



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



المراد
عليه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فِيهِ الْأَصْحَابُ الْأَكْبَرُ

الْبَرَّةِ

الَّذِينَ كَانُوا أَصْحَابَ الْمَنَابِقِ
وَالَّذِينَ كَانُوا أَصْحَابَ الْأَنْبِيَاءِ

وَالَّذِينَ

كَانُوا أَصْحَابَ الْأَنْبِيَاءِ

وَالَّذِينَ كَانُوا أَصْحَابَ الْأَنْبِيَاءِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالَّذِينَ كَانُوا أَصْحَابَ الْأَنْبِيَاءِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهدایه فی الاصول

نویسنده:

حسن صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

موسسه صاحب الامر (عجل الله فرجه الشریف)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

| | |
|--|----|
| فهرست | ٥ |
| الهدايه في الاصول المجلد ٣ | ١٩ |
| اشاره | ١٩ |
| اشاره | ١٩ |
| اشاره | ٢٣ |
| الكلام في الأدله العقلية و الشرعية التي تقع في طريق الاستنباط. | ٢٣ |
| و قبل الخوض في المقصود ينبغي التكلّم في القطع و أحكامه | ٢٣ |
| اشاره | ٢٣ |
| ثم إنّ البحث في القطع يقع من جهات ثلاث: | ٢٦ |
| اشاره | ٢٦ |
| أما الجبهه الأولى: | ٢٦ |
| أما الجبهه الثانيه: | ٢٦ |
| و هنا أمور لا بدّ من التنبيه عليها: | ٣١ |
| الأوّل: التجزى، و يقع الكلام فيه في جهات: | ٣١ |
| الأولى- و هي جهه فقهيته:- | ٣١ |
| الثانيه- و هي جهه أصوليته:- يبحث فيها في مقامين: | ٣١ |
| اشاره | ٣١ |
| الأوّل: أنّ إطلاقات الأدله مثل: «لا تشرب الخمر» و «لا تكذب» هل هي شامله لما قطع بخمريته أو اعتقد كذبه، أو يختصّ الحكم فيها بالخمر الواقعي و الكذب الواقعي و غير ذلك، | ٣٢ |
| و أما الكلام في المقام الثاني منها فيقع في جهات ثلاث: | ٣٧ |
| الأولى: أنّ تعلق القطع بحرمه شيء أو وجوبه هل يوجب تغييره | ٣٧ |
| الجبهه الثانيه: أنّ التجزى أو الانقياد هل يستلزم القبح الفاعلي أو حسنه أو لا؟ | ٣٧ |
| الجبهه الثالثه: في حرمه الفعل المتجزى به. | ٣٨ |
| و أما الكلام في الجبهه الثالثه- و هي الجبهه الكلاميه:- | ٤٤ |
| بقيت أمور: | ٤٥ |
| الأوّل: | ٤٥ |
| الأمر الثاني: | ٤٧ |
| الثالث: | ٤٨ |

- ٥٣ الأمر الثاني: في أقسام القطع
- ٥٣ اشاره
- ٧٢ و أما الكلام في قيام الأصول المحرزه
- ٧٥ بقي شيء
- ٧٧ الأمر الثالث:
- ٨١ الأمر الرابع: هل القطع بالحكم يقتضى الموافقه التزاما -
- ٨١ اشاره
- ٨٢ فهناك جهتان:
- ٨٢ الأولى: في أصل وجوب الموافقه الالتزاميه.
- ٨٣ الجبهه الثانيه: في أن وجوب الموافقه الالتزاميه على القول به هل يمنع من جريان الأصل فيما يستلزم المخالفه الالتزاميه أو لا؟
- ٨٤ الأمر الخامس: ذهب بعض إلى عدم الاعتبار بقطع القطع
- ٨٤ اشاره
- ٨٦ ثم إنه نسب إلى بعض الأخباريين عدم حجّيته القطع بالحكم، الحاصل من غير الكتاب و السنّه.
- ٨٦ اشاره
- ٨٧ الأول: في ثبوت هذه النسبه.
- ٨٧ المقام الثاني: أن ما يمكن أو يتوهم كونه مدركا لجواز تحصيل القطع من غير الكتاب و السنّه من البراهين العقلية النظرية أحد أمور ثلاثه:
- ٨٧ الأول: إدراك العقل مصلحه شيء أو مفسدته
- ٨٨ الثاني: إدراك العقل حسن شيء أو قبح شيء
- ٨٨ الثالث: إدراك العقل أمرا تكوينيا لا ربط له بالحسن و القبح
- ٨٩ بقيت فروع تعرض لها شيخنا العلامة الأنصارى - أعلى الله مقامه - تكون بظاهرها منافيه لكون حجّيته القطع ذاتيه.
- ٨٩ اشاره
- ٨٩ منها:
- ٩٢ ومنها:
- ٩٢ ومنها: فتوى بعض الفقهاء بصحّه ائتمام من وجد المتى في ثوبه المشترك
- ٩٣ ومنها: ما إذا قال أحدهما: بعنك الجاربه بكذا، و قال الآخر، وهبتنى إياها،
- ٩٣ ومنها: ما لو أقر أحد بعين لشخص ثم أقر بها لآخر،
- ٩٤ الأمر السادس: في العلم الإجمالى.
- ٩٤ اشاره

- ٩٤----- و ثالثه من حيث حرمه المخالفه القطعيه.
- ٩٤----- اشاره
- ٩٤----- فالبحث عنها في جهات ثلاث:-----
- ٩٤----- اشاره
- ٩٤----- أما الجبهه الأولى:-----
- ٩٤----- أما الجبهه الثانيه:-----
- ١٠٠----- أما الجبهه الثالثه:-----
- ١٠٢----- و أما الحيثيه الأولى- و هي كفايه الامتثال الإجمالي و عدمها
- ١٠٢----- اشاره
- ١٠٣----- و أما في التعديتات: فالكلام يقع في مقامين:-----
- ١٠٣----- اشاره
- ١٠٣----- أما الأمر الأول من المقام الأول
- ١٠٥----- و أما الأمر الثاني من المقام الأول
- ١٠٧----- أما المقام الثاني- أي ما يحتاج إلى التكرار من العبادات
- ١٠٧----- اشاره
- ١٠٧----- أما الجبهه الأولى:-----
- ١٠٩----- و أما الجبهه الثانيه:-----
- ١١٣----- و بعد ذلك يقع الكلام في أصل المقصد، و هو بيان الأمارات الظنّيه.
- ١١٣----- و ينبغي التنبيه على أمور:-----
- ١١٣----- اشاره
- ١١٣----- الأول:-----
- ١١٤----- الثاني: في بيان إمكان التعبد بالظنّ.
- ١١٤----- اشاره
- ١١٦----- و ما استدلّ به ابن قبه على الاستحاله
- ١١٨----- و نعى بالسببيه سببيه الأماره لحدوث المصلحه، و هي تتصوّر على أقسام ثلاثه:-----
- ١١٨----- الأول: ما التزم به الأشعري،
- ١١٩----- الثاني: أن تكون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل
- ١١٩----- الثالث: ما اختاره بعض العدليه من أنّ قيام الأماره سبب لحدوث مصلحه في السلوك
- ١٣٦----- و بعد ذلك يقع الكلام في مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّيه،

- اشاره ١٣٦
- بقي الكلام في أمرين: ١٣٩
- اشاره ١٣٩
- أما الأمر الأول: ١٤٠
- و أما الأمر الثاني - و هو التمسك باستصحاب عدم الحجّيه - ١٤١
- و أما الكلام فيما وقع التعبد به شرعا من الأمارات ١٤٦
- اشاره ١٤٦
- منها: الظهور في الألفاظ، ١٤٦
- اشاره ١٤٦
- أما الجبهه الأولى: فالحقّ فيها عدم اعتبار الظنّ بالوفاق ١٤٦
- و أما الجبهه الثانيه: فقد ذهب صاحب القوانين - قدّس سرّه - إلى أنّ حجّيه الظهورات مختصه بمن قصد إفهامه، ١٤٧
- أما الجبهه الثالثه: فنقول: ذهب الأخباريون ١٥٠
- فصل: ١٥٦
- اشاره ١٥٦
- بقي الكلام في حجّيه قول اللغوى، ١٦٣
- اشاره ١٦٣
- و قد قيل بخروجه و استدلال له بوجوه: ١٦٤
- الأول: أنّ اللغوى من أهل الخبره لتعيين الوضع، ١٦٤
- الثاني من الوجوه التي استدلال بها على حجّيه قول اللغوى: دعوى الاتفاق عن بعض على العمل بقولهم. ١٦٥
- الثالث من الوجوه: دعوى انسداد باب العلم و العلمى بمعانى اللغات ١٦٦
- فصل: في حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد. ١٧٠
- اشاره ١٧٠
- بقي في المقام أمر، و هو: أنّه هل الملازمه ثابتة بين فتاوى العلماء و قول المعصوم عليه السلام مطلقا، ١٧٣
- اشاره ١٧٣
- و لا يخفى أنّ الملازمه العقلية ممنوعه، و ذلك لأنّه ليس مبناهما إلّا أحد أمرين: ١٧٣
- إتاقاعده اللطف، ١٧٣
- و أما دعوى الملازمه العاديه بين الفتاوى و رأى المعصوم عليه السلام ١٧٦
- فصل: في حجّيه الشهره. ١٨٠
- فصل: في حجّيه الخبر الواحد. ١٨٦

- ١٨٦ اشاره
- ١٨٩ و استدلال المانعون بوجوه:
- ١٨٩ منها: الإجماع.
- ١٩٠ و منها: الأخبار الكثيره بل المتواتره إجمالاً
- ١٩٤ و استدلال لعدم حجّته خبر الواحد بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و العمل بالظن.
- ١٩٥ و ما استدلال [به] المثبتون وجوه:
- ١٩٥ أحدها: مفهوم آيه النبأ، و هو من وجوه:
- ١٩٥ اشاره
- ١٩٥ أحدها: التمسك بمفهوم الوصف،
- ١٩٦ ثانيها: ما ذكره الشيخ - قدس سره - من أنّ التعليل بأمر عرضي عند وجود علّه ذاتيه أمر قبيح عند العقلاء،
- ١٩٦ اشاره
- ١٩٩ نعم يبقى شيء آخر،
- ٢٠٠ الوجه الثالث من وجوه الاستدلال هو: التمسك بمفهوم الشرط.
- ٢٠٠ اشاره
- ٢٠٠ هذا و قد أشكل على الاستدلال بمفهوم الشرط بوجوه
- ٢٠٠ اشاره
- ٢٠١ الأول: ما ذكره الشيخ - قدس سره - من أنّ الشرطيّه ليس لها مفهوم،
- ٢٠١ اشاره
- ٢٠١ و قد أجاب عن هذا الإشكال في الكفايه:
- ٢٠١ اشاره
- ٢٠١ و توضيح ما ذكره يحتاج إلى مقدمات ثلاث:
- ٢٠١ الأولى:
- ٢٠٢ المقدمه الثانيه:
- ٢٠٢ المقدمه الثالثه:
- ٢٠٧ الإشكال الثاني على مفهوم الآيه الشريفه:
- ٢١٤ الإشكال الثالث على المفهوم هو:
- ٢١٩ و قد أشكل أيضا بدلاله المفهوم
- ٢١٩ اشاره
- ٢٢٠ و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

منها: ٢٢٠

و منها: معارضه إخباره ٢٢٠

و منها: أنّ الأدلّه لا تشمل خصوص خبر السيد ٢٢٠

و منها: ٢٢٣

هذا، و قد أشكل إشكال سادس بأصل حجّته الخبر بأيّ دليل كانت، ٢٢٤

اشاره ٢٢٤

و يمكن تقريب الإشكال بوجهين: ٢٢٤

أحدهما ٢٢٤

و ثانيهما ٢٢٥

و أما الجواب عن كلا التقريبين ٢٢٥

فبالنقض أولاً: ٢٢٥

و بالحلّ ثانياً، ٢٢٦

بقي في المقام شىء، ٢٢٩

[آيه النفر] ٢٣١

[آيه الكتمان] ٢٣٧

[آيه الذّكر] ٢٣٩

[آيه الأذن] ٢٤٠

فصل: في الأخبار التي استدلّ بها لحجّته الخبر الواحد. ٢٤٤

فصل: ٢٤٤

فصل: في الوجوه العقلية التي استدلّ بها على حجّته أخبار الأحاد. ٢٥٢

أحدها: ٢٥٢

الثاني: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في ضمن أخبارنا ٢٥٢

الثالث: العلم الإجمالي بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعة، ٢٥٣

اشاره ٢٥٣

بقي شىء، و هو أنّه لو كان كلّ من الأصل - لفظياً أو عملياً ٢٥٧

فصل: في الوجوه التي أقاموها على حجّته مطلق الظنّ، و هي أربعة: ٢٤٢

الأول: أنّ الظنّ بالتكليف يستلزم الظنّ بالضرر في مخالفه التكليف المظنون، ٢٤٢

الثاني: أنّه يدور أمر المكلف ٢٤٤

الثالث: أنّه لا شكّ في وجود تكاليف إلزامية بين المشتبهات، ٢٤٤

- ٢٦٤ الرابع: دليل الانسداد،
- ٢٦٤ اشاره
- ٢٦٨ ثم إنَّ المقدمه الأولى- و هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيره إلزاميته-
- ٢٦٨ و أمّا المقدمه الثانيه- و هو انسداد باب العلم و العلمى-
- ٢٦٩ و أمّا المقدمه الثالثه- و هى أنّنا لسنا بمهملين كالبهائم بحيث نفعّل ما نشاء
- ٢٧٠ و أمّا المقدمه الرابعه- و هى أنّ القرعه و الاستخاره و التقليد و الاحتياط و الرجوع إلى الأصل باطله-
- ٢٧٦ المقصد السابع: فى الأصول العمليه
- ٢٧٦ اشاره
- ٢٨٢ و كيف كان فقد وقع الكلام فى جريان البراه و عدمه فى المقام بين الأصوليين و الأخياريين،
- ٢٨٢ اشاره
- ٢٨٢ و قد استدّل على البراه بالأدله الأربعة.
- ٢٨٢ أمّا الكتاب:
- ٢٨٤ و أمّا السنّه فروايات:
- ٢٨٤ منها- و هى العمده:- حديث الرفع،
- ٢٨٤ اشاره
- ٢٩١ بقى هناك أمور راجعه إلى فقه الحديث ينبغى التنبيه عليها:
- ٢٩١ الأول:
- ٢٩٢ الثانى:
- ٢٩٨ الأمر الثالث:
- ٢٩٨ الأمر الرابع:
- ٣٠٠ [حديث الحجب]
- ٣٠٢ [حديث الحليه]
- ٣٠٨ [حديث السعه]
- ٣٠٩ [حديث الإطلاق]
- ٣١٢ و أمّا الإجماع: فيمكن تقريره بوجوه:
- ٣١٢ الأول: دعوى الاتفاق على قبح العقاب بلا بيان،
- ٣١٢ و الثانى: دعوى الاتفاق على أنّ التكليف المجهول ما لم يصل بنفسه أو بطريقه إلى المكلف مرخص فيه،
- ٣١٢ و الثالث: دعوى الاتفاق على البراه الشرعيه فى الشبهه التحريميه.
- ٣١٢ و أمّا العقل: فلا ريب فى استقلاله بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول

- ٣١٧ تذييل: و معاً استدَلَّ على البراءة في المقام هو الاستصحاب، و تقريره بوجهين:
- ٣١٧ أحدهما: استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر. - - - - -
- ٣٢٣ التقرير الثاني للاستصحاب: هو استصحاب عدم الجعل في الشريعة
- ٣٢٦ و احتج للقول بوجود الاحتياط في المقام بالأدلة الثلاثة: - - - - -
- ٣٢٦ أما الكتاب: فبآيات: - - - - -
- ٣٢٦ منها: الناهية عن القول بغير العلم، - - - - -
- ٣٢٦ و منها: الناهية عن الإلقاء في التهلكة، - - - - -
- ٣٢٦ و منها: الأمر بالتقوى. - - - - -
- ٣٢٧ و أما الأخبار: فبما دلَّ على وجوب التوقف عند الشبهة، - - - - -
- ٣٣٠ و أما العقل: فلاستقلاله بلزوم الاحتياط في كلِّ محتمل التكليف - - - - -
- ٣٣٦ بقي أمور ينبغي التنبيه عليها: - - - - -
- ٣٣٦ الأول: أنه حيث إنَّ موضوع البراءة العقليَّة عدم البيان و موضوع البراءة الشرعيَّة هو الشكَّ، - - - - -
- ٣٤٣ الأمر الثاني: أنه لا شبهه في إمكان الاحتياط و حسنه عقلاً في التوصلات مطلقاً، - - - - -
- ٣٤٥ الأمر الثالث: - - - - -
- ٣٤٧ الأمر الرابع: - - - - -
- ٣٤٧ الأمر الخامس: في أخبار «من بلغ» - - - - -
- ٣٤٧ اشاره - - - - -
- ٣٤٧ فالكلام فيها يقع في جهتين: - - - - -
- ٣٤٧ الأولى: أنه هل لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد - - - - -
- ٣٤٩ الجهة الثانية: أنه بعد ما ثبت دلالتها على الاستحباب هل تدلُّ على استحباب ذات العمل - - - - -
- ٣٤٩ اشاره - - - - -
- ٣٥٦ بقي الكلام في الثمرة - - - - -
- ٣٥٨ الأمر السادس: ذهب بعض المحققين إلى عدم جریان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية على عكس الأخباري، - - - - -
- ٣٧٠ فصل: في دوران الأمر بين محذورين. - - - - -
- ٣٧٠ اشاره - - - - -
- ٣٧٠ و يقع الكلام في مقامين: - - - - -
- ٣٧٠ الأول: ما إذا كان كلٌّ من التكليفين المحتملين توصلتيا، - - - - -
- ٣٧٧ المقام الثاني: فيما إذا دار أمر شيء بين محذورين و كان أحدهما أو كلاهما تعديتاً، - - - - -
- ٣٧٧ اشاره - - - - -

- ٣٨٢ بقى شىء ينبغى التنبيه عليه،
- ٣٨٤ بقى قسم آخر،
- ٣٨٦ فصل فى الشك فى المكلف به.
- ٣٨٦ اشاره
- ٣٨٦ و كيف كان يقع الكلام فى مقامين:
- ٣٨٦ الأول: فى المتباينين.
- ٣٨٦ اشاره
- ٤٠٠ بقى هناك أمور ينبغى التنبيه عليها:
- ٤٠٠ اشاره
- ٤٠١ الأول: أن وجوب الموافقه القطعيه لا يدور مدار حرمة المخالفه القطعيه،
- ٤٠١ الثانى: أن العلم الإجمالى مؤثر فيما إذا لم يكن التكليف فى بعض أطرافه منجزا بواسطة القطع الوجدانى أو قيام الأماره عليه أو جريان أصل أو قاعده بلا معارض،
- ٤٠٥ الأمر الثالث: أنه إذا فرضنا أن الأصل الجارى فى بعض أطراف العلم الإجمالى كان أكثر أثرا منه فى البعض الآخر و لم يكن قدر مشترك فى البين،
- ٤٠٦ الأمر الرابع: هل العلم الإجمالى فى التدريجيات منجز أم لا؟
- ٤٠٩ الأمر الخامس: فى الشبهه غير المحصوره. و الكلام يقع تارة فى مفهومها، و أخرى فى حكمها.
- ٤٠٩ أما مفهومها: فالظاهر أن ليس لها معنى محصل،
- ٤١١ أما حكم الشبهه غير المحصوره:
- ٤١١ اشاره
- ٤١٣ بقى شىء،
- ٤١٤ تذييل: لو بنينا على عدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره،
- ٤١٥ الأمر السادس: فى الاضطرار إلى بعض الأطراف. و الكلام يقع فى مقامين:
- ٤١٥ الأول: فى الاضطرار إلى البعض المعتين.
- ٤١٩ المقام الثانى: فى الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين.
- ٤٢٥ الأمر السابع:
- ٤٢٥ اشاره
- ٤٣٢ بقى أمران:
- ٤٣٢ أحدهما:
- ٤٣٣ الثانى:
- ٤٣٦ فصل: فى ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره، و الكلام يقع فى مقامين:
- ٤٣٦ اشاره

- ٤٣٦ أما المقام الأول: فالمشهور على عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي.
- ٤٤٨ و أما المقام الثاني- و هو ما لم يحصل العلم بالنجاسه أولا- -
- ٤٥٤ المقام الثاني: في الأقل و الأكثر الارتباطيين،
- ٤٥٤ و يقع البحث في مقامين: -
- ٤٥٤ اشاره
- ٤٥٤ ثم إن البحث في المقام الأول أيضا يقع في جهتين: -
- ٤٥٤ الأولى: في جريان البراهه العقلية
- ٤٦٦ الجهه الثانيه من المقام الأول: في جريان البراهه النقلية.
- ٤٧٠ المقام الثاني: في المركب التحليلي العقلي، أي ما لا تكون له أجزاء خارجيه يشار إليها، و هو على أقسام: -
- ٤٧٠ الأول: -
- ٤٧٠ الثاني: -
- ٤٧٢ الثالث: -
- ٤٧٢ و حيث انجز البحث إلى بحث دوران الأمر بين التعيين و التخيير -
- ٤٧٢ اشاره -
- ٤٧٢ لدوران الأمر بين التعيين و التخيير أقسام ثلاثه: -
- ٤٧٢ الأول: الدوران من جهه الشكّ في مرحله الجعل -
- ٤٧٣ الثاني: الدوران من جهه الشكّ في مرحله المجمعول و مقام الامتثال -
- ٤٧٣ الثالث: الدوران من جهه الشكّ في مقام الحجّيه، -
- ٤٧٣ ثم الكلام في القسم الأول يقع في مسائل ثلاث: -
- ٤٧٣ الأولى: -
- ٤٧٣ الثانيه: -
- ٤٧٤ الثالثه: -
- ٤٧٤ اشاره -
- ٤٧٤ و قد استدلّ للأول بوجوه: -
- ٤٧٤ الأول: -
- ٤٧٦ الثاني: -
- ٤٧٧ الثالث: -
- ٤٧٩ و أما المسأله الثانيه -
- ٤٨٠ و أيضا ممّا ذكرنا يظهر الحال في المسأله الأولى، -

- ٤٨٠ أما إذا دار أمره بينهما في مقام التزام
- ٤٨٣ و بهذا يظهر الكلام في القسم الثالث
- ٤٨٣ بقيت أمور ينبغي التنبيه عليها:
- ٤٨٣ اشاره
- ٤٨٤ الأول: إذا دار أمر شيء بين كونه جزءاً أو شرطاً على نحو الإطلاق
- ٤٨٤ اشاره
- ٤٨٤ تحقيق المقام يقتضى البحث في جهات:
- ٤٨٤ الأولى:
- ٤٨٦ الجهه الثانيه: أنه إذا لم يكن نص على الصخه،
- ٤٨٦ اشاره
- ٤٨٦ و الكلام في هذه الجهه في مقامين:
- ٤٨٦ اشاره
- ٤٨٧ أما المقام الأول:
- ٤٨٧ فالصوره الأولى منه
- ٤٨٩ و أما الصوره الثانيه
- ٤٨٩ و أما الصوره الثالثه
- ٤٩٠ و أما المقام الثاني:
- ٤٩١ و أما الزيادة:
- ٤٩١ اشاره
- ٤٩٢ و قبل الورود في البحث ينبغي التكلّم في أمرين:
- ٤٩٢ اشاره
- ٤٩٢ أما الأول:
- ٤٩٣ و أما الأمر الثاني
- ٤٩٧ الأمر الثاني: أنه إذا تعدّر جزء أو شرط للواجب،
- ٤٩٧ اشاره
- ٤٩٧ و الكلام يقع في مقامين:
- ٤٩٧ اشاره
- ٤٩٧ أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام في نسيان جزء أو شرط.
- ٤٩٨ و أما المقام الثاني:

٤٩٨ اشارة

٤٩٨ و قيل فى تقريبه وجوه:

٤٩٨ الأول: استصحاب الوجوب الكلى الجامع بين الاستقلالى و الضمنى

٤٩٨ الثانى: استصحاب وجوب نفس الواجب بنحو مفاد «كان» التاتيه،

٥٠٠ و أما التقريب الثالث:

٥٠٠ اشارة

٥٠٢ فإن لاستصحاب الحكم أقساما ثلاثة:

٥٠٢ أحدها: استصحاب الحكم الكلى المشكوك

٥٠٢ الثانى:

٥٠٣ و الثالث: استصحاب الحكم الجزئى الشخصى،

٥٠٥ و أما بالقياس إلى غير الصلاه من الواجبات: فقد استدلّ بروايات ثلاث

٥٠٥ اشارة

٥٠٥ إحداها: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»

٥٠٨ الثانى: قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»

٥١٣ الثالثه: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

٥١٤ الأمر الثالث: إذا دار الأمر بين شرطيه شىء أو جزئيه و مانعته أو قاطعته،

٥١٤ اشارة

٥١٤ فهنا مسائل ثلاث:

٥١٤ اشارة

٥١٥ الأولى: ما إذا كان الدوران فى واقعه واحده لا يمكن فيها لا الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه،

٥١٥ الثانى: ما إذا كان الدوران فى وقائع متعدده،

٥١٥ الثالثه: ما إذا كان الدوران فيما يكون له أفراد طوليه و عرضيه،

٥١٨ خاتمه: فى شرائط الأصول

٥١٨ أما الاحتياط:

٥١٨ اشارة

٥١٩ فهنا مسائل ثلاث:

٥١٩ الأولى: فيما لا يحتاج إلى التكرار.

٥٢١ المسأله الثانى: ما علم أصل التكليف و تردّد متعلقه بين أمرين.

٥٢١ المسأله الثالثه: ما يحتاج إلى التكرار و لم يكن أصل التكليف معلوما

- ٥٢٣ و أمّا البراءة:
- ٥٢٣ فالعقلية منها
- ٥٢٣ و أمّا البراءة الشرعية:
- ٥٢٣ اشاره
- ٥٢٤ إنّ أنّه استدلّ لوجوب الفحص في الشبهات الحكمية و عدم جريان البراءة الشرعية فيها بوجوه:
- ٥٢٤ الأول: الإجماع.
- ٥٢٤ الثاني: العقل بتقريبين:
- ٥٢٤ أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بين موارد الشبهات بحيث لو فحص عنها لظفر بها.
- ٥٢٤ و ثانيهما: أنّ العقل مستقلّ بوجوب الفحص عما لا ينكشف غالبا للمكلف من الأحكام إلّا بالفحص،
- ٥٢٤ الثالث: الأخبار المتظاهرة المتكاثرة الدالة على أنّ التعلّم واجب،
- ٥٢٧ بقي في المقام أمران:
- ٥٢٧ الأول:
- ٥٣٣ الأمر الثاني: في وجوب الإعادة و القضاء و عدمه،
- ٥٤٣ ثمّ إنّ الفاضل التونسي - قدس سره - ذكر لجريان أصل البراءة شرطين آخرين:
- ٥٤٣ اشاره
- ٥٤٣ أمّا الشرط الأول:
- ٥٤٤ و أمّا الشرط الثاني: فهو غير تام،
- ٥٤٤ و بعد ذلك يقع الكلام في قاعده لا ضرر،
- ٥٤٤ اشاره
- ٥٤٤ و تنقيح البحث فيها يتمّ بذكر أمور:
- ٥٤٤ الأول: أنّ هذا المضمون قد نقل عن الفريقين بطرق مختلفه.
- ٥٥١ الأمر الثاني: في معنى ألفاظ الحديث الشريف.
- ٥٥٥ الأمر الثالث: في فقه الحديث الشريف و معنى هذه الهيئه التركيبية.
- ٥٦٤ و ينبغي التنبيه على أمور:
- ٥٦٤ الأول:
- ٥٦٧ الأمر الثاني:
- ٥٧١ الأمر الثالث: في بيان النسبه بين دليل «لا ضرر» و أدلّه الأحكام.
- ٥٧٩ الأمر الرابع: أنّ الضرر المنفّتي هو الضرر الواقعي لا الضرر المعلوم عند المكلف،
- ٥٩٢ الأمر الخامس: أنّ دليل «لا ضرر» ناف للحكم الناشئ منه الضرر

٥٩٥ الأمر السادس: في تعارض الضررين

٥٩٥ اشارة

٥٩٥ أما الأول:

٥٩٥ و أما الثاني:

٥٩٥ اشارة

٥٩٦ فهنا مسألتان:

٥٩٦ اشارة

٥٩٦ أما الأولى

٥٩٨ و أما المسألة الثانيه:

٦٠٢ دربارہ مرکز

سرشناسه : صافی اصفهانی، حسن، ۱۳۷۴ - ۱۲۹۸

عنوان و نام پدیدآور : الهدايه في الاصول / تقرير الابحاث ابوالقاسم الموسوي الخوئي؛ تالیف حسن الصافی الاصفهانی

مشخصات نشر : قم: موسسه صاحب الامر(عج)، ۱۴ ق. = ۱۴۱۸ - ۱۳ ق. = ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهري : ج ۴

فروست : ([موسسه صاحب الام(عج)]؛ ۵)

شابك : ۹۶۴-۹۹۵۴۹-۰۰-۱۲۵۰۰-۰۶۱۲۵۰۰ ریال(ج.۴): (دوره)

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد چهارم ۱۴۱۸ ق. = ۱۳۷۶

یادداشت : عربی

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۴۱۸ ق. = ۱۳۷۶)؛ ۱۲۵۰۰ ریال

یادداشت : کتابنامه

مندرجات : (موسسه صاحب ...؛ ۴، ۵)

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : خوئی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ص ۴۰۲۵ ۱۳۷۶

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۷-۱۸۰۰۹

ص: ۱

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه و أشرف بريته، محمد و آله أجمعين.

الكلام في الأدلة العقلية و الشرعية التي تقع في طريق الاستنباط.

و قبل الخوض في المقصود ينبغي التكلّم في القطع و أحكامه

إشارة

و إن كان خارجا عن مسائل الأصول، و ذلك لأننا ذكرنا في صدر مباحث الألفاظ أنّ المناط في كون المسألة أصولية أن تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعيّ و استخراجه.

و بعبارة أخرى: أن يحصل بواسطتها القطع بالحكم الشرعيّ، و على هذا يكون القطع بالحكم الشرعيّ نتیجه للمسألة الأصولية، فالبحث عن أحكام القطع - سواء كان طريقيا أو موضوعيا - من المنجزية فيما أصاب و المعدريه فيما أخطأ و غير ذلك ليس بحثا أصوليا. و هذا في القطع الطريقي في غايه الوضوح.

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

و الحاصل: أنّ البحث عن أحكام القطع استطراديّ لمجرد مناسبه كونه نتیجه للمسألة الأصولية.

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

و المراد بالحكم هو الحكم الفعلي الذي هو ثابت على ذمه المكلف و عهدهته بالفعل لا- ما هو ثابت في الشريعة و لم يتحقق موضوعه، كما في وجوب الحج، الثابت على المستطيع في الشريعة بالنسبة إلى من لم يكن مستطيعا، فإنه لا أثر لقطعه و لا لظنه و لا لشكّه بهذا الحكم أصلا، و لا يترتب على شيء منها حكم أبدا.

و بالجملة، المراد بالحكم هو ما يكون في مرتبه المجعول الذي يعتبر عنه بالحكم الفعلي، لا ما هو في مرتبه الجعل الذي يعتبر عنه بالحكم الإنشائي.

و أما الحكم الإنشائي الذي يدعيه صاحب الكفايه (١)- قدس سره- في مرتبه المجعول و مرحله وجود الموضوع فسيجيء في أوائل مبحث الظن- إن شاء الله- أنه لا معنى له.

ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري- أعلى الله مقامه- قسم المكلف باعتبار حالاته الثلاث إلى أقسام ثلاثة (٢)- كما قسمناه- و جعل لكتابه مقاصد ثلاثة، ثم ذيله بالبحث عن التعادل و التراجع.

و صاحب الكفايه عدل عن ذلك، و جعل التقسيم ثنائيا، لوجهين:

أحدهما: أن متعلق القطع لا- يختص بالحكم الواقعي، بل يعم الظاهري أيضا، فإن المكلف إما قاطع بما التفت إليه- من حكم واقعي أو ظاهري- أولا- و على الثاني يعمل على ظنه لو حصل له، و تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومه، و إلّا يرجع إلى الأصول العقلية.

الثاني: أن لا- يلزم تداخل الأقسام، فإن الظان بالظن المعبر ملحق بالقاطع، و بغير المعبر ملحق بالشاك، و هذا بخلاف ما إذا جعل التقسيم ثلاثيا،

١- كفايه الأصول: ٣٠٧-٣٠٨ و ٣٢٠-٣٢٢.

٢- فرائد الأصول: ٢.

فإنَّ الظنَّ في بعض الموارد يجرى عليه حكم الشكِّ، كما في الظنِّ غير المعتر، و الشكِّ ربَّما يجرى عليه حكم الظنِّ، كما إذا قام أماره غير مفيدة للظنِّ على شىء .

ثمَّ قال: و إنَّ أبيت إلَّا عن تثليث الأقسام، فالأولى أن يقال: إنَّ المكلف إمَّا قاطع أولاً، و على الثانى إمَّا أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، لئلا تتداخل الأقسام(١). هذا خلاصه ما أفاده قدس سره.

و الظاهر أنَّه لا وجه للعدول، و ذلك لأنَّ المكلف بعد ما علم أنَّه عبد، و له مولى كلفه بتكاليف لا بدَّ له من تحصيل مؤمن من تبعات هذه التكاليف، و هو أحد أمور ثلاثه:

الأول: القطع الوجدانى.

الثانى: القطع التنزيلي بالرجوع إلى الطرق الظنَّية المعتره التى نزلها الشارع منزله القطع.

الثالث: الرجوع إلى الوظائف التى عيّنت للشاكِّ فى الحكم الواقعى لو لم يحصل له القطع الوجدانى و لا التنزيلي به، فيصحَّ أن يجعل متعلِّق القطع خصوص الحكم الواقعى و يقال: إنَّ المكلف إمَّا أن يحصل له القطع الوجدانى به، و هو المؤمن الأول، أو الظنِّ به، أى الكاشف عنه و ما جعله الشارع قطعاً تنزيلاً و تعييداً، و هذا هو المؤمن الثانى، أو الشكِّ، فيرجع إلى ما جعله الشارع وظيفه له فى ظرف الشكِّ.

و الحاصل: أنَّ العبد لا بدَّ له من أن يخرج عن عهده التكليف الواقعى و يقطع بالأمن من العقاب من ناحيته دائماً، و هو بأحد هذه الأمور، و تثليث

الأقسام بهذا الاعتبار.

ثم إنَّ المراد من الظنِّ في التقسيم هو الطريق المعتمر و الكاشف الظنِّي من ظهور أو إطلاق أو غير ذلك من الكواشف الظنِّيَّة المعتمرة، لا مطلق الظنِّ. وقد صرَّح بذلك في أوَّل البراءة من كتابه (١) قدس سره، فلا يلزم تداخل الأقسام، فالأنسب هو التقسيم على نهج ما أفاده الشيخ قدس سره.

ثمَّ إنَّ البحث في القطع يقع من جهات ثلاث:

إشاره

الأولى: في طريقيته.

الثانية: في حجَّيته.

الثالثة: في جعله موضوعاً لحكم من الأحكام.

أمَّا الجبهه الأولى:

فلا ريب أنَّ القطع حقيقته هو الانكشاف و رؤيه الواقع لا ما يرى به الواقع و ما ينظر [به] إليه، فالتعبير عنه بالمرآه و ما ينظر به في غير محلِّه، فإنَّه نفس الانكشاف، لا- أنَّه شىء من لوازمه و آثاره الانكشاف، و حيث إنَّ الانكشاف ذاتي للقطع فهو غير قابل للجعل أصلاً، فإنَّه مستحيل في الماهيَّات بين الذات و الذاتيات لا- بسيطاً و لا مركَّباً، مثلاً: لا يعقل جعل الحيوانيه و لا جعل الإنسان حيواناً أو ناطقاً.

نعم، يمكن جعل القطع تكوينياً، بمعنى إيجاده كذلك، كما يمكن إيجاد ماهيَّه الإنسان.

أمَّا الجبهه الثانيه:

فالتحقيق فيها أن يقال: إنَّ حجَّيه القطع عبارته عن كونه ممَّا يصحَّ أن يحتجَّ به العبد على مولاه، و يقول في صورته عدم الإصابه: «أنا عملت على طبق ما قطعت به» و يحتجَّ المولى على عبده فيما قطع بوجوب

شىء مثلا و لم يأت به، و يؤاخذ به بأنك لم ما أتيت بما قطعت بوجوبه؟

و ليعلم أنّ الحجّية بهذا المعنى ليست من لوازم القطع و معلولاته، و لا ممّا ثبت ببناء العقلاء- ضروره أنّها ثابتة عند حصول القطع و لو لم يكن فى العالم غير القاطع أحد من العقلاء. مضافا إلى أنّ بناءات العقلاء كلّها راجعه إلى حفظ النظام و بقاء النوع- كحرمة القتل و الظلم و غير ذلك ممّا له دخل فى نظام العالم- لا إلى ما لا دخل له بذلك و لا ربط له به، كوجوب الصلاة و غيره من الأحكام الشرعيّة و غير الشرعيّة التى تكون كذلك، و من ذلك صحّحه المؤاخذة و الاحتجاج من المولى على عبده، و عدمها، فإنّها لا ربط لها بالنظام أصلا- و لا ممّا حكم به العقل، فإنّ البعث و الزجر و اعتبار اللابديّة ليست من شئون العقل، بل شأنه ليس إلّا الإدراك و التمييز، بل الصحيح أن يقال: إنّ صحّحه الاحتجاج تكون ممّا يدركها العقل، و إطلاق الحكم فى هذا المورد بل فى كلّ مورد، على ما يدركه العقل مبنى على التسامح، كما يقولون: العقل يحكم باستحاله النقيضين، فإنّ حكمه بها لا معنى له إلّا إدراكه لها.

نعم، حيث إنّ حبّ النفس جبليّ للإنسان، بل لكلّ حيوان، و هكذا الفرار عن الضرر و العقاب فطريّ له و مقتضى طبيعته، فإذا أدرك العقل صحّحه مؤاخذة المولى على مخالفه العبد القاطع قطعه، فيبعثه حبّه لنفسه على العمل على طبق قطعه، و يلزمه على ذلك، فرارا عن العذاب الأليم الأخرى الذى هو أعظم بمراتب من العقاب الدنيوى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الحجّية ليست إلّا ممّا يدركه العقل، و البعث و الزجر من شئون العاقل لا العقل.

هذا كلّه فى الجبهه الثانيه، و نتكلّم فى الجبهه الثالثه عند تعرّض صاحب الكفايه لها إن شاء الله.

ثم إنَّ المقسم لهذه الأقسام الثلاثة ليس خصوص المجتهد فقط، بل يعمّ المقلّد أيضاً، وذلك لأنّه كما أنّ المجتهد إذا حصل له القطع يعمل على طبق قطعه و يصحّ الاحتجاج به على مولاة كذلك المقلّد لو قطع بحكم من الأحكام يجب أن يعمل على طبق قطعه، فإنّ طريقيّته ذاتيه له، و بعد انكشاف الواقع له يصحّ أن يحتجّ به على مولاة، و كما أنّ المجتهد لو لم يحصل له القطع و ظلّ بالحكم من طريق معتبر من ظهور أو إطلاق أو غيره من الأمارات المعتبرة يأخذ به كذلك المقلّد يأخذ بظهور كلام مجتهدة أو إطلاقه، فإذا رأى في رسالته العمليّه أنّه كتب: إنّ شرائط الصلاه مثلا- عشره، و شكّ في أنّه هل هناك أمر آخر غير هذه العشره لم يبيّنه مقلّده في رسالته أو لا، يتمسّك بالإطلاق المقامى، و يقول: إنّ كان في مقام بيان الشرائط بتمامها، فحيث لم يبيّن أزيد منها فهي منحصره فيها. و هكذا إذا أخبره عدل ثقه بفتوى مجتهدة، يأخذ بقوله، و لو شكّ في تغيير فتوى مجتهدة و عدمه، يستصحب فتواه السابقه و يعمل على طبقها، و لو عرف مواضع الاحتياط و لم يتمكّن من التقليد يجب أن يحتاط، كلّ ذلك بعد أن استقلّ عقله بحجّيه ما يرجع إليه أو قطع به أو قلّد مجتهدة في ذلك، فبعد استقلال عقله بحجّيه الظهور أو الإطلاق، أو أخذه حجّيه الاستصحاب و قول الثقه و الاكتفاء بالاحتياط في مقام الامتثال عن مجتهدة أو قطعه بذلك فحكمه حكم المجتهد، غايه الأمر أنّ المجتهد يأخذ بظهور كلام الإمام عليه السلام، و هو يأخذ بظهور كلام مجتهدة.

و بعبارة أخرى: الاختلاف في مؤدّى الطريق و مورد الاستصحاب، و إلّا فمناط الأخذ بالطريق و إجراء قاعده الاحتياط و الاستصحاب مشترك بينهما.

نعم، المقلّد لا يرجع المقلّد قطّ إلى البراءة من الأصول العمليّه من جهه عدم تحقّق شرطه- و هو الفحص عن الدليل، فإنّه دائما لا يتمكّن من ذلك- لا

من جهه عدم شمول أدلتها، له، ضروره أنّ المجتهد أيضا لو فرض عدم تمكّنه من الفحص - كما لو حبس في مكان لا يتمكّن من الرجوع إلى الأدلّه - لا - يجوز له الرجوع إلى البراءة لا - من باب قصور أدلتها، فاتّضح أن لا - وجه لجعل المقسم خصوص المجتهد.

ثمّ إنّ المجتهد تاره يلتفت إلى حكم نفسه، الذي هو مشترك بينه وبين مقلّديه، وقد عرفت حكمه.

و أخرى يلتفت إلى حكم غيره مع أنّه غير مكلف به، لعدم تحقّق موضوعه في حقّه، كما إذا التفت إلى حكم الحائض أو النفساء أو الخنثى المشكله، و حينئذ إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ، و على هذا يكون الملتفت إليه هو الحكم الثابت في الشريعة المعبر عنه بالحكم الإنشائيّ، و في مرتبه الجعل.

فإن حصل له القطع، كما إذا قطع بأنّ قراءه سبع آيات مكروهه على الحائض، فيجوز له الإفتاء بذلك، و لا معنى لكون قطعه منجزا، فإنّه ليس مكلفا بما قطع به، فلا أثر لقطعه إلّا جواز الإفتاء و الخروج عمّن قضى و هو لا يعلم.

و إن حصل له الظنّ - أي الطريق المعبر - فكذاك لا أثر له إلّا جواز الإفتاء بما أدى إليه الطريق.

و إن حصل له الشكّ و لم يكن عنده طريق معتبر و انتهى الأمر إلى الأصول العمليّه، فإنّما أن يكون شكّه مسبوqa باليقين أولا، فإن كان الأول، فيمكن فرضه على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشكّ في بقاء الجعل مع كونه متيقّنا سابقا. و بعبارة أخرى: الشكّ في النسخ و عدمه، كما إذا شكّ في وجوب صلاه الجمع و أنّه

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

وفى هذا القسم يكون المجتهد هو بنفسه مورداً لأخبار الاستصحاب، فإنه كان على يقين فشك، فيجرى الاستصحاب، و يفتى بالوجوب و عدم النسخ، و يكون مدركه لهذا الإفتاء هو الاستصحاب.

الثانى: أن يكون الشكّ فى البقاء من جهة الشكّ فى سعه دائره المجعول و ضيقها لا من جهة الشكّ فى النسخ و عدمه.

و نظيره فى الفقه كثير، و من جمله موارد الشكّ فى نجاسه الماء القليل النجس المتمّم كزّاء، و حرمة وطء الحائض بعد طهرها و قبل تطهيرها بالغسل، و ثبوت الخيار فى بعض الموارد و كونه فورياً.

وفى هذا القسم يمكن أن يكون المجتهد هو بنفسه مورداً للاستصحاب بأن فرض ماء نجسا يقينا، ثمّ تمّم كزّاء فشكّ فى نجاسته بذلك، فيجرى الاستصحاب و يفتى بنجاسته، اعتماداً، عليه، فيكون كالقسم الأوّل.

و يمكن أن يكون المقلمد مورداً للاستصحاب، متيقّناً لنجاسه الماء قبل التتميم كزّاء، شاكاً فيها بعده، فيسأل مجتهدة عن ذلك، فيقول فى جوابه:

«لا- تنقض اليقين بالشكّ» و يفتى بلزوم الاستصحاب عليه، و هذا بخلاف القسم الأوّل فإنّ المقلمد فيه كان من الأوّل شاكاً و لم يكن على يقين أصلاً.

و إن لم يكن مسبوقة بيقين، فإن كان من قبيل الشبهه قبل الفحص أو كان طرفاً للعلم الإجمالى، فيفتى بالاحتياط.

و إن كان أمره دائراً بين محذورين، يفتى بالتخير، لاستقلال العقل بذلك.

و إن كان مورداً للبراءه، فحيث إنّ موضوع البراءه العقلية- و هو قبح

العقاب بلا بيان- و هكذا الشرعيه- و هو «رفع ما لا يعلمون»- هو من كان جاهلا بالحكم و لم يظفر بدليله بعد الفحص، فحينئذ إذا التفت المجتهد إلى جواز الاجتياز عن المساجد للحائض و عدمه، و فحص عن الدليل و لم يظفر بدليل المنع فليس له إجراء البراءة و الإفتاء بالجواز، فإنه ليس بشاك في حكم نفسه، إذ المفروض أنه التفت إلى حكم الغير، فلا يكون دليل البراءة شاملا له، و هكذا ليس للمقلد (١) أيضا ذلك، ضروره أنه غير متمكن من الفحص و إن كان جاهلا بحكم نفسه، بل المجتهد يخبر المقلد و يعلمه بأنه ليس دليل على حرمه الاجتياز حتى يطمئن بعدم البيان، فيتحقق موضوع البراءة في حقه، فيجری هو بنفسه.

فالحق في التقسيم أن يقال: إن المكلف- سواء كان مجتهدا أو مقلدا- إذا التفت إلى حكم نفسه، فإن حصل له القطع، يعمل على طبق قطعه، و هكذا إذا حصل له طريق معتبر، يعمل بما أدى إليه الطريق، و إلا ينتهي أمره إلى الأصول العمليه.

و المجتهد إذا التفت إلى حكم غيره، فإن حصل له القطع أو قامت أماره على الحكم، يجوز له الإفتاء على طبق قطعه و مؤدى الأماره، و إلا ينتهي أمره إلى الأصول العمليه على التفصيل السابق.

و هنا أمور لا بد من التنبيه عليها:

الأول: التجزى، و يقع الكلام فيه في جهات:

الأولى- و هي جهه فقهيه:-

أن الفعل المتجزى به هل هو حرام أم لا؟

الثانيه- و هي جهه أصوليه:- يبحث فيها في مقامين:

اشاره

١- كذا، و لعله أراد الجنس.

الأول: أنّ إطلاقات الأدلّه مثل: «لا تشرب الخمر» و «لا تكذب» هل هي شامله لما قطع بخمريته أو اعتقد كذبه، أو يختص الحكم فيها بالخمير الواقعي و الكذب الواقعي و غير ذلك،

و ليس لها إطلاق حتّى بالنسبه إلى المقطوع على خلاف الواقع؟

الثاني: أنّ كون العبد في مقام الطغيان على مولاه بحسب اعتقاده هل يوجب مبعوضيّه في الفعل المتجرى به بحيث يتحقّق فيه ملاك الحرمة- و لو كان مباحا في نفسه بل مستحبّا أو واجبا- أو لا؟

و هذا البحث عامّ يشمل جميع موارد التجزّي، كان التجزّي من ناحيه القطع بالحكم أو اشتباه انطباق الموضوع على ما في الخارج، كما لو قطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و ترك ثمّ انكشف خلافه، أو قطع بخمريّه مائع فشربه عصيانا ثمّ تبين أنّه ماء، و هذا بخلاف البحث في المقام الأوّل، فإنّه مختصّ بصوره الاشتباه في التطبيق، إذ في صورته القطع بالوجوب و انكشاف الخلاف بعده ليس لنا إطلاق حتّى نتكلّم في أنّه هل يشمل القطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا أم لا؟

الجهه الثالثه- و هي جهه كلاميه:- أنّ الفعل المتجرى به- سواء قلنا بحرّمته أم لا- هل يوجب استحقاق العقاب- من جهه خبث نفس فاعله و كونه في مقام الطغيان و العصيان و هتكه لحرمة مولاه و عدم اعتنائه به- أو لا؟

و لا- يخفى أنّ الجهه الأولى من تبعات البحث عن الجهه الثانيه، فإنّ أثبتنا شمول الإطلاقات أو أثبتنا وجود ملاك الحرمة، فلا محاله يحكم الفعل المتجرى به بالحرمة، حيث إنّ الأحكام تابعه للملاكات الواقعيّه، فلا تستحقّ للبحث عنها مستقلاً.

و ليعلم أنّ البحث عن الجهتين الأخيرتين يعمّ التجزّي على مخالفه

الظواهر و الأمارات الشرعيّة المعتره و الأصول العمليّة المثبتة للتكليف.

و الضابط هو التجزى على مخالفه كلّ ما يكون منجزاً حتّى العلم الإجمالى، فلو علم إجمالاً بخمريّه أحد المائعين، فشرّب عصياناً أحدهما، ثم انكشف أنّ ما شرّبه لم يكن بخمر فهو متجرّ هاتك لحرمه مولاه، حيث إنّه كان موظّفاً بالاجتناب عن كلا المائعين و لم يعمل بوظيفته طغياناً على مولاه.

و الحاصل: أنّ البحث غير مختصّ بالتجزى على مخالفه القطع.

و ربّما يتوهّم - كما توهّم - أنّ البحث لا يجرى فى الأحكام الظاهريّة، نظراً إلى أنّ مخالفه القطع فى صورته عدم مصادفته للواقع إنّما تكون تجزياً من جهه أنّه فى ظرف القطع ليس للمقطوع حكم غير الحكم الثابت لواقعه، فإذا شرب الماء باعتقاد خمريّته، لم يخالف المولى أصلاً، إذ لم يجعل الشارع حكماً للمقطوع كونه خمراً، فالعبد حينئذ لم يكن إلّا متجزياً و فى مقام العصيان و الطغيان، لا عاصياً و طاغياً، إذ بعد انكشاف الخلاف و ظهور أنّه ماء لا خمراً، يعلم أنّه لم يكن نهى فى البين حتّى يعصيه، و هذا بخلاف مخالفه الحكم الظاهرى، فإنّه لا- يتصوّر فيه انكشاف الخلاف، إذ الحكم الظاهرى مجعول فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى، و ما دام الجهل باقياً يحرم مخالفه هذا الحكم، و بعد انكشاف الواقع ينقلب الموضوع، لا أنّه ينكشف أنّ حكم الحرمة لم يكن فى ظرف الجهل، فلو قامت البيّنه مثلاً- على خمريّه مائع، يحرم على المكلف شرّبه، و لو شرّبه، عصى بذلك- و لو انكشف بعد ذلك أنّه ماء يباح شرّبه له- لا أنّه تجزى بالعصيان و كان بصدد الطغيان.

و هذا مبنيّ على ما نسب إلى القدماء من أنّ المنجزية فى الأمارات الشرعيّة من باب السببيّه أو الموضوعيّة.

و سيجى ء- إن شاء الله- أنّ هذا المبني غير تامّ، و أنّ حجّيتها من باب

جعل الطريقيه لها و إعطاء صفه الطريقيه الفاقد لها إياها، و بعد إعطاء صفه الطريقيه و الكاشفيه تكون حال الطريق الجعلى حال الطريق الوجدانى بلا تفاوت بينهما، كما لا يخفى.

فظهر أنّ النزاع لا يختصّ بمخالفه القطع غير المصادف للواقع، بل يعمّ مخالفه كلّ منجز للحكم على تقدير عدم إصابته للواقع. أمّا الكلام فى المقام الأوّل من الجبهه الأصوليه- و هو شمول إطلاقات الأدلّه للمقطوع، و عدمه- فالفائل بالشمول قدّم لإثبات ذلك مقدمات ثلاثا:

الأولى: أنّ الخطابات- التى تكون بنحو القضايا الحقيقيه و تعلق الحكم فيها بالموضوعات المقمّدر و جودها- يكون متعلق الحكم فيها هو الحصّه الاختياريه، فما يكون خارجا عن تحت اختيار المكلف- مثل وجود الخمر و الماء، فما يكون خارجا عن تحت اختيار المكلف- مثل وجود الخمر و الماء، و هكذا خمريه المائع و مائته- خارج عن حيز الخطاب، ففى قضيه «لا تشرب الخمر» يكون متعلق النهى هو الشرب الاختيارى، و أمّا خمريه المائع و انطباق الخمر و صدقه عليه فلا بدّ و أن يكون مفروض الوجود.

الثانيه: أنّ الغرض من البعث و الزجر ليس إلّا الانبعاث إلى ما بعث إليه و الانزجار عمّا زجر عنه، و من المعلوم أنّ المحرّك لإرادته العبد و اختياره هو العلم بالموجود الخارجى و حضوره فى النفس، لا نفس الموجود الخارجى، ضروره أنّ العطشان مع كمال ميله و نهايه شوقه إلى الماء لا تتحرّك عضلاته نحو الماء الخارجى ما لم يعلم بوجوده، بل ربّما يموت عطشا مع حضور الماء عنده، و الإنسان لا يفترّ من الأسد الخارجى ما لم يعلم به بل ربّما يفترسه لذلك.

و الحاصل: أنّ العلّه للانبعاث و الانزجار هو الوجود العلمى، كان له مطابق فى الخارج أم لم يكن، و نفس صفه العلم و الصوره النفسانيه، لها مدخلته فى تحريك إرادته العبد و اختياره.

الثالثه: أنّ طلب المولى و إرادته التشريعيّه هو الّذى يحرك إرادته العبد و يجعل الداعى له، فكأنّ المولى فى مقام الطلب يفرض أعضاء العبد أعضاء نفسه و يحرك إرادته نحو مطلوبه.

و يترتب على هذه المقدمات أنّ ما هو متعلّق للنهى فى مثل «لا تشرب الخمر» هو اختيار ما علم أنّه شرب الخمر، صادف الواقع أم لم يصادف، فإنّ وجود الخمر و خمريّه المائع لا يكون تحت اختيار العبد، و العلم بالملائم و المنافر و إدراكهما موجب للميل إليه أو الميل عنه، لا وجود الملائم و المنافر فى الواقع و نفس الأمر، فالعلم بخمريّه المائع موجب لانبعاث العبد، و مصادفه هذا العلم للواقع و عدمها حيث لا- يكونان تحت اختياره فهما خارجان عن حيز التكليف، و ما يكون تحت سلطه العبد و قدرته و اختياره ليس إلّا اختيار شرب الخمر المعلوم له، أى: ما علم أنّه خمر، و هذا المعنى مشترك بين المتجرى و العاصى، فإنّ العاصى كما أنّه يختار شرب ما علم بخمريّته كذلك المتجرى أيضا يختار شرب ما علم بخمريّته، غايه الأمر أنّ المتجرى لم يصادف علمه الواقع، فمثل «لا تشرب الخمر» و غيره من الإطلاقات الأولى يشمل ما قطع بحرمته و لو لم يصادف الواقع.

هذا، و لا ريب فى تماميّه المقدمه الأولى لكن لا يتفرّع عليها بطلان الواجب التعليقى، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، و قد أثبتنا ذلك فى محلّه.

و هكذا لا- شكّ فى تماميّه المقدمه الثانيه، و هى غير قابله للإنكار، و لا يرد عليها ما أورده شيخنا الأستاذ من أنّ العلم بما هو طريق إلى الواقع موجب للحركه(٢)، فإنّه ضرورى البطلان و لا يحتاج إلى البيان.

١- أجود التقريرات ٢: ٢٣.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٤.

و أما المقدمه الثالثه فنجيب عنها نقضا و حلّا(١):

أمّا نقضا: فهو: أنّ لازمها جريانها في الواجبات أيضا، والقول بأنّ متعلّق التكليف في الواجبات هو اختيار الصلاه في الوقت أو اختيار الصوم في شهر رمضان مثلا، فلو علم قبل الظهر بدخول الوقت و صلّى، أتى بوظيفته، و هكذا لو علم بأنّ اليوم من أيام شهر رمضان مع أنّه مع الشوّال و أفطر، تجب عليه الكفّاره، و لو صام باعتقاد أنّه من رمضان، امثل أمر فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ(٢) و هو خلاف الإجماع و الضروره، إذ لم يقل أحد بالإجزاء في الحكم الواقعي و إن اختلفوا في الأحكام الظاهريه.

و أما حلّا: فهو أنّ ظاهر خطاب «لا تشرب الخمر» و أمثاله هو أنّ شرب الخمر الواقعي متعلّق للنهي، غايه الأمر أنّه يقيد بالاختياريّ إمّا من جهه حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو لأجل اقتضاء نفس الطلب ذلك، أي تقييد متعلقه، فمتعلّق التكليف هو الشرب الاختياري لا اختيار الشرب. و بعبارة أخرى: متعلّق النهي هو الاختيار بنحو المعنى الحرفي لا الاسمي.

و الحاصل: أنّ الأحكام تابعه للملاكات و المصالح الواقعيه النفس الأمرية، و المفسده قائمه بالشرب الاختياري لا- باختيار الشرب، فكم فرق بين العاصي و المتجرّي، فإنّ الأوّل بشرب الخمر أتى بما هو مبغوض للمولى و ذو مفسده عن إرادته و اختيار، بخلاف الثاني، فإنّه أراد ما هو مبغوض للمولى و ذو مفسده ملزمه لكنّه لم يصدر عنه و اختار شرب الخمر و لم يشرب.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ متعلّق التكليف مقيّد بالاختياريّ و المقدور بأحد الوجهين، أمّا لو قلنا بما هو المختار- كما حقّقناه في بحث التعبدى و التوصلى-

١- كذا، و لكن ما يأتي يرد على الأولى لا الثالثه.

٢- البقره: ١٨٥.

من أنّ العاجز و القادر، التكليف بالنسبه إليهما سواء و لا- يقيد بالقدره كما لا يقيد بالعلم، و إنّما العلم و القدره من شرائط التنجيز، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ العاجز و الجاهل يكونان في سعه من تكليف المولى، و لا يستحقان العقاب بترك ما كلفا به، و يقبح على المولى أنّ يؤاخذهما على ذلك، فالأمر أوضح.

هذا كلّه في المقام الأوّل من الجهه الأصوليه،

و أمّا الكلام في المقام الثاني منها فيقع في جهات ثلاث:

الأولى: أنّ تعلق القطع بحرمة شيء أو وجوبه هل يوجب تغييره

عمّا هو عليه من كونه ذا مصلحه أو ذا مفسده بحيث يصير الفعل الذى له مصلحه ملزمه - كقتل عدوّ المولى مثلا- في نفسه بواسطه عروض عنوان القطع بأنّه قتل ابن المولى ذا مفسده، و ينقلب ملا-ك محبوبيته في نفسه بهذا العنوان الطارئ عليه إلى ملاك المبعوضيه، أم لا، و هكذا العكس؟

و لا-ريب أنّ المصلحه و المفسده من الأمور الواقعيه التى تكون في الفعل، و من البديهي أنّه لا يتغير الشيء عمّا هو عليه من المصلحه و المفسده واقعا بالعلم به، أو عدمه، و لذا تكون الأحكام مشتركه بين العالمين بها و الجاهلين بها، فهو نظير النفع و الضرر في الشيء حيث إنّ الشيء النافع نافع سواء علم بكونه كذلك أم لا، و ما له ضرر لا يرتفع ضرره و لو قطع بأنّه نافع.

و هذا واضح لا ستره عليه.

الجهه الثانيه: أنّ التجزى أو الانقياد هل يستلزم القبح الفاعلى أو حسنه أو لا؟

و الظاهر أنّه أيضا ممّا لا ينكر، فإنّ المتجرى و العاصى يشتركان في أنّ كلّا منهما مستحقّ للوم و المذمّه و المؤاخذة و العقوبه، ضروره أنّ الفعل المتجرى به كالمعصيه يكشف عن سوء سريره العبد و خبث طبيئته و أنّه كان

بصدد الطغيان و فى مقام العصيان و التعدى و الظلم على مولاہ و الخروج عن رسوم العبوديہ، كما أنّ الفعل المنقاد به كاشف عن حسن سريره الفاعل به و كونه فى مقام العدل و العمل بوظيفه العبوديہ.

الجهه الثالثه: فى حرمه الفعل المتجرى به.

و الكلام فيها يقع تاره من حيث إنّ الفعل المتجرى به هل يطرأ عليه عنوان قبيح بواسطه القطع بحرمته شرعا و كونه مبعوضا للمولى أم لا؟ و أخرى من حيث حكمه بعد أن طرأ عليه هذا العنوان.

أما الحثيّه الأولى فقد ادعى شيخنا الأستاذ القطع بعدم طرؤ عنوان قبيح عليه، و أنا نجد من أنفسنا أنّ شرب الماء مثلا لا يتّصف بصفه القبح بمجرد القطع بكونه خمرا، و لا يصير مبعوضا بصرف العلم بمبعوضيته، فهو على ما هو عليه بلا عروض عنوان قبيح عليه (١).

و استدللّ صاحب الكفايه على ذلك - مضافا إلى دعوى الضروره عليه - بأنّ الفعل المتجرى به بعنوان أنّه مقطوع الحرمه لا يؤتى به فى الخارج حتّى يكون الإتيان بهذا العنوان موجبا لطرؤ عنوان قبيح عليه - و لو كان هذا العنوان من العناوين التى بها يكون الفعل قبيحا عقلا - إذ الإتيان كذلك لا يكون اختياريا للعبد المتجرى، فإنّه يفعل الفعل بعنوانه الأولى الاستقلالى و يشرب الماء بما أنّه خمرا، لا - أنّه يفعل بعنوانه الطارئ الآلى و يشربه بما أنّه مقطوع الخمرية، بل يكون هذا العنوان مغفولا عنه و غير ملتفت إليه غالبا، فكيف يمكن أن يكون موجبا للقبح عقلا؟! (٢).

و نقول فى جوابه: إنّ ما المراد من أنّه لا يمكن الإتيان بعنوان أنّه

١- أجود التقريرات ٢: ٢٥.

٢- كفايه الأصول: ٢٩٩.

مقطوع؟ فهل المراد أنه لا يمكن الإتيان بداعى أنه مقطوع به؟ فهو وإن كان كذلك لكنّه غير معتبر فى انطباق عنوان قبيح عليه، ضروره أنّ ضرب اليتيم مع التفاوت أنه ظلم، قبيح و لو كان بداع آخر غير الظلم، كما لو ضرب بداعى امتحان عصاه و أنّها هل تنكسر أم لا؟

و إن كان المراد أنه لا يمكن ذلك مع التفات القاطع بأنّه مقطوع به و علمه به، فإنّه ممنوع، بداهه أنّ معلوميه كلّ شىء بالقطع و معلوميته بنفس ذاته، مضافا إلى أنه لا- وجه للترقى بقوله: «بل لا يكون بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه» فإنّه عين الأوّل و ليس أمرا آخر غيره.

نعم، يمكن أن لا يكون القاطع ملتفتا إلى قطعه تفصيلا بحيث يتصوّره حين القطع و كان عالما بقطعه بالعلم الإجمالى الارتكازى فقط إلّا أنّ الالتفات الإجمالى كاف فى طرّو عنوان قبيح عليه لو كان القطع بالحرمة ممّا يوجب ذلك.

مضافا إلى أنّ هذا- لو سلّم إنّما يتمّ فى القطع بالانطباق و فى الشبهات الموضوعيه، مثل القطع بكون المائع الخارجى خمرا، لا فى الشبهات الحكميه، مثل ما لو قطع بكون شرب التتن حراما فشربه، فإنّ شرب التتن بعنوانه الأوّل بعينه هو بعنوانه الآلى، و القاطع بحرّمته، المتجرى دائما يتجرى و يشربه بعنوان شرب التتن، كما لا يخفى.

و أمّا ما ادّعاه شيخنا الأستاذ من القطع بعدم كون القطع بخمريّه مائع موجبا لطرّو عنوان قبيح عليه، فإنّ القطع لا يزيد عن الواقع المنكشف به بنظر القاطع، فهو خلاف التحقيق.

و التحقيق (١) أنّ التجزّي موجب لعروض عنوان قبيح على الفعل المتجرّي به، و هو عنوان الهتك و التعدّي و الظلم على المولى، و الخروج عن زى الرقيّه و وظيفه العبوديّة.

و بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدّمه، و هى: أنّه اختلف فى الحسن و القبح و هل أنّهما من الأمور الواقعيّه التى لا تختلف و لا تتغير بالعلم بها أو الجهل بها و الإراده و الاختيار و عدمه، نظير الخواصّ و الآثار المترتبه على الأشياء التى لا تتغير بذلك، أو أنّهما ممّا يدركه العقل و يختلفان بالوجوه و الاعتبارات، فربّ فعل بعنوان و اعتبار يكون حسنا، كضرب اليتيم تأديبا، و بعنوان و اعتبار آخر يكون قبيحا، كضربه ظلما، أو أنّهما أمران تابعان للأوامر و النواهي، فما أمر به المولى فهو حسن، و ما نهى عنه فهو قبيح، و لا طريق للعقل إلى إدراكهما و لا أنّهما أمران ذاتيان واقعيتان للأشياء؟ أقوال.

لا يمكن الالتزام بالأوّل منها، فإنّه خلاف الوجدان، ضروره أنّا نرى بالوجدان أنّ الفعل الواجد - كالكذب - يختلف باختلاف الوجوه و الاعتبارات حسنا و قبحا.

و هكذا الثالث منها، بل هو أشنع من الأوّل، لاستلزامه سدّ باب تصديق الأنبياء و تشريع الأحكام، إذ لو لم يكونا من مدركات العقل فأى دليل لنا لوجوب إطاعه النبى و تصديقه؟

فإن قال القائل بهذا القول السخيف: إنّ ما وعده الله - تبارك و تعالى - و أوعده من ثواب الجنان للمصدّقين و المطيعين، و عقاب النيران للمكذّبين

١- أقول: الحقّ مع المنكر للقبح الفعلى و أنّ تلك العناوين من الظلم و التمرد و الطغيان على المولى ممّا لا واقعيّه له، و لا تنطبق تلك العناوين على التجزّي، لأنّه لا أمر للمولى فيه. (م).

و العاصين هو الدليل.

قلنا: ما الدليل على أنه - تبارك و تعالی - لا يتخلف عن وعده و وعيده؟

و أى مانع من أنه يثيب العاصى و يعاقب المطيع؟ فهل إلّا بواسطه أنّ الكذب على الله قبيح عقلا و الظلم عليه مستحيل و قبيح كذلك؟ تعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

و القائلون بهذا القول هم الأشاعره غير الشاعره، و ألجأهم إلى ذلك رأيهم الكاسد و مذهبهم الفاسد، الذى هو الجبر، و هم يلتزمون بأنّ لله تعالی أن يعاقب المطيع و يثيب العاصى، و بغيره من التوالى الفاسده ممّا تضحك به الثكلى. فخير الأقوال أوسطها، و هو: أنّهما من مدركات العقل. و هذا ممّا يشهد على الوجدان، و لا يحتاج إلى بيان و لا برهان.

ثمّ إنّ المراد بالحسن و القبح اللذين يدركهما العقل ليس المصلحه و المفسده، و لا المحبوبيه و المبغوضيه، بل ما يحقّ أن يمدح فاعله عليه أو يذمّ بحيث لو مدح أو ذمّ وقع المدح أو الذمّ فى محلّه. و هذا المعنى لا يجرى فى الأفعال غير الاختياريه، فإنّ النائم الذى لا يفعل عن إرادته و شعوره لا يستحقّ أن يمدح على فعله لو صدر عنه فعل حسن فى ذاته.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الفعل المتجرى به من المتجرى طغيان و ظلم و عدوان و تعدّ على المولى، و هتك لحرمة، و إظهار للجرأ عليه بالضروره و الوجدان، و لا فرق بينه و العاصى فى ذلك أصلاً، و قد عرفت أنّ القبح ينطبق على الفعل الاختيارى، و مناط القبح فى الفعل الاختيارى أيضاً جهه اختياريته، لا - ما لا - يكون اختيارياً للفاعل، و من المعلوم أنّ مناط القبح فى فعل العاصى ليس إلّا هذه العناوين المذكوره لا المصادفه للواقع، فإنّها غير اختياريه له، و عين هذا المناط موجود فى المتجرى بلا قصور و لا نقصان، و لا ريب أنه أيضاً

- كالعاصي - ملتفت إلى أنّ فعله مصداق للهتك و الظلم، فقد هتك عن اختيار و التفات، و هو كذلك ممّا يستقلّ العقل بقبحه و يدرك أنّه يحقّ أن يذمّ فاعله، و لو ذمّ فاعله عليه لوقع الذمّ في محلّه. و من هنا لو اعتقد أحد بأنّ المائع الخارجى ماء و شربه بهذا الاعتقاد، لم يتّصف فعله و شربه بالقبح و لو كان فى الواقع خمرا.

و أقوى شاهد على ما ذكرنا أنّه لم يستشكل أحد من العقلاء و لم يشكّ فى اتّصاف الفعل المنقاد به بالحسن و استحقاق المنقاد المدح عليه، و هل يرضى أحد أنّ من قطع بأنّ مولاة يطلبه فى الليل فوافق قطعه، و ذهب إليه فى الليله البارده المظلمه، و تحمّل المشاقّ الكثيره و بعد ذلك انكشف أنّ المولى لم يكن يطلبه، أنّه لم يفعل فعلا- حسنا و لا يستحقّ المدح عليه؟ كلّا بل يراه العقلاء عبدا مطيعا منقادا طالبا لرضا مولاة، و يمدحونه على هذا الفعل، و يمدحه مولاة عليه، بل يثيبه لذلك، و من المعلوم أنّ التجزى و الانقياد يرتضعان من ثدى واحد و اتّصافهما بالحسن و القبح بمناط فارد.

أمّا الحيثيه الثانيه - و هى أنّ هذا القبح العقلى المتّصف به التجزى هل يستتبع حكما شرعيا أم لا؟- فالحقّ فيها هو عدم الاستتباع، و ذلك لأنّه لا- وجه له إلّا دعوى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، و قد حقّقنا فى محلّه أنّه لا أساس لهذه القاعده، و إن الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيه، و الحسن و القبح العقليّين غير ملازمين مع المصلحه و المفسده.

نعم، لو أدرك العقل المصلحه الملازمه أو المفسده كذلك و أحرز أنّه لا مزاحم لها، فيترتب عليه- لا محاله- حكم شرعى، للعلم بوجود ملاكه على الفرض، و أمّا نفس إدراك الحسن و القبح فلا يترتب عليه شىء، بل نقول: إنّ الخطاب الشرعى للمتجزى، المستتبع عن قبح المتجزى به غير معقول، فإنّه إمّا

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

و الأول بديهي البطلان، إذ مرتبه القبح الفعلي متأخره عن مرتبه الخطاب و التكليف، فإنه يتحقق في مقام الإتيان و الامتثال.

مثلا: يتصف شرب مقطوع الخمرية بالقبح بعد ثبوت الحرمة للخمر الواقعي، فاتصافه بالقبح متأخر عن خطاب «لا تشرب الخمر» فكيف يمكن أن يكون هذا القبح مستتبعا للحكم المتكفل له نفس هذا الخطاب المتقدم عليه؟!

و الثاني إما متوجه إلى خصوص المتجرى، أو عنوان شامل له و للعاصي، كعنوان المتمرد على المولى و الهاتك لحرمة.

أمّا الأول: فهو- مضافا إلى القطع بأن المتجرى ليس أسوأ حالا من العاصي، و ليست خصوصية في قبح المتجرى به لم تكن تلك الخصوصية في المعصية حتى يستتب هذا القبح الحرمة الشرعية، و يخاطب فاعله بخطاب شرعي دون قبح العصيان- مستحيل، فإن المتجرى في حال التفاته إلى كونه متجريا و أن قطعه مخالف للواقع يخرج عن كونه متجريا و ينقلب الموضوع، و مع عدم التفاته لا يعقل أن ينبعث ببعث المولى، فلا يعقل البعث أيضا، فهو نظير تكليف الناسي حال نسيانه.

و أمّا الثاني: فهو مستلزم للتسلسل، و ذلك لأن عنوان الهاتك لحرمة مولاه- مثلا- الشامل للعاصي و المتجرى لو كان مخاطبا بخطاب من جهة استتباع الهتك له، لكان التجري محكوما بحكم شرعي، لكونه هتكا، و نفس هذا الحكم الشرعي أيضا تكون موافقة انقيادا و مخالفته هتكا لحرمة المولى، فلا بد من خطاب شرعي آخر متوجه إليه أيضا، و هذا الحكم الثابت بهذا الخطاب أيضا له إطاعه و عصيان آخر، فعلى تقدير المخالفة يتحقق الهتك

المستتب للحكم الشرعى، فلا بدّ من ثبوت حكم آخر، وهكذا إلى ما لا نهايه له، و لازمه أن يكون هناك أحكام غير متناهيه و إرادات غير متناهيه و معاص غير متناهيه، إلى غير ذلك من التوالى الفاسده.

و الحاصل: أنه لا يمكن القول باستتباع القبح الفعلى فى المتجرى به للحكم الشرعى بوجه من الوجوه.

و أما الكلام فى الجبه الثالثه - و هى الجبه الكلاميه -:

فحاصله أن المتجرى مستحق للعقاب (١) بعين الملاك الذى يوجب استحقاق العاصى له، و ذلك لأنّ العقاب لا بدّ و أن يكون على أمر اختيارى، و ما هو اختيارى فى العصيان و التجرى هو التجرى بالمعنى اللغوى، أى الجراه على المولى و هتك حرمة، الذى يتحقّق بمخالفه القطع سواء صادف الواقع أو لم يصادفه، ضروره أنّ المصادفه للواقع و عدم المصادفه له، أمران خارجان عن تحت اختيار المكلف، و لا يترتب عليهما أثر أصلا، و لذا نفس مخالفه الحكم الواقعى فى ظرف الجهل و عدم الوصول لا يعاقب عليها، فالعقاب دائما يكون فى مرتبه الوصول، و قبلها قبيح لا يصدر من الحكيم، و من البين أنّ فى هذه المرتبه ما يكون ملاكا لاستحقاق العاصى للعقاب ليس إلّا الجراه على المولى و هتك حرمة، و هذا بعينه موجود فى المتجرى، و العقل حاكم باستحقاق العقاب فى المقامين بمناط واحد.

و على ذلك لا يبقى مجال لما أفاده فى الفصول من تداخل العقابين فى فرض مصادفه القطع للواقع، أحدهما عقاب الإتيان بمغوض المولى، و الآخر

١- أقول: إذا لم يكن المتجرى به حراما - كما اعترف به سيّدنا الأستاذ رحمه الله فمن أين يستحقّ العقاب و يستكشف استحقاقه؟ و أيضا إذا كان المتجرى به هتكا و تعدّيا على المولى فلما ذا لا يكون حراما؟ (م).

عقاب هتكه و الجراه عليه(١).

و ذلك لما عرفت من أن العقاب دائما ليس إلما على هتك حرمة المولى، ففي فرض المصادفه أيضا ليس إلما سبب واحد للعقاب.

و لا لما أفاده فى الكفايه(٢) من أن العقاب ليس على الفعل المتجرى به، بل على قصد العصيان و إرادته الطغيان، الناشئه عن سوء سريره و شقاوته الذاتيه له، و الذاتى لا يعلل، و السؤال عنه مساوق للسؤال عن أنه لم يكون الإنسان ناطقا و الحمار ناهقا؟، لما عرفت من أن العقاب على أمر اختيارى ملتفت إليه، و هو الهتك، و قد مرّ فى بحث اتحاد الطلب و الإراده أن السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيتين للإنسان، و ذكرنا وجهه مفصلا، فراجع.

بقيت أمور:

الأول:

أن شيخنا الأستاذ- قدس سره- ذكر وجهها لاستحاله استتباع القبح الفعلى- على تقديره- للحكم الشرعى بعد ما أنكر اتصاف الفعل المتجرى به بالقبح، و هو: أن جعل الحكمين على عنوانين بينهما عموم من وجه من الوضوح بمكان، كما إذا ورد «لا تكرم الفاسق» ثم ورد «لا تكرم ولد الزنا» و لا مانع منه، ففي مورد الاجتماع يتأكد الحكم، و يندك أحد الملاكين فى الآخر، و فى مورد الافتراق يصير كل من الحكمين فعليا و المكلف يتمكّن من امتثال كلا الحكمين و يمكنه الانبعاث عن كلا البعثين، و هذا ممّا لا ينكر و لا شبهه فيه فى الجملة و فى غير ما يكون أحد العنوانين هو القطع بشىء.

و أمّا فيه فيستحيل ذلك، و ذلك لأنّ عنوان مقطوع الخمرى، و الخمر و إن كان بينهما عموم من وجه- لتصادقهما فى فرض المصادفه للواقع، و تفارقهما

١- الفصول: ٨٧.

٢- كفايه الأصول: ٣٠٠ و ٣٠١.

فى صورته المخالفه، و فى صورته وجود الخمر و عدم تعلق القطع به- إلمّا أنّ القطع حيث إنه ليس إلمّا انكشاف الواقع للقاطع فلا يمكن جعل حكم آخر- غير ما جعل على الخمر الواقعى- لمقطوع الخمرىّ، إذ القاطع دائما لا يرى إلمّا الواقع، فهو دائما يوافق الحكم الواقعى أو يخالفه، و الحكم الثانى الثابت لعنوان المقطوع خمرىّته لا يصير فعليا فى حقه أصلا، فأى فائده فى جعل مثل هذا الحكم؟ و هل هو إلمّا لغو محض مستحيل فى حقّ الشارع الحكيم؟

هذا، مضافا إلى استلزامه اجتماع المثليين فى نظر القاطع- و إن لم يكن فى الواقع كذلك- فيكون محالا بنظره، و معه يستحيل له أن ينبعث و انزجاره عن كلا البعثين و ينزجر عن كلا الزجرين، و إذا استحال الانبعاث عنهما يستحيل البعث إليهما أيضا(١).

هذا، و ما أفاده- قدس سره- غير تامّ.

أمّا أولا: فلاّنه على فرض صحّته لا يجرى إلمّا فى القطع بالحكم، أمّا القطع بالموضوع فيمكن انبعاث المكلف عن كلا البعثين و انزجاره عن كلا الزجرين.

مثلا: لو فرضنا أنّ المكلف علم بحرمه الخمر الواقعى و لم يظفر بما دلّ على حرمه مقطوع الخمرىّ، فحينئذ يمكن أن ينزجر عن خصوص نهى «لا- تشرب الخمر الواقعى» بعد تحقّق موضوعه، كما أنه لو علم بحرمه مقطوع الخمرىّ و لم يظفر بدليل حرمه الخمر الواقعى، يتنجز عليه خطاب «لا- تشرب ما قطعت بخمرىّته» و يمكنه الانزجار عنه، فحيث يمكن الانبعاث و الانزجار عن كليهما يمكن البعث إليهما أيضا، و لا مانع منه من هذه الجهه.

١- أجدود التقريرات ٢: ٢٦، و فيه القبح الفاعلى.

و أما ثانيا: فلأنّ جعل حكم لعنوان عامّ و مثله لعنوان خاصّ ممكن بل واقع في الشريعة، مثلا: عنوان لمس بدن الأجنبيّه محكوم بالحرمة، و عنوان التقييل - الّذى لا ينفكّ عن اللمس - أيضا محكوم بالحرمة، و صلاة الظهر واجبه، و لو تعلّق بها النذر أيضا محكوم بالوجوب مع أنّ الخاصّ دائما يجتمع فيه عنوانان و لا يلزم فيه اجتماع المثليين، بل يتأكّد، كما في مورد الاجتماع في العاقبين من وجه، و يندكّ أحد الملاكين في الآخر لا محاله، فإذا كان هذا المعنى ممكنا، فمن الممكن أن تكون حرمة مقطوع الخمرية من قبيل حرمة اللمس، الّذى لا ينفكّ عن الخمر بنظر القاطع، و حرمة الخمر الواقعي من قبيل حرمة التقييل، فلو جعل حكم للخمر الواقعي و الآخر لمقطوع الخمرية، فالقاطع إن صادف قطعه الواقعي، فلا محاله تتأكّد الحرمة، كحرمة التقييل الملازم مع اللمس، و وجوب الصلاة عند تعلّق النذر بها، و إن لم يصادف، فليس فيه إلّا ملاك واحد، كاللمس، و ليس من اجتماع المثليين في شيء، فالوجه في الاستحالة ما ذكرنا. و هذا الوجه ليس بوجه.

الأمر الثاني:

أنّه ربما يستدلّ على حرمة التجريّ بالإجماع على حرمة تأخير الصلاة لمن ظنّ تضييق الوقت، و أنّه معصية - و لو انكشف خلافه بعد ذلك و ظهر أنّ الوقت واسع - و بالاتفاق على وجوب الإتمام لمن ظنّ بالخطر في السفر و سافر، لكونه معصية و لو انكشف بعد ذلك كون الطريق مأمونا لا خطر فيه، و لو لا حرمة الفعل المتجرى به، لما حكموا بالمعصية في صورته انكشاف الخلاف.

و هذا الإجماع المدّعى في هذين الموردين - على تقدير تسليمه - لا يفيد شيئا، فإنّ حرمة تأخير الصلاة موضوعها - كما يستفاد من بعض الروايات - هو

من خاف فوات الوقت (١)، فنفس صفه الخوف لها موضوعيته للحكم، و لا- يعقل انكشاف الخلاف فيه، فإنّ الخوف أخذ في الموضوع، و لا- يعتبر الظنّ بالتضييق، فإنّه لا- ملازمه بينهما، بل ربما يخاف الإنسان بمجرد احتمال متساوى الطرفين بل مرجوح، فبمقتضى بعض الروايات مجرّد حصول الخوف بضيق الوقت- سواء حصل الظنّ أم لم يحصل- يترتب عليه حكم، و هو حرمة تأخير الصلاة، و حينئذ تبين سعه الوقت أو لم تبين يحرم التأخير لمن خاف الضيق، ضروره أنّ ظهور سعه الوقت لا يخرج هذا الشخص عن موضوع الحكم و عن كونه مصداقا لمن خاف فوات الوقت قبل ذلك، فليس فيه انكشاف الخلاف حتى يكون تجرّيا محكوما بالحرمة بحكم الأصحاب.

و هكذا الظنّ بالخطر في السفر له موضوعيته ليس طريقا له حتى يكون تجرّيا لو انكشف خلافه، و ذلك لأنّ سلوك الطريق المظنون خطره مصداق للإلقاء إلى التهلكه، و لا- يلزم في ذلك ترتب الهلكه عليه، كما يقال لمن دخل في معركة القتال: ألقى نفسه في الهلكه و لو سلم و لم تصبه مصيبه أصلا، فحينئذ نفس حصول الظنّ بالخطر- و لو لم يكن خطر واقعا- موضوع للحكم بوجوب إتمام الصلاة من جهة كون السفر حينئذ حراما و معصيه.

الثالث:

أنّه استدللّ لحرمة التجرّي بالأخبار الدالّة على ثبوت العقاب بتيه السوء، و أنّ الله يحاسب الناس على تياتهم، بتقريب أنّ هذه الأخبار و إن كانت معارضة بأخبار أخر دالّة على العفو عن تيه السوء ما لم يأت بالمنوى إلّا أنّ طريق الجمع بينهما أن يحمل الطائفة الأولى على التيه مع الجرى على طبقها، و يحمل الطائفة الثانية على التيه المجرّده، فالجمع بينهما يقتضى حرمة تيه

المعصية مع الحركة على طبقها، و التجزى صغرى من صغريات هذه الكبرى الكليّة.

هذا، و يرد عليه أولاً: أنّ هذا الجمع جمع تبرّعى لا شاهد له.

و ثانياً: على تقدير التسليم أيضاً لا تدلّ على حرمة التجزى، لأنّ المتجزى لا يتحرّك نحو السوء و لا يجرى على طبق نيّة السوء حقيقة بل تحرّك و جرى خيالى نحو السوء، و الأخبار المذكورة دلت - بمقتضى هذا الجمع - على حرمة نيّة السوء مع الحركة نحوه و الجرى على طبقها.

و ثالثاً: لو سلّمنا شمولها للتجزى، فلازمه ليس إلّا استحقاق العقاب عليه لا الحرمة، فغايتها أنّها إرشاد إلى ما استقلّ العقل به من صحّة مؤاخذه المتجزى، لأنّه طاع و هاتك لحرمة مولاه، لا أنّه متعلّق للنهى المولوى الشرعى، كما هو المدعى، ضروره أنّها لا تدلّ على أزيد من ثبوت العقاب على نيّة السوء.

ثمّ إنّ الصحيح فى الجمع بينهما أن يقال: إنّ أخبار العفو تدلّ على عدم ترتّب العقاب على نيّة السوء مطلقاً، سواء كانت مجردة أو كانت مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار - بأن نوى القمار فبدا له أنّ التجاره أنفع له فارتدع عن قصده - أو كانت مع الجرى و الارتداع بواسطه أمر خارج عن تحت اختياره، و هناك روايه تدلّ على ترتّب العقاب على خصوص الأخير (١) من أنّه

١- أقول: مورد الروايه و إن كان خاصاً و لكن فيه تعليل، و هو عامّ يشمل صورته التمكّن و عدمه، فنفس الإراده كافيّه، فليست بأخصّ ممّا دلّ على العفو. هذا أولاً - و ثانياً: وجه دخول النار فى مورد الروايه هو إرادته قتل المؤمن و أنّ قتله من أكبر الكبائر، فإذا كانت إرادته قتل المؤمن موجهه لاستحقاق العقاب فهى لا تكون دليلاً على إيجاب إرادته كلّ عصيان بلا تمكّن منه استحقاقاً للعقاب، كما هو المدعى. و بعبارة أخرى: ليست الروايه أخصّ ممّا دلّ على العفو للتعليل، و لو سلّمت الأخصّيّه، لا تنتج المدعى، لأنّ إرادته قتل المؤمن مع عدم التمكّن منه لا تقاس بإرادته عصيان آخر مع عدم التمكّن منه. (م).

«إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل و المقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله سلم: لأنه أراد قتل صاحبه»^(١) وهذه الرواية صريحة - بحسب موردها - في ترتب دخول النار على إرادته القتل و الجرى على طبقها مع الارتداع بأمر خارج عن تحت اختيار المريد و النوى، و نسبتها إلى أخبار العفو نسبه العموم و الخصوص المطلقين، فيخصّص تلك الأخبار بغير هذا القسم، و بعد التخصيص يصير مفادها عدم ثبوت العقاب، و العفو عن تيه السوء مجرّده و مع الجرى و الارتداع بالاختيار، فتكون نسبتها - بعد ذلك - إلى الأخبار الدالّة على ثبوت العقاب مطلقا - سواء كانت التيه على السوء مجرّده أو مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار أو بلا - اختيار - نسبه العموم و الخصوص المطلقين، و تنقلب نسبه التباين، فتخصّص أخبار العفو هذه الأخبار بغير ما إذا كانت تيه السوء مجرّده أو مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار، و يختصّ ثبوت العقاب بتيه السوء، التي جرى النوى على طبقها و ارتدع بواسطه أمر خارج عن تحت اختياره، فإنّها تبقى تحت عمومات هذه الأخبار الدالّة على ثبوت العقاب بعد تخصيصها بتلك الأخبار.

و هذا مورد من موارد بحث انقلاب النسبه، و هو بحث شريف تترتب عليه فوائد مهمّه.

و مثاله المعروف: ما دلّ على أنّ الزوجه لا - ترث من العقار مطلقا، و ما دلّ على أنّها ترث من العقار مطلقا، فإنّ الدليلين متعارضان متباينان لكن ورد دليل

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

آخر دالّ على أنّ ذات الولد ترث، و هو بالنسبه إلى ما دلّ على أنّها لا ترث مطلقا خاصّ، فيخصّصه بغير الزوجه التي تكون ذات ولد، و بعد ذلك تنقلب النسبه، إذا يصير مفاده أنّها لا ترث إن كانت غير ذات الولد، و هو بالنسبه إلى ما يدلّ على أنّها ترث مطلقا خاصّ يخصّصه بذات الولد، فينتج أنّ الزوجه إذا كانت ذات ولد ترث، و إلّا لا ترث.

و هذه قاعده مطّرده جاريه في كلّ ما كان هناك دليلان كلاهما عامّ أو مطلق بينهما تباين و كان في البين دليل آخر خاصّ أو مقيد بالنسبه إلى أحدهما فيخصّصه أو يقيد، و بعد ذلك يلاحظ النسبه بينه و بين الآخر، فيقيد أو يخصّصه.

الرابع:

أنّ صاحب الفصول- قدّس سرّه- بعد ما التزم بقبح الفعل المتجرى به في حدّ نفسه قسّم التجزى إلى أقسام، و التزم بأنّه يمكن أن يكون محكوما بكلّ واحد من الأحكام الخمسه، فإنّه فيما إذا صادف الحرام الواقعي محكوم بالحرمة، و القبح فيه أشدّ من القبح فيما إذا صادف المكروه الواقعي، كما أنّ القبح فيه أشدّ ممّا صادف المباح الواقعي، و هو أشدّ ممّا صادف الاستحباب و إن كان التجزى في الجميع محكوما بالحرمة.

و فيما إذا صادف الواجب الواقعي تاره تكون محبوبته الواقعي بنحو يوجب زوال القبح عن المتجرى به و اندكاه فيما يترتب على الفعل من المصلحه الملزمه بحيث لا يبقى له قبح أصلا بل صار حسنا بذلك، فيكون واجبا أو مستحبا، و أخرى تكون بنحو لا يوجب ذلك، بل يبقى مقدار من القبح، فإن كان مساويا مع ما في المتجرى به من المصلحه، فيكون مباحا، و إن كان القبح أشدّ بنحو لا يندكّ الحسن الواقعي فيه، يكون مكروها، أو بنحو يندكّ الحسن

الواقعي فيه، يكون حراماً (١).

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

و حاصل ما ذكره- كما أفاده شيخنا الأستاذ (٣) قدس سره- ينحل إلى دعا و ثلاث:

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

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

الثالثة: أنه يتداخل العقابان في صورته المصادفه للحرام الواقعي.

و شىء من هذه الدعاوى ليس بتام:

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

١- الفصول: ٤٣١-٤٣٢.

٢- الفصول: ٨٧.

٣- أجود التقريرات ٢: ٣٤.

٤- أقول: إن كان التجري ظلماً على المولى، فعدم انفكاك القبح عنه مسلم إلا أن كونه ظلماً- و كذا العصيان- في محل منع، لأنه ليس بوسع أحد أن يظلم على الله تعالى، كما في قوله تعالى: وَمَا ظَلَمُونَا* [البقره: ٥٧، الأعراف: ١٦٠] و لذا لا يقال له تعالى: يا مظلوم، كما أنه لا يقال: يا ظالم. نعم، للمولى على العبد المتجري حق لم يؤده إليه، و هذا يوجب أن يدرك العقل قبحاً ما، و أن هذا الفعل المتجري به ممّا لا ينبغي أن يوجد، و أمّا صدق الظلم عليه فلا، فكون التجري قبيحاً من حيث كونه ظلماً ممّا لا- يمكن المساعدة عليه. و عبارته أخرى: يفهم من قوله أمران: أحدهما: كون التجري ظلماً، و الآخر: دوران قبحه مدار صدق الظلم عليه بحيث لو لم يصدق عليه لما كان قبيحاً، و كلاهما ممنوع، بل التجري قبيح مع أنه ليس بظلم على المولى. (م).

عن المعصيه بعين هذا الملاك.

و أما الثانيه: فلأنّ الأمر غير الاختيارى يمكن أن يكون موجبا لعدم صدور القبيح عن الشخص و لا محذور فيه. أمّا كونه موجبا (١) لحسن شىء و ارتفاع قبجه فلا، بل عرفت أنّ الأمور غير الاختياريه لا مدخلية لها فى الحسن و القبح أصلا، و مصادفه التجزى للمحبوب الواقعى أمر غير اختيارى لا يمكن أن يوجب حسنا فى الفعل.

و أما الثالثه: فلما مرّ من أنّ ملاك استحقاق العقاب فى العاصى.

و المتجزى شىء واحد و هو الهتك، فالعقاب على التجزى واحد صادف الواقع أو لم يصادف.

الأمر الثانى: فى أقسام القطع

إشاره

- و الغرض من هذا التقسيم ردّ مقاله الأخباريين من أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه- بأنّ القطع إمّا طريقى محض أو موضوعى.

و الأول- حيث إنّ طريقته ذاته غير قابله للجعل لا نفيا و لا إثباتا-

١- أقول: هذا صحيح فى الجملة لا- بالجملة. بيان ذلك: أنّ ارتفاع القبح الفاعلى متوقّف على الالتفات إلى العنوان الحسن الواقعى، و أمّا ارتفاع القبح الفعلى فلا يتوقّف عليه، و لذا لو ضرب اليتيم لا للتأديب مع ترتبه عليه، فهذا الضرب- الذى ترتّب عليه التأديب من دون إرادته الضارب إياه- قبيح من حيث الفاعل، لعدم وجود الالتفات، و لا يؤثّر ترتّب التأديب فى ارتفاع القبح الفاعلى، و أمّا كونه غير قبيح من حيث الفعل فهو بواسطه ترتّب التأديب عليه. هذا فى ارتفاع القبح الفعلى بالعنوان الحسن الواقعى، و كذا الأمر فى ارتفاع الحسن الفعلى بالعنوان القبيح الواقعى. فتحصل أنّ عدم تأثير العنوان الواقعى غير الملتفت إليه فى ارتفاع القبح الفعلى مطلقا غير صحيح. (م).

يستحيل أن ينهى عن بعض أفراده من حيث الشخص أو الزمان أو السبب، كالحاصل من القياس أو الرمل أو الجعفر أو من غير الكتاب و السنّه مطلقا، ضروره أنّ القاطع لو قطع من طريق الجفر و الرمل مثلا بوجوب شىء، يرى الواقع و ينكشف لديه، فنهى الشارع عن اتباع مثل هذا القطع الخاصّ يستلزم اجتماع الضدّين بنظر القاطع و إن لا يستلزم ذلك في الواقع، لاحتمال عدم مصادفته للواقع، و التكليف الذى يكون محالا بنظر المكلف و لا يمكن انبعائه عنه محال في حقّ المولى الملتفت إلى ذلك.

و قد ادعى شيخنا الأستاذ- قدس سرّه إمكانية بل وقوعه في بعض الموارد لا مطلقا(١).

و الكلام تاره من حيث إنّ الأخبارى ينفى حصول العلم من غير الكتاب و السنّه و أنّ غايته الظنّ، و هو لا يغنى من الحقّ شيئا، كما يظهر من بعضهم في بعض الكلمات.

و أخرى من حيث أنّه ينفى حجّيته فيما لم يكن مسببا عن الكتاب و السنّه، كما ربما يستفاد ذلك من خبر أبان بن تغلب، فإنّ أبان مع أنّه كان قاطعا بأنّ في قطع أربعه من أصابع المرأه ثبوت أربعين من الإبل - غايه الأمر أنّه كان قطعه من طريق القياس - نهى الإمام عليه السلام عن العمل على طبق قطعه(٢).

و هذا كلّه بالقياس إلى حكم نفس القاطع، و أمّا لو كان مأخوذا في موضوع حكم الغير، كما لو [أخذ] قطع المجتهد بالأحكام من الطرق الخاصّه موضوعا لجواز تقليده، لا من الجفر و الرمل و القياس، فلا محذور فيه.

١- أجود التقريرات ٢: ٨.

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

و كيف كان، فما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- في وجه الإمكان يتّضح بمقدّميتين:

الأولى: أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مترتب عليه- كأخذ العلم بوجوب الصلاة في موضوع وجوب التصدق بأيّ نحو كان سواء كان تمام الموضوع أو جزءه على وجه الصفّيّته أو الطريقيّته- ممكن لا محذور فيه، و أمّا أخذه في موضوع نفس الحكم الّذي تعلّق به فهو مستلزم للدور.

مثلا: لو كان العلم بوجوب الصلاة مأخوذا في موضوع نفس هذا الحكم، فحيث إنّ مرتبه الحكم متأخّره عن مرتبه موضوعه، ففعليّته الحكم لا- محاله متوقّفه على فعليّته موضوعه، و المفروض أنّ العلم بالحكم مأخوذ في موضوعه، ففعليّته الموضوع أيضا متوقّفه على فعليّته الحكم حتى يمكن أن يتعلّق العلم به.

و بعبارة واضحة: فعليّته وجوب الصلاة متوقّفه على العلم به، حيث إنّه مأخوذ في موضوعه، و فعليّته العلم به متوقّفه على وجوب الصلاة.

الثانية: أنّه إذا استحال تقييد الحكم بالعلم و اختصاصه بالعالمين به، يستحيل الإطلاق بالنسبة إلى العالمين به و غيرهم أيضا، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، فإنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد عمّا من شأنه التقييد، فلا بدّ في الإطلاق من القابلية و الشأنيّة للتقييد، و قد عرفت عدمها، فكما أنّ الجدار لا يتّصف بالبصر، لعدم وجود الملكة فيه كذلك لا يتّصف بالعمى أيضا، لذلك، فحينئذ لا بدّ من الإهمال و جعل الحكم لا مطلقا بالنسبة إلى العالمين به و الجاهلين، و لا مقيدا بخصوص العالمين، و على المولى أن يبيّن غرضه من الإطلاق أو التقييد بخطاب آخر مسمّى بمتّم الجعل بأن يجعل وجوب الصلاة- جعلًا ثانيا- على العالم بالجعل الأوّل أو

مطلقا، و كلا القسمين واقع في الشريعة، فإنّ عدم اختصاص الأحكام بالعالمين بها و كونها مطلقه بالإضافة إليهم و إلى غيرهم يستفاد من أدلّه اشتراك التكليف، التي ادّعى شيخنا العلامة الأنصاري في أوّل مبحث الظنّ تواترها(١)، كما أنّ اختصاص بعض الأحكام بالعالمين به- كوجوب القصر و الجهر و الإخفات- ثبت بالأدلّه الآخر غير ما دلّ على وجوب القصر على المسافر، و وجوب الجهر في بعض الصلوات و الإخفات في بعض.

و على هذا إذا أمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بجعل آخر غير الأوّل، فيمكن أخذ العلم بالحكم، الحاصل من سبب خاصّ في موضوع نفسه بجعل آخر، و يمكن أيضا تقييده- بأن لا- يكون معلوما بالعلم القياسي كما يستفاد من خبر أبان بن تغلب(٢)، أو الحاصل بالجفر و الرمل- بجعل آخر الّمدى هو متممّ الجعل، كما هو كذلك في القياس، و غير بعيد في الرمل و الجفر، و هذا ليس تصرّفا في ناحيه القطع حتى يقال: إنّ طريقيّته ذاتيه لا يمكن التصرّف فيها أصلا و لا تقبل الجعل لا نفيا و لا إثباتا، بل تصرّف في ناحيه الحكم المقطوع به، فدعوى الأخباري من أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه بحسب الإمكان في محلّها إلّا أنّه يطالب بالدليل، و هو مفقود في غير القياس و ما نفينا عنه البعد من الرمل و الجفر.

و بالجملة، أخذ القطع الطريقي بالحكم في موضوع نفسه و هكذا المنع من بعض أقسامه- كالحاصل من القياس أو غيره- بمكان من الإمكان، خلافا لشيخنا العلامة الأنصاري(٣)- قدّس سرّه- و بعض من تأخّر عنه من المحقّقين. هذا

١- فرائد الأصول: ٢٧.

٢- تقدّم تخريجه في ص ٣٦.

٣- فرائد الأصول: ٣.

خلاصه ما أفاده في المقام (١).

و ما بنى عليه مقصوده من المقدمتين، فالأولى منهما و إن كانت تامه إلّا أنّ المقدمه الثانيه منهما ممنوعه، لما مرّ في بحث التعيّد و التوضيلى من أنّ استحاله التقييد بشىء وجودا و عدما توجب ضروريه الإطلاق - كما أفاده العلامة الأنصارى قدس سره - و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا يستلزم ما ذكره، فإنّ القابليه على أقسام: شخصيه و صنفيه و نوعيه و جنسيه - على ما قرّر في مقرّه - و استحاله أحد المتقابلين بهذا التقابل شخصا في مورد لا توجب استحاله الآخر لو كان قابلا له صنفا أو نوعا أو جنسا.

مثلا: يستحيل البصر على العقرب بحسب نوعه على ما هو المعروف من أنّه لا عين له - و إن كان خلاف الواقع ظاهرا - و لكنّه يتّصف بالعمى و يقال:

إنّه أعمى، من جهه أنّ الحيوان الذى هو جنس له قابل لذلك، و هكذا ذات الواجب تعالى يستحيل فى حقّه الجهل و العجز مع أنّ العلم و القدره ضروريان له تعالى، فإنّه تعالى بحسب نوعه - أى: الحى المدرك - قابل له، و الممكن يستحيل علمه بذات الواجب تعالى مع أنّ الجهل به ضرورى فى حقّه من جهه أنّ شخص هذا العلم و إن كان مستحيلا فى حقّه إلّا أنّ نوع العلم لا يكون كذلك.

و الحاصل: أنّ أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه إذا كان مستحيلا، فلا محاله يكون الإطلاق ضرورياً و الإهمال غير معقول، إذ لا يعقل أن لا يدري الحاكم موضوع حكمه، فإنّ القيد إن كان دخيلا فى غرضه، فالموضوع مقيد، و إن كان غير دخيل فيه، فمطلق، فما أفاده - من أنّ الموضوع فى الجعل الأوّل

مهمل لا- مطلق ولا- مقيّد- ممّا لا محصّل له، بل الإطلاق ضروريّ، فلا يمكن أن يمنع عن أتباع بعض أفراد القطع، فإنّ لازمه تقييد موضوع حكمه بأن لا يكون الحكم مقطوعاً بقطع حاصل من سبب خاصّ، وقد عرفت أنّه مستلزم لاجتماع الضدّين في نظر القاطع.

و الحاصل: أنّ النهي عن أتباع بعض أفراد القطع - كما أفاده شيخنا الأنصاري (١) - مستحيل.

و خبر أبان بن تغلب (٢) - بعد الإغماض عن ضعف سنده (٣) - لا يكون فيه إشعار بذلك فضلاً عن الدلالة، و ذلك لأنّه ليس في الرواية ما يدلّ على أنّ أبان كان قاطعاً بالحكم (٤)، فمن المحتمل أن يكون مطمئناً به، مع أنّ الإمام عليه السلام أزال قطعه لو سلّم حصول القطع له بالقياس - لا - أنّه عليه السلام منعه عن العمل على طبق قطعه و ما اعتقده من ثبوت أربعين من الإبل لقطع أربعة أصابع المرأة - لأنّ الإمام تبهه على خطئه و أنّ الدين لا يصاب بالعقول.

و أمّا ما دلّ على عدم وجوب القضاء للناسي للسفر لو صلّى تماماً و عدم وجوب الإعادة للجاهل بالحكم فلا يدلّ على اختصاص الحكم بالعالم به، بل غايته أن يدلّ على الإجزاء، و لذا لا - خلافاً في أنّ الجاهل بوجوب القصر لو كان عن تقصير يستحقّ العقاب، و هكذا ليس لنا دليل على اختصاص وجوب الجهر و الإخفات بالعامين به، بل يستفاد من نفس ما دلّ على جواز الجهر في موضع الإخفات للجاهل بوجوب الإخفات و هكذا العكس: أنّ الحكم مشترك

١- فرائد الأصول: ٣.

٢- تقدّم تخريجه في ص ٣٦.

٣- أقول: ليس في سنده ضعف. (م).

٤- أقول: لا يمكن المساعدة عليه، بل يستفاد منه كمال الاستفادة أنّ أبان كان قاطعاً، و تشهد عليه التعبيرات الصادره عن أبان، فإنّ هذه لا تصدر عمّن ليس له قطع. (م).

بين العالم و الجاهل، فإنّ مضمون بعضها أنّ من أخفت فيما لا ينبغي أن يخفت فيه إن كان عامدا نقض صلاته، و إن كان جاهلا أو ناسيا أو غافلا صحّت صلاته(١).

و بالجمله روايات الباب لا تدلّ إلّا على الإجزاء(٢)، و هى بنفسها شاهده على أنّ من أخفت فى الجهرية كان وظيفته الجهر، و ينبغي أن يجهر فيه و إن كان جاهلا به، لكنّه لا يجب عليه إعادته الصلاه و يجرى ما أتى به إخفاتا.

و أمّا وجه الإجزاء- مع أنّه غير مأمور به- فهو مطلب آخر يأتى فى محلّه إن شاء الله.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القطع لو كان طريقيا محضا و تعلق بالحكم الشرعى، لا يمكن أخذه فى موضوع نفسه، و لا منع اتباع بعض أفرادها، و ليس لنا مورد يكون كذلك فى الشريعة.

هذا كلّه فى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه، و أمّا أخذه فى موضوع حكم آخر، فإن كان مماثلا له، فقد اتّضح حاله أيضا من مطاوى

١- الفقيه ١: ٢٢٧-١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢-٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣-١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة فى الصلاه، الحديث ١.

٢- أقول: الإجزاء خلاف ظواهر الأدلّه و الروايات، فإنّ الإجزاء معناه الاكتفاء بالناقص عن التامّ، و عدم وجوب الإعادة- كما هو مفاد الروايات- ظاهر فى أنّ العمل تامّ ليس فيه نقص، و هذا يعنى أنّ العلم بوجوب الجهر شرط و موضوع لفعليته الوجوب. هذا أولا. و ثانيا: قوله عليه السلام: «تمّت صلاته» الموجود فى بعض الروايات نصّ فى أنّ المأتى به كامل و تامّ، و إذا كانت الصلاه الجهرية مكان الإخفاته و بالعكس تامّه، فلا مجال للإجزاء، و هذا يعنى شرطيه العلم بوجوب الإخفات أو الجهر فى فعليتهما. و ثالثا: أنّ سيدنا الأستاذ استدللّ فى مواضع على كون العمل ناقصا بوجوب الإعادة، و لازمه أنّ عدم وجوب الإعادة دليل على كمال العمل، و كمال العمل و تمامه لا يجتمع مع الإجزاء. (م).

ما ذكرنا من أنّ جعل حكيم على عنوانين: أحدهما عام، و الآخر خاصّ بمكان من الإمكان، غايته أنّه يوجب تأكّد الحكم فى الخاصّ، فلا مانع من جعل الوجوب للصلاه بالنسبه إلى مطلق المكلف ثم جعل وجوب مثله على العالم بالوجوب الأوّل، كما لا مانع من جعل الحرمة لقتل المؤمن و جعل مثلها لقتل العالم المؤمن و الإمام عليه السلام.

و إن كان مضادًا له، كجعل الوجوب للصلاه، و جعل الحرمة لها على تقدير العلم بوجوبها، فهو غير معقول، للزوم اجتماع الضدّين فى نظر القاطع و إن لا يلزم فى الواقع، و ما يكون محالًا بنظر المكلف جعله أيضا مستحيل فى حقّ المولى الملتفت إلى أنّ بعثه غير قابل للانبعاث، كما عرفت آنفا.

هذا كلّ فى القطع الطريقيّ المحض و ما يكون طريقًا إلى الحكم الشرعيّ، المأخوذ فى موضوع نفس هذا الحكم أو مثله أو ضده.

أمّا الموضوعى بالمعنى المصطلح - أى: ما أخذ فى موضوع حكم آخر مخالف للحكم المقطوع به، كما إذا كان القطع بوجوب الصلاه موضوعًا لوجوب التصدّق، الذى هو حكم مخالف لوجوب الصلاه لا يماثله و لا يضاده - فالكلام فيه متمخّض فى مقام الثبوت، أى ما أخذ فى الواقع و فى نفس الأمر فى الموضوع، لا ما أخذ فى لسان الدليل فى الموضوع بما أنّه طريق محض إلى الواقع من جهة أنّ المكلف لا - طريق له إلّا القطع، كما يستعمل كثيرا ما فى استعمالات العرف و الشرع، فيؤخذ القطع فى الموضوع لا بما أنّه جزء للموضوع أو تمام الموضوع، بل بما أنّه كاشف عن الواقع و طريق محض إليه، كما فى قوله تعالى: كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ

الْخَيْطِ الْمَأْسُودِ مِنَ الْفَجْرِ (١) وقوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (٢) فَإِنَّ شَهِدَ لَيْسَ مَعْنَاهُ هُنَا الْحُضُورُ، بَلْ بِمَعْنَى الْمَشَاهِدَةِ وَالرُّؤْيَى، كَمَا فِي قَوْلِهِ: «صَمٌ لِلرُّؤْيَى وَ أَفْطَرٌ لِلرُّؤْيَى» (٣) فَإِنَّ الْغَايَةَ لِحُجُوزِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ هُوَ الْفَجْرُ الْوَاقِعِيُّ لَا الْمَعْلُومُ وَالْمَبِينُ، وَالْمَوْضُوعُ لِحُجُوبِ الصَّوْمِ هُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ وَقَعَالَا شَهُودِهِ وَرُؤْيَى هَلَالِهِ.

ثُمَّ إِنَّ شَيْخَنَا الْعَلَّامَةَ الْأَنْصَارِيَّ - أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ الشَّرِيفَ - قَدْ قَسَمَ الْقَطْعَ الْمَوْضُوعِيَّ إِلَى قَسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مَا يَكُونُ عَلَى نَحْوِ الصِّفْتِيَّةِ، وَالْآخَرَ:

مَا يَكُونُ مَأْخُودًا عَلَى نَحْوِ الطَّرِيقِيَّةِ (٤).

وَجَعَلَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ - قَدَّسَ سِرَّهُ - كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْقَسِمًا إِلَى قَسْمَيْنِ: جُزْءِ الْمَوْضُوعِ وَتَمَامِ الْمَوْضُوعِ (٥).

وَلَا رَيْبَ فِي تَقْسِيمِهِ إِلَى الطَّرِيقِيَّةِ وَالصِّفْتِيَّةِ. وَبَيَانَ ذَلِكَ أَنَّ الصِّفَاتَ الْمَوْجُودَةَ فِي الْخَارِجِ عَلَى قَسْمَيْنِ: قَسْمٍ مِنْهَا مَا لَا تَعَلُّقَ لَهُ بِغَيْرِهِ، كَقِيَامِ زَيْدٍ وَنَوْمِهِ وَبِقِطْعَتِهِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ، وَقَسْمٍ لَهُ تَعَلُّقٌ بِالْغَيْرِ وَإِضَافَةٌ إِلَى الْغَيْرِ، وَيُسَمَّى فِي اصْطِلَاحِ الْفَلَّاسِفَةِ بِالصِّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ، كَعِلْمِ زَيْدٍ وَإِرَادَتِهِ وَقُدْرَتِهِ وَعَجْزِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِهِ مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ تَعَلُّقَ الصِّفَةِ بِهِ وَتَضَافَ إِلَيْهِ، وَيُقَالُ: عِلْمٌ بِكَذَا، وَأَرَادَ كَذَا، وَقَادَرَ عَلَى كَذَا، وَعَاجَزَ عَنْ كَذَا.

وَتَسَمِيَتُهَا بِالْحَقِيقِيَّةِ مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا أُمُورٌ مَوْجُودَةٌ فِي النَّفْسِ حَقِيقَةٌ،

١- البقرة: ١٨٧.

٢- البقرة: ١٨٥.

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

٤- فرائد الأصول: ٤.

٥- كفاية الأصول: ٣٠٣.

و بذات الإضافة، لأنها مضافه إلى الغير في مقابله ما يكون من نفس مقوله الإضافة، كالأبوة و النبوة و الفوقية و التحتية، فإنها عين الإضافة، لا- أمور ذات إضافة. و بالجمله هذه الصفات، لها جهتان: جهة قيامها بالنفس و جهة تعلقها بالغير. و الأولى: جهة صفتيتها، فإن النفس يتصف بها حقيقة. و الثانية: جهة إضافيتها، فإنها تضاف و تنسب إلى الخارج حقيقة، و القطع من القسم الثاني، و له جهتان:

جهة الصفتية و وجوده في النفس المقابل للتخيير و التردد، و يسمى هذه الحالة بالقطع، لانقطاع التخيير و التردد عن النفس عند عروضها، و لا يذهب النفس عند ذلك يمينا و شمالا بحيث يقدم رجلا و يؤخر أخرى و يكون في حيره و اضطراب كما في حالة التخيير و التردد، و هو بهذا الاعتبار ليس إلا صفة للقاطع لا المقطوع به، فإنه عين جهة الطريقيه و انكشاف الواقع به، و ليس قسما آخر من الصفتية، كما في الكفايه (١). و لا ريب أن نفس هذه الحالة ربما يتعلق بها الغرض من دون نظر إلى شىء آخر، كما ربما ينذر الوسواسى- الالذى لا- يقطع بطلوع الفجر- أن يعطى درهما إن حصل له القطع و ارتفع التخيير عنه، لا لأجل أن يصلّى في أوّل الوقت و درك فضيلته، بل لمجرد رفع اضطرابه و تخييره، فعلى هذا يمكن أن يكون نفس هذه الصفة و وجودها في النفس موضوعا لحكم شرعى، و من هذا القبيل القطع بالملكيه، المأخوذ في موضوع جواز الشهاده.

و جهة الإضافة التي هي جهة كاشفيتها عن الواقع و تعلقه بأمر خارجي، فالقطع يمكن أخذه في الموضوع بما أنه صفة نفسائيه و معلوم بالذات و أمر

موجود فى النفس على القول بالوجود الذهنى، و يمكن أخذه بما أنه طريق إلى الواقع و كاشف عن الواقع.

و هكذا لا- ريب أن المأخوذ بما أنه صفة يمكن أن يكون جزء الموضوع بأن يكون الموضوع القطع المصادف للواقع، كما فى القطع بالنجاسة الخبثية على قول، فإنّ الموضوع على هذا يكون مركباً من وجود صفة القطع و مصادفته للواقع بحيث لو قطع و بعد ذلك انكشف عدم النجاسة فيستكشف عدم وجوب الاجتناب أيضاً.

و يمكن أن يكون تمام الموضوع بأن لا يكون للواقع دخل فى الموضوع، و كان نفس صفة القطع تمام الموضوع، صادف الواقع أم لا، نظير خوف الضرر، الموضوع لجواز التيمم، فإنّ نفس صفة الخوف موضوع لهذا الحكم و لو لم يكن ضرر فى الواقع، و لا تجب إعادته الصلاة لو انكشف عدم الضرر، كما فى القطع بالملكه، فإنه بنفسه موضوع لجواز الشهاده صادف الواقع أم لا.

لكنّ المأخوذ فى الموضوع بما أنه طريق إلى الواقع قسم واحد، و هو كونه جزء الموضوع، و يستحيل أن يكون (١) تمام الموضوع، ضروره أن معنى أنه

١- أقول: الصحيح هو أن أقسام القطع الموضوعى أربعة، كما قال به صاحب الكفايه، لا ثلاثه، كما قال به الشيخ و من تبعه، و ذلك لأنّ لنا روايات ظاهرها كون القطع الطريقي تمام الموضوع، كما فى موارد جواز القضاء و الشهاده، التكليفى، فإنّ للقاضى أن يحكم و يقضى إذا علم سواء أصاب أو لم يصب، فعلمه بالواقع موضوع تام لجواز القضاء تكليفاً، و لا دخل للواقع فى الجواز التكليفى. نعم هو دخيل فى الجواز الوضعى و ترتب الأثر. و هكذا فى مورد الشهاده، فإنّ الشاهد له أن يشهد إذا قطع بالمشهود به سواء أصاب أم لا- و حملها على القطع على وجه الصفته خلاف الظاهر منها، فإنّ الظاهر منها أن القطع بما أنه طريق إلى متعلّقه موضوع لحكم آخر، و هو جواز القضاء و الشهاده. (م).

تمام الموضوع أنّه لا- دخل للواقع أصلاً، بل الحكم مترتب على القطع، صادف الواقع أم لا، و مع ذلك كيف يمكن أن يكون طريقاً إلى الواقع مع أنّه في صورته المخالفه لا- واقع في البين حتى يكون القطع طريقاً إليه؟! بل بتعبير صاحب الكفايه في بعض كلماته- قدس سرّه- هذا جهاله و ضلاله لا دلالة (١) و إن كان بنظر القاطع كاشفاً و لا تنفك الكاشف عنه إلا أنّه تخيل الكشف لا واقعه.

و الحاصل: أنّه لا- يعقل في القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع إلا أن يكون جزء الموضوع، فأقسام القطع الموضوعي ثلاثة لا أربعة، كما أفاده في الكفايه (٢)، و بضميمه القسم السابق- و هو الطريقي المحض- تصير الأقسام أربعة: الطريقي المحض، و الموضوعي المأخوذ على وجه الصفته بنحو يكون تمام الموضوع أو جزء الموضوع، و ما أخذ في الموضوع بنحو الطريقيه جزءاً للموضوع.

ثمّ إنّ لا ريب في قيام الطرق و الأمارات و الأصول المحرزه- كالأصحاب- بنفس أدلّه حجّيتها مقام القطع الطريقي المحض، ضروره أنّه لولاه لانسد باب الاجتهاد و الاستنباط.

أمّا قيامها مقام القطع الموضوعي: فالأقوال فيه ثلاثة: قيامها مقامه مطلقاً حتى فيما إذا أخذ موضوعاً على وجه الصفته، و عدم القيام مطلقاً و لو كان أخذه فيه بنحو الطريقيه، و التفصيل بين ما أخذ في الموضوع على نحو الطريقيه و الكاشفیه فتقوم، و بين ما أخذ على وجه الصفته فلا تقوم، و هو الحقّ كما عليه شيخنا الأستاذ (٣).

١- كفايه الأصول: ٣٢.

٢- كفايه الأصول: ٣٠٣.

٣- أجود التقريرات ٢: ٩.

أما عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفته: فلأن القطع كسائر الصفات النفسانيه من الشجاعه و الحلم و الغضب و غير ذلك، و من المعلوم أن أدله حججه الأمارات غير ناظره إلى ذلك، فإن مفادها ليس إلا جعل الطريقيه و الكاشفيه التامه التعدييه غير العالم لا جعل صفه القطع في نفس غير العالم تعديا، كما لا يستفاد منها جعل سائر الصفات تعديا قطعاً، مضافاً إلى أنه لم نجد مثلاً له في الشريعه، و ما أخذ في موضوع جواز الشهاده هو القطع الطريقي لا-الصفتي، فإن قول الإمام عليه السلام في الروايه الوارده في الباب مشيراً إلى الشمس:

«بمثل هذا فاشهد أو دع»^(١) أقوى شاهد على ما ذكرنا، فإن ظاهره أنك إن أحرزت ما تشهد عليه و رأيتة كرؤيتك الشمس و إحرازك إيها فاشهد، و إلا فلا يجوز لك الشهاده، و هكذا المأخوذ في موضوع وجوب الإعادة هو القطع الطريقي، كما تشهد به الروايات الوارده في باب، فإن في بعضها جعل الإحراز و اليقين غايه للحكم، كما في قوله- أي: مضمونه-: «إذا سهوت أو إذا شككت في الأولتين فأعد صلاتك حتى تثبتهما»^(٢) و في روايه أخرى «حتى تستيقن بهما»^(٣) فجعل عليه السلام اليقين و الإحراز طريقاً إلى الواقع. و هذا واضح لا ستره عليه.

و أما قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه: فعمده ما قيل في وجه المنع ما أفاده في الكفايه من أن أدله حجيتها الداله على إلغاء

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

٢- التهذيب ٢: ١٧٧-٧٠٦، الاستبصار ١: ٣٦٤-١٣٨٣، الوسائل ٨: ١٩١، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١٥.

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

احتمال الخلاف لا- تتصدى إلاً لتنزيل المؤدى منزله الواقع خاصه بحيث يكون غير العلم ملحوظا آليا، أو لتنزيل غير العلم منزله العلم خاصه بحيث يكون ملحوظا استقلالا، ولا يمكن أن تكون ناظره إلى كلا التنزيلين، ضروره استحاله أن يكون شىء واحد فى آن واحد ملحوظا بلحاظين مطلقا- سواء كانا استقلاليين أو آليين أو مختلفين- إن لم يكن جامع فى البين، و المفروض أنه ليس، بداهه عدم وجود الجامع بين الآئيه و الاستقلاليه.

و بعباره واضحه: ما دلّ على حجّيه الأماره لا يكفى إلاً لأحد التنزيلين:

إمّا تنزيل ما أخبرت البيئه بخمريته منزله الخمر الواقعي، أو تنزيل نفس إخبار البيئه بخمرية شىء منزله العلم بخمريته، و المفروض أنه كان ناظرا إلى التنزيل الأول و أنّ نظره إلى غير العلم آلي و أنّ نظره الاستقلالي إلى الواقع، فكيف يمكن مع ذلك أن يكون ناظرا إليه استقلالا الذى لا بدّ له فى جعل غير العلم جزءا للموضوع، كما فى سائر ما له دخل فيه!؟

ثمّ أورد على نفسه سؤالا- و هو: أنّ لازم ما ذكر عدم تعين أحد التنزيلين إلاً بالقرينه، فمجرد دليل الحجّيه لا يفي بتنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع.

و أجاب: بأنّ ظهور دليل الحجّيه فى أنه يلاحظ غير العلم آله ممّا لا ينكر، و إنّما اللحاظ الاستقلالي يحتاج إلى قرينه عليه(١). هذا خلاصه ما أفاده فى المقام.

و هو مبنى على أنّ مفاد أدله حجّيه الأمارات تنزيل المؤدى منزله الواقع، و هو- قدّس سرّه- لا يلتزم به و يرى أنّ مفادها جعل المنجزيه فى صوره الإصابه و المعدرّيه فى فرض المخالفه(٢)، بمعنى أنّ الشارع جعل آثار القطع الوجدانى

١- كفايه الأصول: ٣٠٤-٣٠٥.

٢- كفايه الأصول: ٣١٩.

من المنجزية و المعذرية لغير العلم، فكما أنّ المكلف لو قطع بوجوب شىء مثلا، كان منجزا له و موجبا لاستحقاق العقوبة على مخالفته، و لو قطع بإباحه شىء كان معذرا له لو انكشف له حرمة بعد ذلك، فكذلك لو قام ما أعطاه الشارع صفة المنجزية و المعذرية- و إن لم تكن له فى طبعه- على وجوب شىء أو حرمة شىء يكون منجزا و معذرا، و على هذا يكون غير العلم- المذى له صفة المنجزية و المعذرية تعيدا- حاله حال العلم المذى يكون له ذلك ذاتا، فكما تقوم الأماره مقام القطع الطريقي المحض و يكون إخبار البيئنه بخمريه مائع بحكم العلم بذلك فى ترتب الحرمة عليه و تنجزها تعبدا، كذلك لو كان القطع جزءا للموضوع بنحو الطريقيه و كان الحكم مترتبا على مقطوع الخمريه، يكون إخبار البيئنه بخمريه شىء منجزا للواقع و موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته، إذ على هذا القول تكون الأماره منزله منزله القطع فى المنجزية و المعذرية دائما، و لا يكون المؤدى منزله منزله الواقع قط، فلا يكون فى البين إلّا تنزيل واحد، و هو تنزيل غير العلم منزله العلم (١)، فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظين.

و الحاصل: أنّ الإشكال ناشئ من القول بأنّ المجموع فى الأمارات هو إثبات الحكم الواقعى للمؤدى، و هو بمراحل من الواقع، إذ لازمه التصويب المجمع على بطلانه، ضروره أنّ ما قامت الأماره على وجوبه فهو واجب واقعى تعبدا على هذا القول.

١- أقول: حديث التنزيل - سواء كان تنزيل غير العلم منزله العلم أو تنزيل المؤدى منزله الواقع - يتوقف على كون دليل الحجّية منحصرًا فى الدليل اللفظي، و أمّا إذا قلنا بأنّ دليلها منحصر فى السيره العقلانيه و أنّ الأدله اللفظيه كلّها إرشادات إليها كما اعترفوا به، فلا مجال للبحث عن التنزيل حتى يتبين أنّ المنزّل و المنزّل عليه ما هما. (م).

و بعبارة أخرى: مؤدّى الأماره إمّا موضوع من الموضوعات كخمرية المائع أو حكم من الأحكام.

فإن كان الأول، فدلّيل حجّيه الأماره يثبت الحكم الواقعي الثابت للخمر الواقعي لمشكوك الخمرية حينئذ تعبدًا، و يجعل ما ليس موضوعًا للحكم الواقعي - و هو مشكوك الخمرية - موضوعًا له، و يوسّع في دائره موضوع الحكم الواقعي.

و إن كان الثاني، فيثبت الوجوب الواقعي لما أدى إليه الأماره من الوجوب، فيكون الوجوب المماثل مجعولا واقعا، و هذا هو التصويب.

و أمّا لو قلنا بأنّ المجعول في الأمارات هو المنجزية و المعذرية - كما يقول صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه - فلا يلزم محذور أصلا، فإنّ الظنّ الحاصل من الأماره على هذا يكون كالقطع في جميع الآثار تعبدًا، غايه الأمر أنّ القطع حجّه منجعله و الظنّ حجّه مجعوله بالجعل الشرعيّ، و من آثار القطع أنّه لو كان مأخوذا في الموضوع، يترتب حكمه عليه، و يكون منجزًا أو معذرا، فيكون الظنّ - الذي هو بمنزله القطع تعبدًا في جميع الآثار - أيضا كذلك.

و كذلك إذا قلنا بأنّ المجعول في الأمارات هو نفس الطريقيه الكاشفيه لا آثار الطريق و الكاشف، بمعنى أنّ الشارع جعل غير العلم علما تعبدًا، فالمجعول هو الانكشاف التعديدي، فيكون حال الأماره حال القطع بلا تفاوت، غايه الأمر أنّ القطع انكشاف حقيقيّ في نظر القاطع، و الأماره انكشاف جعليّ تعديديّ، و يترتب عليه آثار القطع قهرا. و هذا هو الذي اختاره شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه.

١- كفايه الأصول: ٣١٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٢-١٣.

و هو الحقّ الحقيق بالتصديق، فإنّ لازم كون المجعول المنجزية و المعذرية هو التخصيص (١) في الأحكام العقلية.

بيان الملازمة: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليته غير قابله للتخصيص، موضوعها عدم البيان، فالمكلف الشاكّ لو كان داخلا في موضوع القاعده بعد قيام الأماره- بأن كان الحكم الواقعي لم يصل إليه بعد لا وصولا حقيقيا و لا وصولا تعبديا و مع ذلك جعل الشارع التنجز و استحقاق العقاب على فرض المخالفه، و العذر على تقدير الموافقه و عدم الإصابه- فلازمه أن يخصّص القاعده و يقال: إنّ العقاب بلا بيان من الشارع قبيح في جميع الموارد إلّا في مورد قيام الأماره فهو غير قبيح، كما يقال: اجتماع التقيضين في جميع الموارد مستحيل إلّا في مورد كان كذا، و بطلان اللازم بديهى لا يحتاج إلى بيان.

و إن كان خارجا عن موضوع القاعده- بأن كان قيام الأماره رافعا لشكّه، لجعل الأماره بيانا و انكشافا تعبديا بإعطاء الشارع صفه الانكشاف التامّ لما ليس له ذلك في طبعه و كان له كشف ناقص و مع ذلك- أى مع جعل الانكشاف

١- لئما كانت حقيقه التخصيص و الحكومه أمرا واحدا- و الاختلاف بينهما في مقام الإثبات و البيان، فإنّ التخصيص إخراج حكم الشىء بلسان نفي الحكم، و الحكومه إخرجه بلسان نفي الموضوع تعديدا- فالحكومه و القول بالوسطية في الإثبات في الأماره أيضا توجب التخصيص في الأحكام العقلية. هذا أولا. و ثانيا: أنّ القول بالوسطية لا يوجب حكومه دليل الأماره على قبح العقاب بلا بيان، فإنّ شرط الحكومه أن يكون الحاكم و المحكوم من واحد، و هنا ليس كذلك، فإنّ الحاكم من الشارع و المحكوم من العقل. و الصحيح هو الورود بجعل «البيان» في موضوع القاعده هو الأعمّ من العلم الوجداني، بل معناه الحجّه، و بورود كلّ حجّه ينتفى «لا- بيان» وجدانا بالتعدي في قبال انتفاء الموضوع وجدانا بالتكوين و هو التخصيص. و لا فرق في تحقّق الورود بين المباني في المجعول في مورد الأماره و إن كان الأنسب بلسان الأدلّه هو جعل الطريقيه. (م).

للأماره- جعل التنجيز و التعذير لها- فهو لغو لا يترتب عليه إلّا ما استقلّ العقل به، إذ بعد خروجه عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب فالعقل يستقلّ بعدم قبحه، فأىّ فائده فى جعل ما يستفاد من العقل و يترتب على جعل الطريقيّ و الانكشاف قهرا؟

و الحاصل: أنّ القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو التنجيز و التعذير لا- يمكن الالتزام به، فالصحيح ما ذكرنا من أنّ المجعول هو نفس الطريقيّ و الانكشاف، فالقطع علم وجدانى، و الأماره علم تعيّدى، و العلم قابل للجعل، إذ ليس المراد منه العلم الصفتى حتى لا يكون قابلا لذلك بل العلم الطريقي، و هو نظير الزوجيّة و الملكيه ممّا هو قابل للاعتبار الشرعى، فكما أنّ المولى له أن يعتبر الملكيه- التى حقيقتها السلطنه على المال- لمن ليس له سلطه على المال أصلا، و الزوجيه لمن لا- يمكنه الوصول إلى زوجته، كذلك له أن يعتبر الطريقيّ و الانكشاف لما ليس له ذلك فى طبعه، و على هذا تكون الأماره حاكمه على الواقع بحسب الظاهر بحيث لو انكشف الخلاف كان الواقع منجزا، فحال الأماره حال القطع، لما عرفت من أنّه قطع جعلى و انكشاف تعيّدى، و إذا كان قيام الأماره مقام القطع لمكان أنّه قطع تعيّدى و انكشاف جعلى، و يترتب الحكم الواقعى على ما قامت الأماره عليه لذلك، كان ترتب وجوب التصدق مثلا- الّذى هو من أحكام نفس الانكشاف- على الانكشاف التعيّدى أولى.

و بالجمله، إذا كان المجعول فى باب الأمارات هو العلم و الانكشاف- و بتعبير شيخنا الأستاذ الوسطيّه فى الإثبات (١)- فقيام الأمارات مقام القطع

الطريقي المأخوذ في الموضوع من الوضوح بمكان.

و ما ذكرنا هو الذي يستفاد من بعض أدلّه حجّيه الأمارات، كقوله عليه السلام:

«ما أدياه عنّي فعنّي يؤدّيان(١)» إذ ليس المراد منه تنزيل المؤدّي منزله قوله عليه السلام، بل ظاهره تنزيل التأديه و الإخبار من الراوى بمنزله تأديه الإمام عليه السلام، و إخباره، بمعنى أنّ قول الإمام عليه السلام كما أنّه يفيد العلم و يحرز به الواقع كذلك قول العدل و إخباره يحرز به الواقع و يفيد العلم، فالإمام عليه السلام جعل ما ليس له انكشاف و لا يكون فيه إحراز انكشافا و محرزا للواقع.

و الحاصل: أنّ الالتزام بما ذكرنا- من مجعوليّه العلم و الانكشاف في باب الأمارات- لازم في مقام الثبوت و الإثبات، و من هذه الجبهه تقدّم الأمارات على الأصول، فإنّ الأماره بعد حكم الشارع بأنّها محرزه للواقع تعبدا ترتفع موضوع الاستصحاب الذي أخذ فيه الشكّ و لم يكن المكلف بعد شاكّا بل كان محرزا للواقع إحرازا تعبديا، و هكذا ترتفع موضوع الأصول غير المحرزه، فإنّ موضوعها عدم البيان، و قد تمّ البيان بواسطه الأماره التي هي علم تعبدى، و لولاه لأشكل الأمر في تقديم الأمارات على الأصول، إذ لو كان المجعول هو المنجزيه و المعدريه فتشترك الأصول مع الأمارات في ذلك، فلما ذا تقدّم الأماره على الأصل مع أنّه أيضا منجزا أو معدّر، كالأماره؟ و لما ذا لا يعكس الأمر؟ و تفصيل الكلام في محلّه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المجعول في باب الأمارات هو العلم و الإحراز و الانكشاف و الوسطيه في الإثبات و الطريقيه، بأيّ اسم شئت عبّرت.

و يترتب على ذلك أمران:

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

أحدهما: أنّ إخبار البيّنه بخمريّه مائع يكون رؤيه الخمر الواقعيّ تعبداً، فيحكم بحكمه.

و الآخر: [كون] قيام الأماره بوجوب الصلاه هو القطع به تعبداً، بمعنى أنّ الشارع يرى من قام عنده الأماره عالماً و محرزاً للواقع، فيترتب عليه حكم العالم بالعلم الوجداني، و هو وجوب التصدّق.

هذا تمام الكلام فى قيام الأمارات مقام القطع، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه فى القطع الصفتي لا تفى أدلّه حجّيتها بذلك، بخلاف القطع الطريقيّ المحض و المأخوذ فى الموضوع من الطريقيّ.

و أمّا الكلام فى قيام الأصول المحرزه

- أى ما كان ناظراً فى الجملة إلى الواقع، كالاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز على القول بأنهما من الأصول لا الأمارات - مقامه، فالحقّ فيه التفصيل.

و بيانه: أنّ القطع تاره يؤخذ فى الموضوع على وجه الصفتيه، و عليه لا معنى لقيام الأصل المحرز مقامه، كالأماره.

و أخرى يؤخذ على نحو الطريقيه، و هذا القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه فيه جهتان:

وجه الانكشاف و إحراز الواقع، و الاستصحاب - مثلاً - لا - يقوم مقامه من هذه الجهه، ضروره أنّ ما يكون جزءاً للموضوع هو إحراز الواقع، و الاستصحاب الذى أخذ فى موضوعه الشكّ فى الواقع، بمعنى أنّ الشارع لم يحكم بأنّ المكلف - الذى كان على يقين فشكّ - محرز للواقع، بل جعل وظيفه له فى ظرف الشكّ، و هو الجرى و العمل على طبق يقينه السابق ما لم ينتقض بيقين آخر، فبعد تسليم الشارع كونه شاكاً كيف يمكن أن يقول: أنت محرز للواقع و منكشف لديك، حتى يتحقّق تعديداً ما هو جزء للموضوع، و هو

إحراز الخمر الواقعي المترتب عليه حكم الحرمة مثلا باستصحاب الخمرية!؟

وجهه الجرى العملي المترتب على البناء و الالتزام القلبي الّذى يسمّى بعقد القلب، و هو من لوازم القطع و عوارضه لو لم يكن القاطع جاحدا و مشرّعا، بمعنى أنّه من أفعال النّفس و مخترعاته، فللنفس أن يبنى بعد قطعه و يعتقد على طبق قطعه و عقد ما فى قلبه بما فى الخارج و يلتزم بما قطع به، و له أن لا يعتقد، كما قال الله- تبارك و تعالى:- وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١) فلو كان القطع أخذ فى الموضوع من هذه الجهة، فيقوم الاستصحاب مقامه، فإنّ المكلف بمقتضى التعيّد الشرعى كان وظيفته الجرى على طبق الحالة السابقة، بمعنى أنّه و إن كان شاكّا فى الواقع و لم ينكشف الواقع لديه إلّا أنّه محرز لما يترتب على الانكشاف، و هو الجرى و البناء، و لم يكن متردّدا و متحيّرا فى أنّه هل يبنى على هذا الطرف أو ذاك الطرف، و إذا كان بانيا على أحد الطرفين و معتقدا له تعبدا، فكان بناؤه التعبدى و اعتقاده الجعلى كبنائه الوجدانى و اعتقاده فى ظرف القطع.

و بهذا البيان يظهر وجه تقديم الاستصحاب على الأصول غير المحرزة، فإنّ موضوع تلك الأصول هو الشكّ و التحير من جميع الجهات من حيث الانكشاف و من حيث الجرى العملى، بمعنى أنّ المكلف إذا لم ينكشف لديه الواقع و لم يدر بأنّه أى شىء يعتقد و يبنى على أى طرف؟ فهو وظيفته- فى ظرف العمل- أن يعمل بما شاء، و أنّه مطلق و مرفوع عنه ما لا يعلم به، و موضوع الاستصحاب هو الشاكّ كذلك، لكنّ الشارع رفع تحيره من جهة الجرى العملى، و بعد تعيّد الشارع بالبناء على طبق الحالة السابقة فلا يبقى

مجال لأصل البراءة مثلا و لا موضوع له، فإنه لا يكون متحيرا من حيث العمل و البناء. و تمام الكلام فى محله إن شاء الله. هذا كله فى قيام الأصول المحرزه مقام القطع.

أمّا الأصل غير المحرز- الذى لا نظر له إلى الواقع أصلا، و إنما هو وظيفه عمله فى ظرف الشك، كأصالة البراءة و الاحتياط- فلا وجه لقيامه مقام القطع مطلقا.

أمّا القطع الموضوعى: فواضح، إذ المفروض أنه أصل غير محرز، فالواقع غير محرز لا وجدانا و لا تعبدا، فكيف يقوم ما لا يكون محرز لا حقيقه و لا تعبدا مقام المحرز الوجدانى، و هو القطع!؟

و أما عدم قيامه مقام القطع الطبقى: فلأن البراءة العقلية عباره عن حكم العقل بمعدوريه المكلف و عدم منجزيه الواقع فى حقه، كما أن الاحتياط العلقى فى موارد العلم الإجمالى و الشبهات قبل الفحص عباره عن حكم العقل بمنجزيه الواقع فى حق المكلف و المنجزيه و المعدريه من آثار القطع، فكيف يقوم مقامه!؟

و بعباره أخرى: الأثر المرغوب من القطع هو التنجيز و التعذير، و أصل البراءة و الاحتياط العقليين ليسا إلّا إدراك العقل منجزيه الواقع و كون المكلف مستحقا للعقاب على تقدير المخالفه، و إدراكه معدوريته و عدم تنجز الواقع فى حقه و قبح العقاب عليه، اللذين هما أثران للقطع الطبقى، و ليس الاحتياط شيئا له أثر التنجز شرعا، كما أنه ليس البراءة شيئا له أثر التعذير تعيدا حتى يقوم مقام القطع الذى يكون له هذان الأثران لا بالتعبد بل ذاتا.

و البراءة الشرعيه عباره عن حكم الشارع بمعدوريه المكلف و عدم استحقاقه العقاب على تقدير الاقتحام فى الحرام فى ظرف الشك و عدم إحراز

الواقع ولا- يرفع الشارع شكّه كما فى الإمارات و الاستصحاب على وجه، حيث إنّ من قام عنده الأماره يرى الواقع و محرز إياه تعييدا، و من كان متيقنا ثم شكّ كان محرزاً للواقع من حيث الجرى العملى بحكم الشارع «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بخلاف دليل أصل البراءة، فإنّ لسانه لسان جعل الوظيفة فى ظرف الشكّ لا- إحراز الواقع، و ما لا- يكون فيه جهه الإحراز بوجه من الوجوه كيف يقوم مقام المحرز الوجدانى!؟

و هكذا الاحتياط الشرعى فى الشبهات البدويّه- على مذهب الأخباريين- و فيما ثبت أهمّيته من الشارع- كالأعراض و النفوس- عبارته عن حكم الشرع حفظاً للواقع و مراعاة لعدم فوات المصلحه الواقعيّه بالاحتياط و بعدم الاقتحام فى الشبهه، لا أنّه جعل المكلف محرزاً للواقع و الواقع منجزاً عليه بحيث يعاقبه على ترك الواقع، فإنّه مستحيل، لأنّه عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و قد عرفت أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان غير قابله للتخصيص، فلا يمكن للمولى أن يعاقب عبده على تكليف لم يصل إليه و لم يبيّن له.

نعم، للمولى أن يعاقب عبده على مخالفته أمره بالاحتياط لو وقع- بمخالفته تكليف الاحتياط- فى الحرام، و إلّا فلا يترتب عليه إلّا التجزى.

بقى شىء

و هو: أننا لو أغمضنا عن لزوم التصويب من تنزيل المؤدى منزله الواقع و ثبوت حكم الواقع للمؤدى هل يمكن قيام الأماره على هذا القول- أى: القول بكون المجعول فى باب الإمارات هو إثبات الحكم الواقعى للمؤدى و تنزيل المؤدى منزله الواقع- مقام القطع الطريقي المأخوذ فى الموضوع، أو لا يمكن، كما أفاده صاحب الكفايه من أنه مستلزم للجمع بين

للحافظين في آن واحد(١)؟ وهذا البحث وإن كان لا يترتب عليه ثمره ولا يفيد في المقام إلا أنه بحسب الكبرى الكليته له فوائد مهمه، فالأولى التكلم فيه كليا.

فقول: إن الدليل الدال على ثبوت شيء لشيء تاره يكون إحراز موضوعه كافيا في شمول الحكم له، كما في «لا تشرب الخمر» فإن مجرد إحراز كون المائع الخارجى خمرا كاف في ثبوت الحرمة و شمول دليلها له بلا احتياج إلى إحراز أمر آخر، و في هذا الفرض لا ريب في قيام الأماره مقام القطع، لشمول دليل اعتبار الأماره لهذا المورد بواسطه أن نفس هذا الإحراز، له أثر شرعى، فلو أخبرت البيئه بخمريه مائع فى الخارج، فيشمل دليل اعتبار البيئه و حجيتها له، فيكون إخبار البيئه إحرازا للخمر تعيدا، فيقوم مقام القطع.

و أخرى لا يكون كذلك، بل يحتاج شمول الدليل له و ترتب الحكم عليه إلى عنايه زائده، كما فى دليل عدم انفعال الماء الكرى، فإن حكم عدم الانفعال مترتب على المائع الذى يكون ماء و كرا معا، و فى هذه الصوره حيث إن إحراز كون المائع كرا بمجرد لا يكفى فى ثبوت حكم عدم الانفعال له، بل لا بد من إحراز أمر آخر، و هو كونه ماء، فلو أخبرت البيئه بكون المائع الخارجى كرا، لا- يمكن شمول دليل اعتبار الأماره و حجيه البيئه لهذا المورد إلا أن يحرز مائته أيضا بالبيئه فى عرض ذاك الإحراز، أو بالوجدان، إذ مورد دليل الاعتبار ما يكون للمؤدى أثر شرعى عملى، و ما لا يترتب عليه أثر كذلك أصلا لا معنى لتعبد الشارع به، و المفروض أن الأثر لا يترتب إلا على المائع الكرى الذى يكون ماء لا على المائع الكرى، فشمول دليل الأماره للإخبار بالكريه متوقف على كون الماء ماء، فلو كان مائيه المائع أيضا متوقفه عليه- أى: على الإخبار بالكريه- و لم تثبت بالوجدان أو بيئه أخرى فى عرض بيئه الكريه، الدار.

و ملخص الكلام: أنّ كلّ ما يكفي إحرازه في ثبوت الحكم له، يشمله دليل الأماره لو قامت عليه، و ما لا يكفي إحرازه في ذلك بل يحتاج إلى عنايه أخرى، لا يفيد قيام الأماره عليه، و لا يشمله دليل اعتبارها، و من هذه الجبهه أنكرنا حجّيه الأصول المثبتة، فإنّ الأصل الّذى لا يترتب عليه أثر شرعيّ عمليّ بل الأثر كان مترتباً على لازمه العقليّ، شمول دليل «لا تنقض اليقين بالشك» مثلاً له يتوقف على وجود الأثر له شرعاً، فلو كان وجود الأثر أيضاً متوقفاً على شمول الدليل، يلزم الدور.

نعم، لو وردت روايه خاصّه على حجّيه إخبار البيّنه بالكريّه أو استصحاب الحياه، نحكم بعدم انفعال المانع، و كونه ماء في الأوّل، و إنبات اللحيه و وجوب التصدّق في الثاني، صونا لكلام الحكيم عن اللغويّه.

الأمر الثالث:

قد مرّ أقسام القطع و أنّه إمّا طريقيّ محض أو مأخوذ في الموضوع، و إنّ الأوّل لا يمكن أخذه في موضوع متعلّق نفسه و لا في موضوع حكم آخر ضدّ ما تعلّق به القطع، و أنّه يمكن أخذه في موضوع حكم آخر مثل ما تعلّق به، خلافاً لشيخنا الأستاذ. و الثاني إمّا أخذ على وجه الطريقيّه أو الصفتيّه، و الثاني إمّا بنحو تمام الموضوع أو جزء الموضوع و قد عرفت الإشكال في أخذ الأوّل تمام الموضوع و أنّه قسم واحد و هو كونه جزء الموضوع.

و بقي من الأقسام قسم واحد، و هو: أخذ القطع بمرتبته من الحكم في [موضوع] مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضدّه، و صحّحه صاحب الكفايه (١).

و هو تامّ على مبناه من كون الحكم ذا مراتب، حيث إنّّه لا محذور في

كون القطع بالوجوب الإنشائي المتعلق بالحجج مأخوذاً في موضوع الوجوب الفعلي المتعلق به الذي هو مرتبه أخرى من عين ذاك الوجوب أو مثله، وهكذا لا مانع من أخذ تلك المرتبه في موضوع مرتبه أخرى من ضده.

و أما على مسلكنا- من أنه ليس للحكم إلّا مرتبتان (١): مرتبه الجعل و إثباته للموضوع المقدر وجوده، و مرتبه المَجْعُول، و هي مرتبه تحقّق الموضوع و خروجه من مرحله الفرض و التقدير إلى المرحله الواقعيه و التحقيق، و أنّ كلّاً من هاتين المرتبتين ذو أثر شرعي، مثلاً: إذا شكّ في وجوب الحجج، الثابت في الشريعة في زمان و أنه هل نسخ بعد ذلك أو لا؟ يجوز استصحابه، كما يجوز استصحاب وجوبه بعد تحقّق موضوعه الذي هو استصحاب مرتبه المَجْعُول منه- فلا- يعقل ذلك، ضروره أنّ القطع بالوجوب الإنشائي بالمعنى الذي ذكرنا، و هو المرتبه الأولى من الحكم، أي مرتبه الجعل، و الحاصل: قطع المكلف بأنّ حكم وجوب الحجج في حقه جعل في الشريعة المقدسه لا ينفكّ عن القطع بالوجوب الفعلي و المرتبه الثانيه منه، و هي مرتبه المَجْعُول، بل الأوّل عين الثاني، فيكون أخذه في موضوع نفس الحكم بمرتبه الثانيه دوراً في نظر القاطع (٢)، و أخذه في موضوع ضده اجتماع الضدين في نظره.

١- أقول: إطلاق الحكم على مرتبه الاقتضاء ليس بالحقيقه بل بالعنايه، و هو مراد الآخوند قدّس سرّه، خلافاً لظاهر كلامه، كما أنّ مرتبه الإنشاء و الجعل أيضاً ليست بالحكم حقيقه. هذا أوّلاً- و ثانياً: مرتبه التنجز أيضاً من مراتب الحكم، فللحكم ثلاث مراتب لا مرتبتان. (م).

٢- أقول: لا- إشكال في موضوعيه العلم بمرتبه الإنشاء لمرتبه الفعليه، كما أنّ العلم بمرتبه الفعليه موضوع لمرتبه التنجز، و هو ظاهر بعض روايات باب القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات. و لا بأس بخروج هذه الموارد من قاعده اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل بها، فعلم المستطيع بجعل الوجوب للمستطيع موضوع لصيروره ذلك الوجوب فعلياً في حقه، فالعلم متعلق بالوجوب الإنشائي و المترتب عليه هو الوجوب الفعلي، فلا دور. (م).

ثم إنّ الأقسام المذكوره للقطع تأتي في الظنّ أيضا بكلا قسميه: ما اعتبره الشارع و أعطاه صفة الطريقيه، و ما لم يعتبره و لم يعطه تلك، فكما أنّ القطع يمكن أن يكون طريقا محضا لمتعلّقه، و مخالفته توجب استحقاق العقاب على تقدير الإصابه و التجزّي على تقدير عدمها، كذلك الظنّ المعتبر يثبت به متعلّقه، و في فرض المخالفه مخالفته تجرّ على المولى.

و يمكن أيضا أخذه موضوعا لحكم آخر- مخالف لحكم متعلّقه لا يصاده و لا يماثله- بنحو الطريقيه و الصفتيه، و في الثاني إمّا بنحو يكون تمام الموضوع أو جزءا للموضوع، كما إذا أخذ الظنّ المعتبر بوجوب الصلاه في موضوع وجوب الصدقه بأحد الأنحاء الثلاثة.

و هكذا يمكن أخذه موضوعا لما يماثل متعلّقه من الحكم و لو قلنا باستحالته في القطع، للزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع العدى لا يرى إلّا الواقع باعتقاده، و ذلك لأنّ الظنّ المعتبر و إن كان قطعاً تعبدًا و الشارع ألغى احتمال الخلاف فيه إلّا أنّ احتمال مخالفته للواقع تكويننا مع ذلك موجود بالوجدان، فإذا كان الظنّ بخمريه مائع، الحاصل من طريق معتبر مأخوذاً في موضوع الحرمة، لا- يلزم [منه] اجتماع المثليين في نظر الظانّ، فإنّه يحتمل أن لا- يصادف ظنّه للواقع، فيكون من قبيل عنوانين محكومين بحكمين متماثلين بينهما عموم من وجه، فيتأكد الحكم إذا صادف الظنّ للواقع و اجتمع فيه عنوان الخمر الواقعي المحكوم بالحرمة و عنوان مضمون الخمريه المحكوم بالحرمة أيضا، فظهر أنّ قياس الظنّ بالقطع- كما فعله شيخنا الأستاذ(١) على تقدير

تسليم ذلك في القطع - في غير محلّه.

هذا كلّ في الظنّ المعتر، و أمّا الظنّ غير المعتر فحاله كحاله فيما ذكر.

و ربما يتوهم استحاله أخذه جزءا للموضوع، لاستحاله فعليّه الحكم المترتب عليه، و كلّ حكم استحاله فعليّه يستحيل جعله أيضا.

بيان ذلك: أنّ الظنّ الّذى لم يعتبره الشارع لا يحرز به الواقع لا تعييدا و لا وجدانا، فالواقع الّذى هو أحد جزأى الموضوع لا يمكن إحرازه بمثل هذا الظنّ، و إحرازه بالقطع و إن كان ممكنا إلّا أنّه لا يجتمع مع الظنّ الّذى هو أحد جزأى الموضوع، و إذا لا يلتئم الموضوع المركّب يستحيل فعليّه حكمه، فيستحيل جعله.

و يدفعه: أنّ الجزء الآخر يمكن إحرازه بأماره شرعيّه أو أصل محرز، و لا ينحصر طريق الإحراز بالقطع، فإذا قام أماره أو أصل على وجوب الصلاه أو خمريّه مائع في الخارج و حصل للمكلف ظنّ من طريق غير معتبر بذلك بحيث لم يحصل الظنّ له من الأصل أو الأماره، فالواقع محرز عنده بمقتضى التعييد، و الجزء الآخر من الموضوع - و هو الظنّ - محرز بالوجدان، فيلتئم الموضوع، و يترتب الحكم عليه.

و أمّا أخذه موضوعا لما يضاّد متعلّقه من الحكم: فقد وقع الخلاف فيه بين صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، فذهب صاحب الكفايه إلى الجواز بدعوى أنّ مرتبه الحكم الظاهرى مع الظنّ محفوظه، فيكون الأمر فيه كما في الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فكما أنّ جعل الحكم ظاهرا على مشكوك الخمريّه و التعبد بإباحته بحسب الظاهر لا يوجب احتمال اجتماع الضدين، لاحتمال كون المائع خمرا واقعا، كذلك الحكم بجواز شرب مظنون الخمريّه لا يوجب الظنّ باجتماع الضدين بواسطه ظنّ المكلف بخمريّه

المائع (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ: بأنّ عدم لزوم المحذور المذكور في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي لخصوصيته تكون في الحكم الظاهري - على ما يأتي في محله إن شاء الله - و هي مفقوده في المقام الذي يكون كلّ من الحكمين واقعيًا، لا - أنّ أحدهما واقعي و الآخر ظاهري، بداهه أنّ [شرب] مظنون الخمرية جائز واقعا على الفرض مع أنّ دليل حرمه الخمر الواقعي بإطلاقه شامل للخمر الذي تعلّق ظنّ المكلف بخمريته، و بعد إطلاق دليل الحرمه و شموله لما يكون مقيدًا بتعلّق الظنّ به لا يفيد تقييد موضوع الحرمه بالظنّ، في جواز جعل الجواز لهذا الموضوع المقيد المحكوم بالحرمه بمقتضى الإطلاق، و لا يرتفع التضادّ بذلك (٢).

و الإيراد وارد عليه (٣) واقع في محله.

الأمر الرابع: هل القطع بالحكم يقتضى موافقه التزاما

إشاره

- بمعنى عقد القلب على المقطوع به و البناء عليه - كما يقتضى موافقه عملا، أو لا؟

١- كفايه الأصول: ٣٠٧.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٠.

٣- أقول: ظاهر كلام صاحب الكفايه هو التفريق بين القطع و الظنّ بمعنى أنّ جعل الحكم الظاهري المضادّ في مورد القطع بالحكم الواقعي مستحيل، و أمّا في مورد الظنّ بالحكم الواقعي فيمكن و يتصوّر جعل الحكم الظاهري المضادّ للمظنون، و أمّا كون الحكم المترتب على الظنّ واقعي أو ظاهري فليس مورد نظره. و بعبارة أخرى: يقول المحقّق النائيني: الحكم المترتب على الظنّ لا يكون إلّا واقعيًا، و لذا يستحيل. و الآخوند قدّس سرّه يقول: يمكن أن يكون ظاهريًا. نعم، يرد على صاحب الكفايه أنّه لم يقيّد الظنّ بكونه غير معتبر، فإنّ ترتّب الحكم الظاهري على الظنّ المعتبر أيضا مستحيل كالقطع، و لعلّ مراد النائيني قدّس سرّه من الإشكال هو عدم التقييد. (م).

و محلّ النزاع مورد لا يكون فيه مخالفه عمليه أصلا، كما إذا دار أمر شىء بين أن يكون واجبا أو حراما، و هكذا فى كلّ مورد يكون الأمر دائرا بين محذورين، و كما إذا علم تفصيلا بنجاسه إناءين، ثم علم بطهاره أحدهما أو قامت البينه على ذلك.

و الكلام تاره يقع من حيث شمول أدلّه الأصول بنفسها للمقام مع قطع النظر عن وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه، و تفصيل القول من هذا الحيث و بيان أنّ أدلّه الأصول شامله بنفسها لأمثال هذه الموارد أو منصرفه إلى غيرها موكول إلى محلّه.

و أخرى من حيث وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه، و على تقدير الوجوب فى مانعيه المخالفه القطعيه الالتزاميه عن إجراء الأصول و عدمها،

فهماك جهتان:

الأولى: فى أصل وجوب الموافقه الالتزاميه.

فنقول: إنّ القائل بالوجوب إن أراد به وجوب الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه- بأن التزم تفصيلا بوجوب ما يعلم بوجوبه تفصيلا، و إجمالا- بما يعلم بوجوبه إجمالا، و هكذا سائر الأحكام الإلزاميه تكليفا أو وضعا- فلا ريب فيه، و لا ينبغي إنكاره، ضروره أنّه من لوازم التصديق بالنبوه، و لا يختص بالتكاليف الالتزاميه، بل يعمّ جميع الأحكام ما يكون متوجّها إلى نفسه، كوجوب الصلاه، و ما يكون متوجّها إلى غيره، كأحكام الحائض، المختصّه بالنساء، بل غير الأحكام و التكاليف، فكلّ ما أخبر به النبى صلّى الله عليه و آله- سواء كان الإخبار بالحكم أو بأمر آخر غيره- يجب الالتزام به على تقدير العلم به بنحو ما علم به إن تفصيلا فتفصيلا و إن إجمالا فإجمالا.

و إن كان مراده أنّه يجب فى خصوص التكاليف الإيجابيه الإتيان بعنوان

الوجوب الذى هو عبارته أخرى عن قصد الوجه، فقد مرّ في بحث التعبدى والتوصلى أنّ الواجب في باب العبادات ليس إلّا إتيان الفعل بداع من الدواعى الإلهية، و يكفي مجرد إضافته الفعل إليه تبارك و تعالى، و لا دليل على اعتبار أزيد من ذلك.

و إن كان مراده أنّ شخص الحكم المجعول في الواقع يجب الالتزام به، فهو ممّا لا- يمكن مع الجهل به، و ما هو ممكن هو الالتزام بأحد الطرفين فيما دار أمره بين الوجوب و الحرمة- مثلا- إمّا بالوجوب بالخصوص أو الحرمة كذلك، إلّا أنّه من التشريع المحرّم و إدخال لما لا يعلم أنّه من الدين في الدين.

و الحاصل: أنّ القول بوجوب الالتزام بالمقطوع به قلبا كما يجب عملا- في الخارج- بحيث يثاب على موافقه بكلا المعنيين بثوابين، و على موافقه الالتزامية فقط دون العمليّة بثواب واحد، و هكذا يعاقب بعقابين على فرض عدم العمل خارجا و لا قلبا، و يعقاب واحد على تقدير الالتزام به قلبا و مخالفته عملا- لا يمكن الالتزام به.

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

و الحقّ هو الثانى، فإنّ إجراء الأصول لا ينافى الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه، و الالتزام في الظاهر بالإباحة مع العلم بأنّ الواقع خلافه بمقتضى الدليل الشرعى و التعبد المولوى، فبمقتضى قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»^(١) و «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٢) نحكم بالإباحة الظاهرية، و نلتزم

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

٢- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

بالحكم الواقعي إجمالاً، و لا محذور فيه.

الأمر الخامس: ذهب بعض إلى عدم الاعتبار بقطع القطع

إشاره

الأمر الخامس: ذهب بعض (١) إلى عدم الاعتبار بقطع القطع

الذي يقطع ممّا لا ينبغي أن يقطع منه كما في كثير الظنّ و كثير الشكّ.

و الحقّ أنّه لا-ريب في أنّ الشكّ المأخوذ في الموضوع و هكذا الظنّ المأخوذ في الموضوع منصرف إلى الشكوك و الظنون المتعارفه، فإذا ورد «أنّه إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأكثر و افعل كذا» لا يشمل كثير الشكّ و من كان خارجاً عن المتعارف في ذلك، و هكذا إذا عيّن في دليل وظيفه للظانّ في الركعات لا يشمل الدليل من يظنّ كثيراً، بل حكمه حكم الشاكّ، و مقتضى القاعده- لو لا الدليل الخارجى- هو البطلان في كليهما.

و أمّا القطع: فهو و إن كان كذلك فيما إذا أخذ في الموضوع- و من جهة انصراف الدليل إلى غير من يقطع ممّا لا-ينبغي حصول القطع منه لا يرتّب غير القاطع آثار القطع على قطع القطع، مثلاً: لو كان الشاهد قطّاعاً لا يرتّب الحاكم على قطع مثل هذا الشاهد أثراً و لا يقبل شهادته- إلّا أنّ نفس القاطع لا يلتف إلى أنّ قطعه خارج عن المتعارف و حاصل ممّا لا ينبغي حصوله منه، بل هو يخطئ غيره و يرى أنّ كلّ أحد يقطع لو التفت إلى سبب قطعه، فلا يفيد الانصراف بالنسبه إلى نفس القطع و لا يمكن نهيه عن اتّباع القطع، لما عرفت من أنّه لا- يرى قطعه خارجاً عن المتعارف أبداً حتى ينتهي بنهيه عن اتّباع مثل هذا القطع، فلا يفيد النهي في حقّه أصلاً.

هذا في القطع الموضوعى، أى الطريقي أو الصفتي المأخوذ في

١- هو صاحب كشف الغطاء كما نقل عنه في أجود التقريرات ٢: ٤١، و انظر: كشف الغطاء: ٦٤، المقصد العاشر.

الموضوع، أمّا الطريقي المحض: فأمره أوضح، إذ الانصراف الذي ادّعينا في القطع الموضوعي لا يكون في الطريقي، و لا يعقل النهي عن اتّباعه أيضا، لما مرّ من أنّ القطع عين الطريقيه، و أنّ حجّيته من لوازمه الذاتيه له لا تقبل للجعل نفيا و لا إثباتا. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ (١) قدّس سرّه.

و التحقيق أن يقال: إنّ القطع إمّا ضروري لا- يحتاج إلى مزيد من الالتفات إلى الشىء المقطوع به و تصوّره، و هذا لا يعقل النهي عنه بوجه من الوجوه، سواء كان طريقيّا أو موضوعيّا، و إمّا نظري لا- يحصل إلّا بعد حصول القطع بثبوت الملازمه بين المقطوع به و شىء آخر، و ثبوت ذلك الشىء الملزوم له.

و الحاصل: أنّ كلّ قطع نظري معلول لقطعين آخرين: أحدهما: القطع بثبوت الملازمه، و الآخر: القطع بثبوت الملزوم، فإذا حصل هذان القطعان، يحصل القطع باللازم أيضا بالضروره، و إذا لم يحصل أحدهما أو شىء منهما، لا يحصل هو أيضا، بل الحاصل حينئذ هو الشكّ، و نعى بالشكّ غير العلم حتى يشمل الظنّ أيضا.

ثمّ إنّ القطّاع تاره يكون منشأ كونه كثير القطع هو حصول الأسباب المتعارفه، كما فى الطيب كثيرا ما يرى أنّ المريض يطيب أو يموت، لقطعه بثبوت الملازمه و الملزوم من طريق عادى لو حصل لغيره لحصل القطع لذلك الغير أيضا لكنّ غيره لا يكون كثير القطع، لفقد هذا الطريق العادى له، و مثل القطّاع بهذا المعنى لا- ريب فى استحاله منعه عن اتّباعه قطعه بالنسبه إلى المولى الحكيم.

و أخرى يكون منشؤه حصول أسباب لا يتعارف حصول القطع منها

و لا ينبغي تحصيل القطع منها، و مثل هذا و إن لا يعقل التفاته إلى كونه قطاعا حال قطعه- كما هو كذلك في كثير الشك- و لا- يحتمل أن يكون قطعه هذا ممّا هو حاصل من طريق غير متعارف، إذ هذا الاحتمال ناشئ من أحد أمرين: إما عدم القطع بثبوت الملازمه أو عدم القطع بثبوت الملزوم، و كلاهما خلاف الفرض، فإنّ المفروض أنّه قطع بكلا- الأمرين، إلّا أنّه يمكن التفاته إلى كونه كذلك بالنسبه إلى ما حصل له في الأزمنه الماضيه من القطع، لحصول القطع له مرّات عديده و انكشاف خلافه و ظهور كونه حاصلًا من سبب غير عادىّ و ممّا لا ينبغي حصول القطع منه، فهو يعلم بذلك بكونه قطاعا يقطع من الأسباب غير المتعارفه و إن لا يحتمل ذلك في هذا القطع الشخصى الحاصل له فعلا.

و حينئذ لو كان القطع موضوعا لحكم من الأحكام، يمكن تقييده بغير قطع القطاع بهذا المعنى، فإذا حصل له القطع حيث يجد من نفسه هذا المعنى، لا- يجوز الاعتماد على قطعه، و أمّا لو كان طريقا، فلا يعقل تقييده به، فإنّه عين الطريقيه و الانكشاف، و عند حصوله يدرك العقل صحّه مؤاخذه لدى المخالفه، و عذره عند موافقته و عدم الإصابه، و هو من لوازم ذاته لا يمكن انفكاكه عنه.

نعم، يمكن النهى عن التفكير في أمور مخصوصه موجه للقطع، و المنع عن تحصيل القطع من بعض الأسباب، فلو حصل المكلف القطع بسوء اختياره من السبب المنهى عنه فلا يقبح عقابه لو لم يصادف الواقع و إن لا يمكن نهيه- بعد حصوله- عن اتّباعه.

ثمّ إنه نسب إلى بعض الأخباريين عدم حجّته القطع بالحكم، الحاصل من غير الكتاب و السنّه،

إشاره

كالحاصل من المقدمات و البراهين العقليّه. و الكلام يقع في مقامين:

الأول: في ثبوت هذه النسبه،

و قد أنكرها صاحب الكفايه و استظهر كذبها من بعض كلماتهم (١).

و الحقّ ثبوتها، لصراحه بعض عباراتهم و ظهور بعضها في ذلك، فإنّ ظاهر المحدث الأسترآبادى - حيث حصر مدرک الأحكام بما استقلّ به العقل من الضروريات و الفطريات ك «الواحد نصف الاثنين» و ما روى عن الصادقين عليهم السلام و استفيد من الكتاب و السنّه - عدم الاعتبار بما أدركه العقل من النظريات بالبراهين العقلية (٢)، و صريح السيد نعمه الله الجزائرى أيضا ذلك (٣).

و الحاصل: أنّ بعضهم قائل بهذه مقاله و لا يمكن إنكارها.

المقام الثانى: أنّ ما يمكن أو يتوهم كونه مدركا لجواز تحصيل القطع من غير الكتاب و السنّه من البراهين العقلية النظرية أحد أمور ثلاثه:

الأول: إدراك العقل مصلحه شىء أو مفسدته

و القطع بكون شىء ذا مصلحه أو ذا مفسده، فإنّ الأحكام الشرعيه حيث إنّها تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيه فكّلما أدرك العقل و أحرز مصلحه أو مفسده فى شىء فيستكشف أنّه واجب أو حرام.

و هذه الكبرى الكليه و إن كانت مسلّمه، و على فرض حصول القطع بأنّ لشىء مصلحه ملزمه غير مزاحمه مع شىء آخر لا ينبغى الشكّ فى ترتّب الحكم الشرعى و استكشافه بطريق «الإين» إلّا أنّ الكلام فى صغرى هذه الكبرى، و أنّى لنا بإثبات ملاكات الأحكام، التى هى أمور واقعيه خفيّه لا - طريق للعقل إليها و لا - يمكنه الوصول إلى جميع ما له دخل فى الحكم من المقتضى و الشرط و عدم عليه السلام

١- كفايه الأصول: ٣١١.

٢- الفوائد المدنيّه: ١٢٨ - ١٣١.

٣- الأنوار النعمانيّه ٣: ١٣٢ - ١٣٣.

المانع، فإنَّ غايه الأمر إدراك العقل و إحرازه مصلحه شىء أو مفسدته و أنَّها مقتضيه للوجوب أو التحريم، أمَّا إحراز عدم وجود مانع يمنعها و مزاحم يزاحمها و غير ذلك ممَّا له دخل فى تأثيرها فلا، كيف و قد جمع الشارع بين المختلفات و فرَّق بين المجتمعات فى كثير من الموارد!؟ و من هنا ورد «أنَّ دين الله لا يصاب بالعقول»^(١).

الثانى: إدراك العقل حسن شىء أو قبح شىء

بمعنى أنَّ فاعله أو تاركة ينبغى أن يمدح عليه أو يذمَّ عليه، و مدح الشارع ثوابه كما أنَّ ذمَّه عقابه.

و هذا المعنى ممَّا لا- يمكن استتباعه الحكم الشرعى و إحرازه به، لما تقدّم فى بحث التجزى من أنَّ إدراك العقل استحقاق الثواب أو العقاب على فعل شىء أو تركه من المستقلات العقليّه التى لا تقبل الحكم الشرعى، و إلَّا يلزم التسلسل، بل هو حكم من الرسول الباطنى- و هو العقل- متمم و مكمل للرساله الظاهريّه، و لولاه لما ارتدع أحد بردع الشارع و لما انبعث ببعثه، فهو أمر فى طول الحكم الشرعى لا فى عرضه، فظهر أنَّ إحراز الحسن و القبح أيضا ممَّا لا يمكن إثبات الحكم الشرعى المولوى به.

الثالث: إدراك العقل أمرا تكوينيا لا ربط له بالحسن و القبح

و لا- بالمصلحه و المفسده، كإدراكه استحاله اجتماع النقيضين، مثلا: لو أدرك العقل الملازمه بين وجوب الشىء و طلب مقدّمته، أو حرمة الشىء و حرمة مقدّمته، أو وجوب الشىء و حرمة ضده، فقد أدرك أمرا واقعيًا، كإدراكه استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما، و بعد إدراك العقل هذا الأمر التكويني- أى الملازمه بين طلب الشىء و طلب مقدّمته مثلا- لا يعقل عدم ثبوت الوجوب للمقدّمه أو كونه

١- إكمال الدين: ٣٢٤-٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٢٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٥.

محكوما بحكم آخر، فإنه بنظر العقل من اجتماع الضدين، فإنه يعلم بثبوت الملزوم، وهو وجوب ذى المقدمه بالتعبد، و بثبوت الملازمه بالوجدان، و بعد هذين العلمين يعلم بالنتيجه، و هى وجوب المقدمه لا محاله، لما عرفت من أن العلم بالنتيجه معلول للعلم بثبوت الملزوم و الملازمه، و ما أظن أن أحدا ينكر هذا المعنى و يقول: إن الحكم الشرعى لا يترتب على مثل هذا البرهان العلقى.

و الظاهر أن كلام الأخباريين ناظر إلى الوجه الأول، و قد عرفت أن الحق معهم بحسب الصغرى، أى عدم إمكان العلم بملاكات الأحكام من المصلحه و المفسده غير المزاحمتين، أما على تقدير تحقّق الصغرى و العلم بالملاك فلا وقع للمنع عن استكشاف الحكم.

بقيت فروع تعرّض لها شيخنا العلامة الأنصارى - أعلى الله مقامه - تكون بظاهاها منافية لكون حجّيه القطع ذاتيه،

اشاره

بقيت فروع تعرّض لها شيخنا العلامة الأنصارى(١) - أعلى الله مقامه - تكون بظاهاها منافية لكون حجّيه القطع ذاتيه،

و فى الحقيقه هى إشكال نقضى على القول بكون القطع حجّيه ذاتا، و لا يمكن للشارع منع القاطع عن متابعه قطعه أو التجويز فى مخالفته.

منها:

ما استفاد من روايه السكونى من أن الودعى لو كان عنده لأحد درهم، و الآخر درهما، فتلف أحد الدراهم، يأخذ صاحب الدرهم نصفاً و صاحب الاثنين درهما و نصفاً(٢)، فإنه قد ينجز إلى العلم التفصيلى بالمخالفه فيما إذا انتقل الدرهم المشترك بينهما إلى ثالث فاشترى به جاريه، فإن المشتري للجاريه يعلم تفصيلا بعدم انتقال ثمن الجاريه إليه من مالكة الواقعى، و أن النظر إلى هذه الجاريه المشتراه بذلك الثمن حرام كما أن وطأها أيضا كذلك مع أن

١- فرائد الأصول: ١٧.

٢- الفقيه ٣: ٢٣-٢٣، التهذيب ٦: ٢٠٨-٤٨٣، الوسائل ١٨: ٤٥٢، الباب ١٢ من كتاب الصلح، الحديث ١. و فيها بدل الدرهم: الدينار.

مقتضى هذه الروايه جواز النظر إليها و وطئها.

و أجيب: بأنها تنطبق على قاعده الشركه، فإنَّ أحد أسباب الشركه هو الامتزاج، فإذا امتزج مال أحد المالكين بمال المالك الآخر عند الودعي، تحصل الشركه قهرا، فيكون الباقي لهما، كما أنَّ التالف يحسب عليهما، فيكون الحكم على القاعده و لا يوجب الترخيص على مخالفه القطع.

و فيه: أولا: أنه لم يكن في الروايه ما يدلّ على حصول الامتزاج الموجب للشركه.

و ثانيا: أنَّ مقتضى قاعده الشركه أن يكون التالف أثلاثا بينهما بأن يحسب ثلثان من الدرهم التالف على صاحب الاثنين و يعطى درهما و ثلثا، و يحسب ثلث على صاحب الدرهم الواحد و يعطى ثلثين.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنَّ الشارع حسم لمادّه النزاع صالح بينهما قهرا بهذا الوجه و له ذلك، فإنّه المالك على الإطلاق، و على هذا يملك كلّ من المالكين نصيب الآخر واقعا على تقدير كون التالف واقعا لغيره، فالثمن - أى:

ثمن الجاريه تلك- للمشتري حقيقه و انتقل إليه واقعا، فجواز النظر و الوطاء يكون على القاعده.

أو نقول بأنها تنطبق على قاعده العدل و الإنصاف، التى ادّعى أنّها من الأصول العقلانيه بتقريب أنّ بناء العقلاء- فيما إذا دار الأمر بين الموافقه الاحتماليه المستلزمه للمخالفه الاحتماليه أيضا و بين الموافقه القطعيه المستلزمه للمخالفه القطعيه أيضا- على تقديم الموافقه القطعيه و يرونها مقتضى العدل و الإنصاف.

و بعباره أخرى: لو دار الأمر بين حرمان شخص بالكليّه احتمالا و وصول مقدار من حقه إليه قطعاً، يرون الثانى مقتضى العدل و الإنصاف.

ففى المقام حيث إنَّ واحدا من الدرهمين الباقيين يكون لصاحب الاثنين قطعا و أمر الدرهم الآخر مرّد بين كونه له بتمامه أو لصاحب الواحد بتمامه، فإن نصّفناه بينهما و حكمنا لكلّ واحد من المالين نصفا منه، فقد أنصفنا، إذ نقطع بوصول نصف المال إلى مالكة الواقعى قطعا، بخلاف ما إذا أعطيناها بتمامه واحدا منهما فإنّه و إن كان من المحتمل وصول تمام الحقّ إلى مالكة الأصلي إلّا أنّه من المحتمل أيضا حرمان المالك الواقعى بالكليّته، و وصول المال إلى غير من ينبغى الوصول إليه، فالحكم المذكور المستفاد من الروايه ينطبق على هذه القاعده العقلائيّه التى أمضاها الشارع، و مقتضاها جواز تصرّف كلّ من المالين فى مال الآخر فى المقام.

فإذا نقل الدرهم إلى ثالث، فإن قلنا بأنّ نقل مال ممّن يجوز له التصرّف فيه ظاهرا إلى غيره يوجب الملكيه الواقعيّه، فواضح أنّ الدرهم الذى نقل إلى مشترى الجاربه و جعله ثمنا لها يصير ملكا له واقعا، فيملك الجاربه، و يحلّ له النّظر و الوطاء و غير ذلك من التصرّفات الموقوفه على الملك، فأين هناك علم تفصيلى على خلاف الحكم المقطوع به؟

و إن قلنا بأنّه يوجب الملكيه الظاهريّه، فنلتزم بأنّه لا يجوز التصرّف للثالث فى هذا الدرهم المنقول إليه على تقدير علمه بأنّ بعضه ملك للغير، و لا يجوز له اشتراء الجاربه به و لا وطاء الجاربه المشتره به و غير ذلك من التوالى الفاسده المترتبه عليه، و لا محذور فى هذا الالتزام، إذ ليس فى الروايه ما يدلّ على جواز أخذ غير العالم بالحال الدرهم منهما و اشترائه الجاربه به و وطئها و النّظر إليها، بل ليس فى الروايه إلّا الحكم بجواز التصرّف لصاحب الاثنين فيما يأخذه من درهم و نصف، و لصاحب الواحد كذلك، أى فيما يأخذه من نصف الدرهم.

و بالجمله، إذا تمّ ما ادّعيناه من الصلح القهري أو قاعده العدل و الإنصاف، فهو، و إلّا لا- نلتزم إلّا بما فى الروايه من جواز التصرّف فى الدرهم لكلّ من المالكين.

و منها:

ما أفتى به الفقهاء من أنّه لو اختلف البائع و المشتري فى الثمن مع اتّفاقهما فى المبيع و أنّه جاربه مثلا، فقال أحدهما: إنّه عشره دراهم، و قال الآخر: بل عشره دنانير، و لم تكن بينه لأحدهما و حلف كلاهما أو نكلا كذلك، تردّ الجاربه إلى مالكها الأوّل، و لا يعطى المشتري شيئا لا دراهم و لا دنانير، مع أنّ البائع يعلم تفصيلا بعدم جواز و طء الجاربه و النظر إليها لكونها ملكا للمشتري على كلّ حال.

و جوابه أولا: بأنّ التحالف يوجب انفساخ معامله فينقل كلّ من العوضين إلى مالكه الأصلي بذلك واقعا، فأين هناك مخالفه للعلم التفصيلي؟

و ثانيا: لو سلّمنا أنّ الانفساخ حكم ظاهري لا يوجب انتقال الجاربه إلى ملك البائع واقعا و إنّما يجوز له التصرّف فى الجاربه تقاصّا كما يجوز للمشتري التصرّف فى الثمن تقاصّا أيضا و لو لم نلتزم بشىء منهما، فمنع المخالفه للعلم التفصيلي و لم يرد فى المقام نصّ خاصّ، و إنّما الحكم على طبق القاعده.

و بهذا ظهر الجواب عن عكس الفرض بأنّ اتّفقا فى الثمن و اختلفا فى المبيع، فقال أحدهما: إنّه عبد، و قال الآخر: لا، بل جاربه.

و منها: فتوى بعض الفقهاء بصحّه ائتمام من وجد المنى فى ثوبه المشتري

بين من ائتم به و بينه، أو صحّه الائتمام بأحد واجدى المنى فى صلاه الظهر و بالآخر فى صلاه العصر مثله، فإنّه فى الصوره الأولى يعلم المأموم تفصيلا ببطلان صلاته إمّا لكونه صلّى جنبا أو لأنّ إمامه صلّى جنبا، و فى الصوره الثانيه يعلم تفصيلا ببطلان صلاه عصره إمّا لكونها مؤتمّه بالمحدث أو

لعدم حصول الترتيب بين الصلاتين، و هكذا يعلم تفصيلا ببطلان صلاه واحده لو اتمّ بكل واحد من واجدى المنى بأنّ صلّى بعض صلاته مع أحدهما فحدث للإمام حدث فاقتدى بالآخر و أتمّ صلاته معه.

و هذه المسأله ليست بمنصوصه، بل هى مبتنيه على أنّ المناط فى صحّحه الائتمام و جوازه هل هو صحّحه صلاه الإمام عند نفسه و بحسب الظاهر أو صحّحتها عند المأموم و فى الواقع، فمن يقول بالأوّل يلتزم بجواز الائتمام، و لا يلزم مخالفه أصلا، و من يقول بالثانى ليس له الحكم بالصحّحه، و يجب عليه الحكم بالبطلان فى أمثال ذلك.

و منها: ما إذا قال أحدهما: بتك الجاربه بكذا، و قال الآخر، وهبتى إياها،

فقد أفتى الفقهاء أنّ الجاربه تردّ إلى صاحبها لو تحالفها أو نكلا معا من الحلف، مع أنّا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

و الجواب: أنّ المدعى للهبه تاره يدعى الهبه الجائزه فواضح أنّ صاحب الجاربه، له الرجوع فيها، و مجرد إظهار عدم المجائيه و إنكار الهبه رجوع عن الهبه، كما أفتوا بأنّ إنكار الطلاق رجوع عن الطلاق.

و أخرى يدعى الهبه اللازمه، فبنفس التحالف أو النكول من كليهما تنفسخ المعامله، بيعا كانت أو هبه لازمه، و تنتقل الجاربه إلى ملك صاحبها، و لا مخالفه فى البين.

و منها: ما لو أقر أحد بعين لشخص ثم أقر بها لآخر،

فحكّموا بأنّه يدفع العين إلى الأوّل و يغرم قيمتها للثانى، فإذا اجتمع كلّ من العين و القيمه عند ثالث و اشترى جاربه بهما، يعلم تفصيلا بعدم انتقالها إليه، لكون بعض ثمن الجاربه مال المقرّ قطعاً إمّا العين أو القيمه.

و الجواب: أنّه إن قلنا بأنّ جواز التصرف للمنتقل عنه ظاهرا يكفى فى

انتقال المال إلى المنتقل إليه واقعا، و يوجب الملكيه الواقعيه، فثمن الجاربه تلك، لمشتريها حقيقه و لا مخالفه.

و إن قلنا بأنه لا يكفي و لا يوجب إلّا الملكيه الظاهريه، فلا نلتزم بانتقال الجاربه إليه.

هذه جمله ممّا توهم كونه نقضا للقاعده، و قد عرفت فساده و أنّ حجّيه القطع من لوازمه الذاتيه غير قابله للانفكاك عنه، و لا يمكن للشارع المنع عن العمل به، فكلّ ما كان موهما لذلك فلا بدّ من التوجيه.

الأمر السادس: في العلم الإجمالي.

إشاره

و الكلام تاره يقع من حيث كفايه الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي، و عدمها، و أخرى من حيث وجوب الموافقه القطعيه و عدمه،

و ثالثه من حيث حرمة مخالفه القطعيه.

إشاره

و الكلام من الحثيتين الأوليين يأتي إن شاء الله في بحث البراءه و الاشتغال مفصّلا، و أمّا الحثيه الأخيره:

فالبحت عنها في جهات ثلاث:

إشاره

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

الثانيه: في إمكان جعل الحكم الظاهري على خلاف العلم الإجمالي، و عدمه.

الثالثه: في وقوع ذلك- بعد إمكانه- و عدمه، و أنّ أدلّه الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالي أم لا؟

أمّا الجبهه الأولى:

فربما يتوهم عدم الاقتضاء، نظرا إلى أنّ الوصول شرط في تنجّز التكليف قطعا، و ما يكون قبيحا بحكم العقل هو المخالفه حين

العمل لا العلم بوقوع المخالفه بعد العمل، و من المعلوم أنّ المقدمه الأولى

ليست بموجوده في المقام، فإنَّ حرمة كلِّ واحد من الأطراف لم تصل إلى المكلف على الفرض. وهكذا المقدمه الثانيه، ضروره أنَّ العلم بالمخالفه إنما هو بعد الارتكاب لا حينه.

و لا يخفى أنَّ ما ذكر- من أنَّ تحصيل العلم بوقوع الحرام منه لا يكون قبيحا- مسلّم و لذا لا يلتزم أحد بحرمة السؤال من الإمام عليه السلام عن وقوع حرام فيما ارتكبه من الشبهات البدويّه، و هكذا اشتراط الوصول في تنجز التكليف، إلّا أنَّ التكليف في المقام واصل، لأنَّ الوصول يحصل بحصول أمرين: العلم بجعل الكبرى الكليّه، كحرمة شرب الخمر، و العلم بوجود الموضوع، و كلاهما موجود في المقام، فإنَّ المكلف يعلم بأنَّ الخمر في الشريعة المقدّسه محكوم بالحرمة، و أنّه موجود في البين لكنّه لا يعلم به متعيّنا و لا- يميّزه، و التعيين و التمييز غير معتبر في تنجز التكليف، و إلّا لزم أن يكون الناظر إلى امرأتين- إحداهما غير المعينه أجنبيّه- بنظره واحده غير مرتكب للحرام، لعدم تميّز الأجنبيّه عن غيرها، و أن يكون التارك لصلاه القصر و الإتمام- فيما إذا دار أمر التكليف بينهما- غير صادر منه قبيح، و أن يكون القاتل لشخصين- يعلم بأنَّ أحدهما ابن المولى و لا يميّزه- غير مرتكب للقبیح أصلا، و هذا خلاف الوجدان، و ممّا لا يرضى به أحد.

و بالجمله، لا- ريب في فساد هذا التوهم، و أنَّ العلم الإجمالي مقتض للتنجز، و لا يفرّق العقل في ذلك بين العلم التفصيلي و الإجمالي.

أما الوجه الثانيه:

فقد ادّعى صاحب الكفايه- قدّس سرّه- أنَّ مرتبه الحكم الظاهري في العلم الإجمالي محفوظه، لأنَّ التكليف لم ينكشف به تمام الانكشاف، و مع انحفاظ مرتبته لا مانع من ترخيص الشارع مخالفته احتمالا بل

قطعا (١)، و لا يلزم منه محذور المناقضه بينه و بين المعلوم بالإجمال، كما لا يلزم ذلك، فى الحكم الظاهرى مع الواقعى فى الشبهه غير المحصوره بل الشبهه البدويّه، فكما أنّ شرب التتن محكوم- بالحكم الظاهرى- بالإباحه مع احتمال كونه حراما فى الواقع و لا تنافى و لا مناقضه فى البين، كذلك من الممكن أن يحكم كلّ من المائعين- اللذين أحدهما خمر- بحكم الشارع فى الظاهر بجواز الشرب مع حكمه بأنّ الخمر الواقعى حرام واقعا، إذ احتمال اجتماع المتناقضين كالقطع به فى الاستحاله، فمن وقوع الترخيص فى الشبهات البدويّه يعلم عدم التنافى و المناقضه بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فلا- مانع من جعله على خلاف المعلوم بالإجمال فى الأطراف، لانهفاظ رتبته من جهه الشكّ فى التكليف فى كلّ واحد من أطراف العلم، و عدم إمكان الإذن فى مخالفه العلم التفصيلى من جهه عدم انحفاظ مرتبه الحكم الظاهرى و هو الشكّ فى الحكم، الذى هو مفقود فى العلم التفصيلى، بخلاف الإجمالى، و لو فرض محالا- أن يشكّ أحد فيما يعلمه تفصيلا، لا يمكن جعل الحكم الظاهر على خلاف المعلوم بالتفصيل أيضا.

و للجواب عمّا أفاده نقدّم مقدّمه، و هى: أنّ التضادّ بين الحكمين - كما سيأتى إن شاء الله فى أوّل مبحث الظنّ فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى - ليس باعتبار كونهما كلامين صادرين من المولى، فإنّ قوله: «فعل كذا» و «لا تفعل» لا تضادّ بينهما بما أنّهما قولان بالضروره، و لا- باعتبار واقعتهما، و هو اعتبار كون الفعل على ذمّه المكلف إتيانه أو تركه، أو كونه مرخصا فى الفعل و الترك، ضروره أنّ الاعتبار فعل من أفعال النفس خفيف

المثونه يمكن تعلقه بالفعل و الترك معا بأن يعتبر المولى كون الفعل و الترك كليهما على ذمه المكلف، أو كونه مرتخصا فى الفعل و الترك، أو كونه ملزما بأحدهما، بل التضادّ إمّا يكون من ناحيه مبدأيهما و علتيهما- بأن كان أحدهما ناشئا من مصلحة ملزمه تكون فى الفعل، و الآخر من مفسده تكون كذلك، فإنّ الفعل الواحد لا يعقل أن يجتمع فيه كلا الأمرين- أو يكون من ناحيه منتهاهما و معلوليهما و ما يترتب عليهما- و بعبارة أخرى: من مقام الوصول و الامتثال- بأن كان الوجوب و الحرمة كلاهما واصلين إلى المكلف، و كان مكلفا بالفعل و الترك معا، و من الضرورى أنّه لا يمكنه امتثال مثل هذا التكليف، و يبقى عقله متحيرا فى مقام الامتثال لا يدري ما يصنع.

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

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّّه لا تضادّ بين الحكم الظاهرى و الواقعى، و لا تنافى أصلا لا فى ناحيه العله و لا فى ناحيه المعلول، و ذلك لأنّ ما اتفقت العدليه عليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد الواقعيه إنّما يختصّ بالأحكام الواقعيه، و أمّا الأحكام [الظاهريه] فلا دليل على أنّها كذلك، بل نفس جعلها، له مصلحة، كأنّ لا يبقى المكلف متحيرا عند عدم وصول الواقع إليه أو تسهيل الأمر على المكلفين و عدم إيقاعهم فى كلفه الاحتياط، فعلى هذا لا- مضادّه بين العلتين، و لا- مانع من كون الفعل ذا مصلحة ملزمه موجبه لإيجابه واقعا و كونه محرّما ظاهرا فى ظرف الجهل بالإيجاب الواقعى لمصلحة أخرى تكون فى نفس التحريم.

و من ذلك يعلم عدم التضادّ فى ناحيه المعلول أيضا، إذ الحكم الظاهرى أخذ فى موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و عدم وصوله إليه، فلو لم يكن عالما

بالحكم الواقعي و لم يكن واصلا إليه، فلا تحيّر له في مقام الامتثال، و مع علمه به أو وصله إليه لا موضوع للحكم الظاهري، فلا حكم ظاهري في البين حتى يكون منافيا و مضادا للحكم الواقعي الواصل.

و من هنا يعلم أنّه في الشبهات البدويّه ليس احتمال التّضادّ، و أنّ قياس موارد العلم الإجمالي بها قياس مع الفارق، إذ الحكم الواقعي في الشبهات البدويّه غير واصل إلى المكلف على الفرض، بخلافه في موارد العلم الإجمالي، فإنّه واصل إليه، معلوم له، غايه الأمر أنّ متعلّقه غير ممّيز عنده، و قد عرفت أنّ التمييز غير معتبر في حكم العقل بالتّنجيز، فالترخيص في جميع أطرافها موجب لتحيّر العبد في مقام الامتثال و مناف و مضادّ للحرمة المعلومه إجمالا مثلا.

و أمّا الشبهه غير المحصوره: فلو قلنا بأنّ مناط الحصر و عدمه كثره الأطراف و قلّتها، فالشبهه وارده لا مدفع عنها، إذ لو جاز الترخيص مع كثره الأطراف، لجاز مع قلّتها أيضا. و دعوى الفرق مجازفه.

و لو قلنا بأنّ مناطه تمكّن المكلف من المخالفه القطعيّه بارتكاب جميع الأطراف، و عدمه - كما هو الصحيح المختار - فليس ترخيص في جميع الأطراف حتى يقاس عليه سائر موارد العلم الإجمالي و يقال: كما يجوز الترخيص في الشبهه غير المحصوره يجوز في غيرها من موارد العلم الإجمالي أيضا، ضروره عدم الفرق بين قلّه الأطراف و كثرتها في ذلك.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري، و إنّما التّضادّ بين الحكمين الواقعيّين أو ظاهريين، و أنّ مرتبه الحكم الظاهري في العلم الإجمالي غير محفوظه، لوصول الحكم الواقعي، و مناقضته للتّرخيص في جميع الأطراف باعتبار المعلول و في مقام الامتثال.

أما الوجه الثالث:

فالبحث فيها على تقدير التنزل و القول بأن الترخيص في جميع الأطراف من الشارع لا محذور فيه، و إلا لا موضوع للبحث عنها أصلا.

و كيف كان فقد ادّعى الشيخ (١) - قدس سرّه - عدم شمول أدلّة الأصول لموارد العلم الإجمالي، نظرا إلى أنّ صدر بعض الروايات الواردة في الباب معارض مع الذيل، كما في «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» (٢) فإنّ الصدر - وهو «كلّ شىء لك حلال» - مطلق شامل للمشكوك المقرون بالعلم الإجمالي وغيره، و هكذا الذيل - وهو «حتى تعرف أنّه حرام» - مطلق شامل للعلم التفصيلي و الإجمالي، فتقع المعارضه بينهما، و يسقط الدليل عن الحجّته في مورد المعارضه.

و أمّا توهم أنّ لفظ «بعينه» في بعض (٣) الروايات قرينه على أنّ المراد بالعلم هو العلم التفصيلي فلا معارضه، ففاسد، إذ التقييد بلفظ «بعينه» يصحّ في مورد العلم الإجمالي أيضا تأكيدا للمعلوم بالإجمال، كما يقال: «إناء زيد بعينه نجس» مع أنّه مردّد بين إناءين، فقوله: «حتى تعرف أنّه حرام بعينه» لا ظهور له في العلم التفصيلي، و لفظ «بعينه» لا يصلح لأن يكون قرينه على ذلك، بل تأكيد للمعلوم مطلقا بالإجمال أو بالتفصيل.

و هذا الّذى أفاده - قدس سرّه - غير تامّ، فإنّ ظاهر قوله: «حتى تعرف أنّه حرام» و «لكن ينقضه بيقين آخر» (٤) أو «يعلم أنّه قدر» (٥) أنّ الغايه هي العلم بالخلاف،

١- فرائد الأصول: ٢٤١.

٢- الكافي ٥: ٣١٣ - ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ - ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- الكافي ٥: ٣١٣ - ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ - ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٤- التهذيب ١: ٨ - ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٥- الكافي ٣: ١ - ٢ و ٣، التهذيب ١: ٢١٥ - ٦١٩، الوسائل ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

المتعلّق بما تعلّق به العلم الأوّل، و أنّ الناقض هو اليقين المناقض، المتعلّق بما تعلّق به اليقين الأوّل، لا العلم بعنوان أحدهما و اليقين بنجاسه المتيقّن طهارته أو شىء آخر مثلا، فلا ريب فى أنّ الذيل أيّما ما كان- سواء كان عنوان العلم أو العرفان أو اليقين- ظاهر فى العلم التفصيليّ، و لا يشمل العلم الإجمالى، فلا معارضه.

هذا، مضافا إلى أنّ قوله عليه السلام فى بعض الروايات: «حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(١) كالصريح فى أنّ لفظ «بعينه» قيد للحرام، و أنّ المحرّم المعلوم لا- بدّ و أن يكون معيّنا غير مردّد بين أمرين أو أزيد، لا أنّه تأكيد للمعلوم حتى يقال: إنّه يصدق على المعلوم بالإجمال أنّه حرام بعينه.

هذا، مع أنّ لازمه عدم جريان الأصول فى موارد الشبهات غير المحصوره و ما يكون بعض أطرافه خارجا عن محلّ الابتلاء من الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، إذ مقتضى معارضه الصدر و الذيل و عدم شمول الأدلّه الموارد العلم الإجمالى هو: عدم الجريان حتى فيما ذكر، فلا بدّ أن يلتزم- قدّس سرّه- بأنّ استصحاب حياه المقلّد فيما إذا مات أحد و تردّد أمره بين ذلك المقلّد و بين تاجر خارج عن محلّ الابتلاء أو بين أشخاص آخر غير المحصوره غير جائز مع أنّه لا يلتزم به أحد لا هو- قدّس سرّه- و لا غيره.

و بالجملة، لو قلنا بانحفاظ رتبه الحكم الظاهرى فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى فى مقام الثبوت، لا مانع من شمول أدلّه الأصول إيّاها فى مقام

١- الكافى ٥: ٣١٣- ٣٩، و ٦: ٣٣٩- ١، الفقيه ٣: ٢١٦- ١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦- ٩٨٨ و ٩: ٧٩- ٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧- ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، و ٢٥: ١١٧- ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ١.

الإثبات، و لكنك عرفت عدم انحفاظها فيها، و عدم إمكان الترخيص في جميع الأطراف عقلا، فأدله الأصول مخصيه بغير الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي عقلا، لا أنها قاصره عن الشمول لها من دون أن تكون مخصصه عقلا.

هذا تمام الكلام في الحيثيه الثالثه- أي: حرمة المخالفه القطعيه- بمقدار يناسب المقام.

و أما الحيثيه الأولى - و هي كفايه الامتثال الإجمالي و عدمها

إشاره

- فتفصيلها في بحث البراءه و الاشتغال.

و مجمل القول فيها أنه لا ينبغي الشك في حسن الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالي مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي سواء كان في التعدييات أو التوضييات كان مستلزما للتكرار أم لم يكن، و هكذا لا ريب في حسنه في التوضييات مطلقا كان متمكنا من الامتثال التفصيلي أم لم يكن، لأن المفروض أن الغرض تعلق بمطلق وجود المأمور به في الخارج، فإذا أتى المكلف بما علم وجود المأمور به في ضمنه من الأفراد، فقد أتى بالمأمور به، و حصل غرض المولى بذلك.

هذا، و ربما يستشكل في خصوص العقود و الإيقاعات من جهه أن ترتب الأثر عليها متوقف على قصد الإنشاء، و مع الشك في ترتب الأثر لا يتحقق قصد الإنشاء، فلا يحسن الاحتياط فيها.

و هذا الإشكال بمعزل عن التحقيق، فإن قصد الإنشاء يتحقق مع العلم بعدم إمضاء الشارع فكيف مع الشك؟! و البائع يعتبر الملكيه بقوله: «بعت» كان هذا الاعتبار موردا لإمضاء الشارع أو لم يكن، فقصد الإنشاء ممكن على كل حال، و لا ربط له بترتب الأثر الشرعي عليه و عدمه، و لذا ترى أن الكفار يعاملون و يعتبرون ملكيه الخمر و الخنزير قاصدين في ذلك مع علمهم بعدم

إمضاء الشارع معاملاتهم هذه و عدم ترتب الأثر الشرعى عليها.

و أما فى التبعديات: فالكلام يقع فى مقامين:

إشاره

الأول: فيما لا يحتاج إلى التكرار.

و الثانى: فيما يحتاج إليه. و فى كل من المقامين يبحث فى أمرين:

الأول: فى العبادات النفسيه.

و الثانى: فى العبادات الضمئيه.

أما الأمر الأول من المقام الأول

- و هو العبادات النفسيه فيما لا- يحتاج إلى التكرار- فإن لم يكن الشك منجزا للتكليف بأن كانت الشبهه موضوعيه مطلقا، أو كانت حكميه بعد الفحص، فلا- ينبغى الريب أيضا فى حسن الاحتياط و تحقق الامتثال بالإتيان برجاء المطلوبيه و احتمالها و لو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي، بل هو من أعلى مراتب العبوديه.

نعم هو موجب للإخلال بقصد الوجه، و لكن لا دليل على اعتباره و إن ادعى عليه الإجماع و أفتى به جماعه، و لعل مستندهم هو العقل، و هو لا- يحكم إلا بوجوب الإطاعه و الإتيان بما أمر به المولى، و عدم وجدان دليل نقلى- مع كثره الابتلاء- عليه أقوى دليل على عدم الوجود.

و إن كان الشك منجزا للتكليف، فإن كان فى خصوص التكليف الإلزامي مع معلوميه أصل المطلوبيه- كما فى الدعاء عند رؤيه الهلال- فهو أيضا كذلك يحسن الاحتياط و لو قبل الفحص و مع التمكّن منه، أى من الامتثال التفصيلي.

و إن لم يكن كذلك، بل كان منجزا للتكليف لو كان موجودا واقعا، كما فى الشبهه الحكميه قبل الفحص، فقد وقع الخلاف بين صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدس سرهما، فذهب صاحب الكفايه- قدس سره- إلى جواز الاحتياط و تحقق الامتثال لو صادف الواقع من جهه أنّ الامتثال يتحقق بأمرين: وجود المأمور به

و المفروض أنه أتى به، و قصد القربه و قد تحقّق بالإتيان بداعى احتمال المطلوبيه(١).

و استشكل عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ الحاكم فى باب الطاعه حيث إنّه هو العقل و هو إنّما يحكم بحسن الاحتياط و كفايه التحرّك باحتمال الأمر مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، و التحرّك بنفس تحريك المولى و الانبعاث يبعثه، فالإتيان بداعى احتمال الأمر و رجاء المطلقه امتثال فى طول الإتيان بداعى الأمر المعلوم، و التحرّك بتحريك المولى بحكم العقل، فلا يحسن الاحتياط قبل الفحص.

و على تقدير الشكّ و عدم استكشاف ذلك من العقل فمقتضى القاعده هو الرجوع إلى أصاله الاشتغال لا البراءه، إذ الشكّ ليس فى أمر مجعول شرعا حتى يرفع بحديث الرفع، بل الشكّ فى موضوع حكم العقل، و أنّه هل هذه العباده المأثيه بهذه الكيفيه ممّا يراه العقل طاعه، و لا يعتبر أمر آخر فى كونها مصداقا للطاعه العقلية أو لا؟ و من المعلوم أنّه لا بدّ من إحراز ذلك، فالقاعده تقتضى لزوم الفحص و الإتيان بقصد الأمر على تقدير الوصول و الظفر بالتكليف، و باحتمال الأمر على تقدير عدم الظفر(٢).

هذا، و الحقّ ما أفاده صاحب الكفايه من حسن الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالى و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلي، و ذلك لأنّنا لا نشكّ أولا فى عدم اعتبار التحرّك بتحريك المولى و قصد أمره فى مقام الامتثال، إذ حكم العقل بوجوب الطاعه- الذى مرجعه إلى إدراك العقل استحقاق العقاب على ترك المأمور به- لا يقتضى إلّا وجوب إتيان المأمور به، سواء كان تعبديّا أو

١- كفايه الأصول: ٣١٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٤-٤٦.

توضيحيًا، و أما أنّ المأمور به أيّ شيء هو فلا ربط له بالعقل، وقد مرّ في بحث التعيّد والتوضيحي أنّ الاستفادة من الروايات الواردة في باب اعتبار التّيه في العبادات أنّ الفعل لا بدّ وأن يكون بتّيه صالحه، مضافا إلى الله تبارك وتعالى، لا رياء ولا بداع آخر من الدواعي السيئه أو ما لا تكون صالحه ولا سيئه، وهذه الإضافة كافيّه في تحقّق القربه المعتبره في العباده في ضمن أيّ داع من الدواعي تحققت، ومن الظاهر أنّه بالإتيان بداعي احتمال المطلوبيه و رجائها تتحقّق هذه الإضافة.

و ثانيا على فرض الشكّ يكون الموارد مورد البراءه لا الاشتغال، إذ الشكّ في اعتبار أمر زائد على هذه الإضافة شرعا، وقد مرّ إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به و متعلّقه و في متعلّق الأمر الثاني، فلو كان بخصوصه ممّا له دخل في المأمور به فلا بدّ من بيانه، و مع عدمه يحكم بعدم اعتباره بمقتضى أدلّه البراءه.

و الحاصل: أنّ قصد الأمر و توابعه (١) مأخوذ من الشارع، و مع الشكّ فيه يرفع بحديث الرفع.

و أما الأمر الثاني من المقام الأوّل

- و هو البحث عن العبادات الضمّيه التي لا تحتاج إلى التكرار- فالشكّ فيه أيضا إمّا في جهه الطلب من الوجوب أو الاستحباب مع معلوميه أصل الطلب، كما إذا شكّ في أنّ السوره هل هي واجبه في الصلاه أو مستحبّه؟ و لا- شبهه في جواز الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيليّ منه.

و الظاهر أنّ من استشكل في ذلك في العبادات النفسيه من جهه قصد الأمر لا يستشكل في الضمّيه من العبادات، فإنّ قصد الوجه اعتباره إمّا من جهه

الإجماع، و هو مفقود فيهما لو لم يكن إجماع على خلافه، أو من جهة أنّ العمل لا يتّصف بالحسن إلّا إذا قصد جهة حسنه و أتى بقصدها أو أتى بقصد عنوان إجمالى مشير إليهما إجمالاً، كعنوان الصلاة و الصوم و غيرهما، و هى - على تقدير تماميتها - تختصّ بنفس العبادة لا - أجزائها، فإنّ كلّ جزء ليس فيه جهة حسن غير الجهة التى تكون فى نفس العمل حتى يلزم على هذا القول إتيان الجزء بقصدها، بل قصد عنوان العمل - المشير إلى الجهة التى تكون فى العمل - كاف فى وقوع الأجزاء على وجهها.

و إمّا فى أصل المطلوبية، كما إذا شكّ فى أنّ السورة هل هى مأمور بها فى الصلاة أم لا؟

و لا - بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن احتمال الحرمة - بمعنى المبطلية - فى البين بأن شكّ فى أنّ السورة هل هى مأمور بها أو مبطله للصلاة؟ إذ هو داخل فى المقام الثانى، و خارج عن الفرض، و هو ما لا يكون مستلزماً للتكرار.

فذهب شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - إلى حسن الاحتياط فيه بدعوى أنّ إتيان العمل حيث إنّه بداعى الأمر المعلوم فتتحقق الإطاعة اليقينية لو أتى بالجزء المشكوك، و لا يضرب كون الجزء مشكوكاً فى كون نفس العمل مأتياً به بداعى الأمر القطعى المتعلّق به، و تحرّك العبد و انبعاثه بتحريك المولى و بعثه القطعى لا الاحتمالى، فالامثال الإجمالى و إن كان فى طول الامثال التفصيلي فى العبادات النفسية لكنّه فى العبادات الضمّية فى عرضه (١).

و الحقّ أنّه لا - فرق بين المقامين، و نفس العمل و أجزاؤه مشتركان فى ذلك ملاكاً، فإن قلنا بأنّ امثال نفس العمل إجمالاً فى طول امثاله التفصيلي،

فلا- بدّ من القول به في الأجزاء أيضا، إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء، و هي بعينها هو المركّب، و لذا قلنا في بحث مقدّمه الواجب: إنّ وجوب الأجزاء ليس وجوبا غيريّا، بل هي مأمور بها بعين الأمر المتعلّق بالمركّب، فلو اعتبر الإطاعه اليقيتيه في نفس العمل- الّذى هو عين الأجزاء- فلا بدّ من الاعتبار فيها أيضا بحيث لو سألنا المصلّى عن كلّ جزء يأتي به و قلنا: لما ذا تأتي به؟ يجيبنا بأنّه مأمور به، و لا يبقى متحيّرا، فعلى هذا لا يكفي الإتيان بالجزء المشكوك رجاء و باحتمال المطلوبيه، و الفرق تحكّم.

و قد عرفت بطلان أصل المبني، و أنّ الإطاعه لا بدّ فيها من أمرين، وجود المأمور به الواقعي في الخارج، و كونه مضافا إلى الله تعالى، و كلاهما موجود في الإطاعه الاحتماليه. فالصحيح هو القول بالاكْتفاء في هذا الفرض أيضا. هذا كلّه في المقام الأوّل.

أما المقام الثاني- أي ما يحتاج إلى التكرار من العبادات

إشاره

- فهل يحسن فيه الاحتياط أو لا؟ و قد ذكرنا أنّ البحث فيه من جهتين:

الأولى: في العبادات النفسيه.

و الثانيه: في العبادات الضمّيه.

أما الجبهه الأولى:

فقد ذكر في وجه المنع وجهان:

الأوّل: ما أفاده الشيخ قدّس سرّه، و هو: أنّ التكرار عبث و لغو، و ما يكون لغوا و عبثا لا يقع على صفه المقرّبه (١).

و أفاد في الكفايه في جوابه وجهين:

الأوّل: أنّ التكرار لا يكون مطلقا عبثا، بل ربما يكون بداع عقلائي،

فالدليل أخص من المدعى.

الثانى: أنّ العبثيه و اللغويّه إنّما تكون فى طريق الامتثال لا فى نفس الامتثال، فإنّ إحدى الصلوات مثلا تقع فى الخارج مطابقه للمأمور به، و هى مأتى بها بالداعى الإلهى، و لا تكون لغوا و عبثا، و إنّما اللغو هى الصلوات المتقدمه عليها أو المتأخره عنها.

و بعبارة أخرى: اللغويه إنّما تكون فى تحصيل القطع بالامتثال لا فى نفس الامتثال، و الأفعال المتقدمه و المتأخره مقدمات علميه للمأمور به لا وجوديه (١).

و الصحيح هو الجواب الثانى لا الأول، فإنّ التكرار و إن كان - كما أفاده - قد لا يكون عبثا و يكون بداع عقلاى إلا أنّ مجرد كون الداعى عقلاى لا يرفع الإشكال، فإنّ التكرار إن كان منافيا لقصد القربه و موجبا لعدم تحقّق الداعى الإلهى فى المأمور به، فتبطل العباده به، سواء كان بداع عقلاى أو سفهائى، و إن لم يكن كذلك، فتصحّ العباده مطلقا، كان التكرار لغوا أو لم يكن.

فظهر أنّ الحقّ فى الجواب هو الجواب الثانى، و أنّ التكرار على تقدير كونه عبثا و لغوا لا يستلزم اللغويه و العبثيه فى المأمور به، بل هى فى طريق الامتثال و فيما تقدّم على المأمور به و تأخر عنه لا فى نفس المأمور به.

و الوجه الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ سابقا فيما لم يكن مستلزما للتكرار من أنّ الإطاعه حيث إنّها ممّا يحكم بها العقل، و هو لا يرى الإطاعه الاحتماليه فى عرض الإطاعه القطعيه، فإتيان الصلوات المتعدده - التى يؤتى بكلّ واحده منها بداعى احتمال الأمر مع التمكن مع الامتثال القطعى - غير

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

و الجواب عما أفاده- مضافا إلى ما سبق من القطع بأن العقل لا يفرق بين الأمرين و لا يرى أمرا زائدا على إتيان الفعل مضافا إلى الله تعالى بأى إضافة كانت في تحقق الإطاعة و أن [الأصل]- على فرضه- هو البراءة:- أن الامتثال في المقام قطعى، فإن المكلف يعلم بوجوب الصلاة، و يأتي بها بداعى نفس الأمر لا احتمالاه، غايه الأمر أنه لا يميز الواجب عن غيره و لا يدري أنه هو التمام أو القصر، و التمييز غير معتبر في تحقق الإطاعة و القربه قطعاً.

نعم، لو كان قاصدا للاقتصار على إحدى الصلاتين، فيكون الامتثال احتماليا، و هو أمر آخر. و قد نبه عليه الشيخ- قدس سره- فى بعض تنبيهات الاشتغال و التزم بعدم جواز الاكتفاء على تقدير مصادفه الواقع (٢). و وافقه عليه شيخنا الأستاذ (٣).

و الحق هو جواز الاكتفاء فيه أيضا، لما ذكرنا من أنه إتيان للفعل مضافا إلى الله، و هو كاف في تحقق الطاعة عقلا. هذا فى الجبهه الأولى.

و أما الجبهه الثانيه:

فإن قلنا بجواز الاحتياط فى العبادات النفسيه، فلا ينبغى الإشكال فيها- أى فى العبادات الضميه- أيضا، ففى دوران أمر القراءه بين وجوب الجهر و وجوب الإخفات، يأتى المصلّى بصلاه واحده و يقرأ فيها قراءتين: إحداهما جهرا و الأخرى إخفاتا بداعى جزئيه ما يكون فى الواقع جزءا و قراءه القرآن فى الآخر.

و إن لم نقل بجواز الاحتياط فيها و قلنا بأن الامتثال الاحتمالى فى طول

١- أجود التقريرات ٢: ٤٤-٤٦.

٢- فرائد الأصول: ٢٧٠.

٣- أجود التقريرات ٢: ٢٨٣.

الامتثال القطعي، فلا بدّ من القول به في المقام أيضا بلا فرق بين المقامين.

و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - مع أنّه بنى على كون الامتثال الاحتمالي في طول القطعي منه و عدم جواز الاحتياط في العبادات المستقلّه - التزم بجواز الاحتياط في العبادات الضمّتيه، لما أفاده في المقام الأوّل من أنّ الامتثال فيها قطعي، للعلم بوجود الأمر و تعلّقه بالمركبّ قطعاً (١).

و قد عرفت ما فيه من أنّ الأمر بالمركبّ ينحلّ إلى الأجزاء، فكلّ جزء لا بدّ من الإتيان به بداعي نفس الأمر لا احتمالاه على هذا القول.

و بالجملة لا فرق بين الواجبات النفسيه و الضمّتيه، فإن قلنا بلزوم الامتثال التفصيلي مع التمكن منه و عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي و الاحتمالي، فلا يجوز الاحتياط في كليهما، و إلّا يجوز فيهما. هذا كلّ في الامتثال القطعي.

أمّا الامتثال الظنيّ فإنّ كان الظنّ ظنّاً خاصّاً اعتبره الشارع و جعله علماً تعبديّاً، فحاله حال العلم الوجداني بجميع أحكامه.

نعم، هناك فرق واحد في البين، و هو حسن الاحتياط عقلاً - في الظنّ الخاصّ، بل هو من أرقى مراتب العبوديه، فيأتي الصلاه قصراً إذا قامت أماره معتبره على لزوم القصر في مورد، و يأتي بالتمام برجاء المطلوبيه و احتمال عدم إصابه الأماره للواقع، و هذا بخلاف ما علم وجدانا بوجود القصر، فإنّه لا يعقل تحقّق القربه في صلاه التمام.

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

١- أجود التقريرات ٢: ٤٤.

٢- الظاهر هو السيد إسماعيل الصدر، راجع نجاه العباد: ١٧٦.

بين القصر و الإتمام و تقديم القصر لمن سافر إلى أربع فراسخ و لم يرجع ليومه.

و بعض آخر عكس، فقال بالاحتياط و تقديم التمام، فمن ترجح في نظره القصر، قال بالأول، و من ترجح في نظره الإتمام، قال بالثاني.

و مما ذكرنا يظهر جواز كل منهما و الإتيان كيف شاء مع أنه على كل تقدير إتيان القصر بداعي نفس الأمر و إتيان التمام بداعي احتمال الأمر مع رجحان القصر، و بالعكس مع رجحان التمام سواء تقدّم الراجح على المرجوح أم تأخر، و ليس من باب الاكتفاء بالامتنال الإجمالى مع التمكن من التفصيلي حتى يقال: إنه غير جائز.

و إن كان الظنّ ظنّاً ثبت حجّيته بدليل الانسداد، فعلى تقدير الكشف - بأن تكون إحدى مقدمات دليل الانسداد هو بطلان الاحتياط من جهة لزوم الجزم بالتيه في مقام الامتنال بتقريب أنّ العقل بعد ثبوته التكليف الواقعي قطعاً، و عدم حجّيته الطرق و الأمارات على الفرض، و لزوم الجزم بالتيه و الإتيان بداعي نفس الأمر لا احتمالاً يكشف عن أنّ الشارع جعل لنا طريقاً إلى تلك التكليف، إذ لا يعقل عدم جعله الطريق إليها و تكليفه بالجزم بالتيه و الإتيان بداعي نفس الأمر، فإنّه تكليف بما لا يطاق، و هذا الطريق بالسبر و التقسيم منحصر في الظنّ، فإنّه أقرب إلى الواقع بعد تعدّد العلم - يكون حال الظنّ المطلق بهذا المعنى حال الظنّ الخاصّ بلا - تفاوت بينهما، بل هو أيضاً ظنّ خاصّ في الحقيقة، و تسميته بالظنّ المطلق مجرد اصطلاح، إذ هذا الظنّ على هذا حجّه من قبل الشارع و علم في نظره كالظنّ الخاصّ، غايه الأمر أنّ الكاشف عن الحجّيته في الظنّ الخاصّ هو آيه النبأ مثلاً، و في الظنّ المطلق - على الكشف - هو العقل.

و مما ذكرنا ظهر أنّ بطلان الاحتياط لا بدّ أن يكون من هذه الجهة - أي:

لزوم الجزم بالتيه- لا- من جهة لزوم العسر المخلّ بالنظام، إذ مقتضاه ليس إلّا بطلان الاحتياط الكلي، أما الاحتياط في بعض الشبهات بمقدار لا يستلزم العسر المخلّ بالنظام فلا، و مع عدم ثبوت بطلان الاحتياط في جميع الموارد و كلياً لا تنتج مقدمات دليل الانسداد الكشف، و تفصيل الكلام في محلّه.

و على تقدير الحكومه- بأن كانت إحدى مقدماته هو عدم وجوب الاحتياط لا- بطلانه بتقريب أنّ العقل بعد عدم وجوب الاحتياط في جميع الشبهات من جهة لزوم العسر، و ثبوت التكاليف الواقعيه غير المعلومه لنا يضيّق دائره الاحتياط في مقام الامتثال، و يحكم بوجوب الاحتياط بمقدار لا يستلزم العسر، و هو الاحتياط في المظنونات فقط دون المشكوكات و الموهومات، فالظنّ واجب الاتّباع من باب وجوب الاحتياط فيه خاصّه، و ليس فيه كاشفيّه عن الواقع لا- بحكم الشرع و لا- بحكم العقل، فالتعبير عنه بالحجّه مسامحه واضحه- فلا محاله يكون الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال الظنيّ بحكم العقل، فللمكلف اختيار أيّ منهما شاء.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّ تعجّب الشيخ(١) قدّس سرّه- من ذهاب المحقق القميّ إلى كون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال الظنيّ مع أنّه قائل بحجّيته من باب الانسداد(٢)- في غير محلّه، لأنّه قائل بالكشف(٣)، فالأمر كما أفاده- قدّس سرّه- بناء على اعتبار الجزم في التيه، الذي هو مبنى الكشف.

هذا كلّه في العبادات النفسانيه، و بها يظهر الحال في الجبهه الثانيه، و هي العبادات الضمّتيه التي تحتاج إلى التكرار، فلا نعيده.

١- فرائد الأصول: ١٥.

٢- قوانين الأصول ١: ٤٣٩ و ما بعدها و ٤٥١-٤٥٢.

٣- قوانين الأصول ١: ٤٥١-٤٥٢.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ الاحتياط جائز و حسن في التوضيحيات و التعدييات مطلقا، سواء كان مستلزما للتكرار أو لا، و سواء كان في العبادات المستقله أو غيرها، و أنّه في عرض الامثال التفصيلي العلمي فضلا عن الظني الخاص أو الانسدادى على تقدير الكشف أو الحكومه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالقطع بمقدار يناسب المقام.

و بعد ذلك يقع الكلام في أصل المقصد، و هو بيان الأمارات الظنيّه.

و ينبغي التنبيه على أمور:

إشاره

و ينبغي التنبيه على أمور (١):

الأول:

أنّه لا- ريب في أنّ الظنّ ليس كالقطع في كون الحجّيه من لوازمه الذاتيه، و لا يكون فيه اقتضاء الحجّيه أيضا لا في مرحله ثبوت التكليف به و لا في مرحله سقوطه به، بل ثبوتها له لا بدّ له من جعل شرعيّ بأن يعطى الشارع له صفه الحجّيه، و لا يمكن ثبوت الحجّيه له- بعد ما لم يكن بحسب ذاته علّه و لا- مقتضيا لها- بطرؤ الحالات و ثبوت مقدمات بحيث تكون موجهه لاقتضائه الحجّيه ذاتا، كما يظهر من صاحب الكفايه (٢)، ضروره أنّ الذاتى غير قابل للانفكاك و غير قابل للتغيير بطرؤ الحالات.

و يظهر من بعض المحققين- كما في الكفايه، و لعلّه الشيخ محمد تقى قدّس سرّه صاحب الحاشيه- الاقتضاء في مرحله السقوط.

و قال في الكفايه: لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل. ثم بعد ذلك أمر بالتأمل (٣).

و لعلّ وجهه: أنّ ما يستظهر من كلامه أنّ الاكتفاء بالظنّ في مقام الامثال

١- يأتي الأمر الثالث في ص ١١٧ عند قوله: و بعد ذلك يقع الكلام في مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّيه.

٢- كفايه الأصول: ٣١٧.

٣- كفايه الأصول: ٣١٧.

من جهة الانسداد على تقدير الحكومه لا من جهة اقتضائه ذلك ذاتا، كما بيّنا، مع أنّ المستند لو كان عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لوجب الحكم بسقوط التكليف بالعمل بالمحتمل أيضا، مضافا إلى أنّ الضرر في المقام ضرر أخروي، ولا خلاف في وجوب دفعه، بل العقل يحكم بوجوب دفعه و لو كان موهوما، و إنّما الخلاف في الضرر الدنيوي.

الثاني: في بيان إمكان التعبد بالظن.

إشارة

و المراد بالإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي لا الذاتي، بمعنى أنّ التعبد بالظن هل يلزم من وقوعه محال حتى يمتنع وقوعه، أو لا يلزم حتى يمكن وقوعه؟ لا بمعنى أنّه مستحيل ذاتا كاجتماع النقيضين، و لا الإمكان الاحتمالي، كالإمكان في كلام الشيخ الرئيس «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان»^(١) بداهه أنّ الاحتمال من الأمور الوجدانية و من مدركات العقل إمّا موجود أو معدوم، و لا يعقل التعبد به.

و هل الأصل الأولى عند الشكّ في إمكان وقوع شيء أو استحالته و عدم قيام الدليل على أحدهما هو الإمكان أو الامتناع؟

ذهب الشيخ - قدس سرّه - إلى الأول بدعوى بناء العقلاء على ذلك^(٢).

و أورد عليه صاحب الكفايه أولا: بأنّه لم يثبت من العقلاء بناء على ذلك.

و ثانيا: على تقدير ثبوته لا يحصل منه إلّا الظنّ، و الكلام في اعتباره.

و ثالثا: على تقدير اعتباره لا فائده في إثبات مجرد الإمكان، و لا يترتب

١- الإشارات و التنبهات ٣: ٤١٨ النمط العاشر.

٢- فرائد الأصول: ٢٤.

عليه أثر عملي ما لم يثبت وقوعه (١).

و اعترض عليه شيخنا الأستاذ أيضا: بأن المراد من الإمكان هو الإمكان في عالم التشريع، و بناء العقلاء على تقدير ثبوته مختص بالشك في الإمكان التكويني لا التشريعي (٢).

و الظاهر أنّ الحق مع الشيخ قدس سرّه، و لا يرد عليه شيء.

أمّا ما أورده شيخنا الأستاذ من أنّ الإمكان و الامتناع في المقام تشريعيّان لا تكوينيّان، فلا نعقل له معنى صحيحا، ضروره أنّ الشيء إمّا ممكن الوقوع في الخارج أو ممتنع الوقوع، و أيّ ربط للتشريع في كون التعبد بالظنّ ممّا يلزم من وقوعه محذور عقلي حتى يمتنع أو لا يلزم حتى يكون ممكنا؟ نعم، قد يكون التشريع معروضا للإمكان أو الاستحالة، فيقال: إنّهُ ممكن أو مستحيل.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه قدس سرّه: فهو تامّ لو كان مراد الشيخ - قدس سرّه - من بناء العقلاء على الإمكان و ترتيب آثار الإمكان على المحتمل استحالته هو أنّه لمجرد احتمال الإمكان بلا ورود دليل ظاهر فيه. لكنّه من المظنون أنّ مراده - قدس سرّه - ثبوت بناء العقلاء فيما ورد دليل ظاهر في وقوعه لا مطلقا، و لا ريب أنّه كذلك، و أنّهم يبنون على الإمكان، و يرتّبون عليه آثاره ما لم يدلّ دليل قطعي على الاستحالة، فإذا دلّت آية النبأ - مثلا - على وجوب العمل بالظنّ الحاصل من خبر العادل و التعيّد به، فمجرد احتمال استحاله هذا التعبد لا يوجب رفع اليد عن هذا الظاهر بحكم العقل و بناء العقلاء.

مثلا: لو قال المولى: «أكرم العلماء» الشامل بعمومه للفساق من العلماء أيضا، فلو احتملنا استحاله التكليف بإكرام الفساق من جهه عدم وجود ملاك

١- كفايه الأصول: ٣١٧.

٢- أجود التقريرات ٢: ٦٢.

الوجوب فى إكرامهم، لى لنا الاقتصار بإكرام العدول منهم فقط بمجرّد هذا الاحتمال، و لا عذر لنا فى ترك ذلك، و للمولى أن يعاقبنا عليه بحكم العقل و العقلاء.

و بالجمله، الأصل الأوّلى بمقتضى بناء العقلاء- فيما ورد دليل ظاهر فى وقوع شىء- هو الحكم بالإمكان ما لم يكن دليل خارجى قطعى على خلاف الظاهر، كما أفاده الشيخ قدّس سرّه، فإذا أبطلنا دليل القائل بالاستحاله، نحكم بالإمكان، و لا نحتاج إلى إقامه البرهان عليه.

و ما استدلّ به ابن قبه على الاستحاله

يرجع حاصله- بعد ما أوضحه المتأخرون- إلى أمرين:

أحدهما: لزم المحذور فى ناحيه الخطاب، و هو اجتماع المثليين فى صورته موافقه الحكم الواقعى مع مؤدّى الأماره، و اجتماع الضدّين فى صورته المخالفه و عدم الإصابه بأنّ كان أحدهما الوجوب و الآخر حكما آخر من الأحكام.

و ثانيهما: لزوم المحذور فى ناحيه الملاك، و هو تحليل الحرام بأن يرخّص الشارع فى فعل ما يكون فيه مفسده ملزمه أو ترك ما فيه مصلحه إلزاميه، فإنّه إلقاء فى المفسده و تفويت للمصلحه، و كلاهما قبيح على الحكيم، و تحريم الحلال بأنّ يحرم فعل ما لا مصلحه و لا مفسده فيه، أو تركه إذا كان فى الواقع مباحا و قامت الأماره على وجوبه أو حرمة.

أمّا الجواب عن المحذور الثانى- و هو المحذور الملاكى- فهو أنّه له طرفان: أحدهما: ما كان مؤدّى الأماره هو الوجوب أو الحرمة مع كونه فى الواقع جائزا. و ثانيهما: ما إذا كان للفعل مفسده ملزمه أو مصلحه ملزمه و قامت الأماره على جوازه.

أمّا الطرف الأوّل: فليس فيه كثير إشكال، ضروره أنّ تعميم الحكم للموارد المشتبهه- التي لا يمكن للمكلف تشخيصها حفظا للمصالح الواقعيه- لا مانع منه، فإنّ المصلحه النوعيه و الحكمه الإلهيه تقتضيان إيجاب المباح أو تحريم المشتبه بين الواجبات أو المحرّمات لأجل الوصول إلى تلك المصالح الواقعيه و عدم الوقوع في تلك المفاسد الواقعيه.

و هذا في العرف: كما إذا علم شخص بأنّ أحدا يريد قتله و يعلم أنّ عبيده لا يعرفونه، فمقتضى الحكمه أن يأمر عبيده بأن لا يدخلون عليه أحدا من الناس حفظا لنفسه. و في الشرع: كما في وجوب العده لعدم اختلاط الأنساب، فإنّ الشارع أوجب العده على كلّ مرأه و لو مع العلم بعدم الاختلاط، لئلا يقع المكلفون في الاشتباه من جهه جهلهم بخصوصيات الموارد، و يفوت هذا الغرض المهمّ و لو في مورد.

و أمّا الطرف الآخر: فإمّا أن يفرض في حال انسداد باب العلم في جميع الأحكام أو معظمها، فليس التعبد بالأماره إيقاعا في المفسده أو تفويتا للمصلحه، بل المكلف من جهه جهله بالواقع و عدم تمكّنه من العلم به يقع في المفسده و يفوت منه المصلحه على كلّ حال تعييده الشارع بالأماره أو لا، فإذا رأى الشارع أنّ العمل بالأماره موجب لإدراك المصالح الواقعيه أزيد من العمل بغيرها، فلا مانع من التعبد بها.

نعم، لو كان الفعل في الواقع واجبا و قامت الأماره على حرّمته أو كان حراما و قامت الأماره على وجوبه، فالتعبد بالأماره موجب للإيقاع في المفسده و تفويت المصلحه لكنّه لا مانع منه إذا كان العمل بالأماره سببا للوصول إلى أغراض المولى أكثر من العمل بغيرها، و لا ريب في حسن تفويت مصلحه أو مصلحتين أو الوقوع في مفسده أو مفسدتين لأجل إدراك المصالح الكثيره و عدم

الوقوع فى المفاسد الكثره.

أو يفرض فى حال انفتاح باب العلم، بمعنى التمكن من الوصول إلى الواقعيّات على ما هى عليها، فإن علم الشارع بعدم وصول المكلف إلى الواقعيّات وإن كان متمكناً منه لكنّه لا يصل خارجاً من جهة تحصيله القطع من أسباب غير مصادفه للواقع غالباً، و علم أنّ العمل بالأماره أغلب مصادفه للواقع من العمل بالقطع الحاصل لهم من تلك الأسباب، فليس فى التعيّد بالأماره إلقاء فى المفسده أو تفويت للمصلحه إلّا بمقدار لا يعتنى به فى جنب الغرض المهم المترتب عليه من إدراك كثير من المصالح الواقعيّه، فلا قبح فيه أصلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى كلام الشيخ- قدّس سرّه- من أنّ هذا الفرض، أى:

فرض العلم بعدم وصول المكلف إلى الواقعيّات فرض انسداد باب العلم (١)، لما عرفت من أنّ انسداد باب العلم بمعنى امتناع الوصول و عدم التمكن منه، و فرض الانفتاح فرض التمكن من الوصول و لو لم يتحقّق الوصول خارجاً.

و إن كان المكلف يصل إلى الواقعيّات على ما هى عليها بدون التعيّد بالأماره، فلا مورد لهذه الشبهه أيضاً بناء على القول بأنّ حجّيه الأمارات غير العلميّه من باب السببيّه و الموضوعيّة لا الطريقيّه المحضه،

و نعى بالسببيّه سببيّه الأماره لحدوث المصلحه، و هى تتصوّر على أقسام ثلاثه:

الأول: ما التزم به الأشعري،

و هو: أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحه فى متعلّقها موجب للحكم الواقعي، بمعنى أنّ الحكم الواقعي تابع لقيام الأماره عند الجاهل، و لا حكم واقعي له سوى ما أذى إليه الأماره، و هذا مثل وجوب إطاعه الوالدين، التابع، حدوثاً لأمرهما، و استحباب إجابته استدعاءً

المؤمن، التابع لاستدعائه.

و السبب بهذا المعنى و إن كانت تدفع إشكال ابن قبه من أصله، و ذا القضيّه سالبه بانتفاء الموضوع، و ليس وراء المصلحه أو المفسده- التي حدثت بقيام الأماره- مصلحه أو مفسده حتى يستلزم أمر الشارع باتباع الأماره إيقاع المكلف في المفسده أو تفويت المصلحه العائده إليه إلّا أنّه باطل قطعاً و مستلزم للدور، فإنّ الواقع لو كان خالياً عن كلّ حكم فالأماره تحكى عن أى شىء و تخبر بما ذا؟ مضافاً إلى تحقّق الإجماع و وجود الأخبار المتواتره- كما فى كلام الشيخ (١) قدّس سرّه- على أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل حدوثاً و بقاء.

الثانى: أن تكون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل

لكنّه بقيام الأماره يزول الحكم الواقعى بقاء و تحدث المصلحه فى مؤدى الأماره.

و هذا القسم أيضاً يدفع إشكال ابن قبه، إذ بعد قيام الأماره ليس فى البين إلّا مصلحه المؤدى، و الواقع خال عن المصلحه، فلا يلزم تفويت مصلحه الواقع بالتعبّد بالأماره إلّا أنّه أيضاً- كسابقه- باطل و إن كان معقولاً ممكناً، لانعقاد الإجماع على أنّ الأماره لا تغير الواقع، و أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل حدوثاً و بقاء.

الثالث: ما اختاره بعض العدثيه من أنّ قيام الأماره سبب لحدوث مصلحه فى السلوك

مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المصلحه و المفسده و هكذا المؤدى، فالمصلحه فى تطبيق العمل على طبق المؤدى، و هذه المصلحه السلوكيه تختلف قلّه و كثره باختلاف مقدار السلوك و زمانه طولاً- و قصرًا، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه و عمل المكلف على

طبقتها، ففي جميع الآتات- التي لو سئل عن وجه الاكتفاء بصلاه الجمعه، أجب بأنى استندت إلى الأماره التى أمرنى الشارع باتباعها- يتدارك ما فات عنه من المصلحه، فإن كان استناده فى وقت الفضيله فقط و بعد خروجه تبين وجوب صلاه الظهر و أنّ الأماره لم تصادف الواقع، فيجب عليه صلاه الظهر فى الوقت، و يتدارك ما فات عنه من مصلحه إدراك وقت الفضيله، و إن كان استناده إلى أن خرج الوقت و بعد ذلك تبين مخالفه الأماره للواقع، فيجب عليه قضاء صلاه الظهر، فإنّ المتدارك حينئذ هو مصلحه الوقت فقط لا مصلحه أصل الصلاه، و إن استند إليها إلى أن مات، فالمتدارك مصلحه أصل الصلاه.

و الحاصل: أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار فات عنه مصلحه الواقع من ناحيه الأماره و وقع فى خلاف الواقع بسبب العمل بها بمقتضى أمر الشارع باتباعها ما دام المكلف بقايا على صفه الجهل و لم ينكشف له الخلاف، فعلى هذا ما يفوت عن المكلف بواسطه التعبد بالأماره يتدارك، و الباقي لا بدّ للمكلف من إدراكه، و لو فات فليس إلّا بتفويت نفس المكلف لا من ناحيه التعبد بالأماره، فأين هناك (١) تفويت مصلحه أو الإلقاء فى مفسده؟

هذا كله بناء على السبب، أما بناء على الطريقيه المحضه و أنّ قيام الأماره

١- أقول: نعم، إن كان القول بالمصلحه السلوكيه صحيحا، فالإشكال مندفع، لكنّ الحقّ أنّ المصلحه السلوكيه ترجع إلى التصويب المعتزلى، و حيث إنّه باطل، فلا يدفع الإشكال بها أيضا، و ذلك أنّ الواجب إذا كان هو الظهر فى الواقع و قامت الأماره على الجمعه، فإن كان فى السلوك على طبق الأماره- و هو ليس إلّا إتيان الجمعه- مصلحه ملزمه بحيث تتدارك الفائته الموجوده فى الظهر، فجعل الوجوب التعيينى للظهر، المشترك بين العالم و الجاهل جزاف و ترجيح بلا مرجح، فإنّ اللازم هو جعل الوجوب التعيينى، للعالم بالظهر و التخيري لمن قامت عنده الأماره، و هذا هو التصويب المعتزلى، فإنّ التعيين تغير بقاء إلى التخير، فالتصويب منحصر فى الاثنين لا ثالث لهما. (م).

لا يوجب حدوث مصلحة أصلا لا في المؤدى ولا في السلوك: فالتعبّد بالأماره- مع تمكّن المكلف من الوصول إلى الواقعيّات على ما هي عليها و علم الشارع بأنّه يصل إليها خارجا لو لم يتعبّده بالأماره غير العلميه- وإن كان موجبا لتفويت المصالح الواقعيّه والإلقاء فى المفسد الواقعيّه أحيانا، و يكون لهذا الإشكال وجه بحسب الظاهر، إلّا أنّ التحقيق أنّه مندفع على هذا المبنى أيضا، فإنّ تحصيل العلم بالواقعيّات، فيه عسر نوعيّ ينافى غرض التسهيل على المكلفين، و كون الشريعه شريعه سهله سمحاء، ففوات المصلحه و الوقوع فى المفسده بواسطه التعبّد بالأماره لا يزاحم المصلحه النوعيه التى هى عدم التشديد على المكلفين، و التسهيل عليهم، فللشارع التعبّد بالأماره لمكان العسر فى تحصيل العلم على نوع الناس، أى العسر الذى لا يريد الشارع إيقاع المكلفين فيه، مراعاة لهذه المصلحه النوعيه، و نظيره كثير فى أحكام الشريعه.

منها: مسأله نجاسه الحديد، التى رفعت- بمقتضى بعض الأخبار(١)- عن الأئمّه، لمكان العسر الشديد فى الاجتناب عنه، فإنّه محتاج إليه غالبا.

و منها: مسأله السواك، فإنّه روى عن النبى صلّى الله عليه و آله أنّه قال: «لو لا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك»(٢) و غير ذلك من الموارد التى رفع التكليف- الذى فيه عسر لنوع الناس- فيها و لو كان موجبا لتفويت المصلحه أو الإيقاع فى المفسده، لمعارضتها لما هو أقوى منها، و هى مصلحه التسهيل، و من الضرورى أنّه لا قبح فى مثله أصلا، فليكن التعبّد بالأماره حال انفتاح باب العلم- مع علم الشارع بأنّ المكلف يصل إلى الواقع لولاه- من هذا القبيل. هذا مضافا

١- انظر الفقيه ١: ٣٨- ١٤٠، و التهذيب ١: ٣٤٦- ١٠١٢ و ١٠١٣، و الاستبصار ١: ٩٥- ٣٠٨ و ٣٠٩، و الوسائل ٣: ٢٨٥، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢.

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

إلى أنّ ما بأيدينا من الأمارات غير العلميّه كلّها طرق عقلائيّه زاد فيها أو نقص عنها الشارع شيئا، و ليست ممّا اخترعها الشارع من عند نفسه.

هذا كلّه في المحذور الملا-كي. أمّا المحذور الخطابي- الّذي هو اجتماع المثليين في صورته المصادفه، و الضدّين في صورته المخالفه- فالجواب عنه- فيما إذا أصابت الأماره الواقع بأن كان الواقع واجبا مثلا و قامت الأماره على وجوبه أيضا- واضح، إذ تاره ليس في البين إلّا مصلحه واحده، و هي مصلحه الواقع، و حينئذ تكون الأماره كاشفه عن الواقع و مظهره له، و ليس مؤدّاها إلّا نفس الحكم الواقعي، غايه الأمر أنّه لم يصل إلى المكلف بنفس خطاب المولى، و وصل إليه بالأماره، فالتعدّد في الإنشاء و في الموصل لا في نفس الحكم، و هذا كما إذا قال المولى: «أكرم زيدا» و لم يعرف العبد أنّه من هو؟

فقال: «أكرم أبا عمرو» فلم يعرفه أيضا، فقال: «أكرم أخا خالد» فقد جعل المولى وجوب الإكرام على ذمّه عبده لكنّه حيث لم يصل إليه بالخطاب الأوّل أراد إيصاله بخطاب آخر و هكذا، فليس في هذا الفرض إلّا حكم واحد، و هو الحكم الواقعي، فأين اجتماع المثليين؟

و أخرى تكون المصلحه متعدّده، و حينئذ و إن كان الحكم أيضا متعدّدا بحسب الظاهر، فإنّ المصلحه الملزمه التي تكون في الواقع دعت المولى إلى جعل الوجوب له، و هكذا المصلحه الملزمه التي تكون في العمل بالأماره أيضا دعت المولى إلى إيجابه، إلّا أنّه لا- مناص من الالتزام بتأكّد الحكم، و هذا كما في العامّين من وجه أو العامّ و الخاصّ المطلقين، المحكومين بحكم واحد، فإنّ مورد الاجتماع أو الخاصّ يتأكّد الحكم فيه، و مثلنا له سابقا بما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «أكرم العدول» فإنّ العالم العادل يتأكّد وجوب إكرامه، و «أكرم العالم بالعلوم الشرعيّه» و «أكرم الفقيه» فإنّ الفقيه حيث إنّ ينطبق عليه كلا

العنوانين يتأكد وجوب إكرامه.

فأتضح أنّ صورته إصابه الأماره للواقع ليس فيها كثيره إشكال، و إنّما الإشكال فى صورته المخالفه بأن كان حكم صلاه الظهر مثلا فى الواقع هو الوجوب و قامت الأماره على حرمتها و وجوب صلاه الجمعة، فإنّ أمر الشارع باتباع الأماره حينئذ جعل للحكم المضادّ للواقع، و لا ريب فى استحاله اجتماع الضدّين.

و قد ذكر لدفع هذه الشبهه وجوه:

منها: ما أفاده الشيخ- قدّس سرّه- فى أوّل بحث البراءه من أنّ اجتماع الضدّين يعتبر فيه ما يعتبر فى اجتماع المتناقضين من الوحدات الثمانيه أو التسعه، فإنّ الضدّين بما هما ضدان لا استحاله فيهما، بل استحالتهم من حيث إنّهما يرجعان إلى اجتماع المتناقضين، إذ وجود أحد الضدّين مستلزم لعدم الآخر، ففرض وجود السواد مع وجود البياض مستلزم لفرض وجود البياض مع عدمه، و هو من اجتماع المتناقضين، فإذا كان كذلك، فكما أنّ وحده الموضوع، التى هى شرط فى تحقّق اجتماع المتناقضين و بدونها لا- تناقض فى البين كذلك فى اجتماع الضدّين، فوجود السواد فى موضوع مضادّ لوجود البياض فى ذلك الموضوع لا فى غيره.

و على هذا لو كان موضوع الحكم الواقعى و الظاهرى واحدا، فالأمر كما ذكر، و لكنّه ليس كذلك، فإنّ الموضوع فى الحكم الواقعى هو ذات المكلّف به و الفعل، و فى الحكم الظاهرى هو عنوان المشكوك و ما لا يعلم حكمه الواقعى، فاجتماعهما ليس من اجتماع الضدّين فى شىء (١).

و قد أورد عليه أولاً: بأنه على تقدير تماميته مختص بالأصول العمليه، التي أخذ في موضوعها الشك، لا الأمارات التي حاكيه عن حكم نفس الواقع، و مؤداها هو الحكم الثابت لذات الفعل بعنوانه الأولى لا بعنوان أنه مشكوك الحكم، كما هو ظاهر.

و ثانياً: بأنه لا يتم في الأصول أيضاً، إذ لازمه التصويب، و أنّ الواقع في ظرف الشكّ خال عن الحكم الواقعي، و هو باطل جزماً، بل الخطابات عامه و شامله للعالمين بها و الجاهلين إتماً بالإجماع و الضروره، كما هو الذي اختاره قدس سره، أو بنتيجه الإطلاق، كما هو مسلك شيخنا(١)، أو بالإطلاق اللحاظي، كما اخترناه سابقاً، و بعد ما كان الحكم الواقعي مطلقاً غير مقيد بالعلم و الجهل، و شاملاً للمشكوك أيضاً، فهو محكوم بحكمين متضادين: الواقعي، و الظاهري لا محاله، فلا تندفع الشبهه بهذا الجواب أصلاً لا في الأصول و لا في غيرها من الأمارات.

و منها: ما أفاده صاحب الكفایه - قدس سره - فيها و في حاشيته على الرسائل، و هو: أنّ الأحكام الواقعيه أحكام شأنيه - و في بعض تعبيراته أحكام إنشائيه - و ربّما يعبر عنها بأحكام فعليّه من بعض الجهات، بمعنى أنّها لو علم بها لتنجّزت، بخلاف الأحكام الظاهريّه، فإنّها أحكام بعثيه أو زجريّه، و من المعلوم أنّه لا مضاده بين الحكم الفعلي البعثي و [الإنشائي] الزجري، و إنّما المضاده تكون بين الحكمين الفعليين (٢).

و هذا الجواب ممّا لا يفيد شيئاً، فإنّ المراد من الحكم الشأني إن كان الحكم الاقتضائي، بمعنى أنّ شرب التتن - مثلاً - فيه ملاك الحرمة و مقتضيها

١- أجود التقريرات ٢: ٧٢.

٢- كفایه الأصول: ٣١٩-٣٢٠، حاشيه فرائد الأصول: ٣٦.

و لكنّه لا- يكون حراما واقعا، لقيام الأماره على الخلاف بل يكون فيه شأنيّه الحرمة و اقتضاؤها. فلازمه التصويب برأى الأشعري، المستحيل و أنّ الواقع خال عن الحكم.

و إن كان المراد منه أنّ الواقع محكوم بالحرمة طبعاً، و بقيام الأماره على الخلاف يزول ذلك الحكم الثابت له في طبعه و يصير مباحاً فعلياً- نظير جواز الصلاة في أجزاء ما يؤكل لحمه، و عدم جوازها في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنّ ما يحلّ أكله في طبعه تجوز الصلاة في أجزائه و إن كان حراماً له لعارض، مثل كونه في نهار رمضان، أو إن نذر أن لا يأكل أو غير ذلك، و هكذا ما لا- يحلّ أكله في طبعه لا- تجوز الصلاة في أجزائه و إن كان حلالاً أكله لعارض من ضروره أو مرض- فلازمه التصويب برأى المعتزلي، المجمع على بطلانه، و أنّ الواقع خال عن الحكم بقاء.

و إن كان المراد منه أنّ الواقع محكوم بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن الخصوصيات و صرف الملاحظه عن قيام الأماره على الخلاف و عدمه: فحينئذ تاره يراد به تعلق الحكم الواقعي بالفعل غير مقيّد بعدم قيام الأماره على الخلاف و رفض القيود و إلغائها في مقام الثبوت، فإن كان هو المراد، فهو عين الإطلاق، و لازمه ثبوت الحكم الواقعي لمن قام عنده الأماره على الخلاف أيضاً، فالفعل حرام واقعا و جائز و مباح بمقتضى دليل الأماره فعاد الإشكال.

و أخرى يراد به عدم كون الحكم الواقعي مطلقاً من حيث قيام الأماره على الخلاف و لا- مقيّداً، أو أنّه مهمل بالقياس إليه لا مطلق و لا- مقيّد، و حينئذ يرد عليه ما ذكرنا في الواجب المشروط من أنّ الإهمال في الواقعيّات غير معقول بالنسبه إلى الأمر الملتفت إلى الانقسامات اللاحقه إلى متعلّق أمره، و لا معنى لجعل الحكم على موضوع مهمل من حيث الإطلاق و التقييد.

و أمّا تعبيره عن الأحكام الواقعيّة بالأحكام الإنشائيّة: فإن كان المراد من الحكم الإنشائيّ أنّه ما ليس بداعى البعث أو الزجر، بل كان بداعى آخر من الدواعى من الامتحان أو الإرشاد أو غير ذلك، فالقول به مساوق لإنكار الحكم الواقعى من رأس، فإنّ الإنشاء لو لم يكن بداعى البعث لم يكن طلبا فى الواقع، إذ الإنشاء بأىّ داعٍ تحقّق يكون مصداقا لذلك الداعى، فالإنشاء بداعى الامتحان مصداق للامتحان، و بداعى الإرشاد مصداق للإرشاد، و بداعى الاستهزاء مصداق للاستهزاء، و هكذا.

و إن كان المراد منه ما يكون بداعى البعث أو الزجر و لكن لم يصل إلى المرتبة الفعلية - كما هو الظاهر من تعبيره الثالث بأنّها أحكام فعلية من بعض الجهات بمعنى أنّه لو علم بها لتنجّزت - فقد مرّ فى بعض المباحث السابقة أنّ فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه وجودا و عدما، و أنّ عدم فعلية وجوب الحجّ بعد تحقّق موضوعه و فعلية - و هو المستطیع - خلف و مناقضه، كما أنّ فعلية وجوب الحجّ بالنسبة إلى فاقد الاستطاعة و من لم يتحقّق له زاد و راحله خلف و مناقضه، و قلنا: إنّ الحكم و موضوعه أشبه شىء بالمعلول و علته فى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

و على هذا فبعد ما جعل الشارع الحكم الواقعى على الموضوع المقدر وجوده، فإن كان عدم فعلية هذا المفعول من جهة عدم وجود موضوعه بماله من الأجزاء و القيود التى من جملتها عدم قيام الأماره على الخلاف، فمعناه أنّ الأحكام الواقعيّة مختصّة به بالعالمين بها، و إن لم يكن ذلك دخيلا فى موضوعه و مع ذلك لم يصر الحكم فعليّا عند قيام الأماره، فقد عرفت أنّه خلف و مناقضه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) قدس سره. و ملخص ما أفاده بحذف زوائده:

أن الأحكام الظاهرية لا تخلو من أحد أقسام ثلاثة: فإنها إما تستفاد من الأمارات التي تكون لها كاشفيتها عن الواقع، أو من الأصول التنزيلية المحرزة التي أخذ في موضوعها الشكّ و حكم الشارع بإلغائه، كما في موارد الاستصحاب و قاعدتي الفراغ و التجاوز، أو من الأصول غير المحرزة التي أخذ في موضوعها الشكّ أيضا و لم يلغها الشارع، بل حكم حكما على المشكوك و عيّن وظيفه للشكّ في ظرف الشكّ، كما في موارد أصله الطهاره و الإباحه، و حينئذ نقول: إنّ المجعول في باب الأمارات ليس إلّا الوسطية في الإثبات و الطريقة.

بيانه: أنّ الأحكام الوضعيه من الملكيه و الزوجيه و غيرهما بأنفسها مجعوله، و القول بأنّها منتزعه من أحكام تكليفية، فاسد، فالملكيه مثلا لها مصداقان: مصداق حقيقي، و هو ما يكون الشيء تحت يد المالك و سلطنته حقيقه. و الآخر: مصداق تشريعي اعتباري باعتبار أو بنائي بناء العقلاء و أمضاه الشارع، و هو ما يكون تحت يد الغاصب و سلطنته، فإنّ الملكيه الحقيقيه و إن كانت مفقوده، فإنّ السلطنه الخارجيه في الفرض للغاصب لا للمالك إلّا أنّ الشارع يراه مالكا و مسلّطا عليه، أو العقلاء يعتبرون الملكيه له و يرونه واجدا له و مسلّطا عليه، و كما أن الملكيه لها مصداقان: حقيقي و اعتباري كذلك الكاشفية و المحرزيه و الوسطية في الإثبات و العلم و كلّ ما يرادف ذلك، له مصداقان:

حقيقي، و هو القطع الوجداني، و اعتباري جعلي، و هو الأماره، فإنّها و إن لم تكن علما وجدانيا إلّا أنّ الشارع جعل لها الكاشفية، فكانت علما في نظر الشارع، و هذا المعنى ممكن، أي جعل الكاشفية للأماره و اعتبارها لها، كاعتبار

الملكيه، و من الممكن أن يكون المجعول في باب الأمارات هو نفس العلم و الإ-حراز لا-الحكم التكليفي حتى يكون هناك حكمان يكون أحدهما مضافًا للآخر، فحال الأماره حال القطع الوجداني في انكشاف الواقع به ليس إلّا، إلّا أنّ القطع طريقيته و كاشفيتها ذاتيه غير قابله للجعل، بخلاف الأماره، فإنّ كاشفيتها جعليه اعتباريه.

هذا، مضافا إلى أنّه لا بدّ من الالتزام بذلك- أي بأنّ المجعول هو نفس الكاشفيه و الطريقيته في باب الأمارات- لا أنّه ممكن فقط و إن كان مجرّد الإمكان كافيا في اندفاع شبهه ابن قبه، إذ مبني إشكاله على ثبوت الحكمين المتضادين:

الواقعي و الظاهري، فإذا أنكرنا مجعوليّه الحكم في باب الأمارات، تكون القضيه سالبه بانتفاء الموضوع، فإنّه ليس حكمان في البين حتى يستلزم اجتماع الضدين.

و وجه لزوم الالتزام بأنّ المجعول هو نفس العلم و الكاشفيه في باب الأمارات هو: أنّ الأمارات كلّها طرق عقلايه لم يتصرّف فيها الشارع إلّا في بعض الموارد و زاد أو نقص عنها شيئا، لا أنّها ممّا اخترعها الشارع من عند نفسه، و من المعلوم أنّ هذه الطرق عند العقلاء ليست إلّا بحكم العلم، و يعاملون معها معاملة العلم الوجداني، و ليس عندهم أحكام عند قيام هذه الطرق، فهي بعينها ممضاه للشارع.

و ممّا ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الكفايه من أنّ المجعول في باب الأمارات هو التنجيز و التعذير(١)، فإنّه مع أنّه خلاف الواقع كما ذكرنا غير معقول أيضا، إذ المنجزيه عند الإصابه و المعذريه عند المخالفه من الأحكام العقليه

التي موضوعها البيان واللابيان، والأحكام العقليّة غير قابليه للتخصيص، فإذا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا يمكن للشارع العقاب مع عدم البيان إلّا أن يقبله بالبيان تعديداً، أو أخرج المورد عن موضوع حكم العقل، فجعل المنجزية للأماره بدون أن يجعلها بيانا وعلما تعديداً مع عدم البيان وجدانا تخصيصاً للحكم العقلي، وأنّ العقاب بلا بيان قبيح في كلّ مورد إلّا عند قيام الأماره التي لا تكون بيانا لا وجدانا ولا تعديداً على الفرض، فإنّه غير قبيح بحكم الشرع، وجعله المنجزية لها، بمعنى صحّه احتجاج المولى على العبد و حسن عقابه على مخالفتها، وهو باطل بالضرورة.

و الحاصل: أنّه لا مناص عن الالتزام بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس العلم والإحراز والبيان، وأما المنجزية و المعذوريّة من الآثار العقليّة التي تترتب عليه قهرا و لا تكون قابله للجعل. هذا في الأمارات.

و هكذا الكلام في الأصول المحرزه، فإنّها أيضا مشتركة مع الأمارات فيما نحن بصدده، و هو اعتبار الشارع المكلف عالما بالحكم، و إلغاء شكّه في مواردّها، و الحكم بفرضه عالما- مع كونه شاكّا- و عمله عمل العالم و المتيقن و إن كان بينهما فرق من جهة أخذ الشكّ في موضوعها، و لذا تقدّم الأمارات عليها مع أنّها أيضا- كالأمارات- طرق عقلائيّه أمضاها الشارع و زاد بها أو نقص عنها شيئا.

فأتضح أنّ المجعول في باب الأمارات و الأصول المحرزه ليس حكما تكليفيّا حتى يتوهم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي. و هذا كله ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال في الأصول غير المحرزه، فإنّه ربما يتوهم اجتماع الضدّين في صورته مخالفه الأصل للواقع، كما إذا كان الفعل في الواقع محكوما

بحكم إلزامي و رخص الشارع في فعله أو تركه، أو كان الواقع حكما ترخيصيا و اقتضى الأصل الاحتياط، فإن الإلزام المجعول في أصله الاحتياط يصاد الترخيص الواقعي، و الترخيص المجعول في أصله البراء يصاد الإلزام الواقعي.

و لكن التحقيق عدم التضاد. بيانه: أن الأحكام الواقعيه في ظرف الجهل بها حيث لا يمكن - لعدم وصولها إلى المكلف - كونها محرّكه له و إن بلغت من الشده و القوه ما بلغ، فللشارع في هذه المرتبه - و هي مرتبه التنجز و الوصول - أن يوكل المكلف إلى عقله و ما يدركه من قبح العقاب بلا بيان، كما في موارد الشك في التكليف، فيحكم بجواز الاقتحام، و وجوب دفع الضرر المحتمل، كما في موارد الشك في المكلف به، فيحكم بوجوب الاحتياط بلا لزوم محذور أصلا، فإن الشارع عمل بوظيفته و بين الأحكام، فوظيفه المولويه تمت بجعل الأحكام الواقعيه، و أما الوصول فلا ربط له بمقام الجعل، بل إنما هو في مرتبه حكم العقل بالمنجزيه و المعدريه، فإذا أحاله الشارع على ما يدركه عقله و حكم العقل بجواز الاقتحام أو وجوب الاحتياط، يكون [عدم] اجتماع الضدين من باب السالب بانتفاء الموضوع، فإنه ليس في البين حكمان مولويان حتى يستلزم اجتماع الضدين، لكون أحدهما مصادا للآخر، و له أن يجعل حكما مخالفا لما يحكم به العقل، فيحكم بوجوب الاحتياط في مورد قبح العقاب بلا بيان و يخرج عن موضوع «لا- بيان» كما إذا كانت الملاكات الواقعيه في نظره بمكان من الأهميه يوجب إيجاب الاحتياط مراعاة لها، أو يحكم بجواز الاقتحام في مورد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، و يخرج عن موضوع حكم العقل، كما إذا لم تكن الملاكات النفس الأمريه بهذه المثابه من الأهميه بحيث يلزم للشارع مراعاتها، و ذلك لأن هذه المرتبه - و هي مرتبه

التنجز - متأخره عن مرتبه وجود الحكم الواقعي و في طوله، و إذا كان كذلك فالترخيص في هذه المرتبه لا- يضاّد و لا ينافي الإلزام الواقعي المتقدّم عليه رتبه، و كذا العكس، فإنّ الموضوع فيه هو الجهل بالحكم الواقعي من حيث كونه موجبا لعدم التمكن من الامتثال و عدم كونه، منجزا له، فقد لوحظ وجود الحكم الواقعي في الترخيص الظاهري، و مع ذلك كيف يمكن أن يكون أحدهما مضادا للآخر حتى يلزم من اجتماعهما اجتماع الضدين و لا بدّ في اجتماع الضدين أن يكون وجود أحدهما رافعا للآخر لا- أن يكون أحدهما مقتضيا لوجود الآخر، كما هو المفروض في المقام!؟ فترخيص الشارع في هذه المرتبه بمنزله الترخيص في مورد حكمه بقبح العقاب بلا- بيان، فكما أنه ليس مضادا للحكم الواقعي الإلزامي فكذلك ترخيص الشارع ليس مضادا له.

و كذلك إيجاب الاحتياط لا يكون مضادا للحكم الواقعي الترخيصي، إذ ملاكه ليس إلّا مراعاة الملاكات النفسية و المصالح الواقعية، فيدور مدار الواقع، و المفروض أنّ الواقع هو الحكم الترخيصي، و ليس فيه مصلحة ملزمه تجب مراعاتها، و هي التي دعت المولى إلى إيجابه، فإذا انتفت انتفى الوجوب أيضا، و إنّما المكلف يتخيل وجوبه من جهه جهله بحال المشته، فإذا كان إيجاب الاحتياط دائرا مدار الوجوب الواقعي، فلا تضادّ بين الحكمين، لعدم الحكم الظاهري حقيقه في هذه الصوره، أي صوره مخالفته للواقع، و كون الواقع حكما ترخيصيا، بل إنّما هو حكم صوريّ لا- حقيقه له، و لا- كلام لنا في صوره المصادفه، فإنّ وجوب الاحتياط و إن كان حكما حقيقيا إلّا أنّه متّحد مع الحكم الواقعي.

و الحاصل: أنّ الحكم الظاهري في موارد الأصول غير المحرزه- حيث

إنّه أخذ في موضوعه الشكّ من جهه كونه موجبا للحيره في الواقع و عدم كونه منجزا له- لا يضادّ الحكم الواقعي، بخلاف ما إذا أخذ الشكّ في موضوعه من جهه كونه صفه نفسائيه، فإنّه لانهفاظ الحكم الواقعي عنده لا يرتفع به غائله التضادّ، و كما أنّ للعلم جهتين: إحداهما: جهه كونه صفه نفسائيه، و الأخرى:

جهه كونه موجبا لرفع التحير كذلك للشكّ في الحكم الواقعي أيضا جهتان:

جهه كونه صفه نفسائيه، و جهه كونه موجبا للحيره و عدم كونه واصلا إليه. و هذا ممّا لا ريب فيه (١). هذا خلاصه ما أفاده- قدّس سرّه- بحذف زوائده.

و هو في موارد الأمارات و الأصول المحرزه تامّ غير قابل للإنكار، لكنّه في موارد الأصول غير المحرزه- كأصالة الاحتياط و البراءة- لا يمكن المساعده عليه.

أمّا ما ذكره من كون إيجاب الاحتياط في صورته المخالفه حكما صوريا لا- حقيقه له، ففيه أولا: أنّه مناف لإطلاقات أدله الاحتياط مثل: لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (٢) «وقف عند الشبهه» (٣) و غير ذلك ممّا استدلّ به على وجوب الاحتياط.

و ثانيا: لازمه أن لا يصير فعليا أبدا، فإنّ الحكم الصوري الخيالي لا يجب امتثاله، و ما يجب امتثاله- و هو الحقيقي- مشتبه بين الشبهات من حيث الشكّ في كونه مصادفا للواقع أم لا، و الشبهه موضوعيه، أي مورد اشتباه وجوب الاحتياط بين كونه مصادفا واجب الامتثال أو مصادف لا يجب امتثاله.

١- أجود التقريرات ٢: ٧٤-٧٩.

٢- الإسرائاء: ٣٦.

٣- الوسائل ٢٠: ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢، و فيها: «قفوا...».

و أمّا ما ذكره من كون الترخيص الظاهري حيث أخذ في موضوعه الشكّ باعتبار كونه موجبا للحيره له لا يكون مضادا للحكم الواقعي، و إنّما هو نظير حكم العقل بالترخيص في مورد حكمه بقبح العقاب بلا بيان، ففيه: أنّ العقل في مورد عدم البيان لا يحكم إلّا بالمعذريه و المنجزيه، و أنّ العقاب قبيح مع عدم البيان، لا أنّه يحكم بالترخيص حتى يتوهم التضادّ، بخلاف الشارع، فإنّه حكم بالترخيص حقيقه مع أنّه في الواقع حرام، فكيف يجتمعان!؟

و ما أفاده من اختلاف الرتبة لا- يفيد في رفع غائله التضادّ، إذ لا- ريب في أنّ الحكم الواقعي مطلق بالقياس إلى الشاكّ إمّا بالإطلاق اللحاظي، كما هو المختار، أو بنتيجه الإطلاق، كما هو مختاره قدّس سرّه، و لا فرق في ذلك بين أخذ الشكّ في موضوع الحكم الترخيصي الظاهري من حيث صفتيته، أو من حيث كونه موجبا للحيره، و إذا كان الحكم الإلزامي الواقعي مطلقا و محفوظا في هذه المرتبه أيضا فكيف يجتمع مع الترخيص الظاهري!؟

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الحكم المجعول حقيقته ليست إلّا الاعتبار النفسانيّ إمّا اعتبار اللابديّه و جعل الفعل على ذمّه العبد و عهدته، كما في الحكم الإيجابي، أو نقيضه كما في الحكم التحريمي، أو كون اختيار الفعل و الترك بيده، كما في الحكم الترخيصي، و هذا المعنى ممكن و محقق في العرف، فيعتبر المال على الذمّه، و يجعل الواجب على الذمّه بالندر و يقال: «لله عليّ كذا» ففي الحقيقه الواجب دين لله تبارك و تعالى على ذمّه العبد، و لذا أطلق الدّين على الواجبات في بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام: «دين الله أحقّ بأن يقضى»^(١) على المسموع.

١- صحيح البخارى ٢: ٢٩٤-١٩٥٣، صحيح مسلم ٢: ٨٠٤-١٥٥، سنن البيهقي ٤: ٢٥٥.

و بالجمله، حقيقه الحكم إنما هي الاعتبار لا غير، و هو مسبوق بشيئين:

الشوق، و العلم بالصلاحي، و ملحوق بشيئين أيضا: الإظهار الخارجي، و الوصول إلى المكلف، و ذلك لأنّ الاعتبار اللابديّه - مثلا - فعل من أفعال المولى ناشئ عن اشتياقه بما يعتبره على ذمّه العبد، و اشتياقه مسبب عن علمه بوجود المصلحه الملزمه فيه، و لا بدّ للمولى - بعد علمه بصلاحي شئ ء و اشتياقه به السابقين على الاعتبار و بعد الاعتبار - من الإظهار خارجا بلفظ، مثل قوله:

«افعل» أو كتابه أو إشاره أو غير ذلك، و بعد إظهاره يتحقّق الوصول، فهناك مراتب خمس، و من المعلوم أنّ الاعتبارين بما هما اعتباران لا- تضادّ بينهما ذاتا، إذ لا مانع من اعتبار كون الفعل و الترك معا على ذمّه أحد، و لا استحاله في الاعتبار ذاتا، و إنّما التضادّ و الاستحاله عرضيّ ناش من [التضادّ من] المرتبتين المتقدمتين أو مرتبه الوصول، إذ لا- استحاله في مرتبه الإظهار الخارجي أيضا في نفسه، ضروره أنّه لا محذور في قوله: «افعل» و «لا تفعل».

و وجه الاستحاله في مرتبه العلم بالصلاحي و الاشتياق واضح، إذ لا يمكن أن يكون لشئ ء واحد مصلحه ملزمه و مفسده ملزمه مثلا، و لا يعقل أن يكون الشئ ء مشتاقا إليه لأحد و مبغوضا له أيضا من جهه واحده، فالمولى إمّا أن يشاق إلى شئ ء لمصلحه تكون فيه، راجعه إلى نفسه أو إلى المأمور فيأمر به، أو لا فلا.

و هكذا في مرتبه الوصول، فإنّ النتيجة المرغوبه من الاعتبارين - و هي الانبعاث و الانزجار - لا يمكن حصولها حيث إنّ المكلف لا يقدر على الانبعاث و الانزجار عن شئ ء بعثه المولى إليه و زجره عنه في زمان واحد، بل الممكن له إمّا الانبعاث أو الانزجار.

و بذلك ظهر أنّ التضادّ العرضيّ ليس إلّا بين الحكمين الواقعيّين

المختلفين أو الحكمين الظاهريين المختلفين، أمّا الحكمان اللذان أحدهما ظاهري و الآخر واقعي فلا تضادّ بينهما أصلا، لأنّ المفروض أنّ الحكمين بما هما حكمان لا- تضادّ بينهما، بل هو ناش من التضادّ في المرتبتين السابقتين عليهما، وهو مفقود في المقام، إذ الحكم الظاهري لا- يكون تابعا للملاك الّذى في متعلّقه، بل إنّما هو تابع للملاك الّذى يكون في نفس الحكم، و المولى ربّما يكرهه غايه الكراهه و لا يرضى به أصلا لكنّه يجعله لمصلحه تكون في نفس الحكم لا في متعلّقه، ففي الفعل ليس إلّا مصلحه واحده ملزمه موجبه لاشتياق المولى إليه و جعله على ذمّه عبده في الواقع، و لا مصلحه في تركه أصلا، و لا يرضى بتركه المولى أبدا و لكنّه يرخص في تركه مع ذلك في ظرف جهل المكلف به لمصلحه تكون في نفس ترخيصه لا- في المرخص به، فأين التضادّ؟

أو ناش من التضادّ في مرتبه الوصول اللاحقه لهما، و هو أيضا مفقود في المقام، إذ الحكم الظاهري حيث إنّه أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي يكون بنحو لا يمكن وصوله مع وصول الحكم الواقعي، إذ في ظرف الجهل بالحكم الواقعي لم يصل إليه إلّا حكم واحد، و هو الحكم الظاهري، و في ظرف العلم به لا حكم ظاهري في البين حتى يضادّ مع الحكم الواقعي الواصل إليه، فالواصل دائما أحد الحكمين، فلا يقع المكلف في حيره في مقام الامتثال، و لا يلزمه الانبعاث و الانزجار معا حتى يحصل التضادّ في هذه المرتبه.

فأتضح أنّ التضادّ الذاتى ليس بين الحكمين بوجه من الوجوه، و العرضى منه و إن كان قد يتحقّق إلّا أنّه في المقام مفقود، بل المتصوّر في المقام هو التضادّ بين الحكمين الواقعيين أو الظاهريين، لا- فيما كان أحدهما ظاهريّا و الآخر واقعيّا، لما عرفت أنّه سنخ الحكم الظاهري مغاير للحكم الواقعي،

و لعلّ شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أراد هذا المعنى من اختلاف المرتبتين الّذى ادّعى أنّه لرفع التضادّ. هذا تمام الكلام فى الجميع بين الحكم الظاهرى و الواقعى.

و بعد ذلك يقع الكلام فى مقتضى الأصل عند الشكّ فى الحجّيه،

إشاره

و المراد من الأصل أعمّ من اللفظى و العملى، عقلياً كان أو شرعيّاً.

فنقول: ذكر الشيخ- قدّس سرّه- فى المقام أنّ الأصل حرمة التعبد بما لم يقدّم على حجّيته دليل، لكونه تشريعاً، و يدلّ على حرمة قوله تعالى: قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (١) و غير ذلك من الأدلّه (٢).

و أورد عليه فى الكفايه (٣) بأنّ الحجّيه لا تلازم التشريع شرعاً و عقلاً، إذ يمكن أن يكون الشىء حجّه و لم يكن إسناده مؤداه إلى الشارع صحيحاً، كالظنّ الانسدادى على الحكومه، فإنّه حجّه و لكن لا يصحّ إسناده إلى الشارع، كما لا يمكن أن يكون الأمر بالعكس و إن كان ذلك مجرد فرض لا- واقع له، فلا- وجه للاستدلال على حرمة التعبد و عدم حجّيه ما هو مشكوك الحجّيه: بعدم جواز الإسناد إليه تعالى، و عدم صحّه الالتزام به.

و الحاصل: أنّه لا وجه لاستدلال الشيخ رحمه الله، و لعدم الملازمه بين الأمرين.

و لكنّ التحقيق عدم ورود الإشكال، إذ إطلاق الحجّيه على الظنّ الانسدادى على الحكومه مسامحه (٤)، لأنّ المراد من الحجّيه ما يقع وسطاً لإثبات أحكام متعلّقه، و ليس الظنّ الانسدادى على الحكومه هكذا، بل المراد من

١- يونس: ٥٩.

٢- فرائد الأصول: ٣٠ و ما بعدها.

٣- كفايه الأصول: ٣٢٣.

٤- أقول: هذا صحيح و لكنّه لا يوجب عدم صحّه الاستناد إليه، بل كما يصحّ الاستناد و الإسناد فى مورد القطع كذلك يصحّ الاستناد- دون الإسناد- فى مقام العمل إلى الظنّ الانسدادى على الحكومه. نعم، إسناد المظنون إلى الشارع غير صحيح. (م).

حجّيته ليس إلّا حكم العقل بالتبعيض فى الاحتياط بعد عدم التمكن من الاحتياط التامّ، و الأخذ بالمظنونات فقط دون الموهومات و المشكوكات، و لذا لو لم يتمكّن المكلف من الأخذ بالمظنونات فى الفرض المذكور، يحكم العقل بالامتنال الشكّي و الاحتمالى مع أنّه من الضرورى أنّ الشكّ و الاحتمال لا يكونان قابلين للحجّيه، فليس هذا إلّا من باب حكمه بالتبعيض فى الاحتياط بعد عدم التمكن من الاحتياط التامّ.

و نظير ذلك فى الشبهات الموضوعيه ما لو تردّد القبله بين أطراف لا- يتمكّن المكلف من الاحتياط فى جميعها، فإنّه لا بدّ من الأخذ بالطرف العدى يظنّ أنّه القبله و لكن ليس ذلك من باب حجّيه الظنّ بمعنى كونه وسطا فى مقام الإثبات، بل يكون من باب التبعض فى الاحتياط.

و بالجملة، الحجّيه الحقيقيه- أى الوسط فى الإثبات- ملازمه لصحّه الاستناد فى مقام العمل و لصحّه إسناد مؤدّاهها إلى الشارع، أى التعبد بمقتضاه، و الأماره بعد جعل الحجّيه لها تكون من أفراد العلم تعبداً، و كما يترتب على الحجّيه الوجدانيه صحّه الاستناد فى مقام العمل و صحّه إسناد المعلوم إلى الشارع كذلك يترتب على الحجّيه التعبديّه ذلك.

و بالجملة، الشكّ فى حجّيه أماره ملازم للقطع بعدم حجّيتها، كما هو المشهور، لا بمعنى أنّ الشكّ فى جعل الحجّيه و إنشائها لها ملازم للقطع بعدم جعلها و إنشائها، فإنّ فساد ذلك واضح، لأنّ الشىء لا ينقلب إلى ضده أو نقيضه، بل بمعنى أنّ الشكّ فى جعل الحجّيه و إنشائها لشىء- كالشكّ فى كونه حجّيه واقعا- مساوق للقطع بعدم حجّيته فعلا، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجّيه عليه، إذ الحجّيه، لها فائدتان و أثران:

أحدهما: صحّه الاستناد إليها فى مقام العمل، بمعنى جواز الاكتفاء

بمؤدّاهها و كونها مؤمّنا. مثلا: قيام خبر العدل على وجوب صلاه الجمعه - مثلا - يكون مؤمّنا للمكلّف عن العقاب المترتب على ترك الظهر لو كان هو الواجب فى الواقع، و يصحّ استناد المكلّف إليه فى مقام العمل.

ثانيهما: صحّحه إسناد مؤدّاهها إلى الشارع، فلا مانع للمكلّف أن يلتزم بوجوب الجمعه فى الفرض المذكور و يسند وجوبها إلى الشارع.

و هذان الأثران إنّما يترتبان على الحجّه الواصله لا على مجرد جعل الحجّه واقعا، فوجودها الواقعى و إنشاؤها لا يترتب عليه أثر، بل الأثران المذكوران مترتبان عند إحرازها صغرى و كبرى، و ما لم يعلم بها كذلك لا يترتب عليها أثر، و ليس ذلك من جهه أخذ العلم فى موضوعها حتى يقال بعدم اختصاصها - كسائر الأحكام - بالعالمين، للزوم الدور، أو لما دلّ على اشتراك الأحكام بين الجميع، بل من جهه أنّ الأثرين المذكورين من الآثار العقليّيه المترتبه على الحجّه، و العقل لا يحكم بترتّبها إلّا على الحجّه الواصله، فلا فرق بين الحجّيّه و سائر الأحكام الشرعيّه إلّا من جهه أنّ سائر الأحكام قد يترتب عليها بعض الآثار لوجوداتها الواقعيّه و لو لم تصل، كالقضاء و الإعادة، بخلاف الحجّيّه، فإنّ الأثر المترتب عليها لا يترتب على وجودها الواقعى، إذ الآثار المرغوبه منها منحصره فى ثلاثه:

الأول: منجزيتها للأحكام الواقعيّه، و من الواضح أنّها أجنبيّه عن جعل الحجّيّه، بل الأحكام الواقعيّه منجزه مع قطع النظر عن جعل الحجّيّه أيضا إمّا بسبب العلم الإجمالى بوجودها أو بسبب الاحتمال قبل الفحص، فليست هى من آثار جعل الحجّيّه.

و الثانى: صحّحه الاستناد إليها فى مقام العمل، أى المعذرّيّه.

و الثالث: صحّحه إسناد مؤدّى الحجّه إلى الشارع.

و قد عرفت أنّهما من الآثار العقليّة المترتبه بحكم العقل على الحجّه الواصله صغرى و كبرى، لا على مجرد جعلها، فعلى هذا ليس لمجرد جعل الحجّيه أثر، بل الأثر إنّما هو للعلم بالحجّيه، فلا يقال: إنّ الشكّ فى حجّيه شىء ملازم للقطع بعدمها بمعنى عدم ترتّب آثار الحجّه عليه قطعا، و هذا هو المراد من عدم الحجّه الفعليّه.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه ما لم تصل حجّيه شىء لا يمكن الاستناد إليه فى مقام العمل، و يكون إسناد مؤداه إلى الشارع تشريعا محرّما، لأنّهما بحكم العقل يترتبان على الحجّه الواصله، و قد ذكرنا أنّ التنجّز ليس من آثار جعل الحجّيه، بل هو من آثار العلم الإجمالى بوجود الأحكام أو الاحتمال قبل الفحص، فشىء من الآثار لا يترتّب على مشكوك الحجّيه، فالشكّ فى حجّيه أماره ملازم للقطع بعدم ترتّب آثار الحجّه عليها. هذا واضح لا إشكال فيه.

إنّما الكلام فى أنّه هل للشارع أن يمنع عن العمل بأماره مع هذا الحكم العقليّ؟ الظاهر أنّه لا إشكال فيه، و ليس ذلك الحكم العقليّ مانعا عنه، لأنّ الدليل الخاصّ يخرج تلك الأماره عن موضوع حكم العقل، لأنّ موضوع حكمه هو مشكوك الحجّيه، و التعيّد بحرمة العمل بها يخرجها عن كونها مشكوكه الحجّيه، و يصير حجّيتها مقطوعه العدم، و لذا ورد المنع عن العمل بالقياس (١)، فلا تنافى بين منع الشارع و هذا الحكم العقليّ.

بقى الكلام فى أمرين:

إشاره

أحدهما: هل يمكن التمسك بالأدله العامه المانعه عن العمل بغير العلم لإثبات حرمة العمل على طبق ما هو مشكوك الحجّيه أم لا؟

١- انظر: الكافى ١: ٥٧- ١٥ و ١٧، الوسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٠ و ١١.

الثانى: أنه مع قطع النظر عن التشريع و حكم العقل و و الأدله العامه المانعه هل يمكن التمسك بالأصل العملى - و هو استصحاب عدم جعل الحجّيه - أم لا؟

أما الأمر الأول:

فالظاهر من كلام الشيخ - رحمه الله - صحّه التمسك بالعمومات عند الشكّ فى حجّيه أماره، فلا يمكن العمل بها من جهه أنّ نسبه أدله الحجّيه إلى الأدله المانعه نسبه المخصّيه ص إلى العامّ، فالشكّ فى حجّيه أماره شكّ فى التخصيص، فيرجع إلى عموم العام (١).

و ناقش فى ذلك شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - بما حاصله: أنّ نسبه أدله حجّيه الأمارات إلى عمومات المنع ليست نسبه المخصّيه ص إلى العامّ، بل نسبتها إليها نسبه الدليل الحاكم إلى المحكوم، فإنّ أدله الحجّيه تخرج الأماره عن كونها غير علم، فتخرج عن موضوع أدله المنع، و تصير علما تعبداً، فيكون مرجع الشكّ فى حجّيه أماره و عدمها إلى الشكّ فى كونها داخله فى موضوع العامّ و عدمه، أى يشملها موضوع العامّ أم لا بالشبهه المصداقيه، و لا يمكن التمسك فيها بعموم العام (٢).

و فيه: أولاً: ما تقدّم من أنّ الأثر إنّما هو للحجّه الواصله، فهى الخارجه عن موضوع أدله المنع بالحكومه، و تكون علما تعبداً، و أمّا ما لم تصل حجّيتها إلى المكلف فلا أثر لها و لو كانت مجعوله واقعا، فتكون مشموله لأدله المنع قطعاً، فهذه المناقشه خلط بين الحجّه الواصله و غيرها.

و ثانياً: أنه بناء على ذلك يشكل الأمر فى التمسك بالأصول العمليه فيما إذا قامت أماره مشكوكه الحجّيه على خلاف مقتضاها أو احتملنا قيام أماره

١- فرائد الأصول: ٣٠ و ما بعدها.

٢- أجود التقريرات ٢: ٨٧.

معتبره على خلافها في الشبهات الحكمية و الموضوعية، فإنّ نسبه أدلّه حجّيه الأمارات إلى أدلّه الأصول بعينها هي النسبه بين أدلّه الحجّيه و عمومات المنع في كونها حاكمه و مخرجه لها عن تحت موضوعاتها، فلو لم يمكن التمسك بعمومات المنع لا يمكن التمسك بعمومات أدلّه الأصول أيضا، مع أنّه - قدس سرّه - لا يلتزم بذلك.

مثلا: لو شككنا في حجّيه خبر الثقة و قام على طهاره ما كان متنجّسا سابقا، فلا بدّ - على ما ذكره - أن لا يمكن التمسك باستصحاب النجاسه، إذ لا نعلم أنّ ذلك من أفراد نقض اليقين باليقين. و هكذا إذا احتملنا قيام حجّه معتبره على طهارته. و كذا الحال في أدلّه البراءه، فإنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز التمسك بالبراءه فيما لو احتملنا قيام أماره معتبره على وجوب شىء أو قامت أماره مشكوكه الاعتبار عليه، لأنّ الشبهه مصداقيه.

و ثالثا: على هذا تلزم لغويه أدلّه المنع بالكلّيه، لأنّ المقطوع حجّيتها من الأمارات خارجه عن تحتها قطعا، و كذلك المقطوع عدم حجّيتها كالقياس، يبقى المشكوك حجّيتها، و قد فرضنا عدم شمولها له، فلا يبقى لها مورد و تكون لغوا محضا.

و توهم كون أدلّه المنع إرشادا إلى حكم العقل الذى تقدّم، مدفوع: بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو مشكوك الحجّيه، بخلاف العمومات، فإنّها ناظره إلى الواقع.

فظهر أنّ التمسك بعمومات المنع في مشكوك الحجّيه ليس تمسكا بالعامّ فى الشبهه المصداقيه.

و أمّا الأمر الثانى - و هو التمسك باستصحاب عدم الحجّيه -

فعلى القول باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية أو الحكمية بعد فعليتها بوجود

موضوعها فى الخارج- كما فى الماء الموجود خارجا، الزائل تغيره من قبل نفسه إذا شك فى حكمه من جهة زوال تغيره بنفسه- فلا يجرى الاستصحاب فى المقام، لكن لا لخصوصيته فيه، بل لأن الاستصحاب فى الشك فى جعل الأحكام الكليه و عدمه مطلقا كذلك، فإنه من قبيل استصحاب العدم الأزلى.

و على القول بجريانه فى الأحكام الكليه و عدم اختصاصه بما ذكر- كما بينا فى محلّه- هل فى خصوص المقام مانع عن جريان الاستصحاب أم لا؟

فقول: ذهب شيخنا الأستاذ- قدس سره- إلى المنع من جهة أن جريان الأصل إنما يكون فى مورد ترتب على جريانه أثر عملى، فجرى الاستصحاب يتوقف على أن يكون للمستصحب أثر عملى يكون المكلف شاكًا فى ترتبه فى الزمان اللاحق من جهة شكّه فى بقاء المستصحب و هو الواقع المتيقن به سابقا حتى يكون الأمر بالبناء على بقاء ذلك المتيقن- الذى هو معنى الاستصحاب- رافعا لذلك الشك فى مقام العمل من غير فرق بين الاستصحاب الجارى فى الأحكام و الموضوعات.

و أما إذا لم يترتب على الواقع المتيقن أثر عملى، بل الأثر كان مترتبًا على مجرد الشك و الجهل بالواقع، أو أن الأثر مشترك بين الواقع و الشك بأن يكون مترتبًا على كليهما، فلا معنى لجريان الاستصحاب أصلا.

أما أولا: فلأن شمول أدلته لمثل ما ذكر لغو.

و أمّا ثانيا: فلأنه تحصيل للحاصل بل من أردإ أنحائه، و المقام من هذا القبيل، إذ الأثر المرغوب المترتب على عدم الحجية أمران: أحدهما: عدم صحه الاستناد إلى ما لا يكون حجه فى مقام العمل. الثانى: صحه إسناد مؤداه إلى المولى، و كل من هذين الأمرين كما يترتب على ما يعلم عدم حجتيه كذلك يترتب على مشكوك الحجية أيضا.

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

و أما الثانى: فلأنّ التشريع المحرّم فيه قولان:

أحدهما: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين فى الدين، و على هذا شموله لإسناد مؤدّى ما هو مشكوك الحجّيه واقعا إلى المولى واضح، لأنّه لم يعلم حجّيته من قبل المولى، فإدخاله فى الدين يكون مصداقا للتشريع قطعاً.

و ثانيهما: أنّ له فردين: أحدهما: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين فى الدين. و الثانى: إدخال ما يعلم أنّه ليس من الدين فيه، و على هذا فالأثر و إن كان مشتركاً بين فردين: الواقع و المشكوك إلّا أنّ ترتبه على المشكوك كاف فى الحكم بعدم جواز إسناد مشكوك الحجّيه إلى المولى، و حينئذ إذا كان الأثر- و هو عدم جواز الإسناد- مترتباً على نفس الشكّ فى الحجّيه، فأى فائده فى التعبد ببقاء الواقع؟- و هو عدم الحجّيه، الذى كان واقعا سابقاً قطعاً- إذ لو لم يتعبد بالبقاء أيضاً نقطع بترتب الأثر، لكونه مشكوك الحجّيه، و فرضنا أنّ الأثر المترتب من آثار نفس الشكّ، فلا فائده فى التعبد بالبقاء. و أيضاً عدم الحجّيه الفعلية فى مورد الشكّ فيها حاصل وجدانا، فالتعبد ببقائه تحصيل للحاصل، و هو محال.

و بالجمله، إذا كان مجرّد الشكّ كافياً فى عدم الحجّيه الفعلية بالعلم الوجدانى، فيكون التعبد بالبقاء- مع كونه لغوا- من أردإ أنحاء تحصيل الحاصل (١).

و بهذا وجه كلام الشيخ- قدس سرّه- حيث منع عن التمسك بالاستصحاب فى

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

و أما إشكال اللغويّة و أنّ الأثر مترتب على الحجية الفعلية وجودا و عدما، و لا فائده في جعل عدم الحجية: فمدفوع نقضا و حلّا.

أمّا النقض: فالروايات الواردة في المنع عن العمل بالقياس (٢) أولاً، لأنها على هذا تكون لغوا، إذ مع عدم وجود تلك الروايات كان العقل كافياً في عدم حجيتها، لاستقلاله بذلك بمجرد الشك في حجيتها، مع أننا قد ذكرنا أنه لا مانع من المنع عن العمل ببعض الأمارات مع وجود الحكم العقلي. و بأدلة البراءة، كقوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» (٣) و غيره ثانياً، إذ العقل كان مستقلاً بقبح العقاب بلا بيان، فجعل البراءة الشرعية لغو.

و أما الحل: فبأن الحكم العقلي لا يكون محرزا و محققاً لثبوت

١- فرائد الأصول: ٣١.

٢- انظر: الكافي ١: ٥٧-١٥ و ١٧، الوسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و ١١.

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

موضوعه، بل متى تحقّق موضوعه يحكم العقل عليه على نحو القضايا الحقيقيّة، فعلى هذا للشارع أن يتصرّف في ذلك و يضيّق أو يوسّع دائره الموضوع بأن يخرج بعض الأفراد عن تحت الموضوع أو يدخله فيه.

مثلا: موضوع حكم العقل في قاعده القبح إنّما هو عدم البيان، و يمكن للشارع أن يبيّن الحكم حتى يخرج عن موضوع ذلك الحكم العقلي، و هكذا يمكن أن يرخص في الفعل و الترك حتى يخرج عن تحت ذلك الموضوع، و هو عدم البيان، و حينئذ فالعقل أيضا يحكم بعدم العقاب على ما رخص الشارع في فعله و تركه، لكن حكمه بالقبح ليس بملاك حكمه قبل الترخيص - و هو كون العقاب عقابا بلا بيان - بل بملاك آخر، و هو كون العقاب عقابا على ما هو المأذون فيه من قبله، و هو أيضا قبيح.

و في المقام أيضا العقل و إن كان حاكما بعدم جواز الاستناد إلى مشكوك الحجّيه و كذا عدم جواز إسناد مؤداه إلى المولى إلّا أنّه لا - مانع للشارع أن يتصرّف في موضوع حكمه - و هو مشكوك الحجّيه - و يتعيّدنا بعدم حجّيته بمقتضى الاستصحاب، و حينئذ فالعقل أيضا يحكم بعدم جواز الاستناد و الإسناد لكن لا - بملاك حكمه السابق - و هو كونه مشكوك الحجّيه - بل بملاك آخر، و هو كون حجّيته مقطوعه العدم بالتعيّد الشرعيّ و بالاستصحاب.

و الحاصل: أنّه لا مانع للشارع أن يتصرّف في موضوع حكم العقل إذا كان في طول حكمه، و ليس هذا لغوا، إذ الأثر كان مترتبا على موضوع حكم العقل مع عدم التعيّد الشرعيّ، و مع التعيّد فالأثر مترتب عليه لا على موضوع حكم العقل، و هذا واضح، فالتمسك بالاستصحاب في المقام و أمثاله لا مانع منه من حيث تحصيل الحاصل و اللغويّه.

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

الاستصحاب في المقام، لكن لا لخصوصيته فيه، بل لكونه داخلا في تلك الكبرى. هذا كله في الأصل العملي.

و أما الكلام فيما وقع التعبد به شرعا من الأمارات

إشارة

فنقول: ما وقع التعبد به أمور:

منها: الظهور في الألفاظ،

إشارة

و حجّيته في الجملة ممّا استقرت عليه السيره العقلانيه في أمورهم، و لذا يحتجّ كلّ من المولى و العبد على الآخر بظهور كلامه، و حيث إنّ الشارع ليس له طريق خاصّ في محاوراته، بل تكون على طبق طريقه العقلاء، فيكون الظهور اللفظي حجّبه عنده و ممضى بنظره أيضا، و إلّا لمنع عنه في محاوراته. و هذا من الوضوح بمكان لا يشكّ فيه أحد، و لذا لم يختلف فيه اثنان.

نعم، وقع الكلام في بعض خصوصياته، و هو في جهات ثلاث:

الأولى: في أنّه هل يعتبر في حجّيه الظهورات الظنّ بالوفاق، أو عدم الظنّ بالخلاف، أم لا يعتبر فيها شيء منها؟

الثانية: في أنّه هل تختصّ حجّيه الظهورات بخصوص من قصد إفهامه و لا- تجرى في حقّ غيره و لو كان مشتركا معه في التكليف، أو أنّها تعمّ الجميع؟

الثالثة: في حجّيه ظواهر الكتاب حيث منع عن العمل بها بعض إلّا بضميمه التفسير الوارد عن أهل البيت عليهم السلام.

أما الجبهه الأولى: فالحقّ فيها عدم اعتبار الظنّ بالوفاق

و لا عدم الظنّ بالخلاف ما لم يكن من الظنون المعتمده شرعا.

نعم، لو كان من الظنون المعتمده، فللقول بكونه مانعا و موجبا لسقوطها عن الحجّيه مجال، لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

و الظاهر أنّ القول باعتبار ذلك إنّما نشأ عن أنّ العقلاء في أمورهم المهمّه

المبتيه على الواقع لا يكتفون بمجرد الظهور، بل لا يقدمون عليها إلّا مع الظنّ أو الاطمئنان بالواقع.

مثلاً: لو كتب أحد إلى صديقه بالأسعار واحتمل أن يكون مراده الجدّي خلاف ظاهره، لا يقدم على بيع تلك الأجناس و شرائها إلّا إذا حصل له الاطمئنان بصحّه ذلك، والأصل أنّهم في أمورهم المهمّه - كالأموال والأعراض والنفوس - لا يقدمون إلّا مع حصول الاطمئنان، ولذا لا يقدم المريض على ما أمر به الطبيب إذا احتمل إرادته خلاف ظاهر كلامه، ولكن كلام الأ-صولى ليس فى أمثال هذه المقامات، بل كلامه إنّما يكون فى مقام الامتثال و تفرغ الذمّه عن عهدته الأحكام الصادره من الموالى إلى العبيد المعبر عنه بمقام الاحتجاج، ولا ينبغى الريب فى أنّ حجّيه الظهورات فى هذا المقام ليست منوطه بالظنّ بالوفاق ولا بعدم الظنّ بالخلاف، ولذا يحتجّ كلّ من المولى و العبد على الآخر بظهور كلامه، فلو أمر المولى عبده بشىء فترك العبد العمل به معتذرا بعدم حصول الظنّ بالوفاق أو بحصول الظنّ بالخلاف، لذمّه العقلاء و يرونه مستحقاً للعقاب، و كذا لو عمل بما أمر به المولى تمسّكاً بظاهر كلامه و عاقبه المولى قائلاً: «بأنّى أردت خلاف ظاهر كلامى و كنت ظاناً فلم عملت بظاهره؟» يرى العقلاء المولى مستحقاً للذمّ.

و الظاهر أنّ بناء العقلاء على اعتبار الظهورات فى هذا المقام من غير اعتبار الظنّ بالوفاق و لا عدم الظنّ بالخلاف ممّا لا إشكال فيه. و الظاهر أنّ من قال باعتبارهما فيه إنّما خلط بين هذا المقام و المقام الأوّل.

و أمّا الجبهه الثانيه: فقد ذهب صاحب القوانين - قدس سره - إلى أنّ حجّيه الظهورات مختصّه بمن قصد إفهامه،

و لذا التزم بعدم حجّيه ظواهر الأخبار بالنسبه إلينا، و ادعى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام، لأنّ انسداد

باب العلم فى أمثال زماننا قطعى، فالطريق منحصر فى العلمى، و حيث إنَّ العمده منه هى الأخبار فبعد عدم حجّيه الظواهر ينسَدّ الطريق العلمى لنا، إذ الأخبار المتواتره أو المحفوفه بالقرائن القطعيه نادره جدا، و بقيه الأخبار ليست بحجّه إمّا من جهه الدلاله أو من جهه السند(١).

و قد استدللّ - قدس سرّه - لإثبات ما ذهب إليه بوجوه:

الأوّل: أنّ حجّيه الظهورات مبتيه على أصاله عدم الغفله، التى بنى عليها العقلاء، و هى لا- تجرى إلّا بالنسبه إلى المقصودين بالإفهام، و ذلك لأنّه لو فرضنا أنّ المتكلم فى مقام بيان مراده، و أنّ السامع فى مقام الاستماع و فهم مراده، و تكلم بكلام له ظاهر، و لم يظهر قرينه على خلافه، فاحتمال إرادته خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينه عن عمد مدفوع بأنّه خلاف المفروض، إذ المفروض أنّ المتكلم فى مقام البيان، فينحصر احتمال إرادته خلاف الظاهر من دون نصب القرينه فى الغفله عن نصبها أو غفله السامع عن استماعها و الالتفات إليها، و كلاهما مدفوع بأصاله عدم الغفله، التى عليها بناء العقلاء فى أمورهم، و حينئذ إنّما تتم حجّيه الظهور بالنسبه إلى من قصد إفهامه. و أمّا بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه فأصاله عدم الغفله غير جاريه فى حقّه، لعدم كونه مقصودا بالإفهام حتى يجب على المتكلم نصب قرينه على إرادته خلاف الظاهر، و لعلّ بينه و بين من قصد إفهامه قرينه كانت مختفيه على غيره.

و فيه: أنّ أصاله عدم الغفله و إن لم تكن جاريه فى حقّ غير من قصد إفهامه إلّا أنّها ليست أصلا لأصاله الظهور، بل كلّ منهما أصل مستقلّ أجنبى عن الآخر، و بينهما عموم من وجه ربّما يجتمعان و ربما يفترقان، فتجرى أصاله

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

عدم الغفلة دون أصاله الظهور، كما لو صدر من عاقل بالغ فعل و احتمال صدوره منه غفله، فإنَّ أصاله عدم الغفلة في حقّه جاريه مع أنّ أصاله الظهور غير جاريه، لعدم ظهور في الأفعال، وقد تجرى أصاله الظهور دون أصاله عدم الغفلة، كما في كلام المعصوم عليه السلام، فإنَّ احتمال الغفلة منتف في حقّه، و أمّا أصاله الظهور جاريه، فهما أصلان مستقلّان لا يرتبط أحدهما بالآخر.

الوجه الثاني: أنّه قد يكون دأب المتكلّم و ديدنه على الاتّكال على القرائن المنفصله عن الكلام، التي لا يلتفت إليها إلّا من قصد إفهامه.

و جوابه ظاهر، إذ مقتضى ذلك وجوب الفحص، و هو مشترك بين من قصد إفهامه و غيره، فكما أنّ الأوّل لا بدّ عليه في مقام العمل بالظواهر من الفحص عن القرينه على الخلاف، كذلك الثاني، فهما في ذلك سواء.

الوجه الثالث- و هو العمده:- أنّه إنّا و إن قلنا بحجّيه الظواهر حتى بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام لكنّه لا نقول بها بالنسبه إلينا في الأخبار الصادره عن الأئمّه عليهم السلام، لكثرة التقطيعات التي وقعت فيها، و من البديهي أنّا نحتمل وجود قرينه صارفه لكلّ قطعه منها قطعت.

و الجواب عن ذلك: أنّ هذا الاحتمال إنّما يعتنى به فيما لو لم يكن المقطعون و الميؤبون من أهل الفهم و التقوى، و إلّا فلا موجب للاعتناء بهذا الاحتمال، فإذا كان المقطّع للأخبار مثل الكليني و أضرابهم- رحمهم الله- جميعاً، فهذا الاحتمال لا يعتنى به أصلاً، إذ لو كان في بعض الجمل ما يصرف البعض عن الظاهر، لما حصل منهم تقطيعه عنه، و إلّا لكان منافياً إمّا لفهمه أو لعدالته.

هذا كلّه في الوجوه التي استدللّ بها على حجّيه الظواهر بالنسبه إلى خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم مع أجوبتها.

و لو أغمضنا النّظر عن ذلك كلّه و سلّمنا الكبرى التي أفادها قدّس سرّه، و هي:

كون حجّيه الظواهر مختصّه بالمقصودين بالإفهام، نمنع ما رتب عليها من منع العمل بظواهر الأخبار بالنسبه إلى غيرهم من جهه عدم كوننا مقصودين بالإفهام، بل ندعى أنّ عامّه الناس مقصودون بالإفهام بالنسبه إلى الأخبار المودعه في الكتب، فلا تترتب على ما ذكره من الكبرى ثمره، و ذلك لأنّ عدم كوننا مقصودين بالإفهام إنّما يسلم إذا كانت الأخبار الصادره صادره بطريق النقش على الحجر أو بطريق كتاباتهم ممّا لا- يحتمل أن يكون المقصود بالإفهام إلّا خصوص المخاطب دون غيره، و أمّا إذا كانت بطريق النقل من راو إلى راو آخر، فلا بل الكلّ يكونون مقصودين بالإفهام، و ذلك لأنّ الراوى الأوّل كان مقصودا بالإفهام بالنسبه إلى الإمام عليه السلام، فلا- يحتمل في حقّه وجود القرينه على خلاف الظاهر مع عدم اطلاعه عليها، و هكذا الراوى الثانى، فإنّه مقصود بالإفهام بالنسبه إلى الراوى الأوّل، لأنّه أراد أن يفهم الثانى ما صدر من المعصوم عليه السلام، فلا بدّ عليه من نقل جميع ما له دخل في معرفه كلامه عليه السلام من القرائن الحائثيه و المقالئيه المتّصله و المنفصله، و أصاله عدم الغفله جاريه في حقّه، و احتمال وجود القرينه و عدم نقلها إلى الثانى عمدا خلاف المفروض في مثل الرّواه، لكونه خيانه لا تصدر عنهم، لكونه منافيا للعداله المعتبره فيهم، و هكذا الحال في الراوى الثالث بالنسبه إلى الثانى، و هكذا إلى أن تصل النوبه إلى أصحاب الجوامع، كالكلينى و أضرابه، و حيثنذ فجميع من ينظر في كتبهم مقصودون بالإفهام بالنسبه إليهم، فلا تحتمل الغفله عن ذكر القرينه في حقّهم، للأصل، و احتمال عدم ذكرها لجهات آخر من عدم الفهم و من العمد مفروض الانتفاء في حقّهم، لكونه منافيا لفهمهم و عدالتهم، فالكلّ مقصودون بالإفهام، و الظواهر حجّه في حقّهم، فلا وجه لما ذكره صغرى و كبرى، هذا.

أما الجبه الثالثه: فنقول: ذهب الأخباريون

إلى أنّ حجّيه الظواهر

مختصه بغير ظواهر الكتاب، فلا يجوز العمل بظواهره. و استدّلوا على ذلك بوجوه:

الأول: أنّ القرآن لم ينزل لأن يفهمه العامه، بل فهمه مختصّ بمن خوطب به و أوصيائه عليهم السلام، كما هو المسلّم في الحروف المقطّعه، فتكون الخصوصيات لمجرد ألفاظه و نقوشه، كما في الطلسمات، و إذا لم يكن لإفهام عامه الناس، فلا ظهور له في شىء حتى يكون حججه.

و الشاهد على ما ذكر: ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتاده عن الفتوى بالقرآن من قوله عليه السلام: «ويحك إنّما يعرف القرآن من خوطب به» (١) أو قوله عليه السلام لأبي حنيفة: «ما جعل الله ذلك إلّا عند أهله» (٢).

الثاني: أنّ القرآن مشتمل على مضامين عاليه و مطالب غامضه و على علم ما كان و ما يكون و ما هو كائن، و لا يمكن أن تصل إليها بهذه الألفاظ القليله أيدي غير الراسخين في العلم، فلا ظهور له في شىء. و الشاهد عليه بعض الأخبار الوارده في المقام.

الثالث: أنّ القرآن وقع فيه التحريف بالنقصان لا بالزياده، و يمكن أن يكون فيما سقط منه قرينه على خلاف ظاهر ما لم يسقط، فلا ينعقد له ظهور في شىء.

الرابع: أنّه و إن كان له ظهور أولًا- و بالذات إلّا أنّه لّمّا علمنا إجمالاً بطرؤ التقييد و التخصيص و التجوّز في بعض ظواهره صار مجملًا بالعرض.

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

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

و هذه الوجوه كليها راجعه إلى منع الصغرى، و استدلال على منع الكبرى و أنّ ظهور القرآن ليس بحجّه بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّه منع عن أتباع المتشابه، و المراد به هو ما يحتمل لمعان متعدّده يشتبه بعضها ببعض، فيشمل الظواهر أيضا، فلا تكون حجّه، لمنع الشارع عن أتباعها، و لا- أقلّ من إجمال لفظ المتشابه، فلا- يكون حجّه، و لا يجوز العمل به، للشكّ في ترخيص المولى و إذنه فيه، فيكون العمل به تصرفا في سلطان المولى.

ثانيهما- و هو العمده:- وروود الأخبار المتواتره الدالّه على المنع عن تفسير القرآن بالرأى، فإنّها تشمل حمل الظاهر في معنى على ما هو الظاهر فيه، فلا يكون حجّه، لكونه تفسيرا بالرأى.

و التحقيق في الجواب: أمّا عن الأخير: فبأنّ هذه الأخبار المانعه عن العمل بالظواهر معارضه بالأخبار الكثيره المستفيضه بل المتواتره الدالّه على وجوب التمسك بالقرآن و العمل بما فيه و العرض عليه و ردّ الشروط المخالفه له، كخبر الثقلين، و كذلك ما يدلّ على تمسك الأئمّه عليهم السلام بظواهر الكتاب، كآيه الوضوء و غيرها، و حينئذ لا بدّ من حمل الطائفه الأولى على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ: إمّا على استقلال بالأخذ بالقرآن من دون مراجعه إلى ما ورد من الأئمّه عليهم السلام في تفسيره، كما يشهد عليه جملة من الأخبار، كما في الخبر الوارده في ردع أبي حنيفه و قتاده(١)، أو على حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على بعض الوجوه المحتمله بمجرّد التشهيات النفسائيه و الاعتبارات الظنيّه التي لا دليل على اعتبارها- كالقياس و الاستحسان- من دون مراجعه إلى

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

الأوصياء، كما يشهد عليه بعض الأخبار الأخر.

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

و ممّا ذكرنا ظهر بطلان الوجه الأول أيضاً، إذ الأمر بالرجوع إلى القرآن والأخذ والعمل على طبقه وردّ الشرط المخالف له و عرض الأخبار المتعارضة عليه يدلّ على أنّ فهم جميعه ليس مختصّاً بالأئمة عليهم، وليس من قبيل الطلسمات، بل فيه ما له ظهور في معنى لا بدّ من المراجعه إليه فيكون حجّه.

هذا، مع أنّ القول باختصاص الفهم بالأئمة عليهم السلام ينافى معجزته.

و ظهر أيضاً ممّا ذكرنا الخلل في الوجه الثالث، لأنّ التحريف في القرآن حتى بالنقص ممنوع بل لم ينقص منه شيء كما لم يزد فيه شيء، وعلى تقدير تسليمه فنفس هذه الأخبار تدلّ على أنّ وقوع التحريف فيه لا يمنع عن العمل بظواهر الموجود عندنا، لأنّ التحريف وقع في زمان عثمان، وهذه الأخبار صدرت عن الأئمة عليهم السلام بعده، فتدلّ على حجّيته ظواهر هذا القرآن الموجود.

نعم، لا يمكن التمسك بأخبار الثقلين، لأنّها صدرت عن النبي صلّى الله عليه وآله، وقد وقع التحريف فيه بعده، فلعلّه سقط منه بعض الآيات، الذي يكون قرينه صارفه عن الظهور في البعض الآخر.

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

الأخبار (١) على تقدير تسليمه- هو التحريف فى المعانى لا- الألفاظ بأن يقال: إنَّ المعانى قد تغيّرت و حملت على غير ما هو المراد منها.

و هكذا ظهر الجواب عن الوجه الثانى، فإنَّ الأمر بالرجوع إليه يدلّ على أنّ فيه ما يفهم العامه، و إلّا فلا معنى للأمر بالرجوع إليه، و كونه مشتقلا على المعانى الشريفه الدقيقه و العلوم الكثيره التى لا تصل إليها أيدى غير الراسخين لا ينافى اشتماله على تلك المعانى الظاهره الواضحه التى هى محلّ الكلام فى المقام، إذ الكلام إنّما هو فى الظواهر و الآيات المربوطه بالأحكام، بل كون المعانى الشريفه لا ينافى عدم إغلاق ألفاظها، و لا يقاس (٢) بكلمات الأوائل، فإنّها لكونها مشتمله على إيجاز محلّ لا تكاد يصل إليها إلّا فهم الأوحدى من الأفاضل، بخلاف القرآن، فإنّه ليس فيه إيجاز محلّ، مع أنّه أيضا ينافى معجزته، هذا.

أمّا الجواب عن الوجه الرابع: فهو أنّ طرق التقييد و التخصيص و التجوّز كما لا يمنع عن الأخذ بظواهر الأخبار بعد الفحص عنها كذلك لا يمنع عن العمل بظواهر الآيات، بل غايه ما يدلّ عليه هذا الوجه إنّما هو وجوب الفحص، فكما يجب ذلك بالنسبه إلى الأخبار كذلك بالنسبه إلى الآيات أيضا حتى يحصل اليأس عن الظفر بها، فليس مانعا عن العمل بظواهر الكتاب، و ليس ذلك موجبا لإلغاء ظواهر الكتاب، و إلّا لجرى ذلك فى ظواهر الأخبار أيضا.

أمّا الجواب عن الوجه الخامس- و هو كون المتشابهه متشابهها و مجملا- فهو أنّه ممنوع، بل يكون ظاهرا فى معناه، و هو كون اللفظ ذا وجوه مختلفه

١- انظر: معانى الأخبار: ٢٤-٤، و عنه فى البحار ١٠: ١٤-٧.

٢- أى: القرآن.

بحيث يكون احتمالاه لكل واحد منها شبيها باحتماله للباقي، فالمعاني فيه متعارضة و متشابهة، فهو مرادف للمجمل، و عدم شمول هذا المعنى للظواهر بمكان من الوضوح، إذ ليس للظاهر إلّا وجه واحد و معنى فارد، كالنصّ، غاية الأمر يحتمل - احتمالاً ضعيفاً - كون المراد منه غير ذلك المعنى، فليس محتملاته متعارضة و متشابهة.

مضافاً إلى أنّ الأخبار الآمرة بالرجوع إلى القرآن تدفع هذا الوجه أيضاً، إذ ليس المراد ممّا ارجع إليه خصوص النصوص منها، لأنّه - مضافاً إلى منافاته لمورد جملة منها - لا يمكن المساعده عليه بوجه، إذ النصوص ليست إلّا أقلّ قليل في موارد نادره، فكيف يحتمل أن يكون المراد من تلك الأخبار الكثيره الوارده في الموارد المختلفه و المقامات المتعدّده هو الإرجاع إلى تلك الآيات القليله!؟

و المتحصّل من جميع ما ذكرنا: حجّيه الظواهر من غير تقييد بالظنّ بالوفاق، أو عدم الظنّ بالخلاف، و لا بالنسبه إلى المقصودين بالإفهام، و لا بالنسبه إلى غير القرآن الكريم.

بعد ما ثبت حجّيه الظواهر ببناء العقلاء و عدم ردع الشارع عنه لا بدّ فيما إذا أحرز الظهور الفعلى حملة على أنّ ذلك المعنى مراد للمتكلّم، لأنّه إذا أحرزنا المفهوم من كلام المتكلّم إمّا من جهة القرينه أو لأجل العلم بالموضوع له و عدم نصب القرينه المتّصلة على الخلاف- إذ القرينه المنفصله غير مانعه عن الظهور بل مانعه عن الحجّيه- فتاره نقطع بأنّه المعنى المراد للمتكلّم، و لا يحتمل الخلاف فيه، و أخرى يحتمل أنّ المتكلّم أراد خلاف ما هو الظاهر، لا كلام فى الفرض الأوّل.

و أمّا فى الثانى: فالظاهر أنّه لا- إشكال فى أنّ المتّبّع هو ما يكون اللفظ ظاهرا فيه، و لا- يعنى باحتمال الخلاف، لأنّ احتمال الخلاف لا- يخلو أمره من أحد وجوه ثلاثه: إمّا أن يكون لأجل احتمال غفله المتكلّم عن نصب القرينه على خلاف الظاهر مع كونه مريدا له، و إلّا فلو لم يكن غافلا عن نصب القرينه لأتى بها، أو يكون عدم نصب القرينه لأجل مصلحه فى عدم النصب أو مفسده فى النصب، أو يكون الاحتمال من جهة احتمال اعتماد المتكلّم على قرينه حالته أو مقالته منفصله متقدّمه على هذا الكلام أو متأخره، و الجامع، بين هذه الاحتمالات الثلاثه هو أن يكون احتمال خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال وجود القرينه المتّصلة بل إلى احتمال غيرها، و فى جميع هذه الفروض الثلاثه لا- إشكال فى أنّ المتّبّع هو الظاهر، و لا يعنى بهذه الاحتمالات، فالصغرى- و هو الظهور- محرز بالوجدان، و الكبرى- و هى حجّيه ذلك الظهور و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف- محرز ببناء العقلاء و عدم ردع الشارع عنه، فلا بدّ.

من الأخذ بالظهور و عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات.

إنّما الكلام فى أنّ الأصل فى هذه الفروض أصل وجودى - و هو أصله الظهور - أو أنّه أصل عدمى، و هو أصله عدم القرينه، كما هو الظاهر من كلام الشيخ (١) قدّس سرّه؟ لا ينبغى الإشكال فى أنّ الأصل أصل وجودى ثبت بنفسه ببناء العقلاء.

و لعلّ مراد الشيخ - قدّس سرّه - من أصله عدم القرينه هو فى غير هذه الفروض، و ذلك لأنّ الفرضين من الفروض السابقه لا معنى لأصله عدم القرينه فيهما، لأنّ عدم القرينه فيهما مقطوع حسب الفرض، و إنّما يكون احتمال خلاف الظاهر من جهه احتمال غفله المتكلّم عن نصب القرينه أو من جهه احتمال مصلحه فى الترك أو مفسده فى الأكثر.

و أمّا فى الفرض الأخير و هو احتمال وجود القرينه المنفصله بعد الفحص، فوجود القرينه و إن كان محتملا - لكن لئى كان المحتمل هو القرينه المنفصله، و الأثر لا يكون مترتبا على وجودها الواقعى حتى ينفى ذلك الأثر بأصله عدم القرينه، بل الأثر للقرينه بوجودها العلمى و الإحرازى، و المفروض أنّ وجودها مشكوك و غير محرز بالقطع، فما هو مشكوك - و هو وجود القرينه واقعا - غير موضوع للأثر حتى ينفى بأصله عدم القرينه، و ما هو الموضوع للأثر - و هو وجودها الإحرازى - يكون مقطوع العدم، فلا معنى لجريان الأصل فيه.

و الوجه فى كون الأثر للقرينه بوجودها العلمى و الإحرازى هو ما ذكرنا فى مبحث العموم و الخصوص من أنّ القرينه المنفصله لا تمنع عن الظهور، بل

إنّما تمنع عن حجّيته بعد انعقاده، لكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه، فالقرينه حجّه أقوى من ذى القرينه، ولذا تقدّم عليه، و من المعلوم أنّ الحجّه ما لم تكن واصله لا- يمكن أن تكون مانعه عن حجّه أخرى، و مجرد وجودها الواقعي لا أثر له، فالقرينه المنفصله ما لم تكن واصله و محرزه لا تمنع عن حجّيه ذى القرينه، فلا بدّ من الأخذ بظهور ذى القرينه مع عدم وصول القرينه، فالأثر للقرينه الواصله بوجودها العلمى، و المفروض أنّها فى المقام مشكوكه، فالموضوع للأثر مقطوع العدم، و لا معنى لجريان الأصل فيه، و ما هو مشكوك- و هو وجودها الواقعي- ليس منشأ للأثر، فالأصل فى المقام ليس أصلا عدميًا، و هو أصاله عدم القرينه، بل هو أصل وجودي، و هو أصاله الظهور.

هذا كلّه فيما إذا أحرز الظهور الفعلى و شكّ فى المراد الواقعي من جهه من الجهات السابقه، و أمّا إذا لم يكن أصلا الظهور محرزًا، فهو أيضا يتصوّر على ثلاث صور:

الأولى: أن يكون عدم الإحراز من جهه عدم العلم بالمعنى الموضوع له، و نعبّر عنه بعدم إحراز المقتضى للظهور، كما إذا شككنا فى معنى «الصعيد» هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص؟ ففى هذه لا إشكال فى إجمال اللفظ و عدم دلالته على ما هو المراد واقعا، لأنّ موضوع الحجّيه هو الظهور، و هو مفقود، لعدم إحراز المعنى الموضوع له المقتضى لانعقاد الظهور.

و هل يكفى فى الخروج عن الإجمال الظنّ بالمعنى الموضوع له؟ الحق أنّه لا يكفى، لعدم دليل على اعتبار هذا الظنّ.

نعم، وقع الكلام فى حجّيه قول اللغوى فى تعيين الأوضاع، و سنتكلّم فيه إن شاء الله.

الثانية: أن يكون عدم الإحراز من جهة عدم إحراز انتفاء المانع، كما إذا علم المعنى الموضوع له لكن يكون في الكلام شىء
 يحتمل اعتماد المتكلم عليه في إرادته خلاف الظاهر، وهو المعبر عنه باحتمال قرينته الموجود و احتفاف الكلام بما يصلح
 للقرينته، فلم يحرز عدم المانع عن انعقاد الظهور، إذ لعل ذلك قرينه تمنع عن انعقاده، كما في الأمر الواقع عقيب الحظر أو
 توهمه، أو الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدده، أو الضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، ففي هذه الصورة لو قلنا بأن الحجية
 منحصره بالظهور من باب الكشف عن المراد الواقعي نوعا، فتلحق بالصورة الأولى في الإجمال، ولا فرق بينهما، لأن الكلام - مع
 احتفائه بما يحتمل قرينته على الخلاف - ليس ظاهرا في معنى، ولا يدل على المراد الواقعي، و حينئذ موضوع الحجية - وهو
 الظهور - مفقود، فلا حجة.

و أمّا لو قلنا بعدم انحصار الحجية بالظهور، بل قلنا بأن أصله الحقيقة حجة من باب التعبد من العقلاء - كما نسب إلى السيد
 المرتضى (١) قدس سره - فربما توهم عدم الإجمال، بل يؤخذ بالظهور الوضعي، لأن المعنى الموضوع له معلوم حسب الفرض، و
 أصله الحقيقة تحكم بأنه المراد بالتعبد العقلائي، فيفترق بين هذه الصورة و الصورة الأولى، لأن الموضوع له في الأولى غير
 معلوم، فلا تجرى أصله الحقيقة و لو قلنا بكونها أصلا عقلائيًا، و هذا بخلاف هذه الصورة، فإن الموضوع له معلوم، فيحمل
 اللفظ على حقيقته بمقتضى الأصل المذكور.

لكن هذا التوهم فاسد.

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

أما أولاً: فلاّنه لا معنى للتعييد العقلاني في مورد من الموارد، لأنّ العقلاء ليسوا مشرّعين و لا من الأنبياء و الأئمّه حتى تجب علينا متابعتهم تعبدًا، بل متابعتهم إنّما تكون لأجل بنائهم على العمل بالطرق الكاشفه عن المرادات الواقعيه لا تعبدًا.

و أمّا ثانيًا: فلاّنه لو سلّم التعييد العقلاني في مورد في الجملة، فليس المقام داخلا فيه قطعًا. و لو تنزّلنا و قلنا: إنّه لا قطع بذلك، فالشكّ في كونه موردا للتعييد من العقلاء و في كون أصله الحقيقه حجّه كاف في عدم حجّيته، لما ذكرنا من أنّ الشكّ في الحجّيه مساوق للقطع بعدم الحجّيه.

الثالثه: أن يكون عدم إحراز الظهور من جهه عدم إحراز انتفاء المانع أيضا لكن لا من جهه الشكّ في مانعيه الموجود، بل من جهه الشكّ في أصل وجود القرينه و المانع، و المراد هو القرينه المتّصله، و الشكّ في وجودها تاره من جهه احتمال غفله المخاطب عن استماع القرينه مع كونه بصدد التفهّم، و أخرى من جهه أخرى سيجي ء ذكرها.

أمّا الشكّ من الجهه الأولى - و هي احتمال الغفله - فلا- ينبغى الإشكال في أنّ العقلاء بنوا على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، فيعملون على طبق المعنى الّذى يكون الكلام ظاهرا فيه لو لا القرينه واقعا، كما في احتمال الغفله في المتكلم أيضا، فالشكّ في القرينه المتّصله من جهه احتمال غفله المخاطب عن استماع القرينه و تفهّمه مع كونها مقرونه بالكلام واقعا لا يوجب الإجمال، إنّما الكلام في أنّه هل البناء على المعنى الّذى يكون اللفظ ظاهرا فيه لو لا- القرينه يكون ابتداء - كما ذهب إليه صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه - أو أنّه بعد البناء على عدم

الغفلة و عدم القرينه بمقتضى أصاله عدم الغفله و أصاله عدم القرينه، التى عليها بناء العقلاء، كما ذهب إليه الشيخ (١) قدس سره؟

الحق هو ما ذهب إليه الشيخ - قدس سره - من أنه لا بدّ من إجراء أصاله عدم القرينه أولاً حتى يحرز عدم القرينه بالأصل ثمّ البناء على المعنى الّذى يكون اللفظ ظاهراً فيه مع عدم القرينه، و ذلك لأنّ موضوع الحجّيه هو الظهور، و من المعلوم أنّه ما لم تفرض القرينه معدومه لا يتحقّق الظهور الّذى هو موضوع الحجّيه، إذ نحتمل وجودها، و معه لا ينعقد ظهور للكلام، فلا بدّ من البناء على عدم القرينه أولاً - حتى ينعقد الظهور فتترتب عليه الحجّيه، و إلّا فمع عدم هذا البناء نحتمل وجود القرينه، فلا ينعقد ظهور للكلام، ففرق بين احتمال وجود القرينه المتّصله و المنفصله، حيث إنّّه فى الأولى يكون الأثر مترتباً على وجودها الواقعى، لأنّها بوجودها الواقعى توجب عدم انعقاد الظهور، بخلاف الثانيه، فإنّها بوجودها العلمى - تمنع عن الحجّيه، فلا بدّ مع احتمال وجود الأولى من البناء على عدمها بمقتضى أصاله عدم القرينه حتى يتحقّق الظهور الّذى هو موضوع الحجّيه، و أمّا مع احتمال وجود الثانيه فلا فائده فى البناء على عدمها، لأنّ الظهور مع وجودها أيضاً موجود فى ذى القرينه، لعدم منعها عن ظهور ذيلها، بل إنّما تمنع عن حجّيته، فلذا لا يجرى الأصل فيه. هذا كلّه فى احتمال غفله المخاطب.

أمّا الشكّ فى وجود القرينه من جهه غير الغفله، كاحتمال سقوط القرينه لأجل كثره الوسائط أو لأجل التقطيع و غيرهما: فقد ذهبوا فيه أيضاً إلى الأخذ بأصاله عدم القرينه، كما فى احتمال الغفله، فيحرز بهذا الأصل الظهور، فيكون

حجّه كالشق الأوّل بعينه.

و ادّعوا أنّ العقلاء لا يعنون باحتمال وجود القرينه سواء كان منشأ الاحتمال هو الغفله أو غيرها، و لا فرق عندهم - في عدم الاعتناء - بينهما ليتمسك في نفي تلك الاحتمالات بالأصل العقلاني فيحرز الظهور، و تترتب عليه الحجّيه، و ليس فيهم من فصل بين احتمال الغفله و غيرها إلّا المحقق القمي قدّس سرّه، فذهب إلى الفرق بينهما، و ادّعى أنّ احتمال وجود القرينه إن كان منشؤه احتمال الغفله، فلا يعتنى به العقلاء، و يبنون على عدمها، و أمّا إذا كان منشأ الاحتمال غير الغفله، فلا بناء لهم على عدمه، و بذلك حكم بعدم حجّيه الأخبار - كما ذكرنا - لأجل عروض التقطيع عليها المحتمل وجود القرينه لكلّ جملة منها في غيرها و قد قطعت و سقطت عنها و وقعت في غيرها، فحيث إنّ هذا الاحتمال لا دافع له من العقلاء فلا يجوز العمل بظواهر الأخبار (١).

و ما أفاده - قدّس سرّه - من التفصيل في غايه المتانّه و الجوده، لما نرى بالوجدان من عمل العقلاء بظواهر يحتمل وجود قرينه متّصله على خلافها و قد سقطت عنها بالتقطيع و نحوه، فلو أرسل كتاب إلى أحد و قطع في الطريق بعضه و سقط منه و وصل إليه البعض الآخر و كان في ذلك الواصل ظواهر يحتمل إرادته خلافها و كون القرينه على الخلاف في تلك القطعه الساقطه، فلا يعمل ذلك الشخص بتلك الظواهر.

و كذلك الكلام لو تكلم المولى مع عبده بكلام فينام العبد بعده و احتمل أنّ المولى تكلم في حال نومه بقرينه على خلاف ذلك الكلام و لم يسمعه، لا يعمل العبد بظاهره، و هكذا في بقيه الموارد التي يكون منشأ الاحتمال

لوجود القرينه غير الغفله.

فهذه الكبرى الكليه في غايه المتانه، و ترتب عليها ثمرات كثيره.

لكن ما فزعه عليها من عدم حجته ظواهر الأخبار غير صحيح، لما ذكرنا سابقا من أن هذا إنما يصح إذا لم يكن المقطعون من أهل العلم والفهم والورع - كالكليني وأضرابه قدس سره - وإلا فلا يكون التقطيع مضرًا بالعمل بظواهرها، وذلك لأن كل لاحق من الرواه مقصود بالإفهام بالنسبه إلى سابقه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مصنفى هذه الجوامع الموجوده فى أيدينا، و بالنسبه إلى تلك الكتب يكون جميع المكلفين مقصودين بالإفهام بالنسبه إليهم، فكما أن كل لاحق يعمل بظواهر صدرت من السابق من غير اعتناء باحتمال إرادته خلاف الظاهر فكذلك نحن نعمل بظواهر تلك الأخبار، و لا نعتنى باحتمال وجود قرينه على خلاف تلك الظواهر قد سقطت منها و وقعت فى غيرها مميًا قطعت عنها، لأن علمهم و ورعهم ينافى تقطيعهم من تلك الظواهر ما يكون صارفا عنها، فلا يعتنى بهذا الاحتمال فى حقّ مثلهم.

نعم، لو كان المقطع من غير أهل العلم والفهم والفتوى، لكان لهذا الاحتمال مجال واسع، و لذا لو أرسل أحد إلى آخر كتابا و كان فيه جمله مربوطه بشخص آخر و قد قرأها و حدها له، فيعمل ذلك الثالث بظاهر ما قرئ له من غير أن يقول: اقرأ الباقي لعل فيه ما يكون صارفا عنه، نعم، يقول ذلك إذا لم يكن القارئ من أهل الفهم. هذا كله فى تعيين موارد العمل بالظواهر.

بقى الكلام فى حجته قول اللغوى،

اشاره

و قد ذكرنا أنه مع الجهل بالمعنى الموضوع له لا ظهور للكلام حتى يكون حججه، و أنّ الظنّ بالوضع من جهه عدم الدليل على اعتباره لا يكون حججه، إنما الكلام فى أنه هل خرج قول اللغوى عن مطلق الظنّ أم لا؟

و قد قيل بخروجه و استدّل له بوجوه:

الأول: أن اللغوى من أهل الخبره لتعيين الوضع،

و قول أهل الخبره حجّه بناء العقلاء، و لا يعتبر فيه التعدّد و لا العدالة، لأنّه ليس من باب الشهاده حتى يعتبر فيه ذلك، بل حجّيه قوله أمر مستقلّ دلّ عليها بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه، و ليس بناؤهم مقتيدا بشىء، كما نرى من رجوع الجاهل فى كلّ صنعه إلى العالم بها، و رجوع العوامّ إلى المقلّد، و اعتبار العدالة فيه إنّما ثبت بدليل خاصّ لا من جهه كونه من أهل الخبره.

لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الرجوع إلى قول اللغوى إنّما هو لتعيين موارد الاستعمال، و هذا ليس من باب الرجوع إلى أهل الخبره، بل من باب الرجوع إلى الشاهد، لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنّما يكون فى الأمور الحدسيه التى تحتاج إلى الرأى و النّظر، فلا يطلق ذلك على ما لا يحتاج إلى شىء منهما بأن يكون من الأمور المحسوسه، فالرجوع إلى أحد فى المحسوسات المشاهده- التى لا- يختصّ فهمها بطائفه خاصّه بل يعمّ الجميع- لا يعدّ من الرجوع إلى أهل الخبره، و تعيين موارد الاستعمالات من هذا القبيل، لأنّه ليس ممّا يحتاج إلى إعمال النّظر و الرأى، بل إنّما يحتاج إلى استماع من العرب أو ملاحظه الأشعار و غيرها، كما فى سائر موارد الشهاده، فيعتبر فيه التعدّد، لأنّ الشهاده فى الموضوعات يعتبر فيها التعدّد و إن ذهب بعض إلى عدم اعتباره إلّا فى موارد الحكومه و القضاء، فلو لم نعتبر التعدّد فالعدالة معتبره قطعاً.

و أمّا الرجوع إليه لتمييز الموضوع له عن غيره فغير جائز أصلاً، لأنّ اللغوى حاله حالنا فى الجهل بالموضوع له، فلو سلّم أنّه من أهل الخبره، فليس من أهل الخبره لتعيين المعنى الموضوع له، بل هو من أهل الخبره لتعيين موارد الاستعمال، حيث إنّ همّه ضبط موارد الاستعمال، فلا يمكن استكشاف

الوضع من قوله.

و الحاصل: أنّ ما يمكن أن يحتاج إلى إعمال الرأى و الاجتهاد فى بعض الموارد- و هو تعيين المعنى الموضوع له و تمييز المعنى الحقيقى عن غيره- فكون اللغوى من أهل الخبره فيه، ممنوع و إن كان بلحاظه يصح إطلاق أهل الخبره عليه إلّا أنّ اللغوى ليس أهلاً لذلك، بل حاله كحالنا.

و أمّا ما لا يحتاج إلى إعمال الرأى و الاجتهاد- و هو تشخيص موارد الاستعمالات- فاللغوى و إن كان من أهل الأطلاع عليه إلّا أنّ إطلاق أهل الخبره عليه فى غير محلّه، فحيثُذ يدخل فى باب الشهاده، و يعتبر فيه ما يعتبر فيها من العداله و التعدّد إن قلنا به، كما ذهب إليه الأكثر، لروايه مسعده بن صدقه:

«و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه»^(١).

الثانى من الوجوه التى استدللّ بها على حجّيه قول اللغوى: دعوى الاتّفاق عن بعض على العمل بقولهم.

الثانى من الوجوه التى استدللّ بها على حجّيه قول اللغوى: دعوى الاتّفاق عن بعض على العمل بقولهم^(٢).

وفيه: أنّ حصول الاتّفاق من الكلّ ممنوع، كيف و لم يتعرّض لذلك كثير منهم؟! مع أنّ عملهم بقولهم لعلّه لأجل حصول الوثوق و الاطمئنان لهم من قولهم بالمعانى، فكونه حجّه فى حقّ من لا يحصل له ذلك ممنوع.

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

و بالجمله: المحضّل من الإجماع- على تقدير ثبوته- غير مفيد،

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

٢- كما فى فرائد الأصول: ٤٦.

لاحتمال وجود المدرك، و نقله لا يكون دليلا، لعدم كشفه عن دليل معتبر.

الثالث من الوجوه: دعوى انسداد باب العلم و العلمى بمعانى اللغات

بخصوصياتها و تفاصيلها فى السعه و الضيق غالبا و إن كان أصلها معلوما فى الأغلب، فحينئذ لا بدّ من الرجوع فيها إلى مطلق الظنّ، و هو لا يحصل إلّا من قول اللغوى، فيكون حجّه.

و فيه: ما ذكره الشيخ- قدّس سرّه- و تبعه جملة من المحقّقين، و هو: أنّ ما يوجب الرجوع إلى مطلق الظنّ ليس إلّا انسداد باب العلم و العلمى بالأحكام الشرعيّه بحيث يكون إجراء الأصول فيها خروجاً عن الدين، و الاحتياط فيها موجبا لاختلال النظام أو العطر و الحرج، فيرجع إلى مطلق الظنّ سواء حصل من قول اللغوى أو غيره و لو فرض انفتاح باب العلم بمعانى الألفاظ إلّا فى خصوص ذلك المورد الذى احتجنا فى معرفه حكمه الشرعى إلى اللغه، فلو فرض انسداد باب العلم و العلمى بالأحكام و وصلت النوبه إلى مطلق الظنّ و فرض أنّا احتجنا فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى فى مورد إلى اللغه، فلا بدّ لنا من الرجوع إليها و لو فرض انفتاح باب العلم بجميع اللغات غيرها فى هذا المورد.

و أمّا إذا فرضنا انفتاح باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الأصول فى غير المعظم منها محذور الخروج من الدين، فيجرى الأصل فيه، و لا- يرجع إلى اللغه، و لو فرض انسداد باب العلم بمعانى اللغات بأجمعها، فالمعيار فى الرجوع إلى قول اللغوى و غيره إنّما هو انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه، فلا أثر لانسداد فى اللغات، و حيث إنّ باب العلمى فى الأحكام مفتوح- و لو فرض انسداد باب العلم باللغه- فلا حاجه فى موارد الاحتياج إلى اللغه من الرجوع إلى قول

اللغوى، بل يجرى الأصل و لا محذور(١).

و ذهب بعض الأعاظم - قدس سره - إلى حجّيته قول اللغوى بدعوى أنّ انسداد باب العلم و العلمى بالأحكام الشرعيه و إن كان لا يوجب العمل بقول اللغوى فى موارد الاحتياج إلى اللغه بالتقريب الذى ذكره الشيخ قدس سره، لإمكان إجراء الأصل فى تلك الموارد، و عدم لزوم محذور الخروج من الدين إلّا أنه يوجب ذلك بتقريب آخر يسمّى بالانسداد الصغير كما سُمى الأول بالانسداد الكبير.

و توضيحه: أنّ إحدى مقدمات الانسداد - وهى عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليّه فى موارد الجهل بالأحكام - لها مستندان: أحدهما: لزوم الخروج من الدين. و الثانى: لزوم المخالفه القطعيّه.

أمّا على الأول: فما ذكره الشيخ - قدس سره - حقّ.

و أمّا على الثانى: فتجرى مقدمات الانسداد و توجب جواز العمل بقول اللغوى و حجّيته، و ذلك لأنّ باب العلم و العلمى بالأحكام و إن لم يكن منسداً بحيث يوجب إجراء الأصل فى موارد الاحتياج إلى اللغه الخروج من الدين إلّا أنه نعلم أنه لو أجرينا الأصل فى جميع موارد الاحتياج إلى اللغه و لم نعمل بقول اللغوى تلزم المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى تلك الموارد خاصه، و حينئذ لا - بدّ من اتّباع قول اللغوى، فالانسداد فى اللغات و إن كان لا يوجب حجّيته قول اللغوى إلّا أنّ انسداد [باب العلم و العلمى] بالأحكام بما ذكرنا من الانسداد الصغير يوجب اتّباعه.

و لكن لا يخفى ما فيه.

أمّا أولاً: فلأنّنا نمنع الصغرى، إذ الموارد التى يحصل من قول اللغوى

١- فرائد الأصول: ٤٦-٤٧، كفايه الأصول: ٣٣٠-٣٣١.

الظنّ بالحكم الشرعى [فيها] ليست إلّا أقلّ قليل، إذ كثيرا ما يرجع إلى اللغه و لا يحصل الظنّ بالحكم، لاختلاف اللغويين و كثره المعانى التى ذكروها، فموارد حصول الظنّ لا تلزم من إجراء الأصل فيها مخالفه قطعيه.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لو سلّمتم كثره موارد حصول الظنّ بالحكم الشرعى من قول اللغوى، فكونها بأجمعها من الأحكام الإلزاميه ممنوع، بل كثيرا يكون الاحتياج فى موارد الأحكام الترخيصيه، فلا يلزم من إجراء الأصل فى تلك الموارد العلم بالمخالفه.

هذا، و لو سلّمنا الصغرى، فنمنع الكبرى، إذ لا تنحصر مقدّمات الانسداد فى هذه المقدمه- و هى عدم جواز إجراء البراءه- حتى يقال بأنّ إجراءها فى موارد الحاجه إلى اللغه موجب للمخالفه القطعيه، بل هناك مقدّمات آخر، منها: عدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، و هذه المقدمه لا تجرى فى المقام، إذ لا يلزم من الاحتياط فى تلك الموارد لا اختلال النظام و لا العسر و الحرج، لكونها فى غايه القلّه، فعلى هذا لا بدّ من الاحتياط.

نعم، لو حصل الوثوق و الاطمئنان من قول اللغوى بالحكم الشرعى لكان حجّه، لأنّ الاطمئنان عند العرف بمنزله القطع، و يعاملون معه معاملته، و لم يردع عنه الشارع، فيكون حجّه لذلك، لا- من جهه أنّه حجّه بنفسه. هذا تمام الكلام فى حجّيه قول اللغوى.

فصل: فى حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد.

أشاره

فنقول: قد وقع البحث فى أنّه هل الملازمه ثابتة بين حجّيه الخبر الواحد و حجّيه الإجماع المنقول به حتى يكون الالتزام بحجّيه الخبر التزاما بالقول بحجّيه الإجماع المنقول أيضا، أو أنّها غير ثابتة و يمكن الالتزام بعدم حجّيه الإجماع و لو مع القول بحجّيه الخبر الواحد؟ فالبحث عن حجّيه الإجماع من فروع البحث عن حجّيه الخبر، فينبغى تقديم البحث عنها على البحث عن الإجماع.

ثمّ إنّ الشيخ- قدّس سرّه- قبل الشروع فى المقصود مهّد مقدّمه نفيسه لا بدّ من ذكرها، و هى: أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد- التى عمدتها بناء العقلاء و السيره القطعيه- تختصّ بما إذا كان المخبر به من الأمور الحسيّيه التى يعرفها كلّ أحد إذا راجع إليها و لو احتمالا بأن احتمال إحساس المخبر للمخبر به و لم يكن عالما ببناء العقلاء على قبول هذا الخبر و العمل به حتى مع الاحتمال، فلا يحتاج إلى القطع بإحساسه، أو الأمور الحدسيّيه التى تكون قريبه من الحسّ، كمسائل الحساب، أو من الأمور الحدسيّيه التى أحرز السامع أنّ إخبار المخبر بها مستند إلى إحساسه لمقدّمات و أسباب لو اطّلع عليها بنفسه لقطع بالملازمه بينها و بين المخبر به، و تكون الملازمه عنده تامّه، كما لو أخبر أحد بموت زيد لكن إخباره بذلك لم يكن مستندا إلى رؤيته بل إلى مقدّمات قطعيّه، كصياح و نواح فى داره و اجتماع الناس على بابها للتشيع و غير ذلك، فإنّ المستمع يحرز أنّه لو رأى بنفسه تلك الأسباب، لقطع بالملازمه بينها و بين الموت، ففى هذه الموارد

الثلاثة دلت الأدلة على حججه خبر الواحد، ولا يعبأ باحتمال مخالفه قوله للواقع، لأن منشأ الاحتمال أمران:

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

و الثاني: احتمال الغفلة و النسيان و الخطأ و السهو، و هذا الاحتمال ممّا لا يعتنى به العقلاء فى الأخبار الحسيّة و نحوها، و يكون مدفوعا ببناء العقلاء.

و أمّا إذا لم يكن الإخبار كذلك بأن يكون [المخبر به] من الأمور الحدسيّة البعيده عن الإحساس، التى لم تحرز تماميّه الملازمه بين الأسباب التى أخبر المخبر لأجلها و بين تلك الأمور عند نفسه، فلا تدلّ تلك الأدلة على حججه ذلك الإخبار، و لا بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال خطئه و مخالفه قوله للواقع فى هذا الفرض، أى الخبر الّذى بهذا النحو، فعلى هذا لو علمنا أو احتملنا أنّ مدعى الإجماع يكون إخباره عن قول المعصوم فى ضمن دعواه الإجماع عن حسّ بأن رأى المعصوم عليه السلام يقول ذلك ثم ضمّ إلى قوله عليه السلام قول العلماء فأخبر بالإجماع، تكون دعواه الإجماع حجه بلا إشكال، لأنّه إخبار عن أمر حسيّ لو حصل عندنا أيضا لحصل لنا القطع بقوله عليه السلام، و أمّا إذا لم نحتمل ذلك، علمنا أنّ إخباره عنه مستند إلى حدسه، فإن أحرزت تماميّه الملازمه بين المقدمات التى لأجلها نقل الإجماع و بين المخبر به و هو قول الإمام عليه السلام، فالأمر كما ذكر فى حججه نقله بلا إشكال، و إلّا لو لم يحرز ذلك فلا حججه فى نقله الإجماع، حيث إنّ السبيل إلى دعوى الإجماع على النحو الأوّل منتف فى أمثال زماننا و لم يدعه أحد، و على تقديره لا بدّ من تكذيبه عملا، كما تدلّ عليه جملة من الأخبار، و لا تفيد دعواه على النحو الثانى، لأنّها مبنيّة على تماميّه الملازمه المدّعا من العقليّة أو العاديّة و غيرهما، و هى ممنوعه، و الشكّ فى تماميّه الملازمه كاف فى عدم حججه نقله، لما ذكرنا من أنّ الأدلة الدالة على

حجّيه الخبر لا- تدلّ إلّما على حجّيه الخبر الحسيّ أو الحدسيّ القريب منه أو الحدسيّ المذى أحرزت فيه تماميه الملازمه بين المقدمات و بين ما أخبر به عند السامع، فمع عدم الإحراز و الشكّ في تماميه الملازمه ليس قول المخبر حجّه للسامع، فعلى هذا ليس نقل الإجماع حجّه (١).

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعظم- قدّس سرّه- أنّ نقل الإجماع و إن لم يكن حجّه في أمثال زماننا، لما مرّ إلّا أنّ نقله من مثل الطوسي- قدّس سرّه- و من هو في عهده و سابقه ممّن يكون قريب العهد إلى زمان المعصوم عليه السلام، كالسيد المرتضى و ابن زهره و أمثالهما- قدّس سرّه- يكون حجّه، لأنّهم و إن لم يروا المعصوم عليه السلام بشخصهم و لم يدعوا ذلك إلّا أنّه يحتمل- لقرب عهدهم إلى زمانه- أنّهم نقلوا الحكم ممّن سمعه من الإمام، فيكون إخبارهم عن حسّ، ثمّ ضمّوا إلى ذلك قول الغير، فادّعوا الإجماع، فيكون نقلهم الإجماع حجّه، لما ذكرنا من أنّ مجرد احتمال ذلك يكفي في حجّيه الخبر ببناء العقلاء.

لكن لا يخفى ما فيه، لأننا نعلم أنّ دعواهم الإجماع ليس مستندها الحسّ و لو بذلك النحو بل بالنسبه إلى الشيخ- قدّس سرّه- مستنده إلى قاعده اللطف و بالنسبه إلى السيد و ابن زهره- قدّس سرّهما- مستنده إلى أصل أو قاعده تكون حجّيتها على نحو الكبرى الكليّه مسلّمه عند الكلّ و لكن يكون تطبيقها على مواردنا بنظرهم، فيدعون الإجماع في مورد طبّقوا تلك القواعد أو الأصل عليه، لكون أصل القاعده أو الأصل إجماعيًا عندهم، و لذلك نرى أنّ السيد- قدّس سرّه- أفتى بجواز الوضوء بالماء المضاف مستندا إلى الإجماع (٢)، لتخيله جريان البراءة في أمثال المقام، و لو سلّم فمجرد الاحتمال و أنّ استنادهم في مورد إلى الحسّ- و لو

١- فرائد الأصول: ٤٧.

٢- المسائل الناصريه (ضمن الجوامع الفقهيّه): ٢١٥، المسأله ٤.

بذلك النحو ما لم يكن احتمالاً عادياً- غير مفيد، لأن ما ذكرنا سابقاً من كفايه احتمال كون المخبر به عن الحسّ إنّما هو فيما إذا كان الاحتمال عادياً لا- موهوماً مع أنّه يمكن أن يستكشف من نفس دعوهم الإجماع أنّ مستندها ليس ذلك، إذ لو كان المستند هو السماع ممّن سمع الحكم من المعصوم عليه السلام ثم ضمّ قول الغير إليه، فأىّ داعٍ إلى نقل الإجماع؟ بل ينقل الحكم عن المعصوم عليه السلام بواسطة ذلك البعض بعنوان الخبر، و هل يكون نقله الإجماع حينئذٍ إلّا أكلاً من القفا؟

بقي في المقام أمر، و هو: أنّه هل الملازمه ثابتة بين فتاوى العلماء و قول المعصوم عليه السلام مطلقاً،

إشاره

أم ليست بثابته مطلقاً، أم لا بدّ من التفصيل؟

فنقول: الملازمه المدّعاة إمّا أن تكون عقليته، بمعنى استحاله انفكاك تلك الفتاوى عن قول المعصوم عليه السلام عقلاً، كاستحاله انفكاك المعلول عن علته، أو أنّها ليست عقليته بل تكون عاديه، بمعنى استحاله انفكاكهما عادة لا عقلاً، بمعنى أنّ الشخص العادى الّذى لا- يكون وسواسياً ولا مبتلى بما يوجب خروجه عن الطرق المتعارفه يحصل له القطع من تلك الفتاوى برأى المعصوم عليه السلام، للملازمه العاديه الثابته بينهما، أو أنّها اتّفاقيه بمعنى أنّها ليست عقليته حتى يستحيل الانفكاك عقلاً، و لا- عاديه حتى يستحيل الانفكاك عادة، بل اتّفاقيه قد يتفق لشخص حصول القطع من تلك الفتاوى برأى المعصوم عليه السلام.

و لا يخفى أنّ الملازمه العقليه ممنوعه، و ذلك لأنّه ليس مبناها إلّا أحد أمرين:

إمّا قاعده اللطف،

فادّعوا وجوب اللطف عليه تعالى، بمعنى أنّه يجب عليه تعالى إيصال العباد إلى مراتبهم الكماليه، و لذا قالوا بوجوب بعث الرسل و إنزال الكتب و تبليغ الأحكام حتى تكمل النفوس البشريه، فيجب عليه تعالى

تبلغ أحكامه إلى العباد، لتكمل نفوسهم، فمتى اجتمعوا على الخطأ يجب عليه تعالى أن يبلغ حكمه إليهم و يلقى الخلاف بينهم بنحو من الأنحاء بوسيله الخلفاء أو الأوصياء و غيرهم حتى لا- يقعوا فى مخالفه الواقع، فوجب انحطاطهم عن رتبتهم و عدم وصولهم إلى تلك المرتبه، و على هذا فمتى اجتمعوا على أمر و لم يكن خلاف بينهم يستكشف من ذلك أنّ الحكم عند المعصوم عليه السلام على طبق ما اجتمعوا عليه، إذ لو كان على خلافه، يجب عليه تعالى إعلامه و تبليغه، و حيث لم يوصل يحكم بأنّ التكليف على طبق ما اجتمعوا عليه.

و لا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلأنّ قاعده اللطف- على تقدير تسليمها- لا تقتضى إلّا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف لا على خلافه، و المفروض أنّه تعالى قد بلغ أحكامه إلى عباده بالطريق المتعارف، فأوحى إلى نبيه صلى الله عليه و آله ثم أمره بتبليغها إلى العباد و إلى أوصيائه حتى يبلغوها إليهم، فما هو وظيفته تعالى قد أداه، و إنّما عرض الاختفاء لبعض الأمور الخارجيه التي لا ربط لها به تعالى، كإخفاء الظالمين، و حينئذ لا- دليل على وجوب تبليغه ثانياً بطريق آخر غير متعارف و إلقاءه الخلاف بينهم مع أنّه لو وجب ذلك لا- يفرق بين جميع العلماء و علماء بلد واحد، فيجب إلقاء الخلاف بينهم إذا اجتمعوا على خلاف الواقع، بل يجب ذلك فيما إذا انحصر فى عصر عالم واحد و كان اجتهاده على خلاف الواقع، و هذا ممّا لم يتوهمه أحد.

و أمّا ثانياً: فلأنّه إن كان المراد أنّه يجب على الإمام عليه السلام تبليغ الأحكام و إلقاء الخلاف مع إظهار إمامته و بعنوان كونه إماماً، فليس كذلك قطعاً.

و إن كان المراد أنّه يجب عليه ذلك حتى مع إخفاء الإمامه، فهذا ممّا

لا- فائده فيه، و لا- تترتب عليه ثمره، إذ لا- يسمع أحد من الشخص المجهول الحال حكما أبدا، فقاعده اللطف- على تقدير تسليمها- ممّا لا يفيد لإثبات الملازمه العقليه.

نعم، إن صحّ ما أسنده العمائم إلى النسي صلى الله عليه و آله من أنّه «لا- تجتمع أمّيتي على خطأ»^(١) لكان اتفاق الأمّه موجبا لحصول القطع بالحكم الواقعي، إذ لو كان الاجتماع على خلاف الواقع، لوجب إلقاء الخلاف فيهم حتى لا يجتمعوا على الخطأ، و لكن صحّه ذلك ممنوعه.

و إمّا أنّ مبنى دعوى الملازمه العقليه من جهه أنّ تراكم الظنون الحاصله من تلك الفتاوى يوجب وصولها إلى حدّ يوجب القطع بالحكم حيث إنّ كلّ فتوى يوجب حصول مقدار من الظنّ، فإذا انضمت بعضها إلى بعض، يوجب تقوية الظنّ و ضعف احتمال الخلاف، و هكذا إلى مرتبه لا يبقى معها احتمال الخلاف أصلا، كما هو الحال في خبر الواحد و المتواتر، إذ من اجتماع تلك الأخبار يحصل اليقين بالمخبر به إذا وصلت إلى حدّ التواتر.

و لكن لا- يخفى أنّ تراكم الظنون إنّما يوجب حصول القطع في مثل التواتر العدى يكون المخبر به فيه أمرا حسيّيا، و متى ما تراكمت الظنون في الأمر الحسيّ يوجب شدتها إلى أن تصل إلى حدّ القطع، و ذلك لأنّ احتمال مخالفه خبرهم للواقع مع أنّ المخبر به أمر حسيّ غير معقول عادة، لأنّ منشأ هذا الاحتمال إمّا الخطأ أو احتمال التعمّد في الكذب و نحوهما، و كلّها مستحيل عادة، و لذلك ترى حصول القطع من الإخبار بالهلال فيما إذا كثرت الأخبار عن الرؤيه بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، و أمّا في مثل الفتاوى المبتيه على

١- كشف الخفاء ٢: ٤٧٠-٢٩٩٩، و فيه بدل «خطأ»: «ضلاله».

الحدس و الاجتهاد و النّظر فلا يكون اجتماعها و تراكمها موجبا لحصول القطع بالواقع، إذ كما يحتمل الخطأ فى حقّ واحد منهم لأجل الاشتباه فى مقدّمات اجتهاده كذلك يحتمل فى حقّ الجميع، فلا توجب كثره ذلك حصول القطع بالحكم الواقعى، و لذلك ترى عدم حصول القطع، من إخبار جميع الحكماء باستحاله إعادته المعدوم، لأنّه مبنّى على اجتهادهم، و يمكن عادة خطأ جميعهم. هذا كلّه فى الملازمه العقليّه.

و أمّا دعوى الملازمه العاديّه بين الفتاوى و رأى المعصوم عليه السلام

بأن تكون تلك الفتاوى الكثيره من العلماء الحاكين عن قول رئيسهم- و هو الإمام عليه السلام- ملازمه عادة للقطع بفتوى الرئيس بحيث يستحيل انفكاكها عاده عنه، لأنّ إخبار جماعه كثيره عن قول رئيسهم أو شيخهم أو ملكهم مع كونهم مرءوسين له أو أصحابه أو أهل مملكته ملازم للقطع بقول ذلك الرئيس أو الشيخ أو الملك لمن يكون متعارفا و لا- يكون وسواسيا، فالملازمه و إن لم تكن عقليّه لكنّها عاديّه.

و لا- يخفى أنّ هذا أيضا غير صحيح، لأنّ تلك الكبرى- و هى حصول القطع بقول الرئيس عاده من حكاية المرءوسين- و إن كانت مسلّمه إلّا أنّها فيما إذا كان المرءوسون ممّن أدركوا خدمه الرئيس و أخذوا الكلام عنه أو احتملنا ذلك، لما ذكرنا من كفايه الاحتمال فى هذا المقام، و أمّا فى مثل المقام ممّا لم يدركوا و لا نحتمل ذلك فى حقّهم، فلا يكون إخبارهم عن قوله حجّجه، لأنّه يرجع إلى الإخبار عن أمر حدسىّ و قد ذكرنا أنّه لا يكون حجّجه و لا يكون إخبارهم عن ذلك ملازما للقطع بقول رئيسهم.

و أمّا الملازمه الاتّفاقيه: فهى ممّا لا يقبل الإنكار إلّا أنّها ممّا لا ينضبط، إذ قد يحصل القطع لأحد من فتوى عشره من العلماء و لا يحصل ذلك للآخر من مثلها بل من فتوى عشرين، فحصول القطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى

العلماء اتفاقاً ممّا لا يكون تحت قاعده، فنقل الإجماع ممّن قطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى جماعه لا يكون حجّه لغيره إلّا إذا أحرز الغير أنّ ما قطع بسببه برأى المعصوم عليه السلام يكون موجبا لقطعه أيضا و تكون الملازمه بينه و بين القطع ثابتة عنده، و حيث إنّ إحراز ذلك من المدّعين للإجماع ممّا لا يمكن فلا يكون نقلهم للإجماع حجّه.

ثمّ إنّ بعد ما لم يمكن استكشاف رأى المعصوم عليه السلام من اتفاق العلماء و إجماعهم فهل يمكن استكشاف حجّه معتبره من ذلك حتى يكون الإجماع حجّه من هذه الجهه أم لا؟

فنقول: تاره يكون فى المقام أصل أو قاعده أو عموم أو إطلاق يمكن اعتماد المجمعين على ذلك فى الحكم لكونه مسلّما عندهم، فلا- يكون الاتفاق حينئذ كاشفا عن وجود حجّه معتبره غيرها فى البين، إذ لعلهم اعتمدوا فى ذلك الحكم على ذلك الأصل أو القاعده أو العموم، فإذا فرضنا عدم حجّيه ذلك الأصل أو القاعده أو العموم عندنا، لا يكون الإجماع كاشفا عن دليل معتبر غيرها.

و أخرى لا يكون فى المقام دليل يحتمل اعتمادهم عليه، و حينئذ إن أحرزنا أنّ اتفاق المجمعين ليس لأجل تبعيّة اللاحقين منهم لإجماع السابقين بل لأجل أنّ الجميع من السابقين و اللاحقين قد استندوا فى الفتوى على مدرك معتبر عندهم، لأنّ عدالتهم مانعه عن الفتوى بغير علم و إن لم نعلم ذلك المستند بعينه و إنّما نعلمه إجمالاً، فيكون إجماعهم كاشفا قطعاً بحسب العاده عن اعتبار ذلك المستند عندنا أيضا لو أطلعنا عليه، فيكون حجّه، لاستحاله أن يكون فهم الجميع على خلاف فهمنا فى الدلاله على الحكم ليكشف كاشفا قطعياً عن اعتبار ذلك المستند و تماميه دلالتة إجمالاً. و لكن إحراز ذلك فى

نهاية البعد، وليست الإجماعات من هذا القبيل.

و أمّا إذا لم يحرز ذلك، بل يحتمل أنّ فتوى المتقدّمين لأجل أصل أو قاعده و المتأخّرين قد اعتمدوا في فتواهم على إجماعهم على حسب مبانيهم من قاعده اللطف و غيرها، فلا يكون الإجماع كاشفا عن دليل معتبر عندنا، إذ لعلّ ما استند إليه المتقدّمون لم يكن حجّجه، و المفروض أنّ المتأخّرين لم يعتمدوا في فتواهم إلّا على إجماع السابقين، فلا يكون إجماع الجميع كاشفا عن وجود الحجّجه المعتمده.

و الظاهر أنّ الإجماعات المذكوره في الكتب من هذا القبيل، و الشاهد على ذلك أنّ السابقين على الشيخ- قدّس سرّه- لم يكن الاستدلال متعارفا عندهم، و إنّما كانوا يذكرون الفتوى مجرّده، كما في الرسائل العمليّه، و يظهر ذلك من ملاحظه كتبهم، فلعلّ مستند حكمهم ما ذكرنا، و اللاحقين له لم يذكروا في مقام الاستدلال إلّا إجماعات السابقين، فيكون اتّكالهم على إجماعهم لا على مستندهم، و إلّا لذكروا ذلك المستند في مقام الاستدلال، و حينئذ تصير الإجماعات- كما ذكرنا غير كاشفه عن الدليل المعتمده، فقد ظهر عدم حجّجه نقل الإجماع، لعدم كشفه عن رأى المعصوم و لا عن وجود حجّجه معتبره، و لكن مع ذلك مخالفه الإجماع في غايه الإشكال، فلا بدّ في موارد من التأمل و التدبّر التأمّ. هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول.

فصل: فى حجّته الشهره.

فنعول: إنّ الشهره تاره تكون فى الروايه، و أخرى فى الاستناد، و ثالثه فى الفتوى.

أمّا الشهره فى الروايه: فهى أن تكون روايه نقلها مشهوره متكرره بين الزواه بحيث نقلها كثير منهم، و فى مقابلها الشاذّ النادر الذى لم ينقله إلّا قليل منهم.

و لا ريب أنّ هذه الشهره من المرجّحات فى مقام التعارض، كما تدلّ عليه مرفوعه زراره «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (١) أو مقبوله عمر بن حنظله (٢).

و أمّا الشهره فى الاستناد: فهى أن تكون روايه استند المشهور إليها فى مقام الفتوى و عملوا بها، و فى مقابل ذلك إعراض المشهور عن روايه.

و لا ريب أنّ هذه الشهره توجب جبر ضعف سند الروايه لو كانت ضعيفه السند، كما أنّ إعراض المشهور يوجب ضعف الروايه الصحيحه، لما سيجىء فى آخر بحث خبر الواحد من أنّ عمل المشهور بروايه- مع علمهم بضعفها- كاشف عن كونها محتفّه بقرينه أوجبت صيرورتها موثوقا بها عندهم، و إلّا

١- غوالى اللثالى ٤: ١٣٣-٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- الكافى ١: ٦٧-٦٨-١٠، التهذيب ٦: ٣٠١-٣٠٣-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ صفات القاضى، الحديث ١.

لم يعملوا بها، كما أنّ إعراضهم عن روايه - مع علمهم بصحّٰه سندها - كاشف عن كونها ضعيفه عندهم بوجه لا نعلمه.

نعم، لا بدّ من علمهم بالضعف فى الأوّل و القوّه فى الثانى، لكونها بمراى و مسمع منهم، و إلّا لا تكون جابره أو كاسره.

و أمّا الشهره الفتوائيه: فهى أن تكون الفتوى بشىء مشهوره بين العلماء من دون الاستناد إلى روايه، و قد اختلف فى حجّيتها، فقليل بحجّيتها لوجه:

منها: إطلاق قوله عليه السلام فى مرفوعه زراره: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» و عموم التعليل فى مقبوله ابن حنظله «فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه» فإنّ المراد هو الشهره لا- الإجماع بقريته قوله: «ودع الشاذّ النادر» و إطلاق الأوّل و عموم الثانى يشمل الشهره الفتوائيه، فإنّ الصله معرّفه للموصول، فكأنّه قال: «خذ بالمشهور و المجمع عليه».

و قد أجاب الشيخ (١) - قدّس سرّه - عنه أوّلا: بأنّ المراد من الشهره ليس هو الشهره الاصطلاحيه، بل هى بمعناها اللغوى، و هو الظهور و الوضوح عند كلّ أحد بحيث لا ينكره، من قولنا: «شهر فلان سيفه» أى سلّ، بقريته إدخاله عليه السلام المشهور فى «بين الرشد» و خلافه فى «المشكل» الذى يردّ علمه إليهم فى ذيل الحديث، فالمراد بالمشهور هو الواضح الظاهر، و من الواضح أنّ الشهره فى الروايه حيث إنّها من الأمور الحسيّه توجب فيها الظهور و الوضوح.

و أمّا الفتوى: فحيث إنّها مبتيه على الحدس و الاجتهاد لا تكون الشهره موجه للظهور و لا لوضوح أنّها على الرشد، لما ذكرنا من أنّه كلّما زاد الخبر فى الأمر الحسى يوجب بعد الاحتمال حتى يصل إلى مرتبه القطع، بخلاف الإخبار

عن الأمر الحدسي، فإنه لا يوجب ذلك، ويكون المشهور وغيره فيه على حدّ سواء في احتمال الخطأ، وعلى هذا فالرواية لا تشمل الشهره الفتوائيه.

و ممّا يدلّ على عدم الشمول فرض الراوى أنّ كليهما مشهوران، و من الواضح أنّه يستحيل فى الشهره الفتوائيه، لأنّه إذا كان أحدهما مشهورا، فالآخر لا محاله يكون نادرا، و هذا بخلاف الشهره فى الروايه، فإنّ ذلك فيها ممكن بأن يكون الحديثان قد نقلهما جميع الزواه، و ليس المراد بالشهره فى الروايه أن تكون إحدى الروائتين ممّا نقله أكثر الزواه و الروايه الأخرى منقوله عن بقيه الزواه كما فى الفتوى حتى يمتنع تصوّر الشهره فى الروايه أيضا، بل المراد أنّ كلّ من روى غير المشهور فقد روى المشهور أيضا مع زياده، فحينئذ يمكن تصوّر الشهره فيهما معا، بخلاف الفتوى، فالروايه لا تشمل الشهره الفتوائيه.

و ثانيا: بأنّه كما تكون الصلّه معرّفه للموصول كذلك تكون الجملة المتقدّمه فى الكلام معرّفه للمتأخّره، فلو قال أحد للمخاطب: «أى الرّمّانين أحبّ إليك؟» فقال فى الجواب: «ما يكون أكبر» فلا ريب أنّ هذا الجواب لا يدلّ على أنّ كلّ ما هو أكبر يكون محبوبا له، بل يدلّ على محبوبيّته خصوصا الأ-كبر من الرّمّان، فالسؤال يكون معرّفا للأكبر الواقع فى الجواب، و المقام من هذا القبيل، فإنّ قول السائل: «يأتى عنكم خبران» يدلّ على أنّ المراد بالموصول فى قول الإمام عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو المشهور من الخبرين لا من غيرهما، فلا إطلاق فى الجواب، و كذلك فى التعليل الوارد فى المقبوله، فلا عموم فيه أيضا.

هذا، و لا يخفى أنّ كلا الجوابين فى غايه المتانّه.

و من الوجوه التى استدلّوا بها على حجّيه الشهره: أنّ حجّيه خبر الواحد إنّما تكون لكونه مفيدا للظنّ، فحيث إنّ الظنّ المستفاد من الشهره أقوى من

الظنّ الحاصل من الخبر، فتكون حججه بطريق أولى.

و فيه أولاً: أنّ ذلك إنّما يسلم لو علمنا بأنّ الملاك في حججه الخبر هو إفادته الظنّ، فيستفاد منه حججه كلّ ظنّ مساو معه أو أقوى، و أمّا إذا لم نعلم ذلك بل علمنا بأنّ ملاك الحججه فيه ليس ذلك، إذ الخبر و إن كانت حججه من باب الطريقيه أو الموضوعيه إلّا أنّه ليس المراد من الطريقيه هو كونه مفيداً للظنّ، بل المراد أنّه لا يحدث بسبب قيامه على شىء مصلحه فى المؤدى فى قبال مصلحه الواقع، و إنّما أعطى الشارع صفه الطريقيه للخبر لأجل كونه أغلب المطابقه للواقع لا بملاك الظنّ، فحينئذ إذا أحرز كون شىء بمثابه الخبر فى غلبه المطابقه للواقع أو أقوى منه، فيؤخذ به، و لم يحرز ذلك فى الشهره، فلا يمكن إثبات حججهها من دليل حججه الخبر.

و ثانياً: كون الملاك لحججه الخبر هو غلبه المطابقه للواقع أيضاً غير معلوم، بل لعلّه شىء آخر و لا ندرى به، فلا بدّ من متابعه الدليل، إذ الأصل فى الظنّ - كما ذكرنا - عدم الحججه، و لا بدّ فى الخروج عنه من ورود دليل، و حيث إنّ الدليل قام على حججه الخبر، و لم يقم فى الشهره و لا يمكن استفادته حججهها من الدليل الأوّل على حججه الخبر، فلا بدّ من القول بعدم حججهها.

و من الوجوه التى استدلووا بها: استفادته ذلك من عموم التعليل الوارد فى آيه النبأ، و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (١)** فيستفاد منه أنّ كلّ ما لا تكون فيه إصابه القوم بجهاله لا بدّ من الأخذ به بلا تبين، و كما أنّ الشهره الاستناديه تكون حججه موجه لجواز الأخذ بالروايه الضعيفه التى قامت الشهره على الاستناد إليها - لأنّ الأخذ بتلك الروايه مع

الشهرة لا يكون من إصابه القوم بجهاله فى شىء، فتكون حجّه - كذلك الشهرة الفتوائيه توجب خروج الأخذ بتلك الفتوى عن إصابه القوم بالجهاله، فتكون موجه لحجّيه تلك الفتوى و عدم وجوب التبين فيها.

وفيه: أنّ معنى التمسّيك بعموم التعليل إنّما هو إسراء الحكم إلى كلّ موضوع ثبتت فيه تلك العلّه وإن كان مخالفا لموضوع الحكم، و معنى تخصيص الحكم بمورد التعليل إنّما هو تضيّق الحكم بموارد ثبوت العلّه و إن كان نفس الموضوع يشمل غيرها أيضا.

و كيف كان فلا- بدّ فى موارد تعميم الحكم أو تخصيصه من ثبوت العلّه حتى يترتب عليها ذلك الحكم، و ليس معنى العمل بعموم التعليل هو إثبات نقيض الحكم فى موارد عدم العلّه، بل يمكن أن يكون لذلك الحكم علّه أخرى، فلو قال: «لا- تأكل الرمان، لأنّه حامض» يكون مقتضى عموم التعليل هو المنع عن أكل كلّ حامض، و معنى تخصيص الحكم بموارد ثبوت العلّه أن يكون المحرّم خصوص الرمان الحامض، فلا يشمل الحلوه منه، فعلى أىّ حال ليس معنى عموم التعليل هو عدم ثبوت الحرمة فى غير الحامض، لعدم دلالة هذه القضية على الانحصار، لإمكان أن تكون الحرمة فى غير الحامض مستنده إلى علّه أخرى، فحينئذ القدر المستفاد من عموم التعليل فى الآيه إنّما هو وجوب التبين و عدم جواز الأخذ قبله فى كلّ ما يكون إصابه قوم بجهاله، خيرا كان أو شهره أو غيرهما، و لا يستفاد منه عدم وجوب التبين و وجوب الأخذ بكلّ ما لا تكون فيه إصابه القوم بجهاله.

هذا، مضافا إلى أنّه لا وجه لقياس الشهرة الفتوائيه بالشهرة الاستناديه، إذ الشهرة الاستناديه بنفسها تبين و تحقيق فى مورد الخبر الضعيف، و هذا بخلاف الشهرة الفتوائيه، فإنّها ليست تبينا فى موارد الفتوى، فإذا كان هناك خبر ضعيف

وَفَتَّشْنَا وَرَأَيْنَا أَنَّ الْمَشْهُورَ اسْتَدُوا إِلَيْهِ، يَكُونُ نَفْسَ اسْتِنَادِهِمْ تَبَيَّنَا، لَكُونَهُ إِخْبَارًا عَنِ صَدُورِ ذَلِكَ الْخَبَرِ، وَحَيْثُ إِنَّهُ إِخْبَارٌ عَنِ
أَمْرِ حَسِّيٍّ تَكُونُ شَهْرَتُهُمْ فِي ذَلِكَ كإِخْبَارِ جَمَاعِهِ كَثِيرِهِ مَوْثُوقٌ بِهِمْ عَنِ وَقُوعِ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْحَسِّيِّ وَهُوَ الْمَخْبِرُ بِهِ، فَلِذَا يُوجِبُ
الْوَثُوقَ وَالِاطْمِئْنَانَ بِصَدُورِ ذَلِكَ الْخَبَرِ، وَيَصِيرُ صَدُورُهُ وَاضِحًا وَمَبِينًا، وَهَذَا بِخِلَافِ الشَّهْرَةِ الْفِتْوَائِيَّةِ، فَإِنَّهُ إِذَا حَقَّقْنَا وَفَتَّشْنَا وَ
رَأَيْنَا أَنَّ الْمَشْهُورَ أَفْتَوْا بِذَلِكَ، فَلَيْسَ إِفْتَاؤُهُمْ تَبَيَّنَا وَظُهُورًا عَنِ تِلْكَ الْفِتْوَى، فَإِنَّهُ أَمْرٌ حَسِّيٌّ، فَيَكُونُ كإِخْبَارِ جَمَاعِهِ عَنِ أَمْرِ
حَدْسِيِّ، وَهُوَ لَا- يُوجِبُ الْاطْمِئْنَانَ بِأَنَّ الْفِتْوَى هِيَ الْوَاقِعُ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ تَبَيَّنَا وَظُهُورًا عَنْهُ، إِذْ إِخْبَارُ جَمَاعِهِ عَنِ أَمْرِ حَدْسِيِّ
لَيْسَ إِلَّا كإِخْبَارِ وَاحِدٍ عَنْهُ فِي عَدَمِ كُونِهِ مُوجِبًا لِلظُّهُورِ.

فصل: فى حجّته الخبر الواحد.

أشاره

فبقول: إنّه من أهمّ المباحث الأصوليه، إذ الأدلّه القطعيه- كالخبر المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه و الإجماع و نحوها- فى غايه الندره، و ليست الخصوصيات الواقعه فى العبادات و المعاملات- كوجوب السوره و الإقامه- ممّا نطقت بها تلك الأدلّه القطعيه، فباب العلم بالأحكام منسد قطعاً، و يبقى باب العلمى، فلو قلنا بعدم حجّته أخبار الآحاد يصير باب العلمى أيضاً منسدًا، فلا بدّ من الالتزام بوجوب العمل بالظنّ، بخلاف ما إذا قلنا بحجّته الأخبار، فإنّه حينئذ يصير باب العلمى مفتوحاً، و ينسدّ باب الانسداد، فهو من أهمّ المسائل الأصوليه، و له ثمرات عمليّه، فلا وجه للإشكال فى كونها من المسائل الأصوليه من جهه أنّ المسأله الأصوليه هى ما يبحث فيها عن أحوال الأدلّه التى هى موضوع علم الأصول، و الخبر الحاكى عن السنّه ليس من الأدلّه الأربعة، فلا يكون البحث عنه بحثاً عن أحوال الأدلّه.

و ذلك لأنّ كونه من المسائل الأصوليه ممّا لا إشكال فيه، فلا بدّ من اتّخاذ الموضوع على وجه ينطبق عليه أيضاً، إذ الموضوع للعلم ليس إلّا ما ينتزع عن موضوعات مسائله، و كون هذا البحث من المسائل واضح، فلا بدّ من انتزاع أمر ينطبق عليه و جعله هو الموضوع، أو أن يفرض أولاً- الموضوع شيئاً ثمّ تطبق المسائل عليه، و يحكم بخروج بعض المسائل عن العلم، إذ لا بدّ من ردّ المتشابه إلى المحكم لا العكس، فإذا كان هذا البحث من المسائل قطعاً، فلا بدّ من أخذ الموضوع على وجه يصحّ انطباقه عليه أيضاً.

و أمّا جعل الموضوع أوّلاً- هو الأدلّة الأربعة و الإشكال فى كون هذا من المسائل الأصولية إنّما هو من قبيل ردّ المحكم إلى المتشابه، إذ لم تجعل الأدلّة الأربعة موضوعاً للأصول فى آيه أو روايه، فالإشكال إنّما هو فى أخذ الأدلّة الأربعة موضوعاً لا فى كون هذا البحث من المسائل، فعلى هذا لا- نحتاج إلى التكلف للجواب- كما ارتكبه الشيخ قدّس سرّه- بأنّ العمل على طبق الخبر يحتاج إلى جهات ثلاث:

إحداها: البحث عن صدور الخبر.

الثانيه: عن جهه صدوره من أنّه هل صدر تقيّه أو لبيان الحكم الواقعي؟

الثالثه: البحث عن دلالتّه.

و حيث إنّ البحث عن الدلالة قد مرّ فى بحث الظواهر، و البحث عن الجهه الثانيه غير محتاج إليه، لأجل بناء العقلاء على حمل كلام كلّ متكلم على بيان مراده الجدّى، فيقع البحث فى الجهه الأولى فقط، و هو: أنّه هل السنّه تثبت بخبر الواحد أم لا؟ فحينئذ يكون البحث عن أحواله بحثاً عن أحوال السنّه، فتدخل فى المسائل الأصولية(١).

و لا- يخفى عدم تماميّة هذا الجواب، و ذلك لأنّ المراد إن كان الثبوت الواقعي الّذى هو مفاد «كان» التامه، فهو على قسمين، لأنّ الثبوت و الوجود على قسمين: خارجي و ذهني.

فإن كان المراد هو الخارجى، فهو واضح الفساد، لأنّ وجود السنّه خارجاً معلول لعلّته، و ليست الخبر الحاكى، و هذا واضح.

و إن كان المراد هو الذهني، فهو أيضاً فاسد، لأنّ الخبر يحتمل الصدق

و الكذب، فكيف يكون علّه للقطع بالنسبه لوجودها في عالم النفس و الذهن!؟

إذ ليس الكلام في المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعيه حتى يوجبا القطع، بل الكلام في الخبر الواحد، و من الواضح أنه يحتمل الكذب، فلا تثبت به السنّه في عالم النفس، و الظاهر أنه لم يرد بالثبوت الثبوت الواقعي، بل الثبوت التعبدى، و حينئذ يرد عليه:

أولاً: أنّ البحث عن الثبوت- الّذى مرجعه إلى أنه هل خبر الواحد كالسنّه عند الشارع؟ و هل يكون منزّلاً منزلتها في وجوب العمل؟- بحث عن أحوال الخبر الحاكي و عن عوارضه، و لا يكون بحثاً عن السنّه.

و ثانياً: أنّ الملا-ك في المسائل ما يبحث عنه في العلم مطابقه، لا ما يبحث عنه التزاماً، و المبحوث عنه في الأصول مطابقه ليس هو حجّيه السنّه، بل حجّيه الخبر. هذا.

و قد أجاب عن الإشكال بعض (١) المحقّقين: بأنّه في كلّ تنزيل لا بدّ من منزل و منزل عليه و جهه التنزيل، و المنزل في المقام هو الخبر الواحد، و المنزل عليه هو السنّه، و جهه التنزيل هي الحجّيه، و حينئذ كما يمكن أن يقال في التنزيل: هل نزل الخبر منزله السنّه في تلك؟ كذلك يمكن أن يقال: هل السنّه منزل منزلتها شيء في الحجّيه و هو الخبر، أم لا؟ كما أنه في قولنا: «زيد كالأسد» يمكن أن يقال: زيد شبهه بالأسد في الشجاعه، و يمكن أن يقال: الأسد شبهه به زيد في الشجاعه، و حينئذ فالبحث على النحو الأوّل و إن لم يكن من المسائل، لكونه بحثاً عن أحوال الخبر، إلّا أنه على النحو الثاني بحث عن أحوال السنّه، فيكون من المسائل.

و لا يخفى ما فيه.

أمّا أولاً: فلأنّ جهه البحث فى المقام ليست هى أنّ السنّه هل نزل منزلتها شىء أم لا؟ بل جهه البحث إنّما هى أنّ الخبر هل هو حجّه و منزل منزله السنّه أم لا؟ فىكون البحث عن أحوال الخبر لا السنّه.

و ثانياً: قد ذكرنا فى أوّل بحث الظنّ أنّ الشارع لم ينزل شيئاً منزله شىء، لا- المؤدّى منزله الواقع، و لا- الظنّ منزله القطع، و المجعول فى باب الأمارات ليس هو التنزيل لا- فى المؤدّى و لا- فى نفس الظنّ، و إنّما المجعول فيها هو اعتبار الطريقيّ للظنّ، فالتنزيل فيها أمر لا واقع له، هذا.

ثمّ إنّهُ اختلف فى حجّيّته الخبر الواحد و عدمها، فذهب السيّد و القاضى و ابن زهره و ابن إدريس و الطبرسى إلى عدم الحجّيّته (١)، بل ادعى بعضهم الإجماع و ضروره المذهب على عدمها، نظير القياس، و ذهب المشهور إلى حجّيّته.

و استدلّ المانعون بوجوه:

منها: الإجماع.

و لا يخفى أنّه موهون أولاً: بقيام الشهره القطعيّ على خلافه.

و ثانياً: أنّ المحصّل منه غير حاصل، و المنقول منه لا يكون حجّه فى المقام و لو كان حجّه فى غيره، و ذلك لأنّ حجّيّته الإجماع متوقّفه على حجّيّته الخبر الواحد، إذ لو لم نقل بحجّيّته الخبر عن حسّ فعدم حجّيّته إذا كان عن حدس بطريق أولى، و أمّا لو قلنا بحجّيّته الخبر، فإن قلنا بشمول دليلها للخبر الحدسى أيضاً، يكون موجبا لحجّيّته الإجماع المنقول، فحينئذ حجّيّته الإجماع

١- الذريعه إلى أصول الشريعة ٢: ٥٢٨، المهذب ٢: ٥٩٨، الغنيه (ضمن الجوامع الفقهيّه): ٤٧٥، السرائر ١: ٤٧، مجمع البيان ٩: ١٩٩ فى تفسير آيه النبأ.

تتوقف على حجّيه الخبر فكيف يمكن أن يستدلّ على عدم حجّيته بالإجماع؟!

و منها: الأخبار الكثيره بل المتواتره إجمالاً

- بمعنى القطع بصدور بعضها- الدالّه على أنّ الخبر إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنّه، أو لم يعلم عليه شاهد من كتاب الله تعالى، أو لم يعلم أنّه قولهم، أو لم يكن موافقاً للقرآن أو غير ذلك، لا بدّ من ردّه و ضربه على الجدار، أو أنّه زخرف، أو لم أقله(١)، و غير ذلك من التعبيرات، و من الواضح أنّ أكثر أخبار الآحاد من هذا القبيل، لأنّها مخالفه لعموم أو إطلاق أو غير ذلك من القرآن، فلا تكون حجّه أصلاً.

و جوابه: أنّ هذه الأخبار الكثيره و إن كانت دالّه على عدم حجّيه أخبار الآحاد إلّا أنّها معارضه بالأخبار الكثيره الأخر الدالّه على حجّيتها، و هذه الأخبار أيضاً مقطوعه الصدور إجمالاً، كما فى قوله: أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه أخذ عنه معالم دينى(٢)؟ و قوله عليه السلام: ما أدّيا إليك عنى فعنّى يؤدّيان(٣) و قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»(٤) و غير ذلك من الأخبار الكثيره.

و حينئذ لا- بدّ فى مقام الجمع من حمل الأخبار المانعه على أحد أمور على سبيل منع الخلوّ، و ليس المراد حمل الجميع على أحد هذه الأمور، بل المراد حمل كلّ طائفه منها على أحد هذه الأمور:

-
- ١- الكافى ١: ٦٩-٣-٥، المحاسن: ٢٢٠-٢٢١-١٢٨ و ١٣٠، الوسائل ٢٧: ١١٠ و ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث ١٢-١٥.
 - ٢- اختيار معرفه الرّجال: ٤٩٠-٩٣٥، الوسائل ٢٧: ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.
 - ٣- الكافى ١: ٣٣٠-١، الوسائل ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.
 - ٤- اختيار معرفه الرّجال: ٥٣٥-٥٣٦-١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

منها: أنّ المراد في الأخبار المانعه هو الأخبار المخالفه للقرآن بنحو التباين.

و دعوى: أنّه ليس المراد من المخالفه هذا النحو من المخالفه، إذ لم يصدر عن المخالفين الأخبار المخالفه بهذا النحو، إذ لو كان صدر عنهم هذا النحو من الأخبار، فلا يصدّقهم أحد في ذلك، ممنوعه: بأنّها إنّها تصحّ لو كان صدورها بطريق النقل عن الأئمّه، و أمّا لو كان من قبيل الدسّ في الكتب- كما يشهد به ما عن مولانا الصادق عليه السلام: «إنّ فلانا(١) دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث»(٢)- فلا مانع من صدورها عنهم بهذا النحو.

و يشهد بهذا الجمع: صدور الأخبار المخالفه لإطلاق آيه أو عمومها في كثير من أبواب الفقه قطعاً، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد و الولد»(٣) المخالف لظاهر قوله تعالى: حَرَّمَ الرَّبَّ(٤) و قوله عليه السلام: «نهى النبي صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر»(٥) المخالف لظاهر أحلّ الله البيع(٦) و نحوها، فليس المراد من قوله عليه السلام: «لم أقله» أو «زخرف» أو غير ذلك هذا النحو من المخالفه، و إلّا لانسدّ باب العمل بالأحكام، و يوجب تأسيس دين جديد، إذ الأخبار المتواتره و المحفوظه بالقرائن القطعيّه في غايه القلّه، بل يمكن أن يقال: إنّ هذا النحو من

١- يعنى المغيره بن سعيد.

٢- اختيار معرفه الرجال: ٢٢٤- ٤٠١، و عنه في البحار ٢: ٢٤٩- ٢٥٠- ٦٢.

٣- الكافي ٥: ١٤٧- ١ و ٣، الفقيه ٣: ١٧٦- ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨- ٧٦، الوسائل ١٨: ١٣٥- ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرّبا، الحديث ١ و ٣.

٤- البقره: ٢٧٥.

٥- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤٥- ٤٦- ١٦٨، و عنه في البحار ٧٠: ٣٠٤- ١٩. مصنّف عبد الرزاق ٨: ١٠٩- ١٤٥٠٧ و ١٤٥٠٨، سنن البيهقي ٥: ٣٣٨، مسند أحمد ١: ٤٩٧- ٢٧٤٧.

٦- البقره: ٢٧٥.

المخالفه ليس مخالفه أصلا.

و القول بالتخصيص فى الأخبار المانعه عن العمل بالخبر المخالف بهذا النحو من المخالفه مناف لسياق تلك الأخبار، لعدم قبولها التخصيص، مع أنه موجب لتخصيص الأكثر.

الوجه الثانى من وجوه الجمع هو: أن تحمل الأخبار المانعه على المنع عن العمل بها فى أصول الدين، و ذلك لأن الكذابين كانوا فى زمن الصادقين عليهما السلام كثيرا ما يكذبون عليهما فى باب أصول الدين فى مثل مسائل الجبر و التفويض و الغلو و غيرها، فلذا منعوا عن العمل بأخبار الآحاد فى باب أصول الدين حيث إنّ المعتبر فيه العلم، و هذه الأخبار ممّا يحتمل فيه الصدق و الكذب، و قد نقل عن أهل التاريخ أنّ الأخبار كانت مشحونه بأمثال هذه الأخبار، لكنّ الكتب المعتبره الموجوده عندنا- كالكتب الأربعة و غيرها- مهذبّه عن أمثالها، فعلى هذا تخرج الأخبار المانعه عن محلّ الكلام، لأنّ الكلام فى فروع الدين لا فى الأصول.

الوجه الثالث من وجوه الجمع: أن تحمل تلك الأخبار على صوره المعارضه بين الخبرين، فإنّ من المرجّحات أن يؤخذ بما هو موافق للكتاب و السنّه، و يطرح غير الموافق، و يشهد بهذا الجمع الأخبار الوارده فى باب التعارض، فإنّها تدلّ على حجّيته الخبر المخالف أيضا مع قطع النظر عن المعارضه، بل تدلّ على حجّيته حتى مع المعارضه أيضا حيث إنّ الراوى بعد ما فرض تعارض الروايتين، فأجاب عليه السلام بأنّه «خذ بما اشتهر» ثمّ بعد ذلك قال الراوى: إنّ كليهما مشهوران مأثوران عنكم، فأجاب عليه السلام بأخذ ما رواه الأعدل و الأفقه و غير ذلك، ثمّ بعد فرض التساوى فى جميع ذلك أجاب عليه السلام بالأخذ

بما وافق الكتاب و السنّه (١)، و من الواضح أنّها تدلّ على أنّها فى فرض التعارض يجب أولاً الأخذ بالمشهور، سواء كان موافقا للكتاب و السنّه أو مخالفا لهما، ثمّ بعد ذلك الأخذ بما كان راويه أعدل أو غير ذلك، سواء كان موافقا للكتاب و السنّه أم لا، و بعد ذلك تصل النوبه إلى الأخذ بالموافق لهما و طرح المخالف، فالمخالف للكتاب من الخبرين المتعارضين قبل وصول العلاج إلى الموافقه و المخالفه يكون حجّه بحكم هذا الخبر إذا كانت روايته مشهوره أو راويه أعدل، نعم بعد وصول النوبه إلى ذلك لا- بدّ من الأخذ بالموافق دون المخالف، فالأخبار المانعه عن العمل بالمخالف أو غير الموافق لهما إنّما تحمل على صورته التعارض، كما ذكرنا، فلا تدلّ على عدم الحجّيه حتى فى فرض عدم التعارض أو فى بعض فروض المعارضه.

و من الوجوه: العدى يجرى فى أكثر تلك الأخبار، و هو: الجمع بينهما دلّله، فإنّه لو تنزلنا عن جميع تلك الوجوه، فنقول: إنّ الأخبار المانعه بعموماتها تدلّ على المنع عن العمل بالأخبار مطلقا، كان راويها ثقّه أو غير ثقّه، و أمّا الأخبار المجوّزه فتدلّ على حجّيه خصوص خبر ثقّه، فهى أخصّ، فتخصّص الأخبار المانعه بما إذا لم يكن الراوى ثقّه، و هذا أحسن الوجوه و يجرى فى أغلب الأخبار.

و توهم أنّ الأخبار المجوّزه أيضا أعمّ، لشمولها لما كان له شاهد من الكتاب أو لم يكن، فهى أعمّ من هذه الجبهه من الأخبار المانعه، مدفوع: بأنّ الموافق يجب العمل به لكن لا من جهه هذا الخبر، بل من جهه موافقته للكتاب، فما تشمله تلك الأخبار ليس إلّا خصوص المخالف لا الأعمّ، فالنسبه

١- غوالى اللئالى ٤: ١٣٣-٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

عموم مطلق، و لا بدّ من تخصيص الأخبار المانعه بالأخبار المجوّزه، كما لا يخفى، فلا بدّ في مقام الجمع بين الأخبار المانعه و المجوّزه من حمل المانعه على أحد هذه المحامل على سبيل منع الخلوّ، كما ذكرنا.

و استدلال لعدم حجّيته خبر الواحد بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و العمل بالظنّ.

و الجواب عنها أوّلاً: أنّ مقتضى حكومه أدلّه حجّيته خبر الواحد على الآيات هو: خروج العمل به عن كونه عملاً بغير علم موضوعاً، لأنّ الشارع بمقتضى تلك الأدلّه اعتبر الخبر الواحد علماً، فيكون خارجاً عنه موضوعاً، و لا تشمله الآيات و إن كان لو لا التعبد تشمله تلك الآيات، كما في البيئه و اليد بعينهما.

و ثانياً: أنّه لو سلّم عدم حكومتها عليها، فنقول: إنّ تلك الآيات عامّه من وجهين، و تلك الأخبار خاصّه، فتخصّص الآيات بتلك الأدلّه، و ذلك لأنّ الآيات كما تشمل الخبر الواحد كذلك تشمل غيره من الظنون، و كذلك تشمل خبر الثقة و غير الثقة، فيخصّص الكتاب بالأدلّه الوارده في حجّيته الخبر.

و ثالثاً: لو تنزّلنا عن ذلك أيضاً، فنقول: إنّ الآيات تشمل أصول الدين و فروعها، فيخصّصها الأخبار بأصول الدين.

ثمّ إنّ ذكر شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- أنّ للخبر الواحد اصطلاحين:

أحدهما: ما نحن فيه، و هو في مقابل المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعيّه.

الثاني: الخبر الضعيف (١).

و لا يبعد أن يكون معقد الإجماع الذى ادّعاه السيد- قدّس سرّه- و غيره على عدم حجّيه الخبر الواحد هو المعنى الثانى، و إلّا فلم يعهد من واحد عدم العمل بأخبار الآحاد إذا كانت موثوقا بها، فدعواهم الإجماع على عدم الحجّيه لا تنافى عملهم بالأخبار، لأنّ معقد الإجماع هو المعنى الثانى، و المعمول به هو الخبر بالمعنى الأوّل، و حيثنذ يرتفع النزاع من البين.

و الشاهد على ذلك أنّ الشيخ قدّس سرّه- الذى ادّعى الإجماع على حجّيه خبر الواحد(١)- كثيرا ما يقول فى كتاب الاستبصار فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بخبر: إنّما لم نعمل به، لأنّه خبر واحد(٢). و المراد هو المعنى الثانى، و إلّا فخبر الموثوق به أو العادل تكون حجّيته عنده مسلّمه، فدعواهم الإجماع على عدم العمل محموله على ما ذكرنا، فلا- منافاه بينها و بين عملهم بالأخبار.

و ما استدلّ [به] المثبتون وجوه:

أحدها: مفهوم آيه النبأ، و هو من وجوه:

اشاره

أحدها: مفهوم آيه النبأ(٣)، و هو من وجوه:

أحدها: التمسك بمفهوم الوصف،

و هو الفاسق، فإنّ مفهومه يدلّ على حجّيه خبر غير الفاسق، حيث إنّ المنطوق يدلّ على وجوب التبيّن إذا كان الجائى بالخبر فاسقا، و معلوم أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقي، بمعنى أنّه يجب التبيّن عند مجىء الفاسق بنبا إذا أريد أن يعمل بخبره، و إلّا فمع عدم إرادته العمل لا يجب التبيّن، فإذا أخبر الفاسق بقيام زيد مثلا، فمن جهه عدم ربطه بالعمل لا يجب تبيّنه.

و ممّا يدلّ على أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقي- بمعنى أنّه

١- عدّه الأصول: ٤٧.

٢- انظر على سبيل المثال: الاستبصار ١: ٣٦ ذيل الحديث ٩٦.

٣- الحجرات: ٦.

يجب التبيين عند مجيء الفاسق بنياً إذا أريد أن يعمل بخبره - هو التعليل الوارد في الآيه، و هو قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ (١) إذ من المعلوم أنّ ترك التبيين مع عدم العمل لا- يوجب إصابه القوم بجهاله، بل الموجب لتلك إنّما هو العمل بخبره من دون تبين، فالمنطوق يدلّ على أنّ العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبيين قبله، وهذا يدلّ بمفهومه على أنّ الجائي بالخبر إذا كان عادلاً لا يجب التبيين عند إرادته العمل بخبره، بل يجوز من دون تبين.

و جوابه: أنّ مفهوم الوصف لا- يكون حجّه، كما ذكرنا في محلّه، سيّما إذا لم يكن معتمداً على الموصوف، كما في الآيه، فإنّه حينئذ يلحق باللقب، فإنّ الأوصاف إذا أخذت في موضوع حكم، لا تدلّ على انتفاء ذلك الحكم عند انتفائها، سواء كانت تلك الأوصاف من الأوصاف الذاتية، كما في الجوامد، أو العرضيه، كما في المشتقات، فلا فرق في عدم الدلاله على المفهوم بين قولنا:

«أكرم زيدا» أو «أكرم عالماً».

ثانيها: ما ذكره الشيخ - قدس سرّه - من أنّ التعليل بأمر عرضي عند وجود علّه ذاتيه أمر قبيح عند العقلاء،

إشاره

فإذا كان هناك وصفان: أحدهما ذاتي و الآخر عرضي و كان الوصف الذاتي علّه لثبوت حكم، فلا يجوز أن يعلل ذلك الحكم بذلك الوصف العرضي، عند وجود ذلك الوصف الذاتي، لأنّه قبيح عند العقلاء، فلا يجوز أن يقال: «اجتنب عن الدم لأنّه لاقى نجساً» لأنّ كونه دماً من الأوصاف الذاتيه للدم و المفروض أنّه علّه لوجوب الاجتناب لكونه من النجاسات العييه، فلا يجوز معه التعليل لوجوب الاجتناب بملاقاه النجس، التي هي من الأوصاف العرضيه، بل لا بدّ من التعليل بتلك الصفه الذاتيه،

و الموجود فى خبر الفاسق جهتان: إحداهما: ذاتيه، و هى كونه خبر واحد، و الثانى: عرضيه، و هى كون مخبره فاسقا، فإذا كانت عله و جوب التبين فى خبر الفاسق هى كونه خبر واحد، فلا- يجوز التعليل لذلك بكون مخبره فاسقا، لأنّ الفسق جهه عرضيه للخبر، فلا يمكن التعليل بها لوجوب التبين مع أنّ له عله ذاتيه، و هى كون الخبر خبرا واحدا، فحيث علل فى الآيه لوجوب التبين بالفسق فيفهم من ذلك أنّ العله لوجوبه إنّما هى الفسق لا الجهه الذاتيه، فعلى هذا إذا كان المخبر عادلا، و جب قبول خبره بلا تبين(١).

و أشكل عليه بعض الأعظم بأنّ الموجود فى خبر الفاسق و إن كان جهتين إلّا أنّ كون إحداهما ذاتيه و الأخرى عرضيه ممنوع، بل كلتاهما جهه عرضيه، فليس المقام من اجتماع جهتين حتى يقال بأنّ التعليل بالجهه العرضيه مع وجود الجهه الذاتيه يدلّ على أنّها العله لا الجهه الذاتيه.

و الجواب عنه: أنّ المراد بالذاتى فى كلام الشيخ- قدّس سرّه- ليس هو الذاتى فى باب الكلّيات الخمس قطعاً، لأنّه عبارته عن الجنس و الفصل فى مقابل العرضى، و هو العرض العامّ و الخاصّ، بل المراد هو الذاتى فى باب البرهان، الذى هو عبارته عن العرض اللانزم الذى لا- يحتاج فى حمله على الذات إلى تصوّر أمر وراء تصوّر نفس الذات، بل يحمل عليه عند وضع نفس الذات بلا- احتياج إلى تصوّر أمر زائد على تصوّر مقام ذاته، كالزوجه للأربعه، و كالأمكان للذوات الممكنه، و فى مقابله العرض الذى يحتاج إلى ذلك، كالعلم و العدالة للإنسان، و من الواضح أنّ كون الخبر خبر واحد ذاتى بهذا المعنى،

و ذلك لأنه ليس المراد بالواحد هو الواحد في مقابل المتعدّد حتى يقال بأنّه وصف عرضيّ، كالفسق، بل المراد هو كونه غير مفيد للقطع في قبال المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعيّه، فإنّهما يفيدان القطع، فالخبر الواحد هو الذي لا يفيد القطع و كونه ممّا يحتمل الصدق و الكذب في قبال ما لا يحتمل ذلك، بل يكون مفيدا للقطع، و من المعلوم أنّ كون الخبر ممّا يحتمل الصدق و الكذب من اللوازم الذاتيه، و لا يحتاج في حمله عليه إلى تصوّر أمر زائد على تصوّر نفس الخبر.

هذا، و قد أشكل عليه ثانياً بأنّ الموضوع لوجوب التبيّن ليس ذات الخبر مطلقاً، أى سواء قلنا بالحجّيه أم لا، و ذلك لأنّ القائل بالحجّيه يقول بأنّ وجوب التبيّن إنّما هو في الخبر المضاف إلى الفاسق، فقد أخذ في الموضوع جهه الفسق، فموضوع الحجّيه إنّما هو الخبر المضاف إلى العادل، و القائل بعدم الحجّيه لا يقول بعدم حجّيه ذات الخبر، بل يقول بعدم حجّيه الخبر المضاف إلى شخص عادل. كان أو فاسقاً، الجامع بين خبر العادل و الفاسق، فالموضوع على أىّ حال قد أخذ فيه جهه عرضيه، و هي الإضافه إلى العادل، أو الإضافه إلى شخص ما و ليس هو ذات الخبر مطلقاً، فليس هذا من موارد التعليل بجهه عرضيه مع وجود الجهه الذاتيه حتى يقال بأنّه قبيح، فتكون العله هي تلك الجهه العرضيه، بل الموضوع على أىّ حال قد أخذ فيه جهه عرضيه.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّه ليس المراد من كون الموضوع ذات الخبر الواحد هو الطبيعه المهمله التي هي موضوع لها أسماء الأجناس، إذ الموضوع للحكم لا- يمكن أن يكون طبيعه مهمله، إذ كما ذكرنا سابقاً أنّ الإهمال في موضوع حكم الحاكم غير معقول بأن لا يدري أنّ موضوع حكمه ما ذا؟ و أنّه أخذ بشرط شيء أو لا بشرط، فالمراد بكون الموضوع هو ذات الخبر

ليس هو طبيعه الخبر مهمله حتى يقال بأنه على كلا القولين ليس الموضوع ذات الخبر، بل الموضوع فى المقام كسائر المقامات قد أخذ طبيعه مطلقه، و هى الطبيعه الملقاه عنها جميع الخصوصيات، الساريه فى جميع تلك الخصوصيات، الجامعه بين جميعها، و كما أنّ الموضوع لقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** ليس هو طبيعه البيع مهمله، بل هو طبيعه البيع مطلقا بمعنى كونها ساريه فى جميع أفرادها، سواء كانت الصيغه فيه عربيّه أو غيرها، مقدّما إيجابه على القبول أو مؤخّرا، بالغا موجه أو غير بالغ و هكذا، كذلك فى المقام يكون الموضوع هو ذات الخبر الواحد مطلقا، أى ملغاه عنها جميع الخصوصيات، ساريه فى ضمن خبر العادل و الفاسق و الكبير و الصغير و الحرّ و العبد و غيرهم، فعلى هذا، الاستدلال تامّ من هذه الجهه أيضا لا يرد عليه هذا الإشكال.

نعم يبقى شيء آخر،

و هو: أنّه حينئذ تثبت حجّيه الخبر العدى لا- يكون الجائى به فاسقا مطلقا، عادلا كان أو غير عادل، فعلى القول بثبوت الواسطه تثبت حجّيه خبر من لا يكون عادلا و لا فاسقا، كالصغير و المجنون و أمثالهما، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

و لكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال مشترك الورد حتى عند من يقول بدلاله الآيه على حجّيه خبر العادل بمفهوم الشرط أيضا، فإنّ مفهومها أنّه إن لم يجئ الفاسق بالخبر- سواء كان الجائى به عادلا أو غيره- لا يجب التبيين.

فالحقّ أن يقال: إنّ اعتبار العدالة إنّما ثبت بدليل خارجى، و لو لم يكن فى المقام إلّا الآيه، لكان الأمر كما ذكر.

نعم، يرد على الاستدلال إشكال آخر، و هو أنّ هذا التقريب الذى ذكرتم

فى دلالة الآيه على المفهوم ليس إلما تقرب دلالة الوصف على المفهوم بعينه، و ليس المقام من باب التعليل بجهه عرضيه مع وجود الجهه الذاتيه، لأنه ليس من التعليل فى شىء، بل إنما يصح ذلك فى مثل «اجتنب عن الدم لملاقاته النجاسه» و المقام من باب أخذ الوصف فى موضوع الحكم، و من المعلوم أنه لا يدل على نفي ذلك الحكم عند عدم الوصف.

نعم، لا بدّ و أن لا يكون (١) هذا الأخذ بلا فائده، و لكن لا تنحصر الفائده فى المفهوم، بل يمكن أن تكون الفائده هو الإشعار بفسق الوليد الذى نزلت الآيه فى شأنه.

الوجه الثالث من وجوه الاستدلال هو: التمسك بمفهوم الشرط.

إشارة

و تقريبه: أنّ الآيه بمنطوقها تدلّ على أنّ النبأ لو كان الجائى به فاسقا يجب تبينه، فهو ممّا يدلّ على أنّه لو لم يكن الجائى به فاسقا لا يجب التبين، فيدلّ على حجّيه الخبر العادل.

لا يقال: إنّ هذا المفهوم يدلّ على حجّيه خبر الواسطه، كالصغيره و المجنون.

لأننا نقول: إنّ المقيد بالعداله قد علم من دليل خارجى لا من الآيه، كما ذكرنا سابقا.

هذا و قد أشكل على الاستدلال بمفهوم الشرط بوجوه

إشارة

لا يهمنّا التعرّض لجميعها، لأنّ اندفاع أكثرها فى غايه الوضوح، و إنّما المهمّ منها ثلاثه:

١- أقول: و جوب التبين مقيد فى مقام الإثبات بالفسق، و كلّ قيد ظاهر فى كونه احترازيا، فلا بدّ من حفظ هذا الظهور إلى أن يثبت المانع، و هو مفقود فى المقام، و الإشعار بفسق الوليد و إن كان ممكنا إلاّ أنّه ليس ممّا لا يجتمع مع التقييد و التعليق، فلا يكون مانعا عن الظهور، فالأولى الجمع بينهما، فلا يرد هذا الإشكال على الشيخ قدّس سرّه. (م).

الأول: ما ذكره الشيخ - قدس سره - من أنّ الشرطيّه ليس لها مفهوم،**إشاره**

لأنّها سيقّت لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ مفهوم قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ (١)** إنّما هو: إن لم يجئكم فاسق، و من المعلوم أنّ عدم وجوب التبيّن حينئذ ليس إلّا من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع، و ليس المفهوم للآيه حجّيه خبر العادل، فهو خارج عن المفهوم و المنطوق جميعاً، نظير قولنا: «إن رزقت ولدا فاختنه» (٢).

و قد أجاب عن هذا الإشكال في الكفايه:**إشاره**

بأنّ الشرطيّه ليست لبيان تحقّق الموضوع، بل إنّما سيقّت لبيان المفهوم، و ذلك لأنّ الموضوع في الفضيّه ليس هو مجيء الفاسق، بل الموضوع إنّما هو النّبأ، و يكون مجيء الفاسق به شرطاً لا جزءاً محقّقاً للموضوع، فيكون المنطوق أنّ النّبأ إذا كان الجائي به فاسقاً يجب التبيّن فيه، و هذا بمفهومه يدلّ على أنّ النّبأ الذي لا يكون الجائي به فاسقاً لا يجب التبيّن فيه (٣).

و توضيح ما ذكره يحتاج إلى مقدّمات ثلاث:**الأولى:**

كون الفضيّه الشرطيّه ذات مفهوم إنّما يتوقّف - كما ذكرنا في باب المفاهيم - على رجوع القيد فيها إلى الحكم لا إلى الموضوع و لا - إلى المتعلّق، إذ من الواضح أنّه لو رجع إلى الموضوع أو المتعلّق، يوجب تقييد الموضوع أو المتعلّق و تخصيصه بحصّه خاصه منها، فيدخل في باب مفهوم الوصف، و من الواضح أنّ إثبات حكم لموضوع أو لمتعلّق خاص لا يدلّ على انتفائه عن غير تلك الحصّه، فحينئذ إذا رجع القيد إلى الحكم، يصير موجبا

١- الحجرات: ٦.

٢- فرائد الأصول: ٧٢.

٣- كفايه الأصول: ٣٤٠.

لانتفائه عند انتفاء قيده، فيستفاد منه المفهوم، هذا بحسب الثبوت.

أمّا في مقام الإثبات: فلا إشكال في أنّ الظاهر - بحسب المتفاهم العرفي - في الجملة الشرطيّه إنّما هو رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع أو المتعلّق، ولذا ذكر أهل المنطق و النحو أنّ مفاد الجملة الشرطيّه إنّما هو إثبات حكم على تقدير ثبوت شيء آخر، فالتعليق بين الجملتين، لا بين الحكم و مفرد مقيد.

فتحصّل: أنّ ظهور الجملة الشرطيّه في رجوع القيد إلى الحكم، و كونها ذات مفهوم.

المقدّمه الثانيه:

أنّ كون القضيه الشرطيّه ذات مفهوم إنّما يكون فيما إذا كان تعليق الحكم في الجزاء على القيد المذكور في الشرط تعليقا مولويًا، فإنّه حينئذ يدلّ على أنّ المولى لم يحكم بذلك الحكم مع عدم وجود ذلك القيد، كما إذا قيل: «إذا أكرمك زيد فأكرمه» و أمّا إذا لم يكن التعليق مولويًا بل كان عقليًا، كما في «إن رزقت ولدا فأختنه» فلا تدلّ على المفهوم، لأنّ الشرط لا يكون مسوقا لبيان المفهوم، بل إنّما سيق لبيان تحقّق الموضوع، و حينئذ يكون انتفاء الحكم مع عدم وجود الشرط من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا من جهه المفهوم، ففي تلك القضيه يكون ختان ولد الغير أجنبيًا عن تلك القضيه مفهوما و منطوقا.

نعم، إن قال: «إن رزقت ولدا فأختن ولد الغير» فهذا الشرط ليس مسوقا لبيان تحقّق الموضوع، لعدم توقّف ختان ولد الغير على ارتزاق الولد عقلا، فلذا يدلّ على المفهوم.

و بالجملة، الفرق بين القضيه التي سيق لبيان المفهوم أو لبيان تحقّق الموضوع إنّما هو كون التوقّف مولويًا أو عقليًا.

المقدّمه الثالثه:

أنّ المذكور في الشرط إذا كان قيدين يكون تعليق

الحكم فى الجزاء على أحدهما عقلياً و على الآخر مولويًا، فالمفهوم إنّما يكون بالنسبه إلى القيد العدى يكون تعليق الجزاء عليه مولويًا دون القيد الآخر. فإن قال: «إن رزقت ولدا يوم الجمعة فاختته» تكون القضيّه بالنسبه إلى يوم الجمعة ذات مفهوم، و هذا العدى ذكرنا لا- يفرق الحال فيه بين تقدّم كلّ واحد منهما و تأخّره، فالقضيّه تكون بالنسبه إلى القيود- التى لا تكون مقومه للموضوع بل أخذها من ناحيه المولى- ذات مفهوم.

فبعد ذلك نقول: إنّ الآيه الشريفه قد أخذ فيها قيدان: أحدهما: وجود النبأ. الثانى: كون الجائى به فاسقا، و من المعلوم أنّ تعليق الحكم على الأوّل و إن كان عقلياً إلّا أنّ القيد الآخر- و هو كون الجائى به فاسقا- مولويّ، فلها دلالة على المفهوم من جهه هذا القيد العدى لم يؤخذ لبيان تحقّق الموضوع، فحينئذ يكون مرجع الآيه إلى أنّ النبأ إن كان الجائى به فاسقا فتبينوا، و من الواضح أنّ معنى المفهوم عدم وجوب التبين إذا لم يكن الجائى فاسقا، و لا يرد عليه ما ذكره الشيخ- قدّس سرّه- من الإشكال.

نعم، لو فرض كون مدلول الآيه أنّه إن تحقّق نبأ فاسق، يجب التبين فيه، فلا يكون لها مفهوم، و لكن فهم العرف يشهد بأنّ مساق الآيه الشريفه أجنبيّ عن هذا المعنى، بل يكون معناها كما ذكرنا.

ثمّ إنّه ربما يتوهم أنّ النبأ الموضوع لوجوب التبين إمّا أن يكون خصوص النبأ العدى جاء به الفاسق، أى هذه الحصّه الخاصّه، أو المراد أنّه طبيعى النبأ، سواء جاء به الفاسق أو غيره، و لكنّ الحكم بوجوب التبين لطبيعى النبأ مشروط بمجىء الفاسق.

فإن كان المراد به الأوّل، فمن الواضح عدم دلالة الآيه على المفهوم إلّا على القول بحجّيه مفهوم الوصف، لأنّ إثبات حكم لموضوع خاصّ لا يدلّ

على انتفاء ذلك الحكم عن غيره.

و إن كان المراد به الثانى، فهى و إن كان لها مفهوم إلا أن لازمه حينئذ أن طبيعى النبأ- سواء كان الجائى به فاسقا أو عادلا- يجب التبين فيه إذا جاء رجل فاسق نبيا، لتحقق شرطه، فإذا جاء فاسق واحد نبيا، يجب التبين فى خبر العادل أيضا، لتحقق الشرط فى الخارج، و هو مجىء الفاسق نبيا، و هو واضح الفساد، و لا يلتزم به أحد، فلا مناص عن الالتزام بالأول، و عليه فلا مفهوم للآيه.

و لكن لا يخفى فساد هذا التوهم، و ذلك لأن معنى رجوع القيد إلى الحكم ليس هو كونه متمخضا فى تقييد الحكم به بحيث لا يوجب تقييد الموضوع به و لا يمس كرامه إطلاقه أصلا فى قبال القيود الراجعة إلى الموضوع فقط، فإنها لا توجب تقييد الحكم بها أصلا حتى تكون النتيجة بقاء الموضوع على إطلاقه مع كون الحكم مقيدا به، فيشكل الأمر، بل معناه أن القيد- بحسب الظهور العرفى- يرجع ابتداء إلى الحكم، و يوجب تقييده، و هذا لا- ينافى كونه موجبا لتقييد الموضوع به أيضا فى طوله و فى رتبه متأخره عنه، بل القيود كلها راجعه إلى الموضوع، و لا- يعقل كون الحكم مقيدا مع بقاء الموضوع على إطلاقه، و لكن قد يكون القيد راجعا إلى الموضوع ابتداء، فيكون الموضوع مقيدا به، و يرد الحكم على الموضوع المقيد، و هذا هو الذى قلنا: إنه لا دلالة لمفهوم الوصف، و قد يكون القيد أولا راجعا إلى الحكم، و موجبا لتقييده، كما فى القضية الشرطيه، و هذا يدل على المفهوم، لأن تقييد الحكم بقيد معناه عدم ثبوته عند عدمه، و لكن ليس معنى رجوعه أولا- إلى الحكم عدم رجوعه إلى الموضوع أصلا، بل هو مع رجوعه إلى الحكم أولا- يرجع إلى الموضوع ثانيا و فى طول رجوعه إلى الحكم، و لا- يعقل عدم رجوعه إليه، فلو قلنا: إن عدم

انفعال الماء مقيد بكونه بالغاً حد الكثرة، فليس معناه إلا أن الماء المقيد بكونه كذا لا ينفعل، فلا يبقى الموضوع على إطلاقه بعد تقييد الحكم، فلا معنى لأن يقال: إن النبا الذي هو الموضوع يبقى على إطلاقه مع تقييد حكمه - وهو وجوب التبين - بمجىء الفاسق، بل النبا أيضا يصير لا محاله مقيدا بمجىء الفاسق به، فتكون النتيجة أن الحكم - وهو وجوب التبين - وارد على الحصى الخاصه من النبا.

و بيان آخر: أن الحكم المعلق على موضوع - ونعني بالموضوع الأعم من المتعلق، كالشرب في قولنا: «لا تشرب الخمر» و من متعلق المتعلق، و هو الذي نسميه بالموضوع، كالخمر في المثال - إذا كان في عالم الإنشاء و الدلالة مشروطا بشرط، ففي ظرف التحليل لا يخلو الأمر إما أن يكون ذلك الشرط مما يكون ذلك الحكم معلقا عليه عقلا أم لا.

فعلى الأول: يكون ذلك الشرط أيضا من مقومات الموضوع و أجزائه، و لا تكون الشرطية إلما مسوقه لبيان تحقق الموضوع، فليس لها مفهوم إلا على القول بمفهوم الوصف أو اللقب.

و أما على الثاني: فالشرط في عالم الإنشاء ليس من مقومات الموضوع و محققاته، بل هو راجع إلى الحكم و من قيوده، و يكون له المفهوم، لأن تقييد الحكم بقيد معناه انتفاؤه عند انتفائه.

و لكن ما ذكرنا من انقسام الشرط إلى قسمين: قسم راجع إلى الموضوع و آخر راجع إلى الحكم إنما يكون في عالم الإنشاء و الدلالة بحسب التحليل العقلي، و أما في عالم اللب و الواقع القيود راجعه إلى الموضوع و موجه لتقيده، غاية الأمر قد ترجع إلى الموضوع أولا، كما في القيود الموجهة لتحقيق الموضوع، و قد ترجع إليه ثانيا بتبع رجوعه إلى الحكم، و لا منافاه بين رجوع

القيّد [إلى الموضوع] و بين كونها ذات مفهوم فى المقام و إن كان بينهما منافاه فى القسم الأوّل، و ذلك لأنّ الموضوع لم يكن مقيّداً من أوّل الأمر، بل يكون فى مرتبه سابقه على ورود الحكم عليه مطلقاً بأن ورد الحكم المقيّد على الموضوع المطلق، فصار مقيّداً، فلا محذور فى كونها ذات مفهوم.

و من هذا القبيل: قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كزّ لا ينجسه شىء»^(١) لأنّ الموضوع- و هو الماء- كان مطلقاً قبل ورود الحكم عليه، فحيث ورد عليه الحكم المقيد فصار هو أيضاً مقيداً، فصارت النتيجة أنّ الماء الكزّ لا يفعل.

و الآيه من هذا القبيل، فإنّ النبا و إن كان فى مرتبه سابقه على الحكم مطلقاً إلّا أنّه بعد ورود الحكم المقيد عليه صار مقيداً، فصارت النتيجة أنّ النبا الذى كان الجائى به فاسقاً يجب تبينه، فلا وجه للتوهم المذكور أصلاً.

و كأنّ المتوهم غفل عن الملازمه بين رجوع القيد إلى الحكم و رجوعه إلى الموضوع.

و بما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفايه- قدّس سرّه- من أنّ الآيه تدلّ على المفهوم و لو قلنا بأنّ الشرط مسوق لبيان تحقّق الموضوع، لأنّها ظاهره فى انحصار الموضوع لوجوب التبيّن فى خبر الفاسق، و مقتضى الانحصار هو انتفاء الوجوب عند انتفاء هذا الموضوع و وجود موضوع آخر^(٢).

و ذلك لأنه بعد تسليم أنّ الشرطيّه لبيان تحقّق الموضوع ما الوجه فى دعوى ظهور القضيّه فى الانحصار؟ و هل هذا إلّا من باب إثبات حكم لموضوع خاصّ و إجرائه لموضوع آخر؟

١- الكافي ٣: ٢-٢، التهذيب ١: ٣٩-٤٠-١٠٧ و ٢٢٦-٦٥١، الاستبصار ١: ٦-١ و ٢٠-٤٥، الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من

أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٣٤٠.

الإشكال الثاني على مفهوم الآية الشريفة:

ما ذكره الشيخ قدس سره، و هو: أنّ الشرطيّه و لو سلّم ظهورها في المفهوم في نفسها إلّا أنّها قد اقترنت بما يمنع عن ذلك الظهور، بل يوجب ظهورها في عدم المفهوم و لا- أقلّ من كونه مانعا عن انعقاد الظهور في المفهوم، و هو عموم التعليل، و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا (١)** إلى آخره، فإنّه أقوى ظهورا في الدلالة على وجوب التبيين في كلّ ما يكون فيه إصابه القوم بجهاله و لو كان خبر العادل من ظهور الشرطيّه في المفهوم و عدم وجوب التبيين، فوجب ظهورها في عدم المفهوم، إذ لا أقلّ من تساوى الظهورين، فيوجب المنع عن انعقاد الظهور في المفهوم، لاحتفاف الكلام بالقرينه القطعيّه أو بما يصلح للقرينيّه (٢).

و توضيحه: أنّه ليس المراد من إصابه القوم بجهاله هو الوقوع في مفسده خلاف الواقع من العمل بخبر الفاسق، و ذلك لأنّ الموضوع هو طبيعيّ نأ الفاسق، و من المعلوم أنّ تلك الطبيعه لا توجب الوقوع في ذلك دائما، إذ الفاسق لا يكذب دائما، بل قد يصدق في خبره، فلا- يترتب على خبره الوقوع في ذلك، بل المراد أنّه حيث لا- يبالي بالكذب لفسقه يكون العمل بخبره معرضا للوقوع في مفسده خلاف الواقع، فالنهي عن العمل بخبره إنّما هو لأجل كونه موجبا لمعرضيّه الوقوع في مفسده خلاف الواقع، و ليس المراد من إصابه القوم بجهاله هو الإصابه النوعيّه و الوقوع في المفسده النوعيّه، كما هو ظاهر قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا (٣)** إذ الفاسق لا- يخبر دائما عمّا يوجب العمل به معرضيّه الوقوع في المفسده النوعيّه، بل قد يخبر عن ملكيه أحد لشيء أو عن

١- الحجرات: ٦.

٢- فرائد الأصول: ٧٢.

٣- الحجرات: ٦.

عداله أحد و نحو ذلك ممّا ليس فى العمل به مظنّه الوقوع فى المفسده النوعيه، بل يكون فيه مظنّه الوقوع فى المفسده بالنسبه إلى شخص فقط، فالمراد من الآيه هو المنع عن العمل بخبر الفاسق لكونه موجبا لمظنّه الوقوع فى المفسده، و التعبير بإصابه القوم بجهاله، الظاهر فى المفسده النوعيه إنّما هو لأجل أنّ خصوص مورد الآيه- و هو إخبار الوليد عن ارتداد بنى المصطلق- كان مترتبا عليه المفسده النوعيه من قتل النفوس و نهب الأموال و نظائرها، فعلى هذا، الميزان على تلك الكبرى الكليه، و هى معرضيه الوقوع فى المفسده المترتبه على مخالفه الواقع، و من المعلوم أنّ هذه الكبرى موجوده فى خبر العادل أيضا، لأنّه و إن لم يحتمل فى حقّه الكذب العمدى لعدالته إلّا أنّه يحتمل فى خبره الصدق و الكذب وجدانا لأجل خطئه أو نسيانه و نحوهما، فاحتمال الكذب المخبرى غير موجود إلّا أنّ احتمال الكذب الخبرى موجود، فيكون العمل بخبره حينئذ فى معرض الوقوع فى المفسده، فيشمله عموم التعليل.

و هذا الإشكال فى مقام إبداء المانع عن ظهور الشرطيه فى المفهوم بعد فرض ثبوت المقتضى له، كما أنّ الإشكال الأوّل فى مقام المنع عن أصل المقتضى.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المراد من الجهاله هو عدم العلم، فإنّ العادل و الفاسق سيان فى عدم إفاده خبرهما العلم، و ليس المراد منها ذلك، و إلّا يلزم التخصيص فى موارد البيئه و نحوها من الأمارات، مع أنّ سياق التعليل آب عن التخصيص، فلا يمكن أن يقال: «لا توقع نفسك فى الهلكه إلّا فى المورد الفلانى» فالمراد من الجهاله ليس عدم العلم، بل المراد منها- كما هو الظاهر فى الاستعمالات العرفيه- هو السفاهه، أى فعل ما لا ينبغى صدوره من العقلاء نوعا، و حينئذ الفرق بين خبر العادل و الفاسق فى غايه

الظهور، لأنَّ السيره العقلانيه جرت على العمل بالأوّل، و ليس العمل بقوله عملا- بما لا- ينبغي و إصابه القوم بجهاله، و هذا بخلاف العمل بخبر الفاسق، إذ العقلاء لا يعملون بخبر فاسق إلّا بعد التّبين، فيدخل في إصابه القوم بجهاله و سفاهه.

لا يقال: كيف عمل الصحابه بخبر الوليد مع فسقه حيث تهَيَّئوا لحربهم؟

و لا يمكن الالتزام بسفاهه جميعهم، بل كان فيهم عقلاء، فيعلم أنّ الجهاله ليست بمعنى السفاهه.

فإنّه يقال: العمل بقول الفاسق يكون من السفاهه إذا كان مع العلم بفسقه، و أمّا مع الجهل به و اعتقاد عدالته أو ثقته فليس من السفاهه، و عمل الصحابه و ترتيبهم الآثار كان من هذا القبيل، و لهذا تبّه في الآيه على خطئهم في معتقدهم، و أنّه فاسق بتطبيق تلك الكبرى الكئيه عليه.

و لو تنزّلنا عن ذلك، و قلنا بأنّ المراد من الجهاله هو عدم العلم، فقد أجاب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما يشمل المقام و غيره، بل في المقام أولى، لأنّ العموم فيه استفاد من الإطلاق، و هو ما ذكره في بحث العامّ و الخاصّ في تعارض العامّ مع المفهوم بأن كان المفهوم أخصّ من العامّ مطلقا، كما في مفهوم الآيه مع عموم التعليل، فإنّ المفهوم يدلّ على وجوب العمل بقول العادل، و التعليل يدلّ على حرمة العمل بغير العلم.

و الوجه الثاني: ما ذكره في خصوص المقام.

أمّا الوجه الأوّل: فملخصه: أنّه إذا دار الأمر بين تخصيص العامّ بالمفهوم و الأخذ بالعموم و إلغاء الشرطيّه عن المفهوم، فلا بدّ من تخصيص العامّ، و لا يمكن أن يكون العامّ مانعا عن انعقاد الظهور للجمله الشرطيّه في

المفهوم، و ذلك لأنّ دلالة الجملة على المفهوم تتوقّف على أمرين:

أحدهما: ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم.

و ثانيهما: ظهور الجملة في كون الشرط علّه منحصره للجزاء، إذ مع عدم ظهور الجملة في ذلك لا تدلّ على المفهوم، إذ يمكن أن يكون للجزاء علّه أخرى تقوم مقام الشرط عند انتفائه.

و ظهور الجملة الشرطيّة في الأوّل إنّما هو بالوضع، لأنّ أداء الشرط قد وضعت للدلالة على ذلك، كما يشهد به المراجعة إلى العرف، فإنّهم لا يفهمون من الجملة إلّا رجوع القيد إلى الحكم، و لذا ذكروا أنّ الشرط تعليق جملة بجملة لا مفرد بمفرد، و أمّا ظهورها في الأمر الثاني إنّما هو بالإطلاق، إذ مع ذكر العدل للشرط لا تدلّ على الانحصار، فظهورها فيه إنّما هو من جهة عدم ذكر العدل و سكوتها في مقام بيان تمام المراد.

و أمّا دلالة العامّ على العموم و ظهوره في ذلك أيضا يتوقّف على أمرين:

أحدهما: بالوضع، و هو ظهور أداء العموم في تسريه الحكم لكلّ فرد من الأفراد.

و ثانيهما: دلالة المدخول على الطبيعه المطلقه، إذ مع عدم دلالة على ذلك لا تدلّ الأداء على التسريه، لأنّ الأوّل يدلّ بالوضع على عموم ما أريد من مدخوله، فلو لم يكن المراد من المدخول الطبيعه المطلقه، فلا تدلّ على تسريه الحكم إلى جميع الأفراد، و لا-ريب أنّ هذا بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، لما ذكرنا من أنّ الألفاظ لم توضع للدلالة على الطبيعه المطلقه، بل وضعت للطبيعه المهمله، و في دلالتها على الطبيعه المطلقه تحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمه.

فحينئذ نقول: كون العموم مانعا عن انعقاد الظهور للجملة الشرطيّة في

المفهوم إمّا من جهه كونه مانعا عن الأمر [الأوّل] و هو كون الشرط ظاهرا فى رجوعه إلى الحكم، و إمّا من جهه كونه مانعا عن الأمر الثانى، و هو ظهور القضيّه فى الانحصار، و من الواضح عدم صلاحيته لواحد منهما، إذ الأوّل إمّا هو بالوضع، فكيف يمنع عنه ما يحتاج فى دلالة على العموم إلى مقدمات الحكمه!؟

و بعبارة أخرى: دلالة العامّ على العموم حيث إنّها بالأخره تحتاج إلى مقدمات الحكمه بالنسبه إلى المدخول تكون بالإطلاق، لأنّ النتيجة تابعه لأخسّ المقدمتين، فدلالته إذا كانت بالإطلاق لا يمكن أن تكون مانعه عن دلالة الأداه على إرجاع القيد إلى الحكم الذى يكون ذلك بالوضع.

و أمّا الثانى منهما و إن كان بالإطلاق إلّا أنّ العامّ لا يصلح لأن يكون مانعا عنه، لأنّ غايه ما يكون العامّ دالّا عليه إنّما هى تسريه الحكم إلى جميع ما أريد من مدخوله، و أمّا كونه دالّا على ثبوت العدل للشرط و متكفّلا لهذه الجهه فلا(١).

و أمّا الوجه الثانى الذى يختصّ بالمقام فهو: أنّ العامّ فى القضايا الحقيقيه - كما هو مورد الكلام - لا يتكفّل إلّا لإثبات الحكم على جميع أفراد موضوعه على تقدير وجوده و ثبوت فرديّته من الخارج، و لا يتكفّل لإثبات فرد للموضوع.

و حينئذ بعد الفراغ عن كون القضيّه الشرطيّه ظاهره فى المفهوم تدلّ الآيه بمفهومها على خروج موضوع المفهوم - و هو نبأ العادل - عن كونه داخلا تحت موضوع العامّ - و هو كونه إصابه القوم بجهاله - بالحكومه، فكيف يمكن أن

يكون العامّ المحكوم موجبا لدخول موضوع الحاكم في موضوع نفسه، و هو إصابه القوم بجهاله، مع أنّ العامّ لا يتكفّل لإثبات موضوع نفسه، بل يكون متكفّلا لإثبات الحكم على الفرد، الثابته فرديّه لموضوعه!؟

و بالجمله، لا- يعقل التعارض بين دليلى الحاكم و المحكوم، و لا يمكن أن يكون دليل المحكوم مثبتا لفرديّه موضوع الحاكم لموضوع نفسه، بل يتقدّم دليل الحاكم، و معه لا يبقى مجال لشمول موضوع المحكوم لموضوعه، فانعقاد العموم للعامّ يتوقّف على عدم ظهور الشرطيّه بنفسها، فهو في رتبه علته، و لا يعقل أن يكون ما هو في رتبه المعلول مانعا عمّا هو في رتبه علته، و هل هو إلّا دور واضح؟ بداهه أنّ معنى مانعيته أن يكون عدم المفهوم مستندا إليه، مع أنّ هذا كان في رتبه علته، فكيف يمكن أن يكون مستندا إلى ما هو في رتبه المعلول!؟

نعم، كون عموم العامّ مانعا عن انعقاد المفهوم إنّما يصحّ في غير أمثال المقام الّلهى لا- تكون فيه بين المفهوم و العامّ نسبه الحاكميّه و المحكوميه ممّا تكون فرديّه العامّ محرز و جدانا، سواء كان مفهوم أو لم يكن، كما إذا قيل: «إن كان هذا رمانا فلا تأكله، لأنّه حامض» و فرضنا أنّه حامض آخر غير الرّمان، فإنّ فرديّه العامّ محرز و لا تتوقّف على عدم المفهوم، ففي مثله عموم العامّ يمنع عن انعقاد الظهور للشرط في المفهوم(١). هذا جملة ما أفاده في المقام مع توضيح.

و ما ذكره في الوجه الثانی في غايه المتان و الجوده(٢)، و به يندفع ما عن

١- أجود التقريرات ٢: ١٠٥.

٢- أقول: لا يمكن المساعده عليه، لأنّه لو كان مفاد مفهوم الآيه أنّ خبر العادل لا يحتاج إلى التبيّن، لأنّه بنفسه علم و تبيّن، لكان لحكومته المفهوم على التعليل وجه، و لكنّه ليس كذلك، فإنّ المفهوم ليس إلّما أنّ خبر العادل لا يحتاج إلى التبيّن، و أمّا وجه ذلك ما ذا؟ فالمفهوم ساكت عنه. و لعلّه لا- احترام العادل. و يشهد على ما قلناه أنّ من لا يقول بأنّ المجعول في الأمارات هو الوسطيّه في الإثبات و تتميم الكشف- الّلهى هو مبنى الحكومه- أيضا يقول بعدم وجوب التبيّن، فعدم وجوب التبيّن عند خبر العادل- و هو مبنى حجّيه خبر العادل- أعّم من كونه علما، و يحتاج إلى دليل آخر مفقود، فالوجه الثانی المذكور في كلام المحقّق النائيني- و هو حكومه المفهوم على التعليل- غير صحيح. (م).

بعض المحققين - قدس سره - من أنّ عموم العام يتوقف على عدم ثبوت المفهوم، و ثبوت المفهوم أيضا يتوقف على العموم في التعليل، فيلزم الدور.

و ذلك لما ذكرناه من أنّ العموم و إن كان يتوقف على عدم المفهوم إلا أنّ ثبوت المفهوم لا يتوقف على العموم في التعليل، بل ظهور التعليل لا يمكن أن يكون مانعا عن انعقاد المفهوم، لما ذكرنا من كونه حاكما عليه، و هذا ظاهر.

و أما الوجه الأول: فهو غير تام.

أما أولا: فلما ذكرنا في العام و الخاص من أنّ دلالة العام على العموم إنّما هي بالوضع، و لا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمه في المدخول، لأنّ نفس أداه العموم تدلّ على التساوى في أفراد المدخول، و أنّه لا مدخلية لخصوص فرد في ذلك، فحينئذ لا بدّ من تقديمه على المفهوم الذي تكون دلالاته بالإطلاق فيما إذا كان في كلام متصل، كما في المقام، لا في المنفصل، لاحتياج الجملة الشرطية في دلالتها على الانحصار إلى عدم البيان، و العام يصلح لأن يكون بيانا له، و يثبت عدلا للشرط.

نعم، إذا كان العموم في جملة مستقله منفصله، فيقدّم المفهوم عليه، لأنّ المفهوم لأخصّيّته قرينه على المراد في العام و لو كان عمومه بالوضع، لما

ذكرناه مفضلاً في العموم و الخصوص.

و ما ذكره في المقام - من أنّ العامّ إنّما يصلح لإثبات الحكم على جميع أفراد موضوعه، و لا يتكفّل لإثبات العدل للشرط - غير صحيح، إذ العامّ و إن كان لا يدلّ على إثبات العدل مطابقه إلّا أنّ دلالته عليه التزاماً في غايه الوضوح، و لا يحتاج إلى أزيد منها لإثبات العدل، فإنّ مجرد كونه دالاً على ثبوت الحكم المذكور في الجملة الشرطيّه لموضوع آخر مغاير للشرط كاف في إثبات العدل و إن لم يكن ناظرًا إليه، كما إذا قال: «إذا نمت فتوضّأ» و في الدليل الآخر:

«البول يوجب الوضوء» فإنّ الثاني و إن لم يكن مثبتاً للعدل للشرط مطابقه إلّا أنّه يكون مثبتاً للحكم المذكور في الشرطيّه لموضوع مغاير للشرط، و هو البول، و هو يكفي لإثبات العدل له التزاماً.

و ثانياً: لو سلّم توقّف دلالة العامّ على العموم على إجراء مقدّمات الحكمه في المدخول، فيصير حاله حال الجملة الشرطيّه بعينها، فكما أنّ العامّ في دلالاته على العموم بالأخره يحتاج إلى المقدّمات في المدخول كذلك المفهوم يحتاج بالأخره إليها لإثبات الانحصار، و حيث إنّ النتيجة تابعه لأحسّ المقدّمتين يكون التعارض بين المطلقين، و لا- يمكن تقديم أحدهما، فيوجب الإجمال، فعلى هذا، الحق مع الشيخ - قدّس سرّه - من أنّ عموم العامّ يتقدّم على ظهور الجملة الشرطيّه في المفهوم، لما ذكرنا من أنّه بالوضع، فيقدّم على المفهوم الّذى هو بالإطلاق، إلّا في خصوص المقام، لكون المفهوم حاكماً على العامّ، كما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

الإشكال الثالث على المفهوم هو:

ما نقل عن بعض من أنّ المراد بالتبيين في المنطوق إمّا أن يكون هو العلم الوجداني أو مطلق الوثوق الأعمّ من العلم، و على كلا التقديرين لا يمكن استفاده المفهوم منها.

أما على الأول: فلأنّ المراد من التبيين لو كان هو العلم، فحجّيته ذاتيه، ووجوب العمل على طبقه من أحكام العقل، فحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه إرشاديّ، فلا يستفاد المفهوم، إذ ليس الحكم مولويًا حتى ينتفى عند انتفاء شرطه.

وأمّا على الثاني: فلأنّ المراد منه لو كان مطلق الوثوق، فالجمع بين المفهوم و المنطوق غير ممكن، لأنّه مستلزم لإحداث قول ثالث، و ذلك لأنّ المراد من المنطوق حينئذ أنّ خبر الفاسق لا يعمل به إلّا بعد الوثوق به، و مقتضى المفهوم - بناء عليه - أنّ خبر العادل حجّج، سواء كان مفيدًا للوثوق أم لا، مع أنّ العلماء بأجمعهم بين قائل باعتبار العدالة في حجّيته الخبر، و لا يعتنون بخبر الفاسق و لو كان موثوقًا به، و بين قائل باعتبار الوثوق في الخبر، فلا يعملون بخبر غير موثوق به و لو كان راويه عدلًا، فالعمل بمفهوم الآيه مع المنطوق كليهما - بأن يقال: يكفي في العمل بخبر الفاسق حصول الوثوق منه كأن يعمل به الأصحاب مثلاً، و لا يحتاج في العمل بخبر العادل إلى الوثوق، بل يعمل به و إن لم يكن موثوقًا به بإعراض المشهور عنه - إحداث للقول الثالث، إذ على القول الأول لا يعمل بخبر الفاسق حتى الموثوق به، و على القول الثاني لا يعمل بخبر العادل غير موثوق به موافقًا للمفهوم.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّا نختار أوّلا الشقّ الثاني، فنقول: قولكم:

إنّه مستلزم لإحداث القول الثالث، قلنا: ممنوع.

أمّا أوّلا: فلأنّ القائلين باعتبار العدالة لا نسلم أنّهم يعملون بخبر العادل و لو كان الوثوق بخلافه بأن أعراض الأصحاب عنه، فإنّ صاحب المدارك - قدس سرّه - قائل باعتبار العدالة، و مع ذلك لا يعمل بالخبر المعرض عنه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ الجمع بين المنطوق و المفهوم لا محذور فيه،

و لا- يوجب إحداث القول الثالث، و ذلك لأن مقتضى المنطوق أنه يجب في العمل بخبر الفاسق من حصول الوثوق به، و المفهوم لا- يقول: لا- يعتبر الوثوق في العمل بخبر العادل، بل يقول: إن الوثوق يحصل بنفس كون المخبر عادلا، و لا يحتاج إلى مزيد من ذلك، لأن احتمال الكذب العمدي مفروض الانتفاء في حقه، و احتمال الخطأ منتف بحكم العقلاء و بنائهم، فيحصل الوثوق بمجرد كون المخبر عادلا، غاية الأمر أن المفهوم مطلق يشمل ما إذا كان خبر العادل معمولاً به أو معرضاً عنه الأصحاب، فلا بد من تقييده بدليل خارجي دل على أن إعراض الأصحاب عن خبر العادل يوجب وهنه و ضعف الوثوق به، فلا تنافي بين المفهوم و المنطوق مع القولين.

و ثانيا: نختار الشق الأول، و ما ذكرتم من أن حججه القطع ذاتية و من الأحكام العقلية فلا مفهوم للقضيه، إنما يصح إذا كان مفاد المنطوق وجوب العمل بالقطع الوجداني إذا كان الجائي بالنبأ فاسقا، و ليس كذلك، بل مقتضى المنطوق على ذلك إنما هو وجوب تحصيل العلم الوجداني إذا كان الجائي بالنبأ فاسقا، و من المعلوم أن وجوب تحصيل العلم غير وجوب العمل بالعلم، و هو حكم مولوي، و من الواضح أن ليس وجوبه نفسياً، لعدم مصلحه في نفسه، بل المصلحه في العمل بالمخبر به، كما أن وجوبه لا يكون غيراً أيضاً، لعدم وجوب نفسى في اليبين يكون التبين مقدمه له بل وجوبه و وجوب شرطى بمعنى أن العمل بخبر العادل لا يكون مشروطاً بتحصيل العلم بصدقه، بخلاف الفاسق، فإنه مشروط بذلك.

و هل المراد بالتبين هو العلم الوجداني أو مطلق الوثوق أو غيرهما؟

سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

هذا، و قد أشكل الشيخ رحمه الله بمفهوم الآيه إشكالا آخر، و هو: أن

مفهوم الآيه لا بدّ من طرحه، لأنّه مستلزم لتخصيص المورد، لأنّ مورد الآيه إنّما هو إخبار الوليد عن ارتداد بنى المصطلق، و من المعلوم أنّه لا يكفى فى الإخبار عن الارتداد إخبار عادل واحد، بل لا بدّ من البيّنه خصوصا فى مثل المقام الّذى هو إخبار عن ارتداد طائفه، لأنّه تترتّب على العمل به- على تقدير كذبه- مفاسد لا تحصى من القتل و النهب و غيرهما، و حيث إنّ الالتزام بالمفهوم يستلزم إخراج المورد و هو مستهجن، فلا يكون حجّجه (١).

و قد أجاب عنه- قدّس سرّه- بما توضيحه: أنّ المراد بالفاسق فى المنطوق ليس هو الكثره حتى تدلّ على الوحده، فيكون مفهوم الآيه حجّيه خبر العادل الواحد، بل المراد هو الجنس، فيكون المفهوم حجّيه خبر جنس العادل واحدا كان أو متعدّدا، سواء فى الموضوعات الخارجيه أو غيرها، و سواء كان إخبارا عن الارتداد أو لا، غايه الأمر أنّ إطلاقه غير معمول به فى مثل المورد، فلا بدّ من تقييده بمقتضى الأدلّه الخارجيه الدالّه على اعتبار البيّنه فى أمثاله، و لا محذور فيه (٢).

و قد استشكل على هذا الجواب بعض بأنّ المراد بالبيّين إمّا أن يكون هو العلم الوجدانى أو مطلق الوثوق، فعلى الأوّل لا مفهوم للآيه، لما ذكرنا من أنّ وجوب العمل على طبق القطع حكم عقليّ، فحكم الشارع ليس إلّا إرشاديا، و على الثانى يلزم حجّيه خبر الفاسق الموثوق به حتى فى مورد الآيه، لثلا- يلزم تخصيص المورد، و من الضرورىّ أنّه لا- يمكن العمل بخبر الفاسق فى مثل المورد الّذى هو عباره عن الارتداد حتى مع الوثوق أيضا مع ما فيه من التوالى الفاسده على تقدير الكذب.

١- فرائد الأصول: ٧٦.

٢- فرائد الأصول: ٧٦.

و بعبارة أخرى: أنّ المراد بالتبيين لا- يمكن أن يكون هو الوثوق، و إلا فاللازم قبول خبر الفاسق بالنسبة إلى المورد أيضا مع أنّه غير جائز قطعاً، و حيث إنّ تخصيص المورد مستهجن، فلا بدّ و أن يكون المراد بالتبيين هو العلم الوجداني، و قد ذكرنا أنّ العلم واجب العمل بحكم العقل، فلا يكون حكم الشارع في مورده مولويًا، فلا تدلّ الفضيّة على المفهوم.

و الجواب: أمّا أولاً: فيما ذكرنا من أنّ الواجب ليس وجوب العمل على طبق العلم، بل الحكم إنّما هو تحصيل العلم.

و أمّا ثانياً: فبأنّ المراد بالتبيين ليس هو العلم الوجداني و لا الوثوق، بل المراد ما هو معناه اللغوي، و هو مشتق من «بان يبين» إذا ظهر، و المراد بالتبيين هو طلب الظهور مطلقاً، لا خصوص العلم، و لا خصوص الوثوق، كما هو المراد من قوله تعالى: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ (١) و حيث لا بدّ من ملاحظه مصاديق الظهور، و حيث إنّ الآيه لا يمكن أن تكون متكفّله لبيان المصاديق، فلا بدّ من إحراز ذلك من المراجعة إلى الخارج، و قد علمنا أنّ القطع الوجداني مصداق له، و أمّا غيره فلا بدّ من المراجعة إلى الشارع في أنّ مصداق التبيين و الظهور و لو يامضاء و تقرير منه للطرق العقلية ما هو؟ كما علمنا كون المخبر عادلاً من مصاديق التبيين بدلاله المفهوم حيث إنّ وجوب التبيين يدلّ بالملازمة العرفية على أنّه بنفسه مصداق للتبيين، لأنّ احتمال الكذب منتف على الفرض، و احتمال الخطأ لا يعتنى به العقلاء، فهو بنفسه يكون مصداقاً له، و لذا قلنا بحكومه المفهوم و أنّ خبر العادل خارج عن «إصابه القوم بجهاله» موضوعاً، و قد ثبت ذلك أيضاً في نحو اليد و سوق المسلم و نحوهما،

و لذا يقبل قول ذى اليد الفاسق فى طهاره ما فى يده أو ملكيته له حتى لو كان كافرا، و هكذا سوق المسلم و الوثوق و إن كان من الطرق العقلائيه التى أمضاها الشارع إلّا أنّه بمقتضى الأدله الدالّه على اعتبار البينه فى باب المخاصمات علمنا أنّه فى تلك الموارد لا يكون الوثوق ممضى عند الشارع، فلذا لا يكون مصداقا للظهور و التبين، و كذلك الحال فى الإخبار عن الارتداد، فإنّ مقتضى الدليل الدالّ على اعتبار البينه فيه هو: أنّ الوثوق فيه غير مفيد، و ليس من مصاديق الظهور عند الشارع، و لذا لا يكون إخبار الفاسق الموثق حجّه فى باب الارتداد.

و بالجمله، ليس المراد بالتبين هو الوثوق حتى يلزم تخصيص المورد، لعدم حجّيه خبر الفاسق، الموثوق به فى الارتداد، بل المراد منه طلب الظهور، فلا بدّ فى كلّ مورد أخبر الفاسق عن شىء من أن يرى ما المصداق للظهور فى ذلك المورد؟ و الوثوق و إن كان مصداقا للظهور فى جملة من الموارد إلّا أنّه ليس من مصاديقه فى باب الارتداد و المخاصمات بمقتضى أدله اعتبار البينه فى تلك الأبواب.

و هذا هو الوجه فى تقييد المفهوم فى نحوها، فإنّ مقتضى إطلاق المفهوم و إن كان حجّيه خبر العادل مطلقا إلّا أنّ دليل اعتبار البينه يقيد إطلاق المفهوم، و يحكم بوجود التعدّد فى موارد خاصّه.

و قد أشكل أيضا بدلاله المفهوم

اشاره

بأنّ مقتضى حجّيه قول العادل إنّما هو قبول قول السيد- قدّس سرّه- حيث أخبر بعدم حجّيه خبر الواحد مستدلا بالإجماع، فحجّيه خبر العادل، الذى منه هذا الخبر المنقول عن السيد- قدّس سرّه- مستلزمه لعدم حجّيته، فلزم من وجودها عدمها.

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال ليس كالأشكالات السابقه فى كونه مختصا بخصوص آيه النبأ، بل يجرى فى جميع أدله حجّيه خبر الواحد.

و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:**منها:**

ما ذكرنا سابقا من أن مقتضى أدله اعتبار خبر الواحد إنما هو حجتيه فيما إذا كان المخبر به أمرا حسنيا لا حدسيا، فلا يكون قول السيد- قدس سره- حجه، لأن استناده إلى الإمام عليه السلام ليس من جهه رؤيته إياه، بل من جهه الحدس عن رأيه.

و منها: معارضة إخباره

- قدس سره- عن قيام الإجماع على عدم الحجية بإخبار الشيخ- قدس سره- عن حجتيه بالإجماع، و أدله الحجية لا تشمل صورته المعارضة.

و منها: أن الأدلة لا تشمل خصوص خبر السيد

- قدس سره- لخصوصيته فيه و إن كان إخبارا عن أمر حسني و لا يكون معارضا بإخبار الشيخ قدس سره، و ذلك لأن شمولها لخبر السيد- قدس سره- مستلزم لعدم شمولها له، لأن ما أخبر به إنما هو عدم حجتيه خبر الواحد، و من المعلوم أن خبره أيضا مصداق له، فيوجب عدم حجتيه، و ما يلزم من دخوله خروجه فدخوله مستحيل.

و قد أجيب عن هذا الجواب: بأن عدم الحجية، الذي هو المخبر به لا يشمل نفس خبر السيد رحمه الله، فإن شموله له يستلزم تقدمه على عدم الحجية رتبة تقدم الموضوع على حكمه، مع أن مقتضى كون عدم الحجية مخبرا به و محكيا بهذه الحكاياه كونه مقدما على خبره رتبة تقدم المحكي عن الحاكي، و كونه مقدما و متأخرا مستحيل، فلا يشمل ما أخبر به لخبر نفسه.

و بعباره أخرى: أن خصوص خبر السيد- قدس سره- لا يمكن أن يكون داخلا في موضوع عدم الحجية، و إلا يلزم تقدمه على عدم الحجية، المخبر به، لأن ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له، مع أن مقتضى كون عدم الحجية مخبرا به و محكيا عنه: تقدمه على خبره تقدم كل محكي على الحاكي، فيلزم من ذلك تقدم المتأخر و تأخر المتقدم.

و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم الحجّيه ليس إلّا كسائر الأحكام الشرعيّه المجمعوله على نحو القضايا الحقيقيّه، و كما أنّ الأحكام المجمعوله- سواء كانت بنحو الجملة الخبريّه أو الإنشائيّه- تنحلّ إلى قضايا شرطيّه شرطها وجود الموضوع و جزاؤها ثبوت المحمول، و تكون لها مرتبتان: مرتبه الجعل و الإنشاء، و فى هذه المرتبه لا- يحتاج إلى وجود الموضوع، و مرتبه المجمعول و الفعلية، التى تحدث بعد وجود الموضوع، و فى هذه المرتبه تكون نسبه الحكم إلى الموضوع نسبه المعلول إلى علته فى التقدّم و التأخّر و إن لا- يكون كذلك واقعا، لعدم تأثير و تأثر أصلا، فلا بدّ أوّلا من ثبوت الموضوع ثمّ ثبوت الحكم عليه، كذلك الحجّيه و عدمها أيضا لها مرتبتان، لعدم اختصاص ما ذكرنا بخصوص الأحكام التكليفيّه، بل يجرى فى جميع الأحكام التى منها الحجّيه، ففى مرتبه الجعل لا يحتاج إلى وجود الموضوع، و لكن فى مرتبه المجمعول يحتاج إليه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع الإشكال، إذ المخبر به بخبر السيّد- قدّس سرّه- ليس إلّا عدم الحجّيه فى مرتبه الجعل و الإنشاء، فإنّ السيّد رحمه الله يخبر بأنّ الحجّيه لم تجعل لخبر الواحد، و من الواضح أنّ دخول نفس هذا الخبر تحت خبر الواحد الذى أخبر بعدم حجّيته لا يستلزم تقدّمه عليه، لأنّ مقام الإنشاء لا يحتاج إلى وجود الموضوع، بل يكفى مجرد الفرض، و عليه فلا يلزم من تقدّم عدم الحجّيه على الخبر- لكونه محكيا عنه- تقدّم المتأخّر، و لا تأخّر المتقدم، و عدم الحجّيه الفعلية و إن كان يحتاج إلى وجود الموضوع إلّا أنّه لم يخبر به السيّد رحمه الله حتى يقال بأنّ شموله لنفسه يحتاج إلى تقدّم خبره عليه و كونه محكيا ليلزم تأخّره، فالمخبر به ليس إلّا عدم الحجّيه الإنشائيّه لكلّ ما فرض أنّه من أفراد الخبر، و لا يحتاج ذلك إلى وجود خبر فى العالم فكيف

بخبر نفسه، و بعد وجود الخبر خارجا يترتب عليه عدم الحجية الفعلية، و حينئذ يكون الجواب عن أصل الإشكال صحيحا.

ثم إن هذا المستشكل قد أجاب بنفسه عن أصل الإشكال بوجه آخر، و هو: أن خبر السيد رحمه الله لا يمكن أن يكون حجة، و ذلك لأن الحجية و عدمها حيث إنهما متناقضان، فهما في مرتبه واحده، فلو فرضت استحاله شمول عدم الحجية لنفس الخبر، لاستلزامه تقدم المتأخر و بالعكس، يستحيل شمول الحجية لهذا الخبر أيضا، لأنهما في مرتبه واحده.

و فيه - مضافا إلى جريان ما ذكرنا في الحجية أيضا، إذ المقدم إنما هي الحجية الإنشائية، و هي لا تناقض الحجية الفعلية المتأخره عن خبر السيد - قدس سره - حتى يلزم المحذور المذكور - أن ما ذكره من أن المتناقضين إذا كان أحدهما مقدما على الآخر بالرتبه، لزم تقدم الآخر أيضا، لأنهما في مرتبه واحده، ممنوع.

نعم، يصح ذلك في المتقارنين بالزمان، فإذا كان أحد المتقارنين زمانا مقدما على شىء، فالمقارن الآخر لا بد و أن يكون مقدما عليه، لأن التقدم الزمانى بواسطة الزمان، فالملاك الذى أوجب تقدم أحد المتقارنين على شىء - و هو تقدم زمانه عليه، إذ تقدم نفسه عرضى بتبع الزمان - هو بعينه موجود فى المقارن الآخر.

و أما المتساويان: فلا يكون تقدم أحدهما على شىء ملازما لتقدم الآخر عليه، ضروره أن الإحراق إذا كان متأخرا عن وجود النار، لكونها علّه له، لا - يستلزم أن يكون متأخرا عن عدم النار، الذى هو فى مرتبه النار أيضا، و ذلك لأن الملاك الموجب للتقدم فى النار إنما هو العلية للإحراق، و هو مفقود فى نقيضه، فحينئذ تقدم عدم الحجية على خبر السيد - قدس سره - رتبه لكونه محكيا به

لا يوجب تقدّم نقيضه- و هو الحجّيه- عليه، لفقد ملاك التقدّم- الذي هو الحكايه- فى نقيضه دونه.

هذا، مع ورود النقض عليه بما لو أخبر أحد عن عدم حرمه الكذب، فنقول: إنّ هذا الخبر صدق أو كذب؟ لا إشكال فى أنّه كذب، فنقول: هل يكون هذا الكذب حراما أم لا-؟ لا- يمكن أن نقول بعدم الحرمة، لما ذكر من لزوم تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم، فإذا كان حراما، فيرد الإشكال بأنّه لو لم يكن كذبه مشمولا لعدم الحرمة فكيف يمكن أن يكون مشمولا للحرمة مع أنّهما نقيضان و هما فى مرتبه واحده؟! فظهر أنّ الصحيح فى الجواب هو الوجوه الثلاثه المتقدّمه.

و منها:

أنّه لو كانت أدلّه الحجّيه شامله لخبر السيّد قدّس سرّه، يلزم منه خروج غيره من بقيه الأخبار عن تحتها، و هو- مضافا إلى أنّه نظير تخصيص الأ-كثر المستهجن- يكون إنشاء لعدم الحجّيه بلسان الحجّيه، و إنشاء شىء بلسان نقيضه خارج عن طريقه المحاوره.

و بعبارة أخرى: الأمر دائر بين دخول خصوص خبر السيّد- قدّس سرّه- تحت الأدلّه و خروج غيره، و بين دخول غيره و خروج خصوص خبر السيّد رحمه الله فقط، و لا ريب أنّ الثانى أولى، لأنّ دخول خبر السيّد مستلزم للمحذور السابق.

و قد أجب عن هذا: بأنّ الأمر ليس كذلك، بل الأمر دائر بين دخول خبر السيّد و سائر الأخبار التى كانت قبل خبره، و بين دخول الأخبار التى بعد خبر السيّد، و ذلك لأنّ خبر السيّد إنّما كان بعد تلك الأخبار السابقه زمانا، فكيف يمكن أن يشمل الأخبار السابقه؟! فما هو مشمول لخبر السيّد رحمه الله إنّما هو الأخبار اللاحقه، و أمّا السابقه فتشملها أدلّه حجّيه الخبر بلا معارض، فلا يرد لإشكال.

و فساد هذا التوهم واضح، لأنّ خبر السيّد و إن كان بنفسه متأخراً عن زمان صدور الأخبار السابقة إلّا أنّ المخبر به بخبره لا يكون متأخراً عنه، لأنّه أخبر بعدم حجّيته طبيعيّ الخبر في الشريعة، و من الواضح أنّه كما يشمل الأخبار اللاحقه كذلك يشمل السابقه أيضاً، و ليس المخبر به بخبره عدم حجّيته الأخبار اللاحقه فقط، إذ احتمال النسخ مفقود قطعاً، مضافاً إلى أنّه لو سلّم التصريح بعدم حجّيته خصوص اللاحقه منها، نقطع بعدم الفرق في ملاك القبول بعد عدم احتمال النسخ، فيكون قول السيّد رحمه الله على تقدير حجّيته بمنزله المعارض لأدله الحجّيه.

هذا، و قد أشكل إشكال سادس بأصل حجّيه الخبر بأيّ دليل كانت،

إشاره

و هو: أنّ أدله حجّيه الخبر إنّما تنفع في الأخبار بلا واسطه، و أمّا الأخبار مع الواسطه فلا.

و يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما

- و هو يختصّ بخصوص الواسطه:- أنّ نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العله إلى المعلول في تقدّم رتبته عليه، فلو كان الحكم عله لوجود فرد من أفراد موضوعه، فلا- يمكن أن يشمل لذلك الفرد، فإنّ الفرد حسب الفرض معلول للحكم، فلو شمله، لزم تقدّمه عليه (١)، فيلزم تقدّم المعلول- الذي هو الفرد- على علته- و هو الحكم- و هو محال.

و حينئذ نقول: لو أخبر الشيخ عن المفيد- رحمهما الله- مثلاً، فأخبار الشيخ وجدانيّ، و أمّا إخبار المفيد فليس بوجدانيّ قطعاً، و إنّما أحرز كون الخبر خبراً له بالتعبّد بوجود تصديق الشيخ فيما أخبر به حيث إنّ المخبر به بخبره إنّما هو

١- أي: تقدّم الفرد على الحكم.

كون هذا الخبر خبرا للمفيد، و إحرار ذلك ليس إلّا بنفس أدلّه حجّيه خبر الواحد، فخير المفيد معلول لهذه الأدلّه، فلو كانت شامله له، يلزم تقدّمه عليها، و تقدّم المعلول على علته محال.

و ثانيهما

- الذى يختصّ بذى الواسطه- هو: أنّ شمول أدلّه الحجّيه لشيء إنّما يتوقّف على أحد أمرين: إمّا أن يكون ذلك الشيء بنفسه أمرا شرعيا قابلا- للوضع و الرفع، أو كونه موضوعا للأثر الشرعى مع قطع النظر عن التعبد به، فلو أخبر العادل عن حرمه شرب الخمر أو خمريه مائع، تشمله أدلّه الحجّيه، و أمّا لو أخبر بأنّ العرش فوق الكرسي، فلا معنى للتعبد بخبره هذا، العدى ليس أثرا شرعيا و لا موضوعا للأثر الشرعى.

ففى الخبر بلا- واسطه- سواء كان المخبر به حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعى- حيث إنّ نفسه قول المعصوم، يكون مشمولاً للأدلّه، و أمّا الأخبار مع الواسطه فحيث لا- أثر لها إلّا نفس وجوب التصديق فإنّ المخبر به بخبر الشيخ- و هو خبر المفيد- ليس أثرا شرعيا و لا موضوعا ذا أثر كذلك مع قطع النظر عن التعبد به، فلا تشمله الأدلّه.

و أمّا الجواب عن كلا التريبين

فبالنقض أوّلا:

بمورد الإقرار على الإقرار و البيّنه على البيّنه، إذ لو أقرّ المنكر عند الحاكم بإقراره السابق على طبق قول المدعى و لكن ادعى أنّ إقراره كان كذبا، لا إشكال و لا خلاف فى أنّه يؤخذ بإقراره، لأنّه يثبت بإقراره الثانى إقراره الأوّل، مع أنّ مقتضى ما ذكر عدم ثبوته، لأنّ ثبوت الإقرار الأوّل معلول للحكم بنفوذ الإقرار الثانى، فكيف يمكن أن يصير مشمولاً لنفس هذا الحكم؟! و هكذا أىّ أثر مترتب على الإقرار الثانى مع قطع النظر عن هذا الحكم، لأنّ متعلّقه هو الإقرار الأوّل، و هو لا- يكون حكما شرعيا و لا موضوعا له.

و هكذا الحال فى البينه، على البينه، فإن البينه القائم على قيام بينه على نجاسه الثوب مثلا متبعه قطعاً بمقتضى أدله حجته البينه و إلا لانسد باب السجلات رأساً، فإن البينه الأولى ربما تموت شهودها، فلا طريق إلى إثبات أنهم شهدوا بذلك إلا بينه أخرى مع جريان الإشكال فيها بعينه.

و بالحلّ ثانياً،

و هو أنّ الحكم الثابت لمتعدد لو كان حكماً واحداً بأن كان الحكم الثابت لهذا لا فرد بعينه هو الحكم الثابت لفرد آخر كما فى الحكم الثابت على عامّ مجموعى، لكان للإشكاليين مجال، و أمّا إذا كان منحلّاً إلى أحكام عديده حسب تعدّد أفراد موضوعه و إن كان إنشأؤه واحداً كما هو الشأن فى القضايا الحقيقيه، فلا مجال للإشكاليين أصلاً، و فى المقام الحكم بوجوب تصديق العادل ينحلّ إلى أحكام متعدده، فلكلّ واحد من أخبار العدول حكم يخصّه، فيكون فى الأخبار مع الواسطه أحكام عديده حسب تعدّد الوسائط، فلو أخبر الشيخ عن المفيد، فليس وجوب التصديق المترتب على خبر الشيخ بعينه مترتباً على خبر المفيد- حتى يقال: كيف يمكن مع أنّ مقتضى كونه حكماً لخبر المفيد تأخره عنه، و مقتضى كونه علّه لثبوت خبره تقدّمه عليه، و هو ليس إلاّ تقدّم المتأخر و تقدّم المعلول على علته!؟- بل وجوب التصديق المترتب على حكم الشيخ حكم، و وجوب التصديق المترتب على خبر المفيد حكم آخر، فلا إشكال، و لا يلزم تقدّم المعلول- الذى هو خبر المفيد، الثابت بوجوب التصديق- على علته، إذ هو متقدّم على وجوب تصديق آخر غير ما هو علّه له.

و هكذا ليس الأثر لخبر المفيد- قدّس سرّه- بعينه هو وجوب تصديق الشيخ- قدّس سرّه- حتى يقال بأنّه ليس لإخبار الشيخ- مع قطع النظر عن التعبد به- أثر، لأنّ المخبر به ليس حكماً شرعياً و لا موضوعاً له، بل لخبر المفيد رحمه الله أثر

يخصّه، و هو وجوب تصديق قوله المختصّ به، و يكون ذلك مترتبا على قوله واقعا مع قطع النظر عن التعيّد بقول الشيخ رحمه الله، و يكون أثر التعيّد بقول الشيخ هو ترتب الأثر الواقعي - المترتب على قول المفيد، الذي يكون مخبرا به بقول الشيخ رحمه الله - و هو وجوب تصديقه المختصّ به، و حينئذ فلا تلزم اللغويه في التعيّد بقول ذي الواسطه، فيرتفع الإشكالان من البين.

و ما ذكرنا يجرى في الإقرار على الإقرار و البيّنه على البيّنه لكونهما أحكاما انحلاليه.

و بما ذكرنا يندفع إشكال آخر أورد في المقام، و هو: اتّحاد دليل الحاكم و المحكوم.

و توضيحه: أنّ خبر الواسطه ليس محرزا بالوجدان، بل إنّما أحرز بالتعيّد بقول العادل العدى هو ذو الواسطه، و حينئذ لو كان هكذا الحكم شاملا - لخبر الواسطه أيضا، يلزم أن يكون هذا الحكم حاكما على نفسه، لأنّه يوجب إدخال خبر الواسطه في موضوع نفسه تعيّد، فيكون الدليل الواحد حاكما و محكوما، لأنّه بعينه يثبت الموضوع.

أمّا وجه الدفع: فيبانه أنّ الحكومه على أقسام ثلاثه:

الأول: أن يكون الدليل الحاكم شارحا للدليل المحكوم بمدلوله اللفظي و مبينا له و مفسيرا لما هو المراد منه بمثل كلمه «أى» و «أعنى» كالروايه الوارده في الشكوك من قوله عليه السلام: «إنّما عنيت الشكّ بين الثلاث و الأربع» (١).

الثاني: أن يكون الحاكم ناظرا إلى الدليل المحكوم إمّا بالنظر إلى عقد حمله، كما في أدلّه الضرر بالنسبه إلى الأحكام، فيرفع نفس الأحكام من غير

١- معانى الأخبار: ١٥٩ (باب معنى ما روى). الحديث ١، الوسائل ٨: ١٨٨، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ٥ نقلا بالمعنى.

تصرّف في الموضوع، أو بالتصرّف في الموضوع توسعه، كما في «الطواف بالبيت صلاه» أو تضييقا، كما في «لا شكّ لكثير الشكّ».

الثالث: أن لا يكون الدليل شارحا و لا ناظرا، بل كان مثبتا لفرد الموضوع و متكفّلا لتطبيقه على فرد من الأفراد الخارجيه، أو نفى تطبيقه عليه، فالموضوع باق على ما كان عليه من الأفراد، و إنّما يوجب الدليل الحاكم تطبيق الموضوع على فرد و عدمه، كما في حكومه الأمارات على الواقع، فإنّ السبب إذا قامت على خمريّه مائع تكون حاكمه على الواقع، أي توجب تطبيق الخمر الواقعي عليه، و كذلك الحال في حكومه الأمارات على الأصول العمليّه، فإنّها ترفع الشكّ الذي يكون موضوعا للأصول تعبدا، و تقول: «أيّها المكلف الّذى تخيلت أنّك شاكّ اعلم بأنّك لست بشاكّ في حكم الشارع» و هكذا الأمر في حكومه الأصول السببيه على الأصول المسببيه، فإنّ استصحاب الكزيّه في الماء المشكوك كزيته يوجب رفع الشكّ في نجاسه الثوب المغسول به، و جعله متيقّنا بطهارته بعد العلم بنجاسته سابقا، فيوجب نفى فرد عن الاستصحاب المسببي، و هو نجاسه الثوب.

و بعد ذلك نقول: إنّ التعدّد في دليلى الحاكم و المحكوم إنّما يعتبر في القسمين الأولين من الحكومه، فإنّ لازم شرح أحد الدليلين للآخر أو نظره إليه أن يكون متعدّدا، و أمّا في القسم الأخير فلا يعتبر ذلك، فإنّ الدليل في الأصل السببي و المسببي واحد، و هو قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»^(١) مع أنّ الأصل الجارى في أحدهما حاكم على الأصل الجارى في الآخر، و ليس هذا إلّا لكون الحكومه إنّما هو بالمعنى الثالث، أي تطبيق الموضوع على فرد، و المقام

١- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

من هذا القبيل، فإنَّ وجوب العمل بخبر العادل في ضمن فرد منه- وهو خبر الشيخ رحمه الله مثلا- يوجب إثبات فرد آخر لموضوع نفسه- وهو خبر المفيد رحمه الله- ويكون موجبا لتطبيق موضوع نفسه على قول المفيد، فعلى هذا لا يحتاج إلى تعدد الدليلين في هذه الحكومه.

و الوجه فيه: أنَّ الحكومه بين المدلولين لا بين الدليلين، و في المقام المدلولان- و هما الحكمان اللذان يكونان مدلولين لدليل «صدق العادل»- متغايران و إن كان دليهما واحدا.

بقي في المقام شيء،

و هو: أنَّ المتأخرين إنَّما يعملون في الكتب الفقهيَّة بأربعة أقسام من الخبر:

الأول: الصحيح، و المراد به ما كان جميع رواته عدلا إماميا.

الثاني: الحسن، و المراد منه ما كان رواته جميعا إماميين ممدوحين بالخير و السداد، و متحرزين عن الكذب، و كان فيهم غير معدل.

الثالث: الموثق، و المراد منه ما كان رواته موثقين و إن لم يكونوا إماميين.

الرابع: الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب.

فهل جميع الأقسام داخله في الآيه الشريفه أم لا؟

لا- إشكال في دخول الأول منها، بل هو المتيقن منه، كما أنه لا إشكال في دخول الأخير في المنطوق، فإنَّ الفحص و التفتيش عنه و ملاحظه عمل المشهور به تبين عن أحواله، و موجب للوثوق و الاطمئنان بصدقه، فإنَّ عملهم به مع فسق راويه كاشف عن وجود قرينه داله على الصدق و إن كان الراوى متَّهما بالكذب.

و أمَّا الوسطان: فيمكن تقريب الآيه على وجه يكونان داخلين في المفهوم، و يمكن تقريبها على وجه يوجب إدخالهما في المنطوق.

أمّا التقريب الأوّل بأن يقال: إنّ المراد بالفاسق فى الآيه الشريفه ليس هو الفاسق على إطلاقه، بل الظاهر أنّ المراد منه - بمناسبه الحكم و الموضوع - خصوص الكاذب غير المتحرّز عن الكذب، و ذلك لأنّ وجوب التبيّن عن صدق الخبر لعدم إصابه القوم بجهاله إنّما يناسب الفاسق غير المتحرّز عن الكذب لا الفاسق مطلقا و إن كان موثّقا فى خبره، و يكون الفاسق الموثّق مع العادل سواء فى الجهه المطلوبه هنا، فيدخل الخبر الموثّق و الحسن فى المفهوم، فلا يجب التبيّن فيه.

و لكن هذا التقريب و إن كان حسنا إلّا أنّ الاستدلال به غير ممكن، لأنّنا و إن سلّمنا أنّ الملاك لعدم القبول هو عدم التحرّز عن الكذب إلّا أنّ الفاسق حيث إنّه بمقتضى فسقه لا يعتنى بشأن الله و أحكامه، فيحتمل وجدانا أن يكون كاذبا فى خصوص هذا الخبر و إن كان موثّقا فى نقله و متحرّزا عن الكذب نوعا، فإنّهُ بمقتضى فسقه لا يبالي بالكذب، فلا يؤمن منه، فلا عبره بقوله.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الكذب حكمه نوعيه فى عدم اعتبار قول طبيعى الفاسق، و لا يلزم فيه الأطراد، كما فى العله.

و أمّا التقريب الثانى بأن يقال: إنّ التبيّن - كما ذكرنا - طلب الظهور، و من المعلوم أنّ الظهور و الوضوح كما يمكن أن يتحقّق بالعلم الوجدانى كذلك يمكن أن يتحقّق بما جعله الشارع وضوحا و تبينا و لو إمضاء، و حينئذ نقول:

ظهور صدق الخبر كما يتحقّق بالتبيّن و التحقيق عن أحوال نفس الخبر كما فى الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب كذلك يتحقّق بالتبيّن فى أحوال شخص المخبر، و أنّه صادق أو كاذب، و لا ريب أنّ الوثوق و الاطمئنان بصدق الراوى طريق عقلايى لاستكشاف صدق الخبر، فيكون هذا مصداقا للتبيّن عندهم، و حيث لم يرد عن الشارع ردع عنه يكون هذا عنده أيضا ممضى، فالوثوق

بصدق الراوى تبين عن الخبر، فيسمع قول راويه و إن كان فاسقا، فيدخل القسمان كالأخير فى المنطوق، و الأول فى المفهوم، فاستفيد حكم الجميع من الآية.

[آيه النفر]

و من جملة الآيات التى استدلل بها على حججه الخبر الواحد: قوله تعالى:

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١).

و تقريب الاستدلال بها: أن المراد بالحدز فى قوله: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ هو التحفظ و التحرز العملى و الاجتناب عن المحذور فى مقام العمل لا الخوف النفسانى الذى يوجب التحرز الخارجى، و على هذا لا نحتاج فى الاستدلال إلى ضم الإجماع المركب، أو أن الحدز إذا كان حسنا، فلا محاله يكون واجبا، فإن جميع ذلك موقوف على كون المراد من الحدز هو نفس الخوف النفسانى لا الفعل الخارجى المترتب عليه، و أن كلمه «لعل» سواء وقعت فى كلامه تعالى أو غيره ظاهره فى علية ما بعدها لما قبلها، فيكون الحدز فى المقام عله غائيه لوجوب الإنذار.

ثم إن الغايه المترتبة على واجب إمّا أن تكون فعلا- من أفعال المكلف أو لا، و ما يكون من أفعاله إمّا [أن] يكون تحت اختياره أو لا.

فما لا- يكون من أفعاله، مثل أن يقال: «استغفر الله لعله تعالى يغفرك» أو يكون من أفعاله و لكنه ليس تحت اختياره، كقول الطبيب: «اشرب هذا الدواء لعلك تصح» لا يتعلق التكليف به قطعا، و وجهه ظاهر.

و أمّا ما يكون من أفعاله و تحت اختياره، كما فيما نحن فيه، فإن الحدز

بالمعنى المذى ذكرنا- وهو التحفظ العملى و التحرز الخارجى - يكون تحت اختيار المكلف، فيتعلق التكليف به يقينا، لأنه الغرض الأصلى من وجوب الإنذار، فهو أولى بتعلق التكليف الوجوبى به، و أنّ ظاهر قوله تعالى:

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَى آخِرِهِ هُوَ الْعَامُّ الِاسْتِغْرَاقِي (١)، كما هو مقتضى مقابله الجمع بالجمع، نظير قوله تعالى:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ (٢) فإنه ليس المراد أنكم جميعا اغسلوا وجه الكل، بل المراد أنّ كلّ أحد يغسل وجهه و يده، فليس المراد أنّ المتفقهين جميعا يجب أن يجتمعوا فى محلّ واحد و ينذروا قوما واحدا حتى يحصل التواتر بسبب إنذار الجميع، بل المراد أنّ كلّ واحد من المتفقهين يرجع إلى قومه و ينذرهم، و من المعلوم أنّ خبر الواحد بحسب طبعه لا يفيد العلم.

و مقتضى جميع ما ذكرنا: أنّ الحذر و التحفظ و التحرز عن المحذور واجب عند إنذار من نفر و تفقه فى الدين، فالآية تدلّ على حجّيه خبر الواحد (٣)

١- أقول: دلالة الآية- بمقتضى مقابله الجمع بالجمع- على العموم الاستغراقى لا ريب فيها إلّا أنّ هذا الأمر ليس من مقدمات الاستدلال، فإنه يمكن مع العامّ المجموعى أيضا، فإنّ حصول العلم و التواتر ليس من لوازم العامّ المجموعى، بل هو مطلق بالنسبة إلى حصول العلم و عدمه، فيتمسك بإطلاق العامّ المجموعى فلا يضرّ بالاستدلال. (م).

٢- المائدة: ٦.

٣- أقول: التحذّر من الحذر و الحذر، و من معانى الحذر الاحتياط، كقوله تعالى: خُذُوا حِذْرَكُمْ * النساء: [٧١ و ١٠٢] أى اسلكوا طريق الاحتياط كما قيل، و معناه هو الاحتياط عند إنذار المنذر بحيث لا يقع المنذر- بالفتح- فى خلاف الواقع، كما فى موارد العلم الإجمالى، و هذا المعنى غير حجّيه الخبر الواحد، فإنّها تعنى أنّ المخبر إذا أخبر بوجوب شىء يجب الأخذ به و يجوز الفتوى بمضمونه. نعم، للتحذّر معنى آخر ينطبق على حجّيه الخبر، فلسان الآية بالنسبة إلى المدعى مجمل، لاحتمال أن يكون المدلول هو وجوب الاحتياط عند الإنذار، أو حجّيه الخبر، فالدليل أعمّ من المدعى. و بعبارة أخرى: ليس مدلولها كمدلول قوله عليه السلام: «لا ينبغى التشكيك فيما يروى عنّا ثقاتنا». (م).

مطلقاً، ثقه كان أو غيره، غايه الأمر أن يقيد إطلاقه بالعداله بدليل خارجي.

و الحق ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سره- من تماميه دلالة الآية على ذلك، و أن دلالتها على المطلوب أقوى من دلالة آيه النبأ عليه، لكثرة الإيرادات الواردة عليها، و أن تضعيف شيخنا العلامة الأنصاري- أعلى الله مقامه- دلالتها على ذلك و تصديقه من (١) شبه الاستدلال بها على حججه الخبر الواحد بالاستدلال عليها بالنبوي المشهور «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً» (٢) إلى آخره لم يكن مترقياً منه قدس سره (٣).

و قد أورد عليها إشكالات.

منها: أن الآية ليست في مقام بيان وجوب الحذر عند إنذار المنذر الواحد، بل تكون في مقام بيان وجوب النفر و التفقه و الإنذار، و أما وجوب الحذر فلعله مقيد بصورة حصول العلم.

و فيه: أن التقييد بالعلم في المقام لغوا لا معنى له، إذ معنى التقييد- كما قرّر في مقرّه- أن يزداد قيد على الموضوع مع حفظ عنوان الموضوع، كما في «أعتق رقبه» فإنّ موضوع الحكم- و هو الرقبه- محفوظ بعد ازدياد قيد الإيمان، لا إلغاء عنوان الموضوع و رفع اليد عنه، و تقييد وجوب الحذر بصورة حصول العلم موجب للإلغاء عنوان الإنذار الذي هو موضوع لوجوب الحذر، إذ العلم هو حجه بنفسه، و بعد حصول العلم بالمحذور يجب الحذر، سواء كان هناك

١- المراد بالموصول هو الشيخ البهائي في أربعينه: ٧١.

٢- الخصال: ٥٤١-١٥، ثواب الأعمال: ١٦٢-١، كنز العمال ١٠: ٢٢٤-٢٢٥-٢٩١٨٢-٢٩١٨٩.

٣- أجود التقريرات ٢: ١١١، و انظر: فرائد الأصول: ٨١.

إنذار أم لم يكن، فأخذ عنوان الإنذار في الموضوع بعد ذلك لغو لا معنى له.

و هذا نظير ما ذكرنا في الجمع بين روايه إسماعيل بن بزيع - و هي «إن ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا إذا تغير طعمه أو ريحه فينزع حتى يطيب الطعم و تذهب الريح، لأن لها مادّة» (١) - الدالّة على عدم انفعال كلّ ماء ذى مادّة بمقتضى التعليل المذكور فى ذيلها، و بين مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كّر لا ينجسه شىء» (٢) فإنّ مفهومه أنّ الماء القليل غير البالغ حدّ الكّر ينفعل، سواء كان ذا مادّة أو لم يكن كذلك، و بينهما عموم من وجه، و مادّة التعارض هو الماء القليل الّذى له مادّة من تقديم روايه ابن بزيع و الحكم بعدم انفعال القليل الّذى له مادّة من جهة أنّ تقييد ما له مادّة بكونه كّرًا موجب لإلغاء عنوان ما له مادّة، فإنّ الكّر يه عنوان مستقلّ لعدم الانفعال، فما فائده أخذ ذى المادّة فى الموضوع؟ و هذا بخلاف العكس، فإنّ تقييد موضوع الانفعال - و هو الماء القليل - بأن لا يكون له مادّة لا يوجب ذلك، و عنوان الموضوع - و هو القلّة - بعد محفوظ لم يرفع اليد عنه.

و هكذا الكلام فى قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٣) الشامل للطير و غيره، و قوله عليه السلام: «كلّ حيوان يطير فلا بأس ببوله و خرثه» (٤)

١- الاستبصار ١: ٣٣-٨٧، الوسائل ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

٢- الكافي ٣: ٢-٢، التهذيب ١: ٣٩-٤٠-١٠٧ و ٢٢٦-٦٥١، الاستبصار ١: ٦-١ و ٢٠-٤٥، الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٣- الكافي ٣: ٥٧-٣، التهذيب ١: ٢٦٤-٧٧٠، الوسائل ٣، ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٤- الكافي ٣: ٥٨-٩، التهذيب ١: ٢٦٦-٧٧٩، الوسائل ٣: ٤١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

فإنّ تقييد ما يطير بكونه مأكول اللحم موجب لرفع اليد عن عنوان الطيران المأخوذ في موضوع الروايه الثانيه، و لا يكون العكس كذلك، كما هو واضح.

و بالجمله، هذا التقييد لغو لا تترتب عليه فائده أصلا.

مضافا إلى أنه تقييد بمورد نادر، فإنّ طبع الخبر ممّا يحتمل الصدق و الكذب، فغالبا لا يحصل العلم من إنذار المنذر، و نادرا في بعض الموارد بسبب الأمور الخارجيه غير المرتبطه بالخبر بما هو خبر يحصل العلم، فتقييده (١) بالعلم لو لم يكن لغوا من الجبهه المذكوره يكون لغوا من هذه الجبهه.

و منها: أنّ الإنذار بمعنى التخويف، و لا- تخويف في خبر الراوى بما هو راو و ناقل لألفاظ الروايه التي سمعها من الإمام عليه السلام أصلا، فهو لا يصدق عليه المنذر حتى يجب الحذر عند إنذاره.

نعم، الواعظ الذي يخوّف الناس بضروريات الأحكام، و الفقيه الذي ينذر الناس بما فهمه من الأحكام يمكن الاستدلال بالآيه على وجوب الحذر عند إنذارهما.

و الجواب: أنه إن كان المراد بالإنذار هو الإنذار الابتدائي، فالآيه لا تكون شامله للفقيه أيضا، فإنّ الفقيه يفتى بأنّ السوره- مثلا- جزء للصلاه فيجب إتيانها فيها، و بعد إفتائه بذلك يعلم المقلد بأنّه يعاقب على ترك السوره، فالفقيه لا ينذر ابتداء، بل ينذر بالإفتاء و بيان الأحكام التي فهمها من مداركها لا ابتداء و بلا واسطه، و لا يمكن عدم شمول الآيه له، فإنّه موردها.

و إن كان المراد منه أعمّ من الابتدائي و الضمني، فالراوى أيضا بنقل الروايه التي دلّت على وجوب شيء أو حرمة شيء يخوّف الناس و ينذرهم،

فلم لا تشمله الآيه؟

و منها: أن الآيه تدلّ على وجوب التحذّر عند إنذار المنذر المتفقّه بما تفقّه، فلا بدّ من العلم بكون الإنذار إنذاراً بما تفقّه، و من المعلوم أنّه لا يحصل العلم بذلك بمجرد إنذار المنذر، فالشبهه مصداقيّه.

و الجواب: أن هذا الإشكال راجع إلى الإشكال الأوّل من لزوم تقييد وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالمحذور، و قد عرفت جوابه، فالآيه بإطلاقها تدلّ على وجوب الحذر و قبول الخبر مع عدم إفادته للعلم، كما هو مقتضى مقابله الجمع بالجمع، و على أنّ المنذرين هم النافرون، كما استشهد به الإمام (١) عليه السلام، لا المتخلّفون، كما فى بعض التفاسير (٢).

و منها: أن الآيه لا تدلّ على وجوب قبول خبر الراوى بما هو راو، بل تدلّ على وجوب قبول خبر الفقيه بقريته لِيَتَفَقَّهُوا.

و توهم: أن مثل زراره و محمّد بن مسلم و غيرهما ممّن كانوا من فقهاء الرّواه لا ريب فى وجوب قبول خبرهم، و إذا ثبت حجّيه قولهم ثبت حجّيه خبر غيرهم بعدم الفصل، فاسد، فإنّ حجّيه قول زراره و محمد بن مسلم و أمثالهما إن كانت بما هم فقهاء لا بما هم رواه، فليس هناك عدم القول بالفصل حتى يتمّ به الاستدلال، و إن كانت بما هم رواه لا بما هم فقهاء، فلا قائل بالفصل، إلّا أنّه أوّل الكلام.

و الّذى يرفع الإشكال أنّ الفقه ليس المراد منه معناه الاصطلاحى - و هو الاستنباط و الاجتهاد الّذى هو أشدّ من طول الجهاد، لكثرة الروايات المتعارضه الوارده فى باب العبادات و قلّه ما ورد فى باب المعاملات و زياده الاختلاف بين

١- الكافي ١: ٣١-٦، تفسير العياشى ٢: ١١٨-١٦٢.

٢- التبيان ٥: ٣٢١، الكشاف ٢: ٢٢١، مجمع البيان ٥: ١٢٦.

أقوال العلماء بحيث لا يتيسر التفقه إلّا للقليل - بل المراد منه هو الفقه المعمول في ذلك الزمان الّذى هو عبارته عن فهم مضامين كلمات الأئمة سلام الله عليهم أجمعين، و من المعلوم أنّ الرّواه كانوا من أهل اللسان عارفين باللغه العربيه ملتفتين إلى معانى أسنلتهم من الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، و الأجوبه الصادره منهم عليهم السلام، فهم فقهاء بهذا المعنى، و نسبتهم إلى الأئمة في ذلك الزمان كنسبه المقلّدين في زماننا إلى مراجع تقليدهم في فهم أحكام دينهم.

فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع جميع الإشكالات الوارده على الآيه و تماميتها في الدلاله على حجّيه قول الراوى و خبر الواحد.

[آيه الكتمان]

و ممّا استدللّ به على حجّيه خبر الواحد: قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (١)**.

و تقريب الاستدلال بها: أنّ الآيه تدلّ على حرمة كتمان ما أنزل من الأحكام، و إذا وجبت حرمة الكتمان يجب القبول عند الإظهار مطلقاً، سواء كان المظهر واحداً أو متعدّداً، و إلّا لزم لغويّه الإظهار، و هذا نظير وجوب إظهار النساء ما فى أرحامهنّ بمقتضى قوله تعالى: **وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ (٢)** فإنّه يجب قبول قول المرأه بمجرد الإظهار، و إلّا تلزم لغويّه وجوب الإظهار، و الملاك في كلا المقامين واحد.

و فيه: أنّ المقام لا يقاس بحرمة كتمان النساء، لوجهين:

الأوّل: أنّ الكتمان في قوله تعالى: **وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ إِلَى آخِرِهِ، راجع إلى أمر هو في نفسه خفى، و لو لم يظهر يبقى على خفائه،**

١- البقره: ١٥٩.

٢- البقره: ٢٢٨.

و يوجب اضمحلال المقتضى، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الكتمان راجع إلى أمر هو فى نفسه ظاهر و بين بحيث لو لا المانع لظهر بنفسه، و من الواضح أنّ الشىء بعد ظهوره و وضوحه لا- يحتاج فى تصديقه إلى التعبد بقول المظهر، فكم فرق بين إظهار ما خفى فى نفسه و إظهار ما ظهر بنفسه و لكنّه خفى بالكتمان، فإنّ الأوّل حيث إنّه لا- يصير ظاهراً أو معلوماً بإظهار المظهر- كالحمل- يحتاج إلى التعبد بوجوب القبول، و إلما يصير وجوب الإظهار لغوا، و الثانى حيث إنّه يصير معلوماً و ظاهراً بإظهار المظهر و يرتفع المانع من ظهوره، فلا معنى للتعبد به بعد ظهوره و معلوميته.

الثانى: أنّ حرمة الكتمان فى باب الحمل ليس لها أثر إلّا وجوب القبول عند إظهاره، بخلاف المقام، فإنّ حرمة الكتمان تترتب عليها فائده أخرى أيضاً، و لا- ينحصر أثرها بوجوب القبول، و هى: أنّ يظهر كلّ من عنده الخبر و الواقعه حتى يحصل العلم بذلك، كواقعه غدیر خمّ، فعلى كلّ أحد يجب الإظهار، لهذه الحكمة و المصلحه.

لا يقال: إنّ لازمه عدم وجوب الإظهار إذا انحصر من عنده الخبر و الواقعه بعدد لا يحصل العلم به، و هذا خلاف إطلاق الآيه.

فإنّه يقال: حصول العلم للسامعين ليس علّه للحكم حتى يدور الحكم مدارها وجوداً و عدماً، بل هو حكمه (١)، فلا مانع من عدم أطرادها، كما فى باب

١- أقول: إن كان بين العلّه و الحكمة فرق كما قيل، فهذا الجواب صحيح، و لكنّ الفرق بينهما غير صحيح، فإذا كان شىء فى لسان الدليل غايه، فهو علّه، سواء كانت موجوده أم لا. نعم، عبّروا عن العلّه فيما إذا انتفت و كان الحكم موجوداً عند الكلّ - كما فى مورد العدّه و نظائرها- بالحكمه، و هذا اصطلاح محض فى موارد خاصّه للفرار عن لزوم تحقّق المعلول بلا- علّه، فالفرق بينهما صرف اصطلاح، و لا ضابطه فى تشخيص العلّه عن الحكمة إلّا دوران الحكم مدارها عند الكلّ، و عدمه، فإذا أخذ شىء فى علّه غائيّه، فالحكم النفسى يدور مداره دائماً، و فيما نحن فيه لا بدّ و أن لا يجب الإظهار على من انحصر الخبر عنده، و الحكم فى موارد عدم العلّه ليس حكماً نفسياً ناشئاً عن الملاك، بل حكم ابتدائى طريقى جعل تحفظاً على الملاكات الواقعيّه. (م).

العَدَّة، فَإِنَّ حِكْمَتَهَا عَدَمُ اخْتِلَاطِ الْمِيَاهِ وَمَعَ ذَلِكَ تَجِبُ عَلَى كُلِّ امْرَأَةٍ وَ لَوْ كَانَتْ عَقِيمَةً لَا تَحْمِلُ أَبْدَاءً، وَ بَابُ اسْتِحْبَابِ غَسْلِ الْجَمْعَةِ لِكُلِّ أَحَدٍ وَ لَوْ لَمْ تَكُنْ حِكْمَةُ الْجَعْلِ مَوْجُودَةً فِيهِ، وَ هُوَ رَفْعُ أَرْيَاحِ الْآبَاطِ، وَ بَابُ وَجُوبِ شَهَادَةِ الشَّاهِدِ وَ لَوْ كَانَ وَاحِدًا مَطْلُوقًا إِذَا مَا دَعِيَ، مَعَ أَنَّ شَهَادَةَ الْوَاحِدِ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا أَثَرٌ لَوْ لَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ شَاهِدٌ آخَرَ أَوْ يَمِينٌ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ.

[آيَةُ الذِّكْرِ]

وَ مِمَّا اسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى حَجَّتِهِ الْخَبْرُ الْوَاحِدُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: فَسَيَلُّوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (١) بِتَقْرِيْبٍ أَنَّ وَجُوبَ السُّؤَالِ يَسْتَلْزِمُ وَجُوبَ قَبُولِ الْجَوَابِ، وَ إِذَا لَغَا وَجُوبُ السُّؤَالِ، وَ إِذَا كَانَ قَبُولُ الْجَوَابِ وَاجِبًا عِنْدَ السُّؤَالِ عَمَّا سَمِعَهُ الرَّاوِي مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِبُ ابْتِدَاءً (٢) أَيْضًا، لِعَدَمِ الْخُصُوصِيَّةِ لِلسُّؤَالِ قَطْعًا.

وَ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَوْلَاؤُهُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ أَهْلِ الذِّكْرِ فِي الْآيَةِ هُوَ أَهْلُ الْعِلْمِ ظَاهِرًا وَ الرَّاوِي بِمَا هُوَ رَاوٍ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَالْآيَةُ - لَوْ سَلَّمَتْ دَلَالَتُهَا عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِالْجَوَابِ - تَدُلُّ عَلَى حَجَّتِهِ قَوْلَ الْمَفْتَى لَا الرَّاوِي.

وَ مَا أَفَادَهُ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ - قَدَّسَ سِرَّهُ - مِنْ أَنَّ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى حَجَّتِهِ قَوْلَ بَعْضِ الرَّوَاهِ مِثْلَ زُرَّارِهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ غَيْرِهِمَا مِمَّنْ يَكُونُ عَالِمًا وَ فُقِيهًا وَ تَثَبَّتْ حَجَّتُهُ قَوْلَ غَيْرِهِمْ بِعَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ (٣) قَدْ عَرَفْتَ فِسَادَهُ وَ أَنَّ حَجَّتَهُ قَوْلَ الرَّوَاهِ

١- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٢- أى من غير سؤال.

٣- كفايه الأصول: ٣٤٥.

المذكورين لو كانت بما هم رواه لا بما هم أهل العلم لكان لإثبات المطلوب بالإجماع المركب وجه لكتنه ليس كذلك، فمن هذه الجهة لا إشكال فيه ولكن فيه ما عرفت آنفاً من أنّ المراد من الفقيه هو مطلق أهل اللسان لا معناه المصطلح في هذا العصر على الفرض.

و ثانياً: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب قبول الجواب تعبدًا، فإنّ العرف لا يفهمون من قولك: «سل إن كنت جاهلاً» إلّا رفع الجهل بالجواب، وهذا الجواب متين جدًّا.

ثمّ إنّ ظاهر الآيه - بمقتضى السياق - أنّ المراد من أهل الذّكر هو علماء أهل الكتاب، وفسّر في الأخبار المستفيضه بالأئمّه (١) سلام الله عليهم أجمعين، ولا منافاه بينهما أصلاً، لأنّ أهل الذّكر هم الذين يرجع إليهم و يحتجّ بقولهم، فبالقياس إلى علائم النبوه و صفات النبى، التى هى مكتوبه فى التوراه كان علماء اليهود - لاطلاعهم على جميع ذلك - من أهل الذّكر، الذين يرجع إليهم اليهود، و يحتجّون بقولهم و إن كان الأئمّه سلام الله عليهم أيضاً عالمين بها، بل هم عليهم السلام أعم و أخبر بذلك منهم بمراتب إلّا أنّهم عليهم السلام حيث كانوا من فروع النبوه لا يصحّ الاحتجاج بقولهم فى علائم النبوه و صفات النبى صلّى الله عليه و آله، و لكنّهم أهل الذّكر بالنسبه إلى الأحكام بعد النبى صلّى الله عليه و آله، كما أنّ الفقهاء أهل الذّكر بعدهم سلام الله عليهم.

[آيه الأذن]

و من الآيات قوله تعالى: وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ (٢).

و حاصل الاستدلال بها: أنّ الله تبارك و تعالى مدح رسوله صلّى الله عليه و آله بتصديقه

١- انظر: الوسائل: ٢٧: ٦٢، أحاديث الباب ٧ من أبواب صفات القاضى.

٢- التوبه: ٦١.

للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله، و إذا كان التصديق حسنا كان واجبا، فيجب تصديق الجائي بالخبر إذا كان مؤمنا.

وفيه: أن المراد بتصديقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ ليس قبول قولهم تعديدا من دون حصول العلم بصدقهم و ترتيب آثار الواقع على كل ما سمعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْهُمْ بدون ذلك، لأنَّ مورد الآية هو تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِقَوْلِ النَّمَامِ الْحَدِي أَخْبَرَ اللهُ تَعَالَى بِنَمِيمَتِهِ، فَصَدَّقَهُ وَ أَحْضَرَ النَّمَامَ وَ سَأَلَهُ فَأَنْكَرَ وَ حَلَفَ عَلَى ذَلِكَ فَقَبِلَ مِنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ صَدَّقَهُ فِي ذَلِكَ مَعَ عِلْمِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِكَوْنِهِ كَاذِبًا، وَ كَيْفَ يُمْكِنُ مَعَ ذَلِكَ أَنْ يَتَرْتَّبَ آثَارُ الْوَاقِعِ عَلَى قَوْلِهِ!؟ فَمَدَحَهُ بِتَصَدِيقِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ كَانَ مِنْ جِهَةِ حَسَنِ ظَنِّهِ بِهِمْ وَ عَظَمِ خَلْقِهِ حَيْثُ كَانَ لَهُمْ يَتُّهُمُ الْكَاذِبَ وَ لَا يِعَارِضُهُ بِكَذِبِهِ وَ لَا يَخْجَلُهُ بَيْنَ النَّاسِ بِأَنْ يَقُولَ لَهُ: «أَنْتَ كَاذِبٌ فِي كَلَامِكَ» بَلْ كَانَ يِعَامَلُ مَعَهُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ مَعَامَلَةَ الْمَصْدَقِ وَ يَظْهَرُ الْقَبُولُ مِنْهُ بِمَا يَنْفَعُهُ وَ لَا يَضُرُّ غَيْرَهُ، وَ لَا يَكْذِبُهُ وَ لَا يُؤْذِيهِ فِي الظَّاهِرِ، كَمَا هُوَ مُقْتَضَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا مُحَمَّدُ (١) كَذَّبَ سَمْعَكَ وَ بَصْرَكَ عَنِ أَخِيكَ، فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً أَنَّهُ قَالَ قَوْلًا، وَ قَالَ: لَمْ أَقُلْهُ، فَصَدَّقْهُ وَ كَذَّبْهُمْ» (٢) الْخَبْرُ، فَإِنَّهُ لَا مَعْنَى لِتَصَدِيقِ الْوَاحِدِ مَعَ شَهَادَةِ خَمْسِينَ قَسَامَةً عَلَى خِلَافِهِ إِلَّا مَا ذَكَرَ مِنْ إِظْهَارِ الْقَبُولِ مِنْهُ وَ تَصَدِيقِهِ بِمَا يَنْفَعُهُ وَ لَا يَضُرُّهُمْ، كَمَا أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ تَكْذِيبِهِمْ تَكْذِيبَهُمْ فِيمَا يَضُرُّهُ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ، لَا تَرْتِيبَ آثَارِ الصِّدْقِ وَاقِعًا عَلَيْهِ وَ الْكُذْبِ عَلَيْهِمْ.

ثم إنَّ شيخنا العلَّامة الأنصاري - أعلى الله مقامه - استشهد لذلك بتغيير الأسلوب و اختلاف السياق في الآية حيث عبّر عن تصديقه تبارك و تعالی

١- هو محمد بن الفضيل الراوى عن الإمام أبي الحسن الرضا.

٢- الكافي ٨: ١٤٧-١٢٥، عقاب الأعمال: ٢٩٥ (باب عقاب الذين). الحديث ١، الوسائل ١٢: ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

بالإيمان بالله، و عن تصديق قول المؤمنين بالإيمان لهم بتعديه الإيمان بالباء فى الأول و باللام فى الثانى، المشعر بأن التصديق يكون فيما ينفعهم و لا يضّرّ غيرهم(١).

و فيه ما لا يخفى، فإنّ مادّه «آمن» إذا عدّيت بالباء، فمعناها هو التصديق بالشخص، و إذا عدّيت باللام، تفيد التصديق بالقول، فإذا قيل، «آمن به» يكون معناه صدق بوجوده، بخلاف ما إذا قيل: «آمن له» فإنّ معناه أنّه صدق قوله، فالإيمان فى قوله تعالى: يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ حيث عدّى باللام يراد منه بحسب تتبع موارد استعماله أنّه صلّى الله عليه و آله يصدق قولهم، و لا يكون المراد منه أنّه يصدق بوجودهم حتى يتعدّى بالباء، إذ لا معنى لتصديقه صلّى الله عليه و آله بوجود المؤمنين، فلا تصحّ تعديته بغير اللام، فلا يكون شاهدا على ما ذكره قدّس سرّه.

و النكته فى تعديه الإيمان فى قوله تعالى: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ بِالْبَاءِ دون اللام- مع أنّ مقتضى ما ذكرنا هو التعديه باللام، إذ المراد منه أنّه صلّى الله عليه و آله يصدق قوله تعالى و قولهم، لا أنّه يصدق بوجوده تعالى و بقولهم- لعلّها أنّ التصديق بوجود الله تعالى ملازم للتصديق بقوله و جميع صفاته الكمالية، بخلاف التصديق بوجود المؤمنين، فإنّه لا يلازم التصديق بقولهم، كما هو أوضح من أن يبين.

فصل: فى الأخبار التى استدلت بها حججه الخبر الواحد.

لا يخفى أن الاستدلال بالأخبار يتوقف على قطعته صدورها، و هى إما بتواترها لفظاً بأن تكون بألفاظها منقوله بكثرة امتنع تواطؤ الناقلين على الكذب، أو معنى بأن يكون معنى مشتركاً بين جميعها منقولاً - كذلك أو إجمالاً - بأن يكون واحد منها مقطوع الصدور، فيؤخذ بأخصها مضمونها، فإن دل الأخص على حججه الأعم، كما إذا كان مفاد الأخص حججه خبر الثقة العادل و وجدنا خبراً كذلك دل على حججه مطلق خبر الثقة، فتمسك به، و ثبت حججه خبر الثقة مطلقاً.

ثم إن شيخنا الأستاذ أنكر القسم الثالث (١)، و لا وجه له، ضروره أننا لا نحتمل كذب جميع الأخبار التى تكون فى الوسائل أو فى الكتب الأربعة، بل نقطع بصدور جمله منها قطعاً وجدائياً لا يشوبه شك و لا ريب.

و هى - على ما جمعها و ضبطها شيخنا العلامة الأنصارى أعلى الله مقامه و شكر الله سعيه - على طوائف أربع:

الأولى: هى الأخبار العلاجه الوارده فى مقام تعارض الأخبار، فإنها تدل على أن حججه الأخبار غير القطعيه مفروغ عنها عند أصحاب الأئمة سلام الله عليهم أجمعين، و إنما سؤالاتهم كانت للعلاج فى مقام التعارض بين الخبرين غير القطعيين، إذ لا يمكن التعارض بين القطعيين، و ما يكون أحدهما

قطعيًا و الآخر ظنيًا لا إشكال في تقدّم القطعيّ على غيره.

الثانية: ما ورد في مقام إرجاعهم عليهم السلام شيعتهم إلى ثقاتهم و أصحابهم (١) مع أنّ الرجوع إليهم لا يوجب العلم بالحكم الواقعي الصادر عنهم عليهم السلام.

الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرّواه و الثقات.

الرابعة: الأخبار المتفرقة الدالّة بمجموعها على جواز العمل بالخبر الواحد.

ولا يخفى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو ما دلّ على جواز العمل بخبر الثقة العادل، و لا ريب في كونها متواتره إجمالاً، فمقتضاها حجّيه خبر الثقة العادل، فلو كان في البين خبر بهذه المثابه دالّ على حجّيه مطلق خبر الثقة، نأخذ به، و نحكم بجواز العمل بخبر مطلق الثقة، و لا نحتاج إلى كونها.

متواتره معنى في ذلك و إن ادّعى شيخنا الأستاذ تواتر خصوص الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة معنى (٢)، و لا يبعد. فالإنصاف أنّ دلالة الأخبار على حجّيه خبر الثقة مطلقاً و لو لم يكن بعادل و لا إماميّ تامّه إمّا للتواتر المعنوي أو الإجمالي.

نعم، لا تدلّ تلك الأخبار على حجّيه خبر الضعيف، المنجبر بالشهره، فلا بدّ لإثبات ذلك من التماس دليل آخر.

١- أقول: لا دلالة لما ورد في مقام إرجاعهم عليهم السلام على ما نحن فيه من حجّيه الخبر غير المحفوف بالقرينه على الصدق، فإنّ إرجاع الإمام عليه السلام إلى الأشخاص المعلومين يكشف عن أنّهم بمثابه من الوثاقه و العداله و غيرهما من الصفات لا يحتمل الكذب في إخبارهم عادة، و ليس الكلام في حجّيه مثله. (م).

٢- أجود التقريرات ٢: ١١٤.

فصل:

فى الإجماع على حجّيه الخبر.

و يمكن تقريبه بأحد وجوه خمسة:

الأول: دعوى الإجماع القولى من جميع العلماء- فى مقابل السيّد و أتباعه- على ذلك، نظرا إلى أنّ مخالفته حيث إنّه معلوم النسب لا يضرّ بالإجماع.

الثانى: دعوى الإجماع حتى من السيّد و أتباعه على ذلك بما لحظه أنّ السيّد إنّما لا يعمل بالأخبار الآحاد من جهه أنّه يرى انفتاح باب العلم فى زمانه، لأنّ الأخبار المدوّنه فى الكتب الأربعة مقطوعه الصدور، لاحتفافها بالقرائن القطعيّه، أمّا فى أمثال زماننا ممّا انسدّ فيه باب العلم فلا يمنع من العمل بالخبر الواحد.

الثالث: دعوى اتّفاق الأصحاب على العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده.

الرابع: دعوى جريان سيره العلماء خلفا عن سلف بلا اختلاف بينهم أصلا.

الخامس: دعوى جريان سيره المسلمين المسّماه بسيره المتشرّعه.

و لا يخفى عدم تماميه شىء من هذه الوجوه لو لا السيره العقلانيه مع اختلاف مشرب المجمعين فى المبنى و مذاقهم فى العمل، فإنّ كلّا يتمسك بدليل خاصّ و يعمل بوجه مخصوص يخصّ به بحيث لا يمكن كشف قول المعصوم عليه السلام أو دليل معتبر أو إمضاء للسيره المتشرّعه و لعمل المسلمين بما

هم مسلمون لا بما هم عقلاء.

فالعمده هو سادس الوجوه، و هو: جريان سيره العقلاء فيما يرجع إلى أمور دنياهم و عقباهم على العمل بالخبر المفيد للوثوق، و لا- ريب و لا- كلام في حججه هذه السيره طبعاً لو لا ردع الشارع عنه، إذ الشارع رئيس العقلاء، فإذا رأى أنهم يعاملون مع الخبر المفيد للوثوق معاملة الخبر المقطوع الصدور و يعتنون به كالاعتناء بذلك، فلو لم تكن هذه الطريقه مرضيه له، فعليه أن يردعهم و يشدد النكير على طريقتهم و يمنع أشد المنع عن سيرتهم، كما فعل في القياس حيث بلغت الروايات الوارده في المنع عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه، بل لا بدّ و أن يكون المنع عن العمل بالخبر الواحد الموجب للاطمئنان بمراتب أشدّ من المنع عن العمل بالقياس، لأنّ اعتناءهم بالخبر المفيد للوثوق أكثر و أشدّ بمراتب من اعتنائهم بالقياس، فإذا لم يردع الشارع عن مثل هذه السيره، نستكشف منه رضاه بذلك.

و إنّما الكلام في أنّه هل ثبت ردع من الشارع عن هذه السيره أم لا، و ربّما يقال: إنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ، مثل: لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) و إنّ الظنّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً* (٢) و أمثال ذلك كافيّه في الردع.

و أجاب في الكفايه عن هذا الإشكال بأجوبه، أحدها في متن الكتاب و الآخران في هامشه.

الأوّل: أنّ مردوعيه السيره بالآيات الناهيه دوريه، فإنّها متوقّفه على عدم كون الآيات مخصّصه بالسيره، و هو متوقّف على مردوعيه السيره.

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً، و هو: أنّ مخصّصيه السيره للآيات أيضاً

١- الإسراء: ٣٦.

٢- يونس: ٣٦، النجم: ٢٨.

كذلك، فإنها متوقفه على عدم مردوعيتها، و هو يتوقف على مخصّصيتها لها.

و أجاب: بأنه يكفي في تخصيص السيره للآيات عدم ثبوت الردع لا عدم الردع واقعا(١).

و فيه أولاً: عدم كفايه عدم ثبوت الردع في حجّيه السيره، ضروره أنّ عدم الثبوت لا يثبت رضى الشارع عليه السلام و إمضاءه لها، و من البين أنّ السيره لا- تتّصف بالحجّيه إلّا إذا أمضاها الشارع، فإنّا لسنا عبيد العقلاء، حتى يكون عملهم حجّه لنا بدون إمضاء الشارع لها، فإذا لم يثبت إمضاؤه المستكشف من عدم ردعه عنها فلم تثبت حجّيتها، فلا بدّ من إحراز عدم الردع لإثبات الإمضاء و لو من طريق «عدم الدليل دليل العدم» و لا يكفي عدم ثبوت الردع في ذلك.

و ثانياً: أنّ عدم ثبوت التخصيص كاف في رادعيه الآيات عن السيره، بداهه أنّ دليل العامّ حيث انعقد له ظهور (٢) في العموم يجب اتّباع هذا الظهور و العمل بالعموم ما لم تثبت حجّه أقوى على خلافه، فحجّيه العامّ في العموم لا- تتوقف على عدم التخصيص واقعا أو إحرازه، بخلاف، حجّيه السيره، فإنها تتوقف على إحراز عدم الردع عنها و لو من باب أنّه لو كان لبان، فالأمر على عكس ما أفاده قدّس سرّه.

الثاني: أنّا نستصحب عدم الردع المتيقّن قبل نزول الآيات إلى زمان نزولها، و نحكم بحجّيه السيره و نخصّص بها الآيات(٣).

١- كفايه الأصول: ٣٤٨-٣٤٩.

٢- أقول: وجود السيره العقلانيه في زمان نزول الآيات مانع عن تحقّق الظهور للآيات في العموم، فلا ينعقد لها ظهور، فإنّ السيره كالمخصّص المتّصل اللفظي، فالحقّ أنّ الآيات غير رادعه، و أنّ السيره مخصّصه لها. (م).

٣- كفايه الأصول: ٣٤٩، الهامش (١).

أقول: هذا بعد الفراغ عن حجّيه الاستصحاب، فلا ينافي ما أفاده في بحث الاستصحاب من تقدّم العمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم على السيره العقلانيه الجاريه في العمل بالاستصحاب، إذ لا يمكن التمسك باستصحاب السيره لإثبات حجّيه نفس الاستصحاب، بخلافه في المقام، فإنّه لإثبات حجّيه خبر الواحد بعد الفراغ عن حجّيه الاستصحاب.

الثالث: أنّ المقام صغرى من صغريات بحث تقدّم الخاصّ زمانا على العامّ، وقد ثبت في ذلك المبحث - أي العمل بالخاص - تقدّم الخاصّ على العامّ و تخصيصه به (١).

و في كلا الوجهين نظر ظاهر، فإنّ جريان الاستصحاب و بناء العامّ على الخاصّ المتقدم يحتاج إلى إحراز إمضاء الشارع للسيره قبل نزول الآيات و لو بساعه أو ساعتين حتى تكون السيره حجّه و موردا لإمضاء الشارع في زمان، فنستصحب حجّيته إلى نزول الآيات، أو نخصّص بها العامّ المتأخّر، و أتى لنا بإثبات ذلك.

نعم، لو أحرزنا عدم الردع في أوّل زمان يمكن للشارع الردع، يتمّ ذلك، لكنك عرفت أنّه لا طريق لنا لإحراز ذلك.

فالحقّ في الجواب أنّ يقال: إنّ السيره لو كانت نسبتها إلى العمومات نسبة الحاكم إلى المحكوم، فلا ريب في حجّيتها ما لم يردع عنها الشارع بالخصوص و لم يهتمّ بالنكير على العمل بها، و لا يكفي مجرد ورود عامّ على خلافها في ردعها، و هذا كما في العمل بالظواهر و الأقارير، و ذلك لأنّ العقلاء حيث لا يرون العمل بالظواهر و الأقارير مصداقا للعمل بغير العلم، بل العمل بها

١- كفايه الأصول: ٢٧٦-٢٧٧ و ٣٤٩، الهامش.

عندهم هو العمل بالعلم، لا يلتفتون إلى شمول العام لها، و لا تنتقل أذهانهم إلى ذلك حتى يرتدعوا بورود العام على خلافه، فلا بدّ من التنبيه عليه بالخصوص، كما فعل في القياس، و المقام من هذا القبيل، فإنّ العقلاء لا يرون العمل بالخبر المفيد للموثوق عملاً- بغير العلم حتى يرتدعوا بمجرّد نزول قوله تعالى: لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) فلا تكفى الآيات للرادعيه عن مثل هذه السيره.

نعم، لو لم تكن نسبه السيره إلى العام نسبه الحاكم إلى المحكوم، كما لو جرت السيره على كذب الهزل و قام دليل على حرمه الكذب مطلقاً، يكفى نفس إطلاق هذا الدليل لرادعيه السيره الجاربه على كذب الهزل، و لا يلزم التنبيه عليه بالخصوص، لأنّ كذب الهزل أيضا كالجدّ كذب عند العقلاء.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دلالة بعض الآيات و الأخبار و السيره العقلانيه على حجّيه الخبر الموثوق الصدور تامه غير قابله للإنكار.

فصل: فى الوجوه العقليّه التى استدلّ بها على حجّيه أخبار الآحاد:

أحدها:

أنّه نعلم- من شدّه اهتمام الأصحاب- رضوان الله عليهم- فى تهذيب الأخبار و ضبطها و تعيين رواتها و تميز ثقاتهم عن غيرهم و كثره التعب فى ذلك- علما إجماليا بصدور كثير من الأخبار الموجوده فى كتبنا المعتبره بمقدار واف بمعظم الفقه، و مقتضاه و جوب العمل بجميع هذه الأخبار.

و توضيح هذا الوجه بوجه يسلم عمّا أورده عليه الشيخ (١) قدّس سرّه و قرره شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه- من أنّ لازمه الاحتياط فى سائر الأمارات من الشهرة و الإجماعات المنقوله و أمثالها لا فى خصوص هذه الأخبار:- أنّ لنا علوما إجماليه ثلاثه:

الأول: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فى الشريعه المقدّسه، و منشأ هذا العلم هو العلم بثبوت أصل الشريعه، فإنّه ملازم مع هذا العلم.

و لا يخفى أنّ كلّ ما يحتمل فيه التكليف من المظنونات و الموهومات و المشكوكات يكون من أطراف هذا العلم.

الثانى: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فى ضمن أخبارنا

الموجوده فى الكتب المعتبره للشيعه و الموجوده فى صحاح العامه و فى ضمن الشهرة و الإجماعات المنقوله و سائر الأمارات الظنيّه، و منشأ هذا العلم تراكم هذه الأمارات الكثيره المتقنه، و دائره هذا العلم أضيق من الأول، لخروج

١- فرائد الأصول: ١٠٣-١٠٤.

٢- أجود التقريرات ٢: ١١٧-١٢٠.

المشكوكات و الموهومات عن أطراف هذا العلم.

الثالث: العلم الإجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره للشيعه،

إشاره

و منشأ هذا العلم ما ذكرناه من شدّه الاهتمام بجمعها و تنقيحها و تهذيبها عن الأخبار المدسوسه، و هذا العلم أضيق دائره من الكلّ، لخروج سائر الأمارات فضلا عن المشكوكات و الموهومات.

و بعد ذلك نقول: لا ريب في عدم تنجيز العلم الإجمالي الأوّل الّذى هو أوسع دائره من الكلّ، لانحلاله بالعلم الثانى المتوسّط بينه و بين الأخير، فإنّنا إذا نقصنا مقدار المعلوم بالإجمال من أطراف العلم الإجمالي الثانى و أفرزنا طائفه من الأمارات كذلك، أى بمقدار المعلوم بالإجمال، ثمّ لاحظنا سائر الأمارات و المشكوكات و الموهومات، نرى أنّه ليس لنا علم إجمالى آخر بوجود تكليف واحد فضلا عن تكاليف في غير تلك الطائفه من الأمارات، فبذلك نستكشف انحلال العلم الأوّل، و وجود جميع التكاليف المعلومه لنا بالإجمال في ضمن هذه الأمارات بحيث تكون الشبهات في غيرها شبهات بدويّه. فظهر عدم تنجيز العلم الإجمالي الأوّل بسبب انحلاله بالعلم الثانى.

و كذا لا- ريب في انحلال العلم الإجمالي الثانى و عدم تنجيزه بسبب العلم الإجمالي الثالث، و ذلك لأنّنا إذا أفرزنا طائفه من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره للشيعه، الدالّه على الأحكام الإلزاميه بمقدار المعلوم بالإجمال ثمّ لاحظنا سائر الأمارات من الأخبار و الإجماعات المنقوله و الشهرات التى لا تكون موافقه(١) في المضمون مع ما أفرزناه من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره بأن كان الخبر دالّا على وجوب شىء و الإجماع المنقول- مثلا- على

١- فإنّ ما يكون موافقا تكفيينا بالأخبار بالقياس إليه. هامش الأصل.

حرمه ذلك الشئ بعينه أو العكس، نرى بالوجدان أنه ليس لنا علم إجمالي بوجود تكليف واحد فضلا عن تكاليف بين هذه الأمارات الدالّة على أحكام إلزاميّة مخالفه لما دلّت عليه تلك الأخبار التي أفرزناها من الأحكام. وهذا ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه. و بهذا يندفع ما أورده الشيخ - قدّس سرّه - حيث لا يلزم الاحتياط في جميع الأمارات، فمن هذه الجهة لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال من جهة أنّه لا يفيد فيما نحن بصدده و نريده إثباته، و هو حجّته الخبر بمعنى ترتيب جميع آثار الدليل الاجتهادي عليه من تقدّمه على جميع الأصول العمليّة و بعض الأصول اللفظيّة، بمعنى تخصيص العمومات و تقييد المطلقات - مثلا - به.

توضيح ذلك: أنّ هذه الأخبار بين ما يكون مثبتا للتكليف الإلزامي و بين ما يكون نافيا له.

فما يكون مثبتا للتكليف، فإنّ كان الأصل العملي في مورده من الأصول المثبته للتكليف و موافقا له، فالقائل بحجّته الخبر و القائل بعدم حجّته كلّ منهما يعمل على طبق مضمونه.

و إن كان الأصل العملي في مورده مخالفا له بأنّ يكون الأصل نافيا للتكليف فحيث لا تجرى الأصول العمليّة النافية للتكليف - سواء كانت أصولا - تنزيليّة، كالاستصحاب و قاعدتي الفراغ و التجاوز بناء على كونهما من الأصول لا الأمارات، أو غير تنزيليّة، كأصالة الظهاره و غيرها - في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف - لأنّه تلزم منه المخالفه القطعيّة لو أجريناها في جميع الأطراف، أو الترجيح بلا - مرجّح لو أجريت في بعضها - يجب العمل على طبق مضمون الأخبار، و لا فرق في ذلك أيضا بين من يقول بحجّته هذه الأخبار و من لا يقول بها.

و ما يكون نافيا للتكليف من هذه الأخبار، فإن كان الأصل العملى فى مورده موافقا له بأن يكون نافيا للتكليف، ففى هذا الفرض أيضا لا تفاوت بين القولين، و لا تظهر ثمره فى البين، إذ كل من الفريقين يعمل على طبق مضمون الأخبار.

و إن كان الأصل العملى فى مورده مخالفا له بأن يكون مثبتا للتكليف، فإن كان الأصل فى جميع الأطراف من الأصول غير التنزيه كقاعده الاشتغال، فلا إشكال فى جريانه فى أطراف العلم الإجمالى، لأنه لا تلزم منه مخالفه قطعيه عمليه، إذ المفروض أن المعلوم بالإجمال هو الحكم الترخيصى، فلا يلزم من جريان الأصل فى جميع الأطراف الترخيصى فى المعصيه، فمقتضى ما أفاده هذا المستدل من وجوب الاحتياط فى جميع ما بأيدينا من الأخبار هو العمل على مقتضى الأصل فى هذا الفرض، و رفع اليد عما دلت عليه الأخبار.

و إن كان الأصل فى جميع الأطراف من الأصول التنزيهيه، كالأستصحاب، أو كان فى بعض الأطراف كذلك و فى بعضها من غيرها، فإن بنينا على جريانه فى أطراف ما علم إجمالا بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف - كما هو الحق، و ذهب إليه صاحب الكفايه (١) قدس سره - ففى هذا الفرض أيضا يجب رفع اليد عن الأخبار النافيه للتكليف، و العمل بمقتضى الأصل الجارى فى مورده.

و إن أنكرنا ذلك - كما أنكره الشيخ (٢) قدس سره، و وافقه شيخنا الأستاذ (٣) قدس سره - فيجوز العمل على طبق مضامين تلك الأخبار، ففى الفرض السابق و الفرض الأخير على أحد التقديرين رفعنا اليد عن تلك الأخبار، و قدمنا الأصل العملى

١- كفايه الأصول: ٣١٣-٣١٤ و هامش ٣١٤، و ص ٤٠٧-٤٠٨.

٢- فرائد الأصول: ٢١.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٩-٥٣.

مع أنّ الثمره بين القول بالحجّيه و عدمها إنّما تظهر فيهما، فلم تثبت حجّيه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعه و وجوب العمل بها مطلقا و لو كان في قبالها أصل عملي مخالف لها. هذا كلّ في الأصول العمليه التي تكون في مواردّها.

أمّا الأصول اللفظيه التي تكون في مواردّها و نقطع باعتبارها من كتاب أو سنّه متواتره أو خبر محفوف بالقرينه القطعيه، فإن كانت موافقه لمضمون الخبر، فلا كلام.

و إن لم تكن موافقه له، فذهب صاحب الكفايه - قدّس سرّه - إلى وجوب العمل بمقتضى الأصل اللفظي من عامّ أو إطلاق أو خاصّ أو مقيّد، فلو كان هناك أصل لفظي أيّا ما كان، قطعي الاعتبار، دالّ على خلاف ما تضمّنه الخبر الواحد، يرفع اليد عن الخبر، و يعمل على طبق الأصل مطلقا، سواء كان مثبتا للتكليف أو نافيا، فيخصّص أو يقيّد لو كان الخبر عامّا أو مطلقا، و لا يخصّصه و لا يقيّده لو كان الأصل كذلك، و كلّ ذلك لأجل أنّ ظواهر الكتاب و ما في حكمها حجّه يجب العمل بمقتضاها ما لم تقم حجّه أقوى على خلافها، و المفروض أنّ الخبر لم تثبت حجّيته بالخصوص، و إنّما وجب العمل به من جهه كونه طرفا للعلم الإجمالي، فلا يقاوم ما يكون حجّه بالخصوص (١)، هذا.

و الحقّ أنّ ما أفاده - قدّس سرّه - على إطلاقه ليس بسديد، و أنّ حال الأصول اللفظيه بعينها حال الأصول العمليه بلا تفاوت بينهما في محلّ الكلام، و الكلام هو الكلام، فكما لا يجرى الأصل العملي النافي للتكليف في مورد العلم الإجمالي بالتكليف، للزوم المخالفه القطعيه العمليه، و الترخيص في

المعصية، كذلك تسقط الأصول اللفظية النافية للتكليف في هذا المورد، لعين هذا المحذور، إذ كما يلزم من إجراء أصاله الطهاره في كل من المائعين- اللذين علم إجمالاً بنجاسه أحدهما- الترخيص في المعصية كذلك يلزم ذلك لو وجب اتباع البيئه القائمه على طهاره كل واحد منهما، فلو كان الخبر مثبتاً للتكليف- مثل النبوى المشهور «نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر»(١) الدال على فساد البيع الغررى- يعمل على طبقه، و يقتيد به إطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) و هذا هو مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف الذى هو بمنزله العلم التفصيلى به، فلا يكون من قبيل تقديم غير الحجّه على الحجّه، و كما تجرى الأصول العمليه المثبتة للتكليف و يعمل بمقتضاها و يرفع اليد عمّا دلّ عليه الخبر من نفي التكليف كذلك تجرى الأصول اللفظية المثبتة للتكليف.

مثلاً: لو وردت روايه متكفله لحكم ترخيصى، كما إذا ورد أنه «لا ربا بين الوالد و الولد» لا يقتيد بها إطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٣) بل يقدم إطلاق الآيه عليها، و يحكم بحرمة مطلق الربا، كان بين الوالد و الولد أو لم يكن.

و بالجملة لا فرق بين الأصول اللفظية و العمليه فى جريانها فى أطراف العلم الإجمالى و عدمه، بل كلاهما من واد واحد.

بقى شىء، و هو أنه لو كان كل من الأصل - لفظياً أو عملياً

- و الخبر متكفلاً- لحكم إلزامى مخالف للآخر- كما لو ورد فى الخبر: لا تكرم الفاسق، و ورد فى الدليل القطعى: أكرم العلماء، فوقع التعارض بينهما فى العالم الفاسق- فما ذا

١- مصنف عبد الرزاق ٨: ١٠٩-١٤٥٠٧ و ١٤٥٠٨، سنن البيهقى ٥: ٣٣٨، مسند أحمد ١: ٤٩٧-٢٧٤٧.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- البقره: ٢٧٥.

يقتضى الاحتياط؟

و هذه المسأله من فروع العلم الإجمالى، و لم يعنونها فيها أحد من الأصحاب فيما نعلم.

و مثاله الواضح: أن يحلف أحد حلفا و كان حلفه مرددا بين و طء إحدى زوجاته و بين ترك وطئها و كان الحلف على الوطء مرددا بين أن يكون متعلقا بالزوجه الكبيره أو المتوسّطه، و على ترك الوطء مرددا بين المتوسّطه و الصغيره، فالمتوسّطه طرف للعلم الإجمالى بوجوب الوطء و للعلم الإجمالى بحرمة الوطء معا، و الكبيره طرف للعلم الإجمالى الأوّل فقط، و الصغيره طرف للعلم الثانى فقط.

و الحقّ وجوب الاحتياط فى الكبيره و الصغيره، و التخيير فى المتوسّطه، إذ بعد تساقط الأصول فى الأطراف و تنجيز العلم الإجمالى يكون مقتضى القاعده الاحتياط، و حيث لا يمكن فى المتوسّطه فيحكم بالتخيير، لا لدوران الأمر بين المحذورين، لأننا نحتمل عدم تعلق الحلف بالمتوسّطه أصلا، بل لكونه شبيها بما إذا دار الأمر بين المحذورين فى عدم إمكان الاحتياط، و لا بدّ من الاحتياط فى الكبيره و الصغيره بمجرد احتمال التكليف مع عدم المؤمن من العقاب لا عقلا و لا شرعا.

و لا يقاس المقام بما إذا اضطرّ المكلف بارتكاب أحد الأطراف حيث قيل بجواز ارتكاب الباقي، لانحلال العلم الإجمالى بالاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف، لأنّ العلم الإجمالى فى المقام بواسطه تساقط الأصول ينبج، و يوجب الاحتياط، و الترخيص فى ارتكاب بعض الأطراف إنّما نشأ من عدم إمكان الاحتياط، فلا وجه لعدم الاحتياط فيما يمكن فيه الاحتياط و لم يكن مؤمن من العقاب فى ارتكابه لا عقلا و لا شرعا، و هذا بخلاف باب الاضطرار،

فإنه ربما يقال بعدم تساقط الأصول و عدم تنجيز العلم، للاضطرار الموجب للترخيص فى الارتكاب.

على أن لنا كلاما هناك أيضا يأتى فى محله إن شاء الله.

فقد أتضح تطبيق المقام مع المثال، فإن العالم الفاسق مورد و طرف لعلمين إجماليين: أحدهما: العلم بوجود تكاليف إزمائه فيما بين هذه الأخبار التى هذا الخبر الفرضى الدال على حرمة إكرام العالم الفاسق أحدها، و الثانى:

هو العلم إجمالاً- ببقاء بعض الأدلة القطعية المتكفلة لأحكام إزمائه، العامه أو المطلقه على عمومه أو إطلاقه، التى هذه الروايه القطعيه الفرضيه الداله على وجوب إكرام كل عالم إحداها، فحينئذ يحكم بالتخير فى العالم الفاسق و بوجوب الاحتياط فى غيره.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أن هذا التقريب لا يفيد لإثبات الحججه للخبر و وجوب العمل به بحيث يقدم على جميع الأصول المثبتة للتكليف لفظيه كانت أو عمليه.

ثانيها: ما عن صاحب الوافيه- مستدلًا على حججه الأخبار الموجوده فى الكتب الأربعة و غيرها ممّا يعتمد عليه الشيعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر- من أننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة بمثل الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها من الأصول الضروريه، و من المعلوم أن أكثر أجزائها و شرائطها و موانعها لا يثبت إلّا بخبر الواحد بحيث لو تركنا العمل به نقطع بخروج هذه الماهيات عن حقائقها، و من أنكر فإنما ينكر باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان(١).

و أورد عليه الشيخ- قدس سره- بأن لازمه إمّا الاحتياط، و العمل بكلّ أماره دلّت

على شرطيه شىء أو جزئيه مع إمكان الاحتياط، أو العمل بكلّ أماره ظئيه ممّا دلّ على الجزئيه أو الشرطيه، لا العمل بخصوص الأخبار الموجوده فى المجاميع المعبره للشيعه مع عمل جمع بها من غير ردّ ظاهر(١).

و فى نسخه الكفايه هنا العبارة هكذا: فاللازم إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما دلّ على جزئيه شىء أو شرطيه(٢). انتهى.

و الظاهر أنّه سهو من القلم، فإنّ العمل بكلّ ما دلّ على الجزئيه أو الشرطيه ليس عدلا للاحتياط، بل هو عين الاحتياط، و عدله ما ذكرنا من العمل بكلّ ما أفاد الظنّ بالجزئيه أو الشرطيه من الأمارات.

و كيف كان فما أفاده الشيخ تابع لواقع الأمر و لمقدار المعلوم بالإجمال، فإن كان المعلوم بالإجمال بمقدار لا ينحلّ العلم الإجمالى بالرجوع إلى هذه الأخبار المذكوره، فالأمر كما أفاده قدّس سرّه، و إن لم يكن بهذا المقدار، بل كان بمقدار ينحلّ العلم الإجمالى بالرجوع إليها، و تصوير الشبهه بعد ذلك شبهه بدويّه كما لا يبعد، فلا يتمّ هذا الجواب، بل الصحيح فى الجواب أن يقال: هذا الوجه بعينه هو الوجه الأوّل، و لا تفاوت بينهما إلّا فى كونه مقيدا بقيد زائد لم يكن فى الوجه الأوّل، و هو قيد «مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر» و قد ذكرنا فى الجواب عن الوجه الأوّل أنّ مقتضاه لزوم العمل بخصوص الأخبار المثبتة للتكليف الإلزامى، أو ما يكون متكفلا للحكم الترخيصى، و لم يكن فى قبالة أصل مخالف له لفظى أو عملى، لا مطلقا حتى فيما يكون نافيا للتكليف الإلزامى و كان فى قبالة الأصل الذى هو معنى الحجّيه.

ثالثها: ما ذكره صاحب الحاشيه الشيخ محمد تقى - قدّس سرّه - من أنّا نقطع

١- فرائد الأصول: ١٠٥.

٢- انظر كفايه الأصول: ٣٥١ مع الهامش.

بكوننا مكلفين فعلا بالرجوع إلى الكتاب و السنّه، فإن تمكّنا من ذلك بنحو يحصل العلم بالحكم وجدانا أو تعبدا، فيتعيّن ذلك، و إلّا فلا بدّ من التنزّل و الرجوع بنحو يحصل الظنّ بالحكم(١).

و فيه: أنه إن أراد- قدّس سرّه- من السنّه الروايات الحاكيه عن قول الإمام عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره عليه السلام، مثل روايه زراره و محمد بن مسلم و غيرهما عن المعصوم عليه السلام، فهو راجع إلى الوجه الأوّل، إذ لا منشأ لهذا القطع إلّا العلم الإجمالى بصدور روايات كثيره بين ما بأيدينا من الأخبار، و وجوب العمل بجميع هذه الأخبار بواسطه هذا العلم الإجمالى قد عرفت ما فيه، فلا نعيده.

و إن أراد- قدّس سرّه- من السنّه نفس قول المعصوم و فعله و تقريره عليه السلام، فمنشأ القطع بوجوب الرجوع إليها هو ما ثبت فى علم الكلام من حجّيه قول الإمام و فعله و تقريره عليه السلام، و حينئذ يرجع هذا القطع إلى القطع بوجود أحكام فى الشريعه التى لا يجوز لنا إهمالها، و هو من إحدى مقدّمات الانسداد، فلا بدّ من ضمّ سائر المقدّمات إليه، و لا يكون بدونّه دليلا مستقلا.

فصل: فى الوجوه التى أقاموها على حجته مطلق الظن، و هى أربعة:

الأول: أن الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر فى مخالفه التكليف المظنون،

و دفع الضرر المظنون ممّا استقلّ العقل بوجوبه، فيجب بحكم العقل العمل بالظنّ، فى التكليف الشرعيّ. و هذا ممّا لا ينكره أحد حتى الأشعريّ الذى لا يرى الحسن و القبح فى الأفعال مع قطع النظر عن أوامر الشارع صلّى الله عليه و آله و نواهيه، و إنّما يقول بأنّ كلّ ما أمر به الشارع فهو حسن، و كلّ ما نهى عنه فهو قبيح، بل الاحتراز عن محتمل الضرر أيضا فطريّ للإنسان بل جبليّ لكلّ شاعر و لو لم يكن إنسانا.

وفيه: أنّ المراد من الضرر لو كان هو العقاب الأخرى، فالكبرى و إن كانت مسلّمه إلّا أنّ الصغرى ممنوعه، فإنّ الظنّ بمطلق التكليف لو كان مستلزما للظنّ بالعقاب، لكان احتمال التكليف أيضا ملازما لاحتمال العقاب، فيجب الاحتياط فى الشبهات البدويّه أيضا، لما عرفت من استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، كاستقلاله بوجوب دفع المظنون منه.

لا يقال: الوجه فى عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويّه جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيها، و لولاها لوجب الاحتياط فيها أيضا.

فإنّه يقال: لا وجه لعدم جريان القاعده فى موارد الظنّ بالتكليف ما لم يثبت اعتباره و حجّيته، فإنّ موضوعها عدم البيان، و الظنّ العدى لم يثبت اعتباره شرعا لا- يصلح لأن يكون بيانا، و المفروض أنّه لم تثبت بعد حجّيته و الكلام الآن فى إثبات ذلك، فلا مانع من جريان القاعده فى موارد الظنّ

بالتكليف أيضا.

و بذلك ظهر: أنّ ما أفاده صاحب الكفايه فى المقام- من أنّ العقل و إن لم يكن مستقلاً بصحّحه العقاب إلاّ أنّه لا يكون مستقلاً بعدم صحّحه العقاب أيضا، فيكون العقاب محتملا، فيجب دفعه (١)- لا- أساس له، لما عرفت من أنّ العقل- بمقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان، العقليّه- يستقلّ بعدم صحّحه العقاب ما لم يصل التكليف إلى المكلف و لم يبيّن له.

و ظهر أيضا أنّ الملازمه المذكوره ليست بين مخالفه التكليف الواقعى و العقاب، و إنّما الملازمه بين مخالفه التكليف الواصل إلى المكلف و المبيّن له و بين العقاب الأخرى.

و إن كان المراد منه هو المفسده الموجوده فى متعلّق التكليف، ففيه- مضافا إلى أنّ الدليل يكون أخصّ من المدعى، فإنّه لا يجرى فى الواجبات، إذ ليس فى تركها إلّا فوت المصلحه، و من المعلوم أنّه غير الضرر و المفسده، و هكذا لا- يجرى فى المحرّمات التى هى تابعه للمفاسد النوعيه، كالكذب و الغيبه و غيرهما ممّا لا يكون ملاك حرّمته مفسده شخصيه مترتبه على فعله، عائده إلى نفس الفاعل- أنّه لا- دليل على وجوب دفع هذا الضرر المظنون بحيث يترتب على مخالفته- مضافا إلى وقوع المكلف فى مفسده الفعل- عقاب أخرى، و لا- تثبت حجّيه الظنّ و وجوب العمل به إلاّ إذا كان بحيث يصحّ للمولى العقاب على مخالفته، و من المعلوم أنّه لا دليل لا عقلا و لا شرعا على وجوب دفع الضرر المظنون الدينوى، بل فى مقطوعه أيضا كلام و إشكال على إطلاقه، نعم فى بعض موارد- مثل القطع بالهلاك و ما يشبهه- لا إشكال فيه،

و ما لا دليل على وجوبه لا شرعا و لا عقلا كيف يحكم العقل و يستقل بصحة المؤاخذه على تركه حتى يجب العمل به!؟
و الحاصل: أنّ المستدلّ لو أراد من الضرر الضرر الدنيوي، لا نسلم كليله صغرى دليله، و على تقدير تسليمها لا نسلم كبراه، و هذا واضح لا ستره عليه.

الثاني: أنه يدور أمر المكلف

- حيث لا يتمكّن من العلم بالتكليف- بين العمل بالظنّ و بين الأخذ بالشكّ أو الوهم، فلو لم يعمل بالظنّ، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح.

و فيه: أنّ هذا من إحدى مقدمات دليل الانسداد، و لا يكون بنفسه دليلا مستقلا.

الثالث: أنه لا شك في وجود تكاليف إزميه بين المشتبهات،

و لازمه وجوب الاحتياط في كلّ محتمل التكليف إلّا أنّ الاحتياط الكلّي - حيث إنّه موجب للعسر و الحرج المنفيتين في الشريعة المقدسه، بل ربّما يوجب الإخلال بالنظام - غير واجب، فمقتضى الجمع بين القاعدتين - أى: قاعده الاحتياط، الثابته بحكم العقل، و قاعده نفى العسر و الحرج، الثابته بحكم الشرع - هو العمل بالاحتياط في المظنونات فقط، و ترك المشكوكات و الموهومات، و لا يمكن العكس، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و هذا الوجه أيضا - كسابقه - من إحدى مقدمات دليل الانسداد، و لا يتمّ إلّا بانضمام سائر المقدمات إليه.

الرابع: دليل الانسداد،

إشاره

و هو مركّب من مقدمات أربع (١) يستنتج منها - على تقدير تماميتها - جواز الاكتفاء بالظنّ في مقام الامتثال:

١- كذا، و لاحظ ما يأتي في المقدمه الثالثه.

الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة إلزاميه.

الثانية: أنه قد انسَدَّ علينا باب العلم و العلمى إلى معظمها.

الثالثة: أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرّض لامثالها أصلا.

و لا يخفى أنّ هذه المقدمه عين المقدمه الأولى و عباره أخرى عنها، فلا بدّ من حذف إحداهما.

الرابعة: أنه لا يجوز لنا الرجوع إلى البراءه، لاستلزامه الخروج من الدين، و لا إلى القرعه و الاستخاره، لعدم كونهما طريقين شرعا إلى الأحكام، و الاحتياط إمّا يوجب العسر و الحرج المنفّتين فى الشريعة، فلا يجب، أو اختلال النظام، فلا يجوز.

الخامسه: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

فحينئذ يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل لنا طريقا إلى الأحكام، و هو الظنّ إنّ قلنا بعدم جواز الاحتياط، و أنّ الشارع لا يرضى بالامثال الإجمالى بالإتيان بمحتملات تكاليفه. أو يدرك عدم صحّحه العقاب لو رفعنا اليد عن الاحتياط بمقدار لزومه العسر و الحرج إن قلنا بعدم وجوبه.

فظهر أنّ النتيجة فى فرض تماميه جميع المقدمات إمّا الكشف أو التبعض فى الاحتياط، و لا سبيل إلى الحكومه أصلا.

و توضيح ذلك: أنّ العقاب بلا بيان قبيح من العقلاء محال من الشارع الحكيم، و البيان إمّا تكوينى، كالقطع، أو جعلى، كالبينه، و من الواضح أنّ الظنّ لا مبيّته، و لا كاشفّيه له ذاتا أصلا، و يستحيل أن يتّصف بالمبيّنيه و الكاشفّيه بحكم العقل، ضروره أنّ العقل ليس شأنه إمّا إدراك الأمور الواقعيه و أنّ التكليف و أصل إلى المكلف بنفسه أو بطريقه الّذى جعله الشارع طريقا حتى يكون العقاب على مخالفته عقابا مع البيان، أو ليس بواصل لا بنفسه و لا بطريقه حتى

يكون العقاب على مخالفته عقابا بلا بيان و قبيحا، و ليس مشرعا حتى يتعبد بحكمه بحجّيه الظنّ و طريقيته إلى الواقع، و لا معنى لحكم العقل بذلك، و ما لا يكون بنفسه طريقا إلى الواقع كالظنّ كيف يمكن أن يعطيه العقل صفه الطريقيه؟!

نعم، العقل يمكن أن يعرف و يدرك ما أعطاه الشارع صفه الكاشفيه و جعله طريق الوصول إلى تكاليفه.

و حينئذ إن قلنا بعدم جواز الاحتياط و أنّه ممّا لا يرضى به الشارع و أنّ من المقطوع أنّ بناء الشريعة ليس على الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في جميع الأحكام، فمع ضمّ سائر المقدمات العقل يكشف عن أنّ الشارع جعل شيئا طريقا إلى تكاليفه، و إلّا يكون العقاب على ترك امتثال تكليفه عقابا بلا-بيان، إذ المفروض أنّ المكلف في هذه الحال لا يمكنه الوصول إليها إلّا بالاحتياط الذي لا يرضى به الشارع، و عدم بناء الشريعة على الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي، و أنّه لم يجعل له طريقا آخر إليها حتى يتبعه، ثم إذا أدرك العقل طريقيه شىء في نظر الشارع، فليس هذا إلّا الظنّ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و لكنّه لا يرى حجّيه الظنّ و طريقيته عند الشارع في هذه الحال مطلقا، بل بمقدار يكون وافيا بعدّه أحكام لو رجعنا في غيرها إلى الأصول أو الاحتياط، ما ارتكبنا محذورا.

مثلا: إذا كشف حجّيه الظنّ الحاصل من الخبر العدل الإمامي الموثوق الصدور، فإنّ كان وافيا بمقدار المعلوم بالإجمال، فهو، و إن لم يكن وافيا و تحيّر العقل بعد ذلك في حجّيه شىء آخر أيضا، فلا بدّ من الاحتياط في البعض، كالأموال و الأعراض و النفوس، إذ الاحتياط الذي لا يرضى به الشارع نقطع بأنّه في غير هذه الموارد، و الرجوع إلى الأصل في البعض الآخر لو كان

مجموع ما أدى إليه الظنّ الخبرى المذكور، و الاحتياط بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلّا تنتزل عن هذا القسم من الظنّ إلى الأدنى منه و هكذا إلى أن ينحلّ العلم الإجمالى، فعلى الكشف لا بدّ من الأخذ بالمتيقّن فالمتيقّن، و التّنزل عن الأعلى إلى الأسفل.

و إن قلنا بجواز الاحتياط و عدم وجوبه، لزوم العسر و الحرج، فالعقل يحكم- و التعبير بالحكم مسامحه، لما عرفت من أنّ العقل لا يحكم بشىء و إنّما شأنه الإدراك، فمعنى حكمه أنّه يدرك صحّته العقاب على مخالفته هذا المقدار من التكاليف، الذى لا يكون الاحتياط فيه حرجيا- بوجوب الاحتياط بمقدار لا يكون حرجيا، لا أنّه يحكم بحجّيته الظنّ، و حينئذ نسقط من الأطراف الموهومات، و نرى بعد ذلك أنّ الاحتياط فى جميع المظنونات و المشكوكات حرجىّ أو لا؟ فإن لم يكن حرجيا، فلا بدّ من الاحتياط فيهما، و إن كان حرجيا أيضا، فنسقط المشكوكات أيضا، و نحتاط فى خصوص المظنونات، و هكذا لو كان الاحتياط فى جميع المظنونات حرجيا، نسقط منها المظنونات بالظنون الضعيفه فالضعيفه حتى يرتفع الحرج عن التكليف بالاحتياط.

فعلى هذا تنتزل عن الامتثال اليقيني إلى الامتثال الظنى و العمل بالمظنونات و المشكوكات جميعا، ثم عن الامتثال الظنى إلى الامتثال الاحتمالى و العمل بالمظنونات فقط، و نترقى فيها- لو كان الاحتياط فى جميعها حرجيا- من الظنّ الضعيف إلى القوى حتى يرتفع الحرج، فأمر المظنونات على التقريرين على التعاكس، إذ على الكشف تنتزل عن القوى إلى الضعيف، و على التبعض فى الاحتياط نترقى من الضعيف إلى القوى.

و ظهر من جميع ما ذكرنا أمران:

الأول: أنّ النتيجة على تقدير تماميّته جميع المقدمات هي أحد أمرين:

إمّا الكشف، أو التبعض في الاحتياط، و أنّ الحكومه بمعنى حكم العقل بحجّيه الظنّ لا معنى له.

الثاني: أنّ النتيجة هي حجّيه الظنّ في الجملة لا كليّه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المقدمه الأولى - و هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيره إلزاميه -

قد عرفت سابقا عدم تماميّتها، و أنّ هذا العلم منحلّ بالعلم بوجود تكاليف في ضمن الأمارات الظنيّه، و هو أيضا منحلّ بوجود تكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال في ضمن ما بأيدينا من الأخبار الموجوده في مجاميعنا المعتره، و لازمه هو الاحتياط في خصوص الأخبار، الذي لا يلزم منه عسر و لا حرج.

و أمّا المقدمه الثانيه - و هو انسداد باب العلم و العلمى -

فهى تامّه بالنسبه إلى العلم، و لا- ينبغى الريب فيها، و أمّا بالإضافه إلى العلمى فتتماميّتها تتوقّف على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ، و هما: عدم حجّيه الأخبار سندا أو ظهورا.

و بعباره أخرى: انسداد باب العلمى منوط بالخدشه في حجّيه الأخبار الموثوق الصدور إمّا في سندها أو ظهورها.

و قد عرفت من الأدلّه السابقه من الآيات و الروايات و السيره أنّه لا سبيل إلى الخدشه في السند.

أمّا في دلالتها: فقد أنكرها المحقّق القمى - قدّس سرّه - نظرا إلى أنّ الظهورات تختصّ بمن قصد إفهامه (١).

و قد مرّ أنّه على فرض تسليمه و عدم حجّيه الظواهر لمن قصد إفهامه لا يمكن إنكار حجّيه ظواهر الأخبار لنا، فإنّنا مقصودون بالإفهام، لأنّ الراوى الأوّل الّذى سمع من الإمام كان مقصودا بالإفهام، و الراوى الثانى كان مقصودا بالإفهام للراوى الأوّل، و الراوى الثالث كان مقصودا بالإفهام للراوى الثانى و هكذا إلى أن تصل النوبه إلى أرباب الكتب المعتره، كالصدوق و الكلينى و غيرهما، و المقصود بالإفهام لهؤلاء هو كلّ من راجع كتبهم، فنحن أيضا مقصودون بالإفهام كمن يتحمّل الروايه من الإمام عليه السلام، فلا ريب فى حجّيه الأخبار الموثوق الصدور لنا، و لا مجال للخدشه فيها لا سندا و لا ظهورا، و بعد ذلك لا وجه لدعوى انسداد باب العلمى، لانحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار من التكاليف.

و لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال أكثر ممّا فى الأخبار من التكاليف، و مقتضاه لزوم الاحتياط فى جميع الأمارات، فنقول: حيث إنّ الاحتياط فى جميع الأطراف لا يمكن و الفقيه مضطرّ إلى ترك بعض الأطراف، فالاضطرار إلى ذلك يوجب الانحلال بما فى الكتب، و هذا بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفايه من انحلال العلم الإجمالى بذلك^(١)، أمّا بناء على عدم الانحلال، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ^(٢) قدّس سرّه و فاقا للشيخ^(٣)، فلا يأتى هذا الجواب.

و أمّا المقدّمه الثالثه – و هى أنّنا بمهملين كالبهائم بحيث نفعل ما نشاء

و نترك ما نشاء، بل لا بدّ لنا من التعرّض للأحكام الثابته فى الشريعة – فهى مسلّمه، و لازمها الاحتياط و لو قلنا بمقاله صاحب الكفايه من أنّ العلم الإجمالى

١- كفايه الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٦٧-٢٦٨.

٣- فرائد الأصول: ٢٥٤.

ينحلّ بسبب الاضطرار إلى بعض الأطراف (١)، لما ذكرنا من أنّ الشارع لا يرضى بإهمال تكاليفه الواقعيه، فعلى أيّ حال الاحتياط لازم، غايه الأمر على هذا القول شرعيّ، و ملاك وجوبه هو القطع بعدم رضى الشارع بإهمال التكليف، و حيث انسدّ علينا باب العلم و العلمى إلى تكاليفه، فلا بدّ له من جعل الاحتياط.

و على القول بعدم الانحلال عقليّ، و ملاك لزومه هو إدراك العقل صحّحه العقاب على مخالفه التكليف المعلومه بالإجمال.

و أمّا المقدمه الرابعه - و هى أنّ القرعه و الاستخاره و التقليد و الاحتياط و الرجوع إلى الأصل باطله -

فهى مسلّمه بالنسبه إلى الثلاثه الأول، ضروره أنّ القرعه و الاستخاره ليستا طريقين إلى الأحكام، و التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، و القائل بالانسداد يرى الانفتاحى جاهلا، فكيف يجوز له تقليده؟!

أمّا الرابع - و هو الاحتياط - فإن كان موجبا لاختلال النظام، فكذلك، و إلّا فإن كان موجبا للعسر و الحرج، فيختلف الحكم فيه باختلاف المبنى فى تفسير «لا حرج فى الدين» و «لا ضرر» و أمثالهما من التراكيب.

و تفصيله: أنّ الشيخ - قدّس سرّه - ذهب فى أمثال هذه التراكيب إلى أنّ مفادها نفى الحكم الناشئ منه الحرج (٢)، فإذا كان وجوب الصوم موجبا للحرج - كما فى شدّه الحرّ - فهو منفيّ بمقتضى دليل «لا حرج» لأنّ الحرج إنّما نشأ من قبل هذا الحكم، إذ المكلف فى طريق امثال مثل هذا الحكم يقع فى الحرج الشديد.

و ذهب صاحب الكفايه - قدّس سرّه - إلى أنّ مفادها نفى الحكم بلسان نفى الموضوع (٣)، إذ ظاهرها نفى الموضوع الضررى، و من الواضح أنّه تكويننا غير

١- كفايه الأصول: ٤٠٨ - ٤٠٩.

٢- فرائد الأصول: ٣١٤، رساله قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٣- كفايه الأصول: ٣٥٨.

منفَى، فيكون معناه أنه ليس له حكم في الشريعة المقدسه.

و تظهر الثمره بين القولين فى مواضع:

منها: فى مسأله خيار الغبن، فإنّ اللزوم- حيث إنّ حكم شرعىّ ينشأ منه ضرر المغبون- منفَى على مبنى الشيخ دون صاحب الكفايه، إذ ليس فى البين موضوع ضررى حتى يرتفع حكمه.

و منها: فى مسأله لزوم الاحتياط فى المقام، فإنّه حيث إنّ حكم شرعىّ ينشأ من قبله الحرج منفَى على مبنى الشيخ، و أمّا على مبنى صاحب الكفايه فحيث إنّ موضوع الاحتياط- و هو وجود الأحكام الواقعيّه- ليس حرجيّاً، و إنّما الحرج نشأ من نفس الاحتياط- الّذى هو حكم عقلى- و الجمع بين المحتملات، لا يمكن التمسك بدليل «لا حرج» لإبطال الاحتياط، إذ لا موضوع حرجىّ لحكم شرعىّ حتى يرتفع حكمه بلسان نفى موضوعه.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ الاحتياط فى المقام منفَى على كلا المبنيين.

أمّا على مسلك الشيخ قدس سرّه: فظاهر.

و أمّا على مسلك صاحب الكفايه: فلأنّ الجمع بين المحتملات التى لا يكون جميعها فعلا محلا للابتلاء- كما فى المقام- ليس الأمر فيه كما أفاده قدس سرّه، بل ما أفاده جار فيما إذا كانت الأطراف جميعها فعلا محلا للابتلاء، كما إذا نذر نادر و تردّد متعلّق نذره بين صوم الغد و قراءه سورته البقره فيه، و كان الجمع بينهما حرجيّاً على النادر دون كلّ واحد منفرداً، و أمّا فى مثل المقام الّذى يكون الجمع تدريجيّاً فما يأتى به المكلف من الأطراف فى أوّل الأمر لا يكون حرجيّاً، و لكن ربما تصل النوبه إلى محتمل التكليف الّذى يكون حرجيّاً.

مثلاً: إذا نذر شخص صوم يوم معيّن، فنتسبه و تردّد أمره بين جميع أيام

السنة غير اليومين (١) بحيث يكون كل يوم من أيام السنة غيرهما محتملا لكونه منذور الصوم، فحينئذ يجب عليه صوم جميع أيام السنة غيرهما حتى يتحقق الوفاء، فإذا فرضنا أن لا حرج في صوم شهور ثلاثه من السنة و صامها و صار الصوم بعد ذلك حرجيًا له، فإن كان المنذور الواقعي في الأيام الماضيه فهو، و إن كان هذا اليوم المخصوص [مثلا]- الذي يكون صومه حرجيًا للناذر- أو مرددا بين أيام يكون صوم جميع تلك الأيام حرجيًا، له، فهو مرفوع بدليل «لا حرج» فظهر أنّ الاحتياط الحرجي مرفوع على كلا المسلكين، و لا يجب إلّا بمقدار لا يكون مخلا بالنظام و لا موجبا للعسر.

و أمّا الخامس- و هو الرجوع إلى الأصول- فالاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال كدوران أمر الصلاه يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة، فلا مانع منه (٢).

و أمّا سائر الأصول فإن كانت مثبتة للتكليف، فلا مانع من جريانها أيضا في المقام بناء على القول بالجريان فيما إذا علم بانتقاض الحاله السابقه في بعضها إذا لم يستلزم مخالفه عمليّه، كالمقام، فالعلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه في بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن الجريان.

هذا بناء على مذهب صاحب الكفايه (٣)، و أمّا بناء على ما ذهب إليه الشيخ (٤)- قدس سرّه- و تبعه شيخنا الأستاذ (٥)- قدس سرّه- من عدم الجريان فلا تجرى.

و ما توهمه صاحب الكفايه- قدس سرّه- من الجريان حتى على هذا المبني بدعوى أنّ جميع الأطراف ليست محلا للابتلاء، فإنّ المجتهد يستنبط الأحكام

١- أى: العيدين.

٢- قد مرّ تفصيله.

٣- كفايه الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٤- فرائد الأصول: ٢٥٤.

٥- أجود التقريرات ٢: ٢٦٧-٢٧٠.

تدریجاً، فحين الاستنباط ليس محلاً لابتلائه إلا بعض الأطراف (١) فاسد، و ذلك لأن المجتهد إذا أجرى الاستصحاب في كلّ مسأله و كتب جميع فتاواه في رسالته و أراد نشرها في مقلّديه، يعلم إجمالاً بأنّ بعض هذه الاستصحابات غير جار، لانتقاض الحاله السابقه، و من الواضح أنّ الآن جميع الأطراف محلّ لابتلائه، فلا يجوز له فعلاً الإفتاء على طبق هذه الاستصحابات التي يعلم بانتقاض الحاله السابقه في بعضها و إن لم يكن جميع الأطراف محلاً لابتلائه حين الاستنباط.

و بالجمله بناء على جريان الأصول في المقام فإن كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلاً و ما ثبت بالضروره من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالي بذلك، و لا مانع من الرجوع إلى الأصول النافيه للتكليف بعد ذلك، و لا يلزم الاحتياط أصلاً، و إن لم تكن تلك بمقدار المعلوم بالإجمال، فاللازم هو الاحتياط في خصوص موارد الأصول النافيه بمقدار لا- يلزم منه الاختلال بالنظام و لا العسر بناء على ما اخترناه في محلّه من أنّ الاضطرار إلى بعض غير المعين من أطراف العلم الإجمالي لا- يوجب انحلال العلم، بل العلم الإجمالي على منجزيته بالإضافة إلى غير المضطرّ إليه من الأطراف، و أمّا بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفايه من انحلاله حينئذ كانحلاله في صوره الاضطرار إلى المعين، فاللازم عدم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه الخروج من الدين.

أمّا في غير هذا المقدار فلا مانع من إجراء الأصول النافيه، لانحلال العلم الإجمالي من جهه الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف الذي يرتفع به محذور

الاختلال أو العسر، كما هو ظاهر.

و بذلك ظهر أنه لا- تصل النوبه إلى المقدمه الخامسه، و هى قبح ترجيح المرجوح و الإطاعه الوهميه على الراجح و الإطاعه الظئيه، لما عرفت من أن مقدمات الانسداد على فرض تماميتها نتيجتها هى التبعض فى الاحتياط لا حجيه الظن لا كسفا و لا حكومه، إذ بعد تسليم تماميه المقدمه الأولى و عدم انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار من الأحكام و تسليم انسداد باب العلمى و بطلان الرجوع إلى الأصول و سائر ما ذكر فى المقدمه الرابعه من بطلان الاحتياط التام و عدم وجوب ما يوجب العسر و الحرج و غير ذلك يستقلّ العقل بلزوم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه محذور، فإنّ الضرورات تقدر بقدرها، و إذا كانت النتيجة على فرض تماميه المقدمات هى التبعض فى الاحتياط لا غير، فلا يبقى مجال بعد ذلك لكثير من المباحث المبحوثه عنها فى المقام، مثل: أن قضيه المقدمات هل هى حجيه الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما بل لا بدّ من الاحتياط و العمل بالظن بالطريق أيضا و لو كان وهما بالواقع ما لم يوجب العمل بهذا القسم من الوهم الاختلال أو العسر، و أنه هل يقدم ظن المانع أو الممنوع و غير ذلك من المباحث التى كلّها متفرّعه على أن تكون نتيجه دليل الانسداد حجيه الظن بنحو الحكومه أو الكشف، و قد عرفت أنّها ليست كذلك، بل النتيجة على تقدير تماميه المقدمات هى التبعض فى الاحتياط، فلا موضوع لهذه المباحث مع طولها، و كلّها بلا موجب. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالظن.

و الحمد لله أولا و آخرا، و الصلاه و السلام على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

ص: ٢٥٧

المقصد السابع: فى الأصول العمليه

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم المقصد السابع: فى الأصول العمليّه.

لا يخفى أنّ ما يبحث عنه فى الأصول على أربعة أقسام:

قسم راجع إلى اللفظ من حيث هو من دون نظر إلى أنّه وارد فى الكتاب أو السنّه، كمباحث الأوامر و النواهي و المشتقّ، و هى تسمّى بمباحث الألفاظ.

و قسم ثان راجع إلى نفس المدليل و الأحكام من غير ملاحظه أنّها مستفاده من الألفاظ، كمباحث وجوب مقدّمه الواجب، و اجتماع الأمر و النهي، و اقتضاء الأمر بالشىء النهي عن ضده، فإنّ البحث عن أمثال ذلك لا ربط له بمقام اللفظ، بل هو بحث عقليّ واقعيّ، كان هناك لفظ أو لم يكن.

مثلاً: فى باب المقدّمه يبحث عن أنّ العقل هل يرى الملازمه بين وجوب شىء واقعا- و لو لم يكن لفظ فى البين- و وجوب مقدّمته أو لا؟ و هكذا فى باب اجتماع الأمر و النهي يبحث عن أنّ العقل هل يجوز اجتماع الأمر و النهي فى فعل واحد شخصى معنون بعنوانين يكون مأمورا به باعتبار أحدهما و منهيّا عنه باعتبار الآخر أو لا؟

و بالجمله البحث عن أمثال ذلك غير مربوط بمقام الألفاظ، فلا وجه لعمدّ صاحب المعالم- قدّس سرّه- بحث الضدّ و مقدّمه الواجب من مباحث الألفاظ، كما هو ظاهر قوله: «لو دلّ- أى الأمر على النهي عن الضدّ- لكانت بواحد من الثلاث،

و كلّها منتفیه»^(١) إلى آخره، في باب الضدّ، و ما يشبه هذه العبارة في باب المقدّمه^(٢).

و هذا القسم يسمّى بالمباحث العقليّة غير المستقلّة.

و قسم ثالث راجع إلى أحكام الحجج و البحث عن دليّته الأدلّة، و هو على قسمين:

أحدهما: راجع إلى أحكام الأدلّة التي متكفّلها لبيان الأحكام و التكاليف بعناوينها الأوّليّة، كالأمّارات، و تسمّى هذه الحجج و الأدلّة بالأدلّة الاجتهاديّة لمناسبه ما أخذ في تعريف الاجتهاد- من أنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ- من الظنّ بالحكم الشرعيّ، فإنّ الأمّارات كلّها مفيدة لذلك.

و ثانيهما: راجع إلى ما يكون متكفّلًا لبيان الحكم بعنوانه الثانويّ و في ظرف الجهل بالواقع، و ناظرًا إلى وظيفه المكلف في مقام العمل عند الشكّ في الحكم الواقعيّ من الأدلّة.

و هذه هي التي محطّ البحث في هذا المقصد، و هو القسم الرابع من أقسام المباحث، و تسمّى هذه الأدلّة بالأدلّة الفقاهتيّة، لمناسبه ما أخذ في تعريف الفقه- من أنّه العلم بالأحكام الشرعيّة، إلى آخره- من العلم بالأحكام، فإنّ المراد منه هو العلم بالأحكام الظاهريّة، و من الواضح أنّ الأصول كلّها مفيدة لذلك، و بالأصول العمليّة أيضًا، لمناسبه كونها وظيفه في مقام العمل، و عمدتها أربعة: الاستصحاب، و البراءة، و الاحتياط، و التخيير.

و وجه الحصر فيها هو ما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاريّ من أنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة، فهو مورد الاستصحاب، أو لا، فإن كان الشكّ في

١- المعالم: ٢٦٦.

٢- المعالم: ٢٥٩.

أصل التكليف، فهو مورد البراءة، و إن كان في المكلف به فإن أمكن الاحتياط، فهو مورد الاشتغال، و إلّا فهو مورد التخيير(١).

و أمّا قاعده- أصل- الطهارة: فهي و إن كانت أيضا من القسم الرابع من المباحث الأصولية إلّا أنّها حيث كانت متسالما عليها و لم تكن خلافية لم تذكر في الأصول، و أمّا كونها مختصّة ببعض أبواب الفقه- كما في الكفاية(٢)- فلا يصير وجهها لعدم الذّكر، إذ المناط في كون المسألة أصولية كونها متوقّفا عليها الاستنباط في الجملة لا- في جميع أبواب الفقه، و كثير من المسائل الأصولية من هذا القبيل، كمسألة الضدّ و النهي عن العبادة و اجتماع الأمر و النهي، فإنّها مختصّة ببعض أبواب الفقه حيث لا تجرى في بعض الحدود و الدّيات و أمثالها ممّا لم يكن في البين أمر و نهى.

و ربما يقال في وجه خروج قاعده الطهارة عن البحث: إنّ النجاسة و الطهارة ليستا بأمرين مجعولين، كالملكيه و الزوجيه حتى يكون الشكّ فيهما شكّا في التكليف، بل هما أمران خارجيان تكوينيان كشف عنهما الشارع و جعلهما موضوعا للأحكام من وجوب الاجتناب و جواز الشرب و الوضوء و غير ذلك، و حينئذ تكون الشبهه موضوعيه خارجه عن محلّ الكلام.

و الجواب: أنّه إن كان المراد أنّ الشارع أخبر بما له خاصّيه خارجيه من دون أن تكون تلك الخاصّيه موجهه لحدوث ملاك في جعلهما، فهو خلاف ظاهر أخبار الباب. و إن كان المراد إخباره بما له خاصّيه توجب ذلك، فهو عين أنّهما مجعولان، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ يقع الكلام أوّلا في الأصل الثاني من هذه الأصول الأربعة، و هو

١- فرائد الأصول: ٢ و ١٩٢.

٢- كفاية الأصول: ٣٨٤.

أصل البراءة، و موردہ - كما ذكرنا - هو الشكّ في أصل الإلزام، وجوبًا كان أو تحريمًا مع عدم البيان من الشارع، كان منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اشتباه أمور خارجيّة بناء على التوقّف مع عدم مرجّح في البين.

و الحاصل: مورد البراءة هو الشكّ في أصل الإلزام مع عدم نهوض الحجّج عليه أيّا ما كان منشأ الشكّ. نعم إذا كان منشأ الشكّ هو اشتباه الأمور الخارجيّة، فالبحت عنه استطرادي، فإنّه غير داخل في المسائل الأصوليّة، لعدم كونه ممّا يتوقّف عليه الاستنباط.

و قد أخرج صاحب الكفایه (١) - قدّس سرّه - صورته تعارض النصّين - بناء على التخيير - عن محلّ الكلام.

و لا - وجه له على إطلاقه، فإنّ التخيير - على القول به - مختصّ بالروايتين المتعارضتين، لمكان الروايات الواردة في ذلك، أمّا إذا لم يكن التعارض بين الروايتين، بل كان بين نصّين آخرين، فلا دليل على التخيير، و لا وجه له، فكان عليه أن يخرج عن محلّ الكلام صورته تعارض الروايتين مع عدم المرجّح بناء على التخيير، لا مطلق ما كان منشأ الشكّ فيه تعارض النصّين، سواء كانا روايتين أو غيرهما، كما هو مقتضى إطلاق كلامه.

و بالجمله، مناط البحث في جميع هذه الأقسام واحد، فلا وجه لإفراد البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام كما فعله شيخنا العلّامة الأنصاري، و قسم مورد البراءة إلى أقسام ثمانية: ما كان منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه أو اشتباه الأمور الخارجيّة، و كانت الشبهه في كلّ منها وجوبيّه أو

تحریمیته (١)، نظرا إلى اختصاص بعض أدلته المقام بخصوص بعض هذه الأقسام، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شیء مطلق حتى يرد فيه نهی» (٢) فإنه مختص بالشبهه التحريمیه.

و كيف كان فقد وقع الكلام في جريان البراءة و عدمه في المقام بين الأصوليين و الأخباريين،

إشاره

فذهب الأصوليون كلّا إلى الأوّل، و الأخباريون طرّا إلى الثاني.

و الظاهر أنّ النزاع بينهما مختصّ بالشبهات التحريمیه، و أمّا الوجوبیه فلم يستشكل أحد في جريان البراءة فيها إلّا المحدث الأمين الأسترآبادي من الأخباريين على ما نسب إليه (٣).

و قد استدلّ على البراءة بالأدلة الأربعة.

أمّا الكتاب:

فبآيات أظهرها قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (٤) و تقريب الاستدلال بها أنّ بعث الرسول كناية عن إتمام الحجّه و البيان، و هذا نظير قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» فإنه كناية عن دخول الوقت. و ليس المراد منه مجرد بعث الرسول و لو لم يتمّ الحجّه على الأمه و لم يخرج من داره أصلا، قطعاً، و ظاهر ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ ليس مجرد نفى التعذيب، بل ظاهره - كما يظهر لمن لاحظ نظائره من قوله تعالى:

ما كَانَتْ أُمَّكَ بَعِيًّا (٥) و قوله تعالى: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ

١- فرائد الأصول: ١٩٢.

٢- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

٣- انظر: فرائد الأصول: ٢٢٧.

٤- الإسراء: ١٥.

٥- مريم: ٢٨.

هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ (١) و «ما كان زيد يفعل كذا»- هو أنّ التعذيب مع عدم إتمام الحجّة و بعث الرسول لا يليق بنا و بعيد عن ساحتنا و لا يناسب مقام رأفتنا، فالآية- على ذلك- تدلّ على أنّ التعذيب مع عدم إتمام الحجّة و البيان لا يناسب مقام الربوبى، و لا يصحّ على الله تبارك و تعالى.

و بهذا التقريب المذى قرّبناه يندفع ما قيل من أنّ ظاهر الآية هو الإخبار بعدم فعلية العذاب و وقوعه على الأمم السالفة بعد إتمام الحجّة، فيختصّ بالعذاب، الدينوى، و لا يشمل العذاب الأخرى الذى هو محل الكلام.

و هكذا يندفع ما أورد فى المقام من أنّها لا تدلّ على عدم استحقاق العذاب، الذى نحن بصدده، بل تدلّ على عدم فعلية العذاب مع عدم البيان.

و وجه الاندفاع: ما عرفت من أنّ تركيب ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ و أمثاله ممّا وقع لفظ «كان» فى حيز النفى ظاهر فى عدم صحّته صدور الفعل عمّن نفى عنه، لا عدم صدوره عنه خارجا، فظاهر الآية أنّه لا يصحّ على الله تعالى العذاب مع عدم إتمام الحجّة، لا أنّه لا يعذب.

فلا يرد الإشكال الثانى، لأنّ المنفى صحّته العذاب لا فعلية و وقوعه خارجا، و من الواضح أنّه يصح مع الاستحقاق، فعدم صحّته العذاب مختصّ بصدوره عدم استحقاق المكلف للعذاب.

و لا يرد الإيراد الأوّل أيضا، لعدم الفرق بين الأمم فى صحّته العذاب و عدمها مع عدم البيان، و لا بين الدينوى منه و الأخرى بعد ما أنكرنا ظهور الآية فى عدم وقوع العذاب على الأمم السالفة مع عدم البيان، و أثبتنا ظهورها فى عدم صحّته مع عدم البيان.

و لو سلّمنا ظهورها فى عدم وقوع العذاب الدنيوى فقط، فنقول: إنّ العذاب الأخرى لكونه أشدّ منه بمراتب فأولى بالعدم مع عدم إتمام الحجّه.

و بالجمله، دلالة الآيه على عدم صحّه العذاب مع عدم إتمام الحجّه و البيان ظاهره لا ينبغى الشكّ فيها إلّا أنّها مع ذلك لا ترفع الغائله بين الأخبارى و الأصولى، فإنّ الأخبارى يسلم هذه الكبرى و لا يدعى أنّ العقاب على ما لم تتمّ عليه الحجّه من المولى صحيح، بل ينكر الصغرى و يدعى أنّ مورد الشكّ فى التكليف ليس من مصاديق هذه الكبرى، لتمايمه الحجّه، و هى ورود روايات دلّت على لزوم الاحتياط، مثل: «قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»^(١) و «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢) فلا بدّ من بيان عدم دلالة هذه الروايات، و أنّ الأمر بالاحتياط فى جميعها للإرشاد، كما يأتى إن شاء الله، و أنّه على تقدير دلالتها فهى معارضه بما هو أقوى منها من الأخبار الدالّه على البراءه، فهذه الآيه لا يمكن الاستدلال بها على البراءه إلزاما للأخبارى.

و أمّا السنّه فروايات:

منها- و هى العمده:- حديث الرفع،

إشاره

و هو قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع عن أمّتى تسعه أشياء: الخطأ، و النسيان، و ما استكروهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و الطيره، و الحسد، و التفكّر فى الوسوسه فى الخلق»^(٣) و محلّ الشاهد هو فقره «ما لا يعلمون».

- ١- التهذيب ٧: ٤٧٤-١٩٠٤، الوسائل ٢٠: ٢٥٩، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.
- ٢- أمالى الطوسى: ١١٠-١٦٨، الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.
- ٣- الخصال: ٤١٧-٩، التوحيد: ٣٥٣-٢٤، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

و تقريب الاستدلال يستدعى تقديم مقدّمه، و هى: أنّ أمر الحكم - واقعياً كان أو ظاهرياً - بيد الشارع من حيث الوضع و الرفع، فله رفع الحكم الواقعى واقعا كما أنّ له وضعه، و كما أنّ له أن يجعل حكماً ظاهرياً إلزامياً، كإيجابه الاحتياط، أو ترخيصاً، كقوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال» (١) إلى آخره فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى على ما بيّنا فى المباحث السابقه من عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الواقعى، كذلك له أن يرفع الحكم الواقعى ظاهراً فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى، و تكون نتيجة هذا الرفع عدم إيجاب الاحتياط، و الترخيص الظاهرى فى ارتكاب الشبهه و الاقتحام فيها، و عدم التضيق على المكلفين بإلزامهم على حفظ الملاكات الواقعيه، فإنّ رفع اليد عن الإلزام الواقعى ظاهراً لا يكون ترخيصاً ظاهرياً لكنّه يلازم ذلك و لا ينفك عنه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ ظاهر الحديث أنّ الرفع وارد على «ما لا يعلمون» و المراد من الموصول هو نفس الأحكام الواقعيه، فإنّها هى المجهوله لنا، و حينئذ يكون مقتضى الحديث الشريف مرفوعيّه كلّ ما هو مجهول لنا من الأحكام ظاهراً لا واقعا، فإنّ رفع الحكم الواقعى واقعا فى ظرف الجهل به ينافى ما عليه العدليه من اشتراك الأحكام بين العالمين بها و الجاهلين، فما هو المرفوع نفس الأحكام الواقعيه المجهوله لا إيجاب الاحتياط - كما يظهر من الشيخ (٢) قدس سرّه - و إن كانت نتيجته هو عدم إيجاب الاحتياط، و الترخيص الظاهرى و عدم المؤاخذه على الاقتحام، إذ لا فرق بين الترخيص الواقعى

١- الكافى ٥: ٣١٣ - ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ - ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- فرائد الأصول: ١٩٧.

و الظاهري في كون كل منهما بيانا و إذنا في الاقتحام، فلا يصح العقاب على الاقتحام بعد الإذن فيه، فمفاد الحديث في الواقع وضع حكم ترخيصي ظاهري كما في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال» (١) بلسان رفع الإلزام الواقعي المجهول، فعلى هذا دلالة الحديث الشريف على جواز الاقتحام في الشبهة و ترك ما هو محتمل الوجوب و فعل ما هو محتمل الحرمة واضحة لا ينبغي الشك فيها.

ثم إنّ تمامية الاستدلال بالحديث متوقّفه على كون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الحكم المجهول، أمّا لو كان المراد منه الموضوع المشتبه، فلا يتم الاستدلال به للبراءة في الشبهات الحكمية، بل يدلّ على البراءة في الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جريان البراءة فيها، و كل من الأخباري و الأصولي قائل بجريان البراءة فيها.

و قد ذكر لكون المراد من الموصول الموضوع المشتبه وجوه:

منها: أنّ وحده السياق تقتضي ذلك، إذ المراد من الموصول في «ما استكروها عليه» و «ما اضطرّوا» و «ما لا يطيقون» هو الفعل لا الحكم، ضروره أنّه لا- معنى للاضطرار إلى الحكم أو الاستكراه عليه، فهذه العناوين من عوارض الفعل الخارجي لا الحكم، فيكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» أيضا هو الفعل الخارجي بمقتضى وحده السياق.

وفيه: أنّ المراد من لفظ «ما» في جميع الفقرات هو أمر واحد، و هو «شيء» ف «ما لا يعلمون» معناه: الشيء الذي لا يعلمون، و «ما اضطرّوا إليه» مفاده: الشيء الذي اضطرّوا إليه، و هكذا في سائر الفقرات، فلفظ «ما» استعمل

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

فى معنى واحد و مفهوم فارد، غايه الأمر بحسب الخارج لا ينطبق «ما اضطرّوا إليه» إلّا على الفعل و الشىء المجهول غير المعلوم [و هو] ينطبق على الحكم و الفعل الخارجى معاً، و السياق واحد، و لا يقتضى أن يكون المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه.

و منها: أنّ إسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» حقيقى، و إلى «ما لا يطيقون» و «ما استكروها عليه» و غيرهما إسناد إلى غير ما هو له، فإنّ المراد من رفعها هو رفع الحكم المتعلّق بها، و لا مانع من اختلاف الفقرات فى ذلك و كون الإسناد فى بعضها حقيقياً و إلى ما هو له و فى بعضها الآخر مجازياً و إلى غير ما هو له، لوجود القرينه، و هى أنّ هذه العناوين غير عنوان «ما لا يعلمون» من المقطوع أنّها غير مرفوعه خارجاً، فالمراد من رفعها- بهذه القرينه- رفع أحكامها إلّا أنّ صدر الروايه حيث إنّه هكذا: «رفع عن أمّتى تسعه» و أسند الرفع إلى التسعه فلا بدّ من أن يكون هذا الإسناد إمّا حقيقياً أو مجازياً، و لا يمكن كونه حقيقياً و مجازياً معاً، فاللازم حينئذ أن يكون المراد من «ما لا يعلمون»- الذى هو أحد مصاديق التسعه المسنده إليها الرفع- هو الفعل المشتبه و الموضوع المجهول حتى يكون الإسناد فى جميع مصاديق التسعه إسناداً مجازياً و إلى غير ما هو له، لئلا يلزم الحقيقه و المجاز معاً فى إسناد واحد، و هو إسناد الرفع إلى التسعه.

و فيه: أنّ المراد من الرفع فى الحديث الشريف ليس هو الرفع التكوينى الخارجى قطعاً، بل المراد منه هو الرفع فى عالم التشريع، و الرفع بهذا المعنى يصحّ إسناده إلى الموضوع الخارجى و الفعل المشتبه بلا عنايه و لا مؤونه قرينه أصلاً، و هو فى مقابل الوضع فى عالم التشريع الذى هو بمعنى جعل الفعل على ذمّه المكلف و على عهدته. يقال: الصلاه موضوعه و ثابتة فى الشريعه لغير الحائض، و هى مرفوعه عنها كذلك، حقيقه و بلا عنايه، و إتيانها الصلاه فى

الخارج و عدمه لا- دخل لهما في صحّته هذا الإسناد على نحو الحقيقة، فوضع الفعل في الشريعة كتبه على العباد و جعله على رقبته، كأنه حمل حمل عليهم، كما في قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (١) نظير ما يقال: إنّ هذا المال على زيد، أى: ثابت في ذمته و لو لا- يعطى خارجا أبدا، و رفع الفعل في الشريعة عدم جعله على رقبته و عدم تحميلهم بهذا الحمل بحيث يكونون أحرارا في اختياراتهم.

فظهر أنّ إسناد الرفع إلى جميع هذه العناوين المذكورة في الحديث على نحو الحقيقة، فلا- وجه لإيراده خصوص الموضوع المشتبه من الموصول في «ما لا يعلمون» هذا أولا.

و ثانيا: لو سلّم اختلاف الفقرات في الإسناد من حيث الحقيقة و المجاز، فلا نسلم لزوم الحقيقة و المجاز كليهما في إسناد الرفع إلى لفظ التسعة، بل الإسناد فيه مجازي، نظير ما لو قيل: الله و الربيع أنبتا البقل، حيث أسند الإنبات إلى ضمير التثنية، الراجع إلى الله الذي أسند الإنبات إليه حقيقيا، و الربيع الذي أسند الإنبات إليه مجازيا، و ذلك لأنّ الإسناد الحقيقي عبارته عن إسناد الفعل أو شبهه إلى ما هو له، و هذا لا- يتحقّق إلّا فيما يكون المسند إليه ممّا هو له بجميع أفرادها، أمّا لو لم يكن بعض أفرادها كذلك كالمثال، فلا يكون المسند إليه ممّا هو له، فلا يكون الإسناد حقيقيا، إذ المركّب من الداخل و الخارج خارج، و لا يلزم من ذلك أن يكون الإسناد على نحوين باعتبار مصاديق المسند إليه، و انحلال هذا الإسناد الواحد بإسنادات متعدّده حسب تعدّد مصاديق المسند إليه في الواقع لا ربط له بمقام اللفظ و التركيب الكلامي الذي هو المناط في الحقيقة

و بالجمله، إسناد الرفع إلى التسعه التي ليس بعض مصاديقها مما هو له إسناد مجازي، فلا يلزم أن يكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه.

و منها: أنّ متعلّق الرفع لا بدّ و أن يكون أمرا ثقيلا، فما لا ثقل فيه لا يناسب إسناد الرفع إليه، كما يظهر من موارد استعمال الرفع، و من الواضح أنّه لا ثقل في نفس الحكم المجهول، و إنّما الثقل في متعلّقه، فهو المناسب لإسناد الرفع إليه.

و فيه: أنّ الرفع كما يسند إلى الأمر الثقيل بلا عناية كذلك يسند إلى سبب الثقل و ما يترتب عليه بلا عناية، فيصحّ أن يقال: ما هو سبب للثقل و موجب لجعل المكلف في كلفه الفعل و ثقله- و هو التكليف- مرفوع. و هكذا يصحّ أن يقال: ما يترتب على الفعل الحرام الثقيل على المكلف- و هو العقاب و المؤاخذه- مرفوع، كما يصحّ أن يقال: الفعل المضطرّ إليه مرفوع، بلا عناية أصلا.

و منها: أنّ الرفع و الوضع ضدّان أو متقابلان تقابل العدم و الملكة، و أيّا ما كان لا يمكن ورود أحدهما على الآخر، فلا يمكن ورود الرفع على الوضع الذي هو عبارته عن نفس التكليف.

و بعبارته واضحة: الوضع و الرفع يتواردان على مورد واحد، و من الواضح أنّ الوضع يتعلّق بالفعل الخارجي، فإنّه الذي يوضع في ذمّه المكلف و يثبت في عهده و يكتب عليه، كما في قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (١) فلا بدّ

من أن يتعلّق الرفع أيضا بالفعل، فهو المرفوع في ظرف الجهل عن الأّمه، و أمّا التكليف و الحكم فلا يوضع في ذمّه المكلف و لا يجعل على رقبته و لا يثبت في عهده حتى يكون مرفوعا بمقتضى الحديث.

و الجواب: أنّ متعلّق الرفع و الرفع يختلف باختلاف ظرفهما، فإن كان ظرف الرفع هو عهده المكلف و ذمته و رقبته، فيكون المتعلّق هو الفعل في كليهما، فإنّه الّذى هو ثابت في الذمّه أو مرفوع عنها، و إن كان ظرف الرفع هو الدين و الشريعة، فالمتعلّق هو نفس الحكم، فإنّه الّذى هو ثابت في الشريعة المقدّسه و موضوع في الدين، و ظاهر الحديث أنّ ظرف الرفع هو الدين و أنّه رفع عن أمّتي في دين الإسلام و الشريعة المقدّسه تسعه أشياء، و يؤيّد ذلك لفظ «عن أمّتي» المشعر باختصاص الرفع بهذه الأّمه من دون سائر الأمم و في هذا الدين دون سائر الأديان، فالرفوع هو نفس الحكم المجهول.

و منها: أنّ الحديث شامل للشبهات الموضوعيّة بلا كلام، فلو كان شاملا للشبهات الحكميّة أيضا، لزم أن يستعمل لفظ «ما» في «ما لا يعلمون» في معنيين: الموضوع و الحكم، و هو إمّا غير جائز أو خلاف الظاهر.

و الجواب: أوّلا: ما ذكرناه سابقا من أنّ المراد بالموصول هو «الشيء» فالمعنى شيء واحد، و هو مفهوم «الشيء» غايه الأمر ينطبق تاره على الفعل الخارجى و أخرى على الحكم.

و ثانيا: نلتزم بأنّ المراد من الموصول هو الحكم فقط، سواء كان كليّا أو جزئيا، فيشمل الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة معا.

أمّا الأوّل: فواضح.

و أمّا الثانى: فلأنّ الموضوع المشتبه بواسطه أمور خارجيه أيضا ممّا لا- نعلم حكمه الجزئى فهو مرفوع، و لا- فرق في الجهل بالحكم الكلى و الجزئى

إلّا في أنّ منشأ الأوّل هو إجمال النصّ أو فقدانه مثلاً، و منشأ الثاني هو اشتباه الأمور الخارجيّة، و هذا لا يكون فارقاً.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دلالة الحديث على البراءة- فيما شكّ في وجوبه و حرمة و لم نظفر على دليل يدلّ عليه بعد الفحص- تامّة، و لا يرد عليه شيء من الإيرادات الواردة المذكورة.

بقي هناك أمور راجعه إلى فقه الحديث ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل:

ربما يقال: إنّ الرفع يستعمل فيما له وجود في الزمان السابق على الرفع، و لا يستعمل فيما لا وجود له كذلك، و إنّما هو مورد استعمال الدفع إذا كان مقتضى الوجود موجوداً، ففي مقام بيان أنّ الحكم غير مجعول في الشريعة في ظرف عدم العلم به مثلاً لا يصحّ استعمال الرفع، بل هو مورد استعمال الدفع، كما لا يخفى.

و أجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ كلّاً من الرفع و الدفع يصحّ استعماله في الآخر، فإنّهما حقيقة واحده على ما هو الحقّ المحقّق في محلّه من أنّ البقاء كالحدوث يحتاج إلى المؤثّر، إذ على ذلك ما يرفع البقاء في الحقيقة هو المزاحم لتأثير مقتضى البقاء، و المانع عن الوجود الثاني، فالرافع في الحقيقة يدفع عن الوجود الثاني، و يمنع عن تأثير علّه البقاء، و إذا كانا حقيقة واحده فيصحّ استعمال كلّ منهما في الآخر، فيصحّ قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي تسعه ... ما لا يعلمون» إلى آخره(١).

و هذا الذي أفاده- قدّس سرّه- و إن كان كلاماً متيناً في نفسه لكنّه لا يفيدنا في المقام شيئاً، إذ كونهما حقيقة واحده لا يوجب صحّه استعمال أحدهما في

الآخر فى اللغة بعد أن وضع لفظ «الرفع» لقسم خاص من الدفع، و هو ما يكون رافعا لخصوص مقتضى البقاء عن تأثيره.

فالصحيح فى الجواب أن نلتزم بأحد أمرين:

إما بأن هذه العناوين المذكوره فى الحديث من الخطأ و النسيان و ما استكروها عليه و غيرها كانت محكومها بأحكام فى الشرائع السابقه و رفعت عن هذه الأئمه، كما يستشعر ذلك من لفظ «عن أمّتي» فتلك الأحكام التى كانت ثابتة فى الشرائع السابقه كانت مرفوعه بهذا الحديث الشريف.

أو بأنّ الرفع كما يستعمل فى المزاحم لتأثير مقتضى البقاء كذلك يستعمل فى العرف فى دفع مقتضى الحدوث إذا كان تاماً بحيث كاد أن يقع فى الخارج، كما يقال: «رفع البلاء بالدعاء فيما إذا توجه البلاء و كاد أن ينزل فدعا الناس فلم ينزل و ارتفع».

و بالجمله، يصح استعمال الرفع فى مقام بيان أنّ الحكم غير مجعول باعتبار وجود مقتضيه و كونه بهذه المثابه.

الثانى:

أنّ نتيجة الرفع فى «ما لا يعلمون»- حيث إنه رفع ظاهرى و الواقع محفوظ على حاله- ليست إلّا عدم إيجاب الاحتياط، الملازم للترخيص الظاهرى، كما عرفت، و على هذا لو دلّ دليل بعمومه أو إطلاقه على شرطيه شىء أو جزئيه شىء للصلاه- مثلاً- فى ظرف الجهل لا يمكن التمسك بحديث الرفع لرفع الشرطيه أو الجزئيه، فإنّ هذا الدليل يرفع موضوع حديث الرفع، و هو الشكّ فى الحكم، لكونه وارداً أو حاكماً عليه على الخلاف، و بعد ما لم يكن المكلف شاكاً فى الحكم بمقتضى الدليل فلا يبقى مجال للتمسك بالأصل الذى أخذ فى موضوعه الشكّ فى الحكم، و هكذا لو ظفرنا بالدليل المذكور بعد إجراء البراءه و العمل على طبقها، لا يصحّ التمسك بالحديث

لإثبات صحّة الصلاة المأثية الفاقده للمشكوك شرطيته أو جزئيته، بل يكون مقتضى القاعده بطلانها، و تبتنى صحّتها على دليل آخر من إجماع أو غيره، و يصير صغرى من صغريات مسأله اقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء و عدمه.

هذا كلّه بالإضافة إلى «ما لا يعلمون» و أمّا بالقياس إلى الخطأ و النسيان و ما استكروها عليه و ما اضطروا إليه و ما لا يطيقونه: فنتيجة الرفع فيها هي تخصيص أدلّه الأحكام الواقعيه المترتبه على موضوعاتها بما إذا لم يعرض عليها هذه العوارض، إذ الرفع حينئذ رفع واقعي موجب لتضييق دائره الأحكام الواقعيه، فدليل حرمه الكذب مثلا الشامل بعمومه أو إطلاقه للكذب الصادر عن الخطأ أو النسيان مثلا يخصّص بالكذب الّمدى لا يكون كذلك، و أمّا الكذب الخطئي أو الصادر عن نسيان فلا حرمه له واقعا بمقتضى هذا الحديث.

هذا إذا تعلّقت و طرأت هذه الطوارئ على موضوعات الأحكام التي رتبها من الأحكام رتبه العله من المعلول، كما إذا ورد «تجب الكفّاره على من أتى أهله في نهار شهر رمضان» فإنّ الإتيان موضوع لوجوب الكفّاره، و أمّا إذا عرضت على متعلّقات الأحكام فإن كان الحكم التكليفي المتعلّق بها انحلالياً و بنحو مطلق الوجود كما في موارد الحرمة، فنتيجة الرفع فيها أيضا تخصيص أدلّه الأحكام الواقعيه بغير ما تعلّق به هذه الأمور، إذ الرفع واقعي، فيكون مقتضى حديث الرفع عدم حرمه شرب الخمر الصادر عن خطأ أو نسيان.

و إن كان بنحو صرف الوجود، كقوله: «أكرم عالما» فإذا تعلّق الإكراه -مثلا- بفرد من هذه الطبيعه المأمور بها بنحو صرف الوجود، لا- يكون الأمر بالطبيعه مرفوعا بحديث الرفع، فإنّ المفروض أنّ الإكراه لم يتعلّق بما هو مأمور به، و هو الطبيعه، و ما تعلّق به الإكراه- و هو الفرد- لا يكون مأمورا به حتى يرتفع حكمه بسبب كونه مكرها عليه.

نعم، إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبعه أينما سرت و فى ضمن أى فرد تحقّقت، فيرتفع حكمها بحديث الرفع. و هكذا لا إشكال فى ارتفاع الحكم التكليفى - كحرمه القتل - بحديث الرفع.

هذا كلّه فيما إذا تعلّقت هذه الأمور بالمأمور به بالأمر الاستقلالى، أما فى المأمور به بالأمر الضمنى، كما إذا أكره المكلف على التكلّم فى صلاته، فالكلام فيه أيضا هو الكلام، فإنّ المكلف موظّف بالإتيان بالصلاه غير المقرونه مع التكلّم، فيما بين الحدّين: الزوال و المغرب، فإذا أكره على فرد من الطبعه المأمور بها، لا- يرتفع الأمر المتعلّق بأصل الطبعه إلّا إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبعه أو بالفرد المنحصر العدى لا- يمكن تحقّق الطبعه إلّا فى ضمنه، كالإكراه الواقع على الفرد المأتى به فى آخر الوقت من الصلاه.

و ممّا ذكر ظهر أنّه لا- يجوز التمسّك بحديث الرفع لرفع حكم الخلل الواقع فى الصلاه عن إكراه أو نسيان أو غيرهما من العوارض الخمسه، فلا- يرفع بحديث الرفع جزئيه ما اعتبرت جزئيه أو شرطيه ما اعتبرت شرطيه - مثلا- إذا عرضت عليها هذه العوارض، بل لا بدّ من إيجاد الطبعه فى ضمن فرد آخر واجد لما اعتبر فيها.

نعم، لقائل أن يقول: ما اعتبر فى العباده بنحو من الاعتبار من الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه أو القاطعيه يرتفع فى صورته طرؤ هذه الطوارئ على أصل الطبعه أو الفرد المنحصر تحقّق الطبعه فيه بحديث الرفع، فإنّ مقتضاه أن لا يكون المقيد أو المركّب مأمورا به، فلازمه رفع الجزء أو القيد فى هذه الحال.

لكن عند التأمل يظهر أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ مقتضى الحديث رفع الأمر المتعلّق بهذه العشره أجزاء مثلا، لا إثبات الأمر لذات أجزاء تسعه. و بعبارة أخرى: حديث الرفع يرفع ما لولاه لكان ثابتا، و هو وجوب الصلاه مع السوره

حتى حال الإكراه على تركها، و أما إثبات أنّ الصلاة بلا سوره مأمور بها في هذه الحال فأجيبني عن مدلول الحديث.

و لا يقاس المقام بجواز التمسك به لرفع جزئيه غير معلوم الجزئيه، فإنّ القياس مع الفارق، إذ في باب الأقلّ و الأكثر يعلم إجمالاً بوجود الأمر المرّد بين تعلّقه بتسعه أجزاء أو عشره أجزاء، فنفس التكليف معلوم، و الشكّ في سعته و ضيقه، و أما في المقام: فالشكّ في أصل التكليف بذات أجزاء تسعه، و لا يتكفل حديث الرفع لإثبات كونها مأموراً بها.

و السرّ في ذلك: أنّ الأجزاء و القيود ليست مأموراً بها بالأمر الاستقلالي حتى ترفع بعروض هذه العوارض عليها، بل إنّما هي مأمور بها بالأمر المتعلّق بالمجموع و المقيّد من حيث هو، فالجزئيه و الشرطيّه و المانعيه إنّما جاءت من قبل الأمر بالمركبّ و المقيّد، فارتفاعها أيضاً لا بدّ أن يكون من قبل ارتفاع هذا الأمر، و ليست هي بأنفسها أحكاماً وضعيّه مستقلّه حتى ترتفع بأنفسها بلا احتياج إلى ارتفاع الأمر بالمركبّ أو المقيّد.

فظهر أنّ مقتضى القاعده هو بطلان الصلاه المكره على ترك جزء من أجزائها أو قيد من قيودها، و هكذا مقتضى القاعده هو بطلان الصوم إذا أكره الصائم على الأكل أو الشرب و صدر عن نفسه، فلا- بدّ في إثبات الصحّه من التماس دليل آخر غير حديث الرفع.

لا يقال: مقتضى حديث الرفع رفع الفعل المستكره عليه أو المضطرّ إليه في عالم التشريع، كما في «لا ربا بين الوالد و الولد» و «لا شكّ لكثير الشكّ» فالتكلم في الصلاه عن إكراه أو اضطرار كالتكلم مع الله تعالى ليس بمبطل للصلاه، فإنّ المبطل هو الكلام و الشارع لا يرى هذا مصداقاً للكلام، و هكذا الأكل و الشرب عن إكراه أو اضطرار في نهار رمضان غير مفسد للصوم، لذلك.

فإنه يقال: إنَّ المراد من الرفع فى الحديث بحسب الفهم العرفى هو رفع الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأولى، الشامله لحال الإكراه والاضطرار لو لا حديث الرفع عند عروض العنوان الثانوى عليه من الإكراه أو الاضطرار أو غير ذلك، و لا يفهم من الحديث أنَّ الكلام الصادر عن إكراه ليس بكلام، أو الكذب الصادر عن اضطرار ليس بكذب، بل المراد أنه كلام و كذب، و لا يترتب عليه أحكام الكلام و الكذب، و ذلك لأنَّ المرفوع هو الفعل المعنون بهذه العناوين، فإنَّها أخذت مفروضه الوجود، و لو كان المراد رفعه بمعنى أنه لا- يكون مصداقا للكذب فى عالم التشريع، تنعكس النتيجة، إذ المنفى هو الكذب المضطرَّ إليه أو الخطئى أو الصادر عن نسيان، فنفيه نفى للأحكام الثابته للكذب المضطرَّ إليه و الصادر عن خطأ أو نسيان.

و بالجمله، الصلاه المضطرَّ إلى التكلّم فيها- مثلا- لا- تكون مشموله لحديث الرفع، سواء استوعب الاضطرار الوقت أو لم يستوعب، و هكذا سائر العبادات الواقعه فيها خلل من فقدان جزء أو شرط أو وجود مانع، فلو لم يكن هناك دليل آخر على الصحه مثل «لا تعاد الصّلاه إلّا من خمس» يحكم بالبطلان.

و هذا واضح بعد ما ذكرنا من الأمرين فى تضاعيف كلماتنا:

أحدهما: أنَّ الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه كما لا يمكن جعلها إلّا بجعل منشأ انتزاعها، فإنَّ جعلها مستقلاً غير معقول، كذلك لا يمكن رفعها إلّا برفع منشأ انتزاعها، فمعنى رفع الجزئيه عن السوره رفع الأمر المتعلّق بالصلاه مع السوره، كما أنَّ جعلها عباره عن جعل الصلاه مع السوره.

و ثانيهما: أنَّ المستفاد من الحديث بحسب الفهم العرفى هو رفع الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأولى بعد طرؤ العنوان الثانوى عليه، لا إثبات

حكم آخر للفعل بعنوانه الثانوى، فإنّ الحديث ناف لا مثبت.

بقى توهم رفع حكم وجوب قضاء الصلاه المضطر إلى التكلم فيها، أو الصوم المكروه على الأكل فيه، نظرا إلى أنه أيضا أحد الأحكام الثابته للصلاه و الصوم قبل عروض الاضطرار أو الإكراه، فيكون مرفوعا بعروض ذلك، و سيجىء الجواب عنه.

هذا كله فى العبادات، و قد عرفت أنّ حديث الرفع لا يرفع الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه فيها.

و الّذى يوضّح مدّعانا غاية التوضيح هو: أنّ الحكم الوجوبى أو التحريمى يصحّ أن يقال: إنّه ثابت على المكلف أو مرفوع عنه، و هكذا الفعل الواجب يصحّ أن يقال: ثابت عليه أو مرفوع عنه، و كما يقال: عليه دين أو ليس عليه دين، كذلك يقال: مات زيد و عليه صوم أو صلاه، أو ليس عليه صوم أو صلاه، فالحكم الوجوبى أو التحريمى و هكذا الفعل الواجب يصحّ أن يقال:

ثابت عليه أو مرفوع عنه، و هذا بخلاف الفعل الحرام، فإنّه لا يصحّ وضعه على المكلف بأن يقال: شرب الخمر ثابت على المكلف، فلا يصحّ رفعه فى عالم التشريع أيضا بأن يقال: شرب الخمر مرفوع عن المكلف.

و حيثنذ نقول: لو كان الحديث مختصّا بخصوص الواجبات، لكان ظاهرا فى رفع ذات الفعل و ذات الموضوع فى عالم التشريع، و لكان من قبيل «لا ربا بين الوالد و الولد» و لكن حيث إنّه ليس كذلك بل هو عامّ شامل للواجبات و المحرّمات و المعاملات فلا- معنى لكونه رافعا للفعل الحرام فى عالم التشريع إذا تعلّق به الإكراه أو الاضطرار، فلا- مناص عن كونه رافعا لموضوعيه الموضوع، بمعنى أنّه ينفى كون شرب الخمر عن إكراه موضوعا للحرمه، و هذا ملازم لكونه رافعا للحكم، فإنّهما متضايقان من قبيل الأبوه

و ما صدر عنّا سابقا من أنّ المرفوع هو الفعل ليس بوجيه، و على هذا فالرفع وارد على موضوعيه الفعل الخطئى أو الصادر عن إكراه أو اضطرار أو نسيان للحكم الثابت عليه بعنوانه الأولى، فالكلام الصادر عن إكراه فى الصلاه رفعه معناه رفع موضوعيته للحكم الوضعى، و هو المانعيه، و قد عرفت أنّها غير قابله للرفع مستقلا، و أنّ رفعها رفع لمنشأ انتزاعه، و هو الأمر المتعلق بالصلاه المقيده بترك الكلام فيها، و هذا لا يستلزم إثبات الأمر بالصلاه المقرونه مع الكلام عن إكراه.

و منه يظهر حال المعاملات و أنّه لو أكره البائع على البيع باللغه الفارسيه- لو قلنا ببطلانه حال الاختيار- لا يمكن إثبات صحته بحديث الرفع. و هكذا لو أكره على تقديم القبول على الإيجاب، إذ لا حكم شرعى لتقديم القبول على الإيجاب أو البيع باللغه الفارسيه حتى يرتفع برفع موضوعيه هذا البيع له.

نعم، لو كان هذا البيع حراما، لارتفع حرمة بحديث الرفع.

الأمر الثالث:

قد عرفت أنّ الرفع يرد على موضوعيه الفعل لحكم ثابت له بعنوانه الأولى و الثانوى لو لا حديث الرفع، و يرفع موضوعيته لهذا الحكم عند عروض العنوان الثانوى من الإكراه و الاضطرار و الخطأ و غير ذلك، و ذكرنا أنّ الحديث لا يرفع الحكم الثابت للعنوان الثانوى، فإن كان الفعل بعنوانه الثانوى محكوما بحكم، كالتكلم سهوا فى الصلاه، الذى هو موضوع لوجوب سجدة السهو، لا يرفع هذا الحكم بالحديث، ضروره أنّ مقتضى وجود الشىء لا يكون مقتضيا لعدمه أيضا، و العنوان الثانوى حينئذ مثبت للحكم، فكيف يكون معدما له!؟

الأمر الرابع:

أنّ الرفع فى غير «ما لا يعلمون» لا بدّ أن يرد على الفعل

الصادر عن المكلف، الذي يكون في رفع حكمه برفع موضوعيته له امتنان، فما لا- يكون كذلك- بأن لا- يكون فعلا- متعلقا للحكم أو كان و لم يكن في رفعه امتنان- فلا يشمل حديث الرفع، فالنجاسة الحاصلة للماء من ملاقاه يد المكلف، النجسه نسيانا لا يمكن رفعها بحديث الرفع، فإن النجاسة حكم للملاقاه الخارجيه و لو حصلت بسبب الريح.

نعم، ربّما تحصل بفعل المكلف و لكنّه بما هو ليس موضوعا للحكم، فلا نحتاج في إخراجهم من عموم الحديث إلى الإجماع.

و هكذا وجوب القضاء المترتب على الإفطار عمدا- مثلا- لا يمكن رفعه إذا كان الإفطار العمدي عن إكراه أو اضطرار- مثلا- فإنه مترتب على الإفطار العمدي بأي سبب كان و إن كان ربّما يحصل بسبب الإكراه.

نعم، لو كان الإكراه بنحو أخرج الفعل عن كونه إفطارا عمديا بأن يصب الماء في حلقه بحيث لا يمكنه أن لا يشرب، لا يجب القضاء، لعدم تحقق موضوعه، كما لا يجب لو أفطر نسيانا أو سهوا، و هذا بخلاف الكفارة، فإنها مترتبة على الإفطار الذي هو فعل المكلف، فيرتفع إذا صدر عن إكراه أو اضطرار بحديث الرفع. فاندفع إشكال عدم الفرق بين الحكمين: وجوب الكفارة، و وجوب القضاء الذي أشرنا إليه سابقا، و انقدحت مشمولته الأولى لحديث الرفع دون الثاني.

و هكذا لا ترتفع صحه البيع الواقع عن اضطرار، إذ ليس في رفع هذا الحكم الوضعي امتنان أصلا، كما لا يخفى، و هذا بخلاف البيع الواقع عن إكراه، فإنه لا مانع من شمول حديث الرفع له، لورود الرفع على الفعل، و ثبوت الامتنان في الرفع، و الفرق بينهما في غاية الوضوح حيث إنّ المضطرّ إلى بيع داره لو كان يبيعه باطلا بمقتضى حديث الرفع لازمه أن يموت من الجوع

و لا يبيع داره التى رضى ببيعها مع كثره علاقته بها لرفع اضطرارها، و من الواضح أنه خلاف الامتنان، و المكره لا يكون كذلك بالوجدان، بل بحكم الشارع بالبطلان يردّ ماله و ينتفع به، و هذا امتنان محض.

ثم إنّ الامتنان لا- بدّ و أن يكون بالإضافة إلى نوع المكلّفين، فإنّ ظاهر الحديث- كما يستفاد من قرينه «عن أمّتى»- أنّ الرفع امتنان على الأمّ، فلو كان رفع الحكم امتنانا بالقياس إلى شخص و خلاف الامتنان بالإضافة إلى نوع المكلّفين، كما إذا أتلّف أحد مال أحد نسيانا أو خطأ، لا يرتفع الضمان عن المتلف، فإنّّه و إن كان امتنانا فى حقّه إلاّ أنّه إضرار بالغير.

نعم، ترتفع حرمه الإلتلاف بعروض هذه العوارض بحديث الرفع.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة كلّها مورد للبراء بمقتضى هذا الحديث الشريف و أنّه لا ريب فى صحّحه سنده و تماميّة دلّالته.

[حديث الحجب]

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

و هذه الروايه ربما يقال: إنّها أقوى دلّاله من حديث الرفع، إذ لا يرد عليه ما أورد على حديث الرفع من اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة من جهه عدم ذكر عنوان «ما اضطرّوا إليه» و «ما استكروها عليه» و غيرهما ممّا يختصّ بالشبهات الموضوعيّة فيه.

و أورد عليه ما أورد على حديث الرفع من أنّ «ما» لو أريد به الحكم المجهول و الموضوع المشتبه كلاهما، لزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

١- الكافي ١: ١٦٤-٣، التوحيد: ٤١٣-٩، الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

و قد أجبنا عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أنّ لفظ «ما» استعمل في معنى واحد، وهو «الشيء» و هو ينطبق على الحكم تارة و على الموضوع الخارجى أخرى.

ثانيهما: أنّ المراد منه هو الحكم مطلقا، سواء كان كلياً أو جزئياً، فيعمّ الشبهات الموضوعية و الحكمية.

و الّذى يوهن الاستدلال بها أنّ إسناد الحجب إلى الله تعالى يقتضى اختصاصه بالشبهات الموضوعية، حيث إنّ العباد علمهم محدود و لا يعرفون حقائق الأشياء، لأنّ الله تعالى لم يعلمهم الغيب و حجب عنهم كثيرا من العلم، فالمائع المجهول خمريته مرفوع عنهم، لأنّه ممّا حجب الله تعالى عنهم علمه، فاستفاده لبراءه فى الشبهات الموضوعية من الرواية فى غاية الظهور.

و أمّا الأحكام المجهولة المشتبّهة: فاستفاده البراءه منها بالنسبه إليها فى غاية الإشكال، فإنّ الله تبارك و تعالى لم يحجب علم الأحكام عن العباد، بل بيّنهم لهم، و إنّما حجبها خلفاء الجور لعنهم الله تعالى، ففعل مفاده - على تقدير عدم الاختصاص بالشبهه الموضوعية، بل الاختصاص بالشبهه الحكمية، كما هو ظاهر إسناد الحجب إلى الله تعالى - هو مفاد «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» و أنّ ما حجب الله علمه عن العباد من الأحكام و لم يبيّنه (١) أصلا لمصلحه فى

١- أقول: لا- إشكال فى دلالة حديث الحجب على البراءه الشرعيه، و لا يختصّ بالأحكام التى سكت الله عن بيانها كى يخرج عمّا نحن فيه. توضيح ذلك: أنّ فى حديث الحجب - كما فى حديث الرفع - امتنانا على الأمم، و هو فيما إذا رفع حكم موضوع غير واصل، و أمّا عدم وضع الحكم أصلا فليس فيه امتنان بل و لا معنى لمرفوعيه غير الموضوع و المجمعول، و هو مستهجن عرفا. فالحقّ تماميه دلالة الحديث - بناء على تماميه السند - على البراءه الشرعيه فى الشبهه الحكميه، و لا يختصّ بالشبهه الموضوعيه و لا بما لم يجعل أصلا، فلا يخرج مفاده عمّا نحن فيه. (م).

تأخيره إلى أن يقوم القائم عجل الله تعالى فرجه كما يستفاد من بعض الأخبار تأخير بيان كثير من الأحكام حتى يظهر القائم، و لعله لذلك ورد أنه يأتي بدين جديد(١)- مرفوع عنهم، فيكون أجنبيًا عميًا هو محلّ الكلام من أنّ ما علم أنه جعل له حكم في الشريعة مردّد بين الإباحة والحرمة و بين لجماعه و وصل إليهم و لكن عرض الاختفاء و اشبهه علينا بواسطة إخفاء المخالفين هل هو مورد للبراءة أو لا؟

[حديث الحلية]

و منها: ثلاث روايات:

إحداها: روايه مسعده بن صدقه، الموثّقه (٢) «كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة» إلى أن قال: «و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين أو تقوم به اليّنه»(٣).

و المراد من الحليّته فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال» إمّا هى الحليّته الظاهريّه و ما أخذ الشكّ. فى موضوعه، فىكون قوله: «و ذلك مثل الثوب» إلى آخره تنظيرا لمشكوك الحكم، المحكوم بالحليّته الظاهريّه أو الحليّته المطلقه

١- انظر: البحار ٥٢: ١٣٥-٤٠، و ٢٣١-٩٦، و ٢٣٥-١٠٣، و ٣٣٨-٨٢، و ٣٥٤-١١٤.

٢- توثيق الروايه لأجل مسعده بن صدقه، و هو مبنى على وثاقه من وقع فى أسناد «كامل الزياره». و فيه: أنّ المبنى خطأ، فإنّ كلام ابن قولويه لا يدلّ على توثيق جميع الرّواه الموجودين فى «كامل الزياره» مضافا إلى رجوع سيّدنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن ذلك المبنى أخيرا و قال بوثاقه مشايخ ابن قولويه حسب، و مسعده ليس منهم، فالروايه غير معتبره سنداً، و أمّا دلالتها فتأمّه. (م).

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ٢٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

القابله للانطباق على الشبهات الحكميه و الموضوعيه، فتكون الموارد المذكوره أمثله للشبهات الموضوعيه، و يكون الحلال حينئذ بمعناه اللغوى، و هو الحلّ فى مقابل العقد، و يرادف الإطلاق و الإرسال، و لذلك يشمل الشبهه الموضوعيه و الحكميه، إذ يصحّ أن يقال: شرب التن المشكوك حليته و حرمة مطلق و غير ممنوع من الشارع، و هكذا يصحّ أن يقال: المانع المحتمل خمريته مرسل و لم يمنع عن شربه الشارع، و قوله عليه السلام: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البيئه» راجع إلى الموارد المذكوره قبله و ما يكون من قبيلها، لعدم انحصار الحجّه فى الشبهات الحكميه بالعلم و البيئه، و هذا بخلاف الشبهات الموضوعيه التى كانت محكومها بالحليته بمقتضى أصل أو أماره، فإنّ الحجّه على خلاف الحليته المستنده إلى قاعده اليد أو الاستصحاب أو غيرهما منحصره فى العلم الوجدانى و قيام البيئه على الخلاف.

و توهم أنّ إقرار ذى اليد أو حكم الحاكم على الخلاف أيضا حجّه فى الشبهات الموضوعيه، فاسد، لأنّ الأوّل خلف الفرض، فإنّ المفروض فيما هو محكوم بالحليته بمقتضى ادّعاء ذى اليد ملكيته، فصوره إقرار ذى اليد على عدم الملكيه خلف الفرض. و الثانى راجع إلى الحجّه الثانيه المذكوره فى الروايه، و هى قيام البيئه، إذ الحاكم لا يحكم جزافا، بل بالعلم الوجدانى لوقيل بجوازه، أو بالبيئه، فتكون البيئه فى الروايه أعمّ ممّا قامت عند الجاهل و ممّا قامت عند الحاكم، و لا يكون حكم الحاكم شيئا فى عرض البيئه.

و دعوى أنّ الاستبانه أعمّ من الوجدانيه و التعبدية فتشمل كلّ حجّه فلا تنحصر فى العلم الوجدانى و البيئه حتى ترجع الغايه إلى خصوص ما ذكر من الموارد و ما يكون من قبيلها بل تعمّ جميع الشبهات حكميه كانت أو موضوعيه، لا يساعدها ذكر «أو تقوم به البيئه» عقيب «حتى يستبين» فإنّه

مستدرک علی ذلك. هذا فقه الحديث.

أما الاستدلال بها للبراءة في محتمل الحرمة: فلا يصح من وجوه:

الأول: من جهة لفظ «بعينه» (١) فإنه ظاهر في اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعية و لا أقل من كونه محتملا للقربية على ذلك، لأن معنى العرفان بعينه هو تمييز الشيء بشخصه، وهذا لا يناسب الشبهه الحكمية، فإن الشيء لو كان معلوم الحرمة فهو حرام، و ما معنى لكونه حراما بعينه، و لكن يصح أن يقال: إن هذا المانع حرام بعينه، أى دون غيره، كما يقال: رأيت زيدا بعينه، أى لا ابنه و غلامه، و ذلك لأن الشبهات الموضوعية غالبا مقرونة بالعلم الإجمالى حتى البدوية منها، غاية الأمر أن بعض أطرافها خارجه عن محلّ الابتلاء، فغالبا ما يشك في كونه مصداقا للحرام منشأ الشك فيه هو كونه مرددا بين أمور علم بمصداقيه أحدها للحرام إجمالا و لم يعلم بعينه، فاعتبر في الرواية العلم التفصيلي و جعله الغاية للحايه المطلقه.

الثاني: من جهة ذكر «أو تقوم به البيئه» (٢) في ذيل الرواية، فإنه أيضا

١- أقول: وجه ظهور «بعينه» في الشبهه الموضوعيه هو كون الأصل في القيد احترازيا لا تأكيدا، فقولته: «بعينه» في قبال «لا بعينه» و هو كالمختص بالشبهه الموضوعيه، فإن تحقق «لا-بعينه» في الحكميه نادر، و لكن هذا يضرّ فيما إذا أردنا اختصاص الروايه بالشبهه الحكميه، فإن تحقق «لا بعينه» فيها نادر جدّا و يلزم حمل اللفظ على الفرد النادر، لكننا نقول: إن الروايه عامه شامله للشبهه الحكميه أيضا، و فرق بين حمل اللفظ على النادر و شموله له، فمعنى قوله: «كلّ شيء» هو أعمّ من عنوان كلّى لا يعلم حكمه كلحم الأرنب و من موضوع جزئى كهذا المانع الذى لا- نعلم انطباق عنوان الخمر عليه. فتحصيل أن القرينه الأولى لا توجب اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه. (م).

٢- أقول: هذا مبنى على كون البيئه بمعناها الاصطلاحى من تعدد العدل. و لو سلّم لما كان فيه دلالة على المدعى. توضيح ذلك: أنه لو كان مدلول الروايه مختصا بالشبهه الموضوعيه أيضا لما كانت الحجّه على الحرمة منحصره فى العلم و البيئه، بل يكفى حكم الحاكم و الاستصحاب، فيمكن أن يقال: إن مدلول الروايه أعمّ من الشبهه الحكميه و الموضوعيه، و عدم ذكر العادل الواحد الثقة من قبيل عدم ذكر الاستصحاب و حكم الحاكم، فليس ذكره دالّا على الانحصار حتى يقال: إنه قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه. و بعبارة أخرى: أن المدلول هو أعمّ من الحكميه و الموضوعيه، و الرافع لأصالة الحايه أمران: أحدهما: العلم بالحرمة، و هو مشترك بين الموضوعيه و الحكميه، و الآخر: قيام البيئه، و هو بناء على الاصطلاح المستحدث مختصّ بالموضوعيه، و بناء على معناها اللغوى شامل لكلّ حجّه حتى الخبر الواحد الثقة، فهو أيضا مشترك. (م).

ظاهر فى اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعيه أو تحتمل قرينته على ذلك.

الثالث: من جهه الأمثله (١) المذكوره فيها، فإنها لو لم تكن موجه لظهورها فى الشبهات الموضوعيه فلا أقل من الاحتمال، لأنها صالحه للقرينته.

و بالجمله، لا دلالة للروايه على جريان البراءه فى محتمل الحرمة من جهه الشبهه الحكميه، و لذا ذكرها الشيخ - قدس سره - فى الشبهات الموضوعيه (٢)، و الروايتين (٣) الأخيرين فى الشبهات الحكميه (٤)، و لم يذكرهما صاحب الكفايه أصلاً، و استدلل بهذه الروايه على حليته ما لم يعلم حرمة (٥)، نظراً إلى أنهما من جهه اشتمالهما للفظ «فيه» فى قوله عليه السلام: «كل ما - أو شىء - فيه حلال و حرام» الظاهر فى اختصاصهما بالشبهات الموضوعيه لا يمكن الاستدلال بهما على المطلوب، بخلاف هذه الروايه، فإن صدرها «كل شىء لك حلال» و لم يذكر

١- أقول: اختصاص الأمثله بالشبهه الموضوعيه لا- يكون دليلًا- على كون المدعى أعم، و لا- يكون ما يصلح للقرينته. نعم اختصاص الأمثله بالشبهه الموضوعيه ينافى القول باختصاص مدلول الروايه بالشبهه الحكميه و لكننا نقول: إن مدلولها أعم من الحكميه و الموضوعيه. (م).

٢- فرائد الأصول: ٢٢٠.

٣- ستأتى الإشارة إلى مصادرها.

٤- فرائد الأصول: ٢٠٠-٢٠١.

٥- كفايه الأصول: ٣٨٨.

فيها لفظ «فيه» و قد فرّ عن هذا الإشكال و وقع فيما هو أعظم منه من الإيرادات الثلاثة المذكوره.

الروايه الثانيه: صحيحه (١) عبد الله بن سليمان عن الباقر عليه السلام قال:

«سأخبرك عن الجبن و غيره، كلّ ما فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٢).

الروايه الثالثه: صحيحه عبد الله بن سنان «كلّ شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٣).

و هاتان الروايتان من جهه اشتمالهما على لفظ «بعينه» (٤) يرد عليهما ما أوردناه على الأولى، و يبقى فيهما إشكال آخر يختصّ بهما، و هو: أنّ «كلّ ما- أو شىء- فيه حلال و حرام» ظاهر فى الشبهات الموضوعيّة، فإنّ الموضوعات الخارجيّة تكون منقسمه إلى الحلال و الحرام و ما احتمال كونه مصداقا لكلّ منهما، فالمائع الخارجى مثلا قسم منه حلال، و هو الخلّ، و قسم منه حرام، و هو الخمر، و قسم مشكوك كونه من الأوّل أو الثانى، فالقسم المشكوك منه حلال حتى يعرف أنّه خمر، و أمّا شرب التتن فلا ينقسم إلى قسمين: حلال و حرام، بل هو محتمل للحليّ و الحرمة، و حمل «ما فيه حلال و حرام» على محتمل الحليّ و الحرمة خلاف الظاهر بل غلط.

هذا، مع أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام» حيث أسند العرفان

١- الروايه ليست بصحيحه، لأنّه ليس لعبد الله بن سليمان توثيق. (م).

٢- الكافي ٦: ٣٣٩-١، الوسائل ٢٥: ١١٧-١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأتعمه المباحه، الحديث ١.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٨، و ٩: ٧٩-٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤- أقول: قد مرّ عدم دلالتّه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه. (م).

إلى الحرام لا- إلى ما هو حرام- كما فى روايه مسعده بن صدقه، فإنّ فيها «حتى تعرف أنّه حرام بعينه»- هو اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعيّة، إذ الحرام هو الذات الخارجى كالخمر، لا الحكم التحريمى، و كم فرق بين قوله: «حتى تعرف الحرام» و قوله فى الروايه الأولى: «حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ متعلّق العرفان فى الأوّل هو نفس الذات الخارجى المحكوم بالحرمة، و فى الثانى هو حرمة الذات الخارجى.

ثمّ إنّ الشيخ- قدّس سرّه- التزم بأنّ الروايه الأخرى ظاهره فى الشبهات الموضوعيّة، لأنّ لفظ «شىء» إمّا أن يراد منه الفرد الخارجى، فلا بدّ من الالتزام بالاستخدام، و يكون المعنى: كلّ شىء خارجى كان فى نوعه حلال و حرام فهو لك حلال، أو يراد منه المفهوم الكلّى، فيكون المعنى: أنّ كلّ نوع كان بعض أفراده حلالاً و بعضها حراماً فالمشكوك لك حلال. و على كلّ تقدير الروايه ظاهره فى التقسيم الفعلى، و هو لا- يمكن إلّا فى الشبهات الموضوعيّة، و أمّا الشبهات الحكميّة فالتقسيم فيها و همى، أى ليس فيها إلّا احتمال الحليّة و الحرمة، ضروره أنّ شرب التتن ليس له قسمان: قسم حلال و قسم حرام (١).

و رجّح شيخنا الأستاذ الاحتمال الأوّل، و هو احتمال إرادته الفرد الخارجى بدعوى أنّ الشىء مساوق الوجود، فالمراد منه هو الموجود الخارجى، و حينئذ لا- بدّ من ارتكاب أحد أمرين كلّ منهما خلاف الظاهر: إمّا الالتزام بالاستخدام و حفظ ظهور التقسيم فى كونه فعلياً، أو رفع اليد عن هذا الظهور و عدم الالتزام بالاستخدام و القول بأنّ المراد هو التقسيم الوهمى و احتمال الحليّة و الحرمة، و لا ريب أنّ الثانى أهون من الأوّل، فلا مانع من

شمول الروايه للشبهات الحكميه (١).

و هذا الّذى أفاده تامّ لو كان حمل الروايه على الترييد و التقسيم الوهمي صحيحا خلاف الظاهر، و ليس الأمر كذلك بعد ما تأملنا موارد استعماله، بل يعدّ استعمال مثل هذا الكلام- الّذى يدلّ على التقسيم- فى مقام الترييد غلطا عند العرف، فلا مناص من إرادته التقسيم الفعلى.

مضافا إلى أنّ ترجيحه- قدّس سرّه- الاحتمال الأوّل بلا وجه، إذ «الشيء» من المفاهيم العامه القابله للانطباق على الموجودات الخارجيه و المفاهيم الكليّه و الممكنات و الممتنعات، كما لا يخفى.

فالحقّ ما أفاده الشيخ- قدّس سرّه- من اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه، و يكون مفادها- كسابقتها- أنّ كلّ شيء مثل المائع فيه حلال كالخلّ و حرام كالخمر، فيكون المشكوك كونه من أحدهما لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، أى تعرف أنّ المشكوك هو الحرام بعينه، و ليس المراد: حتى تعلم بحرام فى الشرع و لو كان غير هذا المشكوك بحيث لو شكّ فى لحم الحمار و علم بحرمه لحم الأرنب لكان كافيا للحكم بحرمه لحم الحمار، فإنّه بديهى البطلان.

[حديث السعه]

و منها: قوله عليه السلام: «الناس فى سعه ما لا يعلمون» (٢) بإضافه لفظ «سعه» إلى «ما» الموصوله، و مفاده على هذه القراءه مفاد «رفع ما لا يعلمون» فإنّ مفاد «رفع ما لا يعلمون» أيضا هو أنّ الناس ليسوا فى ضيق الأحكام المجهوله لهم بحيث يجب عليهم الاحتياط، بل هم فى سعتها، فلا يضيقوا على أنفسهم

١- أجود التقريرات ٢: ١٨٥.

٢- الكافي ٦: ٢٩٧- ٢، الوسائل ٣: ٤٩٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ نحوه.

بالاحتياط، و على هذا يعارض بها أخبار الاحتياط، كما تعارض بحديث الرفع.

و أمّا على قراءه «سعه» منوّنه بجعل «ما» فى «ما لا يعلمون» زمانيه لا موصوله، فلا تقع المعارضه (١) بينها و بين أخبار الاحتياط، لأنّ معناها حينئذ هو أنّ الناس فى سعه الأحكام المجهوله لهم ما دام لم يحصل لهم العلم. و بعبارة أخرى: ما دام لم يرد بيان من الشارح، فإذا حصل لهم العلم و ورد البيان، فليسوا فى سعتها، و من المعلوم أنّ أخبار الاحتياط على تقدير تماميه دلالتها بيان و يحصل منها العلم بالحكم، فتكون حاكمه على هذه الروايه.

و لكنّ الظاهر (٢) أنّ لفظ «ما» الذى وقع فى حيزها فعل المضارع لم يستعمل إلّا موصوله.

نعم، إن وقعت بعدها «دام» أو «كان» تكون زمانيه فى الأوّل، و يحتملها فى الثانى.

[حديث الإطلاق]

و منها: قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٣).

و قد ادّعى شيخنا الأنصارى - قدس سرّه - أنّه أظهر ما استدلّ به على البراءه من الروايات (٤).

١- أقول: لا فرق بين القراءتين فى تحقّق المعارضه بين هذه الروايه و أخبار الاحتياط. أمّا على الأولى: فواضح. و أمّا على الثانیه: فهذه الروايه تدلّ على عدم وجوب الاحتياط، و تلك الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط، و ليس هذا إلّا التعارض. (م).

٢- أقول: ما أفاده صحيح، لكن لفظ الحديث هكذا: «فى سعه ما لم يعلموا» لا «ما لا يعلمون» راجع جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٢٦ - ٦ نقلاً عن المستدرک. و معلوم أنّ «ما لم يعلموا» هو الماضى معنى، فإذا كان بين الإضافة و التنوين فرق من حيث المعنى، فتصير الروايه مجمله. (م).

٣- الفقيه ١: ٢٠٨ - ٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣ - ١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

٤- فرائد الأصول: ١٩٩.

و استشكل صاحب الكفايه عليه: بأنّ دلالتّه تتوقّف على كون الورود بمعنى الوصول، و هو فى حيّز المنع، فإنّه و إن كان استعماله فيه صحيحاً إلّا أنّه خلاف الظاهر، بل ظاهره هو الصدور.

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً و هو: أنّه يتمّ الاستدلال به بضميمه استصحاب عدم الورود و الصدور.

و أجاب: بأنّه نعم إلّا أنّ الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمة و أنّه مطلق يكون حينئذ بعنوان أنّه ممّا لم يرد فيه نهى، لا بعنوان أنّه مجهول الحرمة، الّذى هو محلّ كلامنا(١). إلى آخر ما أفاده.

و الظاهر أنّه لو جرى الاستصحاب، لا- نحتاج إلى التمسّك بالروايه، بل نفس الاستصحاب كاف للحكم بالإباحه، إذ لا معنى لعدم ورود النهى إلّا عدم صدور التكليف الإلزاميّ بالترك بناء على كون الورود بمعنى الصدور، و هو عباره أخرى عن الإباحه، كما لا يخفى. و لكنّه يتّضح إن شاء الله فى محلّه عدم جريان الاستصحاب فى أمثال المقام.

و اعترض عليه أيضاً شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- بعد تسليمه كون الورود بمعنى الوصول:- بأنّ الروايه دالّه على أنّ الشىء بعنوانه الأوّلى مطلق و مرخّص فيه ما لم يصل النهى الصادر، إلى المكلف، فمفادها أجنبيّه عن محلّ الكلام، بل هو دليل على أنّ الأصل فى الأشياء فى الشريعة الإباحه حتى تثبت الحرمة(٢).

و التحقيق: أنّه لا- مناص عن كون الورود بمعنى الوصول، و عن أنّ المراد من لفظ «الشىء» هو الشىء المجهول، و أنّ الروايه متكفّله لبيان حكم مجهول الحرمة، و أنّه مباح ظاهراً حتى يعلم بالحرمة الواقعيّه.

١- كفايه الأصول: ٣٨٩- ٣٩٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٨٢.

بيان ذلك: أنه إذا كان المراد من الإطلاق هو الإباحه الظاهريه - كما هو الصحيح - فلا معنى لكونها مغياه بصدور النهى واقعا و لو لم يصل إلى المكلف و لم يعلم به، فلا بدّ من جعل الورد بمعنى الوصول حتى يصحّ جعله غايه للحكم الظاهري بالإباحه.

و إن كان المراد من الإطلاق هو الإباحه الواقعيه - كما ادّعاها شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - فكون الورد بمعنى الوصول أوضح، إذ لو كان بمعنى الصدور، يكون هذا الكلام من أبده البديهيّات، سواء كان الإطلاق إخبارا عن الحكم المجعول في الشريعة أو إنشاء للحكم، فإنّ معناه حينئذ أنّ كلّ شىء مباح واقعا ما لم يكن حراما، و مرخص فيه ما لم يمنع عنه الشارع، و واضح أنّ كلّ أحد يعلم أنّ ما يكون مباحا في الشريعة أو جعل له الإباحه في زمان لا يكون حراما حتى يجعل الشارع الحرمة له واقعا و يمنع عنه، و هو مساوق للقول بأنّ المباح ليس بحرام، فلا ينبغي صدور مثل هذا الكلام عن الحكيم، و هذا بخلاف ما يجعل الورد بمعنى الوصول، إذ استفاد من الروايه معنى صحيحا، و هو:

أنّ كلّ شىء مباح حتى يعلم بحرمة الواقعيه. فعلى كلّ تقدير - سواء كان المراد من الإطلاق الإباحه الظاهريه أو الواقعيه - لا بدّ أن يكون الورد بمعنى الوصول، فلفظ «الورد» و إن كان يستعمل في الصدور بل لعلّه الظاهر منه عند الإطلاق لكنّه في خصوص المقام يكون بمعنى الوصول ليس إلّا.

ثمّ إنّه لا يمكن أن يكون وصول النهى عن الشىء غايه لإباحته الواقعيه، ضروره أنّ المباح الواقعي لم يرد فيه نهى واقعي حتى يصير حراما بوصوله إلى المكلف، فحكم الإباحه لو كان للشىء بعنوانه الأولى، فلا حرمة واقعيه له حتى يحكم بها حين وصولها إلى المكلف، فلا محيص عن كون لفظ «الشىء» في الروايه يراد منه الشىء بعنوان كونه مجهول الحكم، و أنّ الورد بمعنى

الوصول، و على ذلك يتم الاستدلال بالرواية على البراءة فى مجهول الحرمة، كما أفاده الشيخ قدس سره، و لا مجال للإشكال فيها أصلا.

نعم، يعارض بها أخبار الاحتياط لو تمت دلالتها على لزوم الاحتياط.

و أما الإجماع: فيمكن تقريره بوجوه:

الأول: دعوى الاتفاق على قبح العقاب بلا بيان،

و أنّ التكليف المجهول ما لم يصل إلى المكلف بنفسه أو بطريقه لا يستحقّ على مخالفته العقاب، و العقاب عليه عقاب بلا مقتضى.

و هذا الاتفاق و إن كان محققا إلّا أنّه إجماع على أمر عقليّ، و ليس إجماعا فى الاصطلاح، إذ مورده هو الحكم الشرعى الظاهرى أو الواقعى، لا ما هو ممّا يستقلّ به العقل.

و الثانى: دعوى الاتفاق على أنّ التكليف المجهول ما لم يصل بنفسه أو بطريقه إلى المكلف مرخص فيه،

و مباح ظاهرا.

و هذا أيضا و إن كان محققا، فإنّ هذه الكبرى مسلّمه عند الأخباريين أيضا إلّا أنّهم يدعون معلومته التكليف بمقتضى أخبار الاحتياط فى الشبهه التحريميه، فالصغرى عندهم ممنوعه.

و الثالث: دعوى الاتفاق على البراءة الشرعيه فى الشبهه التحريميه.

و لا ريب فى بطلان هذه الدعوى كيف لا؟! و قد خالف قاطبه الأخباريين و فيهم أساطين الفقهاء، و ذهبوا إلى وجوب التوقف عند الشبهه، و الاحتياط، فما هو محقق من الإجماع لا يفيد، و ما هو مفيد - كالأخير - غير محقق، فلا يمكن الاستدلال به على البراءة الشرعيه فى المقام.

و أما العقل: فلا ريب فى استقلاله بقبح العقاب على مخالفته التكليف المجهول

بعد الفحص و اليأس عن الظفر به بنفسه أو بطريقه، و كما أنّ شوق

المولى بشىء و لو بلغ من القوّه ما بلغ ما لم يبرز بمبرز خارجى لا يقتضى تحريك العبد و انبعائه إليه- فإنّ الإنسان لا ينبعث إلّا عن البعث بوجوده العلمى الّذى هو طريق إلى وجوده الخارجى، و لذا لا- يهرب عن حيّه تكون فى بيته، و لا يحترز عن بثر فى طريقه ما لم يحصل له العلم بذلك، و ربّما يموت عطشا مع وجود الماء عنده، و مع عدم إمكان الانبعث عن بعث المولى و إرادته غير المبرزه بمبرز خارجى يكون العقاب على مخالفته عقابا بلا مقتض، و غير صالح على المولى الحكيم، لقبحه- كذلك إذا جعل التكليف و لم يوضع فى موضع يمكن للمكلف أن يصل إليه و يعلم به، يكون العقاب على مخالفته قبيحا و بلا مقتض، و العقل يستقلّ بعدم صدوره عن الحكيم، فإنّه لا يفعل القبيح، لما عرفت من أنّ الانبعث لا يمكن إلّا عن البعث الواصل، فإذا كان عدم الوصول لمانع من غير ناحيه العبد و لقصور فى وظيفه المولويّه، فلا يمكن مؤاخذه مثل هذا العبد على مخالفه مثل هذا التكليف، على المولى الّذى قصّر فى وظيفته.

و الحاصل: أنّ قبح العقاب بلا- بيان ممّا لا- شكّ فيه و لا شبهه تعتريه، فإنّه عقاب بلا مقتض، لما عرفت من أنّ مجرد وجود التكليف واقعا ما لم يكن بحيث يمكن للعبد عادة الوصول إليه لا يقتضى التحرك.

نعم، لو كان التكليف بحيث يمكن للعبد أن يصل إليه بالفحص فى مظانّه و لم يفحص، فلا- يقبح العقاب على مخالفته، فإنّ المولى لم يقصّر فى وظيفته و إنّما العبد لم يعمل بوظيفته من الفحص، و لذا لا- نقول بالبراءه فى الشبهات قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالى، و العقلاء عند ذلك لا- يأمنون من العقاب، بل إمّا يحتاطون و لا يرتكبون ما يحتملون حرمته، أو يفحصون حتى يحصل لهم الأمان بأنّ المولى لا يعاقبهم- من جهه أعمالهم

ما هو وظيفتهم - على مخالفه التكليف على تقدير وجوده واقعا، وهذا جار في القوانين العرفيه المقننه في مملكه، فإنه لا تسمع دعوى الجهل بالقانون الموضوع في المملكه من مرتكب خلافه إذا نشر في الجرائد و وضع في مرأى و مسمع أهل المملكه، بخلاف ما لم يكن بهذه المثابه، فإن مرتكب الخلاف لا يطلب إلى المحكمه لمؤاخذته على ذلك.

و بالجمله، ما لم يصل التكليف إلى المكلف صغرى و كبرى - بأن يعلم بأن الخمر في الشريعه المقدسه حرام و يعلم أن المائع الخارجى خمر - لا يستحق العقاب على مخالفته، و مع عدم الاستحقاق لا يحتمل العقاب، فهو مقطوع بعدم، فلا موضوع لقاعده و جوب دفع الضرر المحتمل فيما هو محل الكلام من الشبهات البدويه بعد الفحص، فلا يمكن أن تكون بيانا عقليا.

و ربما يتوهم أن قاعده قبح العقاب بلا بيان كما تصلح أن تكون رافعه لموضوع قاعده و جوب دفع الضرر المحتمل كذلك تصلح لأن تكون رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ احتمال ضرر العقاب موجود بالوجدان، فمع جريان قاعده و جوب دفع الضرر المحتمل يرتفع موضوع تلك القاعده، فكل من القاعدتين العقليتين يصلح للجريان و رفع موضوع الأخرى، فما وجه تقديم أحدهما؟

و فساد هذا التوهم من الوضوح بمكان، فإن التنافى لا - يمكن بين دليلين قطعيين عقليين أو شرعيين، فلا يمكن المعارضه بين القاعدتين، و لا - يعقل صلاحية جريان كل منهما في مورد واحد، و نرى أن المقام من موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان دون تلك القاعده، إذ موردها احتمال ضرر العقاب، المساوق لاستحقاقه، الملازم لمخالفه التكليف الواصل بنفسه أو بطريقه، و المفروض عدم الوصول كذلك، فلا مورد لها.

و بعبارة أخرى: مورد تلك القاعدة وصول التكليف، و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم وصول التكليف، فتختلفان مورداً، فكيف يكون ما مورده الوصول بيانا لما يكون مورده عدم الوصول؟!؟

هذا، مضافاً إلى أنّ الوجوب في القاعدة إمّا نفسى، أو طريقي، أو إرشادى- و هو الصحيح (١)- و على كلّ تقدير لا يمكن أن تكون بيانا.

أمّا على تقدير كونه إرشادياً: فواضح، إذ لا يترتب عليه إلّا ما يترتب على المرشد إليه.

و أمّا على تقدير كونه وجوباً نفسياً- فمع كونه باطلاً، لأنّه يلزم منه أن يكون مرتكب خلاف التكليف المحتمل أسوأ حالاً من العاصى، إذ يكون معاقباً و لو لم يكن تكليف واقعاً- لا- يعقل كونها بيانا، لما عرفت من أنّ موضوعها احتمال الضرر، الملازم لوصول التكليف، الّذى هو المراد من البيان، و من الواضح أنّ الحكم لا- يحقّق موضوع نفسه، فإنّ مرتبته متأخّره عن الموضوع نحو تأخّر المعلول عن علته التامّة، فلا يعقل إحراز موضوع القاعدة- و هو البيان- بنفسها.

و أمّا على فرض كونه طريقيّاً نظير إيجاب الاحتياط- فمع أنّه خلاف

١- أقول: الوجوب في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل هو بالمعنى الّذى في حكم العقل بوجوب إطاعه المولى في أوامره القطعيّة و نواهيه كذلك، فكما أنّ معنى الوجوب هناك ليس إلّا دركه الملازمه بين المخالفه و استحقاق العقاب، و ليس له حكم بالفعل أو الترك كذلك فيما نحن فيه. و بعبارة أخرى: في مورد الشبهه البدويه قبل الفحص لا يحكم العقل بفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة، بل يرى الملازمه بين عدم الاحتياط و استحقاق العقاب عند تحقّق المخالفه للواقع، فعليه لا معنى لحمل الوجوب على الإرشاد، فإنّ الإرشاديه و المولويّه و النفسية و الطريقيه و الغيريه كلّها من أقسام الوجوب الشرعى دون العقلية و لا موضوع لها فيما نحن فيه. (م).

الواقع و ليس شأن العقل إلّا إدراك صحّته العقاب مع احتمالته و عدم المؤمن، و هذا هو المراد من الوجوب الإرشادي - لا ينتج، ضروره أنّ موضوعها أيضا احتمال الضرر، الملازم لوصول التكليف، الذي هو البيان، و لا يمكن تحقّق الموضوع بنفس الحكم. فظهر أنّ توهم أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقليّ رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان فاسد من أصله.

هذا كلّه فيما إذا كان المراد من الضرر الضرر الأخرى و العقاب، و إن كان المراد منه هو الضرر الديني، ففيه - مضافا إلى أنّ احتمال التكليف لا يلازم احتمال الضرر الديني، بل بين التكليف و الضرر عموم من وجه - أنّ العقل لا يستقلّ على وجوب دفع المضارّ الدينيّه، و ليس بناء للعقلاء أيضا على ذلك بالضروره، بل كثيرا ما يقعون أنفسهم في المضارّ لأجل بعض الأغراض و الدواعي، غايه الأمر لو لم يكن الغرض و الداعي عقلائيّا، يعدّ الفعل من اللغو عند العقلاء، فالاستدلال صغرى و كبرى ممنوع.

و إن كان المراد منه هو المفسده، فاحتمال التكليف و إن كان ملازما لوجود المفسده و المصلحه الملزمه في المتعلّق على مسلك العدلية إلّا أنّ ترك ما يكون ذا المصلحه لا مفسده فيه، فلا تتمّ الصغرى في الواجبات، مع ممنوعيه الكبرى أيضا، إذ لو كان العقل مستقلاّ بوجوب دفع المفسده المحتمل، كانت الشبهات الموضوعيه أيضا موردا للقاعده، لوجود احتمال المفسده مع أنّ الأخبارى لا يقول به.

و بالجمله، لا سبيل لدعوى استقلال العقل بقبح اقتحام ما فيه احتمال المفسده.

نعم، ربّما تكون المفاسد و المصالح المحتمل بمثابه من الأهمّيّه

لا- يرضى الشارع بالوقوع فى مخالفتها و لو احتمالات كما فى الأموال الخطيره و الأعراض و النفوس، إلّا أنّ على الشارع حينئذ جعل الاحتياط للتحفظ عليها، و كلّما لم يوجب الاحتياط تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثمّ إنّ القاعده تدلّ على البراءه مع عدم تماميه أخبار الاحتياط، و إلّا فلو تمّت فلا مورد للقاعده، فلا يمكن الاستدلال بالقاعده فى قبال الأخبارى المدعى لوجود البيان بواسطه أخبار الاحتياط.

تذييل: و ممّا استدلّ على البراءه فى المقام هو الاستصحاب، و تقريره بوجهين:

أحدهما: استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر.

و قد نوقش فيه بوجه:

الأول: ما نسبه صاحب الكفايه إلى الشيخ- قدّس سرّه- من أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون شيئاً قابلاً للتعبّد بأن يكون حكماً مجعولاً- أو موضوعاً ذا حكم مجعول، و عدم المنع- حيث إنّه أزلّى و غير مقدور للمكلف و الشارع- لا يكون قابلاً للتعبّد، و ليس له أثر يكون كذلك أيضاً، فلا يمكن أن يقع مورداً للتعبّد الاستصحابى(١).

و الجواب: أنّ العدم مقدور بقاء و استمراراً، فعدم التكليف كنفس التكليف مقدور للشارع، و لا معنى لكون التكليف تحت اختيار الشارع و عدم التكليف خارجاً عن تحت اختياره، إذ نسبه القدره إلى طرف الوجود و العدم على حدّ سواء بالوجدان، فلا مانع من استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر من هذه الجبهه.

١- كفايه الأصول: ٤٧٥، و انظر: فرائد الأصول: ٢٠٤.

و توهم أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكماً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم مجعول، فاسد، بل اللازم في التبعّد الاستصحابي أن يكون المستصحب قابلاً للتبعّد، و عدم التحريم أيضاً كنفس التحريم قابل للتبعّد الشرعي.

الثاني: ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ عدم المنع، الثابت حال الصغر ليس إلّا بمعنى اللّاحرجيّة العقلية بمعنى كون الصغير - حيث إنّ كالبهائم - غير قابل لوضع قلم التكليف عليه، فهو مرخي العنان، و لا حرج عليه قهراً من دون أن يكون إطلاق عنانه من ناحيه الشارع، و هذا المعنى غير قابل للاستصحاب، للعلم بانتقاضه حين البلوغ إقياً بجعل الترخيص و اللّاحرجيّة الشرعيّة، أو الحرمة حينئذ(١).

و الجواب: أنّه لا مانع من استصحاب عدم المنع، الثابت قبل البلوغ بيوم أو يومين بل و سنه أو سنتين، فإنّ اللّاحرجيّة الثابتة للصبي حينئذ لا حرجيّة شرعيّة، لكونه قابلاً لوضع قلم التكليف عليه.

نعم، يتمّ هذا البيان في عدم المنع، السابق على رشد الصبي و تمييزه.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - أيضاً من أنّ عدم المنع، الثابت حال الصغر حيث إنّ غير مستند إلى الشارع فاستصحابه لإثبات العدم المضاف إلى الشارع، المحتمل بعد البلوغ داخل في الأصول المثبتة التي لا نقول بحجّيتها(٢).

و الجواب: أولاً: ما ذكرناه في الوجه الثاني من أنّ هذا البيان لا يتمّ إلّا في عدم المنع، الثابت قبل رشد الصبي و تمييزه، و أمّا بعد ذلك - كما إذا كان قبل البلوغ بيوم أو يومين بل سنه أو سنتين - فعدم المنع مضاف إلى الشارع، لكون

١- أجود التقريرات ٢: ١٩٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٩٠.

الصبي في هذه الحال قابلا لوضع قلم التكليف عليه، وليس كالبهائم، فالتعبد إنما يكون بنفس هذا العدم المضاف إلى الشارع لا بأمر يكون ملازما لذلك حتى يكون استصحابه من الأصول المثبتة.

و ثانيا: يكفي في صحه الاستصحاب ترتب الأثر على نفس الاستصحاب، من الواضح أن مقتضى التعبد بلزوم البناء على عدم المنع حين البلوغ هو الترخيص في الترك، فالمستصحب وإن كان ليس له أثر ولا هو بنفسه أثر شرعي إلا أن نفس الاستصحاب له أثر شرعي، وهو الترخيص والإذن في الترك من ناحيه الشارع، وهو كاف في جريانه.

الرابع: ما أفاده الشيخ قدس سره، وحاصله: أن الاستصحاب لو كان من الأمارات أو قلنا بحجته الأصول المثبتة، لكان استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر مفيدا للحكم بالترخيص الظاهري، وعدم استحقاق العقاب على الاقتحام في الشبهه، و حيث قرّر في مقره بطلان كلّ منهما فلا يكون مثل هذا الاستصحاب دليلا على البراءه الشرعيه في المقام، إذ لا تثبت باستصحاب عدم التحريم الإباحه الظاهريه، فإنّ الإباحه ضدّ التحريم بمقتضى تضادّ الأحكام، و عدم أحد الضدّين ملازم عقلا لوجود الضدّ الآخر، و ما لم يثبت ذلك لا يؤمن من العقاب (١).

و الجواب عنه: أولاه: أنّ ما لم يكن حراما بحكم الشارع يقبح العقاب على ارتكابه قطعاً، ضروره أنّ استحقاق العقاب مسبب للعصيان، و لا عصيان مع عدم التحريم، و لا يلزم أن يكون الفعل مباحا و مرخصا فيه في عدم استحقاق العقاب على ارتكابه.

و ثانيا: الترخيص الشرعى ثابت قبل البلوغ فى حال رشد الصبى و تمييزه بمقتضى «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم» فإنه أماره مثبتة للوازمها العقليه، و لازم رفع قلم التكليف الرخصه فى الفعل و الترك، فيستصحب هذا الترخيص إلى حين البلوغ، فتثبت الإباحه الظاهريه، فلا- يحتمل العقاب، لا من باب قبح العقاب بلا بيان، بل من باب أن العقاب عقاب على ما أذن فى ارتكابه، و هو أيضا قبيح لا يصدر من مولى الموالى قطعاً.

الخامس: ما أفاده شيخنا- قدس سره- أيضا من أنه لا يترتب على هذا الاستصحاب إلا عدم استحقاق العقاب، و من الواضح أن نفس الشك فى التكليف الواقعى كاف فى ترتب هذا الأثر، فإنه تمام الموضوع للحكم بعدم استحقاق العقاب- فهو نظير ما يقال من أن التشريع إدخال ما لا يعلم أنه من الدين فى الدين، فإن موضوعه يتحقق بنفس الشك فيما أضيف إلى الدين فى أنه من الدين أم لا؟- و لا- يحتاج إثباته إلى استصحاب عدم التكليف، فإحرازه بالاستصحاب راجع إلى إحراز المحرز الوجدانى بالأصل، و هو من أردأ أقسام تحصيل الحاصل(١).

و الجواب: أن استصحاب الترخيص الثابت قبل البلوغ رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و يدخله فى موضوع حكم عقلى آخر، و هو قبح العقاب على ما أذن فيه المولى و رخص فى الفعل و الترك، كما فى سائر الموارد التى تكون الأماره أو الأصل رافعا لموضوع حكم شرعى أو عقلى موافق لمؤدى الأصل أو الأماره، فإنه ليس من تحصيل الحاصل بالضروره.

السادس: ما أفاده الشيخ- قدس سره- من المناقشه فى بقاء الموضوع.

و حاصله: أنّ الترخيص و إن كان ثابتا قبل البلوغ حال رشد الصبى و تمييزه و محتملا- بعد البلوغ إلّا أنّ موضوع الحكم بالتخصيص قبل البلوغ هو الصبى، و هو غير باق بنظر العرف بعد البلوغ، فإنّ التخصيص المحتمل بعد البلوغ موضوعه بحسب لسان الدليل هو الرّجل البالغ لا الصبى، فالحكم ببقاء التخصيص - الثابت قبل البلوغ- بعد البلوغ ليس من الاستصحاب، بل من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و بعبارة أخرى: العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم إمّا يكون من قبيل الواسطه فى الثبوت، كعنوان «التغير» الّذى هو علّه لثبوت النجاسه للماء المتغير بالنجاسه، و حينئذ إذا زال التغير، لا- مانع من استصحاب النجاسه الثابته قبل زوال التغير، لأنّ الموضوع للحكم بالنجاسه هو الماء المتنجّس بسبب التغير، و هو بعد باق، فيستصحب حكمه، و إمّا يكون من قبيل الواسطه فى العروض، كعنوان الاجتهاد المأخوذ فى موضوع حكم وجوب التقليد، فإنّ الحكم ثابت على نفس عنوان المجتهد- لا على «زيد» الّذى تكون له ملكه الاجتهاد- بحيث يكون الاجتهاد علّه لوجوب التقليد، ففى فرض زوال ملكه الاجتهاد لا يمكن استصحاب حكم وجوب التقليد.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ التخصيص ليس ثابتا على ابن ثلاث عشره سنه، و تكون الصباوه واسطه و علّه فى ثبوت الحكم له حتى يمكن استصحابه، بل تكون واسطه فى العروض، بمعنى أنّ الحكم ثابت على نفس هذا العنوان، و من الواضح أنّ هذا العنوان عند البلوغ غير صادق، بل يعنون الشخص فى هذا الوقت بالرجل البالغ الّذى هو بنفسه موضوع مستقلّ للأحكام الترخيصيه و الإلزاميه و لا أقلّ من الشكّ فى بقاء الموضوع، فلا يمكن جريان الاستصحاب

الحكمى الذى يعتبر فيه القطع ببقاء الموضوع (١).

و الإنصاف أن هذا الإيراد متين لا مدفع له.

و هذا مضافا إلى أنه يرد عليه ثانيا أن عنوان الصباوه و إن سلمنا عدم أخذه فى موضوع الحكم بالترخيص حتى يكون من قبيل الواسطه فى العروض، و سلمنا أنه من قبيل الواسطه فى الثبوت، كعنوان التغير، فانتماؤه لا يوجب انتفاء الموضوع، لكن لا نسلم جريان الاستصحاب فى المقام.

و توضيحه: أن الأحكام بالقياس إلى عللها المختلفه تختلف، فإنّ العله تاره تكون بحيث أصل حدوثها كاف فى تحقق الحكم، و هذا كما فى الظلم، فإنّ حدوثه فى زمان عله لعدم صلاحية الظالم لنيل منصب الخلافه و إن صار الظالم بعد ذلك رجلا عادلا ورعا تقيا، و كما فى رمى المحصنات، فإنّ حدوثا فى زمان عله لعدم قبول الشهاده من الرامى أبدا، لقوله تعالى: **وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** (٢) و أخرى تكون العله بحيث يدور الحكم مدارها وجودا و عدما.

فحينئذ لو شككنا فى كون العله من قبيل الأول أو الثانى، يصح استصحاب الحكم، كما فى الماء المعتصم الملاقى للنجس الموجب لتغيره، فإنه لا- مانع من استصحاب النجاسه الحاصله بسبب التغير، فإنها متيقنه الحدوث، و هى بعينها مشكوك فيها، لاحتمال كون حدوث التغير كافيا فى تحقق الحكم، أما لو شككنا فى بقاء الحكم لا من هذه الجبهه بل لاحتمال وجود سبب آخر للحكم مع القطع بانتفاء سببه الأول، فلا يجرى الاستصحاب، إذ الحكم المتيقن السابق المسبب عن سببه الأول غير محتمل البقاء، لانتفاء سببه على الفرض، و ما هو محتمل هو المسبب عن السبب الثانى، الذى هو مشكوك الحدوث،

١- فرائد الأصول: ٢٠٥.

٢- النور: ٤.

للشك في حدوث سببه.

والمقام من هذا القبيل، فإن الصباوه لو كانت واسطه في الثبوت وعلّه لعروض الترخيص على موضوعه، تكون من قبيل ما يدور الحكم مدارها بمقتضى قوله عليه السلام: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»^(١) وهكذا الجنون يكون ممّا يدور الحكم مداره بمقتضى قوله عليه السلام: «رفع القلم عن المجنون حتى يفيق»^(٢) ولا يحتمل عند العرف بقاء الترخيص الناشئ عن الجنون أو الصباوه بعد الإفاقه و البلوغ أيضا. نعم يحتمل حدوث سنخه بسبب آخر.

و أشار الشيخ- قدس سره- إلى نظير ذلك في المكاسب، فإنه استشكل في استصحاب جواز التصرف المسبب عن الإذن المتيقن الارتفاع لو شك في بقاءه، لاحتمال حدوث سبب آخر له.

والحاصل: لا يجرى استصحاب الترخيص الثابت حال الصباوه و لو قلنا ببقاء الموضوع من جهة كون الصباوه علّه و واسطه في الثبوت لا عنوانا دخيلا في الموضوع و واسطه في العروض، لأنها تكون ممّا يدور الترخيص مدارها وجودا و عدما، فعند البلوغ الشك في بقاء الترخيص من جهة الشك في حدوث سبب آخر له، فالحاله السابقه منتقضه قطعاً، فلا مجال للاستصحاب.

التقرير الثاني للاستصحاب: هو استصحاب عدم الجعل في الشريعة

المقدّسه حيث إنّ الأحكام لم تجعل في أوّل زمان البعته، بل جعلت تدريجيّه و شيئاً فشيئاً، فحرمة شرب التتن لم تكن مجعوله في أوّل زمان البعته قطعاً، فنستصحب عدم مجعوليه الحرمة له إلى الآن، و واضح أنّ العدم ليس عدما أزلياً، فلا يرد عليه ما أورد على التقرير الأول.

١- الخصال: ٩٣-٩٤-٤٠ و ١٧٥-٢٣٣، الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ١١.

٢- الخصال: ٩٣-٩٤-٤٠ و ١٧٥-٢٣٣، الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ١١.

و استشكل على هذا التقرير شيخنا الأستاذ- قدس سره- بأن استصحاب عدم الجعل فى الشريعة و إن كان جاريا إلّا أنه لا أثر له، فإنّ ما يترتب عليه الأثر هو الحكم الفعلى، فإنّه الّذى يترتب عليه إمكان الانبعاث و الانزجار، أمّا الحكم الإنشائى فلا أثر له أصلا، فلا يجوز استصحابه و إن كان لازمه فعليته فى حقّ المكلف، لتحقّق موضوعه، فإنّه لا يثبت ذلك.

و الحاصل: أنّ استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم الحكم الإنشائى و إن كان جاريا إلّا أنه لا أثر له، و استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم المجعول و الحكم الفعلى و إن كان ذا أثر إلّا أنه من أوضّح أنحاء الأصل المثبت الّذى لا نقول بحجّيته (١).

و الجواب عنه: أوّلا: أنه منقوض باستصحاب عدم النسخ، الّذى لا خلاف فى جريانه، بل ادّعى المحدث الأسترآبادى الإجماع عليه مع أنه أيضا- على ما أفاده- من الأصول المثبته، فإنّ استصحاب وجوب صلاه الجمع، المتيقّن فى زمان الحضور و عدم نسخه إلى الآن الّذى هو حكم شأنى لإثبات الوجوب الفعلى من الأصول المثبته، فإنّه أيضا من استصحاب الجعل لإثبات المجعول.

و ثانيا: أنه ليس من الأصول المثبته فى شىء، بل استصحاب الجعل عين استصحاب المجعول و متحد معه، و هكذا استصحاب عدم الجعل عين استصحاب عدم المجعول و متحد معه.

بيان ذلك: أنّ حقيقه الحكم- كما مرّ مرارا- ليست إلّا اعتبار لا بدّيّه الفعل أو الترك- مثلا- على المكلف، و الاعتبار كالتصوّر يمكن أن يتعلّق بأمر متأخّره

بالبدايه، فيمكن أن يعتبر الشارع كون صلاه الجمعه على ذمه المكلفين إلى يوم القيامه، فإذا شك في ارتفاع الوجوب لها لاحتمال النسخ، يجرى استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل، و هو عين استصحاب المجعول، لما عرفت من أن متعلق الاعتبار كون صلاه الجمعه على ذمه المكلفين إلى يوم القيامه، فإذا استصحبنا بقاء الجعل و الاعتبار المتعلق بكون الجمعه على ذمتنا أيضاً، فقد استصحبنا المعبر و المجعول بالضروره، و ليس الحكم الإنشائي أمرا يكبر تدريجا فيصير فعليا- كما توهمه بعض الأساطين- بل إنشاء الحكم أجنبي عن مقوله الإيجاد، و إنما هو اعتباره، و الحكم- كما عرفت- ما اعتبره المولى في نفسه من كون الفعل على ذمه المكلف مثلا و هكذا استصحاب عدم الجعل- الّذى هو عبارته عن عدم اعتبار ترك الفعل على ذمه المكلف- عين استصحاب عدم المجعول الّذى هو عبارته عن متعلق هذا الاعتبار، فإذا لم يكن المكلف في ضيق ترك شرب التتن و لم يكن تركه على عهده بمقتضى هذا الاستصحاب، فلا يحتمل العقاب- على تقدير مصادفه الشبهه للواقع- على الفعل المشتبه، فإنّ المكلف لم يكن ممنوعا منه بمقتضى التبعّد الاستصحابي، فلم يرتكب فعلا ممنوعا حتى يستحق العقاب بسببه.

فالإنصاف أنّ عمده الدليل في المقام هو الاستصحاب على هذا التقرير، و مع جريانه لا تصل النوبه إلى الأدله الأخر من قاعده قبح العقاب بلا بيان و حديث الرفع و غير ذلك، فإنّ موضوع القاعده عدم الوصول و اللابيان و عدم الأمن من العقاب، و من الواضح أنّ الاستصحاب بيان و وصول و مؤمن من العقاب، و مورد حديث الرفع عدم العلم، و الاستصحاب علم تعبدى.

نعم، نحتاج إلى سائر الأدله في بعض الموارد، كما إذا علمنا إجمالا بحرمة فعل في زمان و إباحته في زمان آخر و لم يعلم التقدّم و التأخر، فحينئذ

لا يجرى الاستصحاب، لانتفاء حاله السابقه المتيقنه، فلا بدّ من التمسك بذيل قاعده قبح العقاب بلا بيان أو حديث الرفع أو غير ذلك من الأدله.

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فى المقام بالأدله الثلاثه:

أما الكتاب: فبآيات:

منها: الناهيه عن القول بغير العلم،

كقوله تعالى: لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١).

وفيه: أنّ القول بالبراءه فى المقام- بمقتضى قبح العقاب بلا بيان و الأخبار الدالّه عليها- ليس قولاً بغير علم، بل القول بوجوب الاحتياط فى مثل المقام قول بغير علم.

و منها: الناهيه عن الإلقاء فى التهلكه،

كقوله تعالى: لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٢).

وفيه: أنّه لا- مهلكه فى الاحتمام بعد وجود ما دلّ على البراءه من العقل و النقل، مضافاً إلى أنّ المهلكه المحتمل له لا دليل على حرمة إلقاء النفس فيها لو كان لغرض عقلائى.

و منها: الأمره بالتقوى.

و الجواب عنها: أنّ التقوى من «وقى يقى» بمعنى حفظ النفس عن الوقوع فى المهلكه إمّا الأخرى- كما يستفاد من قوله تعالى: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِجَارَةُ (٣)- و إمّا الدنيويّه.

أما الأولى فلا نحتملها فى المقام، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

١- الإسراء: ٣٦.

٢- البقره: ١٩٥.

٣- التحريم: ٦.

و أمّا الثانيه فالمتيقّنه منها يجب دفعها، أمّا المحتمله منها فالتقوى فيها من مراتب كمال العبد، و لا تجب قطعاً، و لذا اتفق الأصوليون و الأخباريون- سوى المحدث الأسترآبادى- على جواز الاقتحام فى الشبهات الوجوبيه.

و أمّا الأخبار: فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه،

كقوله عليه السلام:

«قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»(١).

و الجواب: أولاً: أنّ معنى الشبهه هو التباس الأمر على المكلف و عدم معرفه طريق يسلكه، و ليس معناها الشكّ، فلا تدلّ على وجوب التوقف إلّا فى الشبهات البدويه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الإجمالى، التى توجب تحيّر المكلف فى مقام الامتثال و التباس أمر التكليف عليه، و أمّا فيما هو محلّ الكلام من الشبهات البدويه بعد الفحص فلا، لعدم كون الأمر مشتبهاً على المكلف و لا يتحيّر فى مقام الامتثال بعد حكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان، و ورود النقل على جواز الاقتحام فيها.

و ثانياً: أنّ مقتضى التعليل فى بعض هذه الروايات بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه هو ثبوت الملازمه بين الاقتحام فى الشبهه و احتمال الوقوع فى الهلاك الأخرى، فاحتمال الوقوع فى العقاب علّه للأمر بالتوقف، فلا بدّ من كونه مفروض الوجود قبل الأمر، و لا يعقل أن يجىء احتمال العقاب من قبل الأمر بالتوقف العدى هو معلوله، و من الواضح أنّ لا نحتمل العقاب فى اقتحام الشبهات البدويه بعد الفحص، لقبح العقاب بلا بيان، فمورد هذه الأخبار هى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى و البدويه قبل الفحص، التى نحتمل العقاب على ارتكابها.

١- الوسائل ٢٠: ٢٥٨-٢٥٩، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

و لا تقاس هذه الأخبار بمثل: من قتل نفسا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و «من سرق فكذا» و «من زنى فكذا» ممّا بيّن الحكم بلسان التوعيد و بالدلاله الالتزاميه، فإنّه و إن كان صحيحا فى الجملة إلّا أنّه لا يمكن فى المقام، لما عرفت من أنّ الأمر بالتوقّف معلّل باحتمال الوقوع فى العقاب، و هو منتف فى المقام.

لا- يقال: إنّ المستفاد من نفس هذه الأخبار أنّ احتمال الوقوع فى الهلاك الأخرى موجود فى كلّ شبهه، و ذلك من جهه إطلاق لفظ الشبهه، الوارد فى الروايات، فتكون هذه الروايات فى قوه قولنا: «لا بدّ من التوقّف عند كلّ شبهه، فإنّ الوقوف عند كلّ شبهه حتى البدويّه منها بعد الفحص خير من الاقتحام فى الهلكه المحتمله فيها» و بذلك نستكشف إنّنا أنّ الشارع أوجب الاحتياط قبل ذلك و جوبا طريقيا مولويا حفظا للتكاليف الواقعيه، و إلّا لم يكن احتمال العقاب موجودا، لعدم البيان من الشارع و قبح العقاب بلا بيان.

فإنّه يقال: إيجاب الاحتياط، المستكشف إنّنا لو كان بأخبار الاحتياط، فهو خلف الفرض، فإنّ المفروض التمسك بأخبار التوقّف، و إن كان بنفس الأمر بالتوقّف، فقد عرفت أنّه معلول لاحتمال العقاب، الّذى لا يوجد فى المقام إلّا بإيجاب الاحتياط فكيف يعقل إثبات إيجاب الاحتياط بنفس الأمر بالتوقّف؟! و إن كان بدليل آخر لم يصل إلينا، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى نفس هذا التكليف، أى إيجاب الاحتياط، و نحكم بالبراءه عن هذا التكليف.

و بما قرّرنا الإشكال- من أنّ إيجاب الاحتياط، المستكشف إنّنا وجوب

مولويّ طريقىّ - ظهر عدم تماييه ما أفاده الشيخ (١) في الجواب من أنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمه للتحرز عن العقاب الواقعي، فلازمه ترتّب العقاب على الواقع المجهول و مخالفه التكليف غير الواصل، و هو قبيح، و إن كان حكما ظاهريًا نفسيًا، فالعقاب مترتب على مخالفته لا مخالفه التكليف الواقعي المجهول، فلا يكون بيانًا، فيكون العقاب على مخالفه التكليف الواقعي عقابًا بلا بيان و هو قبيح.

و ذلك لعدم انحصار الوجوب المولوي فيما أفاده، بل يمكن أن يكون الوجوب مولويًا طريقيًا، كما عرفت.

و الصحيح في الجواب ما ذكرناه من عدم إمكان ذلك.

و بالجملة، الأمر بالتوقّف في هذه الأخبار لا يكون إلّا للإرشاد إلى الاحتراز عن العقاب المحتمل في محتمل التكليف، و مورده منحصر في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي و البدويّ قبل الفحص.

و بما دلّ على وجوب الاحتياط، كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» (٢).

و الجواب: أنّ الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار ليس إلّا للإرشاد، و الشاهد على ذلك أنّ بعضها - كالخبر المذكور - آب عن التخصص، مع أنّ الأخبارى معترف بعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعيّة و الحكميّة الوجوبيّة منها، و على فرض دلالتها على وجوب الاحتياط في المقام فحيث إنّها عامّة شامله لجميع الشبهات البدويّ قبل الفحص و بعده و المقرونة بالعلم

١- فرائد الأصول: ٢٠٧-٢٠٨.

٢- أمالي الطوسي: ١١٠-١٦٨، الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

الإجمالى و ما دلّ على البراءه خاصّ، فلا محاله تخصّص به، فتختصّ بغير الشبهات البدويّه بعد الفحص، التى هى مورد النزاع.

و هكذا أخبار التوقّف على فرض دلالتها عامّه تخصّص بأخبار البراءه بمقتضى الجمع العرفى.

و هذا مضافا إلى أنّ أخبار الاحتياط غايتها الظهور فى وجوب الاحتياط، فلا تقاوم ما هو نصّ فى البراءه، كقوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١).

و أمّا العقل: فلاستقلاله بلزوم الاحتياط فى كلّ محتمل التكليف

إذا كان من أطراف العلم الإجمالى، و من الواضح أنّا نعلم إجمالا- بوجود تكاليف إلزاميه فى الشريعة المقدّسه، و نحتمل بالوجدان أنّ شرب التن منها، فإذا استقلّ العقل بالتنجيز، فلا يجوز ارتكاب شىء من الأطراف إلّا بعد وجود مسقط للتنجيز، و ليس فى البين ما يكون كذلك، فلا بدّ من ترك كلّ ما يحتمل الحرمة حتى يحصل العلم بامثال التكاليف و المحرّمات الواقعيه المنجزه بمقتضى العلم الإجمالى بثبوتها.

و بالجملة، بعد تنجيز العلم الإجمالى لا بدّ من دليل مسقط للتنجيز فى كلّ ما نحكم بعدم وجوب الاحتياط فيه من أطراف العلم، و لا- يرفع اليد عن الاحتياط فى شبهه إلّا إذا علم وجدانا خروجها عن أطراف العلم أو دلّ دليل على ذلك إمّا بالمطابقه أو بالالتزام، و المفروض أنّ أى محتمل التكليف من الشبهات البدويّه يكون من أطراف العلم الإجمالى، و لم يحصل لنا العلم الوجدانى بخروجها عن دائره العلم، و لم تدلّ أدلّه اعتبار الطرق و الأمارات- المثبتة

١- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

للتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال - على نفى الحكم عن سائر الأطراف و موارد الشبهات البدويّة لا بالمطابقه - و هو واضح - و لا بالالتزام، فإنّ الدلاله الالتزاميه متوقّفه على العلم بانحصار التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال و لا تحتل الزيادة، و فى المقام ليس كذلك.

مثلا: إذا علمنا إجمالا بثبوت التكليف بإتيان صلاه فى يوم الجمعة مردّده بين الظهر و الجمعة، فإن علمنا من الخارج بأنّ الواجب أمر واحد لا - أزيد إمّا الظهر أو الجمعة، فإذا قامت أماره حينئذ على وجوب الظهر مثلا، فتدلّ بالالتزام على أنّ الجمعة ليست بواجبه، و إن احتملنا وجوب كليهما، فبقيام أماره على وجوب الظهر لا ينفى الوجوب عن الطرف الآخر، و العلم الإجمالى على تنجيزه، إذ من المحتمل أنّ المعلوم بالإجمال وجوبه هو الجمعة و كانت الظهر أيضا واجبه بمقتضى الدليل.

و بهذا التقريب يندفع ما أفاده صاحب الكفايه من سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بانحلاله إلى العلم التفصيلي بما هو مؤدى الأمارات و الأصول من الأحكام الإلزاميه، و الشك البدوى فى موارد الشبهات البدويّة، و مثلّ لذلك بما إذا علمنا إجمالا بحرمة إناء زيد تردّد بين إناءين، فقامت البيّنه على أنّ هذا إناء زيد (١).

وجه الاندفاع: أنّ العلم الإجمالى لو كان مرّكبا من القضيه الحملية اليقيته، ك «إناء زيد نجس» و قضيه منفصله حقيقته، كأن يقال: «إنّ إناء زيد إمّا هذا أو ذاك» فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالى بقيام البيّنه على أحد الطرفين، كحصول العلم الوجدانى، و ينفى الحرمة عن الطرف الآخر.

و أما لو كان مركبا من قضيتين: قضيه حمليه و قضيه منفصله مانعه الخلو، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الكأسين و احتملنا نجاسه كليهما، فقيام البيئه على نجاسه أحدهما المعين لا يوجب نفى النجاسه عن الطرف الآخر، و المقام من هذا القبيل، كما لا يخفى، فلا تنفى الطرق و الأصول التكليف عن غير مواردها، فلا تكون مسقطه للتنجيز فى موارد الشبهات البدويه، فهذا الجواب عن هذا التقريب لا يفيد.

و الصحيح فى الجواب عنه: أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبيه، فإن مقتضى العلم الإجمالى الاحتياط و الإتيان بكل ما نحتمل وجوبه مع أن جلّ الأخباريين لا يلتزمون بذلك.

و ثانيا: بالحل، و هو ما ذكرنا سابقا من أن لنا علوما إجماليه ثلاثه: علما إجماليا بثبوت تكاليف إزمائه فى الشريعه المقدسه، و علما إجماليا ثانيا بوجود تكاليف إزمائه بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأول بل أزيد فيما بين الأمارات و الطرق، و علما إجماليا ثالثا بوجود تكاليف كذلك فيما بأيدينا من الأخبار المعتبره المودعه فى كتب الشيعه، ثم إننا نقطع بأن جميع الأمارات و هكذا الأخبار لا تكون غير مطابقه للواقع، فإن قطعنا بمطابقته بعض الأمارات أو الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأول، فلا محاله ينحلّ العلم الأول بالثانى و الثانى بالثالث، فيصير غير موارد الأخبار شبهات بدويه، و تخرج عن دائره العلم الإجمالى، و إن لم نقطع بذلك، فلا بدّ من التمسك بأدله اعتبار الأمارات و الأخبار لإثبات انحلال العلم الإجمالى الأول، و حيث إن المسالك فى معنى الحجّيه مختلفه، فينبغى التكلّم على جميع المسالك الثلاثه.

فنعول: أمّا على ما اخترناه- وفاقا لشيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه- من أنّ مفاد أدلّه اعتبار الأمارات هو جعل الطريقيّه و الوسطيّة في الإثبات و العلم تعبدا:

فالانحلال واضح، ضروره أنّا على هذا نعلم علما تعبديّا بأنّ مؤدّيات هذه الأخبار- المشبته للتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بل أزيد- أحكام واقعيّه، فإذا عملنا بهذه الأخبار، فقد امثلنا التكاليف المعلومه لنا إجمالاً- بل أزيد، فلا يبقى بعد ذلك علم بالتكليف.

فعلى هذا المسلك، الشبهات البدويّه خارجه عن تحت دائره العلم الإجمالي، كما في صورته العلم الوجداني بمطابقته بعض الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال، غايه الأمر أنّ الانحلال هناك وجداني و هنا تعبدي.

و أمّا على مسلك جعل المنجزيه و المعدّريّه- كما ذهب إليه صاحب الكفايه(٢)- فقد استصعب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- ذلك، نظرا إلى أن الأماره على هذا منجزه أخرى للواقع، بمعنى أن لا- عذر للمكلّف في مخالفتها على تقدير إصابتها للواقع كالعلم الإجمالي، و المنجز على المنجز لا يوجب انحلال العلم، فالمنجزيه الثابته في باقى الأطراف بمقتضى العلم الإجمالي على حالها(٣).

و لكنّ الإنصاف أنّ العلم الإجمالي منحلّ على ذلك أيضا، و ذلك لأنّ تنجيز العلم الإجمالي إنّما يكون من جهه تعارض الأصول الموجوده في الأطراف، أمّا إذا فرضنا في مورد لم تكن الأصول معارضه، فلا يكون العلم الإجمالي منجزا، كما إذا علمنا إجمالاً بعد الظهر بترك إحدى الصلاتين إمّا ظهر هذا اليوم أو صبح اليوم الماضى، فإنّ أصل الاشتغال الثابت في أحد الطرفين

١- أجود التقريرات ٢: ١٩٢-١٩٣.

٢- كفايه الأصول: ٣١٩.

٣- أجود التقريرات ٢: ١٩٣.

- حيث لا- معارض له- يجرى و لا- ينجز العلم، و يحكم بوجوب إتيان الظهر و عدم وجوب قضاء الصبح، لقاعده الحيلولة، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأصل الجارى فى موارد الشبهات البدويّه- و هو أصل البراءة- سليم عن المعارض، لتنجز التكليف فى سائر الأطراف بقيام الطرق و الأمارات حينما علمنا إجمالاً- بوجود التكاليف فيه و فى ذلك الزمان حيث تنجز التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بقيام الطرق، فلا أثر للعلم الإجمالى.

نعم، لو كان تنجيز الأماره من حين الوصول، فلم يكن يؤثّر فى الانحلال، و كان نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين يوم الخميس ثمّ بعد ذلك علمنا بملاقاه أحدهما المعين للنجاسه يوم الجمعة، أو قامت بينه على ذلك، فإنّ منجزه أحد الطرفين يوم الجمعة بواسطة العلم أو البيّنه لا ترفع منجزه الطرف الآخر الثابته بواسطة العلم الإجمالى.

و لكنّ الأمر ليس كذلك، بل يكون المقام نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين يوم الخميس ثمّ بعد ذلك علمنا بنجاسه أحدهما المعين فى ذلك اليوم بعينه أو قامت البيّنه على ذلك، و من المعلوم أن لا أثر للعلم الإجمالى الذى تنجز أحد طرفيه بمنجز آخر غيره.

و بالجمله، كلّ علم إجمالى تنجز أحد طرفيه أو أطرافه بمنجز آخر لا- يوجب التنجيز من جهه أنّ الأصل الجارى فى سائر الأطراف سليم عن المعارض و لا يتساقط بالمعارضه.

و لا- يخفى أنّه فرق بين المقام و بين ما إذا خرج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو اضطرّ إلى ارتكابه أو أتى بأحد طرفى المعلوم بالإجمال، كصلاه الظهر و الجمعة، فإنّه لا يوجب الانحلال، و ذلك لأنّ العلم الإجمالى ينجز التكليف من أوّل الأمر، و الآن أيضا ذاك العلم الإجمالى موجود بمعنى أنّ

المكلف بعد إتيان صلاه الظهر - مثلا- أيضا يعلم إجمالاً بأن الواجب في يوم الجمعة في الشريعة المقدسه أحد أمرين: إما الظهر أو الجمعة، غايه الأمر أن الإتيان بالظهر صار سببا لسقوط التكليف الثابت بمقتضى العلم الإجمالى بالنسبه إلى هذا الطرف فى مقام الامتثال.

و هكذا الكلام فى الخروج عن محلّ الابتلاء و الاضطرار.

و أما على مسلك جعل الحكم المماثل: فربما يتوهم ورود الإشكال المتقدم عليه أيضا من جهه أن الأمارات على ذلك لا تكون بيانا للواقع و ناظره إليه، فالعلم الإجمالى بوجود التكليف الواقعيه باق و منجز لها.

و الجواب هو الجواب عن الإشكال المتقدم، فلا نعيده.

ثم إنه ربما استدللّ بدليل عقلى آخر (١)، و حاصله: أن الأصل فى الأشياء - مع قطع النظر عن شرع و شريعته - هو الحظر و الحرمة فى غير الضروريات من الأفعال، و ذلك لأنّ الأشياء كلّها ملك لله تبارك و تعالى و تحت سلطانه، و لا يجوز التصرف فى ملكه و سلطانه تعالى إلّا بمقدار الضروره، فإذا ورد الشرع، فما أبيض من الأشياء و علمت إباحته فهو، و ما لم يبين و لم تعلم إباحته فيبقى تحت الأصل المذكور، و الشبهات البدويه لم يثبت من الشرع جواز الاقتحام فيها، فإنّ الأخبار الدالّه عليه معارضه بأخبار الاحتياط، و المرجع بعد المعارضه و التساقت هو الأصل الأولى و هو الحظر.

و فيه: أولا: أنّ هذه المسأله ليست باتفاقية، بل ذهب بعض إلى أنّ الأصل هو الإباحه، فلا ينبغي جعل مثلها دليلا.

و ثانيا: أنّ الموضوع فى المسألتين مختلف، فإنّ موضوع الحكم العقلى

بالحظر فى تلك المسأله هو عدم ورود الشرع و فى هذه المسأله ورود الشرع و بيان الأحكام، و لا تتحدان موضوعا حتى تكونا متحدى الحكم أيضا، و لذا ترى بعض من التزم فى تلك المسأله بالحظر التزم هنا بالإباحه و بالعكس.

و ثالثا: أنا أثبتنا سابقا أنّ أخبار البراءه مقدّمه على أخبار الاحتياط إّما بالنصوصيه و الأظهريه أو بالتخصيص.

و استدّلوا أيضا بأنّ الإقدام على ما لا يؤمن من المفسده فيه كالإقدام على ما علم فيه المفسده.

و فيه: أنّ هذا صغرى من صغريات و جوب دفع الضرر المحتمل، و قد مرّ ما فيه مفصّلا، فلا نعيده.

بقى أمور ينبغى التنبيه عليها:

الأول: أنه حيث إنّ موضوع البراءه العقلية عدم البيان و موضوع البراءه الشرعية هو الشكّ،

فلا- محاله لا يجرى أصل البراءه فى مورد جريان أصل آخر رافع للشكّ، إذ به يرتفع الشكّ، و يتحقّق البيان، فلا موضوع لأصل البراءه لا عقلية و لا شرعية، و لا فرق فى ذلك بين أن تكون الشبهه موضوعية، كما إذا شكّ فى حلّيه مائع متيقّن الخمرية سابقا، أو حكمية، كما إذا شكّ فى حلّيه و طء الحائض بعد الطهر و قبل الاغتسال، فاستصحاب الخمرية فى الأوّل و الحرمة فى الثانى رافع لموضوع البراءه. و هذا هو المراد من الأصل الموضوعى فى كلام الشيخ (١)، و ليس المراد منه هو الأصل الجارى فى الموضوع مقابل الأصل الحكمى، بل المراد مطلق ما يكون رافعا لموضوع البراءه سواء جرى فى الموضوع أو فى الحكم. و بهذه المناسبة- أى بمناسبة أنه

يرفع موضوع البراءة - سمي أصلا موضوعيا.

و بالجمله جريان البراءة مشروط بعدم ارتفاع موضوعها بسبب أصل آخر، و قد فرّع الشيخ - قدّس سرّه - على ذلك عدم جريان أصل البراءة في حيوان شكّ في حرمة و حلّيته من جهة الشكّ في قبوله التذكية و عدمه (١).

و ينبغي التكلّم في صور الشكّ بجميعها.

فنقول: إنّ الشبهه تارة تكون موضوعية، و أخرى حكمية.

أمّا الأولى: فعلى أقسام:

الأول: ما إذا علم بأنّ الحيوان الموجود قابل للتذكية، و علم أيضا بوقوع التذكية عليه و لكن شكّ في حلّيته من جهة الشكّ في كونه شاه أو أرنبا بسبب أمور خارجيّة، كظلمه أو عمى و أمثال ذلك.

و في هذا القسم لا - ريب في جريان البراءة و التمسّك بقوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» (٢).

لا - يقال: إنّ اللحم الموجود كان سابقا قبل عروض الموت محرّم الأكل من جهة حرمة أكل الحيوان الحيّ أو حرمة أكل القطعه المبانه من الحيّ، فنستصحب حرمة الثابتة على تقدير كونه حيّا.

فإنّه يقال: بقاء الموضوع في الاستصحاب معتبر، و موضوع الحرمة المتيقّنه كان الحيوان الحيّ أو القطعه المبانه منه، و بعد وقوع التذكية عليه لا يصدق عليه شىء من العنوانين، كما لا يخفى.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده الشهيد - قدّس سرّه - من أنّ الأصل في اللحوم هو

١- فرائد الأصول: ٢١٨.

٢- الكافي ٥: ٣١٣ - ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦ - ١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦ - ٩٨٨ و ٩: ٧٩ - ٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧ - ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الحرمة (١)، غير تام إن أراد- قدس سرّه- إطلاقه الشامل حتى هذه الصورة.

الثانى: ما إذا علم بأنّه ممّا يقبل التذكيه، و علم بوقوع التذكيه أيضا لكن شكّ فى عروض ما هو مخرج لقابليته لذلك، كما إذا شكّ فى عروض الجلل على شاه فذكىّ.

و فى هذا القسم أيضا يحكم بالحليّه، لاستصحاب عدم عروض الجلل، و عدم خروجه عن كونه قابلا للتذكيه، و بضمّ هذا الأصل إلى الوجدان- و هو وقوع التذكيه عليه- يثبت المطلوب، و هو: أنّ هذا حيوان قابل للتذكيه، و وقع عليه التذكيه، فهو محلّل الأكل.

الثالث: ما إذا شككنا من الأوّل فى قابليته للتذكيه و عدمها و لم تكن حاله سابقه متيقّنه فى البين، كما إذا شككنا فى كونه شاه أو كلبا.

و فى هذا القسم أيضا يمكن إثبات الحليّه إن قلنا بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليّه، و قلنا بوجود عموم دالّ على قابليته كلّ حيوان للتذكيه إلّا ما خرج، و ذلك لأنّ الكلبيّه- مثلا- عنوان وجودى أخذ فى الدليل المخصّص، و حيث إنّ هذا الحيوان الموجود قبل وجوده لم يكن ذاته و لم يكن متّصفا بالكلبيّه أيضا، فالأصل عدم اتّصافه بوصف الكلبيّه، و عدم تعنونه بهذا العنوان، فببركه الاستصحاب نثبت أنّه ليس ممّا خرج من العموم، ثمّ نحكم بمقتضى العموم بكونه قابلا- للتذكيه، و حيث وقع عليه التذكيه فهو حلال.

و إن أنكرنا جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليّه أو لم نظفر بعموم كذلك، فإن قلنا بأنّ التذكيه أمر بسيط مسبّب عن هذه الأفعال الخارجيه من التسميه و فرى الأوداج الأربعة مع كون الذابح مسلما و آله الذبح حديدا و غير

ذلك، و خصوصيته في الحيوان دخيله في تحقق هذا الأمر البسيط، فيجرب استصحاب عدم تحقق التذكية (١)، الثابت حال الحياه، و يحكم بكونه محرّم الأكل.

و إن قلنا بأن التذكية عباره عن نفس هذه الأفعال الخارجيه - كما احتمله بل استظهره شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره - فيحكم بحلّيته بمقتضى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام» (٣) إلى آخره، إذ المفروض أنّ التذكية ليست إلّا نفس هذه الأفعال، و هي محقّقه، فالشكّ إنّما يكون في كون هذا اللحم من القسم الحلال أو الحرام.

و لكنّ الحقّ أنّ التذكية - كالزوجه و الملكيه و غيرهما - أمر بسيط مسبّب عن سبب خاصّ، و لا وجه للاستظهار من قوله تعالى: **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** (٤) من جهه إسناد التذكية إلى المكلفين، فإنّه مثل أن يقال: إلّا ما ملكتم أو زوجتم، و على ذلك لا يحكم بحلّيه المشكوك في هذا القسم، إلّا أن يسهل الخطب أنّ هناك روايه دالّه على قابليه كلّ حيوان قابل للتذكية، و تقرّر في مقرّه جريان

١- أقول: وجهه أنّ المورد يكون من موارد الشكّ في المحصل. و لكنّ الحقّ هو عدم الفرق بين القول بكون التذكية أمراً مركباً و القول بكونها أمراً بسيطاً فيما نحن فيه، و ذلك أنّ الأمر البسيط على قسمين: أحدهما: أنّه أمر عرفى و محصّله أمر تكوينى كالأمر بقتل المشرك، فإذا شكّ بعد إتيان أعمال في الخارج في حصول القتل فيستصحب عدمه. و الآخر: أنّه أمر شرعى كالطهاره بالنسبه إلى الغسلات، و المحصل هنا أمر شرعى، و بيانه على عهدہ الشارع، فإذا شككنا في جزئيه شىء في المحصل فنرفع الشكّ بالبراءه، فإذا فرضنا وقوع التذكية التي دلّت عليها الأدلّه و رفعنا الشكّ بالبراءه عمّا زاد على تلك الأمور فليس الشكّ باقياً، فلا فرق فيما نحن فيه بين تركّب التذكية و بساطتها. نعم ترجع هذه البراءه إلى البراءه في الشبهه الحكميه. (م).

٢- أجود التقريرات ٢: ١٩٤.

٣- تقدّمت الإشارة إلى مصادره في ص ٣١٨ الهامش (٢).

٤- المائده: ٣.

الاستصحاب فى الأعدام الأزلية، فإذا استصحبنا عدم كونه ممّا خرج من عنوان العامّ، نتمسك بالعموم، و نحكم بحليته.

الرابع: ما إذا رأينا لحمًا مطروحا على وجه الأرض و شككنا فى وقوع التذكية عليه.

و هذا القسم لا ريب فى كونه محكوما بالحرمة على كلّ تقدير، لاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه، إنّما الإشكال فى أنّه هل يحكم بنجاسته أيضا، أو لا؟ ذكر صاحب الكفاية - قدس سرّه - أنّه محكوم بالنجاسة أيضا، لأنّ موضوع النجاسة ما لم يذكّر (١).

و الظاهر أنّ الأمر ليس كذلك، إذ ليس لنا دليل على النجاسة أخذ فى موضوعه عنوان عدمى، بل الروايات الواردة فى الباب جميعا دالّة على أنّ موضوع النجاسة هو الميتة، و هو أمر وجودى، فإنّه عبارة فى عرف المتشرّعه عمّا مات حتف أنفه، أو ما استند موته إلى سبب غير شرعى، و هذا العنوان و إن كان ملازما لغير المذكى، إذ هما من الضدّين لا - ثالث لهما إلّا أنّ استصحاب عدم استناد الموت إلى سبب شرعى لا يثبت استناد الموت إلى سبب غير شرعى الذى هو الموضوع للنجاسة.

و بالجمله، ما علم أنّ موته مستند إلى سبب شرعى الذى هو عبارة أخرى عن التذكية، فلا إشكال فى حليته، و ما علم أنّ موته غير مستند إلى ذلك، فلا إشكال فى حرمة و نجاسته، و أمّا ما شكّ فى أنّ موته مستند إلى سبب شرعى أولا فبالاستصحاب يثبت عدم كون موته مستندا إلى سبب شرعى، و ليس هو موضوع النجاسة، بل موضوع النجاسة هو ما كان موته مستندا إلى

سبب غير شرعى.

نعم، لو كان المأخوذ فى موضوع النجاسه عنوانا عدميًا، لكان الاستصحاب جاريا، و لكن عرفت أنه ليس فى الروايات ما هو كذلك.

نعم، ذكر المحقق الهمداني فى كتاب طهارته روايه ادعى دلالتها على ذلك، و هى روايه قاسم الصيقل، قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: إنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، فتصيب ثيابى فأصلى فيها؟ فكتب إلى «اتخذ ثوبا لصلاتك» فكتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام: إنى كنت كتبت إلى أبيك بكذا و كذا، فصعب على ذلك، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشيه الذكيه، فكتب إلى «كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(١) فإن قوله عليه السلام: «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» ادعى أن مفهومه إن لم يكن ذكياً ففيه بأس^(٢).

و الظاهر أنه لا يدل على المطلوب، و ذلك لأن هذه القضية حيث إنَّها فى مقابل قول الراوى:- إنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، إلى أن قال: فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشيه الذكيه- لا- مفهوم لها إلا بالنسبه إلى المذكور فى السؤال من جلود الحمر الميتة، فمفهوم القضية بحسب الظاهر- و الله العالم- هو: إن لم يكن ما تعمل وحشياً ذكياً و كان من جلود الحمر الميتة، ففيه بأس. و الشاهد على ذلك أخذ قيد الوحشيه فى موضوع الحكم مع أنه لا دخل له فيه إثباتا و لا نفيًا.

و أما الشبهه الحكيمه: فعلى أقسام أيضا:

١- الكافي ٣: ٤٠٧-١٦، التهذيب ٢: ٣٥٨-١٤٨٣، الوسائل ٣: ٤٦٢-٤٦٣، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- مصباح الفقيه ١: ٥٢٤.

الأول: ما شكَّ في حليته و حرمة مع العلم بكونه قابلا للتذكية و العلم بوقوع التذكية عليه، و الحكم هو الحليته، كما كان كذلك في الشبهه الموضوعيه منه، و الكلام هو الكلام.

الثاني: ما علم بكونه قابلا للتذكية سابقا و وقوعها عليه و كان الشكَّ في كونه قابلا للتذكية فعلا من جهه عروض ما يحتمل كونه رافعا لذلك، كالجلل، و الكلام فيه أيضا هو الكلام في القسم الثاني من الشبهه الموضوعيه.

الثالث: ما شكَّ في حليته من جهه الشكَّ في كونه قابلا للتذكية مع عدم وجود الحاله السابقه التي هي قابليته للتذكية، كما إذا تولد حيوان من شاه و كلب و لم يكن ملحقا بأحدهما أو بآخر غيرهما في الصدق العرفي حتى يلحقه حكمه.

و في هذا الفرض لا نحتاج إلى الأصل الأزلي الذي كُنَّا نحتاج إليه في الشبهه الموضوعيه منه، فإن كان لنا عموم دال على قابليه كل حيوان للتذكية إلا ما خرج، نتمسك بالعموم إذا لم يكن المشكوك من العنوان المخرج، فإنه المفروض أن الشبهه حكميه و ليست بموضوعيه حتى يكون التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه. و إن لم يكن لنا عموم كذلك، فإن قلنا ببساطه التذكية، فيجری استصحاب عدم التذكية (١) و إن قلنا بتركيبه و إنها نفس هذه الأفعال، تجرى أصاله الحل، كما في الشبهه الموضوعيه منه.

الرابع: ما شكَّ في وقوع التذكية عليه من جهه الشكَّ في أحد شرائطها كما إذا ذبحنا شاه بغير الحديد مع التمكن من الحديد و شكنا في أن الذبح بالحديد مع التمكن منه شرط من شرائط تحقق التذكية أو لا، ففي هذا

١- أقول: قد مرَّ منا أنه لا فرق بين بساطه التذكية و تركيبها في عدم جريان استصحاب عدم التذكية فراجع. (م).

الفرض تجرى أصله عدم التذكية (١) حتى لو قلنا بأنّ التذكية عباره عن نفس الأفعال الخارجيه، إذ الشكّ حينئذ في مصداقيه هذا الذبح الخارجى لمفهوم التذكية الشرعيه، و الأصل عدم تحقّق التذكية التى جعلها الشارع موضوعا للحليّه، فيحكم بالحرمة، لكن لا- يثبت هذا الأصل النجاسه، لما عرفت فى الشبهه الموضوعيه من أنّ عنوان «الميته» العذى هو عنوان وجودى أخذ فى موضوع النجاسه، فأصله عدم كونه مذكى لا تثبت كونه ميته، بل هى معارضه- كما أفاده النراقى قدّس سرّه- بأصله عدم كونه ميته.

نعم، النجاسه من لوازم الحرمة عقلا، فإنّ الواقع لا- يخلو من أحد أمرين: إمّا مذكى فحلال طاهر، أو ميته فحرام نجس، إلّا أنّ شأن الأصول التفكيك بين اللوازم و الملزومات، و نظائره كثيره فى الفقه.

الأمر الثانى: أنه لا شبهه فى إمكان الاحتياط و حسنه عقلا فى التوصلات مطلقا،

كان أمر المشتبه مرّدا بين الوجوب و الاستحباب أو لم يكن، بل كان مرّدا بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه و الكراهه.

و هكذا لا ريب فيه فى التعبدات فيما إذا كان أمر المشتبه مرّدا بين الوجوب

١- أقول: الحقّ هو عدم جريانها أولا، لوجود الإطلاق اللفظى الحاكم على الأصل، و هو قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ * [الأنعام: ١١٨] و هذا ينفى اعتبار كلّ محتمل الاعتبار كالحديد فى المثال. و ثانيا: لو سلّم كون التذكية أمرا شرعيا محضا غير مفهوم للعرف حتى يجرى الإطلاق، نقول: الإطلاق المقامى رافع للشكّ، و ذلك أنّ الدليل الدالّ على كيفية التذكية الشرعيه كان خاليا عن هذا القيد فيحكم بعدم اعتباره. و ثالثا: لا مجال لجريان استصحاب عدم التذكية فى نفسه، فإنّ مفهوم التذكية على هذا يصير كمفهوم الغروب من الشبهات المفهوميه، و لا يجرى الأصل فى الشبهات المفهوميه كما اعترف به سيدنا الأستاذ، فعند عدم جريان الأصل الحاكم يكون المرجع هو أصله الحلّ لو لا الإطلاقان المذكوران: اللفظى و المقامى. (م).

و الاستحباب، فإنَّ المطلوبية متيقنه، فيمكن إتيانها بداعي المطلوبية بلا قصد الوجوب أو الندب، و قصد الوجه - مضافا إلى أنه لا دليل على لزومه - معتبر بعد التسليم فيما إذا أمكن بأن كان الوجوب أو الاستحباب متيقنا، أما في فرض عدم الإمكان - كالمقام - فلا معنى لاعتباره أصلا، فحينئذ يأتى المكلف بالسوره المرده بين الوجوب و الاستحباب بداعي الأمر المتعلق بها ضمنا أيما ما كان، و هكذا يدعوا المكلف عند رؤيه الهلال بداعي أمره الاستقلالي أيما ما كان.

و إنما الإشكال فيما إذا تردّد أمر المشتبه بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه و الكراهه، حيث إنَّ المطلوبية غير متيقنه، و لا - بدّ في العباده من نية القربه، و هي متوقفه على العلم بتعلّق الأمر بها، و لا يكفى حسن الاحتياط عقلا في رفع الإشكال، فإنَّ حسنه فرع إمكانه، و الكلام في إمكانه.

فالأولى في الجواب أن يقال: أما على مسلك صاحب الكفايه - قدس سرّه - من أنّ القربه المعتبره في العباده ليست ممّا يتعلّق بها الأمر، بل ممّا يعتبرها العقل لأجل العلم بأنّ الغرض لا يحصل بدونها (١): فواضح، إذ المأمور به على هذا ليس إلّا ذات الفعل، و ليس قصد القربه من أجزائه أو شرائطه، غايه الأمر أنه لا - بدّ من إضافه الفعل إلى الله تعالى حتى يكون مقرّبا و عباده، و من المعلوم أنّ إتيان محتمل الوجوب بتمام أجزائه و شرائطه إتيان للمأمور به الواقعي على تقدير وجوده، و الإضافه تتحقّق بالإتيان بداعي احتمال المطلوبية، فإذا أتى بهذا الداعي فقد أتى بالمأمور به و أضافه إلى المولى أيضا، و لا يعتبر في العباده أزيد من هذين الأمرين.

و أما على مسلك شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - من إمكان اعتبار قصد الأمر في

المتعلق بالأمر الثاني دون الأمر الأول المتعلق بنفس العبادة(١): فحيث إنّ الأمر الثاني المتكفل لبيان اعتبار إتيان الأمور به بداعي أمره ليس له عين ولا أثر في الأخبار والآثار إلّا ما يستفاد من بعض(٢) الأخبار في باب الوضوء من أنّه إنّما جعل الطهور ليكون العبد طاهرا بين يدي المولى، وليكن ذلك بتيه صالحه، ولا ريب في إمكان الاحتياط في المقام، إذ الإتيان باحتمال كون الفعل مطلوباً للمولى و موجبا لرضاه لا شكّ أنّه إتيان بتيه صالحه.

و بهذا الكلام ظهر - بناء على المسلك المختار من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر الأوّل أيضا - أنّ المعتمد على هذا ليس إلّا إضافة الفعل إلى الله تبارك و تعالي، و من المعلوم تحقّق هذا المعنى في المقام بالإتيان بوجاء الأمر، و أئى إضافة أعلى من الإتيان بداعي احتمال المطلوبيه، بل هو من أرقى مراتب العبوديه.

الأمر الثالث:

أنّ أوامر الاحتياط - مثل «أخوك دينك فاحتط لدينك»(٣) و غير ذلك - هل تثبت استحباب الاحتياط؟ أو أنّها أوامر إرشاديه و لا مولويه فيها؟

أفاد شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - بأنّها يمكن كونها إرشاديه، لأنّها واقعه في مرحله الامتثال و سلسله معلولات الأحكام، نظير أوامر الإطاعه، كقوله تعالى:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ* (٤) و ما يكون كذلك لا يمكن أن يستتبع حكما

١- أجدود التقريرات ٢: ٢٠٦.

٢- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٤، علل الشرائع: ٢٥٧، الوسائل ١: ٣٦٧، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٩.

٣- أمالي الطوسي: ١١٠-١٦٨، الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٤- النساء: ٥٩.

و يمكن كونها مولويّه ناشئه عن مصلحه غير ملزمه هي قوه النفس للاحتراز عن المعاصي و المحرّمات، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» (١)(٢). هذا حاصل ما أفاده.

و ما ذكره في بيان وجه كونها مولويّه في غايه الجوده، أمّا ما أفاده في وجه كونها إرشاديّه فغير تامّ.

بيان ذلك: أنّ الحكم المولويّ في مرحله الامتثال و إن كان لغوا لا معنى له و لو قلنا بإمكان التسلسل - و ذلك لأنّ ما لم تنته الأوامر المولويّه إلى درك العقل صحّه العقوبه على المخالفه و قبح عصيان المولى و كونه عدوانا و ظلما على المولى لا فائده فيها و لو وصلت إلى ما لا- نهايه له، فإن كان أمر من المولى في هذه المرحله، فلا محاله يكون إرشادا إلى ما أدركه العقل، و إلى ما ذكرنا أشار بعض الأخبار أيضا حيث يستفاد منه أنّ من لم يكن له زاجر من نفسه فلا ينفعه زاجر من غيرها (٣). و من بعض آخر: أنّ العقل رسول الباطن (٤) - إلّا أنّ ذلك مختصّ بالإطاعه اليقيته، و أمّا الإطاعه الاحتماليه فلا، لأنّ العقل في موارد الشبهات يدرك عدم صحّه العقاب، فإذا أمر المولى بالاحتياط في الشبهات التي يدرك العقل قبح العقاب على الاقتحام فيها، فلا- محاله يكون مولويًا ناشئا من مصلحه إدراك الواقعيّات مثلا، و إذا ثبت من الخارج عدم لزوم الاحتياط، فيكون الأمر استحبابيّا مولويّا.

١- الفقيه ٤: ٥٣-١٩٣، الوسائل ٢٧: ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٧.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٠٤.

٣- نهج البلاغه- بشرح محمد عبده-: ١٥٤، و عنه في البحار ٤: ٣١٠-٣٨.

٤- الكافي ١: ١٦-١٢، و عنه في البحار ١: ١٣٧.

الأمر الرابع:

أنه بعد ما ثبت أن أوامر الاحتياط أوامر مولويّه هل يتحقّق الاحتياط بالإتيان بداعي الأمر الاحتياطي و لو كان الآتي غافلا عن الأمر الواقعي، نظير الإتيان بصلاه الليل بداعي أمرها النذري؟ أو لا يتحقّق الاحتياط و لا يصحّ العمل إلّا بالإتيان برجاء إدراك الواقع و احتمال الأمر الواقعي؟

و يتفرّع على ذلك جواز إفتاء المجتهد باستحباب محتمل المطلوبيه بدون التنبيه على هذه الجهه، و عدمه بدون ذلك، بل عليه أن يتبّه على أن إعادته الصلاه مثلا في موضع كذا مستحبّه احتياطا و برجاء كونها مطلوبه.

الحقّ هو الأول، و وجه ما تقدّم في بحث التعبدى و التوضيلى مفضيلا، و إجماله أن الأوامر كلّها توضيئيه، و ليس لنا أمر تعبدى أصلا. نعم، المأمور به إمّا تعبدى إن كان لقصد القربه مدخليّه فيه، أو توضيلى إن لم يكن كذلك، فعلى ذلك، المأمور به بالأمر الاحتمالى الواقعي مرّكب من أجزاء و شرائط من القراءه و الركوع و السجود و الطهاره و التوجّه إلى القبلة و غير ذلك، و من ذلك جهه الإضافه إلى الله تبارك و تعالى، التى هى قصد القربه المعتره فى العباده، فإذا أتى به تامّ الأجزاء و الشرائط فقد أتى بالعباده المأمور بها، و من المعلوم أن الإضافه إليه تعالى كما تتحقّق بالإتيان برجاء المطلوبيه كذلك تتحقّق بالإتيان بداعي أمره الاستحبابى.

الأمر الخامس: فى أخبار «من بلغ»**إشارة**

(١) و لا ينبغى الإشكال فى سند هذه الأخبار من حيث تضافرها و اعتبار بعضها،

فالكلام فيها يقع فى جهتين:**الأولى: أنه هل لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد**

إلى ما يدركه العقل من حسن الإتيان بما احتمل بلوغه من النبى صلى الله عليه و آله بأن كان مفادها ترتّب الثواب

١- انظر: الوسائل ١: ٨٠، أحاديث الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات.

الانقيادى على الإتيان بما بلغ وجدانا أو تعبدا و لو كان قطعه أو الخبر مخالفا للواقع - و لم تكن ناظره إلى كيفية البلوغ أصلا، أو لسانها لسان جعل الحجية، و أنّ الخبر المتكفل لبيان حكم غير إلزامي حجّه و لو كان ضعيفا غايته. و بعبارة أخرى: كانت هذه الأخبار مخصّية لأدله ما اعتبر في حجّيه الخبر من الشرائط في الخبر المتكفل للحكم الإلزامي، و أمّا ما هو مسوق لبيان الحكم غير الإلزامي فلا ينظر إلى عداله الراوى و لا وثاقته و لا غير ذلك من الشرائط، بل يكون حجّه أيّا ما كان، أو لسانها لسان جعل الاستحباب لما بلغ فيه ثواب بعنوان ثانوى كسائر ما يكون مستحبا بطرّو عنوان عليه - كإجابة المؤمن - مع إباحته فى نفسه؟

الحقّ هو الأخير، فإنّ بيان ترتّب الثواب على ما بلغ فيه ثواب وجدانا أو تعبدا و لو خالف الواقع من قبيل توضيح الواضحات و بعيد عن لسان هذه الأخبار غاية البعد، و لا نحتمل ورودها على كثرتها لبيان مثل هذا الأمر البديهي، كما أنّ لسانها بعيد عن لسان جعل الحجية أيضا، فإنّ لسان جعل الحجية لسان إلغاء احتمال الخلاف، نظير قوله عليه السلام: «لا ينبغي لأحد التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (١) و من المعلوم أنّها ليست بهذه المثابه، بل هي مقرّره للاحتمال، و موردها مورد احتمال مصادفه الخبر لقول النبي صلّى الله عليه و آله، فوزانها ينافى وزان جعل الحجية. هذا أوّلا.

و ثانيا: لسانها لسان «من سرّح لحيته فله كذا» و «من زار الحسين عليه السلام فله كذا» و غير ذلك ممّا وعد فيه ثواب على عمل مخصوص، و مثل ذلك لا دلالة له على جعل الحجية أصلا، فتعيّن كونها لبيان استحباب ما بلغ فيه ثواب، و أنّها نظير «من قتل متعمدا فجزاؤه جهنّم» ممّا بين الحكم التحريمى

١- اختيار معرفة الرجال: ٥٣٦ ذيل الرقم ١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

بلسان التوعيد على الفعل، فكما أنّ التوعيد على فعل يدلّ بالالتزام على حرمة كذلك الوعد على فعل يدلّ بالالتزام على استحبابه، و كثير من المستحبات في الفقه استفيد استحبابها من ورود الثواب عليها في الأخبار، كما يظهر للمتبع.

فالحقّ مع المشهور القائلين باستحباب كلّ ما دلّ خبر- ضعيفا أو قويا- على استحبابه و إن كان تعبيرهم ب «التسامح في أدلّه السنن» ليس بجيد، فإنّه موهم للقول بحجّته الخبر الضعيف الدالّ على استحباب شيء.

الجهه الثانيه: أنّه بعد ما ثبت دلالتها على الاستحباب هل تدلّ على استحباب ذات العمل

اشاره

أو استحبابه إذا أتى برجاء إدراك الواقع بحيث لو أتى لا بداعى احتمال الأمر الواقعي بل بداعى أمره الاستجابي أو داع آخر من الدواعى القريبه لم يكن مستحبا؟ و من ذهب إلى أنّ أوامر الاحتياط أوامر استحبابيه و أنّه يكفي في تحقّق الاحتياط الإتيان بداعى من الدواعى القريبه و لو كان بداعى الأمر الاستجابي بالاحتياط غافلا عن واقعه، يكون في فسحه من هذا النزاع، فإنّ ما قام على استحبابه خبر ضعيف تشمله أخبار الاحتياط أيضا، فيجوز إتيانه بأيّ داع قربي بمقتضى أخبار الاحتياط، فيختصّ النزاع بمن أنكر ذلك و ذهب إلى لزوم الإتيان برجاء إدراك الواقع في تحقّق الاحتياط.

و كيف كان، الظاهر أنّ هذه الأخبار ظاهره في استحباب ذات العمل البالغ عليه الثواب، و ذلك من جهه أنّ ترتّب الثواب على عمل كاشف عن تعلّق الأمر به، نظير «من سرّح لحيته فله كذا» و «من أفطر صائما فله كذا» و الثواب في صحيحه هشام بن سالم (١) رتبّ على نفس العمل البالغ عليه الثواب بلا- تقييد برجاء إدراك الواقع و لا- داع قربي آخر، غايه الأمر أنّنا نعلم من الخارج أنّ الثواب

١- الكافي ٢: ٨٧- ١، الوسائل ١: ٨١- ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

لا- يعطى إلما على ما أتى بقصد القربة، فبذلك نحكم بأن مجرد العمل البالغ عليه الثواب لا يعطى عليه الثواب ما لم يقصد به القربة.

لا يقال: إن العمل فى الروايه فرع بقاء التفريع- الدالّه على أنّ ما بعدها مسبّب عمّا قبلها- على البلوغ، و هو يوجب كون الثواب مترتباً على المأتى برجاء إدراك الواقع، ضروره أنّ الداعى إلى العمل على هذا لا بدّ و أن يكون البلوغ، و المفروض أنّ ما بلغ إليه أمر احتمالى، فلا بدّ من الإتيان برجاء إدراك الواقع و باحتمال الأمر حتى يتحقّق العمل بما بلغ و يترتب عليه الثواب.

فإنّه يقال: لا ريب فى أنّ المحرّك و الداعى إلى العمل هو البلوغ، و لولاه لم يكن يأتى المكلف به، كما أنّ محرّكه إلى صلاه الليل- التى استحبابها قطعى- أيضا هو بلوغ الثواب إليه غالبا إلّا أنّ بلوغ الثواب محرّك للبعد نحو العمل البالغ عليه الثواب، لا أنّه محرّك نحوه رجاء لإدراك الأمر.

و الحاصل: أنّ الروايه مطلقه لم يقيد العمل فيها بكونه لا بدّ و أن يكون برجاء إدراك الواقع، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها. و هذا هو الجواب الصحيح عن هذا الإشكال.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه فى الجواب- من أنّ داعويّه البلوغ لا توجب تعنون العمل بعنوان يؤتى به بذاك العنوان بحيث لو أتى بالعمل غافلا- عن وجهه و عنوانه لم يؤت بالمستحبّ، كما أنّ العطش محرّك و داع إلى شرب الماء، و لا- يوجب تعنون الشرب بعنوان حيث لو شرب الماء غفله عن كونه عطشان لم يرفع العطش(1)- فلا- يرتفع به الإشكال، إذ و إن لم يكن العمل معنونا بعنوان إلّا أنّ المستشكل يقول: لا يتحقّق العمل بما بلغ إليه لو لم يؤت بقصد الأمر

الاحتمالي البالغ إليه، فلا- بدّ من أن يؤتى بداعى احتمال الأمر و برجاء إدراك الواقع، و مع ذلك لا- مجال لاستكشاف الاستحباب الشرعى من الأخبار، لاستقلال العقل باستحقاق حسن الاحتياط الثواب عليه.

و ربّما يتوهم من قوله عليه السلام- مضمونا: «من بلغه عن النبي صلّى الله عليه و آله ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أو طلبا لقول النبي صلّى الله عليه و آله فله كذا»(١) أنّ العمل لا بدّ و أن يؤتى برجاء إعطاء الثواب أو برجاء إصابه قول المبلّغ، للواقع و احتمال الأمر الواقعى، لأنّ المطلق و إن كان لا يحمل على المقيد فى باب المستحبات إلّا أنّه فى المقام لا بدّ من الحمل، ضروره أنّ عدم الحمل فى مورد عدم إحراز وحده التكليف، و من المعلوم أنّ أخبار «من بلغ» كلّها ناظره إلى شىء واحد، و هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب.

و قد أجاب عنه صاحب الكفايه(٢): بأنّ تقييد بعض هذه الأخبار لا يوجب تقييد الصحيحه التى فرّع الثواب على مطلق العمل البالغ عليه الثواب، لعدم المنافاه بينهما، غايه الأمر أنّه لا يمكن التمسك بالمقيده منها لاستحباب نفس العمل، بل تدلّ على استحباب ما أتى بعنوان الاحتياط و برجاء إصابه الواقع، و لكنّ الصحيحه دالّه على استحباب نفس العمل.

و ما أفاده- من عدم المنافاه بين إعطاء الثواب على نفس العمل البالغ عليه الثواب و بين إعطاء الثواب عليه إذا أتى برجاء إدراك الواقع- و إن كان تامّا إلّا أنّه لو كانت الروايات المقيده دالّه على ترتّب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط، لكانت إرشادا محضا إلى ما استقلّ العقل به من حسن الاحتياط و استحقاق

١- الكافى ٢: ٨٧- ٢، المحاسن: ٢٥- ١، الوسائل ١: ٨١ و ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧ و ٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٢.

الثواب عليه، فلا مجال لاستكشاف الحكم الشرعى حينئذ.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: إن إعطاء الثواب ليس بجزاف، بل الثواب يعطى على الإطاعة اليقينيّة أو المحتملته، و الإطاعة لا تتحقّق إلّا بإتيان ما يكون قابلاً للتقرّب بإحدى الدواعى القريئته، و الداعى القربى فى غالب الناس - إلّا من شدّد - ليس إلّا الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب، و حيث لا عقاب على ترك المستحبّات فغالبا يؤتى بها شوقاً إلى الثواب.

فما فى بعض هذه الروايات - من العمل التماساً للثواب و طلباً لقول النبى صلّى الله عليه و آله، أى: مقوله صلّى الله عليه و آله، و هو الثواب - وارد مورد الغالب، و لا ينافى استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب المأتى به بقصد القربه، بل يؤكّده.

بقى أمور ينبغى التنبيه عليها:

الأول: ما أورد على هذه الأخبار من أنّها منافية لأدلة اعتبار الشروط فى حجّيته الخبر الواحد، فلا يمكن الأخذ بها.

وفيه: أولاً: أنّها تختصّ بالخبر المتكفّل للحكم غير الإلزامى، و أدلّه اعتبار الشروط عامّه، فتخصّص بها.

و ثانياً: أنّها على فرض المعارضه مقدّمه عليها، لاشتهارها بين الأصحاب، و قوّه سندها، و كونها معمولاً بها بينهم.

و ثالثاً: أنّنا بيّنا سابقاً أنّ لسان هذه الأخبار بعيد عن لسان الحجّيه، و ليس مفادها إلّا جعل الاستحباب لنفس العمل.

الثانى: أنّ مسأله حجّيه الخبر الضعيف مسأله أصوليه، و هذه الأخبار أخبار آحاد، و لا يجوز التمسك بها لها.

وفيه: أولاً: ما ذكرنا من أنّ مفادها ليس حجّيه الخبر الضعيف، بل استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فتكون المسأله من القواعد الفقهيّه،

كقاعده «نفى الضرر و الحرج» و «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» لا مسأله أصوليه.

و ثانيا: لا مانع من التمسك بأخبار الآحاد فى المسأله الأصوليه، كيف لا؟! و المدرك الصحيح فى الاستصحاب هو الأخبار، و هو من عمده المسائل الأصوليه.

نعم، لا يجوز التمسك بأخبار الآحاد فى أصول العقائد لا أصول الفقه.

الثالث: ربما يتوهم استكشاف الحكم المولى الاستجابى لنفس العمل من ترتب المقدار البالغ من الثواب، نظرا إلى أن العمل بعنوان الاحتياط و برجاه إدراك الواقع لا يثاب إلا بالثواب الانقيادى، فإذا فرغ الثواب البالغ على عمل إلى المكلف، على العمل البالغ عليه الثواب، يستكشف منه استحباب نفس العمل لا استحبابه بعنوان الاحتياط.

و فيه: أنه لا مانع من التفضل بإعطاء ما بلغ إلى العامل من الثواب على انقياده بذلك، بل هو مقتضى كمال العظمه و رفيع المنزله.

و الحاصل: أنه من الممكن بل ممّا يساعده العرف و العاده أن يكون الثواب الموعود على الانقياد، لا على نفس العمل، فمن أين يستكشف به استحباب نفس العمل؟

الرابع: أن هذه الأخبار شامله لموارد ورود الخبر الضعيف الدال على استحباب شىء بالالتزام كما إذا ورد خبر ضعيف على أن من أظفر صائما فله كذا من الأجر، أو بالمطابقه بأن ورد محبوبيه شىء فى خبر ضعيف، فإنه و إن لم يدل على بلوغ الثواب بالمطابقه إلا أنه يدل عليه بالالتزام، فإن كل ما كان مستحبا يثاب عليه.

و هكذا شامله لموارد ورود الخبر الضعيف الدال على وجوب شىء،

فإنه دالٌّ بالالتزام على أمرين: ترتب الثواب على الفعل، و بهذا الاعتبار يكون مشمولاً لأخبار «من بلغه ثواب على عمل» و العقاب على الترك، و لا يحكم بالوجوب بهذا الاعتبار من جهة ضعفه.

و هكذا تشمل موارد فتوى فقيه باستحباب شىء أو وجوبه، إذ يصدق بلوغ الثواب على عمل، فيجوز الحكم باستحباب ما أفتى فقيه باستحبابه أو وجوبه بهذه الأخبار.

و هل تشمل موارد الإخبار بالكراهه أو لا؟ الظاهر هو الثانى، إذ فى جميع الأخبار رتب الثواب على الفعل، و ليس فى شىء منها ترتب منقصه على عمل، أو ثواب على ترك عمل، و لم يحصل لنا القطع بالمناط و إن كان مظنوناً، و الظن لا يغنى من الحق شيئاً، فلا يمكن التمسك بأخبار «من بلغ» لإثبات كراهه ما ورد النهى عنه تنزيهاً أو تحريماً فى خبر ضعيف أو فتوى فقيه بكراهته أو حرمة.

ثم إن الظاهر أنها لا تشمل الشبهات الموضوعية، فإذا ورد خبر ضعيف على مسجديه قطعه من الأرض، لا يمكن الحكم بجريان أحكام المسجديه عليها من استحباب الصلاه فيها و غير ذلك، فإن هذه الأخبار منصرفه إلى بلوغ الثواب عن النبى بما هو نبى لا بما هو بشر، و الإخبار عن المسجديه ليس من شئون النبى بعنوان النبوه، بل شأنه صلى الله عليه و آله بما هو نبى ليس إلا بيان الأحكام الكليه الثابته على موضوعاتها.

و هكذا لا تشمل موارد ورود الخبر المعتبر الدال على حرمه شىء أو كراهته على خلاف الخبر الضعيف الدال على استحبابه، فإن هذا الخبر الضعيف بمقتضى الروايه المعتبره معلوم الكذب تعديداً، و الأخبار منصرفه عما علم بكذبه من بلوغ الثواب و لو تعبد.

و من هنا ظهر أنّها لا- تشمل الأخبار الضعاف، المتكفّله لبيان مصائب الأئمّه- سلام الله عليهم أجمعين- أو فضائلهم عليهم السلام، لما عرفت من أنّها مختصّه بالشبهات الحكميّة، و لا- تشمل الشبهات الموضوعيّة، فلا يجوز ذكر المصائب الواردة في أخبار ضعاف بدون نصب القرينه من قوله: «روى كذا» أو «رأيت في كتاب كذا» و لا يثبت بأخبار «من بلغ» كونه مصيبه.

هذا، مضافا إلى أنّه قول بغير علم، و هو حرام بمقتضى أدلّه حرمة الكذب، فبمقتضاها نعلم تعديدا أنّ ذكر مثل هذه المصيبه لا يترتب عليه ثواب، و قد عرفت عدم شمولها لبلوغ الثواب المعلوم الكذب و لو تعبدا.

ثمّ إنّنا ذكرنا أنّها لا تشمل موارد الإخبار بکراهه شىء أو حرمة، فهل تشمل موارد ورود الخبر الضعيف على استحباب شىء أو وجوبه، المعارض بخبر آخر كذلك دالّ على حرمة أو كراهته، أو أنّها مختصّه بمورد المتمخّض (١) فى بلوغ الثواب؟ ادّعى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- الانصراف (٢)، و لا نعلم وجها صحيحا له، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها.

هذا على المختار من عدم ثبوت الكراهه بها، و أمّا لو قلنا بشمولها للإخبار بالکراهه أو الحرمة أيضا، فلو قلنا بثبوت الكراهه بها، فلا ريب فى عدم شمولها للفرض، للمعارضه بين الخبرين.

و أمّا لو قلنا بثبوت استحباب الترك فقط لا- الكراهه، فقد ادّعى شيخنا الأنصارى أنّه لا- مانع من الشمول لذلك، و حكم باستحباب الصوم يوم عاشوراء، و استحباب تركه أيضا، و أنّه آكد من استحباب الفعل، نظرا إلى أنّه من قبيل التراحم فى المستحبات، و هو ليس بعزيز بل فى كلّ آن و زمان تكون

١- أى الخبر المتمخّض.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢١٣.

المستحبات الواردة فيه متراحمه، كما لا يخفى (١).

و أشكل عليه شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره، وقد مرّ في محلّه تماميّة كلام الشيخ - قدس سره - في باب الصوم و عدم ورود إشكاله - قدس سره - عليه، إلّا أنّ ما أفاده لا يتمّ على إطلاقه، فإنّ في باب الصوم - حيث إنّه عبادى و يعتبر فيه قصد القربه - أموراً ثلاثه: ذات الصوم مجزّداً عن قصد القربه، و الصوم معه، و تركه، فلا مانع من شمول أخبار «من بلغ» للصوم بقصد القربه و تركه و جعل الاستحباب لكليهما، إذ هما ليسا بمتناقضين، بل هما ضدّان لهما ثالث، و هو الصوم بلا قصد القربه.

و أمّا ما كان توصّلياً لا - يعتبر فيه قصد القربه - كأكل الرميّان - فلا يمكن استحباب الفعل و الترك كليهما فيه، ضروره أنّهما نقيضان لا يجتمعان، فكيف تشمل أخبار «من بلغ» الخبر الضعيف المتكفّل لبيان استحبابه أو ترتّب الثواب عليه، و الخبر الدالّ على كراهته معاً؟! هذا كلّه في بيان سعه دائره شمول أخبار «من بلغ» و ضيقها.

بقى الكلام فى الثمره

بين القول بأنّ الاستفادة من هذه الأخبار استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب و بين القول بأنّ لسانها لسان الإرشاد إلى ما استقلّ به العقل لا جعل الاستحباب لنفس العمل.

و قد ذكر الشيخ (٣) - قدس سره - لذلك ثمرتين.

الأولى: أنّه إذا ورد خبر ضعيف دالّ على استحباب غسل المسترسل من اللحيه فى الوضوء، فعلى الأوّل يثبت استحبابه، فيجوز الأخذ من بللها

١- مطارح الأنظار: ١٣٧-١٣٨، فرائد الأصول: ٢٣٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢١٣.

٣- فرائد الأصول: ٢٣٠-٢٣١.

على فرض جفاف بله اليمنى، و المسح بها، و لا يجوز على الثانى.

و قد نوقش فى ذلك بوجهين:

الأول: ما أفاده صاحب الكفايه - قدس سره - فى تعليقه على الرسائل من أنّ ثبوت الاستحباب لا يوجب جواز المسح، إذ يمكن أن يكون غسل المسترسل من اللحيه فعلا مستحبًا ظرفه الوضوء (١).

وفيه: أنّه على تقدير ثبوت استحبابه فى الوضوء يكون جزءا مستحبًا للوضوء، كاستعاذه قبل القراءه فى الصلاه، لا- أنّه أمر مستحبّ غير مربوط بالوضوء أصلا.

الثانيه: ما احتمل من تأمل الشيخ - قدس سره - فى ذيل هذه الثمره من أنّ المسح لا بدّ و أن يكون ببله الأعضاء الأصليه الواجب غسلها على ما يستفاد من روايات باب الوضوء، فعلى كلا القولين لا يجوز المسح ببله المسترسل من اللحيه.

الثانيه: إذا ورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغايه من الغايات، كقراءه القرآن أو المشى إلى الحاجه، فعلى الأول يجوز الدخول فى الصلاه مع هذا الوضوء، و على الثانى لا يجوز.

و نوقش فى هذه الثمره أيضا: بأنّ استحباب الوضوء لا يلازم رافعيته للحدث، ضروره أنّ وضوء الحائض و من يريد إعادة الجماع و الجنب المريد للنوم أو الأكل و الشرب مستحبّ، و لا يرفع الحدث.

وفيه: أنّ الكلام فى الحدث الأصغر، و المحدث بالحدث الأكبر لا يرفع حدثه إلّا بالغسل، فعدم رافعيه الوضوء من جهه عدم قابليته للحدث للرفع به،

أمّا ما يكون قابلا- كالحديث الأصغر- فأى مانع لرفعه بمثل هذا الموضوع؟

مضافا إلى إمكان الرافعيه بمرتبته فى الأكبر أيضا بحيث ترتفع عن الحائض- مثلا- بواسطة الموضوع مرتبه من الظلمه، و تحصل لها نورانيه ضعيفه بها تصير قابله لشمول الفيض الإلهى لها عند الذّكر.

و هذه الثمره ساقطه على القول المختار من استحباب الموضوع نفسا، فإنّ الموضوع- سواء أتى بعنوان الاحتياط أو بقصد أمره الاستجابى- رافع للحديث، و محبوب نفسا.

فعمده الثمره فى المقام جواز إفتاء الفقيه بالاستحباب على الإطلاق بلا تنبيه على كونه مستحبا بعنوان الاحتياط و رجاء إدراك الواقع على القول الأول، و عدم جوازه و لزوم التنبيه على القول الثانى بحيث لو لم يتبه يكون مشرعا فى الدين مرتكبا للحرام.

و هناك ثمرات آخر تظهر للمتتبع فى الفقه.

الأمر السادس: ذهب بعض المحققين إلى عدم جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية التحريمية على عكس الأخبارى،

نظرا إلى أنّ التكليف معلوم مبين، و إنّما الشكّ فى مقام الامتثال، فلا بدّ من الخروج عن عهده فى مقام الامتثال، و إذا ارتكب الفرد المشته من الخمر، لا يعلم بالخروج عن عهده «لا تشرب الخمر» و ليس الشكّ فى التكليف حتى يكون موردا للبراءة.

و أجاب عنه صاحب الكفايه: بأنّ مفاد النهى لو كان مطلوبية ترك كلّ فرد بنحو الانحلال بحيث يكون كلّ واحد من التروك محكوما بحكم و مطلوبية دون ما يحكم به الآخر، فلا مانع من جريان البراءة فى الفرد المشكوك، إذ الشكّ حينئذ شكّ فى أصل التكليف و لم يعلم بالنسبه إليه.

و أمّا لو كان مطلوبية مجموع التروك، فلا تجرى فيه البراءة، بل مقتضى

القاعده هو الاشتغال و إحراز ترك المجموع امتثالا للنهي ما لم يحرز الترك بالأصل، كما إذا كانت حالته السابقه الترك(١).

و للشيخ- قدس سره- كلام أيضا، و حاصله بتوضيح منّا: أنّ التكليف حيث إنّها مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه المنحلّ كلّ واحده منها بحسب الواقع إلى قضايا متعدده حسب تعدّد موضوعاتها و إن كانت بحسب اللفظ قضيه واحده، كما في قضيه «النار حازه» التي مقتضاها ثبوت فرد خاصّ من الحراره لفرد خاصّ من النار مغاير لما ثبت لفرد آخر منها، فلا محاله يرجع الشكّ في الموضوع إلى الشكّ في أصل التكليف، فإنّ الإنشاء و إن كان واحدا معلوما مبينا إلّا أنّه منحلّ إلى إنشاءات شكّ كون الفرد المشكوك منها.

و بالجملة، لا نعلم بانحلال تكليف «لا تشرب الخمر» إلى هذا الفرد المشكوك أيضا، فلا مانع من جريان البراءه(٢).

و التحقيق في الجواب أنّ مفاد النهي تاره يكون هو الزجر بأن كان ناشئا عن مفسده في الفعل، كما هو الحقّ المحقّق في محلّه، و أخرى يكون طلب الترك بأن كان ناشئا عن مصلحه في الترك، فإن كان الأوّل فهو على أقسام:

الأوّل: أن يكون متعلّقا بكلّ فرد فرد بنحو العامّ الاستغراقي، و لا ريب في جريان البراءه في هذا القسم بالنسبه إلى الفرد المشتبه، فإنّ تعلق النهي به و الزجر عنه مشكوك.

الثاني: أن يكون متعلّقا بمجموع الأفراد بنحو العامّ المجموعى.

و مثاله: التصوير، فإنّ المحرم منه هو تصوير ذوات الأرواح بجميع أعضائها، و أميا تصوير يد أو رجل أو صدر بدون ضمّ سائر الأعضاء إليه فليس

١- كفايه الأصول: ٤٠٢-٤٠٣.

٢- فرائد الأصول: ٢٢١.

بحرام.

و فى هذا القسم يجوز ارتكاب معلوم الفرديّه فضلا عن مشكوكها ما لم يرتكب مجموع الأفراد.

الثالث: ما إذا تعلّق بصرف الوجود، المنطبق لأوّل الوجودات بأن يكون أوّل وجود الطلاق ذا مفسده، و لازم ذلك تعلّق النهى به فقط، فإذا شكّ فى فرديّه فرد للطبيعته المنهيه كذلك فقد شكّ فى أصل التكليف، للشكّ فى تحقّق شرطه، و هو فرديّه للطبيعته، لما مرّ مرارا من أنّ الموضوع فى القضايا الحقيقيه راجع إلى الشرط، و الشكّ فى الشرط مساوق للشكّ فى المشروط، فيرجع إلى البراءة عقلا و نقلا، ففى جميع صور الشكّ يكون المرجع هو البراءة عقلا و نقلا.

و بعبارة أخرى: فى القسم الأوّل تكون المصلحه قائمه: بكلّ فرد فرد، و لازمته الزجر بنحو الانحلال، و مقتضاه، الرجوع إلى البراءة فى الفرد المشكوك، و فى الثانى و إن كان الزجر واحدا من جهه أنّ للمجموع مصلحه واحده و إطاعه و عصيانا واحدا إلّا أنّ ما هو مزجور عنه هو مجموع الأفراد لا الأقلّ، فيجوز إبقاء فرد واحد و ارتكاب الباقي قطعاً، قطع بفرديته أو شكّ.

و هل يجوز إبقاء الفرد المشكوك و ارتكاب الباقي أو لا؟ الظاهر الجواز، لأنّ الزجر عن الفرد المتيقّن و المشكوك مقطوع به، و تعلّقه بالأفراد المتيقّنه فقط غير معلوم، فيرجع فيه إلى البراءة عقلا- و نقلا- و هذا على عكس الواجب الارتباطى، فإنّ البراءة تجرى فيه بالقياس إلى الأكثر، و فى الثالث المصلحه قائمه بأوّل وجود من الطبيعيه، و مقتضاه الزجر عنه فقط، فالشكّ فى الفرديّه مساوق للشكّ فى الزجر عنه، فيرجع إلى البراءة.

و إن كان الثانى، فهو على ثلاثه أقسام أيضا:

الأول: أن يكون المطلوب كل واحد من التروك بنحو العام الاستغراقى بحيث يكون لكل واحد إطاعه و عصيان، و لا ريب فى جريان البراءه أيضا.

الثانى: أن يكون المطلوب مجموع التروك بنحو العام المجموعى بأن كان هناك مصلحه واحده مترتبه على ترك الجميع و له إطاعه واحده و عصيان واحد، و هو من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين. و الكلام فيه هو الكلام، و سيأتى - إن شاء الله - جريان البراءه فيه، فإنّ الطلب المتعلق بترك مجموع الأفراد - و بعبارة أخرى: طلب الجمع فى الترك - و إن كان طلبا واحدا شخصيا، لأنّ المفروض قيام مصلحه واحده على جميع التروك، إلّا أنّ هذا النهى الواحد البسيط ينحلّ إلى نواه عديده ضمنية، كانهلال الأمر الواحد البسيط المتعلق بالمركب الارتباطى إلى أوامر عديده ضمنية، و كما تجرى البراءه فى الفرد المشكوك تعلق الأمر الضمنى بفعله كذلك تجرى البراءه فى الفرد المشكوك تعلق النهى الضمنى بفعله و طلب تركه كذلك، أى ضمنا.

الثالث: أن يكون المطلوب عنوانا بسيطا متحصلا من مجموع التروك، و الشكّ فى فردية الفرد فى هذا الفرض راجع إلى الشكّ فى تحقق الامتثال، و مقتضاه الرجوع إلى قاعده الاشتغال لا البراءه، إذ بارتكاب الفرد المشتبه لا يحصل العلم بتحقق هذا العنوان البسيط المعلوم تعلق التكليف به، فلا يجوز الارتكاب إلّا إذا أحرز ذلك العنوان بالأصل.

مثلا: نفرض أنّ العنوان العدمى - المتحصّل من ترك شرب كل فرد من أفراد الخمر، و نعبر عنه فى مقام التعبير بخلوّ الصفحه عن وجود شرب الخمر - مطلوب للمولى، فنقول: نحن كُنّا تاركين لشرب الخمر فى أوّل الزوال و كانت الصفحه خاليه عن وجوده قطعا، فنستصحب ذلك العنوان إلى حين ارتكاب الفرد المشتبه، فنحن حينئذ بحكم الشارع تاركين لشرب الخمر و محصلين

لذلك العنوان البسيط المكلف به.

و في عبارته الكفائية في المقام- و هي: و الفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلا أن قضيه لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا(١)- مسامحة واضحه، و ذلك لأن المطلوب بالنهاي لو كان العنوان المتحصّل من الأفراد، فلا- معنى لجريان البراءة في الفرد المشتبه، و لو كان العنوان المنطبق على الأفراد- كعنوان الصلاة، المنطبق على التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك- فلا- مانع من جريان البراءة، و لا- مقتضى لقاعده الاشتغال، ضروره أنه حينئذ من صغريات الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، التي التزم- قدّس سرّه- بجريان البراءة فيها(٢).

ثم إن ما ذكرناه من إمكان إحراز العنوان المطلوب بالأصل إنّما يتم بالنسبه إلى الأفراد العرضيه فقط بمعنى أنّ العنوان المتحصّل من الأفراد العرضيه فقط يمكن إحرازه بالأصل، و أما العنوان المتحصّل من الأفراد العرضيه و الطوليّه لا يمكن إحرازه بالأصل.

مثلا: لو كان المطلوب بالنهاي عن شرب الخمر خلوّ صفحه الوجود، المنتزع عن ترك شرب الخمر من أوّل الزوال إلى الغروب، فحيث لا يتحقّق العنوان إلا بترك شرب جميع أفراد الخمر، العرضيه و الطوليّه فلا يحرز العنوان لو ارتكب المشتبه لا وجدانا، و هو واضح، و لا تعبدا، إذ المفروض أنّ العنوان لا يتحصّل إلا من ترك شرب جميع أفراد الخمر في هذه المدّه، فلا حاله سابقه له حتى نستصحبها، و حاله السابقه المتيقّنه قبل ارتكاب الفرد المشتبه هي خلوّ الصفحه عن الأفراد العرضيه فقط، و لا فائده فيها، و ما له فائده- و هو الخلوّ

١- كفايه الأصول: ٤٠٣.

٢- كفايه الأصول: ٤١٣.

عن الأفراد العرضيّه و الطوليّه معا- ليست له حاله سابقه، و إذا لم يحرز العنوان المطلوب بالاستصحاب، فمقتضى القاعده هو الاشتغال من جهه كون الشكّ في الامتثال بعد معلوميّه التكليف.

ثمّ إنّّه ممّا يتفرّع على هذه المسأله- أى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيّه التحريميّه- مسأله جواز الصلاه فى اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل، و عدم جوازه.

و مجمل الكلام فيه أنّه يستفاد من الروايات الباب كلّها أنّ المأخوذ قيدها فى الصلاه هو الأمر العدمي، أى عدم وقوع الصلاه فيما لا يؤكل، لا وقوعها فيما يؤكل، إذ فى جميعها نهى عن الصلاه فيما لا يؤكل، و ليس فى شىء منها الأمر بالصلاه فيما يؤكل.

نعم، توهم ذلك من ذيل روايه موثقه ابن بكير، قال: سأل زراره أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاه فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله «إنّ الصلاه فى وبر كلّ شىء حرام أكله فالصلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شىء منه فاسده لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله»^(١) الحديث.

و هذا التوهم أيضا فاسد، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام فى ذيل الروايه: «لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله» و إن كان قيديّه وقوع الصلاه فى المأكول إلّا أنّه- حيث فرّع على ما قبله و هو الحكم بفساد الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل الّذى لا يفهم منه إلّا المانعيّه و قيديّه الأمر العدمي- يرفع اليد عن هذا الظهور بقربنه الصدر، فيكون مفادها مفاد نظائرها من أنّه لا بدّ من عدم

١- الكافي ٣: ٣٩٧-١، التهذيب ٢: ٢٠٩-١١٨، الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

وقوع الصلاة فيما لا يؤكل، و أنّ الصلاة الواقعة فيه فاسده لا تقبل حتى يؤتى بفرد آخر غير مقرون بالمانع.

و بعد الفراغ عن ذلك نقول: إنّ النهى عن إيقاع الصلاة فيما لا يؤكل يتصوّر بصور:

الأولى: أن يكون المطلوب به ترك كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل بنحو العامّ الاستغراقى، نظير النهى فى «لا تشرب الخمر» فى التكليف الاستقلالى.

الثانية: أن يكون المطلوب به مجموع التروك بنحو العامّ المجموعى.

الثالثة: أن يكون المطلوب به ترك الطبيعه بنحو صرف الوجود بحيث لو لبس المصلّى فرداً ممّا لا يؤكل، يتحقّق عصيان النهى الضمنى.

الرابعة: أن يكون المطلوب عنواناً وجودياً بسيطاً منتزعا عن مجموع التروك، نظير عنوان العريان المتحقّق من ترك لبس كلّ فرد من أفراد اللباس.

و لا ريب فى جريان البراءة فى الصور الثلاث الأولى، و عدم جريانها فى الأخيره منها بالبيان المتقدم فى التكليف الاستقلالى، إذ لا فرق فى ذلك بين التكاليف الضمّيه و الاستقلاليه، و ظاهر قوله عليه السلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل» أو «الصلاه فى وبره و شعره و كذا و كذا فاسده» هو مطلوبه ترك كلّ فرد من مصاديق ما لا يؤكل بنحو العامّ الاستغراقى، كما فى «لا تشرب الخمر» و «الخمر حرام» و لا فرق بين العبارتين أصلاً إلّا أنّ الأولى نهى ضمنى، و الثانية استقلالى (١)، فكما تجرى البراءة فى الفرد المشتبه من الخمر كذا تجرى فى الفرد المشكوك من اللباس، فكما أنّ «لا تشرب الخمر» أو «الخمر حرام» قضيه حقيقته منحلّه إلى قضايا متعدده حسب تعدّد مصاديق الخمر كذلك

«لا تصل فيما لا يؤكل» أو «الصلاه فى وبره فاسده» قضيه حقيقته تنحل إلى قضايا عديده حسب تعدد مصاديق غير المأكول، و أما مطلوبه مجموع التروك أو ترك الطبيعه بنحو صرف الوجود فلا يفهم منه أصلا.

و الشاهد على ذلك ما هو متسالم عليه بين الفقهاء على الظاهر من أن من اضطر إلى لبس غير المأكول أو النجس لا بد من أن يقتصر على مقدار الضروره، و لا تنطبق هذه الفتوى إلما على الانحلال، ضروره أن الاضطرار بلبس فرد ما من الطبيعه موجب لسقوط النهى لو كان بنحو صرف الوجود أو العام المجموعى، فلما ذا يجب الاقتصار بمقدار الضروره بعد سقوط النهى عن اللبس بواسطه الاضطرار إلى متعلقه؟ و هذا بخلاف ما لو كان بنحو الانحلال، إذ كل فرد من الأفراد منهى عنه، فإذا اضطر إلى فرد، يسقط النهى المتعلق به خاصه، و تبقى الأفراد الأخر غير المضطر إليها على حالها، و لا يسقط النهى المتعلق بها.

و هكذا لا استفاد من الروايات مطلوبه العنوان البسيط المنتزع عن مجموع التروك، كما لا يخفى.

و بالجملة، ظاهر الروايات هو مطلوبه ترك لبس كل فرد من أفراد ما لا يؤكل بنحو العام الاستغراقى و إن كانت البراهه تجرى فى جميع الصور الثلاث المتقدمه إلا أن واقع المطلب ذلك.

و هل يجرى الاستصحاب الموضوعى الحاكم على قاعده الاشتغال فى الصوره الرابعه التى قلنا بأن مقتضى القاعده فيها هو الاشتغال، أو لا يجرى؟

ربما يقال بالتفصيل بين أن يكون معروض القيد هو الصلاه بأن تكون الصلاه لا بد و أن تقع فيما لا يؤكل، فلا يجرى، إذ الشك من أول الأمر موجود، و ليس لها حاله سابقه متيقنه، بل الصلاه من أول وجودها يشك فى وقوعها فيما لا يؤكل، و عدم وقوعها.

نعم، لو لبس المشكوك في أثناء الصلاة، لا مانع من جريان الاستصحاب بأن يقال: إنّ الصلاة حال وجودها لم تقع فيما لا يؤكل والآن كما كانت، وهكذا يجرى في الشعر الملقاه في الأثناء، و بين أن يكون معروض القيد هو اللباس بأن اعتبر فيه أن لا يكون ممّا لا يؤكل، فلا يجرى أيضا، فإنّ الفرد المشكوك ليس من غير المأكول في زمان حتى نستصحب، بل من أوّل وجوده إمّا كان من المأكول أو كان من غير المأكول، نعم يجرى في الشعر الملقاه المشكوكه، و بين أن يكون معروض القيد هو المصلّى بأن اعتبر في المصلّى أن لا يكون لابسا لغير المأكول، فيجرى الاستصحاب، فيقال: إنّ لم يكن لابسا لغير المأكول قبل لبس المشكوك و الآن كما كان، فتصحّ الصلاة فيه بمقتضى التعبد الاستصحابي.

و الحقّ أنّ المستفاد من الروايات سيّما قوله عليه السلام في موثقه ابن بكير:

«إنّ الصلاة في وبر كلّ شىء حرام أكله فالصلاه في وبره و كذا و كذا فاسده» هو معروضيّه الصلاة للقيد، و اعتبره في الصلاة، و على هذا لا بدّ من التفصيل بين مقارنه الصلاة من أوّلها مع لبس المشكوك، فنحكم بعدم جريان الاستصحاب، و بين مقارنتها معه في الأثناء، فنحكم بصحتها، لجريان الاستصحاب.

و هذا على فرض عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، و أمّا على المختار من الجريان، فيجرى الاستصحاب على جميع التقادير.

و يمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم غير المأكول بنحو العدم النعتي لا المحمولي بوجه دقيق، و هو أنّ شعر الحيوان و وبره و جلده و هكذا جميع أعضائه كلّها كان مستحالا من الأغذيه التي أكلها الحيوان من النبات، فمادّه الشعر من أوّل الأمر قبل أن تتصوّر بالصوره الشعريّه كانت علفا و لم تكن متصوّره بصوره شعر غير المأكول، و بعد تصوّرها بالصوره الشعريّه نشكّ في تلبّسها بصوره شعر غير المأكول، و عدمه، فنستصحب عدمه، و لا يعارض

ذلك باستصحاب عدم تلبسها بصورة شعر الحيوان المأكول، فإنه لا يترتب عليه أثر إلّا بلازمه، و هو تلبسها بصورة شعر غير المأكول.

و نظير ذلك: ما إذا قطعنا بانقلاب ماء العنب إلى مائع آخر مردّد بين الخمر و الخلّ، ألسنا نستصحب عدم انقلابه إلى الخمر و عدم تلبسه بالصورة الخمرية، الذي كان متيقّنا سابقاً؟

و بالجملة لا إشكال في صحّ الصلاة في اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل بعد استفادته أنّ القيد أمر عدمي، و جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، و في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و مع تسليم هذه الجهات الثلاث لا مجال لإنكار صحّ الصلاة في اللباس المشكوك.

ثم إنّ الشيخ (١) - قدّس سرّه - تبه على أمر في ذيل بحث البراءة، و هو أنّ بعض الأخباريين تخيّل إنكار المجتهدين حسن الاحتياط، و لذا شنع عليهم بذلك.

و ردّه الشيخ - قدّس سرّه - بأنهم لا ينكرون حسن الاحتياط عقلاً - ما لم يوجب الإخلال بالنظام - فيما قامت أماره معتبره خاصّه على جوازه و احتمال حرمة فضلا عن موارد البراءة، التي لم تقم على جواز الاقتحام فيها أماره معتبره بالخصوص.

و بالجملة، ما ينكر المجتهدون هو وجوب الاحتياط من جهه عدم استفادته ذلك من أخبار الاحتياط و استفادته الإرشاد إلى ما يراه العقل من حسن الاحتياط أو الاستحباب الشرعي، لا أصل حسن الاحتياط، فإنه عقلي غير قابل للإنكار.

ثم إنّ الإخلال بالنظام تاره يكون ناشئا من الاحتياط في كلّ مورد مورد

بحيث يكون كل احتياط مخلا بالنظام، و أخرى يكون ناشئا من ضم بعض الاحتياطات إلى بعض، و على كل تقدير إذا وصل الاحتياط إلى مرتبه الإخلال بالنظام، ليس فيه حسن لا- عقلا- فإنّ العقل يرى قبح الإخلال بالنظام، و لا نقلا، إذ أدلّه الاحتياط مخصّيه بالمخصّيه العقلية، ففي الفرض الأوّل لا- حسن في الاحتياط أصلا، و في الثاني لا- حسن فيه إذا وصل إلى مرتبه الإخلال، و أمّا بمقدار لم يصل إلى هذه المرتبه فباق على حسنه.

و لكنّ الأولى تعيين مقدار لا- يوجب الإخلال، و الإدامه على الاحتياط في ذلك المقدار، فإنّ القليل الذي يدام عليه خير من كثير لا يدام عليه، كما في الخبر «قليل تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه»^(١).

و هكذا الأولى ترجيح الموارد المهمه من احتمالات التكليف- كالأموال و الأعراض و النفوس- على غيرها، و الموارد التي كان احتمال التكليف فيها أكثر من غيرها بأن يحتاط في مظنونات التكليف مثلا، و يطرح المشكوكات و الموهومات و الحاصل: الأولى التبعض في الاحتياط بترجيح مقدار على غيره احتمالا أو احتمالا و الإدامه على ذلك.

١- نهج البلاغه: ٢١٧-٢٧٨، و عنه في البحار ٦٨: ٢١٨-٢٢ نحوه.

فصل: فى دوران الأمر بين محذورين.

إشاره

و لا يخفى أنّ محلّ الكلام ما إذا علم بجنس التكليف و تردّد أمره بين الوجوب و الحرمة حدوثاً، و أمّا ما لم يكن كذلك - بأنّ تردد أمر شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه مثلاً، أو علم بجنس التكليف لكن لا حدوثاً بكل بقاء بأن كانت حالته السابقه هو الوجوب أو الحرمة - فخارج عن محلّ الكلام، بل تجرى البراءه فى الأول بلا شبهه و الاستصحاب فى الثانى بلا معارض، و ينحلّ العلم الإجمالى بالتعبّد الاستصحابى بالوجوب مثلاً، فلا أثر بعد ذلك لاحتمال الحرمة.

و يقع الكلام فى مقامين:

الأول: ما إذا كان كل من التكليفين المحتملين توصلياً،

و الأقوال فى المقام خمس:

١- جريان البراءه عقلاً و نقلاً.

٢- تعيّن الأخذ باحتمال الحرمة.

٣- التخيير بين الأخذ بالوجوب و الأخذ بالحرمة.

٤- التخيير بين الفعل و الترك عقلاً، و جريان أصل الإباحه، كما فى الكفايه (١).

٥- التخيير العقلى بلا جريان أصل شرعى أصلاً، كما ذهب إليه شيخنا

١- كفايه الأصول: ٤٠٤.

وكلها خلاف التحقيق إلا الأول منها.

و أما الثاني: فلا وجه له إلا توهم أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، و هو فاسد، فإنّ هذا كلام شعري لا يساعده دليل لا عقلا- ولا- نقلا- فى دوران الأمر بين المقطوع منهما فضلا عن محتملها، إذ كثيرا ما تقدّم المصلحه المقطوعه على المفسده المقطوعه، كما فى إنقاذ الغريق المتوقّف على التوسّط فى الأرض المغصوبه.

هذا، مضافا إلى الالتزام بالإباحه، و عدم الاعتناء بالمفسده المحتملها فيما إذا كان طرفها الإباحه التى لا مصلحه فيها أصلا، فكيف يعنى بها فيما إذا كان طرفها الوجوب!؟

و أمّا الثالث- و هو التخيير الشرعى- فإن كان المراد منه هو التخيير فى المسأله الأصوليه من قبيل التخيير بين الخبرين، فليس مدلولاً لدليل، و لا وجه له إلا توهم لزوم الموافقه للالتزاميه، و هو على تقدير تسليمه- لا يوجب الأخذ بأحدهما و الفتوى على طبقه، بل تتحقّق الموافقه للالتزاميه بالالتزام إجمالا- بالحكم الواقعى أيّما ما كان، و لا يلزم الالتزام تفصيلا بل محرّم قطعاً، فإنّه تشريع محرّم، و يشمله قوله تعالى: **اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ(٢)**.

و إن كان المراد منه التخيير فى مقام العمل بأن يجب الفعل أو الترك، فهو غير معقول و غير صادر من الحكيم، فإنّه لغو محض لا فائده فيه أصلا، لعدم خلوّ المكلف من أحدهما، و لا يمكنه امتثالهما، لامتناع اجتماع النقيضين، و لا عصيانهما، لامتناع ارتفاع النقيضين، و إنّما الوجوب التخييرى يعقل بين

١- أجود التقريرات ٢: ٢٣٠-٢٣٢.

٢- يونس: ٥٩.

أميرين أو أمور يمكن للمكلف أن يخلو عن جميعها، و يشتغل بفعل آخر، كالعتق و الإطعام و الصيام، و أمّا في النقيضين أو الضدّين لا ثالث لهما- كالأمر بالفعل أو الترك و بالتكلم أو السكوت- فهو غير معقول.

و أمّا الرابع- و هو ما أفاده في الكفاية من التخيير العقلي و جريان أصاله الحلّ- فيرد عليه أمران:

الأوّل: أنّ روايات الحلّ قد تقدّم أنّها مختصّه بموارد الشبهات الموضوعيّة، لقرائن موجوده فيها، كلفظ «فيه» في قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام»^(١) و لفظ «بعينه» و غير ذلك، و لا تشمل موارد الشبهات الحكميّة، فالدليل أخصّ من المدعى و إن لم نقف على مثال في الفقه للشبهه الحكميّة و مورد يكون أمره دائرا بين محذورين من جهه الشبهه الحكميّة.

الثاني: أنّه على فرض شمول الروايات للشبهات الحكميّة أيضا لا- تشمل المقام، فإنّ لسانها لسان جعل الحكم الظاهري، و الترخيص بين الفعل و الترك في ظرف الجهل، و لا يمكن جعل الترخيص في مورد يقطع بوجود الإلزام الشرعي فيه، و لا يصحّ أن يقول المولى: «أيها القاطع بالإلزام و العالم بأنك غير مرخص في الفعل أو الترك أنت مرخص في الفعل أو الترك» فإنّه من التناقض في الكلام.

و بعبارة أخرى: لا بدّ في الحكم الظاهر أن يحتل مصادفته للواقع، و هو مقطوع العدم في المقام، للعلم بعدم إباحته واقعا قطعاً.

و أمّا الخامس- و هو ما أفاده شيخنا الأستاذ من اللا-حرجيّة العقلية من باب لا بدّيه الفعل أو الترك و تساقط الأصول كلّها- فعمده المدرك فيه وجهان:

١- الكافي ٥: ٣١٣-٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٨ و ٩: ٧٩-٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الأول: أنّ كلّ أصل شرعى لا بدّ له من أثر شرعى يترتب عليه و إلّا يلغو التّعبد به، و لا أثر فى المقام أصلا، إذ المكلف غير خال عن الفعل أو الترك.

و الثانى: أنّ «رفع ما لا يعلمون»^(١) و غيره من أدلّه البراءه موردها ما إذا أمكن للشارع الوضع بإيجاب الاحتياط، و فى المقام لا يمكن له الوضع، لعدم إمكان الاحتياط، فلا يمكن الرفع أيضا.

و الحاصل: أنّه كلّما كان وضع التكليف بيد الشارع فرغه أيضا بيده، و لا يمكن التكليف فى المقام بإيجاب الاحتياط، فليس رفعه أيضا بيده و تحت اختياره.

و التحقيق أنّ الأثر موجود فى المقام، و وضع التكليف ممكن، فرغه أيضا ممكن.

بيانه: أنّ المولى ليست يده مغلوله فى المقام، بل يده مبسوطه يمكنه إلزام المكلف بالفعل بالخصوص، كما أنّ له الإلزام بالترك بالخصوص، و لا مانع منه أصلا.

و بعباره أخرى: ليس للمولى الإلزام بالفعل و الترك معا بأن يقول: «يجب عليك أيّها الشاكّ فى وجوب شىء و حرمة الجمع بين الفعل و الترك» لامتناع اجتماع النقيضين، و لكن له أن يقول: «أيّهما المتردّد فى وجوب شىء و حرمة يجب عليك الاحتياط بالفعل، أو يجب عليك الاحتياط بالترك» فإذا أمكن وضع كلّ من الوجوب و الحرمة منفردا يمكن له رفعه أيضا، و للرفع أثر، و هو الترخيص فى الترك فى رفع الوجوب، و الترخيص فى الفعل فى رفع الحرمة، فالوجوب بنفسه قابل للوضع، و لرفعه أثر، و هو الرخصه فى الترك، فتشمله

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

أدله البراءة النقلية، و الحرمة أيضا بنفسها قابله للوضع، و لرفعها أثر، و هو الترخيص فى الفعل، فتشملها أيضا.

نعم، يلزم منه المخالفة القطعية الالتزامية، و لا محذور فيه، و المحذور لزوم المخالفة العلمية و ليس فى المقام.

و توهم أنّ مورد البراءة الشرعية مورد الجهل و عدم العلم بالتكليف جنسا أو نوعا، و فى المقام جنس الإلزام معلوم مبيّن، فاسد، فإنّ المراد من العلم بجنس التكليف أو نوعه ما يكون قابلا للتحريك، كما إذا علم إجمالا بتعلّق الحلف بوطء زوجته الأولى أو ترك وطء الثانية، فإنّ جنس الإلزام معلوم و قابل للتحريك، ضروره إمكان الموافقة القطعية بوطء الأولى و ترك وطء الثانية، كما أنّ المخالفة القطعية أيضا ممكنة بأن يترك وطء الأولى و يطأ الثانية، لا ما لا يكون قابلا للتحريك، كما فى المقام، الذى متعلّق العلم واقعه شخصيه واحده غير عباديه على الفرض، إذ لا- يمكن الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية، فأى فائده لمثل هذا الإلزام الذى لا يكون قابلا للتحريك، بل وجوده كعدمه؟

و بذلك ظهر جريان البراءة العقلية أيضا فى المقام، إذ مورده عدم البيان، و المقام كذلك، ضروره أنّ الوجوب بالخصوص لم يبيّن، و الحرمة بالخصوص كذلك، و معلومته جنس الإلزام لا يعدّ بيانا كما عرفت، لعدم قابليته للتحريك، و المراد منه- كما مرّ مرارا- هو الحجّة لا مجرد صدور كلام من المولى و لو لم يعرف المكلف معناه أصلا.

فأتضح فساد ما فى الكفايه من عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان

فى المقام، لتماميّه البيان(١)، لما عرفت من أنّ البيان ما يكون قابلا للتحرّيك، و هو مفقود فى المقام.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا عدم تماميه الأقوال الأربعة الأخيره، و صحّح القول الأوّل من جريان البراءه عقلا و نقلا.

و ممّا ذكرنا ظهر أيضا عدم المانع من جريان الاستصحاب سواء كانت الشبهه فى الموضوع أو الحكم إذا كانت لها حاله سابقه، إذ لا- مانع منه إلّا توهم الفرق بين الأصول التنزيلىه و غيرها فى مانعيه لزوم المخالفه للتراميه عن جريانها و عدم مانعيته، و يأتى فى محلّه- إن شاء الله- أنّ المخالفه للتراميه غير مانعه عن جريان الأصول ما لم تنته إلى المخالفه القطعيه العمليه، سواء كان الأصل تنزيلىا، كالأستصحاب، أو لم يكن كذلك.

ثمّ إنّه على المختار من جريان البراءه عقلا- و نقلا- لا- موضوع للبحث عن أنّ التخيير بين الفعل و الترك ثابت حتى فى فرض احتمال أهمّيّه أحد التكليفين على تقدير وجوده، و ذلك لأنّ كلّ واحد من الوجوب و الحرمة كان مرفوعا بأدله البراءه، فالوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعا بأى مرتبه من الأهمّيّه كان رفع فى مقام الظاهر، و هكذا الحرمة، و بعد الرفع لا مجال للقول بتعيين محتمل الأهمّيّه.

و أمّا على القول بعدم جريان البراءه لا نقلا و لا عقلا، فقد يقال- كما فى الكفايه(٢)- بأنّ المقام داخل فى كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير، غايه الأمر أنّ الدوران فى المقام بين التكليفين الاحتماليين، و هناك بين قطعيين، و العقل لا يفرق بينهما فى الحكم بتعيين محتمل الأهمّيّه أو الأهمّ.

١- كفايه الأصول: ٤٠٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٦.

و فيه: أنّ ملاك حكم العقل بتعيين الأهمّ في موارد التزام بين التكليفين كالإنقاذ والغصب، و هو: سقوط إطلاق المهّمّ و بقاء الأمر بالأهمّ على إطلاقه، و هو مفقود في المقام الذي ليس في البين إلّا تكليف واحد فارد محتمل بين أمرين.

بيان ذلك: أنّ مقتضى إطلاق كلّ من دليلي وجوب الإنقاذ و حرمة الغصب كون المكلّف في ضيق و لو في صورته التزام، و حيث لا- يمكنه في مقام الامتثال الجمع بين الامتثالين في صورته التزام بأن ينقذ الغريق و يترك الغصب، فلا يعقل بقاء كلا الإطلاقين، فإنّ لازمه التكليف بما لا يطاق، فلا بدّ من سقوط أحدهما، و بما أنّ سقوط إطلاق دليل حرمة الغصب متيقّن على كلّ حال، إذ لو لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر لسقط كلا الإطلاقين، لعدم وجود المرجّح في البين، و عدم إمكان بقائهما على حالهما، و لا مانع عقلا من بقاء إطلاق دليل وجوب الإنقاذ، و نشكّ في تقييده بصوره عدم الابتلاء بالمزاحم و عدمه فتنمّيك بالإطلاق، و نحكم بوجوب الإنقاذ و لو في مورد الابتلاء بالغصب، و هذا هو الملاك في الحكم بتعيين الأهمّ في التكليفين المتزامين، و من الواضح أنّه مفقود في التكليف الواحد المرّد بين الوجوب و الحرمة، الذي لا يمكن للمكلّف العلم بموافقه أو مخالفته.

و دعوى استقلال العقل هنا أيضا بتقديم محتمل الأهمّيّة عهدتها على مدّعيتها، ضروره أنّه ليس من البديهيّات، بل من النظريّات العقلية، فلا بدّ في إثباته من إقامه الدليل، و لا يكفي مجرد الدعوى كما لا يخفى.

فأضح عدم تعيين محتمل الأهمّيّة في المقام سواء قلنا بجريان البراءة، أو قلنا بالتخيير العقلي و عدم جريان البراءة.

و بالجمله، الوجه الذي نعتد عليه في باب التزام هو أنّ تفويت

الملاك الملزم الذى هو روح التكليف لا يجوز بعد وصوله إلى المكلف بوصول ما اشتمل عليه من التكليف بمقتضى قاعده الاشتغال، و فى باب التزام حيث لا يمكن للمكلف استيفاء ملاك كل من التكليفين لم يكن المكلف موظفا باستيفائهما معا، و حينئذ إذا استوفى ملاك الأهم احتمالاً فقد عمل بوظيفته قطعاً، فإنّ الملاك المستوفى إمّا بقدر الملاك الآخر أو أزيد، فجواز تفويت ملاك المهم قطعى، و لكن جواز تفويت ملاك محتمل الأهميه مشكوك، و حيث إنّ البيان تامّ و الملاك و أصل لا تجرى البراءة، فيحكم بالتعيين و وجوب تقديم محتمل الأهميه.

و هذا الوجه غير جار فى المقام، إذ ليس هناك تكليفان و ملاكان و أصلان إلى المكلف، بل تكليف واحد و ملاك فارد، و ليس فى البين إلّا احتمال كون التكليف المعلوم بجنسه متحققاً فى ضمن الوجوب أو الحرمة، و على فرض عدم جريان البراءة احتمال أهميه أحد التكليفين على تقدير وجوده لا أثر له، ضروره أنه لا منجز لهذا الاحتمال لا عقلاً و لا نقلاً، لعدم وصول نوع التكليف المحتمل أهميته على تقدير وجوده، فلا يصح للمولى أن يعاقب على مخالفته، فمقتضى القاعده - لو قلنا بعدم جريان البراءة، كما هو مفروض الكلام - هو: الحكم بالتخيير من باب اللاحرجيه العقلية و لا بدّيه الفعل أو الترك مطلقاً، سواء احتمال أهميه أحدهما أو لم يحتمل.

نعم، لو أمر الشارع بالاحتياط فى خصوص أحد الطرفين، يتعين بذلك.

المقام الثانى: فيما إذا دار أمر شىء بين محذورين و كان أحدهما أو كلاهما تعدياً،

إشاره

كما فى الصلاه فى أيام استظهار المرأة بناء على الحرمة الذاتية، فإنّ أمرها مردّد بين الوجوب لو كانت المرأة طاهره و الحرمة لو كانت حائضاً، و لا تجرى البراءة هنا، لأنّ الموافقه القطعيه و إن كانت غير ممكنه إلّا أنّ المخالفه

القطعيه ممكنه بإتيان الصلاه بلا قصد القربه، إذ لو كانت حائضا، تحرم عليها الصلاه، فأتت بها وخالفت، و لو كانت فى الواقع طاهره، تجب الصلاه عليها، فلم تأت بما أمرت بها، الذى هو الصلاه مع قصد القربه، فخالفت أيضا، و إذا أمكنت المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال، فلا- تجرى الأصول الجاربه باعتبار هذا الأثر، فإنه فى كل علم إجمالى- سواء كان له أثران: إمكان الموافقه القطعيه، و المخالفه القطعيه، أو أثر واحد إمّا الأول أو الثانى- لا- تجرى الأصول الجاربه باعتبار الأثر المترتب عليه، فتجب الموافقه القطعيه و تحرم المخالفه القطعيه فيما له أثران، و أحدهما فيما له أثر واحد، ففى المقام لا تجوز الصلاه بلا قصد القربه قطعاً، فإنها مخالفه قطعيه، و تجب الموافقه الاحتماليه إمّا بالصلاه بقصد القربه، أو تركها بالمره.

و ليعلم أنه لا تجوز الصلاه حينئذ بداعى الأمر، فإنها تشريع محرم، لعدم إحراز الأمر، بل يجب عليها إمّا إتيان الصلاه رجاء أو تركها بالمره.

و بالجملة، مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف: وجوب الموافقه القطعيه إن أمكنت، و وجوب الموافقه الاحتماليه إن لم تكن ممكنه، فإنّ للعلم الإجمالى صوراً أربعا:

الأولى: ما إذا أمكنت المخالفه و الموافقه القطعيتين معا، كدوران أمر الواجب يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة.

الثانيه: ما إذا لم يمكن لا الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، كما فى الوطاء المرّدّد بين كونه محلوف الفعل أو الترك.

الثالثه: ما إذا أمكنت الموافقه القطعيه و لم يمكن المخالفه القطعيه، كما إذا حرم الجلوس أول طلوع الشمس إمّا فى هذا المكان أو ذاك المكان، فإنه يمكن الموافقه القطعيه بترك الجلوس فى كلا المكانين، فإنهما من الضدين

اللذين لهما ثالث، ولا يمكن المخالفة القطعيه، لعدم قدره المكلف على الجلوس فى كلا المكانين، و المنهى أحدهما يقينا فى آن واحد.

الرابعه: عكس الثالثه. و المقام من هذا القبيل.

و فى جميع الصور- عدم الأولى- يجب الاحتياط بقدر الإمكان و لو بالموافقه احتمالا، ضروره أن مجرّد احتمال التكليف- و لو كان بدوياً فضلا عن كونه مقرونا بالعلم الإجمالى- منجز للتكليف ما لم يكن معذّر فى البين من العقل أو النقل، فلا بدّ من الاحتياط بقدر الإمكان.

ثم إنّ الشيخ- قدّس سرّه- احتمل بل لعلّه مال إلى اندراج ما إذا دار أمر شىء بين كونه شرطاً للعباده أو مانعا عنها فى باب دوران الأمر بين محذورين، و أنّه يحكم بالتخير(١).

و هذا كما إذا دار أمر السلام بعد التشهد الأول بين الوجوب إن كان الواجب هو القصر، و المانع إن كان الواجب هو الإتمام، و هكذا فى الركعتين الأخريين.

و لكنّ التحقيق عدم اندراجه فى الباب، لإمكان الموافقه القطعيه بتكرار الصلاه بإتيان صلاه قصرا و أخرى إتماما، كما أنّه يمكنه المخالفة القطعيه بترك الصلاه بالمرّه، فاللازم عليه حينئذ القطع بموافقه الأمر المتعلّق بطبيعته الصلاه، المرّدده بين تحقّقها فى ضمن فرد واجد لما تحتل شرطيته، و تحقّقها فى ضمن فرد فاقد لما تحتل شرطيته و مانعيته، و هو يحصل بإتيان الصلاه تاره مع ما تحتل شرطيته و مانعيته، و أخرى بدون ذلك.

و توهم أنّ مثل هذه الصلاه أمرها دائر بين محذورين من جهه أخرى،

و هي وجوب الإتمام و حرمة القطع، فمن هذه الجهة يحكم بالتخير بين السلام بعد التشهد الأول و الإتمام بالركعتين الباقيتين، فاسد، لعدم حرمة قطع مثل هذه الصلاة التي لا يجوز الاجترار بها في مقام الامتثال، لانحصار دليل حرمة القطع بالإجماع، و القدر المتيقن منه غيره، أولاً و عدم استلزام التخير من هذه الجهة التخير بين جعل المأمور به هو القصر و جعله هو التمام، ثانياً، ضروره أنه لا- ملازمه بين التخيرين، بل المكلف من حيث التكليف بحرمة إبطال الصلاة على فرض تسليمه في مثل المقام- حيث لا- يتمكن من موافقته و لا مخالفته قطعاً، يكتفى بالموافق الاحتماليه، و أمّا من حيث التكليف بإتيان طبعه الصلاة المأمور بها واقعا قصراً أو إتماماً فحيث يمكنه الموافقه القطعيه بتكرار الصلاة يجب، و لا يجوز الاقتصار بأحدهما.

و بذلك ظهر الكلام في ضيق الوقت، و أنه يجب الاحتياط أيضا للقطع بموافقه الأمر بالإتيان بما وسع الوقت له في الوقت و بالآخر في خارج الوقت، و ظهر أيضا أمر ما تردّد أمره بين ضدّين لا ثالث لهما، كتردد القراءة في ظهر يوم الجمعة بين وجوب الجهر و الإخفات، و أنه لا- وجه للتخير، لإمكان الاحتياط بتكرار القراءة و إتيانها تارة جهراً و أخرى إخفاتاً بداعي احتساب ما يكون جزءاً واقعا جزءاً، و الأخرى قراءه للقرآن، و لا يحتاج إلى تكرار العباده في مثل الفرض، لعدم استلزام التكرار- أي تكرار القراءة- زياده عمديّه.

هذا كلّ في دوران الأمر بين محذورين في واقعه واحده، و أمّا هو في وقائع متعدّده، كما إذا حلف أحد على وطء إحدى امرأتيه و ترك وطء أخرى في زمان معيّن، و اشتبه المحلوف وطؤها بالمحلوف ترك وطئها.

فربما يقال بجواز وطء كلّ منهما، وهكذا ترك وطء كلّ منهما، نظراً إلى أنّ أمر وطء كلّ منهما بنفسه مردّد بين محذورين في واقعه واحده، فمقتضى

القاعده هو التخيير بين الفعل و الترك فى كل من الواقعتين، غايه الأمر أنه بعد و طء كل منهما أو ترك و طء كل منهما يعلم تفصيلا بوقوع المحرّم فى الخارج، و هو لا يضّر، إذ المانع هو العلم بالمخالفه حين ارتكاب كل واقعه، و هو مفقود على الفرض.

و الظاهر أنه لا- تجرى أدلّه البراءه فى الفرض، و لا- يحكم بالتخيير، فإنّ لنا علمين إجمائين: أحدهما متعلّق بوجوب و طء إحداهما، و الآخر بوجوب ترك و طء إحداهما، و لكل من هذين العلمين أثران: وجوب الموافقه القطعيه، و حرمة المخالفه القطعيه، و حيث لا يمكن الموافقه القطعيه لدوران أمر كل منهما- أى امرأتين- بين محذورين، فيسقط كلا العلمين عن المنجزيه بالنسبه إلى الأثر الأوّل، و أمّا بالقياس إلى الأثر الآخر- و هو حرمة المخالفه القطعيه- فيبقى كل من العلمين على حالهما من المنجزيه، فتجب الموافقه الاحتماليه لكلا التكليفين بوطء إحداهما و ترك و طء الأخرى.

هذا كلّ فيما إذا كانت الوقائع دفعيه غير تدريجيّه، أمّا إذا كانت تدريجيّه، كما إذا حلف على و طء زوجته فى ليله و حلف أيضا على ترك و طء هذه الزوجه بعينها فى ليله أخرى، فهل تجرى البراءه فى كلا- الطرفين و فى كل من الليلتين، أو يحكم بالتخيير بين الفعل و الترك فى كل زمان من باب اللاحرجيه العقليه، أو لا؟

التزم شيخنا الأستاذ بالتخيير فى كل واقعه، نظرا إلى أنّ التكليف فى التدرجيات ليس بفعلى، ضروره أنّ وجود الموضوع من شرائط فعليه التكليف خطابا و ملاكًا، و المفروض أنّ زمان أحد التكليفين متأخّر، و لكل منهما موضوع مستقلّ، ففى زمان الابتلاء بالواقعه الأولى لا علم بخطاب فعلى قابل للتحرّيك، بل المعلوم ليس إلّا جنس الإلزام المرّد بين الوجوب

و الحرمة، و هكذا عند واقعه الثانيه، و حيث لا- فعليته للتكليف في كل واقعه بنفسها لا- خطابا و لا ملاكا، فلا مانع من الحكم بالتخير في كل واقعه من باب اللا-حرجيه العقلية، غايه الأمر أنه يحصل العلم بالمخالفه إذا وطئ في كل من الليتين أو ترك الوطاء كذلك، و هذا لا أثر له بعد ما لم يكن منجز على المخالفه حين الارتكاب(١). هذا.

و الحق أن هذه المسأله داخله في كبرى منجزيه العلم الإجمالي في التدريجات، و عدمها، فمن التزم بالتنجيز في تلك المسأله- كشيخنا الأستاذ قدس سره- لا- بد له من الالتزام بلزوم الموافقه الاحتماليه في المقام أيضا، و من لا يلتزم و يجرى البراءه في أطراف العلم فلا- مناص له من الالتزام به في المقام أيضا، و ذلك لأن لنا علمين إجماليين: علما بوجوب الوطاء إما في الليله الأولى أو الثانيه، و هذا من مصاديق العلم الإجمالي في التدريجات، و مقتضاه عند من يرى منجزيته في التدريجات أيضا: وجوب الموافقه القطعيه، و حرمة المخالفه القطعيه، و علما آخر بوجوب ترك الوطاء كذلك، و هذا أيضا مثل الأول في الأثرين، و حيث لا- يتمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين المعلومين بالإجمال و من موافقتهما قطعا فتصل النوبه إلى وجوب الموافقه الاحتماليه، و تبقى حرمة المخالفه القطعيه على حالها.

بقي شيء ينبغى التنبيه عليه،

و هو هل أن احتمال الأهميه كما لا يوجب التعيين في واقعه الواحد المراد أمرها بين محذورين كذلك لا يوجب ذلك في الوقائع المتعدده أيضا، أم لا؟

اختلف كلام شيخنا الأستاذ في ذلك، فالترم هنا بعدم الاعتناء باحتمال

الأهمّيّة، نظرا إلى أنّ الوجه الجارى فى تقديم محتمل الأهمّيّة فى باب التراحم - وهو سقوط إطلاق الأمر بالمهمّ مطلقا، أو على تقدير امتثال الأمر بالأهمّ بنحو الترتّب من جهه عدم قدره المكلف على امتثال كلا الأمرين - غير جار فى المقام، لأنّ المكلف قادر على امتثال كلا- التكليفين، فلا- تراحم فى مقام الامتثال، وإنّما التراحم فى مقام إحراز الامتثال حيث لا يقدر على إحراز امتثال كلا- التكليفين، فكلّ من التكليفين فعلىّ باق على إطلاقه، و بما أنّه لا يمكن موافقتهما قطعا تنتهى النوبه إلى موافقتهما احتمالا(١).

و التزم فى ذيل بحث الأقلّ و الأكثر بتقديم محتمل الأهمّيّة فى الوقائع المتعدّده، و قرّره بأنّ كلّ تكليف يقتضى أمرين:

أحدهما: حصول متعلّقه خارجا و لزوم امتثاله.

و الآخر: إحراز امتثاله خارجا.

و فى المقام و إن لم يكن تراحم فى مقام الامتثال إلّا أنّ التراحم موجود فى مقام إحراز الامتثال، الّذى هو أيضا أحد مقتضى التكليف، و بهذا الاعتبار يندرج المقام فى باب التراحم، و يأتى فيه ما جرى هناك من تقديم محتمل الأهمّيّة(٢).

و يرد عليه أوّلا: أنّه منقوض بمورد تساوى التكليفين، إذ لا يترتب اندراجه فى باب التراحم هو تخيير المكلف بين امتثاله التكليف الوجوبى و مخالفته التكليف التحريمى قطعا و بين العكس، و هو - قدّس سرّه - لا يلتزم به.

و ثانيا: أنّه لم يرد فى آيه أو روايه أنّه فى باب التراحم يقدّم الأهمّ أو محتمل الأهمّيّة حتى نلتزم به فى جميع موارد التراحم، بل لا بدّ من الحكم

١- أجود التقريرات ٢: ٢٣٤.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣١٧.

بالتقديم فى مورد وجود ملاك التقديم، سواء فى ذلك موارد التزاحم و غيرها، و حيث لا يجرى الوجه المعتمد فى باب التزاحم فى مقام الامتثال - و هو سقوط إطلاق الأمر بالمهم، لعدم القدره على امتثال كلا التكليفين فى المقام، إذ المفروض أنّ القدره على امتثال كلا التكليفين حاصله - فلا مانع من بقاء إطلاق كلّ من التكليفين، غاية الأمر أنّه لا يقدر على إحراز امتثالهما، و لزوم الإحراز حكم عقليّ، و عند العقل لا يتفاوت فى ذلك التكاليف المهمّه و غيرها، بل كما يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر بالصلاه إلى القبله - التى هى من أهمّ الفروع - بإتيان الصلاه إلى أربع جهات إذا اشتبه أمر القبله كذلك يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر برّد السلام - الذى هو من أقلّ الواجبات الإلهيه - برّد جوابين إذا اشتبه المسلم بين شخصين بلا تفاوت فى نظر العقل أصلا، و إذا لم يمكن إحراز امتثال كلا التكليفين و لا أحدهما، لاستلزامه المخالفه القطعيه، فلا محاله تصل النوبه إلى احتمال الموافقه، و معه يتخيّر بين الأخذ بجانب الوجوب أو الحرمة مع القطع بأهمّيّه أحدهما فضلا عن احتمالها، لعدم الفرق فى نظر العقل.

نعم، لو استكشفتنا أهمّيّه أحد التكليفين بمرتبته لا - يرضى الشارع بإهماله حتى فى ظرف الجهل، تقدّم ما هو كذلك، أى المقطوعه أهمّيته بهذه المرتبه لا المحتمل.

بقى قسم آخر،

و هو أن يعلم إجمالا بتكليف واحد مردّد بين الوجوب و التحريم متعلّق بفعل شىء فى كلّ - يوم من أيام الشهر - مثلا - بحيث يعلم إجمالا بأنّ هذا الفعل إمّا حرام فى جميع أيام الشهر، أو واجب كذلك، و أنّ جميع الأيام متساويه فى الحكم، إن كان فى أحد الأيام واجبا كان فى الباقي أيضا كذلك، و إن كان فى أحدها حراما ففى الباقي أيضا حرام.

و ربما يقال بالتخيير بين الفعل و الترك فى جميع الأييام بدعوى أنّ التكليف حيث إنّ فى هذا القسم واحد، بخلاف المسأله السابقيه، فإنّ المعلوم فيها إجمالاً هو تكليفان: وجوبى و تحريمى، غايه الأمر اشتبه متعلق أحدهما بالآخر، فلا يعلم بتكليف فعلى على كلّ تقدير يمكن موافقته قطعاً أو مخالفته قطعاً حتى ينجز العلم الإجمالى من جهته، فلا محاله يحكم بالتخير فى كلّ يوم، فله أن يفعل اليوم و يترك الغد، و له العكس، كما يجوز له الفعل فى جميع الأييام و الترك كذلك. و بعبارة أخرى: التخير استمرارى لا بدوى، و لا يضّر العلم بالمخالفة بعد ذلك، فإنّ مخالفه التكليف غير الفعلى لا محذور فيها.

و فيه: أنّه يتولّد من هذا العلم علمان إجماليان آخران به بنحو المنفصله الحقيقته: أحدهما: حرمة الفعل اليوم أو وجوبه غداً، و الآخر: وجوب الفعل فى اليوم أو حرمة غداً، و مقتضى العلم الأخير، وجوب الفعل فى اليوم و وجوب الترك غداً و حرمة العكس، و مقتضى الأوّل: وجوب الترك اليوم و الفعل غداً و حرمة العكس، فإنّ مخالفه قطعياً، و حيث لا يمكن المكلف موافقه كلا العلمين - فإنّ موافقه أحدهما قطعاً مستلزمه لمخالفه الآخر قطعاً - فلا بدّ له من الموافقه الاحتماليه بأن يفعل فى جميع الأييام، أو يترك كذلك، حذراً من المخالفة القطعيه.

هذا تمام الكلام فى الشكّ فى التكليف.

فصل فى الشك فى المكلف به.

اشاره

و هو إما لكونه مرددا بين المتباينين، أو لكونه مرددا بين الأقل والأكثر.

و البحث عن الثانى متأخر طبعاً عن الأول، لأن فيه جهتين باعتبار إحداهما يكون الشك فى أصل التكليف، فيكون مورداً لأدلة البراءة، و باعتبار الأخرى يكون الشك فى المكلف به، فيكون مورداً للاشتغال، فهو نظير البحث عن أحكام الخشى، المتأخر طبعاً عن البحث عن الأحكام المختصه بالرجل و الأحكام المختصه بالمرأه.

و كيف كان يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى المتباينين.

اشاره

ذكر فى الكفايه أنه لا فرق بين العلم التفصيلى و الإجمالى فى ناحيه التنجيز و عدمه، و إنما الفرق بينهما من ناحيه المعلوم، فإن المعلوم لو كان تكليفاً فعلياً من جميع الجهات، لا يعقل جعل الحكم الظاهري، سواء فى ذلك العلم الإجمالى و التفصيلى، و لا يجوز للشارع الترخيص فى بعض الأطراف فضلاً عن جميعها. و لو لم يكن فعلياً من جميع الجهات، ففى العلم التفصيلى لو تم سائر الجهات الفعلية، لا مجال للحكم الظاهري، و أما فى العلم الإجمالى فلا مانع من الترخيص فى ارتكاب جميع الأطراف فضلاً عن بعضها(١).

و فيه أولاً: أن نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلوم إلى علته التامه

لا يمكن تخلفه بعد تحقّق الموضوع، كما مرّ مرارا، فلا يعقل بعد ذلك دخول شيء آخر في فعلية الحكم، فالعلم التفصيلي حيث لا دخل له في موضوع الحكم - فإنه بمنزلة قيام زيد، الذي لا ربط له بالحكم - فلا دخل له في فعلية الحكم أيضا.

و ثانيا: لو سلّمنا دخله في الموضوع و أغمضنا عن أنّه خارج عن محلّ الكلام - فإنّ الكلام في العلم الطريقي لا الصفتي - و عن أنّه خلاف ما التزم به - من استحاله كون العلم بالحكم دخيلا في موضوع الحكم - فلا فرق في العلم التفصيلي و الإجمالي في ذلك، بل كما يمكن أخذ العلم التفصيلي في موضوع الحكم كذلك يمكن أخذ العلم الإجمالي في الموضوع، كما أنّه يمكن أخذهما معا بأن يقول: «إذا علمت بحرمه الخمر تفصيلا أو إجمالا فهو حرام».

و بالجملة، محلّ الكلام في المقام هو جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي و عدمه بعد الفراغ عن أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل بها، فالفرق بين المعلوم بالعلم التفصيلي و الإجمالي في جريان الأصول و عدمه، تعسّف.

ثمّ إنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - من اختصاص النزاع بالأصول الجارية في مرحلة ثبوت التكليف و مرحله الاشتغال، و عدم جريان النزاع في الأصول الجارية في مقام الامتثال و في مرتبة خروج المكلف عن عهده التكليف (١) - لا وجه له، بل النزاع جار في كلا المقامين، و ذلك لأنّ مركز البحث و ما يدور حوله القول بتنجيز العلم الإجمالي و عدمه هو البحث عن شمول أدلّة الأصول لجميع الأطراف بحيث يجوز للمكلف أن يرتكب جميع الأطراف، أو شمولها

لبعضها لا- جميعها بحيث يجوز ارتكاب بعض الأطراف مخيراً في ذلك، أو عدم شمولها أصلاً، فلا تجوز المخالفة القطعيه، و تجب الموافقه القطعيه، و هذا كما يجرى في الأصول الثابته في مقام ثبوت التكليف و مرحله الاشتغال- فيقال: إذا علم بوجود صلاه يوم الجمعه و تردّد أمرها بين الظهر و الجمعه، كما في الشبهه الحكميه، أو إذا علم بنجاسه أحد إناءين، كما في الشبهه الموضوعيه، فهل تشمل أدلّه الأصول جميع أطراف العلم الإجمالي، فتجرى و يحكم بعدم وجوب الظهر و الجمعه و عدم لزوم الاجتناب عن شىء من الإناءين، أو تشمل بعضها، فيحكم بوجود الظهر أو الجمعه على التخيير، و لزوم الاجتناب عن أحد الإناءين كذلك، أو لا تشمل أصلاً، فيجب الإتيان بالظهر و الجمعه معاً، و الاجتناب عن كلّ من الإناءين؟- كذلك يجرى في الأصول الجاريه في مرحله الامتثال، كقاعده الفراغ، فيقال فيما إذا علم إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين الواجبتين، لكونها بلا ركوع: هل تجرى قاعده الفراغ في كلّ من الصلاتين، و يحكم بعدم لزوم إعاده شىء منهما، أو تجرى في إحداهما فقط، فتجب إعاده واحده منهما، أو لا- تجرى أصلاً، فلا- يجوز الاكتفاء بشىء منهما في مقام الامتثال، بل تجب إعاده كلّ منهما لمنجزيه العلم الإجمالي؟

و السرّ في ذلك: أنّ كلّ احتمال للتكليف ملازم لاحتمال العقاب و منجز.

سواء كان في الشبهات الحكميه أو الموضوعيه، و سواء كان في مرحله الاشتغال أو مرحله الامتثال، و إذا وجد مؤمن من العقل أو النقل دفع هذا الاحتمال فهو، و إلّا فلا بدّ من الاحتياط، و في الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص، و هكذا في الشبهات الموضوعيه قاعده قبح العقاب بلا بيان و أدلّه البراءه الشرعيه تدفعان هذا الاحتمال، فيصير المكلف مأموناً من العقاب، و في موارد العلم

الإجمالى أيضا إن شملت أدلّه البراهه جميع الأطراف فيدفع احتمال العقاب، و يسقط العلم الإجمالى عن المنجزيه من حيث وجوب الموافقه و حرمة المخالفه معا، و إن شملت بعضها، يحصل الأمن بالقياس إليه خاصه، و يسقط العلم الإجمالى عن المنجزيه من حيث وجوب الموافقه القطعيه فقط، لا- من حيث حرمت المخالفه القطعيه، و إن لم تشمل شيئا من الأطراف، فلا مدفع لاحتمال العقاب فلا أ من، فيكون العلم الإجمالى منجزا من حيث وجوب الموافقه و حرمة المخالفه معا.

فالعمده هو البحث عن شمول أدلّه الأمارات و الأصول لأطراف العلم كلاً أو بعضا، و عدمه، فنقول: أدلّه الأمارات و الأصول لا يمكن شمولها لجميع الأطراف.

أمّا الأمارات: فمن جهه أنّ لوازمها حجّه، فإخبار البيئه بطهاره أحد الإناءين، المعلومه نجاسه أحدهما بالإجمال إخبار بنجاسه الإناء الآخر بالالتزام و إن لم يكن المخبر ملتفتا إلى الملازمه فضلا عن قصده الإخبار باللازم، و هكذا إخبار بيئه أخرى بطهاره الإناء الآخر إخبار بنجاسه هذا الإناء بالالتزام، فكلّ من الإناءين منفردا و فى نفسه و إن كان مشمولاً لدليل حجّيه البيئه إلا أنّ البيئتين متعارضتان فتساقطان.

و أمّا الأصول تنزيهه كانت أو غيرها: فهى و إن لم تكن مثبتة للوازمها- فلا- يكون استصحاب الطهاره فى أحد الإناءين مثبتا لنجاسه الإناء الآخر، و هكذا أصاله الطهاره، فلا تعارض بين الأصلين- إلا أنّ حكم الشارع بطهاره كلّ من الإناءين مناقض (1) لحكمه بنجاسه أحدهما، المعلوم إجمالا.

١- أقول: ليس فى موارد الأصول مطلقا- تنزيهه و غير تنزيهه- مناقضه، فإنّ المعلوم بالإجمال حكم واقعى و مؤدى الأصلين حكم ظاهرى و لا- تناقض بين الحكم الظاهرى و الواقعى و لا مناقضه بين حكمى الشارع. نعم، يلزم التناقض فى حكم العقل، و هو أمر آخر، كما أنّ لزوم الترخيص فى المعصيه أيضا أمر آخر. و بعباره أخرى: ما قيل بلزومه من جريان الأصول فى جميع الأطراف ثلاثه أمور: أحدها: لزوم الترخيص فى المعصيه- و ثانيها: لزوم التناقض فى حكم العقل. و ثالثها: لزوم التناقض فى حكم الشارع. و الأولان لا كلام فيهما، و أمّا الثالث فهو حقّ فى مورد الأمارات دون الأصول. (م).

و بعبارته أخرى: بعد ما بين الشارع لزوم الاجتناب عن النجس و علم المكلف بوجود النجس في البين، المرّد بين إناءين - غاية الأمر لا- يميّز النجس منهما عن الطاهر، و المفروض أنّه لا- دخل للتمييز في موضوع الحكم، فإنّ الكلام في العلم الطريقي - فحكمه بعدم لزوم الاجتناب عن هذا الإناء حال حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الآخر، و تعبده بطهاره هذا الإناء في عرض تعبده بطهاره الإناء الآخر مناقضه في الكلام، و لو صرح بذلك يعدّ نسخا للحكم المعلوم بالإجمال.

و بذلك ظهر أنّه لا حاجة لنا في الحكم بعدم جواز المخالفه القطعيه لموارد العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين المتباينين إلى ما ادّعاه الشيخ - قدس سرّه - من أنّ الشكّ المأخوذ في روايات الاستصحاب - مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» (١) - و إن كان عامّا للشبهات البدويّه و المقرونه بالعلم الإجمالى إلّا أنّ اليقين المذكور في ذيل بعض الروايات - مثل قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» (٢) - أيضا عامّ، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل، و تصير الروايات مجمله من هذه الجبهه، فلا- يمكن التمسك بها لجريان الاستصحاب في موارد

-
- ١- التهذيب ١: ٨- ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
 - ٢- التهذيب ١: ٨- ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

العلم الإجمالي (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ أدلّه الأصول في نفسها غير قابله للشمول، للزوم المناقضة، فلو لم يكن هذا الذيل موجودا في روايات الاستصحاب- كما أنّ بعضها كذلك- لم تكن تشمل موارد العلم الإجمالي أيضا.

و بالجمله، المانع ليس في مقام الإثبات- كما ذكره قدّس سرّه- بل المانع ثبوتى، بمعنى أنّه لا يعقل شمول أدلّه الأصول و الأمارات لأطراف العلم الإجمالي، فلو كانت الأدلّه بظاهاها شامله أيضا، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهورها، لوجود المانع العقلى، إذ لا- فرق بينه و بين العلم التفصيليّ في عدم معقوليه الترخيص على خلاف المعلوم، فكما لا- يعقل أن يرخص الشارع في ارتكاب ما هو معلوم الخمرّيّ مع حكمه بأنّه حرام يعاقب عليه، كذلك لا- يعقل الترخيص في ارتكاب الفردين اللذين يعلم بوجود الخمر بينهما، فإنّه ترخيص في المعصيه.

فانقذح من جميع ذلك عدم جواز المخالفه القطعيّه، لعدم معقوليه الشمول جميع الأطراف.

هذا كلّه بالقياس إلى جميع الأطراف، أمّا شمول الأدلّه لبعض الأطراف:

فهو و إن لم يكن فيه محذور عقلى- لعدم كونه مستلزما للمناقضه و الترخيص في المعصيه، و لا- مانع عقلا من حكم الشارع بجواز شرب أحد الإناءين، المعلومه خمرّيّه أحدهما، و هذا كتعبّد الشارع بنجاسه أحد الإناءين، المتيقّنه نجاسته سابقا و علم بعد ذلك بوقوع قطره بول في أحدهما، فإنّ الاستصحاب جار في أحد الطرفين بلا معارض مع أنّ العلم الإجمالي بوجود تكليف فعلى متوجّه إلى المكلف موجود، و هكذا فيما إذا علم إجمالا بثبوت تكليف فعلى

تعلق بقضاء الصبح أو العصر الأدائي، فإنه تجرى البراءة بالقياس إلى صلاة الصبح، و يحكم بوجوب الإتيان بالعصر، للشك في الخروج عن عهده التكليف الواصل، و بالجمله لا مانع من اكتفاء الشارع بالامثال الاحتمالي في مقام الامثال، و العلم الإجمالي - بل التفصيلي - أيضا - ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، بل للشارع أن يكتفى بالامثال الاحتمالي فيما إذا علم التكليف تفصيلا، كما في موارد قاعدتي الفراغ و التجاوز و غير ذلك، فضلا عن التكليف المعلوم بالإجمال، فعمده الوجه في منجزيه العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في الأطراف، و لو لا - ذلك لا - وجه لمنجزيته أصلا، كما لا - يخفى، فيكون حال بعض الأطراف في المقام حال الشبهات البدويه - إلا أنها لا تشملها، لمانع في مقام الإثبات، فإن شمولها لواحد معين دون الآخر ترجيح بلا - مرجح، و لأحدهما لا - بعينه غير صحيح قطعا إما لعدم تحقق موضوع الأصل - و هو الشك - أو يتحقق الموضوع لكن لا يترتب عليه أثر، فإنه - أي أحدهما لا بعينه - إما مقطوع الحليته، فمع القطع بحليته أحدهما لا بعينه لا مورد لإجراء الأصل، و لو سلم فأى فائده لجريان الأصل المثلث لما هو مقطوع بدونه؟ أو مشكوك الحليته، كما في مورد علمنا بحرمه أحد الإناءين و احتملنا حليته الآخر و حرمة، فهو و إن كان موردا للأصل إلا أنه لا يترتب عليه الأثر المقصود في المقام - و إن كان يترتب عليه أثر في غير المقام - و هو جواز الارتكاب، إذ غايته أنه بمنزله القطع بحليته أحدهما، فحكم الشارع بأن أحدهما لا بعينه حلال لا يزيد عن قطعنا الوجداني بذلك.

و هذا هو المراد مما أفاده الشيخ - قدس سره - من أن «أحدهما» ليس فردا ثالثا

مشكوكا يشمله دليل الأصل (١)، فإنّ الظاهر - و الله العالم - أنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ عنوان «أحدهما» مقطوع الحليّه أو بحكم مقطوع الحليّه، فلا مورد لجريان الأصل فيه، و ليس فردا ثالثا مشكوكا حتى يشمله دليل الأصل.

بقي احتمال آخر، و هو: أن يشمل دليل الأصل كلا الطرفين لكن لا بنحو التعيين بل بنحو التخيير بأن كان شرب كلّ واحد من الإناءين مباحا تخييرا و عند ترك شرب الآخر، و كان دليل الأصل شاملا- للشبهات البدويّه بنحو التعيين و لأطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير، و لا- يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، كما لا- يلزم ذلك في دليل لزوم إنقاذ الغريق الشامل لموارد غير المتزاحمه بالتعيين و موارد التزاحم بالتخيير.

و الحقّ عدم صحّه هذا الاحتمال أيضا، و ذلك لأنّ التخيير لو كان تخييرا شرعيّا من قبيل التخيير بين الخبرين المتعارضين، فهو يحتاج إلى دليل خاصّ مفقود في المقام.

و إن كان تخييرا عقليّا ناشئا من عدم قدره المكلف على العمل بكلا الأصلين نظير التخيير في باب التزاحم، الناشئ من عدم قدره المكلف على امتثال كلا التكليفين: التكليف بإنقاذ هذا، أو ذاك، فالمفروض خلافه، ضروره أنّ المكلف قادر على شرب كلّ من المائعين، كما أنّه قادر على الترك بالمرّه، و ليس المانع من الإطلاق و شمول دليل الأصل لكلا الطرفين في مقام الامتثال- كما في إنقاذ الغريقين حتى يقال: إنّ العقل يستقلّ بالتخيير بين الأخذ بكلّ واحد من الدليلين اللذين لا يقدر على امتثال كليهما- بل في مقام أصل الجعل، لما عرفت من أنّ الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في المعصيه،

فدليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين، لا أنه شامل و المكلف لا يقدر على العمل بكلا الأصلين.

نعم، لو قلنا بحجّيه الأمارات من باب السببيّه و أنّ قيام الأماره سبب لوجود مصلحه فى العمل توجب العمل على طبقها- كما يقوله المعتزله- لكان قيام الأمارتين المتنافيتين فى المؤدى من باب التراحم، فإنّ المكلف لا يقدر على استيفاء كلتا المصلحتين، و إلّا فملاك الأخذ بكلّ من الأمارتين- و هو ترتّب المصلحه على العمل به- موجود بحيث لو فرضت- محالا- قدره المكلف على الجمع بين المتناقضين، لأمره المولى بالعمل على كلتا الأمارتين المتناقضتين فى المؤدى.

و ربما يقال بأنّه يمكن أن يكون التخيير تخييرا عقليا ناشئا من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقن، كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» و علمنا من الخارج بأنّه لا يريد إكرام زيد و عمر و معا، فإنّ رفع اليد عن شمول دليل «أكرم كلّ عالم» لزيد العالم و عمرو العالم بالكليّه بلا وجه، إذ لا عذر فى ترك إكرام كلّ منهما مع شمول الدليل لهما بحسب الظهور العرفى، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقن، و هو الحكم بوجوب إكرام كلّ منهما على التخيير لا التعيين، و هذه كبرى كليّه جاريه فى كثير من المسائل الفقهيّه، و يترتب عليها فوائد كثيره.

و من هذا القبيل دليل وجوب صلاه الجمعه يومها، الظاهر فى الوجوب التعيينى، و دليل وجوب الظهر، الظاهر فى ذلك أيضا، و هكذا إذا ورد فى مورد «يجب القصر» و ورد فى دليل آخر أنّه «يجب التمام» فإنّ مقتضى العلم الخارجى بعدم وجوب الظهر و الجمعه معا، أو وجوب القصر و الإتمام معا:

رفع اليد عن ظهور الدليلين فى التعيين.

و بعبارة أخرى: نقيّد إطلاق كلّ منهما- الناطق بأنّ هذا واجب سواء أتيت بفرد آخر غيره أو لا- بصوره عدم الإتيان بالآخر بأن نقول: إنّ الجمعه واجبه على من لم يأت بالظهر، و هي واجبه على من لم يأت بالجمعه، و هكذا في القصر و الإتمام.

و في المقام أيضا كذلك، فنقول: إنّنا نعلم من الخارج بعدم شمول دليل الأصل لكلا الطرفين لمانع عقلي، فيرفع اليد عن ظهوره بالمقدار المتيقّن، و هو شموله لكلا الطرفين، أمّا سقوط الدليل بالكائنه فلا موجب له، فلا بدّ من الحكم بشموله لكليهما تخيرا، و لذا التزم بعض بالتخير في الخبرين المتعارضين على القول بالطريقه المحضه. و هذه شبهه عويصه في المقام.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- على مبناه من أنّ استحاله الإطلاق ملازمه لاستحاله التقييد أيضا، لما بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فإذا استحال الإطلاق في الأصل الجارى في كلّ من الطرفين- بأن يكون مفاده أنّ هذا المائع حلال شربه سواء شربت الآخر أو لا- يستحيل التقييد بعدم الآخر أيضا(١).

و قد مرّ الجواب عنه مرارا من أنّ استحاله الإطلاق تستلزم ضروريه التقييد، و مثلنا لذلك بالعلم و الجهل، فإنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه مع أنّ الجهل يستحيل على البارئ تعالى و العلم ضروريّ له تعالى، و هكذا الفقر و الغنى متقابلان تقابل العدم و الملكه مع أنّ الغنى مستحيل على الممكن و الفقر ضروريّ له.

و الجواب الصحيح عن هذه شبهه هو: أنّ المحذور لو كان الترخيص

فى الجمع بأن كانت نتيجة الإطلاق إباحه الجمع بين شرب هذا الإناء و ذاك الإناء، لكان المحذور يندفع بالتقييد قطعاً، كما فى الصلاه و الإزاله حيث إنَّ نتيجة إطلاق كلا- الأمرين- الأمر بالإزاله و الأمر بالصلاه- هى الأمر بالجمع بين الضدّين، فيستحيل إطلاق كلّ منهما، و حينئذ إذا قيد كلّ منهما أو أحدهما بترك امتثال الآخر، يرتفع المحذور الذى هو الأمر بالجمع بين الضدّين.

و أمّا لو كان المحذور هو الجمع فى الترخيصين بأن يرخص فى شرب هذا الإناء حال ترخيصه شرب ذاك الإناء، فهو باق حتى مع التقييد، لأنّ لازمه إباحه كلّ من المائعين اللذين علم بخمريّه أحدهما عند حصول القيد لكلّ منهما، كما إذا اختار المكلف ترك شرب كلّ منهما، و هو ترخيص فى ارتكاب الحرام، و الحكم بإباحه ما حرّمه و جواز ارتكابه- و لو عند ترك المكلف إياه و عدم ارتكابه باختياره- قبيح من الحاكم العاقل، مستحيل على الشارع الحكيم.

و المحذور فى المقام هو الجمع فى الترخيصين لا الترخيص فى الجمع.

و نمثّل مثالا لذلك حتى يتّضح المرام، و هو: أنّه إذا حلف أحد على ترك السكنى فى مكان معيّن أوّل طلوع الشمس و تردّد أمر هذا المكان بين الغرفتين، فالمكلف الحالف يعلم إجمالاً بحرمة السكنى فى إحدى الغرفتين، و من الواضح أنّه لا يقدر على الجمع بين السكنى فى هذه الغرفه و تلك الغرفه فى آن واحد، لكونهما ضدّين لا يجتمعان، و لكنّه قادر على أن يسكن فى مكان آخر و لا يسكن فى شىء من الغرفتين، و قد مرّ أنّ دليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين، و لا يعقل إطلاقه فى كلّ منهما.

فحينئذ نقول: المانع من الإطلاق و الشمول لو كان هو الترخيص فى الجمع، فهو فى المقام مفقود، إذ المفروض أنّه لا يقدر على الجمع، و إحدى السكنيين متروكه لا محاله، فمن ذلك نستكشف أنّ المانع لا يكون ذلك، بل

أمر آخر، و هو: الجمع بين الترخيصين، و هو لا يفقد بالتقييد، لما عرفت من أنه ترخيص فى المعصية عند حصول القيد، و هو مستحيل على الشارع الحكيم، و هل يرضى أحد أن يقال: يجوز للشارع أن يحكم بإباحه الزنا إذا علم بأن المكلف يتركه يقينا؟

و بتقريب آخر (١): أنّ المعلوم بالإجمال إن كان حكما ترخيصيا، لا مانع من إلزام الشارع ظاهرا بتركه لمصلحه التحفظ على الملاك الواقعى بلا فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه، و لا بين التعبد بالأصل التنزيلي، كالأستصحاب و غيره.

و الأول: كما إذا علمنا بإباحه أحد الأمرين المشتبهين بالشبهه البدويه

١- أقول: لو سلّم اعتبار احتمال موافقه الحكم الظاهرى للواقع، نقول: إن كان معنى التخيير هو جعل الحكم الظاهرى مشروطا بترك الآخر، يلزم ما فى المتن من مخالفته للواقع، و أمّا لو قلنا بأنه مجعول فى ظرف ترك الآخر على نحو الحينيه فلا منافاه، فإنه لا منافاه بين المطلقه و الحينيه، و هى إنّما بين المطلقه و المشروطه. هذا أولا. و ثانيا: إذا كان احتمال الموافقه معتبرا، يلزم عدم جريان الأصل فيما إذا صار أحد الإناءين ظاهرا مع سبق النجاسه فيهما، فإنه - قدس سره - يجرى الاستصحابين مع أنّ الحكم بنجاسه كليهما ظاهرا ينافى الواقع من طهاره أحدهما. و ثالثا: أنّ احتمال الموافقه ليس عليه آيه و لا روايه، و إنّما وجهه هو لزوم التضادّ من حيث المنتهى كما أشار إليه فى المتن، و هو لا يلزم فيما نحن فيه، لأنّ الحكم الظاهرى المجعول لهذا الإناء هو الذى يكون موضوعا لحكم العقل، فإنّ حكمه الواقعى مجعول على الفرض و هكذا بالنسبه إلى الإناء الآخر. فتحصل أنّ التضادّ بين الحكم الظاهرى و الواقعى على فرض وجوده منتف فى جميع المراحل لا- تضادّ بينهما ذاتا و لا من حيث المبدأ و لا المنتهى. فتحصل أنّ جعل الحكم الظاهرى تخييرا لا إشكال فيه من ناحيه عدم موافقه للواقع. نعم، هذا النحو من الجعل غير متعارف و لا عرفيه له. فالإشكال الأساسى هو لزوم الترخيص فى المعصيه عند ترك الكلّ بناء على الا-شروط، و أمّا عدم موافقه الحكم الظاهرى للواقع فلا إشكال فيه. (م).

قبل الفحص واقعا، فلا مانع من إلزام الشارع بترك كليهما.

و الثاني: كما إذا علمنا إجمالا بطهاره أحد الإناءين المتيقنه نجاستهما سابقا، فلا بأس بالتعبد بنجاستهما ظاهرا من باب الاحتياط بمقتضى الاستصحاب.

و الثالث: كما إذا علمنا بحرمة النظر إلى إحدى المرأتين، فلا محذور في تعبد الشارع بالاحتياط بترك النظر إلى كليهما، إذ لا قبح في إلزام الشارع بترك أمر مباح لمصلحه فيه.

و إن كان حكما إلزاميا كحرمة شرب أحد المائعين، لا يعقل أن يرخص في شرب كل منهما لا مطلقا و لا مشروطا بترك الآخر. أمّا مطلقا: فواضح، لكونه بمنزله قوله: «إن الخمر حرام و حلال».

و أمّا مشروطا: فلأنّ المولى الحكيم كما لا يجوز و يقبح أن يقول: «البول نجس مطلقا من أيّ حيوان كان» ثم يقول: «هو طاهر مطلقا» مع عدم نسخه الحكم الأول، كذلك يقبح أن يقول: «البول نجس مطلقا» ثم يقول: «هو نجس إن كان ممّا لا يؤكل» مع عدم نسخه الحكم الأول و بقاءه على إطلاقه.

و وجه القبح و تطبيقه على المقام يتّضح بتقديم مقدّمه، و هي أنّه يظهر من بعض كلمات الشيخ - قدّس سرّه - أن لا تنافي و لا تضادّ بين الحكم الظاهري و الواقعي من جهة أنّ موضوع الأوّل هو الفعل بعنوان أنّه مشكوك، و موضوع الثاني هو الفعل بعنوانه الأوّل (١).

و استشكل عليه كثير، منهم: صاحب الكفايه - قدّس سرّه - بأنّ الحكم الواقعي غير مشروط بعدم تعلّق الشكّ به، بل هو محفوظ حتى في ظرف الشكّ به،

فالتضادّ على حاله (١).

وقد مرّ منّا في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي - مفضّيلا و نعيد إشاره- أنّ الحكمين ليس بينهما بأنفسهما تضادّ أصلا، و إنّما التضادّ و التنافي ناشئ من مبدأيهما أو منتهاهما، و الحكم الظاهري و الواقعي لا تضادّ بينهما لا من حيث المبدأ و لا من حيث المنتهى.

أمّا من حيث المبدأ- و هو المصلحه أو المفسده الموجه له- فلا أنّ الحكم لا ينشأ عن مصلحه في متعلّقه أصلا، و إنّما هو ناشئ عن مصلحه في نفس الحكم.

و أمّا من حيث المنتهى- و هو مرحله حكم العقل بالامتنال- فلا أنّه فرع وصول كلا الحكمين في عرض واحد، و هو مفقود في المقام، إذ مع وصول الحكم الواقعي لا موضوع للحكم الظاهري أصلا، و مع وصول الحكم الظاهري الواقعي غير واصل لا محاله، فلا تحيّر للمكلّف في مقام الامتنال.

و إذا عرفت هذه المقدمه، نقول: إنّ حكم المولى بإباحه شرب كلّ من المائعين، المعلومه خمريّه أحدهما مشروطا بعدم شرب الآخر مستلزم لحكمه بإباحه الخمر المعلوم في البين بشرط ترك شرب المائع المباح، فالخمر المعلوم محكوم بحكمين: أحدهما واقعيّ مطلق، و هو الحرمة، و الآخر ظاهريّ مشروط بترك أمر مباح، و هو الإباحه، و حيث إنّ كلّما من الحكمين و أصل إلى المكلّف و فعليّ فالتضادّ من حيث المنتهى موجود و إن لم يكن موجودا من حيث المبدأ أصلا.

و بتقريب آخر: لا بدّ في الحكم الظاهري من احتمال موافقته للواقع،

كما أشرنا إليه سابقا، و في المقام الحكم الواقعي إمّا هو الحليّ المطلقه أو الحرمة المطلقة، فجعل الإباحه المشروطه بترك الآخر ظاهرا لا يمكن، إذ انقطع بخلافه، فإنّ المفروض أنّ الحكم الواقعي مطلق غير مشروط بشىء قطعاً.

و بالجمله، لا يمكن شمول أدلّه البراءه لأحد الطرفين أو بعض الأطراف تخييراً، كما لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، غايه الأمر أنّ المانع في جميع الأطراف ثبوتى بمعنى أنّه لا يعقل تعيّد الشارع بجواز مخالفه العلم الإجمالى قطعاً، و لو كان دليل الأصل ظاهراً في ذلك، لا بدّ من رفع اليد عن ظهوره، و ليس في بعض الأطراف مانع في مقام الثبوت، إذ لا مانع في اكتفاء الشارع بالامتنال الاحتمالى، كما ذكرنا سابقاً بل، ليس ذلك مجرد الفرض، فإنّ له واقعا، كما في مورد تحيّر المكلف في أمر قبله، إذ ورد فيه روايه صحيحه- و أفتى على طبقها جماعه- على إجزاء الصلاه إلى أى طرف شاء المكلف (١)، بل المانع إثباتى، إذ ليس لنا دليل عامّ أو خاصّ على إباحه أى فرد اختاره المكلف.

و ليعلم أنّ المعقول من التعيّد بجواز ارتكاب بعض الأطراف تخييراً إنّما هو التعيّد بإباحه أى فرد اختاره المكلف في مقام الامتنال، و الاكتفاء بالامتنال الاحتمالى فيما يختاره المكلف، و أمّا التعيّد بالحليّ و الإباحه المشروطه بترك الآخر فهو غير معقول، و المانع فيه ثبوتى.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما نسب إلى المحقّق القمى- قدّس سرّه- من عدم المانع من جريان الأصول في بعض الأطراف (٢).

بقي هناك أمور ينبغى التنبيه عليها:

إشارة

١- الفقيه ١: ١٧٩-٨٤٥، الوسائل ٤: ٣١١، الباب ٨ من أبواب قبله، الحديث ٢.

٢- قوانين الأصول ٢: ٢٥.

الأول: أنّ وجوب الموافقه القطعيه لا يدور مدار حرمه المخالفه القطعيه،

فلو فرضنا عدم حرمه المخالفه القطعيه فى مورد لعدم القدره أو غير ذلك، لا يسقط وجوب الموافقه القطعيه، و ذلك لما ذكرنا من أنّ مدار منجزيه العلم الإجمالى على تساقط الأصول فى الأطراف، إذ بعد تساقط الأصول يكون احتمال التكليف الموجود فى البين غير مقرون بالمؤمن، و كلّ احتمال التكليف الذى لا يكون مقرونا بالمؤمن من العقل أو النقل منجز و لو كان احتمالاً بدوياً، و مقتضى منجزيه الاحتمال هو الاحتياط، فالموافقه القطعيه للتكليف المحتمل غير المقرون بالمؤمن واجبه و لو لم يمكن مخالفتها القطعيه.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - من أنّ وجوب الموافقه القطعيه يدور مدار حرمه المخالفه القطعيه، ففى الشبهه غير المحصوره حيث لا- تحرم المخالفه القطعيه، لعدم القدره على ارتكاب جميع الأطراف لا- تجب الموافقه القطعيه أيضاً(١)- لا يبتنى على أساس صحيح.

الثانى: أنّ العلم الإجمالى مؤثر فيما إذا لم يكن التكليف فى بعض أطرافه منجزاً بواسطة القطع الوجدانى أو قيام الأماره عليه أو جريان أصل أو قاعده بلا معارض،

كما إذا علم بوقوع قطره من الدم فى إناء معين، و بعد ذلك علمنا إجمالاً بوقوع قطره أخرى من الدم إمّا فى هذا الإناء أو إناء آخر، أو قامت أماره على نجاسه إناء معين، و بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطره إمّا فى هذا الإناء أو إناء آخر، أو كان إناء معين مستصحب النجاسه فوَقعت قطره إمّا فيه أو فى إناء آخر بالعلم الإجمالى، أو علم باشتغال ذمّته بصلاه أدائيه بمقتضى قاعده الاشتغال، و بعد ذلك علم إجمالاً باشتغال ذمّته إمّا بهذه الصلاه الأدائيه أو صلاه

و السّرّ في جميع ذلك ما ذكرنا من أنّ مدار تأثير العلم الإجمالي و منجزيته هو تساقط الأصول، فإذا فرضنا وجود دليل في أحد الأطراف من علم أو أماره أو أصل أو قاعده بلا معارض، فلا مانع من شمول دليل الأصل لباقي الأطراف، إذ لا يلزم من شموله له ترجيح بلا مرجح أو محذور آخر، فيحكم بمقتضى أصل البراءه بإباحه شرب ما في الإناء الآخر الذي لم يعلم بنجاسته و لم تقم أماره على ذلك و لم تكن مستصحب النجاسه، و يحكم بأصالة البراءه من وجوب القضاء في الفرض الأخير.

و من هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين و بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطره من الدم إما في أحد هذين الإناءين أو إناء ثالث، فإنّ العلم الإجمالي الثاني - حيث إنّ التكليف المحتمل في بعض أطرافه تنجز بمقتضى العلم الإجمالي الأول - لا مانع من شمول دليل الأصل لطرفه الآخر، و لا يلزم منه ترجيح بلا مرجح، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا طرأ العلم الإجمالي على هذه الأمور، و هكذا فيما إذا كان الأمر على العكس بأن حصل العلم الإجمالي أولاً ثم طرأت عليه هذه الأمور، و ذلك لوجود الملاك المتقدّم في هذا الفرض أيضا بعينه، غايه الأمر أنّ الاصطلاح جرى في الفرض الأوّل بأنّ العلم الإجمالي لا- يؤثر، و في الثاني بأنّه منحلّ إلى العلم التفصيليّ أو ما بحكمه و الشكّ البدويّ، و هذا مجرد اصطلاح، و إلّا فالملاك واحد فيهما، و هو عدم المعارض للأصل الجارى في الطرف الآخر، و ذلك لأنّ العلم الإجمالي و إن كان منجزاً حين حدوثه إلّا أنّه يعتبر في بقاء التنجيز بقاء العلم، و في المقام بعد طرؤ العلم التفصيليّ - مثلاً - بنجاسه أحد الكأسين معيّنا حال حصول العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما ينعدم العلم

الإجمالى بقاء، و ينكشف أنّ الكأس الآخر لم يكن طرفا للعلم من أوّل الأمر.

نعم، لو طرأ العلم التفصيلي بنجاسه أحد الكأسين معينا فعلا- لا حال حصول العلم الإجمالى، فلا ريب فى بقاء العلم الإجمالى الآن، و أنّه منجز بالقياس إلى الطرف المشكوك، فإنّ التكليف المعلوم المرّد بين الطرفين حيث إنّّه تنجز بواسطة تساقط الأصول فمقتضى الاشتغال بقاءه و لزوم الخروج عن عهده.

لا يقال: إنّ الطرف المشكوك فعلا لا مانع من جريان الأصل فيه، فإنّه بلا معارض.

فإنّه يقال: نعم، لا مانع ثبوتا إلّا أنّ أدلّه الأصول قاصره عن الشمول، إذ ليس لها عموم أزمانى حتى نتمسك بها فى مورد خرج عنها فى زمان.

و الحاصل: أنّ هذا الشك الموجود خرج عن أدلّه الأصول بواسطة التعارض فى زمان، و عوده و دخوله بعد ذلك تحت دليل الأصل يحتاج إلى دليل مفقود فى المقام، و هذا نظير العلم التفصيلي بوجوب صلاه الظهر مثلا، و طرؤ الشك بعد ذلك فى امثال هذا التكليف المعلوم، و الفرض السابق نظير العلم التفصيلي بنجاسه شىء و طرؤ الشك بعد ذلك فى أصل النجاسه، الذى يسمّى بالشك السارى، و من المعلوم أنّ مثل هذا العلم التفصيلي لا يكون منجزا بعد انكشاف كونه فى الواقع جهلا مركبا و وهما و خيالا، و ظهور أنّ التكليف من الأوّل لم يكن معلوما، فإذا كان الأمر فى العلم التفصيلي كذلك، ففي العلم الإجمالى بطريق أولى، و هذا بخلاف ما إذا لم يتعلّق الشك بأصل التكليف، بل كان التكليف معلوما و كان الشك فى امثال التكليف المعلوم، نظير العلم التفصيلي بوجوب صلاه و الشك فى امثالها.

و الفرق بين الصورتين: أنّ ما تعلّق به الشكّ ثانيا عين ما تعلّق به العلم

أولاً فى الصورة أولى، و غيره فى الصورة الثانىة.

و بعبارة أخرى: فى الصورة الأولى الشكّ الموجود فعلاً- شكّ فى تكليف زائد و مغاير للشكّ الأول الذى كان منشؤه العلم الإجمالى، و فى الصورة الثانىة الشكّ الموجود فعلاً هو الشكّ الحاصل أولاً بواسطة العلم الإجمالى بعينه.

و بالجملة، كلّ ما كان الشكّ فىه من جهة الشكّ فى انطباق ما هو المكلف به يقينا عليه، و عدمه فهو مورد للاشتغال، كما إذا أتى بإحدى الصلاتين: الظهر و الجمعة، المعلوم و جوب إحداهما إجمالاً- فلا- يمكن أن يقال: إنّ الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، إذ العلم بتوجه التكليف قبل إتيان هذه الصلاة موجود و الآن أيضاً، و بإتيان هذه الصلاة يشكّ فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم قبل ساعه، و كما يحتمل انطباقه على الفرد المأتى به كذلك يحتمل انطباقه على غيره، و كلّ ما رجع الشكّ فيه إلى الشكّ فى أصل التكليف كان مورداً للبراءة، و فى جميع الموارد التى تنجز التكليف فى بعض أطراف العلم بمنجز عقليّ أو شرعىّ يكون الشكّ فى البعض الآخر شكّاً فى تكليف زائد، فيرجع فيه إلى البراءة من دون فرق بين تنجزه فيه حال العلم الإجمالى أو قبله، فالإناء الأحمر مثلاً- الذى كان طرفاً للعلم الإجمالى بالنجاسة يوم الجمعة- إذا علم بعد ذلك بنجاسته بالخصوص يوم الخميس، أو قامت البيّنة على ذلك، أو كان محكوماً بذلك بحكم الاستصحاب، كما إذا كان مسبوقة بالنجاسة، أو الاشتغال الذى هو أصل عقليّ، كما إذا علمنا فعلاً بنجاسته أو نجاسة إناء ثالث أصفر يوم الخميس، كان الإناء الأبيض- الذى كان أيضاً طرفاً للعلم الإجمالى بنجاسة إناء يوم الجمعة- مورداً للبراءة، إذ ليس لنا علم بالتكليف زائداً على ما ينطبق على الإناء الأحمر، أو يحتمل انطباقه عليه و على الإناء الثالث الأصفر،

فالشك في نجاسة الإناء الأبيض شك بدوي بقاء و إن كان مقرونا بالعلم الإجمالي حدوثا، و لا يضر ذلك، لما عرفت من أن المنجزية دائره مدار العلم حدوثا و بقاء من دون فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي.

و الحاصل: أن كل ما كان بوجوده المقارن موجبا لعدم تأثير العلم الإجمالي كان بوجوده الواقعي السابق موجبا لانحلال العلم الإجمالي و إن كان بوجوده العلمي متأخرا، فإن العبره بالمنكشف لا الانكشاف.

الأمر الثالث: أنه إذا فرضنا أن الأصل الجارى فى بعض أطراف العلم الإجمالي كان أكثر أثرا منه فى البعض الآخر و لم يكن قدر مشترك فى البين،

كما إذا علم إجمالا بنذر سوره و تردّد أمرها بين التوحيد يوم الخميس أو البقره يوم السبت أو علم بكونه مديونا لأحد و تردّد أمره بين درهم لزيد أو درهمين لعمرو، فلا ريب فى تنجيز العلم من حيث جميع الآثار، لتعارض الأصلين و تساقطهما، فلا بد من الاحتياط - بحكم العقل - بقراءه كلتا السورتين، و إعطاء دراهم ثلاث.

و أمّا إن كان أثر مشترك لكل من الأصلين و كان أحدهما مختصا بأثر دون الآخر، كما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد المائعين اللذين أحدهما مضاف و الآخر مطلق، فإن لأصالة الطهاره أثرا مشتركا بينهما، و هو: جواز الشرب، و أثرا مختصا بجريانها فى الماء، و هو: جواز التوضؤ منه.

فذهب شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلى تساقط الأصلين بالنسبه إلى الأثر المشترك، و جريان أصاله الطهاره فى الماء بالقياس إلى أثره المختص، و هو:

جواز التوضؤ منه (١).

و الظاهر عدم تماميته ذلك، و ذلك لأنَّ أصله الطهاره بعد أن سقطت بواسطه المعارضه و لم يحكم الشارع بطهاره الماء فلا يجوز التوضؤ منه، فإنَّ من شرائط صحه الوضوء إطلاق الماء، اللازم إحرازه وجدانا أو تعبدا، و هو مفقود فى المقام بكلا قسميه.

نعم، لو لم يكن المعلوم بالإجمال نفس الحكم الشرعى بل كان سبب الحكم، كما إذا علم إجمالا بأنّه استقرض من زيد درهما أو كسر إناءه الذى يساوى درهمين، فلا ريب فى عدم تأثير العلم بالقياس إلى الدرهم الزائد، و ذلك لأنَّ المكلف لا يعلم اشتغال ذمته بأزيد من الدرهم، فالشكّ بالقياس إلى الزائد شكّ بدوى يرجع فيه إلى البراءه.

و ليعلم أنّ العلم إجمالا بتنجس شىء إما بالبول حتى يلزم غسله مرّتين أو بالدم حتى يكفى مرّه و إن كان من هذا الباب إلّا أنّه لا يجرى فيه البراءه بالقياس إلى المرّه الثانيه، لوجود أصل حاكم عليه، و هو استصحاب نجاسته بعد غسله مرّه.

الأمر الرابع: هل العلم الإجمالى فى التدريجات منجز أم لا؟

و مورد الكلام ما إذا كان احتمال التكليف منجزا بواسطه العلم الإجمالى، أمّا لو كان منجزا مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، فهو خارج عن محلّ الكلام.

و هذا كما إذا علم إجمالا بابتلائه فى إحدى معاملاته بالربا، فإنَّ احتمال حرمة كلّ معامله من حيث الجهل بالحكم أو الموضوع منجز و لو لم يكن مقرونا بالعلم الإجمالى، ضروره أنّ الشبهه حكميه قبل الفحص فى الجهل بالحكم، و مصداقيه لا يجوز التمسك بها بعمومات أحلّ الله البيع (١) و أوفوا

بِالْعُقُودِ (١) فِي الْجَهْلِ بِالْمَوْضُوعِ.

و بعد ذلك نقول: إنَّ أطراف العلم إذا كانت تدريجيّة تاره يكون كلّ واحد منها مقدورا للمكّلف فعلا و تحت اختياره، كما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد ثوبيه، أو نذر أن يسكن في إحدى الدارين، فإنّه قادر على إتيان الصلاه في هذا الثوب، كما هو قادر على إتيانها في الآخر فعلا، و هكذا قادر على أن يسكن في هذه الدار فعلا، كما هو قادر على السكنى في الدار الأخرى فعلا و إن لا يقدر على الجمع بين السكنيين إلّا أنّه لا دخل له بما نحن بصددده، و حينئذ لا ريب في تنجيز العلم الإجمالى من جهة أنّ التدريجيّه ناشئه من اختيار المكّلف، و إلّا فالتكليف فعلى واصل إلى المكّلف، و هو قادر على امثاله، فلا بدّ من الخروج عن عهده بعد تساقط الأصول في أطراف العلم.

و أخرى لا يكون مقدورا للمكّلف، لتقيّد بعضها بزمان أو زمانى متأخر يقطع بحصوله، و هذا على قسمين:

قسم يعلم بفعليّه الخطاب، كما إذا علم بنذر قراءه سوره إمّا اليوم أو غدا بناء على إمكان الواجب التعليقى، كما اخترناه و قلنا بأنّه واقع فى الشريعة المقدّسه أيضا.

و قسم آخر: لا يعلم بفعليّه الخطاب على كلّ تقدير، و هذا بناء على إنكار الواجب التعليقى، و هو أيضا على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان الملا-ك تامّا فعلا- بحيث لو أمكن المكّلف أن يجزّ الزمان أو الزمانى المتأخر المذى هو شرط فى فعليّه الخطاب، لأمره المولى بذلك، كما فى مثال النذر.

و الآخر: ما إذا لم يعلم بتماميته الملاك فعلا، كما في المستمره الدم، التي تعلم بكونها حائضا في بعض أيام الشهر، المرّد بين جميع الشهر، فإنّ تروك الحائض لا يتحقّق لها ملاك تامّ إلّا بعد تحقّق الحيض، ففي أوّل الشهر حيث إنّها تحتل كونها طاهره لا تعلم بفعليته حرمة دخول المسجدين و اللبث في المساجد مثلا لا خطابا و لا ملاكا.

و لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي في جميع الأقسام غير الأخير، ضروره أنّه يقبح للمولى الترخيص فيما حرّمه مع عدم رفع اليد عن حكمه بالتحريم حين الترخيص، كما هو المفروض، و كذلك يقبح له تفويت الملاك الملزم التامّ الفعلى الواصل إلى المكلف.

أمّا الأخير: فقد احتل جريان الأصول فيه، بل بنى عليه ظاهرا الشيخ (١) قدّس سرّه، و وافقه صاحب الكفايه (٢)، نظرا إلى أنّ الشكّ في مثل المقام شكّ بدوى بالقياس إلى الطرف الأوّل، إذ المفروض عدم العلم بتوجه خطاب من المولى فعلا و لا بوجود ملاك تامّ فعلا، و أنّه ليس في البين إلّا مجرد احتمال التكليف و الملاك، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الموجود فيه، و هكذا بالقياس إلى باقى الأطراف.

و خالفهما شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- في ذلك، و بنى على تساقط الأصول و قبح الترخيص في جميع الأطراف في الأخير أيضا كسابقه من جهة أنّ العقل- الّذى هو حاكم في المقام- لا يفرّق بين ما إذا كان الغرض و الملاك موجودا بالفعل و بين ما يعلم بوجوده بعد مدّه في قبح تفويته، بداهه أنّه كما لا يشكّ أحد من العقلاء في أنّ العبد- الّذى يعلم بأنّ المولى عطشان فعلا- يستحقّ

١- فرائد الأصول: ٢٥٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٨.

العقاب على إهراق الماء الموجود كذلك لا- يشكّ في استحقاقه العقاب على إهراق الماء إذا لم يكن المولى عطشان فعلا و لكنّه يعلم بأنّه بعد ساعه يعرض له العطش المهلك، و كما يقبح للمولى تفويت الملاك الموجود في الأوّل كذلك يقبح في الثاني تفويت ما يوجد بعد ذلك من الملاك(١).

و الأمر كما أفاده قدّس سرّه، فالحقّ تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات بتمام أقسامها.

الأمر الخامس: في الشبهه غير المحصوره. و الكلام يقع ناره في مفهومها، و أخرى في حكمها.

أما مفهومها: فالظاهر أنّ ليس لها معنى محصّل،

فإنّ المراد من عدم الحصر إن كان ما تكون أطرافه بمرتبته من الكثره يعسر عدّها، ففيه أوّلا: أنّه إحاله إلى المجهول، حيث إنّه تختلف الموارد باختلاف زمان العدّ، فإن كان مقدار ثانيه، يعسر عدّ ما كان أطرافه عشره، و إن كان مقدار يوم، لا يعسر عدّ ما كان أطرافه آلافا. و تقييد ذلك بالزمان القليل أيضا إحاله إلى المجهول، إذ لا يعلم أنّه الثانيه أو الدقيقه أو الساعه.

و ثانيا: لازمه أن يكون ما إذا تنجّس حبّ من التّمّن، المرّدّد بين قدر من الطيخ من الشبهه غير المحصوره مع أنّهم لا يلتزمون به. و القول بأنّ الاعتبار باللّم لا بالحبوب لا وجه له، فإنّ اللقمه ليست طرفا للعلم.

و إن كان المراد من عدم الحصر هو ما يعدّ في العرف غير محصور، كما قال بعض(٢)، ففيه- مضافا إلى أنّه ليس من موارد ما يؤخذ مفهومه من العرف،

١- أجود التقريرات ٢: ٢٧٢-٢٧٣.

٢- نسبه الشيخ في فرائد الأصول: ٢٦٠ إلى الشهيد و المحقّق الثانيين و الميسى و صاحب المدارك.

لعدم ورود هذا اللفظ في آيه أو روايه موضوعا لحكم- أنه تكون المسأله عقليه لا ضابط لها أيضا كما لا يخفى.

و إن كان المراد أن تكون الأطراف بحدّ من الكثره يوجب موهوميه احتمال التكليف في كلّ طرف، كما ذهب إليه الشيخ (١) قدّس سرّه، ففيه- مع أنه أيضا لا- ضابط له، بداهه أنّ ما كان أطرافه عشره أيضا يكون احتمال وجود النجس في كلّ طرف بالخصوص موهوما بالنسبه إلى وجوده في التسعه الباقيه، فأى مرتبه من الموهوميه يكون ميزانا لعدم الحصر؟- أنه لا وجه لرفع اليد عن حكم العقل بوجوب الخروج عن عهده التكليف المعلوم الواصل مع القدره على امتثاله بمجرّد ضعف الاحتمال.

و إن كان المراد منه ما بلغت كثره الأطراف بمرتبه لا يمكن للمكلّف ارتكاب جميعها عاده، كما فسّره به شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه، ففيه (٣): أنه إن كان مراده- قدّس سرّه- من عدم الإمكان دفعه واحده، فهو يختلف باختلاف الموارد، و لا ميزان له، فربّ مورد لا- يمكن للمكلّف ارتكاب جميع أطراف ما تكون أطرافه عشره، كما إذا اشتبهت دار مغصوبه بين عشره دور و المكلّف قادر على ابتياع واحده أو اثنتين من هذه الدور، و لا يمكنه ابتياع جميع العشره. و إن كان مراده- قدّس سرّه- عدم الإمكان تدريجا، فقلّما يتفق مورد- و لو بلغ من الكثره ما بلغ- لا يمكن للمكلّف ارتكاب جميع أطرافه تدريجا و لو في تمام عمره.

١- فرائد الأصول: ٢٤١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٧٥.

٣- أقول: يرد عليه أولا أنّ عدم التمكن من المخالفه القطعيه لا بدّ و أن يكون مستندا إلى كثره الأطراف، و ما نقض به في المتن ليس كذلك بل مستند إلى تضادّ الأطراف. و ثانيا: لا مجال لتقسيم عدم التمكن إلى الدفعي و التدريجي، فإنّه لو أمكنت المخالفه القطعيه فهو خارج عن الشبهه غير المحصوره سواء أمكنت دفعه أو تدريجا. (م).

أما حكم الشبهه غير المحصوره:**إشاره**

فبعد ما عرفت من عدم معنى محصّل لها لا- يبقى مجال للبحث عن حكمها، فالتحقيق أن يقال: إنّ موارد العلم الإجمالي بالتكليف سواء كانت الشبهه محصوره أو كانت غير محصوره- بأيّ معنى من الحصر و عدمه- لا يخلو عن أحد أقسام ثلاثه:

قسم: لا يمكن للمكّلف موافقته القطعيّه و لا مخالفته القطعيّه، و هذا من موارد دوران الأمر بين المحذورين، و قد تقدّم أنّه مورد البراءه عقلا و نقلا.

و قسم آخر: لا- يمكن موافقته القطعيّه و لكن يمكن مخالفته القطعيّه، كما إذا اشتبه أمر قبله بين الجهات الأربع، و تردّد الثوب الطاهر بين عشره ثياب، و تردّد المسجد الطاهر أيضا بين عشره، فحينئذ تحصل الموافقه القطعيّه بإتيان أربعائه صلاه، و هو غير مقدور للمكّلف، لعدم سعه الزمان المحدود له لذلك، و لكن يمكنه المخالفه القطعيّه بترك الصلاه رأسا، و لا ريب في حرمه المخالفه القطعيّه في هذا القسم و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليّه بالمقدار الممكن.

و قسم ثالث: عكس السابق، و هو ما أمكنت موافقته القطعيّه دون المخالفه القطعيّه، كما مثلنا له سابقا بأن علم إجمالا بحلفه على ترك سكنى دار أول طلوع الشمس و تردّد أمر هذه الدار بين دارين، فإنّ موافقته القطعيّه ممكنه بترك السكنى في كليهما في هذا الوقت، و لكن مخالفته القطعيّه غير ممكنه، لعدم قدره على السكنى في دارين في زمان واحد، و قد ذكرنا أنّ الموافقه القطعيّه واجبه، و لا يدور وجوبها مدار حرمه المخالفه حتى ينتفى بانتفائها، كما التزم به شيخنا الأستاذ (١) قدّس سرّه، لأنّ الميزان في تنجيز العلم بل كلّ احتمال للتكليف عدم مقروبيته للمؤمن العقلي أو الشرعي، و هو مفقود في المقام،

لتساقط الأصول بواسطة التعارض، و أما عدم حرمة المخالفه القطعيه فليس لقصور في ناحيه التكليف حتى يلازم عدم وجوب الموافقه، بل لعدم قدره المكلف من جهه عدم تمييز المكلف به.

و الحاصل: أنه يجب الاجتناب في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، سواء كثرت الأطراف أو قلت، لعدم وجود المؤمن، و احتمال التكليف- الذى هو مساوق لاحتمال العقاب و لو كان موهوما بمرتبته من الوهم لا تتصور تحتها مرتبه- ما لم يكن مقرونا بالمؤمن منجز.

نعم، كثره الأطراف تلازم غالبا ما يوجب سقوط العلم عن التنجيز من الخروج عن محلّ الابتلاء أو العسر أو الحرج.

و دعوى الإجماع على عدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره من السقوط بمكان، فإنّ هذه المسأله من المسائل المستحدثه، مضافا إلى أنّ الإجماع لو سلّم فهو محتمل المدركيه، لاحتمال أن يكون مستند المجمعين أحد الوجوه المذكوره لعدم لزوم الاجتناب.

كما أنّ دعوى أنّ فى الحكم بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهه غير المحصوره حرجا نوعيّا منفيّا بأدله نفى الحرج، أيضا ساقطه، فإنّ أدله نفى الحرج و العسر- كسائر أدله الأحكام- سقت بنحو القضايا الحقيقيه، فالمستفاد منها أنّ كلّ مكلف فى أىّ زمان إذا كان حكم من الأحكام حرجيّا عليه، فهو منفيّ عنه، فلو فرضنا أنّ الوضوء حرجي على عامه المكلفين، لبروده الهوء أو غير ذلك، و لم يكن حرجيّا بالقياس إلى مكلف خاص، لحراره مزاجه مثلا لا- يمكن الحكم بأنه يتيمم، لمرفوعيّه وجوب الوضوء بأدله الحرج، بل اللانزم عليه هو الوضوء، لعدم تحقّق العنوان- المأخوذ فى أدله نفى الحرج- فى حقّه، و هو حرجيه الوضوء و إن كان متحققا فى حق غيره.

نعم، لو كان الحرج حكمه للتشريع - كما فى خيار الشفعه، الذى حكمه جعله هو ضرر الشريك نوعا، أو غسل الجمعة، أو العده، أو غير ذلك ممّا يكون أمر نوعى حكمه لأصل الجعل و التشريع لا- عنوانا مأخوذا فى دليله- لتّم ما ذكر، إلّا أنّه ليس الأمر كذلك. و لتحقيق المطلب محلّ آخر.

و ربّما يتمسك لعدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره:

بقوله عليه السلام فى الروايه الوارده فى الجبن: «أ من أجل مكان واحد تجعل فيه الميتة حرم ما فى الأرض جميعا؟» (١).

و الظاهر أنّ موردها بقريته قوله عليه السلام: «حرم ما فى الأرض جميعا» ما يكون بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء، فلا يكون دليلا للمطلوب.

بقى شىء،

و هو: أنّه لو فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال مائه و تردّد أمرها بين ألف- و يسمّى هذا الفرض فى الاصطلاح بشبهه الكثير فى الكثير- فعلى ما ذكرنا من عدم الفرق بين كثره الأطراف و قلّتها فى تنجيز العلم لا- بدّ من الاجتناب عن جميع الأطراف ما لم يقترن بمانع آخر.

و هكذا على ما أفاده الشيخ من سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بواسطه موهوميه احتمال التكليف فى كلّ طرف فيما كثرت أطراف الشبهه، فإنّ نسبه المائه إلى الألف نسبه الواحد إلى العشره، فحكمها حكم الواحد المرّدّد بين العشره، الذى يحكم الشيخ- قدّس سرّه- بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف.

و على مبنى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- يلحق بالشبهه غير المحصوره، فإنّ ضابطها عنده- قدّس سرّه- عدم إمكان ارتكاب الجميع للمكلف بحيث يعلم بالمخالفه القطعيه، و لا يمكن فى المقام المخالفه القطعيه للمكلف، لتوقّفها

١- المحاسن: ٤٩٥-٥٩٧، الوسائل ٢٥: ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٥.

على ارتكاب تسعمائه و واحد، و هو غير مقدور للمكلف، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيه لم تجب الموافقه القطعيه أيضا على مبناه.

تذييل: لو بنينا على عدم لزوم الاجتناب في الشبهه غير المحصوره،

فهل حينئذ تكون الشبهه كلا شبهه، أو يكون العلم كلا علم بحيث يكون حال الشبهه غير المحصوره، المقرونه بالعلم الإجمالي حال الشبهه البدويّه؟

و تظهر ثمره هذا النزاع فيما إذا كان مورد الاشتباه في نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي مقتضيا للاحتياط، كما إذا تردّد مائع مضاف بين عدد غير محصور من الإناءات التي فيها ماء مطلق، فإنّ المائع المشتبه كونه ماء مطلقا أو مضافا لا يجوز التوضؤ منه و لو كانت الشبهه بدويّه.

فعلى القول بأنّ الشبهه كلا شبهه يجوز التوضؤ من كلّ مائع من هذه المائعات الكثيره التي واحد منها مضاف، إذ المفروض أنّ احتمال وجود المضاف فيها ملغى، و الشبهه كلا شبهه، فكأنّما نعلم بإطلاق كلّ منها.

و على القول بأنّ العلم الإجمالي كلا-علم، و كأنّه لم يحصل لنا العلم الإجمالي، لا يجوز التوضؤ من شىء منها بمعنى أنّه لا يجوز الاكتفاء بالتوضؤ بواحد منها، إذ المفروض أنّ نفس الشبهه- و لو كانت بدويّه- تقتضى الاحتياط.

و الظاهر أنّه يختلف الحكم باختلاف المدارك في عدم لزوم الاجتناب في الشبهه غير المحصوره.

فعلى مبنى الشيخ قدّس سرّه- من ضعف احتمال التكليف عند كثره الأطراف و عدم اعتناء العقلاء به بحيث يعدّ المعنى به من الوسواسين- لا بدّ من الالتزام بأنّ الشبهه كلا شبهه، و أنّه يجوز التوضؤ في المثال، لضعف احتمال الإضافه في كلّ مائع، و عدم اعتناء العقلاء به، فكأنّه لم يكن.

و على مبنى شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ الملاك عدم حرمة المخالفه

القطعيه، لعدم القدره عليها، و أنه من جهتها لا تجب الموافقه أيضا- لا بدّ من الالتزام بأنّ العلم كلاً علم، و أنه لا يجوز التوضؤ في المثال، فإنّ العلم الإجمالي الّذى لا تجب موافقته، لعدم حرمه مخالفته يكون حاله حال الشبهه البدويّه، فإذا فرضنا في مورد أنّ الشبهه البدويّه اقتضت الاحتياط، فما هو بمنزله أيضاً من العلم الإجمالي مقتضى للاحتياط في مثل هذا المورد.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده قدّس سرّه- من جواز التوضؤ لصيروره المضاف في البين كالتالف (١)- لا يوافق مبناه، فإنّ ما ذكره من كونه كالتالف جار فيما أمكن فيه المخالفه القطعيه أيضا من الشبهه التي كثرت أطرافها بحيث صار المعلوم بالإجمال كالتالف مع أنه- قدّس سرّه- لا يلتزم به.

مع أنه لا- معنى لصيرورته كالتالف، و هل يلتزم- قدّس سرّه- بصيروره الدرهم المأخوذ من الغير المختلط مع ألفين درهم من نفس الآخذ كالتالف فلا يضمن لصاحبه؟

الأمر السادس: في الاضطرار إلى بعض الأطراف. و الكلام يقع في مقامين:

الأول: في الاضطرار إلى البعض المعين.

و له صور، أولاها: ما إذا تحقّق الاضطرار بعد حدوث التكليف و تنجّزه.

صريح كلام الشيخ- قدّس سرّه- أنّ العلم الإجمالي منجّز- في هذه الصوره- في باقى الأطراف، نظرا إلى أنّ الشكّ بعد الاضطرار إلى طرف معيّن عين الشكّ قبل حدوث الاضطرار، و بعد ما لم يقترن بالمؤمن- لتساقط الأصول في أطراف العلم في زمان- لا دليل على جواز ارتكابه، فيبقى العلم بالقياس إلى غير

المضطّر إليه من الأطراف على تنجيّزه (١).

وخالفه صاحب الكفايه- قدّس سرّه- في متن الكفايه بدعوى أنّ العلم يزول بمجرد حدوث الاضطرار، فإنّ عدم الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، حيث إنّ من شرائط التكليف بشي ء أن لا يكون مضطراً إليه، فالشكّ بعد ذلك بدويّ تجرى البراءه فيه.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّ لازمه القول به في مورد فقدان بعض الأطراف.

و أجاب: بأنّ فقدان بعض الأطراف ليس من قيود التكليف، بخلاف عدم الاضطرار (٢).

و رجع عن هذا المبني في هامش الكفايه (٣)، و وافق الشيخ قدّس سرّه. و الرجوع في محلّه.

و ما أفاده في جواب الإشكال الّذي أوردته على نفسه- من أنّ فقدان بعض الأطراف ليس من حدود التكليف وقيوده- ليس في محلّه، حيث إنّ وجود الموضوع أيضا من شرائط فعليّته التكليف، فلا- بدّ من إحرازه، و بفقدان بعض الأطراف يحتمل فقدان موضوع التكليف، الّذي هو مساوق لانتفاء نفس التكليف، و هذا واضح لا يخفى.

و بالجمله، لا إشكال في تنجيز العلم الإجمالي في هذه الصوره بقاء كما كان منجزا حدوثا.

و هكذا لا إشكال في عدم تنجيّزه في الصوره الثانيه، و هي ما إذا تحقّق سبب التكليف بعد تحقّق الاضطرار، ضروره أنّه ليس في البين حينئذ إلّا

١- فرائد الأصول: ٢٥٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٣- هامش كفايه الأصول: ٤٠٩.

احتمال حدوث التكليف.

مثلاً: لو اضطرَّ المكلف إلى شرب أحد المائعين، الذي هو الماء، ثم بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطره من الدم إما فيما اضطرَّ إلى شربه لرفع عطشه المهلك أو في المائع الآخر الذي هو الخلّ ولم يضطرَّ إليه، لم يكن للمكلف علم بحدوث التكليف أصلاً، إذ على تقدير وقوع الدم في الماء فهو غير مكلف بالاجتناب قطعاً، لمكان الاضطرار إلى شربه، فيبقى مجرد احتمال بدويّ للتكليف ناشئ عن احتمال وقوع الدم في الخلّ، ولا مانع من جريان أصل البراءة فيه، لعدم أصل معارض له.

وإنما الإشكال في الصورة الثالثة، وهي ما إذا اضطرَّ المكلف إلى شرب الماء في المثال ثم بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع النجاسة قبل الاضطرار إلى شرب الماء إما فيه أو في الخلّ.

وهذه الصورة متوسّطة بين الصورة الأولى والثانية، وقد اتّفقت كلمات شيخنا الأنصاري (١) و شيخنا الأستاذ (٢) و صاحب الكفاية (٣) - قدس سرّه - على عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه الصورة كسابقتها، وألحقوا بتلك صورته حصول العلم بوقوع النجاسة في أحدهما حال تحقّق الاضطرار إلى شرب الماء. و الحقّ معهم قدس سرّه.

و البحث لا يختصّ بصوره الاضطرار، بل يعمّ الخروج من مورد الابتلاء، و الفقدان، ففي كلّ مورد جاز للمكلف ارتكاب شيء للاضطرار، أو خروج طرفه عن محلّ الابتلاء، أو فقدانه، و بعد ذلك صار طرفاً للعلم الإجمالي بالتكليف قبل عروض هذه الأمور، لم يكن العلم الإجمالي منجزاً،

١- فرائد الأصول: ٢٥٤، أجود التقريرات ٢: ٢٦٥-٢٦٦، كفاية الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٢- فرائد الأصول: ٢٥٤، أجود التقريرات ٢: ٢٦٥-٢٦٦، كفاية الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٣- فرائد الأصول: ٢٥٤، أجود التقريرات ٢: ٢٦٥-٢٦٦، كفاية الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

فيجوز شرب المائع غير المضطرّ إليه مثلا، كما يجوز شرب ما يضطرّ إلى شربه ما دام الاضطرار باقيا، أما بعد رفع الاضطرار بشرب بعض الماء مثلا، فيكون العلم منجزا، لوجود ملاك التنجيز الذي هو تساقط الأصول.

و الوجه في عدم التنجيز في جميع ذلك: أنّ قبل تحقّق الاضطرار لو كان المكلف غافلا عن حدوث التكليف، لم يكن الأصل جاريا في الطرفين حتى يقع التعارض بين الأصلين و يتساقطا، و لو كان ملتفتا إلى التكليف، فالمفروض أنّه لم يكن عالما به- و إنّما حصل له العلم بعد الاضطرار- حتى تتساقط الأصول في أطراف علمه بالتكليف، فكان جميع الأطراف موردا لأصل البراءة في ذلك الزمان.

و بعد تحقّق الاضطرار أيضا- كما عرفت- ليس في البين إلّا احتمال التكليف، فلم يمض زمان على المكلف كان التكليف منجزا عليه بواسطة تعارض الأصول و تساقطها حتى يقال: لا دليل على البراءة في الطرف غير المضطرّ إليه بعد عدم شمول دليل الأصل في زمان، و إنّ عوده بعد سقوطه في زمان يحتاج إلى دليل خاصّ مفقود في المقام.

و بالجملة، لا مانع من شمول دليل الأصل للطرف غير المضطرّ إليه إلّا ما يتوهم من أنّ قاعده الاشتغال و استصحاب بقاء كلى التكليف محكّم في المقام.

و حاصل الشبهه: أنّ وجوب الاجتناب المحتمل انطباقه على كلّ من الطرفين كان قبل الاضطرار تكليفا فعليّا ثابتا على الفرض، غايه الأمر أنّه لم يكن منجزا حال ثبوته، لعدم العلم به حينئذ، و بعد تحقّق الاضطرار دار أمره بين مقطوع الزوال على تقدير انطباقه على الطرف المضطرّ إليه، و مقطوع البقاء على تقدير انطباقه على الطرف الآخر، فحاله حال العلم بثبوت جامع الحدث المرّد

بين الأكبر و الأصغر المقطوع بقاءه بعد التوضؤ على الأول، و المقطوع زواله بعد ذلك على الثانى، فتحقق فى محلّه جريان مثل هذا الاستصحاب المسمى بالقسم الثانى من استصحاب الكلّى، فلا مانع من استصحاب كلّى وجوب الاجتناب فى المقام، كما لا مانع من استصحاب كلّى الحدث و إن لا تترتب على هذا الاستصحاب آثار الفرد من حرمة دخول المسجد و المسّ و غير ذلك، و إنما تترتب عليه آثار نفس الكلّى من عدم جواز الدخول فى الصلاه إلّا بعد الغسل.

و حاصل الجواب: أنّه فرق بين العلم بثبوت أصل التكليف و الشكّ فى بقاءه من أى سبب كان، كما فى مثال الحدث، و بين الشكّ فى أصل حدوث التكليف، و لا-ريب أنّ الأول مورد للاشتغال و استصحاب التكليف الثابت، و الثانى مورد للبراءة، و المقام من قبيل الثانى لا الأول، و ذلك لأنّ المعلوم بالإجمال فى المقام إنّما هو التكليف الفعلى على كلّ تقدير، و هو مقطوع الزوال بعد تحقّق الاضطرار، و ما يحتمل بقاءه هو وجوب الاجتناب المرّدّد تعلّقه بالماء المضطرّ إلى شربه حتى يكون ساقطاً أو بالخلّ غير المضطرّ إلى شربه حتى يكون باقياً، فالاستصحاب فى المقام من قبيل استصحاب الفرد المرّدّد الّذى لا نقول به، لا القسم الثانى من استصحاب الكلّى.

و بالجملة، ليس الشكّ فى المقام شكّاً فى بقاء التكليف بعد العلم بثبوتّه، بل الشكّ فى المقام شكّ فى أصل حدوث التكليف، فإنّ وجوب الاجتناب عن الخلّ غير المضطرّ إلى شربه لم يكن معلوماً فى زمان حتى نستصحبه أو نحكم بلزوم الخروج عن عهده بحكم العقل، بل من أوّل الأمر كان مشكوكاً، لاحتمال وقوع النجس فى الطرف المضطرّ إليه.

المقام الثانى: فى الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين.

و الظاهر أنّه لا يوجب سقوط العلم عن التنجيز فى جميع الصور حتى

صوره حدوث التكليف و العلم به بعد تحقّق الاضطرار.

و السرّ في ذلك أنّ الاضطرار لا- يحتمل تعلّقه بالنجس فضلا عن أن يكون مقطوعا، فالتكليف بوجود الاجتناب عن النجس فعليّ منجّز، و ليس النجس الواقعي موردا للاضطرار حتى يسقط به، بل مورد الاضطرار هو المائع الطاهر، و هل يتوهم أحد- في فرض تميّز النجس عن الطاهر- جواز شرب النجس بدعوى تعلّق الاضطرار بأحدهما؟ فإذا كان التكليف فعليّا و لا يحتمل سقوطه و المفروض أنّ المكلف لا يميّز النجس عن الطاهر حتى يرفع اضطراره بشرب الطاهر و يجتنب عن النجس و لا بدّ له من شرب أحدهما المحتمل انطباقه على النجس، فليس (١) للمولى أن يرخص في شرب كلّ منهما، فإنّه ترخيص في المعصية، و هو قبيح، كما ليس له أن لا- يرخص في شرب شيء منهنّما، و إلّا يموت المكلف عطشا، فلا بدّ له من الترخيص في شرب أحدهما فقط، فإن صادف الطاهر، فهو، و إن صادف النجس، فلا محذور في ترخيصه، كما لا محذور في ترخيصه في الاقتحام في الشبهات البدويّة لو صادفت الحرام الواقعي، و قد ذكرنا أنّ أدلّه الأصول في نفسها لا مانع من شمولها لبعض الأطراف، و لا يلزم من شمولها له محذور عقلي، و قلنا: إنّ المانع في مقام الإثبات هو لزوم الترجيح بلا مرجّح، فإذا فرض في مورد وجود المرجّح لبعض دون بعض، فدلّيل الأصل يشمله لا محاله، و دليل الاضطرار مرجّح في المقام.

و بالجملة، لا- فرق في المقام بين الصّور أصلا، و التكليف في جميعها منجّز، كما إذا لم يكن اضطرار في البين، غايه الأمر أنّ العلم في المقام منجّز في بعض الأطراف، و في مورد عدم الاضطرار منجّز في جميع الأطراف.

و بذلك أتضح أنّ الاضطرار إلى بعض غير المعين موجب للتوسط في التنجيز لا التكليف.

و بعبارة أخرى: أنّ الاضطرار مقتض لكون المقام واسطه بين موارد الشبهات البدويّه و موارد العلم الإجمالي غير المقرونه بالاضطرار، فإنّ التكليف غير منجز في موارد الشبهات البدويّه مطلقا، و في موارد العلم الإجمالي غير المقرونه بالاضطرار منجز مطلقا، و في جميع الأطراف و في المقام منجز في بعض الأطراف غير منجز في الآخر، نظير تنجز التكليف بالأقلّ دون الأكثر، بمعنى أنّ مخالفه التكليف لو كانت مستنده إلى ما رخصه الشارع في ارتكابه- و هو جميع الأطراف- يستحقّ العقاب عليها، كما أنّ ترك الصلاه لو كان مستندا إلى ترك السوره المشكوك وجوبها، لا- يعاقب عليه، و لو كان مستندا إلى ترك الركوع و السجود و غير ذلك ممّا تيقن وجوبه، يستحقّ عليه العقاب، لا- أنّه مقتض لكون المقام واسطه بين الشبهات البدويّه و موارد الاضطرار إلى المعين بعد العلم الإجمالي، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه.

و لمزيد التوضيح نقدّم مقدّمه، و هي أنّ الحكم الإلزاميّ- وجوبيا كان أو تحريميا- كما يثبت لمطلق الوجود تاره و صرف الوجود أخرى- و مثلنا سابقا للحكم التحريمي، الثابت لصرف الوجود بمعنى أول الوجودات و ناقض العدم- كذلك الحكم الترخيصى أيضا- سواء كان الإباحه أو الكراهه أو الاستحباب- يتصوّر ثبوته لمطلق الوجود و لصرف الوجود.

و مثال ثبوته لصرف الوجود: كما إذا أذن أحد لأحد دخول داره مرّه

واحد، فصرف وجود الدخول مأذون فيه و مباح، و أمّا الوجود الثانى و الثالث فغصب و حرام، و لا فرق فى ذلك بين الحكم الواقعى و الظاهرى، فكما أنّ الترخيص الواقعى يمكن تعلّقه بصرف الوجود و مطلق الوجود كذلك الترخيص الظاهرى يمكن تعلّقه بمطلق الوجود و صرف الوجود.

و بعد ثبوت هذه المقدمه نقول: ذكرنا سابقا أنّ تنجيز العلم الإجمالى متوقّف على تساقط الأصول فى أطرافه و أنّها غير جاريه فى بعضها، للزوم الترجيح بلا- مرجّح، و ذكرنا آنفا أنّ دليل «رفع ما اضطرّوا إليه» مرجّح فى المقام، لأنّ المكلف يضطرّ إلى شرب الماء الطاهر، و حيث لا- يميّزه عن النجس لا- يمكنه القطع بالموافقته، المسبّب عن الجمع فى الترك، لوقوعه فى الضرر، فيتنزّل العقل من الموافقه القطعيه إلى الموافقه الاحتماليه. و منشأ التنزّل هو ترخيص المولى فى ارتكاب بعض الأطراف لرفع الاضطرار، و من المعلوم أنّ الاضطرار يرتفع بصرف الوجود، فلا محاله يكون الترخيص متعلّقا بصرف الوجود، و بما أنّ المضطرّ إليه واقعا ليس إلّا خصوص الماء الطاهر كما عرفت، و صرف الوجود ليس بمضطرّ إليه واقعا، و إنّما يرفع به الاضطرار، لا أنّه مصداق للمضطرّ إليه، فالترخيص ظاهرى لا واقعى، ضروره أنّ مجرّد الاختيار لا يوجب صيروره ما يختاره المكلف- و هو أوّل الوجودات- لرفع اضطراره مضطرّا إليه واقعا، فإنّ رفع الاضطرار به غير تعلّق الاضطرار به بالخصوص حقيقه، و ما يسقط التكليف و يكون من حدوده و قيوده هو الثانى دون الأوّل، و ليس الاختيار أيضا من أحد مسقطات التكليف- كالاضطرار- حتى يكون ما اختاره مباحا واقعا.

فما أفاده صاحب الكفايه- من كون أحدهما مباحا واقعا- و هو ما يختاره

المكلف لرفع اضطراره- ينافى القول بأنّ التكليف معلوم (١)- غير تامّ.

و هكذا ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ ما يختاره المكلف مصداقاً للمضطرّ إليه، فالترخيص واقعيّ، و الاضطرار مقتض للتوسّط في التكليف، لعدم العلم بفعليته على كلّ تقدير، بل فعليّ على تقدير انطباقه على غير ما يختاره المكلف، و ساقط على تقدير انطباقه على ما يختاره المكلف (٢)- غير تامّ أيضاً، كما هو واضح لا يخفى.

فلا يقاس المقام بالاضطرار إلى البعض المعين الذي كان الطرف المضطرّ إليه مباحاً واقعاً، لكونه مصداقاً للمضطرّ إليه واقعاً، لا أنّه يرفع به الاضطرار و لكنّه لا- يعلم أنّه مصداق للمضطرّ إليه واقعاً، لعدم التمييز بين الطاهر و النجس، كما في المقام، و لذا يكون الترخيص فيه واقعيّاً، بخلاف المقام، حيث إنّ الترخيص فيما يختاره المكلف- كما عرفت- ظاهري لا واقعيّ.

و قاس شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- المقام بالاضطرار إلى المعين، و بعد ما أفاد من أنّ التوسّط توسط في التكليف لا التنجيز أورد على نفسه سؤالاً، و هو: أنّه ما الفارق بين المقامين مع إباحه بعض الأطراف واقعا؟ و ما الموجب لجريان البراءه في الطرف غير المضطرّ إليه في الاضطرار إلى المعين، و عدم جريانها في المقام مع أنّ ملاك جريان الأصل- و هو عدم العلم بالتكليف، لاحتمال انطباق ما هو معلوم بالإجمال على الطرف الذي هو مباح واقعاً، لتعلّق الاضطرار به- مشترك فيهما؟

ثمّ أجاب عنه: بأنّ الاضطرار في صورته تعلّقه بالمعين بنفسه مسقط للتكليف، فيرجع الشكّ في الطرف الآخر إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف،

١- كفايه الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٦٩-٢٧٠.

لا- إلى بقائه بعد حدوثه، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الاضطرار ليس مسقطا للتكليف، لعدم تعلّقه بالنجس، و إنّما المسقط للتكليف هو اختيار المكلف، فالتكليف قبل اختياره لأحد الفردين ثابت، و بعد اختياره أحدهما يسقط واقعا على تقدير انطباقه على ما اختاره، و يبقى على تقدير انطباقه على الآخر، فالشكّ في التكليف في الطرف الآخر شكّ في السقوط بعد الثبوت، نظير تحقّق الاضطرار بعد العلم، لا أنّه شكّ في أصل الثبوت، فلا يكون موردا للبراءة^(١).

و فيه أوّلا: ما عرفت من أنّ الترخيص ظاهرى لا واقعى.

و ثانيا: لو سلّم كون الترخيص واقعيًا، لا بدّ من الالتزام بالبراءة في الطرف الآخر كالاضطرار إلى المعين، و لا مدفع عن الإشكال، إذ لا- يعقل أن تكون الحرمة الواقعيّة مغيا باختيار المكلف، و أىّ فائده في النهى عن الشىء العذى يصير مباحا باختياره و ارتكابه؟ فلا- يمكن القول بحرمة ما يختاره قبل اختياره، بل لا بدّ من القول بإباحته من أوّل الأمر، و إذا كان كذلك، فليس الشكّ في الطرف الآخر شكّا في السقوط بعد الثبوت، بل الشكّ يكون شكّا في أصل ثبوت التكليف، لاحتمال انطباقه على ما يختاره الذى يكون مباحا.

هذا تمام الكلام في الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى في الشبهة التحريميّة، و يجرى في الشبهة الوجوبيّة ما جرى في الشبهة التحريميّة حرفا بحرف، و لا- فرق بينهما أصلا إلّا أنّ المرخص فيه في الشبهة التحريميّة في صورته الاضطرار بأحدها لا بعينه- كما عرفت- أوّل الوجودات، و في الشبهة الوجوبيّة آخرها، فإذا اضطرّ المكلف إلى إفتار يوم من شهر رمضان لا بعينه،

١- أجود التقريرات ٢: ٢٧٠-٢٧١.

فلا بدّ أن يختار آخر الشهر، لعدم تحقّق الاضطرار قبل ذلك، فلا مجوّز للإفطار في سوى اليوم الأخير.

الأمر السابع:

إشاره

ذكر شيخنا الأنصاري- قدّس سرّه- أنّ من شرائط تأثير العلم الإجمالي في الشبهات التحريميّة أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال قابلاً- للدعوه في كلّ طرف على تقدير ثبوته فيه بأن يكون جميع الأطراف مورداً للابتلاء، إذ لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء و لم يكن التكليف على تقدير ثبوته فيه قابلاً للدعوه، لم يتعلّق العلم بتكليف فعليّ على كلّ تقدير، فإنّ من المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف الّذي هو خارج عن محلّ الابتلاء و غير مقدور له عادة، و لم يقبل النهي عنه، لكونه متروكاً بنفسه و لو لم ينه عنه المولى أصلاً، و مع هذا الاحتمال لم يعلم إلّا بتكليف فعليّ على تقدير انطباقه على مورد الابتلاء، و غير فعليّ مشروط بحصول الابتلاء به على تقدير انطباقه على الخارج عن الابتلاء، و مثل هذا العلم لا يكون منجزاً(١).

و أفاد صاحب الكفایه- قدّس سرّه- في هامشها ما حاصله: أنّ عدم الخروج عن الابتلاء كما هو شرط في تأثير العلم الإجمالي في الشبهات التحريميّة كذلك شرط في تأثير العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبيّة أيضاً، فإذا فرضنا أنّ الفعل في بعض الأطراف في الشبهات الوجوبيّة حاصل بنفسه بمعنى أنّه يصدر من المكلف و لو لم يتعلّق به إلزام من المولى أصلاً، فلا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً، و ذلك لأنّ ملاك عدم التنجيز- و هو عدم قابليته بعض الأطراف للتكليف- موجود في المقام، ضروره أنّ كلّ ما لم يكن مقدوراً للمكلف عادة

فعلا- أو تركا و كان بحيث يتحقق في الخارج و لو لم يأمر أو ينه عنه المولى لم يكن قابلا للتكليف، و كان توجيه الخطاب إليه لغوا(١).

و اختار شيخنا الأستاذ- قدس سره- ما اختاره شيخنا الأنصارى أعلى الله مقامه، و أفاد في وجه ذلك: أنه في التكليف التحريمي حيث إن المطلوب هو الترك و عدم وجود مفسده ملزمه في الخارج، فإذا كان الفعل غير مقدور للمكلف كالنظر إلى الجارية المختصه بالملك لمن كان بعيدا عنها بمراحل و لا يقدر عادة على الوصول إليها، كان متروكا لا محاله، و ليس الترك مستندا إلى إرادته و اختياره، فلا يكون قابلا لتعلق التكليف به، فإنه طلب لما هو حاصل.

و أمّا في التكليف الإيجابي فحيث إن المطلوب هو الفعل الاختياري و هو لا يصدر إلّا عن إرادته و اختياره، يصحّ تعلق التكليف به و لو لم يرغب المكلف إلى تركه بحسب طبعه و لو لم يكن إيجاب من المولى، كالإنفاق على الولد العاجز عن تحصيل معاشه مع التمكن، ففرق بين المقامين، و لا يقاس الشبهات الوجوبيه بالشبهات التحريميه في ذلك.

ثم فرع- قدس سره- على ذلك أنّ كلّ ما كان مستندا إلى اختيار المكلف فعلا أو تركا قابل لتعلق الإلزام به إذا كان له مصلحة أو مفسده ملزمه، إذ لا يشترط في صحه التكليف بمثله إلّا إمكان الداعويّه و الزاجريّه لا فعليتهما(٢).

و التحقيق في المقام أنّ هذا الشرط ليس بشرط لتأثير العلم الإجمالي على الإطلاق، فإنّ الخارج عن محلّ الابتلاء فعلا أو تركا لو كان خارجا عن تحت اختياره عقلا- بأن كان محالا ذاتيا أو عاديا، كالطيران إلى السماء، فإنه و إن كان ممكنا بالذات إلّا أنّه محال عادة، و المحال العادي محال عقلي بالقياس إلى غير

١- كفايه الأصول: ٤١٠ (الهامش).

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٥٠-٢٥٢.

القادر إلى تحصيل مقدماته- فلا- ينبغى الشكّ في عدم تأثير العلم الإجمالى العذى كان بعض أطرافه كذلك، كما إذا كانت الجارية المختصّه بالملك طرفا للعلم الإجمالى بحرمه النظر بالنسبه إلى من لا يقدر إلى الوصول إليها بوجه من الوجوه.

و أمّا لو كان تحت اختياره بحيث يمكنه الفعل و الترك عقلا و لو بتحمّل المشاقّ و تهيئه مقدمات كثيره، فلا وجه لعدم تنجيز العلم الإجمالى بمجرد كون بعض أطرافه خارجا عن محلّ ابتلائه، فإنّ كلّ ما كانت فيه مصلحه ملزمه أو مفسده كذلك من الفعل و الترك و كان مقدورا للمكفّف عقلا لا مانع من تعلق التكليف به.

و ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ ترك النظر إلى الجارية المذكوره حاصل بنفسه، غير مستند إلى إرادته المكفّف- ليس له معنى محصّل بعد فرض كونه مقدورا له عقلا و كان له أن يفعل، بل الترك مستند إلى عدم إرادته و اختياره.

و كيف كان لا وجه لاعتبار القدره العاديه في متعلق التكليف بدعوى أنّ غير المقدور عاده متروك أو حاصل بنفسه، فلا يحسن توجيه الخطاب إليه، إذ لو تمّ ذلك لجرى في جميع ما هو متروك أو حاصل بنفسه من الواجبات و المحرّمات التى تكون كذلك ممّا لا- يرغب إليه كثير من الناس، فلا بدّ أن لا يحسن التكليف بحرمه أكل الابن (١)، ضروره أنّه متروك بنفسه و لا يرغب إليه كثير من الناس بل كلّهم إلّا أقلّ قليل منهم، و أن لا يحسن التكليف بحرمه أكل العذره و سائر ما لا يرغب إليه أحد و أن لا يحسن التكليف بوجوب الإنفاق- مع

١- كذا، و التّأبين: أن يفصد العرق و يؤخذ دمه فيشوى و يؤكل. لسان العرب ١: ٥٣ «أبن».

التمكّن - إلى الابن غير القادر على تحصيل معاشه، بدهاه أنّ الأب يفعل له و لو لم يأمر به المولى.

و الدليل على ذلك أنّ الأوامر و النواهي مطلقه بالنسبه إلى القادر و غيره عقلا أو عاده، خرج منهما غير القادر عقلا، لقبح توجيه الخطاب إليه من المولى الحكيم قطعاً، و أمّا غير القادر عاده فلا قبح فى توجيه الخطاب إليه.

توضيح ذلك: أنّ التكليف ليس إلّا اعتبار أنّ العبد محروم من الفعل أو أنّه على ذمّته و عهده كالدّين، و لذا أطلق على الصلاه الواجبه الدّين فى بعض الروايات من «أنّ دين الله أحق أن يقضى»^(١) فى قبال سدّ الطريق أو إلقاء العبد إلى الفعل تكويناً، كما أنّ الترخيص اعتبار أنّ العبد مطلق العنان بالقياس إلى الفعل و الترك فى قبال إطلاق العنان تكويناً، فإذا كان الفعل غير مقدور للعبد عقلا و لم يكن أمره بيده بحيث إن شاء فعل و لو بتحمّل مشاقّ كثيره و إن شاء ترك كذلك، يلغو اعتبار كونه على ذمّته أو كونه محروماً منه، كما يلغو اعتبار أنّه مطلق العنان بالقياس إليه، فليس للمولى الحكيم الأمر بالطيران إلى السماء أو النهى عنه أو الترخيص فيه، و أمّا إذا كان مقدوراً له و تحت اختياره عقلاً - سواء كان فاعلاً أو تاركاً له، لعدم رغبته إليه، أو كونه شاقاً عليه، أو منافياً لجاهه و شرفه، أو غير ذلك من الدواعى، أو لم يكن كذلك - فيحسن توجيه الخطاب إليه لغرض أنّه يتقرّب به إليه و تكمل نفسه به و يستعدّ لدخول الجنّه.

نعم، لو كان الغرض من التكليف هو وجود متعلقاتها فى الخارج، لتّم الإشكال، و لكن ليس الأمر كذلك، بل الغرض فى جميع الأوامر و النواهي

١- لم نعثر على نصّه أو ما بمعناه - فيما بين أيدينا من المصادر - فى مورد الصلاه، و الموجود فيها إنّما هو فى مورد الصيام و الحجّ. انظر على سبيل المثال: صحيح البخارى ٢: ٢٩٤ - ١٩٥٣، و صحيح مسلم ٢: ٨٠٤ - ١٥٥، و سنن البيهقى ٤: ٢٥٥ و ٥: ١٧٩.

الشرعيه المولويه هو إمكان التقرب إلى الله تبارك و تعالى و تكميل النفوس بامتثالها، لا مجرد وجود متعلقاتها أو عدمها فى الخارج.

أما فى التعبديات: فواضح، لأن الغرض فيها إنما هو وجود الحصه الخاصه من الفعل أو الترك، و هو المضاف إلى الله.

و أمّا فى التوضيحات: فلأنّ القربه و إن لم تكن دخيله فى ملاكاتها إلّا أنّها دخيله فى الأمر بها و النهى عنها، و العبد المؤمن المطيع إذا نهاه المولى عن أكل لحم الإنسان أو أمره بإنفاق ولده، يضيف تركه الأكل و إنفاقه إلى ولده إلى المولى، و يقول: لو كنت راغبا إلى ذلك- أى أكل لحم الإنسان- أيضا، لما فعلته، لأنك نهيت عنه، و لو كنت مائلا إلى إيذاء ولدى و ترك الإنفاق إليه أيضا، لما تركته، لأمرك به، فيتقرب بترك الحرام أو فعل الواجب- الذى كان تاركا أو فاعلا له و لو لم يكن إلزام به من المولى- بإضافته إليه، و يكفى فى حسن التكليف إمكان المقرّب، و لا- يقاس الأوامر و النواهي الشرعيه على الأوامر و النواهي العرفيه التى ليس الغرض منها إلّا وجود متعلقاتها فى الخارج أو عدمها، كما هو واضح لا يخفى.

و توهم أنّ ميل النفس إلى الفعل أو الترك إذا كان تامّ الداعويه- كما هو الواقع فى كثير من الأمور- لم يكن الفعل عن داع إلهى أصلا حتى يتقرب به، واضح الفساد، ضروره أنّ كون الميل تامّ الداعويه على انفراده لا ينافى كون أمر المولى أو نهيه أيضا على انفراده تامّ الداعويه، و لا يعتبر فى مقرّبه العباده زيد من ذلك، و لذا أفتى الفقهاء بصحّه العباده مع الضميمه التبعية بل المستقله، و لا وجه له إلّا حصول التقرب و الانقياد به.

مثلا: إذا كان المؤمن فى مقام الانقياد بحيث لا يقطع صلاته بالطرفه و لو لم يكن عنده أحد فإذا لم يقطع صلاته بذلك فى مرأى الناس و منظرهم لجهتين

كلّ منهما مستقلّ في الداعويّة: أمر المولى، و حفظ جاهه و شرفه عند الناس، كان هذا العبد منقادا متقرّبا بترك القطع.

نعم، لو كان الأمر الإلهي تبعا، لم يكن متقرّبا به، لعدم كونه بتيه صالحه، و هكذا لو كانت الضميمة خصوص الرياء و لو كانت تبعا، و ذلك بواسطة الروايات الخاصّة الدالّة عليه.

و بالجملة، لا دليل على اعتبار القدره العاديّه زائده على القدره العقليّه، فما هو مقدور عقلا و غير مقدور عاده، لخروجه عن محلّ الابتلاء إذا وقع طرفا للعلم الإجمالي بالتكليف، لا يوجب عدم تنجيزه.

هذا كلّه في صورته العلم بمقدوريّه الخارج عن محلّ الابتلاء عقلا، أمّا إذا شككنا في ذلك - كما هو الغالب، و لذا تقلّ الثمره بيننا فيما اخترناه من عدم تأثير الخروج عن محلّ الابتلاء في عدم تنجيز العلم الإجمالي إذا كان الخارج مقدورا عقلا و بين من ذهب إلى تأثير ذلك فيه إذا كان الخارج غير مقدور عاده و لو كان مقدورا عقلا، و تنحصر في موارد العلم بمقدوريّه الخارج عن محلّ الابتلاء عقلا - فذهب شيخنا الأنصاري (١) - قدّس سرّه - إلى التمسك بالإطلاق و لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف بمقتضى إطلاق دليل «لا تشرب الخمر» مثلا.

و أشكل عليه صاحب الكفايه - قدّس سرّه - بأنّ المقام ليس من موارد التمسك بالإطلاق، إذ الشكّ في حسن الإطلاق و قبجه، و لا بدّ في التمسك بالإطلاق من مفروغيّه إمكانه و حسنه (٢).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - بأنّ الظواهر حجّه ما لم يقم دليل عقليّ أو نقليّ على خلافها، و لا يعتنى بمجرد احتمال كون إرادته الظاهر مستحيله أو

١- فرائد الأصول: ٢٥٢.

٢- كفايه الأصول: ٤١٠.

قبيحه، فإذا قام دليل ظاهر في حجّيه خبر الثقة، لا يعتنى باحتمال الاستحالة الناشئ من دعوى ابن قبه و الوجوه المذكوره لها، و هكذا إذا ورد «أكرم كلّ عالم» و احتملنا قبح التكليف بإكرام الفاسق، لوجود مفسده ملزمه فيه، لا يجوز التوقّف في إكرامه، بل مقام الإثبات كاشف عن مقام الثبوت، و الأمر بإكرام كلّ عالم كاشف عن قيام مصلحه ملزمه في إكرام مطلق العالم و لو كان فاسقاً(١).

و هذا الّذى أفاده متين جدّاً.

و التحقيق أن يقال: إن اعتبار القدره في متعلّق التكليف حيث إنّه ممّا لا ريب فيه و ممّا يعرفه كلّ أحد، ضروره قبح التكليف بما لا يطاق و غير المقدور عند كلّ عاقل، فلا محاله يخصّص العمومات بحكم العقل بما كان متعلّق التكليف مقدورا للمكلّف، و في الموارد المشكوك لا- يمكن التمسّك بالعموم، لما تقرّر في بحث العامّ و الخاصّ من عدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصدقيه حتى إذا كان المخصّص لئبياً، و ذكرنا أنّ حال المخصّص اللبّي في ذلك حال المخصّص اللفظي بعينه، و كلاهما من واد واحد، فكما لا يجوز التمسّك بالعموم في الشبهات المصدقيه مع كون المخصّص لفظياً كذلك لا يجوز ذلك في المخصّص اللبّي، سيّما إذا كان المخصّص العقلي من البديهيّات التي يعرفها كلّ أحد، كما في المقام، فإنّه يصير حينئذ بمنزله القرائن اللفظيه المحفوفه بالكلام، و يكون المخصّص متّصلاً لا منفصلاً.

و الحاصل: لا- ريب في عدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص بالمخصّص اللفظي أو اللبّي في الشبهات المصدقيه، و لكن لا يجوز الرجوع إلى البراءة أيضاً في خصوص موارد الشكّ في القدره و عدمها، لعدم شمول أدلّه البراءة لما

لا- يكون مقدورا، فالتمسك بها في مورد الشك تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، و يجب الفحص للعلم بفوت الغرض، المحتمل استناده إلى المكلف، فلا بد من إحراز أنه قادر حتى يكون التكليف فعليا في حقه أو غير قادر حتى لا يكون كذلك، فإذا فرض وجود ميت غير مدفون و المكلف يحتمل عدم قدرته على دفنه، لكون الأرض صلبه و عدم وجود آله الحفر له و يحتمل كونه قادرا، لاحتمال كون الأرض رخوه، فدليل وجوب الدفن و إن كان لا يصح التمسك به لإثبات وجوبه على هذا المكلف إنما أنه لا- يجوز الرجوع إلى أصل البراءه أيضا، لأنه أيضا تمسك بعموم أدله البراءه في الشبهه المصادقيه، و يجب الفحص- للعلم بفوت غرض المولى و احتمال استناده إليه- و إحراز أنه قادر أو غير قادر، فإذا انكشف عجزه، لكون الأرض صلبه فلا يستند فوت الغرض إلى العبد، و لا يكون مكلفا.

هذا فيما علم بفوت الغرض، أميا فيما لا- يعلم فوت الغرض- كما في المقام، فإن التكليف المعلوم إجمالا يحتمل انطباقه على الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء المشكوك كونه مقدورا عقلا- دون الطرف الآخر المقدور- فلا- يجب الفحص، و لا مانع للرجوع إلى البراءه في الطرف المقدور، فإنها بلا- معارض، لعدم جريانها في الطرف المشكوك، ففي موارد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء و إن كان العلم منجزا إنما أن الخروج عن محلّ الابتلاء- حيث إنه مساوق للشك في كون الخارج مقدورا عقلا غالبا لو لم يكن دائما- يجوز الرجوع إلى البراءه في الطرف الآخر.

بقى أمران:

أحدهما:

أنّ القدره العقلية كما أنّها معتبره في تنجيز العلم الإجمالى كذلك تعتبر القدره الشرعيه في ذلك، فإذا علم بنجاسه أحد ثوبين أحدهما ملك

له و الآخر مغصوب أو أمانه غير مأذون التصرف، لا يكون مثل هذا العلم منجزاً، لعدم تعارض الأصول، الذي هو مناط التنجيز، فإنّ المغصوب لا- يجرى فيه الأصل، إذ لا- يجوز التصرف فيه قطعاً، سواء كان في الواقع نجساً أو لم يكن، فالأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

الثاني:

إذا كان أثر جريان الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي في طول أثر جريانه في الآخر، كما إذا انحصر الطهور في ماء و تراب علم بنجاسه أحدهما إجمالاً فهل يكون مثل هذا العلم منجزاً فلا بدّ من الاحتياط بالتيّمم بالتراب و الوضوء بالماء بعد تساقط الأصول مخيراً في تقديم أيّهما شاء، أو مقدّماً للتيّمم بالتراب، للعلم التفصيلي بطلان التيمّم إذا قدّم الوضوء إماماً من جهة نجاسه محلّ التيمّم - أعنى الوجه و اليدين - أو التراب، أو ينجز، و مقتضى تنجيزه هو تساقط الأصول و عدم الحكم بطهاره شىء من الماء و التراب، فيصير فاقد الطهورين، فلا تجب عليه الصلاه في الوقت، بل يجب القضاء في خارجه، أو لا ينجز أصلاً و يجب الوضوء دون التيمّم، أو لا ينجز و يجب عليه التيمّم دون الوضوء؟ وجوه بل أقوال.

ذهب شيخنا الأستاذ إلى عدم التنجيز و وجوب الوضوء، نظراً إلى أنّ النجاسه على تقدير وقوعها في التراب لا أثر لها أصلاً، إذ عدم جواز التيمّم من التراب ليس من جهة نجاسته، بل من جهة كون المكلف واجداً للماء، فالأصل لا يجرى في التراب، فيكون جريانه في الماء بلا معارض فيجب الوضوء (١).

و ما أفاده متين فيما إذا لم يكن لجريان الأصل في التراب أثر آخر في عرض أثر جريانه في الماء، كجواز السجود عليه، كما إذا كان التراب في

الحائط، أما إذا كان له أثر كذلك- كما هو الغالب- فلا وجه لعدم التنجيز، لتعارض الأصول فى الأطراف، فأصالة طهاره الماء معارضه بأصالة طهاره التراب من حيث أثر جواز السجود عليه، فلا يجوز الوضوء، فإنه متوقف على وجود الماء الطاهر بالوجدان أو الأصل و المفروض خلافه، و يجب التيمم، لجريان أصالة الطهاره فى التراب من حيث أثره الآخر الذى هو جواز التيمم به.

و الحاصل: أن أصالة الطهاره و إن لا تجرى فى التراب من حيث جواز السجود عليه، لأنها معارضه إلا أن جريانها فيه من حيث جواز التيمم به بلا مانع، فإنه بلا معارض، و التفكيك فى الأصول بين الآثار غير عزيز فى الفقه.

فالحق هو صحه قول الأخير فى مثل هذا الفرض الذى يكون لبعض أطراف العلم أثاران أو آثار بعضها طولى و بعضها عرضى و إن كان أصل الكبرى- و هى مانعيه طوليه الآثار عن تنجيز العلم الإجمالى- مسلما. هذا ما يترأى فى بادئ النظر.

و الذى يقتضيه النظر الدقيق هو: وجوب الوضوء و التيمم معا، و عدم جواز الاقتصار فى مقام الامتثال على التيمم، و ذلك لأن موضوع التيمم فاقد الماء إما وجدانا، أو بحكم العقل، كما إذا انحصر الماء بإناءين أحدهما مغصوب، أو بحكم الشارع، كما إذا خاف على عطش نفسه أو غير ذلك، أو انحصر الماء بإناءين أحدهما متنجس، و شىء من هذه الأمور لا يكون فى المقام، بل المكلف يحتمل أن يكون واجدا للماء، كما أنه يحتمل أن يكون فاقدا له، و لا بد فى جواز الاقتصار على التيمم من إحراز أنه فاقد و المفروض عدمه، و حيث يمكنه تحصيل الطهاره الواقعيه بالتيمم بالتراب أولا ثم الوضوء بالماء فيجب عليه، و ليس هذا مخالفا لمقتضى تنجيز العلم الإجمالى بعدم

جواز الوضوء بالماء أو عدم جواز التيمم بالتراب، لأنّ الوضوء- وكذلك التيمم- بالنجس ليس من المحرّمات الذاتية- كشراب الخمر- حتى يجب الاجتناب عن كلا الطرفين في المقام و يكون المكلف بمنزله فاقد الطهورين، كما قيل، بل حرّمته تشريعي، و العلم الإجمالي لا يقتضى أزيد من عدم جواز الاقتصار بالوضوء فقط أو التيمم فقط في مقام الامتثال، و لا ينافى إتيان كلّ منهما برجاء إدراك الواقع لتنجيز العلم الإجمالي.

و إن شئت قلت: كما أنّ لنا علما إجماليا بعدم جواز الوضوء بالماء أو عدم جواز التيمم بالتراب، كذلك لنا علم إجمالي بوجود الوضوء بالماء أو التيمم بالتراب، و مقتضى تنجيز هذا العلم الثانى هو: تحصيل الموافقه القطعيه بالتيمم أولا و الوضوء ثانيا، كما لا يخفى.

فصل: فى ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره، و الكلام يقع فى مقامين:

إشاره

الأول: فىما إذا علم أوّلا بنجاسه أحد الإناءين أو خمريّته ثم بعد ذلك حصلت الملاقاه أو العلم بها.

الثانى: فىما حصلت الملاقاه ثم بعد ذلك علم بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو إناء آخر.

أمّا المقام الأوّل: فالمشهور على عدم لزوم الاجتناب عن الملاقى.

و لتوضيح المطلب نقدّم مقدّمه، و هى أنّ العلم الإجمالى إذا تعلّق بالحكم - كما إذا علم إجمالا بوجوب الظهر أو الجمعه - أو بموضوع تامّ مستتبع للحكم - كما إذا علم بخمريّته أحد المائعين إجمالا - فلا محاله ينجز، لتساقط الأصول فى الأطراف بواسطه المعارضه، أمّا لو لم يكن كذلك بل تعلّق بموضوع غير مستتبع للحكم، لعدم كونه تمام الموضوع له بل جزء الموضوع، و له ضميمه و متمم بحيث لو لا هذه الضميمه لما يصير الحكم فعليًا أصلا، فلا يكون مثل هذا العلم منجزًا، فإنّه لم يتعلّق بتكليف على كلّ تقدير، أو بما يلزم العلم بتكليف كذلك، فيكون الشكّ فى أصل التكليف لا فى المكلف به بعد العلم بالتكليف، فيرجع إلى البراءه فى جميع الأطراف.

و يتفرّع على ذلك أنّه لو علم إجمالا - بأمر يكون تمام الموضوع لحكم و جزء الموضوع لحكم آخر - كالعلم بخمريّته أحد المائعين، فإنّ وجود الخمر تمام الموضوع لحرمة شربه، و جزء الموضوع لوجوب الحدّ، و الجزء الآخر شرب الخمر الموجود - يكون العلم منجزًا بالقياس إلى أحد الحكمين و غير

منجّز بالقياس إلى الآخر، فيحرم شرب أيّ من الإناءين، و لكن لا تجب إقامه الحدّ عليه و لو شرب أحدهما عامدا رجاء لتصادفه مع الخمر، لأنّ وجود الخمر ليس تمام الموضوع لإقامه الحدّ، بل له جزء آخر و هو الشرب، و ما هو المعلوم هو وجود الخمر، أمّا أنّ هذا المكلف شرب الخمر فمشكوك، بل لعلّه شرب الماء، فوجوب الحدّ مشكوك من أوّل الأمر، للشكّ في تحقّق جزء موضوعه في الخارج، فيرفع بالبراءه، و لا نحتاج إلى قاعده «إنّ الحدود تدرأ بالشبهات».

و من هذا القبيل: العلم الإجمالى بحرمه قتل أحد الرجلين و جواز قتل الآخر، فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمه القتل و غير منجّز بالنسبه إلى جواز القصاص من القاتل.

و من هذا القبيل أيضا: العلم الإجمالى بأنّ أحد الحيوانين ميتة إنسان و الآخر غنم مذبوح، فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمه أكل كلّ منهما و غير منجّز بالنسبه إلى وجوب الغسل إذا مسّ أحدهما. و بالجمله هذه كبرى كليّه كثيره الفائده فى الفقه.

و قد عدّ بعض من صغريات هذه الكبرى العلم الإجمالى بغصبيّه إحدى الشجرتين إذا أثمرت إحداهما و بقيت الأخرى بلا ثمر نظرا إلى أنّ مغصوبيّه الثمره مشكوكه من أوّل وجودها، لعدم إحراز كونها ثمره للشجره المغصوبه، الّذى هو تمام الموضوع للحكم بحرمتها و كونها فى ضمان المتصرّف فيها.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - بأنّ ضمان المنافع تابع ل ضمان العين، فمن وقعت يده على العين يضمن منافعها المستوفاه و غير المستوفاه إلى يوم القيامه، هذا أوّلا.

و ثانيا: لو سلّم كون غصب المنافع فردا آخر مستقّلا من الغصب، يضمن المتصرّف فى الثمره فى المقام أيضا، للعلم بوجود ملاك الضمان بغصب العين

و إن لم يكن سبب الضمان- وهو غصب الثمره- محرزا، و هو يكفى فى الحكم بالضمان، كما يكفى العلم بوجود ملاك الحكم فقط فى تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات(١).

و كل من الوجهين مخدوش.

أمّا الأول: فلعدم انطباق الكبرى- التى أفادها- على المقام و إن كانت تامّة فى نفسها، إذ من المحتمل أن تكون الشجره غير المثمره مغصوبه، فلم يحرز وجود منفعه للعين المغصوبه لا المستوفاه و لا غيرها حتى تكون فى ضمان المتصرّف فى العين بتبعها.

و أمّا الثانى: فلأنّ وجود الملاك أيضا مشكوك من أول الأمر، لاحتمال عدم مثمرية الشجره المغصوبه، الملازم لاحتمال عدم وجود ملاك ضمان منافع العين المغصوبه، لانتفاء موضوعها و هو المنافع.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ كلا من الطرفين أو الأطراف إمّا أن يكون مسبقا بملكه الغير، فبمقتضى استصحاب كونه ملكا للغير تثبت غصبيه العين و تتبعها غصبيه المنافع، فيحرم التصرف فى الثمره فى المثال، أو المنفعه و النتاج فى أى مورد فرض نتاج لبعض أطراف العلم الإجمالى، لا من جهه العلم الإجمالى، بل بمقتضى التعبد الاستصحابى، و يثبت الضمان أيضا، فإنّه يكفى فى ضمان المنافع وقوع اليد على ملك الغير و غصب العين، و لذا يجوز رجوع المالك إلى الغاصب الأول فى استرداد العين و جميع منافعها حتى المستوفاه فى الأيادى المتأخره عن يد الغاصب الأول، فإذا حكم الشارع- بمقتضى الاستصحاب- بغصبيه ما فى يده من الشجره المثمره مثلا و ضمانه،

يتبعه ضمان منافعه أيضا.

و إما أن لا يكون كذلك بأن كان كلّ منهما من المباحات الأصليّة فاحتاز إحداهما شخص و الأخرى آخر ثم غصب أحدهما ما احتازه الآخر و اشتبه الأمر، فمقتضى القاعده هو عدم الضمان و اندراجه في تلك الكبرى، فإنّ استصحاب كون الشجره المثمره ملكا للغير لا- يجرى، لعدم الحاله السابقه على الفرض، و استصحاب عدم كونه مالكا لها و إن كان يجرى إلّا أنّه لا يثبت أنّها ملك للغير و غلّتها غصب، إذ لعلّها هي التي احتازها، و إذا لم يجر أصل موضوعي يثبت غصب العين، يجرى فيه الكلام السابق من أنّ غصب العين- المرذده بين كونها ذات منفعه و عدمه- ليس موضوعا تامّا لضمان المنافع المرذده بينهما، بل لا بدّ من غصب العين و وجود منفعه لها حتى يترتب عليه ضمان المنافع، و المفروض أنّ الثمره لم يحرز أنّها من الشجره المغصوبه حتى تضمن بضمانها.

و بالجمله، لا- معنى لضمان منافع العين التي لا- منفعه لها، فالشكّ في الضمان بالقياس إلى الثمره شكّ في أصل التكليف، و مورد للبراءه، هذا بالنسبه إلى الضمان.

أمّا حرمه التصرّف فتبنتني على الخلاف في أنّ الأصل في الأموال هو الحلّ بمقتضى «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»^(١) أو الحرمة بمقتضى «لا يحلّ مال إلّا من حيث أحله الله»^(٢) الذي استدللّ به الشيخ^(٣) - قدّس سرّه- على أصاله

-
- ١- الكافي ٥: ٣١٣- ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦- ١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦- ٩٨٨، و ٩: ٧٩- ٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧- ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
 - ٢- الكافي ١: ٥٤٧- ٥٤٨- ٢٥، التهذيب ٤: ٣٩- ٣٩٥، الوسائل ٩: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.
 - ٣- فرائد الأصول: ٢٢٢.

الحرمة فى الأموال و أنّ مقتضاه هو إحراز سبب الحلّ و حيثيته فى الحكم بالحليّه، فيجوز على الأوّل و يحرم على الثانى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا اندراج هذه الصغرى فى تلك الكبرى على تقدير عدم وجود الحاله السابقه على ملكيه الغير، و عدم اندراجها فيها على تقدير وجود الحاله السابقه على ذلك.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فنقول: قد ذكر لوجوب الاجتناب عن ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره وجهان:

أحدهما: أنّ الاجتناب عن ملاقى النجس عين الاجتناب عن النجس، و ليس ملاقى النجس فردا آخر من النجس محكوما بحكم آخر غير الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس، بل هناك حكم واحد- و هو وجوب الاجتناب- متعلقه هو النجس فقط لو لم يلاقه شىء آخر، و تتسع دائرته و يسرى إلى ملاقيه أيضا على تقدير الملاقاه، كما إذا امتزج الملاقى بالملاقى، و جرى الاصطلاح على تسميه ذلك بالسرايه.

و استدلل على ذلك بروايه الشيخ عن أبى جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال:

وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام:

«لا تأكله» فقال الرجل: الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنك لم تستخفّ بالفأره و إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميته من كلّ شىء» (١) إلى آخره، بتقريب أنّ المستفاد من جعل الإمام عليه السلام عدم الاجتناب عن ملاقى الميته- و هو الطعام الواقع فيه الفأره- استخفافا بحرمة الميته: أنّ حرمة الطعام الملاقى من جهه حرمة الفأره الملاقاه، و سرايه نجاستها

١- التهذيب ١: ٤٢٠-١٣٢٧، الاستبصار ١: ٢٤-٦٠، الوسائل ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

إليه، و لو لا ذلك لم يكن عدم الاجتناب عن الطعام استخفافا بحرمة الفأره و نجاستها، بل استخفافا بحرمة الطعام فقط.

و إذا ثبت أنّ نجاسه الملاقى بالسرايه و أنّها من فروع نجاسه الملاقى و شئونها، و ليس وجوب الاجتناب عن الملاقى أمرا وراء وجوب الاجتناب عن الملاقى، فمقتضى تنجيز العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين هو:

وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر، إذ مع عدم الاجتناب عن الملاقى لم يحصل العلم بالموافقه القطعيه، و لم يحرز امتثال التكليف المعلوم فى البين، فإنّ من المحتمل انطباق النجس على الملاقى، و اجتنابه على الفرض لا يحصل إلّا بالاجتناب عنه و عن ملاقيه.

و هذا الوجه غير تامّ ضروره عدم الفرق بين الأفراد العرضيه من النجاسه، كفرد من الدم و فرد آخر منه، أو فرد من البول و فرد من الدم، و الأفراد الطويله منها، كفرد من البول و ملاقيه و ملاقى ملاقيه على القول بمنجسيه المنتجس فى كون كل منها موضوعا مستقلا لحكم مستقلّ له إطاعه و عصيان، و من البين أنّ عقاب من يأكل الميته و يشرب ملاقيها أيضا ليس مساويا لعقاب من يأكل الميته فقط أو يشرب الماء الذى لاقاها فقط، بل يعاقب الأوّل بعقابين و الثانى بعقاب واحد، و هذا أقوى شاهد على أنّ الملاقى محكوم بحكم غير ما هو محكوم به الملاقى، فمن خالف حكم الملاقى و شرب الماء الملاقى للميته لا يؤخذ بأنك لم أكلت الميته؟ و هكذا العكس.

و بالجملة، حال ملاقى النجس فى كونه فردا مستقلا للنجس حال الثوب النجس المغسول بالماء الطاهر، فكما أنّ الثوب النجس بعد ملاقاته للماء الكثر الطاهر ليس من فروع الماء الطاهر و من شئونه، بل هو فرد من الطاهر و الماء فرد آخر من الطاهر، غايه الأمر أنّ طهارته عرضيه ناشئه من طهاره الماء،

الذاتيه، كذلك ملاقى النجس فرد آخر من النجس، غايه الأمر أنّ نجاسته عرضيه ناشئه من نجاسه البول، الذاتيه مثلا.

و الروايه- التي استدللّ بها على السرايه- أجنبيه عن المقام، فإنّ الإمام عليه السلام بين للسائل أنّ ملاقى أى ميته و لو كانت صغيره- مثل الفأره- حرام من جهه نجاسته، و جعل الملازمه بين حرمه الشىء من جهه نجاسته و حرمه ملاقيه كذلك بلا فرق بين قليل النجس و كثيره، و هكذا جعل الملازمه بين الاستخفاف بمنجسيه الفأره لصغرها و الاستخفاف بمنجسيه الميتة الكبيره ردعا لما تخيل السائل من أنّ الفأره الصغيره لا تنجس الطعام الكثير، و على هذا لا ربط له بالمقام أصلا، كما لا يخفى.

و بعد ما اتضح أنّ ملاقى النجس فرد آخر من النجس يتضح اندراج المقام فى تلك الكبرى الكليه المذكوره، فإنّ الاجتناب عن الملاقى لازم بواسطه سقوط الأصل- الجارى فيه- بالمعارضه، و أمّا الاجتناب عن الملاقى فغير لازم، ضروره أنّه فرد آخر من النجس مشكوك الحدوث، و ليس طرفا للعلم الإجمالى، فيجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

الوجه الثانى: أنّه يحصل لنا علم إجمالى ثان بنجاسه الملاقى- لكونه محكما بحكم الملاقى واقعا إن طاهرا فطاهرا، و إن نجسا فنجس- أو الطرف، فمقتضى هذا العلم الإجمالى الثانى هو لزوم الاجتناب عن الملاقى أيضا.

و أجب عنه الشيخ- قدس سرّه- بأنّ العلم الثانى لا أثر له فى التنجيز، إذ لا بدّ فى منجزيه العلم الإجمالى من تساقط الأصول فى أطرافه بواسطه المعارضه، و أن لا يكون التساقط فى جميع الأطراف أو السقوط فى بعضها مستندا إلى شىء آخر من استصحاب أو قاعده اشتغال أو علم إجمالى سابق.

فلو كان سقوط الأصل فى بعض الأطراف مستندا إلى استصحاب مثبت

للمعلوم بالإجمال في هذا الطرف- كاستصحاب خمريه مائع علم إجمالاً بخمريته أو خمريه مائع آخر إذا كان مسبوقة بالخمريه- أو كان مستندا إلى جريان قاعده اشتغال- كما في العلم الإجمالي بترك إحدى الصلاتين إماما صاحبه الوقت أو الفائت وقتها حيث يجب الإتيان بصاحبه الوقت بمقتضى قاعده الاشتغال، و من أجلها تسقط أصاله البراءه في هذا الطرف- أو كان مستندا إلى علم إجمالى سابق- كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطره من البول في أحد الإناءين:

الأبيض أو الأحمر، ثم علمنا بعد ذلك بساعه- مثلا- بوقوع قطره أخرى منه إماما في خصوص الإناء الأبيض الذى كان طرفا للعلم الإجمالى الأول أو إناء ثالث أسود، حيث إن سقوط أصاله الحليته في الإناء الأبيض مستند إلى العلم الأول لأجل معارضته مع الأصل الجارى في طرفه- لا يكون مثل هذا العلم الإجمالى منجزا أصلا، ضروره أن دليل الأصل النافى للتكليف بعد عدم شموله لطرف من جهه أحد هذه الأمور و بعد سقوطه لا يعود ثانيا حتى يجرى الأصل فيه و يعارض بجريانه في الطرف الآخر و يوجب تنجيز العلم الإجمالى.

و المقام من هذا القبيل، إذ طرف الملاقى في العلم الثانى هو الطرف للملاقى في العلم الأول، فسقوط الأصل فيه مستند إلى العلم الأول لا الثانى، فلا معارض للأصل الجارى في الملاقى (١). هذا خلاصه ما أفاده الشيخ- قدس سره- بتوضيح منّا.

و تفصيل الكلام في المقام: أن الأصل الجارى في أطراف العلم الإجمالى إماما أن يكون أصلا واحدا، بأن كان للمعلوم بالإجمال أثر واحد، كنجاسه أحد الثوبين، فإن لها أثرا واحدا، و هو عدم جواز الصلاه فيه، و ليس الأصل في مثله

إلّا أصاله الطهاره، و لا ريب فى سقوط الأصل فى كلا الطرفين، و عدم جواز الصلاه فى شىء من الثوبين، و إمّا أن يكون أكثر، بأن كان للمعلوم بالإجمال أثران أو آثار، و هو على قسمين، إذ الشكّ فى ثبوت بعض الآثار إمّا أن يكون فى عرض الشكّ فى ثبوت بعض آخر، و حينئذ تكون الأصول الجارية أيضا بأجمعها عرضيه، و هذا كما إذا كان المعلوم بالإجمال هو خمريّه أحد الماءين، فإنّ لها أثرين: عدم جواز الشرب، و عدم جواز الوضوء، و الشكّ فى أحدهما فى عرض الشكّ فى الآخر، و إمّا أن يكون فى طوله، بأن كان الشكّ فى أحد الأثرين مسببا عن الشكّ فى الآخر بحيث لو ارتفع الشكّ المسبب يرتفع الشكّ السببى أيضا، و هذا كما فى الشكّ فى نجاسه الماء و طهارته، فإنّه سبب للشكّ فى جواز شربه و عدمه، فأصاله الحلّ أصل فى طول أصاله الطهاره.

فإن كان الأصل الطولى فى أحد طرفى العلم الإجمالى كأصل العرضيّ معارضا بأصل طوليّ آخر، كالعلم الإجمالى بنجاسه أحد الماءين، فإنّ الأصول بأجمعها عرضيه - كأصاله الطهاره - و طوليه - كأصاله الحلّ - معارضة، فتساقط.

و إن لم يكن الأصل الطولى فى بعض الأطراف معارضا بأصل طوليّ آخر، بل لم يكن فى البين إلّا أصلا عرضيّان و أصل طوليّ واحد - كما إذا علم إجمالا بنجاسه الثوب أو الماء، حيث إنّ الأصل فى طرف الثوب منحصر بأصاله الطهاره، و فى طرف الماء تجرى أيضا أصاله الحلّ، التى هى فى طولها - فهل تقع المعارضه بين الأصلين العرضيّين، و يبقى الأصل الطولى سليما عن المعارض، فيجوز فى المثال شرب الماء بمقتضى أصاله الحلّ مع أنّه مشكوك الطهاره، لأنّ جواز الشرب لا يتوقف على إحراز الطهاره، بل حرمه الشرب يتوقف على إحراز موضوعها، و هو النجاسه أو الخمريّه مثلا، و لكن لا يجوز الوضوء به، إذ جواز الوضوء بمعنى الحكم بصحّته يتوقف على إحراز

طهاره الماء و لو بالأصل و المفروض خلافه، أو تقع بين الأصول بأجمعها طوليه و عرضيه، فلا يجوز شرب الماء فى المثال كما لا يجوز الوضوء به؟ لم تنقح هذه المسأله فى كلامهم إلا أن شيخنا الأستاذ (١) - قدس سره - تعرض لها و التزم بتعارض الأصول و تساقطها بأجمعها طوليه و عرضيه، و لم يأت بدليل واضح دال على المقصود.

و الحق فى المقام أن يفصل بين ما كانت الأصول العرضيه متماثله و من سنخ واحد بأن كان دليل الجميع دليلا واحدا، كقاعده الطهاره، أو الاستصحاب، أو أصله الحل كما فى المثال، فإن الأصلين العرضيين فى الماء و الثوب كلاهما أصله الطهاره و لهما دليل واحد، و هو قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر» (٢) فيجرى الأصل الطولى بلا معارض، لأن تخصيص قاعده الطهاره بالنسبه إلى هذا المورد مسلم لكن عموم قوله عليه السلام:

«كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (٣) شامل للماء فى المقام و لم يعلم تخصيصه، فلا مانع من التمسك به.

و بعبارة واضحة: مجرد العلم الإجمالى بتكليف لا- يوجب التنجز، بل هو بضميمه عدم شمول دليل الأصل النافى للمعلوم بالإجمال جميع الأطراف، لكونه ترخيصا فى المعصيه، و لا بعضها، لكونه ترجيحا بلا مرجح، موجب للتنجز، و شمول قاعده الحل لهذا الماء حيث لا معارض لها بالمثل لم يكن ترجيحا بلا مرجح.

١- أجود التقريرات ٢: ٢٥٩-٢٦١.

٢- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٨ و ٩: ٧٩-٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

و هذا ليس بعادم النظير فى كلمات القوم، بل كم له من نظير يظهر لمن تتبع كلماتهم.

فمنها: حكمهم بطهاره ما علم إجمالاً بعروض حالتين له بأن ادخل فى الشطّ و لاقى البول و لم يعلم السابقه منهما، بقاعده الطهاره بعد تعارض الاستصحابين.

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه من الرجوع إلى أصاله الحلّ فيما علم بحرمة فى زمان و حليته فى زمان آخر و علم بنسخ أحد الحكمين، بعد تعارض الاستصحابين.

و منها: حكمهم باستصحاب نجاسه ثوب نجس غسل بأحد المائعين اللذين علم إجمالاً بنجاسه أحدهما مع أنّ كلّاً من قاعده الطهاره فى الأوّل و قاعده الحلّ فى الثانى و الاستصحاب فى الثالث أصل فى طول الأصول..(١).

بالتعارض.

و بين ما كانت الأصول العرضيه متغيره و لم تكن من سنخ واحد بأن كان أحدها أصاله الطهاره و الآخر قاعده الحلّ، فلا يجرى الأصل الطولىّ و المسببى و يسقط بسقوط الأصل السببى بالمعارضه.

و هذا كما إذا علم إجمالاً بنجاسه ماء أو غصبيه لبن، فالأصل السببى هو أصاله الطهاره فى الماء، و هى معارضه بالأصل العرضىّ الجارى فى الطرف الآخر، و هو أصاله الحلّ، و إذا سقط الأصل السببى بالمعارضه يسقط الأصل المسببى - و هو أصاله الحلّ فى الماء - بتبعه.

و السرّ فى ذلك أنّنا نعلم إجمالاً بتخصيص أحد الدليلين إمّا «كلّ شىء

١- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

نظيف» أو «كلّ شىء فيه حلال» إلى آخره، فلا يمكن التمسك بشىء منهما.

و بعبارة أخرى: العلم الإجمالى المذكور ملازم لعلم إجمالى ثان، و هو العلم بحرمة اللبن من جهه كونه غصبا، أو حرمة شرب الماء من جهه كونه نجسا، فلا يجوز للشارع الحكم بالإباحه فى كلا الطرفين، ضروره أنه ترخيص فى المعصيه، و لا يمكن أيضا شمول دليل الإباحه لأحدهما دون الآخر، بدهاه لزوم الترجيح بلا مرجح، فكما يسقط الأصل العرضى المعارض بالمثل - و هو أصاله الطهاره - بمقتضى العلم الأول كذلك يسقط الأصل الطولى - و هو أصاله الحل - لمعارضته بالمثل فى العلم الثانى.

و هذا هو الفارق فى هذا القسم و القسم الأول، فإنّ الثوب فى القسم الأول ليس من آثار نجاسته حرمة شربه أو أكله، فلا يلزم العلم بنجاسته أو مائع علما آخر، كما فى هذا القسم، لأنّ أثر حرمة شرب المائع منحصر بأحد الطرفين، فلا يعارض بالمثل لا فى العلم الأول و لا - فى علم آخر ملازم له، فلا - مانع من شمول قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام» (١) إلى آخره، لخصوص الماء، و هذا بخلاف المقام، فإنّ حكم الشارع بحلّيه أحد المائعين - و هو الماء دون الآخر - من دون مرجح فى البين قبيح بأى لسان كان: بلسان «كلّ شىء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» (٢) العدى هو ملازم لحلّيته أيضا، أو بلسان «كلّ شىء فيه حلال» إلى آخره، و لا يفرّق بين تعدّد الدليل و وحدته فى ذلك.

ثمّ إنّ ما ذكرنا آنفا - من أنّ الأصل الطولى لو كان معارضا بأصل طولى آخر يسقط كلاهما - مختصّ بما إذا لم يكونا مختلفين فى الأثر، كما فى العلم بنجاسه أحد المائعين، أمّا إذا كانا مختلفين فى الأثر بأن كان أحدهما مثبتا للتكليف

١- تقدّم تخريجه آنفا.

٢- تقدّم تخريجه آنفا.

و الآخر نافيا، فلا إشكال في جريان كلا الأصلين الطوليين، و تساقط الأصلين العرضيين فقط، و هذا كما إذا علم إجمالا ببطلان صلاة المغرب أو العشاء من جهة العلم بزياده ركوع في المغرب أو نقيصه ركوع في العشاء، فالأصلان العرضيان- و هما قاعده الفراغ في المغرب و العشاء- ساقطان بالمعارضه، و أما الطوليان- و هما استصحاب عدم زياده الركوع في المغرب و استصحاب عدم إتيان الركوع في العشاء- فجاريان بلا إشكال، فيجب الإتيان بالعشاء فقط دون المغرب.

ثم إنّه بعد ما عرفت تلك الكبرى الكليّه أعنى عدم تساقط الأصول طويله و عرضيه، بل تساقط العرضيه منها فقط فيما إذا كانت الأصول العرضيه متماثله و من سنخ واحد، و تساقطها بأجمعها فيما إذا لم تكن الأصول العرضيه متماثله و من سنخ واحد، نقول في تطبيقها على ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره: إنّ الأصلين العرضيين الجاريين فى الملاقى و عدله تاره (١) يكونان متماثلين، كما إذا علم إجمالا- بنجاسه ثوب أو ماء، فإن لاقى الماء ماء آخر، فأصل الطهاره فى الملاقى بلا معارض، إذ ليس أصل طولى فى الطرف الآخر- الذى هو الثوب- حتى يعارضه. و إن لاقى الماء الآخر الثوب، فأصله الطهاره فى الملاقى تعارض بأصله الحلّ فى الماء، و بعد وقوع المعارضه بين هذين الأصلين الطوليين يتساقطان، فلا بدّ من الاجتناب عن الملاقى، كما يجب الاجتناب عن الملاقى و عدله بواسطة تعارض الأصلين العرضيين.

و أما المقام الثانى- و هو ما لم يحصل العلم بالنجاسه أُولا-

فإن حصل العلم بالملاقاه حال حصول العلم بالنجاسه، فذهب صاحب الكفايه إلى لزوم

١- كذا، حيث لم يذكر عدلها فيما بعد.

الاجتناب عن الملاقى، لكونه و الملاقى معا طرفا للعلم الإجمالى (١)، فهو نظير ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسه إمّا على الثوب أو فى أحد الإناءين، و ما إذا علم بفوت صلاه الصبح أو المغرب و العشاء معا.

و اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- عدم لزوم الاجتناب، نظرا إلى أنّ العبره فى تنجيز العلم الإجمالى بالمنكشف لا الكاشف، و من المعلوم أنّ نجاسه الملاقى فى رتبه متأخره عن نجاسه الملاقى، فهو فرد آخر من النجاسه مشكوك الحدوث، و لا يتوقّف الاجتناب عن المعلوم بالإجمال على الاجتناب عن الملاقى (٢).

و الحقّ أن يقال: إنّ من المعلوم أنّ الاعتبار بالمعلوم و المنكشف، كما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، لا العلم و الكاشف، و مع ذلك يختلف الحكم، فإن كان المعلوم بأحد العلمين متأخرا أو متقدّما عن المعلوم بالعلم الآخر بأن كانت الملاقاه متأخره فى الواقع عن النجاسه، لا يجب الاجتناب عن الملاقى، كما إذا علمنا يوم الأحد بنجاسه أحد الإناءين يوم الجمعة و علمنا فى ذلك اليوم أيضا بملاقاه ثوبنا لأحدهما يوم السبت، فظرف العلم بالنجاسه و الشكّ فى نجاسه أحد الإناءين و الملاقى و ظرف العلم بالملاقاه واحد و هو يوم الأحد، و ظرف الملاقاه يوم السبت، و ظرف النجاسه يوم الجمعة، و العلم بنجاسه أحدهما يوم الجمعة يوجب تنجّز المعلوم فى ظرفه من الآن، فالملاقى و عدله لا إشكال فى وجوب الاجتناب عن كلّ منهما، لأنّ احتمال نجاسه كلّ منهما احتمال لانطباق النجس المعلوم فى البين عليه، و المفروض عدم اقتران هذا الاحتمال فى شىء منهما للمؤمن، لتساقط الأصول بواسطه المعارضه.

١- كفايه الأصول: ٤١٢.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٦٣-٢٦٤.

و أمّا الملاقى فهو ليس طرفا للعلم و ليس احتمال نجاسته احتمال انطباق النجس المعلوم عليه حتى ينجز و يجب الاجتناب عنه، بل احتمال لحدوث نجاسه جديده و صيروره النجس فى البين اثنين بعد ما كان واحدا.

و بعباره أخرى: الشكّ فى نجاسه الملاقى أو الطرف الآخر شكّ فى تعيين النجس الحادث قطعاً، و فى الملاقى شكّ فى الحدوث، لاحتمال ملاقاته للنجس من الإناءين، فتجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

و إن لم يكن كذلك، بل كان أحد المعلومين مقارنا زمانا للمعلوم الآخر، فالحقّ مع صاحب الكفايه قدّس سرّه، و أنّ الملاقى و الملاقى معا يقعان طرفا للعلم الإجمالى، و لا أثر لاختلاف الرتبه فى أمثال المقام.

و هذا نظير ما إذا علمنا إجمالاً ببطلان وضوء صلاه الصبح من جهه عدم المسح فيه، الذى هو ملازم لبطلان صلاه الصبح و متقدّم فى الرتبه عليه، أو صلاه الظهر من جهه عدم الركوع فيها، فكما لا شكّ فى كون الوضوء و صلاه الصبح كليهما - مع كونهما فى مرتبتين - طرفا للعلم، و الطرف الآخر هو صلاه الظهر، و نسبه قاعده الفراغ إلى كلّ منها على السواء كذلك الملاقى و الملاقى - مع أنّ نجاسه أحدهما مسببه عن نجاسه الآخر و فى رتبه متأخره عنها - يكونان معا طرفا و الأصل فى الطرف الآخر يعارض الأصل فى كلّ منهما.

و السرّ فى عدم الاعتبار باختلاف الرتبه ما ذكرنا مفضلاً فى بحث الضدّ من أنّ اتّحاد الشئيين فى الرتبه إنّما يكون فيما إذا تحقّق ملاك الاتّحاد، و ليس جزافاً، فإنّ تأخر شىء عن أحد شئيين متّحدين فى الرتبه لا يستلزم تأخره عن الشىء الآخر المتّحد مع الأوّل فى الرتبه.

نعم، فى التقدّم و التأخر الزمانى بالخصوص كذلك، فإنّ ملاكه السبق بالزمان، و هو موجود فى المتأخر عن أحد شئيين متقارنين فى الزمان لا محاله.

و مثلنا لذلك مثالا واضحا، و هو: أنّ العله في مرتبه عدم العله بالضروره، و تقدّم العله على معلولها بالتقدّم العلى لا يوجب تقدّم ما هو في رتبته- و هو عدم العله- على المعلول أيضا، لعدم وجود ملاك التقدّم، و هو توقّف المتأخّر على المتقدّم. و هكذا تأخّر الابن عن الأب المتّحد مع العمّ في الرتبته لا يستلزم تأخّره عن عمّه، لعدم توقّف وجود الابن على العمّ أصلا.

فالملاقى و إن كان متأخرا رتبته عن الملاقى الّذى هو في عرض الطرف الآخِر إلّا أنّ تأخّره عنه لا يستلزم تأخّره عمّا هو في عرضه- و هو الطرف الآخِر- أيضا، بل الطرف الآخِر كما يكون في عرض الملاقى كذلك يكون في عرض الملاقى أيضا، فالأصل في الطرف الآخِر يعارض الأصل في الملاقى و الملاقى معا.

بقى الكلام فيما أفاده صاحب الكفايه(١)- قدّس سرّه- من التفصيل و وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا تاره و عن الملاقى دون الملاقى أخرى، و قد تقدّم موردهما، و عن الملاقى فقط دون الملاقى ثالثه، و قد ذكر لذلك موردين:

أحدهما: ما إذا علمنا إجمالا بنجاسه أحد المائعين اللذين أحدهما خارج عن محلّ الابتلاء ثمّ علمنا بعد ذلك بملاقاه ثوبنا مع المائع الخارج عن محلّ الابتلاء ثمّ دخل الملاقى في محلّ الابتلاء، فحيث إنّ الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء- و هو الملاقى- لا أثر لجريان الأصل فيه ما دام خارجا عن محلّ الابتلاء، فلا يعارض الأصل في الطرف الآخِر مع الأصل في الملاقى، بل يعارضه الأصل في الملاقى، للعلم الإجمالى الثانى بنجاسه الملاقى أو الطرف

الآخر، فإذا دخل الملاقى بعد ذلك في محلّ الابتلاء، تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

الثانى: ما إذا علمنا ابتداء بنجاسه الثوب أو المائع ثم بعد ذلك علمنا بنجاسه هذا المائع أو مائع آخر لاقاه الثوب، فحيث إنّ الملاقى كان طرفاً للعلم الأوّل والأصل فيه سقط بالتعارض تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى بلا معارض، فإنّه فرد آخر من النجس شكّ فى وجوده، فيشملة «كلّ شىء نظيف» و مفروض الكلام ما إذا لم يكن لاحتمال نجاسه الملاقى سبب إلّا جهه ملاقاته.

و الظاهر عدم تماميّه ما أفاده فى هذين المثالين، و وجوب الاجتناب فى كليهما عن الملاقى و الطرف الآخر دون الملاقى.

أمّا فى المثال الأوّل: فلأنّ الأصل فى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه لو لا العلم لا محذور فيه.

و دعوى أنّه لا أثر له حال خروجه عن محلّ الابتلاء، يدفعها أنّ أثره طهاره ملاقيه، و هذا كما فى أصاله الطهاره فى الماء الذى غسلنا به ثوبنا ثم انعدم، فإنّ أثرها هو طهاره الثوب، و هكذا استصحاب نجاسه الماء المنعدم الذى علمنا بنجاسته قبل ساعه ثم احتملنا طهارته، لإصابه المطر إيّاه، فإنّ أثره نجاسه ملاقيه.

و بالجمله، يكفى فى جريان الأصل أن لا يكون التعبد به لغواً، و لا- يحتاج إلى مزيد من ذلك، فإذا كانت أصاله الطهاره فى الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه بلا مانع لوجود الأثر له و هو طهاره ملاقيه، و هكذا الأصل جار فى الطرف فى نفسه و المانع ليس إلّا العلم الإجمالى، فيتعارض الأصلان فى الملاقى و الطرف و يتساقطان، و يبقى الأصل فى الملاقى بلا معارض، فلا يلزم

الاجتناب عنه، بل يجب الاجتناب عن الملاقى و طرفه.

نعم، لو فرضنا فى مورد عارض الأصل فى الملاقى أصلاً طويلاً آخر فى الطرف من أصله الإباحه أو غيرها، يجب الاجتناب من هذه الجهه.

و أمّا فى المثال الثانى: فإنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى مبنى على مبناه- قدّس سرّه- من أنّ المناط فى التنجيز على الكاشف و العلم لا- المعلوم و المنكشف (١)، و قد عرفت عدم تماميته، و أنّ العبره بالمنكشف و المعلوم، و ذكرنا أنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون الشكّ فى انطباق المعلوم بالإجمال على المشكوك حدوثاً و بقاءً، و أمّا إذا كان الشكّ فى التكليف و فى كون شىء نجساً مثلاً- شكّا فى انطباق النجس المعلوم فى البين عليه حدوثاً و لكنّه انقلب بقاءً إلى الشكّ فى أصل حدوث التكليف و تجدّد فرد آخر من النجس غير ما كان موجوداً أو مردّداً بين شيئين، فلا يكون مثل هذا الشكّ منجزاً و لو كان طرفاً للعلم الإجمالى.

و مثلاً له مثلاً واضحاً، و هو: أنّا إذا علمنا بوقوع قطره من البول فى الساعه الأولى من النهار فى أحد الإناءين: الأبيض أو الأسود، ثمّ علمنا فى الساعه الثانيه بأنّ قطره أخرى من البول وقعت فى الإناء الأبيض أو إناء ثالث قبل وقوع القطره الأولى، فالإناء الأسود و إن كان طرفاً للعلم الإجمالى الأوّل العدى كان منجزاً حدوثاً و كان الشكّ فى نجاسته شكّا فى الانطباق إلّا أنّه لا يجب الاجتناب عنه، لانقلاب الشكّ فى نجاسته من الشكّ فى الانطباق إلى الشكّ فى أصل حدوث التكليف، لانحلال العلم الأوّل بواسطه العلم الثانى المتقدّم معلومه و منكشفه عنه.

والمقام من هذا القبيل، فإن العلم الثانى - وهو العلم بنجاسه الملقى أو الطرف - وإن كان متأخرا عن العلم الأول - وهو العلم بنجاسه الملقى أو الطرف الآخر - إلما أنّ تقدّم معلومه عنه يوجب انحلال العلم الأول و انقلاب الشكّ فى نجاسه الملقى من الشكّ فى الانطباق إلى الشكّ فى أصل حدوث التكليف و تجدد فرد آخر من النجس، فلا يلزم الاجتناب عنه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ وجوب الاجتناب عن الملقى دون الملقى بلا وجه، بل إمّا يجب الاجتناب عن الملقى و الطرف و الملقى، أو يجب الاجتناب عن الملقى و الطرف دون الملقى.

المقام الثانى: فى الأقل و الأكثر الارتباطين،

و يقع البحث فى مقامين:

أشاره

الأول: فى المركّب الخارجى و ما يكون له أجزاء خارجيه، كالصلاه.

الثانى: فى المركّب الانحلالى العلقى المذى لا أجزاء خارجيه له و إنّما العقل يحلّل، فيقول: إنّ عتق مطلق الرقبه - الذى هو بمنزله الجنس - واجب قطعاً، و التقييد بخصوصيه الإيمان - الذى هو بمنزله الفصل له - مشكوك الوجوب مثلاً.

ثمّ إنّ البحث فى المقام الأول أيضا يقع فى جهتين:

الأولى: فى جريان البراءه العقليه

و قاعده قبح العقاب بلا بيان، و عدمه.

الثانيه: فى جريان البراءه الشرعيه من «رفع ما لا يعلمون» و غيره.

أمّا الجبهه الأولى من المقام الأول: فقرب شيخنا الأنصارى (١) - قدس سرّه - جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان بأنّ الأقل و ما عدا السوره - مثلاً - متيقن الوجوب، فإنّ الواجب الواقعى لو كان هو الأقل، فوجوبه نفسى، و إن كان

الأكثر، فوجوبه غيرى، فمن ناحيه الأقل - وهو ما عدا السوره مثلا- نقطع باستحقاق العقاب على تركه، ضروره أنّ العقاب مع البيان، و أمّا لو كان ترك الصلاه من ناحيه السوره، فحيث إنّ وجوبها غير معلوم و غير مبين، فالعقاب على تركها من هذه الجهه عقاب بلا بيان.

و ما أفاده غير تام، فإنّه يتوقّف على كون الأجزاء الداخليه معروضه للوجوب الغيرى (١)، و هو- مضافا إلى أنّه خلاف التحقيق- يخالف مبناه- قدس سرّه- أيضا، فإنّ وجوب الجزء ليس إلّا حصّه من الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء، بدهاه أنّ كلّ جزء منضمّا إلى سائر الأجزاء عين الكلّ، لا أنّه شىء مغاير له و مقدّمه لتحقيقه حتى يتّصف بالوجوب الغيرى.

و بالجمله، الفرق بين المركّب و الأجزاء إنّما هو اعتبارى محض، و ليس للأجزاء وجود منحاز عن وجود المركّب و ممّا يتوقّف عليه وجود المركّب حتى يعرضه الوجوب الغيرى، فالأمر الواحد الشخصى المتعلّق بالمركّب بعينه متعلّق بكلّ جزء جزء من أجزاء المركّب، و بتعبير بعض مشايخنا المحقّقين هو كالخيمه المضروبه على رأس جماعه.

فالأولى فى التقريب أن يقال: إنّ تعلق هذا الأمر الواحد البسيط بما عدا

١- أقول: يمكن أن يقال: إنّ مراده- قدس سرّه- من الغيرى هو الضمنى- كما عبّر به بعضهم- أى النفسى الضمنى فى قبال النفسى الاستقلالى. و عليه لا- يرد ما فى المتن. نعم، يبقى إشكال آخر، و هو: أنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسى الاستقلالى، و ما انحلّ إليه العلم الإجمالى من الوجوب و الشكّ البدوى هو الجامع بين الاستقلالى و الضمنى، و الاتّحاد بين المعلوم بالإجمال و المعلوم بالتفصيل معتبر، إلّا أن يقال: لا وجه لاعتبار هذا الاتّحاد، و عليه لا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقل- الدائر بين كونه نفسيا استقلاليا و نفسيا ضمّنيا- و الشكّ البدوى. (م).

السوره من الأجزاء متيقن، بمعنى أنّ كون ما عدا السوره معروضا للوجوب النفسى قطعى، فترك الصلاه من جهه ترك ذلك حيث إنّ التكليف بالإضافه إليه- أى ما عدا السوره- منجز، لوصوله إلى العبد، فالعقاب عليه عقاب مع البيان.

و أمّا ترك الصلاه من جهه ترك السوره و مخالفه هذا الأمر الواحد على تقدير تعلّقه فى الواقع بالأكثر حيث إنّ غير مستند إلى العبد، فإنّه لم يقصّر فى وظيفته من الفحص و البحث و إعمال الجهد، و إنّما هو مستند إلى المولى، ضروره أنّ بيان أجزاء المركّب على الشارع و من وظيفته، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان و قبيح من المولى الحكيم.

و قد أورد على ذلك بوجه:

منها: ما أفاده فى الكفايه بتقريبين:

أحدهما: أنّ انحلال العلم الإجمالى بتعلّق التكليف إمّا بالأقلّ أو الأكثر إلى العلم التفصيلى بتعلّقه بالأقلّ و الشكّ البدوى فى تعلّقه بالأكثر مستلزم للخلف، فإنّه يتوقّف على تنجز التكليف على كلّ تقدير، و من التقادير تنجز التكليف بالإضافه إلى الأكثر، و له- أى الانحلال- لازم، و هو: عدم تنجز التكليف بالنسبه إلى الأ-كثر من جهه جريان البراءه فيه، و لا- يعقل أن يكون لازم الشىء عدم علته، ضروره أنّ فرض وجود الشىء- و هو الانحلال- فرض وجود علته- و هو تنجز التكليف على كلّ تقدير حتى بالإضافه إلى الأكثر- فإذا فرضنا أنّ لازمه- و هو عدم تنجز التكليف على كلّ تقدير- هو عدم علته، فهو خلف محال.

الثانى: أنّه يلزم من وجود الانحلال عدمه، حيث إنّ يتوقّف على تنجز التكليف على الإطلاق، و المفروض أنّ لازمه عدم التنجز على الإطلاق، الذى

هو مساوق لعدم الانحلال(١).

و هذا الإشكال بكلا تقريبيه واضح الدفع، بداهه أنّ الانحلال لا يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، بل يتوقّف على فعلية التكليف على كلا- التقديرين: على تقدير تعلّقه بالأقلّ، و على تقدير تعلّقه بالأكثر، و لازم الانحلال إنّما هو تنجّز التكليف بالإضافة إلى الأقلّ دون الأكثر، فلا خلف و لا لزوم عدم الانحلال من فرض وجوده.

و منها: ما يظهر من كلام بعض في بحث مقدّمه الواجب من أنّ التفكيك في التنجّز بين أجزاء المركّب الارتباطيّ المذى تعلّق به أمر واحد شخصي و كون التكليف منجّزا بالإضافة إلى الأقلّ و غير منجّز بالقياس إلى الأكثر غير معقول، فإنّ بين الأجزاء ملازمه في الواقع من حيث ثبوت التكليف و سقوطه، فإن ثبت يثبت للجميع، و إن سقط يسقط عن الجميع، فلا معنى لتنجّز التكليف بما عدا السوره و عدم تنجّزه بالسوره، إذ ترك السوره ملازم في الواقع لترك ما عداها على تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، و نحتمل من تركها ترك الصلاه من رأس.

و الجواب: أنّ التنجّز لو كان بحكم الشرع، لكان الأمر كما ذكر، لكنّه ليس كذلك، بل هو بحكم العقل، فإنّ العقل بعد ما اعتبر المولى الفعل على ذمّه العبد و وصل إليه يرى أنّ العقاب على مخالفته حسن لا قبح فيه، و إذا لم يصل إليه بعد فحصه و أعمال جهده يرى قبح العقاب على مخالفته، لكونه بلا- بيان و بلا- حجّه و برهان. ففي المقام لو كانت مخالفته أمر «صلّ» من ناحيه الركوع و السجود مثلا، فحيث إنّ تعلّق الأمر النفسى به معلوم و لا عذر للعبد في تركه، فالعقاب عليها عقاب مع البيان و لا قبح فيه، و أمّا لو كانت من جهه ترك السوره

التي لم يصل إليه وجوبها و تعلق الأمر بها من المولى بعد فحصه و بحثه فالعقاب عليها عقاب بلا بيان.

و بعبارة أخرى: وحده الإيجاب الذي هو فعل المولى لا تلازم وحده حكم العقل في مرحله الامتثال، فإنه تابع لموضوعه، و هو الوصول و عدم الوصول، فكلما تحقق موضوع حكمه يحكم، و حيث إن تعلق التكليف الواحد بما عدا السوره معلوم و واصل إلى العبد، فالعقل يحكم بعدم قبح العقاب على ترك الصلاه من ناحيه ما عدا السوره و تعلقه بالسوره مشكوك و غير واصل إليه، فيحكم بقبح العقاب على الترك من ناحيه السوره.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ المتيقن في المقام ليس هو الأقلّ بمعنى الطبيعه المطلقه من حيث وجود السوره و عدمه، فإنّها أيضا مشكوكه لا يعلم تعلق الأمر بها أو بالطبيعه المقيده بالسوره- و احتمال كون أحد طرفي العلم تعلق التكليف بالطبيعه المقيده بعدم السوره بحيث يكون وجودها مخلا خارج عن محلّ الكلام، و سيجىء الكلام فيه- بل المتيقن هو الطبيعه المهمله التي هي في قوه الجزئية الجامعه بين المطلقه و المقيده. و بعبارة أخرى:

الجامع بين الخصوصيتين: خصوصيه اللابشرطيه و البشروطيه، و لا- معنى للانحلال إلى الطبيعه المهمله، فإنها عين العلم الإجمالي، إذ لا معنى له إلا أنّ المعلوم من التكليف أمر مهمل مردّد بين أمرين و خصوصيتين كلّ منهما مشكوك، فيلزم انحلال العلم الإجمالي إلى نفسه.

ثمّ أيد- قدس سرّه- ذلك بأنّ الشكّ في المقام شكّ في السقوط الذي هو مورد الاشتغال، لا في الثبوت الذي هو مورد للبراءه، فإنّ المكلف بعد إتيانه ما عدا السوره يشكّ في سقوط التكليف المعلوم، لاحتمال كون المقيّد هو المأمور

به (١). هذا ملخص ما أفاده في المقام.

أقول: ما أفاده من أنّ المتيقّن هو الجامع بين الطبيعه المأخوذه لا بشرط من السوره و المأخوذه بشرط شىء متين جداً إلا أنه لا مانع من انحلال العلم الإجمالى، إذ الطبيعه المهمله قابله للعصيان و الإطاعه قطعاً، ضروره أننا نعلم باستحقاق العقاب على ترك الصلاه بترك ما عدا السوره من الأجزاء و بعدم الإتيان بالصلاه رأساً، لا الأجزاء المقيده بالسوره و لا الخاليه عنها، لتمايمه البيان و الحجّه بالقياس إلى هذا الجامع، فلا عذر في تركه.

و أما الخصوصيه البشرطشيتيه فحيث لم تصل إلى العبد فترفعها قاعده قبح العقاب بلا بيان، و الخصوصيه اللابشرطيه و إن كانت أيضاً مشكوكه إلا أنها لا- معنى للبراءه عنها، إذ دليل البراءه يرفع الكلفه و الضيق، و يجعل المكلف فى سعه من المشكوك بحيث يكون أمر فعله و تركه بيده، و الإطلاق المشكوك فى المقام لا- ضيق فيه و لا- كلفه، بل هو- كما مرّ غير مرّه- رفض القيود، فلو كان المأمور به فى الواقع هو المأخوذ لا بشرط و مطلقاً، فيكون المكلف فى سعه و فسحه من ناحيه السوره، و يكون أمر فعلها و تركها بيده، فأى معنى لجريان البراءه فيه؟

و الحاصل: أنّ كلّاً من الخصوصيتين و إن كان مشكوكاً كالنجس المعلوم فى البين بين الإناءين المشكوكه خصوصيه كلّ منهما فى المرّد بين المتباينين إلا أنه فرق بين المقامين، فإنّ كلّاً من الخصوصيتين هناك فيه كلفه و ضيق قابل فى نفسه للرفع بدليل البراءه، بخلاف المقام، بداهه أنّ إحدى الخصوصيتين- و هى خصوصيه اللابشرطيه- لا ضيق فيها أصلاً، فلا معنى لجريان البراءه

فيها، فيبقى جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في الخصوصيه التي فيها ضيق بلا معارض.

و أما ما أفاده من أنّ الشكّ في المقام شكّ في السقوط، فإنّ أراد الشكّ في السقوط الواقعي، فصحيح و لا يضرنا أصلاً، و إن أراد الشكّ في السقوط الظاهري، فليس الأمر كذلك، بل نحن جازمون بأنّ التكليف بالصلاه سقط في مقام الظاهر عنّا بعد إتياننا بما علمنا وجوبه، و وصلنا إليه من الأجزاء، و نقطع بقبح العقاب على عدم السقوط المستند إلى نفس المولى لا إلينا.

و بالجمله، لم ترد آيه و لا روايه في أنّ الشكّ في السقوط مورد للاشتغال حتى نتمسك بإطلاقها، بل هو من باب حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف الواصل من المولى إلى العبد، و لم يصل إلينا على الفرض أزيد من وجوب ذات الركوع و السجود و غير ذلك من الأجزاء ما عدا السوره، فالتكليف بسائر الأجزاء ما عدا السوره و إن لم يسقط واقعا على تقدير وجوب الأ-كثر، و الشكّ فيه و إن كان في مرحله امتثال التكليف الواقعي المتعلق به و سقوطه إلّا أنّه غير ضائر بعد جريان البراءه عن الأكثر و تعين المأمور به في مقام الظاهر في الأقلّ، كما لا يخفى.

و بعبارة أخرى: حيث إنّ الإهمال في الواقعيّات غير معقول، فالمأمور به في الواقع و نفس الأمر له تعين لا- محاله إمّا التعين الإطلاقي أو التعين التقييدي، و العلم الإجمالي بأحد أمرين لا يؤثّر في التنجّز ما لم يتعارض الأصل في أحد طرفيه بالأصل في الطرف الآخر، كما ذكرنا مرارا، و لا- معارضه في البين، فإنّ الإطلاق لا ضيق فيه، فلا يحتاج إلى البيان حتى تجرى قاعده قبح العقاب بلا- بيان بالإضافة إليه، فالأصل في التقييد بلا معارض، فلا أثر للعلم الإجمالي، بل ينحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب الطبيعه المهمله و الشكّ البدوي في

خصوصيته تحقّقها في ضمن الأكثر و انضمام السوره إلى ما عداها.

و منها: ما ذكره الشيخ- قدّس سرّه- بعنوان «إن قلت» و جعله صاحب الكفايه دليلا على المنع، و هو: أنّ الأحكام حيث إنّها على مذهب العدلية تابعه للمصالح و المفسد و الأغراض الواقعيه، و على العبد في مقام الامتثال أن يحصل القطع بحصول غرض المولى من أمره مع الإمكان، و من الواضح أن لا- يحصل الغرض من الواجب الارتباطى بفقدان جزء منه، فإذا أتى بما عدا السوره، لا يحصل له القطع بحصول الغرض و يحتمل بقاءه، فلا بدّ من الاحتياط، حذرا من عدم تحقّق الغرض الواجب تحصيله عليه(١).

و أجاب عنه الشيخ- قدّس سرّه- أولا: بأنّ النزاع في هذه المسأله لا يبتنى على مذهب العدلية، بل يجرى على مذهب الأشعري أيضا(٢).

و فيه: أنّ هذا جواب جدلى (٣) لا يفيد لمن يرى تبعيته الأحكام للأغراض و المصالح، بل يجدى لمن يسلك مسلك الأشاعره غير الشاعره على سبيل الجدل.

و أجاب ثانيا: بأنّ احتمال عدم حصول الغرض موجود على كلّ تقدير:

أتى بالأقلّ أو الأكثر، إذ نحتمل بالوجدان أن يكون لإتيان كلّ جزء بعنوان الجزئيه دخل في الغرض، و مع احتمال وجوب الأقلّ لا- يمكن إتيان الجزء المشكوك بعنوان الجزئيه إلّا بنحو التشريع، فمع الإتيان بالأ- كثر نحتمل عدم حصول الغرض من جهه احتمال دخل قصد الوجه في الجزء المشكوك، كما

١- فرائد الأصول: ٢٧٣، كفايه الأصول: ٤١٤.

٢- فرائد الأصول: ٢٧٣.

٣- أقول: ليس الجواب جدليا، فإنّ المستشكل يقول: إنّ الاحتياط هو مقتضى مسلك العدلية. و يجب الشيخ بأنّ هذا أخصّ من المدعى، فإنّ المدعى هو الاحتياط مطلقا و هذا يقتضى الاحتياط على مسلك العدلية. (م).

أنّ هذا الاحتمال موجود مع الإتيان بالأقلّ و ترك السوره من جهة احتمال جزئيه السوره، فالقطع بحصول الغرض لا يمكن، و العقاب مأمون من ناحيته، فيبقى احتمال العقاب على ترك السوره، لاحتمال وجوبها، و هو مرفوع أيضا بقاعده قبح العقاب بلا بيان(١).

و فيه أولاً: أنه أخصّ من المدعى، فإنّ لازمه الالتزام بوجوب الاحتياط في التوصلات التي لا سبيل إلى اعتبار قصد الوجه فيها.

و ثانياً: أنّ قصد الوجه - مضافاً إلى أنّا نقطع بعدم اعتباره، لما ذكرنا سابقاً من أنه ممّا يغفل عنه عامه المكلفين، فلو كان معتبراً، لبيّن في الأخبار والآثار مع كثره الاحتياج إليه و نقل بالتواتر، مع أنه ليس له أثر في خبر واحد فضلاً عن المتواتر - لا يعتبر في الأجزاء حتى عند من يعتبره من المتكلمين، و الوجوه الواهيه التي ذكروها كلّها تختصّ بالواجب النفسى، و من المعلوم إمكان إتيان الصلاة بقصد الوجه.

و ثالثاً: أنّ لازمه عدم إمكان الاحتياط، إذ الاحتياط لو كان بداعى تحصيل القطع بحصول الغرض، فالمفروض أنه غير ممكن، و إن كان بداعى الفرار عن تبعه العقاب على مخالفه ترك السوره، فالمفروض أنه مرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و بالجمله، مثل هذه الأجوبه لم يكن مترقياً من مثله قدس سره.

و أجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ - قدس سره - بأنّ الأغراض المترتبه على الأحكام تاره تكون بنحو ترتب المعلول على علته التامه، كترتب القتل على الذبح، فيصحّ الأمر بالعلّه بأنّ يقول: «اذبح زيدا» كما يصحّ الأمر بالمعلول

و الغرض بأن يقول: «اقتله» و من أمر الشارع الحكيم بالغرض - كما فى وَ إِن كُنتُمْ جُنبًا فَاطَّهَّرُوا(١) - نستكشف أنه تحت اختيار العبد، و يمكن له إيجاد علته التامة، فكل ما كان من هذا القبيل يجب على العبد تحصيل القطع بحصول الغرض، و أخرى تكون بنحو ترتب المعلول على علته المعدّه، كترتب وجود الثمر على غرس الشجر و وجود الحبّ على الزرع، و لا يصحّ حينئذ الأمر بالغرض بأن يقول: «أوجد الثمر و الحبّ» لخروجه عن تحت اختياره، فإنّ له أسبابا آخر لا يكون شىء منها مقدورا له - من تأثير الشمس و الهواء و الأرض و الملائكة العمّاله و إرادته الله تعالى و غيرها - و من ذلك الإسهال المترتب على شرب المسهل، و ما كان من هذا القبيل لا يجب تحصيل الغرض على العبد، و يستكشف من أمر المولى بالعلّه دون الغرض أنّها من العلل المعدّه و أنّ الغرض خارج عن تحت اختيار العبد، و إلّا لكان الأمر بالغرض أولى بأن يقول: «انه نفسك عن الفحشاء و المنكر» لا أن يقول: «أقم الصلاة».

و الحاصل: أنّ الغرض على قسمين فى مقام الثبوت:

قسم: يجب على المكلف تحصيله، و هو ما لا ينفكّ عن الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه.

و قسم ثان: لا يجب تحصيله، و هو ما ينفكّ عنه، و له وسائل أخر غير اختيارية.

و الكاشف عن القسم الأوّل فى مقام الإثبات تعلق الأمر بنفس الغرض، و عن القسم الثانى تعلقه بالفعل، فكلما شكّ فى حصول الغرض من الأمر المتعلق بنفس الفعل دون الغرض كان المرجع فيه البراءة العقلية إذا رجع الشكّ

إلى الشكّ في أصل التكليف (١). هذا ملخّص ما أفاده.

وفيه: أنّ الأمر في القسم الثاني أيضا لم يتعلّق بذات الفعل المعدّ و لو كان أجنبيّا عن الأثر الإعدادى، بل إنّما تعلّق بالفعل الإعدادى بما هو معدّ، وبالخصّه الخاصّه من الفعل، و هو ما يترتّب عليه الأثر الإعدادى.

و بعبارة أخرى: للمولى غرضان:

أحدهما: لازم في نفسه، و لا يلزم على المكلف تحصيله، و هو الغرض الأصيل الذي لم يكن تحت اختياره و قدرته.

و الثاني: لازم في نفسه، و لازم التحصيل أيضا على المكلف، و هو ما يترتّب على الفعل المعدّ من. الأثر الإعدادى، نظير استعداد الأرض لخروج الحنطة منها، المترتّب على الزرع، فللخصم أن يقول: «هذا الغرض الإعدادى يجب تحصيله» فإذا شكّ في دخل شىء في حصوله، لا بدّ من إتيانه بمقتضى قاعده الاشتغال.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الغرض لا- يزيد عن الأمر، إذ على المولى أن يبيّن جميع ما يكون دخيلا في حصول غرضه، فإذا كانت دائره غرضه وسيعه يجعل دائره أمره أيضا كذلك، و إن كانت ضيقه يجعلها كذلك أيضا، فتطبيق إحدى الدائرتين على الأخرى من وظيفه المولى، فإن أدّى وظيفته و بيّن جميع ما يحصّل غرضه، فالشكّ في حصول الغرض و عدمه مورد للاشتغال، فلا- بدّ من إتيان ما يحتمل دخله في الغرض الواصل، و إن لم يؤدّ وظيفته و بيّن بعض ما له دخل في غرضه، فالعقاب على تركّ تحصيل الغرض غير الواصل عند تركّ إتيان ما يحتمل دخله في الغرض عقاب بلا بيان.

و بالجمله، الشك في حصول الغرض على قسمين: قسم يرجع إلى الشك في حصول الغرض الواصل، و هو مورد للاشتغال، و قسم ثان يرجع إلى الشك في أصل تعلق الغرض بالمشكوك، و هو كالشك في أصل التكليف مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و في المقام تعلق الغرض من أمر أقيموا الصلاة* (١) بما عدا السوره متيقن، و تعلقه بها مشكوك، ففوت الغرض لو كان مستندا إلى العبد- بأن ترك ما يعلم دخله في الغرض كالركوع و السجود و أمثال ذلك- لا يقبح عليه العقاب في نظر العقل، و إن كان مستندا إلى المولى- بأن ترك ما يحتمل دخله في الغرض كالسوره- فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، حيث إن المولى لم يبين دخلها في غرضه و لم يقصر العبد فيما هو وظيفته من الفحص و البحث، فله حجه على المولى، و يقول: «إني كنت عبدا مطيعا، و كل ما بينت أنه محبوب لك و متعلق لغرضك أتيت به، لما ذا ما بينت أن السوره أيضا دخيله في غرضك حتى آتى بها و أحصل غرضك؟».

و بعبارة أخرى واضحه: الأغراض المترتبة على الأحكام تارة تكون بحيث يفهمها عامه الناس عند أمر المولى بالفعل.. (٢). له كحصول القتل المترتب على ضرب العنق، فإن كل أحد يفهم من «اضرب عنق زيد» أن الغرض من هذا الأمر هو حصول القتل في الخارج و خروج الروح عن الجسد، فإن كانت بهذه المثابه فلا بد من الاحتياط عند الشك في حصولها، فلو ضرب عنق زيد و احتمل عدم تأثيره في قتله، لا يجوز له التمسك بإطلاق أمر «اضرب عنقه» و أخرى تكون بحيث لا يفهمها إلا أقل قليل من أهل العرف، بل أكثرهم

١- البقره: ٤٣.

٢- مكان النقاط مخروم في الأصل، و لعلها: المحصل.

لا يلتفتون إلى أن للمولى غرضا في ذلك لازما حصوله، كما في الانتهاء عن الفحشاء، المترتب على الصلاة مثلا أو شيء آخر. وفي هذا القسم لو كان هذا الغرض اللازم من الأهميه بمرتبه لا يرضى.

المولى بفوته حتى في ظرف الجهل، لكان عليه البيان بإيجاب الاحتياط في ظرف الجهل، فإذا فرضنا لم يبين جميع ما له دخل في غرضه أو يبين و لم يصل إلى العبد و لم يوجب الاحتياط و أتى العبد بجميع ما يعلم دخله في غرض المولى، فالعقل يستقل بقبح العقاب على فوت مثل هذا الغرض قطعاً.

فالحق ما أفاده شيخنا الأنصاري - قدس سره - من جريان البراءة العقلية عن الأكثر (١) وإن كان تعبيره بأن الأقل متيقن الوجوب المراد بين النفسى و الغيرى (٢) لا يكون حسنا كما ذكرنا آنفاً.

الجهه الثانيه من المقام الأول: فى جريان البراءه النقليه.

و على ما اخترناه - وفاقا للشيخ قدس سره - من جريان البراءة العقلية فى الأكثر فجرىان البراءة الشرعيه أيضا واضح، و يأتى فيه البيان المتقدم هناك بعينه.

فنقول: جزئيه ما عدا السوره المنتزعه من الأمر النفسى المتعلق به متيقنه، و جزئيه السوره و تعلق الأمر النفسى بها مشكوكه و غير معلومه، فيشملها «رفع ما لا يعلمون» و غيره من أدله البراءه.

و لا - مورد ل «إن قلت و قلت» كما فى الكفايه من أن رفع وجوب الأ- كثر بحديث الرفع لا- يثبت وجوب الأقل (٣)، ضروره أن وجوب الأقل معلوم لا نريد إثباته بالأصل، فأى مناسبه لهذا السؤال؟

١- فرائد الأصول: ٢٧٣.

٢- فرائد الأصول: ٢٧٥.

٣- كفايه الأصول: ٤١٦.

و ببالى أنّ فى بعض نسخ الكفايه: «المنسيه» بدل «الجزئيه» و هو المناسب لكن لا فى المقام، بل فى البحث الآتى من أنّه إذا نسي المكلف بعض الأجزاء هل يشمله حديث الرفع أم لا؟ فمن يقول بالشمول يمكن أن يقال عليه: بأنّ رفع وجوب الأكثر بأصل البراءه لا يثبت وجوب الأقل، إذ من المحتمل سقوط الأمر رأسا فى ظرف نسيان بعض الأجزاء، و سيأتى تفصيله إن شاء الله. هذا على المختار.

و لو سلطنا مسلك صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّهما- و قلنا بعدم جريان البراءه العقلية، فهل تجرى البراءه النقلية أو لا تجرى و تكون ملازمه بينهما وجودا و عدما؟ الظاهر ذلك.

بيان ذلك: أنّ وجه عدم جريان البراءه العقلية لو كان ما فى الكفايه- من وجوب القطع بحصول الغرض و مع الإتيان بالأقل لا يحصل القطع به، و أنّ جريان البراءه العقلية عن السوره المشكوكه جزئيتها لا يوجب القطع بحصول الغرض بإتيان الأقل، بل بعد نحن فى شك(٢)- فتجرى البراءه النقلية أيضا، ضروره أنّ غايه ما يترتب على دليل البراءه النقلية هو رفع جزئيه السوره، و لا يثبت حصول الغرض بإتيان الأقل، بل بعد نحن فى شك من ذلك.

نعم، لو ورد دليل خاصّ على أنّ السوره ليست بجزء للصلاه، أو ورد دليل خاصّ على رفع جزئيه خصوص ما شكّ فى جزئيته، لا- بدّ من الالتزام بلازمه، صونا لكلام الحكيم عن اللغويه، كما أنّه لو فرضنا فى مورد خاصّ ورود التعيّد الاستصحابى - مثلا- ببقاء شىء لا أثر إلّا للآزمه العقلى، لا بدّ من الالتزام بلازمه العقلى، لذلك.

١- كفايه الأصول: ٤١٣، أجود التقريرات ٢: ٢٨٨.

٢- كفايه الأصول: ٤١٣.

و لو كان ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ الشكّ في سقوط الأمر المتعلّق بالأقلّ باق بعد رفع جزئيه السوره و وجوب الأكثر بقاعده قبح العقاب بلا بيان(١)، فهو جار في البراءه النقليه أيضا.

و هكذا ما أفاده من أنّ المتيقّن هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المقيده لا خصوص المطلقه، فإنّ خصوصيه التقييد لو لم يمكن رفعها بقاعده قبح العقاب بلا بيان لكونها معارضه بجريانها في خصوصيه الإطلاق لا يمكن رفعها بحديث الرفع أيضا، لذلك(٢).

و لعلّ نظره- قدس سرّه- إلى ما أفاده في بحث التعبدي و التوضيحي من أنّ الإطلاق و التقييد متقابلان تقابل العدم و الملكه(٣)، فالمطلق ما يكون قابلا للتقييد و له شأنيّه أخذ القيود فيه مع كونه مرفوض القيود، فإذا تعيّدنا الشارع بعدم وجوب المقيّد و عدم أخذه القيد في المأمور به، فقد تعبّدنا بأنّ المأمور به مرفوض القيود، الذي هو عين المطلق، فلا تعارض أصاله البراءه عن وجوب الأكثر الذي هو المقيّد بأصاله البراءه عن الأقلّ لا بشرط، الذي هو المطلق، بل أصاله البراءه عن المقيّد بعد جريانها تثبت وجوب المطلق لا محاله، لما عرفت من أنّ المطلق ليس إلّا ما لم يؤخذ فيه قيد، فإذا حكم الشارع- بمقتضى دليل البراءه- بأنّه لم يأخذ في متعلّق الأمر بالصلاه قيد انضمام التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء المعلومه إلى السوره، فلم يحكم إلّا بكون المأمور به لا بشرط من ناحيه السوره و مطلق بالإضافه إليها.

و ما أفاده في ذلك البحث و إن كان تاما إلّا أنّه لا يفيد في المقام، فإنّ

١- أجود التقريرات ٢: ٢٨٧-٢٨٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٨٨-٢٨٩.

٣- أجود التقريرات ١: ١٠٣.

متعلق الأمر بالطبيعة لا بشرط، العذى هو المطلق و إن كان مقيداً بأمر عدمي - و هو الإطلاق - و كان متعلق الأمر بالطبيعة بشرط شىء و المقيّد مقيداً بأمر وجودى إلّا أنّ تعلق الأمر بالمطلق نحو من التعلق غير نحو التعلق بالمقيّد، و كلّ منهما أمر وجودى مضادّ للآخر، و نفى أحد الضدّين لا يثبت وجود الضدّ الآخر، فرفع تعلق الوجوب بالأكثر لا يثبت تعلقه بالأقلّ لا بشرط، فإنّه من الأصول المثبتة التي لا نقول بحجّيتها في الاستصحاب الذي هو أقوى الأصول فضلاً عن البراءة.

فالصحيح ما ذكرنا من أنّ أصله البراءة عن الأكثر و عن تعلق الوجوب بالمقيّد لا تعارض بأصله البراءة عن تعلقه بالمطلق، إذ لا ضيق في الإطلاق، فرفعه مخالف للامتنان.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّه إن أمكن جريان البراءة العقلية عن الأكثر، أمكن جريان النقلية منها أيضاً، و إلّا فلا يجرى شىء منها.

ثمّ إنّه ربما يتميّك لإثبات الاشتغال بالاستصحاب، بتقريب: أنّ أصل البراءة عن الأكثر يسقط بمعارضته للبراءة عن الأقلّ لا بشرط الذي هو أحد طرفي العلم، فبعد إتيان الأقلّ يشكّ في سقوط التكليف المعلوم المرادّ بين مقطوع الزوال لو كان المأمور به في الواقع هو الأقلّ، و مقطوع البقاء لو كان هو الأكثر، فيستصحب الوجوب الجامع بينهما، كاستصحاب كلّى الحدث المعلوم المرادّ بين الأكبر و الأصغر.

و فيه: أنّه يتمّ فيما إذا تعارضت الأصول في أطراف العلم كالمثال، لا في المقام العذى يجرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض.

ثمّ إنّ الشيخ - قدس سرّه - تمسّك باستصحاب عدم وجوب الأكثر المتيقّن في

الأزل(١).

و هو مبنى على ما مرّ في أواخر بحث البراءة من أنّ استصحاب عدم الجعل للحكم بعدم الوجوب المجعول مثبت، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ(٢) قدّس سرّه، أو أنّه عين استصحاب عدم المجعول، كما اخترناه و بيّناه تفصيلاً، و ذكرنا أنّه كاستصحاب عدم النسخ الذي هو متفق على جريانه، فراجع.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل و المركّب الخارجى.

المقام الثانى: فى المركّب التحليلى العقلى، أى ما لا تكون له أجزاء خارجيه يشار إليها، و هو على أقسام:

الأوّل:

أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مغايراً فى الوجود مع الواجب، و كان له وجود منحاز عن وجود الواجب، كالأغسال الليليّه بالقياس إلى صوم المستحاضه، المتأخّر عنها أو المتقدّم عليها.

و الكلام فى جريان البراءة فى هذا القسم من المركّب التحليلى هو الكلام فى جريانها فى الأجزاء المشكوكه من المركّب الخارجى، و البيان هو البيان، فكما نرفع هناك تعلق الأمر بالصلاه مع السوره بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لا يعلمون» كذلك نرفع تعلق الأمر بالصوم المتقيد بتقدّم الغسل عليه أو بتأخّره عنه بذلك.

الثانى:

أن يكون ما يحتمل اعتباره فى الواجب متّحداً فى الوجود مع الواجب، و تكون نسبتة إليه بنظر العرف نسبة الوصف إلى موصوفه و العارض إلى معروضه، لا كالفصل بالقياس إلى جنسه، كالإيمان فى الرقبه، و البروده فى

١- فرائد الأصول: ٢٧٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٩٥-٢٩٦.

و صاحب الكفايه- قدس سره- قد أنكر البراءه العقليه فى المركب الخارجى و ما يكون للمشكوك وجود منحاز فى الخارج فضلا عن المقام (١)، و التزم بجريان البراءه النقليه فى القسم الأول- الذى يعبر بدوران الأمر بين شرطيه شىء للواجب و عدمها- دون سائر الأقسام بدعوى أن الخصوصيه المشكوك دخلها تنتزع فى القسم الأول- أى فى دوران الأمر بين المشروط و غيره- عن الشرط الذى هو أمر مغاير مع المشروط فى الوجود، و لأجل ذلك يتصور القدر المتيقن، و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المشروطه، فيرفع الاشتراط- الذى هو تكليف زائد و ضيق على المكلف- ب «رفع ما لا يعلمون» و غيره من أدله البراءه النقليه، و أما فى سائر الأقسام- أى فى دوران الأمر بين الخاص و غيره- تنتزع عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و بين العام من قبيل الدوران بين المتباينين لا الأقل و الأكثر، إذ المأمور به لو كان هو الخاص- و هو الرقبه المؤمنه- فإذا أعتق المكلف رقبه كافره، فقد أتى بفرد مباين له، و إن كان هو العام، فقد أوجد مصداقا حقيقيا للمأمور به، و لم يتحقق فى الخارج فرض أتى المكلف ببعض المأمور به المتيقن و لم يأت بالزائد المشكوك حتى يرفع الزائد بالبراهه (٢). هذا حاصل ما أفاده.

و لكن الحق جريان البراءه عقلا و نقلا، و ذلك لأننا لا نجرى البراءه فى الخصوصيه حتى يقال: إنها منتزعه عن نفس الخاص، بل نجرى البراءه فى الإلزام المتعلق بها، و نقول: إن طبيعى الماء- مثلا- تحت إلزام المولى قطعاً، فالعقاب على مخالفته عقاب مع البيان، و أما خصوصيه البارديه لا يعلم تعلق

١- كفايه الأصول: ٤١٣.

٢- كفايه الأصول: ٤١٧.

الإلزام بها و لم يصل إلينا تكليف و ضيق بالقياس إليها، فالعقاب على مخالفه المأمور به من ناحيه الإخلال بالخصوصيه المشكوك تعلق الإلزام بها عقاب بلا بيان، فيرفع بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لا يعلمون» بلا محذور أصلا.

الثالث:

أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب متّحدا في الوجود معه و تكون نسبته إليه نسبه الفصل إلى جنسه، كالإنسان و الحيوان. و قد عرفت أنّ صاحب الكفايه أنكر جريان البراءه في هذا القسم كسابقه، نظرا إلى أنّ الأمر فيه دائر بين متباينين، فإنّ البقّ - مثلا - ليس قدرا متيقّنا بين الحيوان و الإنسان.

و تبعه شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - بدعوى أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير (١)، إذ الحيوان له أنواع، و كلّ نوع مباين للنوع الآخر، فمرجع العلم بتعلّق إلزام إمّا بحيوان أو بإنسان هو العلم بأنّ المأمور به إمّا مطلق الحيوان بأيّ فصل تفضّل أو خصوص الحيوان الذي تفضّل بفصل الإنسانيه.

و حيث انجزّ البحث إلى بحث دوران الأمر بين التعيين و التخيير

اشاره

- و هو بحث نفيس كثير الفائده - فالأولى عطف عنان الكلام إليه و إن لم يتعرّض له صاحب الكفايه أصلا. فنقول:

لدوران الأمر بين التعيين و التخيير أقسام ثلاثه:

الأول: الدوران من جهه الشكّ في مرحله الجعل

بأن نعلم وجوب شىء و لكن نشكّ في أنّ الشارع هل جعل له عدلا أو لا؟ فأمر وجوبه مردّد بين كونه تخييريا له عدل و تعييبيا ليس له عدل.

الثاني: الدوران من جهة الشك في مرحلة المجعول و مقام الامثال

لأجل التراحم و عدم قدره المكلف، كما إذا لم يتمكن المكلف من إنقاذ كلا الغريقين الواجب إنقاذ كل منهما مع التمكن، و احتمال أهميته أحدهما، لكونه نبيًا مثلاً إذ مع العلم بكونه نبيًا نقطع بوجود إنقاذه تعييتًا، أمّا مع احتمال ذلك يردّ أمره بين كونه واجبا تعييتًا أو تخييرًا، و هذا الترديد لأجل التراحم في مقام الامثال و عدم قدرته من إنقاذ كل منهما.

الثالث: الدوران من جهة الشك في مقام الحجته،

كما إذا شككنا في أنّ طريقه قول الأعلم و حجته للمقلد بنحو التعيين بحيث ليس له طريق آخر و حجه أخرى غيره أو أنّها بنحو التخير و له طريق آخر، و هو فتوى غير الأعلم.

ثم الكلام في القسم الأول يقع في مسائل ثلاث:

الأولى:

فيما علم وجوب شىء و شككنا في كون شىء آخر أيضا واجبا و عدلا له و مسقطا عنه أو لا، فيرجع الشك في التعيين و التخير إلى جواز الاقتصار على غير محتمل التعييتيه مع العلم بوجود كل منهما تخيرا أو تعينا.

الثانية:

فيما علم جواز الاقتصار على أحدهما و لكن نشك في كون جواز الاقتصار من باب أنه مسقط للآخر، لكونه عدلا له و أحد فردى التخير، أو لكونه رافعا لموضوعه، و هذا يمكن فرضه في الواجبات الاستقلاليه، كما إذا علمنا بوجود الإطعام فقط و احتملنا كون الصيام عدلا له، و علمنا أيضا بجواز الاقتصار على أحدهما و لم نعلم أنه بأي وجه من الوجهين المذكورين، و في الواجبات الضميتيه، كما إذا علمنا بجواز الاقتصار على الائتمام و ترك القراءة أو الاقتصار على الصلاة مع القراءة منفردا و لم يعلم أنّ الائتمام أحد فردى الواجب المختيار أو أنه من قبيل السفر- الرافع لموضوع وجوب التمام- رافع لموضوع وجوب القراءة في الصلاة.

و تظهر الثمره فيما إذا عجز المكلف عن إتيان أحدهما، فإن كان واجبا تخييريًا، يتعين الآخر.

ففى المثال يجب مع العجز عن القراءه الائتمام، و لا يجوز الاقتصار على الصلاه الفاقده للقراءه، و إن لم يكن كذلك، يجوز له ذلك، لعدم قدرته على القراءه و عدم وجوب ما هو مسقط لها- و هو الائتمام تخييرا- على الفرض.

و بالجمله، مرجع الشكّ فى هذه المسأله إلى الشكّ فى كون شىء عدلا لما هو معلوم الوجوب مع العلم بمسقطيته له، و مرجع الشكّ فى المسأله الأولى إلى مسقطيه أحدهما عن الآخر مع العلم بوجوب كلّ منهما، فالمسألتان متقابلتان.

الثالث:

اشاره

فيما علم وجوب شىء و جواز الاقتصار عليه فى مقام الامتثال قطعا، كعتق العبد و شكّ فى أنّ عتق الأّمه عدل له و يجوز الاقتصار عليه أيضا فى مقام الامتثال أم لا، فعتق الأّمه وجوبه مشكوك و جواز الاقتصار عليه أيضا مشكوك. و لنقدّم البحث عن هذه المسأله ثمّ نتبعها بالأولين.

فنقول: وقع الخلاف فى مقتضى القاعده، و أنّه هل هو الحكم بالتعيين أو التخيير؟ فذهب شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- و جماعه إلى الأوّل، و جماعه أخرى إلى الثانى.

و قد استدلّ للأوّل بوجوه:

الأوّل:

أنّ الإتيان بمحتمل التعيّنه و عتق العبد مبرئ للذمه، و يحصل العلم بالفراغ عن عهدته التكليف اليقيني، بخلاف عتق الأّمه، فإنّ الامتثال و براءه الذمه و سقوط التكليف به غير معلوم، فلا بدّ من الاحتياط و عتق العبد فى

المثال حتى نعلم بالفراغ عن عهده التكليف المعلوم، و ليس الشكّ في أصل التكليف حتى يكون موردا للبراءة، إذ المفروض أنّ وجوب عتق العبد معلوم لنا لا- نشكّ فيه، و إنّما الشكّ في مسقطيه عتق الأّمه لهذا الواجب اليقيني، و كلّما كان الشكّ في مسقطيه شىء للواجب في مقام الامتثال فالمرجع قاعده الاشتغال.

و فيه: أنّ احتمال التخيير لو كان بين الأمرين اللذين بينهما جامع حقيقى، كالمثال المزبور، فإنّ الإنسان المملوك جامع حقيقى بين العبد و الأّمه، فليس لنا إلّا العلم بتعلّق الوجوب بعتق الإنسان المملوك الجامع بين العبد و الأّمه، و نقطع بأنّا لو تركنا العتق بالمزّه و لم نعتق لا العبد و لا الأّمه، خالفنا المولى قطعاً، أمّا لو أعتقنا الأّمه فقد أتينا بما وصل إلينا من التكليف بالجامع و بين لنا من ناحيه المولى، فلو كانت في الواقع خصوصيه العبدية تحت إلزام المولى و كان المأمور به الواقعى هو عتق خصوص العبد دون الأّمه، فالعقاب على مخالفته عقاب بلا بيان، فالإلزام بالخصوصيه، المجهول لنا مرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لا- يعلمون»، لما عرفت من أنّه لا- مانع من جريان البراءة في بعض أطراف العلم الإجمالى، أى خصوص ما يوجب الضيق من أطراف العلم، فالمقام و إن كان من قبيل الدوران بين المتباينين- فإنّ أحد طرفى العلم هو الإطلاق و عدم تقييد الواجب بكونه عبداً، و الطرف الآخر هو التقييد و تقييده بذلك- إلّا أنّنا ذكرنا مرارا أنّ ملاك تجيز العلم الإجمالى هو تساقط الأصول في الأطراف بالتعارض، و إذا لم تكن الأصول متعارضة كما في المقام- إذ لا- معنى لجريان البراءة عن الإطلاق، فإنّ نتيجته هي التقييد و التضيق، و هو خلاف الامتنان- فلا موجب للاحتياط، لكون جريان أصل البراءة عن التقييد و الإلزام بخصوصيه الخاصّ بلا مانع، فالواجب بضميمه الوجدان إلى الأصل

ليس إلّا تحقّق طبيعيّ الإنسان المملوك، و في مقام الامتثال لا بدّ من القطع بسقوط ما هو معلوم الثبوت لا القطع بفراغ الذمّه عمّا هو مشكوك الثبوت، و إلّا ففي جميع موارد الشكّ في الأقلّ و الأ-كثر يكون الشكّ من قبيل الشكّ في مقام الامتثال، فإنّ مسقطيه الأكثر معلوم أمّا الأقلّ فلا.

و بالجملة، الشكّ في مسقطيه عتق الأمه للمأمور به الواقعيّ مسبّب عن الشكّ في ثبوت التكليف بخصوص عتق العبد، فإذا رفعنا ثبوت التكليف به بالأصل، فليس لنا شكّ بعد في الامتثال إن أعتقنا الأمه.

و من هذا يظهر الكلام فيما لم يكن هناك جامع حقيقيّ عرفيّ بين الفرد المحتمل كونه عدلا و الواجب في الجملة، المرّد وجوبه بين التعيين و التخيير، كالإطعام و الصيام، فإنّه و إن لم يكن جامع حقيقيّ بينهما إلّا أنّ عنوان «أحدهما» جامع انتزاعيّ بينهما، و هو يمكن أن يتعلّق به التكليف، بل حقّقنا في محلّه أنّ متعلّق التكليف في الواجب التخييريّ الشرعيّ ليس إلّا العنوان الانتزاعيّ، و أنّه إذا كان هناك أمور كلّ واحد منها محصّل لغرض المولى، فلا بدّ للمولى أن يأمر بأحد هذه الأمور لا بعينه، لا بأحدها معينا، إذ لا دخل لخصوصيّة المعين في ترتّب المصلحه و حصول الغرض، فالأمر بخصوصه جزاف بلا ملاك.

و وجه الظهور: أنّ الإلزام المعلوم الثبوت حينئذ ليس إلّا لعنوان أحد الأمرين من الإطعام و الصيام، و أمّا وجوب خصوص الإطعام و تعلّق الإلزام به فغير معلوم لنا، فنقطع باستحقاق العقاب على ترك الإطعام و الصيام معا، لكونه عقابا مع البيان، و أمّا العقاب على ترك أحدهما بالخصوص فحيث إنّّه بلا بيان، لعدم وصول التكليف بالقياس إليه، فمرفوع بالقاعده، كما أنّ الإلزام به مرفوع ب «رفع ما لا يعلمون» لكونه غير معلوم.

الثاني:

أنّ مقتضى الأصل فيما احتل كونه واجبا و عدلا هو: عدم

الوجوب، فينتج التعيين.

و فيه- مضافا إلى أنّ هذا الكلام لا موضوع له على ما حَقَّقناه في غير مقام من أنّ الواجب التخييري ليس إلّا عنوان أحدهما- أنّ المراد من الأصل إن كان هو البراءة عقلا أو نقلا، فلا يجرى في المقام قطعا، إذ مقتضى البراءة عن وجوب الصيام في المثال هو التضييق على المكلف و أنّه لا بدّ له من الإطعام، و لا يجوز له الاقتصار على الصيام، و هو خلاف الامتنان، و إن كان المراد منه هو الاستصحاب، فهو و إن كان لا يشترط كونه موافقا للامتنان فلا مانع من جريانه من هذه الجهه بأن يقال: إنّ الصيام قبل الشرع و الشريعة أو في أوائل الشريعة لم يكن واجبا فالآن كما كان، إلّا أنّه لا يثبت كون الإطعام بالخصوص تحت الإلزام، و بدونه لا يثبت المطلوب، إذ بعد جريان البراءة عن خصوص الإطعام، المذى نتيجه التخيير لا- مقتضى لرفع اليد عنه إلّا مع وجود أصل حاكم عليه، و ليس إلّا الاستصحاب، و قد عرفت أنّه مثبت غير جار.

الثالث:

ما اعتمد عليه شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى عناية زائده في مقام الإثبات بأن يقول: «أطعم أو صم» و هكذا في مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ كون الصيام عدلا له، و أمّا الوجوب التعييني فلا يحتاج في مقام الإثبات إلى مزيد من الأمر بنفس الواجب بأن يقول: «أطعم» و هكذا في مقام الثبوت لا- يحتاج إلى مزيد من لحاظ نفس الواجب، و من المعلوم أنّ الإطعام في المثال ملحوظ قطعا، و أمّا ملحوظيه كون الصيام عدلا فمشكوكه، و الأصل عدمها، فيستفاد من ضميمه الوجدان- و هو كون الإطعام ملحوظا قطعا- إلى الأصل- و هو عدم لحاظ كون الصيام عدلا له- أنّ الإطعام

واجب تعينى(١).

و هذا الذى أفاده تامّ متين كبرى و لكنّه لا ينطبق على المقام، فإنّه جار فيما كان هناك أصل لفظى يستكشف من إطلاق اللفظ و عدم ذكر عدل له أنّه غير ملحوظ للواجب فى مقام الثبوت أيضا بمقتضى تبعيّة مقام الثبوت لمقام الإثبات، و أمّا فى المقام- الذى مفروض الكلام فيما لم يكن أصل الوجوب فى الجملة مستفادا من إطلاق دليل بل كان مستفادا من دليل لفظى مجمل أو دليل لئبى- فهو غير تامّ، إذ- مضافا إلى أنّ الواجب التعينى أيضا يحتاج إلى عنايه زائده و لحاظ الخصوصية و جعلها تحت الإلزام- لا أصل لهذا الأصل أصلا، ضروره أنّه لا يترتب على أصاله عدم لحاظ المولى عدلا للواجب التعينى، و لا يثبت كون الفرد الآخر بخصوصه تحت الإلزام، فلم يكن أصل البراءه محكوما بمثل هذا الاستصحاب.

ثمّ لا يخفى أنّ الأمر ينعكس فى ظرف عدم قدره المكلف إلّا على الإتيان بما يحتمل كونه عدلا بمعنى أنّ مورد الأصل حينئذ هو هذا الفرد المقذور المحتمل كونه عدلا لا الفرد الآخر، إذ إجراء البراءه فى الفرد الآخر يوجب الضيق و لا بدّيه المكلف من إتيان هذا المقذور، و هو خلاف الامتنان، و أمّا إجراؤها فى هذا الفرد المقذور ينتج نتيجة التعيين، فكما أنّ محتمل التعيّنه لو كان واجبا تعينيا قطعا فى الواقع، كان المكلف فى ظرف عدم التمكّن منه فى سعه و لم يكن يجب عليه الإتيان بغيره كذلك أصل البراءه يقتضى حينئذ أن يكون المكلف فى سعه من ناحيه هذا الفرد المحتمل كونه عدلا، فالأصل فى ظرف التمكّن من المحتمل كونه ذا عدل ينتج نتيجة التخير، فإنّه الذى يوجب

التوسعه في هذا الحال، و في ظرف عدم التمكن منه ينتج نتيجة التعيين، فإنه الذي يوجب التوسعه في هذا الحال، كما لا يخفى. هذا كله في المسأله الأخيره.

و أما المسأله الثانيه

- و هو ما علم جواز الاقتصار على ما يحتمل كونه عدلا، و شكك في أنه من باب أنه عدل له أو لأجل أنه رافع لموضوعه، كالسفر الرفع لموضوع وجوب الصوم- فحكمها ظهر مما مرّ، إذ مع التمكن من كلا الفردين لا تترتب عليها ثمره كما ذكرنا، و مع عدم التمكن مما هو واجب في الجملة كالقراءه تجرى البراءه عن وجوب الائتمام المحتمل كونه أحد فردى الواجب المخير، فيجوز له الاقتصار على الصلاه الفاقده للقراءه و لا يجب عليه الائتمام.

ثم إن شيخنا الأستاذ- قدس سره- استفاد من إطلاق قوله عليه السلام: «سين بلال شين»^(١) و عدم تقيدها بكونها شينا في ظرف عدم التمكن من الائتمام: أن الائتمام ليس عدلا لوجوب القراءه، إذ لو كان عدلا له لتعين على بلال الائتمام و لم تكن سينه شينا مع التمكن من الائتمام^(٢).

و هذا غريب منه قدس سره، فإن بلالا كان يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، في أذانه بالسين المهمله، و من الواضح^(٣) أن الإمام لا يتحمل عن المأموم التشهد،

١- عدّه الداعى: ٢١، مستدرک الوسائل ٤: ٢٧٨، الباب ٢٣ من أبواب قراءه القرآن، الحديث ٣.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢١٧-٢١٨.

٣- أقول: إن كون سين بلال شينا كناية عن عدم صحه مخرج الحرف، و ليس لخصوص السين و الشين موضوعيه، و تخصيصهما بالذكر لخصوصيه المورد، فإن بلالا لم يكن له مخرج الشين، و لذا لو لم يكن له مخرج «الضاد» أيضا لقال الرسول صلى الله عليه و آله: إن «زاي» بلال «ضاد». هذا أولا. و ثانيا: أن وجود الشين فيما يتحمل الإمام مما لا ينكر، فإن سوره الحمد و إن لم تكن مشتمله على الشين إلما أن القراءه التي يتحملها الإمام مشتمله على السوره و كم من سوره تشتمل على الشين، فلو اختار بلال سوره مشتمله على الشين لكانت صلاته صحيحه استنادا إلى هذه الروايه. فتحصل أن تمسك المحقق النائيني بإطلاق هذه الروايه صحيح لا بأس به. نعم، يرد عليه أمر آخر لم يذكره سيدنا الأستاذ، و هو: أن هذا الحكم مختص ببلال، و لذا لم يقل: سين العاجز عن التلظ بالسين شين، بل أضاف الأمر إلى بلال، و وجهه أن لبلال نورانيه و عشقا برسول الله صلى الله عليه و آله، و غير ذلك، فالحكم مخصوص ببلال، و شمول الروايه لكل عاجز مشكوك فيه. (م).

فتأمل.

و أيضا مما ذكرنا يظهر الحال فى المسأله الأولى،

و هو: ما علم وجوب كلّ من الأمرين و شكّ فى كون أحدهما عدلا للآخر حتى يجوز الاقتصار على واحد منهما، أو لا حتى لا يجوز؟ فإنّ المعلوم لنا هنا أيضا ليس إلّا وجوب أحدهما، فنجرى البراءه عمّا هو مشكوك لنا، و هو: تعلق الإلزام بكلّ واحده من الخصوصيتين. هذا فى ظرف التمكّن من كلّ منهما، أمّا مع عدم القدره على ما يحتمل كونه واجبا تعييتيا فلا مورد للبراءه هنا، إذ هذا المقدور و المحتمل كونه عدلا للواجب الآخر متعيّن على كلّ حال، بداهه أنّ أمره دائر بين التعيين و التخيير، فإذا كان واجبا مستقلاّ تعييتيا، يجب الإتيان به من هذه الجهه، و إن كان فى الواقع أحد فردى الواجب المخير، فيجب الإتيان به من جهه أنّه صار واجبا تعييتيا بالعجز عن إتيان عدله.

هذا كلّه فيما إذا دار أمر الواجب بين التعيين و التخيير فى مقام الجعل،

أمّا إذا دار أمره بينهما فى مقام التزاحم

و كان كلّ منه و ما يحتمل كونه عدلا له واجبا تعييتيا فى مقام الجعل، و نشأ احتمال التخيير من جهه العجز عن امتثال كلّ

منهما، فإنَّ التكليف بإنقاذ كلِّ من الغريقين مع عجز المكلف عن ذلك تكليف بما لا يطاق و المحال، لكونه طلبا للجمع بين الضدَّين المحال، فلا بدَّ من سقوط كليهما أو أحدهما عن التعييَّته، فإنَّ الفرد المحتمل أهميَّته لاحتمال كونه نبيِّا لو كان في الواقع أهمَّ من الآخر، فلا محاله يسقط الآخر عن التعييَّته، و لم يكن خطابه مطلقا، بل هو مشروط بعدم الإتيان بالآخر و عصيان خطاب الأهمَّ، و لا مانع من مثل هذا التكليف كما تقرَّر في مبحث الترتب، و إن كان في الواقع مساويا مع الآخر في الملاك و لم يكن ملا-كه أهمَّ من الآ-خر، فالساقط هو كلاهما و كان كلُّ منهما مشروطا بعدم الإتيان بمتعلِّق الآ-خر، إذ سقوط أحد الإطلاقين - مع تساويهما في الملا-ك - دون الآ-خر ترجيح بلا مرجح، فإنقاذ الغريق المحتمل أهميَّته أمره دائر بين التعيين على تقدير كونه أهمَّ في الواقع، و التخيير على فرض كونه مساويا مع الآ-خر، و مقتضى القاعده في ذلك هو التعيين، لعدم جريان البراه عن خصوصيَّته الأهمَّ، فإنَّه لا-شكَّ لنا في كيفيَّته جعل الأهمَّ احتمالا، بل نقطع بكونه بالخصوص تحت الإلزام في مقام الجعل، و إنَّما الشكَّ حصل في مقام الامتثال، و أنَّه هل يجب على المكلف صرف قدرته في الإتيان بالأهمَّ احتمالا، أو لا يجب صرف قدرته إلَّا في أحدهما بلا تعيين؟

فإذا صرف قدرته في المحتمل أهميَّته، فقد امتثل قطعا، لكونه إمَّا هو المتعيَّن عليه إذا كان في الواقع أهمَّ، أو رافعا لموضوع خطاب الآ-خر لكون خطاب الآ-خر مشروطا بعدم الإتيان به قطعا و قد أتى به، و لكن إذا صرف قدرته في غيره، فلا-يقطع بالامتثال، لاحتمال كون خطاب المحتمل أهميَّته مطلقا غير مشروط بعدم إتيان الآ-خر.

و بعبارة أخرى: إطلاق خطاب ما لا-تحتمل أهميَّته ساقط قطعا، فلا-يجب الإتيان به بالخصوص يقينا، و أمَّا إطلاق خطاب المحتمل أهميَّته

فلا يعلم سقوطه، فلا وجه للحكم بالسقوط مع عدم إحرازه.

وقد يقال: هذا يتم فيما لو كان هناك إطلاق لفظي يحتمل سقوطه وإطلاق لفظي آخر يقطع بسقوطه، وهذا خلاف مفروض الكلام، فإن محلّ الكلام هو أنّ الأصل العملي مع عدم وجود الأصل اللفظي ما ذا يقتضى؟ ومن المعلوم أنّ أمر محتمل الأهمّيّة مع عدم وجود إطلاق لفظي يدور بين كونه واجبا مطلقا أو مشروطا، وكلّما دار أمر الواجب بين كونه مطلقا أو مشروطا فالأصل يقتضى كونه مشروطا، لأنّ وجوبه مع وجود الشرط قطعيّ وبدونه مشكوك يرفع بالبراءة العقلية والنقلية.

والجواب: أنّ الشكّ في كون شيء مشروطا أو مطلقا - وإن كان المرجع فيه هو البراءة - رجوعه إلى الشكّ في فعلية أصل التكليف عند عدم وجود الشرط إلّا أنّه تامّ في غير موارد يكون الشكّ فيها في التكليف من حيث الشكّ في العجز عن امتثال ما هو مكلف به على تقدير التمكن قطعا، فإنّ العقل مستقلّ في أمثال هذه الموارد بالاشتغال ما لم يحرز العجز عن الامتثال.

والحاصل: أنّ الشكّ في التكليف إن كان من جهة الشكّ في قدره وعدمها، لا يكون موردا للبراءة، والمقام من هذا القبيل، فإنّ الشكّ في التكليف بما تحتمل أهمّيّته بالخصوص وكون وجوبه مطلقا غير مشروط بعدم الإتيان بالآخر نشأ من التزاحم في مقام الامتثال، وأنّ الإتيان بالآخر هل هو معجز عن الإتيان بهذا المحتمله أهمّيّته أم لا؟ وحيث إنّ الملاك في كلّ منهما معلوم أنّه وصل بحدّ الإلزام بحيث لو قدر على إنقادهما معا لوجب قطعا، فلا بدّ عند العجز عن إنقادهما من مراعاة الملاك بقدر الإمكان، فإذا استوفى ملاك ما هو محتمل الأهمّيّة، يصحّ له الاعتذار، وليس للمولى أن يؤاخذه على تفويت ملاك الآخر، فإنّ المستوفى إمّا بقدر المقوّت أو أزيد بمقدار، وأما لو

استوفى ملاك ما لا يحتمل أهَمِّيَّته فيحَقِّق تفويت مقدار من الملاك الذي لا يعجز عن استيفائه، فلا يجوز العقل ذلك.

وبالجملة، الفرق بين المقامين أنّ الملاك في الشكّ في حرمه شرب التتن مثلا- وغيره من موارد لا- يرجع الشك في أصل التكليف فيها إلى الشكّ في قدره مشكوك أيضا، كما أنّ التكليف مشكوك، فيرجع إلى البراءة بالقياس إلى الملاك أيضا، بخلاف المقام، فإنّ الملاك الملزم معلوم واصل، فلا يجوز تفويته بحكم العقل إلّا مع إحراز العجز عن استيفائه.

و بهذا يظهر الكلام في القسم الثالث

من أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخير، وهو الدوران في مقام الحجّيه، وانقذح أنّ مقتضاه هو التعيين، وذلك لأنّ الطريق المشكوكه حجّيته لا- يمكن الاحتجاج به في مخالفه التكليف الواصل من قبل المولى، بل الشكّ في حجّيه طريق- كما أفاده صاحب الكفايه(١)- مساوق للقطع بعدم حجّيته، لعدم صحّحه الاحتجاج به في مخالفه التكليف قطعا، فإذا احتمل وجوب تقليد الأ-علم بالخصوص و كون فتواه طريقا للمقلّد، يتعيّن تقليده، وهكذا إذا علم وجوب الرجوع إلى الأعلم و احتمل أعلميه أحد دون غيره، إذ يصحّ للمقلّد الاحتجاج به قطعا، ضروره أنّه لا يحتمل وجوب تقليد غير الأعلم بالخصوص، و لا يصحّ له الاحتجاج بغيره يقينا، بدهاه أنّه مشكوك الحجّيه، و هو ليس بحجّه عقلا و نقلا.

و هكذا الكلام في موارد دوران الأمر بين التخير و التعيين في الروايتين المتعارضتين.

بقيت أمور ينبغى التنبيه عليها:

إشارة

١- كفايه الأصول: ٣٢٢-٣٢٣.

الأول: إذا دار أمر شىء بين كونه جزءاً أو شرطاً على نحو الإطلاق**إشاره**

و فى جميع الأحوال حتى حال النسيان و بين كونه جزءاً أو شرطاً فى خصوص حال الذكر، فهل الأصل يقتضى الأول حتى تكون العباده الفاقده للمنسى باطله، أو الثانى حتى تكون صحيحه؟

تحقيق المقام يقتضى البحث فى جهات:**الأولى:**

أنه إذا فرضنا صحه العباده الفاقده للمنسى بدليل، فهل الصحه مستنده إلى الأمر أو الملاك؟ وجهان - و لا ثمره عمليه للبحث عن ذلك أصلاً، إذ المفروض صحه العباده على كل حال - نسب إلى المشهور الثانى، و استدلل له بأن الناسى بعنوانه لا يمكن أن يكلف بشىء و يوجه إليه الخطاب، فإنه إما أن يصل إليه أو لا، فإن وصل، يخرج عن كونه ناسياً بمجردده، و يدخل فى عنوان الذاكِر و الملتفت، و إن لم يصل، يستحيل انبعائه عنه، و ما يستحيل عنه الانبعاث يستحيل البعث إليه عن المولى الحكيم، فالصحه لا يمكن أن تكون مستنده إلى الأمر.

و ذهب صاحب الكفايه - قدس سره - إلى الأول، و أجاب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أنه يمكن أن يوجه إلى الناسى الخطاب لا بعنوان الناسى حتى يلزم المحذور المذكور، بل بعنوان ملازم له بحيث يكون المكلف غافلاً عن الملازمه، و إلّا يعود المحذور (١).

وفيه: أنه مجرد فرض محض لا واقع له، إذ ليس فى البين عنوان ملازم للناسى سيما أنّ النسيان قد يتعلّق بالسوره و قد يعرض على السجده الواحده و ثالثه بغيرهما من الأجزاء غير الركعتيه، و ربّما ينسى شخص فى بعض صلواته

و لا- ينسى فى الآخر، فأى عنوان يكون ملازما للناسى دائما حتى يوجه إليه الخطاب بذاك العنوان الجامع لجميع أفراد الناسى بجميع أفراد النسيان؟

الثانى: أنه يمكن أن يكلف جميع المكلفين بخصوص الأركان مثلا- ثم يكلف خصوص الذاكر بسائر الأجزاء و يوجه إليه الخطاب بخصوصه(١).

و هذا الوجه و إن كان متينا لا إشكال فيه إلا أنه شعر بلا ضروره و التزام بلا ملزم، لأن الحكم حقيقته- كما مر غير مره- ليست إلما الاعتبار كاعتبار كون الفعل على ذمه المكلف- مثلا- فى الحكم الإيجابى، ففى مقام الثبوت اعتبار الفاعده للجزء أو الشرط المنسى- مثلا- على ذمه الناسى بمكان من الإمكان إذا كان له ملاك ملزم فى هذا الحال، و تفهيم هذا الحكم فى مقام الإثبات لا- يحتاج إلى خطاب حتى يقال: إنه غير معقول، لما ذكر، بل يمكن تفهيمه بالجمله الخبريه، كما هو واقع، فإنّ خبر «لا تعاد» جملة خبريه يستفاد منها أنّ كلّ من نقص فى صلاته بنسيان أو غيره و لم يكن من الخمس لا تجب عليه إعادة الصلاه و صلاته صحيحه تامه، فيفهم كون الصلاه الفاعده للجزء أو الشرط المنسى مأمورا بها، و أنّ لها ملاكا ملزما لا يحتاج إلى الخطاب.

نعم، يبقى شىء، و هو: أنّ محرّكه حين العمل لا يكون مثل هذا الحكم العدى لا يلتفت إليه حال العمل، بل ربّما لا يعلم به إلّا بعد الصلاه، فكيف تكون صحّه الصلاه مستنده إلى مثل هذا الحكم!؟

و هذا واضح الدفع، فإنه يأتى بالعمل بداعى أمره الواقعى، و المفروض أنّ ما يأتى به مأمور به واقعا فى حقه، فالصحّه مستنده إلى الأمر الواقعى المتعلق بهذا الذى يأتى به خارجا، غايه الأمر أنه مخطئ فى تطبيقه، فإنه يتخيل أنّ

المأمور به في حقه هو المأمور به في حق سائر الأشخاص حيث لا يلتفت إلى أنه ناس، وهذا لا يضرب بالمطلوب.

ولعل هذا هو المراد مما أفاده الشيخ - قدس سره - من أن الأمر بالناسي و تكليفه بالإتيان بما عدا المنسى ممكن إلا أنه من باب الخطأ في التطبيق و يعتقد أنه مكلف بما كلف به غيره (١)، فإن الظاهر أن مراده - قدس سره - من التكليف و الأمر ليس التكليف بنحو المخاطبه بل بنحو الجملة الخبرية، كما ذكرنا.

الجهه الثانيه: أنه إذا لم يكن نص على صحه،

اشاره

فهل القاعده تقتضى صحه العباده المنسى فيها جزء أو شرط، أو بطلانها؟

و الكلام فى هذه الجهه فى مقامين:

اشاره

الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظي و هو و إن كان خارجا عن المبحث إلا أنه نبحت عنه تطفلا.

و محلّ الكلام فى هذا المقام ما إذا كان لكلّ من دليلي الواجب و الجزء مثلا إطلاق لفظي شامل لحال النسيان، كما فى أقم الصلاة إمدوك الشمس إلى غسق الليل (٢) فإنّ له إطلاقا زمانيا بالقياس إلى ما بين الحدّين من الزمان، و «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (٣) فإنّه غير مقيد بحال الذّكر، أو كان لأحدهما إطلاق بأن كان وجوب أحدهما مستفادا من اللفظ و الآخر مستفادا من دليل لثبى كما فى الاستقرار، فإنّ دليله الإجماع، و القدر المتيقّن منه اعتباره حال الالتفات لا حال النسيان.

الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى فيما إذا لم يكن إطلاق لفظي لكلّ من

١- فرائد الأصول: ٢٨٧.

٢- الإسرائ: ٧٨.

٣- مسند أبى عوانه ٢: ١٢٥، حليه الأولياء ٧: ١٢٤، الكامل - لابن عدى - ٤: ١٤٣٧.

دليلي الواجب و الجزء أو لأحدهما.

أما المقام الأول:

فالصورة الأولى منه

- و هو ما إذا فرض أنّ كلّما من دليل الواجب و دليل الجزئيه أو الشرطيّه له إطلاق- لا ريب في كون مقتضى القاعده فيها هو الجزئيه المطلقه غير مقيدّه بحال العمد و الالتفات، و لازمه عدم صحّحه العمل الفاقد للمنسي، لأنّ دليل الجزء ك «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب»- مثلا- له إطلاق، فهو مثبت لجزئيه فاتحه الكتاب حتى في حال النسيان، و هذا الإطلاق يتقدّم على إطلاق دليل الواجب، و هو أقم الصلاه لمدلوك الشمس (١) إلى آخره، المثبت لكون الصلاه مأمورا بها مطلقا حتى في حال نسيان فاتحه الكتاب، فيقيد إطلاق دليل الجزء هذا الإطلاق بالصلاه ذات فاتحه الكتاب، فما نسي فيه فاتحه الكتاب غير مأمور به بمقتضى إطلاق «لا- صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» فلا يكون صحيحا، و لا مجال مع هذا الإطلاق اللفظي المثبت لعدم كونه مأمورا به- فإنّ معناه أنّه كلّما كانت الصلاه مأمورا بها كانت فاتحه الكتاب جزءا لها- للتمسك ب «رفع ما لا يعلمون» إذ ليس لنا شكّ بعد وجود الإطلاق اللفظي.

إن قلت: الرفع و إن كان بالقياس إلى «ما لا- يعلمون» رفع ظاهري أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، و إطلاق دليل الجزء أصل لفظي رافع للشكّ في جزئيه فاتحه الكتاب حال تعلّق النسيان به و مثبت للجزئيه حتى في حال النسيان و مقيد لإطلاق دليل الواجب، و مقتضاه عدم صحّحه الفاقد للجزء المنسي، لعدم كونه مأمورا به لو لا دليل خاصّ في البين، ك «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس» (٢) إلّا أنّه بالقياس إلى الخطأ و النسيان و ما اضطرّوا إليه و ما استكروهوا

١- الإسراء: ٧٨.

٢- الفقيه ١: ٢٢٥- ٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢- ٥٩٧، الوسائل ١: ٣٧١- ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨، و ٧: ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ٤.

عليه رفع واقعي، و إذا كان الرفع واقعياً، فلا محاله يقيّد إطلاق دليل الجزء بغير مورد تعلق به النسيان أو الاضطرار أو غير ذلك، فكما أنّ شرب الخمر إذا صدر عن نسيان ليس بحرام واقعا- و يقيّد إطلاق دليل «لا- تشرب الخمر» مع أنّه أصل لفظي- و الشارب للخمر عن نسيان كأنّه لم يشرب الخمر في عالم التشريع بمقتضى رفع النسيان كذلك جزء الواجب أو شرطه إذا لم يؤت به عن نسيان، فمقتضى رفع النسيان: رفع جزئيه المنسيّ أو شرطيته حال النسيان واقعا، فيقيّد إطلاق دليل الجزء أو الشرط بغير مورد النسيان، و المفروض أنّ دليل الواجب مطلق شامل لجميع الحالات و الأزمان، فيثبت كون الفاقد مأمورا به و صحيحا.

قلت: الأمر المتعلّق بالواجب لو كان انحلائيّاً و بنحو مطلق الوجود، ك «أكرم العالم» أو «أمسك عن الأكل في نهار رمضان» فالأمر كما أفيد، فإذا نسي إكرام زيد العالم أو أكره على الأكل، فمقتضى الرفع عدم وجوب إكرام زيد و عدم مانعيه الأكل واقعا حال النسيان و الإكراه، لأنّ الواجب إكرام كلّ فرد من أفراد العالم و الإمساك عن كلّ فرد من أفراد الأكل، فإذا تعلق الإكراه مثلا بفرد منه، أو نسي، فقد تعلق بما هو مأمور به و بما هو مانع عن صحّحه الصوم، فحديث الرفع يقيّد إطلاق الواجب بغير حال النسيان و دليل المانعيه بغير حال تعلق الإكراه به.

و أمّا لو كان بنحو صرف الوجود بأن كان المطلوب طبيعيّ الصلاة مع فاتحه الكتاب- مثلا- فيما بين الحدين، فإذا نسي المكلف هذا الجزء، لا- يمكن رفع الجزئيه بحديث الرفع، لأنّ المأمور به- و هو طبيعيّ الصلاة مع هذا الجزء- لم يتعلّق به النسيان، لأنّ الوقت بعد باق، و المكلف قادر على

إيجاد المأمور به على وجهه، و ما تعلق به النسيان- و هو هذا الفرد الخارجى الفاقدا للجزء المنسى- ليس بمأمور به، فإن الأمر لم يتعلق بهذا الفرد بخصوصه، بل تعلق بالطبيعة.

نعم، لو استوعب النسيان جميع الوقت أو كان فى آخر الوقت، الذى تضيّق وقت الواجب، يمكن القول بأنّ حديث الرفع يقيد إطلاق دليل الجزء، و المفروض أنّ دليل الواجب دالّ بإطلاقه على أنّ الصلاة واجبه سواء نسي فيها فاتحه الكتاب فى جميع الوقت أو فى آخره، أو لا، فينتج أنّ الفاقدا للجزء المنسىّ فى جميع الوقت أو آخره مأمور به، فيكون صحيحا. هذا كلّه فى الصورة الأولى.

و أمّا الصورة الثانية

- و هى ما إذا كان لدليل الجزء إطلاق و لم يكن لدليل الواجب إطلاق- فمقتضى إطلاق دليل الجزء هو الجزئية المطلقة حتى حال النسيان، فالفاقد للجزء بمقتضى إطلاق دليل الجزء لا يكون صحيحا.

و لا يفيد حديث الرفع فى هذه الصورة أصلا حتى فيما إذا كان الحكم انحلاليا و بنحو مطلق الوجود، و ذلك لأنّ حديث الرفع على فرض شموله ليس مفاده إلّا رفع جزئية المنسىّ أو شرطيته، و أنّ الأمر لم يتعلّق بالمركب من عشره أجزاء مثلا، أمّا إثبات أنّ الفاقدا للجزء مأمور به، و أنّ الواجب هو المركب من تسعة أجزاء فلا فمع عدم وجود إطلاق دليل الواجب- كما هو المفروض- فيما ذا ثبت كون الفاقدا للجزء مأمورا به؟

و أمّا الصورة الثالثة

- و هى ما إذا كان لدليل الواجب إطلاق و لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق، كشرطية الاستقرار، فإنّ دليله الإجماع، و القدر المتيقن منه هو شرطية حال الذكر- فلا ينبغى الشكّ فى كون الجزئية أو الشرطية مختصّه بحال الذكر بمقتضى حديث الرفع، فإنّ شرطية الاستقرار

للصلاة- مثلاً- حال الذكر معلومه لنا و فى حال النسيان غير معلومه، فترفع ب «رفع ما لا يعلمون» فإذا لم يكن المشكوك جزءاً أو شرطاً حال النسيان و المفروض أنّ الصلاة بمقتضى إطلاق دليل وجوبها واجبه سواء نسي جزء أو شرط منها أو لا، فالواجب الحكم بأنّ ما نسي فيه الاستقرار هو مأمور به و لا تجب إعادته بعد ذلك واجداً للشرط.

هذا، و لكن ربّما يقال بأنّ الجزئيه إذا ثبتت بالأمر بشىء بأن يقول: «اقرأ فاتحه الكتاب فى صلاتك» لا بمثل «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» أو الإجماع، فلازمها اختصاصها بحال الذكر دون النسيان، فإنّ الأمر بالشىء نفسياً أو غيرياً مشروط بالقدره عليه عقلاً، و الإتيان بالمنسى حال النسيان غير مقدور بالضرورة، فجزئيته تختصّ بغير حال النسيان.

و فيه: أنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء و الشرائط فى المركبات الخارجيه بمقتضى الفهم العرفى إرشاديه لا- يفهم منها إلّا جزئيه المأمور به أو شرطيته، كما أنّ النهى عن شىء فيها إرشاد إلى مانعيه المنهى عنه عن تحقّق المركب فى الخارج، كما فى «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» (١) و «لا تصلّ فى الحرير» (٢) فلا فرق بين ثبوت جزئيه شىء بالأمر بذلك الشىء أو بغيره.

و أمّا المقام الثانى:

فلا ينبغى الشكّ فى أنّ الجزئيه كما أنّ أصلها يرفع بحديث الرفع إذا كانت مشكوكه و يحكم بأنّ أمر المولى من الأوّل لم يتعلّق بالصلاة مع السوره المشكوك كونها جزءاً كذلك ترفع جزئيه شىء إذا كانت

١- الفقيه ٤: ٢٦٥-٨٢٤، الوسائل ٤: ٣٤٦-٣٤٧، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٦.

٢- الكافي ٣: ٣٩٩-١٠، التهذيب ٢: ٢٠٧-٨١٢، الاستبصار ١: ٣٨٥-١٤٦٢، الوسائل ٤: ٣٦٨، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٢ نقلاً بالمعنى.

مشكوكه فى حال من الحالات، كحال النسيان، و يحكم بأن الصلاة متقيده بالسوره فى حال الذكر قطعاً، فالإخلال بها فى هذا الحال إخلال بالواجب يقينا لكن تقيدها بها حال النسيان غير معلوم، فنرفعه بحديث الرفع و قاعده قبح العقاب بلا بيان بالبيان السابق.

و ليعلم أنّ هذا الكلام جار فيما إذا كان الأمر بالواجب بنحو صرف الوجود و كان أصل الوجوب فى حال النسيان معلوماً، و أمّا لو كان بنحو مطلق الوجود، كالأمر بالصوم فى شهر رمضان المنحلّ إلى كلّ يوم من أيامه، فلا يجرى هذا الكلام قطعاً، إذ الشكّ فى اعتبار شىء حال النسيان فى الصوم يرجع إلى الشكّ فى أصل وجوب الواجب فى هذا الحال، ضروره أنّ الأمر بالمركب من المنسى و غيره غير معقول، فإذا كان أصل الوجوب مشكوكاً، فيرفع بأصل البراءة أصل الوجوب لا تقيده بما يحتمل اعتباره فى هذا الحال، و هذا بخلاف ما إذا كان بنحو صرف الوجود، كالأمر بطبيعته الصلاة فيما بين الحدّين، فإنّه يمكن أن يكون المركب من المنسى و غيره مأموراً به فى حال الذكر و فى جزء آخر من أجزاء الزمان المحدود بحدّين و إن لا يمكن أن يكون مأموراً به حال النسيان إلا أنّ الطبيعىّ المأمور به لا ينحصر مصداقه فى الفرد الواقع حال النسيان حتى يكون الأمر به مستحيلاً، بل له أفراد و مصاديق آخر مقدوره للمكلف، و الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور يمكن أن يتعلّق الأمر به.

هذا كلّه فى النقصان،

و أمّا الزيادة:

إشارة

فمحلّ البحث فيها يعمّ العمديّه و غيرها، بخلاف التقيصه، فإنّ العمديّه منها لا ريب فى كونها موجباً للبطلان، و لا معنى للبحث عنها، إذ معنى كون شىء جزءاً أو شرطاً للواجب لا واجباً فى واجب أنّ الواجب لا يقع بدونه عمداً، ضروره أنّ وقوع المأمور به بدونه ينافى

جزئيته و كونه دخيلا في المركب و معتبرا في تحقّقه.

و قبل الورود في البحث ينبغي التكلّم في أمرين:

إشارة

الأوّل: في معقوليه الزيادة و عدمها.

الثاني: في مفهومها، و أنّ الاستفادة من قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته»^(١) إلى آخره - مثلا - ما ذا؟

أما الأوّل:

فربما استشكل فيه بأنّ السوره إن أخذت في الواجب لا بشرط من حيث انضمام سوره أخرى أو شيء آخر ممّا لا يكون مسانخا لها إليها، فلا يعقل الزيادة، إذ السوره الثانيه أيضا على هذا تكون جزءا، و إن أخذت بشرط لا من هذا الحيث، كما في الركوع و السجود، حيث إنّ الأوّل أخذ بشرط عدم انضمام الثاني إليه و الثاني أخذ بشرط عدم انضمام الثالث إليه، فإذا أتى المكلف بسورتين، فلم يأت بالجزء المأمور به أصلا، كما أنّه لم يأت بالمأمور به إذا ركع ركوعين أو سجد أزيد من سجديتين، ففي الحقيقه نقص في صلاته و لم يأت بأحد أجزائه على ما هو عليه.

و فيه أولا: أنّ للزيادة مفهوما عرفيا يصدق على الإتيان بأكثر من سوره مثلا بعنوان الجزئيه، فيصدق على الآتي به عنوان «من زاد في صلاته» و لا تبتنى الأحكام الشرعيه على مثل هذه التدقيقات الفلسفيّه.

و ثانيا: أنّ أخذ شيء لا بشرط في المأمور به إن كان بنحو مطلق الوجود بحيث يكون للطبيعي أينما سرى دخل في المأمور به، فالأمر كما ذكر، إذ جميع مصاديق الطبيعى تكون حينئذ أجزاء، و لا تتصوّر الزيادة، بل كلّ ما أتى به من أفراد هذا الطبيعى فقد أتى بالجزء الواجب.

١- الكافي ٣: ٣٥٥-٥، التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

و أمّا إن كان بنحو صرف الوجود بحيث يكون أول الوجودات مصداقا للجزء و لكنّ الوجود الثانى أو الثالث أو غير ذلك لا يضرّ بتحقق الجزء بالوجود الأول، و لا يكون مصداقا للجزء أيضا، فلا إشكال فى صدق الزيادة على الوجود الثانى الذى ليس بجزء حقيقه و بالدقّه أيضا، نظير الواجبات الاستقلاليه التى تكون بهذه المثابه، فكما أنّ الأمر تعلق بطبيعيّ أربع ركعات بعنوان الظهر لا بشرط و بنحو صرف الوجود بمعنى أنّ الواجب يتحقّق بأول الوجودات، و الوجودات الأخر أجنبيّه عن الواجب، فالصلاه المعاده ليس لها دخل فى الواجب لا وجودا و لا عدما، و لا تتّصف بالوجوب أيضا كذلك السوره إذا أخذت فى الصلاه لا بشرط بنحو صرف الوجود، فالسوره الثانیه لا تكون جزءا، لتحقق الجزء بالأولى، و لا يكون لها دخل فى تحقق الجزء لا وجودا و لا عدما.

و بالجمله لا ريب فى تعقل الزيادة فى المأمور به إذا أخذ لا بشرط لكن بنحو صرف الوجود.

و أمّا الأمر الثانى

- و هو أنّه ما المفهوم من الزيادة عرفا؟ بمعنى أنّه هل يعتبر فى تحقّق هذا المفهوم قصد عنوان الجزئيه، أو لا يعتبر ذلك، بل يتحقّق إذا ادخل فى المأمور به غير ما اعتبر فيه و لو بدون قصد عنوان الجزئيه؟- فالتحقيق فيه أنّ المرکبات المخترعه فى الشريعه- كالصلاه و أمثالها- ليست كالمرکبات الخارجيه التى يكون لكلّ منها وجود واحد جامع لجميع أجزائه، بل هى مرکبات اعتباريه اعتبرها الشارع أمرا واحدا مع أنّ كلّ واحد من أجزائها مغاير للآخر وجودا و ماهيه، فالركوع أمر مغاير للسجود، و هما للتشهد كذلك، و هكذا هى للتسليم، و ليس شىء من أجزائها متّحدا فى الوجود مع الآخر فجزئيتها ليست إلّا من جهه أنّ الشارع اعتبرها جزءا، و إلّا ففى الحقيقه ليست

جزءاً للصلاة أصلاً، ولازم ذلك أن لا يقع شيء منها جزءاً للصلاة إلا إذا وقع بعنوان الجزئية، فقصده الجزئية مقوم لتحقيق عنوان الجزء، فحيث زاد جزء كالسورة لا بعنوان الجزئية، لا تصدق زيادته الجزء، وأما لو رفع عما مته بعنوان الجزئية، فيصدق أنه زاد في صلاته جزءاً.

نعم، خصوص السجود زيادته في المكتوبه مطلقاً بمقتضى النص، إذ ورد أنه «لا تقرأ شيئاً من العزائم في صلاتك، فإن السجود زيادته في المكتوبه» (١) والحق به الركوع أيضاً، فهو مطلقاً - كالركوع الملحق به - ولو لم يؤت به بقصد الجزئية - اعتبره الشارع زيادته.

و يتفرع على ذلك: عدم جواز إقحام صلاة في صلاة أخرى في غير موارد ورد النص فيها على الجواز، كما في الصلاة المكتوبه والآيات، فإنه ورد جواز إقحام كل منهما في الأخرى إذا اشتغل المكلف بإحدهما وتضييق وقت الأخرى (٢).

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم أن مرجع الشك في كون الزيادة مبطله أو لا - إلى أنه هل اعتبر عدمها في الواجب شرطاً أو شرطاً؟ فما ذكر في الشك في شرطية شيء للمأمور به أو جزئيته من جريان البراءة العقلية والنقلية جار هنا أيضاً، إذ هو من أحد مصاديق الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، فكما تجرى البراءة فيما شك في اعتبار عدم ذات شيء في الواجب ويحكم بكون وجوده غير مبطل كذلك إذا شك في اعتبار عدم عنوان من العناوين - كعنوان الزيادة في

١- الكافي ٣: ٣١٨-٦، التهذيب ٢: ٩٦-٣٦١، الوسائل ٦: ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة، الحديث ١.

٢- الفقيه ١: ٣٤٦-١٥٣٠، التهذيب ٣: ١٥٥-٣٣٢ و ٢٩٣-٢٩٤-٨٨٨، الوسائل ٧: ٤٩٠-٤٩١، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الأحاديث ٢-٤.

الصلاه مثلا- تجرى البراءه، و يحكم بأن وجوده غير مخلّ.

نعم، فى خصوص العبادات ربما يلزم الزيادة لعدم تحقّق قصد القربه و عدم تحقّق امتثال الأمر، كما إذا قصد من أوّل الأمر أن يصلّى صلاه ذات خمس ركعات و بنى تشريعا على أن أمر المولى تعلّق بذلك، و قصد عند الإتيان هذا الأمر التشريعى بنحو التقييد بحيث كان من قصده أن لا يأتى بالصلاه بغير هذا الوجه أصلا، فحينئذ صلاته باطله لكن لا من جهة الزيادة، بل من جهة أن ما قصد لم يقع و لم يتحقّق به الامتثال، إذ المفروض أنه لم يتعلّق به أمر من المولى، و إنّما قصده تشريعا، و ما وقع - و هو الأمر بالصلاه ذات أربع ركعات - لم يقصد، فهو خارج عن محلّ الكلام، إذ البحث فى البطلان و عدمه من ناحيه خصوص الزيادة، و لذا لو لم يرجع التشريع إلى تشريع فى نفس الأمر، لا توجب الزيادة البطلان، كما إذا قصد الأمر المتعلّق بالصلاه و لكن فى مقام التطبيق و إيجاد المأمور به فى الخارج يشّرع و يزيد جزءا فى صلاته.

و بالجمله، نفس الزيادة لا- توجب البطلان مطلقا فى العبادات و غيرها، و البطلان فى العبادات أحيانا بذلك من جهة أخرى ملازمه للزيادة لا من حيث نفس الزيادة التى هى محلّ كلامنا.

هذا كلّه فى مقتضى الأصل العملى، و أمّا الأصل اللفظى: فقد ورد الدليل على البطلان بالزيادة فى موردين: أحدهما فى أشواط الطواف، و الثانى فى الصلاه.

و الروايات الواردة فى باب الزيادة فى الصلاه طوائف ثلاث:

الأولى: ما كان مطلقا من جهتين: من حيث العمد و السهو، و من حيث

الأركان وغيرها، كقوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١).

و الثانية: ما كان مطلقاً من حيث الأركان وغيرها أيضاً، و مختصاً بخصوص الزيادة السهوية، كقوله عليه السلام: «من استيقن أنه زاد في المكتوبه فليستقبل الصلاة استقبالا»^(٢) فإن ظاهره حصول اليقين بعد الصلاة و بعد الإتيان بالزائد، لا أنه زاد عمداً.

و لا- تنافى بين هاتين الروايتين، فإن الثانية موردها الزيادة السهوية، و لا تنفى وجوب الإعادة فى الزيادة العمديه، بل تدلّ عليه بالأولوية، فلا تنافى بينهما أصلاً.

و الثالثة: ما كانت نسبته مع كلّ من السابقتين عموماً من وجه، كخبر «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»^(٣) فإنه مطلق من حيث الزيادة و النقيصه فعامّ من هذه الجهه، و مقتيد بغير الخمس فخاصّ من هذه الجهه، و التعارض بينه و بينهما إنّما هو فى خصوص الزيادة السهوية فى غير الخمس، فإن مقتضى «لا تعاد» كونها غير مبطله، و مقتضى السابقتين أنّها مبطله، و أمّا الزيادة العمديه فلا تعارض بالقياس إليها أصلاً، إذ حديث «لا تعاد» لا يعمّ الإخلال العمديّ قطعاً، فيبقى غيره بلا معارض.

و هكذا لا- تعارض بالنسبه إلى النقيصه فى غير الخمس، ضروره أنّ مورد الروايتين السابقتين هو الزيادة، فحديث «لا تعاد» لا معارض له.

١- الكافي ٣: ٣٥٥-٥، التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

٢- الكافي ٣: ٣٥٤-٢، التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٨، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٣- الفقيه ١: ٢٢٥-٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢-٥٩٧، الوسائل: ٣٧٠-٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨ و ٧: ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

و أيضا لا تعارض بالقياس إلى الزيادة العمديّة مطلقا، الزيادة العمديّة في خصوص الخمس، فإنّ مقتضى الجميع بطلان الصلاة بها.

ففي هذه الموارد الثلاثة- الزيادة العمديّة مطلقا، الزيادة العمديّة في خصوص الخمس المذكوره في حديث «لا تعاد»، النقيصه في غير الخمس- لا إشكال في بطلان الصلاة في الأولين منها، و عدم بطلانها في الثالث، و إنّما الإشكال في مورد التعارض، و هو الزيادة السهوّيّة في غير الخمس، و النسبه و إن كانت عموما من وجه إلّا أنّ «لا تعاد»- لكونه حاكما و ناظرا إلى مطلق أدلّه الأجزاء و الشرائط، التي منها الروايتان السابقتان الدالّتان على اعتبار عدم الزيادة السهوّيّة في غير الخمس في الصلاة- مقدّم عليها، إذ لا- تلاحظ النسبه بين الحاكم و المحكوم، فيخصّص «لا تعاد»- الدالّ بلسان عدم وجوب الإعادة على أنّ الشرائط و الأجزاء المعتمده في الصلاة ليست بشرائط و أجزاء حال السهو و النسيان، بل هي شرائط و أجزاء لها في حال الدّكر- جميع أدلّه الشرائط و الأجزاء بخصوص حال الدّكر و العمد و الالتفات، و من جملتها أدلّه اعتبار عدم الزيادة في الصلاة، فيخصّصها أيضا بخصوص حال الدّكر و العمد و الالتفات.

الأمر الثاني: أنه إذا تعدّر جزء أو شرط للواجب،

اشاره

فهل الواجب يبقى على وجوبه و يجب الإتيان بالباقي أو لا؟

و الكلام يقع في مقامين:

اشاره

الأوّل: في مقتضى الأصل اللفظي.

و الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي مع عدم وجود الأصل اللفظي.

أمّا الأوّل: فالكلام فيه هو الكلام في نسيان جزء أو شرط.

و حاصله: أنّه إذا كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بالقياس إلى حال التمكن منه و عدمه، بمعنى أنّه كلّما كان الأمر بالمركب ثابتا فهو متقيد بهذا الجزء أو الشرط، فلازمه عدم وجوب الفاقد للجزء حينئذ، فلا تجب الصلاة

من غير ظهور عند عدم التمكن منه، وإن كان لدليل الواجب إطلاق فقط و لم يكن لدليل الجزء أو الشرط إطلاق، فيجب الفاقد للجزء.

و أما المقام الثاني:

إشاره

فمقتضى القاعده هو البراءه إذا لم يكن إطلاق أصلا لا لدليل الواجب و لا لدليل الجزء، إذ المعلوم لنا ليس إلّا وجوب عشره أجزاء إذا فرضنا مثلا أنّ الصلاه لها عشره أجزاء، فإذا تعدّر جزء منها فنحتمل عدم وجوب الباقي فنجرى البراءه عنه. هذا.

و ربّما يفرّق بين كون وجوب الواجب انحلالياً و بنحو مطلق الوجود كالصوم، و بين ما كان بنحو صرف الوجود كالواجب الموسّع أو غير الموقّت، فيلتزم في الأوّل بجريان البراءه، و يحكم بعدم وجوب الصوم عند الاضطرار إلى الارتماس مثلا، و في الثاني بالتفصيل بين ما كان المكلف قادرا على الواجب بجميع أجزائه و شرائطه أوّل الوقت أو في زمان و بعد ذلك طرأ التعدّر، و بين ما لم يكن كذلك، بل كان من الأوّل عاجزا عن الواجد، فيلتزم بالبراءه في الثاني و بجريان استصحاب الوجوب في الأوّل.

و قيل في تقريبه وجوه:

الأوّل: استصحاب الوجوب الكليّ الجامع بين الاستقلالي و الضمني

بيبان أنّ هذه التسعه قد كانت واجبه سابقا فالآن كما كانت، غايه الأمر وجوبها في السابق كان وجوبا ضمّيتا- المعبر في كلام شيخنا الأنصاري بالوجوب الغيري(١)- و الآين وجوبها استقلاليّ، و هذا لا يضرّ باستصحاب الوجوب الجامع بين الضمني و الاستقلاليّ.

الثاني: استصحاب وجوب نفس الواجب بنحو مفاد «كان» التامه،

نظير

استصحاب وجود الكثر بأن يقال: إن الوجوب المتعلق بالصلاه قبل ذلك كان ثابتا و الآن نشك في زواله، فالأصل بقاءه كما كنا نستصحب بقاء الكثر في مكان إذا شككنا في زوال الكثر الموجود فيه.

الثالث: استصحاب الوجوب بمفاد «كان» الناقصه، نظير استصحاب كثرية الماء الموجود الذي أخذ منه كأس أو كأسان بحيث كان بنظر العرف هو الموضوع السابق بأن يقال: إن الصلاه كانت واجبه قطعا و الآن نشك في وجوبها بواسطه تعدد جزء منه فنستصحب بقاءه.

و الفرق بين التقريبات الثلاثه أن الاستصحاب على الأولين يجرى حتى فيما إذا تعدد جميع الأجزاء إلا جزء واحد، فيستصحب وجوب هذا الجزء، و على الأخير لا- بد من بقاء الأجزاء على حال التمكن بمقدار لا يضر باتحاد الموضوع في نظر العرف، إذ الاعتبار في باب الاستصحاب بالموضوع العرفي لا الدليلي و لا الدقي الفلسفي، فلو فرض العجز عن النصف أو أزيد منه، فلا يجرى الاستصحاب، لعدم بقاء ذلك الموضوع المحكوم بالوجوب حينئذ بنظر العرف.

و الجواب عن الأول: أنه مبنى على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو ممنوع، إذ لا بد في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه، و هو غير موجود في هذا القسم، فإن المتيقن سابقا- و هو فرد من الكلّي- مقطوع الارتفاع، و المشكوك فرد آخر منه، فما يحتمل بقاءه غير المتيقن سابقا. و هكذا في المقام المتيقن وجوده سابقا- و هو الوجوب الغيري المتعلق بتسعه أجزاء- ارتفع و زال قطعا، و ما يحتمل بقاءه- و هو الوجوب الاستقلالي- فرد آخر منه مشكوك الحدوث.

و عن الثاني: أن استصحاب فعلية الوجوب المتيقن سابقا بنحو مفاد

«كان» التامه و إن كان لا إشكال فيه من جهة اتّحاد القضيّتين، إذ المشكوك- و هو الوجوب الاستقلالي - عين المتيقّن سابقا إلّا أنّ الوجوب لا بدّ له من متعلّق، و إذا لاحظنا الوجوب مع متعلّقه نرى أنّ المتيقّن هو الوجوب المتعلّق بعشره أجزاء، و هو مقطوع الارتفاع، و المشكوك و هو الوجوب المتعلّق بتسعه أجزاء، فهو فرد آخر منه.

و هذا نظير ما إذا علمنا بوجوب إكرام زيد في زمان و ارتفاعه في زمان آخر و شككنا في أنّه هل حدث وجوب آخر متعلّق بإكرام عمرو أو لا؟ فهل لنا أن نقول: وجوب الإكرام كان فعليا سابقا يقينا و الآن نشكّ في ارتفاعه فنستصحبه.

هذا، مضافا إلى أنّ استصحاب فعلية الوجوب المتيقّن سابقا لا يثبت الوجوب بالباقي غير المتعدّر، كما أنّ استصحاب وجود الكثر في الحوض لا يثبت كثرية الماء الموجود فيه.

و أمّا التقريب الثالث:

إشارة

فربّما يستشكل فيه بأنّ نظر العرف في بقاء الموضوع و اتّحاد المشكوك و المتيقّن و إن كان متّبعاً في الاستصحاب إلّا أنّه في المركّبات الخارجيه التي يعرف العرف مقوماتها تامّ، كما إذا وجبت قراءه قصيده إمري القيس بتمامها في زمان معيّن، ثمّ عجزنا عن قراءه بيت واحد منها لنسيان أو غيره، فحيث إنّ المركّب خارجيّ و يرى العرف الناقص منه بيت مع التام شيئا واحدا فلا إشكال في استصحاب الوجوب، و هكذا في استصحاب كثرية الماء المأخوذ منه شىء يسير، و أمّا في المركّبات الاعتباريه المخترعه للشارع- كالصلاه و الوضوء و الغسل و أمثالها- فلا يمكن استصحاب الوجوب بعد تعدّر شىء يسير منها، إذ من الممكن أن يكون هذا الشىء اليسير ممّا به قوام الواجب في نظر الشارع و قد خفى على العرف، فلا يفيد اتّحاد المشكوك و المتيقّن بنظر العرف في أمثال هذه المركّبات.

و لكنّ الإنصاف أنّ الاتّحاد بنظر العرف كاف في الاستصحاب مطلقا بعد ما بيّن الشارع أجزاء المركّب و دلّ الدليل على أنّ الأمر لا يسقط بتعدّد بعض الأجزاء و الشرائط، كالقراءة و القيام و الستر و الركوع و السجود.

و ذلك لأنّ العرف (١) يرى الوجوب المتعلّق بالصلاة قاعدا مع العجز عن القيام عين الوجوب المتعلّق بالصلاة قائما، و لا يراه فردا آخر من الوجوب مباينا له، و هذا يكفي في جريان استصحاب وجوب الأجزاء التسعة مثلا أو مقدار من الأجزاء يصدق عرفا بقاء وجوبه السابق، فالمناط أن يكون الباقي وجوبه عين وجوب الباقي و المتعدّد بنظر العرف، و معه لا بأس بجريان الاستصحاب بناء على ما هو المعروف من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية.

و بالجملة، العرف يرى وجوب الباقي على تقدير وجوبه بقاء لوجوب المجموع فيما إذا كان المتعدّد يسيرا بحيث لا يكون الباقي عند العرف أمرا مغايرا للمجموع، فإذا رأى العرف الصلاة جالسا و الصلاة قائما موضوعا واحدا و رأى الجلوس و القيام من الأحوال العارضة على الصلاة، يحكم بمقتضى حكم الشارع ب «لا ينقض اليقين بالشكّ» ببقاء الوجوب المتعلّق بالصلاة قائما عند تعدّد القيام، و لو كان القيام في نظر الشارع من قبيل الأركان و ممّا به قوام الصلاة التي أوجبها، كان عليه التنبية و البيان، فمع عدمه يستكشف الاتّحاد في نظر الشارع أيضا، فيجرى الاستصحاب، لتحقّق موضوعه.

١- أقول: إنّ رؤيه العرف كلا الوجوبين واحدا متوقّفه على رؤيته الواجد و الفاقد واحدا، و هي تتوقّف على تشخيص الركن من غيره، و إذا فرضنا أنّ المركّب شرعيّ و أنّ بيان الركن و غير الركن بيد الشارع، فلا حظّ للعرف في فهم بقاء الموضوع و عدمه ما دام لم يفهم مثلا أنّ القيام- الذي هو وضع واحد- ركن في مقام و غير ركن في مقام آخر. (م).

هذا، وبقى الكلام فى الفرق المذكور، و هو الفرق بين العذر الابتدائى فلا يجرى الاستصحاب، لعدم تيقن الوجوب قبل الشك، و العذر الطارئ فيجرى، و التزم به شيخنا الأنصارى قدس سره (١)، و وافقه شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره هنا، و لكنّه - قدس سره - بنى فى بحث الاستصحاب على عدم الفرق، نظرا إلى أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلّيه الإلهيه لا- يحتاج جريانه إلى فعلية الموضوع خارجا، و كونه ذا حكم فى زمان يقينا و مشكوك الحكم بعده، بل يكفى فى جريان الاستصحاب فيها فرض وجود الموضوع و كونه محكوما بحكم فى زمان يقينا و مشكوك الزوال فى الزمان اللاحق، كاستصحاب نجاسه الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه، و الماء النجس المتمم كرا، و استصحاب حرمة وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال و غير ذلك ممّا لا يتوقف استصحاب حكم الكلّى فيه إلّا على فرض وجود موضوعه (٣).

و هذا الكلام ممّا لا يمكن المساعده عليه،

فإن لاستصحاب الحكم أقساما ثلاثة:

أحدها: استصحاب الحكم الكلّى المشكوك

الذى لا- منشأ للشك فيه الاحتمال النسخ بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا على ما هو عليه من سعه دائره موضوعه و ضيقها بلا شك، و هذا يسمّى باستصحاب عدم النسخ، الذى ادّعى المحدث الأسترآبادى الضروره على جريانه (٤).

الثانى:

استصحاب الحكم الكلّى الذى لم يكن الشك فيه من جهه

١- فرائد الأصول: ٢٩٤.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣١٤.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٤٥.

٤- نسبه إليه فى فرائد الأصول: ٣٢٣ و ٣٤٧.

احتمال النسخ، بل من جهة الشكّ في سعه دائره موضوعه و ضيقها، كاستصحاب نجاسه الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه، و الماء المتمّم كزّاء، و حرمة وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال، فإنّ الشكّ في جميع ذلك ليس من جهة احتمال النسخ، بل من جهة سعه دائره الموضوع و ضيقها من أوّل الأمر، فلا نعلم أنّ موضوع حرمة الوطء - مثلا - هل هو وسيع يشمل قبل النقاء و بعده و قبل الاغتسال، أو ضيق لا- يشمل إلّا أفراد الوطء حال الحيض؟ فحينئذ يفرض المجتهد وجود امرأه في الخارج قد انقضت أيّام أفرائه و لم تغتسل بعد، و يقول: تلك المرأه المفروضه كانت محرّمه الوطء قبل نقائها يقينا و الآن يشكّ في بقاء الحرمة، فيستصحابها و يفتى في رسالته بحرمة وطئها.

و الثالث: استصحاب الحكم الجزئي الشخصي،

مثل: استصحاب نجاسه هذا الثوب و طهاره هذا الماء، و هذا ليس من شأن المجتهد في شىء و لا أثر ليقينه و شكّه أصلا بالنسبه إلى مقامه، بل ليس للمجتهد إلّا الفتوى بجواز البناء على اليقين السابق فيما إذا علم طهاره شىء ثمّ شكّ في نجاسته مثلا، فإذا تحققت أركان الاستصحاب للمقّامد من اليقين السابق و الشكّ اللاحق، يجرى الاستصحاب و لو كان مجتهده معتقدا خلاف ذلك، و الاستصحاب في المقام فيما إذا كان العذر ابتدائيا- لا ينطبق على شىء من هذه الأقسام.

أمّا الأخير: فواضح، إذ ليس الشكّ في المقام من جهة الأمور الخارجيه، و هكذا الأوّل، ضروره أنّ وجوب أصل الصلاه معلوم لنا لا نشكّ فيه و لا نحتمل نسخه، و لو احتملنا لجرى الاستصحاب، و لكن لا ربط له بما نحن بصدده.

و أمّا عدم كونه من القسم الثانى: فلأنّ الوجوب سعه دائرته و ضيقها مجهولان لنا من أوّل الأمر، إذ تعلّقه بأصل الصلاه و إن كان معلوما إلّا أنّ شموله لمثل هذا المكلف غير المتمكّن من إتيان جميع الأجزاء من أوّل الوقت

مشكوك، و ليس له حاله سابقه متيقنه حتى نجرى الاستصحاب و نحكم ببقاء تلك الحاله.

و الحاصل: أنّ استصحاب الحكم الكليّ - الّذى كان منشأ الشكّ فيه سعه دائره الموضوع و ضيقها- و إن كان لا يحتاج إلى وجود الموضوع و يكفى فرض وجوده إلّا أنّه لا- يكفى فرض الحاله السابقه، بل لا- بدّ من كون المجتهد بعد فرض وجود الموضوع- كفرض وجود ماء نجس أتمّ كترًا- متيقنًا بشىء فى زمان و شاكًا فيه فى زمان لا حق، فيحكم ببقاء المتيقن السابق بالاستصحاب، و أنّ الماء فى المثال نجس، و أمّا إذا لم تكن له حاله سابقه متيقنه- كما فى المقام- و لو بعد فرض وجود الموضوع، فلا- يكفى فرض الحاله السابقه فى جريان الاستصحاب، فلا يمكن استصحاب وجوب الباقي بالنسبه إلى المتعذر بالعدر الابتدائي، ضروره أنّه لم يكن متيقنًا فى زمان- و لو فرض وجود مكلف عجز عن القيام مثلاً- فى أوّل الوقت- حتى نستصحبه، و هل يمكن القول باستصحاب النجاسه فى الماء المتمّم كترًا، الّذى لم يعلم أنّ حالته السابقه قبل إتمامه كترًا هى النجاسه؟

و لعمرى إنّ هذا لم يكن مترقبًا منه قدس سرّه.

هذا كلّه بحسب الأصل العملى، و أمّا الكلام فى ذلك بحسب الأصول اللفظيه و الأدلّه الخارجيه: فبالنسبه إلى الصلاه لا ريب فى التّنزّل إلى المراتب النازله، لأنّها لا تسقط بحال، كما هو المروى (١)، و أفتى به المشهور، مضافًا إلى أنّه المنصوص بالخصوص فى بعض المراتب.

نعم، خصوص الطهور إذا تعذّر لا تجب الصلاه فى الوقت بمقتضى

١- لم نعر عليه بنصّه فى الكتب الحديثيه.

«لا- صلاة إلّا بطهور» و إنّما يجب القضاء فى خارجه، و أمّا «لا- صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» فهو محكوم بحديث «لا تعاد» (١).
المستفاد منه سقوط جزئيه غير الخمس فى غير حال العمد و الالتفات.

و أمّا بالقياس إلى غير الصلاة من الواجبات: فقد استدلّ بروايات ثلاث

إشاره

على وجوب المقدار الممكن منه إذا عجز المكلف عن جميع أجزائه و شرائطه.

إحداها: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»

(٢) بتقريب أنّ «من» فى «منه» ظاهره فى التبعض، بل ادعى عدم استعمالها إلّا فى التبعض حتى فى مثل «خاتم من فضّه» غايه الأمر أنّها فى مثله للتبعض فى أفراد الطبيعه بمعنى أنّ الخاتم بعض أفراد الفضّه، و فى مثل «لى من هذه الدار كذا» للتبعض فى الأجزاء، و البعضيه تاره تلاحظ بالنسبه إلى الكلّ و أخرى تلاحظ بالقياس إلى الكلّى.

و بالجمله، ظهور «من» فى الروايه فى التبعض لا ينكر، و كونها بيانته أى زائده و كون «ما» فى «ما استطعتم» زمانيه حتى يكون المعنى: فأتوه، أو بمعنى الباء حتى يكون المعنى فأتوا به، خلاف الظاهر إن لم نقل بأنّه غير صحيح، فيصير معنى الروايه على هذا أنّه يجب على المكلف الإتيان بالبعض المستطاع من المركّب الذى امر به، و هذا كما يقال: «صلّى زيد بالمقدار الذى استطاع من أجزاء الصلاة» فالروايه ظاهره فى وجوب التنزّل إلى المراتب النازله من المركّب المأمور به، لكنّها لا تنطبق على موردها، فإنّ السؤال وقع فى موردها عن تكرار الحجّ، فلا يمكن حمله على الكلّ المأمور به.

١- الفقيه ١: ٢٢٥-٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢-٥٩٧، الوسائل ٧: ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

٢- كنز العمال ٥: ٢١-١١٨٧٢.

لا يقال: إنّ «الشيء» في قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء» إلى آخره، عامّ للكُلِّ و الكَلِّي، فينطبق على المورد و غيره، و لا موجب لتخصيص «الشيء» بخصوص الكَلِّي مع كونه عامًا له و للكُلِّ.

فإنّه يقال: نعم، إلّا أنّ الأمر بالكَلِّي ينحلّ إلى أفراده و يتعدّد حسب تعدّد أفراده، ففي الحقيقه ليس الأمر بالكَلِّي أمرا واحدا و إن كان صورته كذلك بل هو أوامر متعدّده.

و لمزيد التوضيح نقول: إنّ الإتيان تارة يتعدّى بنفسه، كما في قوله تعالى: وَ اللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ (١) و أخرى يتعدّى بالباء، كما يقال: «أتى بالصلاه» و على كلّ تقدير يكون الإتيان بمعنى الإيجاد في مثل «أتى بالصلاه» و «أتى الفاحشه» إمّا حقيقه أو يكون معناه في جميع الموارد هو المجيء، كما يقال: «أتيت زيدا» أو «أتيت عنده» أى جئته أو جئت عنده، و لكن يكون في مثل «أتى بالصلاه» و «أتى الفاحشه» كناية عن الإيجاد، كما أنّه في «أتى أهله» كناية عن الوطء، فهو متعدّد يحتاج إلى مفعول بنفسه أو بالواسطه، و لا- يمكن أن يكون مفعوله في الروايه هو الضمير المجرور، و تكون «ما» زمايّه كما عرفت، بل لا- بدّ أن يكون مفعوله هو «ما استطعتم» بجعل «ما» موصوله، و لا مانع من تقديم متعلّقات الموصول- إذا كانت ظروفًا- عليه، كما يقال: «كل من الطعام ما تشتهي» و الظرف- و هو «منه»- متعلّق ب «ما استطعتم» و بيان له، و لا ينافي كون «من»- مع كونها تبعيضيّه- بيانيّه، كما في «خاتم من فضّه» فإنّها للتبعيض و التقطيع و لتبيين أنّ الخاتم بعض أفراد الفضّه و قطعه من هذه الطبيعه و من مصاديقها.

و لا ريب فى أن «من» ظاهره فى التبعض، و حيث إن التبعض على قسمين: التبعض بالنسبه إلى الأجزاء و بالنسبه إلى الأفراد، و الثانى لا يحتاج إلى عنايه زائده، فإن الطبيعه تصدق على بعض أفرادها حقيقه، و الأول يحتاج إلى عنايه، و هو اعتبار أن الأجزاء على تباينها و تباين كل منها مع الآخر شىء واحد، لقيام المجموع بغرض واحد، و كلمه «من» فى الروايه فى نفسها و إن كانت ظاهره فى هذا القسم من التبعض إلا أنها حينئذ لا تنطبق على موردها، فلا بد أن يقال: إنها استعملت فى التبعض الأفرادى.

و لحاظ التبعض الأجزائى أيضا فى هذا الاستعمال بحيث يكون الاستعمال فى الجامع بينهما يحتاج إلى مثونه لحاظ الأمور المتباينه و الأجزاء المختلفه الحقيقه أمرا واحدا فى هذا الاستعمال بخصوصه، و الأصل عدمه، فإنه مشكوك، فلا يمكن الحكم باستعماله فى الجامع بدون إحراز أنه لوحظ ذلك. هذا ما يترأى فى بادئ النظر.

لكن الذى يقتضيه النظر الدقيق هو أن «من» زائده، و المعنى: «إذا أمرتكم بشىء فأتوه ما استطعتم» أو بمعنى الباء، فىكون التقدير «فأتوا به ما استطعتم» و يحتمل أن يكون متن الروايه أيضا «فأتوا به» كما حكى ذلك عن المجلسى - قدس سره - فى باب الصلاه من البحار (١).

و على كل تقدير تكون «ما» زمانيه، و يكون معنى الروايه على هذا مساوقا لقوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (٢) فتصير أجنبيه عن محل الكلام بالكليه.

١- ورد الحديث بلفظ «فأتوا منه» فى البحار ٢٢: ٣١ فى تاريخ النبى صلى الله عليه و آله، و لم نعر عليه فى باب الصلاه.

٢- البقره: ٢٨٦.

و الوجه فى ذلك: أنّ حمل «من» على التبعض الأفرادى أيضا لا ينطبق على مورد الروايه، الّذى هو السؤال عن تكرار الحجج، و من المعلوم أنّ وجوبه بنحو صرف الوجود، و لا- يجب فى العمر إلّا مرّه واحده، فلو لم نجعل «من» بمعنى الباء أو زائده، يلزم وجوب الإتيان بالحجج أزيد من مرّه واحده لمن كان قادرا على ذلك، بل تكون هذه الروايه دليلا على أنّ الأمر يقتضى التكرار، ضروره أنّ مقتضاها حيثئذ وجوب الإتيان بالمقدار الممكن من أفراد الطبيعه المأمور بها، فلا مناص عن جعل «من» زائده أو بمعنى الباء حتى تنطبق الروايه على موردها.

الثانيه: قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»

(١) بتقريب أنّ «كلّه» فى الفقرتين لا- يمكن أن يراد منه مجموع الأفراد أو الأجزاء فى كليتهما بنحو سلب العموم بحيث يكون السلب فى كليتهما واردا على العموم، نظير «كلّه لم أصنع» لأنّه إذا لم يكن مجموع الأجزاء أو الأفراد مدركا، فلا محاله يكون مجموعها غير متروك، فلا معنى لإيجاب عدم تركه.

و هكذا لا يمكن أن يراد من كلّ منهما العموم الاستغراقى بنحو عموم السلب بحيث يكون السلب واردا على كلّ جزء أو فرد من الأفراد، ضروره أنّه لا معنى لإيجاب عدم ترك شىء من الأفراد أو الأجزاء- الّذى هو عبارته أخرى عن إيجاب جميع الأفراد أو الأجزاء- إذا لم يكن شىء منها مدركا و كان عدم الدرك كليّا، فلا مناص عن أن يكون المراد أنّه إذا لم يكن الدرك كليّا بنحو سلب العموم، لا يكون الترك كليّا بنحو عموم السلب، فيكون حاصل المعنى على هذا أنّ المطلوب و المأمور به- كالصلاه أو صوم شهر رمضان- إذا لم يمكن درك

جميع أجزائه أو أفراده لا يجوز ترك جميع أجزائه أو أفراده، بل يجب الإتيان بما يمكن إدراكه.

و أورد على الاستدلال بها صاحب الكفايه- قدس سره- بأن «ما» لها ظهور إطلاقي في العموم بالقياس إلى الواجبات و المستحبات، و «لا- يترك» أيضا له ظهور إطلاقي في وجوب الإتيان بالمقدار الممكن الإدراك، و لا- بد من رفع اليد عن أحدهما، فإمّا يكون ظهور «لا يترك» في الوجوب مقيدا لإطلاق «ما» أو عموم «ما» رافعا لظهور «لا يترك» في الوجوب، و كلّ منهما يصلح أن يكون قرينه للآخر، فلا يبقى للروايه ظهور، و يكون كلّ منهما من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقريته.

و يمكن الجواب عنه بما ذكرنا مرارا من أنّ الوجوب و الاستحباب ليسا من المداليل اللفظيه، و الأمر يستعمل في معنى واحد دائما، و هما إنّما ينتزعان من ترخيص المولى في الترك و عدمه بمعنى أنّ المولى إذا أمر بشىء يحكم العقل بلزوم الإتيان به ما لم يرخص المولى في تركه، و يرى العقاب على مخالفته مع عدم الترخيص في الترك، في محلّه، ف «لا- يترك» استعمل في معناه، غايه الأمر أنّ الترخيص ثبت في المستحبات، فيجب الإتيان بالمقدار الممكن الإدراك في الواجبات بحكم العقل، كما أنّ «اغتسل» في قوله عليه السلام:

«اغتسل للجمعه و الجنابه»^(١) استعمل في معنى واحد، و ثبت الترخيص في ترك الجمعه بالخصوص.

و يمكن أن يجاب على مبناه أيضا- من أنّ الوجوب و الاستحباب من المداليل اللفظيه المستفاده من نفس الصيغه- بأن «لا يترك» استعمل في الجامع

١- ورد ما بمعناه في الكافي ٣: ٤١- ١، و التهذيب ١: ١٠٧- ٢٧٩، و الوسائل ٢: ٢٦١- ٢٦٢، الباب ٣ من أبواب الجنابه، الحديث

بينهما، و هو مطلق المطلوبية، و إذا ثبتت مطلوبية ما يمكن إدراكه من الأجزاء ثبت وجوبه بعدم القول بالفصل.

و هذا نظير ما استدلوا به من آية النفر لحجّيته خبر الواحد من أنّه إذا ثبتت مطلوبية الحذر عند الإنذار و محبوبية العمل بخبر الواحد يثبت وجوبه بعدم القول بالفصل.

فمن هذه الجهة لا إشكال في الرواية، إنّما الإشكال في أنّ لفظ «ما» في الرواية هل هو كناية عن المركّب ذى الأجزاء أو الكلّي ذى الأفراد، أو عن «الشيء» الجامع بينهما؟ فإن كان الأوّل أو الأخير، يمكن التمسك بالرواية في المقام، و إن كان الثانى، تصير أجنبيّه عمّا هو محلّ الكلام من وجوب ما عدا المتعذّر، و لا يمكن (١) أن يكون المراد منه الجامع بين المركّب و الكلّي، إذ

١- قوله: و لا يمكن إلى آخره. أقول: لزوم كون الأمر الواحد مولويًا و إرشاديًا عند إرادته الجامع يتوقف على كون الأمر إرشاديًا عند إرادته الكلّي وحده، و هو غير صحيح. هذا أوّلا- و ثانيا: أنّ عدم وجود الجامع بين المولوى و الإرشادى ممّا لا يمكن المساعدة عليه. توضيح ذلك أنّه إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال ثانيا: «أكرم العلماء» يكون الثانى أيضا مولويًا و إن كان غير تأسيسى، بخلاف الأوّل، فإنّه مولوى تأسيسى. إذا عرفت هذا، فنقول: قوله: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» بالنسبة إلى «صم أيام شهر رمضان» مثلا تأكيد، فكما أنّ قوله: «صم أيام...» ليس إرشاديًا كذلك قوله: «ما لا يدرك...» فإذا أريد من «ما» الكلّي ذو الأفراد وحده ليس أمره إرشاديًا حتى يلزم استعمال اللفظ الواحد فى المولويه و الإرشاديه عند إرادته الجامع بين الكلّ و الكلّي، بل الأمر استعمل فى المولويه وحدها، و لا نحتاج إلى الجامع بين المولويه و الإرشاديه حتى يقال: ليس لهما جامع. هذا أوّلا- و ثانيا: لو سلّم الإرشاديه عند إرادته الكلّي نقول: يمكن أن تكون المولويه و الإرشاديه من الدواعى غير داخلتين فى المستعمل فيه، فالمستعمل فيه اللفظ معنى واحد، فلا إشكال فى إرادته الجامع بين الكلّ و الكلّي من «ما». (م).

لو كان المراد منه ذلك، لزم أن يكون الوجوب المستفاد من «لا يترك كله» المتعلق بما عدا المتعذر من أجزاء المركب و أفراد الكلّي حكما مولويًا و إرشاديًا معاً، ضروره أنّ الواجب ذا الأفراد وجوبه استغراقي متعلق بكل فرد، فما عدا المتعذر من الأفراد كان واجبا استقلّ العقل بلزوم إطاعته و امتثاله مع قطع النظر عن الرواية، ف «لا يترك» لا يمكن أن يكون حكما مولويًا بل لا يكون إلما إرشادا إلى ما استقلّ به العقل، فبهذا الاعتبار «لا يترك» حكم إرشادي، و باعتبار أنّ المراد من لفظ «ما» هو المركب ذو الأجزاء أيضا لا بدّ أن يكون «لا يترك» حكما مولويًا، بدهاه أنّ الوجوب المتعلق بالمركب قبل تعذر بعض الأجزاء قد سقط قطعا بالتعذر، و لم يتعلّق بما عدا المتعذر، و إنّما يصير واجبا بالرواية، ف «لا يترك» بالنسبة إلى المركب ذى الأجزاء لا يمكن إلما أن يكون مولويًا، و من المعلوم أنّه لا- يمكن الجمع بين الإرشاديّ و المولويّ في حكم واحد، فاحتمال إرادته الجامع بين المركب و الكلّي من لفظ «ما» ساقط من أصله.

و بهذا ظهر أنّ لفظ «شىء» فى الرواية السابقة أيضا لا- يمكن أن يراد منه الجامع بينهما، لعدم إمكان الجمع بين الإرشاديّ و المولويّ فى أمر «فأتوا» فعلى تقدير التنزّل و تسليم أنّ «من» تبعيضيّه لا للتعديه لا يمكن التمسك بالرواية من هذه الجهة.

يبقى احتمالان آخران: أحدهما: أن يكون «ما» كناية عن المركب ذى الأجزاء، و الآخر: أن يكون كناية عن الكلّي ذى الأفراد، و ليس فى الرواية ظهور فى الأوّل حتى تتميّك به فى المقام، فمن الممكن أن يكون المراد من «ما» هو الكلّي ذا الأفراد، و أنّ الواجب ذا الأفراد- كصوم رمضان أو إزاله النجاسه عن المسجد- إذا لم يمكن إدراك جميع أفرادها لا يجوز ترك جميع أفرادها، بل يجب صوم عشرين يوما مثلا إذا تعذرت عشره أيام منه، و هكذا إذا

كانت عشرون موضعا من المسجد نجسه و لم يتمكن المكلف من إزاله النجاسه إلّا عن موضع منها، يجب عليه ذلك، و لا يجوز ترك هذا المقدار الممكن، كما هو مقتضى طبع الجاهل، فإنّه إذا رأى أنّه لا- يتمكن من إزاله النجاسه عن جميع مواضع المسجد، النجسه العشره مثلا، لا يزيل النجاسه عن الموضع الواحد الذى يمكنه أيضا، و يلحقه بالباقي.

و بالجمله، حيث يدور أمر «لا- يترك» بين كونه إرشاديا و كون «ما» كناية عن الكلّى، و بين كونه مولويا و «ما» كناية عن المركّب، و لا ترجيح لأحد الاحتمالين، تصير الروايه مجمله لا يمكن التمسك بها.

إن قلت: إذا صدر أمر من المولى و دار أمره بين المولويّه و الإرشاديّه، فلا- ريب فى حمله على المولويّه، فلا- بدّ من حمل «لا يترك» على المولويّه، و أنّ المراد من «ما» هو المركّب.

قلت: ظهور الأمر فى المولويّه و إن كان لا ينكر إلّا أنّه فيما إذا كان المتعلّق معلوما، كما فى الأمر بأداء الدّين، الّذى يحتمل أن يكون إرشادا إلى ما استقلّ به العقل من حسن الإحسان فى جزاء الإحسان، لا فيما لم يكن المتعلّق معلوما، كما فى المقام الّذى لا يعلم أنّ أىّ شىء هو نائب فاعل «لا يترك» و بما أنّ هذا الظهور- أى ظهور الأمر فى المولويّه- ليس ظهورا وضعيا، لا يمكن أن يثبت متعلّقه و يعيّن أنّه المركّب لا الكلّى.

و ممّا يؤيد كون المراد من لفظ «ما» هو الكلّى دون المركّب: أنّ لآزم الأوّل (1) وجوب جزء واحد من مائه جزء إذا كان للمركّب مائه جزء و لم يتمكن المكلف إلّا من إتيان جزء واحد منها، فلا بدّ من تقييد الروايه بما إذا كان الباقي

بمقدار معظم الأجزاء مع أنها مطلقه، وهذا بخلاف حملة على الكلّي، فإنّه لو كان له ألف فرد و لم يتمكن المكلف من إيجاد فرد واحد منها، فهو واجب على القاعده، و لا- نحتاج إلى تقييد الروايه. فظهر أنّه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه أيضا على المطلوب.

الثالثه: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

الثالثه: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١).

و تقريب الاستدلال به أنّ «لا- يسقط» إمّا إنشاء- نهى أو نفي يراد به النهى- أو إخبار، فعلى الأوّل يدلّ على أنّ الواجب ذا الأجزاء أو ذا الأفراد إذا كانت له مراتب و أفراد بعضها ميسور و بعضها معسور، لا يسقط الميسور منه بالمعسور، بل يبقى الميسور بنفسه أو بحكمه على حاله. و على الثانى يدلّ على أنّ الميسور أو حكمه ثابت و لم يسقط فى الشريعه المقدّسه بالمعسور، فالمرتبه العالیه من الواجب إذا تعدّرت لا بدّ من التنزّل إلى المرتبه السافله الميسوره، لعدم سقوطها أو سقوط حكمها بواسطه التعدّر عن المرتبه العالیه.

هذا، و لكن يجرى فيه على تقدير كون «لا يسقط» إنشاء جميع ما تقدّم إشكالا و جوابا.

مضافا إلى أنّ السقوط- سواء كان المراد سقوط نفس الواجب أو سقوط حكمه- لا يمكن أن يكون متعلّقا للتكليف، ضروره أنّه ليس تحت اختيار المكلف، بل أمر ثبوت الفعل على ذمه المكلف أو سقوطه عن ذمته، و هكذا ثبوت الحكم و سقوطه بيد الشارع لا مساس له بالمكلف أصلا.

و على تقدير كون «لا يسقط» إخبارا و إن كان لا يرد عليه ما أورد عليه على تقدير كونه إنشاء إلّا أنّ العدى يرد عليه حينئذ أنّ السقوط فرع الثبوت، و فى

الكلى ذى الأفراد يصدق أنّ الحكم الثابت على الفرد الميسور لا- يسقط بواسطة سقوطه عن الفرد المعسور، بل هذا المعنى ارتكازى لكلّ عاقل، و أما فى المركب ذى الأجزاء إذا تعذر جزء منه لم يثبت وجوب لما عدا المتعذر حتى يقال: إنّه ميسور و لا يسقط وجوبه الثابت له بسقوط الوجوب عن المجموع المعسور، بل وجوبه أول الكلام، و نحن نريد إثباته بالقاعده، و وجوبه الثابت له قبل التعذر كان ضمّياً و سقط بالتعذر قطعاً.

فالإنصاف أنّ هذه الروايه أيضا لا- دلالة لها على وجوب ما عدا المتعذر من أجزاء المركب، بل هو إرشاد إلى ما ارتكز فى الأذهان من عدم سقوط حكم بعض أفراد الكلى بسبب سقوطه عن بعضها الآخر.

فاتّضح أنّ شيئاً من الروايات الثلاث لا يدلّ على المطلوب، بل مقتضى القاعده فيما إذا تعذر جزء أو شرط من الواجب هو: البراءه عن التكليف بالباقي، فإنّه مشكوك فيه إلّا فى الصلاه، لورود الدليل الخاصّ، و إلّا إذا كان المتعذر يسيراً بحيث يعدّ الوجوب المتعلّق به على تقدير ثبوته بقاء للوجوب السابق المتعلّق بالمركب، فإنّه يجرى فيه الاستصحاب، و يحكم بوجوب الباقي به بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليّه، و لنا كلام فى ذلك سيّجى ء إن شاء الله.

الأمر الثالث: إذا دار الأمر بين شرطيه شىء أو جزئيه و مانعيته أو قاطعيته،

اشاره

و بعبارة أخرى: إذا علم إجمالاً- باعتبار شىء ء فى الواجب وجوداً أو عدماً، فإمّا أن يكون ذلك فى واقعه واحده، كما إذا نذر صوم يوم معيّن و شكّ فى قاطعيته شىء ء للصوم و شرطيته مثلاً أو يكون فى وقائع متعدّده، كما فى صوم شهر رمضان، أو يكون فى مثل ما يكون له أفراد طوليه و عرضيه، كالصلاه الواجبه فيما بين الحدّين: الزوال و الغروب،

فهنا مسائل ثلاث:

اشاره

الأولى: ما إذا كان الدوران في واقعه واحده لا يمكن فيها لا الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه،

كصوم يوم معين، و لا ريب في التخيير بين الإتيان بالصوم مقترنا بهذا الشيء و مجردا عنه.

الثانيه: ما إذا كان الدوران في وقائع متعدده،

كصوم كل يوم من شهر رمضان، و لا- إشكال في التخيير في هذا الفرض أيضا لكن ابتداء لا استمرارا، كما مر في المباحث السابقه، و مثلنا له بما إذا دار الأمر بين وجوب وطء امرأتين، لتعلق الحلف عليه، و بين حرمة ذلك، لتعلقه على تركه، و قلنا: إنه يجب إمّا وطء كل منهما أو ترك كل منهما تحصيلًا للموافقه الاحتماليه الممكنه و إن كان أمر كل بنفسه دائرا بين محذورين، المقتضى للتخيير، و ذلك لأنه إذا وطئ إحدهما و ترك وطء الأخرى، يقطع بالمخالفه، و قد تقدّم فيما تقدّم أنّ العلم الإجمالي يقتضى أمرين: وجوب الموافقه القطعيه، و حرمة المخالفه القطعيه، فإذا أمكنت كلتاهما، تجب الأولى و تحرم الثانيه، و إذا لم يمكن الموافقه القطعيه فقط، كما في المقام، تحرم الثانيه، و إذا لم يمكن المخالفه القطعيه فقط- كما إذا علم بوجوب أحد أشياء و اضطرّ إلى فعل بعضها- وجبت الأولى.

و بالجمله، العقل مستقلّ بوجوب الإطاعه أوّلا علما مع التمكن، و ثانيا احتمالا إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بإطاعه التكليف المعلوم و امتثاله.

الثالثه: ما إذا كان الدوران فيما يكون له أفراد طوليّه و عرضيّه،

و هذا الفرض هو الذي محلّ الكلام في المقام.

و ظاهر شيخنا الأنصاري- قدس سرّه- التخيير(١). و غايه توجيهه أنّ كلّا من

المانعيه و الجزئيه حيث إنه مشكوك يرفع بحديث الرفع و غيره من أدله البراءه، و لا- يلزم من جريان الأصل في كليهما إلّا المخالفه القطعيه الالتزاميه، و هي غير مانعه عن جريان أصل البراءه في أطراف العلم الإجمالي، و إنّما المانع منه على مبناه قدّس سرّه- كما تكرر في كلامه- هو لزوم المخالفه القطعيه العمليّه، و هو في المقام مفقود، ضروره أنّ المكلف لا يعقل أن يكون فاعلا و تاركا للمشكوك في صلاته.

و هذا- كما أفاده شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه- لم يكن مترقبا من مثله قدّس سرّه، فإنّ الأمور به ليس هذه الصلاه الشخصيه الخارجيه حتى يقال: إنّ الأمر دائر بين محذورين لا يمكن الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، بل الأمور به هو الطبيعه، و لها أفراد طوليه و عرضيه، و من الواضح أنّه يمكن للمكلف القطع بالموافقه بإيجاد فردين من طبيعه الصلاه فاعلا- في أحدهما المشكوك و تاركا إيّاه في الآخر، كما أنّه يمكنه أن يترك الصلاه أصلا، فلا- ريب في وجوب تكرار الصلاه و الإتيان مع المشكوك تاره و مجردا عنه أخرى.

هذا، مضافا إلى أنّه- قدّس سرّه- التزم فيما دار أمر الصلاه بين القصر و التمام بوجوب الجمع(٢)، مع أنّه صغرى من صغريات هذه الكبرى، فإنّ أمر السلام في الركعه الثانيه مرّد بين كونه جزءا للصلاه على تقدير كون الواجب في الواقع هو القصر، و بين كونه قاطعا على فرض كون الواجب هو التمام.

١- أجود التقريرات ٢: ٣١٦.

٢- فرائد الأصول: ٢٦٤.

خاتمه: فى شرائط الأصول

أما الاحتياط:

أشاره

فلا إشكال و لا كلام فى عدم اعتبار شىء فى حسنه بالقياس إلى المعاملات بالمعنى الأعم، و هكذا العبادات فيما إذا لم يتمكّن المكلف من تحصيل القطع أو ما فى حكمه بالواقع، ضروره أنّ قصد الوجه - على فرض اعتباره - إنّما يعتبر فى حال التمكن لا مطلقا، إذ الإتيان باحتمال الأمر - مع عدم التمكن - غاية ما يتمكّن المكلف من الانقياد و الطاعة.

و لا فرق فى ذلك بين أن يحتاج الاحتياط إلى التكرار و عدمه إلّا إذا كان بحيث يعدّ المحتاط مجنونا مثلا.

و هكذا لا إشكال فى حسن الاحتياط فى العبادات فيما إذا كان تحصيل القطع بالواقع أو ما فى حكم القطع به ممكنا و لكن لم يجب ذلك بأن كانت الشبهه بدويّه يجرى فيها البراءه بعد الفحص بالمقدار اللازم، أو موضوعيّه لم يجب فيها الفحص و يجرى فيها الأصل النافى للتكليف من استصحاب أو براءه أو نحوهما، و ذلك لأنّ الإتيان باحتمال المطلوبيه و برجا إدراك الواقع مع ترخيص الشارع للترك من أعلى مراتب الطاعة و الانقياد، فإذا احتاط و أتى بالعباده المحتمل وجوبها باحتمال المطلوبيه و بعد ذلك انكشف أنّها كانت واجبه فى حقّه، فقد امثلها و أتى بها على ما هى عليها. و احتمال الإخلال بقصد الوجه مدفوع بأنّه على فرض اعتباره ليس لدليله إطلاق لفظى يشمل هذا الفرض أيضا.

و إنّما الكلام و الإشكال فيما إذا أمكن القطع أو ما فى حكمه بوجوب

العباده اجتهادا أو تقليدا و لم يكن من موارد يجرى فيها البراءه بأن كانت الشبهه حكميه قبل الفحص مع إمكانه- أى الفحص- و الاحتياط فى هذا الفرض إميا لا- يحتاج إلى التكرار أو يحتاج، و فى الثانى إمّا يكون أصل التكليف معلوما و كان التردد فى متعلقه، كما إذا علم أصل وجوب الصلاه يوم الجمعه و لكن تردد أمره بين أن يكون متعلقا بالظهر و كونه متعلقا بالجمعه، أو لا يكون إمّا احتمال التكليف الذى تردد متعلقه بين أمرين على تقدير وجوده.

فهنا مسائل ثلاث:

الأولى: فيما لا يحتاج إلى التكرار.

و الظاهر أنّ المعروف بينهم هو جواز الاحتياط و حسنه، و لم يعرف خلاف إمّا من القائلين باعتبار قصد الوجه. و قد مرّ الجواب عنه بالقطع بعدم الاعتبار أولا من جهه أنّه ممّا يغفل عنه العامه، فلا بدّ من التنبيه عليه بالخصوص، و بالروايه (١) المستفاد منها أنّ الوضوء لا بدّ أن يؤتى بتيّه صالحه يقصد بها ربّه ثانيا، فإنّ الآتى بالعباده باحتمال الأمر و المطلوبيّه لربّه لم يقصد إمّا ربّه، و بأصل البراءه ثالثا لو شككنا فى ذلك، إذ اعتبار الجامع بين قصد الأمر العلمى و الاحتمالى- و هو الإضافه إلى الله تبارك و تعالى- معلوم لنا و خصوصيّة قصد الأمر العلمى مشكوكه يجرى فيها البراءه.

هذا، و قد اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- فى بحث الاشتغال من دوره الأخيره وجوب الفحص و الإتيان بقصد الأمر علما، لا من جهه اعتبار قصد الوجه، بل بدعوى القطع أولا بأنّ العقل يستقلّ بأنّ الامتثال الاحتمالى و الانبعاث عن احتمال الأمر فى طول الامتثال التفصيليّ و الانبعاث عن شخص الأمر، و أنّ العقل لا يرى حسنا للامتثال الاحتمالى و الانبعاث عن احتمال البعث

١- الكافي ٣: ٢٦٨-٣، الوسائل ١: ١٠٧، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

مع التمكن من الانبعاث عن شخص البعث.

و ادعى ثانيا على فرض الشكّ عدم الجواز بمقتضى قاعده الاشتغال، نظرا إلى أنّ العباده لا بدّ أن تقع على صفة الحسن بالقطع، فإذا شكّ في وقوعها على صفة الحسن، لا يجوز الاقتصار عليها، بل يجب إيقاعها بنحو يحصل معه القطع بحسنها، فلا بدّ في المقام من الفحص و العلم بشخص الأمر و الانبعاث عنه حتى يحرز وقوعها على صفة الحسن (١).

و فيه أولا: أنا نقطع بأنّ الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيلي، ضروره أنّه أيضا انقياد للمولى، و الانقياد حسن بالذات، و ما يكون حسنا بالذات لا يعقل انفكاك الحسن عنه إلّا بعروض جهه مقبّحه عليه، و ليس في المقام جهه مقبّحه.

و ثانيا: إطلاق الروايه الوارده في باب الوضوء شامل للمقام أيضا، فإنّ زكاه التجاره باحتمال الأمر و المطلوبيه لا تكون إلّا بتيه صالحه يريد بها ربّه، فيشمله قوله عليه السلام: «إذا كان بتيه صالحه يريد - أو يقصد - بها ربّه».

و الحاصل: أنّ المستفاد من الروايه أنّ ما يعتبر في العباده هو أن يكون العمل بداع إلهي و يضاف إلى الربّ بنحو من أنحاء الإضافه، فإذا فرضنا أنّه أتى بذات العباده و قد أضافها إلى الله تعالى، فأتيه حاله منتظره لعدم تحقّق الامتثال بعد.

و ثالثا: لو وصلت النوبه إلى الأصل العملي، فالمرجع هو البراءه، فإنّه من دوران الأمر بين التعيين و التخير، فإنّ الشكّ في أنّ المعبر هو خصوص قصد شخص الأمر أو يكفى الانبعاث عن احتمال الأمر أيضا، فبما أنّ الجامع

بين الأمرين متيقن الاعتبار، و اعتبار خصوص قصد شخص الأمر مشكوك تدفع الخصوصيه المشكوكه بالبراءه.

المسأله الثانيه: ما علم أصل التكليف و تردد متعلقه بين أمرين.

و وجه عدم حسن الاحتياط فى ذلك و الفرق بينه و بين ما لم يعلم أصل التكليف أحد أمرين:

الأول: اعتبار قصد الوجه فى خصوص ما علم أصل التكليف دون ما ليس فيه إلا احتمال التكليف.

وفيه: أن هذا الفرق بلا وجه، مضافا إلى أنه غير فارق، فإن الآتى بالظهر و الجمعه إنما يأتى بالواجب بقصد الوجه و ينبعث عن نفس الأمر، إذ المفروض أن داعيه إلى العمل ليس إلا أمر المولى المعلوم له، غايه الأمر أن التمييز ليس فى البين، فإنه لا يدري أن أيا منهما هو المأمور به.

الثانى: ما اختاره شيخنا الأستاذ- قدس سره- فى دوره السابقه و فى مبحث القطع من هذه دوره من أن الامتثال الاحتمالى يكون فى طول الامتثال التفصيلى مع العلم بالتكليف، و أمّا مع مجرد احتمال التكليف يرى العقل الامتثال الاحتمالى و الانبعث عن احتمال البعث فى عرض الامتثال التفصيلى و الانبعث عن شخص البعث مع التمكن منه (١).

و هذا الوجه أيضا بلا وجه بعد ما عرفت من عدم تماميه أصل المبنى.

المسأله الثالثه: ما يحتاج إلى التكرار و لم يكن أصل التكليف معلوما

بأن احتمال تكليف على تقدير ثبوته تردد متعلقه بين أمرين.

و قد ذهب شيخنا الأنصارى- قدس سره- إلى عدم حسن الاحتياط حيثئذ من

جهه أنه يلزم منه اللغو و اللعب و العبث بأمر المولى، فإن من اشتبهت القبلة عليه و اشتبه ثوبه الطاهر و مسجده الطاهر بين خمسه ثياب و خمسه مساجد مثلا إذا أراد الاحتياط، يلزمه أن يأتي بمائه صلاه إلى أربع جوانب في كل جانب خمسا و عشرين صلاه حتى يعلم بإتيان صلاه واحده في ثوب طاهر على مسجد طاهر إلى القبلة، و هذا لا يعدّ امتثالا لأمر المولى عند العقلاء، بل يعدّ لعبا و عبثا بأمره (١).

و أجاب عنه صاحب الكفايه بجوابين:

الأول: أن الاحتياط ربما لا يكون عبثا، بل يكون بداع عقلائي.

الثاني: أن اللعب و العبث ليسا في نفس الامتثال، بل في كفيته (٢).

و في كلا الجوابين مسامحه واضحه.

أمّا الأول: فلأن الامتثال لا بدّ و أن يكون بداع إلهي و لا يكفي الداعي العقلائي، و إن كان المقصود أن كفيته الامتثال ليست عبثا بل بداع عقلائي، فلا يكون جوابا مستقلا، بل لا بدّ من انضمام الثاني إليه.

و أمّا الثاني: فلأن كفيته الامتثال لا يعقل أن تكون عبثا دون الامتثال، فإنها ليست إلّا عباره عن إتيان الأمور به على ما هو عليه، و بإتيان العمل بهذه الكفيته - أي على ما هو عليه - يتحقّق الامتثال، و المفروض أن المكلف أتى به كذلك، و اللعب و العبث ليسا في شىء من الأفراد مع قطع النظر عن انضمام الغير إليه، فكلّ واحد منها إذا لوحظ لا بشرط، لا لعب و لا عبث فيه، و إنّما اللعب و العبث يلزمان - على فرض لزومهما - من انضمام غير الأمور به إلى الأمور به، فنفس الأمور به لا لعب و لا عبث فيه، لوقوعه على ما هو عليه،

١- فرائد الأصول: ٢٩٩.

٢- كفايه الأصول: ٤٢٣.

وإنما اللعب و العبث فى تحصيل القطع بتحقيقه و العلم بامثال الأمر، فإنّ له طريقين: أحدهما: السؤال عن العالم مثلا، و هو طريق عقلائي، و الآخر:

التكرار الّذى ليس طريقا عقلائيّا فرضا، فلو فرضت اللغويّه و العبثيه فإنّما هى فى كيفيه تحصيل القطع بالامثال لا- فى نفس الامثال و لا فى كيفيه الامثال.

و من جميع ما ذكر ظهر أنّه لا يعتبر فى حسن الاحتياط شىء، و ظهر أيضا أنّ ما نسب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى شيخنا الأنصارى، و إلى أستاذه السيّد- و إن لم يذكره فى حاشيه نجاه العباد- من الفتوى بلزوم الإتيان أوّلا بما هو وظيفته الآن بحسب تقليده من القصر و الإتمام ثمّ الاحتياط بالآخر(1)، ليس على ما ينبغى، بل يتحقّق الاحتياط و يحسن سواء قدّم ما أدّى إليه الطريق أو أخره، ضروره أنّ معنى حجّيه الطريق ليس إلّا جواز الاقتصار على ما أدّى إليه، و عدم جواز الاكتفاء بخلافه، و ليس مقتضاه منع المكلف عن العمل بخلافه حتى مع الإتيان بمؤداه بعد ذلك، و لا يضرّ ذلك بقصد الوجوب أيضا، فإنّ ما أدّى الطريق إلى وجوبه لا- يخرج عن الوجوب بإتيان ما يحتمل وجوبه و لم يؤدّ إليه الطريق أوّلا- بل بعد على وجوبه، فيمكن للمكلف إتيانه بقصد الوجوب كما هو ظاهر. هذا كلّه فى شرائط الاحتياط.

و أمّا البراءة:

فالعقلية منها

لا ينبغى الريب فى عدم جريانها قبل الفحص، ضروره عدم تحقّق موضوعها الّذى هو عدم البيان، و قد مرّ أنّ المراد من البيان جعل التكاليف فى محلّ يمكن للمكلف أن يصل إليه عادة و لو بالفحص، فمع عدم الفحص لا يحرز موضوع حكم العقل بقبح العقاب.

و أمّا البراءة الشرعيّه:

اشاره

فأدلّتها و إن كانت مطلقه تشمل الشبهات قبل

الفحص و بعد الفحص، الموضوعيّه و الحكميّه، بل دَلّ الدليل الخاصّ في بعض موارد الشبهات الموضوعيّه على عدم وجوب الفحص،

إلّا أنّه استدَلّ لوجوب الفحص في الشبهات الحكميّه و عدم جريان البراءة الشرعيّه فيها بوجوه:

الأول: الإجماع.

و لا يخفى أنّه لا يفيد، إذ يحتمل أن يكون مدركه هو الوجوه العقليّه و النقليه المذكوره في المقام.

الثاني: العقل بتقريبين:

أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بين موارد الشبهات بحيث لو فحص عنها لظفر بها.

و أجاب عن هذا التقريب صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بأنّه أخصّ من المدعى، فإنّ المدعى هو وجوب الفحص في جميع الشبهات الحكميّه سواء كانت بدويّه أو مقرونه بالعلم الإجمالي، و الدليل يختصّ بالثاني، و لا يشمل ما إذا انحلّ العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال(١).

و استشكل عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، فإنّ معلومه معلّم بعلامه، و هو وجود تكاليف في الكتب الأربعة مثلا، و إذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامه كما إذا علم إجمالا بأنّ ذمّته مشغوله بمقدار من الدين- الذي هو مكتوب في دفتر- لزيد، لا ينحلّ العلم بالعلم التفصيليّ بالأقلّ و الشكّ في الأكثر.

و السرّ فيه: أنّ حقيقه هذا العلم ترجع إلى علمين: علم يكون معلومه هو

العدد و المقدار. و آخر يكون معلومه هو تعلق التكليف بذي العلامه، فإذا انحَلَّ العلم الأوَّل بالظفر بمقدار و عدد، يبقى العلم الثانى على تنجيزه، فالعلم بالمقدار المعلوم بالإجمال من الدِّين و إن كان يوجب انحلال هذا العلم إلَّا أنَّ العلم بأنَّ جميع ديونه مكتوبه فى دفتره منجَز و موجب للفحص و عدم جريان البراءه فى الزائد عن المقدار المعلوم بالإجمال أيضا، و هل يلتزم أحد بأنَّ مثل هذا الرَّجل يكتفى بمراجعته صفحه من دفتره، فإذا ظفر بثبوت مقدار من الدِّين، أدَّى هذا المقدار فقط، و يجرى البراءه عمَّا زاد بدعوى انحلال العلم؟

ففى المقام أيضا الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف لا يوجب انحلال العلم بثبوت تكاليف معلّمه بعلامه كونها فى الكتب المعتمره للشيعه (١).

و هذا الذى أفاده- قدس سرّه- تامّ فيما إذا لم يكن ذو العلامه أيضا مردّدا بين الأقلّ و الأكثر، كما إذا تردّد إناء زيد، النجس بين عشره إناءات و علم بنجاسه أحدها و احتملت نجاسه الأكثر أيضا حيث إنّ العلم بنجاسه إناء بالخصوص أو قيام اليئنه على ذلك لا يوجب انحلال العلم بنجاسه إناء زيد بخصوصه المرّدّد بين الإناءات العشر بل بعد هذا العلم الإجمالى باق على حاله.

و أمّا إذا كان نفس ذى العلامه أيضا مردّدا بين الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا علم بنجاسه إناء زيد فى المثال و لم يعلم أنّ له إناء واحدا أو اثنين أو ثلاثا و هكذا إلى عشره، فالعلم التفصيلي بالمقدار المعلوم بالإجمال من ذى العلامه يوجب انحلال كلا العلمين، ضروره أنّا إذا علمنا تفصيلا بنجاسه إناء واحد من زيد، فبعد ذلك لا علم لنا بنجاسه شىء من الإناءات التسع الباقية، و نحتمل وجدانا طهاره جميعها، و المقام من هذا القبيل فإنّ نفس التكاليف الثابته فى الكتب

المعتمده للشيعه بالعلم الإجمالى مردده بين الأقلّ و الأكثر بهذا العنوان، فإذا ظفرنا بالمقدار المعلوم بالإجمال منها، فلا محاله ينحلّ كلا العلمين: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف علينا، و العلم بوجود تكاليف فى هذه الكتب المعتمده.

و مثال الدفتر أيضا كذلك، و وجوب الفحص فيه ليس من جهه عدم انحلال العلم الإجمالى و إلّا للزم الاحتياط لو فقد الدفتر و لم يتمكّن من الفحص، مع أنّه لا- يجب قطعاً، بل يكون لدليل خارج، نظير وجوب الفحص عن بلوغ المال إلى حدّ النصاب و عدمه، و عن تحقّق الاستطاعه و عدمه، و غير ذلك ممّا يجب الفحص فيه مع أنّه ليس علم إجمالى فى البين.

و ثانيهما: أنّ العقل مستقلّ بوجوب الفحص عمّا لا ينكشف غالباً للمكلّف من الأحكام إلّا بالفحص،

و لولاه لوقع فى المخالفه كثيرا، بداهه أنّ مبنى الشرع ليس على إيصال التكاليف إلى المكلّف قهراً، بل على تبليغها على النحو المتعارف، و هو جعلها فى محلّ يمكنه أن يصل إليه. و هذا من صغريات وجوب النّظر إلى معجزه من يدعى النبوه، و إلّا لزم إفحام الأنبياء، فأدّله البراءه مختصّه بخصوص الشبهات البدويه بعد الفحص.

و بعباره أخرى: هذه القرينه العقلية موجه لانصرافها عن الشبهات قبل الفحص و موجه لعدم انعقاد ظهور لها فى ذلك

الثالث: الأخبار المتظافره المتكاثره الدالّه على أنّ التعلّم واجب،

و لا- يكون الجهل عذرا عند المخالفه مع التمكن من العلم بالحكم بالفحص، فهى مخصّصه لعمومات أدّله البراءه، و جمله من أدّله البراءه و الاحتياط أيضا قوه ظهور فى وجوب التوقّف و الاحتياط فى خصوص الشبهات قبل الفحص، كما مرّ بيانه.

و هذان الوجهان الأخيران- أى التقريب الثانى من تقريبي الدليل العقلي، و الوجه الأخير- هما العمده فى المقام.

و من ذلك يظهر الكلام فى الاستصحاب أيضا و أنه- بناء على جريانه فى الأحكام الكليّه- لا يجرى إلّا بعد الفحص بمقتضى هذه الأخبار.

و أما التخيير العقلي فهو كالبراءه العقليّه فى عدم استقلال العقل به قبل الفحص.

بقى فى المقام أمران:

الأول:

أنّ المقدّس الأردبيلي(١)- قدّس سرّه- ذهب إلى أنّ التعلّم واجب نفسى تهيئى و يستحقّ تاركه العقاب لو أذى إلى المخالفه، و تبعه على ذلك تلميذه صاحب المدارك(٢)، و مال إليه بل اختاره أخيرا صاحب الكفايه(٣) قدّس سرهما.

و المشهور على أنّ وجوبه مقدّمى. و هو الظاهر من ظواهر الأخبار، فإنّ قوله عليه السلام أوّلا: «هلاّ عملت» و بعد ذلك: «هلاّ تعلّمت»(٤) له قوّه ظهور فى أنّ العقاب على ترك الواقع و مخالفته لا على ترك التعلّم، و أنّ التعلّم واجب مقدّمه للعمل.

و على كلّ حال لا إشكال فى استحقاق العقاب على المخالفه عند ترك التعلّم فى غير الواجبات المشروطه و الموقّته، و أمّا فيها فلا إشكال أيضا إن لم يكن ترك التعلّم سببا للعجز عن الامتثال بعد الوقت و بعد حصول الشرط، و لا سببا لإحراز الامتثال بعد ذلك، بل يمكن المكلف أن يتعلّم بعد دخول

١- مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١١٠.

٢- مدارك الأحكام ٣: ٢١٩.

٣- كفايه الأصول: ٤٢٦.

٤- أمالى المفيد: ٢٢٧-٢٢٨-٦، و عنها فى البحار ٢: ٢٩-١٠.

الوقت أو حصول الشرط، و يأتي بالواجب على ما هو عليه، كما في مسألة الحجّ. فإن ترك التعلّم بعد الوقت أيضا و لم يتمكّن من الامتثال أو إحراز الامتثال، فقد عصى بواسطه ترك المأمور به عمدا مع قدرته عليه، و لا ملزم في هذا الفرض لوجوب التعلّم قبل الشرط و الوقت أصلا، بل هو واجب موسّع يجوز للمكلّف اختيارا تركه قبل حصول الشرط و الوقت.

و أمّا إن كان ترك التعلّم موجبا للعجز عن إحراز الامتثال و لكنّه يقدر على أصل الامتثال، كما في مسائل الشكوك بعد الفراغ أو بعد التجاوز، فإنّه إذا لم يتعلّم قبل الوقت و لم يتمكّن من تعلّم ذلك بعده، فلا يمكنه القطع بالامتثال، و لكن لم يصّر بذلك عاجزا عن أصل الامتثال، إذ يمكنه الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه، غايه الأمر أنّه- لتردّده بين أفراد لا يسع الوقت بإتيان جميعها- لا يمثل إلّا احتمالا، فيبنى في صورته الشكّ في إتيان الركوع بعد الدخول في السجود مثلا على أحد الطرفين، و يأتي بالصلاه باحتمال كونها مأمورا بها، فإن خالف الواقع، فلا إشكال في استحقاقه العقاب من جهه أنّه لم يأت بالمأمور به مع قدرته عليه، و لا إشكال أيضا في وجوب التعلّم عليه قبل الوقت من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، إذ يحتمل أن يؤدّي تركه التعلّم إلى مخالفة المولى، فيحتمل العقاب، و العقل مستقلّ بوجوب دفع ذلك، ففي الواجبات غير المشروطة و هاتين الصورتين من المشروطة لا- إشكال في ترتّب العقاب على ترك المأمور به، و إنّما الإشكال فيما إذا كان ترك التعلّم موجبا للعجز عن نفس الامتثال من جهه أنّه قبل الشرط لم يكن واجبا حتى تجب مقدّمته التي هو التعلّم، و بعده أيضا لا يكون واجبا، لمكان العجز عنه.

و تحقيق الكلام فيه: أنّ القدره المأخوذه في الواجب تاره قدره عقليّه بمعنى أنّها لا دخل لها في الملاك أصلا، بل الملاك ملزم في ظرفه في حقّ

العاجز أيضا، غايه الأمر أنه لا يقدر على تحصيله، و أخرى شرعيه لها دخل فى الملاك، و بدونها لا ملاك أصلا، نظير الوجدان الذى هو شرط فى تحقق الملاك للوضوء، فإنّ الوضوء ليس له ملاك فى حقّ الفاقد أصلا.

فإن كانت قدره عقليه، فلا ريب فى وجوب التعلّم و استحقاق التارك له العقاب، فإنّ العقل مستقلّ بلزوم التعلّم قبل الشرط حفظا للملاك الملزم فى ظرفه، فوجوب التعلّم فى هذه الصورة أيضا من جهة حكم العقل، فإنّه من المقدمات المفوّته، أى المقدمات التى تركها مفوّت للملاك الملزم فى ظرفه، و قد سبق فى بحث مقدّمه الواجب أنّ مثل هذه المقدمات واجب عقلا، و مثلنا لذلك بما إذا علم العبد بأنّ مولاة يعطش غدا عطشا مهلكا و هو فعلا متمكّن واجد للماء و لكن إذا أهرقه لا يقدر بعد ذلك على تحصيل الماء، و قلنا: إنّ العقل مستقلّ بأنّه ليس له ذلك، و لا يصحّ له الاعتذار - عند مؤاخذه المولى بأنك لم أهرقت الماء و أنت كنت عالما بأننى أعطش هذا اليوم؟ - بأننى فى أمس ما كنت مكلفا بتحصيل الماء و اليوم لم أقدر على ذلك.

و بالجملة، العقل لا يفترق فى استحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الإلزامى و بين تفويت الملاك الملزم، ففى هذه الصورة و إن كان المكلف غير مكلف بالواجب بعد حصول الشرط، لعجزه عنه إلّا أنّه من أوّل زمان تحقّق التفويت مستحقّ للعقاب بحيث لو أراد المولى تعجيل عقابه لصحّ عقابه فى هذا الزمان.

و هذا نظير من رمى البندقه على أحد بحيث يقتله بعد خمس دقائق مثلا، فإنّه لا شبهه فى صحّ مؤاخذه و عقابه بمجرد الرمى و إن كان لا يجوز قصاصه حينئذ، و ذلك لأنّ ما يكون تحت اختياره هو هذا الفعل و قد صدر عنه بسوء اختياره، و بعد ذلك لا يقدر على حفظ البندقه.

و هذا بخلاف الصورة السابقة فإنَّ ظرف استحقاق العقاب فيها هو بعينه ظرف العصيان و ظرف ترك المأمور به لا قبل ذلك، كما هو واضح.

و إن كانت قدره شرعيه و كان لها دخل فى الملاك، فيجوز له أن يجعل نفسه عاجزه اختيارا بترك التعلّم، و لا يلزم عليه أن يوجد الملاك الملزم فى حقه، كما لا يلزم أن يجعل الفقير نفسه غتّه ليجب عليه الخمس و يصير فى حقه ذا ملاك.

و توهم كون التعلّم واجبا نفسا حينئذ، فاسد، لوجهين:

أحدهما: ما مرّ آنفا من عدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه.

و الثانى: أنه لو سلّم وجوبه النفسى، فهو فيما إذا كان الواجب موردا لابتلائه لا فيما هو خارج عن محلّ ابتلائه، و لم يقل أحد بوجود تعلّم أحكام الحيض على الرّجل أو أحكام الخمس على الفقير إلّا على المجتهد فى مقام الفتوى.

و بالجملة، التعلّم فى هذا الفرض ليس له وجوب لا مقدّمه و لا نفسا و لو قلنا بوجوبه النفسى فى غير هذا الفرض.

نعم، لو كان ذلك - أى عدم صيروره التكليف ذا ملاك ملزم بواسطه ترك التعلّم - غالبيًا، يستكشف إنّنا من نفس دليل التكليف وجوب التعلّم، لأن لا يكون جعله لغوا، و لا نحتاج لإثبات ذلك إلى دليل آخر غير دليل نفس التكليف.

ثم لا يخفى عدم الفرق بين القطع بسببته ترك التعلّم للعجز عن إحراز الامتثال أو نفس الامتثال و بين احتمال سببته ترك التعلّم لذلك فى وجوب التعلّم و استحقاق العقوبة على المخالفه، و ذلك لوحده الملاك، و هو احتمال العقاب المسبّب عن القطع بمخالفه التكليف أو تفويت الملاك أو احتمال ذلك

و عدم وجود المؤمن، فإنّ المفروض أنه يحتمل مخالفه التكليف أو تفويت الملاك بالوجدان الملازم لاحتمال العقاب و أنه لا تجرى البراءة، لمكان كون الشبهه قبل الفحص، و العقل مستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل.

هذا كلّه - إلّا الفرض الأخير - فيما إذا قطع المكلف بتوجه التكليف إليه في ظرفه، أو صيرورته ذا ملاك في حقه. و بعبارة أخرى: إذا علم بأنه يتلى بمسأله لا يعلم حكمها.

و ممّا ذكرنا في الفرض الأخير - و هو ما إذا علم بأنّ ترك التعلّم يخرج المسأله عن كونها مبتلى بها و عن كونها ذات ملاك ملزم - ظهر أنه لا يجب التعلّم فيما يعلم بعدم ابتلائه به أصلاً، و لا يستحقّ العقاب إذا أدى إلى الابتلاء و المخالفه، فإنّه بلا مقتض، و هكذا لا يجب التعلّم فيما يحتمل ابتلاؤه به لكن احتمالاً ضعيفاً لا يعتنى به العقلاء.

و أمّا فيما يحتمل الابتلاء احتمالاً عقلياً، كمسائل الشكّ بين الثلاث و الأربع و الشكّ بين الاثنيين و الثلاث أو الأربع و أمثال ذلك، فهل يجب التعلّم أو لا؟ فيه كلام.

و الظاهر هو الأوّل، و ذلك لحكم العقل حيث إنّ احتمال مخالفه التكليف أو تفويت الملاك - الّذى هو روح التكليف - الملازم لاحتمال العقاب موجود بالوجدان و لا مؤمن و لا دافع عنه، لعدم جريان البراءة على الفرض من جهه أنّ الشبهه قبل الفحص، و العقل مستقلّ بوجوب دفعه.

و توهم أنّ استصحاب عدم الابتلاء المتيقّن قبل الوقت إلى آخر الوقت أو زمان الإتيان بالواجب الّذى لا تعلم خصوصيات مسائله مؤمن، فاسد، لا من جهه عدم جريان الاستصحاب في الأمور المستقبلة، فإنّه سيجىء في محلّه المناسب له أنّه لا إشكال فيه، بل من جهه أنّ هذا الاستصحاب ليس له أثر

شرعى يتعبد به، فإنّ عدم الابتلاء- الذى نستصحبه- ليس له أثر إلّا عدم صحّحه العقاب، الذى هو ممّا استقلّ به العقل عند إحراز وجود المؤمن أو إحراز عدم الابتلاء بالوجدان، فبعد احتمال الابتلاء وجدانا لا بدّ من وجود أثر شرعى لعدم الابتلاء، الذى هو المستصحب غير هذا الأثر العقلى حتى نحكم بعدم الابتلاء بمقتضى التعبد الاستصحابى، و يترتب عليه ذلك الأثر العقلى الذى هو عدم صحّحه العقاب، و أمّا وجوب التعلّم فهو أثر عقلى لاحتمال الابتلاء الموجود بالوجدان، فهو أيضا لا يرفع إلّا بعد إحراز عدم الابتلاء وجدانا أو تعبدا، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر!؟

ثمّ إنّه ظهر من تضاعيف كلماتنا أنّ العقاب فى موارد ثبوت استحقاق العقاب عند ترك التعلّم و الفحص يكون على مخالفه الواقع لا- على مخالفه الطريق، فلو فرض عدم أداء ترك التعلّم إلى المخالفه، لا عقاب أصلا لا على ترك التعلّم، لما ذكرنا من أنّ وجوبه مقدّمى، و لا على الواقع، ضروره أنّه أتى به، و لو فرض أداؤه إلى المخالفه، فالعقاب ليس على ترك التعلّم، بل على مخالفه الواقع.

نعم، لا- بأس بالالتزام باستحقاق العقاب على تجزيه على المخالفه فى صورتين لو قلنا بوجوب التعلّم نفسا، و فى الصورة الأولى فقط على القول بوجوبه المقدّمى. هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فيما إذا ترك التعلّم و الفحص و لكن كان التكليف بحيث لو فحص عنه أيضا لا يصل إليه و لا يظفر بدليله، فهل يستحقّ العقاب على المخالفه أو لا يستحقّ؟ وجهان.

ذهب إلى الأوّل شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- نظرا إلى أنّ المخالفه محقّقه، و المفروض أنّه لم يكن معذورا، لعدم جريان البراءه عن التكليف، لكون

الشبهه قبل الفحص، فخالف المولى من دون مؤمن، فالعقاب ليس بلا موجب و بلا مقتض (١).

هذا، و لكن لا يمكن المساعده عليه، فإننا ذكرنا مرارا أنّ المراد من البيان ليس إيصال التكاليف إلى المكلفين على سبيل القهر و الجبر، بل المراد جعلها فى موضع يمكن للعبء أن يصل إليه عادة، فإذا فرضنا أنّ هناك تكليفا لم يكن بهذه المثابه، فالبيان غير تامّ بالقياس إليه واقعا و لو لم يفحص عنه المكلف، إذ المفروض أنّه لو فحص أيضا لا يصل إليه، غاية الأمر أنّه لا يدري أنّ البيان غير تامّ، و لا يحرز ذلك إلّا بعد الفحص، لا أنّ البيان قبل الفحص تامّ، فالعقاب على مثل هذا التكليف عقاب بلا مقتض و بلا بيان.

و الحاصل: أنّه يعتبر فى استحقاق العقاب أمور: مخالفه الواقع و الطريق و وجود طريق إليه بحيث لو فحص عنه يظفر به، فإن انتفى أحدها بأن عمل عملا وافق الواقع و لكن خالف الطريق الواصل إليه أو خالف الواقع و وافق الطريق أو خالف كليهما لكن لم يكن الطريق بحيث لو فحص عنه لظفر به، لم يكن مستحقا للعقاب.

نعم، يستحقّ العقاب من حيث التجزى فى الأوّل و الأخير.

الأمر الثانى: فى وجوب الإعادة و القضاء و عدمه،

و أنّ الميزان فى الحكم بصحّ العمل المأتى به حال ترك التعلّم و عدم وجوب القضاء و الإعادة هل هو موافقته للواقع فقط، أو الطريق - الذى كان من حقّه الرجوع إليه - فقط، أو لا يكفى ذلك بل لا بدّ فى ذلك من موافقته لهما؟

لا ريب فى كفايه موافقه للواقع مطلقا إلّا فى العباده مع عدم تمشى قصد

القربه، و هذا واضح بعد ملاحظه ما قرّناه فى مقرّه من أنّ المجموع فى باب الأمارات و الطرق هو نفس الطريقيه و الكاشفيه، لكفايه متابعه الطريق و حجّيته إذا كانت من باب الطريقيه و لمحض كاشفيتها عن الواقع، فلا وجه لاعتبار موافقه الطريق أصلاً إلّا بهذه الملاحظه، فأمر الصحّه و الفساد يدور مدار موافقه الواقع و عدمها، فالتارك للفحص - مجتهداً كان أو مقلّداً - لا يجوز له الاقتصار على ما أتى به إلّا إذا أحرز موافقته للواقع، إذ مع عدمه يحتمل العقاب و العقل مستقلّ بوجوب دفعه. و هذا مراد من أفتى بأنّ عمل الجاهل المقصّر من دون تقليد و لا اجتهاد باطل، و ليس هنا موضع الحاشيه بأنّه فيما إذا كان العمل عباده و لم يتمشّ منه قصد القربه، و إلّا فحكمه حكم الجاهل القاصر، إذ ليس المراد بالبطلان الحكم بالفساد و لو فى صوره إحرار موافقته للواقع، بل المراد منه عدم جواز الاقتصار على ما أتى به ما لم يحرز الموافقه.

و ليعلم أنّه لا طريق للمجتهد إلى إحرار الواقع إلّا ظنّه الفعلى، و هكذا لا طريق للمقلّد إلى إحرار الواقع إلّا فتوى من يجب عليه تقليده فعلاً، فعلى هذا يصحّ أن يقال: إنّ الميزان فى صحّه عمل الجاهل المقصّر و فساده هو موافقته لما يجب عليه فعلاً أتباعه من الطريق.

فإن كان ما أتى به موافقاً لنظره الفعلى أو نظر من يجب عليه تقليده فعلاً، فلا يجب القضاء إذا كان الانكشاف بعد الوقت، و لا الإعادة إذا كان قبل الوقت، و لكنّه مستحقّ للعقاب فى الفرض الأوّل من جهه التجزى دون الثانى.

و إن كان مخالفاً لذلك، يجب القضاء فى خارج الوقت و يكون عاصياً، و الإعادة فى الوقت، بل هذا هو مقتضى القاعده فى جميع موارد انكشاف الخلاف حتى من عمل بحسب نظره الاجتهادى أو بحسب فتوى مقلّده و بعد ذلك انكشاف خطؤه فى الاجتهاد أو تبدّل رأى مقلّده، و ذلك لما تبين فى

مبحث الإجزاء من أنّ المأمور به بالأمر الظاهري لا يجزئ عن الواقع إذا انكشف الخلاف و أنّه غير مأمور به واقعا، لأنّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل من إجماع وغيره، وقد ادّعى الإجماع في باب العبادات بالنسبة إلى الجاهل القاصر، و أمّا في المقام فلا إجماع فلا إجزاء أيضا، لعدم وجود دليل آخر غير الإجماع أيضا.

نعم، ورد الدليل بالخصوص على الصّحّة و الإجزاء مطلقا مع الجهل و لو كان عن تقصير في موارد بعضها متسالم عليه بين الأصحاب، و هو الإتمام في موضع القصر، و الإجهار في موضع الإخفات، و الإخفات في موضع الإجهار، و بعضها خلافى، و هو القصر في موضع التمام للقاصد للإقامة عشره أيام، فإنّه وردت روايه (١) صحيحه على ذلك، و أفتى على طبقها بعض و على خلافها جمع من جهه إعراض المشهور عنها.

و من هنا وقع إشكال علمي في هذه الفروع و إن كان لا يترتب عليه أثر عملي أصلا، و هو: أنّه كيف يمكن الجمع بين الحكم بالصّحّة التي ملاكها موافقه الواقع و الحكم باستحقاق العقاب، الّذى ملاكها عدم موافقه الواقع، فإنّه من قبيل الجمع بين المتناقضين!؟

و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأول: ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه. و حاصله: أنّ من الممكن أن يكون كلّ من الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام في خصوص ظرف الجهل بوجوب الآخر مشتملا على مصلحه ملزمه كامله في حدّ نفسها، و يكون بين المصلحتين تضادّ في الاستيفاء بحيث لا يمكن استيفاءهما معا، فالصحه من جهه أنّ الجهر

١- التهذيب ٣: ٢٢١-٥٥٢، الوسائل ٨: ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ٣.

مثلا- فى صلاه الظهر له مصلحه كامله لازمه الاستيفاء فى ظرف الجهل بوجوب الإخفات، و استحقاق العقاب من جهه تفويت مقدار من المصلحه الزائده القائمه بالإخفات مع عدم إمكان تداركها(١).

وفيه- مضافا إلى ما ذكرنا فى المباحث السابقه من أنّ التضادّ فى الأفعال ممكن واقع كثيرا، و أمّا التضادّ فى المصالح فهو و إن كان ممكنا عقلا- إلّا أنّه مجرّد فرض محض من قبيل أنياب الأغوال- أنّ لازمه تعدّد العقاب فيما إذا ترك الصلاه بالمّرّه عند الجهل بوجوب الجهر مثلا، أحدهما لأصل ترك الصلاه، و الآخر لترك الإجهار بها، و وحده العقاب فيما إذا ترك الصلاه أيضا بالمّرّه لكن مع العلم بوجوب الجهر.

بيان ذلك: أنّ ذلك المقدار من المصلحه الزائده الثابته فى الإجهار لا محاله يكون ملزما أيضا، فإن كان ارتباطيا مع المصلحه المترتبه على أصل الصلاه، فلازمه عدم صحه الصلاه التى أخفت فيها، و هو خلاف المفروض، و إن كان استقلاليا غير ارتباطيا، فلازمه أن يكون الإجهار واجبا مستقلا ظرفه صلاه الصبح مثلا، فكلّ من الصلاه و الإجهار بها واجب مستقلّ له إطاعه و عصيان، و هذا نظير ما إذا نذر أن يأتى بفريضه فى المسجد، فإن لم يأت بها أصلا لا فى المسجد و لا فى غيره، يعاقب بعقابين، لترك الصلاه و حث النذر، و إن أتى بها فى البيت، يعاقب بعقاب واحد، لحث النذر، و تصحّ صلاته، فالتارك لأصل الصلاه بالمّرّه يستحقّ عقابين إذا كان جاهلا بوجوب الإجهار، أحدهما لترك الصلاه، و الآخر لترك الإجهار بها، و يستحقّ عقابا واحدا إذا كان عالما بذلك، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد

و بهذا ظهر الجواب عمّا أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء(١)- قدّس سرّه- من الالتزام بالترتّب، فإنّ لازمه أيضا تعدّد العقاب مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه الدالّه على أنّ الواجب على كلّ مكلف في اليوم و الليله خمس صلوات، فإنّ مقتضاه وجوب ستّ صلوات في اليوم و الليله، بل خلاف الإجماع. هذا.

و قد أجاب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن هذا الوجه مع التزامه بالترتّب في غير المقام بوجوه آخر أيضا مضافه إلى ما ذكر:

أحدها: أنّ الالتزام بالترتّب لا- يمكن في خصوص المقام لخصوصيته فيه، فإنّ الترتّب إنّما يعقل فيما إذا كان هناك تكليفان فعليّان لا يمكن للمكلف امتثال كليهما في زمان واحد، كالإزالة و الصلاه، فيصحّ بتقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ، أمّا في المقام فلا يمكن أخذ عنوان العاصي للقصر في موضوع التكليف بالإتمام مثلا، فإنّ العصيان في المقام كالنسيان في عدم إمكان أخذه في موضوع التكليف، فكما أنّ الناسى لوجوب السوره بمجرد التفاته إلى كونه ناسيا يخرج عن عنوان الناسى و ينقلب الموضوع، و بدون الالتفات لا يمكن تكليفه بشيء، لعدم إمكان انبعائه، كذلك العاصي الجاهل لحكم القصر في المقام بمجرد التفاته إلى كونه عاصيا لحكم القصر يخرج عن كونه جاهلا، و يصير عالما، و بدونه يستحيل تكليفه بوجوب التمام، لعدم إمكان انبعائه.

ثانيها: أنّ العصيان لا- يتصوّر إلّا في الجزء الأخير من الوقت، ففي غيره حيث لا- يتصوّر العصيان لا يتصوّر الترتّب أيضا، فهذا الوجه كسابقه مانع عن الالتزام بالترتّب بحسب مقام الثبوت في خصوص المقام.

و ثالثها: هو المانع في مقام الإثبات، فإنّ الترتّب على تقدير إمكانه في

المقام يحتاج إلى دليل في مقام الإثبات، و في باب الإزالة و الصلاة نفس إطلاق دليل وجوب الإزالة و الصلاة دليل في مقام الإثبات بعد تصحيح الترتب في مقام الثبوت، فإنّ بقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة حتى حال امتثال أمر الإزالة و الاشتغال بها لا يمكن، و لكن لا- مانع من بقاء إطلاق كلا الأمرين حال عصيان الأمر بالإزالة و عدم الاشتغال بها، و هذا بخلاف المقام، فإنّه ليس هاهنا إلّا واجب واحد في مقام الإثبات(١).

و الظاهر أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا يصلح للمانع عنه عن الالتزام بالترتب في المقام لا ثبوتاً و لا إنباتاً.

أمّا الوجه الأوّل و الثاني: فلما أشرنا إليه في بحث الترتب من أنّ أحد الخطابين لا يلزم أن يكون مشروطاً بعصيان الخطاب الآخر بمعنى أنّه أخذ في موضوع الخطاب مفهوم العصيان و عنوانه حتى يلزم المحذور المذكور، بل يكفي أن يكون أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فيمكن أن يكلف المسافر مطلقاً عالماً أو جاهلاً بصلاة القصر و يكلف من لا يعلم بالحكم و لم يبلغ حكم المسافر إليه بصلاة التمام مشروطاً بعدم إتيانه بالقصر، فهذا الشخص يلتفت إلى أنّه مسافر و يلتفت أيضاً إلى أنّه لم يأت بالقصر و أنّه لم يبلغ إليه أنّه موظّف بوظيفه خاصّه غير وظيفه الحاضر، فيشمله الدليل.

و أمّا الوجه الثالث: فلأنّ نفس أدلّه الصّحّه كافيّه، و لا نحتاج إلى دليل آخر، إذ المقصود تعقّل وجه للصّحّه الثابته بحسب الأدلّه، فإذا كان الترتب ممكناً في مقام الثبوت، فيمكن أن يكون هو وجه الصّحّه، و لا نحتاج إلى مزيد من ذلك.

فظهر أنه لا مانع من الالتزام بالترتب غير ما ذكرنا من لزوم تعدد العقاب و خلاف ظواهر الأدلة بل الإجماع.

و الصحيح أن يقال: إن من يكون جاهلا بوجوب القصر أو الجهر و صلى قصرا أو جهرا نسيانا أو غفله عن كونه مسافرا أو كون صلاته جهريه بحيث تمشى منه قصد القربه، إن قلنا بأنه أتى بوظيفته الواقعيه فصلاته صحيحه، كما هو الظاهر، إذ لا وجه للبطلان بعد ما كانت مشموله للإطلاقات، فمقتضى الجمع بين هذه المطلقات الداله على كون القصر أو الجهر مأمورا به مطلقا حتى حال الجهل بالحكم، و الأدله الخاصه فى المقام، الداله على تماميه الإتمام فى موضع القصر، و الإخفات فى موضع الإجهار هو أن الإتمام أو الإخفات أيضا مأمور به فى خصوص حال الجهل، فينتج التخيير فى هذا الحال كالتخيير فى أماكن التخيير، غايه الأمر أن المكلف فى المقام لجهله بالحكم و اعتقاده بأن وظيفته التمام أو الإخفات لا يعلم بالتخيير و أن ما يأتى به أحد فردى التخيير، فالصحه من هذه الجهه، و أميا استحقاق العقاب فلا نلتزم به أصلا. و دعوى الإجماع موهونه جدًّا. مضافا (١) إلى أنه- أى استحقاق العقاب- أمر عقلى لا يمكن إثباته بالإجماع.

و إن قلنا بأنه تجب عليه الإعادة إتماما أو إخفاتا فى هذا الحال، فالصحه من جهه أن المأمور به فى حقه هو الإتمام أو الإخفات، و لا يستحق العقاب أصلا، لما ذكرنا، مع أن الروايه الوارده فى باب الجهر و الإخفات نطقت بأنه

١- قوله: مضافا، إلى آخره. أقول: ليس مراد القائل هو إثبات استحقاق العقاب بالشهره و الإجماع، بل المراد منهما هو أن استحقاق العقاب من المسلّمات، و الاستحقاق إنما هو على مخالفه الواقع. (م).

«لا شىء عليه وقد تمت صلاته» (١) فبعد ما لم ينقص من صلاته شىء و أتى بوظيفته لما ذا يستحق العقاب؟ هذا كله فيما يتعلق بالفحص.

وقد تلخص ممّا ذكرنا أنه يجب فى الشبهات الحكميه، و لا يجب فى الشبهات الموضوعيه، لإطلاق أدله البراءه و عدم ورود مقيد بالنسبه إليها.

هذا، و قد استثنى شيخنا- قدس سره- موردين من موارد الشبهات الموضوعيه، و التزم بوجوب الفحص فيهما:

أحدهما: ما يتوقف العلم بتحقيق الموضوع غالبا على الفحص بحيث لو لم يفحص يقع فى مخالفه الواقع كثيرا، و هذا كما فى موارد الشك فى حصول الاستطاعه أو بلوغ النصاب أو زياده الربح عن مئونه السنه، فإنه فى هذه الموارد لا يحصل العلم غالبا للمكلف إلا بالفحص، و الدليل على وجوب الفحص فى هذه الموارد نفس أدله التكليف، فإنها بالدلاله الالتزاميه العرفيه- صونا لكلام الحكيم عن اللغويه- تدل على وجوب الفحص، إذ مع عدم الفحص يلزم أن يكون جعلها لغوا، لعدم فعلية انكشاف موضوعاتها غالبا.

ثانيهما: ما لا يحتاج انكشافه للمكلف إلا إلى مجرد النظر إليه، كما فى موارد احتمال طلوع الفجر لمن كان على السطح بحيث لا يتوقف العلم بطلوع الفجر إلما على مجرد النظر إلى الأفق، فلا يجوز تغميض العين و الاشتغال بالأكل و الشرب، تمسكا بأصل البراءه و استصحاب عدم طلوع الفجر، فإن الفحص لا يصدق عرفا على مجرد النظر حتى يقال: إن الشبهه موضوعيه و لا يجب فيها الفحص (٢).

١- الفقيه ١: ٢٢٧-١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢-٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣-١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٤٠.

هذا، و للنظر فيما أفاده من الفرق مجال واسع، إذ الفرق بين موارد احتمال الاستطاعه و بلوغ النصاب و زياده الربح عن مئونه السنه و أمثالها و بين غيرها من الموضوعات بعيد جداً، فإنّ جميع الموضوعات لها أفراد واضحه جليّه لا يحتاج إلى الفحص، و لها أيضا أفراد خفيّه لا- يعلم بها إلّا بالفحص، فكما أنّ هلال رمضان قد يكون ظاهراً و قد يكون خفياً كذلك الاستطاعه قد تكون ظاهره، كما إذا ورث من مورّثه مالا- كثيرا يعلم أنّه بمقدار الاستطاعه، أو أتجر تجاره عظيمه يعلم بأنّ ربحها بمقدار الاستطاعه، و قد تكون خفيّه، كما إذا كانت تجارته قليله تدريجيّه يربح شيئاً فشيئاً، و يتوقّف العلم بحصول الاستطاعه و عدمه على مراجعه الدفتر و الحساب، فلا- بدّ من ورود دليل على وجوب الفحص من إجماع و غيره، و إلّا فإطلاقات أدلّه البراءه محكّمه.

نعم، في خصوص احتمال زياده الربح عن مئونه السنه يجب الفحص، لكن لا- لأجل ما ذكر، بل من جهه أنّ الخمس عند المشهور يتعلّق بالمال بمجرد ظهور الربح، و استثناء مئونه السنه رخص إرفاقاً للمالك، فمقتضى القاعده فيه هو استصحاب وجوب الخمس المتعلّق بالربح حتى يعلم بأنّه صرف في مئونه السنه، بل اللازم هو الاحتياط حتى بعد الفحص و عدم انكشاف صرفه في مئونه السنه.

و أمّا ما أفاده من أنّ النّظر لا يعدّ فحصاً عرفاً: فهو و إن كان متيناً إلّا أنّه لم يرد لفظ «الفحص» في روايه دلّت على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة حتى نقول بأنّ الفحص لا- يصدق على مجرد النّظر، فهو لازم، بل أدلّه البراءه مطلقه شامله لجميع الشبهات، فتقيدها بوجوب الفحص أو النّظر يحتاج إلى دليل.

و بعبارة أخرى: لو كان مقتضى القاعده الأوّليه في الشبهات وجوب

الفحص و ورد دليل خاصّ على عدم وجوبه في خصوص الشبهات الموضوعيّة، لكان لما أفاده مجال، و لكنّ الأمر بالعكس، فإنّ القاعده تقتضى عدم وجوب الفحص، و إنّما خرجنا عنها في خصوص الشبهات الحكميّة لدليل، فأىّ مانع لشمول «رفع ما لا يعلمون» لمثل هذا الشاكّ الذي يرتفع شكّه بمجرد النّظر؟ و قد دلّت صحيحه زاراه(١) على عدم وجوب النّظر إلى الثوب للعلم بإصابته النجس و عدمها.

فانقح عدم ظهور الفرق بين الشبهات الموضوعيّة في عدم وجوب الفحص و جريان البراءة قبل الفحص.

هذا كلّه فيما يرجع إلى أصل الفحص، و أمّا مقدار الفحص فيما يجب فيه الفحص من جريان البراءة في الشبهات الحكميّة و التمسك بالعامّ أو المطلق أو الخبر، فالاحتمالات فيه ثلاثة: لزوم الفحص بمقدار يعلم معه بعدم الدليل أو المخصّص أو المقيد أو المعارض. و لزومه بمقدار يحصل معه الاطمئنان بعدم ذلك بواسطة الرجوع إلى الأبواب المناسبه المذكوره. و لزومه بمقدار يحصل معه الظنّ بعدم ذلك.

و خيرها أوسطها، إذ لا وجه لاعتبار العلم بذلك أصلاً، مع أنّه موجب للعسر الأكيد و الحرج الشديد، بل موجب لاختلال أمر الاستنباط، ضروره أنّ أحدا لا يقدر على استنباط حكم واحد بحيث يعلم بعدم وجود معارض لدليله فضلاً عن استنباط مجموع الفقه، و هكذا لا وجه للاكتفاء بمطلق الظنّ مع أنّه لا يغنى من الحقّ شيئاً، فالصحيح هو اعتبار الاطمئنان الذي هو طريق عقلائي يسلكها العقلاء في جميع أمورهم، و قرّهم الشارع صلّى الله عليه و آله على ذلك، و هو

١- التهذيب ١: ٤٢١-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-٦٤١، الوسائل ٣: ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

يُحصل - كما ذكرنا - بالفحص و التتبع في مظان وجوده من الأبواب المناسبة لذكره، فإذا فعل ذلك المستنبط، يحصل له اليأس عن الظفر به، و هو ملازم لحصول الاطمئنان بالعدم عادة.

و أمّا احتمال وجود جملة في ذيل روايه المذكوره في باب الدّيات تكون قرينه على إرادته خلاف ظاهر روايه راجعه إلى باب الصلاه المذكوره في بابها فهو مجرّد احتمال عقلي لا يعتنى به العقلاء.

ثم إن الفاضل التونسي - قدس سرّه - ذكر لجريان أصل البراءة شرطين آخرين:

إشاره

أحدهما: أن لا يكون موجبا لتضرّر مسلم.

الثاني: أن لا يكون مثبتا لحكم آخر (١).

أما الشرط الأول:

فالمراد منه ظاهرا ما ذكرنا سابقا من أنّ حديث الرفع و غيره من أدلّه البراءة النقلية مسوق للامتنان على جميع الأمم، فإذا فرضنا أنّ جريان البراءة موجب للامتنان على شخص و سبب لتضرّر شخص مسلم آخر كما إذا شككنا في أنّ الإلتلاف المأذون من قبل الشارع موجب للضمان و مشمول لأدلّه الضمان أو لا؟ لا يمكن إجراء البراءة عن الضمان، فإنّه و إن كان امتنانا على المتلف إلّا أنّه خلاف الامتنان بالنسبه إلى المالك، و لذا قلنا بأنّ رفع الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه - مع أنّه رفع واقعي - لا يوجب تقييد دليل «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» الّذى بإطلاقه شامل للإلتلاف الصادر عن خطأ أو نسيان أو عن اضطراب أو عن إكراه، و لكنّه يوجب تقييد دليل «من أتى أهله في شهر رمضان فعليه الكفّاره» بغير ما كان الإتيان معنونا بأحد العناوين المذكوره من الخطأ و النسيان و غيرهما ممّا يكون الرفع بالقياس إليه

و الفرق: أنّ عدم الضمان في الأول امتنان على بعض و ضرر على بعض آخر، بخلاف عدم الكفّاره في الثاني، فإنّه امتنان على جميع الأئمه.

و بذلك يندفع ما أورد عليه من أنّ مورد البراءه إمّا مندرج تحت القاعده فلا تجرى، لحكومته القاعده عليها، أو لا، فلا وجه للاشتراط، إذ ليس مراده قدّس سرّه - بقريته قوله: «لا يكون موجبا لتضرّر مسلم حيث جعل المناط في عدم الجريان تضرّر مسلم آخر- أن يكون مورد البراءه موردا لقاعده الضرر حتى يرد عليه ما ذكر، بل مراده- قدّس سرّه- أن لا يكون موجبا للامتنان على بعض و تضرّر بعض. و بعبارة أخرى: يشترط في جريانها أن يكون الترخيص أو رفع الحكم امتنانا على جميع الأئمه، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و أمّا الشرط الثاني: فهو غير تامّ،

فإنّ نظره- قدّس سرّه- إلى أنّ الترخيص حيث إنه امتناني، فإذا كان مثبتا لإلزام آخر فهو خلاف الامتنان، كما هو الظاهر من كلامه، فإن كان مراده- قدّس سرّه- من الملازمه بين الترخيص المستفاد من دليل البراءه و الإلزام الآخر الملازمه الناشئه من مجرد العلم الإجمالي بوجود إلزام في أحد الطرفين- كما إذا علم بوجود الظهور أو الجمعه- لا- ما يكون ناشئا من الترتّب بين الحكمين، فعدم جريان البراءه في أحد الطرفين- كالجمعه في المثال- و إن كان حقًا إلّا أنّه لا من جهة أنّ من شرطه عدم إثبات حكم آخر، إذ لو بنينا فرضا على حجّيه الأصل المثبت و أنّ اللوازم و الملزومات العقليه تثبت بالأصول أيضا لا تجرى البراءه في أطراف العلم الإجمالي من جهة تعارض الأصول في أطرافه.

و إن كان مراده من الملازمه ما يكون ناشئا من ترتّب الحكم الإلزامي على الحكم الترخيصي، فإن كان الترتّب عقليا في مقام التنجّز بمعنى أنّ إطلاق دليل

الإلزام عقلا يتوقف على الترخيص، كما فى الإزالة و الصلاة، فإن إطلاق دليل الصلاة عقلا يتوقف على عدم الإباحة بالإزالة، و مع وصول دليل الإزالة التى هى أهم لا يمكن أن يكون دليل الصلاة باقيا على إطلاقه، للزوم التكليف بالمحال، فلا وجه لعدم ترتب وجوب الصلاة على الترخيص الظاهرى، فإذا رأى المكلف فى المسجد لونا أحمر يحتمل كونه دما فأجرى البراءة عن التكليف بالإزالة، فأى مانع من بقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة؟ إذ ليس المانع هو الترخيص الواقعى، لما ذكرنا فى بحث الترتب من أن التراحم فى مقام الامتثال إنما يكون بين التكليفين الواصلين، فإنهما اللذان يكون كل منهما معجزا عن الآخر، و أما التكليف الواقعى غير الواصل لا يكون شاغلا للمكلف و معجزا عن تكليف آخر حتى يكون مزاحما له.

و إن كان الترتب شرعيا، فإن أخذ الترخيص الواقعى فى موضوع الحكم الإلزامى، كما إلا فرضنا ورود دليل دل على أن من يباح له التصرف فى مائه دينار فليفعل كذا، فلا محاله لا تثبت إباحة التصرف، الظاهريه المستفاده من دليل البراءة ذلك الحكم.

نعم، الاستصحاب - حيث إنه مثبت للترخيص الواقعى - مفيد لذلك.

و قد ادعى شيخنا الأستاذ - قدس سره - أن القدره الواقعيه مأخوذه فى موضوع وجوب الحج (١). و إثباته مشكل جداً.

و إن أخذ الترخيص الظاهرى فى موضوع الحكم الآخر، كما فى التطوع فى غير وقت الفريضة على القول بالمنع فى وقتها، فإن جوازه إنما هو مترتب على عدم اشتغال الذمه ظاهرا، لا عدم ذلك فى الواقع، فإذا احتتمل المكلف أن

١- أجود التقريرات ٢: ٣٤١. و فيه: «كما إذا فرضنا ...».

تكون ذمته مشغوله بقضاء و رفع بالبراءه، فلا مانع من اشتغاله بالتطوع، فظهر أنّ اشتراط هذا الشرط إمّا مستدرک لغو أو بلا وجه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالبراءه و الاشتغال.

و بعد ذلك يقع الكلام في قاعده لا ضرر،

اشاره

التي هي قاعده مهمه فقيّه، كما يظهر ذلك من تضاعيف كلماتنا.

و تنقيح البحث فيها يتم بذكر أمور:

الأول: أنّ هذا المضمون قد نقل عن الفريقين بطرق مختلفه.

و حكى الشيخ- قدّس سرّه- في الرسائل عن فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار عليه (١). و لكنّه- قدّس سرّه- في رسالته المستقله التي صنفها في قاعده «لا ضرر» لم يسند هذه الدعوى إليه، بل قال: حكى عنه ذلك و لم أجده في كتاب الرهن من الإيضاح (٢).

فلعلّه- قدّس سرّه- راجع ثانيا فوجده و أسند إليه في الرسائل.

و كيف كان، متن الحديث الشريف ورد على وجه:

الأول: «لا ضرر و لا ضرار» بلا تذييل بذيل «في الإسلام» أو «على مؤمن» كما هو المشهور عند الفريقين (٣).

الثاني: «لا- ضرر و لا- ضرار في الإسلام» كما حكى عن ابن الأثير في نهايته (٤). و عن التذکره (٥) أنّه أرسله كذلك. و في الوسائل في باب الميراث:

١- فرائد الأصول: ٣١٣، و انظر: إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.

٢- رساله في قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٣- الكافي ٥: ٢٩٢-٢ و ٢٩٣-٢٩٤، ٦، الفقيه ٣: ١٤٧-١٤٨، التهذيب ٧: ١٤٦-١٤٧-١٤٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٨-٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٣ و ٥، سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤-٧٨٥ و ٢٣٤٠ و ٢٣٤١، سنن الدار قطنی ٤: ٢٢٧-٨٣.

٤- النهايه ٣: ٨١.

٥- تذکره الفقهاء ١: ٥٢٢ (الطبعه الحجریه).

وقال الصدوق: وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الإسلام يزيد ولا ينقص» قال: وقال عليه السلام:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا» (١) إلى آخره.

الثالث: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» كما في روايه ابن مسكان عن زراره، المذكوره في الكافي (٢).

ولا- ثمره مهمه في تحقيق أنّ الحديث مذيّل أو لا- و على تقدير كونه مذيلا ذيله كلمه «في الإسلام» أو «على مؤمن»، إذ لا يفرق في المعنى (٣).

هذا، مضافا إلى أنّ الحديث لم يصدر مرّه واحده عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حتى نحتاج إلى إثبات الصادر و أنّه بأيّ كيفيه صدر، بل تكرر صدوره في روايات متعدده، فمن الممكن صدوره عنه عليه السلام بوجهه، بل هو الذي يلزم الالتزام به، فإنه بلا تذييل منقول عن الفريقين.

و بتزييد كلمه «في الإسلام» مروى في مجمع البحرين (٤). و منقول عن الصدوق (٥) قدس سرّه، و روايته موثقه.

١- الوسائل ٢٦: ١٤، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩ و ١٠، و انظر: الفقيه ٤: ٢٤٣-٧٧٦ و ٧٧٧.

٢- الكافي ٥: ٢٩٤-٨، و راجع الوسائل ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

٣- أقول: الحقّ هو تأثير وجود قيد «في الإسلام» و عدمه في مفاد «لا» فإن كان موجودا، فالمراد من «لا» هو النفي و يوجب نفي الحكم الضررى في الدين، و يكون «لا ضرر» ك «لا حرج» و إن لم يكن موجودا، فالمراد من «لا» هو النهى ك «لا رفث» و يدلّ على حرمة الإضرار بالغير، و لا ربط له بما نحن فيه. (م).

٤- مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ «ضرر».

٥- تقدّم تخريجه في الهامش (١).

و احتمال الإرسال- كما استظهره شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه- مدفوع بما ذكرنا مرارا من أنّ نقل الروايه عن المعصوم عليه السلام إذا كان بلفظ «روى»- كما إذا قال:

روى عن النبي صلّى الله عليه وآله كذا- فهو مرسل، وإن كان بالإسناد إليه عليه السلام- بأن قال: قال النبي صلّى الله عليه وآله كذا- فهو مسند لا يمكن عدّه في المراسيل، ضروره أنّ الناقل المتدين العادل لا يسند شيئاً إلى النبي صلّى الله عليه وآله من دون إثبات صدق الخبر بالعلم أو بطريق معتبر، فإسناد الصدوق- قدّس سرّه- الروايه إلى النبي صلّى الله عليه وآله توثيق منه- قدّس سرّه- لروايته، و هو يكفى في حجّيتها، و يدخل في عداد الروايات الموثّقه، فلا بدّ من الأخذ بها.

و بتزويد كلمه «على مؤمن» المذكور في الكافي(٢) الذي هو أوثق من غيره.

و لا يدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين الزيادة و النقيصه حتى يقال بأنّ احتمال الزيادة أبعد بمراتب من احتمال النقيصه، و الأخذ بالزائد أمر ارتكازى عند العقلاء، لما عرفت من أنّ مورده ما كان الصدور مرّه واحده لا مرارا متعدّده، كما في المقام.

ثمّ على تقدير كون المقام صغرى من صغريات تلك الكبرى فلا بدّ من الأخذ بما في الكافي، لأوثقيّته من غيره.

و لا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّه في خصوص المقام لا بدّ من تقديم الناقص على الزائد(٣) من جهة أنّ تقديم الزائد- العدى هو بناء العقلاء لأجل أبعديّه الغفله بالنسبه إلى الزيادة من الغفله بالنسبه إلى النقيصه- إنّما هو فيما إذا تساوى الزواه في الطرفين، أمّا مع وحده الراوى

١- قاعده لا ضرر» المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩٢.

٢- تقدّم تخريجه في ٥٢٨، الهامش (٢).

٣- أى تقديم أصاله عدم النقيصه على أصاله عدم الزيادة.

فى جانب و تعدّده فى الآخر- كما فى المقام- فلا، ضروره أبعديّه غفله جماعه من غفله واحد(١).

و ذلك لأنّ الراوى الّذى ينقل عن الإمام عليه السلام فى المقام واحد فى الجانبين، و التعدّد الّذى هو موجب لأبعديّه احتمال الغفله إنّما هو تعدّد الراوى الأوّل لا من يروى عن الراوى الأوّل، و المقام من هذا القبيل لا من قبيل الأوّل.

ثمّ إنّ هذا الحديث ورد على وجهين:

أحدهما: مستقلاً من دون أن يكون ذيلًا لقضيّه، كما نقل شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- كذلك عن دعائم الإسلام(٢)، و نقل عن نهايه ابن الأثير، و التذكرة(٣).

ثانيهما: فى ذيل قضيّه سمره بن جندب بلا- زياده كلمه «على مؤمن» على روايه غير الكافى، و معها على روايته. و ذكر فى الوسائل فى ذيل روايه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلّى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا- ضرر و لا ضرار» و فى ذيل الروايه الناهيه عن منع فضل ماء البئر(٤) و منع فضل الماء، الروايه عن عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام(٥).

١- قاعده لا ضرر(المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩١-١٩٢.

٢- قاعده لا ضرر(المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩٣، و انظر: دعائم الإسلام ٢: ٤٩٩-١٧٨١.

٣- تقدّم تخريجهما.

٤- هذا بناء على روايه الوافى عن الكافى فى ج ١٨ ص ١٠١٥ ح ١٨٧٢١ حيث فى الكافى «نفع الشىء» و فى الوافى «نفع البئر» و يؤيّد ما فى مسند أحمد ٦: ٤٤٧ ذيل حديث ٢٢٢٧٢ بروايه عباده بن الصامت.

٥- الوسائل ٢٥: ٣٩٩-٤٠٠، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعه، الحديث ١، و ٤٢٠، الباب ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٢، و انظر: الكافى ٥: ٢٨٠-٤، و ٢٩٣-٦، و التهذيب ٧: ١٦٤-٧٢٧.

و لكن نقل شيخنا الأستاذ(١)- قدس سره- عن شيخ الشريعة الأصبهاني(٢) أنّ أكثر أفضيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مرويّ في مسند أحمد بن حنبل عن عباد بن الصامت(٣)، و في كتبنا عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، و بذلك يظنّ أنّ ما روى عن عقبه من قضائه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله ب «لا ضرر و لا ضرار» قضاء مستقلّ، كما رواه كذلك عباد بن الصامت(٤)، لا أنّه في ذيل قضائه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بالشفعه و قضائه بين أهل المدينة بأنّه «لا يمنع نفع الشيء» و بين أهل البادية بأنّه «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً» و ذلك لأنّ الأفضيه التي رواها عباد مرويّه في مسند ابن حنبل مجتمعه، و حيث إنّ نفس هذه الأفضيه مرويّه في كتبنا عن عقبه متفرّقه- سوى ما روى عنه من القضاء ب «لا ضرر» فإنّه مرويّ عنه في ذيل القضاء بالشفعه و غيره- يظنّ أنّها في روايه عقبه أيضا كانت مجتمعه، و إنّما فرّقها أصحاب الحديث و لم يفرّقوا هذا القضاء عن غيره، بل روه مجتمعا مع القضاء بالشفعه و غيره من باب الجمع في الروايه لا من باب الجمع في المرويّ.

و بعبارة أخرى: جمعوا في مقام النقل و الروايه بين الروايتين و القضاءين أو الأفضيه من أفضيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، لا أنّهم جمعوا جميع ما روى في روايه واحده من الجملات و الأفضيه.

هذا، مضافا إلى أنّه لا مناسبة بين «لا ضرر» و القضاء بالشفعه أو بعدم المنع عن فضل الماء.

أمّا الثاني: فواضح، فإنّ المالك للماء مسلّط على ماله و له أن يمنع غيره

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩٤.

٢- قاعده لا ضرر و لا ضرار: ٣٨- ٤٠.

٣- مسند أحمد ٦: ٤٤٦- ٤٤٧- ٢٢٢٧٢.

٤- مسند أحمد ٦: ٤٤٧ ذيل الحديث ٢٢٢٧٢.

عن فضله، غايه الأمر أنه منهيّ بنهيّ تنزيهيّ، و ليس المنع موجبا لتضرّر الغير أصلا، بل موجب لعدم انتفاع الغير به، و عدم النّفع غير الضرر، فلا يدخل تحت القاعده، و لا مناسبة بينهما أصلا.

و أمّا الأوّل: فلأنّ بين الضرر و ثبوت الشفعه عموما من وجه يجتمعان فيما يترتّب على بيع الشريك ضرر على شريك آخر، و يفترقان فيما إذا كان الشركاء ثلاثه و كان البيع من أحدهما موجبا للضرر على الشريكين الآخرين، فإنّه مورد للضرر، و لا تثبت الشفعه، فإنّها ثابتة في مورد اتّحاد الشريك دون غيره، و فيما إذا كان الشريك واحدا و لم يكن البيع موجبا للضرر الشريك، بل كان المشتري بمراتب أحسن و أولى من شريكه. مع أنّ نفي الضرر عباره عن نفي الحكم الناشئ منه الضرر، كما يأتي، و هو لا يثبت حقّ الشفعه، فالظاهر عدم ارتباط حديث «لا ضرر» بحديث الشفعه و لا بحديث منع فضل الماء و عدم كونه ذبيلا لهما.

الأمر الثاني: في معنى ألفاظ الحديث الشريف.

و الظاهر أنّ الضرر اسم مصدر- مصدره الضرّ- في مقابل المنفعه- كما أنّ الضرّ في مقابل النّفع- و ليس مقابلا للنّفع كما في الكفايه (١) فإنّه اسم مصدر و النّفع مصدر، و ليس تقابلهما تقابل العدم و الملكه كما قال به صاحب الكفايه (٢)، فإنّ معناه هو النقصان في المال أو العرض أو البدن أو الجهه من الجهات الاعتباريّة، و الجامع هو فقدان ما وجد كما أنّ المنفعه هو وجدان ما فقد، فهو و المنفعه بمنزله النقيصه و الزيادة، و ليس معناه عدم النّفع في مورد شأنيّه حصول النّفع، ضروره أنّه لا يصدق على من تمكّن من تجاره مربحه في صورته الترك: أنّه تضرّر.

١- كفايه الأصول: ٤٣٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٢.

و يقال: ضرّه و أضرّ به إذا أوقعه في الضرر، يتعدّى ثلاثيه بنفسه و مزيده بالباء بعكس سائر الأفعال. و يقال: تضرّر إذا وقع في الضرر.

و أمّا الضرار فهو مصدر إمّا للثلاثي ك «كتاب» أو لباب المفاعله، و هو:

ضارّ يضارّ، ك «قتال» ل «قاتل» و بذلك ظهر أنّ الضرار ليس بمعنى الضرر، فإنّه مصدر لوحظ فيه انتسابه إلى فاعل ما، و الضرر اسم مصدر لم يلحظ فيه ذلك.

و الظاهر- كما يستفاد من موارد استعماله في القرآن و غيره- أنّ باب المفاعله ليس لفعل الاثني، و إنّما يكون باب التفاعل كذلك، بل غالب موارد استعماله- لو لم يكن جميعها- في مقام إرادته إيقاع المادّه على الغير و القيام مقامه سواء وقع أو لم يقع، مثل: «قاتل معه» بمعنى أنّه قام في مقام قتله، لا أنّه قتله و هو أيضا قتله. و أظهر موارد استعماله في هذا المعنى هو قوله تعالى:

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ (١) فإنّ معناه بحسب الظاهر- و الله العالم- أنّ المنافقين يقومون مع الله و المؤمنين مقام الخدعه و لكن لا- تقع الخدعه على الله تعالى و المؤمنين، بل تقع على أنفسهم، فهم بأنفسهم يخدعون و لا يشعرون. و هذا من تحقيقات شيخنا المحقق الشيخ محمد حسين الأصبهاني الكمباني (٢). فالمنفى في الحديث أمران: أحدهما:

الضرر، و الآخر: القيام مقام إضرار الغير، كما هو الظاهر من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لسمره- الَّذِي كَانَ مِنَ الْأَشْقِيَاءِ- بعد إباته: «إنّك رجل مضارّ» (٣). إذ لا معنى لكونه فعلا للثنين، فإنّ الأنصاري لم يضرّ بسمره، فالمعنى على الظاهر: إنّك رجل قمت

١- البقره: ٩.

٢- انظر: نهايه الدرايه ٤: ٤٣٧.

٣- الكافي ٥: ٢٩٤- ٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

فى مقام الإضرار، و لى لك مقصود إلّا ذلك.

ثمّ إنّه بقى شىء ينبغى التنبيه عليه، و هو: أنّ روايه سمره بن جندب، المعروفه المذيلّه بذيل «لا ضرر و لا ضرار»^(١) لا تنطبق على موردها حيث إنّ أمره صلّى الله عليه و آله الأنصارى بقلع العذق^(٢) و الرمى إلى وجهه لا ينطبق على القاعده، لأنّ وجود العذق فى بستان الأنصارى أو داره لم يكن موجبا للضرر على الأنصارى حتى يرفع سلطنته على إبقاء عذقه فى الدار أو البستان بقاعده «لا ضرر» بل الموجب إنّما هو دخول سمره فى بستان الأنصارى بلا استئذان.

و هذا الإشكال إنّما تعرّض له شيخنا الأنصارى^(٣) - قدّس سرّه - و لم يذكر له مدفعا و التزم به و أفاد أنّ عدم معلوميّه كفيّته تطبيق هذه الكبرى الكليّه على موردها لنا لا يضرّ بلزوم الأخذ بهذه الكبرى الكليّه.

و يمكن أن يقال: إنّ النبى صلّى الله عليه و آله حيث أمر سمره بالاستئذان فلم يقبل ثمّ ساومه بعذق و أكثر إلى أن ساومه بعذق فى الجنّه، فلم يرض الشقى و صار بذلك معاندا للنبى صلّى الله عليه و آله و ظهر منه عدم اعتنائه بثواب الجنّه، الذى هو كاشف عن عدم اعتقاده بها، أدبه النبى صلّى الله عليه و آله، بذلك، و هو أولى بالمؤمنين و غير المؤمنين من أنفسهم و أموالهم، و لم يأمر بالقلع من وجهه كون إبقاء العذق ضرورياً، و لم يطبق القاعده على هذا الحكم أيضا، بل طبّقها على أمر آخر مستفاد من الروايه، و هو السلطنه الثابته لسمره على الدخول لأجل وجود عذقه فى البستان، فإنّها بلا استئذان كانت موجبه لهتك عرض الأنصارى و الضرر عليه، فرفعها صلّى الله عليه و آله،

١- الكافى ٥: ٢٩٢-٢، الفقيه ٣: ١٤٧-١٤٨، التهذيب ٧: ١٤٦-١٤٧-١٤٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٨-٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.

٢- العذق - بالفتح - النخله بحملها، الصحاح ٤: ١٥٢٢ «عذق».

٣- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

فلزوم الاستئذان للدخول مع وجود حقّ الدخول له بلا استئذان من جهه كونه ضررًا لا إبقاء عذقه.

و الحاصل: أنّ المستفاد من الروايه أنّ سمره كان في نفسه له حقّان: حقّ الدخول بلا استئذان، و حقّ إبقاء عذقه في ملك الأنصارى بسبب من الأسباب، و أحدهما كان ضررًا، فرفعه النبي صلّى الله عليه و آله بقوله: «لا ضرر و لا ضرار» و هو حقّ الدخول بلا استئذان، و الآخر لم يكن كذلك و لكن رفعه أيضا من جهه معارضته للنبي صلّى الله عليه و آله و عناده من باب التأديب رغما لأنفه و نقضا لغرضه حتى لا يعود بعد ذلك، لا من باب الضرر (١).

و قد أجاب عنه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بجوابين:

أحدهما راجع إلى ما ذكرنا إلّا أنّه جعل وجه الأمر بالقلع حسم مادّه الفساد.

و ثانيهما: أنّ حقّ إبقاء العذق في ملك الأنصارى و إن لم يكن ضررًا إلّا أنّه كان له معلول ضرر، و هو الدخول من غير استئذان، و رفع المعلول الضرر إنّما يكون برفع علته، و هذا كما إذا توقفت الصلاة على مقدّمه ضررّه كالغسل، فإنّ رفع وجوب الغسل الضرر إنّما يكون برفع علته، و هو وجوب

١- أقول: ظاهر الحديث هو استناد رفع حقّ الدخول بلا استئذان و رفع حقّ إبقاء العذق كليهما إلى نفي الضرر بمعنى أنّ حقّ الدخول بلا استئذان و حقّ الإبقاء كليهما ضرر، فرفعهما النبي صلّى الله عليه و آله، بل ظاهر الحديث هو أنّ نفي الضرر تعليل للحكم الثاني دون الأوّل، خلافاً للمستشكل، فعلى هذا لا- يرد هذا الإشكال أصلا، لأنّ حقّ الإبقاء نفسه أيضا ضرر كحقّ الدخول، فرفعه النبي صلّى الله عليه و آله من باب نفي الضرر لا من باب الولاية. و أمّا وجه كون حقّ الإبقاء أيضا ضررًا فهو أنّ ضررّيته معلّقه على عدم امتثال النهي عن الدخول، و بما أنّ سمره لم يمثل النهي عن الدخول بلا استئذان فصار حقّ الإبقاء ضررًا و استند الضرر إليه، فرفعه النبي صلّى الله عليه و آله، و لا- نحتاج إلى ما قاله المحقق النائيني من أنّ حقّ الإبقاء علّه لضررّه الدخول بلا استئذان. (م).

الصلاه مع الغسل (١).

و فيه: أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، ضروره أنّ مقتضاه رفع حكم نجاسه مائع نجس ترك شربه ضررى لرفع حرمة، فإنّ الحرمة للنجاسه و رفع زوجيه من يضرّه التمكين لزوجها كرفع وجوب التمكين، لكونه معلولا للزوجيه و أمثال ذلك ممّا لا يلتزم به فقيه. فالصحيح هو الالتزام برفع حكم نفس ما هو ضررى لا معلوله.

و هذا مضافا إلى أنّ الدخول بقيد كونه بلا استئذان لا يكون معلولا لحقّ الإبقاء، بل معلوله مطلق الدخول، و هو غير ضررى، و إنّما الضررى هو فرد خاصّ منه، و هو المقيّد بعدم الاستئذان.

و قياس المقام بباب ضرريّه المقدمه مع الفارق، ضروره أنّ ضرريّه القيد موجه لضرريّه المقيّد به تكويناً، و لذا يرفع وجوب الصلاه مع الغسل بضرريته حتى على القول بعدم وجوب المقدمه، إذ الضرر لم ينشأ من وجوب المقدمه، بل نشأ من نفس التوقف كما لا يخفى.

فالحقيق بالتصديق ما ذكرنا كما يظهر من روايه ابن مسكان عن زراره حيث إنّ الأمر بالقلع فيها بعد قوله عليه السلام: «لا ضرر و لا ضرار» و لتكن هذه الروايه قرينه على أنّ «لا ضرر» فى روايه زراره عن ابن بكير، المذكور بعد الأمر بالقلع يكون متفرّعا على سابقه لا عليه، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: فى فقه الحديث الشريف و معنى هذه الهيئه التركيبه.

و الاحتمالات أربعه:

الأول: كون «لا ضرر و لا ضرار» نفيا فى مقام النهى بأن كان المراد منه أنّه يحرم على المكلفين الإضرار.

و هذا استعمال شائع وارد فى الآيات و الروايات، كقوله تعالى:

فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (١) و «لا رهبانيه فى الإسلام» (٢) و «لا نجش (٣) فى الإسلام» (٤) و «لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق» (٥) و «لا سبق إلّا فى حافر أو نصل» (٦).

فدعوى صاحب الكفايه (٧) عدم تعاوده فى مثل هذا التركيب و إنّما المتعاهد هو الإخبار بوقوع شىء فى مقام طلبه، كما فى «يعيد صلاته» و «يتوضأ» أو الإخبار عن عدم شىء بجمله فعلية فى مقام النهى عنه، كقوله تعالى: لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٨) من الغرائب.

١- البقره: ١٩٧.

٢- معانى الأخبار: ١١٣-١١٤ (باب معنى ألزم) الحديث ١، الخصال: ١٣٧-١٣٨-١٥٤، الوسائل ١٠: ٥٢٤، الباب ٥ من أبواب الصوم المحرم و المكروه، الحديث ٤، و ١١: ٣٤٤، الباب ١ من أبواب آداب السفر، الحديث ٤، و فيها: «ليس فى أمّتى رهبانيه».

٣- النجش: الزيادة فى السلعه لىسمع بذلك فيزاد فيه. لسان العرب ١٤: ٥٤ «نجش».

٤- لم نعر على نصّه فيما بين أيدينا من المصادر الحديثيه، و الموجود فيها هو: «لا- تناجشوا» انظر: معانى الأخبار: ٢٨٤، و الوسائل ١٧: ٤٥٩، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٤، و سنن أبى داود ٣: ٢٦٩-٣٤٣٨، و سنن الترمذى ٣: ٥٩٧-١٣٠٤، و سنن النسائى ٦: ٧٢، و سنن ابن ماجه ٢: ٧٣٤-٢١٧٤، و سنن الدار قطنى ٣: ٧٤-٢٨١، و سنن البيهقى ٥: ٣٤٦.

٥- الفقيه ٢: ٣٧٧-١٦٢٦، و ٤: ٢٧٣-٨٢٨، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٤، الخصال: ١٣٩-١٥٨، الوسائل ١٥: ١٧٤، الباب ٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١، و ١٦: ١٥٤، ١٥٥، الباب ١١ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٧ و ١١، و ٢٧: ١٢٩-١٣٠، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧.

٦- قرب الإسناد: ٨٨-٢٩١، الوسائل ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب كتاب السبق و الرمايه، الحديث ٤.

٧- كفايه الأصول: ٤٣٣.

٨- الواقعه: ٧٩.

الثاني: ما أفاده صاحب الكفايه من أنه نفى للحكم بلسان نفى الموضوع الضررى (١).

و هذا أيضا استعمال شائع وارد فى الروايات و غيرها، كما فى «لا شكَّ لكثير الشكِّ» (٢) و «لا سهو فى سهو» (٣) و «لا ربا بين الوالد و الولد» (٤) و «لا ربا بين الزوج و الزوجه» (٥) و «لا غيبه للمتجاهر» (٦) و غيرها.

الثالث: ما أفاده الشيخ- قدس سره- من أنه نفى للحكم الموجب للضرر بمعنى أن الحكم الناشئ منه الضرر- كلزوم العقد الغبني- منفي في الشريعة و غير مجعول (٧).

و الفرق بينه و بين ما أفاده صاحب الكفايه: أن الحكم إذا كان ضرريًا و لم يكن موضوعه ضرريًا- كاللزوم فى المعامله الغبنيه، فإنَّ اللزوم حكم و ضعى ضررى و ليس متعلقه فعلا- من أفعال المكلف موجبا للضرر- يرفع على مبناه قدس سره دون مبنى صاحب الكفايه قدس سره، و أما إذا كان الموضوع ضرريًا كالوضوء الضررى فيرفع حكمه على كلا المبنيين.

١- كفايه الأصول: ٤٣٢.

٢- استفاد هذا النص من أحاديث الباب ١٦ من أبواب الخلل، من الوسائل ٨: ٢٢٧.

٣- الكافي ٣: ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٥، الفقيه ١: ٢٣١ - ١٠٢٨، التهذيب ٣: ٥٤ - ١٨٧، الوسائل ٨: ٢٤٣، الباب ٢٥ من أبواب الخلل، الحديث ٢ و ٣.

٤- الكافي ٥: ١٤٧ - ١ و ٣، الفقيه ٣: ١٧٦ - ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨ - ٧٦، الوسائل ١٨: ١٣٥ - ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرِّبَا، الحديث ١ و ٣ بتفاوت.

٥- الفقيه ٣: ١٧٦ - ٧٩٢، الوسائل ١٨: ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرِّبَا، الحديث ٥ بتفاوت.

٦- ورد فى أمالى الصدوق: ٤٢ - ٧، و الوسائل ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤: «إذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمه له و لا غيبه».

٧- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

الرابع: ما نسبته الشيخ (١)- قدّس سرّه- إلى بعض الفحول، و هو: أنّ المراد أنّ الضرر غير المتدارك منفيّ و غير مجعول في الشريعة، نظرا إلى أنّ التدارك يوجب سلب عنوان الضرر حقيقه، ضروره أنّه لا يقال لمن أخرج من كيسه ديناراً و اشترى به شيئاً يقابل هذا المقدار: إنّهُ تضرّر، فإذا كان المراد نفي الضرر غير المتدارك و أنّه لا بدّ من تدارك الضرر في الشريعة، يصحّ بلا عنايه نفي الضرر و يكون «لا ضرر» نفياً لحقيقه الضرر حقيقه لا ادّعاء.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه أردأ الوجوه، لعدم سلب عنوان الضرر بالتدارك أصلاً، و المعامله أجنبيه عن باب الضرر و التدارك بالمزّه، و لا يقال لمن كسر كوزه مثلاً و لو تدارك عاجلاً: لم يتضرّر، إلّا مسامحه و بالعنايه و المجاز.

هذا، مضافاً إلى أن حكم الشارع بوجود التدارك ما لم يقع التدارك خارجاً لا يوجب سلب عنوان الضرر بالضروره، و إلّا يلزم أن لا يصدق عنوان المتضرّر على كلّ من سرق منه المال، لأنّ الشارع حكم بوجود التدارك على السارقين و ضمانهم لهم، و أن لا يصدق أيضاً عنوان المضّرّ على أحد من السارقين، فهذا الوجه ساقط من أصله. مع أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، إذ أيّ فقيه أفتى بأنّ الإضرار بالغير مطلقاً حتى في غير موارد الإلتلاف موجب للضمان و التدارك؟ و هل أفتى فقيه بأنّ من باع متاعه الكثير كالقند و السكر و غيرهما بثمن رخيص للإضرار بغيره الذي يكون له متاع مثل ذلك و اشتراه للتجار و الاسترباح بحيث يوجب إفلاس هذا المسكين و عدم وفاء ما عنده من المتاع- لتنزّل السوق- لأداء ديونه، ضامن لما تضرّر به هذا المسكين، و يجب عليه تدارك ما فات منه؟

نعم، وردت روايه (١) مضمونها أنّ من هدم حائطه إضراراً بجاره بحيث لم يكن له غرض إلّا ذلك يجبر على البناء ثانياً، فإن كانت معمولاً - بها فلا - مانع من الالتزام بها في موردها و لكن ليس لنا دليل آخر غير دليل الإلتلاف يدلّ على وجوب تدارك الضرر و لو لم يكن مصداقاً للإلتلاف.

و بالجمله، حكم الشارع بالتدارك تكليفاً أو وضعاً كالحكم بضمان الضارّ لا يجعل الضرر لا ضرر حقيقه و لا يسلب عنوان المتضرّر عمّن سرق ماله الكثير، إذ لا ريب في كون الضرر موضوعاً عرفياً، و العرف يحكم بتضرّر المسروق منه و لو مع حكم الشارع بوجوب التدارك على السارق أو بضمانه بالقطع و اليقين.

و إن كان نظر هذا البعض إلى غير ما ذكر بل إلى أنّ المراد من الضرر هو الضرر غير المتدارك بنحو التقييد، ففيه - مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ لازمه تأسيس فقه جديد - أنّ التقييد بلا قرينه عليه غير سديد، كما أفاده في الكفايه (٢).

و أمّا الوجوه الثلاثه الأخر فأحسنها ثالثها، و هو نفى الحكم الناشئ منه الضرر في الشريعة المقدّسه. و هذا هو الصواب الذي ليس فيه ارتياب.

و توضيح المرام و تحقيق المقام يستدعي البسط في الكلام.

فنقول: إنّ هذا التركيب لا - ريب في صحّته استعماله في مقام النهي عن المنفَى ب «لا» كما يمكن استعمال الجمله الخبريّة ك «يعيد صلاته» و غير ذلك في مقام الأمر بالإعاده، و غيرها، فإنّ المولى لشده محبوبيّته الشئ ء أو مبعوضيّته عنده يخبر عن وقوعه أو عن عدمه كناية عن النهي عن الإيجاد أو الأمر به، و قد

١- دعائم الإسلام ٢: ٥٠٤-١٨٠٥، مستدرک الوسائل ١٣: ٤٤٧، الباب ١٠ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٣.

ذكرنا أن أمثاله كثيره فى الآيات و الروايات، كقوله تعالى: **فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ (١)** و «لا عمل فى الصلاه» و النفى فى أمثال ذلك يتعلّق بأمر خارجى، و ليس له ضابط كلى.

و هكذا لا شبهه فى صحّحه استعماله فى مقام نفى فرديه ما هو فرد لطبيعه واقعا، تشريعا، و بيان أنه ليس مصداقا له، لخصوصيته فيه، و لعلّ ذلك أغلب موارد استعماله، و أمثله فى الروايات و غيرها كثيره، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد و الولد» و قوله عليه السلام: «لا غيبه لمن ألقى جلباب الحياء» (٢) و قوله عليه السلام:

«لا صدقه و ذو رحم محتاج» (٣) و «لا- شكّ لكثير الشكّ» و غير ذلك ممّا نفى فرديه فرد لطبيعه فى الخارج، لمكان خصوصيته موجوده فيه، كخصوصيته كون الرّبا بين الوالد و الولد، و خصوصيته كون المغتاب- اسم مفعول- ملقيا لجلباب الحياء، و خصوصيته كون المتصدّق على الغير و له ذو رحم محتاج، و خصوصيته كون الشاكّ كثير الشكّ، الموجهه لسلب الشارع صدق الرّبا و الغيبه و الصدقه و الشكّ عن الفرد المتخصّص بها، المستلزم لسلب حكمه من الحرمة كما فى الأولين، و المحبوبيه فى الثالث، و البطلان أو لزوم البقاء على الأكثر فى الأخير، و الوجوب أو الاستحباب، كما فى «لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق» و هذا القسم أيضا لا ضابطه له، و يتعلّق النفى بأمر خارجى.

و هنا معنى آخر ربّما تستعمل أمثال هذه التراكيب فيه، و هو نفى الشىء فى الشريعة و الدين إمّا من جهه كونه مشروعاً فى الشرائع السابقه فينتفى فى مقام

١- البقره: ١٩٧.

٢- الاختصاص: ٢٤٢، و عنه فى البحار ٧٢: ٢٦٠-٥٩.

٣- الفقيه ٢: ٣٨-١٦٦، و ٤: ٢٦٧-٨٢٤ و ٢٧٣-٨٢٨، الوسائل ٩: ٣٨٠ و ٣٨٤ و ٤١٢، الأبواب ٧ و ٨ و ٢٠ من أبواب الصدقه، الأحاديث ٢ و ٤ و ٤.

النسخ له، كما في «لا رهبانيه في الإسلام» أو من جهه كونه أمرا متداولاً بين العقلاء فينفي في مقام الردع عن سيرتهم و عدم إمضاء رويّتهم كما في «لا- نجش في الإسلام» بناء على أنّ المراد من النجش هو الزيادة في الثمن بلا- قصد الا-شراء لترغيب المشتري، فإنّه أمر متداول بين العقلاء و شىء جائر عندهم، فنفي الشارع إيّاه، و رفع جوازه العقلاني و حكم بأنّه غير ثابت في دين الإسلام، و هكذا حكم بأنّ الرهبانيه- التي كانت في شريعته عيسى عليه السلم جائزه- غير ثابتة في هذه الشريعة، و لا تكون محكومها بالجواز. و النفي في هذا القسم يتعلّق بالدين لا بالخارج لا وجود كما في القسم الأوّل و لا انطباقاً كما في القسم الثاني.

و معنى سادس، و هو أن يكون النفي أيضاً ناظراً إلى الدين كالسابق لكن متعلّقه نفس جعل المولى لا فعل من أفعال المكلف كما في السابق، كما في قوله تعالى: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١) فَإِنَّ الحَرَجَ عنوان ينطبق على فعل المولى كما ينطبق على فعل العبد، فكما يصدق أنّ المكلف أوقع نفسه في الحرج إذا ارتكب أمراً شاقاً كذلك يصدق أنّ الشارع أوقع المكلفين في الحرج إذا كلفهم بتكليف شاقّ حرجي، فالزام بني إسرائيل بأن يقرضوا ما أصابه البول من بدنهم- و هذا في غير المخرج، لعدم صدق الإصابه فيه- بالمقاريض- كما دلّت عليه روايه (٢)- تكليف شاقّ حرجي كان مجعولاً في شريعتهم، فالمنفي على هذا نفس الحكم الحرجي، و ظرف المنفي الدين الّذي هو عبارته عن مجموعه من الأحكام المجعوله، و النفي على هذا حقيقيّ ليس فيه

١- الحجّ: ٧٨.

٢- الفقيه ١: ٩-١٣، التهذيب ١: ٣٥٦-١٠٦٤، الوسائل ١: ١٣٣-١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

ادّعاء و لا تنزيل، فالحرج منفي في عالم التشريع حقيقه و غير مجعول بلا عنايه.

و قد تلخّص أنّ هنا احتمالات في الحديث الشريف:

الأول: أن يكون المراد نفى الضرر غير المتدارك. و قد عرفت ما فيه.

الثاني: أنّ يكون إخبارا عن العدم الخارجى بادّعاء وجود المقتضى له، و هو إلزام المولى بالترك، و فقد المانع، و هو عصيان العبد، فإنّ إلزام المولى بشىء بمنزله العلّه التامّه له بعد كون العبد في مقام الإطاعه و الانقياد.

و الحاصل: أن يكون إخبارا عن العدم الخارجى كناية عن كون الإضرار منهيا عنه، نظير الإخبار بوجود شىء خارجا كناية عن كونه مأمورا به، كما في «يعيد صلاته».

و هذا الاحتمال و إن كان ممكنا معهودا كما ذكرنا إلّا أنّه خلاف الظاهر من وجهين:

أحدهما: من جهه وجود كلمه «في الإسلام» في بعض رواياته، فإنّ ظاهره أنّ الضرر منفي في عالم التشريع.

ثانيهما: لزوم ارتكاب الادّعاء و التنزيل الذي ليس عليه دليل.

الثالث: أن يكون إخبارا عن عدم الانطباق الخارجى و أنّ الغيبه مثلا- لا تنطبق على غيبه من ألقى جلباب الحياء، في مقام رفع الحكم عن المنفى و نفى الحرمة عن هذا الفرد من الغيبه.

الرابع: أن يكون إخبارا عن عدم ما كان ثابتا في الشرائع السابقه أو ما جرى عليه سيره العقلاء في عالم التشريع نسخا أو ردعا.

و هذا أيضا خلاف ظاهر الحديث، فإنّ الإضرار بالغير لم يكن ثابتا في الشرائع السابقه حتى يكون نسخا له، و لا أمرا جاريا بين العقلاء حتى يكون ردعا لهم، فإنّ كلّ عاقل لا يجوز الإضرار بالنفس أو الغير، بل يعدّه قبيحا.

الخامس: أن يكون نفياً للحكم الضررى و إخباراً عن عدم جعل الضرر فى عالم التشريع، كما أفاده الشيخ (١).

و هل يكون الحديث من هذا القبيل، كما فى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أَوْ هُوَ ظَاهِرٌ فِي الاحتمال الثالث الذى استظهره صاحب الكفايه (٢) قدس سره؟ الظاهر هو الأول، لما ذكرنا من أن النفى إذا تعلّق بعنوان ينطبق على فعل المكلف و فعل المولى، كالحرج، ففى مثل هذا العنوان ظاهر فى عدم جعله فى عالم التشريع، فإنه نفى حقيقى لا يرتكب فيه تكلف مجاز و خلاف ظاهر أصلاً، و عنوان الضرر من هذا القبيل، فإنه كما يصدق أن المكلف أوقع نفسه فى الضرر بارتكابه ما يوجب الضرر عليه كذلك يصدق أن المولى ألقى عبده فى الضرر إذا كلفه بتكليف ضررى، و كما أن جعل الحكم الناشئ منه الضرر جعل للضرر على المكلف حقيقه كذلك نفى الحكم الضررى نفى للضرر عن المكلفين حقيقه بلا عنايه أصلاً، فمفاد «لا ضرر» بعينه مفاد ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و استعمال أمثال هذه التراكيب فى نفى الحكم بلسان نفى موضوعه، و نفى فردية المنفى للطبيعه المحكوم به و إن كان ممكناً شائعاً كما فى «لا ربا بين الوالد و الولد» و نظائره إلا أنه فى خصوص المقام لا يمكن الالتزام به، لأن الحكم المنفى فى مثل «لا ربا بين الوالد و الولد» هو الحكم الثابت على نفس الموضوع، و هى الحرمة، و فى المقام لا يمكن نفى الحكم الثابت على نفس عنوان الضرر بلسان نفيه، فإنه أولاً: يفيد ضد المقصود، إذ لا نعقل حكماً لنفس عنوان الضرر إلا الحرمة، فنفياً يفيد جواز الضرر و ينافى مورد الروايه أيضاً فى قوله عليه السلام: «إنك رجل مضارّ و لا ضرر

١- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٢-٤٣٣.

و لا ضرار»(١).

و ثانيا: لا يعقل ذلك حيث إنّ الضرر- سواء كان تمام الموضوع للحرمه أو جزءه أو قيده- يكون من جهه المفسده المترتبّه عليه مقتضيا للحرمه أو ممّا له دخل في ثبوت الحرمه، و ما يكون كذلك كيف يعقل أن يكون مانعا عن الحرمه؟!

و ثالثا: لا معنى لنفى الضرر فيما يكون جزءا للموضوع أو قيده، فإنّ الموضوع حينئذ ضررى لا أنّه ضرر، و فرق بين الضرر و الضررى و الحرج و الحرجى، ف «لا- ضرر في الإسلام» مفاده غير مفاد «لا ضررى في الإسلام» و الموضوع- المذى يكون الضرر قيده له أو جزءا- ضررى فلا يصحّ نفيه إلّا ب «لا ضررى» فنفى الحكم الثابت على نفس عنوان الضرر- سواء كان تمام الموضوع أو جزءه أو قيده- ليس مرادا من هذه القضيّه قطعا.

و أمّا احتمال كونها متكفله لنفى الحكم الثابت على الموضوع في حال الضرر و زمان الضرر بأن يكون المنفى هو الحكم الطبعى الثابت على الموضوع مثلا- في حال الضرر بلسان نفي الضرر، فهو ليس نفيا لوجوب الموضوع بلسان نفي موضوعه(٢)، بل نفي له بلسان نفي ظرف موضوعه، و مثل هذا خارج عن طريق المحاورات العرفيه، و هل يصحّ في مقام نفي حكم الصوم في حال السفر قولنا: «لا سفر» أو لا بدّ من القول ب «لا صوم في السفر»؟

و قياس المقام برفع الخطأ و النسيان حيث إنّ المرفوع ليس هو الحكم

١- الكافي ٥: ٢٩٤- ٨، الوسائل ٢٥: ٢٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

٢- المراد من الموضوع ما يعمّ المتعلّق. (م).

الثابت على نفس العنوانين قطعاً كالديه مثلاً، بل هو الحكم الثابت على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، فهو رفع للحكم بلسان رفع ظرف الفعل، قياس مع الفارق.

أما أولاً: فلأنّ الخطأ و النسيان حيث إنّهما يوجبان وقوع المكلف في خلاف الواقع، فالمكلف من جهه خطئه يكذب و من جهه نسيانه يترك السوره، فرفع الخطأ رفع لحكم المعلول و هو الكذب بلسان رفع علته، و هو موافق للذوق العرفي، بخلاف المقام.

و أما ثانياً: فلأنّ الخطأ لا يعقل معنى لرفعه إلّا رفع حكم الفعل الخطئي، و هكذا النسيان، و ليس ممّا ينطبق على فعل المولى حتى يرفع في عالم التشريع، و لا يكون هو بنفسه قابلاً للجعل حتى يصحّ إسناد الرفع و عدم الجعل في الشريعه إليه حقيقه، و هذا بخلاف عنوان الضرر، كما عرفت.

و بالجملة، لا مناص عن الالتزام بأنّ القضيّه متكفله لبيان عدم جعل الضرر في الدين، و على ذلك لا يفرّق بين كونه ناشئاً من نفس الحكم أو الموضوع، بل الضرر مطلقاً- سواء كان في الحكم أو في الموضوع- لم يجعل في الشريعه المقدّسه بمقتضى ظاهر الحديث الشريف.

و هكذا لا يفرّق بين الأحكام التكليفيّة الضرريّه و الأحكام الوضعيّة الضرريّه، بل الكلّ منفيّ بجامع واحد، و هو ما يستتبع جعله جعله الضرر في الدين، و منه جعل ترخيص الإضرار بالغير، فإنّه أيضاً مستلزم لذلك، فهو أيضاً منفيّ، و نتيجته حرمة الإضرار بالغير، و على ذلك يصحّ تطبيق القاعده على مورد روايه سمره، و يحسن ذكر «لا ضرر و لا ضرار» بعد قوله صلّى الله عليه و آله: «إنك

رجل مضارّ» (١) كما لا يخفى.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول:

أنّ الضرر كسائر العناوين - التي أخذت موضوعه للأحكام الإيجابيه أو السلبيه بنحو القضيّه الحقيقيه - في عدم فعليّه حكم في مورد إلّا مع تحقّق هذا العنوان فيه، فكما أنّ فعليّه وجوب إكرام كلّ أحد تابعه لصدق عنوان «العالم» عليه في قضيّه «أكرم العلماء» كذلك نفى كلّ حكم بالقياس إلى أيّ شخص تابع لضرريّته بالنسبه إليه، فإذا فرضنا أنّ الوضوء مثلا لبرد الهواء ضرريّ لجميع المكلفين إلّا واحدا منهم، لا يمكن القول بعدم وجوبه على هذا الشخص - الذي لا يكون في حقّه ضررًا - أيضا، و هل تكفي عالميّه نوع أهل البلد في وجوب إكرام من كان جاهلا منهم؟

و على هذا فلا معنى للبحث عن أنّ المنفى هو الضرر الشخصي أو النوعي، فالضرر المنفى كسائر العناوين المرفوعه مثل الخطأ و النسيان و ما اضطرّوا إليه و غير ذلك.

نعم، يمكن أن يكون الضرر النوعي حكمه لجعل حكم أو نفى حكم، كما في نظائره من اختلاط المياه، الذي هو حكم لجعل العده في جميع الموارد، إلّا أنّه لا يكون في المقام كذلك، ضروره أنّه أخذ موضوعا للنفي كما أخذ الخطأ موضوعا للرفع و هكذا النسيان و غيره، لا حكمه له حتى يقال: إنّ الضرر النوعي موجب لرفع الحكم الضرري بالضرر النوعي عن جميع المكلفين.

لا يقال: أفتى الفقهاء - رضوان الله عليهم - بثبوت خيار الشفعه

١- الكافي ٥: ٢٩٤- ٨، الوسائل ٢٥: ٢٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

للسريك، و تمسّكوا لذلك بقاعده لا ضرر مع أنّ بين الشفعه و الضرر - كما مرّ - عموماً من وجه. و هكذا أفتوا بثبوت خيار الغبن للمغبون. و تمسّكوا له بهذه القاعده مع أنّه ربّما لا يكون اللزوم ضررياً للمغبون بل الفسخ يكون ضررياً، كما إذا تنزّل ما باعه بثمانين - و كانت قيمته مائه - و صار حين الفسخ خمسين، فإنّ الفسخ موجب لتضرّره و إعطائه ثمانين و أخذه ما يساوى بخمسين، حيث نقص من مائته ثلاثون.

و لا معنى للتمسّك بالقاعده في أمثال هذه الموارد إلّا أن يكون الضرر المنفي نوعياً لا شخصياً.

فإنّه يقال: أمّا خيار الشفعه: فليس مدركه «لا ضرر» بل له دليل خاصّ، و ذكر قضاء النبي صلّى الله عليه و آله ب «لا ضرر و لا ضرار» في ذيل قضائه بالشفعه (١). إمّا لكون الضرر حكمه أو لكون الجمع بين القضاءين من باب الجمع في الروايه لا الجمع في المرويّ كما ذكرنا.

و أمّا خيار الغبن: فهو أيضاً ليس مدركه قاعده لا ضرر، فإنّ مقتضاها بطلان العقد الغبني لا خياريته، إذ مع خياريته أيضاً الضرر وارد على البائع مثلاً، غايه الأمر أنّه يمكنه أن يتداركه بالفسخ، فضرريّه من جهه صحته لا لزومه، بل المدرك هو تخلف الشرط الضمني الثابت ببناء العقلاء في جميع معاملاتهم، و هو التسويه بين المالين، ضروره أنّ كلّ عاقل في مقام المعامله يعامل على أن يساوى ما يأخذه من صاحبه ما يعطيه، و تخلفه يوجب الخيار بالسيره القطعيه العقلانيه.

الأمر الثاني:

استشكل على القاعده بأنّها مخصّصه بأكثر الأحكام، ضروره

١- الكافي ٥: ٢٨٠-٤، التهذيب ٧: ١٦٤-٧٢٧، الوسائل ٢٥: ٣٩٩-٤٠٠، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعه، الحديث ١.

أنّ باب الخمس و الزكاه و الحجّ و الجهاد و الضمانات و الجنائيات بأجمعها ضروريّه، و هكذا بعض المحرّمات، كحرمه شرب المائعات من جهه نجاستها و نجاسه مثل الدهن و غيره بالملاقاه، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن.

و أجاب عنه الشيخ- قدّس سرّه- بأنّ ذلك إن كان بإخراج الأفراد عن تحت العامّ، فهو مستهجن قبيح، أمّا لو كان بعنوان يستوعب أكثر أفراد العامّ فلا(١).

و أشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه- و نعم الإشكال- بأنّ الأحكام المنفيّه أحكام خارجيه ثابتة في الدين، فالقضيّه خارجيه، و لا- فرق في القضيّه بين إخراج أكثر الأفراد بعنوان مستوعب لأ- كثر أفراد العامّ و بين إخرجه بالتخصيص الأفرادي في كونه مستهجنًا، فكما يستهجن قولنا: «قتل من في العسكر» و إخراج جميع الأفراد من زيد و عمرو و بكر إلى أن يبقى واحد أو اثنان كذلك يستهجن ذلك إذا أخرج هذا المقدار بعنوان يستوعبه(٢).

و الصواب في الجواب أن يقال: أمّا باب الخمس و الزكاه: فخروجه من باب التخصّص لا التخصيص، فإنّ الشارع من الأوّل جعل الفقراء شركاء للزارعين و المالكين الذين تصل أموالهم الزكويّه إلى حدّ النصاب و يربحون في تجارتهم، و اعتبر تسعه أعشار للمالك و عشرا للفقير مثلا، و هذا كما اعتبر للذكر مثل حظّ الأنثيين، و من المعلوم أنّ إعطاء ذى حقّ حقّه و أداء ما عنده أمانه إلى صاحبه و مالكه لا- يكون ضررا على المعطى، فالخمس أو الزكاه بحسب اعتبار الشارع أمانه لصاحبيه و مستحقّيه عند من تعلق عليه يجب ردّها إليهم.

و أمّا باب الضمانات بالإتلاف و اليد العاديه- و كذا باب الجنائيات- فهو أيضا كذلك، فإنّ القاعده قاعده امتنانيّه شرّعت امتنانا على جميع الأمّه، و من

١- فرائد الأصول: ٣١٦.

٢- حاشيه فرائد الأصول: ١٦٩.

الواضح أنّ الحكم بعدم ضمان المتلف لا يكون امتنانا على جميع الأمم، فإنّه وإن كان امتنانا على المتلف إلّا أنّه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المتلف منه بل موجب لتضرّره. وهكذا الكلام في الجنایات، فهي مع الضمانات بأجمعها خارجه عن القاعده موضوعا لا من باب التخصيص.

و أمّا باب الحجّ و الجهاد: فحيث إنّ كلّا منهما كان مجعولا معروفا عند كلّ مسلم في زمان صدور الروايه، فإنّها صدرت في المدينه، و كان ضروريّا بالطبع يمكن دعوى انصراف الروايه عنهما، و لذا لم يكن لسمره حقّ الاعتراض بأنّ الحجّ ضروري و الجهاد كذلك فكيف تقول: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»؟

بل بمقتضى كون القضيه خارجيه ناظره إلى الأحكام المجعوله في الشريعه حاكمه عليها لا بدّ من الالتزام بأنّ الضرر المنفي هو الضرر الطارئ بعد جعل الحكم لا الطبعي المقوم للحكم، فمفادها- سيّما بقريته موردها- أنّ الأحكام الخارجيه المجعوله التي لم تكن في طبعها ضروريه إذا استتبع للضرر و طرأ عليها ذلك، فهي منفيّه غير مجعوله، فكلّ حكم كان ضروريّا من أوّل جعله بمعنى أنّه كان حكما من الشارع بالضرر- لا- أنّه لم يكن كذلك بل طرأه ذلك مثل الوضوء الضرري- كالحجّ و الجهاد و الخمس و الزكاه لم يكن مشمولا للقاعده.

و الحاصل: أنّ الروايه لا تدلّ على نفي الأحكام الثابته للموضوعات التي مقومها و محققها الضرر، فهذا الوجه سار في الجميع.

هذا، مضافا إلى أنّ نفس تلك الأحكام أيضا إذا طرأ عليها الضرر و استتبع الضرر أزيد ممّا أخذ في متعلقاتها و أكثر ممّا هو مقوم لموضوعاتها، تكون مرتفعه ب «لا ضرر» كما إذا كان الخمس أو الزكاه أو الحجّ مثلا موجبا لضرر آخر عليه كالضرب في طريق الحجّ و غيره.

و أمّا باب المحرّمات و النجاسات: فإن قلنا: إنّ الضرر عبارته عن النقص

فى المال، فهو أيضا خارج موضوعا، فإن نجاسه الدهن مثلا لا تستلزم خروجه عن كونه مالا و لا ينقص بذلك عنه شىء، بل توجب قلة الانتفاع به و نقص مالتيه، و قلة الانتفاع لا تكون ضررا. و هكذا غير الدهن من المائعات المتنجسه، فإن الانتفاع بها- و لو بمثل الاستصباح و جعلها فى الصابون، و البيع من الكفار- و صرفها فى الصبيان و البهائم ممكن.

و إن قلنا: إنه عباره عما هو أعم من النقص فى المال و المائيه، فهو من باب التخصيص، و لا ضير فيه بعد ما كان جميع ما سواه من باب التخصيص.

نعم، ورد الدليل على أن «ماء الوضوء يشتري بأغلى ثمن»^(١) فهو أيضا من باب التخصيص و لكن يقتصر على مورده، و لا نتعدى إلى غيره. و هكذا وردت روايات على أن «من أجنب متعمدا يجب عليه الغسل و لا ينتقل فرضه إلى التيمم و لو ترتب على غسله ضرر»^(٢) لكن لم يعمل بها الأصحاب. فأتضح عدم لزوم تخصيص الأكثر.

بل لو فرضنا أن خروج جميع هذه الموارد من باب التخصيص أيضا لا يلزم ذلك، لما عرفت من أن هذه الموارد أيضا إذا ترتب عليها ضرر زائدا على الضرر الطبعي الموجود فى متعلقه تكون مشموله للقاعده، فإذا ضمنا إليها جميع الواجبات و المحرمات الضرريه التى تكون مشموله للقاعده، تكون الأفراد الداخلة أكثر بمراتب من الأفراد الخارجه، بل هى بالقياس إليها أقل قليل.

و بذلك ظهر أن القول بأن القاعده لا يجوز التمسك بها إلا فى خصوص

١- الكافى ٣: ٧٤-١٧، الفقيه ١: ٢٣-٧١، التهذيب ١: ٤٠٦-١٢٧٦، الوسائل ٣: ٣٨٩، الباب ٢٦ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- انظر الوسائل ٣: ٣٧٣، أحاديث الباب ١٧ من أبواب التيمم.

الموارد التي تمسك بها المشهور - كقاعده الميسور - لأجل ذلك لا وجه له.

الأمر الثالث: فى بيان النسبه بين دليل «لا ضرر» و أدلّه الأحكام.

ذكروا أنّ النسبه بينه و بين كلّ واحد من أدلّه الأحكام عموم من وجه، فإنّ دليل الوضوء مثلا شامل لمورد الضرر و غيره، و هكذا دليل «لا ضرر» يشمل الوضوء الضررى و غيره.

فذهب بعض إلى تقديم قاعده «لا- ضرر» و ترجيح دليلها، لعمل المشهور على طبقها، فيعمل بها فى الموارد التى عمل بها المشهور.

و آخر إلى تساقطهما و الرجوع إلى ما ينتج نتيجة العمل بالقاعده، و هو أصل البراءه عن وجوب الوضوء فى المثال.

و ثالث إلى تقديم دليل «لا ضرر» نظرا إلى أنّ النسبه تلاحظ بين مجموع الأحكام و دليل «لا ضرر» فإنّه ناظر إلى نفي الضرر فى الإسلام، و ليس الإسلام إلّا مجموع هذه الأحكام، و من المعلوم أنّ النسبه بينهما عموم مطلق، فيقدّم دليل الخاصّ - و هو «لا ضرر» - على مجموع أدلّه الأحكام الشامله لحال الضرر و غيره.

و رابع إلى تقديم دليل «لا ضرر» و إن كان أعّم من وجه من كلّ واحد من أدلّه الأحكام كلّا من جهه أنّ تقديم أدلّه الأحكام على دليل «لا ضرر» موجب لصيرورته بلا مورد، و ترجيح بعضها عليه دون بعض ترجيح بلا مرجّح، فيتعيّن ترجيح دليل «لا ضرر» لثلا يلزم هذان المحذوران.

و هناك مرجّح خامس، و هو ما أفاده صاحب الكفايه - قدّس سرّه - من تقديم ما يتكفّل لحكم العنوان الثانوى على ما يتكفّل لحكم العنوان الأوّلى عرفا، و أنّ العرف يحملون الثانى على إرادته الحكم الاقتضائى، و الأوّل على الفعلى، فمقتضى الجمع العرفى حمل دليل وجوب الوضوء على بيان الحكم

الاقتضائي، و دليل «لا ضرر» على النفي الفعلى للوضوء الضررى(١).

و جميع هذه الوجوه مبته على أساس التعارض، و يأتى إن شاء الله فى بحث التعادل و التراجيح أنه لا تعارض أصلا، و أن دليل «لا ضرر» حاكم على أدله الأحكام و ناظر إليها، و لا تلاحظ النسبه بين الحاكم و المحكوم أبدا.

و لو سلم التعارض، فليس شىء من هذه الوجوه بتام.

أما عمل المشهور: فلا يصلح للتراجيح إلّا فى صورته الاستناد، و أما مجرد الإفتاء على طبق روايه من دون استناد إليها- كما فى المقام- فلا يفيد شيئا، مع أنه لا يجرى فى العامين من وجه.

و أما التساقت و الرجوع إلى الأصل: فهو و إن كان تاما فى المطلقين اللذين بينهما عموم إطلاقى من وجه إلّا أن أصل البراءه عن وجوب الوضوء الضررى لا يثبت انتقال فرضه إلى التيمم.

و أما ملاحظه النسبه بين مجموع الأحكام و دليل لا ضرر: فهى ساقطه من أصلها، إذ مجموع أدله الأحكام ليس دليلا واحدا أو حكما فاردا حتى تلاحظ النسبه بينه و بين دليل «لا ضرر» بل «لا ضرر» قضيه انحلالته ناظره إلى كل واحد من الأحكام، فليل كل يعارض دليل «لا ضرر».

و أمّا تقديم دليل «لا ضرر» من جهه أنه لولاه لما يبقى له مورد أصلا: فهو أيضا غير وجيه، و هذا الوجه ذكر فى تقديم أدله الأمارات على الأصول أيضا لتوهم التعارض و كون كل من دليل الأماره و الأصل عامّا من وجه و خاصّا من وجه، و لا أساس له فى كلا المقامين، و له تفصيل يأتى فى محلّه إن شاء الله.

و مجمله أنه إذا فرضنا ورود دليل على استحباب إكرام العالم، و آخر على

كراهه إكرام الجاهل، و ثالث على حرمه إكرام الفاسق، فنسبه الثالث إلى كلّ من الأوّلين على انفراده عموم من وجه، و إلى مجموعهما تباين، إذ الفاسق إمّا عالم أو جاهل، و على كلّ لا يحرم إكرامه بمقتضى الأوّلين، و حيث إنّ كلّاً من الثلاثة نصّ بالقياس إلى بعض مدلوله و ظاهر في جميع مدلوله لا- يمكن الجمع بينها بالأخذ بالأوّلين و رفض الثالث لنصوصيته أيضا في الجملة، و لذلك يقع التعارض بينه و بين الأوّلين، و لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فإن كان المرجّح للثالث، يقدّم عليهما، و إن كان المرجّح لهما، يقدّمان عليه، و يبقى الثالث بلا مورد، و لا مانع منه، و إن كان المرجّح لأحد الأوّلين يقدّم الراجح فقط.

و يجرى هذا الكلام في العموم و الخصوص مطلقا أيضا، كما إذا ورد دليل على وجوب إكرام العالم، و آخر على استحباب إكرام الجاهل، و ثالث على حرمه إكرام الفاسق.

و بالجملة، ففي المقام لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فإن كان في دليل «لا ضرر» يقدّم، و إن كان في كلّ واحد من أدلّه الأحكام، يقدّم الجميع عليه، و إن كان في بعضها دون بعض، يقدّم ما فيه المرجّح فقط.

و أمّا حمل دليل الحكم الأوّل على إرادته بيان الحكم الاقتضائي: فلا نعقل له معنى محصّلا، لأنّ مراده- قدّس سرّه- من الحكم الاقتضائي إن كان أنّه ليس حكما مولويّا بل يكون حكما إرشاديا يرشد إلى وجود المصلحه في متعلّقه، فهو- مضافا إلى أنّه خلاف ظاهر الأدلّه- لازمه عدم وجود الدليل على وجوب الموضوع غير الضروري، إذ المفروض أنّ الحكم حمل على الإرشاد إلى وجود المقتضى له و ثبوت المصلحه، فبأى دليل نتمسك لإثبات وجوب الموضوع؟

و صرف وجود المصلحه في شيء ما لم يأمر المولى مولويّا بذى المصلحه

لا يفيد فى الحكم بالوجوب.

و إن كان حكما مولويًا، فما معنى كونه حكما مولويًا و مع ذلك ليس بفعليّ؟ إذ الحكم بأى معنى كان - سواء كانت حقيقته الإراده أو الاعتبار أو جعل الداعى - إذا تحقّق فى الخارج، فبمجرّد فعلية موضوعه يصير فعليًا، و إذا لم يتحقّق، فلا - حكم فى البين.

هذا، مضافا إلى ما ذكرنا من لزوم عدم الدليل على وجوب الموضوع غير الضررى مثلا، فإنّ الحكم الاقتضائى لا امتثال له، فإذا حمل دليل وجوب الموضوع على الحكم الاقتضائى المولوى بمقتضى دليل «لا ضرر» فليس لنا دليل يدلّ على وجوب الموضوع فعلا، لاحتمال وجود مانع آخر غير الضرر، و لا أثر لوجوبه الاقتضائى.

فظهر أنّ الصحيح ما ذكر من عدم المعارضه بين دليل «لا ضرر» و كلّ واحد من أدلّه الأحكام لأجل حكومته عليه، فيقدّم من غير ملاحظه النسبه.

ثمّ إنه لا بدّ من تحقيق أمور ثلاثه: معنى الحكومه، و أنّها ثابتة فى المقام، و الوجه فى تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم.

أمّا الأوّل: فالحكومه الواقعيه - التى هى مربوطه بالمقام - هى أن يكون أحد الدليلين ناظرا إلى الدليل الآخر و مبينا و شارحا للمراد الجدّى من الدليل الآخر.

و بعباره أخرى: يكون مفاد أحد الدليلين هو النتيجة المترتبه على تقديم أحد الدليلين المتعارضين لأقوائيته فى الدلاله من الحكم بكون المراد الجدّى من «أكرم العلماء» مثلا غير عنوان الخاصّ الذى هو «لا تكرم الفساق منهم» و أنّ العالم الفاسق غير مراد من العامّ فى «أكرم العلماء» فالدليل الحاكم ما يتكفّل هو بنفسه لذلك، و هو على أقسام:

قسم يكون بلسان «عنيت» و «أردت» و ما يرادف ذلك، و هذا قليل في الغايه، بل لم نظفر عليه في الروايات إلّا في مورد أو موردين، و الذى أذكر قوله عليه السلام مضمونا: «أردت به الشكّ بين الثلاث و الأربع» بعد ما اتفق للسائل السؤال عن قوله عليه السلام: «الفقيه لا يعيد الصلاه»^(١).

و قسم آخر يكون دليل الحاكم ناظرا إلى عقد الوضع و مبيّنا لسعه دائره موضوع دليل المحكوم أو ضيقها، و هذا كثير شائع بل أغلب موارد الحكومه من هذا القبيل.

فمن أمثله ما يكون دليل الحاكم مضيّقا لموضوع دليل المحكوم:

«لا شكّ لكثير الشكّ» و وجه كونه ناظرا إلى أدلّه الشكوك: أنّ سلب الشكّ عن كثير الشكّ لا يمكن أن يكون سلبا حقيقيا، ضروره أنّ لازمه سلب الشىء عن نفسه، فلا محاله يكون ناظرا إلى الأحكام الثابته على عنوان الشكّ و رافعا لموضوعيه شكّ كثير الشكّ لهذه الأحكام واقعا، و مبيّنا لأنّ المراد الجدّى من الشكّ المأخوذ فى موضوعها هو غير هذا الفرد من الشكّ.

و من أمثله ما يكون دليل الحاكم ناظرا إلى موضوع دليل المحكوم و مبيّنا لسعته: «الطواف بالبيت صلاه» فإنّه ناظر إلى إدخال الطواف فى موضوع أحكام الصلاه و توسعته و مبيّن لترتب أحكام الصلاه عليه و اعتبار ما يعتبر فى الصلاه من الطهاره و الستر و غير ذلك من الشرائط فيه. و هكذا «الفقاع خمر استصغره الناس»^(٢) و قوله عليه السلام: «تلك الخمره المنتنه»^(٣) مشيرا إلى العصير العنبي بعد

١- التهذيب ٢: ١٩٣- ٧٦٠، الاستبصار ١: ٣٧٥- ١٤٢٤، الوسائل ٨: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الخلل، الحديث ٣، و ليس فيها فى الموضوع الثانى قوله: عليه السلام.

٢- الكافى ٦: ٤٢٣- ٩، التهذيب ٩: ١٢٥- ٥٤٠، الاستبصار ٤: ٩٥- ٣٦٩، الوسائل ٢٥: ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١. ٢٥: ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١.

٣- الكافى ١: ٣٥٠- ٦ و ٦: ٤١٦- ٣، التهذيب ١: ٢٢٠- ٦٢٩، الاستبصار ١: ١٦- ٢٩، الوسائل ١: ٢٣٠، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف و المستعمل، الحديث ٢.

و قسم ثالث يكون دليل الحاكم ناظرا إلى عقد الحمل و شارحا لسعه دائره حكم دليل المحكوم و ضيقها. و هذا القسم أيضا- كالقسم الأول- قليل، و ينحصر ظاهرا فى موردين: «لا حرج فى الدين» و «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام».

بيانه: أن نفي الحرج و الضرر ليس نفيا لهما فى الخارج بل النفي يتعلّق بالأحكام الحرجية و الضرورية على التقريب السابق، فلا محاله لا بدّ أن يكون هناك أحكام مجعوله مطلقه من حيث الضرر و الحرج و عدمهما حتى يكون «لا حرج» و «لا ضرر» ناظرين إلى تلك الأحكام و مضيّقين لدائرتها و شارحين لأنّ المراد الجدّى منهما هو ما لا يستلزم الحرج و الضرر.

و الجوامع بين جميع الأقسام أن يكون أحد الدليلين بحيث يكون لغوا لو لم يكن الدليل الآخر، فإنّ دليل «لا ربا بين الوالد و الولد» لو لم يكن دليل حرّم الرّبا يكون لغوا محضاً، إذ المفروض أنّه لا يستفاد منه حكم، و لم يثبت حكم على الرّبا حتى يكون نافيا له، و ليس المراد منه تضييق دائره معنى الرّبا لغه و أنّ الزيادة بين الوالد و الولد ليس من الرّبا لغه بالضروره، و هكذا فى سائر موارد الحكومه، و هذا بخلاف ما إذا كان نفي الحرمة بلسان التخصيص، مثل ما إذا ورد «الرّبا بين الوالد و الولد ليس بحرام» فإنّه كلام مفيد للحكم الترخيصى و لو لم يكن حرّم الرّبا أصلا.

و ممّا ذكرنا ظهر ثبوت الأمر الثانى و أنّ دليل «لا ضرر» حاكم على أدلّه الأحكام الأوّليه و ناظر إليها.

ثم إن شيخنا الأستاذ قدس سرّه - على ما نسب إليه الشيخ موسى (١) رحمه الله - ذهب إلى أنّ دليل المحكوم لا بدّ من تقدّمه على دليل الحاكم زمانا بخلاف دليل المخصّص، فإنّه يمكن أن يتقدّم على دليل العامّ ويمكن أن يتأخّر عنه.

ولا يخفى ما فيه، إذ التقدّم رتبة - من حيث كون الشارح رتبته متأخّره عمّا يشرحه - فنعم، أمّا التقدّم زمانا فلا يعتبر أصلا، ضروره أنّه من الممكن أن يقول الشارع: أيّها الناس اعلّموا أنّ الأحكام التي أجعلها بعد ذلك إذا كانت ضروريّه أو حرجيّه، غير مجعوله، و اعلّموا أنّ أحكام الشكّ التي أجعلها بعد ذلك لا تترتّب على شكّ كثير الشكّ.

فعلى هذا لو فرضنا أنّ دليل «لا ضرر» ورد في أواسط البعثه، يرفع الأحكام الضروريّه المتأخّره عن زمان الورد كما يرفع الأحكام المتقدّمه عليه، ولا يلزم في نفي جميع الأحكام الضروريّه وورد «لا ضرر» آخر زمان البعثه بحيث يكون هذا الحكم آخر حكم صدر في الشريعه و هذه القضيه أخرى قضيه من قضايا رسول الله صلّى الله عليه وآله كما هو واضح.

أمّا الثالث من الأمور: فوجه تقديم دليل الحاكم - الذي يكون ناظرا إلى عقد الوضع - على دليل المحكوم مع كون النسبه بينهما عموما من وجه - كما في «لا شكّ لكثير الشكّ» الناظر إلى دليل «من شكّ بين الثلاث والأربع» - أنّ دليل المحكوم يثبت الحكم لعنوان الشكّ على تقدير وجوده بنحو القضيه الحقيقيه، ولا يتكفّل لإثبات وجود الموضوع و نفيه، و دليل «لا شكّ لكثير الشكّ» ينفي الشكّ عن كثير الشكّ، و يخرج عن موضوع ذاك الدليل، فكلّ من الحاكم و المحكوم في هذا القسم يتكفّل لإثبات شىء أو نفي شىء أو اجنبى عمّا يثبت أو

١- انظر قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢٢٥.

ينفيه الآخر، ولا يرد النفي و الإثبات على شىء واحد، بل يتكفل أحدهما لما لا يتكفل له الآخر، فلا تمنع بينهما و لا تعارض، وهذا بخلاف باب التخصيص، فإنّ كل واحد من الدليلين فى «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» يثبت ضد ما يثبت الآخر، فإنّ الأوّل يثبت وجوب إكرام العالم الفاسق، و الثانى يثبت حرمة إكرام العالم الفاسق، و فى «يجب إكرام العلماء» و «لا يجب إكرام الفساق» يثبت الأوّل ما ينفيه الثانى، فالتعارض من جهة أنّ مركز النفي و الإثبات أمر واحد فى هذا الباب.

و عدم التعارض فى هذا القسم من الحكومه من جهة أنّ محطّ الإثبات شىء و محطّ النفي شىء آخر، فدلّيل وجوب الحجّ يثبت الحجّ على من فرض استطاعته، و لا- يتكفل لشىء آخر، فإذا فرض ورود دليل على أنّ «من رجع عن الحجّ غير مالك لمؤونه سنته ليس بمستطيع» فلا تنافى بينه و بين الأوّل أصلا، لأنّه ينفى ما لا يكون الأوّل مثبتا له و هو استطاعه هذا الشخص.

و أمّا وجه التقديم فى القسمين الآخرين- يعنى ما تكون الحكومه فيه بلسان «عنى» و «أردت» أو ناظره إلى عقد الحمل- فهو الوجه فى تقديم الأمارات على الأصول بملاك واحد. و الوجه المشترك بين المقامين هو: أنّ أحد الدليلين إذا أثبت حكما لعنوان و الدليل الآخر بيّن المراد من ذلك العنوان، لا يعدّ الثانى معارضا للدليل الأوّل، فإذا سأل زرارته عن الصادق عليه السلام عن حكم العالم، فقال: «أكرم العلماء» و قال محمد بن مسلم مثلا لزارته: إنّ عليه السلام قال:

«إنّ مرادى بالعلماء هو العدول منهم» لا يكون تناف و تمنع بينهما أصلا نعم، يكون منافيا لأصل ثابت ببناء العقلاء، و هو أصاله الظهور عند الشكّ فى المراد، فتكون المعارضه بين الأصل و الدليل لا بين الدليلين، و من المعلوم أنّ الدليل يتقدّم على الأصل.

و الحاصل: أنّ أصله الظهور و إن كانت تقتضى حمل لفظ «الأسد» على الحيوان المفترس إلّا أنّه إذا دلّ دليل على إرادته الرّجل الشجاع منه، فلا يبقى مجال لأصله الظهور. و هكذا أصله الحلّ و إن كانت مقتضيه لحلّيه ما شكّ في خمريّته إلّا أنّه إذا قامت البيّنه على أنّه خمر لا مجال لها، ضروره أنّ موضوع أصله الظهور هو الشكّ في المراد، و موضوع أصله الحلّ الشكّ في الحلّيه و الدليل بين المراد و بين خمريّته و رفع الشكّ تعبداً، فلا يبقى للأصل موضوع أصلاً.

و هذا البيان يجرى في كلّ قرينه بالقياس إلى ذبيها، فكلّ ما ورد قرينه لشيء و لو كان ظهوره أضعف الظهورات يتقدّم عليه و لو كان ظهوره أقوى الظهورات.

و السرّ ما ذكرنا من أنّ ظهور ذى القرينه- أيّ ما كان عامّاً أو مطلقاً أو غيرهما- و حجّيته من جهة أصله الظهور عند الشكّ في المراد، و القرينه ظهورها يرفع موضوع هذا الأصل.

ففى المقام الدليل الناظر إلى عقد الحمل و الشارح لأنّ الأحكام الضرريّه و الحرجيّه غير مجعوله لا ينافى أدلّه الأحكام المطلقه من حيث الضرر و عدمه، بل المنافاه بينه و بين أصله الإطلاق، الثابته عند الشكّ في المراد، و من الواضح أنّه لا مورد لها بعد معلوميّه المراد بسبب دليل «لا- حرج» و «لا- ضرر» و بذلك يصحّ أن يقال: إنّ دليل الحاكم فى جميع أقسام الحكومه رافع للموضوع إمّا موضوع نفس دليل المحكوم كما فى «لا شكّ لكثير الشكّ» أو موضوع الأصل العقلاى الجارى فيه، و هو الشكّ فى المراد.

الأمر الرابع: أنّ الضرر المنفى هو الضرر الواقعى لا الضرر المعلوم عند المكلف،

ضروره أنّ الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيه لا المعلومه عند

المتكلم.

و لكن ربّما يستشكل فى ذلك بأنهم تسالموا بحسب الظاهر على صحّحه الوضوء و الغسل و الصوم الضرريّه عند اعتقاد عدم الضرر، و هكذا أفتوا بلزوم البيع الغبني مع علم المغبون بالغبن، و هذا لا يجتمع مع القول بأن المنفئ هو الضرر الواقعي.

و لكن لا- يخفى خروج الأ-خير عن محلّ الكلام، لما تقدّم من أنّ مدرّك خيار الغبن ليس هو قاعده لا ضرر، بل هو تخلف الشرط الضمني المبني عليه فى كلّ معامله ببناء العقلاء، و هو التسويه بين العوضين فى المائيه، و مع العلم بعدم المساواه و الإقدام على أخذ ما لا يساوى ما يعطيه فى المائيه عن علم ليس هناك تخلف شرط حتى يوجب الخيار، فاللزوم على حسب القاعده.

و أجيب عن الباقي بوجه:

أحدها: ما هو المعروف من أنّ القاعده وارده فى مقام الامتنان، و الامتنان فى أمثال ما ذكر يقتضى الحكم بالصحه لا بالبطلان، و قد تقدّم نظير ذلك فى موردين:

أحدهما: فى باب تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط من عدم جريان البراءه عن وجوب الجزء أو الشرط حال التعذر، لكونها خلاف الامتنان، فإنّ لازمه ثبوت التكليف بما عدا المتعذر، بخلاف ما إذا لم تجر البراءه و كان شرطا مطلقا حتى حال التعذر، فإنّ لازمه سقوط التكليف بالمرّه.

و الآخر: ما ذكرنا من عدم جريان حديث الرفع بالنسبه إلى من اضطرّ إلى بيع داره بحيث لو لم يبع داره يموت جوعا، لكونه أيضا خلاف الامتنان، بل الامتنان يقتضى الحكم بصحّته.

و فى المقام أيضا رفع مثل هذا الضرر يوقع المكلف فى كلفه التيمّم، و هو

خلاف الامتتان، بل الامتتان يقتضى أن يكون وضوؤه مأمورا به حتى لا يجب عليه شىء آخر.

و ثانيها: ما ذكره شيخنا الأستاذ (١) - قدس سره - من أن مفاد «لا ضرر» لو كان نفى الموضوع الضررى - كما اختاره صاحب الكفايه (٢) - فلا إشكال مجال على تقدير عدم تماميه الجواب الأول.

أمّا إذا كان مفاده نفى الحكم الناشئ منه الضرر - كما هو المختار تبعا للشيخ (٣) قدس سره - فيرتفع الإشكال، فإنّ الضرر فى هذه الموارد لم ينشأ من حكم الشارع بالوجوب حتى يرتفع، بل نشأ من اعتقاد المكلف بالوجوب، و لذا لو لم يكن فى الواقع واجبا لوقع فى الضرر أيضا.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ مفاد «لا ضرر» ليس نفى الضرر الخارجى، بل مفاده - كما ذكرنا - نفى الضرر فى عالم التشريع، و من المعلوم أنّ إيجاب الوضوء الضررى جعل للضرر فى عالم التشريع سواء وصل ذلك إلى المكلف و علم به و امتثله أو لم يصل أو وصل و عصى، و نفيه نفى للضرر فى عالم التشريع.

و التحقيق أن يقال: لا بدّ فى رفع الإشكال من الالتزام بأحد أمرين: إمّا إنكار حرمة الإضرار بالنفس فى غير النفس و الطرف و دعوى أنّه لا دليل على عدم جواز أن يهب أحد جميع ما له لغيره و لو مع عدم قصد التقرب، و هكذا أمثال ذلك ممّا يوجب الضرر على النفس، أو عدم إنكار ذلك و البناء على الحرمة كما ادّعى الشيخ - قدس سره - دلالة الأدلّه السمعيه و العقليه عليها (٤)، و إنكار

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٢.

٣- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٤- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٣.

عدم ترشّح الحرمة من العناوين التوليدية المحرّمة إلى ما يتولّد منها.

و أمّا مع الالتزام بكلا الأمرين فلا يمكن الحكم بصحّته هذه العبادات أصلاً، بل لا مناص عن الحكم بالبطلان لا من جهة قاعده لا ضرر، لما ذكرنا من أنّ شمولها لأمثال ذلك خلاف الامتنان، بل من جهة أنّ الوضوء الضروري - مع العلم بعدم كونه ضرورياً بعد تسليم أنّ الإضرار بالنفس كالإضرار بالغير محرّم من المحرّمات الذاتية و تسليم أنّ الحرمة تترشّح من عنوان الإضرار المحرّم إلى ما يتولّد منه و هو الوضوء - يقع مبغوضاً و حراماً (١)، و لا ريب في أنّ الحرام و المبغوض لا يصلح لأنّ يتقرّب به.

فما نسب إلى المشهور من حرمة الإضرار بالنفس و مبغوضيّة الوضوء المضّرّ لا يجتمع مع الحكم بصحّته الوضوء الضروري حال الجهل بالضرر و اعتقاد عدمه، ضروره عدم مدخلية العلم و الجهل في الحرمة، و مع كونه حراماً كيف يكون مقرّباً؟! و نظير ذلك ما ذكروا في باب الصلاة في المكان المغصوب من صحّته الصلاة مع الجهل بالغصبيّة.

و لا وجه له أيضاً، بل لا بدّ من الحكم بالبطلان و وجوب الإعادة أو القضاء بعد الانكشاف و العلم بالغصبيّة إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر و النهي، بل لا بدّ من الحكم ببطلان كلّ عبادته اتّحدت مع عنوان الحرام.

١- أقول: إنّ المانع عن وقوع العمل محبوباً هو كونه مبغوضاً، و الحرام عند الجهل بالحرمة - كما هو المفروض فيما نحن فيه - و إنّ كان حراماً إلّا أنّه غير مبغوض للمولى، و لا - دليل على الملازمة بين الحرمة و المبغوضيّة لا - عقلاً و لا شرعاً، فبناء عليه لا إشكال في صحّته الوضوء الضروري المحرّم عند الجهل بالضرر و اعتقاد عدمه، لأنّه غير مبغوض للمولى و إنّ كان حراماً، فيقع حراماً غير مبغوض، فلا مانع من شمول الأدلّة العامّة و المطلقة، فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من صحّته الوضوء المذكور. (م).

هذا، و لكن للإشكال في صحّحه مثل الوضوء الضرري باعتقاد عدم الضرر مدفع، و هو أنّ البطلان- كما ذكرنا- يبتنى على أمرين: الالتزام بترشّح الحرمة عن العنوان التوليدى بما يتولّد منه، و الالتزام بحرمة إضرار النّفس.

فالأولى تنقيح هذين الأمرين:

أمّا الأوّل: فقد مرّ تفصيله في مباحث الألفاظ، و إجماله أنّ عنوان المحرّم مع ما يتولّد منه إن كانا في نظر العرف موجودين بوجود واحد و إن كان لهما وجودان متغايران بالدقّه الفلسفيّه، يكون ما يتولّد منه أيضا محرّما، و هذا كما في عنوان التعظيم المتولّد من القيام و عنوان الهتك المتولّد من الشتم مثلا، فإنّ نفس القيام و الشتم عند العرف تعظيم و هتك، و لا يرون القيام موجودا و التعظيم موجودا آخر، فإذا كان الوجود واحدا، فالإيجاد أيضا واحدا، لتبعيّه الإيجاد للوجود وحده و تعدّدا، فإنّهما متّحدا بالذات متغايران بالاعتبار.

و إن كان لكلّ منهما وجود مغاير لوجود الآخر عرفا، كعنوان إحراق الحطب المتولّد من إلقاء الحطب في النار، لا تترشّح الحرمة منه إلى المتولّد منه، فإنّ وجود المماسّه و الملاقاه مع النار غير وجود الحرقه، فإذا تعدّد الوجود، تعدّد الإيجاد، فالإحراق عباره عن إيجاد الحرقه، و الإلقاء عباره عن إيجاد الملاقاه بين الجسمين، و مع تعدّد الإيجاد عرفا لا يسرى الحكم من عنوان المحرّم إلى ما يتولّد منه.

و بالجملة، في الفرض الأوّل يرى العرف ما يتولّد منه مصداقا للمحرّم، بخلاف الثاني، و المقام من قبيل الأوّل (١)، فإنّ نفس أكل السمّ أو ما يوجب وجع

١- أقول: الحقّ أنّ المقام من قبيل الثاني، فإنّ الوضوء عباره عن الغسلات و المسحات، و هذا سبب و علّه للضرر و هو الحمى مثلا، فإذا بنينا على عدم السرايه في القسم الثاني، فلا وجه لبطلان الوضوء بتعدّد عنوان الإضرار المحرّم و الوضوء.(م).

العين أو غير ذلك يكون مصداقا للإضرار عرفا، فإن كان الإضرار حراما، فالوضوء أو الصوم أو غير ذلك ممّا يوجب نقصا في النفس يكون مصداقا للإضرار بالنفس حقيقه.

و أما الثاني: فادّعى الشيخ - قدّس سرّه - دلالة الأدلّه السمعيّه و العقليّه عليه، و لكن لم يظهر لنا دليل يدلّ على ذلك.

نعم، خصوص الإلقاء في التهلكه حرام قطعاً بمقتضى قوله تعالى:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١) و هكذا قطع اليد و الرّجل و أمثال ذلك ممّا يقطع بحرمة بالإجماع، أمّا مثل فعل يوجب شدّه و جع العين، أو الحمى يوما أو يومين، و أمثال ذلك فممّا لا يدلّ على حرمة عقل و لا نقل.

و قوله عليه السلام: «الجار كالنفس لا مضارّ و لا آثم» (٢) أجنبيّ عن المقام، فإنّ الجار في هذه الروايه نزل منزله النفس، فكما أنّ الشخص لا يضرّ نفسه و لا يعدّ نفسه آثما أى لا يعدّ فعله إثمًا كذلك يجب عليه أن لا يضرّ جاره و لا يعدّ فعل جاره إثمًا.

و هكذا قاعده لا ضرر أيضا أجنبيّه عن حكم الإضرار بالنفس، و إنّما ما تنفيه القاعده هو الإلزام المستلزم للإضرار بالنفس أو الغير لا جواز الإضرار بالنفس، و اعترف بذلك الشيخ (٣) قدّس سرّه أيضا، فلا دليل على حرمة الإضرار بالنفس مطلقا كما في الإضرار بالغير، الذي دلّت عليه روايات كثيره، منها:

قوله عليه السلام، المروى من طرق العامّه و الخاصّه: «المسلم من سلم المسلمون من

١- البقره: ١٩٥.

٢- الكافي ٥: ٢٩٢- ١، التهذيب ٧: ١٤٦- ٦٥٠، الوسائل ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- رساله في قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٣.

يده و لسانه»(١) بل جواز الإضرار بالنفس فى الجملة من بديهيات الفقه، و هل يلتزم أحد بحرمه الإضرار بالنفس بهبه جميع ماله لشخص و لو لم يتقرب بذلك، أو بسبب السفر للتجارة و تحمّل المشاقّ الكثيره من العطش و الجوع المفرطين؟ فعلى هذا ينتج ما ذكرنا التفصيل فى الموارد المذكوره بين ما إذا كان الضرر ضررا يوجب الهلاك أو فقدان عضو من الأعضاء و القول بالبطلان و بين ما لا- يصل إلى هذه المرتبه بل يوجب وجع العين أو شدّه الحمى و بطء براء المرض و أمثال ذلك و القول بالصحة، لعدم الدليل على حرمه مثل هذه الأقسام من الضرر.

نعم، فى الفقه الرضوى(٢) ما يدلّ على ذلك، و هكذا فى روايه تحف العقول(٣)، و هناك روايه أخرى رواها الشيخ فى التهذيب(٤) و صاحب الوسائل فى باب الأطمعه و الأشربه من الوسائل(٥)، و مضمونها قريبا «إنّ الله تعالى: حرّم الميتة و الخمر و لحم الخنزير لعلمه بأنّ فيها ضررا» و لكن ذكرنا فى بحث الفقه أنّ الفقه الرضوى لم يثبت كونه روايه فضلا عن كونه معتبرا، و روايه تحف العقول أيضا ضعيفه لا يمكن الاعتماد عليها، و الروايه الأخيره و إن كانت معتبره(٦)

١- صحيح البخارى ١: ١٠-١٠، صحيح مسلم ١: ٤٥-٤١، سنن الترمذى ٥: ١٧-٢٦٢٧، سنن النسائى ٨: ١٠٥، سنن الدارمى ٢: ٣٨٨-٢٧١٦، مسند أحمد ٢: ٣٤٧-٦٤٧٩، سنن البيهقى ١٠: ١٨٧، الفقيه ٤: ٢٦٢.

٢- الفقه المنسوب للإمام الرضا: ٢٥٤.

٣- انظر: تحف العقول: ٢٤٧.

٤- التهذيب ٩: ١٢٨-٥٥٣.

٥- الوسائل ٢٤: ٩٩-١٠٠، الباب ١ من أبواب الأطمعه المحرّمه، الحديث ١ نقلا عن الكافى [٦: ٢٤٢-٢٤٣] (باب علل التحريم) الحديث [١] و غيره.

٦- أقول: للروايه طرق أحسنها ما فيه مفضل بن عمر، و هو لا يوجب اعتبار الروايه، أمّا المفضل نفسه فالروايات الوارده فى شأنه و كذا أقوال الرجائين فيه متعارضه، و على فرض كونه ثقه يقع الكلام فى محمد بن مسلم فإنّ من هو من أصحاب الصادقين عليهما السلام لا يمكن لأحمد بن محمد بن خالد البرقى أن ينقل عنه، فهو شخص آخر مجهول. و محمد بن أسلم أيضا لم يثبت وثاقته. و أمّا عبد الرحمن بن سالم فهو ضعيف. و بالجملة لا يمكن إثبات اعتبار الروايه. (م).

إلّا أنّه لم تتعلّق الحرمة فيها بعنوان المضرّ، و لحم الخنزير و الخمر و الميتة لا ضرر فيها بالنسبة إلى المتعودين، و هكذا لا ضرر في قليل منها بالقياس إلى كلّ أحد، فلا يمكن الالتزام بأنّ حرمتها من جهة كونها مضرّة بالبدن، فإنّ لازمه الاقتصار على مورد الضرر و الحكم بعدم حرمة القليل منها و عدم كونها حراما على من لا تضرّ بهم من المتعودين و غيرهم، فلعلّ المراد بالضرر هو الضرر على النفس و انحطاط رتبتها، و يمكن أن يكون حكمه للتشريع أيضا، بل لا يبعد ذلك.

هذا كلّه فيما إذا علم بعدم الضرر، أمّا إذا توجّص و صام مثلا مع العلم بالضرر، فالمعروف بين المتأخّرين، منهم: صاحب العروه (١) و الحاج آقا رضا الهمداني (٢) في باب التيمّم، هو: الحكم بالبطلان، و فرّقوا بين الضرر و الحرج بأنّ الحرج حيث إنّّه لم يدلّ دليل على حرمة فمع تحمّله يحكم بصحّته ما تحمّله من العبادة، لعدم اقتضاء نفى الحرج من جهة كونه واردا في مقام الامتنان إلّا نفى الإلزام بما فيه حرج لا أصل الجواز، فإذا كان الوضوء الحرجيّ - مثلا - جائزا أو مأمورا به حيث لم يرفع إلّا الإلزام المتعلّق به يحكم بصحّته، و هذا بخلاف الوضوء الضروري، فإنّه حرام، لكونه مصداقا للإضرار بالنفس، المحرّم، فلا يمكن أن يتقرّب به.

١- العروه الوثقى، فصل في التيمّم: المسألة ١٩.

٢- مصباح الفقيه ١: ٤٦٣.

و استشكل عليهم شيخنا الأستاذ قدس سرّه، و ذهب إلى البطلان في كلا البابين بدعوى أنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء و صحّته مع جواز التيمّم يشبه الجمع بين المتناقضين، فإنّ موضوع الوضوء هو واجد الماء، و موضوع التيمّم فاقد الماء، و الحكم بالتخيير بين الوضوء و التيمّم لازمه أن يكون المكلف داخلا في عنوان واجد الماء حال دخوله في عنوان الفاقد(١).

و لكن لا- يخفى ما فيه، ضروره أنّ آيه فَلَمْ تَجِدُوا* (٢) لم تدلّ على انحصار حكم الوضوء في حقّ الواجد و التيمّم في حقّ الفاقد، و ليس لنا دليل آخر أيضا يثبت ذلك، بل الآيه أثبتت الوضوء على الواجد و التيمّم على الفاقد، و لا ينافي ورود دليل آخر مثل «لا ضرر» و «لا حرج» يثبت حكم الفاقد على الواجد أيضا، كما أنّه ورد الدليل على أنّ «من أوى إلى فراشه و ذكر أنّه لم يتوضأ يتيمّم على فراشه»(٣).

و التحقيق أن يقال: إن قلنا بأنّ المنفى في دليل «لا حرج» و «لا ضرر» هو الإلزام، فلا بدّ من الحكم بالصّحّه في كلا البابين، و إن قلنا بأنّ المنفى هو الحكم الضرري أو الحرجي على ما هو عليه و أنّ إطلاقات أدلّه الأحكام تقتيد بغير موارد الضرر و الحرج، فلا مناص عن الحكم بالبطلان في كلا البابين.

و الظاهر هو الثاني، لما عرفت من أنّ دليل «لا ضرر» و «لا حرج» حاكمان على أدلّه الأحكام و ناظران إليها، و لسانهما نفى جعل الضرر و الحرج في عالم التشريع، فبعد ما لم يكن الحكم الضرري أو الحرجي مجعولا في

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٦.

٢- النساء: ٤٣، المائده: ٦.

٣- الفقيه ١: ٢٩٦-١٣٥٣، التهذيب ٢: ١١٦-٤٣٤، الوسائل ١: ٣٧٨، الباب ٩ أبواب الوضوء، الحديث ٢.

الشريعة، فلا يمكن الحكم بصحة ما فيه الضرر و الحرج في صورته التحمل، لتقييد إطلاق الدليل الأولى بصوره عدم الضرر، و مرفوعيته الحكم الضرري على ما هو عليه، و لا- وجه لمرفوعيته إلزامه فقط، كما أنّ دليل المنخصيص، مثل «لا بأس بترك إكرام العالم الفاسق» يرفع وجوب إكرام العالم الفاسق المستفاد من «أكرم العلماء» على ما هو عليه، لا أنّه يرفع إلزامه و يبقى مستحبًا.

نعم، إذا كان الفعل الضرري مستحبًا نفسيًا و واجبا غيريًا، كالوضوء و الغسل، لا مثل الصوم و القيام في الصلاة الضرريين أو الحرجيين، نحكم بصحته، لأنّ دليل «لا ضرر» و «لا حرج» يرفعان الأحكام الإلزامية، و أمّا الأحكام الترخيصية فلا، إذ ليس في جعل مثل الاستحباب- مثلاً- ضرر على المكلف يرفع امتنانا، بل جعله عين الامتنان، فكون الفعل ضرريًا و ذا مشقّه لا ينافي محبوبيته و مقرّبيته، و لذا جعل النبي صلّى الله عليه و آله نفسه الزكيه في مشقّه العباده حتى نزل طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى (١) فإذا كان الوضوء استحبابه النفسى باقيا على حاله حال الضرر و الحرج أيضا، فهو صحيح، و الصلاة معه صلاة متقيده بالطهاره، فإنّه أحد الطهورين، و لا ينافي ذلك تقييد الأمر بالصلاه بعدم الوضوء بالخصوص بعد ما كان الوضوء طهورا و محصلا للتقييد المعتبر في الصلاة.

و الحاصل: أنّ الحكم غير الإلزامي حيث لا امتنان في رفعه، بل الامتنان يقتضى جعله و إن كان ضرريًا، فإذا فرضنا أنّ الوضوء- مثلاً- مستحب نفسي، فلا يرفع استحبابه حال الضرر، و هو طهور، فتصح الصلاة معه، و هذا بخلاف مثل صوم شهر رمضان، الذي لا يكون مستحبًا نفسيًا، فإنّه إذا كان ضرريًا،

لم يكن مأمورا به أصلا، لتقييد أمر الصوم بصوره عدم الضرر، و المفروض عدم تعلق أمر آخر به استجابيا، فيقع الضرر منه باطلا.

و لا يرد على ما ذكرنا في الوضوء من صحته و صحه التيمم أيضا- و عباره أخرى: التخيير بين الوضوء و التيمم- ما أورده شيخنا الأستاذ من لزوم شبه التناقض(١)، لما عرفت من أنه لا مانع من إثبات الشارع حكم الفاقد على الواجد أيضا.

إن قلت: ما الفرق بين «لا ضرر» الذي التزمتم بأنه لا يشمل الأحكام غير الإلزامية و بين حديث الرفع الذي اخترتم أنه يشمل كل مجهول، سواء كان حكما إلزاميا أو غيره؟

قلت: حديث الرفع حيث جعل للترخيص الظاهري بلسان الرفع، و معه يمكن الاحتياط و درك المحبوبيه الواقعيه أو التحفظ عن الوقوع في المبغوض غير الإلزامي الواقعي، فليس رفعه- أي الحكم غير الإلزامي- خلافا لامتنان، و هذا بخلاف نفي الضرر، فإنه واقعي و لسانه نفي ما يوجب الضرر و عدم جعل ما يلقي المكلف في الضرر، و من المعلوم أن الحكم غير الإلزامي حيث إن ترك متعلقه بيد المكلف لا- يصح استناد الضرر إلى الشارع، كما أن الحكومه إذا رخصت في الإضرار بالنفس لا يمكن أن يقال: إن الحكومه ألقت رعيته في الضرر إذا أضروا بأنفسهم، فلا- يكون جعله موجبا لإلقاء المكلف في الضرر، فلا- يكون مرفوعا.

مضافا إلى أنه لا- امتنان في رفعه، لما عرفت من أن الرفع واقعي لا- يمكن معه درك محبوب المولى، بل الامتنان في جعله، و هكذا الكلام في الحكم غير

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٦.

الإلزامي الحرجي، كيف لا؟! وقد صَلَّى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّى تَوَرَّمت قدماه فنزل طه. ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (١) والمستحبات الحرجية و لو شخصا مثل استحباب زياره الحسين عليه السلام، و الحج ماشيا و أمثالهما كثيره جداً لا يمكن إنكارها، و الحرج و الضرر كلاهما من واد واحد.

بقي فرعان هما: ما إذا تيمم باعتقاد عدم وجود الماء أو وجود الضرر ثم انكشف خلافه، فذهب شيخنا الأستاذ - قدس سره - بصحة التيمم فيهما (٢)، نظرا إلى أن موضوع التيمم - وهو فقدان الماء - محقق حقيقته، إذ الفاقد هو الذي لا يتمكن من استعمال الماء عقلا أو شرعا لا من ليس عنده الماء، و من المعلوم أن المعتقد بعدم وجود الماء لا يتمكن من استعمال الماء الموجود عنده المجهول له، و لذا لا يمكن تكليفه في هذا الحال بالوضوء، فإنه تكليف بما لا يطاق، لعدم إمكان انبعائه عنه.

و ما أفاده - قدس سره - فيما إذا تيمم باعتقاد عدم الماء من صدق عنوان الفاقد عليه حقيقته تام لا ريب فيه، و أما في الفرع الثاني فلا بل يأتي فيه التفصيل المتقدم من أن الضرر على النفس إن قلنا بحرمة مطلقا، فحيث إن الوضوء باعتقاده مصداق للعنوان المحرّم و هو غير متمكن منه شرعا و الممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فيصدق عليه أنه غير واجد للماء حقيقته، فيصح تيممه، فلا تجب إعادته الصلاة بعد انكشاف الخلاف مع الوضوء مطلقا أو في خصوص خارج الوقت على الخلاف.

و إن لم نقل بحرمة، فالوضوء لا - يكون ممنوعا شرعا لا - واقعا و لا باعتقاده، بل يعتقد شمول دليل «لا ضرر» له، و أنه مأمور بالتيمم، و لا يجب

١- طه: ١ و ٢.

٢- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٦.

عليه الوضوء، فإذا انكشف فساد اعتقاده يعلم بأنه أتى بخلاف وظيفته، فلا وجه لصحة تيممه، فإنّ المفروض أنّه كان واجدا للماء و لم يكن ممنوعا من استعماله لا عقلا و لا شرعا، و لم يكن مشمولا لدليل «لا ضرر» حتى يجوز له التيمم تخيرا على التقرير السابق، فتجب عليه الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه. هذا بحسب القاعده الأوّليه.

أمّا بحسب الروايات الواردة في الباب: فيستفاد من الروايات- التي أخذ فيها عنوان الخوف على النفس أو على قلبه الماء أو على العطش أو خوف البرد في موضوع وجوب التيمم- أنّ الخوف له موضوعيته، و أنّه كلما تحقّق أحد هذه العناوين الأربعة بل عنوان خوف ذهاب الرفقه في السفر أيضا- كما يستفاد من روايه أخرى(١)- ينتقل الأمر إلى التيمم واقعا، و أنّه هو الوظيفه الواقعيه، لا أنّه حكم ظاهري، فإذا كان الخوف على ما ذكر حكمه كذا فالقطع بتحقق ذلك أولى بذلك.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ(٢)- قدّس سرّه- ذكر هنا فرعا استطرادا لا بأس بذكره، و هو: أنّ الوضوء المحرّم من جهه الضرر أو وجوب صرف الماء في حفظ النفس المحترمه هل يمكن تصحيحه بالترتب- بأن يقال: إنّّه يجب أن يصرف الماء في حفظ النفس أولا و يحرم عليه صرفه في الوضوء و لكن على تقدير العصيان يصير الوضوء مأمورا به بالأمر الترتيبي، كالصلاه المزاحمه مع الإزاله- أو لا؟ الظاهر هو الثاني، و ذلك لأنّ الترتب و إن كان- كما أفاده شيخنا الأستاذ(٣)-

-
- ١- الكافي ٣: ٦٤-٦٦، التهذيب ١: ١٨٥-١٨٦، الوسائل ٣: ٣٤٢، الباب ٢ من أبواب التيمم، الحديث ١.
 - ٢- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٦.
 - ٣- أجود التقريرات ١: ٣٠٣.

تصوّره مساوقاً لتصديقه إلّا أنّ مجرد الإمكان لا يكفي ما لم يكن الدليل على الوقوع، ففي مثل الصلاة و الإزالة- حيث إنّ الأمر المتعلّق بكلّ منهما مطلق بحيث لو قدر المكلف على امتثالهما معا لوجب عليه و إنّما التزاحم في مقام الامتثال- لا بدّ من الالتزام بالترتّب، فإنّه لا- موجب لرفع اليد عن إطلاق دليل الصلاة إلّا حال اشتغال المكلف بالإزالة، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الأمر بالوضوء من الأوّل مقيّد بصوره التمكن من استعمال الماء عقلا و شرعا، فمع وجوب صرفه في غير الوضوء شرعا لا يكون واجدا للماء شرعا.

و هذا يجري في كلّ ما أخذت فيه القدره الشرعيّه، مثلا: الاستطاعه أخذت شرعا في موضوع وجوب الحجّ، فلا يمكن الحكم بوجوب الحجّ ترتّبا على من هو غير متمكّن منه، لكونه مديونا مع تمكّنه بعصيان أمر أداء الدّين، ضروره أنّه غير مستطيع شرعا و إن كان مستطيعا عقلا و لكنّ الموضوع هو الاستطاعه الشرعيّه دون العقليّه.

الأمر الخامس: أنّ دليل «لا ضرر» ناف للحكم الناشئ منه الضرر

، لا أنّه مثبت لحكم في مورد الضرر يرفع به الضرر، فمن تسبّب إلى ضرر أحد بحيث لا يصدق عليه الإلتلاف- كفكّ صيد الصائد أو فتح قفص طائر الغير حيث إنّه يصدق على ذلك الإلتلاف حقيقه، ضروره أنّ الغزال الوحشى المربوط أو الطائر المحبوس في القفص لا يبقى بعد فكّه أو فتح القفص، بل كان مجرد فعل أو ترك يترتّب عليه الإضرار بلا صدق الإلتلاف عليه، كما في ترك إنفاق الزوج، فإنّه ضرر على الزوجه، و حبس أحد يترتّب على حبسه سرقة ماله- لا يمكن الحكم بضمانه من جهه قاعده لا ضرر، و لا الحكم بحكم آخر يرفع به الضرر، كالحكم بولاية الحاكم أو الزوجه على الطلاق.

و قد تمسّك بعض بقاعده لا ضرر، و حكم بضمان الحابس ما تضرّر به

المحبوس بسبب حبسه، و حكم أيضا بولايه غير من أخذ بالساق من الزوجه أو الحاكم على الطلاق من جهة أنّ عدم حكم الشارع بضمان الحابس ضررى.

و هكذا عدم جعل الولايه على طلاق زوجه الممتنع من الإنفاق للحاكم أو الزوجه، فيرفع بدليل لا ضرر.

و قد تصدى شيخنا الأستاذ(١)- قدس سرّه- لإبطال ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ دليل «لا ضرر» ناظر إلى الأحكام الثابته فى الشريعة و ناف للضررى منهما، فكلّ حكم نشأ منه الضرر فهو مرفوع، و أمّا إذا ترتب ضرر على عدم الحكم كما فى المثالين، فلا يشمل دليل «لا ضرر» مثل هذا الضرر المترتب على عدم الحكم.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم حكم الشارع بالضمان بحكم بعدم الضمان، فإنّ مقتضى قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(٢) أنّ الضمان- الذى لم يبين و حجب علمه عن العباد- مرفوع عن هذا الحابس، فالشارع أبقى هذا العدم الأزلى على حاله و لم يقلبه إلى الوجود، فإبقاؤه العدم الذى هو فعل اختياريّ له حكم بالعدم، فإذا كان حكم عدمى ضررى، يرفع بحديث «لا ضرر» و لا فرق بين الأحكام الوجوديه الضرريه أو العدميه الضرريه.

ثانيهما: أنّ مفاد «لا- ضرر» ليس رفع الضرر غير المتدارك كما تقدّم، و من المعلوم أنّ الضرر فى المثالين وقع خارجا على المحبوس و الزوجه، و حكم الشارع بالضمان و ولايه غير الزوج يتدارك هذا الضرر الواقع، و لا يدلّ

١- قاعده لا ضرر(المطبوعه مع منيه الطالب): ٢٢١.

٢- الكافي ١: ١٦٤- ٣، التوحيد: ٤١٣- ٩، الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

دليل «لا ضرر» على أنّ الشارع حكم في كلّ مورد ضررٍ بحكم يتدارك به الضرر، ضروره أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، فإنّ مقتضاه أنّه إذا احترق مال أحد أو انهدم دار شخص بسبب سماوى، يجب أن يتدارك هذا الضرر من بيت المال أو الزكاه، و هكذا من مرض يجب أن يداوى من بيت المال أو الزكاه، فلا يمكن القول بضمان الحابس ولا بولاية الحاكم أو الزوجه على الطلاق من هذه الجهه، بل الحكم بطلاق الحاكم أو الزوجه لا- بدّ له من مدرك آخر غير دليل «لا ضرر» فإنّه ينفي الحكم الضررى.

و هذا الجواب هو الجواب الممتين.

و يمكن الجواب بجواب آخر، و هو: أنّ الحكم بعدم الضمان أو عدم ولايه غير الزوج لو سلّم أنّه ضرر على المحبوس و الزوجه، فالحكم بضمان الحابس أو ولايه غير الزوج أيضا ضرر على الحابس و الزوج.

لا يقال: إنّ الحابس بنفسه أقدم على ضرر نفسه، و هكذا الزوج.

فإنّه يقال: لو كان حكم الضمان ثابتا بدليل آخر و كان الحابس عالما به، لكان إقدامه على الحبس إقداما على ضرر نفسه، فلم يكن دليل «لا ضرر» شاملا له، لكنّ الكلام فى ثبوت الضمان، و إثباته بدليل «لا ضرر» دور محال، فإنّ شموله للضرر الوارد على المحبوس، المستلزم لضمان الحابس متوقّف على إقدام الحابس، و الإقدام متوقّف على ثبوت الضمان و العلم به.

هذا بحسب القاعده، أمّا بحسب الروايات: فالمستفاد من مجموعها أنّه يجب على الزوج إمّا الإنفاق أو الطلاق، فإذا كان أحد الأمرين واجبا عليه، فيمكن القول بولاية الحاكم على الطلاق بعد إجباره بأحد الأمرين و امتناعه من باب أنّه وليّ الممتنع.

و هذه الروايات- الدالّه على وجوب أحد الأمرين على الزوج- حسنه من

حيث السند و الدلاله، و لا- يعارضها ما ورد في المفقود من أنه تصبر امرأته حتى يأتيها يقين موته أو طلاقه(١)، و في زوجه لا يأتيها زوجها من أن هذه امرأه ابتليت فلتصبر(٢)، فإنّ الحكم بالصبر في هاتين الروايتين من جهة غيبه الزوج و الشكّ في موته في الأولى، و من جهة عدم إتيان الزوج، لا من جهة ترك إنفاق الزوج حتى يعارض تلك الروايات.

الأمر السادس: في تعارض الضررين

إشاره

على شخص واحد أو شخصين.

أما الأول:

فعلى ما اخترناه من عدم حرمة الإضرار بالنفس إلّا في بعض الموارد: فلا شبهه في جواز اختيار أى منهما، و على القول بالحرمة لا ريب في وجوب اختيار أقلهما ضرراً، فإنّ مقتضى الامتنان رفع الضرر الأعظم فيما إذا توجّه على شخص واحد ضرران.

و أما الثانى:

إشاره

فكما إذا كان المالك محتاجاً إلى حفر بالوعه في داره بحيث لو لم يحفر يتضرّر و تخرب داره، و لو حفر يوجب ضرر جاره. و هذه المسأله- كما اعترفت بها شيخنا الأنصارى و شيخنا الأستاذ قدس سرهما- غير منقّحه في كلماتهم(٣).

و تنقيح البحث فيه بمقدار يمكننا أنه قد عرفت أنّ مفاد دليل «لا ضرر» هو عدم مجعوليته الحكم الضررى في الشريعة لا عدم الضرر الخارجى و نفيه بحيث لو تضرّر أحد في تجارته مثلاً يتدارك ضرره من بيت المال أو يدفع

١- الكافي ٦: ١٤٨-٤، التهذيب ٧: ٤٧٨-١٩٢١ و ٤٧٩-١٩٢٣، الوسائل ٢٠: ٥٠٦، الباب ٤٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١ و ٢.

٢- المناقب- لابن شهر آشوب- ٢: ٣٦٥، مستدرک الوسائل ١٥: ٣٣٧، الباب ١٨ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٧.

٣- رساله في قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٤، قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢٢٣.

عوضه من كيس شخص آخر، و على ذلك فـدليل «لا ضرر» أجنبي عن الضرر الواقع خارجا غير المستند إلى الشارع، فلو أـجبر ظالم أحدا على دفع مال، لا يجب دفعه من بيت المال أو من كيس شخص آخر.

و بذلك ظهر أنّ البحث عن تعارض الضررين الخارجيين على شخصين لا ربط له بدليل «لا ضرر» بل المربوط به هو البحث عن تعارض الضررين اللذين يعلم إجمالاً بمجوعتيه أحدهما شرعا بحيث يكون كلّ منهما على تقدير وقوعه مستندا إلى الشارع،

فهنا مسألتان:

أشاره

الأولى: في تعارض الضررين الخارجيين.

الثانية: في تعارض حكّمين ضرريّين يعلم بمجوعتيه أحدهما إجمالاً.

أمّا الأولى

فمثالها ما إذا دخل رأس دابّه أحد في قدر شخص آخر و توقّف إـخراجه على أحد أمرين: إمّا كسر القدر أو ذبح الدابّه، فإنّ أحد الضررين لا بدّ من وقوعه في الخارج و لو لم يكن شرع في البين.

ثمّ إنّ هذا الفعل إمّا من المالك أو الأجنبي أو من قبل الله، لا إشكال في الأوّل و أنّ الفاعل غاصب يجب ردّ مال صاحبه إليه و لو تضرّر بأى مقدار من الضرر، فلو كان صاحب الدابّه، يجب عليه ذبح دابّته و تقطيع رأسها و إـخراجه عن القدر و ردّه إلى صاحبه و لو كانت قيمه الدابّه أضعاف القدر، و هكذا العكس.

نعم، لو تضرّر الغاصب بضرر يعلم بعدم محبوبيّته للشارع، كما إذا أدخل رأس عبده في القدر، فلا إشكال في وجوب كسر القدر و ردّ مثله أو قيمته إلى صاحبه.

و هكذا لا إشكال في ضمان الأجنبي، فإنّه غاصب يجب ردّ مال كلّ أحد إلى صاحبه إمّا عينه أو قيمته، و حيث لا يقدر على ردّ عين المـالين فيردّ عين

ما هو الأهم، و يدفع مثل الآخر أو قيمته، و يتخير في صوره التساوى، فلو كسر القدر، يجب عليه ردّ قيمته إلى صاحبه، و لو ذبح الدابّه، يجب عليه ردّ قيمتها.

و المشهور في الثالث- كما ادّعى الشيخ (١) قدّس سرّه- أنّه يراعى أقلّ ضررا، لأنّ المكلفين و المسلمين بمنزله شخص واحد عند الشارع، فكما يراعى أقلّ ضررا في شخص واحد كذلك في شخصين، فيكسر القدر مثلا إن كانت قيمته أقلّ، كما هو الغالب، و يدفع صاحب الدابّه قيمته إليه. و لعلّ بعضا قال بالقرعه، و قيل بالتخير.

و لا وجه لما نسب إلى المشهور، الّذى مرجعه إلى تخسير صاحب الدابّه، إذ أنّ مرجّح في توجيه الضرر و الخساره إليه دون صاحب القدره؟

فالتحقيق أن يقال: إن كان أحد المالين المقيد بالآخر ممّا لا يجوز إتلافه كالعبد المحترم دمه، يتعيّن إتلاف مال الآخر للتخليص، و إن لم يكن كذلك كالمثال المذكور، فإن تراضى المالكان بشىء فهو، و إن لم يتراضيا بشىء و رفع أمرهما إلى الحاكم، فالظاهر أنّ قاعده العدل و الإنصاف- التى هى قاعده عقلايته، و موردها ما إذا توقّف حفظ مال أحد على إتلاف بعض ماله، كما إذا توقّف حفظ مال مسلم عن الجائر على إعطاء درهم أو درهمين من ماله إليه، أو توقّف حفظ أموال شخص عن الاحتراق على كسر باب داره، فإنّ هذا الإتلاف إحسان محض على المالك، و ما على المُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (٢) أو إذا توجه إلى شخصين ضرر كانت نسبته إليهما على حدّ سواء، كما فى روايه الودعى، الأمره بإعطاء درهم و نصف إلى صاحب الدرهمين و نصف درهم إلى

١- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٤.

٢- التوبه: ٩١.

صاحب الدرهم^(١)، فإنه يمكن تطبيقها على هذه القاعدة- تقتضى إتلاف أقلهما ضررا و تخسير مالك الآخر نصف هذا الضرر، فإن حفظ مال كل منهما عن الإتلاف يتوقف على إتلاف مقدار من ماله بمالته لا شخصه، فيجب على الحاكم حسبه- على تقدير كون المالكين حاضرين- أو ولايه- على تقدير كونهما غائبين- حفظ المالكين عن الإتلاف بالكليته، و رفع النزاع من البين بإتلاف بعض مال من كل منهما، المتحقق من توزيع ما يتلفه من القدر- مثلا- فى المثال إلى المالكين.

و إن شئت قلت: إن حفظ ماله كل من المالكين يتوقف على التخليص، و بالتخليص يتحقق ضرر فى الخارج لا محاله، و نسبة هذا الضرر إلى كل منهما على حد سواء، فتوجيهه إلى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيجب أن يوجه إليهما معا بالسوية.

و أما المسألة الثانية:

فمثالها ما إذا أراد مالك الدار حفر بئر أو بالوعه يضرّ بالجار. و هو يتصور على صور أربع، فإن المالك إما أن يتضرر بترك الحفر أو أنه يفوته نفع فقط أو أنه لا يتضرر بالترك و لا ينفع بالفعل، و عليه إما أن يفعل عبثا أو يفعل إضرارا بالجار.

ثم إن المشهور- على ما نسب إليهم الشيخ^(٢) قدس سره فى رسالته الضرريه- ذهبوا إلى جواز الحفر فى الصورتين الأوليين، و عدم ضمان مالك الدار ما يخسره الجار، و إلى عدم جوازه فى الأخيرين، و ضمانه له على تقدير فعله.

و وجه ذلك فى الصورتين الأخيرتين واضح، لشمول دليل «لا ضرر»

١- الفقيه ٣: ٢٢-٥٩، التهذيب ٦: ٢٠٨-٤٨١ و ٢٩٢-٨٠٩، الوسائل ١٨: ٤٥٠، الباب ٩ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ١.
٢- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٥.

لهما، بل ادعى صاحب الرياض - كما حكى عنه - أنّ مورد دليل «لا ضرر» هو مورد قصد الإضرار بالغير^(١).

و بالجمله، وجهه ما عرفت من أنّ دليل «لا ضرر» يستفاد منه أمران:

أحدهما: عدم جعل الإلزام الضررى.

و الآخر: عدم جعل ترخيص يترتب عليه ضرر الغير، فإنّ ترخيص هذا التصرف فى ماله، الذى يترتب عليه ضرر الغير جعل للضرر فى الشريعة، فتخصّص الأدلّه الأوليه الدالّه على سلطنه المالك على التصرف فى ماله بغير هذا التصرف المضّر بالغير.

و أمّا وجه الجواز و عدم الضمان فى الصورتين الأوليين: فقد ذكر أنّ ترك الإضرار بالجار مثلا حيث إنّه حرجى فيكون المورد موردا لدليل «لا ضرر» و «لا حرج» و حيث إنّ «لا حرج» حاكم على دليل «لا ضرر» يتقدّم و يحكمم بالجواز، و على تقدير عدم الحكومه يتساقط الدليلان بالتعارض، و يرجع إلى عموم الفوق، مثل: «الناس مسلّطون على أموالهم»^(٢) أو إلى أصاله الإباحه.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم حفر البالوعه، الموجب لفوت النفع أو الضرر لا يلازم حرجيته، بل بين الحرج و الضرر و عدم النفع عموم من وجه ربّما يجتمعان و ربما يفترقان، فإنّ المالك إذا كان موسرا، أو صار ترك حفر البالوعه موجبا لخراب داره أو فوت منفعه منه لا يكون ذلك حرجا عليه.

نعم، إن فسّر الحرج بالمشقّه الروحيه لا المشقّه البدنيه الخارجيه التى لا تتحمّل عاده، يكون الضرر أو فوت النفع حرجا و مشقّه على النفس، لكن

١- حكاه عنه المحقّق النائينى - قدّس سرّه - فى رساله قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢٢٤.

٢- غوالى اللثالى ٢: ١٣٨ - ٣٨٣.

ليس ذلك معناه، فإنَّ التكاليف كُلِّها- مائه كانت أو بدئيه- فيها مشقَّة على النَّفس، إذ النَّفس بحسب طبعها تختار النَّفع و الحرَّية، و التكاليف مخالفة لمقتضى طبعها، فإنَّه مأخوذ من الكلفة و المشقَّة.

ثمَّ لا- وجه لحكومته دليل «لا حرج» على دليل «لا ضرر» بل كلاهما فى عرض واحد، فإنَّ كلاً منهما ناظر إلى الأحكام الثابتة فى الشريعة، و ينفى الأوَّل الحرجيَّ منها، و الثانى الضرريَّ منها، فلم لا يكون دليل «لا ضرر» حاكماً على دليل «لا حرج»؟.

ثمَّ على تقدير تسليم التعارض أيضاً لا وجه للرجوع إلى عموم «الناس مسلَّطون على أموالهم» ضروره أنَّه ناظر إلى الحكم الأوَّل و جواز التصرّف فى المال بحسب طبعه الأوَّل و فى نفسه، و لا يكون ناظراً إلى التصرّف المضّرّ الذى هو عنوان ثانوى.

مثلاً: إذا فرض مائع يضرُّ بالبدن و يترتّب على شربه القتل، يثبت دليل السلطنة جواز التصرّف فى هذا المائع فى نفسه، و لا يثبت جواز القتل، و هل يجوز ضرب العصا على رأس الغير بمقتضى دليل السلطنة؟

و ذكر وجه آخر أيضاً، و هو: أنَّ دليل «لا ضرر» حيث إنَّه وارد فى مقام الامتنان لا يشمل المقام، فإنَّه خلاف الامتنان، فيرجع إلى أصل الإباحه.

و هذا الوجه أيضاً لا يتمَّ على إطلاقه، فإنَّ شموله لصوره ترتّب الضرر على ترك الإضرار بالجار و إن كان خلاف الامتنان إلّا أنَّ شموله لصوره فوت النَّفع من جهه ترك الإضرار لا يكون من خلاف الامتنان، ضروره أنَّ الامتنان و عدمه إنّما يلاحظ من حيث الضرر لا من جهات آخر، فجعل حرمة الإضرار الذى لا يترتّب عليه ضرر ليس من خلاف الامتنان.

فالحقّ هو التفصيل بين صوره عدم النَّفع و صوره ترتّب الضرر، لعدم

مانع من شمول دليل «لا ضرر» للأوّل، فيحكم بعدم الجواز، وهذا بخلاف الثاني، فإنّه - مضافا إلى أنّ شموله له خلاف الامتنان بل يستأنس منه أنّ الحكم بحرمة الإضرار من جهة أن لا يقع ضرر في الخارج، فإذا لزم منه الضرر فجعله نقض للغرض - نقطع بجعل أحد الحكمين الضرريين، إذ لو كان الإضرار بالجار مثلا جائزا، فالجواز ضرريّ على الجار، وإن كان حراما، فالحرمة ضرريّة على مالك الدار، فإذا كان دليل «لا ضرر» مخصّيا في المقام قطعا إمّا بغير الترخيص الضرريّ أو بغير الحرمة الضرريّة، فمن جهة هذا العلم الإجمالي لا يمكن التمسك بدليل «لا ضرر» فيرجع إلى أصالة الإباحة، و يحكم بجواز هذا الإضرار.

هذا من حيث الحكم التكليفي، وأمّا الضمان فثبت بمقتضى «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» ففي كلّ مأمور قلنا فيه بجواز الإضرار بالغير لا بدّ من الحكم بالضمان إذا ترتّب عليه ضرر مالى، فلا وجه لحكم المشهور بعدم الضمان أيضا.

هذا تمام الكلام في قاعده لا ضرر. والحمد لله، وهو خير ختام، والصلاه على أفضل برّيته وأشرف خليقته ومحمّده وآله البرره الكرام.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹