين التمام، ولكنّ المحقق العراقي قال به لا - لذلك، بل لأنّه لا - يبقى مع استيفاء المصلحة المتحقّقة في الجامع مجالاً لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة (1)، وذلك لعدم تحقّق التضادّ بين الطبيعي وفردّه.

ج - أنّ المحقق الخراساني لم يقل بكون الصلاه التامه مأموراً بها، بل هي مشتمله على مصلحة ملزمه من دون أن يتعلّق أمر بها، والمحقق العراقي قال بكون الجامع مأموراً به.

حول نظريه المحقق العراقي رحمه الله

أقول: صحّه هذا الجواب مبنيّ على صحّحه تعلّق الأمر بالمطلق والمقيّد كليهما، ولا - مانع منه إلّا القول بتضادّ الأحكام الخمسه التكليفيّه والقول بتماثلها فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، فإنّه كما لا يجوز اجتماع الضدّين، كذلك لا يجوز اجتماع المثلين.

ص: ٣٨٧

١- (١) ويمكن تقريبه إلى الذهن بمثال عرفي، وهو أنّ المولى إذا كان عطشاناً، فطلب ماءً بارداً بنحو تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الماء مطلوباً له، وكونه بارداً مطلوباً آخر، فإذا أحضر العبد ماءً غير بارد وشربه المولى، لا يبقى بعد رفع عطشه به مجال لشرب الماء البارد الذي كان يرغب فيه أكثر من رغبته في أصل الماء. منه مدّ ظله.

ولكننا لا نقول بتضاد الأحكام ولا بتماثلها.

والشاهد على هذا أنه يمكن أن يأمر شخص بفعل شيء وينهى شخص آخر عنه، كما إذا أمر الوالد ولده بقتال العدو ونهته الوالده عنه، مع أنه لو كان بين الوجوب والحرمة، والأمر والنهي مصادفةً لامتنع جمعهما في موضوع واحد ولو بإرادة شخصين، كما أنّ السواد والبياض الذين بينهما مصادفةً حقيقيه لا يجتمعان في جسم واحد، وإن أراد شخص سواده وشخص آخر بياضه، فعلم من ذلك أنّ التضاد الحقيقي الفلسفي إنّما يتحقق في الأمور الواقعيه، وأمّا الأمور الاعتباريّه التي منها الأحكام الخمسه فلا يتحقق فيها التضاد الفلسفي المانع من اجتماعها.

إن قلت: فما المانع من أن تكون صلاه الجمعه مثلاً واجبه ومحرمه؟

قلت: إنّما المانع منه عدم إمكان كونها ذات مصلحه ومحبوبه له تعالى وذات مفسده ومبغوضه له في آن واحد، لا التضاد بين الأمر والنهي المتعلقين بها.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله في الجواب عن الإشكال أيضاً (1) تام، لعدم التماثل بين الأمرين المتعلق أحدهما بالجامع بين القصر والتمام، والآخر بخصوص القصر.

هذا تمام الكلام في الشبهات الحكميّه، وقد عرفت عدم جريان البراءه فيها قبل الفحص.

البحث حول الفحص في الشبهات الموضوعيّه

فهل الشبهات الموضوعيّه أيضاً كذلك أم لا؟

ولابدّ من التكلم هاهنا تارةً في البراءه العقليّه، وأخرى في البراءه الشرعيّه:

ص: ٣٨٨

١- (١) أي كما كان كلام المحقق الخراساني رحمه الله في ذلك تاماً. م ح - ي.

في ذلك

أمّا البراءة العقليّة - بناءً على جريانها في الشبهه الموضوعيّة (١) - : فسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» ذهب إلى عدم جريانها قبل الفحص، حيث قال:

فالحقّ فيها عدم معذوريّه الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء والوجدان، فلو قال المولى: «أكرم ضيفي» وشكّ العبد في أنّ زيداً ضيفه أو لا، فلا يجوز له المساهله بترك الفحص مع إمكانه، خصوصاً إذا كان رفع الشبهه سهلاً والمشتبه مهمّاً، وما قرع سمعك من معذوريّه الجاهل وقبح عقابه بلا سبب وحجّه فإنّما هو فيما إذا لم يكن الجهل في معرض الزوال، أو لم يكن العبد مقصراً في تحصيل أغراض مولاه.

نعم، بعدما استفرغ وسعه لكان لما ذكره من القاعده مجال.

وعليه فملاك صحّه العقوبه هو عدم جريان الكبرى العقليّة قبل الفحص والبحث (٢).

إنتهى كلامه، وهو صحيح متين في البراءة العقليّة.

وأما البراءة الشرعيّة: فتارةً نبحت عنها بالنسبه إلى الشبهات التحريميّة، وأخرى بالنسبه إلى الشبهات الوجوبيّة.

الشبهات التحريميّة وكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله فيها

أمّا الشبهات التحريميّة: فذهب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى أنّه لا

١- (١) فإنّه مختلف فيه، فقال بعضهم بالجريان، وبعض آخر بعدمه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ٤٣٣.

إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص فيها(١).

الحق في المسألة

أقول: نحن نسلم تحقّق الإجماع في المقام، لاعتمادنا بناقله، وهو الشيخ الأعظم، ولكنّه دليل لئبى لا إطلاق فيه، بل لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو في المقام ما إذا كان في الفحص مشقّة شديده، وأمّا إذا كان رفع الشبهه بالفحص سهلاً - كما إذا أراد شرب مابيع في دار زيد ولكنّه شكّ في أنّه ماء أو خمر مع حضور زيد عنده وإمكان رفع الشكّ بالسؤال عنه - فلم يعلم تحقّق الإجماع على عدم لزوم الفحص هاهنا وجريان «كلّ شيء هو لك حلال»(٢) قبله.

نعم، إذا شكّ في الطهاره والنجاسه لا يجب عليه الفحص ولو كان سهلاً، بل يجوز إجراء قاعده الطهاره المستفاده من قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»(٣) حتّى فيما إذا أمكن رفع الشبهه بمجرد النظر إلى المشكوك، كما إذا علم برطوبه ثوبه وشكّ في أنّه بول أو ماء، مع إمكان رفع الشكّ بالنظر إليه.

الشبهات الوجوبيه وكلام المحقّق النائيني رحمه الله فيها

وأما الشبهات الوجوبيه: ففصل المحقّق النائيني رحمه الله فيها بين ما لو لم يفحص لترك الواجب غالباً أو دائماً، فيجب الفحص فيه، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعه، ووجوب الزكاه المشروط بالنصاب، فمن شكّ في وجوب الحجّ

ص: ٣٩٠

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٤٤١.

٢- (٢) الكافي ٥: ٣١٣، كتاب المعيشه، باب النوادر، الحديث ٤٠.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

عليه لأجل الشكّ في استطاعته يجب عليه الفحص، ولا يجوز له التمسك بـ «حديث الرفع» وأمثاله، لأنّه يستلزم ترك الحجّ الواجب غالباً، لأنّه قلماً يتفق علم الإنسان باستطاعته بدون الفحص، وهكذا مسأله الزكاه ونحوهما، فلو لم يجب الفحص في هذا النوع من الواجبات لكان تشريع وجوبها لغواً، فنعلم أنّ بين إيجابها ووجوب الفحص عن تحقّق شرط وجوبها ملازمه عرفيه.

وبين (١) غيره من الواجبات، فلا يجب الفحص فيها، بل يجوز إجراء البراءه بدونها، لأنّ قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» (٢) مطلق يعمّ الشبهه الموضوعيه قبل الفحص وبعده، وعدم جواز التمسك به قبل الفحص يحتاج إلى دليل يقينه، وهو منتفٍ هاهنا، فنتمسك بإطلاقه (٣).

هذا حاصل ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله مع زياده توضيح منّا، وهو صحيح متين.

هذا تمام الكلام في وجوب الفحص وعدمه عند إجراء البراءه، وقد تعرّضنا للبحث في جميع جوانبه: من البراءه العقليه والنقليه، في جميع أنواع الشبهه:

حكيمه كانت أو موضوعيه، وجوبيه كانت أو تحريميه، خلافاً لسائر الأعلام والمحقّقين، حيث لم يتعرّض كلّ منهم إلّا لقطعه من هذا البحث الطويل الذيل.

ص: ٣٩١

١- (١) عطف على «بين ما لو لم يفحص». م ح - ي.

٢- (٢) الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

٣- (٣) فوائد الأصول ٤: ٣٠١.

البحث فى قاعده «لا ضرر»

اشاره

لا- بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعده «لا ضرر ولا ضرار» وإن كانت أجنبيّه عن المباحث الأصوليّه، لكونها قاعده فرعيّه، أو حكماً حكومتيّاً صادراً عن الساحة النبويّه.

ودعوى اشتراط جريان البراءه بعدم استلزامه الضرر على الغير فاسده، لأنّ القاعده حاكمه على الأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الأوليّه، فضلاً عن الثانويّه، فلا- يبقى للبحث عن اشتراط البراءه بعدم الضرر مجال، إذ حيث لا- يجوز العمل بالطرق والأمارات لو استلزم الضرر على الغير لا يجوز العمل بالبراءه بطريق أولى.

ثم إن هذه القاعده مأخوذه من روايه متواتره لفظاً، ولو استشكل تواترها اللفظي فلا ينبغي التشكيك في تواترها المعنوي، فإنها مرويه بأسانيد مختلفه موجهه للقطع بصدور مضمونها، على أن بعضها موثقه.

وإليك هذه الروايات:

١ - ما رواه المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة، ونقله عنهم الشيخ الحرّ في الوسائل، حيث قال:

محمّد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمره بن جندب كان له عذق (١) في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه (٢) حتى بلغ

ص: ٣٩٥

١- (١) العذق - بالفتح -: النخلة. م ح - ي.

٢- (٢) ساوم بالسلعه: غالى بها. م ح - ي.

به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأَنْصَارِي: اذهب فاقْلَعْهَا وارم بها إليه، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ».

ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه.

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد مثله (١).

هذه الرواية موثقة ب «عبدالله بن بكير» فإنه فطحي ثقه.

٢ - ما رواه الكليني في كتاب المعيشه من الكافي، عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمره بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمره لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول الله، فأتاه، فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يارسول الله أستأذن في طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا اريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشره أعداق، فقال: لا، قال: فلك عشره في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنّة، قال: لا اريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: إنك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، ثم أمر بها

ص: ٣٩٦

١- (١) وسائل الشيعة ٢٥:٤٢٨، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت، ثم رمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت» (١).

هذه الرواية مرسله كما ترى.

٣ - ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمره بن جندب نخله في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمره يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرها» (٢) منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فدعاه، فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فتري من أهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثه، قال: لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضاراً، اذهب يا فلان، فاقطعها واضرب بها وجهه» (٣).

الحسن بن زياد الصيقل مع كونه كثير الرواية لا يرى مدحه ولا ذمه في كتب الرجال ولكن عمل بروايته، وأبو عبيدة الحذاء ثقه.

٤ - ما رواه ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى، عن

ص: ٣٩٧

١- (١) الكافي ٥: ٢٩٤، كتاب المعيشه، باب الضرار، الحديث ٨.

٢- (٢) الحذر: هو امتناع القادر من الشيء لما فيه من الضرر. ويمكن أن يكون «حذر» بالخاء المعجمه والبدال المهمله - كما في الرسائل للإمام الخميني «مدّ ظلّه»، قاعده «لا ضرر»، الصفحه ٨ - وهو بمعنى «ستر اعدّ للجاريه في ناحيه البيت». م ح - ي.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٣، باب حكم الحریم، الحديث ٣٤٢٣، ووسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء» (١)، وقضى صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار» (٢).

٥ - ما رواه المشايخ الثلاثة ونقله عنهم الشيخ الحرّ في «وسائل الشيعة» حيث قال: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرقت الأرف» (٣) وحدت الحدود فلا شفعة».

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى مثله.

ورواه الصدوق بإسناده عن عقبه بن خالد، وزاد: «ولا شفعه إلّا لشريك غير مقاسم» (٤).

٦ - ما في كتاب إحياء الموات من مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام:

روينا عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين

ص: ٣٩٨

١- (١) قال الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الرسائل، قاعده «لا ضرر»: ٩، التعليقه ١: هكذا في النسخ الموجوده عندي، وفي روايه عباده بن الصامت الآتيه، وقضى بين أهل المدينة في النخل «لا يمنع نفع بئر» وقضى بين أهل البادية إلخ، وهي أظهر، ولا يبعد تصحيف «نقع البئر» بذلك، لقربهما في الكتب العربي، وقوله: «لا يمنع» إلخ معناه كما في التذكرة وعن الشهيد: أنّ الماشيه إنّما ترعى بقرب الماء، فإذا منع من الماء فقد منع من الكلاء وحازه لنفسه، و «نقع البئر»: أي فضل البئر، كما في المجمع. م ح - ي.

٢- (٢) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشه، باب الضرار، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٠، كتاب إحياء الموات، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- (٣) أرقت الأرف: أي حدت الحدود. م ح - ي.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٩٩-٤٠٠، كتاب الشفعة، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث ١ و ٢.

جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: «ليس يجبر على ذلك، إلّا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحقّ أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: استر على نفسك في حقك إن شئت، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنّه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه، قال: لا يترك، وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار» وإن هدمه كلف أن يبنيه»^(١).

٧ - ما في كتاب إحياء الموات من المستدرك أيضاً عن دعائم الإسلام: قال:

روينا عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه، عن آباءه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢).

٨ - وما في كتاب الفرائض والمواريث من الوسائل، عن الصدوق رحمه الله أنه قال:

قال النبي صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص».

قال: وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً»^(٣).

ولابدّ من ذكر نكتتين حول الرواية:

الأولى: أنّها وإن كانت مرسله ظاهراً، لكنّ الصدوق حيث أسندها إلى النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «قال النبي» مع شدّه احتياطه في إسناد الروايات إلى المعصوم، فهي حجّة، ولا بدّ من العمل بها، لأننا نقطع بأنّ روايتها كانت عند الصدوق، بحيث إنّه قطع بصدور الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله فقال: «قال النبي»

ص: ٣٩٩

١- (١) مستدرك الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

٢- (٢) مستدرك الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٦: ١٤، كتاب الفرائض والمواريث، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩ و ١٠.

ولم يقل: «روى عن النبي».

إن قلت: كون الرواه عنده ثقات لا يستلزم كونهم عندنا أيضاً ثقات.

قلت: كيف تعتمد على قول النجاشي أو الشيخ أو غيرهما في توثيق الرواه؟ فهكذا لا بدّ من الاعتماد بتوثيق الصدوق رحمه الله، سيما هذا النحو من التوثيق الذي يشعر بقطعه بصدور الروايه عن النبي صلى الله عليه وآله، فلا مجال للإشكال في سندها.

الثانيه: يمكن أن يكون قوله: «فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا- يزيده شراً» من تتمه الروايه، ويحتمل (1) أن يكون استنتاج الصدوق منها.

وعلى أيّ حال، معناه «أنّ المسلم يرث من الكافر، لأنّ الإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» وهذا أيضاً معنى قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص».

٩ - ما في كتاب «المعيثه» من الكافي، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزه الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع، فاشتره رجل بعشره

ص: ٤٠٠

١- (١) ويؤيد هذا الاحتمال أنّ الصدوق رحمه الله كان هاهنا في مقام الاستدلال بالروايات على أنّ المسلم يرث من الكافر، لا في مقام صرف نقلها، ولأجل مزيد اطلاعك ننقل كلامه رحمه الله بتمامه، فإليك نصّ عبارته: باب «ميراث أهل الملل»: لا يتوارث أهل ملّتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا- يرث المسلم، وذلك أنّ أصل الحكم في أموال المشركين أنّها فيء للمسلمين، وأنّ المسلمين أحقّ بها من المشركين، وأنّ الله عزّ وجلّ إنّما حرّم على الكفار الميراث، عقوبه لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل، عقوبه لقتله، فأما المسلم فلا يجرم وعقوبه يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيده شراً؟! مع قول النبي صلى الله عليه وآله: ٥٧١٧ - «الإسلام يزيد ولا- ينقص». ومع قوله صلى الله عليه وآله: ٥٧١٨ - «لا- ضرر ولا إضرار في الإسلام». فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً، ومع قوله صلى الله عليه وآله: ٥٧١٩ - «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه». والكفار بمنزله الموتى، لا- يحجون ولا- يرثون. من لا- يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤، كتاب الفرائض والموارث، باب ميراث أهل الملل، الأحاديث ٥٧١٧ و ٥٧١٨ و ٥٧١٩. م ح - ي.

دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير براء، فبلغ ثمنه دنانير، قال: فقال لصاحب الدرهمين: خذ خمس ما بلغ، فأبى، قال: أريد الرأس والجلد، فقال: «ليس له ذلك، هذا الضرار، وقد اعطى حقه إذا اعطى الخمس»^(١).

وقال الشيخ في «الخلافة» مستدلاً على خيار الغبن: دليلنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢).

وقال ابن زهره في باب خيار العيب: ويحتج على المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣).

وعن «التذكرة» في المسألة الأولى من باب خيار الغبن مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٤).

وعن نهاية ابن الأثير: فيه - أي في الحديث -: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٥).

وفي مجمع البحرين: وفي حديث الشفاعة: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفاعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٦).

١٠ - ما عن مسند أحمد بن حنبل بروايه عباده بن الصامت في ضمن نقل قضايا كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار»^(٧).

ص: ٤٠١

١- (١) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ٤.

٢- (٢) الخلافة ٣: ٤٢، كتاب البيوع، مسأله ٦٠، خيار الغبن.

٣- (٣) غنية النزوع، قسم الفروع: ٢٢٣.

٤- (٤) تذكرة الفقهاء ١١: ٦٨.

٥- (٥) النهاية في غريب الحديث والأثر: مادّه «ضرر».

٦- (٦) مجمع البحرين: مادّه «ضرر».

٧- (٧) المسند ٨: ٤١٩، الحديث ٢٢٨٤٢.

ويعلم ممّا نقل عن ابن الأثير وأحمد بن حنبل أنّ الحديث مروى من طرق العامّة أيضاً.

هذه عمده الأخبار التي تكون مدركاً لقاعده «لا ضرر»، وأعرضنا عن نقل كلّها لأجل الاختصار، وبملاحظه هذه الأخبار يحصل لنا الوثوق بصدور مدرك القاعده عن المعصوم عليه السلام.

تحليل أخبار الباب

فلا ينبغي الشكّ في صدور جملة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبيّ صلى الله عليه وآله إجمالاً، وإن لا نعلم صدور «في الإسلام» أو «على مؤمن» عقبيها، فإنّا بملاحظه الأخبار نقطع بصدور أصل الجملة مع قطع النظر عن خصوصياتها وقيودها، لأنّها متواتره معنئ. وكذلك لا ينبغي الشكّ في أنّها صدرت في قضيه «سمره بن جندب» لأنّها ذكرت في الروايات المشتمله على قصّه «سمره» بعنوان التعليل، فلا يحتمل استقلالها وعدم ارتباطها بالقصّه.

وإنّما الإشكال في موضعين:

أحدهما: أنّها هل صدرت مستقله أيضاً أم لا؟

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله

ذهب المحقّق النائيني رحمه الله (1) إلى صدورها كذلك، حيث قال:

ص: ٤٠٢

١- (١) في آخر تقارير «البيع» للمحقّق النائيني رحمه الله رسالتان: إحداهما: في حكم اللباس المشكوك فيه بقلم النائيني رحمه الله نفسه، والأخرى: في قاعده «لا ضرر» بقلم تلميذه الشيخ موسى الخوانساري مقرّر بيعه، ويحتمل أن تكون رساله «لا ضرر» من إفادات النائيني رحمه الله بتقرير الشيخ موسى، ويحتمل أن تكون من إفادات الشيخ موسى نفسه، لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل. منه مدّ ظلّه.

والظاهر أنه ورد على وجهين:

أحدهما: مستقلاً من دون كونه ذليلاً لقضيته وكبرى لصغرى خارجيه.

وثانيهما: أنه ورد كبرى لصغرى خارجيه، كما في ذيل قضيته خاصه.

أمّا الأول: فقد نقله شيخنا «مدّ ظلّه» عن دعائم الإسلام، فقال: فيه خبران مرويان عن الصادق عليه السلام يتضمّن كلّ منهما حكاية «لا ضرر ولا ضرار» عن النبيّ صلى الله عليه وآله بلا تعرّض لقضيته «سمره» ونحوها، وفي الوسائل في باب ثبوت «خيار الغبن» أيضاً نقل هاتين الجملتين مع زياده «على مؤمن» بلا تعرّض لقضيته اخرى، ولكن حيث إنّ بناء صاحب الوسائل على تقطيع الأخبار فالظاهر أنّ ما نقله في هذا الباب هو الذي نقله في ذيل قضيته «سمره» في كتاب إحياء الموات.

وعلى أيّ حال، وروده مستقلاً على الظاهر ممّا لا- إشكال فيه، فإنّ في نهايه ابن الأثير، والتذكرة، والعبارة التي نقلناها عن الوسائل (1) ناقلاً عن الصدوق لم يذكر في ذيل قضيته (2)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

أقول: لا دليل على وروده مستقلاً، لأنّ ما نقل بنحو الاستقلال ظاهراً يمكن أن يكون قطعه من قصّه «سمره بن جندب» أو قصّه «فضل الماء» أو غير ذلك.

ص: ٤٠٣

١- (١) الظاهر أنه أراد ما نقلناه في ص ٣٩٩ تحت رقم ٨. م ح - ي.

٢- (٢) منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ١٩٣.

ثانيهما: أنها هل صدرت في ضمن قصه اخرى غير قصه «سمره بن جندب» أم لا؟

ظاهر روايه عقبه بن خالد التي نقلناها تحت الرقم ٤ صدور «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بقصه «فضل الماء والكلاء» لأجل «الفاء» التي تدلّ على التعليل، لكن في بعض النسخ روى «وقال» بدل «فقال»، وعليه فلا دليل على صدورهما مرتبطه بالقصه.

في ارتباط حديث «لا ضرر ولا ضرار» بمسأله الشفعه

وأما روايه «الشفعه» التي نقلناها تحت الرقم ٥ فلا ظهور لها في ارتباط قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بقصه الشفعه وصدوره تعليلاً لها أصلاً، فإنّ الروايه خاليه عمّا يدلّ على التعليل.

على أنّ القول بكون الضرر على الشريك موجباً للشفعه يستلزم فقهاً جديداً وإشكالات متعدده، فإنه لو كان بمنزله العله للحكم لزم كونها معّمه ومخصّصه، فيلزم من تعليل الشفعه ب «لا ضرر ولا ضرار»:

أولاً: اختصاصها بما إذا كان بيع الشريك حصّته ضرراً على الشريك الآخر، وهذا لا يقول به أحد، فإنهم اتفقوا على ثبوت حقّ الشفعه للشريك، وإن لم يتضرّر ببيع الشريك الآخر حصّته.

وثانياً: ثبوت حقّ الشفعه للشريك في موارد توجه الضرر إليه من البيع، وإن كانت الشركه بين ثلاثه أو أكثر، مع أنّهم اتفقوا على اختصاص الشفعه بما إذا كانت الشركه بين اثنين، وأنّه لو باع واحد من الشركاء الثلاثه رابعاً حصّته لا يثبت للشريكين الآخرين حقّ الشفعه.

وثالثاً: ثبوت حقّ الشفعه في غير البيع من المعاملات أيضاً فيما إذا تضرّر

الشريك الآخر بتلك المعامله، ولم يقل به أحد.

ورابعاً: أن يثبت حقّ الشفعه وإن لم يكن شركه في البين إذا كان البيع موجباً لضرر الجار، كما إذا باع زيداً داره وهو فاسق معتاد بشرب الخمر وغيره ويؤذى جيرانه، ففضيّه كون «لا- ضرر ولا- ضرار» تعليلاً للشفعه ثبوتها هاهنا أيضاً، فلا بدّ من القول بجواز تملك الجار الدار وإعطائه زيداً ثمنها، مع أنّه لم يقل به أحد.

وخامساً: أن لا- يجوز للرجل بيع داره مثلاً لو لم يرتض به أهله وكان عدم رضائتهم بحيث يوجب المرض أو الهّم الشديد، ولو باع فلا بدّ من القول بجواز الفسخ لأهله، فإنّ المرض والهّم ضرر عليهم، ولم يقل أحد في هذا المورد وأمثاله بعدم جواز البيع، ولا بجواز الفسخ للأهل على تقدير تحقّقه.

وسادساً: أن لا يجوز للإنسان إعطاء أكثر أمواله أحد أولاده بهبه أو صلح أو غيرهما، لأنّه ضرر على سائر الأولاد، ولو فعل فلا بدّ من القول بجواز الفسخ لهم، مع أنّه لم يقل أحد بعدم جواز الإعطاء، ولا بجواز الفسخ لسائر الأولاد على تقدير تحقّق الإعطاء.

إلى غير ذلك من الإشكالات التي يوجب الالتزام بها فقهاً جديداً.

وهذه الإشكالات ناشئه عن كون العله معتمه ومخصّصه، فلا يجوز القول بكون «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالشفعه وعله لثبوتها.

أضف إلى ذلك: أنّ الضرر الناشئ عن الشركه الثانيه يندفع بجواز الفسخ والردّ إلى الشركه الأولى، فلمّ يجوز له تملك حصّه الشريك؟

وبعبارة اخرى: إنّ لحقّ الشفعه مرحلتين:

أ - تزلزل البيع بجواز فسخه من قبل الشريك، مع قطع النظر برجوع المبيع بعد الفسخ إلى البائع أو إلى الشريك الفاسخ.

ب - رجوع المبيع بالفسخ إلى الشريك الفاسخ.

والذى يرتبط ب «لا ضرر ولا ضرار» هو المرحلة الأولى، لا الثانية، لأن الضرر المتوجه من الشركه الثانيه إلى الشريك الأول يندفع بمجرد تزلزل البيع، بجعل الخيار له وإن رجع المبيع إلى البائع وتحققت الشركه الأولى، فلا مجال لكون قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» عله لجواز إرجاع الشريك الأول المبيع إلى نفسه الذى به قوام حق الشفعه.

كلام شيخ الشريعه الاصفهاني رحمه الله في المسأله

ولقد أصرَّ العلّامة شيخ الشريعه الاصفهاني قدس سره بأنّ الحديثين (١) لم يكونا حال صدورهما عن النبيّ صلى الله عليه وآله مذيّلين بحديث «الضرر» وأنّ الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كلّ في وقت خاصّ به.

وعمده ما استدلّ به لهذه الدعوى هو أنّه يظهر بعد التروى والتأمل التامّ في الروايات أنّ الحديث الجامع لأفضيه رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع مختلفه وموارد متشتمّه كان معروفاً بين الفريقين، أمّا من طرقنا فبروايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام، وأمّا من طرق أهل السنّه فبروايه عباده بن صامت.

ثمّ روى قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسند أحمد بروايه عباده، وبرواياتنا عن أبى عبدالله عليه السلام ثمّ قال:

قد عرفت بما نقلنا مطابقه ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من روايه عباده من غير زياده ونقيصه، بل بعين تلك الألفاظ غالباً، إلّا الحديثين الأخيرين المرويّين عندنا بزياده قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وتلك المطابقه

ص: ٤٠٦

١- (١) أى ما ورد من طريق عقبه بن خالد فى قضيه «الشفعه» وقضيه «عدم منع فضل الماء». م ح - ى.

بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بأن الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عباده، من عدم التذييل بحديث «الضرر».

وقال أيضاً: والذي أعتقده أنها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام كما في روايه عباده بن صامت، إلا أن أئمه الحديث فرقوها على الأبواب (١).

هذا حاصل كلام العلامة شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله.

والمحقق النائيني رحمه الله أيده في كون أفضيه رسول الله صلى الله عليه وآله مجتمعه في روايه عقبه بن خالد وفرقها أئمه الحديث على أبواب الفقه بأنّ سند الروايات المتعدده المنقوله عن عقبه بن خالد واحد، وهو «محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد» فبملاحظه وحده السند يحصل لنا الوثوق بأنّ كلّها كانت روايه واحده، وأنّ أئمه الحديث فرقوها ووضعوا كلّ قضاء في بابه المناسب له (٢).

نقد كلام شيخ الشريعة من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

أقول: إنه قدس سره قد نقل من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرق القوم بروايه «عباده» عشرين قضيه تقريباً، ونقل من طرقنا بروايه عقبه بن خالد ست أو سبع، اثنتان منهما قضيه الشفعه وعدم منع فضول الماء، وقد تفحصت في الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرقنا، فوجدت أنّ غالبها غير منقوله بروايه عقبه بن خالد، وهو أيضاً غير متفرد غالباً فيما نقله، فكيف يمكن

ص: ٤٠٧

١- (١) قاعده «الاضرر» - لشيخ الشريعة الاصفهاني - : ١٩.

٢- (٢) منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ١٩٤.

مع ذلك دعوى الوثوق بأنّ قضاياه كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد، ففرّقوها أئمه الحديث على الأبواب، فمن راجع الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله ورأى أنّ عقبه بن خالد لم ينقل إلّانادراً من قضاياه ولم يكن في نقل تلك النوادر متفرّداً غالباً، يطمئنّ بخلاف ما ادّعى ذلك المتبحّر، فلو كان لنا مجال واسع لروينا الروايات المتضمّنه لقضايا رسول الله حتّى تجد صدق ما ادّعيناه.

هذا مع أنّه بناءً على أن يكون التجزيه على الأبواب من فعل أئمه الحديث لا معنى لتكرار «لا ضرر» في ذيل قضيتين، فإنّ عقبه بن خالد لم يذكر حينئذٍ تلك القضيه إلّامرّه واحده.

وأما ما قيل في تأييد قوله بأنّ سند الكليني إلى «عقبه» في جميع القضايا المنقوله منه واحد ففي غايه السقوط، لأنّ الطريق إلى أرباب الكتب والأصول من أصحاب الجوامع قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً، فوحده طريقهم إلى كتب الرواه لا تدلّ على اجتماع رواياتهم كما هو واضح، فحينئذٍ بقي الروايتان المذيلتان بحديث «لا ضرر» في قالب الإشكال (1).

هذا كلام سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» ونعم الكلام.

وحاصله: أنّ روايه «عقبه» حيث لا تكون جامعه لجميع أفضيه رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يمكن قياسها بروايه «عباده» الجامعه، وادّعاء مطابقه ألفاظها ثمّ استنتاج أنّ قضيه «لا ضرر ولا ضرار» كانت قضاءً مستقلّاً في روايه «عقبه» غير مرتبط بقضيه «الشفعه» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» كما أنّها منقوله بنحو قضاء مستقلّ في روايه «عباده»!

على أنّ حديث «لا ضرر ولا ضرار» لو لم يرتبط في الأصل بقضيه

ص: ٤٠٨

«الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» وتحقق تذييلها به من جهة التقطيع، لم يعقل تكراره، فالتكرار دليل على كونهما مذيّلين به في روايه «عقبه».

بيان ما هو الحق في المقام

لكننا نمنع ارتباطه بهما وكونه علّه لهما من جهات اخر ذكرناها آنفاً فراجع.

على أنّ «محمّد بن عبدالله بن هلال» ضعيف، فلا يجوز الاعتماد بخبره في كون قضيه «لا ضرر ولا ضرار» علّه لقضيه «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء».

على أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يلائم الحكم التحريمي، لا التنزيهي، مع أنّ المشهور قال بكراهه منع فضل الماء والكلاء، لا بحرمته، وبأنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء» حكم تنزيهي لا تحريمي.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا ريب في صدور «لا ضرر ولا ضرار» عن النبي صلى الله عليه وآله، ولا ريب أيضاً في كون قصّه «سمره بن جندب» مذيّله به، وأمّا صدوره بنحو الاستقلال أو في ذيل قضيه اخرى أيضاً فلا دليل عليه.

إن قلت: إنّ عباده بن صامت رواه بنحو قضاء مستقلّ.

قلت: روايته ليست بحجّه عندنا، لأنّها مروية بطريق العامّه.

كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «في الإسلام»

بقي البحث في كون قيد «على مؤمن» و «في الإسلام» من الحديث وعدمه.

أمّا الأوّل: فلا دليل على صدوره من النبي صلى الله عليه وآله في ذيل «لا ضرر ولا

ضرار»، لأنّ روايته مرسله (١) لا اعتبار بها في إثبات هذا القيد.

نعم، لولا- الإرسال لتقدّمت على الأخبار الخالية عن هذا القيد، لتقدّم «أصالة عدم الزيادة» على «أصالة عدم النقيصه» في مقام الدوران.

وأما الثاني: فلا اعتماد بما رواه العامه مثل ابن الأثير في النهايه، من قوله:

«في الحديث: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فإنّ الأخبار المنقوله بطرق العامه ليست بحجّه عندنا.

وأما مرسله (٢) الصدوق فهي وإن كانت حجّه بالتقريب الذي ذكرنا آنفاً، إلّا أنّنا نحتمل أن تكون تلك الزيادة من بعض النسخ، ومنشأ الاشتباه كلمه «فالإسلام» في جملة «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» فإنّ كثيراً ما يتفق للكاتب أن يقع نظره على كلمه، فيكتبها مرّتين، ثم بعد هذا الاشتباه والتكرار صحّح النسخه بعض من تأخّر عنه بطنه، فبدّل «الفاء» ب «في» وغفل عن كونه من قبيل الغلط في التكرار.

فعلى هذا: لا دليل على صدور قيد «على مؤمن» أو «في الإسلام» عن النبيّ صلى الله عليه وآله في ذيل حديث «لا ضرر».

كلام حول مفردات الحديث

هل «الضرر» و «الضرار» بمعنى واحد، والتكرار للتأكيد، أو بينهما فرق؟

وعلى الثاني فهل الفرق ذاتي وجوهري، أو ما هو بين الثلاثي والمفاعله؟ فيكون «الضرار» بين اثنين دون «الضرر».

ص: ٤١٠

١- (١) راجع ص ٣٩٦، الخبر المنقول تحت الرقم ٢.

٢- (٢) راجع ص ٣٩٩، الخبر المنقول تحت الرقم ٨.

ولابدّ من النظر إلى قول اللغويين فيهما أولاً، ثمّ إلى موارد استعمالات «الضرار» في الكتاب والسنة ثانياً، ليُتضح الحال، وإن كان المعتمد ما استعمل فيه في الكتاب والسنة، سواء كان مطابقاً لقول أرباب اللغة أم لا.

أمّا قول اللغويين: فاليك نمازج منه:

١ - ففي الصحاح: الضرّ: خلاف النفع، وقد ضرّه وضارّه بمعنى، والاسم:

الضرر، ثمّ قال: والضرار: المضارّه (١).

هذا ظاهر في كونهما بمعنى واحد من جميع الجهات، ويحتمل أن يكون مراده من قوله: «بمعنى» عدم فرق جوهرى بينهما، وإن كان «الضرار» بين اثنين وبمعنى مجازاه ضرر الغير، دون «الضرر» فإنّه ابتداء الفعل، ولكنّه خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر كلامه عدم الفرق بينهما أصلاً.

٢ - وفي القاموس: الضرر: ضدّ النفع، وضارّه يضارّه ضراراً، ثمّ قال:

والضرر: سوء الحال، ثمّ قال: والضرار: الضيق.

ولا يبعد أن يكون مراده من «سوء الحال» الضرر المالى والجسمى، ومن «الضيق» الضرر الروحى.

ويؤيده أنه لو أراد من الأوّل مطلق سوء الحال، ولو كان روحياً، ومن الثانى مطلق الضيق، ولو كان مالياً وجسمياً، لم يظهر بينهما فرق، وظاهره الفرق بينهما.

وعلى هذا فكان الفرق بينهما ذاتياً وجوهرياً، وهذا هو الذى يستفاد من القرآن والأحاديث كما سيأتى.

٣ - وفي المصباح المنير: ضرّه، يضرّه، من باب قتل إذا فعل به مكروهاً،

ص: ٤١١

١- (١) الصحاح: مادّه «الضرّ».

وأضَرَ به، يتعدى بنفسه ثلاثياً، وبالباء رباعياً، والاسم: «الضرر»، وقد اطلق على نقص يدخل الأعيان، وضارّه مضارّه وضراراً: بمعنى «ضَرّه» (١).

وهذا صريح في كونهما بمعنى واحد، وأنه لا فرق بينهما أصلاً.

وقوله: «يتعدى بنفسه ثلاثياً، وبالباء رباعياً» يعني لو بقى على كونه ثلاثياً مجرداً لكان متعدياً بنفسه، فيقال: «ضَرّه» ولو كان من باب الإفعال الذى هو على أربعة أحرف لكان لازماً ومحتاجاً لتعديته إلى الباء، بخلاف ما هو الغالب فى باب الإفعال، فيقال: «أضَرَ به» ولا يقال: «أضَرّه».

٤ - وفى النهايه لابن الأثير: فى الحديث: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، الضر: ضدّ النفع، ضرّه يضره ضراً وضراراً، وأضَرَ به يضِرُّ إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» أى لا يضِرُّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار:

فعل (٢)، من «الضر»: أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر: فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار:

الجزاء عليه، وقيل: الضرر: ما تضرَّ به صاحبك وتنتفع به أنت، والضرار: أن تضرّه من غير أن تنتفع به، وقيل: هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد.

فالفرق بينهما - على ما اختاره ابن الأثير - أنّ الضرر: فعل الواحد وابتداء الفعل، والضرار: فعل الاثنين والجزاء عليه من دون أن يكون بينهما فرق فى أصل المعنى.

وقوله: «فمعنى قوله: لا ضرر: أى لا يضِرُّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه» صريح فى كون «لا» فى الحديث بمعنى النهى، مع أنّ المشهور أنه لنفى

ص: ٤١٢

١- (١) المصباح المنير: مادّه «الضر».

٢- (٢) أى من باب المفاعله. منه مدّ ظلّه.

الجنس، لا للنهي.

وأما الآيات والأخبار: فيستفاد منهما أنّ «الضرار» هو الضرر الاعتقادي والعرضي والروحي، لا الضرر المالى والجسمي الذي هو معنى «الضرر»، ولا هو بين الاثنين، في مقابل «الضرر».

١ - قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» (١).

لا- ريب في أنّ المنافقين كانوا بصدد إيجاد الضرر الاعتقادي على المؤمنين والتفريق بينهم وجعلهم في تزلزل روعي بعمارتهم هذا المسجد الذي سمي في القرآن ضراراً، ولم يصل إلى المؤمنين ضرر مالى ولا جسمي بعماره هذا المسجد، ولا أنّ المؤمنين أضروا بالمنافقين كي يكون الضرر في الآية بين الاثنين.

٢ - وقال تعالى أيضاً: «وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (٢).

في تفسير هذه الآية روايات نذكر إحداها، وهي:

ما عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها وليس له فيها حجه، ثم يطلقها، فهذا الضرر الذي نهى الله عزّ وجلّ عنه، إلّا أن يطلق ثم يراجع، وهو ينوى الإمساك» (٣).

فالمراد من «الضرار» في الآية أن يراجع الرجل زوجته المطلقة، لا بقصد الإمساك، بل بقصد أن يطلقها ويراجعها ثانياً ويجعلها في معرض الطلاق

ص: ٤١٣

١- (١) التوبة: ١٠٧.

٢- (٢) البقرة: ٢٣١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧١: ٢٢، كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث ١.

الثالث الذى يحرم فيه المراجعة، أو الطلاق التاسع الموجب لتحريمها عليه أبداً.

ولا ريب فى أن هذا ضرر روحى، لا ضرر مالى ولا جسمى، فإن الرجل إنما يجعلها بهذا العمل فى الاضطراب وتشويش الخاطر.

ولا ريب أيضاً فى عدم كونه بين الاثنين، ولا جزءاً على ضرر، لأنه لم يتضرر من قبل المرأة أصلاً.

٣ - وقال أيضاً: «لَا تُضَارُّ وَالِدَةَ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهَا بِوَلَدِهِ» (١).

وفيه تفسيران:

أ - لا يضار الأب الأم بنزع الولد عنها، ولا تضار الأم الأب فلا ترضعه (٢).

ب - ما روى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا- ينبغى للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضار بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول لها: لا أقربك، فإنى أخاف عليك الجبل فتقتلى (٣) ولدى، وكذلك المرأة لا يحل لها أن تمتنع على الرجل، فتقول: إنى أخاف أن أحبل، فأقتل (٤) ولدى، وهذه المضارّه فى الجماع على الرجل والمرأة» (٥). الحديث.

ونحوه ما روى عن أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: «لَا تُضَارُّ وَالِدَةَ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهَا بِوَلَدِهِ» فقال: «كانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع، تقول: لا أدعك، إنى أخاف

ص: ٤١٤

١- (١) البقره: ٢٣٣.

٢- (٢) مجمع البحرين: مادّه «ضرر».

٣- (٣) (٤) فى الوسائل: «فتغىلى» و «فأغىل» - غالت المرأة ولدها: أرضعته وهى حامل - لكن فى تفسير القمى الذى هو المصدر الأصلى «فتقتلى» و «فأقتل». م ح - ى.

٤- (٤)

٥- (٥) وسائل الشيعه ٢١: ٤٥٨، كتاب النكاح، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢، وتفسير القمى ١: ٧٦.

أن أحبل فأقتل ولدى هذا الذى ارضعه، وكان الرجل تدعوه المرأة، فيقول:

أخاف أن اجامعك فأقتل ولدى، فيدعها، فلا يجامعها، فنهى الله عزّ وجلّ عن ذلك، أن يضارّ الرجل المرأة والمرأة الرجل»(١).

وعلى أىّ حال لا يكون «الضرار» فى الآيه بين الاثنين، لأنّه إن كان من قبل المرأة لا يتوجّه إليها من قبل الرجل ضرر أصلاً، وإن كان العكس فالعكس، سواء قلنا بالتفسير الأوّل، أو الثانى، ولا يكون أيضاً بمعنى الضرر المالى أو الجسمى، لأنّه على التفسير الأوّل: تضيق روحى إمّا على المرأة بنزع الرجل ولدها عنها، وإمّا على الرجل بعدم إرضاع المرأة إياه، ولا ريب فى أنّ هذا يرتبط بالعاطفه، لا المال أو النفس، وعلى الثانى: تضيق يرتبط بإطفاء الغريزه الشهويّه إمّا عليها بأن لا يجامعها الرجل، وإمّا عليه بامتناعها عنه.

وهاهنا آيات اخر استعمل فيها أيضاً «الضرار» الذى هو مفاعله الضرر(٢).

فأتضح من الآيات والروايات وكلام بعض أرباب اللغه(٣) أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضيق وإيصال المكروه والحرّج والتكلف وأمثالها، كما أنّ الشائع فى الضرر والضررّ والإضرار هو استعمالها فى المال والنفس، فبينهما تفاوت معنوى، فلا يكون «لا ضرار» فى الحديث تأكيداً ل «لا ضرر».

ص: ٤١٥

١- (١) الكافى ٤: ٤١، كتاب العقيقه، باب الرضاع، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٢١: ٤٥٧، كتاب النكاح، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ١.

٢- (٢) كقوله تعالى فى سورة البقره، الآيه ٢٨٢: «وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» وقوله فى سورة النساء، الآيه ١٢: «مِنْ مَّ بَعْدِ وَصِيَّهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ». م، ح - ي.

٣- (٣) مثل ما ذكر من القاموس. م ح - ي.

والضرر الواصل إلى الأنصاري في قصه سمره بن جندب أيضاً لم يكن مربوطاً بالمال أو النفس، بل أوقعه سمره في اضطراب روي بدخوله في الدار من غير استئذان وإطلاعه على أهله، ولم يضره الأنصاري حتى يكون بين الاثنين أو جزاءً عليه، ومع ذلك قال صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار».

إن قلت: هذا لا يدل على كون عمل سمره داخلياً في «الضرار» إذ يمكن دخوله في «الضرر»، نعم، لو اكتفى صلى الله عليه وآله عقيب القصه ب «لا ضرار» لعلم كون عمله «ضراراً» ولكنه صلى الله عليه وآله حيث قال: «لا ضرر ولا ضرار» فالدخول في كل منهما محتمل، فلم يثبت انحصار «الضرر» بالضرر المالي والنفسى، لاحتمال شموله لقصه سمره مع الأنصاري، وإنما هي تضييق روي، ولم يثبت أيضاً انحصار «الضرار» بغيرهما، لاحتمال كونه في الحديث بمعنى الضرر المالي أو الجسمي، ولا عدم كونه بين الاثنين، لاحتمال كونه في الحديث بين الاثنين.

قلت: لا يكون عمل سمره داخلياً في قوله: «لا ضرر»، بل في قوله: «لا ضرار»، لأنه صلى الله عليه وآله قال على ما في المرسله: «إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» ولم يقل: «إنك رجل ضار» حتى يصلح لدخول عمله في «لا ضرر».

وأيضاً قال صلى الله عليه وآله ما في روايه أبي عبيده الحذاء: «ما أراك يا سمره إلا مضاراً» ولم يقل: «إلا ضاراً».

البحث حول مفاد الجملة التركيبية

قد عرفت أن المستفاد من كلام ابن الأثير أن «لا» في الحديث للنهي، حيث قال: «فمعنى قوله: لا ضرر، أى لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه، والضرار: فعال من الضر، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه».

وفيه: أنّ الأمر والنهي يختصان بالفعل، وكلّ من الضرر والضرار اسم (١)، ولا يمكن النهي عن الاسم، وتفسيرهما بالفعل - كما فعله - تحكّم.

فلا يكون «لا» للنهي، بل لنفي الجنس كما عليه المشهور.

وحينئذٍ فهل يمكن إرادته الحقيقيه من الجملة أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: لا يمكن إرادته الحقيقيه منها، إذ لا يمكن إنكار وجود الضرر في الإسلام، فلا بدّ من إرادته المجاز، وهو نفي تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفى بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّابثمن كثير، وكذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استيذان من الأنصاري (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: هذا الاستعمال إمّا أن يكون من قبيل قيام المسبّب مقام السبب، فإنّ الضرر والضرار مسببان عن الحكم الضرري المنفّي حقيقه، أو من باب المجاز في الحذف، فلا بدّ من تقدير شيء مناسب قبل الضرر والضرار (٣)، أو من قبيل الحقيقه الادّعائيه التي قال بها السكّاكي في الاستعاره، بناءً على جريانها في المجاز المرسل أيضاً.

ص: ٤١٧

١- (١) «الضرر» مصدر أو اسم مصدر، و «الضرار» مصدر باب المفاعله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٠.

٣- (٣) كأن يراد بالحديث: «لا حكم ضرريّاً ولا ضرارياً». م ح - ي.

وذهب الأعلام الثلاثة: النائيني والعراقي والحائري «قدّس الله أسرارهم» إلى أنه لا تجوّز ولا ادّعاء في قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»، بل اريد منه معناه الحقيقي بلا عنايه ومسامحه^(١)، وكلّ منهم ذكر له وجهاً، لكنّها^(٢) متقاربه، فنذكر ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله لأجل كونه أتمّ وأطول، فإن أجبننا عنه ظهر حال الوجهين الآخرين الذين ذكرهما العراقي والحائري رحمهما الله.

وحيث إنّ النائيني رحمه الله ذكر لتقريب ما اختاره مقدّمات عديده طويله ممّله نذكر أهمّها - وهو اثنان - مع رعايه الاختصار وحذف الزوائد.

الأوّل: أنّ حال «لا ضرر ولا ضرار» حال «رفع عن امتي تسعة»^(٣) بعينه، ولا-وجه للقول بالتجوّز وتقدير المضاف في حديث «الرفع» إلّاعلى القول بكون قوله: «رفع» في مقام الإخبار عن عالم التكوين المستلزم للكذب لو اريد المعنى الحقيقي، ونحن لا نقول به، بل نقول بكونه في مقام الإنشاء في عالم التشريع.

وعلى هذا فالمرفوع في بعض فقرات الحديث نفس العنوان المأخوذ فيه، مثل «ما لا يعلمون» لو اريد من الموصول الأحكام، فإنّ معناه «رفع الأحكام التي لا يعلمونها» مثل حرمه شرب التتن، ولا ريب في كون هذا حقيقةً بلا تجوّز وادّعاء أصلاً، فإنّه صلى الله عليه وآله في مقام رفع الأحكام الواقعيه عن الجاهل بها

ص: ٤١٨

١- (١) وزعم المحقق النائيني رحمه الله أنّ كلام الشيخ الأعظم رحمه الله موافق لما ذكره، فإنّه قال بعد نقل كلام الشيخ: وهذا هو المختار كما سنبين وجهه. منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ٢٠٠. م ح - ي.

٢- (٢) أي: الوجوه الثلاثة. م ح - ي.

٣- (٣) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.

حقيقه، لكن فى الظاهر، إذ الحكم الواقعى - الذى يشترك فىه العالم والجاهل - لا يمكن أن يرفع لأجل الجهل.

وفى بعضها آثار العنوان المأخوذ فىه، مثل «رفع النسيان» فإننا لو قلنا بكون «النسيان» هاهنا بمعنى المنسى فالمرفوع آثاره، مثل الصلاه المنسيه فى الوقت المرفوع أثرها فرضاً، وهو القضاء(1).

ففى هذا القسم وإن كان المرفوع آثار العنوان، لكن رفع الآثار فى مقام التشريع يساوق رفع نفس الموضوع ذى الأثر حقيقه، ولم يكن مثل الأمور التكويتيه التى لا ترفع برفع آثارها تكويناً.

فالحاصل: أن حديث «الرفع» استعمل فى جميع فقراته بنحو الحقيقه بلا- ادعاء وتقدير أصلاً، لأنه فى مقام الإنشاء فى عالم التشريع، لا فى مقام الإخبار عن التكويتيات، وهذا أيضاً حال قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بعينه.

الثانى: أن الجمل على ثلاثه أقسام: بعضها متمخض فى الإنشاء، مثل الأمر والنهى، فإن قال المولى: «أكرم زيداً» أو «لا تكرم عمراً» لا يحتمل الإخبار أصلاً.

وبعضها متمخض فى الإخبار، وهو فيما إذا كان الموضوع جامداً غير مصدر ب «لا» و «ليس» ونحوهما، ولم يكن المحمول من الإيقاعات، مثل «زيد قائم» فهذه الجمله متمخضه فى الإخبار ولا يمكن إرادته الإنشاء منها أصلاً. واحتراز بعدم كون المحمول من الإيقاعات من مثل «الوطى فى العده رجوع». وهذا المثل وإن لا- يخلو من الإشكال، لكن ذكرناه لمجرد توضيح مقصوده، والمناقشه

ص: ٤١٩

١- (١) هذا مثال فرضى مع قطع النظر عن أدله وجوب القضاء، إذ بملاحظتها لا مجال للتمسك بحديث «الرفع» لرفع القضاء. منه مدّ ظله.

فى المثال لىست من دأب المحصلين.

وبعضها ذو وجهين: أى يمكن إرادته كل من الإنشاء والإخبار منه، مثل «يعيد» فإنه كثيراً ما استعمل فى مقام الإنشاء، كقوله عليه السلام: «يعيد صلاته»^(١) فإنه يكون بمعنى «يجب عليه إعادته صلاته»، وكثيراً ما استعمل فى الإخبار أيضاً، فإنك إذا سألت صديقك عن فعل زيد، فقال: «يعيد صلاته» فلا ريب فى كونه للإخبار، ومثل «بعت» فإن استعملته بقصد الإيجاب وقلت: «بعتك كتابى هذا بعشره دراهم» فلا ريب فى كونه للإنشاء، وإن استعملته فى جواب السائل الذى قال: «أين كتابك؟» وقلت: «بعت كتابى» فلا ريب فى كونه للإخبار.

ثم قال رحمه الله: وليس صحه تعدد الاستعمال بسبب الوضع، إذ الوضع لم يكن متعدداً، بل بحسب مدلول السياق، فإن سياق الكلام تارة يقتضى الإنشاء، وأخرى يقتضى الإخبار، كما هو واضح من المثالين المتقدم ذكرهما آنفاً.

وإذا كان صحه تعدد الاستعمال بحسب مدلول السياق لا بحسب الوضع فلا مانع من أن يراد من جملة واحده فى استعمال واحد كلاً- المعنيين - أى الإنشاء والإخبار معاً - بالنسبة إلى الموارد المتعدده والمصاديق المختلفه، كأن يراد فرضاً من قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» النفى والنهى معاً، لكن النفى بالنسبة إلى بعض المصاديق والنهى بالنسبة إلى بعض آخر.

نظريه المحقق النائينى رحمه الله فى معنى حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أنه رحمه الله بعد ذكرهما وذكر ما لم نقله من المقدمات قال: أصوب الوجوه أن المنفى فى قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» هو

ص: ٤٢٠

١- (١) هذه الجملة وردت فى روايات كثيره، منها: ما فى وسائل الشيعة ١٦:٦، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب تكبيره الإحرام، الحديث ١.

الحكم الضررى، ويكون الاستعمال مع ذلك بنحو الحقيقه من دون تجوز وادعاء.

لا- يقال: هذا لا- يتصور إلفى الأفعال التى لها عنوانان أحدهما سبب مؤلّد للآخر، كالضرب المعنون بنفس عنوان «الضرب» وعنوان «الضرر» المسبّب عنه، ففى هذه الأفعال نفى أحد العنوانين يساوق نفى الآخر حقيقه، لأنهما حاكيان عن شىء واحد، فإذا قيل: «لا ضرر» يشمل نفى الضرب حقيقه، وهذا نفى بسيط، هذا فى التكويتات.

وأما فى التشريعات: فلا يتصور هذا المعنى، إذ لا يمكن توجيه النفى إلى الضرر وإرادته الحكم الضررى بلا تجوز وادعاء، لأنّ النفى فيها وإن كان بحسب الظاهر نفيًا بسيطًا، إلّا أنه نفى تركيبى واقعًا، وهو مجاز.

فإنه يقال: يمكن تصور ما ذكرت فى التشريعات أيضًا، أمّا فى الأحكام الوضعيه فلأنّ الحكم بلزوم البيع الغبنى مثلاً المستفاد من إطلاق قوله تعالى:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» عنوان ثانٍ له متولّد من الأول، وأمّا فى الأحكام التكليفيه فلأنّ إيجاب الوضوء مثلاً- على كلّ من امر بالصلاه المستفاد من إطلاق قوله تعالى: «فَاعْبُدُوا أَلوهَكُمْ وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاقِ وَأَمْسِيحُوا بِرُءوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٢) عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» المتوجّه إلى بعض استعمال الماء عنوان آخر له متولّد من الأول، فنفى الضرر بالحديث نفى للحكم الوضعى والتكليفى حقيقه.

إن قلت: بين الأحكام الوضعيه والتكليفيه فرق، وهو أنّ الحكم بلزوم البيع

ص: ٤٢١

١- (١) المائده: ١.

٢- (٢) المائده: ٦.

الغبنى مثلاً- مستلزم للضرر من دون توسط أمر آخر، وأما إيجاب الوضوء فلا يستلزم الضرر مباشرة، بل بتوسط إرادته التوضي وإيجاده في الخارج، والشاهد على هذا أنه لو لم يرد أو أراد ولكن لم يتوضأ خارجاً لم يتوجه إليه ضرر ولو حكم الشارع بوجود الوضوء عليه، فما ذكرت يجرى في الوضعيات دون التكليفيات.

قلت: نعم، ولكن هذا الفرق لا- يوجب جريان ما ذكرنا في الأول دون الثاني، لأن الواسطتين مقهورتان لتكليف الشارع، ألا ترى أنه لو لم يكن تكليف الشارع بوجود الوضوء لم يتحقق إرادته ولا توضأ أصلاً، فلا إشكال في أن الضرر معلول لعلل العلل، وهي إيجاب الوضوء.

وليست نسبة الحكم إلى الضرر نسبة المعد إلى ما حصل عقيب العلة التامة حتى يقال: إن المعد أضعف ما كان دخيلاً في تحقق المعلول، فالارتباط بين الحكم والضرر ارتباط ضعيف لا يصحح كون الاستعمال بنحو الحقيقة في المقام.

بل النسبة بينهما هي النسبة بين العلة والمعلول، فلا إشكال في تصحيحها كون الاستعمال بنحو الحقيقة.

وأيضاً ليست النسبة بينهما كالنسبة الواقعة بين «حركة اليد» و«حركة المفتاح» حتى يقال: كما لا يجوز استعمال حركة المفتاح وإرادته حركة اليد إلا مجازاً، فكذلك لا يجوز في المقام نفي الضرر وإرادته الحكم إلا كذلك.

بل النسبة بينهما كنسبة «الضرب» و«الإيلاء» لأنهما عنوانان لشيء واحد وهو فعل الشارع، كما أن للضرب والإيلاء وجوداً واحداً، وهو فعل زيد مثلاً، بخلاف حركة اليد وحركة المفتاح اللتين لكل منهما وجود مستقل عن الآخر،

ولا يكون كلتاهما عنوانين لشيء واحد، فكما أنّ نفي الإيلام وإرادته نفي الضرب لا يكون مجازاً، فكذلك نفي الضرر وإرادته نفي الحكم الضروري، لأنّ لهما أيضاً وجوداً واحداً مثلهما بلا فرق، إلّا أنّ أحدهما من التكوّينات، والآخر من التشريعيّات (1).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائبي رحمه الله في توجيه كون الاستعمال في حديث «لا ضرر» بنحو الحقيقة.

نقد نظريّه المحقّق النائبي رحمه الله في المقام

وفي كلامه مواقع للنظر:

كون الإسناد مجازياً في حديث «الرفع»

الأوّل: ما ذكره في المقدّمه الأولى: من أنّ رفع آثار الشيء في مقام التشريع يساوق رفع نفس ذلك الشيء حقيقةً.

وذلك لأنّ المجاز على قسمين: مجاز في الكلمه، ومجاز في الإسناد، والقائل بالتجوّز في حديث الرفع يقول بالثاني، لا الأوّل، فإنّه ذهب إلى أنّ كلمه «رفع» في فقره «رفع ما استكرهوا عليه» مثلاً استعملت في معناها الحقيقي، وكذلك كلمه «ما استكرهوا عليه» لكن إسناد الرفع إليه مجاز، إذ المرفوع في الحقيقة آثار العمل المستكره عليه، لا نفسه، وهذا لا يمكن إنكاره، لأنّ أحد مصاديق الموصول شرب الخمر عن إكراه، وهو أمر تكويني موجود في الخارج ولا يمكن رفعه تشريعاً، بل المرفوع في مقام التشريع حقيقةً هو آثاره

ص: ٤٢٣

من الحرمة والحدِّ، لا- نفس شرب الخمر المستكره عليه، كما أنَّ المنفَى في قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال»^(١) هو آثار الرجوليه من الغيره والشجاعه والمقاومه أمام العدو، وتوجيه النفي إلى نفس رجوليتهم لا يكون إلّامجازاً.

والحاصل: أنّ إسناد الرفع إلى «ما استكرهوا عليه» - مع أنّ المرفوع واقعاً هو آثاره - لا يكون إلّامجازاً، وكون المتكلم في مقام التشريع لا يوجب كون الاستعمال بنحو الحقيقه، إذ الشارع بما هو شارع لا يقدر على رفع أمر موجود تكويني.

تعدّد الوضع في الجمل المشترك بين الإنشاء والإخبار

الثاني: ما ذكره في المقدّمه الثانيه: من أنّه لا يكون استعمال «بعت» وأمثاله في الإنشاء تارةً وفي الإخبار اخرى مرتبطاً بالوضع، بل بمدائل السياق.

فإنّ كلّ واحد من «بعت» و «بعنا» و «يعيد» ونظائرهما مركّب من المادّه والهيئه، فمادّه «بعت» هو «البيع»، ولا إشكال في كونه موضوعاً للمعنى المصدرى الذى يشترك فيه جميع مشتقاته.

إنّما الإشكال في أنّ هيئته هل هي موضوعه أم لا؟ الظاهر بل المقطوع هو الأوّل، كيف يمكن أن تكون هيئته كلّ من مشتقات «البيع» موضوعه لمعنى، إلّا هيئته المتكلم وحده ومع الغير من فعل الماضى؟! هل يمكن الالتزام بأنّ هيئته المتكلم مهمله، لكن يعرف المراد منها بمعونه السياق؟!.

فالأمر دائر بين كونها موضوعه لكلّ من الإنشاء والإخبار، فتارةً وضعت

ص: ٢٢٤

١- (١) نهج البلاغه: ٧٠، الخطبه ٢٧.

ل «بعت» الإنشائي، وأخرى ل «بعت» الإخباري، وبين كونها موضوعه للجامع بينهما، وهو مفهوم «بعت» مع قطع النظر عن صدوره في مقام الإخبار أو الإنشاء.

لكنّ الحقّ هو الأوّل حسب تحقيقاتنا في وضع الحروف وما يلحق بها، فإننا قلنا هناك بكون الوضع في الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من كون الموضوع له فيها - كالوضع - عامّاً.

والهيئات ممّا يلحق بالحروف في هذه الجهة، فالموضوع له فيها أيضاً لا بدّ من أن يكون خاصّاً وجزئياً، مع أنّ الجامع بين شيئين لا يكون إلّا كليّاً، فلا يمكن أن يكون الجامع بين الإخبار والإنشاء ممّا وضعت له هيئته «بعت» في المقام.

فتعيّن الأوّل، وهو كون «بعت» موضوعاً للإخبار تارةً، وللإنشاء أخرى، مع حفظ كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في كلّ منهما، فإذا أراد الواضع وضعه للإخبار تصوّر مفهوم «بعت» الإخباري، لكن وَضَعَهُ لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وهي قول زيد في مقام الإخبار عن بيع داره: «بعت داري أمس» وقول عمرو في مقام الإخبار عن بيع كتابه: «بعت كتابي يوم الجمعة» وسائر موارد استعماله في مقام الإخبار، وكذلك الإنشاء، أعني أنّ الواضع إذا أراد وضعه للإنشاء تصوّر مفهوم «بعت» الإنشائي، لكن وضعه لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وأمثله واضحه.

فالقول بكون استعمال «بعت» وأمثاله في الإنشاء والإخبار غير مرتبط بالوضع أصلاً - كما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله - غير صحيح.

الثالث: ما ذهب إليه: من أنّ الضرر معلول للحكم الضررى، ولو كان تكليفيّاً، لأنّ الواسطه - وهى الإطاعه - مقهوره ومعلوله للحكم، فالضرر مسبّب عن الحكم الضررى، وإن كان بينهما واسطه.

فإنّ رحمه الله إن أراد من كون الحكم الضررى علّه للإطاعه: العليّه التامه، فبطلانه واضح، لأنّه يستلزم عدم صدور عصيان من أحد أصلاً، إذ تخلف المعلول عن علته التامه محال.

وإن أراد: العليّه الناقصه، فهو أيضاً باطل، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ الإطاعه معلوله لتصوّر المكلف أمر المولى، وتصوّر الثواب المترتب على إيجاد المأمور به، والعقاب المترتب على تركه، والعصيان معلول لتوانيه وجرأته على المولى، إمّا لرجاء عفوّه، أو استخفاف عقابه، أو غير ذلك، لا أنّ الأمر والتكليف سبب ناقص للإطاعه، والمطيع يكمله والعاصى يمنع عن تأثيره.

نعم، هو موضوع للإطاعه والعصيان، لأنّه لو لم يكن لم يتحقّق إطاعه ولا عصيان أصلاً، وهذا القدر من الارتباط لا يكفى فى العليّه، وإلّا لكان نفس المولى أيضاً علّه، لأنّه لو لم يكن لم يأمر، فلم يتحقّق إطاعه ولا عصيان.

بل هذا القدر من الارتباط أضعف من ارتباط المعدّ بالنسبه إلى المعلول، لأنّ المعدّ يعين السبب فى التأثير بإيجاد شرائطه ورفع موانعه، بخلاف الحكم الصادر من المولى، فإنّه لم يكن دخيلاً فى تحقّق الإطاعه أصلاً.

مجازيّه إطلاق أحد العنوانين المتّحدين فى الوجود على الآخر

الرابع: ما أفاده: من أنّ العنوانين إذا اتّحدا فى الوجود - كالضرب والإيلام - يطلق أحدهما على الآخر حقيقةً.

فإنَّ اتِّحادَ العنواينِ فى الوجودِ لا يستلزم الاتِّحادَ فى مفهومهما، مع أنَّ مسأله الحقيقه والمجاز مرتبطه باستعمال اللفظ فى مفهومه وفى غير مفهومه.

ولو كان الاتِّحاد فى الوجود مصحَّحاً لإطلاق أحد اللفظين على الآخر حقيقهً لجاز إطلاق «الإنسان» وإرادته «الضاحك» كذلك، لكنهما متَّحدين وجوداً دائماً، مع أنَّه لا يجوز قطعاً، ألا ترى أنَّ تفسير قوله تعالى: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (١) بقولك: «ليس للضاحك» (٢) إلّاماسعى» كاذب وخطأ؟

وأيضاً لو كان الاتِّحاد فى الوجود - ولو أحياناً - كذلك، لجاز إطلاق لفظ «الصلاه» وإرادته «الغصب» حقيقهً، لاتِّحادهما وجوداً أحياناً، مع أنَّ بطلانه واضح، ألا ترى أنَّ تفسير قوله عليه السلام: «الصلاه معراج المؤمن» (٣) بقولك: «الغصب معراج المؤمن» مضحك غير معقول؟

فلا يوجب الاتِّحاد فى الوجود صحه إطلاق أحد العنواين على الآخر حقيقهً، سواء كانا متَّحدين دائماً أو أحياناً.

وأماً قوله رحمه الله فى طى كلامه: «وأماً مثل القتل أو الإيلام المترتب على الضرب فإطلاق أحدهما على الآخر شائع متعارف» (٤) فجوابه أنَّ الإطلاق والاستعمال أعم من الحقيقه، فلا يثبت به مدعاه.

وبالجملة: لا يمكن القول بالحقيقه فى حديث «لا ضرر».

ص: ٤٢٧

١- (١) النجم: ٣٩.

٢- (٢) أقول: فى قياس المقام بهذا المثال وما سيأتى من مسأله «الصلاه» و «الغصب» إشكال، لأنَّ المحقق النائنى شرط أن يكون أحد العنواين سبباً للآخر، والمثالان ليسا كذلك، ولكنَّ المناقشه فى المثال ليس من دأب المحصِّلين، بعد أن كان أصل الإشكال - وهو أنَّ الاتِّحاد فى الوجود لا يصحَّح إطلاق أحد العنواين على الآخر حقيقهً - دقيقاً متيناً. م ح - ى.

٣- (٣) بحار الأنوار ٢٥٥: ٨١، كتاب الصلاه، الباب ٣٨، باب آداب الصلاه، ذيل الحديث ٥٢.

٤- (٤) منيه الطالب فى حاشيه المكاسب ٢: ٢٠٨.

فلا بد من القول بالمجاز، إما بنحو الحقيقة الأدعائية، أو إطلاق المسبب على السبب، أو بنحو المجاز في الحذف، فينبغي البحث في أن أي وجه من هذه الوجوه الثلاثة صحيح.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في توجيه الحقيقة الأدعائية في الحديث

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأول حيث قال: الظاهر أن يكون «لا» لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب، لكن نفي الحقيقة تارة يكون بنحو الحقيقة، مثل «لا رجل في الدار» وأخرى بنحو الأدعاء كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد إلفي المسجد»^(١) و «يا أشباه الرجال ولا رجال»^(٢)، فالمنفَى في هذين الخبرين نفس «الصلاة» و «الرجال» لكن ادعاءً بملا-ك نفي الآثار، إذ لا- تكون الصلاة في الدار معراجاً ومقرَّبَةً إلى الله بالمرتبه الكامله لجار المسجد، فليست منشأً للآثار المترتبه على الصلاة، وهي كونها «معراج المؤمن» و «قربان كل تقى» و «ناهيه عن الفحشاء والمنكر» بالمرتبه الكامله، والرجال الذين يفرون من الحرب وقتال العدو أيضاً ليسوا منشأً للآثار المترقبه من الرجل، وهي الشجاعه والشهامه والمقاومه أمام العدو ونحوها.

فالمنفَى هو نفس الصلاة والرجال، لكن ادعاءً بملاك فقدان الآثار.

إن قلت: ما الفرق بين نفي الآثار مجازاً ونفي ذبيها ادعاءً بملاكها

ص: ٤٢٨

١- (١) مستدرک الوسائل ٣: ٣٥٦، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

٢- (٢) نهج البلاغه: ٧٠، الخطبه ٢٧.

وكنايه عنها؟

قلت: الفرق بينهما أنّ الثاني أكد من الأوّل وأنسب بالبلاغه، فإنّ قضيه البلاغه في الكلام هو إرادته نفي الحقيقه ادّعاءً، لا نفي الحكم والصفه كما لا- يخفى، ونفي الحقيقه ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفه غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمه ممّا لا يخفى على من له معرفه بالبلاغه(١).

هذا محضّ كلامه رحمه الله مع توضيح منّا.

وزاد على ذلك في حاشيته على الرسائل: أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» مثل أن يقال: «لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل في الإسلام»(٢).

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: كلامه قدس سره بالنسبه إلى الخبرين: «لا صلاه لجار المسجد إلأى المسجد» و «يا أشباه الرجال ولا رجال»، متين، لكنّه لا ينطبق على المقام، إذ لا أثر للضرر حتّى يكون نفي الحقيقه بلحاظه.

نعم، لو قيل: «لا- وضوء ضررياً» و «لا بيع غبتيّاً» وأمثال ذلك ممّا له أثر شرعي، لأمكن القول بكون لاء النفي متوجّهاً إلى نفس مدخوله بنحو الحقيقه الادّعائيه بلحاظ نفي أثره، وهو في المثال الأوّل «الوجوب» وفي المثال الثاني «اللزوم»، وأمّا نفس الضرر فليس موضوعاً لأثر حتّى يتوجّه إليه النفي بلحاظ نفيه، فلا يصحّ القول بالحقيقه الادّعائيه فيما نحن فيه.

ص: ٤٢٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٣٢.

٢- (٢) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ١٦٨.

وكذلك القول بالمجاز بعلاقه ذكر المسبب وإرادته السبب، إذ لم يكن الحكم الضررى سبباً للضرر، كما عرفت (١) آنفاً فى الجواب الثالث عن كلام المحقق النائنى رحمه الله.

البحث حول كون المقام من قبيل المجاز فى الحذف

وأما المجاز فى الحذف: فتقريره أن المنفى كل حكم يرتبط بالضرر، وإن كان هذا الارتباط من قبيل المعدد، بل أضعف منه، فالتقدير «لا- حكم مرتبطاً بالضرر ولا- حكم مرتبطاً بالضرر»، فوجوب الوضوء الضررى ولزوم البيع الغبنى مثلاً منفئان، لأنهما يكونان منشأ للضرر.

الإشكال فى المقام بلزوم تخصيص الأكثر

وأورد عليه بأن فى الإسلام أحكاماً ضرريه تكليفية ووضعيه، ولا- يمكن شمول الحديث لها، مثل وجوب الخمس، والزكاه، والجهاد، والحكم بالضممان إذا أتلّف مال الغير، بل إذا تلّف من غير إفراط وتفريط فيما إذا كانت يده عدوائيه، والحكم بكون تلّف المبيع قبل قبضه من مال بايعه - مع أنه لا شك فى أن الحكم بانفساخ البيع بمجرد تلّف المبيع فى يد البائع من دون إفراط وتفريط وبكون التلّف من ماله لا يكون إلّا ضررياً، فإنّ البائع يتضرر من ناحيه هذا الحكم - والحكم بعدم ماله الخمر والخنزير وحرمة تجاره بهما مع أنّ فيهما منافع كثيره للناس، والحكم بإجراء الحدود والتعزيرات، وغير ذلك من الأحكام الضرريه التى لا يمكن نفيها بحديث «لا ضرر».

وتخصيص الحديث بها يستلزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن.

ص: ٤٣٠

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في حل الإشكال

وأجاب الشيخ الأعظم قدس سره عنه بأن تخصيص الأكثر على قسمين:

أ - أن يكون الإخراج بعنوان عامّ لجامع للأفراد الخارجه، نحو «أكرم الناس» و «لا تكرم الفساق».

ب - أن لا يكون كذلك، بل كان كلّ فرد خارجاً بعنوان خاصّ، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وكان كلّهم خمسين مثلاً، ثمّ أخرج منه زيداً وعمراً و...

حتى لا يبقى تحته إلاّ عشرون، والمستهجن من تخصيص الأكثر هو هذا القسم الثاني، لا الأوّل.

إن قلت: ما الجامع بين هذه الأحكام الكثيره الخارجه عن تحت حديث «لا ضرر» في المقام؟

قلت: لا يلزم العلم بالجامع تفصيلاً، فإنّنا إذا لاحظنا حديث الضرر وخروج هذه الأحكام الضرريه الكثيره عن تحته نعلم إجمالاً أنّ فوقها عنواناً عاماً جامعاً لها، وهذا كافٍ في صحّحه تخصيص الأكثر وعدم استهجانها(1).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

مناقشه المحقّق النائيني فيما أجاب به الشيخ الأنصاري *

واستشكل المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الجواب، ثمّ أجاب عن الإشكال بوجه آخر.

أمّا إشكاله على الشيخ فهو مشتمل على مقدّمه ونتيجته:

فقال: إنّ العمومات على قسمين: قسم يرد على الأفراد الخارجيه، وقسم

ص: ٤٣١

يرد على الأفراد المقدر وجودها الذي يعبر عنه بالقضيه الحقيقيه، والملاك في الخارجيه ورود الحكم على كل شخص شخص من الأفراد ابتداءً بلا جامع بينها بحسب الملاك، وإنما الجامع بينها دخولها تحت لفظ واحد وصحّه إيرادها في قالب واحد، مثل «كل من كان في المحبس محكوم بالإعدام»^(١)، فإن شمول العام لبعضهم بملاك النفاق، وبعضهم الآخر بملاك الزنا المحصنه، وبعضهم الثالث بملاك القتل، وهكذا، والملاك في القضيه الحقيقيه أن يرد الحكم على الطبيعه، وبلحاظ انطباقها على الأفراد يشمل الحكم للأفراد، فلا نظر في الحقيقيه إلى الأفراد، مثل «يجوز الاقتداء بكل عادل».

فالعام الموجود في القضايا الخارجيه لا يكون إالجامعاً لفظياً بين أفراده، بخلاف العام الموجود في القضايا الحقيقيه، فإنه جامع معنوي واقعي.

هذا بالنسبه إلى العام.

ثم إن التخصيص الوارد على القضايا الحقيقيه على قسمين: قسم يوجب التصرف في كبرى^(٢) الحكم، وهو إذا كان الإخراج بعنوان واحد، وقسم يوجب التصرف في كليه الكبرى^(٣)، وهو إذا كان التخصيص بملاكات عديده، فإذا قال: «أكرم كل عالم» فإن خصيه بقوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» كان من قبيل الأول، وكان حاصل الدليلين: «أكرم كل عالم غير فاسق»، وإن خصصه بقوله: «لا تكرم زيدا العالم» و«لا تكرم عمراً العالم» وهكذا، كان

ص: ٤٣٢

١- (١) مثل المحقق النائيني رحمه الله للقضيه الخارجيه بقوله: «قتل من في العسكر» و«نهب ما في الدار» لكن الأستاذ المحاضر آيه الله الفاضل «مدّ ظله» بدلهما بما ذكره من المثال، لأجل كونه أوضح لمرام هذا المحقق الكبير رحمه الله. م ح - ي.

٢- (٢) (٣) أراد المحقق النائيني رحمه الله ب«الكبرى»: ما دخل عليه أداه العموم، وب«كليه الكبرى»: نفس الأداه. م ح - ي.

٣- (٣)

وأما التخصيص المتوجه إلى القضية الخارجيه فيكون مضيئاً لدائره الأداة وكليته الكبرى دائماً، ولا يمكن هاهنا أن يكون الإخراج تقييداً لمدخول «كل» ولنفس الكبرى.

فإن كان الإخراج تضيئاً لدائره الكبرى - وهو القسم الأول من تخصيص القضية الحقيقيه - لم يكن مستهجناً، ولو كان الخارج أكثر أفراد العام، وإن كان تضيئاً لدائره كليته الكبرى - وهو القسم الثاني من تخصيص القضية الحقيقيه، والتخصيص المتوجه إلى القضية الخارجيه - كان مستهجناً إذا استلزم تخصيص الأكثر.

وتفصيل ذلك راجع إلى باب العام والخاص، وإجماله: أن العام من جهه المدخول نظير المطلق، أى توسعه المدخول وتضييقه إنما هما بمقدمات الحكمه، لأن أداه العموم وضعت لكليته الكبرى، وأما الكبرى ما هي؟ فليست الأداة موضوعه لتعيينها، فكل ما أريد من المدخول فالأداة داله على عمومه، فالعام من هذه الجهه نظير المطلق، وإن كان بينهما فرق فى إحراز كون المتكلم بصدق البيان، فإنه يحرز فى باب المطلق بقرينه الحال، بخلاف باب العام، فإنه يحرز بنفس الأداة، فالتخصيص لو كان من قبيل العناوين فهو موجب لتقييد المدخول، كما لو قيل: «أكرم العالم العادل»، أو قيل بالدليل المنفصل: «لا تكرم فساقهم»، فإن موضوع الحكم يصير مقيداً بالعداله، ويصير عنوان العام أحد جزئى الموضوع، والجزء الآخر هو القيد الناشئ من التخصيص، ولذا لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، لأن عنوان العام ليس هو تمام الموضوع للحكم، وأما لو كان أفراداً فلو علم أن خروج هذه الأفراد بجامع واحد فهو

أيضاً موجب للتصرف في الكبرى، ولو لم يعلم فهو موجب للتصرف في الأداه، أي في كليّ الكبرى من دون تصرف في مدخولها، أي في الكبرى، هذا في القضايا الحقيقيه، وأمّا التخصيص الوارد في القضايا الخارجيه فحيث إنّ الأفراد لا جامع بينها فلا كبرى في البين حتى يرد التخصيص عليها، فلا محاله يرجع إلى أداه العموم، فلو خرج أفراد كثيره من قوله: «كلّ من كان في المحبس محكوم بالإعدام» يصير التخصيص مستهجناً.

وحيث إنّ قاعده «لا ضرر» من قبيل العمومات الوارده على الأفراد الخارجيه، فإنّ المنفَى هو الضرر الناشئ من الأحكام المجعوله في الخارج، فكثره الخارج أيضاً مستهجن، ولو كان الإخراج بعنوان واحد، وبالجمله: في القضايا الخارجيه لا فرق بين كثره الإخراج وكثره الخارج، فما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره في المقام لا يرفع الإشكال(1).

هذا ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

نقد ما استشكل به المحقق النائيني على كلام الشيخ الأعظم *

ويرد عليه أنّ لا نسلم الفرق الذي ذكره في المقدّمه بين القضايا الحقيقيه والخارجيه، وهو شمول العامّ أفراده في الأولى بملاك واحد، وفي الثانيه بملاكات متعدده، إذ لا فرق بينهما عندنا إلّا في سعه الأولى وضيق الثانيه، فإنّ القضايا الحقيقيه ذات أفراد محققه الوجود ومقدّره الوجود، بخلاف القضايا الخارجيه التي تختصّ بما هو محقق الوجود من الأفراد.

على أنّ الفرق المذكور - على فرض تسليمه - يقتضى كون حديث الضرر

ص: ٤٣٤

قضيه حقيقته لا- خارجيه، إذ شموله للأحكام الضرريه - سواء كانت تكليفيه أو وضعيه - لا- يكون إلا بملا-ك واحد، وهو «الضرر»، ألا ترى أنه ينفي وجوب الوضوء الضروري لأجل كونه ضررياً، ولزوم البيع الغبني أيضاً لذلك.

فالحديث لا يكون قضيه خارجيه حتى يكون إخراج أكثر أفرادها مستهجناً، بل قضيه حقيقته، ولا استهجان عند هذا المحقق الكبير في تخصيص أكثر أفرادها إذا كان التخصيص بعنوان واحد، والشيخ رحمه الله ادعى كونه بعنوان واحد، وإن لم نعرفه تفصيلاً، فلا يرد عليه الإشكال.

الحق في مناقشه كلام الشيخ رحمه الله

نعم، يرد عليه إشكال آخر، وهو أنه لا فرق عرفاً في استهجان تخصيص الأكثر بين كونه بعنوان واحد جامع للأفراد الخارجيه وبين كونه بعنوانين متعدده، ألا- ترى أن الوجدان حاكم باستهجان قول المولى: «لا- تكرم غير المراجع من الروحانيين» عقيب قوله: «أكرم كل روحاني» مع كون التخصيص بعنوان واحد؟

نعم، لو قال: «أكرم كل روحاني مرجع» فلا استهجان فيه، لكنه خارج عما نحن فيه، لأن القيد فيه متصل، ولا إشكال في عدم استهجان تخصيص الأ-كثر إذا كان المخصّص متصلاً، لأننا قلنا في مبحث العام والخاص بعدم كونه مخصّصاً واقعاً، والتعبير بالتخصيص فيه تعبير مسامح.

وحاصل البحث إلى هنا: أن الإشكال بقي على حاله، لعدم تماميه ما أفاده الشيخ رحمه الله في حله.

ثم أجاب المحقق النائيني رحمه الله عنه بوجهين آخرين:

الأول: أن حديث «لا ضرر» حاكم على أدله الأحكام المجعولة التي تارة تكون ضرريه، وأخرى لا تكون كذلك، وناظر عليها على وجه التخصيص (1)، مثل دليل وجوب الوضوء ولزوم البيع، ولا يمكن أن يكون حاكماً على دليل وجوب الزكاة والخمس وغيرهما من الأحكام الضرريه التي يكون طبعها ضرراً، إذ لم تكن هذه الأحكام على قسمين: ضررى وغير ضررى حتى تكون أدلتها محكومها لحديث الضرر، بل هي ضرريه دائماً وفي جميع الموارد.

وبالجملة: لسان حديث الضرر لسان الحكومه على وجه التخصيص، فيكون ناظراً إلى أدله الأحكام التي تكون ضرريه أحياناً، وأما بالنسبة إلى أدله الأحكام التي تكون طبعها ضرريه فهو معارض لها، لا حاكم عليها.

الثاني: أننا لا نسلم تخصيص الأكثر في المقام، لأن غالب ما ذكره من الأحكام وادعى خروجها عن تحت الحديث تخصيصاً لا يكون ضررياً، فلم يكن داخلياً فيه من أول الأمر.

فإن الحكم بالضمان المستفاد من قاعده «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» لم يكن ضررياً، لأن تأديه المتلف المثل أو قيمه إلى صاحب المال تكون جبراً للمتلف، لا- ضرراً على المتلف، وهكذا الحكم بلزوم إعطاء الدية في القتل خطأ، أو عمداً مع اختيار أولياء المقتول الدية، لم يكن ضررياً، لأن القتل مستند إلى القاتل، فلا بد له من جبرانه.

وكذلك الحكم بوجوب الزكاة والخمس، إذ أربابهما شركاء المالك في المال

ص: ٤٣٦

١- (١) إن الحكومه والنظاره تارة تكون بتخصيص دليل آخر وتضييق دائرته، وأخرى بتوسعته. م ح - ي.

المتعلق لهما، وأداء سهم الشريك من المال المشترك فيه لا يكون ضرراً كما هو واضح، وهكذا الموارد الأخرى.

نعم، بعض الأحكام يكون ضرورياً ومختصاً لحديث الضرر - مثل الجهاد والحج - لكن تخصيصه بها لا يستلزم تخصيص الأكثر، لأنها قليلة(1). هذا حاصل كلامه قدس سره.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن الإشكال

واستشكل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على جوابه الثاني بوجهين:

أ - أنّ بعض الأحكام التي أنكر كونها ضروريةً يكون ضرورياً، مثل الحكم بالضمان في الإلتلاف إذا كان عن غفلة، كما إذا كان نائماً وأتلف مال الغير بتحريك رجله من دون التفات وشعور، نعم، إذا كان الإلتلاف عن علم وعمد والتفات فالحكم بالضمان لم يكن ضرورياً، والحكم بوجوب الزكاة والخمس أيضاً ضروري، لأنّ أدائهما وإن كان لأجل الشركة ومن موارد تسليم مال الغير إليه، لكن جعل أربابهما شركاء المالك في المال يكون حكماً ضرورياً، لأنّ رأس المال كان للمالك، وازدياده أيضاً تحقّق بعمله من دون أن يكون أرباب الزكاة والخمس شركاء في رأس المال أو في العمل، فمن أين جاء الشركه؟!

وبعبارة أخرى: في باب الزكاة مثلاً حكمان للشارع: أحدهما: الحكم بأنّ الفقراء مثلاً شركاء المالك إذا بلغ المال إلى النصاب، والثاني: الحكم بأنّه يجب عليه أداء سهمهم، وهو العشر أو نصف العشر، والحكم الثاني وإن لم يكن

ص: ٤٣٧

١- (١) منيه الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢١١.

ضررياً، لكنَّ الأوَّل ضررى بلا ريب، وهكذا فى باب الخمس.

فقوله رحمه الله: «غالب ما ذكره من الأحكام وادّعى خروجها عن تحت الحديث تخصيصاً لا يكون ضررياً، فلم يكن داخلاً فيه من أوَّل الأمر» غير تامّ، بل موارد التخصيص كثيره جداً بحيث يتحقّق تخصيص الأكثر وهو قبيح.

ب - أنّ الاستهجان فى المقام لا يتوقّف على تخصيص الأكثر، لأنّ الحديث ورد فى مقام الامتنان، وما كان كذلك لسانه آبٍ عن التخصيص، كما أنّ قاعده «الخرج» المستفاده من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١) آبيه عن التخصيص، لكونها وارده فى مقام الامتنان، وهكذا حديث «الرفع» وغير ذلك من الآيات والروايات الواردة لأجل التوسعه والامتنان على الأئمّه.

فإنكار تخصيص الأكثر فيما نحن فيه لا يجدى فى دفع الإشكال، إذ التخصيص فى الجمله ولو كان مورداً واحداً مستهجن فى المقام (٢).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» مع توضيحاتنا، مستشكلاً على المحقّق النائينى رحمه الله، ولكن كلا الوجهين - كما لاحظت - يرتبطان بجوابه الثانى.

وجوابه الأوَّل عن الإشكال أيضاً غير تامّ، بل كثر على ما قرّ، لأنّ كون حديث الضرر معارضاً لأدله الأحكام التى يكون طبعها ضررياً يستلزم تخصيصه بها، إذ التعارض هاهنا لا يكون إلّا من قبيل تعارض العامّ والخاصّ (٣)، لأنّ حديث «لا ضرر» ينفى كلّ حكم ضررى، ودليل وجوب الزكاه مثلاً يثبت حكماً ضررياً واحداً، فلا بدّ من تخصيص

ص: ٤٣٨

١- (١) الحجّ: ٧٨.

٢- (٢) الرسائل، قاعده «لا ضرر»: ٤٣، وتهذيب الأصول ٣: ٥١٧.

٣- (٣) التعبير بالتعارض فى العامّ والخاصّ مبنى على التسامح، لأنّ العرف لا يرى بينهما معارضه، ولأجل هذا لا يجرى عليهما أحكام باب التعارض. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: كون الحديث معارضاً لأدلة الأحكام التي طبعها ضررى لا حاكماً عليها لا يرفع إشكال تخصيص الأكثر، بل يشبهه.

وذكر في معنى الحديث احتمالان آخران:

هل المنفى بالحديث خصوص الضرر غير المتدارك؟

الأول: ما نقله الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عن بعض الفحول: من أن المنفى هو الضرر غير المتدارك، فيكون «لا ضرر» كناية عن لزوم تداركه، ومصحح دعوى نفي الحقيقة هو حكم الشارع بلزوم التدارك، فينزل الضرر المحكوم بلزوم تداركه منزله العدم، ويقال: «لا ضرر ولا ضرار»، فإذا حكم الشارع بأن الغاصب يضمن المال المغصوب بالمثل أو القيمة إذا تلف فالضرر المتوجه إلى المغصوب منه ينزل منزله العدم، وإذا حكم الشارع بجواز أخذ المشتري الأرض من البائع لو ظهر المبيع معيباً فالضرر الناشئ عن العيب ينزل منزله العدم، بل لم يتحقق ضرر أصلاً، فإن الضرر إنما يكون فيما إذا لم يجبر، فلا إشكال في نفي ماهيته الضرر حقيقةً.

وجعله الشيخ الأعظم أردد الاحتمالات، وأجاب عنه بأن الضرر ينعدم بنفس التدارك خارجاً - الذى هو فعل الغاصب والبائع فى المثالين - لا بالحكم به من قبل الشارع، والحكم به لا يستلزمه خارجاً، إذ يمكن أن يخالفه من عليه التدارك، فكيف يصح نفي هويته الضرر غير المتدارك حقيقةً مع كونه موجوداً تكويناً (1)؟

ص: ٤٣٩

١- (١) رساله نفي الضرر - المطبوعه فى أواخر المكاسب بالطبع الحجرى :- ٣٧٢.

الثاني: ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني: من أنّ المراد به النهي عن الضرر، أى «لا يجوز أن يضّر رجلٌ رجلاً» وهو الذى لا تسبق أذهان العرف الفارغه عن الشبهات العلميه إلّا إليه.

ويؤيده أولاً: أنّ إرادته النهي من هذا التركيب كثيره فى الآيات والروايات:

منها: قوله تعالى: «فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ» (١). ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «لا سبق (٢) إلّافى خفّ (٣) أو حافر أو نصل» (٤).

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «لا غشّ بين المسلمين» (٥).

إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

وثانياً: أنّ الحديث مذيل ب «على مؤمن» فيما نقل مرسلًا عن زراره، ولا يناسبه نفي الأحكام الضرريه، كوجوب الوضوء الضررى ولزوم البيع الغبى، لأنّ نفي الأحكام الضرريه لا يختصّ بالمؤمن، فلا بدّ من القول بكونه للنهى.

وثالثاً: أنّ قوله صلى الله عليه وآله فى قضيه سمره: «إنّك رجلٌ مضارّ ولا ضرر ولا ضرار» بمنزله الصغرى والكبرى، فلو اريد التحريم كان معناه «إنّك رجل مضارّ والمضارّه حرام» وهو المناسب لتلك الصغرى، ولو اريد نفي الحكم الضررى

ص: ٤٤٠

١- (١) البقره: ١٩٧.

٢- (٢) يمكن أن يكون بسكون الباء، ويمكن أن يكون بفتحها، والأوّل بمعنى المسابقه، والثانى بمعنى المال الذى يجعل لها. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الخفّ: الإبل والفيله، والحافر: الخيل والبغال والحمير، والنصل: السيف والسهم والحراب، و «الحراب» - جمع الحزبه -: آلّه للحرب من الحديد قصيره محدّده، وهى دون الرمح. م ح - ى.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٩: ٢٥٢ و ٢٥٣، كتاب السبق والرمايه، الباب ٣، الحديث ١ و ٢.

٥- (٥) سنن الدارمى ٢: ٣٢٣، كتاب البيوع، الباب ١٠، باب النهي عن الغشّ، الحديث ٢٥٤١.

كان معناه «إنك رجلٌ مضارٌّ والحكم الموجب للضرر منفي، أو الحكم المجعول منفي في صورته الضرر» ولا- أظنُّ بالأذهان المستقيمه ارتضائه.

ورابعاً: أن قول أئمة اللغه ومهره أهل اللسان(١) حول الحديث موافق للنهي الذي ذهبنا إليه.

ثم قال: وليعلم أن المدعى أن حديث الضرر يراد به إفاده النهي عنه، سواء كان باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو أنه استعمال في معناه الحقيقي، وهو النفي، ولكن لينتقل منه إلى إرادته النهي - إلى أن قال -: فالمدعى أن الحديث يراد به إفاده النهي، لا نفي الحكم الضرري، ولا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنها، ولا يتفاوت في هذا المدعى أن استعمال النفي في النهي بأي وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدّمةً للانتقال إلى طلب الترك أدخل في إثبات المدعى، حيث لا يتّجه حينئذٍ ما يستشكل في المعنى الأول من أنه تجوّز لا يصار إليه(٢).

هذا حاصل ما أفاده شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله.

والحديث على ما ذهب إليه صدر لجعل حكم من الأحكام الأوليه، وهو تحريم الإضرار بالغير، فلا يكون قاعده فقهيّه وحكماً ثانويّاً ناظراً إلى الأحكام الأوليه المستلزمه للضرر أحياناً.

والإنصاف أن ما أفاده رحمه الله أرجح الاحتمالات المتقدمه وأقرب إلى ما سنحّقه.

نقد كلام شيخ الشريعة

ولكن مع ذلك يرد عليه أولاً: أن استعمال هذا التركيب في النهي وإن كان كثيراً، إلّا أنّ استعماله في النفي لم يكن قليلاً، بل أكثر

ص: ٤٤١

١- (١) مثل «لسان العرب» و «مجمع البحرين» و «النهاية الأثيرية». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام شيخ الشريعة رحمه الله.

٢- (٢) قاعده لا ضرر - لشيخ الشريعة الاصفهاني -: ٢٤-٢٨.

منه (١)، فاستعماله وإرادته النهي مع كونه شائعاً ليس بحدّ يكون ظاهراً فيه.

وثانياً: كما أنّ نفي الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن كذلك حرمة الإضرار بالغير أيضاً لا تختصّ به، إذ لا يجوز الإضرار بالكافر الذمّي أيضاً، فلا يكون تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» دليلاً على إرادته النهي عن الضرر.

وثالثاً: إن اريد بهذا المعنى أنّ كلمه «لا» لاء النهي، ولكنّها دخلت على الاسم فهو واضح البطلان، لأنّ النهي لا يتعلّق إلّا بالفعل، وإن اريد به أنّها لاء النفي ولكن اريد بها النهي فلا يمكن بنحو الحقيقه، إذ كون استعمال لاء النفي في النهي حقيقه غير معقول، وأمّا كونه بنحو المجاز فلا يصار إليه في مثل هذا الحديث كما اعترف به في آخر كلامه.

نظريه الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المسأله

وذهب سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» يفيد النهي عن الضرر، لكن لا بمعنى كونه نهياً من قبل الله وإنّما أخبر به الرسول صلى الله عليه وآله كما اختاره شيخ الشريعة رحمه الله.

بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي، وقد صدر عنه صلى الله عليه وآله بما أنّه سائس الملّه وقائدها ورئيس الملّه وأميرها.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

شؤون رسول الله صلى الله عليه وآله

الأولى: أنّ لرسول الله صلى الله عليه وآله شؤوناً:

ص: ٤٤٢

١- (١) وأورد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» بعض موارد في كتاب الرسائل، قاعده «لا ضرر»: ٤٨، فراجع. م ح - ٥.

أحدها: النبوه والرساله، أى تبليغ الأحكام الإلهيه من الأحكام الوضعيه والتكليفيه، حتى أرس الخدش.

وثانيها: مقام السلطنه والرياسه والسياسه، لأنّه صلى الله عليه و آله سلطان من قبل الله تعالى، والأئمه رعيتته، وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرساله والتبليغ، فإنّه بما أنّه مبلغ ورسول من الله ليس له أمر ولا نهى، ولو أمر أو نهى فى أحكام الله تعالى لا يكون إلّا إرشاداً إلى أمر الله ونهيه، ولو خالف المكلف لم يكن مخالفتته مخالفة رسول الله، بل مخالفة الله تعالى، لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله ليس بالنسبه إلى أوامر الله ونواهيه ذا أمر ونهى، بل هو مبلغ ورسول ومخبر عنه تعالى، كما أنّ أوامر الأئمه عليهم السلام ونواهيهم فى أحكام الله كذلك، وليست أوامر النبى والأئمه «عليه وعليهم الصلاه والسلام» من هذه الجئه إلّا كأوامر الفقهاء مقلديهم، فقول الفقيه لمقلده: «اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه» كقول النبى والأئمه عليهم السلام من حيث إنّّه إرشاد إلى الحكم الإلهي، وليس مخالفة هذا الأمر إلّا مخالفة الله، لا مخالفة الرسول والأئمه والفقيه.

وأما إذا أمر رسول الله أو نهى بما أنّه سلطان وسائس يجب إطاعه أمره بما أنّه أمره، فلو أمر سرّيه أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما أنّه سلطان وحاكم، فإنّ أوامره من هذه الجئه كأوامر الله واجب الإطاعه، وليس مثل هذه الأوامر الصادره عنه أو عن الأئمه إرشاداً إلى حكم الله، بل أوامر مستقله منهم تجب طاعتها.

والدليل على كون الرسول صلى الله عليه و آله سلطاناً وحاكماً على العباد وأنّه تجب إطاعته عليهم، هو الروايات، بل الآيات:

منها: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

فإنَّ الأمر في «أطيعوا الله» وإن كان إرشاداً إلى حكم العقل (٢) - وإلَّا لزم تعدُّد استحقاق المثوبه في صورته إطاعه الأمر بالصلاه مثلاً، والعقوبه في صورته عصيانه - إلَّا أنَّ الأمر في «أطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» مولوى صادر لإيجاب إطاعه الرسول وأولى الأمر في الأوامر والنواهي الصادره عنهم عليهم السلام مستقلَّة.

فمن لم يصلَّ عوقب يوم القيامة على مخالفته الله تعالى، ومن خالف أمر الرسول صلى الله عليه وآله بحفر الخندق مثلاً عوقب على مخالفته صلى الله عليه وآله وإن كان وجوب إطاعته لأجل قوله تعالى: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ».

والشاهد على كون الأمر بإطاعه الله إرشادياً والأمر بإطاعه الرسول مولوياً تكرر «أطيعوا» في الآيه، فلو كانا بمعنى واحد ينبغي أن يقال: «أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم».

ومنها: قوله تعالى: «الَّذِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (٣).

فإنَّه عزَّ وجلَّ جعل الولاية لرسول الله صلى الله عليه وآله بهذه الآيه.

فهاتان الآيتان تدلَّان على وجوب إطاعه الرسول وعلى كونه ولياً وحاكماً على الأمة في الأمور الاجتماعيه، بل وفي الأمور الشخصيه، فإذا أمر سرَّيه أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم، وكذا لو أمر زيداً مثلاً ببيع داره أو طلاق زوجته.

ص: ٤٤٤

١- (١) النساء: ٥٩.

٢- (٢) وحكم العقل أيضاً إرشادى، لأنَّه يحكم بلزوم إطاعه الله لأنَّ المطيع يستحقَّ المثوبه والعاصى يستحقَّ العقوبه. منه مدَّ ظله.

٣- (٣) الأحزاب: ٦.

وثالث المقامات: مقام القضاوه والحكومه الشرعيه، وذلك عند تنازع الناس في حقّ أو مال، فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاوه يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلف عنه، لا بما أنّه رئيس وسلطان، بل بما أنّه قاضٍ وحاكم شرعي، وقد يجعل السلطان الأماره لشخص، فينصبه لها، والقضاوه لآخر، فيجب على الناس إطاعه الأمير في إمارته لا في قضائه، وإطاعه القاضي في قضائه لا في أوامره، وقد يجعل كلا المقامين لشخص أو لأشخاص.

وبالجملة: إنّ لرسول الله صلى الله عليه وآله مضافاً إلى المقامين الأولين مقام فصل الخصومه والقضاء بين الناس.

والدليل عليه أنّ له نصب القاضي، فله تصدّي القضاء بنفسه بطريق أولى.

توضيح حول التعبيرات الناقله لكلام رسول الله صلى الله عليه وآله

المقدمه الثانيه: كلّ ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله بلفظ «قال» أو «يقول» وأمثالهما هل هو ظاهر في تبليغ حكم الله تعالى، أو في كونه أمراً صادراً منه صلى الله عليه وآله مستقلاً بما أنّه سلطان وحاكم، أو لم يكن ظاهراً في أحدهما؟

الظاهر هو الأخير، فما ورد منه صلى الله عليه وآله بلفظ «قال» وأمثاله خالياً عن القرينه يكون مجملاً مردداً بين كونه بياناً لحكم الله تعالى، وبين كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته.

وأما ما نقل عنه صلى الله عليه وآله بلفظ «أمر» أو «نهى» أو «حكم» أو «قضى» خالياً عن القرينه وغير صادر في مقام فصل الخصومه فهو ظاهر في كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته، إذ بيان حكم الله تعالى وحلاله وحرامه لم يكن أمر الرسول صلى الله عليه وآله حقيقه، بل أمر الله تعالى، فإسناد الأمر والنهي والحكم والقضاء إلى الرسول وإرادته تبليغه حكم الله مجاز يحتاج إلى القرينه.

فالظاهر من «أمر رسول الله بكذا» و«قضى رسول الله بكذا» خالياً عن القرينه هو الأمر المولوى والحكومتى، لا الإرشاد إلى حكم إلهى.

ما اختاره الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فى مفاد حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ حديث نفى الضرر والضرار قد نقله العامّه بطرق مختلفه عن عبادہ بن صامت الذى صرّحوا بإتقانه وضبطه، وهو من أجلاء الشيعة، وعن الكشّى عن الفضل بن شاذان أنّه من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كحذيفه وخزيمه بن ثابت وابن التيهان وجابر بن عبد الله وأبى سعيد الخدرى، وهو ممّن شهد العقبة الأولى والثانية وشهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلّها مع رسول الله صلى الله عليه وآله.

والروايه وإن كانت عامّيه بالرواه المتأخّره عن عبادہ، إلّا أنّ القضايا التى نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله على ما فى مسند أحمد وجمعها فى حديث واحد تكون غالباً بألفاظها أو قريباً منها فى أحاديثنا متفرّقه فى الموارد المحتاج إليها، منقوله عن الصادقين عليهما السلام، وبذلك يحصل لنا الوثوق بصدور روايه عبادہ بن صامت.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه عبّر عن الحديث فى روايه عبادہ ب «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» فلا بدّ من حمله إلى الأمر المولوى الصادر عن مقام ولايته وحكومته صلى الله عليه وآله، لعدم القرينه على كونه صلى الله عليه وآله فى مقام بيان حكم الله، أو فى مقام فصل الخصومه، فيكون مفاده أنّه حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وأمر بأن لا يضرّ أحدٌ أحداً، ولا يجعله فى ضيق وحرّج ومشقّه، فيجب على الأمّة إطاعه هذا النهى المولوى السلطانى، بما أنّها إطاعه السلطان المفترض الطاعه.

وأما ما ثبت وروده من طرقنا فهو قضيه سمره بن جندب وورود الحديث فى ذيلها من غير تصديره بلفظه «قضى» أو «أمر» أو «حكم» بل ورد بلفظه

ص: ٤٤٤

«قال»، لكنّ التأمل في صدر القصّه وذيلها وشأن صدور الحديث ممّا يكاد أن يشرف الفقيه بالقطع بأنّ «لا ضرر ولا ضرار» حكم صادر منه صلى الله عليه وآله بنحو الأمرية والحاكمية بما أنّه سلطان ودافع للظلم عن الرعيه، فإنّ الأنصارى لمّا ظلم ووقع في الحرج والمضيقة، بورود سمره بن جندب هذا الفاسق الفاجر على أهله من غير استئذان منه وفي حاله يكره وروده عليه وهو فيها، شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بما أنّه سلطان ورئيس على الملّه لكي يدفع الظلم عنه، فأرسل رسول الله إليه، فأحضره وكلمه بما هو في الأخبار، فلمّا تأبى حكم بالقلع ودفع الفساد وحكم بأنّه لا يضرّ أحدٌ أخاه في حمى سلطاني وحوزه حكومتي، فليس المقام مقام بيان حكم الله وأنّ الأحكام الواقعيه ممّا لا ضرر فيها وأنّه تعالى لم يشرع حكماً ضررياً، أو أخبر أنّه تعالى نهى عن الضرر، فإنّ كلّ ذلك أجنبي عن المقام، فليس لهما شبهه ولا- موضوعيه، بل لم يكن شيء إلّا تعدى ظالم على مظلوم وتخلّف طاغ عن حكم السلطان بعد أمره بالاستئذان، فلمّا تخلّف حكم بقلع الشجره وأمر بأنّه «لا ضرر ولا ضرار»، أي الرعيه ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعاً عن المظلوم وسياسه لحوزه سلطانه وحمى حكومته(1).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی».

تأييد نظريه الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المقام

والشاهد على كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً حكومتيّاً، لا إلهياً أنّه تعليل لقوله صلى الله عليه وآله: «فاقلعها وارم بها إليه» فإنّ الأمر بالقلع والرمي حكومتي

ص: ٤٤٧

قطعاً، والقاعده تقتضى أن تكون العله من سنخ المعلول.

إن قلت: لو كان الحكم حكومتيّاً فلم ساومه رسول الله صلى الله عليه وآله بما فى الأخبار ولم يحكم ابتداءً، بل بعد إبائه عن البيع بالثمن الذى جعله صلى الله عليه وآله؟

قلت: إنّه صلى الله عليه وآله كان فى وسع من الحكم ابتداءً بعد إبائه عن الاستئذان، ولكنّه ساومه بذلك الثمن رأفةً ورحمةً لسمره، فإنّه نبيّ الرحمة.

إشكال ودفع

قال الشيخ الأنصارى رحمه الله فى رساله «لا ضرر»: فى هذه القصه إشكال، لأنّ قلع الشجره ضرر على سمره، فما يجوز دفع الضرر (١) عن الأنصارى بإيجاد الضرر (٢) على سمره بن جندب، مع أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يشمل كلّ مسلم.

ثمّ قال: ولكن هذا الإشكال لا يخلّ بالاستدلال بها على قاعده «لا ضرر» (٣).

أقول: يرد عليه أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» عله للأمر بقلع الشجره والرمى بها إلى سمره، لأنّه صلى الله عليه وآله فرّعه عليه بقوله: «فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» وخروج المورد عن التعليل مستهجن قطعاً.

نعم، لو لم يكن «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالأمر بالقلع بل كان جملةً مستقلّة لم يخلّ ورود الإشكال وعدم إمكان الجواب عنه، بالاستدلال بالحديث على قاعده «لا ضرر».

ص: ٤٤٨

١- (١) التعبير فى الأوّل ب «الضرار» وفى الثانى ب «الضرر» هو مقتضى تحقيقه «مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى «الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح - ى.

٢- (٢) التعبير فى الأوّل ب «الضرار» وفى الثانى ب «الضرر» هو مقتضى تحقيقه «مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى «الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح - ى.

٣- (٣) رساله نفى الضرر - المطبوعه فى أواخر المكاسب بالطبع الحجرى :- ٣٧٢.

ولكن هذا الإشكال مندفع على ما اخترناه فى معنى الروايه.

توضيح ذلك: أنّ الحديث لو كان فى مقام بيان حكم الله تعالى - سواء كان حكماً ثانوياً نافياً للأحكام الضرريه، أو بمعنى النهى الإلهى كما اختاره شيخ الشريعه - لما أمكن الجواب عن الإشكال، لأنّ حكم الله تعالى يعمّ جميع المسلمين حتّى رسول الله صلى الله عليه وآله، فالحكم الإلهى - أعنى «لا- ضرر ولا ضرار» - كما يمنع سمره بن جندب عن الإضرار بالأنصارى، كذلك يمنع رسول الله صلى الله عليه وآله عن الإضرار بسمره، ولكّنه إذا كان حكماً صادراً عنه صلى الله عليه وآله بما أنّه سلطان وحاكم على الأمّه فلا إشكال فيه، إذ الحكم لا يعمّ الحاكم، لأنّه صادر عن مقام السلطنه والحكومه، والحاكم لا يعقل أن يكون حاكماً على نفسه، بل هو حاكم على الرعيه فقط، فحكم النبى صلى الله عليه وآله بقلع الشجره والرمى بها إلى سمره وإن كان موجباً للإضرار به، إلّا أنّه لا يستلزم محذوراً أصلاً.

نعم، لا يجوز للسلطان أن يحكم على الرعيه اتّباعاً لنفسه، بل لابدّ من اشتمال حكمه على مصلحه كما فى هذه القصّه، فإنّه صلى الله عليه وآله أمر بقلع الشجره ورمىها إلى سمره ليرى(1) المسلمون تبعه الظلم وعاقبه الطغيان والتخلّف عن حكم السلطان، فلا يظلمون على الغير ولا يخالفون حكم السلطان.

فلا- إشكال فى الحديث على المعنى المختار، بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله وباقى الفقهاء فى معناه، فإنّ الإشكال وارد على كلّهم ولا يتمكّنون عن جوابه.

وانحصار دفع الإشكال بما ذهبنا إليه فى معنى الحديث دليل على صحّته وبطلان غيره من المعانى التى اختارها العلماء.

ص: ٤٤٩

١- (١) وليقطع مادّه الفساد. م ح - ى.

ولقد تصدّى المحقق النائيني رحمه الله للجواب عنه بوجهين:

الأول: أنّ «لا- ضرر ولا- ضرار» ليس علّه للقلع، بل علّه لوجوب الاستئذان، وإنّما أمر بالقلع لسقوط احترام ماله بإصراره على الإضرار، فأمر به من باب السلطنة والولاية العامّة، حسماً للفساد.

الثاني: أنّه لو سلّمنا علّيته للقلع، إلّا أنّه لا ينافي القواعد، لحكومته «لا ضرر» على قاعده السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم الذي هو عبارته عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله.

إن قلت: قاعده السلطنة مركّبة من أمر وجودي هو كون المالك مسلطاً على التصرف في ماله بما يشاء، وأمر سلبي هو سلطنته على منع غيره منه، والضرر يرد على الأنصاري من تصرف سمره في ماله بما يشاء، لا من منع الأنصاري عن قلع عذقه، فلا بدّ من أن يرفع بدليل «الضرر» ما هو موجب للضرر على الأنصاري، وليس إلّادخوله بلا استئذان، لا كون ماله محترماً.

قلت: هذا التركيب انحلالى عقلي، لا أنّها مركّبة من حكّمين، فلا معنى لحكومته «لا ضرر» على أحد الجزئين.

على أنّ الدخول بلا استئذان وإن كان هو الجزء الأخير من علّه الضرر، إلّا أنّه متفرّع على إبقاء النخلة، فالضرر نشأ من علّه العلل، فينفي حقّ الإبقاء، لأنّ سمره لم يكن مالاً إلّالللنخلة، وله حقّ إبقائها في البستان، وهذا علّه لجواز الدخول بلا استئذان، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلّته، لأنّ الضرر في الحقيقة نشأ من استحقاق سمره لإبقاء عذقه، فقاعده «الضرر» ترفع هذا الاستحقاق، وله نظائر في الفقه، ألا ترى أنّنا لو قلنا

بوجوب مقدّمه الواجب وكانت المقدّمه ضروريّه فلا بدّ إنّما من القول بعدم مقدّميتها في هذا الحال أو بعدم وجوب ذبيها، وأمّا سقوط وجوب المقدّمه دون وجوب ذبيها مع بقاء المقدّميه فغير معقول.

إن قلت: هذا منقوض برفع دليل «الضرر» اللزوم في العقد الغبني دون الصحّه مع كون اللزوم متفرّعاً عليها.

قلت: إنّ اللزوم وإن كان مترتباً على الصحّه، إلّا أنّه لا يكون معلولاً لها وإلّا لزم لزوم جميع المعاملات الصحيحه، فالصحّه واللزوم حكمان مستقلّان ملاكاً ودليلاً ولا-عليه بينهما، بخلاف جواز الدخول بلا استئذان، فإنّه مع كونه مترتباً على استحقاق إبقاء العدق يكون من آثاره، فالضرر معلول الاستحقاق.

كما أنّ وجوب المقدّمه أيضاً على القول به معلول لوجوب ذبيها، فالضرر معلول لوجوبه، لأنّه علّه العلل، فالحديث يرفعه (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام.

نقد جوابه الأوّل عن الإشكال

ويرد على جوابه الأوّل أنّ الظاهر من الروايه هو كون «لا- ضرر» علّه للأمر بالقلع، لا لوجوب الاستئذان، لأجل الفصل الطويل بينهما، فإنّه قال بعد إحضار سمره وإخباره بقول الأنصاري وما شكّا: «إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى فلما أبى ساومه حتّى بلغ من الثمن ما شاء الله (٢)،

ص: ٤٥١

١- (١) منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ٢٠٩.

٢- (٢) جمله «حتّى بلغ من الثمن ما شاء الله» تدلّ على مكالمه طويله ومقاوله كثيره لم تُذكر في الروايه. منه مدّ ظلّه.

فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصارى: اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».

وهذا كما ترى ظاهر غايه الظهور في كونه علّه للأمر بالقلع.

بل لا يصحّ حمله على كونه علّه لوجوب الاستئذان، لأنّ وجوبه المستفاد من قوله: «فاستأذن» إنّما يكون في ضمن مقاولته صلى الله عليه وآله سمره، ثمّ بعدما ساومه بكلام طويل، أعرض عنه وأقبل الأنصارى وقال له مستأنفاً: «اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فكيف يمكن أن يكون هذا الكلام المستقلّ مع الأنصارى تعليلاً لوجوب الاستئذان المستفاد من كلام مستقلّ مع سمره مع هذا الفصل الطويل، وهل هذا إلّا الخروج عن طريق المحاوره وقانون التكلّم؟!.

على أنّ الإصرار على الإضرار بالغير لا يوجب سقوط احترام مال المصّر بالكليّة، وإن كان للسلطان أن يأمر بالقلع، حسماً لمادّه الفساد.

ألا ترى أنّه لم يجرّ قلع نخله سمره لغير الأنصارى من المسلمين، وأيضاً لم يجرّ أن يتصرّف فيها بعد القلع إلّا سمره، مع أنّه لو كان الإصرار على الإضرار بالغير موجباً لسقوط احترام مال المصّر بالكليّة لجاز لكلّ مسلم التصرّف في النخلة قبل القلع وبعده بأيّ تصرّف شاء.

فالأمر بالقلع أمر حكومتى لحسم مادّه الفساد، لا لسقوط احترام مال المصّر بالإضرار وانتقاض قاعده حرمة مال المسلم.

وبالجملة: لا يناسب كون «لا ضرر» تعليلاً للأمر بالاستئذان، كما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله.

ويرد على جوابه الثاني أولاً: أنّ عدّ قاعده حرمة مال المسلم من فروع قاعده «السلطنة» ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، فإنّهما قاعدتان مستقلّتان عنواناً ومفهوماً ودليلاً، فإنّ قاعده «السلطنة» عباره عن سلطنة المالك على التصرف في ماله، وعلى منع غيره منه، وهذه قاعده عقلائيّه قد أمضاها الشارع وأنفذها بقوله في النبوي المشهور: «الناس مسلّطون على أموالهم»^(١).

وقاعده «حرمة مال الغير» عباره عن حرمة تصرف غير المالك بلا إذن منه، وهذه قاعده عقلائيّه اخرى قد أمضاها الشارع أيضاً، والدليل عليها كثير: منه قوله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معصية الله، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(٢).

وبالجملة: إنّهما متغايرتان مفهوماً: فإنّ الموضوع في قاعده «السلطنة» هو المالك، وفي قاعده «حرمة مال الغير» هو الأجنبي، ودليلاً: فإنّ دليل الأولى قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلّطون على أموالهم» ودليل الثانية قوله صلى الله عليه وآله: «حرمة مال المؤمن كحرمة دمه»، كما أنّهما متغايرتان عنواناً، وهو واضح.

فعدّ إحداهما من فروع الأخرى في غير محلّه.

وممّا ذكرنا يعلم أنّ تفسير احترام مال المسلم بسلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله - كما فعله المحقّق النائيني رحمه الله - أيضاً في غير محلّه.

والشاهد على هذا أنّ قاعده «حرمة المال» جاريه في مال الصغير أيضاً،

ص: ٤٥٣

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه، الحديث ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٩: ٢٠، كتاب القصاص، الباب ٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

فلا يجوز للأجنبي أن يتصرف فيه، مع عدم جريان قاعده «السلطنة» فيه، إذ لا يجوز للصغير أيضاً أن يتصرف في ماله.

فحكومه دليل نفى الضرر على قاعده «السلطنة» غير مربوطه بقاعده «حرمة مال المسلم».

وثانياً: أن القول بانحلال قاعده «السلطنة» إلى أمر وجودى وسلبى عقلاً غريب، فإنها كما لا تكون مرّكبه من حكمين، لا تنحلّ أيضاً إلى جزئين عقليين، بل هي بسيطة، ومعناها تسلّط المالك على ماله، والكثرة إنما هي في متعلّقاتها، فنقول: «المالك مسلّط على ماله: بالتصرف فيه بما يشاء، وبمنع الغير من التصرف فيه» فالسلطنة على منع الغير من أنحاء سلطنته على ماله ومتعلّقاتها، فلا انحلال.

سَلّمنا، لكنّ السلطنة على منع الغير ليست أمراً سلبياً، ولو كان متعلّقتها - وهو منع الغير ودفعه - سلبياً، والحال أن متعلّقاتها أيضاً ليس بسلبى، فإنّ المنع والدفع أمر وجودى لا سلبى كما هو واضح.

وثالثاً: أنه يلزم على ما ذهب إليه هذا المحقّق الكبير في معنى الرواية (١) أنه لو كان لأحد من المسلمين دار في زماننا هذا وكان طريقه إليها في جوف منزل شخص آخر وكان يدخل فيه بلا استئذان وأبى عن الاستئذان لجاز لهذا الشخص هدم داره ورميها إليه باستناد حديث «لا ضرر»، لأنّ الضرر وإن كان لأجل الدخول بلا استئذان إلّا أنّ جواز الدخول بلا استئذان معلول من استحقاق بقاء داره في ذلك المكان - على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله - فدليل نفى الضرر رافع لعلّ العلل، وهو حقّ إبقاء الدار، فيجوز هدمها،

ص: ٤٥٤

١- (١) أى كون النّبى صلى الله عليه وآله فى مقام بيان حكم الله تعالى. م ح - ى.

ولا أظنّ أنه رحمه الله يلتزم بمثل هذا مع كونه نظير قصّه سمره مع الأنصارى.

ورابعاً: أنا لا نسلّم كون حقّ الطريق معلولاً لاستحقاق إبقاء الملك في مكانه، ألا ترى أنّ زيداً لو اشترى أرضاً من عمرو، وكانت في وسط أراضيّه، وقال عمرو: إنّي لم أبعه الطريق، وصدّقه زيد، إلّا أنّه ادّعى تبعيّة حقّ الطريق لملكيّة الأرض، لم يكن مسموعاً، بل يلزمه اشتراء الطريق مستقلاً، وكذا لو كان سمره بن جندب وهب نخلته لزيد دون حقّ طريقها وصرّح بذلك، كانت الهبة صحيحة، وصار زيد مالكاً لها، ولكنّه لا يجوز له الدخول في منزل الأنصارى لو صوله إليها والتصرّف فيها إلّا بعد اشتراء الطريق واستحقاقه له.

هذا أوضح شاهد على عدم ترتّب حقّ الطريق على استحقاق إبقاء الملك في مكانه وعدم معلوليّته له، بخلاف وجوب المقدّمه، فإنّه - بناءً على الملازمه - معلول لوجوب ذى المقدّمه.

فحديث نفى الضرر لا- يرفع إلّا جواز دخول سمره بلا- استئذان، لأنّه موجب للضرر على الأنصارى من دون أن يكون معلولاً لاستحقاق إبقاء نخلته في البستان، فلم أمر رسول الله صلى الله عليه و آله بقلعها والرمى بها إليه، معللاً بحكم الله تعالى: «لا ضرر ولا ضرار» على ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله؟

وأما على ما ذهبنا إليه: من كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً صادراً من مقام سلطنه النبيّ صلى الله عليه و آله تعليلاً لحكم سلطاني آخر، وهو «فاقلعها وارم بها إليه» فالحديث حاكم على قاعده «السلطنه» في خصوص قصّه سمره، فإنّ القاعده تدلّ على سلطنه المالِك على منع تصرّف الغير في ماله، وهذا الحديث يرفع هذه السلطنه في خصوص قصّه سمره بالنسبه إلى قلع الأنصارى النخله والرمى بها إليه فقط من دون تصرّف آخر فيها.

فقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطاني صادر عن النبي صلى الله عليه وآله حاكم على قاعده السلطنه المستفاده من قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلطون على أموالهم».

لكنه لا يكون حاكماً على سائر أدلّه الأحكام الأوليّة، فالاستدلال به على نفى وجوب الوضوء الضررى وعدم لزوم البيع الغبى وخيار العيب ونحوها غير تامّ.

ولا يلزم منه فقدان الدليل فى هذه الفروع الفقهيّة، إذ دلّ على كلّ منها دليل خاصّ به، فعدم وجوب الوضوء الضررى مستفاد من الأخبار، وعدم لزوم البيع الغبى مجمّع عليه، على أنّه لا يمكن أن يكون حديث الضرر دليلاً على خيار الغبن، إذ يمكن دفع الضرر بردّ الغابن إلى المغبون ما زاد على قيمه المبيع من الثمن، ولا يستفاد من الحديث أكثر من ذلك وإن كان حكماً إلهياً، فثبوت الخيار للمغبون - وهو تخييره بين إمضاء البيع بالثمن المجعول وبين ردّه - أجنبيّ عن مفاد الحديث.

وأما خيار العيب فالروايات الكثيره المتظافره تدلّ عليه، فلم نحتج فى إثباته إلى حديث الضرر، بل لا يمكن الاستدلال به هاهنا أيضاً، لأنّ مقتضاه تعيين الأرش، لا التخيير بينه وبين الفسخ، إذ الضرر يدفع بأخذ الأرش، فالتخيير بينهما - الذى عليه الفتوى - أجنبيّ عن الحديث.

وبالجملة: لا يلزم ممّا ذهبنا إليه فقدان الدليل على هذه الفروع الفقهيّة وأمثالها، بل لا يمكن الاستدلال بحديث الضرر على بعضها، فلا ملزم للقول بكونه حكماً إلهياً.

إن قلت: كون «لا ضرر ولا ضرار» نهياً سلطانياً خلاف المشهور فى معنى الحديث.

قلت: لا ضير في ذلك بعد علمنا بأن ما ذهب إليه المشهور مستند إلى هذه الأحاديث التي بأيدينا، ولم يكن لهم مدرك آخر لقاعده «لا ضرر» سواها، لكنهم فهموا منها غير المعنى المختار الموافق لفهم العرف منها.

على أنهم لم يتفقوا على معنى واحد كما عرفت، فإن شيخ الشريعة قال بكونه نهياً إلهياً، والباقون قالوا بكونه نفيًا، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك، فذهب بعضهم إلى أن المنفى هو الضرر غير المتدارك - كما نقله الشيخ عن بعض الفحول - وبعضهم الآخر إلى كون الاستعمال بنحو الحقيقه من دون ادعاء، وبعضهم الثالث إلى كونه بنحو الحقيقه الادعائيه، وبعضهم الرابع - مثل الشيخ رحمه الله - إلى كونه مجازاً، فإذا لم يتفقوا على معنى واحد فمخالفتهم سهله.

حجبه حديث «لا ضرر» في زماننا هذا

إذا عرفت أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطاني صادر عنه حاكم على قاعده «السلطنه» فاعلم هاهنا أنه لا يختص بزمان النبي صلى الله عليه وآله بل هذا النهي عن الإضرار بالغير الصادر عن مقام ولايته صلى الله عليه وآله نافذ في جميع العصور وحاكم على تلك القاعده إلى يوم القيامة (١)، لأن ولايته صلى الله عليه وآله المستفاده من قوله تعالى: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» (٢) عامه لجميع المؤمنين في جميع الأعصار، ووجوب إطاعته المستفاد من قوله تعالى: «يا أيها الذين

ص: ٤٥٧

-
- ١- (١) هذا لا ينافي ما تقدم آنفاً من كون الحديث حاكماً على قاعده «السلطنه» في خصوص قصه سمره، لأن ذلك الكلام كان بالنسبه إلى الأمر بقلع النخله والرمى بها إليه، وهذا بالنسبه إلى النهي عن الضرر والضرار. م ح - ي.
- ٢- (٢) الأحزاب: ٦.

آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (١) شامل لجميع الأمم إلى يوم القيامة، فالحكم الصادر من مقام الولاية أيضاً يكون نافذاً إلى يوم القيامة وحاكماً على قاعده «السلطنة» في جميع الأعصار، فلا يجوز في زماننا هذا أيضاً الإضرار بالغير مستنداً إلى قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلطون على أموالهم» والشاهد على هذا التعميم أن أبا جعفر الباقر عليه السلام كان راوياً لهذه القصة، فإن الظاهر أنه عليه السلام نقلها لأجل العمل، لا لمجرد نقل قصه تاريخيه.

إن قلت: بناءً على هذا يتوجه الإشكال النقضى - الذى ذكرتموه آنفاً فى جواب المحقق النائنى رحمه الله - إليكم أيضاً، إذ لو كان نهى النبى عن الإضرار بالغير حاكماً على قاعده «السلطنة» فى زماننا هذا أيضاً للزم القول بجواز هدم الدار التى طريقها فى دار اخرى وصاحبها يأبى عن الاستئذان حين الدخول.

قلت: لا يتوجه الإشكال إلينا، لأن فى كلامه صلى الله عليه وآله حكمين سلطائين:

أحدهما: قوله صلى الله عليه وآله: «فاقلعها وارم بها إليه» والثانى: قوله صلى الله عليه وآله: «فإنه لا ضرر ولا ضرار»، ونحن نقول بتعميم الثانى وحكومته على تلك القاعده إلى يوم القيامة، وأما الأوّل فهو حكم سلطانى شخصى متوجه إلى مخاطب خاص، وهو الأنصارى، فلا يمكن تعميمه إلى زماننا هذا والقول بجواز هدم الدار فى المثال.

نعم، لا يجوز لصاحبها أن يدخل بلا استئذان استناداً إلى قاعده «السلطنة» لحكومته صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» على هذه القاعده بالنسبة إلى الدخول من غير استئذان الذى يكون ضراراً على الغير، فلو أبى عن الاستئذان لا يجوز للمتضرر هدم الدار، بل لابد له من الرجوع إلى الولى الفقيه، فيدعوه

ص: ٤٥٨

ويأمره بالاستئذان حين الدخول، فإن أبي فذلك إلى الوليِّ الفقيه، فإن رأى المصلحه في هدم داره لحسم مادّه الفساد ولئلاّ يجترئ الناس على الإضرار بالغير أمر به، وإن أمكن دفع الضرر ورفع النزاع من طريق آخر عمل به.

بل لو كان في زمن الرسول صلى الله عليه وآله قصّه اخرى نظير قصّه سمره بن جندب مع الأنصارى لم يجز لصاحب الدار قلع النخلة والرمى بها إلى صاحبها مستنداً إلى قصّه سمره مع الأنصارى، بل لا بدّ له من الرجوع إلى النبيّ صلى الله عليه وآله مستقلاًّ وإخباره به، فإن أمره بالقلع والرمى بها إلى صاحبها بعد إبائه عن الاستئذان جاز له القلع، وإن رفع النزاع ودفع الضرر بطريق آخر لا يجوز.

فاتّضح بذلك عدم ورود الإشكال النقضى - الذى ذكرناه في جواب المحقّق النائيني رحمه الله - علينا.

تنبيهات القاعده

اشاره

وينبغى التنبيه على امور: في تنبيهات القاعده «لا ضرر»

حكم دفع الضرر عن الغير وعن النفس إذا استلزم تضرّر الغير

الأول: أنّ الموضوع في حديث «الضرر» هو الإضرار بالغير، وأما دفع الضرر عنه فأجنبى عن مفاده، فلو توجه ضرر إلى الغير لا يقتضى الحديث وجوب دفعه عنه.

وأما دفع الضرر عن نفسه لو كان مستلزماً لتضرّر الغير فإن لم يصدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفع السيل عن داره الموجب لتوجهه بنفسه إلى دار الغير فجائر، وإن صدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفعه إلى دار الغير

لثُمَّ يتوجّه إلى داره فغير جائز.

كُلّ ذلك واضح، لأنّ الممنوع هو الإضرار بالغير مباشرةً أو تسببياً، لا تحمّل الضرر عنه أو وجوب دفعه عنه.

القول في الإكراه على الإضرار بالغير

الثاني: إذا اكره على الإضرار بالغير فهل يجوز له ذلك أم لا؟

مقتضى «حديث الرفع» هو الجواز، لحكومته على دليل النهى عن الإضرار بالغير، لأنّه حاكم على أدلّه الأحكام الأوّليّه، سواء كان المحكوم حكماً إلهياً، أو نبوياً صادراً عن مقام ولايته صلى الله عليه وآله.

وإن أبيت عن ذلك وثقل عليك حكومته على الحكم النبوى السلطاني أمكن القول بحكومته على دليل وجوب إطاعه الرسول بما هو سلطان، وهو قوله تعالى: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» فإنّ هذا حكم إلهي لا مانع من حكومه «حديث الرفع» عليه، فكما أنّه حاكم على دليل حرمة شرب الخمر ورافع لها في صورته الإكراه، فكذلك يكون حاكماً أيضاً على دليل وجوب إطاعه الرسول والسلطان ورافعاً له في تلك الصورة، إذ لا فرق بين حرمة شرب الخمر ووجوب إطاعه الرسول في كون كلّ منهما حكماً إلهياً.

نعم، القول بحكومته «حديث الرفع» على أدلّه الأحكام في جميع الموارد غير صحيح، إذ لا يمكن رفع اليد عن الأدلّه الأوّليّه لأجل الإكراه فيما لو اكره على هدم الكعبه وإحراق المصحف وأمثالهما، وكذا لو أمر الوالى المتولّى من قبله بهتك حرمان الناس وضربهم وشتمهم وسبى نسائهم وهدم بيوتهم ونهب أموالهم، وأوعده بما يتحقّق به أوّل مرتبه من الإكراه عند عدم الامتثال، فلا يمكن الالتزام بجواز هذه الأفعال باستناد «حديث الرفع».

فالحقّ في المسأله هو التفصيل بين ما إذا كان ما اكره عليه متناسباً لما اوعد به، ف «حديث الرفع» حاكم على «حديث الضرر» وسائر أدلّه الأحكام الأوّليه، وبين ما إذا لم يكن متناسباً له - بأن يكون ما اكره عليه من المهمّات والموبقات، وما اوعد به مثل الشتم والهتك والضرب وأخذ عشره دنانير مثلاً - فلا يكون حاكماً عليه، بل في بعض الموارد لا يمكن الالتزام بالجواز حتّى مع الإيعاد بالقتل.

القول فيما إذا تعارض تضرّر الغير مع تضرّر المالك

الثالث: لو استلزم التصرّف في ملكه الضرر على غيره، وتركه الضرر على نفسه، كما أنّه لو حفر بئراً في داره لتضرّر الجار، ولو لم يحفر يلزم الضرر على نفسه، فهل يجوز هذا التصرّف أم لا؟

قال المشهور بالجواز، وقد استدللّ عليه بوجهين:

أ - انصراف حديث الضرر عمّا إذا كان ترك التصرّف في ملكه موجّباً لتضرّره، لأنّ النهي عن الإضرار بالغير لا يقتضى تحمّل الضرر، فلا يجب على المالك تحمّله بترك التصرّف في ملكه لئلا يقع الضرر على جاره.

وهذا الدليل متين صحيح.

ب - أنّ جواز حفر البئر مثلاً ضررى، لتضرّر الجار به، ومنع المالك عن التصرّف في ملكه أيضاً ضررى، لتضرّر المالك به، فيتعارض حديث «لا ضرر» في مصداقين من نفسه، وذلك لأنّه قضيه حقيقته منحلّه إلى قضايا كثيره، وإذا سقط الحديث عن صلاحية التمسك به في المقام يرجع إلى قاعده «السلطنه» أو إلى الأصول العقلية والشرعية.

وفيه: أنّه لا يعقل أن يتكفّل دليل نفى نفسه أو مصاديقه، فقوله صلى الله عليه وآله:

«لا- ضرر ولا ضرار» إنشاء لنفى الأحكام الضرريّه - على مسلكهم - فهذا الإنشاء لا يمكن أن ينفى «لا ضرر» لاستلزامه كون الدليل النافى نافياً لنفسه ومعدماً لذاته أو مصاديقه التى هى هو.

لا يقال: حكومه مصداق من «لا تنقض اليقين بالشك» على مصداق آخر فى الشك السببى والمسببى من هذا القبيل.

فإنه يقال: قضيه الشك السببى والمسببى ليست من قبيل ما نحن فيه، بل الاستصحاب الجارى فى السبب يرفع الشك الذى هو موضوع الأصل المسببى، فلا يجرى لعدم تحقّق الموضوع، وهذا ممّا لا مانع منه.

وأما لو فرض فى مورد نفي «لا تنقض» نفسه، أى يتكفل إنشاء عدم نقض اليقين بالشك إعدام عدم النقص فهو أيضاً محال، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ولو استلزم التصرف فى ملكه الضرر على الغير وترك التصرف لا يوجب الضرر على نفسه، إلّا أنه يوجب الحرج والضيق والكلفه عليه، فهل يقدّم دليل نفي الضرر، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» أو دليل نفي الحرج، وهو قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؟ (١)

قيل: دليل الحرج حاكم على دليل الضرر، فيجوز للمالك أن يتصرف فى ملكه فى المثال.

أقول: هذا صحيح على مسلكنا فى معنى حديث «لا ضرر»، لأنّ دليل نفي الحرج ناظر إلى أدلّه الأحكام الأوّليه وحاكم عليها فيما إذا كانت مستلزمه للحرج، فكما أنّ وجوب الصوم حكم دينى منقضى بآيه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لو كان حرجياً فكذلك حرمة الإضرار بالغير أيضاً حكم

ص: ٤٤٢

دينى منقًى بالآيه لو كانت حرجيه، إلمأنّ الأؤل حكم إلهى، والثانى حكم نبوى سلطانى، ولكنّ كليهما من الدين والآيه نافية للحرج الذى كان من الدين، فهى حاكمه على دليل وجوب الصوم وعلى دليل حرمة الإضرار بالغير كليهما.

وأما على مسلك القوم من كون «لا- ضرر» بمعنى نفى تشريع الأحكام الضرريّه فلا معنى لحكومته دليل الحرج عليه، لأنّ كلّاً منهما قاعده ثانويه ناظره إلى أدلّه الأحكام الأوّليه، إذ دليل «الحرج» إخبار عن نفى الحكم الحرجى، وحديث «الضرر» إخبار عن نفى الحكم الضررى، وحديث «الضرر» متضمّن للحكم الإلهى - على مذهبهم - كآيه «الحرج» فكلاهما فى عرض واحد، فلا يمكن حكومه أحدهما على الآخر ونظارته إليه.

وهذا شاهد آخر على استقامه مسلكنا فى معنى الحديث دون مسلك المشهور.

هذا تمام الكلام فى قاعده «لا ضرر» والحمد لله ربّ العالمين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩