



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

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

در احکام و الامور

تأليف
ابن ابي عمير

الشيخ

عبد بن عبد الله
بن عبد الله بن عبد الله

مكتبة دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

مكتبة دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع جديد)

كاتب:

سيد صمد على موسى

نشرت في الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	دراسات في الاصول: تقريرا لايحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى المجلد ٣
١٥	اشاره
١٥	اشاره
١٩	المقصد السادس: في بيان الأمارات
١٩	اشاره
٢١	في مباحث القطع
٢١	تمهيد في أقسام حالات المكلف و لزوم العمل بالقطع عقلا
٢١	اشاره
٢٥	و لا بدّ من البحث في هذه العبارة من جهتين:
٢٥	الاولى:في نفس المقسم من حيث إنّ المقسم هل هو المكلف أم لا؟و أنّ
٢٨	و المهمّ هنا البحث في الجبهه الثانيه، أى في التقسيم من حيث الثلاثيه أو الثنائيه
٣٩	في التجزى
٣٩	و لا بدّ قبل الخوض في هذا البحث من ذكر امور بعنوان المقدمه:
٣٩	الأمر الأوّل:في معنى التجزى و الانقياد بحسب الاصطلاح،
٣٩	الأمر الثاني:أنّ التجزى لا يختصّ بالقطع و إن كان هو مصداقه البيّن،
٤٠	الأمر الثالث:أنّ القطع قد يكون طريقتيا و قد يكون موضوعيا،
٤٠	إذا عرفت هذا فيقع البحث في التجزى
٤٠	اشاره
٤٣	فيقع البحث فيه من
٤٣	الجبهه الأولى:في أنّه قبيح عقلا أم لا؟
٤٣	الجبهه الثانيه:في أنّ التجزى حرام شرعا أم لا؟
٥٢	الجبهه الثالثه في التجزى:أنّه يوجب استحقات العقوبه أم لا؟
٥٩	الإراده اختياريه أم لا؟

٥٩	اشاره
٥٩	الكلام هنا يقع في مسائل:
٥٩	المسأله الأولى:أنه تتحقق هنا قاعده كلييه
٦٤	المسأله الثانيه:في بيان المراد من جمله:«الذاتي لا يعلل»
٦٥	المسأله الثالثه:أن صاحب الكفايه قدس سره صرح بأن السؤال عن شقاوه
٧١	في أقسام القطع و أحكامها
٧١	اشاره
٨٥	قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع
٩٧	الموافقه الالتزاميه
١٠٣	قطع القطاع
١٠٥	العلم الإجمالي
١١٧	مباحث الظن
١١٧	اشاره
١٤٣	حكم الشك في الحجيه
١٤٩	الحجج و الأمارات
١٤٩	حجيه الظواهر
١٤٩	اشاره
١٤٩	و البحث فيها من جهات:
١٤٩	الجهه الأولى:في أنه لا شك في حجيه الظواهر في الجملة،
١٤٩	الجهه الثانيه:في أقسام الدلاله:
١٤٩	الدلاله الأولى:ما تسمى بالدلاله التصوريه،أو الوضعيه
١٥٠	الدلاله الثانيه:و تسمى بالدلاله التصديقيه الاولى،و هي دلاله اللفظ على
١٥٠	الدلاله الثالثه:الدلاله التصديقيه الثانيه،و هي دلاله الكلام على كون المعنى
١٥٠	الجهه الثالثه:في الخصوصيات المعتمره في كلمات الشارع لاستفاده الحكم
١٥٠	الأولى:إحراز أصل صدور الكلام من الشارع،
١٥١	الثانيه:إحراز ظهور مفردات الكلام و الهيئات التركيبيه،

- الثالثة: إثبات جهه الصدور، ١٥١
- الرابعة: إثبات الإرادة الاستعماليته، ١٥١
- الخامسه: إثبات الإراده الجديّه، ١٥٢
- إنّ الأقوال في حجّيه الظواهر متعدّده، ١٥٢
- القول الأول حجّيه الظواهر مطلقا ١٥٢
- القول الثاني: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بحصول الظنّ بالوفاق، ١٥٣
- القول الثالث: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بعدم حصول الظنّ بالخلاف، ١٥٣
- القول الرابع: ما أفاده المحقّق القمّي قدس سرّه من التفصيل بين من قصد إفهامه ١٥٣
- القول الخامس: التفصيل بين ظواهر الكتاب و ظواهر الروايات بحجّيه ١٥٦
- و تستفاد حجّيه ظواهر الكتاب من وجوه متعدّده ١٥٦
- الوجه الأوّل: أنّ الغرض من نزول القرآن تفهيم الناس معانيه والعمل به ١٥٦
- الوجه الثاني: أنّ القرآن الكريم هو المعجزه الخالده لرسول الله صلى الله عليه و آله إلى يوم ١٥٧
- الوجه الثالث: المتواتر عند الخاصه و العامه أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «إتي ١٥٧
- الوجه الرابع: الروايات الكثيره الدآله على عرض الأخبار الواصله إلينا ١٥٧
- الوجه الخامس: الأخبار الوارده في ردّ الشروط المخالفه للكتاب، ١٥٨
- الوجه السادس: الروايات التي تدلّ بوضوح على أنّ الأئمه عليهم السلام أرجعوا ١٥٨
- أدله الفائلين بعدم حجّيه ظواهر الكتاب: ١٥٩
- الدليل الأوّل: أنّ الأخذ بظاهر الكتاب من التفسير بالرأى، ١٥٩
- الدليل الثاني: أنّه لا شكّ في أنّ القرآن الكريم قد منع عن العمل بالمتشابه، ١٦٠
- الدليل الثالث: ما يكون مفاده منع الصغرى، ١٦٠
- الدليل الرابع: إنّنا نعلم إجمالا بوجود قرائن منفصله في الروايات على ١٦٢
- حجّيه قول اللغوى ١٦٦
- أشاره ١٦٦
- و يمكن أن يستدلّ على حجّيه قول اللغوى بعنوان الظنّ الخاصّ بوجوه: ١٦٦
- الوجه الأوّل: الإجماع القولى، ١٦٦
- الوجه الثاني: الإجماع العملى، ١٦٧

- ١٦٧ الوجه الثالث: أن اللغوى من أهل الخبره فى تشخيص معانى الألفاظ،
- ١٦٨ و أما الدليل على حجّته قول اللغوى بعنوان الظنّ المطلق
- ١٧٠ حجّته الإجماع
- ١٧٨ حجّته الشهره الفتاويه
- ١٨٤ حجّته الخبر الواحد
- ١٨٤ اشاره
- ١٨٤ أدلّه القائلين بعدم حجّته الخبر الواحد
- ١٨٤ أما الكتاب
- ١٩١ و أما السنّه
- ١٩٢ و أما الإجماع:
- ١٩٣ و أما العقل
- ١٩٣ أدلّه القائلين بحجّته الخبر الواحد
- ١٩٣ الدليل الأول الكتاب
- ١٩٣ الآية الاولى: آيه النبأ
- ٢١٠ الآية الثانيه: آيه النفر
- ٢١٦ الآية الثالثه: آيه الذكر
- ٢١٧ الدليل الثانى-السنّه:
- ٢٢٢ الدليل الثالث-الإجماع:
- ٢٢٤ الدليل الرابع-العقل:
- ٢٢٧ الدليل الخامس-السيره العقلايه:
- ٢٣٠ المقصد السابع: فى مباحث الاصول العمليه
- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣٤ القول : فى أصاله البراءه
- ٢٣٤ اشاره
- ٢٣٦ ينبغى تقديم مقدّمتين قبل الورد فى أصل البحث و بيان الأدلّه:
- ٢٣٦ المقدمه الأولى: أن الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه جعل الشكّ فى التكليف الذى هو

- المقدمه الثانيه: أن النزاع بين الاصوليين و الأخباريين في مسأله البراءه إنما ٢٣٦
- فنعتقد البحث في مقامين: ٢٣٧
- اشاره ٢٣٧
- المقام الأول: في أدله الاصوليين على البراءه ٢٣٨
- اشاره ٢٣٨
- الدليل الأول: الكتاب ٢٣٨
- الدليل الثاني: السنه ٢٤٦
- الروايه الاولى: حديث الرفع ٢٤٦
- أما مقام الأول: ففيه أمور يجب تقديمها لفقهِ الحديث: ٢٤٧
- الأمر الأول: في معنى الرفع و الدفع: ٢٤٧
- الأمر الثاني: في بيان المراد من الرفع في الحديث الشريف: ٢٤٧
- الأمر الثالث: في أن إسناد الرفع بالمعنى المذكور إلى العناوين التسعه هل ٢٤٨
- الأمر الرابع: في بيان مصحح الادعاء: ٢٤٩
- الأمر الخامس: في شمول الحديث للامور العدميه: ٢٥١
- الأمر السادس: أنه لا شك في أنه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت ٢٥٤
- الأمر السابع: في كون حديث الرفع مختصاً بالآثار التي لا يكون في رفعها ما ٢٥٥
- الأمر الثامن: في حكمه حديث الرفع على الأدله الواقعيه، ٢٥٥
- و أما المقام الثاني: ففي البحث عن فقره «ما لا يعلمون»، ٢٥٦
- و أما المقام الثالث: ففي البحث عن الفقرات الاخرى، ٢٦١
- الجهه الأولى: أن مقتضى الجمود على ظاهر الحديث هو تعلق الرفع بنفس الخطأ ٢٦١
- الجهه الثانيه: في البحث عن فقره «ما نسوا» ٢٦٢
- الجهه الثالثه: في البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه»: ٢٦٦
- الجهه الرابعه: في البحث عن الفقرات الثلاث بلحظ الأحكام الوضعيه، ٢٦٩
- الروايه الثانيه: ما رواه الشيخ الصدوق قدس سره مرسلًا، ٢٧٣
- الجهه الأولى: في الاحتمالات الوارده في الحديث ثبوتًا، ٢٧٣
- الجهه الثانيه: في حكم هذه الاحتمالات من حيث الإمكان و الامتناع، ٢٧٤

- ٢٧٩ الجبهه الثالثه:فيما هو الظاهر من الروايه بلحاظ مقام الإثبات:
- ٢٨٠ الروايه الثالثه:قوله عليه السلام:«لناس فى سعه ما لم يعلموا»
- ٢٨٢ الروايه الرابعه:قوله عليه السلام:«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
- ٢٨٤ الروايه الخامسه:قوله عليه السلام:«كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام
- ٢٨٥ الروايه السادسه:قوله عليه السلام:«كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى
- ٢٨٧ الدليل الثالث:الإجماع
- ٢٨٧ الدليل الرابع:العقل
- ٢٩٢ المقام الثانى:فى أدلّه الأخباريون على الاحتياط
- ٢٩٢ اشاره
- ٢٩٢ الدليل الأول:الكتاب
- ٢٩٤ الدليل الثانى:السّنه
- ٢٩٤ الطائفه الأولى:ما دلّ على حرمة الإفتاء بغير علم
- ٢٩٥ الطائفه الثانيه:ما دلّ على وجوب الردّ إلى الله و رسوله صلّى الله عليه و آله عند عدم العلم
- ٢٩٥ الطائفه الثالثه:ما دلّ على التوقّف عند الشبهه بلا تعليل:
- ٢٩٦ الطائفه الرابعه:ما دلّ على التوقّف عند الشبهه مع التعليل:
- ٢٩٦ الطائفه الخامسه:ما دلّ على الاحتياط فى الشبهات:
- ٢٩٨ الطائفه السادسه:ما دلّ على تثليث الامور:
- ٣٠٠ الدليل الثالث:العقل
- ٣٠٠ الوجه الأول:أنّ الأصل فى الأشياء فى غير الضرورات-هو الحظر إلّا
- ٣٠١ الوجه الثانى:حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل،
- ٣٠٣ الوجه الثالث:أنّ كلّ مسلم يعلم إجمالاً فى أول بلوغه بوجود تكاليف
- ٣١٢ تنبيهات البراءه
- ٣١٢ التنبيه الأول:فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيّة
- ٣١٦ التنبيه الثانى:فى حسن الاحتياط مطلقاً
- ٣١٩ التنبيه الثالث:فى تقدّم الأصل الموضوعى على البراءه
- ٣٢٤ التنبيه الرابع:فى أخبار من بلغ

- القول: في أصله التخيير دوران الأمر بين المحذورين ٣٣٠
- اشاره ٣٣٠
- فصل: في دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة ٣٣٢
- جريان البراءة العقلية في دوران الأمر بين المحذورين ٣٣٦
- جريان البراءة الشرعية في دوران الأمر بين المحذورين ٣٤٠
- عدم جريان الاستصحاب في الدوران بين المحذورين ٣٤٤
- اختلاف المحذورين من حيث الأهميته مع وحده الواقعة ٣٤٦
- في تعدد الوقائع المقتضى لتعدد التكليف ٣٤٨
- دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في التعبدات ٣٥٢
- القول: في أصله الاشتغال و الكلام فيها يقع في مقامين ٣٥٤
- اشاره ٣٥٤
- المقام الأول: في تردد المكلف به بين أمرين متباينين أو امور متباينه ٣٥٦
- و قبل الخوض في ذلك لا بدّ من تقديم أمرين: ٣٥٦
- الأول: في ملاك حكم العقل لجريان قاعده الاشتغال ٣٥٦
- الثاني: في إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ٣٥٨
- المخالفة القطعية ٣٦٢
- الروايات الدالة على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ٣٦٢
- رأى الشيخ الأعظم في وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم ٣٦٦
- الموافقه القطعيه ٣٧٤
- اشاره ٣٧٤
- و لا بدّ من التنبيه على امور: ٣٨١
- الأمر الأول: تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات ٣٨٢
- الأمر الثاني: حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي ٣٨٦
- الأمر الثالث: في شرطيه الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي ٣٩٢
- الفرق بين الخطابات الشخصيّه و الخطابات القانونيّة ٣٩٤
- الأمر الرابع: في الشبيهه الغير المحصوره ٤٠٤

- ٤١٠ ضابطه الشبهه الغير المحصوره
- ٤١٢ كلام المحقق النائنى رحمه الله فى ضابط الشبهه الغير المحصوره
- ٤١٤ مقتضى القاعده عند الشك فى كون شبهه محصوره أو غير محصوره
- ٤١٤ تنبيهان
- ٤١٨ الأمر الخامس: فى حكم الملاقى لأحد أطراف
- ٤٢١ عدم كاشفته البيئه الثانيه بعد إقامه البيئه الاولى
- ٤٢٤ مقتضى الأصل الشرعى فى صور الملاقاه
- ٤٢٧ شبهه المحقق الحائرى و جوابها
- ٤٣٤ المقام الثانى: فى الدوران بين الأقل و الأكثر، و بيان حكم العقل
- ٤٣٤ اشاره
- ٤٣٨ المطلب الأول: فى الأقل و الأكثر الذى يكون من قبيل الكلّ و الجزء
- ٤٣٨ اشاره
- ٤٣٨ فى جريان البراهه العقلية
- ٤٣٨ الأول: أنّ المركبات الاعتبارية فى عالم الاعتبار و اللحاظ تكون كالمركبات
- ٤٣٩ الثانى: أنّ المأمور الذى امر بإيجاد مركب اعتبارى إذا قصد امتثال الأمر
- ٤٣٩ الثالث: الأمر المتعلق بالمركب الاعتبارى لا يكون إلاّ أمرا واحدا متعلّقا
- ٤٤١ إشكالات جريان البراهه العقلية عن الأكثر و دفعها
- ٤٤١ الإشكال الأول: أنّ دوران الأمر فى باب الأقل و الأكثر هو دوران بين المتباينين؛
- ٤٤٢ الإشكال الثانى: ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشيه
- ٤٤٤ الإشكال الثالث: أنّ وجوب الأقل دائر بين كونه نفسيا يترتب على مخالفه
- ٤٤٧ الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله و هو ينحلّ إلى وجهين:
- ٤٥٠ الإشكال الخامس: ما أفاده الشيخ المحقق صاحب الحاشيه الكبيره على
- ٤٥١ الإشكال السادس: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه
- ٤٥٢ الإشكال السابع: ما أورده نفس الشيخ المحقق الأنصارى فى الرسائل
- ٤٥٤ الإشكال الثامن: و هو يختصّ بالواجبات التعبدية
- ٤٤٤ المطلب الثانى: فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل

٤٧٢	المطلب الثالث: في دوران الأمر
٤٨٠	المطلب الرابع: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر
٤٨٠	إشاره
٤٨٥	تكملة:
٤٨٥	و لا بدّ من التنبيه على أمرين:
٤٨٦	الأمر الأول: الشكّ في الجزئيّ أو الشرطيّ في حال السهو
٤٨٦	المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبه إلى النقيصه
٤٨٦	إشكال الشيخ الاعظم في المقام:
٤٩١	ردّ تفصيل المحقّق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه
٤٩٣	تتمه: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركّب
٤٩٨	المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصه السهوّيّه
٥٠٣	المقام الثالث: في حال الزيادة العمديّه أو السهوّيّه
٥٠٤	كلام المحقّق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقيّه
٥٠٨	مقتضى الأصل في الزيادة
٥١٣	المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويّه في الزيادة و النقيصه
٥١٣	مقتضى الروايات الواردة في الزيادة
٥١٥	مقتضى حديث «لا تعاد»
٥١٥	الأولى: في شموله لحال العمد و عدمه:
٥١٦	الثانيه: في شموله للجهل أو النسيان مطلقا في الحكم أو الموضوع
٥١٩	الثالثه: في شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصه
٥٢٠	النسبه بين حديثي «لا تعاد» و «من زاد»:
٥٢٨	الأمر الثاني: في تعدّد الجزء و الشرط
٥٢٨	تحرير محلّ النزاع
٥٣٣	مقتضى القواعد الأوليّة في المقام في جريان البراه العقليّه
٥٣٤	في جريان البراه الشرعيّه
٥٣٥	مقتضى القواعد الثانويّه في المقام

٥٣٥	التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء:
٥٣٩	التمسك بقاعده الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء
٥٤٠	الكلام فى مفاد النبوى
٥٤٣	الكلام فى العلوى الأول
٥٤٦	الكلام فى مفاد العلوى الثانى
٥٥٠	تتمه:فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعده
٥٥١	تكملة
٥٥١	الأمر الأول:هل القاعده تجزى فى صورته تعدد الشرط أيضا أم لا ؟
٥٥٢	الأمر الثانى:أن العرف كيف يكون مرجعا لتشخيص المراد من الميسور
٥٥٣	الأمر الثالث:أن ورود التخصيص إلى القاعده كثير،
٥٥٤	فهرس المطالب
٥٦٢	تعريف مركز

دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ٣

اشاره

سرشناسه: موسوی، سید صمد علی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدید آور: دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني / المؤلف السيد صمد علی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهري: ۳ ج.

شابك: ۹۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century*

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۴۷۷۶م/۱۳۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ٣

السيد صمد علي الموسوي

ص: ٤

المقصد السادس: في بيان الأمارات

إشاره

في بيان الأمارات

المعتبره شرعا أو عقلا

ولا بدّ من صرف الكلام إلى بيان بعضها في ضمن المسائل

ص: ٥

فى مباحث القطع

تمهيد فى أقسام حالات المكلف و لزوم العمل بالقطع عقلا

اشاره

قال صاحب الكفايه قدس سره (١): المقصد السادس فى بيان الأمارات المعبره شرعا- كحجّيه خبر العادل و نحوه- أو عقلا- كحجّيه الظنّ فى حال الانسداد بناء على الحكومه- و قبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من أحكام، و إن كان خارجا عن مسائل الفنّ، و كان أشبه بمسائل الكلام؛ لشده مناسبه فى المقام.

و أشار قدس سره إلى هذه المسأله بنحو من الإجمال، بدون ذكر أى دليل لخروج أحكام القطع عن مسائل علم الاصول، و شباهتها بمسائل الكلام و مناسبتها مع بحث الأمارات، و يستفاد من كلامه قدس سره أنّ القطع ليس من مصاديق الأماره و لا يطلق هذا العنوان عليه، مع أنّه لا فرق بينه و بين خبر الواحد من حيث الأماريه و الكاشفّيه بحسب اللغه، بل القطع أظهر مصاديق الأماره.

و لا بدّ من توجيه كلامه قدس سره بأنّ الأماره هنا ليست بالمعنى اللغوى بل تكون بالمعنى الاصطلاحى، و هى فى الاصطلاح تستعمل فى مقابل القطع كاستعمالها فى مقابل الاصول العمليه.

ص: ٧

و يستفاد دليل خروج مباحث القطع عن المسائل الاصولية مما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (1) و هو: أن إطلاق الحجّه على القطع ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعتره شرعا؛ لأنّ الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطه للقطع بثبوت له كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّه» يراد به كونه واسطه لإثبات حكم متعلّقه، فيقال: «هذا مظنون الخمرية» و «كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه»، و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بخمرية شىء فيقال: «هذا خمر» و «كلّ خمر يجب الاجتناب عنه» و لا يقال: إنّ هذا معلوم الخمرية و كلّ معلوم الخمرية حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر.

و الحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول؛ لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا- يطلق على نفس القطع. هذا تمام كلامه قدس سره.

و إذا لاحظنا صدر هذا الكلام بدون ذيله يكون قابلا للمناقشه، فإنّ فى مورد قيام البيّنه المعتره على خمرية مائع لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ ما قامت البيّنه على خمرية فهو حرام؛ إذ الخمر موضوع للحرمه، لا مظنون الخمرية و لا مقطوع الخمرية، و ليس لنا دليل على جعل موضوع الحرمه فيه مظنون الخمرية، و بالتالى لا يصحّ هذا البيان.

مع أنّ الحجّه ليست المعنى الذى ذكره قدس سره، أى ما جعل حدّا وسطا فى القياس، بل هى بمعنى ما يصحّ به الاحتجاج من ناحيه المولى فى مقابل العبد، و بالعكس.

ص: ٨

و لعلّه كان ذيل كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه ناظرا إلى عدم انطباق ضابطه المسأله الاصوليّة على أحكام القطع، و هي أنّ كلّ مسأله وقعت نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي فهي مسأله اصوليّة، و إذا ثبت حجّيته ظاهر الكتاب-مثلا- تكون نتيجتها إثبات وجوب صلاه الجمعه-مثلا-فإنّه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب، كقولنا: «وجوب صلاه الجمعه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب»-أى الحجّه-و «كلّما دلّ عليه ظاهر الكتاب فهو واجب» فصلاه الجمعه واجب.

و الحاصل: أنّ المسأله الاصوليّة تقع في سلسله علل استكشاف الحكم الفقهي، و تكون مقدّمه و طريقا لاستكشافه، و هذه الخصوصيّة لا تتحقّق في مسائل القطع، فإنّ متعلّق القطع إمّا يكون نفس الحكم الفقهي كالقطع بوجوب صلاه الجمعه-مثلا-و إمّا يكون موضوعه و هو ملازم للقطع بحكمه، فمع القطع بوجوب صلاه الجمعه و خمريه المانع لا مجال لوقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي، بل يبحث أنّ مخالفه هذا القطع يوجب استحقاق العقوبه أم لا-؟ فمسأله القطع خارجه عن مسائل الفنّ، و الشاهد على ذلك عدم تعرّض القدماء لها في كتبهم الاصوليّة.

و لكنّ استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) كان مصرّا على أنّ مسائل القطع من المباحث الاصوليّة، و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ موضوع علم الاصول عبارته عن الحجّه في الفقه، و هي بمعنى ما يصحّ أن يحتجّ به المولى في مقابل العبد، و بالعكس، لا- بمعنى الحجّه التي يبحث عنها في المنطق، أى ما يطلق على القياس، و موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، أى بلا واسطه

ص: ٩

فى العروض؛ بمعنى عدم احتىاج حمل العرض على المعروض إلى المسامحه و التجوز، كما هو الحال فى الواسطه فى الثبوت، و مع ذلك يكون قولنا: «ظاهر الكتاب حجّه» مسأله اصوليه.

و لا- يقال: إنّ الحجّه هنا جعلت المحمول لا- الموضوع، فإنّنا نقول: إنّ معناه فى الواقع أنّ الحجّه فى الفقه كانت متعيّنه فى ضمن ظاهر الكتاب أم لا-؟ و هل تتحد الحجّه فى الفقه مع ظاهر الكتاب مثل اتّحاد الكلّى الطبيعى مع مصاديقه أم لا؟ فإذا كان ظاهر الكتاب حجّه بهذا التقريب من المسائل الاصوليه تكون مسأله القطع أيضا كذلك، فإنّ أول ما يبحث فيها أنّ القطع حجّه أم لا، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، و عدم تعرّض القدماء لها مستند إلى محدوديه أحكام القطع و وضوحها.

و التحقيق: أنّ على فرض كون البحث عن تعيّن العوارض تحتاج جميع المسائل إلى القلب و الانقلاب؛ إذ لا بدّ من جعل الحجّه فيها موضوعا و الموضوعات محمولا؛ بأنّ الحجّه هل تتحد مع القطع أو ظاهر الكتاب بحيث يكونان من مصاديق الحجّه أم لا؟ و هذا لا ينطبق مع العناوين المعنونه فى علم الاصول، فالقطع خارج عن مسائل علم الاصول؛ لعدم انطباق الضابطه عليه، كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه فى موارد متعدده.

و أمّا أشبهيه بعض أحكام القطع بمسائل الكلام فهى مبنيه على كون تعريف علم الكلام عباره عمّا يبحث فيه عن ذات البارى و صفاته و أفعاله، و ما يحسن أن يتحقّق منه و ما يقبح أن يتحقّق عنه و لكن فى محدوده الإسلام؛ إذ يبحث فى القطع عمّا يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من استحقاق الثواب و العقاب، و أمّا على القول بكونه عباره عمّا يبحث فيه عن عوارض

ذاتيّه الوجود بما هو هو في محدوده الإسلام فلا شباهه بينهما أصلاً، كما يستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام قدس سرّه في حاشيته على الكفايه.

و أما المناسبه بين بعض مسائل القطع و بيان الأمارات المعتبره فيتحقّق من جهات: منها: أنّ حجّيه الأمارات منحصره بغير القاطع؛ إذ لا أثر للأماره في مقابل القطع، و منها: أنّ البحث فيهما يدور مدار الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعذريّه.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري (1) بعد الفراغ عن المقدّمه: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإنّما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

و لا بدّ من البحث في هذه العبارة من جهتين:

الاولى: في نفس المقسم من حيث إنّ المقسم هل هو المكلف أم لا؟ و أنّ

المقصود منه خصوص المجتهد أو الأعمّ منه؟

الجهه الثانيه: في التقسيم من حيث الثلاثيه أو الثنائيه، و أشار صاحب الكفايه قدس سرّه إلى البحث عن الجهه الاولى في حاشيته على الرسائل (2) بأنّ عنوان المكلف ظاهر فيمن توجه إليه التكليف بالفعل، و لذا لا يشمل جميع الأقسام؛ إذ التكليف بالنسبه إلى الشاكّ لا يكون فعلياً؛ لأنّ الشكّ مانع عن فعلية التكليف، و لذا لا بدّ من العدول عن عباره الشيخ قدس سرّه و القول بأنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعي أو ظاهري؛ بمعنى خروجه عن محدوده رفع القلم و وروده في دائره وضع القلم و إنشاء التكليف، سواء كان التكليف بالنسبه إليه فعلياً أم لا.

ص: ١١

١-١ (١) الرسائل: ٢.

١-٢ (٢) حاشيه الرسائل: ١.

والتحقيق: أنّ هذا البيان ليس بصحيح، فإنّ عنوان المكلف و إن كان ظاهراً في المكلف الفعلي، و لكن ليس معناه فعليّة التكليف حتّى بالنسبة إلى هذه العناوين الثلاثة، بل معناه أنّ بعد الورود في دائره التكليف يصير بعض التكاليف بالنسبة إليه فعلياً لا جميع التكاليف، و يتحقّق بالنسبة إلى البعض الآخر الحالات المذكوره.

و ما هو المهمّ في البحث أنّ المكلف هنا مختصّ بالمجتهد أو أعمّ منه، و لا قرينه في كلام الشيخ قدّس سرّه لتعيين أحدهما، و يستفاد من عبارته صاحب الكفايه قدّس سرّه اختصاصه بالمجتهد بلحاظ قوله: متعلّق به أو بمقلّديه، كما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه (١).

و معلوم أنّ القطع حجّه سواء كان بالنسبة إلى الحكم أو الموضوع، و إن كان مخالفاً لنظر مقلّد القاطع، فإنّ حجّيته فتواه له تكون بعنوان الأماره، و قد عرفت أنّ العمل بها وظيفه غير القاطع، و حجّيته القطع أمر ذاتي و بديهّي و لا يتوقّف على أمر المفتي، كما أنّ أصل التقليد و مراجعته الجاهل بالعالم يكون كذلك، فعموميّه دائره القطع و شموله للمجتهد و المقلّد لا شكّ فيه، و هكذا الاصول العمليّه و الأمارات الجاربه في الموضوعات، مثل استصحاب نجاسه الثوب و قيام اليئنه على خمريّه مائع لا يرتبط بالمجتهد، إلّا من جهه قوله بحجّيته الاستصحاب و الأماره.

إنّما الإشكال في الأمارات الدالّه على أصل الحكم و الاصول العمليّه الجاربه في الشبهات الحكميه، و المحقّق النائيني قدّس سرّه قائل بعدم ارتباطها بالمقلّد العامّي؛ لعدم اطلاعه بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعة -مثلاً- و عدم

ص: ١٢

علمه بحجّيه الخبر الواحد-مثلا-بعد اختلاف العلماء فيها، واختلاف القائلين بالحجّيه بأنّ خبر العادل حجّه أو ثقّه، أو موثوق به، وعدم علمه بالخبر المعارض، وتشخيصه عن غير المعارض، مع أنّه لا-بدّ في جريان الاصول العمليّه في الشبهات الحكميه من الفحص عن الدليل و اليأس عن الظفر به، فلا محاله يكون المكلف المقسم عباره عن المجتهد.

و أنكره المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) بأنّ المجتهد إذا انتهى نظره بحسب الروايات بأنّ الماء الكثر إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه يصير نجسا، ولكنّه لاحظ خارجا أنّ الماء المذكور زال تغيّره من قبل نفسه بعد مدّه، فهو حينئذ صار شاكا ببقاء نجاسته وعدمه، فإن كان قائلا بحجّيه الاستصحاب يجرى الاستصحاب و يحكم بنجاسته.

و أمّا المقلّد في أصل الحكم بالنجاسه يقول به حسب فتوى المجتهد، ولكنّه بعد زوال تغيّر الماء من قبل نفسه أيضا يشكّ في بقاء النجاسه ثمّ يرجع إلى المجتهد و يسأل منه بأنّ هذا هل وقع مورد تعرّض الروايات نفيا أو إثباتا أم لا؟ و يقول المجتهد بعدم تعرّضها له و كونه مشكوكا عنده، و حينئذ يجرى الاستصحاب نيابه عن المقلّد، فلا-دليل لاختصاص جريان«لا تنقض اليقين بالشك» في الشبهات الحكميه بالمجتهد، فالمكلف المقسم لا يختصّ بالمجتهد، بل يعمّ المجتهد و العامي معا.

و التحقيق: أنّ التفكيك بين المراحل الثلاثه-أى مرحله نجاسه الماء بالتغيّر، و مرحله المشكوكيه بزوال التغيّر، و مرحله جريان الاستصحاب-من حيث الرجوع إلى المجتهد ليس بصحيح، و هذا أمر بديهى، مع أنّ السيره العمليه

ص: ١٣

للمتشرّعه فى الرجوع إلى المجتهد لیس كما ذكره؛ إذ المقلمد یراجع الرساله العملیة التی ذکر فیها خلاصه الأحكام و النتائج، مع أنّ النیابه أمر مخالف للقاعده و یرتاج إلى الدلیل، و لا یرتقق هنا دلیل، فلا بدّ من القول باختصاص المقسم بالمجتهد؛ إذ القطع و إن كان حجّه للقاطع، و لكنّه خارج عن مسائل علم الاصول، و تعمیمه للمقلمد و المجتهد لا یقتضی تعمیم ما هو من الاصول-أى تعمیم المقسم لهما-بعد أنّ التقسیم یكون بلحاظ الاصولیة.

و هكذا فى جریان الأمارات و الاصول العملیة فى الشبهات الموضوعیة، و إن كان الشاکّ هو المقلمد-مثلا-و لكن لا بدّ من بیان حکم الشکّ من ناحیه المجتهد، مثل: الحکم بجریان الاستصحاب عند الشکّ فى البقاء، و جریان أصاله البراءة فى الشبهه التحریمیة الموضوعیة، و نحو ذلك، فإنّ جمیعها من شأن المجتهد.

و المهمّ هنا البحث فى الجهه الثانيه، أى فى التقسیم من حیث الثلاثیه أو الثنائیه

و قد عرفت من الشیخ الأعظم قدّس سرّه التقسیم الثلاثی، و أنّ المكلف إذا التفت إلى حکم شرعیّ فإمّا أن یحصل له الشکّ فیہ أو القطع أو الظنّ، و الظاهر منها الشکّ الشخصی و القطع و الظنّ الشخصیین.

و اشکل علیه: أولاً: بأنّ الظنّ الشخصی إذا لم یکن معتبرا-مثل حصوله من طریق الشهره الفتوائیه-فهو فى حکم الشکّ و مجرى الاصول العملیة. و هذا الإشکال وارد علیه؛ لعدم تقييده بالظنّ الشخصی المعتر.

و ثانياً: أنّ الأماره المعتره قد تقوم عند المجتهد و لم یحصل له القطع و لا الظنّ الشخصی، مع أنّه لا بدّ له من الحکم بمفاده؛ إذ لا ضروره لإفاده الخبر الواحد الصحیح السند للظنّ الشخصی، فیرد على هذا التقسیم إشکال التداخل و الاختلاط.

و قال المحقق النائيني قدس سره (1) في مقام الدفاع عنه: إن بيانه قدس سره هنا بيان تمهيدى و لتوجيه الأذهان إلى التقسيم إجمالاً، و بيان المسائل بالتفصيل في محله، و لا تكون للعناوين المذكوره خصوصيته عنده.

و لكنّه ليس بتام؛ إذ التقسيم في أوّل الكتاب يكون بمنزله الأساس للبحث، و لا بدّ من ملاحظه جميع خصوصياته.

و لا يخفى أنّ الملتفت إليه في كلام الشيخ قدس سره هو الحكم الواقعى و إن لم يقيد به و لكن يتحقّق في العبارة ما هو شاهد عليه، و هو أنّ مجرى الاصول العمليّه هو الشكّ في الحكم الواقعى، فإنّ بعد جريانها و استفادته الحكم الظاهرى منها لا يبقى شكّ في البين، و معلوم أنّ الحكم الواقعى هو الذى يصلح لتعلّق الشكّ به بخلاف الحكم الظاهرى.

و لكنّ الملتفت إليه عند صاحب الكفايه قدس سره أعمّ من الحكم الواقعى و الظاهرى، و لذا عدل من التقسيم الثلاثى إلى الثنائى، و قال:

إنّ البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى - سواء كان واقعياً أم ظاهرياً - فإمّا أن يحصل له القطع بذلك الحكم أو لا، و يدخل الحكم المستفاد من الأمارات و الاصول الشرعيّه حتّى الظنّ الانسدادى على القول بالكشف في الحكم الذى يقطع به، و إن لم يحصل له القطع به فلا - بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له، و قد تمت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومه، و إلّا فالرجوع إلى الاصول العقليّه من البراءة و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتى في محله إن شاء الله تعالى.

ص: ١٥

و أشكل عليه الإمام قدس سره (١): أولاً بأن خروج الظنّ الانسدادي على الحكومه عن دائره القطع ليس بتامّ؛ إذ لو كان مراده من القطع العلم التفصيلي فلا يبقى مجال للبحث عن العلم الإجمالي في مبحث القطع، وإن كان مراده منه الأعمّ من العلم التفصيلي و الإجمالي فلا يصحّ عدّ الظنّ الانسدادي من القسم الثاني، فإنّ أساس دليل الانسداد هو العلم الإجمالي.

و ثانياً: أنّ الأولى من كلامه جعل الملتفت إليه عنوان الوظيفة حتّى لا يبقى مجال للتقسيم؛ إذ المجتهد قاطع بالوظيفة دائماً حتّى في مورد جريان الاصول العقلية كالبراءة و التخيير.

و يرد عليه إشكال آخر، هو: أنّه يستفاد من كلامه قدس سره في بحث الظنون الخاصّه أنّ الشارع في باب الأمارات لا يعمل عملاً سوى جعل الحجّية لها بمعنى المنجزية و المعدّريه، و لا- يكون فيها من جعل الحكم الظاهري أثر و لا خبر، إلّا في مورد جريان أصاله الطهاره و الحثية و الاستصحاب على القول بجعل الحكم المماثل، و في مورد أصاله البراءة لا- يكون سوى رفع الحكم حسب حديث الرفع، فكيف يمكن أن يكون الملتفت إليه أعمّ من الحكم الواقعي و الظاهري؟!

ثمّ قال صاحب الكفايه قدس سره (٢): و إن أبيت التقسيم إلّا- عن كونه ثلاثياً، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا- و على الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا-؛ لثلاثاً- يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، و مرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّره عقلاً أو نقلاً لغير القاطع و من يقوم

ص: ١٦

١- ١) تهذيب الاصول ٢: ٧.

٢- ٢) كفايه الاصول ٢: ٥.

عنده الطريق.

و الملتفت إليه عنده على هذا التقسيم هو الحكم الواقعي، و الترتيب بين الحالات و الطوليه أيضا ملحوظ عنده كما يدل عليه ظاهر كلامه، و على هذا يرد عليه أنّ المقصود من الطريق المعبر هل هو الطريق المعبر الشرعي أو الأعم منه و من الطريق المعبر العقلي، و على الأول لا يشمل الأقسام للظنّ الانسدادي على الحكومه؛ إذ هو ليس بقطع و لا من الطريق المعبر الشرعي، و لا من الاصول العمليه.

إن قلت: إنّه داخل في دائره القطع و العلم الإجمالي.

قلت: إنّ بعد فرض الترتب و الطوليه في التقسيم يكون معناه تقدّم الظنّ الانسدادي على نحو الحكومه على الطرق و الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه الشرعيه، مع أنّه قدس سرّه صرح في التقسيم الثنائي بتأخر رتبه الظنّ الانسدادي عنها.

و على الثاني يدخل الظنّ الانسدادي في القسم الثاني، و لازم ذلك تقدّمه على الاصول الشرعيه من الاستصحاب و أصاله الطهاره و أصاله الحليه، مع أنّه ليس كذلك كما صرح في التقسيم الثنائي بتقدّم الاصول الشرعيه التي تكون من القطع عليه، فلا يصحّ تثليث الأقسام بهذه الكيفيه.

و يصحّ تثليث الأقسام بعد كون الملتفت إليه هو الحكم الواقعي بعد حفظ أمرين:

الأول: أن يكون المراد من الطريق المعبر هو خصوص الطريق المعبر الشرعي.

الثاني: أن لا يلاحظ الترتب و الطوليه بين الأقسام في التقسيم، فإنّه لا يتقوم

عليه، كما أنه لا يتحقق في التقسيمات مثل: الحيوان إمّا ناطق و إمّا غير ناطق، و الإنسان إمّا أبيض و إمّا أسود، و نحو ذلك، فنقول: المكلف إمّا يحصل له القطع بالحكم، و إمّا يقوم عنده طريق معتبر، و إمّا يكون مرجعه الاصول العمليّه عند الشكّ في الحكم، و هذا التقسيم خال من الإشكال، كما ذكره المحقّق الحائري قدّس سرّه إجمالاً.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في أحكام القطع و أقسامه و مسأله، قال الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1): «لا إشكال في وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، و ليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً».

و لا بدّ قبل الخوض في البحث من ملاحظه العناوين المربوطه بالمسأله مثل:

عنوان وجوب متابعه القطع، و عنوان حجّيته بمعنى المنجزية عند إصابه الواقع، و المعدّريّه عند عدم إصابه الواقع، و عنوان طريقته و كاشفيته، من حيث كونهما ذاتيتين له أو مجعولتين.

و الظاهر من وجوب المتابعه في كلام الشيخ قدّس سرّه هو الوجوب و لزوم الشرعي، و لا بدّ هنا من التأمل و الدقّه، بأنّ القطع من صفات ذات الإضافة و قائم بنفس الإنسان، كما أنّ الشكّ و الظنّ يكون كذلك، و معلوم أنّ مراد الشيخ قدّس سرّه ليس لزوم متابعه القطع من حيث إنّ صفه نفسانيّه و قائم بالنفس، بل مراده أنّ متعلّق القطع لازم المتابعه، فالقاطع بوجوب صلاه الجمعه يلزمه إتيانها في الخارج، كما هو الظاهر من كلامه، و على هذا لا يصحّ أن يكون المراد من لزوم المتابعه اللزوم الشرعي؛ إذ لا يتحقّق هنا حكمان وجوبيان حتّى

ص: ١٨

يكون أحدهما متعلقًا بصلاحه الجمعه و الآخر متعلقًا بمتابعته ليرتّب على مخالفه القطع عقابان، فلا محاله يكون اللزوم هنا لزوما عقليًا، و لا يرتبط بالشرع.

و أمّا عنوان الحجّيه فيكون بمعنى المنجزيه في صورته مطابقه القطع للواقع، و المعذريّه في صورته مخالفته له. و قد مرّ عن صاحب الكفايه أنّ للحكم أربعة مراحل: ١- الاقتضاء. ٢- الإنشاء. ٣- الفعلية. ٤- التنجز. يعنى استحقاق العقوبه على مخالفته، و قلنا: إنّ التنجز ليس من مراحل الحكم، بل هو من آثاره؛ بأنّ القطع إذا تعلق بوجود صلاحه الجمعه و كانت في الواقع أيضًا كذلك يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبه على مخالفته، و هكذا في المعذريّه. و لا يخفى أنّ إسناد المنجزيه و المعذريّه إلى القطع لا يخلو عن مسامحه و تجوّز، فإنّ بحسب الواقع إيصال التكليف إلى المكلف و عدم إيصاله إليه يكون منجزًا و معذّرًا.

و أمّا عنوان كاشفيه القطع عن الواقع و طريقيته إليه فهو كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و صريح كلام النائيني قدّس سرّه (١) يكون من لوازم ذات القطع كزوجيه الأربعة، فكما أنّ الزوجيه تكون من لازم ماهيته الأربعة كذلك الكاشفيه و الطريقيه تكون من لازم ماهيته القطع، و لا يمكن الانفكاك بينهما، و لا يكون ذلك بجعل جاعل؛ لعدم إمكان الجعل التكويني التألفي حقيقه بين الشىء و لوازمه، فإنّه يتصوّر في المحمولات المفارقه، كالقائم و العادل المحمولين على زيد-مثلا- و أمّا جعل اللازم فيكون بالعرض و المجاز، و يتبع جعل الشىء الملزوم بسيطًا، أى إيجاد بمفاد «كان» التامّه لا بمفاد «كان» الناقصه.

و التحقيق: أنّ الكاشفيه و الطريقيه لا تكون لازم ماهيه القطع، فإنّا نرى

ص: ١٩

الانفكاك بينهما أحيانا، مثل: تعلق القطع بوجود ما لا واقع له، فكيف يمكن أن يكون القطع هنا طريقا إلى الواقع و كاشفا عنه؟! و إذا قيل: إنَّ كاشفيّ القطع و طريقيّته تكون بحسب اعتقاد القاطع، و هو بنظره لا يرى إلاّ الواقع.

قلنا: إنَّ هذا دليل للفرق بين مسأله كاشفيّ القطع و مسأله لازم الماهيّه، فإنَّ الزوجيّه-مثلا-من لازم ماهيّه الأربعة في كلّ وعاء و عند جميع الأنظار و الأشخاص، و لا يتصوّر الانفكاك بينهما، فلا تكون كاشفيّ القطع قابله للمقايسه معها.

و لكّنك قد لاحظت في المنطق تعريف العلم بأنّه إن كان إذعانا للنسبه فتصديق، و إلاّ فتصوّر، أي كما أنّ التصديق علم كذلك التصوّر علم، و قد عرفت مرارا أنّ في مورد تحقّق العلم يتحقّق معلومان: أحدهما معلوم بالذات و هو الصوره الحاصله عند النفس، و الآخر معلوم بالعرض و هو الموجود الخارجى.

و لا- يتحقّق في العلم و القطع معلوم بالعرض في بعض الموارد بحسب الواقع، كما إذا كان القطع بمجىء زيد من السفر مخالفا للواقع مع وجود العلم و المعلوم بالذات، فإن كانت كاشفيّ القطع و طريقيّته بالنسبه إلى معلوم بالعرض فلا يصحّ المقايسه بينهما و بين لازم الماهيّه؛ لتحقّق الانفكاك بينهما كما عرفت، و إن كانت الكاشفيّه و الطريقيّه بالنسبه إلى معلوم بالذات فتصحّ المقايسه بينهما؛ إذ لا يمكن الانفكاك بين القطع و المعلوم بالذات.

و يؤيّدّه ما صرّح به المحقّق النائنى قدّس سرّه بعد المقايسه بينهما بقوله: بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع. و يستفاد منه جعله قدّس سرّه ملاك الكاشفيّه عباره

عن المعلوم بالذات.

و ما يمكن أن يكون عين القطع هي الصورة الحاضره عند النفس؛ إذ يصحّ أن يقول: بأنّه لا يتحقّق في النفس شيئان: أحدهما القطع و الآخر المعلوم بالذات، و على هذا تكون كاشفيّه القطع كاشفيّه كامله و طريقيّته طريقيّه تامّه؛ لعدم الانفكاك بينهما أصلا بلا فرق بين صورته الإصابه و الخطأ.

و قد عرفت أنّ حجّيه القطع تكون بمعنى المنجزيه و المعدّريّه، و الجامع بينهما صحّحه الاحتجاج به إمّا من العبد في مقابل المولى، و إمّا من المولى في مقابل العبد. و لا يخفى أنّ الحجّيه لا ترتبط بماهيّه القطع و معناه، أي أنّه إدراك لا شكّ فيه، لا بوجوده الذهني و تصوّره، بل يرتبط بوجوده الواقعي، أي الصفه النفسانيّه التي نسمّيها بالقطع و ما يكون معروضا للحجّيه هو وجوده الواقعي فقط، و لا يكون قابلا للمقايسه من حيث الرتبّه مع الكاشفيّه التي تكون من لوازم ماهيّه.

و من المعلوم أنّ حجّيه القطع من الأحكام العقليّه البديهيّه، و لا تحتاج إلى جعل الشارع، و إلّا يلزم اللغويه؛ إذ لا يترتب عليه أثر بعد حكم العقل بحجّيته بالبدهه، و لا يمكن جعل الحجّيه له من الشارع و لو بنحو الإمضاء نظير جعلها لخبر الواحد، فإنّ دأب الشارع لا يكون إمضاء جميع ما يكون معتبرا و رائجا بين العقلاء، فإنّنا نرى في بعض الموارد تأييده منه، و في بعض الموارد نفيه كنفى الربا-مثلا- بخلاف الأحكام العقليّه البديهيّه؛ إذ لا يمكن للشارع نفيها و إثباتها لاستلزام اللغويه، و الانتهاء إلى تنزيل أساس الاعتقادات، مثل:

إثبات الصانع و وحدانيّته، و لزوم إطاعه قوله و أمثال ذلك ممّا يترتب عليه.

و لذا لا يصحّ القول: بأنّه لا مانع من حكم العقل و الشرع معا بحجّيه القطع،

نظير حكم العقل بقبح الظلم و حكم الشرع بحرمة؛ لأن ما حكم به العقل في باب الظلم غير ما حكم به الشرع، و لا تتحقق العيية بينهما، فإن ما حكم به العقل - أي القبح - يكون بمنزلة الملا-ك و العله للحكم الشرعي - أي الحرمة - و أميا في باب القطع بعد إدراك العقل صحه الاحتجاج به بإدراك الضروري فلا مجال لحكم الشرع بها.

و ذكر صاحب الكفايه قدس سره (1) دليلا- آخر لعدم إمكان نفى حجيه القطع من الشارع، و هو أنه مستلزم لاجتماع الضدين بحسب اعتقاد القاطع في صورته عدم إصابه القطع للواقع، و بحسب الواقع و الاعتقاد في صورته الإصابه.

و هذا مبتن على ما ذكره قدس سره في باب اجتماع الأمر و النهي من تحقق التضاد بين الأحكام الخمسه التكليفية، و قد ذكرنا تبعا استاذنا السيد الاستاذ الإمام قدس سره أن دائره التضاد محدوده بالامور الواقعيه التكوينيته، مثل: عروض السواد و البياض على جسم واحد في آن واحد، و الأحكام التكليفية من الامور الاعتبارية، و لذا قلنا في مفاد هيئه «افعل»: إنه عباره عن البعث الاعتباري، و في مفاد هيئه «لا تفعل» أنه عباره عن الزجر الاعتباري في مقابل البعث و الزجر التكويني، و هكذا في سائر الأحكام التكليفية، و لا يتحقق التضاد في الامور الاعتبارية، و الشاهد على ذلك عدم إمكان اجتماع المتضادين - كالسواد و البياض - في آن واحد و لو من ناحيه اثنين.

و أما في باب الأوامر و النواهي فيمكن أن تكون طبيعه واحده بالنسبه إلى مكلف حراما و بالنسبه إلى آخر واجبه، فكيف يتحقق التضاد بين الأحكام!؟

إن قلت: إن لم يتحقق التضاد بين الأحكام يصح للمولى أن يقول لعبده:

ص: ٢٢

«صلّ في هذه الساعه» و«لا تصلّ فيها»، أى تحریم طبيعه واحده و وجوبها بالنسبه إلى شخص واحد، مع أنّه مستحيل بالبداهه.

قلنا: إنّ منشأ الاستحاله هنا اجتماع الحبّ و البغض، و هما أمران تكويتيان و من مبادئ البعث و الزجر الاعتبارى، فإنّ البعث الاعتبارى ناش عن حبّ المولى بتحقيق المأمور به فى الخارج، كما أنّ الزجر الاعتبارى ناش عن بعضه بتحقيقه فيه، و لا يعقل أن يكون شىء واحد فى آن واحد محبوبا و مبغوضا له.

و أشكل استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1) على ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ هذا الاجتماع نظير اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى فى مورد الشكّ إذا كان مشكوك الطهاره بحسب الواقع نجسا، فإنّه طاهر بمقتضى قاعده الطهاره و نجس بحسب الحكم الأوّلى، فلما ذا لا تتحقّق هنا مسأله اجتماع الضدّين؟ ففيمّا نحن فيه أيضا يمكن أن تكون المسأله بهذه الكيفيه، بأن يقول الشارع: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه لا تكون صلاه الجمعه عليك واجبه» بدون تحقّق التضادّ أصلا.

نعم، يكون جعل الحكم الظاهرى امتنانا و تسهيلا على المكلف الشاكّ بدون استلزام اللغو، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ قول الشارع بعدم وجوب صلاه الجمعه على القاطع به لغو، و صدوره قبيح عن الحكيم، و لكنّ اللغو مسأله و اجتماع الضدّين مسأله اخرى، و سيأتى تفصيل هذا الكلام إن شاء الله.

و قد مرّ فى مسأله كاشفنيه القطع أنّه بالنسبه إلى المعلوم بالعرض قد يكون مصيبا و كاشفا عنه، و قد لا يكون كذلك، فبالنسبه إلى المعلوم بالعرض تكون كاشفنيه تامّه، و عرفت القول ببعيئه القطع مع المعلوم بالذات، و على هذا

ص: ٢٣

لا- معنى للكاشفيته المتقومه على اثنيته، و أميا على القول بعدم العييه و تحقّق الشئين في النفس أحدهما كاشفا و الآخر مكشوفاً، فيصحّ البحث في إمكان جعل الكاشفيته للقطع من الشارع و عدمه.

و الظاهر أنّ طريقيه القطع إلى الصوره النفسانيه تكويته و لا يمكن للشارع بما هو شارع الدخاله في الامور التكوينيّه، لا نفيًا و لا إثباتاً. فهو نظير إيجاد الشمس مشرقه و إيجاد النار حارّه في عدم الارتباط بعالم التشريع. هذا تمام الكلام في المسأله الاولى من مسائل القطع.

ص: ٢٤

في التجري

و لا بد قبل الخوض في هذا البحث من ذكر امور بعنوان المقدمه:

الأمر الأول: في معنى التجري و الانقياد بحسب الاصطلاح،

و التجري: ارتكاب ما يعتقد كونه حراما مع عدم حرمة بحسب الواقع، و ترك ما يعتقد كونه واجبا مع عدم كونه كذلك واقعا، و الانقياد: موافقه ما يعتقد كونه تكليفا لزوميا، مع أنه ليس كذلك بحسب الواقع في مقابل الإطاعة و العصيان، مع أنهما بحسب اللغه أعمّ منهما.

الأمر الثاني: أن التجري لا يختص بالقطع و إن كان هو مصداقه البين،

كما إذا ارتكب ما يقطع بحرمة أو خالف ما يقطع بوجوبه، مع أنهما لا يكونان كذلك بحسب الواقع، و لكن ينطبق في مورد الأمارات و الاصول العمليه أيضا، كما إذا دلّ خبر الواحد المعتبر على وجوب صلاه الجمعة، و تركها من قام عنده الخبر، مع أنها بحسب الواقع ليست بواجبه، فيصدق هنا عنوان التجري، إلا أنّ هذا بناء على القول بحجّيه الأمارات من باب الطريقيه، كما هو الحقّ و المشهور عند الإماميه، و أمّا على القول بحجّيتها من باب السببيه-بمعنى إحداث الحكم مطابقا لمؤدى الأماره بالنسبه إلى من قام عنده الخبر مثلا- فيصدق العصيان

على مخالفته، فإن قيام الخبر على وجوب صلاه الجمعة يجعلها واجبه بالنسبه إليه و هو قد خالفها، فيتحقق العصيان.

و أمّا في مورد الأمارات، مثل: قيام الاستصحاب على وجوب صلاه الجمعة و عدم إتيان المكلف بما يكون واجبا بمقتضى الاستصحاب، فلا يصدق هنا عنوان التجزى؛ إذ المقصود من الشكّ في «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الشكّ الفعلى الاستقرارى، لا الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فلا بدّ من الالتزام بجعل الحكم المماثل و الظاهرى فى مورد جريان الاستصحاب، و معلوم أنّ مخالفه الحكم الظاهرى اللزومى معصيه، بلا فرق بين مخالفته للواقع و مطابقتها.

و هذا بخلاف قاعده الطهاره و الحليه لجعلهما تسهيلا و امتنانا على العباد فى مشكوك الطهاره و الحليه، و ليس لهما لزوم الموافقه و المخالفه.

الأمر الثالث: أن القطع قد يكون طريقيًا و قد يكون موضوعيًا،

و القطع الطريقي ما لم يؤخذ فى لسان الدليل و موضوع الحكم، كما إذا قال الشارع:

«لا تشرب الخمر» و حصل القطع للمكلف بخمريه مائع فى الخارج، و القطع الموضوعى: ما اخذ فى موضوع الحكم و لسان الدليل بعنوان تمام الموضوع أو جزء الموضوع، كقوله: «لا- تشرب مقطوع الخمريه»، مثلا: إذا شربه القاطع، لا يقال له: إنّه متجزى، بل يقال له: إنّه عاص؛ لتحقّق موضوع حكم الشارع و إن لم يكن بحسب الواقع خمرًا.

إذا عرفت هذا فيقع البحث فى التجزى

اشاره

-بمعنى ثيه المعصيه و ارتكاب ما لا- تكون معصيه واقعا- مرّه فى ترتّب استحقاق العقوبه عليه و عدمه، و اخرى فى حرمة و عدمها، و ثالثه فى قبحه و عدمه، و لا إشكال فى كون البحث على الأول كلاميًا، كما لا إشكال فى كونه بحثا فقهيًا على الثانى، و أمّا على الثالث

فجعل عنوان البحث: أن التجزى هل يكون قبيحا أم لا؟ فهل ينطبق عليه عنوان المسأله الاصوليه أم لا؟ لقائل أن يقول باصوليته؛ إذ البحث إن انتهى إلى قبح التجزى فيمكن بضميمه قاعده الملازمه- أى كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة- إليه استنباط الحكم الفقهي، و هو أن التجزى من المحرمات فى الشريعة، و معلوم أن هذا ضابطه لاصوليه المسأله.

و جوابه: أولا: أن ملاك الاصوليه أن تقع نتيجة البحث فى كبرى القياس، كقولنا: «صلاه الجمعه ما دلّ خبر الواحد المعبر على وجوبه»، و «كل ما دلّ الخبر على وجوبه فهو واجب»، فصلاه الجمعه بما أنها دلّ الخبر على وجوبها تكون واجبه، بخلاف ما نحن فيه، فإننا نقول: «التجزى قبيح عقلا»، و «كل ما حكم العقل بقبحه فهو حرام شرعا»، فالتجزى حرام شرعا، و أنت ترى وقوع مسأله الملازمه فى كبرى القياس و وقوع مسأله التجزى فى صغرى القياس.

و ثانيا: أن جريان قاعده الملازمه محدود بالنسبه إلى الحسن و القبح الواقعين فى رتبه متقدمه على الحكم الشرعى و سلسله علله، نظير حكم العقل بقبح الظلم، و استكشاف حرمة شرعا من قاعده الملازمه، و إذا كان حكم العقل فى رتبه متأخره عن حكم الشرع فلا مجال لقاعده الملازمه، نظير حكم العقل بقبح المعصيه، فإنه متأخر عن حكم الشرع بحرمة شرب الخمر مثلا، و هكذا التجزى متأخر عن حكم الشرع بحرمة شرب الخمر و القطع بخمريه مائع و شربه بتيه المعصيه، فصدق التجزى متوقف على ذلك، و لذا لا محلّ لجريان قاعده الملازمه هنا، فلا يمكن أن يكون التجزى بهذه الكيفيه من مسائل علم الاصول.

و لكنَّ المحقِّق النَّائِنِي قَدَّسَ سِرَّهُ (١) ذَكَرَ طَرِيقًا آخَرَ لَجَعَلَ الْمَسْأَلَةَ اَصُولِيَّةً، وَ هُوَ أَنَّ الْإِطْلَاقَاتِ وَ الْعُمُومَاتِ نَظِيرَ «لَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ» -مَثَلًا- هَلْ يَشْمَلُ مَقْطُوعَ الْخَمْرِيَّةِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ خَمْرًا أَمْ لَا؟ وَ عَلَى كَلَا التَّقْدِيرِينَ يَسْتَنْبِطُ الْحُكْمَ الْفَقْهِيَّ الْفِرْعَوِيَّ.

وَ اشْكَلَ عَلَيْهِ بِأَنَّ بَحْثَ الشُّمُولِ وَ عَدَمَهُ لَا يَكُونُ بَحْثًا اَصُولِيًّا؛ إِذْ الْبَحْثُ الْاَصُولِيُّ فِيهَا هُوَ الْبَحْثُ عَنِ حُجَّتِهِ الْعَامِ وَ الْإِطْلَاقِ وَ قَابِلِيَّتِهِمَا لِلتَّمَسُّكِ، وَ أَمَّا الْبَحْثُ عَنِ تَحَقُّقِ الْإِطْلَاقِ أَوْ الْعُمُومِ لِدَلِيلٍ وَ عَدَمِهِ فَلَا يَرْتَبِطُ بِالْاَصُولِ؛ إِذْ الْبَحْثُ بِهَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ يَكُونُ بَحْثًا فِقْهِيًّا، كَمَا نَبَّحْتُ فِي كِتَابِ الْمَكَاسِبِ بِأَنَّ إِطْلَاقَ: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ هَلْ يَشْمَلُ بَيْعَ الْمَعَاطَاهِ أَمْ لَا؟»

وَ جَوَابُهُ: أَوْلَا؛ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ مَا نَحْنُ فِيهِ وَ بَحْثِ الْخَطَابَاتِ الشَّفَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ اخْتِصَاصِهَا بِالْمَوْجُودِينَ الْحَاضِرِينَ فِي زَمَانِ الْخَطَابِ أَوْ الْأَعْمَمِ مِنْهَا وَ الْغَائِبِينَ بَلِ الْمَعْدُومِينَ، مَعَ أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي اَصُولِيَّةِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَ هَكَذَا الْبَحْثُ فِي أَنَّ الْكُفَّارَ مَكْلُوفُونَ بِالْفِرْعَوِيِّ كَمَا أَنَّهُمْ مَكْلُوفُونَ بِالْاَصُولِ أَمْ لَا؟ وَ إِنْ كَانَ لَهُ عِنْدَ الْقَاعِدَةِ الْفِقْهِيَّةِ.

وَ ثَانِيًا: أَنَّ الْبَحْثَ هُنَا كَلِّيٌّ لَا يَخْتَصُّ بِخَطَابٍ مَعْيَنٍ، وَ ذَكَرَ «لَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ» يَكُونُ بِعِنْوَانِ الْمَثَالِ، فَإِنَّا نَقُولُ: إِنَّ مَتَعَلَّقَ الْأَدْلَةِ الْوَارِدَةَ فِي بَابِ الْمَحْرَمَاتِ مِثْلَ: «لَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ» وَ «لَا تَغْصِبُ» وَ... هَلْ يَخْتَصُّ بِالْعِنَاوِينَ الْوَاقِعِيَّةِ أَوْ أَعْمَمِ مِنْهَا وَ مِنْ مَقْطُوعِ الْخَمْرِيَّةِ وَ مَقْطُوعِ الْغَضَبِيَّةِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ خَمْرًا وَ غَضَبًا بِحَسَبِ الْوَاقِعِ؟ وَ هَذِهِ لَيْسَتْ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ، بَلْ تَكُونُ مَسْأَلَةً اَصُولِيَّةً أَوْ قَاعِدَةً فِقْهِيَّةً. هَذَا تَقْرِيبَ كَلَامِ الْمَحَقِّقِ النَّائِنِيِّ قَدَّسَ سِرَّهُ.

ص: ٢٨

و أما التجزى-سواء كان له عنوان اصولى أو غيره-

فيق البحث فيه من

جهتين:

الجهه الأولى: فى أنه قبيح عقلا أم لا؟

و لا خلاف فى أن العقل كما يحكم بقبح المعصيه كذلك يحكم بقبحه، إنما الكلام فى أنه صفة الفاعل أو الفعل، و يستفاد من كلام الشيخ الأنصارى (١) و المحقق النائنى قدس سرهما (٢) أنه صفة الفاعل؛ إذ المتحقق فى الخارج هو شرب الماء، و اعتقاد كونه خمرا لا يوجب اتصافه بالقبح؛ لعدم تغيير الواقع عما هو عليه بالاعتقاد، إلا أن إبراز تبه المعصيه يكون بواسطه الفعل، فالفاعل متّصف بالقبح.

و المحقق العراقى قدس سره (٣) قائل بالقبح الفعلى؛ إذ القبيح فى الواقع هو هتك حرمة المولى عملا، و الطغيان الخارجى عليه بعد التيه و اعتقاد كونه معصيه، و محصل الطغيان و محققه هو الفعل، فلا محاله يكون الفعل متّصفا به.

و جوابه: أن بعد الاعتراف بأن المتحقق فى الخارج هو شرب الماء و أن الاعتقاد لا يوجب تغيير الواقعيه، كيف يمكن أن يكون الفعل موصوف القبح؟!

و لكن لا يبعد أن يكون النزاع لفظيا، بلحاظ أن العمل مبرز لقصد المعصيه، و الإبراز معتبر فى صدق عنوان التجزى، و يمكن أن يكون صفة للفعل، و بلحاظ كشفه عن سوء سريره المكلف و جرأته فى مقابل المولى، و يمكن أن يكون صفة الفاعل.

الجهه الثانيه: فى أن التجزى حرام شرعا أم لا؟

فإنّ الدليل الأول على

ص: ٢٩

١-١) الرسائل: ٥.

٢-٢) فوائد الاصول ٣: ٤٢.

٣-٣) نهايه الأفكار ٣٠: ٣٠-٣١.

حرمته ادعاء الإجماع، والقول بأنه و إن لم ينعقد على حرمه عنوان التجزى و لكن انعقد فى موارد لا- ينطبق عليها سوى هذا العنوان، منها: فى من ظن ضيق الوقت و آخر الصلاة، ثم تبين الخلاف وسعه الوقت، حيث ادعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاة و استحقاقه العقاب، و ذلك لا يكون إلا بناء على حرمه التجزى.

و منها: فى من سلك طريقا مطنون الضرر حيث ادعى الإجماع أيضا على عصيانه و وجوب الإتمام عليه؛ لكون سفره سفر معصيه و لو انكشف عدم الضرر، و هذا لا يتم أيضا إلا بناء على حرمه التجزى.

هذا، و لكن يرد عليه: أولا: أن الإجماع فى الموردين المذكورين لم يتحقق، و ليس بإجماع محصل، و لا اعتبار للإجماع المنقول، و على فرض كونه محصيا لا يحتمل أن يكون مستند المجمعين عباره عن الأدله الاخرى، فلا فائده فى الإجماع على فرض صحتها، و لا محل للفرع على فرض عدم تماميه الأصل.

و ثانيا: أن كلاً من الموردين اللذين ادعى عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه و ليس من موارد التجزى، أما فى الأول فلائن ظن الضيق يكون تمام الموضوع؛ لوجوب المبادره بالصلاه شرعا، فيكون الظن هنا موضوعيا- نظير «لا تشرب مقطوع الخمرية»- لا طريقيا، ففى صورته المخالفه يتحقق العصيان.

و هكذا فى الثانى؛ إذ تكون للعلم بالضرر و ما يقوم مقامه حتى الاحتمال العقلاى موضوعيه للحكم، فلا محل هنا للتجزى؛ لأن نفس الخوف موضوع للحرمه، كما أنه مجوز للإفطار فى باب الصوم و إن انكشف الخلاف، فلا يتم الإجماع على حرمه التجزى.

و يمكن أن يقال بحرمه التجزى من طريق قبحه العقلى و انضمام قاعده «كل

ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة».

و جوابه: أولاً: أنّ قبح التجزّي قبح فاعلي لا قبح فعلي كما ذكرناه.

و ثانياً: على فرض كون القبح قبحاً فعلياً و لكن مورد جريان قاعده الملازمه المذكوره منحصر فيما كان حكم العقل في سلسله المبادئ و علل حكم الشرع، و في رتبه متقدمه عليه، و حكم العقل بقبح التجزّي هنا متأخر عن حكم الشرع بمراتب، مع أنّ أصل قاعده الملازمه محلّ كلام.

و ذكر المحقق النائيني قدّس سرّه (1) طريقاً آخر لحرمة التجزّي و هو: أنّ الخطابات الأوليّة تعمّ صورتى مصادفه القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجزّي في عموم الخطابات الشرعيّه حقيقه، بيان: أنّ التكليف لا بدّ و أن يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكلف، و التكليف الذي له تعلّق بموضوع خارجي، كقوله:

«لا- تشرب الخمر» و «صلّ في الوقت» و إن كان وجوده الواقعي مشروطاً بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم و الجهل في ذلك، إلاّ- أنّ مجرد الوجود الواقعي لا- يكفي في انبعاث المكلف و حركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه و الانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمي، و لا- أثر للوجود الواقعي في ذلك، فالعلم و إن كان بالنسبه إلى الموضوع طريقاً، إلاّ أنّه بالنسبه إلى الاختيار و الإراده و الانبعاث يكون موضوعيّاً، و متعلّق التكليف إنّما يكون هو الاختيار و الانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع و التكليف، فيكون مفاد قوله:

«لا- تشرب الخمر» هو لا- تختار شرب ما أحرزت أنّه خمر، و هذا المعنى موجود في كلتي صورتى مصادفه العلم للواقع و مخالفته، فإنّه في صورته المخالفه قد تحقّق اختيار شرب ما أحرزت أنّه خمر، و المصادفه و المخالفه ليست اختيارية،

ص: ٣١

فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر.

ثمّ قال: إنّ حاصل هذه الدعوى تتركّب من مقدّمتين:

الاولى: دعوى أنّ متعلّق التكليف هو الانبعاث و حركة الإرادة و الاختيار نحو ما احرز أنّه من مصاديق الموضوع الذى تعلّق به التكليف الواقعى.

الثانية: دعوى أنّ الإحراز و العلم يكون موضوعا على وجه الصفّتيه، بمعنى الاختيار و الإرادة و إن كان طريقا بالنسبه إلى الموضوع.

ثمّ أشكل عليهما بقوله: و لا- يخفى عليك ما فى كلتى المقدّمتين من المنع، أمّا فى الاولى فلأنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادته و اختياره، لا نفس الإرادة و الاختيار، فإنّ الإرادة و الاختيار تكون مغفولا عنها حين الفعل و لا يلتفت الفاعل إليها فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادته و اختياره فالمتجرى لم يتعلّق شربه بالخمر.

و أمّا فى الثانية فلأنّ الإرادة و إن كانت تنبعث عن العلم لكن لا- بما أنّه علم و صورته حاصله فى النفس، بل بما أنّه محرر للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبه إلى كلّ من الإرادة و الخمر طريقا، بل العلم يكون فى باب الإرادة من مقدّمات وجود الداعى، حيث إنّّه تعلّق الإرادة بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى، و هذا الداعى ينشأ عن العلم به، فدخله فى الإرادة إنّما يكون على وجه الطريقيه و الكاشفيه عن المراد، لا على وجه الصفّتيه و الموضوعيّه.

و لكنّ المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) استشكل على مجموعته مقالته بأنّ بعد الاعتراف

ص: ٣٢

بأنّ الخمر بوجوده الواقعي كان شرطاً للتكليف، فضمّ المقدمه الاخرى-أى دخاله العلم به فى الانبعاث و الإراده-لا ينتج إلاّ فعليته التكليف فى ظرف العلم المصادف لا- المطلق، فاستنتاج هذه النتيجة-أى كون مفاد قوله:«لا- تشرب الخمر»:لا- تختبر شرب ما أحرزت أنّه خمر-ينافى دخل الخمرية الواقعيه فى شرط التكليف.

كما أنّ فى جعل الاختيار و الانبعاث تحت التكليف مسامحه اخرى؛ إذ هذه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقه للتكليف، فيلحق بالانقسامات اللاحقه.

مضافا إلى أنّ التكليف بشيء إذا كان من شأنه الدعوه فلا جرم يكون المدعو إليه عنوانا فى طول عنوان المعروض و إن كان العنوانان متّحدين ذاتا و منشئا، فما هو المعروض لا- يعقل أخذ الإراده فيه و لو قيّدا؛ لأنّ الإراده الناشئه عن التكليف معلول التكليف، فكيف يكون قيد موضوعه؟! فما توهم فى دفع المقدمه الاولى مندفع بهذا الكلام؛ إذ الفعل الصادر عن الإراده الناشئه عن دعوه التكليف معلول التكليف لا- معروضه، فلا- محيص من تجريد المعروض عن الإراده رأسا، كما لا- يخفى على الناظر الدقيق، و حينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإراده عن حيز التكليف لا- جهه الغفله، كيف؟ و كثيرا ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال كما فى العبادات، خصوصا عند الإخطار فى التيه.

مع أنّ شمول الخطابات للعاصى و المتجرى ببيان المحقق النائنى قدّس سرّه مستلزم للغويه بحث التجري، مضافا إلى اشتمال بعضها للتعليل، مثل:«لا تشرب الخمر لأنه مسكر»، و من المعلوم أنّ المسكرية من شأن الخمر الواقعي، و مضافا إلى اعتقاد العدلية بتبعيه الأوامر و النواهي للمصالح و المفاسد المتحققه فى المتعلّق،

و لا شكّ في تقوّمها بالواقعيّات لا بما قطع كونه خمرا-مثلا-فلا طريق لإثبات الحرمة للتجرّي.

ثمّ إنّ المتجرّي بعد ما لم يكن مشمولاً للخطابات الأولى هل يمكن توجيه الخطاب إليه من الشارع باستناد القبح الفاعلي أم لا؟ و أشار المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى طريقين لإمكانه:

الأول: أن يقول: أيّها المتجرّي أو العالم المخالف علمه للواقع، يجب عليك الاجتناب عن معلوم الخمرية.

و يرد عليه: أوّلاً: بأنّه لا يعقل؛ لأنّ الالتفات إلى العنوان الذي تعلّق به الخطاب ممّا لا بدّ منه، و المتجرّي لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرّ؛ لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرّياً، فلا يمكن توجيه الخطاب على وجه يختصّ بالقبح الفاعلي فقط.

و ثانياً: أنّه لا موجب إلى هذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلي مشترك بين المصادفه للواقع و المخالفه، بل هو في صورته المصادفه أتمّ و أكمل، فلو كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب فلا بدّ و أن يكون الخطاب على وجه يعمّ صورته المصادفه و المخالفه.

و من هنا أشار إلى الطريق الثاني بأن يتحقّق هنا مضافاً إلى الخطاب الأولى الذي موضوعه العناوين الواقعيّة خطاب آخر على وجه يعمّ العاصي و المتجرّي؛ بأن يقال: لا- تشرب معلوم الخمرية، ففي صورته إصابه القطع للواقع يتحقّق العصيان بالنسبه إلى الحكمين، و في صورته عدم الإصابه يتحقّق التجرّي بالنسبه إلى الخطاب الأول و يتحقّق العصيان بالنسبه إلى الخطاب الثاني.

ثم استشكل عليه: أولاً: بأن الخطاب على هذا الوجه لا يمكن، لا لمكان أن العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً، فإن العلم عين الالتفات و لا يحتاج إلى التفات آخر، فلو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر؟! فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحه و المفسده في المتعلق في صورته المخالفه لأن يكون مانعاً عن الخطاب بعد ما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع؛ لأن النسبه بين حرمة الخمر الواقعي و معلوم الخمرية هي العموم من وجه و في مادّة الاجتماع يتأكد الحكمان، إلاّ أنّهما بالنسبه إلى المتجزى عامّ و خاصّ مطلق، فإنّه يرى دائماً علمه مطابقاً للواقع، ففي مادّة الاجتماع إمّا يكون اجتماع المتضادين أو المثليين.

و ثانياً: بأنّه لو فرض أنّ للخمر حكماً و لمعلوم الخمرية أيضاً حكماً، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجود الاجتناب عنه، الذي فرض أنّه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك و الباعث للاجتناب، و الحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً و يلزم لغويته، و ليس له مورداً آخر يمكن استقلاله في الباعثيه.

و جواب الإشكال الأوّل: أنّ مقام الإنشاء و جعل الحكم لا يرتبط بمقام الامتثال كما مرّ في مسأله اجتماع الأمر و النهي، فإنّ متعلق الأحكام في مقام الجعل عبارته عن الطبائع و الماهيات، و مقام الامتثال عبارته عن عالم الوجود الخارجي، و لذا قلنا بجواز الاجتماع في محلّه.

و فيما نحن فيه أيضاً لا منافاه بين الحكم بحرمة الخمر، و الحكم بحرمة معلوم

الخمريه في مقام الجعل و الإنشاء؛ لكونهما عامين من وجه، و مخالفه المكلف في مقام الامتثال و شربه معلوم الخمريه بسوء الاختيار لا يرتبط بمقام الإنشاء، مع أن كون المكلف متجريا لا يوجب تغيير النسبه بينهما، و هو أيضا يعتقد بكون النسبه عامين من وجه مع قطع النظر عن نفس هذه الواقعه، فلا يصح الإشكال باجتماع المثليين.

و جواب الإشكال الثاني: أن إنشاء الحكم بحرمة معلوم الخمريه يمكن أن يكون بداعي انبعاث العبد.

توضيح ذلك: أن غرض المولى عدم تحقق المنهى عنه أصلا، و لكنه يلاحظ عدم انبعاث العبد بحكم واحد و حرمة واحده، و أما إذا تعدد الحكم و العقاب فيحصل له الانبعاث، فما ذكره من لغويته و عدم ترتب الأثر عليه ليس بصحيح، كما لا يخفى.

و استدلال صاحب الكفايه قدس سره (1) على عدم إمكان توجه خطاب خاص إلى المتجري بأن الخطاب بعنوان المتجري مستحيل، و خطاب «لا تشرب معلوم الخمريه» و إن كان في نفسه صحيحا، و لكنه غير ملتفت إليه، فإنه يرى قطعه مطابقا للواقع، و لذا يقول في مقام جواب: «ما ذا شربت؟» شربت الخمر، مع أنه لا بد في الموضوع و المتعلق من كونهما موردا للالتفات.

و ما ذكرناه عن المحقق النائيني قدس سره من أن العلم عين الالتفات و لا- يحتاج إلى التفات آخر... ناظر إلى الجواب عن صاحب الكفايه قدس سره.

و التحقيق: بعد تماميه كلام النائيني قدس سره في الجملة: أن القطع- سواء كان موافقا للواقع أو مخالفا له- لا استقلال له وجدانا، بل يكون طريقا و آله إلى

ص: ٣٦

الواقع، و الآله تكون مغفولا عنها نوعا.

و لكنّ الالتفات إلى العناوين الغير الملتفته قد يكون مستلزما لزوال هذه العناوين، مثل: عنوان النسيان و التجزى و نحو ذلك، و قد لا يكون كذلك، مثل:

عنوان العلم؛ إذ العلم عين الالتفات، و لذا يقول المتجزى فى جواب سؤال: «ما ذا شربت؟»: شربت الخمر عن علم و عمد، فيلاحظه استقلالاً.

و الحاصل: أنّ طريق حرمة التجزى منحصر بثلاثة طرق:

الأول: توجيه الخطاب إلى نفس عنوان التجزى، و قد عرفت أنه ليس بصحيح؛ إذ لا بدّ فى كلّ المحرّمات من إحراز الموضوع، و هو هنا مستلزم لزوال الموضوع.

الطريق الثانى: ما ذكره المحقق النائنى قدّس سرّه و هو: أن يكون الخطاب بنحو يعمّ العاصى و المتجزى، كقوله: «لا تشرب معلوم الخمرية» و قد مرّ عن المحقق النائنى قدّس سرّه (1) أنه لغو بعد تحقّق الخطاب الأولى، أى «لا تشرب الخمر».

و يرد عليه: أنّ المقصود من معلوم الخمرية فى موضوع الحكم إن كان العلم المخالف للواقع فهذا نظير عنوان المتجزى، فإنّ العالم لا يرى علمه مخالفا للواقع، فلا يصحّ توجيه الخطاب إلى عنوان لا يمكن أن يكون مورداً للالتفات أصلاً.

و إن كان المراد منه العلم المطابق للواقع فلا يثبت المدعى؛ لشموله صورته العصيان فقط، مع أنّ المدعى هو حرمة التجزى.

و إن كان المراد منه مطلق العلم -سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له- فهو مستلزم لتعدّد العصيان و العقوبه فى صورته موافقه العلم للواقع، مع أنه لم يلتزم

ص: ٣٧

به أحد، والقول بالتداخل يحتاج إلى دليل.

الطريق الثالث: أن يقول الشارع في الابتداء: «لا تشرب الخمر» ثم قال:

«كلّ معلوم الحرمة حرام بالحرمة الاستقلاليه»، وهو مستلزم للتسلسل، فإنه من القضايا الحقيقيه التي تشمل نفسها؛ إذ لا شكّ في كون معلوم الحرمة من المحرّمات الواقعيه، ففي كلّ مورد صدق عنوان «حرام» ينطبق هذا الكلّي عليه، وهذا ينتهي إلى التسلسل.

الجهه الثالثه فى التجزى: أنه يوجب استحقاق العقوبه أم لا؟

و اختار صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) و المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) القول بثبوت استحقاق العقوبه فى موردّه، و خالفهما الشيخ الأعظم الأنصارى (٣) و المحقّق النائينى قدّس سرّهما (٤)، و قد عرفت عدم ثبوت حرمة و لكن مع ذلك قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه: بأنّ الحقّ أنّه يوجب؛ لشهاده الوجدان بصحّه مؤاخذه المتجرى و ذمّه على تجرّيه، و هتك حرمة لمولاه، و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و لا تفاوت بين المعصيه و التجزى من هذه الناحيه؛ إذ الوجدان يشهد بوحده مناط استحقاق العقوبه فيهما.

و قال المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٥) توضيحاً لذلك: إنّ مناط استحقاق العقوبه فى مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة، هل يكون صرف مخالفة التكليف التحريمى، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشىء الحرام على مفسده لازمه

ص: ٣٨

١-١ (١) كفايه الاصول ١٠:٢.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه ٤١:٣.

٣-٣ (٣) الرسائل: ٥.

٤-٤ (٤) فوائده الاصول ٤٩:٣.

٥-٥ (٥) نهايه الدرايه ٢٩:٣.

الاجتناب؟ و معلوم أنّ الجميع لا يصلح أن يكون مناطا له، فإنّها تتحقّق في مورد ارتكاب الحرام جهلا، و لكن مع ذلك لا خلاف في أنّ الجاهل لا يستحقّ العقوبه، و من هنا نستكشف أنّه يتحقّق في المعصيه الواقعيّه مناط آخر لاستحقاق العقوبه، و هو الطغيان في مقابل المولى و الخروج عن رسم العبوديّة و العزم على العصيان، و هتك حرمة المولى، و تتحقّق هذه العناوين في المتجرى أيضا من دون فرق بينهما.

و لكن لا بدّ لنا من ذكر أمرين بعنوان المقدّمه للبحث:

الأوّل: أن يكون وحده الملاك لاستحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيّه مفروغا عنه، و من الامور المسلّمه.

الأمر الثاني: أن يكون الملا-ك في باب التجزى لاستحقاق العقوبه عين ما هو الملا-ك له في المعصيه الواقعيّه، فيتوقّف إثبات استحقاق العقوبه في مورد التجزى على إحراز المناط في المعصيه و جريانه بعينه في التجزى.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شكّ في عدم صلاحية تصوّر شرب الخمر -مثلا- لأن يكون مناطا لاستحقاق العقوبه في المعصيه، كما أنّ التصديق بفائدته لا- يصلح لذلك، و هكذا إرادته و العزم على ارتكابه؛ إذ العقل حاكم بعدم استحقاق العقوبه بمجرد نيّه المعصيه قبل تحقّقها خارجا.

و لكن تدلّ عدّه روايات على تحقّق استحقاق العقوبه في مورد نيّه المعصيه، و عدّه منها على عدم تحقّقه فيه، و لا بدّ من حمل الروايات النافيه على نفي العقوبه الفعلية، و المثبتة على استحقاق العقوبه بعد فرض تماميتها سندا و دلاله، إلاّ أنّه مستلزم لتحقّق العقوبتين في مورد المعصيه؛ إذ لا شكّ في الفرق شرعا بين من عزم على ارتكاب المعصيه و لكنّها لم تتحقّق منه لمانع خارجي و من

عزم و ارتكبتها، مع أنه لم يلتزم أحد بتعدد العقوبه في المعصيه.

و هذا يهدينا إلى عدم قابليته الروايات للاستناد، فلا تكون إرادته المعصيه أيضا مناطا لاستحقاق العقوبه.

ينبغي الالتفات إلى أنّ العناوين الثلاثة قد تقدّمت عند نقله قدّس سرّه عبارته المحقّق الأصفهاني حيث جاء فيها: «إنّ مناط استحقاق العقوبه في مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة، هل يكون صرف مخالفه التكليف التحريمي، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشيء الحرام على مفسده لازمه الاجتناب».

العنوان الرابع (1) الذي يمكن أن يكون ملاكا لاستحقاق العقوبه في باب المعصيه: هو ارتكاب ما فيه المفسده، و ما هو مبغوض للمولى واقعا، و لكن قد عرفت النقض فيه بأنّ الجاهل الذي يشرب الخمر اعتمادا على أصاله الحليّه أو في صورته القطع بمائتيه يرتكب ما فيه المفسده اللازمه الاجتناب و ما فيه مبغوض للمولى، مع أنّ استحقاق عقوبه الجاهل لا يكون قابلا للالتزام، و من هنا يستفاد أنّ هذا العنوان أيضا لا يكون مناطا لاستحقاق العقوبه.

العنوان الخامس الذي يصلح للمناطيه: هو مخالفه تكليف عن علم و عمد و اختيار، و لا- يفيد إضافه هذا القيد إلى العنوان الرابع؛ لعدم شموله للنواهي الاختياريه؛ إذ لا مفسده في متعلّقها أصلا، كما ذكره استاذنا السيد البروجردى قدّس سرّه.

و هذا العنوان ممّا يصلح للمناطيه بنظر العقل كما يشهد به الوجدان و عليه آراء العقلاء، فمخالفه تكليف المولى عن عمد و التفات ملاك لاستحقاق

ص: ٤٠

١-*) ينبغي الالتفات إلى أنّ العناوين الثلاثة قد تقدّمت عند نقله قدّس سرّه عبارته المحقّق الأصفهاني حيث جاء فيها: «إنّ مناط استحقاق العقوبه في مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة هل يكون صرف مخالفه التكليف التحريمي، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشيء الحرام على مفسده لازمه الاجتناب».

العقوبه، سواء كان التكليف ناشئاً عن المصلحه أو المفسده فى المتعلق، أم صدر لأغراض آخر و لكنّه مختصّ بالمعصيه.

العنوان السادس الذى يمكن أن يكون الملا-ك: هو الطغيان على المولى و هتك حرمة و الخروج عن رسم العبوديّه و إن كان العاصى و المتجرى مشتركين فيه، و لكن لا يمكن جعله مناطاً مستقلاً لاستحقاق العقوبه، فإنّه مستلزم لتعدّد العقوبه على معصيه واحده بعد فرض كون العنوان الخامس ملاكاً بنظر العقل و العقلاء، ففى معصيه واحده يتحقّق الملاكان و يترتب عليهما عقابان، مع أنّه ليس بصحيح، كما ذكرناه فى مقدّمه البحث.

فالمستفاد ممّا ذكرناه أنّ ما يصلح للمناطيه هو العنوان الخامس الذى يختصّ بالمعصيه الواقعيّه، و بهذا يظهر ضعف ما ذكره المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه، فإنّ عدم صلاحيه العنوان الرابع للملاكيه لا يستلزم لأن يكون العنوان السادس ملاكاً للعقاب، فلا يتحقّق فى التجزى مناطاً لاستحقاق العقوبه كعدم تحقّق الحرمة الشرعيّه فيه.

و لكنّ القائلين باستحقاق العقوبه فى التجزى اختاروا طرقاً متعدّده للتفصيلى من تعدّد العقوبه فى معصيه واحده، و قال المحقّق العراقى قدّس سرّه (1): إنّ الملاك لاستحقاق العقوبه هو الطغيان على المولى و الجراه عليه، و هذه جهه مشتركه بين العاصى و المتجرى، بلا- فرق بينهما حتّى فى الشدّه و الضعف و النقص و الكمال، فكما أنّ العاصى يكون طاغياً على المولى و خارجاً عن رسم العبوديّه، كذلك المتجرى يكون طاغياً عليه، فلا مجال لتعدّد العقوبه فى المعصيه.

ص: ٤١

و لكن بعد مراجعته الوجدان يتضح كمال الفرق بين العاصي و المتجرى كما ذكرناه، و هذا يقتضى عدم تحقق العقوبه فى التجرى أو تعددها فى المعصيه.

و قال صاحب الفصول قدس سره (١) بتداخل العقابين فى المعصيه.

و أجب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (٢) بأنه إن اريد بتداخل العقابين وحده العقاب فلا وجه له، مع كون التجرى عنوانا مستقلا فى استحقاق العقاب؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

و إن اريد عقاب زائد على عقاب محض التجرى فهذا ليس تداخلا؛ لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد على ما كان فيه أحدهما.

و التحقيق فى المسأله: أن التجرى بالمعنى الاصطلاحى لا يكون قابلا للاجتماع مع المعصيه؛ إذ العمل الخارجى إما يكون تجريا، و إما يكون معصيه، فينتفى موضوع مسأله التداخل، و لا- تصل النوبه إلى البحث من أن المقصود من التداخل ما هو، فعلى فرض مناطيه الطغيان لاستحقاق العقوبه يكون لكليهما عنوانان مستقلا للعقاب، و لا- يمكن اجتماعهما فى مورد، فلا- مجال لهذا البحث، من دون فرق بين القول باستحقاق العقوبه فى باب التجرى و عدمه.

و لا- وجه لكون الفعل المتجرى به موجبا لاستحقاق العقوبه؛ إذ لا- قبح فيه، و الاعتقاد المخالف للواقع لا يوجب تبديل عنوان حسنه بعنوان القبح؛ لعدم تأثير جهل المكلف و خطأ الاعتقادى فى الواقعيه الخارجيه عقلا، و لا نرى وقوع مقطوع الخمره منهى عنه فى الأدله، و بالتالى لا يكون حراما، فلا دليل على استحقاق العقوبه فى الفعل المتجرى به بعد ما لم يكن قبيحا و لا محرما.

ص: ٤٢

١- ١) الفصول الغرويه: ٨٩.

٢- ٢) الرسائل: ٧.

و لكن ذكر صاحب الكفايه قدس سره (1) دليلا آخر لعدم القبح و الحرمة و استحقاق العقوبه فيه، و هو: أنّ الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختياريا، فإنّ القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي - كعنوان الخمرية - لا بعنوانه الطارئ الآلي - أى عنوان مقطوع الخمرية - بل لا يكون غالبا بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا - و من مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعا مع كونه مغفولا عنه؟! أو لا يكاد تكون صفه موجب له لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

ثم ذكر فى ذيل كلامه بعد القول بعدم إرادته الإراده و ذاته الكفر و العصيان و عدم اختيارية السعاده و الشقاوه، أنّه لم يصدر من المتجرى فعل اختيارى، فإنّ ما أراه من شرب الخمر لم يتحقق فى الخارج، و ما تحقق فيه من شرب الماء لم يكن مقصودا له.

و نصّ كلامه أنّه: بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار - كما فى التجزى - بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الحرام، فلا معنى للحكم بقبح الفعل المتجرى به، أو حرمة أو استحقاق العقوبه عليه.

و لكن لا شكّ فى بطلان هذا الكلام؛ إذ الوجدان حاكم بأنّه ليس كالمكره؛ لصدور شرب المائع عنه عن اختيار، و إن لم يصدر شرب الماء منه اختيارا، و لازم كلامه قدس سره عدم بطلان الصوم من شرب مقطوع الخمرية إذا كان فى الواقع ماء؛ لعدم صدور أى فعل اختيارى منه، و هذا ليس قابلا للالتزام، فلا يصحّ هذا الاستدلال.

و الحاصل: أنّه لا يتحقق فى الفعل المتجرى به جهه مقبحة، و لا يدلّ دليل

ص: ٤٣

على حرمة الشرعيه، ولا محاله تنتفى مسأله استحقاق العقوبه.

إلى هنا تمّ البحث في باب التجزّي، وجميع ما ذكرناه فيه يجرى في باب الانقياد أيضا، طابق النعل بالنعل.

ص: ٤٤

ثم إن صاحب الكفاية قدس سره (1) قد تعرض لمسألة الإرادة و عدم إراديتها، و لا بد لنا من ذكرها إجمالاً، و نقول:

الكلام هنا يقع في مسائل:

المسألة الأولى: أنه تتحقق هنا قاعدة كلية

و هي: أن كل فعل اختياري - سواء كان من الأفعال الجوارحية أم الجوانحية - لا بد و أن يكون مسبوقاً بالإرادة و الاختيار.

ثم وقع البحث في نفس الإرادة من حيث كونها اختيارية أم لا، و الامتزام بعدم اختياريتها مستلزم لعدم اختيارية أساس جميع الأفعال الاختيارية، فلا مجال لترتب الآثار من الثواب و العقاب عليها؛ إذ كيف يمكن تعلّق التكليف بما كان أساسه اضطرارياً، فلا يمكن القول بعدم اختيارية الإرادة.

و إن قلنا باختياريتها فتحتاج إلى إرادة أخرى؛ إذ لا بد في كل فعل اختياري أن يكون مسبوقاً بالإرادة، و ينقل الكلام إلى الإرادة الثانية، و هي إن كانت اختيارية تحتاج إلى إرادة أخرى للقاعده المذكوره، فإن كانت هذه الإرادة هي الاولى لزم الدور، و إن كانت إرادته ثلثه فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، بعد عدم إمكان الالتزام باضطراربه الإرادة الثانية كالأولى؛ إذ لا يبقى

ص: ٤٥

مجال لاستحقاق العقوبه على المخالفه و استحقاق المثوبه على الموافقه.

و قال المحقق الخراسانى قدس سرّه (1) فى مقام الجواب عنه: إنّ الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه و اللوم و المذمّه.

و يستفاد من ذيل كلامه قدس سرّه أنّ المراد من بعض المبادئ الذى يكون غالباً بالاختيار هو العزم و ما بعده، و أنّ المبادئ التى تتحقّق قبله-مثل: تصوّر المراد و التصديق بفائدته و الميل النفسانى و الرغبة إليه-تكون غير اختيارية، بخلاف العزم و الشوق المؤكّد و تحريك العضلات نحو المراد؛ إذ يمكن للإنسان بعد تحقّق المقدمات ترك المراد لترتب العواقب و المفساد عليه.

و يرد عليه: أولاً: أنّ لازم هذا البيان التفصيل بين صورته الغالب و غير الغالب، و أنّ التكليف و آثاره لا- يتحقّق فى صورته غير الغالب، و هذا ممّا لا يكون قابلاً للالتزام، و لم يلتزم به أحد.

و ثانياً: ما معنى اختيارية العزم و ما بعده؟ إن كانت بمعنى المسبوقيه بإرادته اخرى فننقل الكلام إليها، و يعود إشكال الدور و التسلسل بعينه.

و إن قلت: لا يلزم فى العزم و ما بعده المسبوقيه بالإرادة.

قلنا: ما الدليل لنقض القاعده المذكوره هنا، و لذا لا يندفع الإشكال بهذا البيان.

و أجاب المرحوم صدر المتألّهين عن الإشكال فى كتاب الأسفار بما حاصله: أنّ الوجدان حاكم بالفرق بين الأفعال الصادره عن الإنسان بالاختيار-مثل: حركه اليد الناشئه عن الإراده-و الأفعال الصادره عنه

ص: ٤٤

من غير اختيار، مثل: حركه يد الإنسان المبتلى بمرض الارتعاش، فإن لاحظنا الأفعال الاختيارية بنظر العرف و العقلاء يصح تعلق التكليف بها و جعل القانون بالنسبه إليها، و ترتب الثواب و العقاب و المدح و الذم على موافقته و مخالفته، فيكون التكليف في محوده الأفعال الاختيارية قابلا للجعل و التصويب.

و إن لاحظناها بنظر فلسفى بعد ارتباط الفلسفه بالواقعيات و الحقائق يصح القول بأن الفعل الاختيارى ما يكون مسبوqa بالإرادته، و معلوم أن الإراده واقعیه نفسائيه كسائر الصفات النفسائيه، فلا بد لنا من ملاحظه أوصاف مشابهه للإرادته لاستفاده أن نفس الإراده هل تقع متعلقا لإرادته اخرى أم لا؟ و نقول: إن صفه الحب من الصفات النفسائيه ذات الإضافه و يتوقف وجودها بالمحب و المحبوب، و لذا يصح السؤال هنا عن المحب و متعلق الحب بأنه بما تعلق؟ و من المحب؟ فلا مجال للسؤال عما كان خارجا عن دائره الحب و المحب و المحبوب، كقولنا: هل تعلق بحبك حب آخر أم لا؟ حتى ننقل الكلام إلى الحب الثانى، و هكذا؛ إذ لا واقعیه وراء ذلك.

و هكذا فى باب العلم فإنه أيضا صفه ذات إضافه إلى العالم و المعلوم، و إذا تحقق العلم تتحقق ثلاثه عناوين، و يصح السؤال فى محدوديتها، و لا يصح السؤال: هل لك علم بعلمك؟ حتى يلزم الإشكال المذكور؛ لعدم تحقق واقعیه رابعه حتى نسأل عنها.

و الإراده نظير العلم و الحب واقعیه نفسائيه ذات الإضافه و تحققها متوقف على تحقق المرید و المراد، و لا مجال هنا أيضا للسؤال عن أن نفس الإراده المتعلقه بشيء المراد هل تقع متعلقه لإرادته اخرى أم لا؟ هذا تمام كلامه قدس سره.

و التحقيق: أن هذا البيان و إن كان صحيحا و لكنّه ليس بكامل؛ إذ يصحّ السؤال عن منشأ الإرادة التي تكون واقعته من الواقعيّات النفسانيّة؛ لكونها أمر حادث و مسبوقة بالعدم، و يمكن أن يقال: إن العامل المؤثر في تحقّق الإرادة أمر غير اختياري و لذا لا بدّ لنا من ذكر متمع لهذا البيان بأنّ أفعال الإنسان و أعماله قد تكون جوارحيّه و قد تكون جوانحيّه، أمّا الأعمال الجوارحيّه فبعضها اختياري و بعضها غير اختياري كحركة يد المرتعش، و الفارق بينهما أنّ العمل الاختياري مسبق بالإرادة بخلاف العمل الاضطراري.

و أمّا الأعمال الجوانحيّه و الأوصاف النفسانيّه-كالإرادة-فلا بدّ لها من المقدمات و المبادئ مثل التصرّ و التصديق بالفائده...و لا شكّ في أنّ التصرّ أيضا واقعته قائمه بالنفس يحتاج في وجوده إلى شخص متصرّ و شيء متصرّ، فهل هو اختياري أم لا؟

و القول بعدم اختياريّه خلاف الوجدان، فإنّ الاستاذ إذا أمر تلامذته بتهيئه العناوين الفقهيّه لأخذ واحد منها لغرض التحقيق حوله يكون مختارا في تصوّرها و اختيار واحد منها بعد إتيانهم بها.

و إن قلنا: باختياريّه فما معنى اختياريّه؟ هل تجرى هنا أيضا القاعده المذكوره بأنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ و أن يكون مسبقا بالإرادة؟ و الوجدان يأبى ذلك، فلا محاله تكون القاعده المذكوره محدوده بالأعمال الجوارحيّه، و أمّا اختياريّه التصرّ فتكون بمعنى عنايه الباري بحضّه من خلاّقته إلى النفس الإنسانيّه بمقتضى قوله: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (1)، و النفس تقدر على أن تتصرّ بالقدرة الإلهيه التي أعطاها الباري، و هكذا التصديق بالفائده فهو أمر

ص: ٤٨

اختياري، لا بمعنى اختياريته المسبوقه بالإرادته؛ لاستلزامه للدور و التسلسل مع مخالفته للوجدان، بل معناها القدره على التصديق بالفائده بعنايه الله تبارك و تعالى، و هكذا نفس الإراده فإنها من الامور الاختياريه لا بمعنى المسبوقيه بالإرادته، بل بمعنى إهداء الخالق حصّه و شعاعاً من خلاقته إلى النفس الإنسانيه؛ و لذا يكون الإنسان قادراً على خلق التصوّر و التصديق بالفائده و الإراده، و من هنا يقول: أنا القادر على الإراده.

و القاعده المذكوره هنا نظير ما يقول به المادّيون: بأنّ كلّ موجود يحتاج إلى العله، و أنّه يشمل الواجب الوجود أيضاً، و الحال أنّ الافتقار إلى العله يرتبط بالماهيات الممكنه التي تكون نسبتها إلى الوجود و العدم على السواء، و أنّها واجب الوجود فلا معنى لاحتياجه في الوجود إلى العله؛ إذ الوجود له ضروريّ الثبوت فلا بدّ من ملاحظه محدوده هذه القواعد.

و يؤيد اختياريه الإراده ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه في باب المشتقّ من إطلاق المشتقات على الواجب الوجود و الممكن الوجود على السواء، فلا فرق بين قولنا: «الله تعالى عالم» و قولنا: «الإنسان عالم» من حيث مفهوم العالم، و الفرق بينهما من حيث إنّ علم الله تعالى عين ذاته، و علم الإنسان خارج عن ذاته و زائد عليه، و أنّه تعالى عالم بكلّ شيء و علم الإنسان محدود، و لكن لا فرق من حيث إطلاق العالم عليهما.

و نحن نقول: يتحقّق هذا المعنى في باب الإراده أيضاً، فإنّ إطلاق المرید على الله تعالى و على الإنسان على السواء، إلا أنّ إرادته الله تعالى عين ذاته و إرادته الإنسان أمر حادث توجدّها النفس الإنسانيه، و هذا فرق الواجب و الممكن لا فرق الإراده فيهما.

فالملاك في اختياره الفعل هو صدوره عن إرادته من دون أن تكون هذه الإرادة مسبوقة بإرادته اخرى، فإن هذا المعنى في إرادته الباري مستلزم لأن يكون سبحانه و تعالى محلاً للحوادث، فإن حدوث صفه في محلّ مستلزم لحدوث قابليته و استعداد في المحلّ لها، فيلزم تركبه تعالى من جهه الفعلية بالنظر إلى الذات وجهه القابليه و الاستعداد بالنظر إلى حدوث الإراده، و المركب محتاج إلى أجزائه، و المحتاج ممكن، و الممكن لا يكون واجبا لذاته، فيلزم انقلاب الواجب إلى الممكن، و هو محال.

المسأله الثانيه: في بيان المراد من جمله: «الذاتي لا يعلل»

و أنّ السعاده و الشقاوه من مصاديقه أم لا؟

و الذاتي قد يطلق و يراد به ذاتي باب الإيساغوجي - أي الكليات الخمسه - و المراد منه الجنس و الفصل و النوع المركب منهما، و قد يطلق و يراد به ذاتي باب البرهان، و معناه أعمّ من الذاتي في باب الإيساغوجي؛ لأنه يشمل لوازم ماهيته كالزوجه للأربعة، بل مثل الوجود للواجب الوجود، و الامتناع لشريك الباري.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المراد من الذاتي في قاعده «الذاتي لا يعلل» هو الذاتي في باب البرهان، و أمّا الدليل على أنه لا يعلل فهو: أنّ كلّ محمول إذا قسناه إلى موضوعه لا يخلو عن أحد الامور التاليه:

الأول: أن يكون المحمول ضروريّ الثبوت بالنسبه إلى موضوعه كالحيوان الناطق بالقياس إلى الإنسان.

الثاني: أن يكون المحمول ضروريّ العدم بالنسبه إليه كالحيوان الناهق بالقياس إلى الإنسان.

الثالث: أن يكون المحمول بالنسبة إليه متساوي الطرفين كالوجود بالقياس إلى ماهية الإنسان.

و من الواضح أنّ التعليل في الأوّل يخالف كون المحمول ضروريّ الثبوت لموضوعه، كما أنّ التعليل في الثاني ينافى كونه ضروريّ العدم للموضوع، و أمّا إذا كانت النسبة متساوية الطرفين فلا بدّ من العله في اتّصاف الموضوع بالمحمول؛ لأنّ ما يمكن أن يتّصف بشيء و أن لا يتّصف به لا يمكن أن يتّصف به بلا عله، و لذا يصحّ السؤال عن عله اتّصاف الإنسان بالوجود و اتّصاف زيد بالقيام، و لا- يصحّ السؤال عن عله ناطقيه الإنسان و إنسانيته، و عن موجوديه واجب الوجود، و امتناعيه شريك الباري، و عن عدم ناهقيه الإنسان؛ إذ الذاتى لا يعلل.

المسألة الثالثة: أنّ صاحب الكفايه قدس سره صرح بأنّ السؤال عن شقاوه

الإنسان و سعادته يكون بمنزله السؤال عن ناطقيه الإنسان و ناهقيه الحمار؛

لكونهما ذاتيين له، و الذاتى لا- يعلل، و لا- بدّ لنا من ملاحظه السعاده و الشقاوه من حيث المفهوم، و أنّ الإنسان في أىّ مرحله يتّصف بهما.

و لا يخفى أنّه لا فرق بين العرف و الشرع في مفهوم السعاده و الشقاوه، و السعيد يقال لمن كان واصلا بآماله النفسائيه و أغراضه الدينويّه، و الشقى في مقابله، إلّا- أنّ الآمال و الأهداف تتفاوت بحسب الأشخاص و الأفراد، و بنظر الشرع و العقلاء؛ إذ الشارع يلاحظ الدنيا بعنوان المزرعه و المعبر للآخره و الجنّه و لذا يعبر في القرآن: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ* وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... ١.

و لا يخفى أنه لا فرق بين العرف و الشرع فى مفهوم السعاده و الشقاوه، و السعيد يقال لمن كان واصلا بآماله النفسائيه و أغراضه الدينويّه، و الشقى فى مقابله، إلاّ- أنّ الآمال و الأهداف تتفاوت بحسب الأشخاص و الأفراد، و بنظر الشرع و العقلاء؛ إذ الشارع يلاحظ الدنيا بعنوان المزرعه و المعبر للآخره و الجنّه و لذا يعبر فى القرآن: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ* وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... (١).

و أمّا العقلاء الغير المتدينين فيعتقدون بأنّ السعاده عباره عن الإيصال إلى الأهداف و الآمال الدينويّه من مقام الرئاسه... بحسب اختلاف أنظارهم، و البحث هنا حول السعاده و الشقاوه بنظر الشرع، و قد عرفت فى الآيه السابقه أنّ السعاده طريق ينتهى إلى الجنّه، و الشقاوه طريق ينتهى إلى النار.

و آيه اخرى تكون بمنزله التفسير لها، و هى قوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ طَغَى* وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا* فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى* وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (٢)، و الظاهر أنّ السعاده عباره عن الخوف من مقام الربّ، و نهى النفس الأمّاره بالسوء عن الهوى بالاختيار و الإراده، و هذا يوجب الإيصال إلى الجنّه، و الشقاوه عباره عن الطغيان و اختيار الحياه الدينويّه، و هذا ينتهى إلى النار، و يستفاد من إسناد الفعل إلى الإنسان أنّهما أمران اختياريّان.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّّه لا ترتبط السعاده و الشقاوه بقاعده «الذاتى لا يعلل»، فإنّهما ليستا من مقوله الجنس و لا الفصل، و لا النوع بالنسبه إلى الإنسان، كما هو واضح.

و هكذا لا يكونا من لوازم ماهيه الإنسان؛ إذ تتحقّق فى لازم الماهيه خصوصيتان:

الاولى: أنّ تصوّر الماهيه يوجب الانتقال إلى اللازم.

الثانى: أنّه لا مدخلية للوجود ذهنى و الخارجى فى لازم الماهيه؛ لكون

ص:

١-١) هود: ١٠٦-١٠٨.

٢-٢) النازعات: ٣٧-٤١.

الملزوم نفس الماهيّه، مثل: ملزوميّه الأربعة للزوجيّه. و كلتاهما مفقودتان هاهنا؛ إذ لا- يوجب إطلاق كلمه الإنسان الانتقال إلى السعاده و الشقاوه وجدانا، مع أنّ اتّصاف الإنسان بالسعاده أو الشقاوه متوقّف على وجوده الخارجى و كونه عاقلا و بالغا و داخلا فى دائره التكليف، ثمّ موافقه التكليف أو مخالفتها، فكيف يمكن كونهما من لوازم ماهيّه الإنسان؟!

و الحاصل: أنّ ما يترتب على الوجود و يكون من توابع الوجود يصحّ السؤال عن علته كصحّ السؤال عن علّه الوجود، فلا تكون السعاده و الشقاوه من مصاديق قاعده «الذاتى لا يعلّل».

و من الممكن أن يكون منشأ ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه الروايه النبويّه المعروفه، أنّه قال صلّى الله عليه و آله: «الشقى شقى فى بطن أمّه، و السعيد سعيد فى بطن أمّه». (١)

و استفاد منها أنّ السعيد فى عالم الرحم ينطبق عليه عنوان السعيد، و الشقى أيضا فيه ينطبق عليه عنوان الشقى، و لذا تكون السعاده و الشقاوه داخلتين فى ذات الإنسان.

و فيه: أوّلا: أنّ هذه الروايه دليل على خلافه، فإنّ ما يكون ذاتيا للإنسان يتحقّق معه فى مرحله الماهيّه، مثل ذاتيّه الناطقيّه له، و لا يختصّ بمرحله من مراحل الوجود فقط، فنفس تحديد السعاده و الشقاوه بالمرحله الاولى من مراحل الوجود الخارجى، و هى بطن الامّ ينافى ذاتيتهما للإنسان.

و ثانيا: أنّ للروايه معنى عقلايّا، و هو: أنّه معلوم عدم صحّه القضاءه بملاحظه ظواهر الناس؛ إذ لا علم لنا بعاقبتهم، و لكن إذا أخبر مخبر صادق بأنّ عاقبه الشخص الفلانى تنتهى إلى السعاده ننظر إليه من حين الإخبار

ص: ٥٣

بنظره السعيد، مع أنه لم يعمل بالفعل عمل الخير و ما يوجب سعادته، و هكذا إذا اخبر بأن عاقبه فلان تنتهى إلى الشقاوه، فننظر إليه من حين الإخبار بنظره الشقى مع أنه لم يعمل بعد ما يوجب الشقاوه.

و يؤيده ما نقله المفيد قدس سره عن سالم بن أبى حفصه أنه قال: قال عمر بن سعد للحسين عليه السلام: يا أبا عبد الله إن قبلنا ناسا سفهاء يزعمون أنني أقتلك؟ فقال له الحسين عليه السلام: «إنهم ليسوا بسفهاء و لكنهم حلماء، أما إنه تقر عيني أن لا تأكل برّ العراق بعدى إلا قليلا». (١)

و المستفاد من ذلك أن أهل العراق نظروا إلى عمرو بن سعد بنظره الشقاوه؛ لعلمهم بكونه قاتلا للحسين عليه السلام ياخبار أمير المؤمنين عليه السلام بذلك، فمعنى الروايه أنه يصح أن يقال فى حقّ السعيد: إنه سعيد و إن كان فى بطن أمه، و فى حقّ الشقى: إنه شقى و إن كان فى بطن أمه، لا أن السعاده و الشقاوه ذاتيتان للإنسان.

و نضيف إليه ما ورد بعنوان التفسير للروايه النبويه عن موسى بن جعفر عليهما السلام و هو ما ذكره ابن أبى عمير أنه: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه و آله: «الشقى من شقى فى بطن أمه، و السعيد من سعد فى بطن أمه»، فقال: «الشقى من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأتقياء، و السعيد من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء» (٢).

و هذا هو معنى الروايه و لا ترتبط السعاده و الشقاوه بالماهيه و أجزاء الماهيه، فلا يصح تشبيه الإيمان و الكفر بالماهيه و أجزاءها.

ص: ٥٤

١-١ (١) الإرشاد: ٤٨٩.

٢-٢ (٢) البحار ١٥٧: ٥، الحديث ١٠.

و يمكن أن يتوهم أنّ الكفر و الإيمان و السعاده و الشقاوه لا تكون من قبيل أجزاء الماهيّة و لوازمها، بل تكون من قبيل الوجود و عوارضه، فكما أنّ وجود الإنسان ليس باختيارى له كذلك قصر قامته و سواد لونه و كونه جميلاً و نحو ذلك، و هكذا سعاده و شقاوته و إيمانه و كفره يكون من الامور الغير الاختيارية له، فالسعيد لا بدّ و أن يكون سعيداً، و الشقي لا بدّ و أن يكون شقيّاً و لعلّ قول الشاعر ناظراً إلى هذا المعنى:

كليم بخت كسى را كه بافتند سيا به آب زمزم و كوثر سفيد نتوان كرد

و فيه: أنّ عروض الحالات المتضاده و المختلفه للإنسان فى طول حياته أقوى دليل على عدم صحّ التشبيه المذكور، كما يستفاد من قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ... (١)**.

و هذا دليل على أنّ الإيمان و الكفر لا يكونا من قبيل قصر القامه الذى لا ينفك عن الإنسان إلى آخر العمر.

و لكن عرفت أنّ الإنسان مع كونه مختاراً فى أعماله و أفعاله لا يكون مستقلاً فيها، فعبارته «بحول الله أقوم و أقعد» يعنى صدور القيام و القعود يكون عن اختيار، مع استنادهما إلى قدره الله تعالى و قوّته؛ و من هنا يقول تبارك و تعالى فى القرآن: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (٢)**، و عدم الاستقلال ليس بمعنى الإجمار و عدم الاختيار، فلا يصحّ المقايسه بين الكفر و الإيمان و عوارض الوجود مثل قصر القامه، و الحاكم بالفرق بينهما هو الوجدان

ص: ٥٥

١-١ (١) النساء: ١٣٧.

١٧-٢ (٢) الأنفال: ١٧.

و لذا قال الله تعالى: **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا، يَعْنِي عَنِ إِرَادِهِ وَ إِمَّا كَفُورًا (١)**، أى عن اختيار.

و الإرادة فى قوله تعالى: **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا (٢)** تكون تكويته، فإن الإرادة التشريعيه متعلقه بطهاره جميع الإنسان، و لكن متعلق الإراده ما يعبر عنه بالعصمه، و ليس معنى العصمه امتناع صدور المعصيه عن المعصوم و صيرورته كالجدار، فإنه لا تكون فضيله، و الفضيله ترك ما يكون قادرا على ارتكابه، و العصمه ما يتحقق فى جميع الإنسان، و لكن بالنسبه إلى بعض القبائح كالحضور فى محضر عام عربانا؛ لبداهه قبح هذا العمل من الإنسان بحيث لا يمكن التريد فيه لحظه، ففى عين قدره الإنسان العاقل المتشخص على كشف عورته لا يمكن تحققه منه، و هذا المعنى يتحقق فى المعصومين عليهم السلام بالنسبه إلى جميع المحرمات و المكروهات.

فأراد الله أن يكونوا معصومين لا- بما أنهم ليسوا بقادرين على المعصيه، بل فى عين قدرتهم كانوا معصومين، و تعلق إرادته الله تعالى لا توجب تغيير واقعيه العصمه عما هى عليه، فمشيئه الله تعالى تعلقت باختياره الإيمان و الكفر للإنسان، و استحقاق العقوبه و المثوبه يترتب عليها.

ص: ٥٦

١- (١) الانسان: ٣.

٢- (٢) الأحزاب: ٣٣.

فى أقسام القطع و أحكامها

إشاره

القطع إمّا طريقي و إمّا موضوعى، و المراد من الأول: ما لم يتعرّض فى الدليل المتضمّن لحكم من الأحكام الشرعيّه لعنوان القطع، بل تعلق الحكم بواقعيّه الشىء، مثل: الخمر حرام، إلا أنّ تنجّز الحكم متوقّف على القطع بالحكم و الموضوع، ففى مثل هذا المورد يعبر عن قطع المكلف بخمريّه المائع، و حرمة حكمه بالقطع الطريقي، و هذا شائع فى أدلّه الأحكام.

و المراد من الثانى: ما له دخل فى ترتّب الحكم؛ لتعرّض الشارع لمدخليته فى لسان الدليل، و يعبر عنه بالقطع الموضوعى، و لكنّه ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون تمام الموضوع للحكم بحيث لا يكون للواقع دخل فى الموضوع أصلاً، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّه المائع فهو حرام»، فالحكم دائر مدار القطع وجوداً و عدماً، سواء كان موافقاً للواقع أم مخالفاً له.

الثانى: ما يكون جزء الموضوع للحكم، بحيث يكون الموضوع مركّباً من جزءين: أحدهما نفس الواقع، و الآخر القطع المتعلق به، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّه المائع و كان فى الواقع خمراً فهو حرام»، فالحكم ينتفى بانتفاء أحد الجزءين، كما ينتفى بانتفاءهما معاً.

ثم إنَّ القطع الموضوعى على كلاً- التقديرين تاره يكون مأخوذاً فى الموضوع على وجه الصفئيه بأن يكون القطع بما هو صفه خاصه قائمه بالنفس دخيلاً فى ترتب الحكم، و اخرى يكون مأخوذاً فيه على وجه الطريقيه التامه و الكاشفئيه الكامله، و ثالثه يؤخذ فيه على وجه الطريقيه و الكاشفئيه، مع قطع النظر عن كونها تامه أم ناقصه، و القطع فى هذا اللحاظ يشترك مع سائر الأمارات فى جهه الكاشفئيه و الطريقيه لوجودها فيهما.

و الحاصل: أن أقسام القطع الموضوعى سته، و مع ضمها إلى القطع الطريقي ترقى إلى سبعة أقسام.

ثم لا إشكال فى إمكان القطع الطريقي عقلاً، و الإشكال فى إمكان بعض أقسام القطع الموضوعى، و المحقق الأصفهانى قدس سره (1) قائل بعدم إمكان أخذ القطع على وجه الصفئيه فى الموضوع، لا بعنوان تمام الموضوع و لا بعنوان جزء الموضوع؛ لأن الكاشفئيه ذاتيه للقطع، بل ليس القطع شيئاً زائداً على الكشف ليعقل أخذه بما هو صفه و بقطع النظر عن كاشفئيه؛ لأن حفظ الشئ مع قطع النظر عما به هو محال، كاستحاله حفظ الإنسان بما هو إنسان منع قطع النظر عن إنسانئيه، فإذن ليس القطع الموضوعى مأخوذاً إلا بنحو الكاشفئيه.

و جوابه: أن الكاشفئيه لا- تكون من لوازم ماهئيه القطع كما عرفت، فضلاً عن ذاتئيتها له، فإنه فى ظرف الوجود الخارجى فقط قد يكون كاشفاً عن الواقع، و ترتب المنجزيه على القطع فى صورته إصابه الواقع، و المعدريه فى صورته الخطأ، لا أنه فى صورته الخطأ ليس بقطع، بل يكون فى هذه الصوره أيضاً من مصاديقه و أثره المعدريه، فلا يكون القطع كاشفاً عن الواقع دائماً و فى جميع

ص: ٥٨

الظروف.

و على فرض عيئته الكاشفيه مع القطع يمكن أن يلاحظ المولى حين اللحاظ و الاعتبار جهه صفتيته و قيامه بالنفس لا- جهه كاشفيته، فإنَّ أخذ شيء في الموضوع يرتبط باعتبار الجاعل، و يمكن له في مرتبه الاعتبار لحاظ أيَّ خصوصيته من خصوصياته.

و المحقق النائيني قدس سره (١) قائل بامتناع أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقيه، بأنَّ أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصوره بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصوره، و لحاظ القطع طريقا ينافى أخذه تمام الموضوع.

و يحتمل أن يكون مراده من هذا الكلام في وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلي، و هو محال؛ لأنَّ لحاظ القطع استقلالياً و تمام الموضوع يقتضى عدم لحاظ متعلقه، و لحاظه طريقا و آليا يقتضى لحاظ متعلقه، و الجمع بين هذين اللحاظين ليس إلا جمع بين المتناقضين.

و يحتمل أن يكون مراده من أنَّ معنى كون القطع تمام الموضوع أنَّه لا- مدخلية للواقع في ترتب الحكم، و معنى أخذه بعنوان الطريقيه أنَّ له مدخلية فيه، فلا يمكن الجمع بين مدخلية الواقع و عدم مدخليته.

و يحتمل أنَّ الظاهر من كلامه قدس سره هو الأوَّل.

و جوابه: أوَّلا- بالنقض بما التزم به المحقق النائيني قدس سره نفسه من صحه أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقيه، مع وحده ملاك الاستحاله في كلتا الصورتين، و هو اجتماع اللحاظين؛ لأنَّ جزء الموضوع كنفس الموضوع لا بدَّ

ص: ٥٩

و أن يتصوّر حتى يحكم عليه.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّه لا- منافاه بين اللحاظين؛ إذ القطع المأخوذ في حكم المولى بعنوان الموضوع هو قطع له طريقته للقاطع و المكلف، لا قطع المولى حتى يلزم المحذور المذكور؛ كأنه قال المولى: أيها العبد، جعلت قطعك الذي له كاشفیه تامه موضوعاً للحرمة، كما يتحقّق هذا المعنى في قوله: الظنّ الحاصل من خبر العادل حجّه- أي الظنّ الحاصل للمكلف منه- و له طريقته إلى الواقع يكون تمام الموضوع للحكم بالحجّيه.

و هكذا في مثل القطع حجّه، فإنّ العقل يحكم بأنّ القطع الطريقي الحاصل للمكلف يكون تمام الموضوع للحكم بالحجّيه، يعنى إذا صادف الواقع يوجب المنجزيه، و إذا خالف الواقع يوجب المعدّريه.

و الحقّ أنّ ما ذكره الاستاذ لا- يكون جواباً عن الإشكال؛ إذ الإشكال في اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلى في صورته أخذ القطع تمام الموضوع على نحو الطريقيه لا- في متعلّق اللحاظ، و على فرض كون قطع المكلف موضوعاً للحكم أيضاً يعود الإشكال؛ إذ لا- بدّ في كلّ موضوع من تصوّره و لحاظه، فهل لاحظ المولى استقلالياً كما هو مقتضى كونه تمام الموضوع، أم لاحظه آلياً كما هو مقتضى طريقته، و الجواب المذكور ليس بجواب عنه.

و جواب الاحتمال الثانى: أنّ أخذ القطع بعنوان تمام الموضوع سلّمنا أنّ معناه عدم مدخلية الواقع؛ لعدم الفرق بين صورتى الإصابه و الخطأ، و أمّا أخذ القطع على نحو الطريقيه فليس معناه دخاله الواقع، فإنّ طريقته القطع لا يستلزم الإيصال إلى الواقع، بل يوصل إليه أكثر الأوقات، و لا يوصل إليه أحياناً، مع أنّ عنوان طريقته محفوظ في كلتا صورتين، فلا مدخلية للواقع

أصلاً، فلا- يكون كلامه قدّس سرّه قابلاً- للالتزام على كلا- الاحتمالين، فالأقسام الستّة المذكورة للقطع الموضوعى غير قابله للمناقشه.

و اعلم أنّ القطع الموضوعى تاره يقسّم بلحاظ نفسه كما عرفت أنّه بهذا اللحاظ ينقسم إلى ستّة أقسام، و اخرى يقسّم بلحاظ متعلّقه، و بهذا الاعتبار ينقسم إلى خمسة أقسام:

الأول: أن يكون متعلّق القطع أمراً خارجياً، كما لو فرض القطع بخمريّه المائع موضوعاً للحرمة.

الثانى: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لخلاف ذلك الحكم، كما إذا قيل:

«إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فيجب عليك التصدّق بكذا».

الثالث: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لضدّ ذلك الحكم، كما إذا قيل:

«إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فتحرم عليك».

الرابع: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فتجب عليك»، أى بوجوب آخر.

الخامس: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم، كما إذا قيل:

«إن قطعت بوجوب صلاه الجمععه فتجب عليك»، أى بنفس ذلك الوجوب المقطوع به.

ثمّ إنّ لا إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلّق بالموضوع الخارجى فى موضوع الحكم الشرعى، كما لا إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلّق بالحكم الشرعى فى موضوع حكم شرعى آخر مخالف له، و إنّما الإشكال فى إمكان بقيه الأقسام و عدمه.

أمّا القسم الثالث: فقد ذكر فى وجه استحالته امور متعدّده:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (١) من استلزامه لاجتماع الضدين، وهو محال.

توضيح ذلك: أنّ اجتماع الضدين يكون في صورته إصابه القطع الواقع، وأمّا في صورته الخطأ يكون اجتماع الضدين بحسب نظر القاطع لا بحسب الواقع.

و فيه: ما عرفته في مسأله اجتماع الأمر و النهى من أنّ التضادّ يتحقّق في الامور التكوينيّه و الواقعيّه، مثل: اجتماع السواد و البياض في جسم واحد، و أمّا الأحكام الشرعيّه، فلا يتحقّق فيها مقوله التضادّ و لا غيرها من المقولات لكونها من الامور الاعتباريّه، و قد عرفت عدم إمكان اجتماع الضدين و لو من ناحيه الشخصين، مع أنّه يمكن أن تكون طبيعه واحده حراما لمكّلف و واجبا لمكّلف آخر، أو تكون مأمورا بها من المولى و منهيّا عنها من مولى آخر.

الأمر الثاني: ما ذكره في كتاب مصباح الاصول بقوله: إذا قال المولى: «إذا قطعت بوجوب الصلاه تحرم عليك الصلاه»، فلا يمكن للمكّلف الجمع بينهما في مقام الامتثال؛ إذ الانبعاث نحو عمل و الانزجار عنه في آن واحد محال، و بعد عدم إمكان امتثالهما لا يصحّ تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم (٢).

و فيه: ما عرفت في باب التزاحم من عدم ارتباط مرحله تعلق الحكم بمرحله الامتثال، و عدم سرايه الإشكال من هذه المرحله إلى مرحله تعلق الحكم، و معلوم أنّ متعلّق التكليف أمر ممكن، و لا شكّ في أنّ صلاه الجمعه أمر ممكن، و المكّلف قادر على إيجادها و تركها، و لكن عدم قدره المكّلف في مقام الامتثال، بلحاظ تعلق القطع بوجوبها و ترتّب الحرمة عليه لا يرتبط بمقام

ص: ٦٢

١-١) كفايه الاصول ٢:٢٥.

٢-٢) مصباح الاصول ٢:٤٥.

جعل الحكم، فلا يكشف عن امتناع التكليفين أو أحدهما، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أنه يستلزم اجتماع المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه في صلاه الجمعه، مع أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد واجدا لهما معا.

و نظير ذلك أن وجوب شيء كاشف عن محبوبيته للمولى، و حرمة كاشف عن مبغوضيته له، و الحبّ و البغض أمران واقعيان متضادان، و لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

و فيه: أن هذا في صورته وحده العنوان، و أمّا في صورته تعدّد العنوان فلا مانع منه، مثل اجتماعهما في الصلاه في الدار المغصوبه، فما هو متعلّق الوجوب و ذو مصلحه و محبوبيته عبارته عن نفس صلاه الجمعه بعنوانها الأوّلى، و ما هو متعلّق الحرمة و ذو مفسده و مبغوضيته عبارته عن عنوان مقطوع الوجوب، و تصادقهما خارجا في شيء واحد لا يوجب الاستحاله.

و ذكر استاذنا السيّد الإمام قدس سرّه (1) في المسأله تفصيلا، و هو مقتضى التحقيق، و محصل كلامه قدس سرّه: أن الشارع إذا أخذ القطع بالحكم تمام الموضوع للحكم المضادّ تكون النسبه بين مقطوع الوجوب و الوجوب الواقعي العموم من وجه، ثمّ إذا انطبق كلّ واحد من العنوانين على صلاه الجمعه فقد انطبق كلّ عنوان على مصداقه - أعنى المجمع - و بما أن الحكم المترتب على عنوان لا يتعدّى إلى العنوان الآخر، فلا يصير الموضوع واحدا حتّى تحصل غائله اجتماع الضدّين، بل و لا تسرى الأحكام من عناوينها إلى مصاديقها الخارجيه؛ إذ الخارج ظرف السقوط لا العروض.

و أمّا إذا كان القطع جزء الموضوع فتقلب النسبه بين العنوانين إلى العموم

ص: ٦٣

المطلق، مثل أن يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة و كانت بحسب الواقع واجبه تحرم عليك»، و عليه فلا بد من إرجاع البحث إلى مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإن خصصنا محل النزاع هناك بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه - كما هو الحق و عليه المحقق القمي قدس سره - فلا بد من الحكم بالامتناع فيما نحن فيه؛ لخروجه عن محل البحث، و أمّا إن عممنا النزاع بحيث يشمل ما إذا كان بينهما العموم المطلق - كما عليه صاحب الفصول قدس سره - فلا امتناع حينئذ.

و فيه: أنّ تعميم محل النزاع يستلزم عدم بقاء مورد لمسأله حمل المطلق على المقيّد؛ إذ يمكن أن يقال في مثل: «اعتق رقبه» و «لا تعتق الرقبه الكافره»، بأنّ عتق الرقبه الكافره مجمع للعنوانين لتعلق الوجوب بعنوان عتق الرقبه، و الحرمة بعنوان عتق الرقبه الكافره، كما هو الحال في الصلاه في الدار المغصوبه، فلا مجال لحمل المطلق على المقيّد.

و لا يخفى أنّ العموم المطلق على نوعين؛ إذ هو قد يكون نظير الرقبه و الرقبه الكافره، و من البعيد الالتزام بدخول مثله في مسأله اجتماع الأمر و النهى، و قد يتحقّق عنوانان متغايران، و لا ينتقل الإنسان من إطلاق أحدهما إلى الآخر، مثل: عنوان الحيوان و الإنسان، ففي مثل ذلك ما قال به صاحب الفصول قابل للمساعده، بخلاف ما إذا اخذ في الخاصّ عنوان العامّ مع قيد آخر، فإنّ لازم ذلك أن تتعلّق إرادته جديّه للمولى بعتق الرقبه بلا قيد و شرط، و إرادته الجديّه الاخرى بعتق الرقبه الغير الكافره، و هذا مخالف لما حقّقناه سابقاً، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ متعلّق الوجوب هي صلاه الجمعة، و متعلّق الحرمة أيضاً عبارته عن صلاه الجمعة مع قيد كونها مقطوعه الوجوب و بحسب الواقع واجبه، فلا يمكن هنا اجتماع الأمر و النهى.

و أما القسم الرابع-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل-فقد ذكر فى وجه استحالته الامور المذكوره فى القسم الثالث:

الأول: ما عن صاحب الكفايه قدس سره (1) من استلزامه لاجتماع المثليين، و هو محال.

و جوابه: أن الأحكام الشرعيه امور اعتباريه، و لا تجرى فيها مقوله التضادّ و التماثل كما عرفت.

الثانى: لزوم اجتماع المصلحتين و الإرادتين على شىء واحد، و هو محال.

و جوابه ما عرفته هناك.

الثالث: لزوم اللغويه؛ إذ لا يترتب على جعل الحكم المماثل فائده و لا أثر بعد جعل الحكم المقطوع به.

و جوابه: أن عنوان محرّكته و باعثته محفوظ بالنسبه إلى بعض الأفراد، فإنّ بعض المكلفين لا يتحرّك بحكم واحد، و لكن يتأثر بحكمين؛ لما يراه من كثره التبعات و ازدياد العقاب عند المخالفه، فلذا لا مانع من نذر العمل الواجب كصلاه الصبح مثلاً، و فائدته العقلانيه هى المحرّكيه و الباعثيه.

و التحقيق فى المسأله: هو الفرق بين كون القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع، و أن اجتماع الحكمين المتمائلين على الأول ممكن و على الثانى ممتنع.

و أما القسم الخامس-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم-ففيه أقوال مختلفه:

الأول: ما اختاره جمع من الأعاضم، و هو أنه مستحيل؛ لاستلزامه الدور المحال، فإنّ القطع بالحكم يتوقّف على الحكم، و الحكم يتوقّف على القطع به؛

ص: ٦٥

لتوقّف كلِّ حكم على موضوعه، وهذا دور صريح، وسيأتى الكلام فى هذا القول فى توضيح كلام الإمام قدّس سرّه.

القول الثانى: ما اختاره المحقّق الثانى قدّس سرّه (1) من التفصيل بين التقييد اللحاظى و نتيجه التقييد؛ باستحاله الأوّل و إمكان الثانى.

توضيح ذلك: أنّ الانقسامات قد تكون فى رتبه متقدّمه على الحكم كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ، فإنّ انقسام المكلف بالمستطيع و غير المستطيع لا يتوقّف على جعل وجوب الحجّ، و يعبر عنها بالانقسامات السابقه على الحكم، و قد يكون فى رتبه متأخره عن الحكم، مثل: تقسيم المكلف بأنّه إمّا عالم بالحكم و إمّا جاهل به، و يعبر عنها بالانقسامات اللاحقه للحكم.

ثمّ إنّ التقييد اللحاظى بالنسبه إلى الانقسامات السابقه ممكن، كما تراه فى قوله تعالى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (٢)**، يعنى إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ، و إذا أمكن التقييد اللحاظى فيها أمكن الإطلاق أيضا.

و أمّا فى الانقسامات اللاحقه فلا يمكن التقييد اللحاظى، فإنّ أخذ المتأخر عن الحكم - كالعلم به - فى رتبه الحكم بعنوان القيد يستلزم الدور الممتنع، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و لكن بما أنّ الإهمال فى مقام الثبوت غير معقول فلا بدّ إمّا من نتيجه الإطلاق أو من نتيجه التقييد؛ إذ الملاك الذى يقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظا فى كلتا حالتى الجهل و العلم، فلا بدّ حينئذ من نتيجه

ص: ٦٦

١- ١) فوائد الاصول ١١: ٣-١٣.

٢- ٢) آل عمران: ٩٧.

الإطلاق، وإما أن يكون محفوظاً في حاله العلم فقط، فلا بدّ حينئذٍ من نتيجة التقييد، وحيث لا يمكن أن يكون الجعل الأوّل متكفلاً- لبيان ذلك فلا- بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، وهذا الجعل الثاني يصطلح عليه بتمّم الجعل، فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

وقد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام في حقّ العالم و الجاهل، و الظاهر قيام الإجماع بل الضروره على ذلك، و من تلك الأدلّة و الإجماع و الضروره يستفاد نتيجة الإطلاق، و أنّ الحكم مطلق في حقّ العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّة قابله للتخصيص، و قد خصّصت في غير مورد كما في مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم (1)، ففيما نحن فيه بلحاظ كون القطع من الانقسامات اللاحقه و عدم إمكان التقييد اللحاظي فيه في ضمن جعل واحد، فلا بدّ من بيان إطلاق الحكم أو تقييده في ضمن تمّم الجعل و دليل مستقلّ، و يعبر عنه بنتيجة التقييد، و هذا ليس بممتنع. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و يناقش فيه في عدّه جهات:

الاولى: أنّه لا يمكن جريان نتيجة التقييد في جميع الانقسامات اللاحقه للحكم، بيان ذلك: أنّ الانقسامات اللاحقه على قسمين:

أحدهما: ما يمكن تقييد الحكم به بنحو نتيجة التقييد، و ذلك مثل قصد القربه- بمعنى إتيان العمل بداعويّه أمره- في العبادات، ففي مثل ذلك يصحّ التفصيل المذكور، بخلاف ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه في بحث الواجب التوصلّي

ص: ٦٧

والتعبدي من استحالته و إن كان بصورة نتیجه التقييد.

و ثانيهما: ما لا- يمكن تقييد الحكم به بنحو نتیجه التقييد كالتقييد للحاظي، و ذلك مثل: أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه، فإنّ ملاك الامتناع هو الدور، يعني توقّف الحكم على القطع به و توقّف القطع بالحكم على الحكم، و هذا المحذور يتحقّق، سواء كان التقييد في دليل واحد أو كان في دليلين، فتعدّد الدليل لا يجدي في رفع غائله الدور.

و إذا قيل: إنّ أقوى شاهد على إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه وقوعه، و هو ما يستفاد من الروايات من أنّ الحكم بالجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام يختصّ بالعالمين به.

قلت: إنّ المستفاد من الروايات هو عدم وجوب الإعادة في هذه الموارد؛ لاختصاص أصل الحكم فيها بالعالمين به، و معلوم أنّه لا ملازمه بين الأمرين؛ إذ يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التخفيف و التسهيل و الإرفاق على المكلفين، و أمّا بحسب أصل الجعل فيكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، فالتشبيه ليس في محلّه.

الجهة الثانية: أنّ المراد من الإطلاق في مقابل التقييد للحاظي هو الإطلاق للحاظي- أي الإطلاق مع قيد اللحاظ- فعلى هذا يرد عليه:

أولاً: أنّ معنى الإطلاق لا يكون لحاظ السريان و الشمول فيه، بل معناه أنّ بعد تماميّة مقدمات الحكمه يستفاد أنّ المولى لم يلحظ في متعلّق الحكم خصوصيّة زائده على الماهيّة، كما مرّ في محلّه.

و ثانياً: سلّمنا أنّ الإطلاق يعني لحاظ السريان و الشمول فيكون التقابل حينئذٍ بينهما تقابل التضادّ، لا العدم و الملكة؛ إذ التقييد متقوم بلحاظ القيد،

و الإطلاق متقوم بلحاظ السريان، و لحاظ القيد و لحاظ السريان أمران وجوديان متضادان، و على المعنى الذى ذكرناه يكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب.

و إن كان المراد من الإطلاق عدم لحاظ شىء فى متعلق الحكم مع كونه قابلا له فحينئذ و إن كان التقابل بينه و التقييد للحاظى تقابل العدم و الملكة، إلا أننا لا نسلّم ما رتبته قدس سرّه على ذلك بنحو القضية الكلية من أنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، فإنّ امتناع التقييد قد ينشأ من عدم قابليته نفس الموضوع و قصوره عن ذلك، فحينئذ بامتناع التقييد يمتنع الإطلاق أيضا، كما فى مثل البصر و العمى بالنسبة إلى الجدار، و قد ينشأ امتناع التقييد لأمر خارج عن نفس الموضوع مع كون الموضوع فى نفسه قابلا- و مستعدا له، ففى هذه الصورة لا- يلزم من امتناع التقييد امتناع الإطلاق أيضا كما هو واضح، و ذلك لاختصاص المانع بالتقييد دون الإطلاق، و هذا مثل ما نحن فيه؛ إذ المانع من التقييد هو الدور، فلا يلزم من استحاله التقييد استحاله الإطلاق؛ لعدم تحقّق الدور فى مورده.

القول الثالث: ما اختاره استاذنا السيّد الإمام قدس سرّه (1) من التفصيل بين ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه، بإمكان الأوّل و استحاله الثانى، أمّا فى القطع المأخوذ جزء الموضوع فامتناعه يلزم الدور، فإنّ الحكم يتوقّف على موضوعه، و الموضوع يتوقّف على الحكم بلحاظ كون الواقع جزء الموضوع، فالحكم يتوقّف على نفسه، بخلاف ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع؛ لأنّ الحكم و إن كان يتوقّف على القطع لتوقّف كلّ حكم على موضوعه، إلا أنّه لا يتوقّف

ص: ٦٩

القطع على الحكم؛ إذ لا دخل للواقع في الموضوع، بعد ما كان القطع تمام الموضوع للحكم، سواء كان بحسب الواقع حكماً أم لا.

والتحقيق: أنّ التفصيل المذكور لا يكون قابلاً للالتزام، بل يمتنع أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم مطلقاً، فإنّ أخذ القطع تمام الموضوع ليس معناه عدم وجود أيّ واقع في البين، وإلا لا يبقى مجال لفرض مطابقه القطع للواقع تاره و عدم مطابقته له اخرى، بل معناه أنّه لا دخل للمطابقه و عدمها لكون القطع تمام الموضوع للحكم، و أمّا أصل الواقع فهو مفروض الوجود، و المفروض فيما نحن فيه جعل الواقع و الحكم المجعول بجعل واحد، و لا واقعيه سوى هذا الجعل، فأخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه مستحيل مطلقاً.

ص: ٧٠

قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع

هل الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه الشرعيه تقوم مقام القطع بجميع أقسامه أم لا؟ لا إشكال في قيامها مقام القطع الطريقي، بلا فرق بين جريانها في الموضوعات الخارجيه و الأحكام الشرعيه، فإذا قال الشارع: «الخمير حرام» لا بدّ من إحرازه حكماً و موضوعاً بالقطع ليرتبّ عليه الحكم بالحرمة، و مقتضى حجّيه البيّنه في الموضوعات الخارجيه أنّ البيّنه تقوم مقام القطع الطريقي و تكون بمنزله فيها، كما أنّ مقتضى حجّيه خبر العادل و اعتبار قوله قيامه مقام القطع لإثبات الأحكام، و هكذا مقتضى أدلّه حجّيه الاصول العمليه - كالاستصحاب - قيامها مقام القطع الطريقي، و إلا يلزم لغويّه أدلّتها؛ إذ لا أثر لها سوى ذلك.

كما أنّه لا إشكال في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه؛ إذ لا دلالة لأدلّه حجّيتها عليه، بل لا ارتباط بينها و بين أخذ القطع في الموضوع بعنوان وصف من الأوصاف النفسانيه، بلا مدخلية لطريقته و كاشفيتها في الحكم.

و أمّا قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه بدليل خاصّ فلا كلام فيه، و لا يستفاد ذلك من نفس أدلّه حجّيتها كما لا يخفى.

و إنما الإشكال في قيام الأمارات و الاصول الشرعيه مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه، و المستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (١) أن أدله حجيتها كما تدل على قيامها مقام القطع الطريقي كذلك تدل على قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه.

و حاصل كلامه قدس سره: أن معنى أدله حجيه الأمارات أنها و إن لم تفد العلم و يتحقق احتمال خلافها، و لكن الشارع جعلها بمنزله القطع تعبدًا، و كأنه قال:

افرض احتمال الخلاف كالعدم، فيرتب عليها جميع آثار القطع، فكما أنها تقوم مقام القطع الطريقي، كذلك تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيه، فالأمارات بنفس دليل اعتبارها تقوم مقامه.

و المستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سره (٢) استحالته لاستلزامه اجتماع الضدين.

توضيح ذلك: أنه لا بد في كل تنزيل من لحاظ المنزل و المنزل عليه معًا، و المنزل في المقام هو الأماره و المنزل عليه هو القطع، و حينئذ فتزيل الأماره منزله القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً؛ لأنه مقتضى موضوعيته، و تنزيلها منزله القطع الطريقي موقوف على لحاظه آله للغير - أي الواقع - و معلوم أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد، فلا يكون الدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف كافياً لبيان كلا التزيلين كما هو واضح، و إلا يستلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين على ملحوظ واحد.

ص: ٧٢

١-١ (١) الرسائل: ٣.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢: ٢١.

و جوابه: أولاً: بالنقض، و هو أنّ الظاهر من كلامه قدّس سرّه إمكان جميع الأقسام الستّه المذكوره للقطع الموضوعي، و منها أخذ القطع في الموضوع على نحو الطريقيّه، و كيف لا يستلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين هناك، مع جريان هذا الدليل بعينه هناك أيضا كما عرفته من كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه (١)؟!

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ المستفاد من دليل الحجّيه موضوعيه الأماره للحكم المترتب عليها من الشارع، و لكنّها لا تكون إلاّ طريقاً إلى الواقع لمن تقوم عنده الأماره، و يكون حلّ الإشكال بتعدّد النسبه و الإضافه.

و هذا نظير حكم العقل بحجّيه القطع في قضيه «القطع حجّه»، فإنّ تمام الموضوع للحجّيه عند العقل هو القطع، فلا بدّ من كونه ملحوظاً بالاستقلال، كاستقلاله لحاظ المحمول، و معلوم أنّ القطع الذي يكون تمام الموضوع للحجّيه هو القطع الطريقي المحض الحاصل للقاطع، فالحاكم - أي العقل - يلاحظ استقلالاً ما هو آليّ عند القاطع عند حكمه بالحجّيه، و لا يحتاج العقل إلى لحاظ عنوان آليته؛ كأنّه يقول: القطع الطريقي الحاصل للمكّلف و يكون الكاشف عنده: «جعلته موضوعاً للحجّيه»، فترتبط موضوعيته بالعقل و كاشفيته بالقاطع، و هكذا في مثل: البيّنه حجّه كما عرفت. و لكنّك عرفت أنّ هذا لا يكون جواباً عن الإشكال.

و أجاب عن الاستحاله المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) بعد ما كان البحث في صورته قيام الأماره مقام القطع الذي اخذ بعنوان جزء الموضوع على نحو الطريقيّه، لا بعنوان تمام الموضوع؛ لاستحاله في نفسه عنده كما عرفت.

ص: ٧٣

١- ١) فوائد الاصول ٣: ٢١.

٢- ٢) المصدر السابق.

و حاصل كلامه هنا: أنّ الجمع بين اللحاظين المتنافيين يلزم بناء على أن يكون المجعول في باب الأمارات تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، وهذا المبني فاسد في نفسه، و أمّا على المختار من كون المجعول الشرعى فيه هو الكاشفيّه عن الواقع و الوسطيّه في إثباته، فلا- يلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين، أمّا جريان الإشكال على مبني صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع بدليل الحجّيه يحتاج إلى اللحاظ الآلى، و قيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالى، فكيف يمكن لدليل الحجّيه بكلام واحد لحاظ عنوان الآليه و الاستقلاليّه للأماره؟!

و أمّا عدم جريانه على المبني المختار فإنّ معنى دليل الحجّيه أنّ الخبر الواحد محرز للواقع، أى الواقع يكون محرزا بالخبر الواحد، و المفروض أنّ الواقع جزء الموضوع و إحرازه جزء آخر، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الأماره محرزا، كما كان فى صورته العلم، و بنفس دليل حجّيه الأماره يكون الواقع محرزا، فتقوم مقام القطع بلا التماس دليل آخر.

و جوابه كما سيأتى: أنّه ليس للشارع فى باب الأمارات جعل تأسيسى حتّى نبحث عن نوع المجعول، بل هى مسائل عقلائيّه، و تمام الملاك فيها بناء العقلاء، نظير حجّيه ظواهر الكتاب و السنّه، فلا تتحقّق لنا أماره شرعيّه معتبره غير العقلائيّه.

و لكنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر فى حاشيته على الرسائل وجها آخر لقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي، و حاصله: أنّ أدلّه حجّيه الأمارات و إن كانت متكفّله لتنزيل المؤدّى منزله الواقع فقط، فلا يكون هناك إلّا لحاظ

ص: ٧٤

آلى، إلا- أنّ هذه الأدلّة تدلّ على تنزِيل الأماره منزله القطع بالالتزام، لأجل الملازمه العرفيه بين التنزيلين، فيكون هناك تنزِيلان أحدهما فى طول الآخر:

أحدهما: تنزِيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، و المتكفّل لهذا التنزِيل هو دليل حجّيه الأماره بالمطابقه. و الآخر: تنزِيل الأماره منزله القطع الذى يفهم بالدلاله الالتزاميه العرفيه، و الدلاله الالتزاميه إنّما هى فى طول الدلاله المطابقيه كما هو واضح.

و المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (1) تمسّك بدلاله الاقتضاء و العقل تأييدا لكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و قال: لا بدّ من الالتزام بالمدلول الثانى صونا لكلام الحكيم عن اللغويه؛ إذ لو لم يكن تنزِيل الأماره منزله القطع لا يترتّب على تنزِيل المؤدّى منزله الواقع أثر، و يمتنع أن يصدر اللغو عن الحكيم.

و عدل صاحب الكفايه قدّس سرّه (2) عمّا ذكره فى الكفايه، و حاصل كلامه: أنّ الموضوع فى موارد القطع الموضوعى الطريقي يكون مركّبا من جزئين أحدهما الواقع، و الآخر القطع المتعلّق به، و لا- يترتّب الأثر و الحكم فيما كان الموضوع مركّبا إلاّ بعد إحراز كلا الجزئين، إمّا بالوجدان أو بالتعيّد، أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبّد، و عليه فلو كان دليل التنزِيل ناظرا لإثبات أحد الجزئين فلا بدّ من إحراز الجزء الآخر، إمّا وجدانا أو تعبّدا فى عرض تنزِيل الجزء الأوّل؛ إذ لو كان فى طوله يلزم الدور كما فيما نحن فيه، فإنّ تنزِيل المؤدّى منزله الواقع إنّما يتوقّف على تنزِيل الأماره منزله القطع؛ إذ لا أثر للتنزِيل الأوّل بدون الثانى حسب الفرض، و تنزِيل الأماره منزله القطع يتوقّف على

ص: ٧٥

١- ١) نهايه الدرايه ٥٧:٣.

٢- ٢) كفايه الاصول ٢٤:٢.

تنزيل المؤدى منزله الواقع توقّف كلّ دلالة التزاميه على المطابقه، وهذا هو الدور الواضح.

و جوابه: أنّه لا- شكّ في صحّه إثبات الموضوع المركّب بالتعديدين، كما إذا قال المولى مثلا: إذا كان المائع حلالا طاهرا يجوز بيعه، بدلاله قاعده الحليّه على أحد الجزئين و قاعده الطهاره على الجزء الآخر، مع بدهاه تقدّم صدور إحدى القاعدتين على الاخرى لا محاله. و الحال أنّ لازم كلامه قدّس سرّه لزوم الدور هنا أيضا؛ لتوقّف جريان قاعده الطهاره بحيث يثبت بها الموضوع على جريان قاعده الحليّه و بالعكس؛ لدلاله كلّ منهما على جزء واحد، فلا بدّ من إثبات كلا الجزئين بالتعبّد الواحد.

و من هنا نستكشف بطلان كلامه قدّس سرّه بأنّ لغويّه كلام الحكيم كما تندفع بترتب الأثر الفعلى على التعبّد و التنزيل، كذلك تندفع بترتب الأثر التعليقي، بحيث لو انضمّ إليه جزؤه الآخر كان ذا أثر فعلى، فصحّه المدلول المطابقى- أى تنزيل المؤدى منزله الواقع- لا يتوقّف على المدلول الالتزامى حتّى يستلزم الدور.

مع أنّه يترتب على التعديّد الأوّل أثر بين و هو قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض، و نحن هنا بصدد ترتّب الأثر الثانى، أى قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي، و قد عرفت من ذلك بطلان ما ذكره المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه؛ إذ لا اقتضاء للغويّه بعد ما كان أثر تنزيل المؤدى منزله الواقع قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض قبل قيامها مقام القطع الموضوعى، فلا محذور فى مقام الثبوت من قيام الأمارات و الاصول العمليّه مقام القطع الطريقي و الموضوعى بأقسامه بنفس دليل اعتبارها.

و المهمّ هو البحث في مقام الإثبات، و يقع البحث عنه في مرحلتين: الأولى:

في الأمارات، و الثانية: في الاصول العمليّة.

أمّا المرحلة الأولى: فاعلم أنّ المتفق عليه بين الفحول من الاصوليين هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلّه حجّيتها، فتترتب عليها الآثار المترتبه على القطع من التنجيز عند المطابقه و التعذير عند المخالفه.

و التحقيق: أنّ التعبير بقيامها مقامه ليس بصحيح، فإنّ معناه أصله القطع و تبعيّة الأمارات، مع أنّ عمل العقلاء بالأماره حين فقدان القطع ليس إلّا - لكونها من الطرق الموصله إلى الواقع غالباً من دون نظر إلى أيّه جهه من الجهات الاخرى كالتنزيل و الفرعيّه، فالقطع و الأمارات يشتركان في أصل الحجّيه، إلّا أنّ حجّيه الأمارات مقتيده بعدم وجود القطع، لا أنّها منزله منزله القطع.

و يؤيّده ما هو المسلّم من اعتبار الاصول العمليّه و حجّيتها في صوره فقدان الأمارات، مع أنّه لم يقل أحد بقيامها مقامها، و هكذا في ما نحن فيه.

نعم، القطع طريق عقلي مقدّم على الأمارات من حيث الرتبه، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون عمل العقلاء بها من باب قيامها مقام القطع حتّى يكون الطريق منحصرًا عندهم بالقطع، فيكون العمل بالأمارات بعنايه التنزيل و الفرعيّه.

و لا - يخفى أنّ حجّيه الأمارات أيضا قد تثبت من طريق العقل، و هو اعتبار الظنّ من طريق دليل الانسداد على نحو الحكومه، فيترتب على الأمارات ما يترتب على القطع من الأثر، لا بعنوان التنزيل و الفرعيّه، و إن لم تصل النوبه بالأمارات مع وجود القطع.

و أمّا الأقوال و الاحتمالات فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى فثلاثه:

الأول: قيامها بنفس أدلتها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتّى فيما اخذ فى الموضوع على نحو الصفّيّه.

الثانى: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى مطلقا، بلا- فرق بين كونه على نحو الطريقيّه أو الصفّيّه، كما عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه.

الثالث: التفصيل الذى اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه و المحقّق النائينى قدّس سرّه، و هو: قيامها مقام القطع الموضوعى إذا كان على نحو الطريقيّه، و عدم قيامها مقامه إذا كان على نحو الصفّيّه.

و التحقيق: أنّ كلامهما قدّس سرّهما كلام جيد، و لكنّه يحتاج إلى مكمل، و توضيح ذلك: أنّه لا يستفاد من أدلّه الحجّيه أن تكون الأمارات كالصفه النفسانيه المسماه بالقطع، و هكذا فى القطع الموضوعى الطريقي إذا اخذ بعنوان كاشف تامّ، و عدم وجود احتمال الخلاف فى مورده، فإنّ الأماره لا تكون كاشفا تاما.

نعم، إذا اخذ فى الموضوع بعنوان مطلق الكاشفيّه يستفاد من أدلّه الحجّيه ترتّب أثر القطع على الأمارات، و لكن لا لأجل قيامها مقامه، بل لأجل أنّ معنى قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتصدّق بكذا» يرجع إلى أنّه: إذا انكشف لك وجوب صلاه الجمعه بمطلق الانكشاف فتصدّق بكذا، و يستفاد من أدلّه الحجّيه أنّ ممّا يوجب الانكشاف هو الخبر الواحد-مثلا- فالأمارات من مصاديق الموضوع حقيقه، و لعلّه كان مراد الشيخ الأعظم و المحقّق النائينى قدّس سرّهما أيضا هذا المعنى.

و أمّا المرحله الثانيه فاعلم أنّ الاصول العمليّه إمّا غير محرزه و إمّا محرزه، فأما الاصول العمليّه الغير المحرزه التى ليس لها نظر إلى الواقع بل هى وظائف

عملية للجاهل-مثل:أصالة البراءة و أصالة الحلية و أصالة الطهارة و التخيير و الاحتياط-فلا- يترتب عليها من أثر القطع سوى المعذرية التي هي قسم واحد من الحجية، فإن معنى المنجزية هو إثبات تكليف لزومي بدليل على عهده المكلف، ولا يكون في موردها كذلك.

و معلوم أنّ المراد من أصالة التخيير هنا هو التخيير في مقام العمل، لا- أخذ أحد الجانبين في مقام الفتوى، فأتصافها بالحجية محدود بالمعذرية فقط.

أمّا الاحتياط العقلي- كما قال صاحب الكفاية قدس سره-فليس إلاّ نفس الحكم بتنجز التكليف و صحه العقوبة على مخالفته، بل يصح إرجاع أصالة الاحتياط العقلي إلى القطع، إلاّ أنه قد يكون تفصيليًا و قد يكون إجماليًا، و كلاهما يتصفان بالحجية.

و أمّا الاحتياط النقلى فهو و إن كان موجبًا لتنجز التكليف به و صحه العقوبة على مخالفته-كالقطع-إلاّ- أنّ الإلزام الشرعى بالاحتياط مجرد فرض، و لا- وجود له فى الخارج؛ إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعا فى الشبهات البدويه، و أمّا فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فالاحتياط فيها و إن كان ثابتًا، لكنّه عقليّ و ليس بشرعى، و هذا عين التنجز كما عرفت.

و لا تقوم هذه الاصول مقام القطع الموضوعى، سواء اخذ بعنوان الصفته أو الكاشفية التامة أو مطلق الكاشفية؛ إذ لا صلاحية لها لذلك، فإن قال المولى: «إذا قطعت بحليّه هذا الشئ فتصدّق بكذا» لا يمكن قيام قاعده الحلية مقام القطع.

نعم، إذا اخذت العناوين الموجوده فى هذه الاصول موضوعًا للحكم فى دليل فيصحّ بها جعل الموضوع، كقوله: «إذا كان الشئء حلالًا طاهرًا يجوز لك

أكله» فيصح لنا بعد الفحص و اليأس عن الدليل بحرمة و نجاسته الحكم بحليته و طهارته استنادا إلى قاعده الطهاره و الحليه.

و أمّا الاصول العمليّه المحرزّه- كالاتصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز- فهي مقدّمه على سائر الاصول العمليّه عند التعارض، مثل: تقدّم استصحاب النجاسه على قاعده الطهاره، و نحو ذلك.

كما أنّ قاعده الفراغ و التجاوز متقدّمه على الاستصحاب؛ إذ يتحقّق في جميع موارد جريان هذه القاعده الاستصحاب المخالف لها من حيث النتيجة، فإنّ الاستصحاب ضابطه تعديديه قابله للتخصيص و الاستثناء كسائر العمومات، و لذا نلاحظ تخصيصه في مورد هذه القاعده و في مورد الشكّ في عدد ركعات الصلاه و البناء على الأكثر.

و اختلف العلماء في أنّ حجّيه الاستصحاب تكون بعنوان الأماريه أو بعنوان أنّه أصل من الأصول العمليّه المحرزّه، فإنّ الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه و تلامذته أنكروا عنوان أماريته، فإنّ اعتبار شيء بعنوان الأماره من الشارع يتوقّف على تحقّق عنوان الكاشفيّه في الجملة و الحكايه عن الواقع في نفس هذا الشيء، و لا- يتحقّق في الاستصحاب أيّ نوع من الكاشفيّه؛ إذ اليقين المتعلّق بنجاسه الثوب- مثلا- أماره على النجاسه في أوّل الصبح، و تبدّل الآن بالشكّ، و ليس للشكّ أماريه و كاشفيّه.

نعم، حكى الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) عن بعض: أنّ ما ثبت يدوم، و لكنّه بعد عدم الدليل عليه يرتبط بنفس الشيء، بمعنى أنّه إذا وجد الشيء و كان فيه اقتضاء للدوام و صلاحيه للاستمرار فهو يدوم، و لا يرتبط

ص: ٨٠

بالاستصحاب الذى يدور مدار اليقين و الشكّ، فلا يتحقّق فى أدلّه الاستصحاب ما يهدينا إلى أماريّته، بل هو أصل من الاصول العمليّه، و عنوانه الشكّ المقرون بحاله سابقه متيقّنه، و هكذا قاعده الفراغ و التجاوز لا يتحقّق فيها عنوان الأماريّه، و تقدّمها على الاستصحاب يكون من باب التخصيص.

نعم، يمكن أن يستفاد من بعض رواياتها أماريّتها كما ذكر فى كتاب الرسائل، و هو قوله عليه السّلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (١)، و لكن الظاهر بعد ملاحظه مجموع رواياتها أنّها أصل من الاصول العمليّه المحرزه كالأستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه يحتمل أن يكون معنى الاستصحاب: هو الحكم ببقاء المتيقّن بحسب الظاهر من الشارع بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، و معناه جعل الحكم المماثل فى عالم التعيّد ظاهراً، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢)، و هذا المعنى مقتضى التحقيق.

و يحتمل أن يكون معناه عدّ الشارع الشكّ يقينا تعبداً- أى الشكّ المقرون باليقين بالحاله السابقه يكون يقينا شرعاً- مثل ملاحظه كثير الشكّ فاقدا للشكّ فى عالم التعبّد، و هذا المعنى خلاف الظاهر.

و هو على المعنى الأوّل يقوم مقام القطع الطريقي و يترتب عليه أثره من المنجزيه و المعدّريه، و لا- يقوم مقام القطع الموضوعى، سواء اخذ القطع بعنوان الصفته أو الكاشفيّه، و بلا فرق بين أخذه تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ إذ

ص: ٨١

١- (١) الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- (٢) كفايه الاصول ٢: ٢٣.

لا يمكن للاستصحاب بهذا المعنى جعل القطع لا وجدانا ولا تعبدا.

و أمّا على المعنى الثانى فتترتب عليه جميع آثار القطع الطريقي و الموضوعى بجميع أقسامه، فإنّ المستصحب بعد جريان الاستصحاب يكون متيقّنا شرعا.

و أمّا قاعده الفراغ و التجاوز فمفادها كما يستفاد من الروايات هو البناء على تحقّق المشكوك و عدم الاعتناء بالشكّ تعبدا، كما فى روايه حمّاد بن عثمان، حيث قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أشكّ و أنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال عليه السّلام: «قد ركعت، فامضه» (١).

يعنى احكم بأنّه قد تحقّق منك الركوع، لا أنّك متيقّن بتحقيقه، فهى لا تقوم مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه، و لكن يترتب عليها أثر القطع الطريقي من المنجزيه و المعذريه.

ص: ٨٢

١- (١) الوسائل ٣١٧:٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

لا- شكّ في وجوب الموافقه العمليّه للأحكام الشرعيّه، إنّما الكلام في وجوب الموافقه الالتزاميه بأن يعتقد الإنسان بها قلبا و يتدبّر بها اعتقادا.

و بعبارة اخرى: أنّ تنجز التكاليف بالقطع أو بغيره من الحجج و الأمارات هل يوجب على المكلف إطاعتين: إحداهما بحسب العمل، و الاخرى بحسب الاعتقاد، أو لا يوجب إلاّ إطاعه عمليّه فقط؟

و نحن نبحت هنا في ثلاث مراحل:

الاولى: في إمكان تعلّق التكليف اللزومى بالموافقه الالتزاميه و عدمه ثبوتا، و اختلف العلماء فيه. و قال استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) باستحالته؛ بأنّ أفعال الإنسان على قسمين: جوارحيّه و جوانحيّه، أمّا الأفعال الجوارحيّه فهي من الامور الاختياريّه التي تتبع الإراده، و أمّا الأفعال الجوانحيّه و العوارض النفسانيّه - كالحبّ و البغض، و الخوف و الرجاء، و الخضوع و الخشوع - فإنّها ليست من الامور الاختياريّه، بل وجودها في النفس إنّما يتبع وجود مبادئها، فإنّ لكلّ منها مباد و علل تستدعي وجود تلك العوارض، مثلا: إذا علم الإنسان بوجود البارى و عظمته و قهاريّته يحصل له الخضوع و الخشوع لدى

ص: ٨٣

حضرته و الخوف من مقامه،و إذا علم برحمته التي وسعت كل شيء فلا محاله تحصل له صفه الرجاء.

و عليه فيما أنّ الموافقه الالتزاميه و التسليم القلبي فعل من الأفعال النفسائيه لا تتحقّق إلا بعد تحقّق مبادئها و أسبابها،و ليست تابعه لإرادته الإنسان و اختياره حتّى يتعلّق التكليف اللزومى بها.

و تترتّب على هذا الكلام ثمرات:

الاولى:أنّه لا بدّ من إرجاع الكفر الجحودى الذى أشار إليه فى القرآن بقوله: **وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١)** إلى الإنكار الظاهرى و الجحد اللّسانى؛ إذ لا- يمكن فى ظرف القلب و النفس الاجتماع بين اليقين بوجود المبدأ و إنكاره،فمعناه إنكار ما اعتقد به فى القلب لسانا.

الثانيه:أنّ التشريع الحرام يعنى إدخال ما ليس من الدين فى الدين،ليس معناه الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع مع العلم بعدم كونه منه،فإنّه غير معقول فى نفسه و لا يتحقّق خارجا،بل معناه هو التظاهر بكون الحكم الفلانى من الشارع مع العلم بعدم كونه منه.

و الحاصل:أنّ التكليف اللزومى لا يمكن أن يتعلّق بالموافقه الالتزاميه،هذا ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و جوابه:أوّلا:أنّه منقوض فى موارد متعدّده:

منها:مسأله الإيمان،فإنّ معناه إن كان مرّكبا من الاعتقاد بالجنان و الإقرار باللسان و العمل بالأركان،فكيف تعلّق التكليف به بقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ نَحْو ذَلِكَ مَعَ أَنَّهُ مِنَ الْأَفْعَالِ النَّفْسَائِيَّةِ!**

ص: ٨٤

و منها: مسأله الإراده، فإنّ الأفعال الجوارحيّه و الاختياريه لا بدّ من صدورّها عن إرادته، فهل يلزم على المكلف إرادته الصلاه عند الزوال أم لا مع أنّها من الامور النفسائيه؟!

و منها: مسأله الحبّ و المودّه كما فى قوله تعالى: **قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ (١)**، فكيف تعلق التكليف اللزومى بالأفعال النفسائيه فى هذه الموارد و نظائرها؟!

و ثانيا: أنّه يكفى فى مقدوريّه متعلق التكليف كونه مقدورا مع الواسطه، كالواجبات المتوقّفه على المقدمه، فلا مانع من القول فى الموافقه الالتزاميه؛ بأنّ تحصيل علم البارى و إحاطته بالمصالح و المفاسد للإنسان يوجب الاعتقاد و الالتزام بأنّ حكم الصلاه هو الوجوب، و حكم شرب الخمر هى الحرمة، فيصحّ تعلق التكليف بها من هذا الطريق، فلا استحاله فى البين ثبوتا.

و سلّمنا أنّ التشريع ليس بمعنى الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع، بل يكون بمعنى التظاهر بكونه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، و لكنّه لا يستلزم امتناع تعلق التكليف بالموافقه الالتزاميه، و لا ملازمه بينهما.

و سلّمنا أيضا أنّ الكفر الجحودى لا يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل فى نفس الكافر الجاحد، بل يرجع إلى الإنكار الظاهرى و الجحد اللسانى، و لكن لا تكون نتيجة هذا المعنى امتناع تعلق التكليف بالموافقه الالتزاميه؛ إذ لا ارتباط بينهما.

و هكذا فيما قالوا: إنّ الملاك فى تحقّق القضيه هو اشتمال الكلام على نسبه

ص: ٨٥

يصحّ السكوت عليها، وهذا واضح في القضايا الصادقة، وأما القضايا الكاذبة فلا تشتمل على هذه النسبة؛ لأنّ المخبر الكاذب يعلم بعدم تحقّق النسبة بين الموضوع و المحمول في قوله: «زيد قائم».

وقال السيّد الفشاركي قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: بأنّ المخبر الكاذب يخلق تجزّماً قلبياً واعتقاداً نفسياً بتحقّق النسبة بين الموضوع و المحمول قبل إلقاء الخبر، ويقوم هذا التجزّم و الاعتقاد المخلوق بالاختيار مقام التجزّم و الاعتقاد الواقعي الحقيقي في القضايا الصادقة، و بهذا يتمّ الملاك في تحقّق القضية.

و قد عرفت فيما ذكرنا اشتغال القضية على النسبة ليس بصحيح؛ لعدم المغايره بينهما، فإنّ الملاك في القضية الحملية هو الاتّحاد و الهوويّه، مع أنّ النسبة تتحقّق بين الشئيين المتغايرين.

و لكن على فرض صحّ هذا المبني لا يصحّ ما ذكره قدّس سرّه فإنّ التجزّم و الاعتقاد ليس من الامور الاختيارية التابعه لإرادته الإنسان، و لا يمكن له خلق التجزّم بالإرادته، و الملاك في صدق قضيه في القضايا الكاذبه هو الإخبار عن الشئ بصوره الجزم و البتّ، و هذا الملاك يتحقّق في القضايا الصادقه و الكاذبه معاً، و لذا لو القى الخبر بنحو الترديد فلا يتّصف بالصدق و إن كان المخبر جازماً قلبياً.

و لكن عدم تجزّم الاختلاقيه ملاكاً في صدق قضيه من القضايا الكاذبه لا يكون ملازماً لعدم إمكان تعلّق التكليف بالموافقته الالتزاميه.

المرحلة الثانيه: في مقام الإثبات و قيام الدليل على وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه على تقدير إمكانه، قالوا: إنّه لا يدلّ على وجوبها دليل من الشرع و لا من العقل، فإنّ الظاهر من الأدلّه هو الإطاعه و العصيان في مقام

العمل، و لا يستفاد منها الالتزام بالأحكام قلباً أصلاً.

و التحقيق: أنّ الموافقه الالتزاميه إن لوحظت بالنسبه إلى الاعتقاد بأصل الدين و الشريعه فلا- يمكن الانفكاك بينهما إذا علم الإنسان بأنّ هذا الحكم قد صدر من المولى الذى لا- يكاد يمكن أن يتحقّق منه الاشتباه و الخطأ، و أنّ جعله يكون حسب الملاك الواقعي، فكيف يمكن انفكاك هذا العلم عن الموافقه الالتزاميه؟! بل لا بدّ منها بمقتضى حكم العقل، فلا يتصوّر إيجاب صلاحه الجمعه -مثلاً- من الشارع بدون إيجاب الاعتقاد القلبى عليه و الموافقه الالتزاميه و عدم الاعتقاد به قلباً، و لا محاله أنّه كاشف عن النقص و الخلل فى اعتقاد الإنسان بالصفات الثبوتيه و السلبيه للبارى تعالى.

و إن لوحظت بالنسبه إلى جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى فهى مسأله اخرى.

بيان ذلك: أنّه ذكر بعنوان ثمره البحث فى وجوب الموافقه الالتزاميه أنّ المانع عن جريان الاصول فيها هو لزوم المخالفه القطعيه مع المعلوم بالإجمال إن لم نقل بمانعيه نفس العلم، و لكنّه قد يستلزم ذلك كما فى استصحاب طهاره الإناءين مع العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، فإنّ معامله الطهاره فيهما توجب المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال، و قد لا يستلزم ذلك كما فى استصحاب نجاسه الإناءين مع العلم الإجمالى بطهاره أحدهما؛ إذ الحكم بنجاستهما لا- يستلزم المخالفه القطعيه معه، إلا- أنّه يتحقّق هنا المخالفه الالتزاميه، فهى مانعه من جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى على القول بوجوب الموافقه الالتزاميه.

و لكنّ التحقيق: أنّ ترتّب هذه الثمره ليس بصحيح، فإنّ الموافقه الالتزاميه

على القول بلزومها تتبع كفيته تعلق العلم بالحكم الشرعي في الخصوصيات، فإذا ثبت الحكم بحليته الشيء المشكوك الحليته و الحرمة استنادا إلى قاعده الحليه فلا بد من الالتزام بحليته ظاهرا، وهكذا إذا ثبت بالاصول العمليه كالأستصحاب، وإذا أحرز خمريه مائع تفصيلا فلا بد من الالتزام بحرمة بالخصوص، وإذا علم إجمالا أن أحد هذين الإناءين خمر لا بد من الالتزام بحرمة أحدهما بحسب الواقع.

و على هذا تكون الموافقه الالتزاميه في مستصحي النجاسه بالالتزام بنجاستهما ظاهرا، و طهاره أحدهما بحسب الحكم الواقعي، و في مستصحي الطهاره بالالتزام بطهارتهما ظاهرا، و نجاسه أحدهما بحسب الحكم الواقعي، فلا تتحقق المخالفه الالتزاميه في مستصحي النجاسه.

نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سرّه (1) أنه قال: «إنّ قطع القطاع ليس بحجّه».

والمقصود من القطاع من يحصل له القطع من الأسباب و الطرق التي لا ينبغي حصول القطع منها لمتعارف الناس.

ثمّ إنّ القول بعدم اعتبار قطع القطاع تاره يكون بلحاظ القطع الطريقي المحض، و اخرى بلحاظ القطع الموضوعي، فإن كان باللحاظ الأوّل فلا شكّ في بطلانه؛ إذ القطع الطريقي حجّه مطلقاً، فإنّ العقل لا يفرّق بين الأسباب و الموارد و الأشخاص في حكمه بحجّيته، و كونه منجزاً للواقع عند المصادفه، و معدّراً عند المخالفه، و الحجّيه لا تنفكّ عن القطع الطريقي من أى طريق حصل.

و إن كان باللحاظ الثانی فهو تابع لكيفيته أخذه في الموضوع من حيث السعه و الضيق، فإنّ للحاكم أن يجعل خصوص القطع الحاصل من الأسباب المتعارفه موضوعاً لحكمه، و له أن يجعل القطع موضوعاً لحكمه مطلقاً، فالمتّبع هو الدليل.

ص: ٨٩

ثمّ نسب إلى الأخباريين التفصيل في حجّيه القطع الطريقى بلحاظ الأسباب بأنّ القطع إن كان حاصلًا من المقدمات العقلية فلا يكون حجّيه في الأحكام الشرعيّه، وإن كان حاصلًا من المقدمات النقلية من الكتاب و السنّه فهو حجّيه.

وقد عرفت أنّ المنع عن حجّيه القطع ليس بصحيح عقلا، فإنّه في حكمه بحجّيه القطع و لزوم متابعتة لا يفرّق بين الأسباب، فلا وجه للمنع عن حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

هذا بناء على ثبوت النسبه كما عليه الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه، و لكن الحقّ عدم ثبوتها وفاقا للمحقّق الخراسانى قدّس سرّه فإنّ النزاع بين الاصولى و الأخبارى ليس فى أصل حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ إذ لا شكّ فى أنّ القطع بعد حصوله يكون حجّيه من أىّ طريق كان، بل النزاع بينهما فى حصول القطع بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية، حيث إنّ الأخبارى يدعى أنّ المقدمات العقلية لا تفيد إلاّ الظنّ، و يؤيد ذلك ظاهر كلماتهم، فإنّ بعضهم فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، كما هو صريح كلام السيد صدر الدين قدّس سرّه و بعضهم فى مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنّها لا تفيد إلاّ الظنّ، كما هو صريح كلام الشيخ المحدث الأسترآبادى قدّس سرّه (1).

ص: ٩٠

و يقع البحث عنه في مقامين: الأول: في ثبوت التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالي- كالعلم التفصيلي- و عدمه، الثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي و الاحتياط و عدمه لمن كان قادرا على تحصيل العلم التفصيلي و امتثاله.

أما الأول، فالبحث عنه يقع من جهتين:

الأولى: في جواز المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي و عدمه عقلا، و هذه الجهة هي المقصوده بالبحث في مبحث القطع و بعد إثبات حرمة المخالفة القطعيّة هنا يأتي البحث في باب الاشتغال من الجهة الثانية، و هي أنّ الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي و الاحتياط واجبه أم لا؟

و يتحقّق في مرحلة إثبات التكليف من حيث جواز المخالفة و عدمه أقوال متعدّده:

الأول: أنّ العلم الإجمالي لا تأثير له في تنجز التكليف بل يكون كالعدم، و ذلك لأنّه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفته تكليف المولى و استحقاق العقاب عليها أن يكون المكلف عالما بالمخالفة حين العمل؛ إذ لا يتحقّق العصيان القبيح إلا مع العلم بالمخالفة حين العمل، و معلوم أنّ المكلف لا يكون

عالمًا بالمخالفة في موارد العلم الإجمالي حين ارتكاب كل واحد من الأطراف؛ لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف الآخر. نعم، يحصل له العلم بالمخالفة بعد ارتكاب جميع الأطراف، ولكنه لا يوجب حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب.

و جوابه: أنّ هذا الكلام باطل عند العقل و العقلاء؛ إذ لا فرق بين علم الإنسان حين العمل بمبغوضيته للمولى و بعد ارتكابه، و تردّد المكلف به بين شيئين أو أشياء لا- يكون عذرا للمخالفة، و لا- فرق في حكم العقل بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله و بين ما إذا عرفه إجمالاً بين شخصين أو أشخاص فقتلهم جميعاً، و عدم العلم بوجوده تفصيلاً لا يعدّ عذراً له، كما أنّ ترك صلاة الظهر و الجمعة في يوم الجمعة معتذراً بعدم العلم التفصيلي بالتكليف ليس بجائر بلا إشكال.

القول الثاني: ما اختاره صاحب الكفاية قدّس سرّه (١) من أنّ العلم الإجمالي ليس كالشكّ البدوي، بل له تأثير في تنجز التكليف، و لكن تأثيره في ذلك بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، و ليس تأثيره في ذلك بنحو العلية، و ذلك لأنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم الإجمالي؛ لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، فيمكن ثبوتاً و ورود الترخيص في موارد العلم الإجمالي و عدمه.

القول الثالث: ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (٢) من التفصيل في منجزيه العلم الإجمالي بلحاظ الاقتضاء و العلية، فإنّه منجز للتكليف بنحو

ص: ٩٢

١- ١) كفاية الاصول ٣٥: ٢.

٢- ٢) الرسائل: ٢٤٢.

الاقضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، و بنحو العليه التامه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه.

القول الرابع: ما اختاره المشهور من أنّ العلم الإجمالي عله تامه بالنسبه إلى كلّ منهما، فلا يمكن ورود الترخيص ثبوتاً، و معه فلا تصل النوبه إلى البحث الإثباتي.

و هذا هو الحقّ بعد تحقّق القطع الوجداني و البديهي بالتكليف اللزومي الذي لا يحتمل الخلاف فيه، و بعد إيصاله إلى المرحله الفعليه-أى تعلق الإراده الجدّيه للمولى بإتيانه في الخارج- فلا يمكن الترخيص في بعض الأطراف فضلاً عن جميعها، فيكون هذا العلم عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه و حرمه المخالفه القطعيه.

و أمّا التردد في المكلف به فلا يوجب جواز ترك التكليف المعلوم عند العقل و العقلاء، بل العقل يحكم بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالي؛ للخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال، فلا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي من حيث المنجزيه و المعذريه، إلا- أنّ الموافقه و المخالفه في العلم التفصيلي تتحقّق بفعل عمل واحد أو تركه، و في العلم الإجمالي تتحقّق بإتيان جميع الأطراف أو تركه، و هذا لا يوجب الفرق في أصل المنجزيه و المعذريه.

و على هذا لا- يمكن للشارع جعل الحكم المخالف في موارد العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي حتّى تترتب عليه المخالفه الاحتماليه فضلاً عن المخالفه القطعيه، فثبوت الحكم بالعلم الإجمالي مانع من جريان الأصل العملي في موردّه، و مراجعه الوجدان و العقلاء أقوى شاهد على ذلك.

إن قلت: قد مرّ أنّ عالم تعلق الأحكام هو عالم العناوين، فلا مانع من كون

الصلاه فى الدار المغصوبه مأمورا بها و منهياً عنها معا عند أكثر المحققين، بلحاظ تعلق الأمر بعنوان الصلاه و النهى بعنوان الغضب، و الحكم المترتب على عنوان لا يتعدى إلى العنوان الآخر حتى يصير الموضوع واحداً، كما لا يسرى الحكم من عنوانه إلى مصاديقه الخارجيه، فيمكن أن يقال: كما أن النسبه بين الصلاه و الغضب هى العموم من وجه، فكذلك النسبه بين عنوانى المحرم الواقعى و المشتبه بما هو مشتبه عموم من وجه، و مادّه اجتماعهما المشتبه الخمرية الذى كان بحسب الواقع خمرًا و اجتمع فيه حكمان فعليّان، فيما أنه خمر يجب الاجتناب عنه و بما أنه مشتبه الخمرية لا- يجب الاجتناب عنه، و عليه فيمكن ورود الترخيص من الشارع فى موارد العلم الإجمالى، و لا مانع من جريان الأصل فى جميع أطرافه.

قلنا: إنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر و النهى قياس مع الفارق، فإنّ الوجوب و الحرمة فى الباب المذكور يتعلّق كلّ منهما بعنوان مستقلّ عن عنوان الآخر، بلا نظاره لأحدهما إلى الآخر، و معلوم أنّ قول الشارع: «أقم الصلاه» لا يكون ناظراً إلى قوله: «لا تغضب» و لذا لا يستلزم تصادقهما فى الخارج لاجتماع الأمر و النهى على شىء واحد.

و أمّا الترخيص فى ارتكاب أطراف العلم الإجمالى فلا- محاله يكون إلى الحكم بحرمة الخمر، و معناه رفع اليد عن الحكم بحرمة فى بعض الموارد و محدوديته بما إذا كان الخمر معلوماً بالتفصيل، و معلوم أنّ الترخيص فى فرض تنجّز الحكم بالعلم محال، فإنّ توجّه التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال إلى المكلف لا- يكون قابلاً- للجمع مع جريان البراءة فى أطراف العلم الإجمالى.

و الفرق الواضح بين ما نحن فيه و مسأله اجتماع الأمر و النهى: أنّ الحكم

المتعلّق بالصلاه و الحكم المتعلّق بالغضب حكمان واقعيّان، بخلاف المقام فإنّ الحكم المتعلّق بعنوان المشتبه هو الحكم الظاهري، و من البديهي أنّ الأحكام الظاهريّه متأخره رتبه عن الأحكام الواقعيّه؛ إذ المفروض في موردها الشكّ في الحكم الواقعي، و مع عدم تنجّز الحكم الواقعي لمكان الشكّ فيه يأتي دور الحكم الظاهري، و أمّا مع فرض تنجّز الحكم الواقعي في حقّ المكلف لمكان القطع به كما هو مفروض البحث، فلا تصل النوبه إلى الحكم الظاهري.

و أمّا المقام الثاني- أي كفايه الاحتياط و الامتثال الإجمالي و عدمه في مقام الامتثال- فيقع البحث فيه تاره في التوصلّيات، و اخرى في المعاملات، و ثالثه في العبادات.

أمّا التوصلّيات فلا- شكّ في كفايه الامتثال الإجمالي فيها؛ لأنّ الغرض فيها مجرّد حصول المأمور به في الخارج كيفما اتّفق، و بإتيان جميع الاحتمالات يتحقّق المأمور به لا محاله، فإذا علم أحد بأنّه مديون بدرهم إمّا لزيد و إمّا لعمر و أعطى لكلّ واحد منهما درهما يحصل له العلم بالفراغ، و هكذا لو غسل المتنجّس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماء مطلقاً و الآخر مضافاً فلا- شكّ في حصول الطهاره له، سواء كان المكلف متمكّناً من الامتثال التفصيلي أم لا، و سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا.

و أمّا المعاملات بالمعنى الأعمّ فلا شكّ في جواز الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالي فيها أيضاً، فإذا احتاط المكلف و جمع بين إنشاءات متعدّده يعلم إجمالاً بصحّه أحدها- مثلاً- يكفي في حصول المنشأ لا محاله و إن لم يتميّز السبب المؤثّر عنده بعينه، فإذا شكّ في أنّ الطلاق هل يحصل بالجملة الفعليّه:

«طلّقتك» أو أنّه لا بدّ في حصوله من الجملة الاسميّه «أنت طالق»؟ فلا مانع

حينئذ من الاحتياط و الجمع بين الصيغتين.

و حكى عن الشيخ الأعمش الأنصارى قدس سره المنع عن ذلك بدعوى أنّ الاحتياط فى العقود و الإيقاعات يستلزم الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاء، و من الواضح أنّ التردد ينافى الجزم، و من هنا قام الإجماع على عدم صحّه التعليق فى الإنشاءات.

و جوابه: أنّ الجزم المعتبر فى المعاملات هو جزم المنشئ بتحقيق المعامله فى مقابل تعليق المعامله على شىء لم يعلم حصوله، و التردد فيما نحن فيه يكون فى السبب و الطريق، فيجمع بينها للاطمئنان بحصول المسبب، و أمّا المنشئ فهو جازم بالإنشاء و تعلق إرادته الجدّيّه بتحقيق المسبب عقيب الإنشاء و السبب، و هذا المعنى لا ينافى التردد فى السبب، فإنّه أمر آخر غير راجع إلى التعليق فى الإنشاء.

و أمّا العبادات فيقع البحث فيها فى صور أربع؛ لأنّ الاحتياط فيها قد يستلزم التكرار و قد لا يستلزم ذلك، و على كلا التقديرين قد يتمكّن المكلف من الامتثال التفصيلي، و قد لا يتمكّن من ذلك.

أمّا فى صورتى عدم إمكان الامتثال التفصيلي فلا شبهه فى كفايه الامتثال الإجمالى و جواز الاحتياط بحكم العقل؛ لأنّه غاية ما يتمكّن منه المكلف فى مقام امتثال أمر المولى، و لا طريق له سوى ذلك؛ إذ المفروض عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي؛ لانسداد طريق العلم الوجدانى و الحجّه الشرعيّه، فيكفى الامتثال الإجمالى هنا، سواء كان مستلزماً للتكرار أم لا.

و أمّا الصورة الثالثه- أى كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، مع التمكّن من الامتثال التفصيلي- فالحقّ فيها أيضا كفايه الاحتياط، و ليلاحظ زياده

البحث و الاستدلال لذلك في الصورة الرابعه.

و أما الصورة الرابعه فما يمكن الاستدلال به للمنع من الاحتياط فيها امور:

الأول: الشهره، فإن ظاهر ما نسب إلى المشهور هو بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد، فلا يصح الامتثال الإجمالى.

و جوابه-بعد عدم ثبوتها و عدم اعتبارها-: أن على فرض تحققها تكون فى مقابل من يعمل عملا باحتمال كونه مأمورا به، لا فى مقابل الاحتياط الذى يستلزم العلم بتحقق المأمور به بجميع خصوصياته.

الأمر الثانى: دعوى الإجماع المحكى عن السيد الرضى قدس سره على بطلان صلاه من لا يعلم حكمها.

و جوابه-بعد عدم اعتبار الإجماع المنقول-: أنه ليس ناظرا إلى المقام أصلا، فإن المقصود به بطلان الصلاه ممن لا يعلم الخصوصيات و الشرائط المعتره فيها، و لا- يشمل معقد الإجماع للمحتاط الذى يعلم بإتيان المأمور به بجميع الشرائط و الخصوصيات المعتره فيه.

الأمر الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (1) من أن الاحتياط فى العبادات يستلزم التشريع المحرم، فلا يجوز الاحتياط فيها، و ذلك لأن قصد القربه المعتره فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى، و من المعلوم أن الإتيان بكلا- المحتملين بوصف أنهما عباده مقربه يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى، فيكون محرما.

و جوابه: أولا بالنقض، و هو أن لازم ذلك عدم جواز الاحتياط فى صوره عدم التمكن من الامتثال التفصيلى أيضا؛ للزوم التشريع المحرم الذى لا تكون

ص: ٩٧

حرمته قابله للتفصيل و التخصيص مع أنه لم يلتزم به.

و ثانيا بالحل، و هو على وجوه:

الأول: أن الاحتياط في مثل صلاتي الظهر و الجمعة ليس بمعنى إتيان كلّ منهما بعنوان أنه عباده مقرب، بل يكون بمعنى إتيان كلّ واحد منهما باحتمال كونه عباده، و إتيان ما هو بحسب الواقع واجبا بعنوان أنه عباده مقرب، مثل:

أن يغتسل من باب الاحتياط من يحتمل أنه صار جنبا برجاء كونها عباده مقرب، و أنه لو كنت جنبا تقربت بها، و هكذا فيما نحن فيه.

الوجه الثاني: أنه على فرض لزوم مراعاة الاحتياط و الإتيان بكلّ واحد منهما بقصد التقرب، مع العلم بعدم عبادته واحد منهما، و لكنّ متعلّق الحرمة هو التشريع و متعلّق الجواز هو الاحتياط، و لا شكّ في كونهما عنوانين مستقلّين، و قد مرّ أنّ الحكم لا يسرى من متعلّقه إلى عنوان آخر، و إن كان متّحدا معه في الوجود الخارجى، فلا يكون الاحتياط حراما.

الوجه الثالث: أنّ جواز الاحتياط و عدمه هنا لا يكون في مقابل الحرمة، بل يكون بمعنى كفايته و عدمها في مقام الامتثال، فعلى هذا لا يوجب قصد التقرب بما لا يكون عباده الإخلال بالواجب الواقعى الذى أتى به بجميع الشرائط و الخصوصيات، و وقوع التشريع المحرم في جنب امتثال الأمر المتعلّق بالمأمور به لا يوجب النقص فيه، هذا نظير من ستر عورته بالساتر الغصبى، و النظر إلى الأجنبيّ حال الصلاة، فلا نقص عقلا في المأمور به الواقعى حتّى نحكم بطلانه.

الأمر الرابع: أنّ قصد الوجه و التمييز أيضا معتبر في العباده، و معلوم أنه لا يمكن الإتيان بها مع قصد الوجه متميزه عن غيرها عند العمل بالاحتياط،

و الامتثال الإجمالى.

و جوابه: أولًا: أنّ هذا الدليل لا- ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى أنّ الاحتياط الممكن ثبوتًا هل يكفى فى مقام الامتثال أم لا؟ و الدليل يرجع إلى عدم إمكان الاحتياط فى العباده؛ لعدم إمكان مراعاة جميع الخصوصيات المعتره فيها مع الامتثال الإجمالى.

و ثانيًا: أنّ قصد الوجه أيضا يكون نظير قصد القربه بإتيان ما هو فى الواقع عباده واجبه على المكلف لكونه مقربًا و واجبا، و إتيان كل واحد من صلاتى الظهر و الجمعه باحتمال كونه واجبا و مقربًا.

و ثالثًا: أنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه و التمييز فى العباده.

نعم، قال صاحب الكفايه قدس سرّه (1) فى بحث الواجب التوضيلى و التعديدى: إنّ قصد القربه إن كان بمعنى إتيان العمل بداعى أمره فلا- يمكن التمسك بإطلاق دليل المأمور به لئفى اعتبار قصد القربه فيه عند الشكّ فى كونه توضيلىًا أو تعديلىًا، فإنّ ثبوت الإطلاق فرع إمكان التقييد، و التقييد هنا مستلزم للدور، فلا يمكن التمسك بإطلاق نفس الدليل، إلاّ أن يتحقّق الإطلاق المقامى بمعنى كون المولى فى مقام بيان جميع الأجزاء و الخصوصيات المعتره فى المأمور به، و عدم إشارته إلى اعتبار قصد القربه أصلا، و يستفاد من ذلك عدم اعتباره، و إن لم يتحقّق الإطلاق المقامى أيضا تصل النوبه إلى الاصول العمليّه من البراءه أو الاحتياط.

و يجرى هذا البحث بعينه فى قصد الوجه و التمييز أيضا، و لكنّ التحقيق: أنّه لا مدخلية لاعتبار قصد الوجه و التمييز زائدا على قصد القربه فى عباده

ص: ٩٩

(١-١) كفايه الاصول ١٠٩:١.

العباده، وإلا لاحتاج إلى بيان واضح؛ فلا يصلح هذا الوجه للمانع من الامتثال الإجمالى.

الأمر الخامس: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (1) بتقريبين:

الأول: أن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى و المحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر و انطباق المأمور به عليه، و هذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقّق، فإنّ الداعى له نحو العمل لكلّ واحد من فردى الترديد ليس إلاّ احتمال تعلق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص.

و جوابه: أوّلاً: أنّ لازم هذا البيان عدم كفايه الامتثال الإجمالى حتّى فى صورته عدم التمكن من الامتثال التفصيلى، مع أنّها خارجه عن محلّ النزاع.

و ثانياً: أنّ الإطاعة عند العقل عبارته عن انطباق المأتى به على المأمور به مع جميع الخصوصيّات المعتمّره فيه، و المفروض تحقّقه فى الامتثال الإجمالى، بعد ما ذكرناه من إمكان رعايه قصد القربه فيه.

و ثالثاً: أنّ البعث بوجوده الواقعى لا- يكون مؤثراً فى الانبعاث بدون الارتباط بعلم المكلف و جهله، بل الانبعاث ناش عن العلم بالتكليف و تصوّر ما يترتّب على موافقته و مخالفته من المثوبه و العقوبه إلاّ فى بعض المكلفين، كما قال مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليه السّلام: «ما عبدتك خوفاً من نارك و لا طمعا فى جنتك، بل وجدتك أهلاً للعباده فعبدتك». (2)

و العمل بالاحتياط ناش عن العلم بتكليف المولى، و ينبعث المكلف عن

ص: ١٠٠

١-١) فوائد الاصول ٣:٧٣.

٢-٢) البحار ١٨٦:٧٠، الحديث ٦٧.

الأمر المعلوم له، ويجمع بين صلاتي الظهر و الجمعة رعايه لتحقق الأمور به، فلا فرق بالوجدان في الانبعاث عن البعث المعلوم بين العلم التفصيلي و الإجمالي.

التقريب الثاني: أنّ مراتب الامتثال و الإطاعه عند العقل أربعة:

الاولى: الامتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق و الأمارات و الاصول المحرزه التي تقوم مقام العلم، مثل: إثبات وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه من طريق العلم أو بدلاله الخبر الواحد عليه أو من طريق الاستصحاب.

المرتبه الثانيه: الامتثال العلمى الإجمالي كالاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

المرتبه الثالثه: الامتثال الظنى - أى الظنّ الذى لم يقم الدليل على حجّيته - مثل: أن يكون الراجح عند المكلف فى يوم الجمعة وجوب صلاه الجمعة، مع عدم تمكّنه من تحصيل الحكم الواقعى، و عدم تمكّنه من الجمع بين صلاتي الظهر و الجمعة، و الإتيان بصلاه الجمعة على هذا يكون امتثالا ظنيا غير معتبر.

المرتبه الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كما فى الشبهات البدويّه أو الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى عند تعذّر الامتثال الإجمالى أو الظنى أو اختيار طرف مخالف الظنّ، مثل: أن يكون الراجح عنده صلاه الجمعة و لكنّه أتى بصلاه الظهر حين الامتثال.

ثمّ قال: و لا إشكال فى أنّه لا تصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالى إلاّ بعد تعذّر الامتثال الظنى، و لا تصل النوبه إلى الامتثال الظنى إلاّ بعد تعذّر الامتثال الإجمالى.

إنّما الإشكال في المرتبتين الأوليين، فقيل: إنهما في عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان من الامتثال الإجمالي، و على ذلك يبنى بطلان عباده تاركى طريق الاجتهاد و التقليد و العمل بالاحتياط، و هذا هو الأقوى.

و قد عرفت جوابه ممّا ذكرناه من أنّ العقل لا يحكم إلّا- بلزوم الإطاعه، و هى لا- تكون إلّا- إتيان المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه و خصوصياته، و معه يسقط التكليف، فلا صحّه لهذه الطوليه بحكم العقل.

الأمر السادس: أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار يعدّ عند العقلاء لعبا و عبثا بأمر المولى، و ما كان هذا حاله لا يصدق عليه الامتثال و الطاعه.

و فيه: أوّلا: أنّ التكرار فى العمل لا يعدّ لعبا و عبثا عند تعلّق الغرض العقلاني به، كما إذا توقّف تحصيل العلم و الامتثال التفصيلي على مشقّه كالمشى إلى مكان بعيد للسؤال عمّن يقلّده، أو ملاحظه كتب متعدّده للاستنباط، مع أنّ استنباط الحكم من الأدلّه لا يوجب القطع به بحسب الواقع، فيمكن أن يتحقّق الاحتياط بعد الاجتهاد.

و ثانيا: أنّ اللعب على تقدير تسليمه لا- يمنع من الحكم بصحّه الامتثال الإجمالي و كفايته، و ذلك لأنّ اللّعب إنّما هو فى طريق إحراز الامتثال لا فى نفس الامتثال؛ إذ الإتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعبا، و إنّما اللّعب هو الإتيان بما ليس بمأمور به، أو أنّ اللّعب لا يرتبط بأمر المولى بل يرتبط بالإطاعه، و لا يلزم أن تكون جميع مراحل الإطاعه بدواعى إلهيه، مثل:

اختيار الماء البارد للوضوء، أو المكان البارد للصلاه فى فصل الحراره، و نحو ذلك. هذا تمام الكلام فى أحكام القطع.

هل يمكن للشارع جعل المظنّه أو الظنّ الخاصّ حجّه أم لا؟ أو أنّ التعيّد بالظنّ مستلزم للاستحالة وقوعاً أم لا مع عدم استحالته في نفسه؟ والمسأله اختلافيه، والمشهور قائل بإمكانه، وابن قبه و تابعيه يقولون بامتناعه، و استدللّ المشهور على ذلك بأنّنا نقطع بأنّه لا يلزم من التعيّد بالظنّ محال ذاتي أو عرضي.

و أشكل على هذا التقريب الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) بأنّ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه، و علمه بانتفاء الجهات المقبّحه في التعيّد بالظنّ، و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر دليل الإمكان هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

و أورد عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (2) بامور:

الأول: عدم ثبوت سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ في إمكان شيء و امتناعه، و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس قدّس سرّه «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعه الإمكان» يكون بمعنى الاحتمال، لا في مقابل

ص: ١٠٣

١-١ (١) الرسائل: ٢٤.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢: ٤٣.

الامتناع، و لا يرتبط بما نحن فيه.

الأمر الثاني: أنّ على تقدير ثبوت السيره لا- حجّيه لها؛ لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها، و الظنّ باعتبارها لو كان لا يفيد، فإنّ الكلام فى اعتبارها، و لا يمكن إثبات حجّيه الظنّ بالظنّ بالحجّيه.

الأمر الثالث: أنّه لا يترتّب على هذا النزاع ثمره عمليّه، فإنّ على فرض إثبات إمكان التعبد بالظنّ وقوعاً لا يكون ملازماً لوقوعه فى الخارج، فيحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل مستقلّ. نعم، مع قيام الدليل على وقوعه لا حاجة إلى إثبات إمكانه؛ لأنّ الدليل القائم على وقوعه دليل على إمكانه، حيث يستكشف منه عدم ترتّب تال فاسد عليه.

و أضاف المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) إشكالا آخر على صاحب الكفايه قدّس سرّه حاصله:

أنّ الإمكان المبحوث عنه فى المقام إنّما هو الإمكان التشريعى، حيث يبحث عن أنّ التعبد بالأمارات هل يستلزم محذورا فى عالم التشريع من اجتماع الحكّمين أو تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده أو غير ذلك من التوالى الفاسده، أو لا يستلزم شيئا من ذلك؟ و مورد ثبوت بناء العقلاء على إمكان الشىء عند عدم وجدان ما يوجب استحاله على فرض تسليمه إنّما هو الإمكان التكويني دون التشريعى.

و لكنّه ليس بتام، فإنّ الإمكان التشريعى لا يكون فى مقابل الإمكان الذاتى و الإمكان الوقوعى و قسيما لهما، بل يكون مصداقا للإمكان الوقوعى، كما أنّ الإمكان التكويني يكون مصداقا له، إلا أنّ دائره الاستحاله فى الشرع تكون أوسع من التكوين؛ لدوران الاستحاله فى التكوينيّات مدار اجتماع النقيضين

ص: ١٠٤

و الضدّين و المثليين، بخلاف الشرع فإنّ تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده و نحو ذلك من الأعمال القبيحه يمتنع أن يصدر عن الحكيم على الإطلاق شرعا، مع أنّها ممكنه تكويننا.

و التحقيق: أنّه لا يترتب على البحث عن الإمكان و عدمه ثمره عمليّه، كما ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه فلا نحتاج إليه، و المهمّ هنا إبطال ما استدلّ به القائل بالامتناع، فإن لم يكن صالحا لإثبات الاستحاله صارت الاستحاله مورد الشكّ و التردد، فتصل النوبه إلى البحث فى أنّه هل قام دليل قطعى على التعيّد بالأمارات الظنيّه كلّها أو بعضها، أو لا؟ و على فرض قيامه يدلّ بالمطابقه على حجّيه الخبر الواحد-مثلا- و بالالتزام على إمكان التعبد بالظنّ وقوعا.

فلا بدّ لنا من ملاحظه أدلّه القائلين بالاستحاله، و استدلّ لها ابن قبه بوجهين:

الأوّل: أنّه لو جاز التعيّد بخبر الواحد فى الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله لجاز التعيّد به فى الإخبار عن الله تعالى، و التالى باطل إجماعا فالمقدّم مثله.

و عدم تعرّضه لأخبار الأئمّه عليهم السّلام و اكتفائه بأخبار النبيّ صلّى الله عليه و آله فقط لعلّه كان لكونه من علماء أهل السنّه، و المراد من الخبر الواحد فى الدليل هو ما كان متضمّنا لبيان الحكم الفرعى، لا ما هو متضمّن لبيان المسائل الاعتقاديّه؛ إذ لا أثر للظنّ فيها كما أشار إليه فى قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (١)**، و هذا يرتبط بالاعتقادات و سياقه آب عن التخصيص.

و لكنّ التحقيق أنّ هذا الدليل ليس بتام، فإنّ الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله-سواء كان مع الواسطه أو بلا واسطه-يكون عن حسّ و يقول المخبر فى مقام

ص: ١٠٥

الإخبار: رأيت أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فعل كذا، أو سمعت أنّه قال كذا، أو يقول:

رأى فلان أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فعل كذا، أو سمع فلان أنّه قال كذا.

و أمّا الإخبار عن الله تعالى فإمّا أن يكون بوساطه جبرئيل عليه السّلام و المفروض أنّ الوحي منقطع و خاتمته رسول الله صَلَّى الله عليه وآله محرزه، و إمّا أن يكون بالاستماع من شجره و نحو ذلك مثلاً، و هو مختصّ بالأنبياء، فالملازمه في القضيّه الشرطيّه المذكوره محلّ إشكال.

و على فرض قبول الملازمه إن كان المراد من بطلان التالى عدم إمكان الإخبار عن الله تعالى و استحالته عقلاً فلا معنى لأن يكون الإجماع دليلاً عليه؛ لعدم صحّ التمسّك بالإجماع فى المسائل العقليّه، و إن كان المراد منه عدم وقوع الإخبار عن الله تعالى فهو خارج عن محلّ البحث و مغاير لمدّعا.

و مع غض النظر عمّا ذكرناه يكون الإجماع لمدّعيه إجماعاً محصّياً لا و لكنّه لنا منقول، و هو على فرض كونه حجّه يكون اعتباره بعنوان شعبه من الخبر الواحد، فأتصافه بالحجّيه يكون بعنوان كونه خبراً واحداً، فكيف يمكن إثبات استحاله التعبد بخبر الواحد بنفس الخبر الواحد؟! فهذا الدليل ليس تاماً.

الوجه الثانى: أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً و بالعكس.

و هذا الدليل على فرض تماميته لا يختصّ بالخبر الواحد بل يجرى فى مطلق الأمارات الظنيّه، خلافاً للدليل الأوّل حيث إنّّه يختصّ بالخبر الواحد.

و لكن لأهمّيّه هذا الدليل لا بدّ من توضيحه و تكميله، فإنّ المحذورات المحتملّه فى المقام أربعه:

الأوّل: ما يرتبط بنفس الخطاب، و هو محذور اجتماع المثليّن فى صوره

مطابقه الأماره للحكم الواقعي، أو الضدين في صوره مخالفتها له، حيث إن جعل الحجيّه للأماره يكون بمعنى جعل الحكم على طبقها.

و جوابه: أولاً: أنّ التضادّ و التماثل كما عرفت لا يجرى في الامور الاعتباريه كالأحكام الخمسه التكليفيه.

و ثانياً: أنّه على فرض جريان التضادّ و التماثل فيها لا يتحقّق المحذور المذكور في المقام، فإنّ جعل الحجيّه لا يكون بمعنى جعل الحكم، بل يكون بمعنى منجزيه الحكم في صوره الإصابه، و معدّريه المكلف في المخالفه في صوره الخطأ كما ذكرناه مراراً.

المحذور الثاني: ما يرتبط بلازم الخطاب، و كلام ابن قبه ناظر إليه، و هو أنّ التعبد بالمظنه مستلزم للإلقاء في المفسده فيما إذا أدت الأماره إلى إباحه شيء -مثلاً- و كان حراماً في الواقع، أو لتفويت المصلحه فيما إذا أدت إلى إباحته و كان واجباً بحسب الواقع.

و لا يخفى أنّ تماميه هذا الدليل يتوقّف على تحقّق أمرين:

الأوّل: أن تكون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد كما قال به المعتزله، فعلى القول بعدم التبعيه -كما هو المنسوب إلى الأشاعره- لا تتحقّق هنا مصلحه أو مفسده حتّى يلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده.

الأمر الثاني: أن يكون المجعل في باب الأمارات محض الطريقيه كما هو الحال في باب القطع، و لازم ذلك تفويت المصلحه الواقعيه و عدم جبرانها في صوره مخالفه الأماره للواقع أحياناً.

أمّا على القول بإنكار أصل وجود المصلحه و المفسده أو تغيير الواقع بقيام الأماره و صيرورته على طبق الأماره فلا يستلزم التعبد بالمظنه تفويت

المصلحة و الإلقاء فى المفسده، كما إذا قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، إلا أن السلوك على طبق الأماره يوجب حدوث المصلحه و يتدارك بها مصلحه الواقع، فلا يلزم محذور تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده، فهذا الدليل متوقف على تماميه الأمرين المذكورين، و لا شك فى تماميتهما عندنا.

ثم إن المحقق النائنى قدس سره (١) أضاف أمرا ثالثا، و هو: أن المحذور إنما يتم فى صورته انفتاح باب العلم خاصه، و أما فى صورته انسداده فلا؛ لأن المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح فى حال انسداد باب العلم إلا بالاحتياط التام، و ليس مبنى الشريعه على الاحتياط فى جميع الأحكام، فالمقدار الذى تصيب الأماره للواقع يكون خيرا جاء من قبل التعبد بالأماره، و إن كان مورد الإصابه أقل القليل، فإن ذلك القليل أيضا كان يفوت لو لا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلا الخير.

و يرد عليه: أنه لا دليل لأن يكون مبنى الشريعه على عدم الاحتياط بعد حكم العقل بلزوم الاحتياط فى مورد العلم الإجمالى و رعايه كل محتمل الوجوب و الحرمة، و لعل الشرع أيضا يؤيد ذلك.

و الجواب عن المحذور الثانى تاره يكون بلحاظ حال انفتاح باب العلم و زمان حضور الأئمه عليهم السلام، و اخرى بلحاظ حال الانسداد.

أمّا بلحاظ حال الانفتاح فلا شك فى أن السؤال من الأئمه عليهم السلام و إن كان أمرا ممكنا حسب الفرض إلا أن إلزام جميع الناس بالعمل بالعلم و سؤالهم صلى الله عليه و آله مباشرة لا يمكن عادة مع تفرق الشيعة فى أطراف العالم و البلاد البعيده و تسلط الطواغيت و حكام الجور، و هذا الأمر لا يمكن فى زماننا هذا أيضا مع كثره

ص: ١٠٨

وسائل الارتباط و الإمكانيات، فضلا عن زمان الأئمة عليهم السلام، و لذا قال الصادق عليه السلام: «عليك بهذا الجالس»، مشيرا إلى زواره، في جواب من قال:

عَمَّنْ آخَذَ مَعَالِمَ دِينِي (١)؟ ففي حال الانفتاح لا بدّ من العمل بالخبر الواحد و اعتباره.

و أمّا بلحاظ حال الانسداد فيدور الأمر بين الأمرين؛ و لا بدّ من الأخذ بأحدهما:

الأوّل: الاحتياط التامّ الجارى فى جميع الأحكام بمقتضى حكم العقل بلحاظ العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الفعلية فى الشريعة، و هذا الطريق فى نفسه طريق جيّد لا يستلزم الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه، و لكنّه مستلزم لتنفّر الناس و انزجارهم من الدين؛ إذ الاحتياط يوجب اشتغال أكثر الأوقات بإتيان التكاليف المحتمله، و هذا ينتهى إلى خروج كثير من الناس من الدين.

الثانى: العمل طبق الأمارات و الطرق غير العلميه التى تكون مطابقه للواقع غالبا، و إن كانت فى بعض الموارد مخالفه له، و لا شكّ فى ترجيح الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه فى الموارد النادره على الخروج من الدين رأسا، و لعلّ العقل أيضا لا يحكم بالاحتياط فى مثل هذا المورد، فيكون محذور الاحتياط أقوى من محذور التعبد بالمظنّه، و اختيار التعبد بالمظنّه فى حال الانسداد طريق صحيح و لا بدّ منه.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (٢) التزم بقبح التعبد بالأمارات الظنيّه

ص: ١٠٩

١- ١) الوسائل ١٤٣: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٩.

٢- ٢) الرسائل: ٢٥.

حال الانفتاح، و أمّا في حال الانسداد فزعم بأنّ تفويت المصلحه متدارك بالمصلحه السلوكيه.

و قد عرفت أنّ التعبد بالمظنه حال الانفتاح طريق متعين و أمر عقلائي، مع أنّ أدلّ دليل على عدم قبح شيء وقوعه في الشريعة، و من هنا نرى في كلمات الأئمه عليهم السلام إرجاع الناس إلى الرواه.

و لكن قال المحقق النائيني قدّس سرّه (1) في توضيح كلام الشيخ قدّس سرّه بأنّ سبب الأماره لحدوث المصلحه تتصوّر على وجوه ثلاثه:

الأول: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه في المؤدى تستتبع الحكم على طبقها بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم في حقّ من قامت عنده الأماره، فتكون الأحكام الواقعيّه مختصّه في حقّ العالم بها، و لا يكون في حقّ الجاهل بها سوى مؤديات الطرق و الأمارات، فتكون الأحكام الواقعيّه تابعه لآراء المجتهدين، و هذا هو «التصويب الأشعري» الذي قامت الضروره على خلافه، و قد ادعى تواتر الأخبار على أنّ الأحكام الواقعيّه يشترك فيها العالم و الجاهل، أصابها من أصاب و أخطأها من أخطأ.

الوجه الثاني: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه في المؤدى أيضا أقوى من مصلحه الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأماره هو المؤدى، و إن كان في الواقع أحكام يشترك فيها العالم و الجاهل على طبق المصالح و المفاسد النفس الأمريّه، إلّا أنّ قيام الأماره على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ و العوارض و العناوين الثانويّه اللاحقه للموضوعات الأوليّه المغيّر لهجه حسنها و قبحها نظير الضرر و الحرج، و لا بدّ و أن تكون

ص: ١١٠

المصلحة الطارئة بسبب قيام الأماره أقوى من مصلحة الواقع؛ إذ لو كانت مساويه لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى و بين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلى ليس إلّا- المؤدى، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلى» و يتلو الوجه السابق فى الفساد و البطلان، فإنّ الإجماع انعقد على أنّ الأماره لا تغير الواقع، و لا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه.

الوجه الثالث: أن يكون قيام الأماره سببا لحدوث مصلحة فى السلوك مع بقاء الواقع و المؤدى على ما هما عليه من المصلحة و المفسده من دون أن يحدث فى المؤدى مصلحة بسبب قيام الأماره غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحة إنّما تكون فى تطرّق الطريق و سلوك الأماره و تطبيق العمل على مؤداها و البناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبه على الواقع على المؤدى، و بهذه المصلحة السلوكيه يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه، هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ حجّيه الأمارات المعتره الشرعيه لا تكون تأسيسيه، بل تكون بمعنى إمضاء الشرع بعض ما يعتبر عند العقلاء و متداول بينهم بعنوان الأماره، فأساس حجّيه الأماره أمر عقلائي، و بعد مراجعه العقلاء يستفاد أنّ ملاك اعتبار خبر الثقة-مثلا- عندهم لا- تكون المصلحة السلوكيه، و أنّ المصلحة الفائته تكون منجره بها فى صوره مخالفه الواقع، بل الملاك أنّه طريق موصل إلى الواقع غالبا فى زمان انسداد باب العلم، فقيام الأماره لا يوجب حدوث مصلحة فى البين.

و ثانيا: أنّ فى مورد قيام الأماره لا يتحقّق أزيد من أمرين: أحدهما: إخبار

الثقة بأنّ صلاه الجمعة-مثلا-واجبه، و ثانيهما: إتيان المكلف بصلاه الجمعة في مقام العمل، فليس هنا أمر ثالث حتى تقوم المصلحه به.

و لكنّه مدفوع بأنّه يتحقّق هنا شيء ثالث، و هو استناد العمل إلى قيام الأماره و تقوم المصلحه به، فتكون المصلحه الفائتة منجبره بصلاه الجمعة التي يؤتى بها مستندا إلى قيام الأماره، مثل: إتيان المقلّد بصلاه الجمعة مستندا إلى فتوى المجتهد بوجوبها.

و ثالثا: أنّ لازم تدارك المصلحه الفائتة بالمصلحه السلوكيه هو الإجزاء فيما إذا انكشف الخلاف، مع أنّ التحقيق في باب الأمارات و هكذا في باب القطع عدم الإجزاء كما قال به المحقّقون، بخلاف الاصول العمليّه فإنّ الحقّ فيها الإجزاء بعد انكشاف الخلاف كما عليه بعض المحقّقين، فلا معنى لعدم الإجزاء بعد القول بالمصلحه السلوكيه، و هذا دليل على عدم تحقّق المصلحه السلوكيه أصلا.

و لكنّه مدفوع أيضا بأنّه من التزم بالمصلحه السلوكيه يلتزم بلازمها أيضا، فيمكن أن يقول الشيخ الأعمش قدّس سرّه هنا بالإجزاء، و هذا ليس بتألي فاسد مسلّم، بل تكون مسأله مبنائيّه، فيبقى الإشكال الأوّل وحده بقوّته، و لذا لا تكون المصلحه السلوكيه جوابا عن ابن قبه.

المحذور الثالث: ما يرتبط برتبه متقدّمه على الحكم و الخطاب، و هو محذور اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض على مورد واحد، فإذا دلّت الأماره على وجوب ما هو حرام في الواقع أو بالعكس لزم اجتماعهما على مورد واحد، و هو محال.

و جوابه يتوقّف على بيان مقدّمه، و هي: توضيح مراتب الحكم الشرعي

و معناها، و الاستفادة من كلام المحقق الخراساني قدس سره (1) في حاشيه الرسائل: أن للحكم مراتب أربع:

الاولى: مرتبه الاقتضاء، و المراد بها شأئيه الحكم الموجود بمعنى وجود ملاك يقتضى إنشاء الحكم له كمعراج المؤمن، فإنّه يقتضى إنشاء الشارع و جوب الصلاه لاستيفاء ذلك الملاك.

الثانيه: مرتبه الإنشاء، أى جعل الحكم مجرّدا عن البعث و الزجر.

الثالثه: مرتبه الفعلية، أى بعث المولى و زجره؛ بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم وصوله إلى المكلف بحجّه معتبره من علم أو علمى، فلا توجب مخالفته ذمّا و لا عقابا.

الرابعه: مرتبه التنجز أى وصول الحكم البالغ مرتبه البعث أو الزجر إلى العبد بالحجّه المعتمره من علم أو علمى، فتكون مخالفته حينئذ موجه لاستحقاق العقوبه.

و يرد عليه: أو لا: أن مرتبى الاقتضاء و التنجز ليستا من مراتب الحكم، أمّا مرتبه الاقتضاء فإنّها راجعه إلى ملاكات الأحكام و ليست من مراتبها، فإنّ الملاكات امور تكوينيه خارجيه، فكيف تكون من مرتبه أمر اعتبارى؟! فهذه المرتبه ليست من مراتب الحكم بل تكون من مقدّماته.

و أمّا مرتبه التنجز فإنّها من أحكام العقل بعد تماميه الحكم الشرعى و ما يترتب على مخالفه الحكم، فما كان متأخرا عن الحكم و مرتبا على مخالفته لا مجال لأن يجعل من مراتب الحكم.

و ثانيا: أن الفرق بين الحكم الإنشائى و الفعلى بتحقيق البعث أو الزجر فى

ص: ١١٣

الثانى دون الأوّل ليس بصحيح، فإنّ عدم تحقّق البعث أو الزجر فى مرتبه الإنشاء دليل على عدم تحقّق الحكم هنا أصلاً بعد ما كان الوجوب و الحرمة بمعنى البعث و الزجر الاعتبارى، فكيف يكون ما لم يتحقّق فيه البعث أو الزجر من مراتب الحكم؟!

التفسير الثانى للحكم الإنشائى و الفعلى ما ذكره استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (١) و هو أنّ الشارع فى مقام التقنين لم يتّخذ طريقاً خاصّاً بل كفيّته تقنينه هى الكيفيه المتداوله بين العقلاء، من جعل القانون ابتداءً بصوره كئيّه؛ بمعنى تعلق الإراده الاستعماليه على العنوان الكلى، ثمّ بيان مخصّصات و مقيداته بعنوان الاستثناء و التقييد فى مقام الإجراء و محدوديه المراد الجدّى حسب ما تقتضيه المصالح.

و الحكم الإنشائى ما هو مجعول بعنوان ضابطه كئيّه نحو قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** (٢)، و بعد بيان مخصّصاته و مقيداته، مثل قوله عليه السّلام: «لا تبع ما ليس عندك» (٣)، و «نهى النبى عن بيع الغرر» (٤) يصير الحكم فعلياً، فالحكم الفعلى ما تعلقت به الإراده الجدّيه فى مقام إتيان العمل و تحقّقه فى الخارج، و من فوائد جعل الحكم الإنشائى التمسك بإطلاقه فى موارد الشكّ، كالشكّ فى حليه بيع المعاطاه-مثلاً- فالصحيح أنّه ليس للحكم الشرعى سوى هذين المرتبتين، و هذا هو الحقّ و مطابق للواقعيه.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض الأعلام قدّس سرّه (٥) من أنّه ليس للحكم إلّا

ص: ١١٤

١-١) تهذيب الاصول ٧٠:٢.

٢-٢) البقره: ٢٧٥.

٣-٣) الوسائل ١٨:٤٧، الباب ٧ من أبواب احكام العقود، الحديث ٢.

٤-٤) الوسائل ١٧:٤٤٨، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣.

٥-٥) مصباح الاصول ٤٦:٢.

الأولى: مرتبه الجعل و الإنشاء بداعى البعث و التحريك بنحو القضية الحقيقيه، كقوله سبحانه: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)، ففي هذه الرتبه تنشأ الأحكام على موضوعاتها المقدر وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود و الشرائط و عدم الموانع على نهج القضايا الحقيقيه.

الثانية: مرتبه الفعلية و الخروج عن التعليق و التقدير بتحقق موضوعه خارجا، كما إذا صار المكلف مستطيعا مثلا.

و فيه: أولا: أنه كلام بلا شاهد، و من البعيد أن يكون الحكم الواحد بالنسبه إلى شخص إنشائيا، و بالنسبه إلى شخص آخر فعليا، مع مخالفته لما هو متداول بين العقلاء في كيفية التقنين كما ذكرناه، و لازم هذا الكلام عدم كون مثل *أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ* حكما إنشائيا، و لا- حكما فعليا؛ إذ الحكم في باب المطلق يتعلق بالطبيعه، و لا- نظاره لها إلى الأفراد و المصاديق حتى تكون محققه الوجود أو مقدره الوجود، بل يستحيل حكايتها عن الأفراد كما مرّ ذكره مرارا.

و ثانيا: أن لازم هذا الكلام إرجاع القوانين المجعوله في ضمن الجمل الإنشائية، مثل: *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* إلى الجمل الخبرية لتصحيح القضية الحقيقيه، كقولنا: «المكلف يجب عليه إقامة الصلاة» بأن الحكم يكون بالنسبه إلى «زيد» قبل البلوغ إنشائيا، و بعد بلوغه يصير فعليا، و بناء على هذا البيان لا بدّ من الالتزام بهذا التوجيه في مثل: *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*، بخلاف ما ذكرناه من التفسير للحكم الإنشائي و الفعلية.

و ثالثاً: أن لازم هذا الكلام تعلق الإرادة الجديّة بجميع مصاديق البيع و إن كان غريباً، فكلّ معاملته إذا تحققت و اتّصفت بعنوان البيعته يكون حالاً نافذاً عند الله، فإنّ بعد تحقّق موضوع قضيه حقيقته تتعلّق به الإرادة الجديّة، و هذا ينافي التقييد و التخصيص، و لا- يكون قوله عليه السّلام: «نهى النّبى عن بيع الغرر» قابلاً- للجمع مع أحيل الله البيع، بخلاف ما ذكرناه بلحاظ تعلق الإرادة الاستعماليّه و الحكم الإنشائي بحليه جميع أفراد البيع و مصاديقه، و هذا لا يتنافى مع دخاله بعض القيود فى متعلق الإرادة الجديّه.

نعم، أصاله التّطابق حاكم بتطابق الإرادتين إن لم يكن الدليل على الخلاف كما فى بيع المعاطاه، فما يكون متعلق الإرادة الاستعماليّه هو حكم إنشائي، و ما يكون متعلق الإرادة الجديّه هو حكم فعلى.

إذا عرفت هذه المقدّمه بالنسبه إلى المحذور الثالث- أى اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض فى شىء واحد إذا أدت الأماره إلى حرمة ما هو واجب فى الواقع أو وجوب ما هو حرام فى الواقع- فنقول: و الجواب عنه ما هو التحقيق فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، و قد مرّ فى مسأله المتزاحمين أنّه لا محيص إلّا عن رفع اليد عن الأمر بالمهمّ فى مقام الفعلية، لا لعدم ملاك الوجوب فيه، بل لعدم قدره المكلف على امتثالهما معا و رعايه الأمر بالأهمّ، فلا يترتب على مخالفه الأمر بالمهمّ عقوبه و لا مذمّه.

و من هنا يستفاد فيما نحن فيه بأنّ صلاه الجمعة- مثلاً- إذا كانت بحسب الواقع واجبه و لكنّه لم يصل إلى المكلف لمانع، فلا بدّ له إمّا من الاحتياط التامّ الذى يؤدّى إلى العسر و الحرج الشديدين، بل و خروج الناس عن ربقة الإسلام و انزجارهم عن الدّين، و إمّا العمل على وفق الأمارات الذى يستلزم

المخالفة للواقع أحيانا و يوجب تفويت مصالح الأحكام الواقعيه، و لكنّه أهون للشارع من تنفّر الناس و انزجارهم عن أساس الإسلام، فالضروره تقتضى أن يجعل الشارع بعض الأمارات العقلائيّه حجّه، فالملاك الذى يقتضى رفع اليد عن الأمر بالمهم هو الذى يقتضى هنا رفع اليد عن الأحكام الواقعيّه.

آراء اخرى لدفع المحذور:

و تتحقّق هنا آراء اخرى للجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى:

الأول: ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) من أنّ الحكم الظاهرى قد اخذ فى موضوعه الشكّ فى الحكم الواقعى، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الشكّ فى الحكم الواقعى لا- محاله، و الشكّ فى شىء أيضا يكون فى طول ذلك الشىء، فيكون الحكم الظاهرى متأخرا عن الحكم الواقعى برتبتين، فلا تبقى منافاه بينهما.

و أشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) بأنّ الحكم الظاهرى و إن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى لمكان الطوليّه، إلا أنّ إطلاق الحكم الواقعى لحالات الجهل و العلم يشمل مرتبه الحكم الظاهرى، فإنّ اختصاص الحكم الواقعى بالعالم به يلزم التصويب الباطل، و عليه فمحذور الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باق على حاله.

الرأى الثانى: ما ذكره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٣) من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه التى هى عباره عن المنجزيه عند مطابقه الأماره للواقع و المعذريه عند المخالفه، فالأماره لا تستتبع حكما شرعيّا تكليفيّا أصلا، حتّى

ص: ١١٧

١-١ (١) الرسائل: ١٩٠-١٩١.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢: ٤٤.

٣-٣ (٣) المصدر السابق.

تحصل غائله التضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري.

و يرد عليه:أولاً:أنّه لا جعل و لا تأسيس للشارع في مورد الأمارات،بل الموجود هو إمضاء ما عليه بناء العقلاء.

و لكنّه قابل للتوجيه بأنّ الحجّيه الإمضائيه تكون بمعنى المنجزيه عند الإصابه و المعذّريه عند الخطأ لدى المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

و ثانياً:أنّ كلامه قدّس سرّه صحيح في صورته مطابقه الأماره للواقع،و أمّا في صورته المخالفه فلا ترتفع الغائله بمجرد إنكار الحكم الظاهري و تعويضه بجعل الحجّيه، فإنّ منشأ ترك ما هو واجب بحسب الواقع هو تجويز الشارع بالحجّيه الإمضائيه للأماره الدالّه على عدم وجوبه،فيعود المحذور بأنّ الوجوب الواقعي و تعلق الإراده الجديّه بفعل شيء-مثلاً-كيف يكون قابلاً للجمع مع تجويز الترك؟!!

الرأى الثالث:ما ذكره المحقّق الفشاركي قدّس سرّه على ما نقله تلميذه المحقّق الحائري قدّس سرّه في كتاب درر الفوائد (1)،و حاصل كلامه قدّس سرّه:أنّ موضوع الحكم الظاهري متفاوت مع موضوع الحكم الواقعي،و لا منافاه بينهما،مثلاً:إذا تصوّر المولى موضوع الحكم الواقعي في مقام جعل الحكم،فيلاحظ نفس صلاه الجمعه مع الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في نفسها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها،مثل:كونها في المسجد أو الدار و أمثال ذلك.

و أمّا الحالات المتأخّره عن تعلق الحكم بها-مثل:عنوان كونها معلومه الحكم أو مشكوكه الحكم-فلا يمكن أن يتصوّر معها في هذه الرتبه؛لعدم إمكان إدراج الأوصاف المتأخّره عن الحكم في موضوعه.

ص: ١١٨

و الحاصل: أنّ موضوع الحكم الواقعي هو صلاة الجمعة مع الحالات التي لا ترتبط بتعلّق الحكم بها، و موضوع الحكم الظاهري هو صلاة الجمعة التي تكون مقيّده بعروض الشكّ في حكمها الواقعي و متّصفه بكونها مشكوكه الحكم، و حينئذ لا مجال للسؤال عن كيفيّة الجمع بين الحكمين. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتلخيص و إيجاز.

و يرد عليه: أوّلاً: ما ذكرناه في بحث التعيّد و التوضيحي في مقام الجواب عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه حيث قال: إنّ لا يمكن للمولى أخذ قصد القرية - بمعنى إتيان المأمور به بداعي الأمر المتعلّق به - في متعلّق الأمر بعنوان الجزئية أو القيدية، فإنّه يستلزم جعل ما هو متأخّر عن الأمر في رتبة متقدّمه على الأمر.

و قلنا في جوابه: إنّ المتأخّر عن الأمر هو داعويته الخارجيه، فداعويته الأمر الخارجيه تتوقّف على وجوده الخارجى، و ما يتوقّف عليه الأمر هو تصوّر الموضوع بقيد كونه مأموراً به، و معلوم أنّه لا يكون تصوّر الشىء فرع وجوده الخارجى، فلا مانع من تصوّر داعويته الأمر و أخذها في الموضوع في مقام تعلّق الأمر، و هذا الكلام يجرى بعينه فيما نحن فيه، فإنّ العناوين و الأوصاف العارضة على الموضوع بلحاظ تعلّق الحكم عليه - مثل: عنوان مشكوك الحكم - متأخّره عن الحكم بوجودها الخارجى، و أمّا في مقام تعلّق الأمر و تصوّر صلاة الجمعة - مثلاً - فلا فرق بين الأوصاف التي تتّصف بها في نفسها و الأوصاف التي تتّصف بها بعد تعلّق الحكم بها، و مقتضى إطلاق الحكم الواقعي هو شموله لصلاة الجمعة المشكوكه الحكم، مثل شموله لصلاة الجمعة الواقعيه في المسجد، فيجتمع الحكمان في مورد واحد و يعود الإشكال.

و ثانياً: أنّ ما أفاده قدّس سرّه - من كون موضوع الحكم الظاهري هي صلاة الجمعة

المتّصفه بأنّها مشكوكه الحكم و المشكوكيه تكون بعد تحقّق الحكم الواقعي و متأخّره عنه-ليس بصحيح، فإنّ الشكّ في الشيء لا يستلزم تحقّق المشكوك في الخارج، و إلاّ يلزم انقلاب الشكّ علماً؛ إذ كلّما شكّ في الحكم يعلم بثبوته؛ لمكان الملازمه بين الشكّ في الشيء و تحقّق المشكوك خارجاً، و هكذا الأمر بالنسبه إلى العلم، حيث إنّ العلم بالشيء لا يتوقّف على تحقّق المعلوم خارجاً، و إلاّ يلزم مطابقه العلم للواقع دائماً و انتفاء الجهل المركّب بالكلّيه.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره قدّس سرّه-من أنّ موضوع الحكم هو ذات الموضوع المجرّد عن الحكم، و موضوع الحكم الظاهري هو ذات الموضوع بلحاظ الحكم، فلا يمكن الجمع بين لحاظي التجرّد عن الحكم و لحاظ ثبوته-أيضاً ليس بصحيح، و ذلك لأنّ ما اخذ موضوعاً في الحكم الواقعي إمّا أن يؤخذ بشرط لا، و إمّا أن يؤخذ لا بشرط-بعد ملاحظه أنّه لا معنى للإهمال و الإجمال في مقام الثبوت و جعل الحكم و تعلّقه على الموضوع، بخلاف مقام الإثبات-فعلى الأول يلزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، و هذا تصويب باطل؛ إذ لحاظ صلاحه الجمعه بشرط أن لا تكون مشكوكه الحكم و جعل الوجوب لها بهذا اللحاظ مآله إلى وجوب صلاحه الجمعه في حقّ العالم بالحكم خاصّه.

و على الثاني يمكن انقسام العنوان المتعلّق للأحكام الواقعيه إلى معلوم الحكم و مشكوك الحكم، فيكون العنوان محفوظاً في كلتا المرتبتين: مرتبه الحكم الواقعي و مرتبه الحكم الظاهري؛ لأنّ لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فليكن أحد هذه الشروط الشكّ في الحكم، و مع انحفاظ العنوان في كلتا المرتبتين يعود المحذور كما هو واضح.

الرأى الرابع: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره (١) من أن الموارد التى توهم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية و الواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات المعتبره على الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفه الاصول المحرزه للواقع، و المراد منها ما يكون الموضوع فيها هو الشك المسبوق بحاله سابقه متيقنه كالأستصحاب.

ثالثها: موارد تخلف الاصول غير المحرزه عن الواقع، و المراد منها ما يكون الموضوع فيها نفس الشك فى الواقع كالبراءه.

و التفتيى عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، و يختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

فنقول: أميا فى باب الطرق و الأمارات فليس المجعول فيها حكما تكليفيا حتى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الواقعى، بناء على ما هو الحق عندنا، من أن الحجية و الطريقيه من الأحكام الوضعيه المتأصليه بالجعل و مما تنالها يد الوضع و الرفع ابتداء،... و منها الطريقيه و الوسطيه فى الإثبات، فإنها بنفسها ميا تنالها يد الجعل و لو إمضاء؛ إذ ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم و إثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفه الطريق للواقع... و لا بد فى الأماره من أن يكون لها جهه كشف عن الواقع كشفا ناقصا، فللشارع تتميم كشفها و لو إمضاء بإلقاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين؛ فكأن الشارع أوجد فى عالم التشريع فردا من العلم، و جعل الطريق محرزا للواقع كالعلم، بتتميم نقص كشفه و إحرازه، و لذا قامت الطرق

ص: ١٢١

و الأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه.

و إذا عرفت حقيقه المجعول في باب الطرق و الأمارات و أنّ المجعول فيها نفس الوسطيه في الإثبات ظهر لك أنّه ليس في باب الطرق و الأمارات حكم حتّى ينافي الحكم الواقعي ليقع في إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأماره المخالفه إلّا كحال العلم المخالف، فلا- يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابه يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق، و يوجب تنجيز الواقع و صحّحه المؤاخذه عليه، و عند الخطأ و عدم الإصابه يوجب المعذوريه و عدم صحّحه المؤاخذه عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و يتحقّق في هذا الكلام ما يكون صحيحاً عندنا من عدم تحقّق حكم تكليفي مجعول على طبق مفاد الطرق و الأمارات، و أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم.

و لعلّه يستفاد من صحيحه أبي يعفور الوارده في معنى العداله أنّ حسن الظاهر أماره معتبره شرعيّه لإحراز العداله و إن لم يقد المظنّه، مع أنّه لا يكون معتبراً عند العقلاء ظاهراً، و على هذا تكون النسبه بين الأماره الشرعيّه و العقلائيّه عموم من وجه.

و لكن مع ذلك يرد عليه: أوّلاً: أنّ عطف الطريقيه و الكاشفيّه على الحجيّه ليس بصحيح، فإنّ الحجيّه قابله للجعل بخلافهما، فإنّهما من الامور التكوينيّه، و ما هو حاصل تكويننا لا معنى لجعله الشرعي لارتباطه كحراره النار بالخالقيّه، فالأثر التكويني للقطع و الظنّ هو الكشف التامّ أو الناقص، و هكذا

و ثانياً: أنّ مقاييسه الأماره الشرعيه بالقطع ليست بصحيح، فإنّ العمل بالعلم المخالف للواقع إنّما هو ضروره يبتلى بها المكلف لقصور منه، و يكون معذورا عقلا- في مخالفه الواقع، و لا- يرتبط بجعل الحجّيه للقطع من الشارع، و هذا بخلاف جعل الحجّيه للأماره المخالفه للواقع و لو إمضاء، فإنّه ينتهي إلى ترخيص من الشارع في مخالفه الأحكام الواقعيه الفعليه كما ذكرناه في جواب المحقق الخراساني قدّس سرّه، فكيف يكون هذا قابلا للتوجيه؟!

و أمّا الاصول المحرزه فقال قدّس سرّه: فالأمر فيها مشكل، و أشكل منها الاصول غير المحرزه كأصالة الحلّ و البراءه، فإنّ الاصول بأسرها فاقده للطريقه لأخذ الشكّ في موضوعها، و الشكّ ليس فيه جهه إراءه و كشف عن الواقع حتّى يقال: إنّ المجعول فيها تتميم الكشف، فلا- بدّ و أن يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعي، فيلزمه التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي عند مخالفه الأصل له.

هذا، و لكنّ الخطب في الاصول التنزيليه هيّن؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم، و لأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقه... فالمجعول في الاصول التنزيليه ليس أمرا مغايرا للواقع، بل الجعل الشرعي إنّما تعلق بالجري العملي على المؤدّي على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعده التجاوز «بلى قد ركعت» (1)، فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، و إلا كان الجري العملي واقعا في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدّي حكم على خلاف ما هو عليه.

ص: ١٢٣

و يرد عليه: أن المنافاه لا ترتفع بهذا الحل - كما مرّ مرارا - فإن الترخيص في ترك الركوع بمقتضى قوله عليه السلام: «بلى قد ركعت» مع أنه لم يركع خارجا لا يجتمع مع تعلق الإراده الجديّه القطعيّه بجزئيّه الركوع للصلاه بصوره الجزئيّه المطلقه، و أن تركه نسيانا أيضا يوجب بطلان الصلاه، ففي الواقع ترك الركوع مستند إلى ترخيص الشارع و حكمه بأنك قد ركعت، فيعود الإشكال.

و أما الاصول غير المحرزه كأصالة الاحتياط و الحلّ و البراءه فقال قدّس سرّه: قد عرفت أنّ الأمر فيها مشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويّه و الجرى العملى على بقاء الواقع، بل مجرّد البناء على أحد طرفى الشكّ من دون إلقاء الطرف الآخر و البناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعوله فى أصالة الاحتياط، و الحلّيه المجعوله فى أصالة الحلّ تناقض الحلّيه و الحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بداهه أنّ المنع عن الاقتحام فى الشىء كما هو مفاد أصالة الاحتياط أو الرخصه فيه كما هو مفاد أصالة الحلّ، ينافى الجواز فى الأوّل و المنع فى الثانى.

ثمّ قال فى مقام الجواب عنه: إنّ للشكّ فى الحكم الواقعى اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقه للحكم الواقعى أو موضوعه كحاله العلم و الظنّ، و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعى؛ لانحفاظ الحكم الواقعى عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجبا للحيره فى الواقع و عدم كونه موصلا إليه و منجزا له، و هو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعا لما يكون متمما للجعل و منجزا للواقع و موصلا إليه، كما أنّه يمكن أخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن

الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية و مناطات الأحكام الشرعية، فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحة احترام المؤمن و حفظ نفسه، فإنّه لمّا كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه و أهمّ في نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ، حفظاً للحمي و تحرّزا عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن، و هذا الحكم الظاهري إنّما يكون في طول الحكم الواقعي، نشأ عن أهميه المصلحة الواقعيّة... و لا مضادّه بينهما، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي و يكون هو هو، و إن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظه فلا- يجب الاحتياط لانتفاء العله، و إنّما المكلف يتخيّل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه.

و لا- يخفى أنّ هذا الذيل من طغيان قلمه قدّس سرّه و لا يكاد ينبغى من مثله، فإنّ موضوع وجوب الاحتياط هو المشتبه، سواء انكشف الواقع فيما بعد أم لا، و موضوع وجوب الحفظ هي نفس المسلم، و انكشف الواقع لا- يكون كاشفا عن عدم تعلق وجوب الاحتياط على المشتبه من الشارع.

ثمّ قال قدّس سرّه: هذا كلّه إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط، و إن لم تكن المصلحة الواقعيّة تقتضى ذلك و لم تكن بتلك المثابه من الأهميه بحيث يلزم الشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمن، سواء كان بلسان الرفع كقوله صلّى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» أو بلسان الوضع كقوله صلّى الله عليه و آله:

«كلّ شيء لك حلال»، فإنّ المراد من الرفع في قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتّى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات و إيجاب الاحتياط، فالرخصه المستفاده من قوله صلّى الله عليه و آله:

«رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصة المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنّ الرخصة التي تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافي الحكم الواقعي و لا تضاده، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رفع ما لا يعلمون».

و السرّ في ذلك: هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي و متأخّر رتبته عنها؛ لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجبا للحيثه في الواقع و غير موصل إليه و لا منجز له، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، و معه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعي؟!

و بالجمله، الرخصة و الحليّه المستفاده من حديث الرفع و أصاله الحلّ تكون في عرض المنع و الحرمة المستفاد من إيجاب الاحتياط، و قد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط يكون في طول الواقع و متفرعا عليه، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضا، و إلاّ يكون ما في طول الشيء في عرضه. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتلخيص و إيجاز.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ ما ذكره من الاعتبارين للشكّ في الحكم الواقعي، و أنّ باعتبار كونه من الطوارئ و العوارض للحكم الواقعي لا يمكن أخذه موضوعا لحكم آخر، و أمّا باعتبار كونه موجبا للحيثه في الواقع و عدم كونه موصلا إليه فيمكن أخذه موضوعا لما يكون متمما أو مؤمّنا لكونه بهذا الاعتبار متأخرا عن الحكم الواقعي، فليس بصحيح.

فإنّ الشكّ باعتبار الأوّل أيضا متأخّر عن الحكم الواقعي، و يشهد له التعبير بالعوارض و الطوارئ، فإنّ كلّ عارض متأخّر عن المعروف و لو بتأخّر رتبي، فلا يصحّ التفكيك بين الاعتبارين من هذه الناحية.

و ثانياً: أنه ذكر في ذيل كلامه ما هو مخالف لما حَقَّق في العلوم العقليَّة، وهو أنَّ ما مع المتقدِّم في الرتبة لا يكون متقدِّماً رتبه، و ما مع المتأخَّر في الرتبة لا يكون متأخِّراً رتبه.

توضيح ذلك: أنه لا بدَّ من كون التقدُّم و التأخُّر الرتبي مستندا إلى الملاك، و من هنا كانت العله متقدِّمه على المعلول رتبه لمكان العليه، و عليه فلو كان مع العله شيء مقارن لا يقتضى الحكم بتقدِّمه رتبه على المعلول لمجرّد المقارنه و المعيه مع العله، و كذا الحال بالنسبه إلى مقارن المعلول. نعم، إن تحقَّق للمعلول علّتان يصحَّ القول بأنَّ هذا المعلول متأخَّر عن كلتا العلتين، فالمعيه لا تقتضى التقدُّم على المعلول.

و لكنّه قدّس سرّه قال: كما أنَّ إيجاب الاحتياط في النفس المردّده بين المسلم و الكافر متأخَّر عن الحكم الواقعي في الرتبه، كذلك قاعده الحليّه متأخِّره عنه في الرتبه؛ لكونهما في رتبه واحده، فإذا كان أحدهما متأخِّراً عن شيء لا بدَّ من تأخُّر الآخر، فلا يصحَّ الحكم بتأخُّر الرخصه عن الحكم الواقعي رتبه لمجرّد كونها في عرض إيجاب الاحتياط الذي هو في طول الحكم الواقعي و متأخَّر عنه رتبه.

و ثالثاً: سلّمنا أنه لا منافاه بين إيجاب الاحتياط و الحكم الواقعي، بل يكون إيجابه لتحفُّظ الحكم الواقعي في مورد الشكّ البدوي كما هو المفروض هنا، و لكنَّ الإشكال المهمّ في قاعده الحليّه و الطهاره مع أنَّ جعلهما يكون بداعي التسهيل و الفرار عن الحكم الواقعي، فإن تعلّقت إرادته جديّه المولى بحرمه شرب التتن -مثلاً- كيف يكون هذا قابلاً للجمع مع قوله: كلّ شيء شكّ في حليّته و حرّمته فهو لك حلال؟! هذا محور الإشكال، و كلامه قدّس سرّه بطوله و تفصيله

لا يكون جوابا عنه.

و التحقيق هنا: أنّ حلّ الإشكال يكون برفع يد الشارع عن الحكم الواقعي كرفع يده عن أحد الحكّمين في باب التراحم.

توضيح ذلك: أنّه لا بدّ للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط في جميع موارد احتمال تحقّق التكليف، وإمّا اعتبار الطرق و الأمارات العقلانيّة التي تكون غالبا مطابقيه للواقع، والأوّل يوجب انزجار الناس عن أساس الدين و ينافي السّمحه و السهله التي يكون تشريع الدين على أساسها، و يوجب تعطيل امور معاش الناس؛ لاشتغالهم في أكثر الأوقات بإتيان الواجبات المحتمله و التحرز عن المحرّمات المحتمله، فيتعيّن الثاني بأنّ مصلحه حفظ أساس الدين تقتضى جعل الشارع قاعده الطهاره و الحليّه في الموارد المشكوكه من باب المسامحه و السهوله، و المصلحه المذكوره تقتضى رفع اليد عن الحكم الواقعي مع فعليّته و تحقّق مناطه، و هذه مسأله عقلائيّه.

و من ذلك ظهر: أوّلا: أنّه لا محذور في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بما ذكرناه.

و ثانيا: أنّ التعبد بالمظنّه لا يستلزم أيّ محذور من المحذورات المذكوره.

ص: ١٢٨

إذا كان مفاد الدليل القطعي هو اعتبار الأمارات و حجيتها فيجب متابعتها و الأخذ به، و إن كانت الأماره مشكوكه الحجية، و لم يقم دليل على إثبات حجيتها و لا نفيها فقد ذكرت وجوه لإثبات أن مقتضى القاعدة هنا عدم الحجية:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (١) من أن التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب فيكفي منه قوله تعالى: قُلْ آَللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (٢)، حيث دلّ على أنّ ما ليس بمأذون من قبل الله تعالى فإسناده إليه محرّم و افتراء.

و أمّا السنّه فمنها قول الإمام الصادق عليه السّلام في عداد القضاء: «القضاء أربعة، ثلاثه في النار و واحد في الجنّه: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو في الجنّه» (٣).

ص: ١٢٩

١-١) الرسائل ٣١: ٣٠.

٢-٢) يونس: ٥٩.

٣-٣) الوسائل ٢٧: ٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

ف قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار» يدلّ على التويخ لأجل القضاء بما لا يعلم.

و أمّا الإجماع فقد ادّعاه الوحيد البهبهانى قدّس سرّه فى بعض رسائله من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيّات عند العوام، فضلا عن العلماء و الخواص.

و أمّا العقل فقد أطبق العقلاء على تقييح العبد و تويخه على اعتقاده و تدّيئه بما لا يعلم بوروده من المولى و إسناده إليه.

و فيه: أوّلا: أنّ هذه الأدلّه لا تنطبق على المدعى؛ إذ المدعى أنّ الأماره التى لم يدلّ دليل على اعتبارها و شكّ فى حجّيتها متّصفه بعدم الحجّيه، و غايه ما يستفاد من الأدلّه هو حرمة الإسناد إلى الشارع بغير علم، إلاّ أن تتحقّق الملازمه بين حرمة الإسناد و عدم الحجّيه، فتماميّه هذا الاستدلال تتوقّف على ثبوت الملازمه بينهما.

و قد ذكر كثير من العلماء موارد النقض لهذه الملازمه:

الأوّل: ما عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) من أنّ الظنّ على الحكومه حجّه، و لكن لا يصحّ إسناد المظنون فى مورده إلى الشارع كما هو واضح.

و التحقيق: أنّ هذا النقض ليس بوارد عليه؛ إذ الحجّه فى مورد الظنّ الانسدادي على الحكومه ليس هو الظنّ كما تخيّل، بل الحجّه هى العلم الإجمالى بثبوت التكليف اللزوميّه من الوجوبيّه و التحريميّه فى الشريعه، فإطلاق الحجّه على الظنّ مسامحه.

بيان ذلك: أنّ مقدّمات دليل الانسداد على الحكومه لا تنتج حجّيه الظنّ، بل نتيجه التبويض فى مقابل الاحتياط، و ذلك بالأخذ بالمظنونات دون

ص: ١٣٠

المشكوكات و الموهومات؛ إذ الاحتياط التام في جميعها بمقتضى العلم الإجمالى موجب لاختلال النظام أو العسر و الحرج، و لا يصح ترجيح المشكوكات و الموهومات على المظنونات؛ لكونه من ترجيح المرجوح على الراجح، فلا بد من الاحتياط فى مورد الظن فقط و منشؤه العلم الإجمالى بثبوت التكليف، فكيف يصح إطلاق الحجّه عليه؟!

الثانى: ما عن المحقق العراقى قدّس سرّه (١) من أنّ الشكّ فى الشبهات البدويه قبل الفحص حجّه يعنى إن كان شرب التتن بحسب الواقع حراما يوجب جريان البراءة قبل الفحص، لتنجّز الحرمة الواقعيّه، لعدم جواز إجراء البراءة فى موردها، و مع ذلك لا يجوز إسناد المشكوك إلى الشارع بالبداهه.

ثمّ قال: و هكذا إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويه حجّه و منجّز للواقع بلا إشكال، إلّا أنّه لا يجوز الإسناد فى مورده كما هو واضح.

و جوابه: أنّ الشكّ البدوى قبل الفحص ليس بحجّه، بل الحجّه فى الشبهات البدويه قبل الفحص هو العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الشريعة، فإنّه يوجب اشتغال الذمّه عند عدم وجود المؤمن، و هكذا إيجاب الاحتياط ليس بحجّه، و إنّما هو رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالحجّه هو العلم الإجمالى السابق على الشكّ، إلّا أنّ الشارع جعل مؤمنا فى الشبهات البدويه بعد الفحص، و أمّا قبل الفحص فهو باق على حاله.

و لكنّ الملازمه المذكوره تحتاج إلى دليل و لا بدّ من إثباتها، و عدم إثباتها و مشكوكيتها يكفى لعدم تماميّه استدلال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه.

الوجه الثانى: هو استصحاب عدم الحجّيه؛ لأنّ حجّيه الأماره من

ص: ١٣١

الحوادث، و كل حادث مسبوق بالعدم.

و أورد عليه الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (1) بأن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى استصحاب العدم ثم إثبات الحرمة.

و الحاصل: أن أصله عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، و أما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك، و لا- يحتاج إلى إحراز عدمه بالأصل، و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجود حصول اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمه، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ.

و اعترض عليه المحقق الخراساني قدس سره (2) بأمرين:

الأول: أن الحجية من الأحكام الوضعيه القابله للجعل الشرعي، فيصح إجراء الاستصحاب فيها وجودا و عدما، فإن استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب و عدم الحرمة، فكما أنه لا- يتوقف استصحاب عدم الوجوب و الحرمة على أثر آخر وراء عدمها، فكذلك استصحاب عدم الحجية بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجية.

الأمر الثاني: أن الحكم الشرعي إما أن يكون مترتبا على الواقع فقط فلا مجال حينئذ إلا للاستصحاب لإحراز الواقع، و إما أن يكون مترتبا على الشك فقط، فلا- مورد حينئذ إلا- للقاعده المضروبه لحكم الشك، و قد يكون مترتبا على كل من الواقع و الشك، فيكون المورد قابلا لجريان الاستصحاب

ص: ١٣٢

١-١ (١) الرسائل: ٣١.

٢-٢ (٢) حاشيه الرسائل: ٤٣.

و القاعده، إلا أن الاستصحاب يجري دون القاعده لحكومته عليها؛ لحكومته استصحاب الطهاره على قاعده الطهاره.

ولا يخفى أن ما نحن فيه من قبيل القسم الأخير، فإن حرمه التعييد كما هي أثر للشك في الحجية، كذلك أثر لعدم الحجية واقعا، فلكل من الاستصحاب و القاعده مجال، إلا أن الاستصحاب يقدم بنكته الحكومه.

و التحقيق: أن هنا عنوانين مستقلين، و تدلّ على حرمه كلّ منهما أدلّه خاصّه: أحدهما: عنوان التشريع؛ بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، أو إخراج ما هو منه عنه، و هو حرام بلا إشكال، و تعلق الحرمه على واقعيه التشريع بلا مدخليه لعلم المكلف و جهله فيه، إلا- أن الجهل مانع عن استحقاق العقوبه كما هو الحال في سائر المحرّمات الواقعيه، و الأدلّه الأربعة تدلّ على حرمته ظاهرا.

و ثانيهما: إسناد ما لا يعلم كونه من الشارع إليه، و هو محرّم أيضا.

و يدلّ على حرمته قوله تعالى: **وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَحَدُّنَا عَلَيْهَا آبَاءُنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١).**

و أمّا الاستدلال بقوله تعالى: **اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْسَرُونَ (٢)** فغير تام؛ لأن الافتراء هو الانتساب إلى الله تعالى عمدا و كذبا، و هو أجنبي عن انتساب المشكوك فيه إليه تعالى.

و أمّا الأماره المشكوكه الحجية فكما أنّها موضوع لحرمه الإسناد إلى

ص: ١٣٣

١- (١) الأعراف: ٢٨.

٢- (٢) يونس: ٥٩.

الشارع بغير علم، كذلك هي موضوع لحرمة التشريع، ولا مجال لجريان الاستصحاب بلحاظ العنوان الأول، فإن موضوع الحرمة هو الشكّ الحاصل بالفعل، ومجرد الشكّ و عدم العلم يكفي في ترتّب الحرمة عليها كما قال به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

و أمّا بلحاظ العنوان الثاني فيجری الاستصحاب، فإنّ إحراز ما ليس من الدين قد يكون وجدانا، وقد يكون بالأصل مثل: استصحاب عدم كونه من الدين، و بإدخاله يتحقّق عنوان التشريع المحرّم، و على هذا يصحّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، فالحقّ هنا التفصيل بين العنوانين.

الوجه الثالث: هو ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) من أنّ الحجّه لها اثران:

الأول: التنجيز في صورته الإصابه للواقع، فيوجب استحقاق العقاب على المخالفه، و الثاني: التعذير في صورته عدم الإصابه فلا معنى للعقاب، و من الواضح أنّ موضوع هذين الأثرين هو الحجّيه الفعلية دون الإنشائية، أعنى ما أحرز و علم أنّه حجّه بالفعل، فإذا شكّ في حجّيه شيء يقطع بعدم ترتيب الأثر عليه من التنجيز و التعذير، و ذلك لانتفاء موضوعه.

و الدليل على ذلك أنّ الحجّه هي ما يصحّ أن يحتجّ به المولى على عبده ليقطع عذره، و يصحّ للعبد أن يحتجّ به على المولى ليثبت عذره، و من المعلوم عقلا و وجدانا توقّف هذين الأثرين على العلم بالحجّه صغرى و كبرى، و لا يترتّب على واقع الحجّه. و هذا هو الصحيح عندي أيضا كما هو واضح.

ص: ١٣٤

إذا عرفت إمكان التعيّد بالمظنّه ثبوتاً يقع البحث في الأمارات التي قام الدليل على حجّيتها أو ادّعى قيام الدليل على حجّيتها، منها ظواهر الألفاظ و الكلمات،

و البحث فيها من جهات:

الجهه الأولى: في أنه لا شك في حجّيه الظواهر في الجملة،

و منشأ ذلك استقرار بناء العقلاء على العمل بها إجمالاً في جميع امورهم، و معلوم أنّ الشارع في مقام تفهيم مقاصده لم يتخذ طريقاً خاصاً لتحقيق هذا الغرض، بل جرى على ما هو المتعارف بين العقلاء من الأخذ بالظواهر، و معناه أنّ الظواهر حجّه عند الشارع إمضاء.

الجهه الثانيه: في أقسام الدلاله:

فبعد خروج الألفاظ المهمله عن بحث حجّيه الظواهر رأساً يعلم أنّ لكلّ لفظ دلالات ثلاثه:

الدلاله الأولى: ما تسمّى بالدلاله التصوريه، أو الوضعيه

و هي انتقال الذهن من استماع اللفظ إلى المعنى الموضوع له، و هذه الدلاله تتوقّف على ثبوت الوضع و العلم به، فهي لا تنفك عن اللفظ، سواء صدر من متكلّم نائم أو سكران أو مذياع.

الدلالة الثانية: وتسمى بالدلالة التصديقيه الاولى، وهى دلالة اللفظ على

كون المعنى مرادا للمتكلم بالإراداه الاستعماليه،

أى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الموضوع له، فاستعمله فيه.

و معلوم أنّ هذه الدلالة-مضافا إلى توقّفها على ثبوت الوضع و العلم به- تتوقّف على إحراز كون المتكلم فى مقام تفهيم مراده و ملتفتا إلى مفهوم كلامه، و عدم نصب القرينه المتّصله على خلاف المعنى الموضوع له؛ إذ مع ذكر قرينه «يرمى»-مثلا-فى قوله: «رأيت أسدا يرمى» لا تدلّ كلمه «أسد» على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الحقيقى، فيعتبر فى هذه الدلالة أربعة خصوصيات:

١-الوضع. ٢-العلم بالوضع. ٣-كون المتكلم فى مقام التفهيم. ٤-عدم اشتمال الكلام على القرينه المتّصله.

الدلالة الثالثه: الدلالة التصديقيه الثانيه، وهى دلالة الكلام على كون المعنى

مرادا للمتكلم بالإراداه الجدّيه،

و هذه الدلالة-مضافا إلى توقّفها على ثبوت الخصوصيات الأربعة المذكوره- تتوقّف على أمرين آخرين: أحدهما: كون المتكلم فى مقام الجدّ لا- فى مقام الهزل مثلا، و ثانيهما: عدم وجود قرينه منفصله على إراداه خلاف الظاهر من الكلام؛ لأنّها تكشف عن عدم كون المعنى مرادا للمتكلم بالإيراداه الجدّيه، و لذا قلنا فى مبحث العام و الخاص: إنّ الخاصّ المتّصل يمنع عن أصل انعقاد ظهور العام فى العموم، و أمّا الخاصّ المنفصل فلا- يمنع من انعقاد الظهور، إنّما يكشف عن عدم كون العموم مرادا للمتكلم بالإيراداه الجدّيه.

الجهه الثالثه: فى الخصوصيات المعبره فى كلمات الشارع لاستفاده الحكم

الشرعى منها:

الاولى: إحراز أصل صدور الكلام من الشارع،

إمّا مباشره و إمّا مع

ص: ١٣٦

الواسطه، و الواسطه قد تكون من قبيل الخبر المتواتر، و اخرى الخبر المستفيض، و ثالثه الخبر الواحد-بناء على حجّيته- و هذه الخصوصيه من مختصات السنّه، لا تعتبر في الكتاب بلحاظ كونه قطعى الصدور، و طريق إحراز القرآنيّه منحصر بالتواتر فقط.

الثانيه: إحراز ظهور مفردات الكلام و الهيئات التركيبيه،

و لا بدّ من استفادته من قول أهل اللغه و التبادر، و لا بدّ من إحراز كيفيه الاستعمال من طريق علائم الحقيقه و المجاز.

الثالثه: إثبات جهه الصدور،

بأنّ الكلام إنّما صدر لأجل بيان الحكم الواقعي لا لجهه اخرى من تقيّه و غيرها، و معلوم أنّ المراد الجدّي في باب التقيّه هو المراد الاستعمالي، و لكنّ الغرض من صدور الكلام يكون حفظ النفس المحترمه أو أساس المذهب لا بيان الحكم الواقعي.

الرابعه: إثبات الإراده الاستعماليّه،

فإنّها قد تكون مشكوكه لنا، فإذا قال متكلم: «رأيت أسداً»-مثلاً- و شككنا في أنّ مراده من كلمه «الأسد» هو المعنى الحقيقي أو المجازي، فلعّل مراده المعنى المجازي، و عدم ذكر قرينه «يرمى» يكون مستندا إلى النسيان و الغفله و الخطأ، فالمرجع هنا على قول المشهور في باب المجاز-أى استعمال اللفظ في غير ما وضع له- هو أصاله الحقيقه، و على ما هو المختار فيه-أى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و الموضوع، و لكن ادّعاء-يكون المرجع أصاله عدم النسيان و الغفله و الخطأ، فعلى كلا- القولين يحمل الكلام على المعنى الحقيقي.

و يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري قدّس سرّه (1) أنّ المرجع هنا أصاله عدم القرينه،

ص: ١٣٧

مع أنه لا يوجد أصل زائد على الأصليين المذكورين، ولذا اعترض عليه المحقق الخراساني قدس سره (١) والحال أنه أيضا ذكر ما يرتبط بالمراد الجدّي لا بالمراد الاستعمالي، فخلط بينهما.

الخامسة: إثبات الإرادة الجدّيه،

فإذا شككنا في تعلق الإرادة الجدّيه بما تعلقت به الإرادة الاستعماليه يكون المرجع هنا أصاله التطابق بين الإرادتين إن لم يكن الدليل على خلافه، وهذه من الاصول العقلائيّه، ولكنها تجرى في الأدلّه الشرعيّه أيضا بلحاظ عدم اتّخاذ الشارع طريقا خاصا في مقام التفهيم و التفهّم.

و أمّا أصاله الظهور التي نراها كثيرا ما في كلام المحقق الخراساني قدس سره فإن كانت بالنسبه إلى تشخيص المراد الاستعمالي فقد عرفت أنه لا يوجد أصل زائد على الأصليين المذكورين، وإن كانت بالنسبه إلى تشخيص المراد الجدّي فهي أصاله التطابق المذكوره، وليس لنا أصل آخر باسم أصاله الظهور، فالبحث عن حجّيه الظواهر يكون بداعي وجدان الطريق لاستكشاف المراد الجدّي.

و لا يخفى أنّ منشأ الشكّ في المراد الاستعمالي في باب الروايات إن كان احتمال نسيان الراوي و خطأه في نقل القرينه فالمرجع أصاله عدم الخطأ و النسيان، و احتمال الخطأ و النسيان و السهو بالنسبه إلى نفس الشارع منتف رأسا.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ الأقوال في حجّيه الظواهر متعدده،

القول الأول حجّيه الظواهر مطلقا

و القول المشهور و الموافق للتحقيق أنّها حجّيه مطلقا، سواء أفادت الظنّ بالوافق أم لا،

ص: ١٣٨

و سواء كان الظنّ بالخلاف أم لا، من غير فرق في ذلك كلّه بين من قصد إفهامه بها و بين من لم يقصد، و لا بين ظواهر الكتاب و غيره.

القول الثاني: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بحصول الظنّ بالوفاق،

أى الظنّ بإرادته المتكلّم لها، فمع عدمه لا تكون حجّيه.

القول الثالث: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بعدم حصول الظنّ بالخلاف،

فمع الظنّ بالخلاف لا حجّيه لها.

و الجواب عنها: أنّ المرجع في حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و معلوم أنّ العقلاء لا يعذرون العبد الذى خالف ظاهر كلام مولاه إذا اعتذر عن المخالفه بعدم الظنّ بالوفاق، أو بحصول الظنّ بالخلاف، فالظنّ بالخلاف غير قادح في حجّيه الظواهر، فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق.

القول الرابع: ما أفاده المحقّق القمّي قدّس سرّه من التفصيل بين من قصد إفهامه

بالكلام و بين من لم يقصد،

(١)

فيكون الكلام حجّيه للأوّل دون الثانى. و وجه الفرق بينهما هو: أنّ عدم إرادته الظاهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه لا بدّ و أن يكون لأحد احتمالين:

أحدهما: غفله المتكلّم عن نصب القرينه على إرادته خلاف الظاهر.

ثانيهما: غفله المخاطب المقصود بالإفهام و عدم التفاته إلى القرينه المنصوبه من قبل المتكلّم، و من الواضح أنّ العقلاء لا يعتنون بكلا الاحتمالين؛ لأصالة عدم الخطأ و الغفله.

و أمّا بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه فليس احتمال إرادته خلاف الظاهر منحصرا بهذين الأمرين كى يرفع بأصالة عدم الخطأ و الغفله، بل من الممكن

١-١) انظر: قوانين الاصول ٣٩٨-١:٤٠٣، وج ١٠٣:٢.

أن تكون بين المتكلم و من قصد إفهامه قرينه حالتيه أو مقالتيه على إرادته خلاف الظاهر و اختفت على من لم يقصد إفهامه، و ليس هنا أصل عقلائي يرفع هذا الاحتمال.

ثم إنّه رتب على هذا التفصيل ثمره انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيه؛ لأنّ ظواهر الكتاب و الأخبار ليست حجّه من باب الظنّ الخاصّ فى حقّها، و ذلك لاختصاص حجّيتها بالمشافهين و المقصودين بالإفهام، فإنّ خطابات القرآن غير متوجّهه إلينا، و الروايات أكثرها أجوبه عن الأسئلة، فهى موجّهه إلى خصوص الرواه السائلين دون غيرهم، و عليه فيكون العمل بالآيات و الأخبار من باب الظنّ المطلق الذى هو حجّه بدليل الانسداد.

و جوابه: أوّلاً: أنّ أساس حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و بعد الرجوع إليهم يستفاد عدم الفرق بين من قصد بالإفهام و غيره فى حجّيه الظواهر، و يدلّ عليه عدم الفرق فى سبّ الإنسان بين حضوره و غيابه عندهم، و هكذا صحّح الشهاده بالإقرار من كلّ أحد سمع ذلك الإقرار، فإذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو علىّ مائه تومان» يصحّ لزيد أن يشهد بالإقرار و إن لم يكن مقصوداً بالإفهام، و نستكشف من ذلك عموم بناء العقلاء فى الأخذ بالظواهر.

و ثانياً: أنّ الثمره التى رتبها على كلامه - من عدم حجّيه ظواهر الكتاب و الروايات المتضمّنه للجواب و السؤال إلاّ من باب الظنّ المطلق و طريق دليل الانسداد - ليست بصحيحة و إن كان أصل التفصيل صحيحاً، فإنّ الخطابات القرآنيه و إن كانت مختصّه به بالحاضرين فى مجلس التخاطب فقط إلاّ أنّ هذا لا يستلزم اختصاص من قصد بالإفهام أيضاً بهم؛ إذ يمكن أن يكون المخاطب

خاصة، و المقصود بالإفهام عامًا بحيث يشمل جميع المؤمنين إلى يوم القيامة، و النسبه بين هذين العنوانين عموم من وجه لا التساوى، مع أنّ الرواه كانوا يتعلمون الأحكام لا لعمل أنفسهم و ابتلائهم بها فقط، بل الغرض انتقالها إلى الآخرين لينشروا أحكام الإسلام و حفظها للحوزات الشيعية و المجامع العلميّه فى عصر الغيبه، فلا مجال لتوهم حجّيه ظواهر الكتاب و الروايات من طريق الظنّ المطلق وجدانا و إنصافا، و لا فرق بين آيه الصوم و آيه الحجّ فى العموميّه عند العقلاء.

القول الخامس: التفصيل بين ظواهر الكتاب و ظواهر الروايات بحجّيه

الثانى دون الأوّل،

هذا هو مختار أصحابنا الأخباريين.

و نذكر أوّلا أدلّه حجّيه ظواهر الكتاب، ثمّ الجواب عن شبهات الأخباريين.

و تستفاد حجّيه ظواهر الكتاب من وجوه متعدّده

بعد ملاحظه عدم اتّخاذ الشارع طريقا خاصا للتفهم و التفهم سوى الطريق المتداول بين العقلاء فى محاوراتهم من الأخذ بظواهر الكلام:

الوجه الأوّل: أنّ الغرض من نزول القرآن تفهيم الناس معانيه و العمل به

كى ينالوا السعاده الدنيويّه و الاخرويّه، و ينجوا من الهلكه الأبدية، فإنّ القرآن هو:

تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ (١)، و كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (٢)، و وَهَدَىٰ وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (٣)، و لا يخفى أنّ ظواهر الكتاب من محكماته لا متشابهاته، فلا محاله تكون ظواهر الكتاب حجّيه، و إلاّ كيف

ص: ١٤١

١-١ (١) النحل: ٨٩.

١-٢ (٢) إبراهيم: ١.

٣-٣ (٣) المائدة: ٤٦.

يكون كتاب الهدايه و المواعظه و المخرج إلى النور؟!

الوجه الثاني: أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ هُوَ الْمَعْجَزَةُ الْخَالِدَةُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ،

وقد تحدّى جميع البشر من الأوّلين و الآخرين على أن يأتوا بمثله، فقال سبحانه و تعالى: قُلْ لئنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (١) و نحو ذلك، و معلوم أنّ التحدّى و تحريك المخالفين بالإتيان بمثل القرآن دليل على حجّيه ظواهر الكتاب، فإنّ الإتيان بمثله متوقّف على فهم القرآن و الالتفات إلى مفاهيمه، و لو لم تفهم مقاصد القرآن من ألفاظه و كان من قبيل الرموز و الألغاز التي لا تفهم و لا تعرف فلا مجال للتحدّى.

الوجه الثالث: المتواتر عند الخاصّه و العامّه أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال: «إني

تارك فيكم الثقلين

ما إن تمسيكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله و عترتي أهل بيتي، و أنّهما لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض» (٢)، و معلوم أنّ معنى التمسّك بكتاب الله ليس مجرد الاعتقاد بأنّه نازل من عند الله تعالى، و أنّه معجزه خالده لرسول الله صَلَّى الله عليه و آله، بل معنى التمسّك به الموجب لعدم تحقّق الضلاله هو الأخذ به، و العمل بما فيه، و جعله إماما في جميع شؤون الحياه، و هذا كلّه لا يجتمع مع عدم حجّيه ظواهر الكتاب.

الوجه الرابع: الروايات الكثيره الدالّه على عرض الأخبار الواصله إلينا

على الكتاب و طرح ما خالف منها،

كقوله عليه السّلام: «ما خالف قول ربّنا لم نقله» (٣)، و معلوم أنّ تعيين المخالف عن غيره و تمييزه عمّا سواه قد اوكل إلى فهم العرف،

ص: ١٤٢

١-١ (١) الإسراء: ٨٨.

٢-٢ (٢) الوسائل ٣٣: ٢٧-٣٤، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٣-٣ (٣) انظر: الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

فإنهم هم المرجع في تشخيص ذلك، و عليه فلا محيص من حجّيه ظواهر الكتاب، و إلا كيف يمكن للعرف تشخيص المخالف عن غيره؟!

و لا يخفى أنّ هذه الضابطه تختصّ بالموارد المشكوكه، و إلا فبعد إثبات صدور الروايه عن المعصوم عليه السّلام و لو بواسطه خبر الواحد لا بدّ من الأخذ بها و إن كانت مخالفه لظاهر الكتاب.

الوجه الخامس: الأخبار الوارده في ردّ الشروط المخالفه للكتاب،

منها:

صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ و جلّ» (١).

و المرجع في تشخيص الشرط المخالف هو العرف، و هو لا- يقدر على ذلك إلا بعد الرجوع إلى الكتاب و فهم مقاصده من ظواهره.

الوجه السادس: الروايات التي تدلّ بوضوح على أنّ الأئمه عليهم السلام أرجعوا

الرواه إلى القرآن الكريم،

منها: ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام، قال: قلت لأبي جعفر: أ لا تخبرني من أين علمت و قلت: إنّ المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فأجاب عليه السّلام: «لمكان الباء في قوله تعالى: فَاعْبُدُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَاقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (٢)» (٣).

و من المعلوم أنّ السؤال كان لأجل عدم الالتفات إلى وجود الباء، لا لأجل عدم ظهور الباء في التبعض عند السائل، و إلا لما صحّ الاقتصار في مقام الجواب بقوله عليه السّلام: «لمكان الباء» من دون التنبيه على ظهورها في التبعض.

ص: ١٤٣

١- ١) الوسائل ١٦: ١٨، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١.

٢- ٢) المائده: ٦.

٣- ٣) الوسائل ١٢: ١٠٤، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

لا يخفى أنّ بعض هذه الأدلّة ناظر إلى منع الصغرى، يعنى إنكار أصل الظهور للكتاب، وبعضها الآخر ناظر إلى منع الكبرى، يعنى إنكار حجّيه ظواهر الكتاب.

الدليل الأوّل: أنّ الأخذ بظاهر الكتاب من التفسير بالرأى،

وقد نهت الروايات الكثيره عن تفسير القرآن بالرأى، كقوله عليه السّلام: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار» (١).

وهو ظاهر فى أنّ حمل ألفاظ القرآن على مصاديقها الظاهره تفسير بالرأى، و معلوم أنّ ظاهر الروايات حجّه، وإن كان المصداق المتيقّن للتفسير بالرأى هو تفسير متشابهات القرآن و مجملاته.

و جوابه: أوّلاً: أنّ التفسير بحسب اللغه و العرف هو كشف القناع و إظهار أمر مستور، فلا يكون منه حمل اللفظ على ظاهره؛ لأنّه ليس بمستور حتّى يكشف.

و ثانياً: سلّمنا أنّ حمل اللفظ على ظاهره من التفسير إلّا أنّه ليس من التفسير بالرأى حتّى يكون مشمولاً للروايات الناهيه، و إنّما هو تفسير بما يفهمه العرف من اللفظ.

و ثالثاً: لو سلّم شمول الروايات الناهيه بإطلاقها لحمل اللفظ على ظاهره لكونه من التفسير بالرأى، إلّا أنّه لا محيص عن حمل الأخبار الناهيه على غير الظواهر، و اختصاصها بالموارد المتيقّنه من التفسير بالرأى، و ذلك لما هو مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار المتقدّمه التى يستفاد منها حجّيه ظواهر

ص: ١٤٤

الدليل الثاني: أنه لا شك في أن القرآن الكريم قد منع عن العمل بالمتشابه،

فقال عز من قائل: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (١)، والمتشابه هو ما كان ذا احتمالين فيشمل الظواهر، ولا أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر، وهو يكفي في الحكم بعدم الحجية.

و جوابه: أن المراد من شمول المتشابه للظواهر إن كان أنه صريح في الشمول، بمعنى أن مصداقيه الظواهر للمتشابه أمر قطعي لا ريب فيه فبطلان هذا الزعم بمكان من الوضوح؛ إذ يلزم عليه أن تكون أكثر الاستعمالات المتداوله في المحاورات العرفيه من المتشابه؛ نظرا إلى أن دلالتها على المعنى من باب الظهور لا النص، وهو كما ترى.

و إن كان المراد من الشمول أنه ظاهر فيه فيلزم-مضافا إلى المنع عن الشمول- إثبات عدم حجيه ظواهر الكتاب بالظاهر المفروض كونه من المتشابه، وهو باطل بالبدهاه.

و إن كان المراد منه احتمال شمول المتشابه للظواهر فيرد عليه-مضافا إلى منع الاحتمال- أن مجرد احتمال الشمول لا يوجب سلب الحجية عن الظواهر.

و هذان الدليلان ناظران إلى منع الكبرى.

الدليل الثالث: ما يكون مفاده منع الصغرى،

و له تقريرات متعدده و جميعها يرجع إلى أن القرآن مشتمل على معان شامخه و مطالب غامضه و علوم متنوعه و معارف عاليه، تقصر أفهام الناس عن الوصول إليها و الإحاطه بها،

ص: ١٤٥

إلا الراسخون في العلم من العتره الطاهره عليهم السلام.

على أنّ بعض ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كما هو الحال في فواتح السور، و هي غير مفهومه إلا للمعصومين عليهم السلام.

و نضيف إليه ما ذكره الأئمه عليهم السلام للمخالفين كما في مرسله شعيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لأبي حنيفه: «أنت فقيه العراق؟» قال: نعم، قال:

«فبأى شىء تفتيهم؟» قال: «بكتاب الله و سنّه نيّه صلّى الله عليه و آله»، قال: «يا أبا حنيفه، تعرف كتاب الله حقّ معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟!» قال: «نعم»، قال:

«يا أبا حنيفه، لقد ادّعت علما، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم، و يلك ما هو إلا عند الخاصّ من ذريّه نبينا محمّد صلّى الله عليه و آله و ما ورثك الله تعالى من كتابه حرفا» (١).

و كما في روايه زيد الشحام، قال: دخل قتاده على أبي جعفر عليه السلام فقال له:

«أنت فقيه البصره؟» فقال: هكذا يزعمون، فقال: «بلغنى أنّك تفسّر القرآن؟» قال: نعم - إلى أن قال - يا قتاده، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلكت و أهلكت - إلى أن قال - ويحك يا قتاده، إنّما يعرف القرآن من خوطب به» (٢).

و جوابه: أنّ اشتمال القرآن على المطالب الغامضه و المعارف العاليه لا يوجب نفى حجّيه ظواهره؛ إذ ليس كلّها كذلك، بل منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، و الظواهر من هذا القبيل، و نحن لا نقول باتّباع المتشابهات التى تحققت فيه لمصالح، و نفى حجّيه ظواهره التى يعرفها أهل اللسان ينافى كونه كتاب هدايه

ص: ١٤٤

١- (١) الوسائل ٢٧: ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

٢- (٢) الكافي ٨: ٣١١، الحديث ٤٨٥.

و معجزه خالده كما مرّ أن ذكرناه، و كما أنّ اشتمال القرآن للرموز لا يرتبط بظواهره و حجّيتها.

و أمّا الروايه الاولى فظاهره في أنّ الاعتراض على أبي حنيفه كان لأجل ادّعائه معرفه القرآن حقّ معرفته بجميع خصوصياته، فقوله عليه السّلام: «ما ورّثك الله من كتابه حرفا» يعنى حرفا يحتاج إلى تعليم من الله تعالى، لا أنّه لا يفهم من القرآن شيئا أصلا، و هذا خارج عن محلّ البحث، فإنّ الظواهر لا- تحتاج إلى تعليم من الله تعالى، و أمّا ما يحتاج إلى التعليم فعلمه مختصّ بالأئمّه المعصومين عليهم السّلام، كما تدلّ عليه الروايه الوارده في تفسير آيه اللّذي عنده علم من الكتاب (١): أنّا نعلم بالكتاب كلّ (٢).

و أمّا الروايه الثانيه فالتوبيخ فيها إنّما هو على تصدّي قتاده لتفسير القرآن، و الأخذ بظاهر الكلام لا يعدّ تفسيراً فضلاً عن التفسير بالرأى كما ذكرناه.

الدليل الرابع: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود قرائن منفصله في الروايات على

خلاف ظواهر الكتاب

من المخصّصات و المقيّدات و القرائن على المجاز، أو نعلم إجمالاً بوجود قرائن متّصله لم تصل إلينا و حذفت من الكتاب، و هذا العلم الإجمالى يمنع عن العمل بظواهره، فالقرآن و إن كان له ظهور في حدّ ذاته، إلاّ أنّه مجمل حكماً و بالعرض.

و جوابه: بلحاظ وجود قرائن منفصله ظاهر، فإنّ العلم الإجمالى المذكور لا يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجّيه و إنّما يوجب لزوم الفحص عن المخصّص و المقيّد و القرينه على المجاز قبل العمل بها، و إلاّ لوجب الحكم بعدم

ص: ١٤٧

١-١ (١) النمل: ٤٠.

٢-٢ (٢) الكافي ١: ٢٣٠، الحديث ١.

جواز العمل بالأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لوجود العلم الإجمالي المذكور فيها أيضا، مع أن المستدل لا يقول به.

و أمّا العلم الإجمالي بوجود قرائن متّصلة فجوابه: أولا: أن هذا يبتنى على القول بتحريف القرآن بالنقيصه، فلا يكون محلّ البحث عنه في الاصول، بل لا بدّ من البحث عنه في مقدّمات التفسير.

و ثانيا: أن اتّهام المذهب الحقّ بالتحريف من عمل المستعمرين و تلفيق الأجانب و المغرضين لأغراض شيطانيه، و إن كان أساس هذا الاتّهام وجود روايات مجعوله في الكتب الروائيه، و عدم تحقيق بعض العلماء في هذه المسأله، و مقالته بما لا يكون من شأنه، فلا يصحّ إنكار حجّيه ظواهر الكتاب استنادا إلى حصول التحريف فيه، فإنّه مخالف لنظر المحقّقين من العلماء، و مخالف لكونه معجزه خالده لرسول الله صلّى الله عليه و آله.

نعم، يتحقّق الاختلاف في القراءه، و كذا في تواتر القراءات السبع أو العشر و عدمه، و التحقيق عدم تواترها، فإنّه إن كان المراد بتواترها هو التواتر عن مشايخها و قرائها، فيرد عليه: أولا: أن لكلّ من القراء السبع أو العشر راويين روياء قراءته إمّا من دون واسطه و إمّا مع الواسطه، و من المعلوم أنّه لا يتحقّق التواتر بمثل ذلك، أضف إلى ذلك أن بعض هؤلاء الرواه لم تثبت وثاقته.

و ثانيا: أنّه على تقدير ثبوت التواتر لا يترتّب أثر على ذلك بالنسبه إلينا؛ ضروره أن القراء ليسوا ممّن يكون قوله حجّج علينا، و لا دليل على اعتبار قولهم.

و إن كان المراد بتواتر القراءات تواترها عن النبيّ صلّى الله عليه و آله كما هو الظاهر من قولهم، بمعنى أنّه صلّى الله عليه و آله بنفسه قرأ على وفق تلك القراءات المختلفه، فيرد عليه:

أولاً: ما عرفت من عدم ثبوتها بنحو التواتر عن مشايخها وقرائها، فكيف بثبوتها عن النبي صلى الله عليه وآله كذلك؟!

و ثانياً: احتجاج كل واحد من القراء على صحه قراءته و إعراضه عن قراءه غيره دليل قطعى على أنّ هذه القراءات مستنده إلى اجتهادهم و آرائهم؛ إذ لو كانت بأجمعها متواتره عن النبي صلى الله عليه وآله فلا- حاجه فى إثبات صحّتها إلى الاحتجاج و الاستدلال، و لم يكن وجه للإعراض عن قراءه غيره، و لا لترجيح قراءته على قراءه الغير.

و من هنا تستفاد عدم حجّيه هذه القراءات، و أنّه لم يقم دليل على جواز الاستدلال بها، فليس شىء منها بحجّه بحيث يصحّ الاستدلال بها على الحكم الشرعى و إن كان مفاد بعض الروايات القراءه بها.

ص: ١٤٩

قد ثبتت حجّيه ظواهر كلام الشارع بلا- فرق بين ظواهر الروايات و ظواهر الكتاب، و أمّا إذا لم ينعقد ظهور للكلام فهل يصحّ إحراز الظهور بقول اللغوى ليكون قوله حجّه من باب الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق أم لا؟

فنقول: إن أفاد قوله العلم أو الاطمئنان بالوضع فلا إشكال فى حجّيته، و أمّا إن أفاد الظنّ أو لم يفده ففى حجّيته خلاف، فالمشهور بين المتقدّمين حجّيته، و قد نسب إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه دعوى الإجماع عليه، إلّا أنّ المشهور بين علمائنا المتأخّرين هو عدم الحجّيه، و هذا هو الأقوى؛ إذ لا دليل على حجّيه قول اللغوى بأنّ هذا اللفظ ظاهر فى ذاك المعنى، فإنّ المتيقّن من سيره العقلانيّه إنّما هو حجّيه الظواهر بعد الفراغ عن أصل الظهور، كما هو واضح.

و يمكن أن يستدلّ على حجّيه قول اللغوى بعنوان الظنّ الخاصّ بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع القولى،

حيث ادّعى الإجماع على العمل بقول اللغوى.

وفيه: أوّلاً: أنّ الإجماع القولى المحضّ منه غير حاصل؛ لأنّ كثيراً من العلماء لم يتعرّضوا لهذا البحث أصلاً، و المنقول منه ليس بحجّه.

و ثانياً: أنّه على فرض تسليم الإجماع لا- يمكن الاعتماد عليه هنا لاحتمال مدرّكته، فليس هنا إجماع تعيّد كاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام؛ إذ من المحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين الوجوه الآتية مع أنّه لم يحرز صحّه

نسبه ادعاء الإجماع إلى السيد المرتضى قدس سره.

الوجه الثاني: الإجماع العملي،

حيث استقرت سيره العلماء على الرجوع إلى قول اللغوي في كشف معاني الألفاظ والاستشهاد بقولهم في مقام الاحتجاج والاستدلال.

وفيه: أولاً: أنّ رجوع العلماء إلى اللغويين لو سلم فإثما هو فيما يتسامح كتفسير خطبه أو بيان شعر أو معنى روايه غير متعلقه بالحكم الشرعي، و أمّا في مقام استنباط الحكم الشرعي فلا.

و ثانياً: لو سلمنا أنّ رجوع العلماء إليهم كان في مقام الاستنباط أيضاً، إلاّ أنّ ذلك لا ينفع شيئاً؛ إذ يمكن أن يكون من جهه حصول الاطمئنان و الوثوق من قولهم، لا من جهه حجّيه قولهم بما هو، فلا ينطبق هذا الدليل على المدعى، فإنّ المدعى حجّيه قول اللغوي و لو لم يفيد ظناً، و الدليل يختصّ بما أفاد قوله العلم أو الاطمئنان.

الوجه الثالث: أنّ اللغوي من أهل الخبره في تشخيص معاني الألفاظ،

و قد استقرّ بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره في كلّ فنّ من دون اعتبار العدد و العدالة، كما هو الحال في رجوعهم إلى الأطباء و المهندسين، و من الواضح عدم ثبوت الردع الشرعي عن بنائهم، فيكون قول اللغوي حجّيه.

وفيه: أولاً: أنّ اللغوي لا- يخبر عن المعنى الحقيقي ليرجع إليه في تعيين الأوضاع اللغويه، و تمييز المعاني الحقيقيه عن المجازيه، و إنّما شأنه هو الإخبار عمّا يستعمل فيه اللفظ حقيقه كان أو مجازاً، و لذا يذكر اللغوي لكلّ كلمه معاني متعدده، و هذا لا يكفي لحجّيه قول اللغوي، و معلوم أنّ ذكر معنى من المعاني أو لا يدلّ على كونه هو المعنى الحقيقي للفظ دون البقيه، فإنّه منقوض

بالألفاظ المشتركة؛ إذ لا بدّ فيها من ذكر معانيها بالترتيب، واللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه إلى تشخيص المعانى الحقيقيه و تعيين ظواهر الألفاظ، و أمّا خبرته فى الاستعمال فلا أثر لها.

و ثانيا: أنّ التمسّك ببناء العقلاء إنّما يصحّ فيما إذا احرز كونه بمرأى و مسمع من المعصوم عليه السّلام حتّى يستكشف من سكوته رضاه، و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعه اللغه فى زمن المعصومين عليهم السّلام، بل رجوعهم إليها أمر حادث بعد الأئمّه المعصومين عليهم السّلام فلا دليل على إمضاء الشارع له.

و لكنّه قابل للمناقشه بأنّ إمضاء الرجوع إلى أهل الخبره يوجب إمضاء الرجوع فى الموارد الجزئيه أيضا، و لا يحتاج كلّ مورد إلى إمضاء على حده، فهو يكفى فى جميع الموارد، إلّا أن يتحقّق ردع خاصّ.

و أمّا الدليل على حجّيته قول اللغوى بعنوان الظنّ المطلق

فهو أنّ باب العلم و العلمى منسّد بالنسبه إلى فهم كثير من معانى الألفاظ، فيتعيّن العمل بقول اللغوى لكونه مفيدا للظنّ، و هذا ما يسمّى بالانسداد الصغير، أى انسداد باب العلم و العلمى فى بعض الموضوعات.

و فيه: أنّ انسداد باب العلم أو انفتاحه فى اللغه لا يترتب عليه أثر أصلا؛ لأنّ العبره بالانسداد الكبير، أى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه، فإنّ تمّت مقدّمات الانسداد الكبير صحّ العمل بمطلق الظنّ، سواء حصل من قول اللغوى أو من غيره، و سواء كان باب العلم منسّدًا فى اللغه أو منفتحًا. و أمّا مع عدم تماميتها فلا يجوز الرجوع إلى الظنّ، بل لا بدّ من الرجوع إلى العلم أو العلمى من الأمارات المعتره، و إلّا فالمرجع هو الاصول العمليّه عند فقدان العلم و العلمى.

و العنوان فى هذا البحث أنّ الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجّه أم لا؟

و بالمناسبه وقع البحث فى ملاك حجّيه الإجماع المحصّل، و لكن لا بدّ لنا قبل ذلك من ذكر مقدّمه، و هى: أنّ الإجماع بما هو إجماع لا- حجّيه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السّلام، فالحجّه عندهم فى الحقيقه هو المنكشف بالإجماع، فيدخل حينئذ فى السنّه، و لا يكون دليلاً مستقلاً فى مقابلها، و أمّا جعله أحد الأدلّه الأربعة فليس إلّا من باب المماشاه للعامه، حيث إنهم يقولون بحجّيه الإجماع بما هو إجماع.

و استدّلوا لذلك بأحاديث رووها عن النّبىّ صلّى الله عليه و آله مضمونها: «لا تجتمع امتى على خطأ» (١)، فإنّها شهاده منه صلّى الله عليه و آله بعصمه مجموع الامّه، فيكون الإجماع حجّه.

و جوابه: على فرض صحتها سنداً أنّ لمثل هذه الروايه عنوان الخبريّ من ناحيه رسول الله صلّى الله عليه و آله بعصمه اتّفاق مجموع الامّه من الضلاله، و لكنّه لا يثبت بالخبر الواحد؛ لكونه حجّه فى الأحكام الشرعيّه، و أمّا شمول أدلّه حجّيه الخبر الواحد للموضوعات الخارجيه فهو محلّ بحث و تأمل.

ص: ١٥٥

مع أنّ المراد من الاجتماع فى الروايه لا- يكون اجتماع الامّه من زمان رسول الله صلّى الله عليه و آله إلى يوم القيامه، كما أنّ المراد منه هو الاجتماع الاختيارى لا- الاجتماع القهرى و الإيجابى، كأنه صلّى الله عليه و آله يقول: إنّ من عنايات البارى بامتى عصمه اتّفاق مجموع الامّه على الضلاله.

إذا عرفت هذا فنقول: كيف يصحّ الإجماع المدعى على بيعه أبى بكر و أن يجعل أساسا للمذهب، مع أنّه ليس إلا اجتماع جمع من الصحابه من أهل المدينه فقط و مخالفه جمع كثير منهم و عدم بيعتهم حتّى التحق رسول الله صلّى الله عليه و آله بالرفيق الأعلى و أخذت البيعه الإيجابيه من جميع المسلمين؟! فنفس هذه الروايه تدلّ على خلاف مقصودهم كما هو واضح.

على أنّه لا- دليل لقول المتأخّرين من العامّه من كون الإجماع عباره عن اتّفاق أهل الحلّ و العقد، أو اتّفاق العلماء و المجتهدين، أو اتّفاق أهل المدينه و نحو ذلك.

و الإجماع المحصّل عند علمائنا الإماميه لا- يكون حجّه إلا- إذا كشف كشافا قطعيا عن قول المعصوم عليه السّلام، و قد ذكر الأصحاب و جوها لكيفيه استكشاف قوله عليه السّلام:

الأول: أنّ منشأ القطع بقوله عليه السّلام هو الحسّ، كما إذا سمع قوله عليه السّلام فى جملة جماعه لا يعرف أعيان بعضهم و يعلم إجمالا بدخول المعصوم عليه السّلام فيهم، فيحصل له القطع بقوله عليه السّلام فى أقوال المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه، و يعبر عنه بالإجماع المدخولى، و لا يضرّ مخالفه معلوم النسب بالإجماع، و هذه الطريقه كانت معروفه عند قدماء الأصحاب إلى زمان السيد المرتضى قدّس سرّه.

و فيه: أنّ هذه الطريقه لا تتحقّق غالبا إلاّ لمن كان موجودا في عصر الإمام عليه السّلام، و أمّا حال الغيبه فلا، خصوصا مسأله السماع عن نفس الإمام عليه السّلام.

الوجه الثاني: أنّ يكون منشأ القطع هو الحسّ أيضا، و ذلك للتشرفّ عند حضره الإمام الحجّه عليه السّلام و سماع الحكم منه مباشره، كما قد يحصل ذلك لبعض حمله أسرار الأئمّه عليهم السّلام فيظهر ما أطلع عليه في مقام البيان بصوره الإجماع؛ جمعا بين امتثال الأمر بإظهار الحقّ و النهي عن إفشاء الرؤيه.

و فيه: أنّ ترك ذكر منشأ الإجماع و التشرفّ ممّن تشرفّ بمحضره عليه السّلام يوجب مجهوليته مستند الإجماع، و معه يسقط عن درجه الاعتبار؛ إذ ليس لنا دليل قطعيّ للتشرفّ، و من الممكن أن يكون مستنده أمرا آخر، فلا أثر للإجماع التشرفّي في مقام العمل.

الوجه الثالث: أنّ يكون منشأ القطع هو الحدس لا الحسّ، و ذلك من جهه الملازمه العقليّه بين الإجماع و موافقه المعصوم عليه السّلام للمجمعين نظرا إلى قاعده اللطف، فكما أنّ لزوم اللطف على الله في حقّ عباده يقتضى إرسال الرّسل و إنزال الكتب و نصب الإمام في كلّ زمان لهدايه الناس إلى السعاده و حفظ الدين عن التحريف و الزيادة، كذلك يقتضى لزوم إلقاء الخلاف من المعصوم عليه السّلام عند اجتماع الفقهاء و العلماء على الخطأ و الباطل، و ذلك بإلقاء الخلاف بينهم، فإجماعهم على حكم و عدم ردع الإمام عليه السّلام عنه بالمباشره أو التسبيب يوجب القطع بموافقه عليه السّلام لهم.

و هذا هو ما اختاره شيخ الطائفه الطوسي قدّس سرّه و نقل إشكالا عن استاذه السيّد المرتضى قدّس سرّه بأنّ لزوم إلقاء الخلاف على الإمام عليه السّلام إنّما يكون فيما إذا لم تكن غيبه إمام العصر عليه السّلام مستنده إلى الائمّه، و إلاّ لا دليل للزوم إلقاء الخلاف عليه.

و قال فى مقام الجواب عنه:إنه على فرض تماميه هذا الكلام ليس لنا طريق لحجيه الإجماع.

و جوابه أولا-بعد تحقق الطريق لحجيه الإجماع كما سنذكره إن شاء الله:-

أنّ عدم حجيه الإجماع ليس كعدم حجيه الكتاب و السنّه،و لا يوجب تعطيل حكم من الأحكام،فإن لم يكن لنا دليل نقول بعدم حجيته.

و ثانيا:أنّ اللطف على تقدير تسليم وجوبه عليه سبحانه إنّما يقتضى إرسال الرسل و إنزال الكتب و نصب الإمام عليه السّلام و إيصال الأحكام إلى الناس،كما تحققت جميع هذه الامور،و لا دليل لوجوبه بالكيفيه المذكوره على الإمام عليه السّلام حتّى نستكشف من عدم بيان الإمام موافقه نظره عليه السّلام.

الوجه الرابع:أن يكون منشأ الإجماع هو الحدس أيضا،و ذلك من باب أنّ اتّفاقهم فى مسأله يكشف عن وجود دليل معتبر استندوا فيها إليه،بعد عدم موافقه نظرهم للقاعده و الاصول العمليه،و لكن هذا الدليل لم يصل إلينا،و إلّا لأخذنا به.

و فيه:أنّه كيف يمكن فقدان دليل معتبر استند إليه جميع الفقهاء،مع وجود الكتب الروائيه الكثيره؟!

على أنّه لا- يستكشف من إجماعهم اعتبار الدليل عندنا أيضا؛إذ يمكن استنادهم إلى دليل لا نرى تماميته و اعتباره من حيث السند أو الدلاله، و الشاهد عليه شهره نجاسه ماء البئر عند المتقدّمين،و طهارته عند المتأخّرين بعد التأمل فى الروايات مثل قوله عليه السّلام:«ماء البئر واسع لا يفسده شيء»(1).

الوجه الخامس:أن يكون منشأ القطع هو الحدس أيضا،و ذلك من جهه

ص:١٥٨

١-١) الوسائل ١٧٠:١،الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق،الحديث ١.

الملازمه العاديّه بين اتّفاق علماء الأعصار و الأمصار-على اختلاف مبانيهم- و بين رأى المعصوم عليه السّلام، و من المعلوم أنّ العاده تحكم بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رضا الرئيس و رأيه.

و استشكل عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمه العاديّه بين إجماع المرءوسين و رضا الرئيس مجال، و أمّا إذا وقع الاتّفاق بلا تواطؤ منهم على ذلك فهو ممّا لا يلازم عاده رضا الرئيس، و لا يمكن دعوى الملازمه.

و لا- يخفى غرابه هذا الكلام، فإنّ إنكار الملازمه العاديّه في صورته التواطؤ أولى منه في صورته عدم التواطؤ؛ إذ الاتّفاق مع عدم التواطؤ يكشف عن وجود ملاك و سبب في اليبين، و أمّا مع التواطؤ فيحتمل أن يكون الاتّفاق ناشئاً عن أمر غير ما هو الواقع.

و كان لاستاذنا السيّد المرحوم البروجردى قدّس سرّه (2) هنا كلام جيّد، و هو: أنّ المسائل الفقهيّه على ثلاثه أقسام: قسم منها ما يعبر عنها بالمسائل الفقهيّه الأصليّه كما نرى الإشارة إليها في بعض الروايات كقوله عليه السّلام: «إنّما علينا أن نلقى الاصول و عليكم التفريع».

و قسم منها: عبارته عن المسائل الفقهيّه الفرعيّه، و هي ما يستنبطه الفقيه من الإطلاقات و العمومات.

و قسم منها: ما يكون مبتنيا على المسائل العقليّه، مثل: الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه.

ص: ١٥٩

١-١) فوائد الاصول ١٥٠:٣-١٥١.

٢-٢) نهايه الاصول: ٥٣٤.

ثم قال: إنَّ الملازمه العاديّه المذكوره تكون قابله للانطباق في المسائل الفقهيّه الأصليّه فقط، مثل: بطلان العول و التعصّب في مسأله الإرث، فيكون اتّفاق علماء الأعصار و الأمصار كاشفا عن رضا المعصوم عليه السّلام في مثل هذه المسأله، فاتّصاف الإجماع بالحجّيه يكون محدودا في هذه المحدوده، بخلاف المسائل الفقهيّه الفرعيّه أو العقليّه؛ إذ لم يتحقّق من المعصوم عليه السّلام في هاتين المسألتين بيان أصلا، فكيف يستكشف من الإجماع نظره عليه السّلام؟!!

و أمّا الإجماع المنقول فقد ينقل بالتواتر فهو ملحق بالإجماع المحصل، و قد ينقل بالخبر الواحد كما إذا نقل العلامه الحليّ قدس سرّه الإجماع على حكم معيّن، و قد وقع البحث في حجّيته، بمعنى أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد هل يكون مشمولاً لأدلّه حجّيه الخبر الواحد أم لا؟

و من هنا كان المناسب تأخير هذا البحث عن مبحث حجّيه الخبر الواحد لترتبه عليه، و لكن تعرّضنا له في المقام تبعا للعظام.

فنقول: إنّ أهمّ دليل على حجّيه الخبر الواحد هو بناء العقلاء، و من المعلوم أنّ بناءهم لمّا كان دليلاً لثبوت فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، و القدر المتيقّن في بنائهم على الأخذ بالخبر و العمل به فيما إذا كان مشتملاً على خصوصيّتين:

الاولى: أن يكون إخبارا عن حسّ و مشاهدته، كالإخبار عن مجيء زيد من السفر و نزول المطر، لا إخبارا عن حدس، إلّا أن يكون الأمر الحدسيّ قريبا من الحسّ كالإخبار عن سخاوه زيد و شجاعته، و ذلك لأنّ حجّيه الخبر متوقّفه على ثبوت أمرين: أحدهما: عدم تعيّد الكذب، و الثاني: عدم الخطأ في النقل، و الأوّل و إن كان مدفوعا بعداله المخبر أو وثاقته، سواء كان الخبر عن حسّ أو عن حدس، إلّا أنّ احتمال الخطأ في النقل فيما إذا كان عن حدس فمما

لا- دافع له؛ إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الامور الحدسيه، فأصالة عدم الخطأ التي استقر عليها بناء العقلاء إنما تجرى في الامور الحسيه أو القريبه من الحسّ.

الثانيه: أن يكون المنقول بالخبر أمرا متعارفا حسب العاده كما في الأمثله السابقه، و أمّا الإخبار عن الامور الغريبه غير المتعارفه فلم يحرز استقرار بنائهم على الأخذ به و إن كان عن حسّ، بل الظاهر عدم استقرار بنائهم على ذلك، إلا إذا انضمت إليه قرائن و شواهد خارجيه تؤكّد صحته.

فتحصّل: أنّ القدر المتيقّن هو الإخبار عن حسّ أو قريب منه عن أمر عادى متعارف، و أمّا الإخبار عن حدس أو عن حسّ و لكن غير متعارف فلا دليل على شمول بناء العقلاء لهما.

و على هذا لا يشمل هذا الدليل للإجماع المنقول، فإنّ نقل رأى المعصوم عليه السلام في الإجماع إمّا أن يكون عن حدس و إمّا أن يكون عن حسّ غير متعارف، و كلاهما كما ترى.

توضيح ذلك: أنّ المقصود من نقل الإجماع قد يكون نقل السبب و قد يكون نقل المسبّب، أو السبب و المسبّب معا، و المراد بالسبب هنا فتاوى العلماء و أقوالهم الكاشفه عن قول المعصوم عليه السلام، و المسبّب هو نفس قوله عليه السلام.

أمّا نقل السبب فلا إشكال في حجّيته إذا كان نظر المنقول إليه موافقا مع نظر الناقل في ملاك الإجماع؛ لأنّه إخبار عن حسّ و عن أمر متعارف أيضا، فتشمله أدلّه حجّيه الخبر الواحد؛ لكونه كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام عند المنقول إليه، و أمّا إذا كان المنقول جزء السبب و أقلّ من المقدار الكافي في الكشف فأیضا يكون النقل حجّيه فيما إذا انضمّ إليه ما يكمل السبب من الأقوال

و القرائن، فيكون المجموع كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام.

و أورد المحقق الأصفهاني قدس سره (1) بأنه في موارد نقل جزء السبب إن اريد إثبات الحجية بلحاظ المدلول المطابق للنقل فليس صحيحا؛ لأنه ليس حكما شرعيا و لا موضوعا له، و إن اريد إثبات الحجية له بلحاظ المدلول الالتزامي فالمفروض عدم الملازمه فليس له مدلول التزامي.

و فيه: أن المدلول الالتزامي ثابت في موارد نقل تمام السبب و نقل جزء السبب معا، إلا أن المدلول الالتزامي في الأول فعلى كما هو واضح، و في الثاني شرطي، أي إذا انضم إليه الجزء الآخر كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام، و لا يخفى كفايه هذا المدلول الالتزامي في دفع اللغويه و ثبوت الأثر للحجيه.

و أما نقل السبب و المسبب معا أو المسبب فقط فلا وجه لحجيته مطلقا.

أما الإجماع المبني على الحدس في كشف المسبب بوجهه الثلاثة فالأمر فيه واضح؛ لأنه ليس إخبارا عن الحسّ ليشمله دليل حجيه الخبر.

و أما الإجماع التشرّفي فلأنه أمر خارج عن العاده، فلا يشمله أيضا دليل حجيه الخبر و إن كان حسيا.

و أما الإجماع الدخولي فهو أيضا خارج عن العاده بلحاظ زمان الغيبه، فلا يشمله دليل الحجيه.

ص: ١٦٢

الشهره فى الاصطلاح على أقسام ثلاثه:

الأول-الشهره الروائيه:وهى اشتهار الحديث بين الرواه و أرباب الحديث بكثره نقلها و تكررهما فى الجوامع الروائيه،وهى التى عدّها المشهور من المرجّحات السنديّه فى باب التعارض،استدلّالا بمقبوله عمر بن حنظله، و مرفوعه زراره،و تمام الكلام فى محلّه.

الثانى-الشهره العمليّه:وهى اشتهار العمل بالروايه و استناد الأصحاب إليها فى مقام الفتوى،و هذه الشهره هى الجابره؛لضعف الروايه و مصحّحه للعمل بها و لو كانت بحسب القواعد الرجاليه فى منتهى الضعف.

و من الواضح أنّ النسبه بين الشهره الروائيه و الشهره العمليّه عموم من وجه؛إذ ربّما تكون الروايه مشهوره بين الرواه و لكن لم يستندوا إليها فى مقام العمل؛لصدورها فى مقام التقيه مثلاً،و ربما ينعكس الأمر،و قد يجتمعان.

الثالث-الشهره الفتوائيه:وهى مجرّد اشتهار الفتوى فى مسأله بين الفقهاء بلا استناد إلى روايه،سواء لم تكن فى المسأله روايه أو كانت روايه على خلاف الفتوى،أو كانت على وفقها و لكن لم يستند إليها،فهل تتّصف هذه الشهره بالحجّيه أم لا؟قد يستدلّ على حجّيتها بوجوه:

منها: مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها عن الإمام الصادق عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيبه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله». (١)

و الاستدلال بها يتوقف على بيان مقدّمتين:

الاولى: أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس هو الإجماع الاصطلاحي - أعنى اتفاق الكل - حتّى تكون المقبوله أجنبيّه عن بحث الشهره الفتوائيه، بل المراد منه هو المشهور، و ذلك بقرينه قوله عليه السلام: «و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك».

الثانيه: أنّ الذى يوصف بأنّه لا ريب فيه هو الخبر الذى عليه فتوى المشهور، و أمّا نفس شهره الخبر مجرّده عن الفتوى فإنّه يورث الريب، بل يوجب الاطمئنان بوجود خلل فيه، و إلّا لعمل الأصحاب على طبقه.

و الحاصل: أنّ اشتهار روايه بين الأصحاب بحسب الفتوى يوجب اتّصافها بأنّه لا ريب فيها، و من هنا يتّضح أنّ المراد بالجمع عليه الذى لا ريب فيه هو الخبر المشهور بين الأصحاب بحسب الفتوى، و لا شكّ أنّ ما يقابل المجمع عليه - أى الشاذ النادر - فهو ممّا لا ريب فى بطلانه بقرينه المقابله، فالجمع عليه داخل فى القسم الأوّل من الأقسام الثلاثه، فيكون بينا رشده، و الشاذ النادر يكون داخلًا فى القسم الثانى فيكون بينا غيبه.

ص: ١٦٤

١ - (١) الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنَّ الشهره الفتوائيه بين القدماء تدرج في قوله عليه السّلام: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»؛ لأنَّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت متون الروايات فتاواهم، وقلنا: إنَّ اشتهاار الروايه بحسب الفتوى بين الأصحاب القدماء يجعل الروايه ممّا لا ريب فيه، و يجب الأخذ بمفاده، و لا يصحّ القول بورود المقبوله في الشهره الروائيه؛ إذ يمكن أن تكون الروايه مشهوره بين الأصحاب من حيث النقل، و لكن بلحاظ صدورها في مقام التقيّه -مثلا- لا يكون مفادها قابلا للأخذ، مع أنّ أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الحكم و مفاد الروايه المشهوره دليل على أنّ المراد منها الشهره الفتوائيه، فالروايه المشهوره بحسب الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام. هذا ما تدلّ عليه المقبوله سؤالاً و جواباً.

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ اشتمال ذيل المقبوله على السؤال و الجواب الآخري نفى هذا الاستدلال، و هو قوله: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السّلام: «ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّه». (١)

توضيح ذلك: أنّ اتّصاف الروائتين المعروفتين بالشهره ممّا يمكن أن يتحقّق كلتاها معا بنقل كثير من الأصحاب؛ إذ لا إشكال في نقل شخص واحد للروائتين المتعارضتين، و أمّا الشهره الفتوائيه فإن كانت بمعنى فتوى الأكثر فلا يمكن تحقّق الشهرتين المتعارضتين في مسأله واحده، و إن كانت بمعناها اللغوي -أي الوضوح كقولنا: شهر فلان سيفه- فلا مانع أن تتحقّق في مسأله واحده شهرتان متعارضتان، و لذا نرى في كلام الأعظم التعبير بأنّ هذا مشهور

ص: ١٤٥

و ذاك أشهر.

و ثانيا: سلّمنا أنّ التعليل في المقبوله يقول: فإنّ الروايه المشهوره من حيث المفاد و الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام و لكنّه لا يثبت المقصود، فإنّ محلّ البحث عبارته عن فتوى المشهور بدون الاستناد إلى آيه و روايه و دليل آخر، و حجّيته لا تستفاد من المقبوله.

و جوابه: أوّلا: أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّيه، فيكون تمام الملا-ك لوجوب الأخذ بالحكم و نفي الريب عنه و وصف الشهره، فلا دخل لوجود الموصوف-أي الروايه-و عدمه فيما نحن فيه.

و ثانيا: أنّه يمكن إلغاء الخصوصيه عن الروايه المشهوره في التعليل، فكما أنّ الروايه المشهوره لا-ريب فيها كذلك الفتوى المشهوره لا ريب فيها.

و لكنّ التحقيق: أنّ إلغاء الخصوصيه أمر عرفي يحتاج إلى الإثبات، و هو ليس بمعلوم فيما نحن فيه، فلا يستفاد من المقبوله نفي الخصوصيه عن الروايه، كما أنّ الإشعار بالعلّيه ليس بدليل قابل للاطمئنان كما لا يخفى.

و مع ذلك يمكن استفاده الحجّيه للشهره الفتوائيه بين القدماء من المقبوله بلحاظ الخصوصيه الموجوده في فتاواهم، و هي أنّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت فتاواهم عبارته عن نقل متون الروايات بالألفاظ و التعابير المأثوره و حذف الأسناد، و نرى هذا الأمر في جميع كتبهم شائعا قبل كتاب المبسوط للشيخ الطوسي قدّس سرّه فإذا كانت الفتوى مشهوره في كتب القدماء تكون بمنزله الروايه المشهوره، فلا-محاله تكون حجّه باستناد المقبوله، و أمّا حجّيه الفتوى المشهوره بين المتأخرين فلا تستفاد منها.

و لقائل أن يقول: إنّّه يصحّ استفاده حجّيه الشهره الفتوائيه بين المتأخرين

أيضاً من المقبوله، بأن قوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يكون بمنزله الكبرى الكليّه، فدلّيل أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الروايه المشهوره من حيث المفاد:

أنّ كلّ مشهور لا ريب فيه، فكّل ما اتّصف بالشهره فهو ممّا لا ريب فيه، سواء كانت روايه أو فتوى، وهذا نظير «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر».

و أجاب عنه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) بأنّ هذا التعليل ليس من العلّه المنصوصه ليكون من الكبرى الكليّه التي يتعدّى عن موردها؛ إذ لا يصحّ حمل قوله عليه السّلام:

«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» على الشهره الفتوائيه بقول مطلق، بل لا بدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافه إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كليّه؛ لأنّه يعتبر في الكبرى صحّه التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر»، فإنّه يصحّ أن يقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبوله ليس كذلك؛ إذ لا يصحّ أن يقال: «يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافه إلى ما يقابله»، وإلاّ لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبه إلى غيره و بأقوى الشهرتين و بالظنّ المطلق و غير ذلك من التوالى الفاسده التي لا يمكن الالتزام بها.

و لكنّه مدفوع بأنّ المراد من «لا ريب فيه» هو عدم الريب بقول مطلق و لكن عرفاً لا عقلاً، و من الواضح أنّ اشتهاار الروايه بحسب الفتوى من مصاديق «ما لا ريب فيه» بحيث يعدّ الطرف الآخر شاذّاً لا يعتنى به عند العرف و العقلاء، و هذا غير موجود في الموارد التي عدّها قدّس سرّه مثل أقوى الشهرتين، فلا يصدق عرفاً على أقوى الشهرتين بأنّها لا ريب فيه بقول مطلق، بحيث يعدّ الطرف الآخر - أي الشهره التي تقابلها - شاذّاً لا يعتنى به

ص: ١٤٧

عند العقلاء، فعموم التعليل تامّ لا إشكال فيه من هذه الناحية.

نعم، يصحّ الإشكال بأنّ كلمه «المجمع» في ابتداء المقبوله و في التعليل تكون بمعنى واحد، أى الروايه المشهوره لا ريب فيها، فلا يمكن هنا استفاده حكم كلى، و يكون التعليل بصوره الوصف و الموصوف لا بصوره قضيه حملئيه بحمل الشائع الصناعى التى يكون الموضوع فيها من مصاديق المحمول مثل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر»، أى لأنّ الخمر مصداق من مصاديق المسكر، و الكبرى المطويه فيها «أنّ كلّ مسكر حرام».

و هذا المعنى لا يتحقّق فى المقبوله حتّى يستفاد منها الحكم الكلى على فرض كون الشهره بمعنى الشهره الروائيه، و لكنك قد عرفت القرائن على كون المراد منها الشهره الفتوائيه المأخوذه من الروايه.

و منها: أنّ الظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالذى يدلّ على حجّيه الخبر يدلّ على حجّيه الشهره أيضا بالأولويه.

و فيه: أنّ المناط فى حجّيه الخبر الواحد ليس هو إفادته للظنّ، بل لقيام الدليل على حجّيته بالخصوص، و من الواضح أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا دلالة فيها على أنّ المناط فى حجّيته هو إفادته للظنّ، فالأولويه المدّعاة تكون حينئذ ظئيه لا قطعيه، و الأولويه الظئيه لا دليل على اعتبارها.

و ذكروا أدلّه اخرى أيضا لحجّيه الشهره الفتوائيه، و لكن لا ينبغي ذكرها خوف الإطاله. هذا تمام الكلام فى الشهره الفتوائيه.

و البحث فى حجّيه الخبر الواحد من أمّهات مسائل علم الاصول؛ إذ يستفاد حكم جلّ المسائل الفقهيّه الفرعيّه من الخبر الواحد، و ينقسم الخبر إلى المتواتر و الواحد، و يقصد بخبر الواحد ما لا يبلغ حدّ التواتر، سواء كان مستفيضاً أم غير مستفيض، و الخبر الواحد قد يكون محفوظاً بالقرائن المفيده للعلم، و قد لا يكون كذلك، أمّا الخبر المتواتر و الواحد المحفوظ بالقرائن المذكوره فلا إشكال فى حجّيتهما؛ إذ بعد إفادتهما للعلم و اليقين لم يبق معنى للبحث عن حجّيتهما، فإنّ القطع حجّه بذاته، و أمّا الخبر الواحد الظنّى الصدور و المجرد عن القرائن فقد وقع الخلاف فى حجّيته.

و تقدّم عن صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ الملاك فى كون المسأله اصوليه هو وقوع نتيجهها فى كبرى قياس الاستنباط بحيث لو انضمت إليها الصغرى أنتجت حكماً شرعياً فرعياً، فإن كانت نتيجه هذا البحث حجّيه الخبر الواحد، و دلّ الخبر على وجوب صلاه الجمعه -مثلاً- فنقول: وجوب صلاه الجمعه ممّا دلّ عليه الخبر الثقه، و كلّ ما دلّ عليه الخبر الثقه يجب الأخذ به و اتّباعه، فوجوب صلاه الجمعه يجب الأخذ به و اتّباعه، فهذه المسأله اصوليه، و إن لم يكن الخبر الواحد من الأدلّه الأربعة لكونه حاكياً عن السنّه، و السنّه قول المعصوم عليه السّلام و فعله و تقريره.

و لكن تمسك عدّه من العلماء بوجوه لإثبات كون الموضوع في المسأله من الأدله الأربعة:

منها: ما قال به صاحب الفصول قدس سره بأن المراد من السنه التي تكون من الأدله الأربعة هي السنه الحاكيه لا السنه المحكيه.

و اشكل عليه بأنه لا يصحّ البحث عن عنوان دليته الأدله الأربعة في الاصول؛ إذ البحث عن دليته دليل لا يكون بحثا عن أحواله و عوارضه، فكيف يكون البحث عن حججه الخبر الواحد بحثا عن عوارضه مع أنّ المراد من السنه هي السنه الحاكيه؟

و منها: ما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (1) و هو: أنّ المراد من السنه هي السنه المحكيه، و لكن لا بدّ من تغيير صورته المسأله بأنه هل السنه - أي قول المعصوم عليه السلام - تثبت بخبر الواحد أم لا؟

و فيه: أولاً: أنّ الإشكال الوارد على المسأله بالعنوان الوارد في كلمات العلماء لا - يندفع بهذا، فإنّه طريق الحلّ لما جعله عنوانا للمسأله، لا لما يكون عنوانا في كلمات الأصحاب.

و ثانياً: إن اريد بثبوتها بالخبر عليه الخبر لوجودها تكويناً فهو واضح فساد؛ لأنّ الخبر الحاكي عن السنه متأخر رتبه عن المحكي، فلو كان الخبر علّه لوجود السنه تكويناً لزم تأخر العلّه عن المعلول.

و إن اريد بثبوتها به ثبوتها تعبداً فهو و إن كان من العوارض و لكنّه من عوارض الخبر الحاكي لا من عوارض السنه، و ذلك لأنّ البحث عن ثبوت السنه به بحث عن عوارض السنه المشكوكه لا نفس السنه الواقعيه، فقولنا:

ص: ١٧٠

«هل خبر الواحد حجّه أم لا» معناه: أنه هل تثبت السنّه المشكوكه بخبر الواحد أم لا؟

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء في حجّيه الخبر الواحد، والمشهور قائل بحجّيته في الجملة، والمحكي عن السيّد (1) والقاضي (2) وابن زهره (3) والطبرسي (4) وابن إدريس (5) عدم حجّيته، وقد عرفت أنّ القاعده الأوليه حرمة التعبد بالمظنّه و عدم حجّيتها إلّا ما قام الدليل على الحجّيه، فلا بدّ من كون الدليل القائم على حجّيه المظنّه قطعياً، أو حجّيته قطعياً؛ لعدم إمكان تخصيص القاعده الكليه بالدليل الظنيّ.

أدله القائلين بعدم حجّيه الخبر الواحد

و استدلال المانعون عن الحجّيه - مع عدم احتياجهم إلى الاستدلال - بالأدله الأربعة:

أما الكتاب

فآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (6)، وقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (7)، وغير ذلك من الآيات الداله على ذمّ من يعتمد على الظنّ، ومعلوم أنّ الخبر الواحد من المصاديق الظاهره لطبيعته الظنّ،

ص: ١٧١

١-١) رسائل المرتضى ٣:٣٠٩.

٢-٢) حكاة عنه في المعالم: ١٨٩.

٣-٣) الغنيه ٢:٣٥٦.

٤-٤) مجمع البيان ٥:١٣٣.

٥-٥) السرائر ٥:١.

٦-٦) الاسراء: ٣٦.

٧-٧) النجم: ٢٨.

فلا يجوز العمل به.

و جوابه: أولاً: أنّ ظاهر الآيات الناهيه بقرينه المورد هو اختصاص النهى عن اتباع غير العلم بالاصول الاعتقاديّه، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّه، فإنّ قوله تعالى: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ** ورد عقيب قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ*** و ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ يستفاد من وقوع النكره فى سياق النفى أنّ طبيعه الظنّ بعيده عن الحقّ و لا تكون طريقاً إليه، فلا- أقلّ من عموميه الآيات و عدم اختصاصها بالاصول الاعتقاديّه، سيّما قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** (١)، فإنّه ورد فى ذيله قوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً،** و لذا نرى فى روايه استشهاد الإمام عليه السّلام بهذا الذيل على حرمة إطاله الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء (٢).

و ثانياً: بعد تسليم عمومات الآيات الناهيه للفروع لا- مانع منه بعد كون ما دلّ على حجّيه خبر الواحد أخصّ من تلك الآيات، فيخصّص به عموم الآيات، و هكذا بدليل حجّيه الشهره الفتاويه على فرض تماميته.

إن قلت: إنّ لسان تلك الآيات يأبى التخصيص.

قلنا: إنّ دلالة تلك الآيات على مفادها لا تكون قطعيّه؛ لعدم نصّها فى الحرمة، بل لها ظهور فيها، و الظاهر يفيد الظنّ لا القطع، و دليل حجّيه هذا الظنّ ما يدلّ على حجّيه ظواهر الكتاب، فلا محاله يكون هذا الدليل مخصّصاً لتلك الآيات، فنفس الاستدلال بها يكون دليلاً على كونها قابله للتخصيص،

ص: ١٧٢

١- (١) الإسراء: ٣٦.

٢- (٢) تفسير العياشى ٢: ٢٩٢، الحديث ٧٤.

كما هو واضح.

و ثالثاً: أنّ الأدلّة الدالّة على حجّيه الخبر تقدّم على الآيات الناهيه، إمّا بنحو التخصّص، و إمّا بنحو الورد، و إمّا بنحو الحكومه على اختلاف فيه، فلا بدّ من توضيح هذه العناوين من باب المقدّمه، فنقول: إنّ التخصيص هو خروج فرد من الأفراد عن العنوان العامّ الشامل له بالإرادته الاستعماليه بدليل آخر، مثل: «لا تكرم زيدا العالم» بالنسبه إلى «أكرم كلّ عالم».

و أمّا التخصّص فهو الإرشاد و الانتباه إلى خروج فرد عنه مع كونه غير شامل له بدليل آخر، مثل: «لا تكرم زيدا» بالنسبه إلى «أكرم كلّ عالم»، فإنّنا نعلم خارجاً بعدم شمول العامّ له مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ؛ لعدم اتّصافه بالعلم.

و من المعلوم أنّ العلم و الجهل أمران واقعيّان لا يرتبطان بالحكم و التعيّد الشرعيّ، بخلاف الورد و الحكومه، فإنّهما يشتركان في أنّ عنوان الخروج و الدخول يتحقّق بمساعدته التعيّد و الدليل الشرعيّ، أمّا في باب الورد بعد مجيء الدليل الثاني فلا يبقى موضوع للحكم السابق، مثل: تقدّم الخبر الواحد الدال على وجوب صلاه الجمعه على حديث الرفع الذي موضوعه عدم العلم، و معناه رفع الحكم الذي لا يدلّ عليه الدليل المعبر الشرعيّ، فمع وجوده لا يبقى عنوان «ما لا يعلمون».

و أمّا الدليل الحاكم في باب الحكومه فيكون في مقام توضيح الدليل المحكوم و تعيين حدوده، مثل حكومه قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» على قوله عليه السلام:

«إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأكثر» (1)، فيكون الدليل الحاكم

ص: ١٧٣

(١-١) الوسائل ٢١٦:٨، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.

مفسِّرا و مبيِّنا للدليل المحكوم، و لا يكون الدليل المحكوم من الابتداء و بالإرادة الاستعماليَّة شاملا لمورد الدليل الحاكم، بل يتخيَّل أنَّه يشملُه، و هذا بخلاف التخصيص الذي يخرج مورده عن تحت العام بالإرادة الجديَّة بعد شموله له بالإرادة الاستعماليَّة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّه لا شكَّ في تقدُّم أدلِّه حجِّيه الخبر الواحد على الآيات الناهيه، إلاَّ أنَّ الاختلاف في وجه التقدُّم.

و التحقيق: أنَّ تقدُّمها عليها بنحو الورد، و تقريب ذلك: أنَّ المراد من كلمه العلم في الآيات الناهيه-مثل: قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**- لا يكون القطع و اليقين، بل المراد منه الدليل المعتر القابل للاستناد، نظير قوله تعالى: **هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا (٢)**، فالآيات الناهيه تمنع عن متابعه الدليل غير المعتر.

و من المعلوم أنَّ بعد إثبات حجِّيه الخبر الواحد بالأدلِّه الآتيه يتحقَّق الدليل المعتر عند الشارع، فلا يبقى موضوع للآيات الناهيه فيما يدلُّ عليه الخبر الواحد المعتر، و لذا تكون أدلِّه الحجِّيه وارده عليها.

و إن أبيت عن ذلك و قلت: إنَّ المراد من العلم في الآيات الناهيه هو القطع و اليقين، فنقول: سلَّمنا أنَّ الخبر الواحد بالنسبه إلى المخبر به و مفاده ظنِّي، و لكنَّ أدلِّه حجِّيته قطعيَّة لا- محاله؛ إذ لا- بدَّ من انتهاء حجِّيه كلِّ ظنٍّ إلى الدليل القطعي، كما مرَّ، فمع القطع بحجِّيه الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه-مثلا- لا يبقى هنا موضوع للآيات الناهيه عن أتباع غير العلم، و لذا نقول: إنَّ الخبر

ص: ١٧٤

١-١ (١) الاسراء: ٣٦.

١-٢ (٢) الأنعام: ١٤٨.

الواحد دليل شرعى وارد عليها.

ثم إنَّ المحقق النائنى قدس سره (١) أجاب عن الآيات الناهيه بأنَّ أدلّه حجّيه خبر الواحد حاكمه عليها، حيث إنَّ تلك الأدلّه تقتضى إلقاء احتمال الخلاف و جعل الخبر محرزا للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ.

هذا فى غير السيره العقلائيه، و أمّا السيره فيمكن القول بأنَّ نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصّص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، و ذلك لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة عندهم خارج عن العمل بالظنّ تخصّصا.

أضف إلى ذلك: أنّ رادعيه الآيات الناهيه عن السيره يلزم منها الدور المحال؛ لأنّ الردع عن السيره بالآيات الناهيه يتوقّف على أن لا تكون السيره مخصّصه لعمومها، و عدم كونها مخصّصه لها يتوقّف على أن تكون رادعه عنها.

و إن منعت عن ذلك كلّ فلا أقلّ من أن يكون حال السيره حال سائر الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الواحد من كونها حاكمه على الآيات الناهيه، و المحكوم لا يصلح أن يكون رادعا عن الحاكم.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد هو اتّباع قول الثقة و جعل الحجّيه له، و أمّا تنزيل الخبر منزله العلم فى عالم التشريع بإلقاء احتمال الخلاف فيه فلا يستفاد منها بوجه، و قد عرفت سابقا عدم تماميه ما يقال من أنّ المجعول فى الأمارات هو الكاشفيّه أو تتميم الكشف لتكون الأماره مصداقا ادّعائيا للعلم.

ص: ١٧٥

و ثانياً: أن نسبة السيره العقلانيه إلى الآيات الناهيه ليست نسبة الورد أو التخصيه ص، و ذلك لأنها فرع كون العمل بالخبر الواحد عند العقلاء عملاً- بالعلم، و هو باطل؛ إذ لم يحصل لهم العلم منه، بل جعله العقلاء حجّه للعمل به في مصاف القطع؛ إذ لو كان القطع طريقاً منحصراً في أمور المعاش و الحياه الاجتماعيه يلزم ما لا يكون قابلاً للتحمل من المشتقات و المشكلات، و أما عدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف في خبر الثقة فلا يصح الورد أو التخصيه ص؛ إذ الورد و التخصيه ص يدور مدار الخروج الواقعي الحقيقي لا مدار الخروج عند المخاطب.

و ثالثاً: أن الدور المدعى غير تامّ نقضاً و حلاً، أما نقضاً فلانقلاب الدور عليه قدس سرّه بيان: أن مخصّصيه السيره لعموم الآيات الناهيه تتوقف على عدم رادعيه الآيات عنها، و عدم رادعيّتها عنها يتوقف على مخصّصيه السيره لعمومها.

و أمّا حلاً- فلائذ رادعيه الآيات الناهيه عن السيره حاصله بالفعل و لا تتوقف على شيء، و أما حجّيه السيره العقلانيه و بالتالي تخصيصها لعموم الآيات فهي غير حاصله بالفعل، و إنّما تصير حجّه بامضاء الشارع و عدم رده عنها، فلا يلزم من رادعيه الآيات الناهيه عن السيره الدور المحال.

و رابعاً: أن حكومه السيره عليها من غرائب كلامه قدس سرّه فإنّ الحكومه إنّما تتقوم بلسان الدليل اللفظي كحكومه «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلّه الشكوك، و أما السيره فهي عمل خارجي و دليل لثبي، و كيف تصحّ حكومته على دليل لفظي؟!

و أمّا السنّه

فهي على طوائف مع اختلاف مفادها من حيث السعه و الضيق:

ص: ١٧٤

الأولى: ما دلّت على عدم جواز تصديق الخبر إلّا إذا وجد له شاهد أو شاهدان من الكتاب.

الثانية: ما دلّت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا إذا وافق كتاب الله تعالى و سنّه رسوله صلّى الله عليه و آله.

الثالثة: ما دلّت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا إذا شابه الكتاب و أحاديثهم عليهم السّلام.

الرابعة: ما دلّت على طرح الخبر المخالف للكتاب (١).

و الجواب عن الاستدلال بها: أولاً: أنّ هذه الأخبار أخبار آحاد، فلا تنفع الخصم للاستدلال بها؛ لأنّ المفروض أنّه يقول بعدم حجّيه أخبار الآحاد.

و ثانياً: لو سلّمنا تواترها فإنّها متواتره بالتواتر الإجمالى بمعنى العلم الإجمالى بصدور بعضها عن المعصوم عليه السّلام قطعاً، و هذا العلم الإجمالى يقتضى الأخذ بالقدر المتيقّن من الأخبار، و هو أخصّها مضموناً - أعنى الخبر المخالف للكتاب - فتختصّ عدم الحجّيه بذلك بنحو القضية السالبة الجزئية. و من الواضح أنّ هذا لا يضرّ المدعى لحجّيه خبر الواحد فى الجملة؛ إذ لا منافاه بين الإيجاب و السلب الجزئيين، بل لا بدّ للقائل بالحجّيه أيضاً الالتزام بعدم حجّيته فيما إذا خالف الكتاب كما يأتى فى محله.

و أمّا الإجماع:

فقد نسب إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه (٢) دعوى الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد، بل حكى عنه أنّه جعله بمنزله القياس فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

ص: ١٧٧

١- (١) الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٢- (٢) نسبة إليه فى الرسائل: ٨٨.

و فيه: أولاً: أن الإجماع المدعى إما محصل أو منقول، أما المحصل فغير حاصل بعد ادعاء الإجماع على حججه الخبر الواحد من تلميذه الشيخ الطوسي قدس سره (١) في عصره و زمانه، و على فرض تحققه فلا يمكن الاستناد إليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى وجوه اخرى، فيصير الإجماع مدركيا و لو احتمالا.

و أما الإجماع المنقول فليس بحجه عند القائلين بحججه خبر الواحد.

و ثانيا: لو سلمنا حججه الإجماع المنقول إلا أنه لا يمكن الالتزام بالحججه في خصوص المقام؛ إذ لا يصح نفى حججه خبر الواحد بالإجماع المنقول بخبر الواحد، فإنه مستلزم لنفى حججه الإجماع المنقول بخبر الواحد لكونه من أفراد.

و أما العقل

فقد مضى بيانه في كلام ابن قبه، و ذكرنا الجواب عنه.

أدله القائلين بحججه الخبر الواحد

و العمده هنا أدله القائلين بالحججه فإنهم أيضا استدلوا بالأدله الأربعة:

الدليل الأول الكتاب

أما الكتاب فاستدل بآيات منه:

الآيه الاولى: آيه النبأ

قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (٢).

قال الطبرسي قدس سره في شأن نزولها: «إنها نزلت في الوليد بن عقبه بن أبي معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه و آله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحا به، و كانت بينهم عداوه في الجاهليته، فظن أنهم هموا بقتله فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و قال: إنهم منعوا صدقاتهم، و كان الأمر بخلافه، فغضب النبي صلى الله عليه و آله

ص: ١٧٨

١-١) عده الاصول ٣٣٧: ١.

٢-٢) الحجرات: ٦.

و هم أن يغزوهم، فنزلت الآية». (١)

و الاستدلال بها على حججه خبر الواحد العادل من وجهين:

الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف، ببيان أنه علق وجوب التبين على كون المخبر متصفا بصفه الفسق، فينتفى بانتفائها؛ إذ لو كان التبين واجبا على كلا التقديرين - أي مجيء الفاسق بالنبا و مجيء العادل به - لكان تعليق الحكم على وصف الفسق في الجائي بالنبا لغوا، فتدل الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف على عدم وجوب التبين على تقدير مجيء العادل بالنبا، وهذا هو معنى الحججه.

وفيه: أن دلالة الآية على ذلك مبنيته على ثبوت المفهوم للوصف، وهو غير ثابت؛ إذ لا مفهوم للقضيته الوصفية مطلقا، سواء كان الوصف معتمدا على موصوفه - كما في: «أكرم الرجل العالم» - أم لا - كما في الآية الشريفة - وذلك لأن ثبوت المفهوم لها يتوقف على دلالة الجملة الوصفية المشتملة على الحكم و على كون الوصف عله منحصره بحيث يدور الحكم فيها مدار الوصف وجودا و عدما؛ إذ بدون ذلك لا يثبت لها مفهوم، وقد سبق في باب المفاهيم أنه لا دلالة لها على كون الوصف عله منحصره للحكم، لا بالوضع و لا بالتبادر.

إن قلت: إن الأصل في القيود كونها احترازية لا - توضيحية و لا - الغالبية، فيكون قيد الفاسق في الآية الشريفة للاحتراز عن غير الفاسق.

قلنا: إن كان معنى الاحترازية ثبوت المفهوم للجملة الوصفية فهو أول الكلام، و نحن ننكره، و إن كان معناها مدخلية القيد في ثبوت الحكم فهو صحيح و لكنّه لا يستلزم كون القيد عله منحصره للحكم؛ إذ يمكن مدخلية شيء آخر أيضا في الحكم، و بدون إثبات العلية المنحصرة لا يثبت المفهوم.

ص: ١٧٩

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الشرط، ببيان أنه تعالى علق وجوب التبيين على مجيء الفاسق بالنبأ، فينتفى وجوبه عند انتفائه بمجيء العادل بالنبأ.

و يرد عليه: أولاً: أنه على فرض تحقق المفهوم للقضييه الشرطييه لا بد من كون الشرط أمراً مغايراً للموضوع، بحيث يمكن أن يتحقق للموضوع و يمكن أن لا- يتحقق له، و أمراً إذا كان عنوان الشرط متّحداً مع عنوان الموضوع لا- زائداً عليه و سيق الشرط لبيان الموضوع فلا مفهوم لها.

و معلوم أنّ القضييه الشرطييه في الآيه الشريفه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، نظير قولك: «إن رزقت ولدا فاختنه»، فإنّ الختان عند انتفاء الولد منتف بانتهاء موضوعه، و لا مفهوم له، فكذلك الآيه لا مفهوم لها.

توضيح ذلك: أنّ الموضوع في الآيه ليس طبعي النبأ بل الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق، و الشرط هو المجيء، و الجزء هو وجوب التبيين، بمعنى أنّ نبأ الفاسق إن جاء ك يجب التبيين فيه، فيكون المفهوم حينئذ عدم وجوب التبيين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ، فحينئذ لا موضوع في البين حتّى يجب التبيين فيه أو لا يجب، و لا بد من فرض موضوع محفوظ في كلا جانبي وجود الشرط و عدمه حتّى يثبت المفهوم، و عليه فلا مفهوم للآيه لكونها مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و أجاب عنه المحقّق الخراساني قدس سرّه (1) و حاصل كلامه: أنّ الموضوع في الآيه هو طبيعه النبأ لا- نبأ الفاسق، و قد علق وجوب التبيين على كون الجائي به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط لا يجب التبيين في النبأ، فكأنّه قيل: النبأ الذي جاء كم له حالتان: إن كان الذي جاء به فاسقاً يجب التبيين فيه، و ليس بحجّه، و إن كان

ص: ١٨٠

الذى جاء به غير فاسق بل عادل فلا يجب التبين فيه و هو حججه، فيكون للآيه مفهوم، وليست مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

وفيه: أنّ ما أفاده قدّس سرّه لا يساعده ظاهر الآيه و لا يكون قابلاً للاستظهار منها، و لا يصحّ الاستدلال بكون ذلك معنى الآيه احتمالاً، و الظاهر منها هو كون الموضوع نبأ الفاسق لا- طبيعه النبأ، بل باحتمال كون الموضوع هو نبأ الفاسق لا يصحّ استدلاله قدّس سرّه.

و لكنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) ذكر شاهداً في المقام على كون الموضوع في الآيه هو طبيعه النبأ، و الشاهد هو مورد نزول الآيه، فإنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد اجتمع في خبره عنوان كونه من خبر الواحد، و كون المخبر فاسقاً، و الآيه الشريفه إنّما وردت لإفاده كبرى كلّيه و إعطاء الضابطه لتمييز الأخبار التي يجب التبين فيها عن الأخبار التي لا يجب التبين فيها، و قد علّق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً لا- كون الخبر واحداً؛ لأنّه لو كان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبين في الآيه عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد و جعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق.

وفيه: أنّ ظهور الآيه في إفاده الكبرى الكلّيه لتمييز الأخبار التي يجب التبين فيها عن الأخبار التي لا يجب فيها التبين موقوف على ثبوت المفهوم للآيه، و هو أوّل الكلام، مع أنّ سياق بيانه قدّس سرّه أقرب إلى مفهوم الوصف من مفهوم الشرط، فكلامه قدّس سرّه هذا ليس إلّا مصادره للمطلوب، فإنّ الآيه الشريفه على

ص: ١٨١

فرض تحقّق المفهوم للقضيّة الشرطيّة تكون من قبيل: «إن رزقت ولدا فاختنه» كما ذكرنا.

و يرد ثانيا على الاستدلال بالآية الشريفه بمفهوم الشرط: أنّ الظاهر في نوع القضايا الشرطيّة أن يكون الارتباط بين الشرط و الجزاء بنحو العليّة، و لذا وقع البحث في تداخل الجزاء و عدمه في صورته تعدّد العلّة، كما في قولنا:

«إذا بليت فتوضّأ»، و «إذا نمت فتوضّأ».

و أمّا الجزاء في الآيه الشريفه بحسب الواقع فلا- يكون تبيّنا، فإنّه لا يترتّب على إخبار الفاسق بعنوان الحكم اللزومي بحيث يعدّ تاركه عاصيا، فلا بدّ من تقدير جزاء يترتّب على الشرط المذكور في الآيه، و ما تقتضيه السنخيه لإخبار الفاسق أن يكون الجزاء هو عدم العمل و ترتيب الأثر بإخباره، فكأنّه قال: إن جاء كم فاسق بنيا فلا أثر له، و لا يترتّب عليه شيء، فيكون مفهوم الآيه: إن جاء كم عادل بنيا فله أثر و يترتّب عليه شيء. و معلوم أنّ هذا المعنى لا يدلّ على كون خبر العادل تمام الموضوع للحجّيه، بل هو أعمّ من ذلك و من كونه جزء الموضوع؛ بأن يفتقر للعمل به إلى أجزاء اخرى تنضمّ إليه، مع أنّ المدعى كونه موضوعا مستقلا للحجّيه و أنّ له كمال الأثر، فالمفهوم بما هو -على تقدير ثبوته- لا يثبت المدعى.

و يرد عليه ثالثا- بعد فرض تحقّق المفهوم للقضيّة الشرطيّة و عدم كون الشرط في الآيه مسوقه لبيان الموضوع و تسليم أنّ مفهوم الآيه هو حجّيه خبر العادل-: أنّ اشتمال الآيه للتعليل- أعنى قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهَا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»- مانع عن تحقّق المفهوم.

توضيح ذلك: أنّ علّه عدم اعتبار خبر الفاسق قبل التبيّن فيه هي أنّ العمل

به عمل بغير علم و مظنه للندامه، و هذه العله بعينها موجوده فى خبر العادل أيضا، فإنه لا يفيد العلم كما لا يخفى، ففتحقق الجهاله فى مورد بهما، و لعله كان ذكر عنوان الفاسق فى الآيه بداعى بيان فسق الوليد، لا لدخله فى موضوع الحكم، ففى الواقع يتحقق للآيه ظهوران: ظهورها فى ثبوت مفهوم الشرط، و ظهور التعليل فى أن وجوب التبين يدور مدار عدم العلم، و هو مشترك بين خبر العادل و الفاسق، و ظهور التعليل فى العموميه أقوى من ظهورها فى المفهوم و مانع منه.

و قد اجيب عن هذا الوجه بأجوبه متعدده:

الأول: أن على فرض اختصاص الآيه -مفهوما و منطوقا- بخبر غير مفيد للعلم يقع التعارض بين المفهوم و التعليل، فإن مفاد التعليل وجوب التبين فى مورد كل خبر غير مفيد للعلم، و مفاد المفهوم عدم وجوب التبين فى مورد خبر غير مفيد للعلم إذا كان المخبر عادلا، و دليل الخاصّ مقدّم على عموم التعليل، و لا تعارض فى البين.

و على فرض عموميه الآيه مفهوما و منطوقا للخبر المفيد للعلم أيضا يتحقق للمفهوم مصداقان: إتيان العادل بالخبر المفيد للعلم، و الآخر: إتيانه بالخبر غير المفيد للعلم، فيقع التعارض بين عموم التعليل و إطلاق المفهوم فى مورد الاجتماع -أعنى خبر العادل الغير مفيد للعلم- و هنا لا بدّ من إبقاء مورد الاجتماع فى إطلاق المفهوم و تخصيص عموم التعليل بخبر الفاسق غير المفيد للعلم، و ذلك دفعا للغويه؛ إذ لو أبقينا خبر العادل غير المفيد للعلم فى عموم التعليل يلزم أن يكون مورد المفهوم خصوص خبر العادل المفيد للعلم. و من الواضح أن هذا لا خصوصيه له؛ إذ ما يفيد العلم حجّه مطلقا بلا فرق بين

و فيه: أوّلاً: أنّ عموم التعليل لمّا كان أقوى في مفاده يمنع من انعقاد الظهور للآيه في المفهوم، و معه لا تصل النوبه إلى ملاحظه النسبه بين عموم التعليل و المفهوم، فإنّ ملاحظه النسبه فرع وجود المفهوم للآيه، و قد عرفت عدمه.

و ثانياً- بعد كون فرض الثاني خلاف الظاهر و غير واقعيّ -: أنّ إبقاء مادّه الاجتماع في عموم العله لا يوجب اللغويّه، بل معناه أنّه لا يتحقّق المفهوم للآيه و لا ظهور لها في المفهوم.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ المفهوم حاكم على عموم التعليل فلا- تعارض بينهما، و ذلك لأنّ المفهوم يدلّ على أنّ خبر العادل علم في عالم التشريع، و عليه فلا يكون خبر العادل من أفراد عموم التعليل؛ لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، و العمل بخبر العادل عمل بالعلم لا بما وراء العلم.

و فيه: أوّلاً: أنّ هذا الجواب مبني على ما يراه المحقّق النائيني قدّس سرّه من أنّ المجعول في الأمارات هو جعلها علماً بالاعتبار و التعيّد، و قد عرفت عدم تماميه هذا المبني، فإنّ الشارع جعلها حجّه شرعيّه؛ إذ لو كان طريق استفاده الأحكام منحصرًا بالقطع يوجب تعطيل أكثر الأحكام كما يستفاد من أدلّه الحجّيه، و أمّا جعل خبر العادل بمنزله العلم في عالم التشريع فلا يستفاد منها بوجه، و عليه فلا مجال للحكومه، بل المفهوم معارض للتعليل.

و ثانياً: على فرض تسليم أنّ خبر العادل مفيد للعلم في عالم التشريع، و لكنّه فيما كان التعليل في ضمن دليل مستقلّ و دليل آخر- مثلاً يقول: صدّق

العادل- فيصح القول بتقديم صدق العادل على التعليل بنحو الحكومه، و أما في آيه النبأ فأصل ثبوت المفهوم يكون محل بحث، و يقول المستشكل بأنّ اشتمال الآيه على التعليل مانع عن ظهورها في المفهوم، فكيف يمكن حكومه المفهوم الذي يكون أصل وجوده محلّ التردد على التعليل الذي يدور الحكم مداره؟!

و ثالثاً: ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه (١) من أنّ الحكومه المدعاه مستلزمه للدور؛ إذ انعقاد ظهور الآيه في المفهوم فرع كونه حاكماً على عموم التعليل و كون المفهوم حاكماً يتوقف على وجود المفهوم.

الجواب الثالث: ما أفاده المحقق الخراساني قدس سرّه (٢) من أنّ إشكال التعارض إنّما يرد فيما إذا كانت الجهاله بمعنى عدم العلم المشترك بين خير الفاسق و العادل، إلاّ أنّه لا يبعد دعوى كون الجهاله بمعنى السفاهه التي هي عبارته عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، و معه فيختصّ التعليل بخير الفاسق و لا- يعمّ خير العادل؛ إذ الاعتماد على خير الفاسق بلا- تبيين عمل سفهي، لاحتمال تعميده الكذب، و أمّا الركون إلى خبر العادل فلا يكون سفهياً بوجه؛ لمكان علمنا بعدم تعميده الكذب كما عليه طريقه العقلاء.

و يرد عليه: أنّ جعل الجهاله بمعنى السفاهه خلاف المتفاهم العرفي من هذا اللفظ، بل هي بمعنى عدم العلم بالواقع. و يدلّ على ذلك جعل الجهاله في الآيه الشريفه في مقابل التبيين الذي هو بمعنى تحصيل العلم و إحراز الواقع، و يؤيده أيضاً خلوّ المعاجم و مصادر اللغه من تفسير الجهاله بالسفاهه.

و لكنّه قابل للمناقشه؛ إذ سلّمنا أنّ الجهاله في كتب اللغه تكون في مقابل

ص: ١٨٥

١-١) نهاية الدرايه ٢: ٧٨.

٢-٢) كفايه الاصول ٢: ٨٦.

العلم، إلا- أنّ الجهل في لسان الشارع يكون في مقابل العقل كما نرى في الأدعية الواردة في ليالى القدر و آيه التوبه، كقوله تعالى: لِلَّذِينَ عَمِلُوا الشُّوْءَ بِجَهَالَةٍ (١)؛ إذ لا- شكّ في كونها بمعنى عمل لا ينبغي أن يصدر من العاقل، و إلا يلزم أن لا تكون التوبه للعالم العاقد.

على أنّ التبين في الآيه أعمّ من حصول العلم و قيام البينه، فإنها لا تكون في مقام نفى حجيه البينه في مورد ارتداد بنى المصطلق أو عدمه، فيكون للتبين مصداقان: العلم و قيام البينه، و الجهاله في مقابلهما.

و يرد رابعا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّه يلزم من كون القضية ذات مفهوم خروج المورد من عموم المفهوم، مع أنّ خروج المورد من العموم مستهجن؛ لأنّ انطباق العام على مورده يكون بالنصّ، و من الواضح أنّ مورد الآيه هو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، و الارتداد موضوع من الموضوعات الخارجيه التي لا تثبت إلاّ بالعلم الوجدانى أو البينه؛ لاختصاص حجيه خبر الواحد بالأحكام، فلو كان للآيه مفهوم فلا بدّ و أن يستثنى المورد بأن يقال:

صدّق العادل إلاّ في الارتداد الذى هو مورد هذا العام، و قد عرفت استهجانها.

و أجاب عنه المحقق النائنى قدّس سرّه (٢) بأنّ المورد إنّما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بنى المصطلق، و الآيه الشريفه إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كليّه، و المورد داخل في عموم الكبرى، و هى قوله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا، فَإِنْ خَبَرَ الْفَاسِقَ لَا اِعْتَابَر بِهِ مَطْلَقًا، لا في الموضوعات و لا في الأحكام.

ص: ١٨٦

١-١ (١) النحل: ١١٩.

٢-٢ (٢) فوائد الاصول ١٧٤: ٣.

و أمّا المفهوم فلم ترد كبرى لصغرى مفروضه الوجود و التحقّق؛ إذ لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التى لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصّص، فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيّة، و لا ملازمه بين المفهوم و المنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق فى مورد خاصّ، فالمفهوم أيضا لا بدّ و أن يكون فى ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم.

و فيه: أنّ بيان الضابطه هنا يكون مع اللوم و التوبيخ على العمل بخبر الفاسق، و الظاهر أنّ محور اللوم هو فسق المخبر، و لكن إذا كان المخبر عادلا أيضا يتوجّه اللوم؛ لأنّ الاعتماد على الخبر الواحد-عادلا كان أو فاسقا-فى الموضوعات الخارجيّة غير صحيح فى نفسه؛ لعدم حجّيته فيها، و عليه فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص المستهجن.

و جوابه: أنّ خبر العادل و إن لم يكن حجّه فى الموضوعات الخارجيّة عند الشارع للزوم لغويه حجّيه البيّنه فيها، و لكنّه عند العقلاء حجّه بلا فرق بين الأحكام و الموضوعات، و لا بدّ فى اللوم من المناسبه العقلانيّه، فلا معنى للتوبيخ على شرب الخمر قبل بيان حرمة.

فعلى هذا نقول: إنّ عدم حجّيه خبر العادل فى الموضوعات كان بيانه بعد نزول آيه النبأ، فاللوم فى الآيه إن كان بالنسبه إلى المنطوق تتحقّق المناسبه العقلانيّه؛ إذ يصحّ التوبيخ على العمل بإخبار الفاسق الذى يجرى فيه احتمال تعدّد الكذب بارتداد قبيله و مخالفتهم مع الأوامر الصادره عن رسول الله صلّى الله عليه و آله؛

بخلاف المفهوم؛ إذ لا تتحقّق المناسبه العقلانيّه للتويخ في العمل ياخبار العادل قبل بيان عدم حجّيته في الموضوعات في عالم التشريع، فما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه قابل للتصحيح والالتزام.

و يرد خامسا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّها تبحث عن النبأ لا الخبر، و الفرق بينهما في أنّ النبأ هو خصوص الخبر عن أمر عظيم لا- عن كلّ شيء، فهو أخصّ من الخبر، فالآيه الشريفه بصدد بيان أنّ الأخبار الخطيره و الأنباء العظيمه يجب في موردها التبيّن التامّ و الفحص الكامل، و لا يجوز الإقدام عليها بجهاله، و هذا من غير فرق بين نبأ العادل و الفاسق، و من الواضح أنّ إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق كان من الأخبار الخطيره، كيف لا؟ و أنّ ارتدادهم و امتناعهم عن رفع الصدقات كان يستتبع إراقه دمائهم و اشتعال نار الحرب فيهم.

و فيه: أوّلا: أنّ الخبر و النبأ مترادفان كما صرّح به علماء اللغه، و لكنّه قد يوصف بالعظيم كما في ابتداء سوره النبأ، و قد لا يوصف. و ثانيا: أنّه على فرض أخذ قيد كون المخبر به أمرا خطيرا في معنى النبأ، لا يضرّ هذا بما نحن في صدده، و هو إثبات حجّيه خبر الواحد في الجملة في مقابل المنكر المطلق. على أنّ مورد الخبر الواحد أيضا من الامور العظيمه و هو تعيين وظيفه المسلمين في عصر الغيبه.

هذا تمام الكلام في آيه النبأ، و قد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد.

ثمّ إنّ هناك إشكالات اخرى تعمّ جميع أدلّه حجّيه خبر الواحد من دون أن تختصّ بآيه النبأ، فنبحثها هنا تبعا للأعلام قبل الورود في الآيه الثانيه،

و إن كان المناسب تأخير البحث فيها حتى الفراغ من جميع أدلّه حجّيه خبر الواحد.

الإشكال الأوّل: وقوع التعارض بين أدلّه حجّيه خبر الواحد و بين عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ و ما وراء العلم، و المرجع بعد التساقط إلى أصاله حرمه التعبد بالظنّ.

و فيه: ما عرفته سابقا من أنّ أدلّه حجّيه الخبر وارده على الآيات الناهيه، فلا مجال لتوهم المعارضة.

الإشكال الثاني: أنّه لو كان خبر الواحد حجّه لزم منه عدم حجّيته؛ إذ من جملة الخبر نقل السيّد المرتضى قدّس سرّه الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.

و جوابه من وجوه:

الأوّل: أنّ خبر السيّد قدّس سرّه مستند إلى الحدس، و أدلّه حجّيه خبر الواحد لا تشمل الخبر الحدسى، و لذا قلنا بعدم حجّيه الإجماع المنقول.

الثاني: أنّ خبر السيّد قدّس سرّه معارض لخبر الشيخ الطوسى قدّس سرّه فيتساقطان بالمعارضة.

الثالث: أنّ خبر السيّد قدّس سرّه بنفسه خبر واحد، فيلزم من حجّيه خبر السيّد قدّس سرّه عدم حجّيه خبره، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، فلا تشمل أدلّه الحجّيه خبر السيّد قدّس سرّه.

الرابع: أنّ شمول أدلّه حجّيه الخبر لخبر السيّد قدّس سرّه يستلزم التخصيص إلى الواحد، الذى هو أبشع أنواع تخصيص الأكثر المستهجن؛ إذ الأمر بين إخراج الآلاف من الأخبار الأحاد من تحت أدلّه الحجّيه و إبقاء خبر السيّد قدّس سرّه بالخصوص، و بين إخراج خبره قدّس سرّه و إبقاء ما عداه من الأخبار فى دائره

الحجّيه، و من الواضح أنّ الثاني هو المتعيّن؛ لأنّ الأوّل يستلزم انتهاء التخصيص إلى الواحد.

و أورد على هذا الوجه المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بأنّ انتهاء التخصيص إلى الواحد إنّما يتمّ فيما إذا كان خبر السيّد قدّس سرّه شاملاً لجميع أخبار الآحاد، سواء كانت صادرة قبل خبره أو بعد خبره، و لكنّ شموله للأخبار الصادرة قبله ممنوع، و ذلك لأنّ أدلّه الحجّيه إنّما تشمل خبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه لا قبله؛ إذ لا معنى لحجّيه الشئ قبل وجوده، و من الواضح أنّ شمول أدلّه الحجّيه لخبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه إنّما يمنع من شمول تلك الأدلّه للأخبار الصادرة قبله، فتبقى الأخبار الصادرة قبله مشموله لأدلّه الحجّيه، فلا يلزم تخصيص الأ- كثر المستهجن، فكيف يلزم أبشع أنواعه الذي هو التخصيص إلى الواحد؟!!

و فيه: أنّ معقد الإجماع الذي يدّعيه السيّد قدّس سرّه هو عدم حجّيه خبر الواحد مطلقاً في الشريعة الإسلاميه، لا خصوص الأخبار المتأخّره عن خبره، و هذا نظير ما لو أخبر السيّد قدّس سرّه بوجوب صلاه الجمعه في الشريعة الإسلاميه، فإنّه يكشف عن حكم إلهي عام لجميع الأفراد و في كلّ الأزمنه، لا- أنّ الوجوب يثبت من حين تحقّق خبره، و عليه فلو كان خبر السيّد مشمولاً لأدلّه الحجّيه لزم منه عدم حجّيه الأخبار الآحاد مطلقاً، متقدّمه كانت أو متأخّره، و هذا هو انتهاء التخصيص إلى الواحد المستهجن غايته.

الإشكال الثالث: أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا تشمل الإخبار مع الواسطه، و هذا الإشكال يمكن تقريره بوجوه:

الأوّل: أنّ أدلّه حجّيه الخبر منصرفه عن الإخبار مع الواسطه.

ص: ١٩٠

و جوابه: أن منشأ الانصراف إما كثره الاستعمال و إما كثره الوجود، و كلاهما منتفیان فى المقام، بل الأمر بالعكس؛ لتحققهما فى الإخبار مع الوساطه، فدعوى الانصراف لا منشأ له.

و على فرض تسليم انصراف الأدله عن الإخبار مع الوساطه إنما نسلّمه فيما إذا كانت الوسائط كثيره جدًا، لا فيما كانت الوسائط قليله، فإننا نقطع بصدور الأخبار الواصله إلينا فى الكتب الأربعة من المشايخ، و لا نحتاج فى إثبات صدور تلك الأحاديث عنهم إلى أدله الحجّيه، فتبقى فى البين الوسائط الموجوده بينهم و بين الأئمه عليهم السّلام، و من المعلوم أنّ هذه الوسائط ليست بتلك الكثره بحيث توجب انصراف الأدله عنها.

على أنّ الانصراف يتحقّق فى الأدله اللفظيه، و الدليل المهمّ لحجّيه الخبر - كما سيأتى - هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع عنه، فلا يتحقّق الانصراف فيه، و الاقتصار بالقدر المتيقّن فى الدليل اللّتى إنّما يكون فى مورد الشكّ، و لا شكّ لنا فى تحقّق بناء العقلاء فى الإخبار مع الوساطه كالإخبار بلا واسطه.

الوجه الثانى: أنّ أدله حجّيه الخبر لا - تشمل كلّ خبر جاء به العادل، بل يتوقّف على أن يكون المخبر به حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى؛ لأنّ التعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن المخبر به حكما شرعيا و لا ذا أثر شرعى لغو محض.

و عليه فالأدله لا تشمل الإخبار مع الوساطه، فإذا قال الشيخ الطوسى - مثلا - حدّثنى المفيد، قال: حدّثنى الصدوق، قال: حدّثنى ابن الوليد، قال: حدّثنى الصّفّار، قال: كتبت إلى الإمام الحسن العسكرى عليه السّلام...، فدليل الحجّيه لا يشمل مثل إخبار الشيخ عن خبر المفيد؛ لأنّ المخبر به - و هو خبر المفيد -

ليس حكماً شرعياً ولا إذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل الحجّيه، وهذا الإشكال جار في جميع سلسله السند إلا الأخير-أعنى خبر الصفار-لأنّ المخبر في خبره هو قول المعصوم عليه السّلام، ولا محاله يكون قوله عليه السّلام حكماً من الأحكام الشرعيّه.

و جوابه: أنّ اشتراط ترتّب الأثر على التّعبد بالحجّيه إنّما هو من جهه حكم العقل؛ بأنّ التّعبد بأمر لا يترتب عليه أثر شرعى لغو محض يستحيل صدوره من الحكيم، ومن الواضح أنّ التّعبد بحجّيه أخبار الوسائط لا يكون لغوا لوقوع الجميع في سلسله إثبات الحكم الشرعى، وهذا المقدار كاف للخروج عن اللغوويه و صحّه التّعبد.

و الحاصل: أنّ الملاك في صحّه التّعبد بالأماره ليس هو ترتّب الأثر بالفعل كى يلزم وجود الأثر الشرعى فى كلّ واحد من إخبار الوسائط، بل الملاك فى صحّه التّعبد هو الارتباط إلى الحكم الشرعى و عدم لزوم اللغوويه فى إعمال التّعبد، وقد عرفت عدم لزومها فيما نحن فيه لانتفاء الوسائط إلى الحكم الشرعى المنقول عن المعصوم.

الوجه الثالث: أنّ التّعبد بالأمارات القائم على الموضوعات الخارجيه إنّما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعيّه، ولولاها لما صحّ التّعبد بها، فمثلاً: التّعبد بخبر العادل القائم على عداله «زيد» إنّما يكون باعتبار ما يترتب على عداله «زيد» من جواز الاقتداء به فى الصلاه و قبول شهادته و غير ذلك.

ثمّ إذا كان الخبر عن المعصوم عليه السّلام بلا واسطه كإخبار محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام بوجوب شىء-مثلاً-فلا إشكال فى صحّه التّعبد بخبره لترتب الأثر الشرعى عليه، وأمّا إذا كان الخبر مع الوسائط كإخبار الشيخ عن المفيد

عن الصدوق، إلى آخره، فالتعبد بإخبار الوسائط مما لا يترتب عليه أثر شرعى سوى نفس الحكم بوجوب التصديق المستفاد من دليل الحجية، ووجوب التصديق وإن كان أثرا شرعيا مترتبا على خبر الشيخ إلا أنه ليس أثرا ثابتا لخبره مع قطع النظر عن دليل الحجية والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، وهذا غير معقول.

و أجاب المحقق النائيني قدس سره (1) عن هذا الوجه بأن هذا الإشكال لا يتوجه أساسا على ما هو المختار من أن المجعول فى باب الأمارات نفس الكاشفيه و الوسطيه فى الإثبات، فلا يلزم شىء مما ذكر؛ لأن المجعول فى جميع السلسله هو الطريقيه إلى ما تؤدى إليه، أى شىء كان المؤدى، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد»، و قول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق»، و هكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زراره» الحاكي عن قول الإمام عليه السلام، و لا يحتاج فى جعل الطريقيه إلى أن يكون فى نفس مؤدى الطريق أثر شرعى، بل يكفى الانتهاء إلى الأثر و لو بألف واسطه - كما فى المقام - فإن جعل الطريقيه لأقوال السلسله لمكان أنها تنتهى إلى قول الإمام عليه السلام فتكون جميع الأقوال واقعه فى طريق إثبات الحكم الشرعى.

و التحقيق: أن هذا الجواب نظير ما ذكرناه فى الجواب عن الوجه الثانى، فىكون جوابا عن الإشكال على جميع المباني لا على مختاره فقط، و إن كان الظاهر من صدر كلامه قدس سره أنه لا مانع من جعل الشارع خبر الشيخ طريقا شرعيا لإثبات خبر المفيد، و عليه يعود الإشكال لعدم ترتب الأثر الشرعى على خبر الشيخ، و لا بد فى إثبات الموضوع الخارجى من ترتب

ص: ١٩٣

الوجه الرابع: أنّ موضوع كلّ حكم متقدّم عليه رتبه، كما أنّ حكم كلّ موضوع متأخّر عنه رتبه؛ لاستحاله فعلية الحكم بلا فعلية موضوعه، و عليه فيستحيل أن يوجد حكم يكون موجبا لإحراز موضوعه، و لو فرض أنّ حكما أوجب إحراز موضوعه امتنع ثبوت ذلك الحكم عليه؛ لاستلزامه فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، و قد عرفت استحاله.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه إذا أخبرنا الشيخ بأنّه أخبره المفيد، و هكذا، فإنّ خبر الشيخ و اصل إلينا بلا واسطه و يكون مشمولاً لأدله الحجّية؛ لأنّه خبر محرز بالوجدان، فيترتب عليه الحكم، أعنى وجوب تصديق العادل، و أمّا خبر المفيد فلا يثبت كونه خيرا له إلاّ بعد ثبوت حكم وجوب التصديق بخبر الشيخ؛ إذ لو لا تصديق خبر الشيخ لا يثبت أنّ المفيد قد أخبره بحديث الصدوق، فيكون خبر المفيد متأخرا رتبه عن فعلية حكم وجوب التصديق، و معه لا يمكن ترتيب حكم وجوب تصديق العادل عليه، و إلاّ يستلزم فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، و هو محال.

و الجواب عن هذا الإشكال: أولا: بنقض الإقرار بالإقرار و بالبينه على البينه، حيث يحكم بنفوذ الأوّل و حجّيه الثاني.

و ثانيا: بالحلّ، و هو أنّ فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه إنّما يلزم فيما إذا كان الحكم المترتب على خبر المفيد هو نفس الحكم المترتب على خبر الشيخ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المترتب على خبر المفيد هو وجوب تصديق آخر، و ذلك لأنّ حكم وجوب تصديق العادل إنّما هو كسائر الأحكام الشرعيّة في كونه مجعولا بنحو القضيّه الحقيقيّه، و الحكم فيها و إن كان بحسب

الإنشاء واحداً إلاّ- أنّه بحسب المنشأ ينحلّ إلى أحكام عديده حسب تعدّد الأفراد خارجاً، فيكون لكلّ فرد من موضوع القضيّه حكم برأسه، و عليه فما يترتب على خبر الشيخ من حكم وجوب التصديق لا يترتب بعينه و شخصه على خبر المفيد، بل المترتب على خبره وجوب تصديق آخر، و من هنا تظهر حقيقه الأمر في مسألتى الإقرار بالإقرار و البيّنه على البيّنه.

ثمّ إنّ هناك محاوله شريفه لاستاذنا السيّد الإمام الخميني قدّس سرّه (١) بإرجاع الخبر مع الواسطه إلى الخبر بلا واسطه، و معه لا يبقى موضوع لأصل الإشكال بوجهه الأربعة، و ذلك لأنّ العرف لا يرى في الخبر مع الواسطه إخبارات و موضوعات متعدّده بتعدّد المخبرين حتّى يتطلّب كلّ موضوع أثراً خاصّاً به، و إنّما يرى خبراً واحداً لا- غير يحكى عن قول المعصوم عليه السّلام، فالخبر المعنعن المسلسل عندهم خبر واحد لا أخبار متعدّده؛ إذ نظرهم إلى الوسائط طريقي و ليس موضوعيّاً، و الشاهد على ذلك انصراف الأدلّه الدالّه على احتياج الموضوعات إلى البيّنه و عدم كفايه الخبر الواحد فيها عن إخبار الوسائط مع كونها من الموضوعات، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في الاعتراضات العامّه على أدلّه حجّيه خبر الواحد، و قد عرفت عدم تماميّه شيء منها.

الآيه الثانيه: آيه النفر

قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّهُ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (٢).

ص: ١٩٥

(١- ١) تهذيب الاصول ١٢٦: ٢- ١٢٧.

(٢- ٢) التوبه: ١٢٢.

و تقريب الاستدلال بها يتم بضمّ امور ثلاثة:

الأول: أنّ الآيه الشريفه تدلّ على وجوب تحذّر القوم عقيب الإنذار، وقد ذكروا وجوها للدلاله المذكوره:

الأول: أنّ كلمه «لعلّ» وضعت لإنشاء الترجّحى لا للترجّحى الحقيقى، فإنّه ملازم للعجز الذى يستحيل فى حقّه تعالى، ولكنّ الداعى للاستعمال هو إظهار محبوبيه التحذّر و رجحانه، وإذا ثبتت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا و عقلا.

أمّا شرعا فللإجماع المركّب حيث إنّ الأصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا- كالسيد المرتضى قدس سرّه- وبين من يلتزم بحجّيته بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل بالخبر و رجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المركّب.

و أمّا عقلا- فلوجود الملازمه العقليه بين حسن الحذر و وجوبه؛ إذ مع وجود المقتضى للحذر يجب لا محاله، و مع عدم وجود المقتضى لا حسن للحذر أصلا، بل لا يمكن الحذر بدون المقتضى له.

الوجه الثانى: دعوى الملازمه بين الإنذار الواجب بسبب كونه غايه للنفر الواجب و بين وجوب الحذر؛ لأنّ الحذر وقع غايه للإنذار الواجب، و غايه الواجب واجبه.

الوجه الثالث: أنّه لو لا وجوب التحذّر لكان الأمر بالنفر و الإنذار لغوا، فإذا وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب وجب التحذّر و القبول من المنذر.

الأمر الثانى: أنّ التحذّر واجب مطلقا، أى سواء أفاد قول المنذر العلم أو لا.

الأمر الثالث: أنّ وجوب التحذّر بنحو مطلق مساوق لحجّيه خبر الواحد

شرعاً؛ إذ لو لا حجّيته لما وجب العمل بقول المنذر إلّا فى حال حصول العلم منه.

و الحقّ عدم تماميّه الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على حجّيه خبر الواحد، و ذلك لعدم تماميّه الأمر الأوّل و الثانى من الامور الثلاثه، فلا تصل النوبه إلى الأمر الثالث.

أمّا الأمر الأوّل فهو غير تامّ بوجوهه الثلاثه:

أمّا الوجه الأوّل فلعدم تماميّه الملازمه بين محبوبيّته التحذّر و وجوبه لا شرعاً و لا عقلاً، أمّا عدم الملازمه شرعاً فلأنّ المجدى فى ثبوتها هو الإجماع على عدم الفصل، و هو غير ثابت فى المقام، و إنّما الثابت هو عدم القول بالفصل، و هذا غير مفيد؛ لعدم كونه إجماعاً كما لا يخفى. و أمّا عدم الملازمه عقلاً فلأنّ مجرد حسن الحذر لا يلازم وجوبه عقلاً؛ ضروره حسن الحذر فى الشبهات البدويّه مع عدم وجوبه عقلاً، فغايه ما تدلّ عليه أداه الترجيى هو محبوبيّته التحذّر و حسنّها بخلاف وجوبها.

و أمّا الوجه الثانى فلأنّ كبرى غايه الواجب واجبه-على فرض تماميّتها- إنّما تكون فيما إذا كانت الغايه من الأفعال الاختياريّه التى يصحّ تعلّق التكليف بها، و الغايه فيما نحن فيه ليست كذلك؛ لأنّ المراد بالتحذّر ليس التحذّر العملى الحاصل بالعمل على طبق قول المنذر، بل المراد به التحذّر القلبيّ، و من الواضح أنّ التحذّر و الخوف النفسانى من الأعراض و الأوصاف النفسانيّه التى لا يمكن أن تقع مورداً للتكليف؛ إذ وجودها و عدمها يدور مدار وجود عللها و مبادئها و عدمها، كما مرّ توضيح ذلك فى بحث الموافقه الالتزاميه.

و لكنّ الدقّه فى الآيه الشريفه تقتضى أنّها نزلت فى مورد النفر إلى الجهاد

بلحاظ استعمال كلمه «النفر» في القرآن في النفير إلى الجهاد على ما هو الظاهر، فتكون الآية في مقام تشويق طائفه من كل فرقه للنفر إلى الجهاد بداعي التفقه حين الجهاد في حالات المجاهدين و الأسرار التي تتحقق في الغزوات من الخصوصيات غير العاديه، و إنذار أقوامهم المشركين بها بعد الرجوع إليهم ليحصل لهم التحذر و الخوف النفساني.

و إن قيل بنزولها في مورد النفير إلى التفقه بأحكام الدين من الواجبات و المحرمات و إنذار قومهم بها بعد الرجوع إليهم.

و قال بعض على ما نقل عن ابن عباس في شأن نزول الآية:- إن بعد عدم شركه المنافقين في غزوه تبوك، و بناء المسلمين بالشركه في كل غزوه و سريره، و بقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و حده في غزوه بالمدينه، فنزلت الآية بهذه المناسبه، و أن اللازم بقاء عدّه للتفقه و إنذار المجاهدين بعد الرجوع إليهم لعلهم يحذرون.

و لكنّه مخالف لظاهر الآية و ذلك أولاً: أن التفقه في الآية وظيفه النافرين، و ثانياً: أن قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ لا يناسب المجاهدين بل يناسب الكفار، و لذا نرى في القرآن في مقام تشويق موسى عليه السلام بالذهاب إلى فرعون، و الأمر بموعظته قوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (١).

و أمّا الوجه الثالث فلاّنه يكفي في عدم لغويّه و جوب الإنذار كونه مفيداً للعلم في بعض الأحيان، فيختصّ وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم.

و أمّا الأمر الثاني فقد ذكر لإثبات إطلاق وجوب التحذر أمران:

الأول: ما أفاده المحقق النائيني قدس سرّه (٢) من أنّ المراد من الجمع في قوله تعالى:

ص: ١٩٨

١- ١) طه: ٤٤.

٢- ٢) فوائد الاصول ١٨٦: ٣-١٨٧.

لِيَتَفَقَّهُوا و في قوله لِيُنذِرُوا و في قوله ليحذروا، هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، لا-المجموعى الارتباطى؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين-على الوجهين فى تفسير الآيه-و ليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين و ينذر كل واحد منهم.

و بالجمله، كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: يَحْذَرُونَ هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا و لِيُنذِرُوا هو الجمع الأفرادى.

و إذا عرفت أنّ المراد من الجمع هو العام الاستغراقى فلا-يبقى مجال للريب فى إطلاق وجوب التحذّر، حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل؛ إذ أى إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآيه بالنسبه إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر و عدمه.

و فيه: أنّ المراد من أقوائيه الإطلاق إن كان إثبات إطلاق وجوب التحذّر من طريق العموم فهو صحيح بعد إثبات هذا المعنى فى نظائر هذه المسأله، و إن كان المراد إثباته من طريق أصاله الإطلاق فلا بدّ من تماميه مقدمات الحكمه، منها إحراز كون المولى فى مقام البيان، و لا دليل لنا لكون الآيه فى مقام بيان الإطلاق.

الثانى: ما أفاده بعض الأعلام قدّس سرّه (1) من أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه،

ص: ١٩٩

و الظاهر من الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، و أنه يجب على طائفه منهم التفقه و الإنذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أن إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر -بالفتح- بمطابقه كلام المنذر -بالكسر- للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضا فى هذا الفرض.

و فيه: سلّمنا أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان، بمعنى عدم كونه فى مقام الإهمال و الإجمال، و لكنّه بمعنى كونه فى مقام البيان من جميع الجهات و الأبعاد ليس قابلا -للالتزام، و معلوم أنّ الآيه الشريفه تكون فى مقام إيجاب نفي الطائفه لا إيجاب التحذّر، بل الدقه تقتضى أنّها تكون فى مقام نفي النفر العمومى من المؤمنين و بعث طائفه منهم إلى النفر، فلا دلالة لها على وجوب الحذر فضلا عن وجوبه بنحو مطلق.

و لا- يخفى أنّ فى باب حجّيه الخبر كان المثبتون بصدد إثبات وجوب مطابقه عمل المكلف على وفق خبر الواحد، مع أنّ المناسب للإنذار هو التحذّر النفسانى كما ذكرناه، و هذا يؤيّد ما ذكرناه فى تفسير الآيه من نزولها فى مورد النفر إلى الجهاد و إنذار المجاهدين أقوامهم المشركين إذا رجعوا إليهم ليحصل التحذّر النفسانى لهم.

و الشاهد على عدم دلالة الآيه الشريفه على وجوب التحذّر مطلقا: أولا:

أنّه لا بدّ للمنذر -بالفتح- من إحراز أنّ الإنذار يكون فى محدوده تفقه المنذر -بالكسر- لا على ما تقتضيه إرادته النفسائيه، و معناه حصول العلم للمنذر -بالفتح- مع أنّ ما يوجب المناقشه فى مسأله حجّيه خبر الواحد هو احتمال كذب الراوى.

و ثانيا: أنّ وجوب الحذر عند الإنذار منوط بحصول العلم لاستشهاد

الإمام عليه السّلام بتلك الآيه على وجوب النفر لمعرفة الإمام و إنذار المتخلفين بما رأوه من آثار الإمامه، و من الواضح عدم ثبوت الإمامه إلّا بالعلم، كما في صحيحه عبد الأعلى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول العامه إن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال:

«من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهليته؟» قال عليه السّلام: «حقّ و الله»، قلت: فإنّ إماما هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك، قال عليه السّلام:

«لا يسعه، أنّ الإمام إذا مات وقعت حجّه وصيه على من هو معه في البلد، و حقّ النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إنّ الله عزّ و جلّ يقول: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ... إلخ (١)».

هذا تمام الكلام في آيه النفر، و قد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد.

الآيه الثالثه: آيه الذكر

قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢).

و تقريب الاستدلال بها هو أنّ وجوب السؤال يدلّ على وجوب القبول بالملازمه، و إلّا- يلزم لغويّه وجوب السؤال، و بالإطلاق لصوره عدم حصول العلم من الجواب تثبت حجّيه خبر الواحد.

و يرد عليه: أوّلا- أنّ مورد الآيه هي مسأله النبوه، و من الواضح أنّ خبر الواحد لا- يكون حجّه في الاصول الاعتقاديّه التي يكون الواجب فيها تحصيل العلم، و لكن التحقيق: أنّ مسأله النبوه تكون من المسائل الاعتقاديّه لمن كان غرضه التبعيه لنبى، لا لمن كان غرضه التحقيق في حالات الأنبياء السالفه،

ص: ٢٠١

١- ١) الكافي ٣٧٨: ١، الحديث ٢.

٢- ٢) النحل: ٤٣.

و على هذا لا- يحتاج إلى العلم؛ إذ لا- يترتب على إثباته أثر لنا، و معلوم أن مورد الآيه هو لزوم التحقيق و التفحص في حالات الأنبياء السالفه لإثبات أن نزول الوحي إلى الإنسان ليس من الامور الممتنعه، و لا دليل لاحتياج هذا أيضا إلى العلم.

و ثانيا: أن المستفاد من الآيه بلحاظ اشتراط وجوب السؤال على عدم العلم هو كون الجواب مفيدا للعلم و رافعا لعدمه، فكيف يكون الجواب حججه في صورته عدم إفادته للعلم حتى يستفاد منه حججه خبر الواحد؟!

و أجاب عن هذا الإشكال المحقق الأصفهاني قدس سره (1) بأن الظاهر من الآيه هو الأمر بالسؤال ليعلموا بسبب الجواب لا بأمر زائد عليه، و هذا لا يتم إلا مع كون الجواب مفيدا للعلم تعبدا، و عليه فيستفاد من الآيه وجوب قبول قول المجيب و ترتيب الأثر عليه؛ لأنه علم تعبدي.

و فيه: أولا: أنه لا شك في أن المراد بالعلم الذي علق وجوب السؤال على عدمه هو العلم الواقعي الحقيقي، فتكون الغايه من الأمر بالسؤال إنما هو تحقق هذا النوع من العلم لا العلم التعبدي.

و ثانيا: أن مسأله التعبّد من رسول الله صلى الله عليه و آله فرع قبول نبوته صلى الله عليه و آله فكيف يصح أمره صلى الله عليه و آله بالسؤال عن أهل الذكر و جعله صلى الله عليه و آله الجواب في عالم التعبد علما لإثبات نبوته صلى الله عليه و آله؟! و هذا الكلام لا ينبغي أن يصدر من مثله. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالكتاب الكريم.

الدليل الثاني - السنه:

و قد استدلل على حججه خبر الواحد بروايات كثيره رتبها الشيخ الأعظم

ص: ٢٠٢

الأنصاري قدس سره (١) على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: الأخبار الواردة في علاج الخبرين المتعارضين، فإنّ الظاهر أنّ حجّيه الأخبار في نفسها مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض كانت معلومه و مرتكزه في الأذهان، و لذا وقع السؤال عن حكم ما تعارض منها.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين و أخذ الحديث منهم، فإنّه لو لم يكن الخبر حجّه لم يكن معنى للإرجاع إليهم و الأمر بأخذ الحديث منهم.

الطائفة الثالثة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى ثقات الرواه و عدم جواز التشكيك في رواياتهم، فإنّه لو لا حجّيه الخبر لم يكن وجه للحكم بالرجوع إليهم و عدم جواز التشكيك في رواياتهم.

الطائفة الرابعة: الأخبار الآمره بضبط الروايات و حفظها و استماعها و الاهتمام بشأنها، فإنّه لو لا حجّيه خبر الواحد لم يكن معنى لكل ذلك.

ثمّ لا يخفى أنّ صحّه الاستدلال بهذه الأخبار متوقّفه على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور؛ إذ لا يمكن الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بالأخبار الأحاد؛ لاستلزامه الدور.

و التواتر على أقسام ثلاثة:

الأول- التواتر اللفظي: و هو اتفاق جماعه يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب على نقل خبر بلفظه، و ذلك كتواتر ألفاظ القرآن.

الثاني- التواتر المعنوي: و هو اتفاقهم كذلك على نقل مضمون خاصّ مع الاختلاف في اللفظ و التعبير، و ذلك كالأخبار الحاكيه عن حالات أمير

ص: ٢٠٣

المؤمنين على عليه السلام في حروبه، فإن تلك الأخبار متفقه في دلالتها على شجاعته عليه السلام و إن كانت مختلفه في الألفاظ.

الثالث- التواتر الإجمالي: هو اتفاقهم كذلك على نقل روايات يعلم بصدورها إجمالاً مع عدم اشتغالها على مضمون واحد، وذلك كالأخبار المودعه في الكتب الأربعة، فإنها و إن كانت مختلفه بحسب اللفظ و المعنى إلا- أنه يعلم بصدور جملة منها إجمالاً، و إن لم تكن أشخاصها معينه خارجاً.

ثم إن المحقق النائيني قدس سره (١) أنكر التواتر الإجمالي بدعوى أن الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، و إلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه و عدم ارتباط بعضه ببعض، فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير.

و جوابه: أولاً- بالنقض فإنه يتحقق المعلوم بالإجمال في موارد العلم الإجمالي مع أن جريان احتمال الكذب في كل واحد من أطرافه لا- شبهه فيه، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة- مثلاً- مع جريان احتمال عدم الوجوب في كل واحد منهما.

و ثانياً: بالحل، و هو أنه يحتمل أن يكون مراده قدس سره من هذا الكلام أن التواتر الإجمالي على قسمين: قسم منه يرجع إلى التواتر المعنوي فيما إذا تحقق القدر الجامع و المشترك بين الأخبار، و قسم آخر منه لا يترتب عليه أثر، كما فيما لم يتحقق القدر المتيقن بين الأخبار.

هذا نهايه توجيه كلامه قدس سره و لكنه أيضا قابل للجواب بأنه يمكن أن يتحقق

ص: ٢٠٤

التواتر الإجمالي في موارد لا يتحقق القدر الجامع أصلاً، كما إذا دلت عدّه روايات على أنّ دفن الكافر حرام، و عدّه اخرى على أنّ صلاه الجمعه واجبه، و نعلم إجمالاً بصدور بعضها عن المعصوم، و لكن لا نعلم أنّه في العدّه الدالّه على الوجوب أو في العدّه الدالّه على الحرمة، و أثر التواتر الإجمالي هو الاحتياط في كلا-الموردين، و إن لم يتحقق التواتر الإجمالي يكون المرجع أصاله البراءة في كليهما كما لا يخفى، و اعترف به في كتاب فوائد الاصول.

نعم، إن كان التواتر الإجمالي في الأخبار الدالّه على وجوب شيء واحد و حرمة يكون المرجع أصاله التخيير، و لا يترتب عليه أثر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ هذه الأخبار من الطوائف الأربعة لا تكون متواتره لفظاً و لا معنى إن كان المقصود منه اتّحاد المعنى سعه و ضيقاً و إن كان المقصود منه تحقّق القدر الجامع، و إن كانت الأخبار مختلفه من حيث السعه و الضيق فلا يبعد القول بتواترها معنى، و أمّا تواترها إجمالاً فلا يكون قابلاً للإنكار. و على كلا التقديرين لا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن ممّا تدلّ عليه الأخبار بالألفاظ المختلفه، و الالتزام بحجّيه ما هو أخصّ مضمونا منها.

ثمّ اختلف العلماء فيما هو الأخصّ مضمونا منها.

قال المحقّق النائيني قدّس سرّه (1): إنّ أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة.

و فيه: أنّ مفاد هذه الأخبار مختلف، فإنّ ظاهر بعضها كفايه مجرّد الوثاقه في الراوى، كما هو الظاهر من قوله عليه السّلام: «نعم»، بعد قول السائل: أ فيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني؟ (2) و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك إمامياً،

ص: ٢٠٥

١-١) أجود التقريرات ١١٣: ٢-١١٤.

٢-٢) الوسائل ١٤٧: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عننا ثقاتنا». (١)

فإن إضافة الثقة إليهم عليهم السلام ظاهره في اعتبار كون الراوي إماميًا، و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك عادلا، كما هو الظاهر من بعض الأخبار العلائقية من قوله عليه السلام: «خذ بما يقول به أعدلهما» (٢)، فإن ترجيح الأعدل دليل على مفروغيته اعتبار أصل العدالة. و عليه فكيف يمكن القول بأن أخص تلك الأخبار هو جواز العمل بخبر الثقة؟

و قال بعض: إن القدر المتيقن من الأخبار هو خبر العدل الإمامي الثقة، فلا يستفاد من هذه الأخبار إلا حججه الخبر الصحيح الأعلائي.

و يستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام قدس سره (٣): «أن القدر المتيقن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي عن الإمام عليه السلام بلا واسطه مع كون الراوي من الفقهاء العدول الإمامية أمثال زراره و محمد بن مسلم و أبي بصير».

ففي صحيحه يونس بن عمار: «أن أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: «أما ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» (٤).

و في حسنه عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كل ساعه ألقاك و لا يمكن القدوم و يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال عليه السلام: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي،

ص: ٢٠٦

١-١) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٤٠.

٢-٢) الوسائل ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٣-٣) تهذيب الاصول ١٣١: ٢.

٤-٤) الوسائل ١٤٣: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

فإنه سمع من أبي و كان عنده وجيها».(١)

و فى صحيحه شعيب العرقوفى، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال عليه السلام: «عليك بالأسدى»، يعنى أبا بصير (٢).

و هذا الرأى هو الصحيح، فالقدر المتيقن ليس مجرد الخبر الصحيح الأعلائى، بل هو مع كون الخبر بلا واسطه و كون الراوى من الفقهاء نظير الرواه المذكوره، بل مع كون الراوى كثير الروايه، كما يستفاد من جمله: «فإنه سمع من أبى و كان عنده وجيها».

الدليل الثالث-الإجماع:

و تقريره من وجوه:

الوجه الأول: الإجماع القولى المنقول عن الشيخ الطوسى قدس سرّه على حجّيه خبر الواحد.

و فيه: أولاً: أنه معارض بالإجماع المنقول عن السيّد المرتضى قدس سرّه على عدم حجّيه خبر الواحد.

و ثانياً: أن الإجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد، فكيف يمكن الاستدلال به على حجّيه خبر الواحد؟!.

و ثالثاً: أن ناقل الإجماع إنّما يخبر عن رأى المعصوم عليه السّلام عن حدس لا حسّ، فلا يكون الإجماع المنقول حجّه.

الوجه الثانى: الإجماع القولى المحصّل من جميع العلماء عدا السيّد المرتضى قدس سرّه و أتباعه على حجّيه خبر الواحد، و خلافهم غير قادح فى حجّيه الإجماع؛

ص: ٢٠٧

١-١) المصدر السابق: ١٤٤، الحديث ٢٣.

١-٢) المصدر السابق: ١٤٢، الحديث ١٥.

و فيه: بعد عدم تماميته مبنى الإجماع الدخولى أنّ هذا الإجماع لا- يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات و الروايات، و الإجماع المدركى ليس بحجّه، و لا أقلّ من احتمال ذلك، فإنّه يكفى فى سقوطه عن الحجّيه كما لا خفى.

الوجه الثالث: الإجماع القولى المحضّيل من جميع العلماء على حجّيه خبر الواحد حتّى السيّد المرتضى قدّس سرّه و أتباعه، بدعوى: أنّ ذهابهم إلى عدم الحجّيه إنّما كان لأجل اعتقادهم بانفتاح باب العلم فى الأحكام الشرعيّه، فلو كانوا فى زماننا المنسّد فيه باب العلم لحكموا بحجّيه الخبر قطعاً.

و فيه: مضافاً إلى كون بعض أتباعه- كالمرحوم الطبرسى- من المتأخّرين و إمكان انسداد باب العلم فى زمان السيّد المرتضى قدّس سرّه أنّه من المحتمل أنّ السيّد المرتضى قدّس سرّه و أتباعه بعد الاعتقاد بانسداد باب العلم كان يذهب إلى حجّيه الخبر الواحد من باب الظنّ المطلق، لا الظنّ الخاصّ الذى هو محلّ البحث.

الوجه الرابع: الإجماع العملى من جميع العلماء من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا من الاخباريين و الاصوليين على العمل بخبر الواحد.

و فيه: أنّ عمل جميع العلماء بالخبر ليس مستندا إلى حجّيه خبر الواحد بما هو خبر واحد؛ إذ عمل بعضهم به مبنى على كون ما فى الكتب الأربعة مقطوع الصدور، و عمل بعض آخر منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار فى نفسها مطمئنّه الصدور، و عمل جملة اخرى مبنى على احتفاف هذه الأخبار بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها، و هكذا.

نعم، عمل بعضهم مبنى على حجّيه خبر الواحد بما هو خبر الواحد، إلا أنّ

هذا لا يكون إجماعا ليكشف عن رأى المعصوم عليه السّلام.

الوجه الخامس: الإجماع العملى من جميع المتشرّعه الذى يسمّى بسيره المتشرّعه على العمل بخبر الواحد.

وفيه: أنّ جميع المتشرّعه فى عصر النّبىّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام و إن كان عملهم بالخبر الواحد ممّا لا يقبل الإنكار؛ إذ من المقطوع أنّهم لم يأخذوا الأحكام من نفس النّبىّ و الإمام عليهم الصلاه و السلام بلا واسطه شخص آخر، إلاّ أنّ عملهم بخبر الواحد ليس لأجل كونهم مسلمين لتحقّق سيره المتشرّعه، بل عملهم به من باب كونهم عقلاء بما هم عقلاء و الذى يسمّى بالسيره العقلانيه، فلا بدّ من صرف عنان البحث إلى السيره العقلانيه، و هذا ما سنبحثه بعد دليل العقل.

الدليل الرابع - العقل:

و تقريره من وجوه:

الأوّل: إنّنا نعلم إجمالا - بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن المعصوم عليه السّلام و لا - نحتمل أن يكون جميعها مجعوله، خصوصا مع ملاحظه حال الرواه و أرباب الكتب الروائيه و شدّه اهتمامهم بتفحيح ما أودعوه فى تلك الكتب.

و مقتضى هذا العلم الإجمالى هو الاحتياط، و الأخذ بجميع هذه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتميره بحكم العقل.

وفيه: أنّ هذا الوجه - على تقدير تماميته - لا - يثبت إلاّ - لزوم الأخذ بالأخبار من باب الاحتياط، لا من باب الحجّيه التى هى محلّ الكلام، بحيث يكون مخصّصا للعمومات و مقيدا للمطلقات.

الوجه الثانى: إننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و لا- سيما الواجبات الضرورية، مثل: الصلاة و الصوم و الحجّ و الزكاه و غيرها، و معلوم أنّ أجزاء هذه الواجبات و شرائطها و موانعها لا تثبت إلاّ بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده، و لو لم يكن الخبر الواحد حجّه و جاز ترك العمل به لخرجت هذه الواجبات عن حقائقها، و هذا ينافى كون تلك الواجبات ضروريه و بقاء التكليف بها إلى يوم القيامة.

و فيه: أنّ مقتضى هذا الوجه أيضا هو وجوب العمل بكلّ خبر دلّ على الجزئيه و الشرطيّه من باب حكم العقل بلزوم الاحتياط للعلم الإجمالى، لا من باب أنّه حجّه يخصّص به العمومات و يقيد به المطلقات كما هو محلّ البحث.

الوجه الثالث: ما حكى عن المحقّق صاحب الحاشيه على المعالم قدّس سرّه (1) من أنّا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنّه و العمل بها؛ لحديث الثقلين الثابت تواتره عند العامّه و الخاصّه، و حينئذ فإنّ أمكن إحراز السنّه بالعلم فهو، و إلاّ فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ و العمل بما يظنّ صدوره منهم عليهم السّلام.

و فيه: إن كان المقصود من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره فالوجوب الرجوع إليها و إن كان ثابتا بالأدله القطعيّه بلا ريب، إلاّ أنّ هذا المعنى لا يرتبط بما هو محلّ الكلام من حجّيه خبر الواحد الحاكي عن السنّه.

و إن كان المقصود منها الأخبار الحاكيه عن السنّه ففيه: أنّ وجوب الرجوع إليها و العمل بها هو أول الكلام، إلاّ أن يدعى العلم الإجمالى بصدور كثير منها، أو يدعى العلم الإجمالى بوجود أحكام كثيره فعليّه فى مضامينها بحيث

ص: ٢١٠

يلزم من إهمالها الخروج عن الدين، فعلى الأوّل يرجع هذا الوجه إلى أوّل الوجوه كما هو واضح، وعلى الثاني يرجع إلى دليل الانسداد، فهذا الوجه ليس دليلاً مستقلاً على ما عرفت.

وقال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في مقام الدفاع عن صاحب الحاشية قدس سرّه: إنّ ملاك هذا الوجه هو وجوب الرجوع إلى أخبار الآحاد الحاكية عن السنّه، وليس ملاك العلم الإجمالي بصدور جملة منها ليرجع إلى الوجه الأوّل، ولا العلم الإجمالي بثبوت التكليف في موردها ليرجع إلى دليل الانسداد، فيكون هذا الوجه دليلاً مستقلاً بحدّ ذاته.

وفيه: أنّ وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية لا- يعقل أن يكون بلا سبب، وحينئذ إنّما أن يرجع إلى الوجه الأوّل أو إلى دليل الانسداد.

وما يمكن أن يقال في مقام توجيه كلام صاحب الحاشية قدس سرّه: إنّ المراد من السنّه هي السنّه المحكيه- أي قول المعصوم و فعله و تقريره- كما يثبت بحديث الثقلين التمسك بالكتاب و لزوم الأخذ به، كذلك يثبت به التمسك بالسنّه و لزوم الأخذ بها.

هذا في صورته العلم بالسنّه المحكيه، و أمّا في صورته عدم العلم بها، فتصل النوبه إلى المظنّه، فالعمل بالسنّه الحاكيه يكون بلحاظ الظنّ بكونها قول المعصوم.

و لكنّه أيضاً قابل للمناقشه؛ إذ لا- دليل لإثبات السنّه بالظنّ، و من الممكن أن يقال بعدم إثباتها إلّا بالتواتر نظير الكتاب، مع أنّ المدعى هو حجّيه خبر الواحد مطلقاً، سواء أفاد الظنّ أم لا، و لازم هذا الاستدلال هو حجّيه خبر

ص: ٢١١

الواحد في صورته حصول الظنّ الشخصى بأنّ هذا فعل المعصوم أو قوله أو تقريره، فلا يكون هذا الدليل قابلاً للقبول.

الدليل الخامس - السيره العقلانيه:

فنقول: لا - شكّ و لا شبهه في قيام السيره العقلانيه على العمل بخبر الثقة و الاتكال عليه في مقام الاحتجاج، بل على ذلك يدور رحي نظامهم و معاشهم، و لكنّ الاستفاده من هذه السيره في الامور الشرعيه و التكاليف الإلهيه تحتاج إلى تحقّق أمرين:

الأول: كونها مستمرّه إلى زمان رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام، و من المعلوم أنّ نوع المسائل العقلانيه ليس من الامور الحادثه، و منها العمل بخبر الثقة، فهذه السيره كانت مستمرّه إلى زمان المعصومين عليهم السّلام.

الأمر الثاني: عدم وقوعها أحياناً أو في الخفاء، بل كانت من الامور المتداوله بين العقلاء و كانت بمنظر و مسمع من الشارع، و كان متمكناً من الردع عنها على فرض مخالفتها لها، و هذا أيضاً ممّا لا شكّ فيه، و مع ذلك لم ينقل عنه الردع، و هذا يكشف كشافاً قطعياً عن رضا الشارع و موافقته له.

و لا - يصحّ القول بكون الآيات الناهيه عن أتباع غير العلم رادعا من الشارع عن السيره؛ إذ لا بدّ من كون الردع عن مثل هذه المسأله المتداوله بين العقلاء دليلاً خاصاً و صريحاً، و لا يصحّ الاكتفاء بدليل عامّ، كما أنّه لا يصحّ ردع القياس و الربا - مثلاً - بمثل ذلك، بل يحتاج إلى قوله عليه السّلام: «السّنه لو قيست محقّ الدين»، (١) و قوله تعالى: وَ حَرَّمَ الرَّبَا (٢)، كذلك لا يصحّ ردع العمل

ص: ٢١٢

١ - (١) الوسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢ - (٢) البقره: ٢٧٥.

بخبر الثقة بمثل عموم الآيات الناهية.

فيكفي في استكشاف رضا الشارع وإمضاه للسيره العقلانيه عدم الردع مع التمكّن منه، ولا يلزم التصريح بالإمضاء و الرضا مع تحقّق الشواهد و القرائن لإمضاء المعصومين عليهم السّلام.

منها:اهتمام الأئمّه عليهم السّلام بنقل الرواه و أمرهم بالسؤال عمّا لا يكون مورد ابتلائهم كثيرا ما بداعى نقل ما يسمعون عنهم للغائبين و ضبطه في الجوامع الروائيه،فلو لم يكن خبر الواحد حجّه لكان هذا الاهتمام لغوا،بل هذا يكون إمضاء عملي للسيره العقلانيه عنهم عليهم السّلام.

و منها:الروايات الوارده في مباحثه بعض أئمّتنا عليهم السّلام مع بعض علماء العامه، كما قال الصادق عليه السّلام لأبي حنيفه:«أنت فقيه العراق؟»قال:نعم،قال:«فبم تفتيهم؟»قال:بكتاب الله و سنّه نبيّه صلّى الله عليه و آله (1).

و قال بعضهم في جواب الإمام عليه السّلام:بما بلغني عن رسول الله صلّى الله عليه و آله.و لا نرى في أى مورد مخالفه الأئمّه عليهم السّلام مع السيره العقلانيه و ردعهم عنها بأنّ ما بلغنا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله بخبر الواحد ليس بحجّه،بل سكت الإمام عليه السّلام عن هذه الناحيه، و قال لأبي حنيفه:«تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟»و هذا أقوى شاهد على تأييد بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد.

و منها:ما ورد من الأخبار في جواز العمل بخبر الواحد من الطوائف الأربعة،فإنّها إمضاء لما عليه العقلاء من العمل بخبر الثقة،و ظاهرها أنّ حجّيه خبر الثقة كان أمرا مركزوا و مفروغا عنه في الأذهان،كما يرشدنا قوله عليه السّلام:

«نعم»،بعد قول السائل:أ فيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني؟

ص:٢١٣

فيكون الدليل لحجّيه خبر الواحد بناء العقلاء المؤيّد من المعصومين عليهم السّلام في محيط الشرع و التكاليف الإلهيّة.

و لا يخفى أنّ المقصود من الثقة كون الراوى ثقة عند أهل الخبره و المطلعين لا كونه ثقة عند مخبر له، و لا يلزم أن يكون مخبر له عالما بوثاقته. نعم، في صورته العلم بعدم وثاقته لا أثر لخبر من يكون ثقة عند أهل الخبره.

و معلوم أنّ توثيق أهل الخبره قد يكون توثيقا شخصيا كقولهم بأنّ السكونى ثقة-مثلا-و قد يكون توثيقا عاما كقول محمّد بن قولويه في مقدّمه كتاب كامل الزيارات: «إنّ كلّ من وقع في أسناد الروايات التي ذكرناها في هذا الكتاب يكون من ثقات أصحابنا»، و هكذا قول على بن إبراهيم القمى في تفسيره.

و لكنّ اعتبار توثيق العامّ محدود بصوره عدم قدح الخاصّ في مقابله، و من المعلوم أنّ خبر الثقة في الموضوعات لا يكون حجّيه عند الشارع؛ لردعه عن العمل به فيها بجعل البيّنه حجّيه فيها، و معناه عدم اعتبار خبر الثقة فيها، و إلاّ يكون اعتبار التعدّد و العداله لغوا، فخبر الواحد ليس بحجّيه في الموضوعات الخارجيه، بل المرجع فيها هو البيّنه أو الاستصحاب أو قول صاحب البيت أو ذى اليد.

ثمّ استدللّ في المقام على حجّيته مطلق الظنّ بأدله، منها: دليل الانسداد و كانت له مقدّمات، و الأهمّ منها انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى التكاليف الإلهيّة، و تماميّة هذه المقدّمه متوقّف على القول بعدم حجّيه خبر الواحد، فيكون دليل الانسداد بعد إثبات حجّيته مسأله فرضيّه، فلا داعى إلى بحثه.

المقصد السابع: في مباحث الاصول العمليه

اشاره

في مباحث الاصول العمليه

ص: ٢١٥

الاصول العمليّه هي المرجع عند الشكّ بعد الفحص و اليأس عن الدليل. قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): «إنّ المهمّ من الـاصول العمليّه هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب»، و لم يتعرّض لأصالة الطهاره، و قال: إنّ الوجه لعدم تعرّضها أوّلاً: أنّها من الـاصول المسلّمه، و ثانياً: اختصاصها بباب الطهاره.

و قد يتوهّم أنّ الوجه في عدم ذكر أصالة الطهاره في علم الـاصول: أنّ الطهاره و النجاسه من الامور الواقعيّه التي قد أخبر بهما الشارع، لا من الأحكام الشرعيّه، و كان الشكّ فيهما شكّاً في الانطباق، و من المعلوم أنّ البحث عن الشبهات الموضوعيّة لا يكون من المسائل الـاصوليّه.

و فيه: أوّلاً: أنّه لا يلزم من كون الشياء أصلاً عمليّاً خلوّه بتمام المعنى عن الواقعيّه، بل عدم إدراك عقولنا يكفي لكونه أصلاً عمليّاً.

و ثانياً: لا نسلم كون الشكّ فيهما من الشبهه المصادقيّه؛ لأنّ الميزان في كون الشبهه مصادقيّه أن يكون المرجع فيها العرف لا الشارع، كما أنّ الأمر في الشبهه الحكميّة بعكس ذلك، و لا إشكال في أنّ المرجع عند الشكّ في نجاسه شياء و طهارته- كالعصير العنبى بعد الغليان، و كعرق الجنب من الحرام، و عرق الإبل الجلال و نحوهما- هو الشارع، و بيانها من وظائفه، و لا يعلمها إلاّ هو.

ص: ٢١٧

القول : فى أصله البراءه

اشاره

فى أصله البراءه

ص: ٢١٩

ينبغي تقديم مقدمتين قبل الورود في أصل البحث و بيان الأدلّة:

المقدمة الأولى: أنّ الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه جعل الشكّ في التكليف الذي هو

مجرى البراءة على أقسام ثمانية،

(١)

باعتبار أنّ الشبهه تارة تكون تحريميّة و اخرى وجوبيّة، و على كلا التقديرين إمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اشتباه الامور الخارجيّة، و الثلاثة الاولى راجعه إلى الشبهات الحكميّة، و الرابع راجع إلى الشبهات الموضوعيّة، فهذه أقسام ثمانية و عقد لكلّ منها مسأله خاصّه.

و المحقّق الخراساني قدّس سرّه طوى البحث عن الكلّ في فصل واحد و ذلك لوحده مناط البحث في الجميع، فإنّ المناط في الكلّ هو الشكّ في التكليف، و الاختلاف في منشئه لا يصحّ عقد فصول متعدّده، بل يكفي عقد بحث واحد عام لمطلق الشكّ في التكليف، و ما فعله قدّس سرّه هو الأنسب.

المقدمه الثانيه: أنّ النزاع بين الاصوليين و الأخباريين في مسأله البراءه إنّما

يرجع إلى صغرى المسأله لا الكبرى،

فإنّهما متّفقان على مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، و أنّ العبد لا يستحقّ العقاب على مخالفه التكليف مع عدم وصوله إليه، و إنّما الاختلاف في الصغرى حيث ذهب الأخباريون إلى تماميته

ص: ٢٢١

البيان و قيام الحجّه هنا، و هي أدلّه الاحتياط، و الاصولى ذهب إلى عدمها.

و من هنا لا بدّ أن نميّز بين قسمين من الأدلّه القائمه على جريان البراءة:

القسم الذى يكون معارضا لأدلّه الأختباريين، و القسم الذى هو أدلّه الاحتياط التى تكون على تقدير تماميتها حاكمه عليه، و من الواضح أنّ الذى ينفع الاصولى هو القسم الأول الدالّ على عدم تماميه البيان و عدم قيام الحجّه على التكليف المعارض لأدلّه وجوب الاحتياط، و أمّا القسم الثانى فلا ينفع الاصولى شيئا؛ إذ مفاده هو بيان الكبرى من قبح العقاب بلا بيان المتفق عليه بين الطرفين.

إذا عرفت هاتين المقدمتين

فننقد البحث فى مقامين:

اشاره

ص: ٢٢٢

إشاره

و هي أربعه:

الدليل الأول: الكتاب

و استدللّ بآيات منه:

الآيه الاولى: قوله تعالى: مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١).

دلّت الآيه الشريفه على نفى العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل للمكلف؛ إذ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و بيانها للعباد.

و قد اورد على الاستدلال بها بوجه:

الأول: ما عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (٢) من أنّ ظاهر الآيه هو الإخبار بوقوع العذاب سابقا بعد البعث، فتختصّ الآيه بالعذاب الدنيوى الواقع فى الامم السابقه، فلا تشمل نفى العقاب الاخرى لأجل عدم البيان.

ص: ٢٢٣

١- ١) الإسراء: ١٥.

٢- ٢) الرسائل: ١٩٣.

وفيه: أولاً: أنه لا يوجد في الآيه ما يدل على تقييد العذاب بالديوى عدا استعمال فعل الماضى فى قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ، إلا- أن سياقه ليس هو الإخبار عن الامم السابقه، بل سياقه نفى الشأنيه، حيث ليس من شأنه تعالى أن يعذب الناس قبل البيان و إتمام الحجّه، وهذه سنّه الله من دون فرق بين الامم السابقه و اللاحقه و لا بين الدنيا و الآخره.

و ثانياً: أن الآيه الشريفه تناسب إرادته معنى عاماً بلحاظ وقوعها بين الآيات الدالّه على العذاب الاخرى و الديوى، فإن الآيه المتقدمه عليها قوله تعالى: وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَشُوراً* اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً (١).

و الآيه المتأخره عنها قوله تعالى: وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْبَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْميراً (٢)، فتكون الآيه الشريفه صالحه للاستدلال بها بلحاظ إرادته المعنى العام منها.

و ثالثاً: سلّمنا أن المراد من الآيه هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الامم السابقه فى الدنيا إلا بعد البيان بقريته التعبير بلفظ الماضى، إلا- أن دلالة الآيه على نفي العذاب الاخرى- الذى هو أشدّ بمراتب من العذاب الديوى- ستكون بطريق أولى، و بالأولويه التى يستفادها العقل و العرف يتم المطلوب.

الوجه الثانى: ما عن المحقق الخراسانى قدّس سرّه (٣) من أن صحّه التمسك بالآيه مبتيه على عدم استحقاق العقاب الذى هو ملاك البراءه، و لكنّها لا تدلّ إلا

ص: ٢٢٤

١-١) الإسراء: ١٣-١٤.

٢-٢) الإسراء: ١٦.

٣-٣) كفايه الاصول ١٦٧: ٢.

على نفى الفعلية، و عدم الفعلية أعم من أن يكون لأجل عدم الاستحقاق أو لأجل عفوهِ و لطفهِ تعالى للعباد مع استحقاقهم للعذاب. و عليه فلا يؤمن فاعل الشبهه من العذاب الاخرى؛ إذ المفروض أنّ نفى فعلية العذاب لا ينفي استحقاقه.

و فيه: أنّ التعبير باستحقاق العقوبه و عدمه و إن تحقّق في ظاهر الكلمات و لكن ليس من شأن الاصولي أن يكون في مقام إثبات استحقاق العقوبه و نفيه، فإنّه مسأله كلاميه، و إنّما النزاع بيننا و بين الأخباريين في ثبوت المؤمن من العقاب في ارتكاب الشبهه و عدمه، و معلوم أنّ المؤمن منه ثابت بالآيه قبل بعث الرسول و بيان التكليف، سواء تحقّق الاستحقاق أم لا.

الوجه الثالث: ما عن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ مفاد الآيه هو الإخبار عن نفى التعذيب قبل إتمام الحجّه، كما هو حال الامم السابقه، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبهه، فتكون أجنبيّه عمّا نحن فيه.

و فيه: أنّ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و تبليغها للعباد، فيكون مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبه داخل في مفاد الآيه، مع أنّه لا- فائده للاستدلال بالآيه في مقابل أدلّه الأخباريين؛ لحكومتها عليه، فإنّ مفاد الآيه هو نفى العقاب بلا بيان التكليف، و مفاد أدلّه الأخباريين- على فرض تماميتها- أنّ دليل الاحتياط بيان له، فظاهر الآيه أنّه ليس من شأن البارى ارتكاب ما هو قبيح عقلا.

الآيه الثانيه: قوله تعالى: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ

ص: ٢٢٥

تقريب الاستدلال: أن المراد من الموصول هو التكليف، والمراد من الإيتاء هو الإيصال والإعلام؛ لأن إيتاء كل شيء بحسبه، وإيتاء التكليف ليس إلا بإيصاله وإعلامه، فالآية تدل على رفع التكليف عند الشك وعدم وصوله وإعلامه.

أقول: استقصاء الكلام حول الآية الشريفه يقتضى البحث فى جهات ثلاث:

الأولى: فى بيان الاحتمالات الواردة بشأن الموصول.

الثانية: فى تعيين الظاهر بين الاحتمالات.

الثالثة: فى أن البراءة المستفاده من الآية هل هى بمستوى تعارض أدله الاحتياط -على تقدير تماميتها- أو بمستوى تكون أدله الاحتياط حاكمه عليها.

أمّا الجهه الاولى: فإنّ الاحتمالات الواردة فى الموصول أعنى به قوله تعالى إلا ما آتاها أربعة:

الأول: ما ذكر فى تقريب الاستدلال بالآية، من أن المراد من الموصول هو التكليف، و من الإيتاء الوصول والإعلام، فيكون المعنى: لا- يكلف الله نفساً إلا بتكليف أوصله إلى المكلف، و فى حال الشك لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف، و على هذا الاحتمال تكون دلالة الآية على البراءة تامّة.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من الموصول هو المال بقرينه المورد، و من الإيتاء التملك، فيكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً بمال -أى بأداء مال- إلا بما ملكه، فتكون الآية أجنبيّة عن البراءة.

ص: ٢٢٤

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الموصول مطلق فعل الشيء و تركه، و من الإيتاء الإقدار، فيكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفسا بفعل شيء أو تركه إلا إذا أقدرها عليه و مكنها منه، و عليه فتكون الآيه أيضا أجنبيّة عن البراءة؛ لأنّ مفادها رفع التكليف عن العاجز ردّا لمن يرى جواز التكليف بغير المقدور.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من الموصول الجامع بين التكليف و المال و مطلق فعل الشيء و تركه، و المراد بالإيتاء هو الجامع بين الإيصال و التمليك و الإقدار؛ بأن يكون الإيتاء بمعنى الإعطاء، و لكنّ إعطاء كلّ شيء بحسبه، فأعطاء التكليف إيصاله و إعلامه، و إعطاء المال تمليكه، و إعطاء مطلق فعل الشيء و تركه الإقدار عليه، و حينئذ الآيه الشريفه بعمومها تشمل ما نحن فيه، و تكون دالّة على البراءة كالأحتمال الأوّل.

و لا يخفى أنّ الإشكال في الاحتمالات الثلاثة السابقة من جهة ظهور الآيه و مقام الإثبات، مع صحّح جريانها في نفسها و مقام الثبوت، و لكنّ البحث في الاحتمال الأخير من حيث الإمكان و مقام الثبوت قبل وصول النوبه إلى الاستظهار، فإنّه استشكل عليه بامتناعه ثبوتاً.

توضيح ذلك: أنّ المراد بالموصول إن كان هو المال أو الفعل كان الموصول مفعولاً- به لفعل لا يُكَلِّفُ اللهُ بينما لو اريد به التكليف و الحكم كان مفعولاً مطلقاً، و من الواضح عدم إمكان اجتماع نسبه فعل واحد في استعمال واحد إلى المفعول به و المفعول المطلق، و ذلك للتباين و التنافي بين النسبتين، فإنّ نسبه الفعل إلى المفعول المطلق يحتاج إلى لحاظ كون المفعول من شئونه و أطواره على نحو لا- يكون له وجود قبل وجود الفعل، بل يكون وجوده بعين وجود الفعل مثل: «ضربت ضرباً شديداً»، و هذا بخلاف المفعول به فإنّه لا بدّ و أن

يكون موجودا قبل تحقق الفعل، ليكون الفعل واقعا عليه، مثل: «ضربت زيدا».

وقد أجاب المحقق النائيني قدس سره (١) عن الإشكال بأن المفعول المطلق النوعي و العددى يصح جعله مفعولا- به بنحو العناية، فإن الوجوب و التحريم- مثلا- و إن كان وجودهما بنفس الإيجاب و الإنشاء و ليس لهما نحو تحقق في المرتبة السابقه إلا أنّهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدري يصح تعلق التكليف بهما. نعم، هما بالمعنى المصدري لا يصح تعلق التكليف بهما.

و فيه: أنّ لازم ما أفاده قدس سره هو الجمع بين الاعتبارين المتنافيين؛ إذ المفعول المطلق عبارته عن حاصل المصدر، و لهذا يكون متأخرا رتبة عن المصدر، و أما المفعول به فهو مقدّم في الاعتبار على المصدر؛ لأنه إضافة قائمه به، و عليه فكيف يمكن الجمع بين المفعول به و المفعول المطلق في الاعتبار؟ فإنه يلزم منه اعتبار المتأخر في الاعتبار متقدما في الاعتبار في حال كونه متأخرا.

و هناك جواب آخر أفاده المحقق العراقي قدس سره (٢)، و هو: أنّ الإشكال إنّما يرد في فرض إرادته الخصوصية المزبوره من شخص الموصول، و إلا فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلّي العام، و إرادته الخصوصية من دوال آخر خارجيه فلا يتوجه محذور، لا من طرف الموصول و لا في لفظ الإيتاء، و لا من جهة تعلق الفعل بالموصول، و ذلك أمّا من جهة الموصول فظاهر، فإنه لم يستعمل إلا في معناه الكلّي العام، و أنّ إفاده الخصوصية إنّما كان بتوسيط دالّ آخر خارجي، و كذلك الحال في لفظ الإيتاء فإنه أيضا مستعمل في معناه

ص: ٢٢٨

١- ١) فوائد الاصول ٣: ٣٤٢-٣٤٣.

٢- ٢) نهاية الأفكار ٣: ١٩٦.

و هو الإِعطاء، غير أنّه تختلف مصاديقه من حيث كونه تاره هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، و اخرى الملكيه أو الإقذار عند إضافته إلى المال أو الفعل، و هكذا الأمر في تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلا نحو تعلق واحد به، و مجرد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به، و التعلق بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدّده بالنسبه إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول كما هو ظاهره، غايه الأمر أنّه يحتاج إلى تعدّد الدال و المدلول.

و أورد عليه استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1) بأنّ نحو تعلق الفعل بالمفعول المطلق و المفعول به مبين لا جامع بينهما، و أمّا تعدّد الدال و المدلول أو إقامه القرينه على الخصوصيات فإنّما هو فيما إذا كان هناك جامع حقيقى كى تكون الخصوصيات من مصاديقه، و قد عرفت أنّه لا جامع فى المقام للتباين الموجود بين نسبه تعلق الفعل إلى المفعول المطلق و نسبه تعلقه إلى المفعول به.

و الظاهر أنّه قابل للمساعده، فإنّ ارتباط الحاصل بين الفعل و المفعول من سنخ المعانى الحرفيه، و معلوم أنّ النسب متباينه ذاتا، و كما لا يكون الجامع بين نسبه الظرفيه فى جمله «زيد فى الدار» و نسبه الاستعلاء فى جمله «زيد على السطح» فكذلك لا يكون الجامع بين نسبه الفعل إلى المفعول به و نسبه إلى المفعول المطلق.

و لكن على فرض صحّه كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه (2) و تماميه الاحتمال الرابع ثبوتا فى معنى الآيه لا يصحّ الاستدلال به فى المقام كما قال المحقّق العراقى قدّس سرّه:

بأنّه لا يمكن التمسك بإطلاق الآيه لاستفاده البراءه، و ذلك لعدم تماميه الإطلاق

ص: ٢٢٩

١- ١) تهذيب الاصول ١٤٣: ٢.

٢- ٢) نهايه الأفكار ٢٠٣: ٣.

مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، حيث إنَّ القدر المتيقن منه بقريته المورد إنما هو خصوص المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال و الفعل و التكليف.

و فيه: أنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من التمسك بالإطلاق، و انتفاؤه لا يكون من مقدمات الحكمه، كما مرّ تحقيقه في مبحث المطلق و المقيد.

و أمّا الجبهه الثانيه فالصحيح أنّ الآيه غير ظاهره في الاحتمال الأوّل و الرابع على فرض إمكانه، و لا تكون صالحه للاستدلال على البراءه، و ذلك لإجمالها؛ إذ كما يحتمل أن يراد من الموصول خصوص الحكم أو الأعمّ منه و من الإيتاء الإعلام أو الأعمّ منه، كذلك يحتمل أن يراد منه خصوص المال، و من الإيتاء الملكيه، أو يراد من الموصول الفعل أو الترك، و من الإيتاء الإقدار عليهما، و عليه فالآيه مردّه بين هذه الاحتمالات، و من الواضح أنّه لا ظهور لها في الاحتمال الأوّل و الرابع المثبتين للبراءه لو لا دعوى ظهورها بقريته المورد في الاحتمال الثاني أو الثالث، و هما أجنبيّان عن البراءه.

على أنّ التمسك بالإطلاق فرع تعلق الإراده الاستعماليه في المطلق.

توضيح ذلك: أنّ الاحتمال الرابع-بعد فرض إمكانه ثبوتا و بعد عدم مانعيه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب عن التمسك بالإطلاق-لا يصحّ أن يكون مبني للاستدلال، فإنّ التمسك بالإطلاق يكون لتشخيص المراد الجدّي للمولى و تطابقه مع مراده الاستعمالي بعد إحراز أنّ مراده الاستعمالي من اللفظ هو المطلق بلا شبهه، و لم يحرز هذا المعنى فيما نحن فيه، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق الاحتمالي؟!

و أمّا الجبهه الثالثه فلو سلّمنا بدلاله الآيه على البراءه، فهل مفادها سنخ

مفاد ينفي وجوب الاحتياط حتى يكون معارضا لأدلته لو تمت، أو يكون مفاده محكوما لأدله الاحتياط؟

ذهب المحقق العراقي قدس سره (1) إلى أنّ غايه ما يستفاد من الآيه إنّما هو نفى الكلفه و المشقّه من قبل التكليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف، لا نفى الكلفه مطلقا و لو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآيه حينئذ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا- بيان، و من المعلوم عدم كون مثله مضرا بالاحتياط القائل به الأخبارى، فإنّه يدعى إثبات الكلفه و المشقّه على المكلف من جهه جعل إيجاب الاحتياط الواصل إلى المكلف.

و التحقيق: أنّ مفاد الآيه يعارض وجوب الاحتياط و ينفيه، و ذلك لأنّ وجوب الاحتياط كلفه و مشقّه آتية من قبل التكليف المجهول، و الآيه تدلّ على رفعها عن المكلف، و من الواضح أنّ وجوب الاحتياط ليس وجوبا نفسيا استقلاليا، و إنّما هو وجوب طريقي يأتي من التكليف المجهول لجهه المحافظه عليه، و إلاّ يلزم تعدّد المثوبه و العقوبه فى موارد وجوب الاحتياط، و هو كما ترى.

و الحاصل ممّا ذكرناه: أنّ دلالة الآيتين المذكورتين على البراءه ليست بتامه.

ثمّ هناك آيات اخرى استدللّ بها الأعلام فى المقام إلاّ أنّ المهمّ منها ما ذكرناه.

الدليل الثانى: السنّه

و استدلّوا بروايات:

الروايه الاولى: حديث الرفع

ما رواه الصدوق قدس سره فى كتاب الخصال بسند صحيح عن

ص: ٢٣١

حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والطيره، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه» (١).

و استقصاء البحث في حديث الرفع يستدعي الكلام في مقامات ثلاثه:

أما مقام الأول: ففيه أمور يجب تقديمها لفقهاء الحديث:

الأمر الأول- في معنى الرفع و الدفع:

لا شك في أن الرفع يستعمل عرفا في إزالة الشيء الموجود مع كون المقتضى للبقاء موجودا، و الدفع يستعمل فيما إذا لم يوجد بعد، و لكن كان المقتضى لوجوده موجودا، فالرفع عبارة عن إزالة الموجود في الزمان السابق عن ورود الرفع؛ بحيث لو لا الرفع لكان مستمرا في الوجود، و الدفع عبارة عن منع تأثير المقتضى في وجود الشيء و تحققه، و عليه فالرفع و الدفع متباينان مفهوما.

الأمر الثاني- في بيان المراد من الرفع في الحديث الشريف:

ذهب المحقق النائيني قدس سره (٢) إلى أن الرفع هنا بمعنى الدفع بلا عنايه و تجوز أصلا، و ذلك لأن الرفع في الحقيقة يمنع و يدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه؛ لأن بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علله البقاء و إفاضه الوجود عليه من المبدأ الفيض في كل آن، فالرفع في مرتبه وروده على الشيء إنما يكون دفعا حقيقه باعتبار علله البقاء، و إن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقه المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلا.

ص: ٢٣٢

١- (١) الخصال: ٤١٧، الحديث ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

٢- (٢) فوائد الاصول ٣: ٣٣٦-٣٣٧.

و فيه: أولًا: ما عرفت من أنّ الدفع و الرفع متباينان مفهومًا لغه و عرفًا، فلا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر إلا بعنايه و تجوّز.

و ثانيًا: سلّمنا أنّ الشيء يحتاج إلى العله حدوثًا و بقاءً، و الرفع هو المنع عن تأثير المقتضى فى البقاء، و لكن قد يلاحظ الشيء باعتبار الزمان اللاحق مع قطع النظر عن وجوده فى الزمان السابق، فلا مانع حينئذ عن استعمال كلمه «الدفع»، و قد يلاحظ الشيء باعتبار وجوده فى الزمان السابق، فلا بدّ حينئذ من استعمال كلمه «الرفع»، و لذا نرى استعمال كلمه «الوضع» مكان «الرفع» فى لسان الأئمّه المعصومين عليهم السّلام حين الاستدلال بهذا الحديث الشريف فى مقابل أهل السنّه، و قالوا: قال صلّى الله عليه و آله: «وضع عن أمّتى تسعه...» و معلوم أنّ الوضع إذا كان متعدّيًا ب «عن» معناه رفع ما هو متحقّقًا و موجودًا فى الخارج، كقولنا:

وضع الكتاب عن الأرض، بخلاف ما إذا كان متعدّيًا ب «على»، فلا بدّ فى معنى الرفع من ملاحظه الوجود فى الزمان السابق، فالرفع و الدفع متباينان.

مع أنّ ظاهر كلامه قدّس سرّه هو التساوى بين عنوانى الرفع و الدفع، و ما يستفاد من كلامه قدّس سرّه صدرًا و ذيلًا: أنّ كلّ رفع دفع، و ليس كلّ دفع رفعًا، و النسبه بينهما العامّ و الخاصّ المطلق، و هذا مخالف للمعنى اللغوى و العرفى.

الأمر الثالث: فى أنّ إسناد الرفع بالمعنى المذكور إلى العناوين التسعه هل

يكون إسنادًا حقيقيًا

بحيث لا يحتاج إلى التقدير و التصحيح أم لا؟ مع أنّ المراد من الرفع ليس هو الرفع التكوينى، فإنّنا نرى أنّ الامور التسعه المذكوره موجوده و متحقّقه فى الخارج.

قال المحقّق النائنى قدّس سرّه (1): إنّّه لا حاجه إلى التقدير أصلاً؛ لأنّ التقدير إنّما

ص: ٢٣٣

يحتاج إليه فيما إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكويئياً، فلا بدّ في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، وأمّا إذا كان الرفع تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع و النفي كقوله صلّى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»، و كقوله عليه السّلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» و نحو ذلك ممّا يكون تلو النفي أمراً ثابتاً في الخارج.

وفيه: أوّلاً: أنّ شأن النبيّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام هو الإخبار عن الأحكام و التشريعات، و أمّا الإنشاء و التشريع فله تعالى وحده، و عليه فحديث الرفع إخبار عن أمر خارجي، و هو رفع الشارع تعالى هذه الامور التسعه عن الأئمّه الإسلاميه، فالشارع في الواقع هو البارى تعالى، و العالم بالشريعه و المبيّن لها عباره عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و إن كان تفويض تشريع بعض الامور إلى النبيّ صلّى الله عليه و آله ممّا لا شبهه فيه.

و ثانياً: أنّ المتّبع هو لسان الدليل، فإن كان لسانه إسناد الشىء إلى ما هو له فلا حاجه إلى التقدير و الادّعاء، و إن كان لسانه إسناد الشىء إلى غير ما هو له فيحتاج إلى المصحّح و التقدير لا محاله بلا فرق بين الإنشاء و الإخبار، و معلوم أنّ إسناد الرفع إلى الامور التسعه يحتاج إلى العنايه و التقدير، بعد عدم رفع الامور التسعه عن الأئمّه الإسلاميه خارجاً، فيكون الإسناد مجازياً و يحتاج إلى المصحّح.

الأمر الرابع - فى بيان مصحح الادّعاء:

و هناك عدّه اتّجاهات لبيان المصحّح:

الأوّل: أنّ مصحّح تعلق الرفع بهذه الامور التسعه هو رفع المؤاخذه فى موردها للمناسبه و السنخيه المتحقّقه بين رفع هذه العناوين و المؤاخذه.

وفيه:أولاً:أنّ المؤاخذه من الامور التكوينيّة-أى فعل المولى-و ليست من الآثار الشرعيّه حتّى يتعلّق الرفع التشريعى بها،و أمّا استحقاق المؤاخذه فهو من الأحكام العقليّه،و ليس من الآثار الشرعيّه أيضاً.

و ثانياً:أنّ ظاهر بعض الأخبار عدم اختصاص المرفوع عن الامّه بخصوص المؤاخذه،فعن أبى الحسن عليه السّلام فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك،أ يلزمه ذلك؟فقال عليه السّلام:«لا»،ثمّ قال:«قال رسول الله صلّى الله عليه و آله:وضع عن أمّتى:ما اكرهوا عليه،و ما لم يطيقوا،و ما أخطئوا».(١)

فإنّ المرفوع فى هذا الحديث هو الحكم الوضعى من طلاق الزوجه و انعتاق العبد و صيروره الأموال ملكاً للفقراء،فلا وجه حينئذ لاختصاص المصحّح برفع المؤاخذه،مع أنّ اليمين بكون زوجته مطلقه يكون باطلاً-و إن لم يكن إكراهياً،كما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (٢).

و ثالثاً:أنّ اختصاص المصحّح بالمؤاخذه لا يلائم إطلاق الرفع لأصل العناوين المذكوره.

الاتّجاه الثانى:أنّ المصحّح هو رفع خصوص الأثر الظاهر فى كلّ فقره من الفقرات التسع،كالحدّ عن شرب الخمر الإكراهى،و حصول البينونه عن الطلاق الإكراهى.

وفيه:أولاً:أنّه مخالف لإطلاق الرفع الظاهر برفع الموضوع بجميع آثاره.

و ثانياً:أنّ رفع الموضوعات برفع بعض آثارها لا-تمامها ليس بصحيح عرفاً؛إذ رفع الموضوعات مع بقاء بعض آثارها يعدّ من التناقض الباطل،

ص:٢٣٥

١-١) الوسائل ٢٣٧:٢٣،الباب ١٦ من كتاب الأيمان،الحديث ٦.

٢-٢) الرسائل:١٩٦.

فكون الموضوع مرفوعاً إنّما يصحّ فيما إذا كانت جميع آثاره مرفوعة لا بعضها.

و من هنا يظهر: أنّ رفع الموضوع بلحاظ مرفوعيّته بعض آثاره يتوقّف على تصحيح ادّعاءين: دعوى أنّ رفع بعض الآثار رفع لجميع الآثار، ودعوى أنّ رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع من كلّ أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

الاتّجاه الثالث: أنّ المصحّح هو رفع جميع الآثار، وهذا الاتّجاه هو الصحيح؛ إذ أولاً: أنّ الرفع فى الحديث وقع موقع الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار، وثانياً: أنّ ذلك مقتضى إطلاق الرفع، وثالثاً: أنّ هذا الاتّجاه لا يحتاج إلّا إلى ادّعاء واحد، وهو ادّعاء أنّ رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع عن أى أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

الأمر الخامس - فى شمول الحديث للأمور العدميّة:

بعد أن أثبتنا أنّ المرفوع هو عموم الآثار يقع البحث فى أنّ المرفوع هل هو خصوص الآثار الوجوديّة أو يعمّ الآثار العدميّة أيضاً؟ ذهب المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) إلى الأوّل، فالمكلّف إذا اكره على الترك أو اضطرّ إليه أو نسى الفعل لا يشمل حديث الرفع، وعليه لو نذر المكلّف أن يشرب من ماء الفرات فاكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسى أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفّاره عليه لو لم تكن أدلّه وجوب الكفّاره مختصّه بصوره تعيّد الحثّ و مخالفه النذر عن إرادته و التفات، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا - تنزيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعا، والمفروض أنّ المكلّف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون

ص: ٢٣٦

عدم الشرب في المثال مرفوعا و جعله كالشرب. و من الواضح أنّ حديث الرفع لا يتكفل الوضع بل مفاده الرفع.

و قد اجيب عنه بوجوه:

الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سرّه (1) من أنّ مرجع رفع الشيء -بعد أن كان- إلى الرفع بالعنايه الراجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن حكمه و عدم أخذه موضوعا لأحكامه، و لا- يكاد يفرّق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنّ رفع الوجود في عالم التشريع عباره عن رفع الأثر المترتب عليه و خلوّه عن الحكم في عالم التشريع كذلك في رفع العدم، حيث إنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعا للحكم بالفساد و وجوب الإعادة-مثلا-بملاحظه دخل نقيضه و هو الوجود في الصفحه، لا أنّ مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود و تنزيله منزله الموجود، أو تنزيل الموجود منزله المعدوم كى يشكل بأنّ رفع المعدم لا يكون إلّا بالوضع، و حديث الرفع لا يتكفل الوضع.

و فيه: أولاً: أنّ الرفع لو كان متعلّقا بموضوعيّة الموضوعات للأحكام لكان رفعا حقيقيّا، بخلاف ما إذا تعلّق بنفس هذه الموضوعات، فإنّه حينئذ يكون ادّعائيا و محتاجا إلى مصحح الادّعاء، و المحقق العراقي قدس سرّه ممّن التزم بكون الرفع في الحديث ادّعائيا، و هو ينافى كلامه هنا.

و ثانيا: أنّه على خلاف ظاهر الحديث، فإنّ ظاهره هو تعلّق الرفع بنفس هذه الموضوعات و العناوين التسعه، لا أنّ الرفع متعلّق بموضوعيّة هذه الموضوعات للأحكام، و من الواضح أنّ موضوعيّة الموضوع حيثيه زائده على

ص: ٢٣٧

الوجه الثانى: ما نسب إلى استاذنا السيد الإمام قدس سره من أنّ العدم على قسمين: العدم المطلق و العدم المضاف، أمّا العدم المطلق فهو محض الهلاك و البطلان؛ إذ لا شئيه للعدم، و لذا قالوا: إنه لا تمايز فى الأعدام، و أمّا العدم المضاف كعدم زيد و عدم عمرو- أى العدم المضاف إلى الوجود- فيحصل له حظّ من الوجود، و لذا يلحقه نوع من التمايز، كالتمايز الحاصل بين عدم زيد و عدم عمرو.

ثمّ إنّ المكروه-مثلا- لا يكره على العدم المطلق، و إنّما يكره على العدم المضاف، كالإكراه على ترك شرب ماء الفرات، و الإكراه على ترك الجزء أو الشرط، و هكذا، و قد عرفت أنّ العدم المضاف له حظّ من الوجود، فيصحّ تعلّق الرفع به (1).

و قد قرّرت هذا البيان من مجلس درسه قدس سره فى سنه (١٣٧٤ هـ.ق)، و لكنّه قدس سره يؤكّد على ما هو الثابت فى الفلسفه من أنّ العدم المضاف- كالعدم المطلق- محض الهلاك و البطلان، و أنّ الأعدام مهما كانت لا يعقل فى موردها التقرّر و الثبوت.

و لكن ما يقتضى أن نلتزم بتوسعه دائره حديث الرفع للامور الوجوديه و العدميه هو أمران:

الأول: أنّ الرفع فى الحديث ادعائى لا حقيقى، و لذا نقول: إنّ المصحح لهذا الادعاء هو جميع الآثار.

الثانى: أنّ الشارع جعل بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام الشرعيه،

بل يكون بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام العقلية، مثل: ترتب الكفاره على حث النذر، و ترك شرب ماء الفرات فى المثال عن إرادته و اختيار مع أنه أمر عدمي، و مثل: استحقاق عقوبه من ترك واجب من الواجبات عقلا، فيكون عدم الإتيان بالواجب موضوعا لاستحقاق العقوبه عند العقل.

فلا بد لنا من الالتزام بأنّ لعدم المضاف حظّ من الوجود فى عالم الموضوعيه للأحكام الشرعيه و الاعتبار، فبالملك الذى يرتب الشارع الآثار الشرعيه على ترك شرب ماء الفرات عمدا يرتب على تركه عن إكراه عدم الكفاره باستناد حديث الرفع، فلا مانع من تعلق الرفع بالامور العدميه بعد عدم المانع عن كونها موضوعه للأحكام الشرعيه.

الأمر السادس: أنه لا شك في أنه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت

للموضوع بالعناوين المذكوره فى الحديث،

فمثلا: وجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاه أو وجوب الديه المترتب على قتل الخطأ لا يكون مرفوعا بحديث الرفع، بل لا يمكن ذلك، فإنّ مفاد حديث الرفع كون طرؤ هذه العناوين التسعه موجبا لارتفاع الحكم الثابت للموضوع فى نفسه من باب حكومه الحديث على ما يستفاد منه هذا الحكم - كحرمه شرب الخمر مثلا - و تصير دائره حرمة مضيقه بما لم يقع عن إكراه بواسطه حديث الرفع، فلا - يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين كالمثالين المذكورين؛ إذ ما يكون موجبا و مقتضيا لثبوت الحكم - كالنسيان بالنسبه إلى وجوب سجدتى السهو و قتل الخطأ بالنسبه إلى وجوب الديه - لا يعقل أن يكون موجبا و مقتضيا لارتفاعه، مع أنّ معنى حكومه حديث الرفع هنا عدم بقاء مورد لما يدلّ على وجوب الديه و سجدتى السهو أصلا، لا تضيقه كما هو

الأمر السابع: في كون حديث الرفع مختصاً بالآثار التي لا يكون في رفعها ما

ينافي الامتنان على الأتمه،

و ذلك لأنّ مساق الحديث هو الامتنان و التلطف على الاعمه، و من هنا قالوا: إنّ إتلاف مال الغير نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان بحديث الرفع؛ إذ رفعه خلاف الامتنان بالنسبه إلى المالك.

و من هنا أيضا فرقوا بين المضطرّ إلى البيع و المكره عليه، فحكموا بصحّه بيع الأوّل دون الثاني؛ إذ نفى صحّه بيع المضطرّ خلاف الامتنان عليه.

الأمر الثامن: في حكمه حديث الرفع على الأدله الواقعيه،

بمعنى كونه ناظرا إليها و موجبا للتضييق في مفادها؛ إذ لا شكّ في أنّ مقتضى عموم أدله الأحكام الواقعيه ثبوتها لموضوعاتها من دون دخل للخطأ و النسيان و الإكراه و غيرها من العوارض و العناوين، فيكون شرب الخمر حراما و يترتب عليه الحدّ مطلقا بلحاظ عموم الأدله، و لكنّ مقتضى الجمع بين الأدله الواقعيه و حديث الرفع هو اختصاص الحكم الواقعي بغير صورته عروض تلك الحالات و العوارض؛ لحكمه حديث الرفع عليها. و هذا ممّا لا خلاف فيه.

إنّما الكلام في أنّ كفيته حكمه حديث الرفع غير كفيته حكمه قاعده «لا حرج» و «لا ضرر»، أم لا؟ و المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بالفرق بينهما، فإنّه قال:

إنّ الحكمه في أدله نفى الضرر و العسر و الحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر و العسر و الحرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام؛ إذ الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً، و قد لا يكون، و أمّا في دليل رفع الإكراه و الاضطرار و غير ذلك إنّما تكون الحكمه باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن

ص: ٢٤٠

طروء الإكراه و الاضطراب و الخطأ و النسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض لموضوعاتها و متعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائره موضوعات الأحكام نظير قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، و «لا سهو مع حفظ الإمام».

و يرد عليه: أوّلا: أنّ حديث الرفع لا يختصّ بالفقرات التي ذكرها قدّس سرّه؛ إذ من جملتها فقره «ما لا يعلمون»، و هي بناء على شمولها للشبهات الحكميّة - كما هو أساس الاستدلال به لقاعده البراءة - تكون ناظره إلى عقد الحمل، فتكون حكومته نظير حكومه أدلّه نفى الضرر و الحرج.

و ثانيا: أنّ الضرر و الحرج إنّما يعرضان أوّلا و بالذات على الموضوعات، فإنّ الصوم و الوضوء عند الضرر يكونان ضرريين و إن لم يكونا محكومين بالوجوب، و هذا يعني أنّ حكومه دليل نفى الضرر و الحرج على الأدلّه الواقعيّه تكون باعتبار عقد الوضع لا عقد الحمل.

و ثالثا: أنّ عدم إمكان عروض الخطأ و النسيان على نفس الأحكام من غرائب الكلام، بداهه أنّهما كما يعرضان على الموضوعات يعرضان على نفس الأحكام أيضا.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

و أما المقام الثاني: ففي البحث عن فقره «ما لا يعلمون»

و هي محلّ الشاهد في بحث البراءة، حيث تدلّ على أنّ الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا يعلم، فهو مرفوع عن المكلف، و هذا هو معنى البراءة.

و لا شكّ في أنّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكميّة إنّما يتمّ فيما إذا اريد من الموصول خصوص الحكم أو ما يعمّ الحكم و الموضوع الخارجي؛ إذ لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف

فى الخارج-بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف بأن لا يعلم أنّ شرب هذا المائع مثلا شرب خمر أو شرب خلّ-يلزم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

و ربما يقال بأنّ المراد من الموصول هو الفعل الخارجى لا غير، و ذلك لامور:

الأول:أنّه لا شكّ فى أنّ المراد بالموصول فى بقية الفقرات هو خصوص الفعل الخارجى؛لأنّ الفعل هو الذى يتعلّق به الاضطرار و الإكراه و هكذا،و لا- معنى لتعلّقها بالحكم،فيكون المراد من الموصول فى فقره«ما لا يعلمون»هو الفعل أيضا بشهادته وحده السياق.

و قد أجيب عن هذا الأمر بجوابين:

الأول:ما أفاده المحقق العراقى قدّس سرّه (1)من إنكار أصل وحده السياق،حيث إنّ من الفقرات فى الحديث:الطيره و الحسد و الوسوسة،و لا يكون المراد منها الفعل،فمع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق فى إرادته الموضوع المشتبه؟!

مضافا إلى أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهه اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول فى«ما لا يعلمون»هو ما كان بنفسه معروض عدم العلم كما فى غيره من العناوين الاخرى كالاضطرار و الإكراه و غيرهما،حيث كان الموصول فيها معروضا للأوصاف المزبوره،فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعيّة ينافى هذا الظهور؛إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضا للجهل،و إنّما المعروض له هو عنوانه.

ص: ٢٤٢

و حينئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في ما لا يعلم على الحكم المشتبه، و بين حفظه من جهة اخرى بحمله على إرادته الفعل، و لا ريب في أن العرف يرجح الأول، فيتعين الحمل في «ما لا يعلمون» على إرادته الحكم.

و هذا الجواب قابل للمناقشه بكلا شقّيه، أما الشقّ الأول فيردّ عليه: بأنّ الفقرات الثلاث من «الطيره و الحسد و الوسوسه» أيضا من الأفعال، إلا أنّها من الأفعال الجوانحيّه لا الجوارحيّه، فهذه الفقرات لا تكون قادحه بوحده السياق.

و أما الشقّ الثاني: فأورد عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١) و تقرير بيانه: أنّ المجهول في الشبهات الموضوعيّة إنّما هو نفس الفعل أيضا لا عنوانه فقط، فإنّ الشىء إذا كان بنوعه مجهولا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الشىء مجهول، فإذا علمنا بأنّ هذا مائع، و لكن لا نعلم أنّه من نوع الخلّ أو من نوع الخمر فيصحّ أن نقول: إنّ شرب هذا المائع مجهول لنا، فيصحّ إسناد الجهل حقيقه إلى الفعل أيضا.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقّق المؤيّد س الحائري قدّس سرّه (٢)، و هو: أنّ الموصول في جميع الفقرات قد استعمل في معناه الحقيقى من المفهوم المبهم المرادف للشىء، و لذا يقال في علم النحو: إنّ الموصول من المبهمات لا - يعرف إلا - بصلته، فمعنى «رفع عن أمّتى ما لا يعلمون» هو رفع عن أمّتى الشىء الذى لا يعلمونه، غايه الأمر أنّ الشىء الذى هو معنى الموصول في جميع الفقرات لا يعرف إلا

ص: ٢٤٣

١- ١) تهذيب الاصول ١٥١: ٢.

٢- ٢) درر الفوائد ٤٤١: ٢.

بصلته، فإنّ الشيء المضطرّ إليه لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجيّة، وهكذا الشيء المكره عليه، وهذا بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق أيضاً على الحكم، ومن الواضح أنّ الاختلاف بين المصاديق إنّما هو بلحاظ عالم الانطباق لا- عالم الاستعمال، وليس الموصول مستعملاً في المصاديق حتّى يختلّ نظام وحده السياق.

ألا ترى أنّه إذا قيل: ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأفراد تخصيص الثانی أيضاً بذلك البعض.

و هذا الجواب متين و صحيح لا إشكال فيه.

الأمر الثاني: أنّه لا- إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيّة، وهذا يعني أنّ إرادته الفعل من الموصول في فقره «ما لا يعلمون» يقيني، فإذا اريد به الحكم أيضاً لزم استعمال الموصول في معنيين، وهذا النحو من الاستعمال ممتنع كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، أو غير جائز.

و فيه: مضافاً إلى عدم امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى- كما مرّ تحقيقه في مباحث الألفاظ- أنّ الموصول في الحديث لم يستعمل في الفعل و لا في الحكم، بل استعمل في معنى واحد، و هو معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء.

نعم، هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل، و قد ينطبق على الحكم، و قد عرفت أنّ تعدّد المصاديق و اختلافها لا يوجب تعدّد المعنى المستعمل فيه.

الأمر الثالث: أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلّقه أمراً ثقيلاً، خصوصاً مع ملاحظه أنّ حديث الرفع قد ورد في مقام الامتنان، و من الواضح أنّ الثقل على المكلف هو الفعل لا الحكم؛ إذ الحكم فعل صادر من المولى، فلا يعقل

ص: ٢٤٤

كونه ثقيلًا على المكلف، و عليه فلا بدّ من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات الفعل لا الحكم.

و فيه: أنّ الثقل وجود الفعل كما يتصوّر في الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة، أو عدمه كما يتصوّر في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، أو كلاهما، مع أنّ ثقل الفعل الواجب يكون بلحاظ وجوبه، و معلوم أنّ الحكم هو السبب في وقوع المكلف في المشقّة و كلفه الفعل، و لذا سمّي الحكم بالتكليف.

الأمر الرابع: أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقي و إلى الفعل مجازي كما عرفت، فإنّ الفعل الاضطراري و الإكراهي لا يكون مرفوعًا حقيقه، بعد ما نرى تحقّقه كثيرًا ما في الخارج، فلا محاله يكون إسناد الرفع إلى هذه العناوين مجازيًا، و المصحح له هو رفع جميع الآثار.

و حينئذ إذا اريد بالموصول في جميع فقرات الفعل كان الإسناد في الجميع مجازيًا، و أمّا إذا اريد بالموصول في خصوص فقره «ما لا يعلمون» الأعمّ من الفعل و الحكم، فلا بدّ من الالتزام بكون الإسناد فيها حقيقه بلحاظ الحكم المجهول و مجازًا بلحاظ الفعل المجهول.

و فيه: أن الموصول في عامّة الفقرات قد استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشئ. نعم، هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل و قد ينطبق على الحكم، و عليه فليس في الحديث إلّا إسناد مجازي.

و لا- تكون المجازيّة في فقره «ما اكرهوا عليه» بلحاظ انطباقه خارجًا على الفعل و انحصار مصداقه فيه، بل تكون بلحاظ أنّ نفس عنوان «ما اكرهوا عليه» بالمعنى المبهم الموصولي لا- يمكن أن تكون مرفوعه حقيقه، فإنّ معنى رفعه حقيقه أن لا- يتحقّق المكره عليه في الخارج أصلاً، فيكون الرفع مجازيًا،

و المصحح لهذا الإسناد هو رفع جميع الآثار.

و على هذا لا يكون معنى عموميه فقره «ما لا يعلمون» للشبهات الموضوعيه و الحكميه بحيث يكون المستعمل فيه الشبهه الحكميه و الموضوعيه، بل هو عباره عن معنى المبهم الموصولي، و إسناد الرفع إلى نفس هذا العنوان مجازي، و لا- يكون «ما لا يعلمون» بهذا المعنى مرفوعا حقيقه، فيصح الاستدلال بهذه فقره في باب البراءه.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

و أما المقام الثالث: ففي البحث عن الفقرات الاخرى،

و البحث عنها يقع في جهات:

الجهه الأولى: أن مقتضى الجمود على ظاهر الحديث هو تعلق الرفع بنفس الخطأ

و النسيان بلحاظ آثارهما لا بما أخطأ و ما نسي،

و لكن مقتضى التحقيق هو تعلق الرفع بما أخطئوا و ما نسوا، كما هو الحال في بقية الفقرات من تعلق الرفع فيها بالموصول، و الدليل على ذلك امور:

الأول: ما ذكرناه سابقا في المقام الأول من أن الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكوره لا يرفع بحديث الرفع، فلا يرفع وجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان السجده في الصلاه، و لا- وجوب اليديه المترتب على قتل الخطأ، فلا بد من تعلق الرفع بما أخطئوا و ما نسوا.

الأمر الثاني: ما مرّ في خبر البنزطي من قول رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «رفع عن امتي ما اكرهوا عليه، و ما لا- يطيقون، و ما أخطئوا»، فالتصريح بما أخطئوا يبين لنا أن المراد من الخطأ و النسيان في حديث الرفع كذلك؛ لأن الأخبار يفسر بعضها بعضا كما هو واضح.

الأمر الثالث: استدلال الفقهاء على صحّة الصلاة المنسيّة فيها السجده أو التشهد بتطبيق الرفع على السجده المنسيّة و التشهد المنسي.

الوجه الثاني: في البحث عن فقره «ما نسوا»

فنقول: إنّ النسيان قد يتعلّق بالجزئيه و الشرطيّه، فيكون مساوقا لنسيان الحكم الكليّ التكليفي؛ لأنّ الجزئيه و الشرطيّه من الأحكام الوضعيه، و قد يتعلّق بنفس الجزء و الشرط مع العلم بحكهما، فيكون مساوقا لنسيان الموضوع.

أمّا الأوّل فلا شكّ في صحّة العباده الفاقده للجزء أو الشرط؛ لحديث الرفع، و ذلك لحكومته حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشروط، فيختصّ وجوبهما بغير صوره النسيان، و مع الإتيان بالفاقد لهما يسقط التكليف و يكون مجزيًا، و ذلك لوحده الأمر و انطباق عنوان المأمور به على الفاقد و الواجد معا.

توضيح ذلك: أنّ في مثل الصلاة يوجد أمر واحد قد تعلّق بعنوان الصلاة، كما في قوله تعالى: أقيم الصلاة، و من الواضح أنّه يشترك في هذا الأمر الحاضر و المسافر، و العالم و الجاهل، و الناسي، و هكذا، و قد دلّت أدلّه الأجزاء و الشروط على جزئيه امور أو شرطيتها في الصلاة في جميع تلك الحالات، فيجب الإتيان بها في أيّ حال من الأحوال، إلّا أنّه لما كان هناك ملاك أقوى عند الجهل و النسيان حكم الشارع برفعها، فتكون النتيجة عدم وجوب الأجزاء و الشروط عند عروض الجهل و النسيان، و هذا هو معنى الحكومه.

و أمّا الإجزاء و سقوط التكليف بالمأتى به الفاقد للجزء و الشرط فلأنّ الأجزاء و الشروط ليست واجبه بالوجوب الغيرى أو الضمنى كما هو المشهور، بل هي واجبه بنفس الوجوب المتعلّق بالكلّ، أي الصلاة؛ إذ ليس

الكلّ إلا نفس الأجزاء و الشرائط، فالأمر الواحد المتعلّق بالصلاه يدعو إلى كلّ جزء و شرط بنفس دعوته إلى الصلاه بتمامها.

و من الواضح أنّ عنوان الصلاه مقول بالتشكيك، فيطلق على الفرد الواحد لهما و الفرد الفاقد لهما، و عليه فإذا دلّ حديث الرفع في ظرف النسيان على سقوط بعض الأجزاء أو الشرائط فستبقى داعويه الأمر إلى الباقي على حالها، و بامثال الأمر بعد انطباق عنوان الصلاه على المأتى به يتم الامتثال و يسقط الأمر، و هذا هو معنى الإجزاء.

و أمّا الثانى فلا مانع أيضا من التمسك بحديث الرفع لتصحيح العباده؛ إذ مع تعلّق الرفع بنفس ذات الجزء أو الشرط بما لهما من الآثار يكون المأمور به فى حقّ الناسى المركّب الفاقد للجزء و الشرط لا الواجد لهما، و مع الإتيان به يسقط التكليف و يكون مجزيا كما شرحناه.

و من الواضح أنّ القول بحكومه حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشرائط فى خصوص حال نسيان الحكم من الجزئيه و الشرطيّه، و عدم حكومته عليها فى حال نسيان الموضوع من الجزء و الشرط تحكّم محض بعد ما كان الرفع متعلّقا بعنوان «ما نسا»، و هو يشمل نسيان الحكم و الموضوع معا.

لا يقال: إنّه مع نسيان أصل الجزء أو الشرط لا ترتفع جزئيه الجزء و شرطيّه الشرط بالنسبه إلى المركّب الفاقد لهما؛ إذ المفروض أنّ المكلف عالم بالجزئيه و الشرطيّه و إنّما نسى الموضوع، و لا معنى للرفع مع العلم، و مع عدم ارتفاع الجزئيه و الشرطيّه لا يكون المركّب الفاقد لهما مصداقا للمأمور به، و لا يكون امتثاله مسقطا للتكليف و مجزيا عنه.

فإنّه يقال: إنّ مرجع رفع الجزء إلى رفع جميع آثاره الشرعيّه التى منها

الجزئية، كما أنّ مرجع رفع الشرط إلى رفع شرطيته بالنسبة إلى المركّب، كما أنّ الحرمة تكون أثراً شرعياً مجعولاً لشرب الخمر، و ترتفع عمّن شربه نسياناً مع العلم بحرمة، و عليه فيكون المركّب الفاقداً لهما تمام المأمور به، و يأتیان ما هو تمام المأمور به يسقط الأمر.

لا- يقال: إنّه إنّما تصحّ عباده الناسى و يكون المركّب الفاقداً لهما تمام المأمور به فى حقّه فيما إذا أمكن تخصيص الناسى بالخطاب، و أما مع عدم إمكانه لانقلاب الناسى ذاكراً فلا يمكن تصحيح عبادته.

لأنّه يقال: إنّ تكليف الناسى بالباقي لا يحتاج إلى خطاب خاصّ حتّى يلزم المحذور من انقلاب الموضوع، و إنّما يكفى فى ذلك الخطاب العامّ من قوله تعالى:

أَقِمِ الصَّلَاةَ، فَإِنَّ هَذَا الْأَمْرَ الْوَاحِدَ كَمَا يَكُونُ بَاعِثًا نَحْوَ الصَّلَاةِ لِلذَّاكِرِ يَكُونُ بَاعِثًا لِلنَّاسِي أَيْضًا، فَإِنَّ الذَّاكِرَ وَ النَّاسِيَّ إِنَّمَا يَقْصِدَانِ بَقِيَامَهُمَا وَ قَعُودَهُمَا امْتِثَالَ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْوَاحِدَانِي.

نعم، غايه الأمر أنّه يلزم على الذّاكر إيجاد طبيعه فى ضمن الفرد الكامل المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و على الناسى إيجادها فى ضمن الفرد الناقص الفاقداً لهما، و ذلك لرفع جزئيه الجزء و شرطيه الشرط فى حقّه بحديث الرفع.

فقد تحصّل ممّا ذكرناه صحّحه العباده الفاقده لبعض الأجزاء و الشرائط نسياناً بحديث الرفع، سواء كان المنسى نفس الحكم أو الموضوع.

و لكنّ المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) ذهب إلى عدم إمكان تصحيح العباده الفاقده للجزء أو الشرط بحديث الرفع، و ذلك لوجوه:

ص: ٢٤٩

الأول: أنَّ الرفع إنّما يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، و من الواضح أنّ السوره المنسيّه فى الصلاه-مثلا-لا مجال لورود الرفع عليها، و ذلك لخلوّ صفحه الوجود عنها.

و فيه: أوّلا-أنّ حديث الرفع لا يختصّ بالامور الوجوديّة، بل يشمل الامور العدميّة أيضا كما مرّ تحقيقه، مع أنّه ينافى ما ذكره من كون الرفع بمعنى الدفع و عدم الفرق بينهما.

و ثانيا: أنّ متعلّق الرفع على ما ذكرناه هو «ما نسا»، أى الجزء المنسى بما له من الآثار، و هو أمر وجودى، و ليس متعلّق الرفع تركّ الجزء حتّى يكون أمرا عدميّاً.

الوجه الثانى: أنّ الأثر المترتب على السوره هو الإجزاء و صحّه العباده، و هما ليسا من الآثار الشرعيّه التى تقبل الوضع و الرفع، بل هما من الآثار العقليّه.

و فيه: صحيح أنّ الإجزاء و الصحّه من الآثار العقليّه إلاّ أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط إنّما هو الجزئيّه و الشرطيّه، و هى ممّا تنالها يد الجعل نفيا و إثباتا باعتبار منشأ انتزاعها.

الوجه الثالث: أنّ رفع السوره بلحاظ الصحّه و الإجزاء يقتضى عدم الإجزاء و فساد العباده، و هذا ينافى الامتنان و ينتج عكس المقصود، فإنّ المقصود من التمسكّ بحديث الرفع تصحيح العباده لا إفسادها.

و فيه: أنّ التمسكّ بحديث الرفع لا- ينتج عكس المقصود، بعد ما عرفت من أنّ ما هو متعلّق الرفع هو نفس الجزء و الشرط بما لهما من الآثار التى منها الجزئيّه و الشرطيّه، و مرجع رفعهما إلى أنّ تمام المأمور به فى حقّ الناسى هو

المركب الفاقده لهما، وياتيانه يتمّ الإجزاء و يسقط التكليف و تكون العباده صحيحه.

الوجه الرابع: لا شكّ في أنّ ترك الركن نسيانا يوجب بطلان الصلاه، فلو كان المدرك في صحّه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط نسيانا حديث الرفع كان اللازم صحّه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقا، من غير فرق بين الأركان و غيرها.

و فيه: أنّ حديث الرفع من الأدلّه القابله للتخصيص و التقييد، فيقتد إطلاقه للأركان بمثل حديث «لا تعاد».

الوجه الخامس: أنّه لم يعهد من فقهاءنا التمسك بحديث الرفع لصحّه الصلاه و لا غيرها من سائر المركبات.

و فيه: أنّ من الواضح تمسك جماعه منهم به في مواضع عديده، فراجع كلمات الشيخ الأعظم الأنصاري و المحقّق و العلامة قدّس سرّه.

الجهه الثالثه: في البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه»:

فاعلم أنّه قد يكون مورد الإكراه التكاليف الاستقلاليه من الواجبات و المحرّمات، و قد يكون مورد التكاليف الضمّيه من الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه، فإذا تعلّق الإكراه بإتيان حرام نفسى أو ترك واجب كذلك فلا إشكال في ارتفاع الحرمة بالإكراه عن الفرد المحرّم المكره عليه، و ارتفاع مبعوضيه ترك الواجب، بناء على الملازمه العرفيه بين الأمر بالشىء و مبعوضيه تركه.

و لكنّ المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) ذهب إلى عدم جريان فقره «ما اكرهوا» في التكاليف من الواجبات و المحرّمات، بدعوى أنّ الإكراه على الشىء يصدق

ص: ٢٥١

بمجرد عدم الرضا و عدم طيب النفس بإيجاده، و من الواضح عدم كفايه ذلك في تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى المشقه الموجه للعسر و الحرج، فضلا عن الاقتحام في ارتكاب المحرمات التي لا يسوغها إلا الاضطرار، و من هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإكراه عليه و لو لم يبلغ إلى حد الحرج.

نعم، لو بلغ الإكراه إلى حد الحرج جاز ذلك، و لكنّه حينئذ من جهه الحرج لا الإكراه.

و فيه: أولاً: أنّ عنوان «ما أكرهوا» يجرى في التكليف من الواجبات و المحرمات، و له شواهد كثيره في الروايات و الفتاوى: منها: إفتاؤهم بالعفو للزوجه المكرهه على الجماع من قبل الزوج في شهر رمضان، و منها: إفتاؤهم في حقّ المرأه المكرهه على الزنا من أنّه لا شيء عليها؛ للإكراه، و منها: ما ورد في بعض الروايات من قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه» إشاره إلى قوله تعالى: **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١)** التي نزلت في شأن عمّار بن ياسر، و من الواضح أنّ ما صدر من عمّار من التبرّي من الله و رسوله كان حراما تكليفيا قد ارتفع بالإكراه.

و ثانياً: أنّ التفصيل بين فعل المحرمات و ترك الواجبات من حيث دخول الأوّل تحت عنوان «ما اضطرّوا إليه» و دخول الثاني تحت عنوان «ما أكرهوا عليه» بشرط كون متعلّق الإكراه حرجياً لا دليل عليه.

على أنّ الإكراه الشديد لأجل التوعيد بأمر لا- تتحمّله طاقه الإنسان عماده لا- يوجب كون متعلّق الإكراه حرجياً، فمثلاً: لو أكره شخص على ترك الواجب و توعد بالضرب الشديد فيما فعله، فإنّ متعلّق الإكراه حينئذ هو ترك الواجب

ص: ٢٥٢

و لكنّه ليس حرجيًّا، بل الضرر المتوعّد به حرجيٌّ، إلّا أنّ ذلك لا يوجب اتّصاف متعلّق الإكراه بالحرجيّه، ولا يرتبط بقاعده لا حرج، فإنّ موردها فيما إذا كان التكليف حرجيًّا، وجوبًا كان أو تحريمًا.

فالظاهر أنّ عنوان «ما اكروهوا عليه» يشمل فعل المحرّمات و ترك الواجبات، إلّا أنّ اللّواجبات و المحرّمات مراتب من حيث الأهمّيّه و الشدّه و الضعف، و لذا يعبر عن بعض المعاصي بالصغيره، و عن بعضها الآخر بالكبيره، و عن بعضها الآخر بأكبر الكبائر، و نلاحظ في باب التقيّه أوّلا بيان موردها كقولهم عليهم السّلام:

«التقيّه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له». (١)

ثمّ يستفاد تقييدها بقولهم عليهم السّلام: «إنما شرّعت التقيّه ليحقن بها الدماء، فإذا بلغت الدّم فلا تقيّه» (٢).

فيستفاد من هذه الروايات -بل مع قطع النظر عنها- أنّ الإكراه لا يكون مجوّزا لقتل نفس محترمه و إن كان التوعيد بقتل نفس المكروه، و من هنا تستفاد قاعده كليّه، و هي أنّ مع شمول حديث الرفع لترك الواجبات و فعل المحرّمات لا بدّ من ملاحظه ترك الواجب و فعل الحرام المكروه عليهما من حيث الرتبه و الأهمّيّه، فإنّ الإكراه لا يكون مجوّزا للزنا بذات البعل أو لقتل النفس المحترمه، أو لشرب الخمر في المألّ -العام لمن يكون فعله معيارا للمجتمع الإسلاميّ، و أمثال ذلك، و هكذا في الاضطرار، فإنّ الاضطرار إلى الزواج لا يكون سببا لعدم اعتبار إذن وليّ المرأه و رضايته، و هكذا في حديث نفى الحرج.

ص: ٢٥٣

١- (١) الوسائل ٢١٤:١٦، الباب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ٢.

٢- (٢) الوسائل ٢٣٤:١٦، الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ١.

و أما إذا تعلّق الإكراه بإيجاد المانع كما لو اكره على لبس الثوب النجس فى الصلاة فلا إشكال فى صحّحه الصلاة لرفع ما هو أثر شرعى للمانع، أى المانع بالحدّث.

و أما إذا تعلّق بترك الجزء أو ترك الشرط فقد يقال: بصحّحه التمسك بالحدّث لرفع الجزئيه و الشرطيّه، فتكون العباده صحيحه.

و الصحيح خلاف ذلك؛ إذ ليس للترك بما هو ترك أثر شرعى كى يكون الرفع بلحاظه، و أما وجوب الإعاده فليس أثرا شرعى للترك و إنّما هو أثر عقلى يدركه عند عدم انطباق المأمور به على المأتى به، و من الواضح أنّ الجزئيه و الشرطيّه ليستا من آثار ترك الجزء و ترك الشرط حتّى يكون الرفع عند الإكراه على تركهما بلحاظهما، و إنّما هى من آثار نفس الجزء و الشرط، و المفروض عدم تعلّق الإكراه بهما.

و من هنا يتّضح الفرق بين ما نحن فيه و بين نسيان الجزء و الشرط، فإنّ متعلّق الإكراه هو تركهما، و لا يوجد أثر شرعى للترك كى يتمّ الرفع بلحاظه، و أمّا متعلّق النسيان فهو نفس الجزء و الشرط بما لهما من الآثار الشرعيّه من الجزئيه و الشرطيّه.

و الحاصل: أنّه لا بدّ من التماس دليل آخر لتصحيح العباده فيما نحن فيه كحدّث لا تعاد، و لا فرق فيما ذكرناه من الأحكام بين الإكراه و الاضطرار.

هذا كلّه فى البحث عن النسيان و الإكراه و الاضطرار بلحاظ الأحكام التكليفيّه.

الجهه الرابعه: فى البحث عن الفقرات الثلاث بلحاظ الأحكام الوضعيه،

و الكلام فيها يقع فى مرحلتين: الاولى: فى الأسباب، و الثانيه فى المسببات:

أما في المرحلة الاولى فالصحيح أن البيع الإكراهي لا يكون مؤثرا في التمليك و التملك استنادا إلى حديث الرفع، و هكذا في البيع النسياني، بخلاف البيع الاضطراري فإن الحكم ببطلانه خلاف الامتنان، فلا بد من الحكم بصحته.

و لكن المحقق النائيني قدس سره (1) ذهب إلى أن وقوع النسيان أو الإكراه أو الاضطرار في الأسباب لا يقتضى تأثيرها في المسبب، و لا- تندرج في حديث الرفع؛ لما تقدم في باب الأجزاء و الشرائط من أن حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزله الواجد و لا يثبت أمرا لم يكن، فلو اضطر إلى إيقاع العقد بالفارسيه أو اكراه عليه أو نسي العربيه كان العقد باطلا، بناء على اشتراط العربيه في العقد، فإن رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي، و ليس للعقد الفارسي أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره، و شرطيه العربيه ليست هي المنسيه حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيه.

أقول: أما بالنسبه إلى نسيان السبب فالصحيح هو التفصيل بين ما إذا تعلق بأصل السبب، أو ما يعدّ أمرا مقوما للعقد عرفا، و بين ما إذا تعلق بشرط من الشرائط الشرعيه التي لا تعدّ عرفا مقوما للعقد كما في اشتراط العربيه مثلا، أو بشرط عقلائي كذلك كما في اشتراط تقدم الإيجاب على القبول، فإنه في الصوره الاولى لا إشكال في بطلان المعامله و عدم إمكان تصحيحها بحديث الرفع؛ إذ لا عقد هناك أصلا حتى يتصف بالصحة بإجراء حديث الرفع، و أما في الصوره الثانيه فلا إشكال في تصحيح العقد بحديث الرفع؛ إذ أصل العقد محقق عرفا غير أنه فاقد لشرط من الشروط الشرعيه أو العقلائيه غير

ص: ٢٥٥

الدخيله فى قوام العقد و ماهيته، و بما أنّ حديث الرفع حاكم على أدله الشرائط، فترفع شرطيه الشرط مع النسيان و يكون العقد صحيحا.

لا يقال: إنّ رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربى، فكيف يحكم بصحة العقد؟

لأننا نقول: إنّ النسيان لم يتعلّق بالعقد الفارسى حتّى يكون مرفوعا، و إنّما تعلّق بالشرط، أعنى كون العقد عربيا، و قد قلنا مرارا: إنّ معنى رفع الشرط رفع شرطيته و الاكتفاء بالعقد الفاقد له.

و أمّا بالنسبه إلى الإكراه فالصحيح أيضا هو التفصيل بين ما إذا تعلّق الإكراه بترك إيجاد السبب أو ترك الجزء و الشرط، فيحكم ببطلان المعامله؛ إذ لا عقد هناك فى الأول حتّى يتّصف بالصحة، و أنّ ترك الجزء و الشرط بما هو ليس موضوعا للأثر حتّى يتمّ الرفع بلحاظه فى الثانى، و بين ما إذا تعلّق بإيجاد المانع فيحكم بصحة المعامله؛ إذ يصحّ التمسك بحديث الرفع لرفع مانعيه المانع فى حال الإكراه. و هكذا الحكم فى باب الاضطرار.

و أمّا فى المرحله الثانیه فذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (١) إلى أنّ المسببات على قسمين: فإنّها تاره تكون من الامور الاعتباريه التى ليس لها ما بحذاء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار، كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحو ذلك من الوضعيات الاعتباريه التى أمضاها الشارع، و اخرى تكون من الامور الواقعيه التى كشف عنها الشارع كالطهاره و النجاسه الخبيثه على احتمال.

و أمّا القسم الأول فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع و الرفع التشريعى على ما هو الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيه يستقلّ بالجعل و ليس

ص: ٢٥٦

منتزعا من الأحكام التكليفية، فلو فرض أنه أمكن أن يقع المسبب عن إكراه و نحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال، فينزل المسبب منزله العدم و كأنه لم يقع، و يلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبب من حليته الأكل و جواز التصرف في باب العقود و الإيقاعات.

و أما القسم الثاني فهو ممّا لا تناله يد الوضع و الرفع التشريعي؛ لأنه من الامور التكوينية، و هي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت و وجدت لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لا بدّ و أن يكون من سنخ وضعها تكوينيا.

نعم، يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما ربّب عليها من الآثار الشرعيّة.

و لا- يتوهم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكروه عليها و إن لم تقبل الرفع التشريعي إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الأثر- و هو الغسل- قابله للرفع، فإنّ الغسل و التطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابه و النجاسه مطلقا، من غير فرق بين الجنابه و النجاسه الاختياريّه و غير الاختياريّه.

و فيه: أوّلا: أنّ إطلاق دليل الأمر بالغسل عقيب الجنابه، و هكذا إطلاق دليل الأمر بالتطهير عقيب النجاسه ليس مانعا عن تعلّق الرفع بهما في صورته الإكراه؛ إذ المقصود حكمه حديث الرفع على إطلاقات الأدلّه الأوليه، و هذا يعني كون الإطلاقات فيها مصحّحه للحكومه لا مانعه عنها.

و ثانيا: أنّه لا- بدّ أن يقال في دفع التوهم: إنّ لا- دليل على ثبوت حكم تكليفي في الشريعة من وجوب الغسل أو التطهير عقيب الجنابه و النجاسه

مطلقاً، بل الموجود هو قيام الدليل على شرطية الطهاره من الحدث و الخبث فى صحه، و هى أثر عدم الجنابه، و المرفوع بالحديث أثر الجنابه الإكراهية، و لا أثر لها حتى يرفع به، و قد حققنا فى محلّه من عدم اتّصاف مقدّمه الواجب بالوجوب الغيرى، و عليه فلا وجوب شرعاً للغسل و التطهير عقيب الجنابه و النجاسه و لو غيريّاً حتى يكون الرفع بلحاظه. هذا تمام الكلام فى بيان حديث الرفع.

الروايه الثانيه: ما رواه الشيخ الصدوق قدّس سرّه مرسلًا،

قال: قال الصادق عليه السّلام:

«كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١).

و لا يضّر إرسالها بعد نسبه الشيخ الصدوق قدّس سرّه إلى الإمام عليه السّلام بلفظ قال.

و البحث فيها يقع فى جهات:

الجهه الأولى: فى الاحتمالات الوارده فى الحديث ثبوتًا،

فنقول: هناك نقاط ثلاث لا بدّ من بحثها:

الأولى: فى لفظه «مطلق» فإنّ فيها احتمالات ثلاثه:

الأول: أن يكون المراد منه الإباحه الشرعيه الواقعيه المجمعوله للأشياء بعناوينها الأولى.

الثانى: الإباحه الشرعيه الظاهريه المجمعوله للأشياء بعناوينها الثانويه.

الثالث: الإباحه العقليّه الأصليّه فى الأشياء قبل ورود الشرع فى مقابل الحظر العقلى.

و من الواضح أنّ الاستدلال بالحديث على البراءه إنّما يتمّ بناء على الاحتمال الثانى؛ إذ البراءه هى الإباحه الظاهريه لا الواقعيه، و أمّا الإباحه العقليّه

ص: ٢٥٨

فيشكل إثباتها بالحديث؛ لعدم صحّة التعبد في الأحكام العقلية.

النقطة الثانية: في لفظه «يرد»، وفيها احتمالان:

الأول: أن يكون المراد منها صدور الحكم من المولى و جعله له، فيكون مفاد الرواية: كلّ شيء لم يصدر فيه نهى و لم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق.

الثاني: أن يكون المراد منها وصول الحكم إلى المكلف و علمه به لا- مجرد صدوره من الشارع و إن لم يصل إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية: كلّ شيء لم يصل إلى المكلف فيه نهى من الشارع فهو مطلق و إن صدر فيه نهى من الشارع.

و من المعلوم أنّ الاستدلال بالرواية إنّما يتمّ بناء على الاحتمال الثاني دون الأول؛ إذ ما لا نهى فيه رأساً لا كلام في أنّه لا عقوبه على ارتكابه، و لا يقول الأخبارى بالاحتياط فيه.

النقطة الثالثة: في لفظه «نهى»، وفيها احتمالان:

الأول: أن يكون المراد منها النهى الواقعي المتعلّق بالشيء بعنوانه الأوّل.

الثاني: أن يكون المراد منها مطلق النهى المتعلّق بالشيء و لو من حيث كونه مجهول الحكم.

و من الواضح أنّه على الاحتمال الأوّل تكون البراءة المستفاده من الرواية معارضة لأدله و جوب الاحتياط على تقدير تماميتها، و على الثاني تكون أدله الاحتياط وارده عليها.

الوجه الثاني: في حكم هذه الاحتمالات من حيث الإمكان و الامتناع،

و قد ذهب المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1) إلى امتناع صورتين من هذه الاحتمالات: الأولى:

ص: ٢٥٩

أن يكون المراد من المطلق الإباحه الشرعيه الواقعيه مع إرادته الصدور من الورد.الثانيه:أن يكون المراد من المطلق الإباحه الشرعيه الظاهريه مع إرادته الصدور من الورد.

أمّا الصوره الاولى فلأنّ المفروض لا- اقتضائيه للموضوع فى مورد الإباحه الواقعيه بالنسبه للمصلحه و المفسده،و ذلك ينافى فرض اقتضائيته للمفسده الداعيه إلى تشريع الحرمة.

لا يقال:عدم اقتضائيته إنّما هى من حيث ذاته،و ذلك لا ينافى اقتضائيته للمفسده بعنوان ثانوى يستدعى الحرمة.

فإنّه يقال:ظاهر الروايه هو وحده متعلّقى الإباحه و النهى عنوانا،فالماء الذى بعنوانه صار مباحا هو بهذا العنوان يتعلّق به النهى،لا بعنوان آخر ينطبق عليه بحيث يكون موضوع النهى ذلك العنوان كالغصب مثلا.

و أمّا إذا اريد بورود النهى تحديد الموضوع و تقييده فلا يصحّ أيضا،سواء كان بنحو المعرفيه و المشيريه،بأن يكون المقصود أنّ الموضوع الذى لم يرد فيه نهى مباح،و الموضوع الذى ورد فيه نهى ليس مباحا،أم كان بنحو تقييد أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثا أو بقاء؛ إذ على الأوّل يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام و على الثانى يلزم مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر،و قد أثبتنا استحاله ذلك فى مبحث الضدّ.

و يرد عليه:أوّلا:أنّ الأحكام الشرعيه و إن كانت تابعه للمصالح و المفسد، و لكن ليس من الضرورى أن تكون تلك المصالح و المفسد كامنه فى نفس الموضوعات حتّى يكون الاقتضاء و اللاقتضاء راجعا إليها دائما،فإنّ الجهات الخارجيه و العوامل الاجتماعيه لها مدخليه تامه فى التشريعات الإسلاميه،

فمثلاً: نجاسة الكفار و المشركين ليس لأجل وجود قذاره فيهم كما هو شأن سائر الأعيان النجسه، بل أراد الشارع الحكيم بذلك إبعاد المسلمين عن الكفار و عدم الاختلاط بهم و ترك معاشرتهم؛ لئلا تسرى الأفكار الإلحادية في صفوف المسلمين و لا ينتشر الفساد و الضلال في أوساطهم؛ حفظاً لشوكة المسلمين و أصالتهم و سيادتهم.

و عليه فمن الممكن أن يكون الموضوع لا اقتضائياً، إلا أن الموانع الخارجيه و المصالح السياسيه الإسلاميه تقتضى جعل الحرمة له، و كذلك بالعكس.

و ثانياً: أن ورود النهي من الشارع تحديداً للموضوع ليس بياناً لأمر بديهى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؛ لأن ما هو كالبديهى إنما هو فيما لو اريد بالمطلق الإباحه العقلية فى مقابل الحظر العقلى، و لكن مفروض البحث هو الإباحه الشرعيه الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفية المتوقفه على الجعل و التشريع بالضروره، و لولاه لم يصح إسنادها إلى الشارع.

و ثالثاً: أن مقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر إنما هو ممتنع فى دائره التكوينيّات دون الاعتباريّات التى منها الأحكام الشرعيه، فلا مانع من تقييد الإباحه بعدم ورود النهي.

أضف إلى ذلك أنه لا تضادّ بين الأحكام الشرعيه كما ذكرناه مراراً، فلا يجرى فيها مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر.

و أما الصورة الثانيه فأفاد قدس سرّه (1) فى وجه امتناعها امورا ثلاثه:

الأول: أن موضوع الإباحه الظاهريه هو الشىء المشكوك حكمه الواقعي، و هذا الموضوع معيّاً بالعلم بالحكم، نظير قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى

ص: ٢٤١

تعلم أنه حرام» حيث أخذ العلم بالحرمة غاية للحليه الظاهريه، و يستحيل أن تكون الإباحه الظاهريه مغياها بصدور النهي واقعا مع بقاء الجهل به، و إلا- لزم ارتفاع الحكم- أى الإباحه الظاهريه- عن موضوعه- الشئ المشكوك حكمه الواقعي- و ليس هذا إلا تخلف الحكم عن موضوعه، و هو فى الاستحاله كتخلف المعلول عن علته التامه.

و فيه: أولاً- أنه لا يلزم فى المقام تخلف الحكم عن موضوعه التام مطلقاً، بل لا بد من التفصيل بين ما إذا كان صدور النهي قيدياً للإباحه الظاهريه أو غايه لها، فعلى الأول يكون موضوع الإباحه الظاهريه هو المشكوك المقيّد بعدم صدور النهي فيه واقعا، فبمجرد صدور النهي تنتفى الإباحه بانتفاء أحد جزئى موضوعها، و هذا ليس من باب تخلف الحكم عن موضوعه التام، بل من باب انتفاء الموضوع المركب بانتفاء أحد جزئيه، و أمّا على الثانى فيكون الموضوع للإباحه هو المشكوك بما هو مشكوك المجامع مع ورود النهي واقعا، فيلزم محذور تخلف الحكم عن موضوعه لا محاله.

و ثانياً: أن تخلف الحكم عن موضوعه ليس ممتنعاً، و ما ذكر من الامتناع ناش من قياس عالم التشريع بعالم التكوين بتخيّل أنّ الموضوع التام بالنسبه إلى حكمه، كنسبه العله التامه إلى المعلول، و بما أن تخلف المعلول عن علته التامه مستحيل، فكذلك تخلف الحكم عن موضوعه.

و قد عرفت أن الجهات الخارجيه دخيله فى جعل الأحكام على متعلقاتها، فلا إشكال فى تخلف الحكم عن موضوعه فيما إذا اقتضت المصالح الخارجيه لذلك.

الأمر الثانى: أن الإباحه الظاهريه حيث إنها مغياها بصدور النهي واقعا،

أو مقيداً بعدم صدوره واقعا، فمع الشك في حصول الغايه أو القيد لا يصح ترتيب آثار الإباحه، بل لا بد في ترتيبها من إحراز عدم صدور النهي، و المفروض أنّ عدم صدوره غير محرز وجدانا؛ إذ البحث في شيء شك في حليته و حرمة، فلا بد من إحرازه تعبداً بأصالة عدم صدور النهي حتى تثبت الإباحه فعلا للموضوع المشكوك حكمه الواقعي.

ثم إن كان الغرض من إجراء الأصل مجرد نفي الحرمة ظاهرا فلا مانع منه، إلا أنه ليس من الاستدلال بالحديث بل بالأصل.

و إن كان الغرض منه التعبد بالإباحه الشرعيه فحينئذ يكون استدلالا بالحديث، إلا أنه لا يجرى الاستصحاب لإثبات الإباحه الشرعيه، و ذلك لعدم إمكان إرادته الإباحه الواقعيه أو الظاهريه من الحديث؛ لما عرفت في الصورة الاولى و الأمر الأول من الصورة الثانيه، و أمّا استصحاب الإباحه بمعنى اللاحرجيه العقليه فغير جار أيضا؛ لعدم كونها حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعي (١).

و فيه: أولاً: أننا نختار أنّ الغرض من إجراء الأصل التعبد بالإباحه الشرعيه، و قد عرفت إمكان إرادته الإباحه الواقعيه من الحديث في الصورة الاولى، و أمّا عدم إمكان إرادته الإباحه الظاهريه فهو مصادره واضح؛ إذ الظاهر من كلامه أنّ الأمر الثاني دليلاً مستقلاً مع غرض النظر عن الأمر الأول، و من المعلوم أنّ الأمر الثاني لا يدلّ على عدم إمكان إرادته الإباحه الظاهريه، و إنّما الأمر الأول هو الذي دلّ على ذلك، و قد عرفت جوابه.

و ثانياً: أنّ استصحاب عدم ورود النهي لإثبات الإباحه من الاصول

ص: ٢٤٣

المثبتة؛ إذ تحقّق ذى الغايه مع عدم حصول غايته من الأحكام العقليه كما لا يخفى. نعم، استصحاب بقاء الإباحه لا مانع منه.

الأمر الثالث: أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهى غايه رافعه للإباحه الظاهريه- كما هو المفروض- و مقتضى فرض عدم الحرمة إلّا بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، و مقتضاه عدم الشكّ فى الحليّه و الحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحه الظاهريّه المبعوثه بالشكّ فى الحليّه و الحرمة فى فرض عدم الحرمة إلّا بقاء (1).

و فيه: أنّ عدم الحرمة إلّا- بعد ورود النهى لا- يستلزم عدم حصول الشكّ فى الحليّه و الحرمة من أوّل الأمر، فإنّ تحقّق الشكّ للمكلف ضرورى مع شكّه فى ورود النهى و عدمه، و هو كافى فى جعل الإباحه الظاهريّه.

الجهه الثالثه: فيما هو الظاهر من الروايه بلحاظ مقام الإنبات:

لا شكّ فى أنّ المراد من كلمه «يرد» فى الروايه هو الوصول إلى المكلف لا الصدور من الشارع، و ذلك لانقطاع الوحي فى زمن صدور الروايه؛ لأنّها وردت فى زمان الإمام الصادق عليه السلام.

و أيضاً لا- شكّ فى أنّ المراد من كلمه «نهى» هو النهى الواقعى المتعلّق بأفعال المكلفين بعناوينها الأولى، و الدليل على ذلك هو إضافه النهى إلى الشىء، فالموضوع بما هو شىء متعلّق للنهى لا بما هو مشكوك الحكم، و عليه فىكون الحديث معارضاً لدليل الاحتياط، و مع عدم وصول النهى الواقعى يكون الحكم هو الإطلاق.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس المراد من الإطلاق اللاحظر العقلى حتّى تكون الآيه

ص: ٢٤٤

بصدد بيان حكم عقلي؛ لأن ذلك خلاف ظاهر مولويّه الخطاب الصادر من الشارع.

فتحصّل: أنّ دلالة الروايه على البراءه ممّا لا إشكال يعتريه، بل تكون البراءه المستفاده منها معارضه مع دليل الاحتياط.

الروايه الثالثه: قوله عليه السلام: «الناس في سعه ما لم يعلموا»

(١)

و لا شكّ في دلالتّه على البراءه، وإنّما الكلام في أنّ المستفاد منه براءه محكومّه لدليل الاحتياط أم معارضه له.

فذهب المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) إلى أنّ كلمه «ما» إن كانت موصوله فالبراءه المستفاده من الحديث تعارض أدلّه الاحتياط؛ إذ مفاده: أنّ الناس من جهه الجهل بالحكم الشرعي يكونون في سعه، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّه على كون الناس في الضيق من جهه الحكم الشرعي المجهول.

و أمّا إن كانت مصدرية زمنيّه فيكون مفاد الحديث: أنّ الناس ما داموا لا يعلمون يكونون في سعه، فيكون دليل الاحتياط حاكما عليه؛ لأنّه بيان، وهو شبيه حكمومه دليل الاحتياط على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و التحقيق: أنّ القسم الأوّل من كلامه قدّس سرّه صحيح و لا يكون قابلا للمناقشه، و أمّا القسم الثاني من كلامه قدّس سرّه فلا يكون قابلا للمساعده، فإنّ المراد من «لا يعلمون» هو الجهل بالواقع، فلا بدّ ممّا يرد في مقابله بعنوان البيان أن يرفعه و ينقلب إلى العلم، و معلوم أنّ وجوب الاحتياط ليس بيانا للواقع حتّى يكون كذلك، فإنّ مجرى الاحتياط و مورد دليل وجوب الاحتياط هو الشكّ في

ص: ٢٦٥

١- ١) المستدرک ٢٠: ١٨، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

٢- ٢) أجود التقريرات ١٨١: ٢.

الحكم الواقعي، و لا- يمكن أن يكون الأصل العملي بعنوان البيان و العلم و رافعا للشك، و عليه فالبراءه المستفاده من الحديث معارضه لأدله الاحتياط، سواء كانت كلمه «ما» مصدرية أو موصوله.

ثم إنَّ المحقق الخراساني قدس سرّه (1) ذهب إلى تفصيل آخر، و توضيحه: أنّ وجوب الاحتياط المستفاد من الأدله إّما يكون طريقيًا، بمعنى أنّ وجوب الاحتياط إنّما يكون طريقًا إلى الحكم الواقعي المجهول، فيكون الملاك في جعل وجوب الاحتياط من قبل الشارع مجرد الاحتفاظ بالواقع في ظرف الجهل به، و من الواضح أنّه لا ثواب و لا عقاب لهذا الأمر الاحتياطي.

و إّما يكون نفسيًا بأن يكون الاحتياط واجبًا في نفسه من دون نظر إلى الواقع المجهول و ذلك لجعل المكلف أشدّ مواظبه و أقوى إرادته على ترك المحرّمات و إتيان الواجبات، و من الواضح ترتّب الثواب و العقاب على هذا الأمر الاحتياطي.

ثمّ إذا كان وجوب الاحتياط طريقيًا فتكون البراءه معارضه له؛ إذ حديث السعه ظاهر في الترخيص في مورد الحكم الواقعي المجهول، و دليل وجوب الاحتياط الطريقي ظاهر في أنّ إيجابه إنّما هو لأجل التحفّظ على الحكم الواقعي المجهول، فيكون المكلف في ضيق منه، و هذا هو التعارض.

و أمّا إن كان إيجاب الاحتياط نفسيًا فحينئذ يكون رافعا لموضوع حديث السعه و يقدم عليه، و ذلك لأنّ المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط النفسي لا- محاله يقع في ضيق من ناحيه هذا الوجوب، و لكن لا- يقع في ضيق من ناحيه الحكم الواقعي المجهول حتّى يعارض حديث السعه؛ إذ وجوب الاحتياط- كما

ص: ٢٦٦

هو المفروض -حكم نفسى ناش عن ملاك، ولا علاقه له بالواقع المجهول.

وفيه: أولًا: أنّ التعارض ثابت على كلا التقديرين، أمّا بناء على الطريقيّ فواضح، و أمّا بناء على النفسيّ فلائّ مفاد حديث السعه هو التوسعه على الناس و رفع الضيق عنهم فى ظرف الشكّ و الجهل بالواقع، و معلوم أنّ جعل الاحتياط و لو بملاك نفسى فى هذا الظرف يوجب الضيق على الناس فيتعارضان.

و ثانياً: أنّه لو كان دليل الاحتياط بالوجوب النفسى رافعا لموضوع حديث السعه لكان جعل الترخيص و السعه لغوا؛ إذ لا ينفكّ موضوعه عن موضوع الاحتياط و لو فى مورد ما.

الروايه الرابعه: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع

عنهم» .

(١)

فتدلّ على أنّ التكليف المجهول ممّا حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع و موضوع عنهم، و هذا الحديث يعارض أدلّه الاحتياط؛ لأنّها تدلّ على عدم رفع ما حجب الله علمه، أى التكليف المجهول عن العباد.

و قد اورد على الاستدلال بالحديث بأنّ ظاهر إسناد الحجب إلى الله تعالى هو الأحكام التى لم يبينها الله تعالى أصلاً، إمّا لأجل التسهيل و التوسعه على الامّة، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فلا يشمل الأحكام التى يبينها الله تعالى و لكن خفيت على العباد لظلم الظالمين و منع المانعين، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله عليه السلام: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» (٢) و يكون

ص: ٢٦٧

١- (١) الوسائل ١٦٣: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

٢- (٢) عوالى اللثالى ١٦٦: ٣، الحديث ٦١.

أجنيبًا عن أصل البراءة.

و جوابه: أولًا: أنّ هذا الظهور يعارضه ظهور آخر، و توضيحه: أنّ كلمة «وضع» إن تعدت بحرف الاستعلاء دلت على جعل شيء على شيء و إثباته له، و إن تعدت بحرف المجاوزة دلت على معنى الإسقاط كقوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ (١)، أى أسقطها و رفعها عنهم، و من الواضح أنّ إسقاط شيء عن شيء فرع استقراره فيه.

و عليه فالظاهر من قوله عليه السّلام: «موضوع عنهم» رفع ما هو مجعول بحسب الواقع، لا ما لم يجعل أصلا و كان مسكوتا عنه من أوّل الأمر، فإنّ ما لم يجعل من البدايه لا يتعلّق به الرفع و الإسقاط كما هو واضح، فليس مفاد الحديث مفاد قوله عليه السّلام: «اسكتوا عمّا سكت الله».

و ثانيا: أنّ إسناد الحجب إليه تعالى، فلأجل ما برهن عليه فى المباحث الكلاميه من أنّ الأفعال الاختيارية كما يصحّ إسنادها إلى فاعلها كذلك يصحّ إسنادها إلى الله تعالى بعد ما كان ممكن الوجود مرتبطا بالعلّة، بل هو عين الربط بها، و لا استقلال له لاحتياجه فى كلّ آن إلى العلة، فلا مانع من إسناد الحجب إليه تعالى، و إن كان المانع عروض العوارض من ظلم الظالمين و منع المانعين و ضياع الكتب.

و لكنّ التحقيق: أنّ إسناد الأفعال الاختيارية إليه تعالى و إن كان صحيحا مع توجه التحسين و التوبيخ إلى الفاعل المباشر، إلا أنّ إسناد أفعال غير حسنه إليه تعالى أمر غير معهود فى الكتاب و السنّه.

ص: ٢٤٨

١-١) الأعراف: ١٥٧.

(١)

و قد استدللّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢) بالروايه على البراءه فى الشبهات الحكميه كالشبهات الموضوعيه، بدعوى أنّها تدلّ على حليّته ما لم يعلم حرّمته مطلقا، و لو كان من جهه عدم الدليل على حرّمته.

و الصحيح عدم صحّحه الاستدلال بها على البراءه فى الشبهات الحكميه، فتختصّ بالشبهات الموضوعيه، و ذلك لقربنه «بعينه» فإنّ الظاهر من الكلمه هو الاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه، و لا ينطبق ذلك إلّا على الشبهه الموضوعيه؛ إذ لا يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه فى الشبهه الحكميه، فإنّه مع الشكّ فى حرّمه شيء و حليّته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و الحاصل: أنّ الروايه تفضّل بين نوعين من العلم بالحرام: أحدهما: العلم بالحرام بعينه كالعلم بخمريّه هذا المائع، فيجب الاجتناب حينئذ.

الثانى: العلم بالحرام لا بعينه كما إذا شككنا فى أنّ المائع الخارجى خمّر أو خلّ، فإنّ الحرام - و هو الخمر - معلوم لا بعينه، فلا يجب الاجتناب حينئذ بل هو حلال، و هذا التعبير لا ينطبق إلّا على الشبهه الموضوعيه كما عرفت.

نعم، ذكر استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٣) بأنّه يمكن منع قريبيّه كلمه «بعينه» و ذلك بجعلها تأكيدا للعلم و المعرفه لا للحرام، فيكون كناية عن وقوف المكلّف على الأحكام و قوفا علميا لا يشوبه شكّ، و عليه فيتمّ الاستدلال بالحديث فى الشبهات الحكميه.

١- (١) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- (٢) كفايه الاصول ١٧٥: ٢.

٣- (٣) تهذيب الاصول ١٧٥: ٢.

و لكن قد عرفت أنّ الظاهر من الكلام أنّه احتراز عن العلم بالحرام لا بعينه لا تأكيدا للمعرفه، خصوصا مع اشتغال لفظ «بعينه» على الضمير الراجع إلى الحرام لا إلى المعرفه.

ثمّ أفاد قدّس سرّه بأنّ الروايه بصدد جعل الترخيص في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون وزانها وزان قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»، فلا يصحّ الاستدلال بها في الشبهات البدويّه، حكميّه كانت أو موضوعيّه.

و لا يخفى عليك الفرق الواضح بين الوزانين، فإنّ الروايه التي نبحت فيها تشمل الشبهات البدويّه بخلاف الروايه الثانيه.

الروايه السادسه: قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى

تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» .

(١)

و البحث في هذه الروايه من جهتين:

الاولى: في أنّها تشمل الشبهه الحكميّه في باب البراءه أم لا؟

الجهه الثانيه: في أنّها بعد فرض عدم شمولها للشبهه الحكميّه هل تشمل الشبهه البدويّه الموضوعيّه، أم تختصّ بالشبهه الموضوعيّه في أطراف العلم الإجمالي؟

و التحقيق في الجهه الاولى: أنّه لا يصحّ الاستدلال بهذه الروايه على البراءه في الشبهات الحكميّه؛ إذ فيها قرينتان تقتضيان اختصاصها بالشبهات الموضوعيّه:

الاولى: كلمه «بعينه» و قد مرّ توضيحها في الروايه السابقه.

ص: ٢٧٠

القرينه الثانيه:قوله عليه السّلام:«فيه حلال و حرام»فإنّه ظاهر في الانقسام الفعلى، بمعنى أن يكون هناك قسم حلال و قسم حرام، و قسم مشكوك فيه لم يعلم من أيهما كما في المائع المشكوك في كونه خلّاً أو خمراً، و من الواضح أنّ الانقسام الفعلى إنّما يجرى في الشبهات الموضوعيّة، و أمّا في الشبهات الحكميّة فليس فيها إلاّ احتمال الحرمة و الحليّه كما في شرب التتن.

و ذهب المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) إلى أنّه يمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكميّة؛ نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها أيضاً كما في كلّ اللحم، فإنّ فيه قسمين معلومين: قسم حلال و هو لحم الغنم، و قسم حرام و هو لحم الأرنب، و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير لا- يدرى بأنّه محكوم بالحليّه أو الحرمة، و منشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال بمقتضى عموم الروايه أنّه حلال حتّى تعلم حرمة.

و فيه: أنّ الظاهر من الروايه أنّ منشأ الشكّ في الحليّه و الحرمة هو نفس الانقسام الفعلى إلى الحلال و الحرام كما هو الحال في الشبهات الموضوعيّة، و من الواضح أنّ منشأ الشكّ في الشبهه الحكميّة- كلحم الحمير- ليس ناشئاً من انقسام اللحم إلى الحلال و الحرام، بل هذا النوع من اللحم بنفسه مشكوك فيه من حيث الحليّه و الحرمة، إمّا لفقدان النصّ أو إجمال النصّ أو تعارض النصّين، و أمّا انقسام أنواع اللحم إلى الحلال و الحرام فلا دخل له بالشكّ في لحم الحمير بوجه، و لذا لو فرضنا حرمة جميع أنواع اللحم ما عدا الحمير أو حليّتها لكان الشكّ في لحم الحمير من حيث الحليّه و الحرمة باق على حاله، و عليه فالروايه لا تشمل الشبهات الحكميّة.

ص: ٢٧١

والتحقيق في الجبهه الثانيه أيضا عدم صحه الاستدلال بالروايه على البراءه فى الشبهات البدويه الموضوعيه، فإن الظاهر منها كون القسمين من الحلال و الحرام مورد الابتلاء بالفعل، و هذا لا يتصور إلا فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و الروايه فى صدد جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى كما سيأتى توضيحه فى باب الاشتغال.

الدليل الثالث: الإجماع

لا- يخفى أن ما ينفع منه فى المقام هو إجماع كافه العلماء من الاصوليين و الأخباريين على البراءه فى الشبهه الحكميه، و واضح أنه لم ينعقد الإجماع على هذا الوجه، بل هو مقطوع العدم، فإنّ جلّ الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الاحتياط فيها، و لا يمكن دعوى عدم قبح مخالفتهم فى تحقّق الإجماع مع كونهم من العلماء الأجلاء.

ثمّ إنّ هذا الإجماع على فرض انعقاده ليس إجماعا تعديديا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السّلام بل هو إجماع مدركى، فلا بدّ من الرجوع إلى نفس المدرّك.

الدليل الرابع: العقل

و البحث عنه يقع فى جهات ثلاث:

الاولى: فى تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان أو عدم تماميتها فى نفسها؟

الجبهه الثانيه: فى ملاحظتها مع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

الجبهه الثالثه: هل أنّها تعارض أدلّه الاحتياط أو محكومها لها؟

أمّا الجبهه الاولى: فلا شكّ فى استقلال العقل بقبح العقاب و المؤاخذه عند عدم البيان أو عدم وصول التكليف إلى العبد، فيكون العقاب على مخالفته

قيحا عقلا؛ إذ فوت غرض المولى حينئذ ليس مستندا إلى تقصير من العبد، بل مستند إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى.

و عليه فالمكلف بعد الفحص التام و عدم وجدانه دليلا- على الحكم يكون معذورا عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول، و إن كان هناك بيان في الواقع، و هذا متفق عليه بين الاصوليين و الأخباريين.

و ظهر بما ذكرنا أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان الواصل إلى المكلف؛ إذ من الواضح أنّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل، لا- التكليف بوجوده الواقعي، فإنّه لا يكون محرّكا و زاجرا للعبد، و لا يتم به الحجّه عليه.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1) ذهب إلى أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان و إن كان صحيحا في نفسه، إلاّ أنّه أجنبيّ عمّا يعينه الاصولي، و قال في توضيحه: إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مأخوذ من الأحكام العقلانيه التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع، و من الواضح أنّ هذا الحكم العقلي العملي ليس منحازا عن الأحكام العقليّه العمليّه الاخرى، بل هو فرد من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، فإنّ مخالفه التكليف الذي قامت عليه الحجّه هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم العبوديّه، و هو ظلم من العبد إلى مولاه، فيستحقّ الذمّ و العقاب عليه، كما أنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، و حينئذ فالعقوبه عليه ظلم من المولى إلى عبده، و هو قبيح من كلّ أحد؛ لأنّه يؤدّي إلى فساد النوع و اختلال النظام، و لا يخفى أنّ المهمّ هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل

ص: ٢٧٣

الحرمة-مثلا-ما لم تقم عليه حجّه منجزه له،و حيث إنّ موضوع الاستحقاق بالآخره هو الظلم على المولى،فمع عدمه لا استحقاق قطعا،و عليه فلا حاجة إلى ضمّ قبح العقاب بلا بيان و إن كان صحيحا فى نفسه.

و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ البحث فى باب البراءه يرتبط بشأن من شئونات المكلف،و أنّه إذا شرب التتن بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حلّيته و حرمة لا يستحقّ العقوبه.

و أمّا قاعده قبح العقاب بلا-بيان فالمقصود منها أنّ عقوبه المولى للمكلف عند عدم تماميه الحجّه على التكليف من قبله قبيح،لأنّه ظلم من المولى على العبد،فلا ينطبق الدليل على المدعى،فإنّ القاعده ترتبط بالمولى لا بالمكلف.

على أنّه لا أصاله لها بل هى من مصاديق الظلم.

و أورد عليه استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1):أولا:أنّه لا شكّ فى أنّ العقل مستقلّ بوجوب إطاعه المنعم و قبح مخالفته،كما أنّه مستقلّ باستحقاق العقوبه للمتخلف،و مع قطع النظر عن جميع الجهات الاخرى فالحكم باستحقاق العقوبه ليس بملا-ك انطباق عنوان الظلم.

و ثانيا:أنّ المهمّ فيما نحن فيه هو تحصيل المؤمن من العقاب حتّى يجوز للمكلف ارتكاب محتمل الحرمة،و معلوم أنّه إنّما يحصل بالتمسّك بكبرى قبح العقاب بلا-بيان،و أمّا مجرد دفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس ظلما فلا-يكفى فى ذلك؛لأنّ دفع الاستحقاق من جهه الظلم لا يصير مؤمنا عن عامه الجهات ما لم ينضمّ إليه حكم العقل بقبح العقاب من المولى عند عدم البيان.

و أمّا الجهه الثانيه:فسيأتى البحث فيها عند مناقشه أدلّه الأخباريين.

ص: ٢٧٤

و أمّا الجهه الثالثه:فلا- شكّ في أنّ أدلّه الاحتياط-على تقدير تماميتها- وارده على كبرى قبح العقاب بلا- بيان بارتفاع موضوعها؛ إذ على تقدير وجوب الاحتياط يتمّ البيان من قبل المولى فلا يبقى موضوع للكبرى العقلية، وقد قلنا في أوّل بحث البراءه بأنّ التمسك بهذه الكبرى لا ينفع في مقام ردّ الأخباريين؛ إذ لا نزاع بين الفريقين في أصل تمامية الكبرى، وإنّما النزاع في الصغرى حيث ذهب الأخباريون إلى تمامية البيان و قيام الحجّه على التكليف بأدله الاحتياط، و ذهب الاصوليون إلى عكس ذلك.

هذا تمام الكلام في أدله البراءه.

ص: ٢٧٥

و أما الأخباريون فقد استدلوا بكل من الكتاب و السنه و العقل على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه التحريميه:

الدليل الأول: الكتاب

و منه: الآيات الأمره بالتقوى، كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ (1) بتقريب: أن حق التقوى المأمور بها فى الآيه الشريفه هو الاجتناب عن الشبهات التحريميه، فإن الاقتحام فيها ينافى حق التقوى الواجب.

و فيه: أولاً: أن ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا- كما ذكرناه- ليس منافيا للتقوى، بل هو التقوى.

و ثانيا: أن الأوامر الأمره بالتقوى ليست أوامر مولويه و إنما هى أوامر إرشاديه، فلا تدل على الوجوب؛ لأن الأمر الإرشادى دائما تابع للمرشد إليه، و الدليل على كون الأمر بالتقوى إرشاديا هو أن التقوى لا- تصدق إلا- بعد فرض ما يتقى منه فى الرتبه السابقه، فلا بد من افتراض تنجز التكليف

ص: ٢٧٧

و العقوبه كما فى الواجبات و المحرّمات المعلومه فى الرتبّه السابقه على الأمر بالتقوى، و قد عرفت عدم تنجّز التكليف فى الشبهه البدويّه.

و ثالثاً: لو فرضنا أنّ الأمر بالتقوى مولويّاً و ليس إرشاديّاً، لكنّه مع ذلك لا ينفع الأخبارى شيئاً، و ذلك لأنّ هيئته الأمر فى الآيه الشريفه لا يصحّ حملها على الوجوب، بل لا بدّ من حملها على الاستحباب و الرجحان، و ذلك لأنّ الآيه لو شملت الشبهه لشمّلتها بجميع أقسامها بما فيها الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيّه، و من الواضح أنّ الأخبارى و الاصولى متّفقان على عدم وجوب الاحتياط فيهما، و عليه فيدور الأمر بين التصرّف فى الهيئته و حملها على الاستحباب دون الوجوب، و بين التصرّف فى المادّه - أعنى به التقوى - و تخصيصها بما عدا الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيّه، و بما أنّ لسان الآيه أب عن التخصيص - مع استلزامه لتخصيص الأ-كثر - فيتعيّن التصرّف فى الهيئته دون المادّه، و تكون النتيجة: أنّ الاحتياط راجح فى مطلق الشبهه، و واضح أنّ الاصولى لا ينكر رجحان الاحتياط أبداً كما سيأتى.

و منه: الآيات الناهيه عن القول بغير علم، كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**.

و لا يخفى ضعف الاستدلال بهذه الطائفه جدّاً، فإنّ الاصولى لا يقول بالحليّه فى الشبهات الحكميه إلّا عن دليل، فيكون قولاً عن علم؛ إذ لا شكّ فى حرمة التشريع عند أحد، فكما أنّ الأخبارى لا يقول بوجوب الاحتياط إلّا عن دليل، فكذلك الاصولى فى حكمه بالإباحه، فلو كان قوله بالإباحه عن دليل

ص: ٢٧٨

قولا بغير علم، فقول الأخبارى بوجوب الاحتياط عن دليل أيضا كذلك.

و القول بأن الأخبارى يترك الشبهه عملا لاحتمال الحرمة بخلاف الاصولى حيث إنه يرتكب الشبهه عملا، و لا مجال للسؤال عن ترك المباح فضلا عن ترك الشبهه، و يصح السؤال عن الارتكاب، مكابره ظاهره، فإن الأخبارى يحكم بوجوب الاحتياط و الحرمة فى مورد ارتكاب الشبهه التحريميه.

و منه: الآيات الناهيه عن إلقاء النفس فى التهلكه، كقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** (١) بتقريب: أن ارتكاب مشبهه الحرمة إلقاء للنفس فى التهلكه.

و فيه: أولا- أنه ليس فى ارتكاب الشبهه تهلکه بعد ما ورد الترخيص فيها من الشرع و العقل، بل التهلکه فى مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل أو بالإجمال.

و ثانيا: أن النهى فى الآيه إرشادى كما ذكرنا فى الآيات الأمره بالتقوى.

و ثالثا: أن الآيه الشريفه أجنبيه عما نحن فيه؛ لوقوعها فى سياق آيات الجهاد، و يكون المعنى حينئذ: أنفقوا فى سبيل الله بجهادكم و بذل الأموال و الأنفس، و لا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكه بترك الجهاد بما يستلزمه من بذل النفس و النفيس؛ لكى لا يتسلط عليكم العدو فتذهب سيادتكم و سطوتكم.

الدليل الثانى: السنه

و هى على طوائف:

الطائفه الأولى: ما دل على حرمة الإفتاء بغير علم

ص: ٢٧٩

١- (١) البقره: ١٩٥.

و جوابها بأنّ الحكم بالإباحه الظاهريّه استنادا ما ذكرناه من الدليل الشرعى و العقلى لا يكون إفتاء بغير علم كما هو واضح.

الطائفة الثانيه: ما دلّ على وجوب الردّ إلى الله و رسوله صلّى الله عليه و آله عند عدم العلم

و جوابها: أنّ هذا الطائفة تمنع من الإفتاء بالآراء و الأهواء و التقوّل بلا رجوع إلى مصادر التشريع، و هذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ الاصولى إنّما حكم بالإباحه الظاهريّه فى الشبهات البدويّه بعد الرجوع إلى الكتاب و السنّه و اليأس من الدليل.

الطائفة الثالثه: ما دلّ على التوقف عند الشبهه بلا تعليل:

منها: قوله عليه السّلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (١).

و منها: قوله عليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» (٢).

و لا يخفى ظهورهما فى الاستحباب، و الاصولى أيضا لا ينكر رجحان الاحتياط.

و منها: قوله عليه السّلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» - إلى أن قال عليه السّلام - : «أوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج...» (٣).

و لا يخفى أنّ هذا الحديث راجع إلى آداب القاضى، و هو مستحبّ إجماعا.

و منها: قوله عليه السّلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا» (٤).

و معلوم أنّ هذا الحديث ناظر إلى إنكار الحقّ بلا دليل، و من الواضح أنّ الاصولى إنّما ينكر وجوب الاحتياط لقيام الدليل على خلافه، مع أنّه لا يرتبط

ص: ٢٨٠

١- (١) الوسائل ١٦٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ٢٣.

٣- (٣) المصدر السابق: ١٥٩، الحديث ١٨.

٤- (٤) المصدر السابق: ١٥٨، الحديث ١١.

بما نحن فيه، فإنه راجع إلى الكفر و الإنكار القلبي.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على التوقّف عند الشبهه مع التعليل:

منها: قوله عليه السّلام: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» (١).

و جوابه: أنّ الأمر بالتوقّف ليس إلّا إرشادياً؛ إذ عللّ التوقّف بأنّه خير من الاقتحام فى الهلكه، و من الواضح أنّه لا يصحّ هذا التعليل إلّا أن تكون الهلكه مفروضه التحقق فى ارتكاب الشبهه، فلا يمكن إثبات الهلكه بالأمر بالتوقّف، و عليه فيختصّ الحديث بالشبهه البدويّه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الإجمالى، و ذلك لتنجّز التكليف و الهلكه فى موردها، بخلاف الشبهات البدويّه بعد الفحص، موضوعيّة كانت أو حكميّة.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على الاحتياط فى الشبهات:

منها: قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (٢).

و لا يخفى أنّ تعليق الاحتياط من حيث المقدار على مشيئه الإنسان و مقدّميه أخوك دينك للاحتياط كاشفان عن استحباب الاحتياط.

و منها: كتاب عبد الله بن وضّاح إلى العبد الصالح عليه السّلام يسأله فيه عن وقت المغرب و الإفطار؟ فكتب عليه السّلام إليه: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك» (٣).

و معلوم أنّ الروايه خرجت مخرج التقيّه؛ إذ المتوقّع من الإمام عليه السّلام عند السؤال هو بيان الحكم الواقعى لا الأمر بالاحتياط، و الحكم الواقعى فى

ص: ٢٨١

١-١) المصدر السابق: الحديث ١٣.

٢-٢) المصدر السابق: ١٦٧، الحديث ٤٦.

٣-٣) المصدر السابق: ١٦٦، الحديث ٤٢.

المسألة هو التبرّص إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة، خلافاً للعامّة حيث يكتفون بغيوبه الشمس، و لكن لما كان التصريح بالحكم الواقعي في المكتوب مظنّه الضرر اضطرّ عليه السّلام في بيانه إلى طريق آخر، وهو الأخذ بالاحتياط، و عليه فلا يدلّ الحديث على وجوب الاحتياط في عامّه الشبهات.

و منها: قال عبد الرحمن بن الحجّاج: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال عليه السّلام:

«بل عليهما أن يجزى كلّ واحد جزاء الصيد»، فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال عليه السّلام: «إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرُوا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه و تعلموا» (١).

و فيه: أوّلًا: أنّ الحديث ورد فيما إذا أمكن السؤال من الإمام عليه السّلام و إزاله الشبهه، و محلّ النزاع فيما إذ لم يمكن إزاله الشبهه و بقاؤها حتّى بعد الفحص الكامل.

و ثانياً: أنّ قوله عليه السّلام: «إذا أصبتم بمثل هذا» فيه احتمالان: الأوّل أن يكون المراد من المشار إليه نفس الواقعة المسئول عنها، أي إصابه الصيد، و الثاني: أن يكون المراد منه الشيء الذي لا يعلم حكمه، و على الأوّل يكون الحديث أجنبيًا عن الشبهه التحريميّة البدويّة بعد الفحص، و راجعا إلى الشبهه الوجوبيّة المقرونة بالعلم الإجمالي الدائر بين الأقلّ و الأكثر، و على الثاني فإنّما أن يراد من قوله عليه السّلام: «فعليكم بالاحتياط» الاحتياط في الفتوى أو الفتوى بالاحتياط أو الفتوى بالطرف الموافق للاحتياط، إلّا أنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل، فيكون المقصود ترك الفتوى و عدم التقرّول على الله تعالى إلّا بعد السؤال و العلم.

ص: ٢٨٢

و من الواضح أنّ الاصولى يقول بحرمة الإفتاء بغير العلم، و إنّما قال بالإباحه فى الشبهه لقيام الأدله الشرعيه و العقليه عليها، فيكون من مصاديق القول عن علم.

هذا كله فى الجواب التفصيلى عن هذه الطائفه، و يمكن الإجابة عنها إجمالاً بوجهين:

الأول: لا شك فى استقلال العقل بحسن الاحتياط، و ظاهر هذه الأخبار هو الإرشاد إلى هذا الحكم العقلى، و قلنا: إنّ الأمر الإرشادى تابع لما يرشد إليه، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففى بعضها يكون الاحتياط واجبا كما فى الشبهه البدويه قبل الفحص و الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و فى بعضها الآخر يكون الاحتياط حسنا كما فى الشبهات البدويه، موضوعيه كانت أو حكميه.

الوجه الثانى: سلّمنا أنّ أوامر الاحتياط أوامر مولويه، إلا أنّها لا تدلّ على وجوب الاحتياط، و إنّما تدلّ على استحبابه، و ذلك لأنّ هذه الأخبار مطلقه و بإطلاقها تشمل جميع الشبهات بما فيها الشبهه الموضوعيه و الشبهه الحكميه الوجوبيه، و الاحتياط فيها ليس واجبا إجماعاً، و عليه فيدور الأمر بين التصرف فى الهيئه برفع اليد عن ظهورها فى الوجوب و بين التصرف فى المادّه و تخصيصها بما عدا الشبهه الموضوعيه و الشبهه الحكميه الوجوبيه، و بما أنّ لسانها آب عن التخصيص فيتعيّن حملها على الاستحباب و رفع اليد عن ظهورها فى الوجوب.

الطائفه السادسه: ما دلّ على تثليث الامور:

منها: قوله عليه السّلام: «حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان به أترك، و المعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها

يوشك أن يدخلها» (١).

و منها: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حَمِيٍّ، وَ أَنَّ حَمِيَّ اللَّهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ، وَ الْمَشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيَا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحَمِيِّ لَمْ يَثْبِتْ غَنَمَهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعَا الْمَشْتَبِهَاتُ» (٢).

و لا- يخفى ظهورهما في الاستحباب، فإنَّ الرعى حول الحمى ليس ممنوعاً، إلاَّ أنَّه قد يوجب الرعى في نفس الحمى، و هكذا الأمر في المشتبهات، فإنَّ ارتكابها ليست محرّمة إلاَّ- أنَّ التعمّد بها و الاقتحام فيها قد يوجب جرأه النفس على ارتكاب المحرّمات، فترك الشبهات يخلق في النفس ملكه و قوّه تردع عن ارتكاب المحرّمات المعلومه.

و منها: مقبوله عمر بن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين، و نذكر منها نقاط ثلاث:

الاولى: قوله عليه السّلام: «إنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله».

و جوابها يتضح ممّا مرّ في الطائفة الثانيه.

النقطه الثانيه: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشَّبَهَاتُ نَجَى مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشَّبَهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ».

و لا يخفى ظهورها في الاستحباب بنفس البيان المتقدّم في الروايه الاولى و الثانيه.

ص: ٢٨٤

١-١) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ٢٧.

٢-٢) المصدر السابق: ١٦٧، الحديث ٤٥.

النقطه الثالثه:قوله عليه السّلام:«إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك،فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و الجواب:أولاً- أنّ ظاهر الكلام فيما إذا أمكن السؤال من الإمام عليه السّلام و إزاله الشبهه به،و محلّ النزاع فيما إذا لا يمكن إزاله الشبهه و بقاؤها حتّى بعد الفحص الكامل.

و ثانياً:أنّ الأمر بالتوقّف إرشادى كما مرّ فى الطائفه الرابعه.

و ثالثاً:أنّه على فرض مولويّه الخطاب لا- يدلّ إلاّ- على الاستحباب بقرينه الصدر-أعنى النقطه الثانيه-و التفكيك بينهما على خلاف المتفاهم العرفى.

و رابعاً:سألنا ظهوره فى الوجوب،إلاّ أنّه لا بدّ من رفع اليد عنه من جهتين:

الاولى:وقوع التعارض بين المقبوله و بين ما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضين،و الجمع العرفى يقتضى حمل المقبوله على الاستحباب تحكيماً للنصّ على الظاهر.

الجهه الثانيه:ما ذكرناه مرارا من دوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و بين تخصيص المادّه بما عدا الشبهات الموضوعيه و الحكميه الوجوبيه؛لعدم وجوب الاحتياط فيها إجماعاً،و لا شكّ أنّ الأوّل هو المتعيّن؛ إذ لسان الحديث آب عن التخصيص.

الدليل الثالث:العقل

و تقرّبه من وجوه:

الوجه الأوّل:أنّ الأصل فى الأشياء-فى غير الضروريات-هو الحظر إلاّ

ما خرج بالدليل،

فلا يجوز ارتكاب الشبهه البدويّه التحريميه؛لعدم ترخيص

من الشارع.

وفيه: أولاً: أنّ أصله الحظر ليست مسلّمه، فإنّ جماعه ذهبوا إلى أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحه، فلا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف.

و ثانياً: أنّ القول بجواز التصرف مستند إلى الأدلّه المجوّزه الشرعيّه من الآيات و الروايات، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» فلا مجال لهذا التقريب من دليل العقل.

الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل،

و المراد من الضرر هو الضرر الاخرى-أى العقوبه-لا الضرر الدنيوى؛ إذ لا دليل على لزوم دفع الضرر الدنيوى المقطوع فضلاً عن الضرر المظنون أو المحتمل، و فى ارتكاب الشبهه التحريميه احتمال الوقوع فى الضرر، و لا شكّ فى أنّ هذه القاعده ترفع موضوع البراءه العقليّه من قبح العقاب بلا- بيان، فإنّه مع حكم العقل بوجوب الاحتفاظ على الحكم الواقعى حذراً من الوقوع فى الضرر المحتمل يتمّ البيان؛ إذ لا نقصد بالبيان خصوص البيان الشرعى، بل الأعمّ منه و من العقلى.

و قد اجيب عنه بإمكان العكس، بأن تكون قاعده قبح العقاب بلا- بيان رافعه لموضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ مع حكم العقل بقبح العقاب عند عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى مجال لاحتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل، فتكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

و لكنّ التحقيق فى المسأله يتوقّف على بيان أمرين:

الأول: أنّه لا- تصادم بين القاعدتين؛ لأنّها معا من القواعد العقليّه القطعيّه، و هذا ممّا لا إشكال فيه، فيمتنع أن يتحقّق التعارض بينهما؛ إذ التعارض فيما

لم يكن القطع في البين.

الأمر الثاني: أنّ صدق الكبرى و القاعده لا يتوقف على وجود صغرى لها، فإنّ لنا كبريات ليس لها صغرى أصلاً، و لكن على فرض وجود الصغرى تنطبق الكبرى عليها.

ثمّ إنّ الاحتجاج و الاستدلال دائماً يتمّ بتحقق الصغرى و الكبرى؛ إذ الكبرى بما هي لا- تنفع شيئاً في مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها، و عليه فالعلم بوجود دفع الضرر المحتمل كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان إلاّ إذا انضمّ إلى كلّ واحد صغراه، فيقال في الأولى: إنّ الضرر في ارتكاب مشكوك الحرمة محتمل، و دفع الضرر المحتمل واجب، فينتج وجود الاحتراز عن مشكوك الحرمة.

و يقال في الثانية: إنّ العقاب على مشكوك الحرمة بعد الفحص و عدم العثور على الحكم عقاب بلا- بيان، و العقاب بلا بيان قبيح، فينتج أنّ العقاب على مشكوك الحرمة قبيح.

فالتعارض بين القياسين، فإنّهما غير قابلين للجمع، و لا محاله يكون الإشكال في أحدهما، و لا بدّ من ملاحظه ما هو متأخر عن الآخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الصغرى في القياس الثاني وجدانيه فعليّه و غير معلقه على شيء، فإنّ الذي يمارس عمليّه الاستنباط بعد الفحص الكامل في مظانّ التكليف يحرز وجدانا عدم وصول البيان من المولى في مورد الشبهه، و مع انضمام هذه الصغرى إلى الكبرى يستنتج أنّ العقاب في مورد مشكوك الحرمة قبيح، و من الواضح أنّ القياس المركّب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه ينتج نتيجة قطعيه.

و أمّا بالنسبة إلى القياس الأوّل فصغراه غير فعليّه، بل معلقه على امور؛ إذ احتمال العقاب في مورد ما لا بدّ و أن يكون له منشأ معقول، و منشؤه يمكن أن يكون أحد الامور التاليه:

١- أن تكون الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالي.

٢- أن يكون ارتكاب الشبهه البدويّه قبل الفحص، أو بعد الفحص الناقص.

٣- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا عقلا.

٤- أن لا يرد ترخيص في ارتكاب الشبهه.

٥- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا على المولى.

و لا- يخفى انتفاء كلّ هذه الامور فيما نحن فيه، و معه لا يبقى مجال لاحتمال العقاب حتّى ينضمّ إلى كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل، و أمّا الكبرى بوحدتها فلا تنفع شيئا كما عرفت.

و من الواضح أنّ القياس المنظم من المقدمات الفعليّه مقدّم على القياس المعلق على امور لم يتحقّق واحد منها، و بما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما قيل من أنّ كبرى قبح العقاب بلا بيان وارده على كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل.

الوجه الثالث: أنّ كلّ مسلم يعلم إجمالا في أوّل بلوغه بوجود تكاليف

إلزاميه كثيره في الشريعه،

و مثل هذا العلم الإجمالي ينجز التكاليف الواقعيّه على المكلف، فيجب عليه الخروج من عهدتها بالاحتياط في جميع الشبهات حتّى يحصل له العلم بالفراغ عمّا اشتغلت ذمته به يقينا؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني بحكم العقل، و من المعلوم أنّ منجزيه العلم الإجمالي تمنع من الرجوع إلى البراءه.

و جوابه:أولاً:بالنقض بالشبهات الموضوعيّه و الشبهات الحكميّه الوجوديّه، فإنّ العلم الإجمالي هذا لو كان مانعا عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات الحكميّه التحريميّه لكان مانعا عن الرجوع إليها في الشبهات الموضوعيّه و الحكميّه الوجوديّه بنفس البيان،مع أنّ الأخباري لا يقول بوجوب الاحتياط فيهما.

و ثانياً:بالحلّ،و هو أنّ العلم الإجمالي بتكاليف واقعيّه ينحلّ بواسطة قيام الأمارات على التكاليف الإلزاميّه في أطراف المعلوم بالإجمال.

توضيح ذلك:أنّ للانحلال هنا ثلاث صور:

الاولى:انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، كما إذا علمنا إجمالاً بخمريّه أحد الإناءين، ثمّ علمنا تفصيلاً بأنّ الخمر المعلوم بالإجمال هو في الإناء الواقع في طرف اليمين،و لا شكّ في انحلال العلم الإجمالي في هذه الصورة حقيقه لانعدامه و قيام العلم التفصيلي مقامه.

الصورة الثانيه:انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير،مع العلم بأنّ المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير هو عين المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً- بوجود خمس شيايه مغصوبه في قطع من الغنم،و علمنا أيضاً بوجود تلك الشيايه المغصوبه في خصوص جمله الشيايه البيض من قطع الغنم،فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل الكبير بالعلم الإجمالي الثاني الصغير،فلا يجب الاحتياط إلّا في دائره القسم الأبيض من الشيايه.

الصورة الثالثه:انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم التفصيلي أو بالعلم الإجمالي الصغير،و لكن مع احتمال أن يكون المعلوم بالتفصيل أو المعلوم

بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير غير المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً - بخرميه أحد الإناءين، ثم علمنا تفصيلاً أو قام دليل شرعي من البيئه أو الأصل على خمرية الإناء الواقع في طرف اليمين، و لكن يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال مغايراً للمعلوم بالتفصيل و مفاد الأماره و الأصل.

و يترتب على هذه المسأله ثمرات متعدده في الفقه، فلا بدّ من البحث فيها مفصلاً، فنقول:

إنّه يستفاد من كلمات الفقهاء و الأعاضم أنّ أصل الانحلال في هذه الصوره لا - إشكال فيه، إنّما الكلام في أنّ الانحلال هنا حكمي أو حقيقي؟ فقد يقال: إنّ الانحلال في هذه الصوره حكمي، و ذلك بتقريبين:

الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سرّه (1) من أنّه مع قيام المنجز في أحد طرفي العلم الإجمالي، علما كان أو أماره أو أصلاً يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثره في هذا الطرف، لما هو المعلوم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين، و بخروجه عن قابليته التآثر من قبل العلم الإجمالي مستقلاً يخرج المعلوم بالإجمال، و هو الجامع الإطلاقي عن القابليه المزبوره، فلا يبقى مجال لتأثير العلم الإجمالي في متعلقه؛ لأنّ معنى منجزه العلم الإجمالي هو كونه مؤثراً مستقلاً في المعلوم على الإطلاق، و هذا المعنى غير معقول بعد خروج أحد الأطراف عن قابليته التآثر من قبله مستقلاً، فلا يبقى إلاّ تأثيره على تقدير خاص، و هو أيضاً مشكوك من الأول؛ إذ لا يكون التكليف على ذاك التقدير متعلقاً للعلم، فما هو المعلوم و هو الجامع المطلق القابل للانطباق على كلّ واحد

ص: ٢٩٠

من الطرفين غير قابل للتأثر من قبل العلم الإجمالي، و ما هو قابل لذلك هو الجامع المقيّد انطباقه على الطرف الآخر لا يكون من الأوّل معلوماً؛ لعدم قابليته للانطباق على الطرف المعلوم بالتفصيل، وبذلك يسقط العلم الإجمالي عن السبب؛ للاشتغال بمعلومه يجعله في عهده المكلف، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر، و في ذلك لا فرق بين أنحاء الطرق، بل الاصول المثبتة، حيث إنّ الجميع على منوال واحد في كون الانحلال حكماً لا حقيقة.

و فيه: أولاً: ما سيأتي من تمامية الانحلال الحقيقي في المقام و انعدام العلم الإجمالي في لوح النفس.

و ثانياً: ما سوف يأتي تفصيله في بحث الاشتغال من أنّ القطع الوجداني -تفصيلاً كان أو إجمالياً- بالتكليف الفعلي الذي لم يرض المولى بتركه، و قد تعلقت إرادته به علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيّه و حرمة المخالفه القطعيّه، و عليه فلا يصحّ القول بأنّ العلم الإجمالي مع بقائه في لوح النفس يسقط عن التأثير و المنجزيه، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر.

التقريب الثاني: ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه (1) من أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بوجوب ما لا يخرج من الطرفين، لا بأحدهما المرّد، فلا ينجز إلاّ بمقداره، فتنجز الخصوصيه المرّدّه كتتنجز كلتا الخصوصيتين به محال، لكن حيث إنّ كلا من الطرفين يحتمل أن يكون واقعا طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم الإجمالي، فيكون في تركه احتمال العقاب، فينبعث الإنسان جبله و طبعاً نحو إتيان كلا الطرفين، و عليه ففي كلّ واحد من طرفي العلم الإجمالي يحتمل

ص: ٢٩١

الحكم المنجّز لا أنّه منجّز، هذا هو حال العلم الإجمالي.

و أما الأماره القائمه على أحد الطرفين بخصوصه - كما إذا قامت على وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعة - فهى منجّزه للخاصّ بما هو خاصّ، و ليس لها فى تنجّز الخاصّ مزاحم، فلا محاله تستقلّ الأماره بالتأثير فى تنجّز الخاصّ بما هو خاصّ.

و لا - ريب فى أنّ تنجيز الخاصّ بما هو خاصّ الذى لا - مزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلّق بما لا - يخرج عن الطرفين؛ إذ ليس للواحد إلاّ - تنجّز واحد، فلا - يعقل بقاء العلم الإجمالى على تنجيزه، و إذا دار الأمر بين منجّزين أحدهما يزاحم الآخر بتنجيزه و لو بقاء و الآخر لا - يزاحمه فى تنجيزه و لو بقاء لعدم تعلّقه بالخاصّ حتّى ينجّزه، فلا محاله يكون التأثير للأوّل الذى لا مزاحم له و لو بقاء.

و فيه: أوّلاً: ما سيأتى من تماميّه الانحلال الحقيقى فى المقام.

و ثانياً: أنّ القول بكون العلم الإجمالى متعلّقاً بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المرّدّد ممّا يباهه الوجدان، فإنّنا عند ما نعلم إجمالاً بوجوب صلاه الجمعة أو الظهر نرى وجدانا أنّ العلم متعلّق بأحدهما المرّدّد، أى نعلم أنّ الواجب إمّا هو الجمعة بما لها من الخصوصيّة أو الظهر بما لها من الخصوصيّة أيضاً. نعم، بعد تحقّق العلم الإجمالى فى لوح النفس و تعلّقه بأحدهما المرّدّد يقف المكلف على أنّ الواجب ما لا يخرج عن الطرفين، فما ذكره قدّس سرّه ليس إلاّ بيانا لما بعد تعلّق العلم الإجمالى لا تفسيراً له.

و ثالثاً: أنّه كما أنّ كلّ واحد من طرفى العلم الإجمالى يحتمل الحكم المنجّز لا أنّه منجّز، فكذلك الأماره القائمه على وجوب صلاه الظهر بخصوصيّتها تحتمل

التنجيز، فإنّ معنى حجّيه الأماره هو منجزيتها للواقع عند مطابقتها للواقع، و معذّريتها عند المخالفه للواقع، فالتنجيز في العلم الإجمالي و الأماره ليس إلّا على سبيل الاحتمال لا أنّه منجز، كما أنّ حكم العقل في كليهما على نسق واحد، و هو لزوم الاتّباع لاحتمال التكليف المنجز الموجب لاستحقاق العقاب على المخالفه.

فالأماره و إن قامت على الخصوصيه لكنّها ليست منجزه للتكليف على كلّ تقدير، بل على فرض مطابقتها للواقع.

و رابعاً: ما أورده استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) من أنّه لو سلّمنا بأنّ متعلّق العلم الإجمالي إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، فلا- محاله يكون المنجز- بالفتح- بالعلم الإجمالي ما ينطبق عليه عنوان «وجوب ما لا- يخرج عن الطرفين»، و هو نفس التكليف الواقعي، فلو فرض قيام الأماره على وجوب صلاه الظهر و تطابقها للواقع يكون مؤدّاها أيضا نفس التكليف الواقعي، و هذا يعني أنّ التنجيز كما يكون مستندا إلى الأماره يكون مستندا إلى العلم الإجمالي أيضا، بل يمكن القول بأنّ التنجيز مستند إلى العلم الإجمالي فقط بلحاظ سبقه و تقدّمه؛ إذ ليس للتكليف الواحد إلّا تنجيز واحد.

هذا كلّه في الانحلال الحكمي، و أمّا الانحلال الحقيقي فقد ذكر له تقريران أيضا:

الأوّل: ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (2) من أنّه ربما يدعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً؛ إذ لم يتنجز بالعلم الإجمالي إلّا عدد

ص: ٢٩٣

١-١) تهذيب الاصول ٢١٠:٢-٢١١.

٢-٢) نهاية الدرايه ٢٠٠:٢.

خاصّ -مثلا- بلا- عنوان، و المفروض تنجّز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار، فلو لم تنطبق عليها الواقعيّات المنجّزه بالأمارات لكان إمّا من جهة زياده الواقعيّات المعلومه بالإجمال على الواقعيّات المنجّزه بالأمارات، أو من جهة تعين الواقعيّات المعلومه بالإجمال بنحو يأبى الانطباق، أو من جهة تنجّز غير الواقعيّات بالأمارات، و الكلّ خلف و خلاف الواقع.

و حاصل هذا التقريب يرجع إلى أنّ العلم الإجمالي قد تعلق بأمر غير متعّين، و العلم التفصيلي تعلق بأمر متعّين، و انطباق اللامتعّين على المتعّين قهري؛ لأنّ عدم الانطباق ينشأ من إحدى الوجوه الثلاثة المتقدّمه، و هي خلاف الواقع.

و فيه: أنّ المعلوم بالإجمال لمّا كان أمرا غير متعّين فيحتمل فيه أن يكون عين ما تعين بالعلم التفصيلي، و يمكن أن يكون غيره، فالقول بالانطباق القهري ممّا ياباه الوجدان، فإنّ لازلّم الانطباق القهري هو العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال، مع أنّ العيّه محتمله كما هو مفروض المسأله.

التقريب الثاني: ما أفاده استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) من أنّ الميزان في الانحلال لو كان قائما باتّحاد المعلومين مقدارا مع العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه، إلا أنّ الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالي في لوح النفس، و انقلاب القضيّه المنفصله الحقيقيه أو المانع الخلوّ إلى قضيّه بتيه و قضيّه مشكوك فيها فيما إذا كان للعلم الإجمالي طرفان، أو إلى قضايا بتيه و قضايا مشكوكه إذا كان له أطراف، فمثلا: لو علم بوجود

ص: ٢٩٤

خمر فى الإناءين، ثم علم تفصيلا بأن الخمر فى الإناء من الطرف الأيمن، فلا محاله يرتفع الترديد حينئذ، و تنقلب القضية المرذده إلى قضيه بتيه و قضيه مشكوكه، فيقال: «هذا خمر قطعاً» و «ذاك مشكوك الخمرية».

إن قلت: صحيح أنه بعد العلم التفصيلي بخمريه أحد الإناءين ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوى، إلا أنه يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال هو نفس المشكوك فيه.

قلت: هذا الاحتمال لا يضرّ بالانحلال، و ذلك لأنّ المضّرّ هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال بوصف كونه معلوما بالفعل على الطرف المشكوك، لا احتمال انطباق ما كان معلوماً إجمالاً فى السابق الذى هو معدوم فعلاً؛ للعلم التفصيلي بأحد الطرفين، فإنه لا أثر لهذا الاحتمال أصلاً.

و التحقيق: أنّ كلامه قدس سرّه مع تماميته فى بيان المعيار و الملاك للانحلال الحقيقى لا يشمل جميع فروض مورد البحث هنا.

بيان ذلك: أنه إذا تحقّق العلم التفصيلي بأحد الطرفين بعد تحقّق العلم الإجمالي أو تحقّق العلم الإجمالي الصغير بعد تحقّق العلم الإجمالي الكبير يتحقّق ملاك الانحلال الحقيقى المذكور و إن احتمل مغايره المعلوم بالتفصيل أو المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالي الصغير للمعلوم بالإجمال فى العلم الأوّل؛ لزوال العلم الإجمالي فيهما عن صفحه النفس حقيقه.

و أمّا إذا تحقّقت حجّه شرعيّه على أحد الطرفين بعد العلم الإجمالي - كالبيته فى الشبهات الموضوعيه، أو الأماره الشرعيّه فى الشبهات الحكميه، أو الاصول العمليه - فلا يتحقّق ملاك الانحلال الحقيقى؛ لعدم حصول العلم بمفاد الأماره و مجرى الاصول العمليه حتّى يزول العلم الإجمالي عن صفحه النفس،

مع احتمال مغايرتهما للمعلوم بالإجمال.

و لكن مع ذلك يكون كلام الإمام قدس سرّه جواباً صحيحاً عن استدلال الأخبارى، فإنّ ما نحن فيه من قبيل انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير.

توضيح ذلك: أنّ العلم الإجمالى الكبير بوجود محرّمات كثيره فى الشريعة منحلّ بالعلم الإجمالى الصغير بوجود محرّمات فى دائره الأمارات المعتبره، و عليه فلا يجب الاحتياط إلّا فى خصوص دائره العلم الإجمالى الصغير، و الأخذ بكلّ أماره معتبره دالّه على الحرمة، و أمّا الشكّ فى وجود محرّمات اخرى فى دائره الشبهات فيكون شكّاً بدوياً، فتجرى فيها الاصول النافيه للتكليف.

ص: ٢٩٦

التنبيه الأول: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

قد عرفت في الأبحاث السابقة جريان البراءة في الشبهات الحكمية، وجوبيته كانت أو تحريمية، وأمّا جريانها في الشبهات الموضوعية فوقع محللاً للاختلاف، و الحقّ في المسألة يحتاج إلى بسط في المقال، فنقول:

إنّ الحكم المتعلّق بالطبيعة يتصوّر على أقسام أربعة:

الأول: أن يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعة بنحو العام الاستغراقي؛ بأن يكون التكليف متعدّداً بتعدّد أفرادها، فيكون لكلّ فرد إطاعه و معصيه مستقلّة، سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً.

القسم الثاني: أن يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعة بنحو العام المجموعي؛ بأن يكون مجموع الأفراد من حيث المجموع موضوعاً واحداً تعلق به التكليف، و حينئذ فإن كان التكليف وجوبياً فالامتنال لا يتحقّق إلاّ - بإتيان جميع أفراد الطبيعة و يكون إطاعه واحده، و يتحقّق عصيان الأمر و لو بترك فرد واحد و يكون عصياناً واحداً.

و أمّا إن كان التكليف تحريمياً فامتناله يكون بترك جميع أفراد الطبيعة، و عصيانه يتحقّق بإتيان جميع الأفراد. و أمّا الإتيان ببعض الأفراد دون بعض

فلم يكن عصيانا كما هو واضح.

القسم الثالث: أن يكون متعلّقا بالطبيعه بنحو صرف الوجود، و نقصد بصرف الوجود أوّل وجود الطبيعه الناقض للعدم، لا أوّل فرد الطبيعه، و لذا لو أتى بأفراد متعدّده دفعه واحده صدق عليها أوّل وجود الطبيعه.

نعم، لو أتى بها تدريجا فإنّما يتحقّق صرف الوجود بالفرد الأوّل الناقض للعدم، و من هنا قالوا: إنّه لا تعدّد في صرف الوجود، و إنّما يتحقّق بأوّل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد دفعه واحده.

ثمّ إن كان التكليف وجوبيا فيتحقّق الامتثال بأوّل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أفراد متعدّده دفعه واحده، و يتحقّق عصيان الأمر بترك جميع أفراد الطبيعه.

و أما إن كان التكليف تحريميا فامتثاله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه، و عصيانه يتحقّق بإيجاد أوّل وجود الطبيعه، فيكون للنهي أيضا إطاعه و معصيه واحده.

القسم الرابع: أن يكون متعلّقا بالطبيعه بما هي، فإن كان التكليف وجوبيا يحصل الامتثال بإتيان فرد من أفراد الطبيعه؛ لأنّ وجود الطبيعى بوجود فرد منه، و عصيانه يكون بترك جميع الأفراد، إلّا أنّه عصيان واحد لا أكثر، و إن كان التكليف تحريميا فامتثاله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه.

إذا عرفت هذا فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ فيه جريان البراءه، سواء كانت الشبهه الموضوعيه وجوبيه أو تحريميه، و ذلك لأنّ التكليف لمّا كان يتعدّد بتعدّد أفراد الطبيعه فلو شكّ في كون شيء مصداقا للطبيعه كان الشكّ في ثبوت الحكم للموضوع؛ إذ لكلّ فرد من أفراد الطبيعه حكم مستقلّ في نفسه، و من الواضح أنّ المرجع

عند الشكّ في التكليف هو البراءة لا الاشتغال.

إن قلت: إنّ الشكّ في الشبهات الموضوعية ليس من جهة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، وإنّما الشكّ نشأ من الاشتباه في الأمور الخارجيّة، فليس من قبيل الشكّ في التكليف حتّى تشمله أدلّة البراءة، بل يكون من قبيل الشكّ في الامتثال، وهو مجرى قاعده الاشتغال.

توضيح ذلك: أنّ أدلّة البراءة-شرعيّة كانت أو عقليّة-لا تجرى في الشبهه الموضوعية؛ ضروره أنّ وظيفه الشارع بما هو شارع ليس إلّا بيان الكبريات و الأحكام الكلّيه، وقد بيّنها و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإنّما الشكّ في الصغرى و مقام الامتثال، و من الواضح أنّ المرجع في إزاله هذه الشبهه ليس هو الشارع، و عليه فلا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، بداهه تحقّق البيان بصدور الحكم الكلّي و علم المكلف به، كما لا يجرى مثل حديث الرفع؛ إذ الحديث إنّما يرفع ما يكون وضعه بيد الشارع، و قد اتّضح أنّ ما يكون وضعه بيده هو جعل الحكم الكلّي و تبليغه لا غير، فالمتعيّن حينئذ هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال؛ لأنّ شغل الذمّه اليقينيّ يستدعي البراءه اليقينيّه.

قلت: صحيح أنّ وظيفه الشارع إنّما هو بيان الكبريات لا المصاديق الخارجيه، إلّا أنّ العقاب لا يصحّ إلّا مع تماميه الحجّه على العبد، و من الواضح أنّ الحجّه إنّما تتمّ بتمام الصغرى و الكبرى عند العبد؛ إذ الكبرى بما هي لا تنفع شيئاً في مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها.

و الحاصل: أنّ عدم تماميه الحجّه قد يكون من جهة عدم تماميه الكبرى، و قد يكون من جهة عدم تماميه الصغرى، و مع عدم تماميه الحجّه تجرى البراءه لقبح العقاب بلا بيان، أى بلا حجّه.

و أمّا القسم الثاني فالحقّ فيه هو التفصيل، بمعنى أنّه إن كان التكليف وجوبياً و شككنا في مصداقيه فرد للعام المجموعى، فالمرجع هو الاشتغال، فيجب الإتيان بالفرد المشكوك، فمثلاً: إذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» و شككنا في عالميه (زيد) يجب إكرامه؛ لأنّ ترك إكرامه و الاكتفاء بإكرام من علم كونه عالماً يوجب الشكّ في تحقّق عنوان المأمور به، و هو إكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، و عند الشكّ في المحصّل و انطباق المأمور به على المأتى به تجرى قاعده الاشتغال لا محاله، و معلوم أنّ دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في الشبهه الموضوعيه يكون مجرى للاحتياط، فإنّ اشتغال الذمه اليقيني يقتضى البراهه اليقنيه.

و أمّا إن كان التكليف تحريمياً فلا- إشكال في جريان البراهه، و ذلك لجواز ارتكاب بعض الأفراد المعلومه فضلاً عن الفرد المشكوك فيه؛ ضروره أنّ المنهى عنه في هذا القسم هو ارتكاب المجموع من حيث المجموع، و من الواضح أنّه مع ترك بعض الأفراد و ارتكاب البعض الآخر يصدق أنّه لم يرتكب المجموع من حيث المجموع، فلا يكون عاصياً، بل لو ترك فرداً واحداً من الطبيعه و ارتكب باقى الأفراد بأجمعها يكون مطيعاً. نعم، لا يصحّ الاكتفاء ببقاء الفرد المشكوك الفرديّه؛ إذ لم يحرز ببقائه عدم تحقّق المنهى عنه.

و أمّا القسم الثالث فالحقّ فيه هو التفصيل أيضاً، ففي جانب الحكم الوجوبى لا- يمكن الاكتفاء في مقام الامتثال بالفرد المشكوك، بل لا بدّ من الإتيان بما هو متيقّن الفرديّه للطبيعه؛ إذ مع الشكّ في انطباق المأمور به على المأتى به يجرى الاشتغال، و أمّا في جانب الحكم التحريمى فتجرى البراهه في الفرد المشكوك بلا- إشكال، فلا يجب الاجتناب عنه؛ إذ الشكّ حينئذ ليس شكّاً في سقوط التكليف حتّى يكون مورداً للاشتغال، و إنّما هو شكّ في ثبوت

التكليف فتجرى البراءة.

و أما القسم الرابع فالحكم فيه كما في القسم الثالث حرفا بحرف.

فتحصّل: أنّ المرجع في الشبهه الموضوعيّة التحريميّة هو البراءة مطلقا، وأمّا الشبهه الموضوعيّة الوجوبيّة فالمرجع فيها هو الاشتغال، إلاّ القسم الأوّل حيث كان المرجع فيه البراءة كما عرفت.

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط مطلقا

لا- ريب في حسن الاحتياط عقلا في جميع صور احتمال التكليف و إن كان الحكم فيها هو البراءة كما عرفت، فإنّ العقل يحكم بحسن إتيان ما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى، و ترك ما يحتمل أن يكون مبعوضاً له، سواء كانت الشبهه موضوعيّة أو حكميّة، و سواء كانت تعبّديه أو توصّليّة، بل حتّى فيما إذا قامت الأماره على عدم التكليف في الواقع، فإنّ احتمال ثبوت التكليف في الواقع كاف في حسن الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) اشترط في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّج شرعيّة أن يعمل المكلف أوّلا بمؤدّي الحجّج، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّج؛ إحرآزا للواقع، و ليس للمكلف العمل بما يخالف الحجّج أوّلا- ثمّ العمل بمؤدّي الحجّج، إلاّ إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجّج للواقع استثناء جملة العمل، كما إذا كان مفاد الحجّج عدم وجوب السوره في الصلاه، فإنّ رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، و لا يتوقّف على تكرار الصلاه و إن كان يحصل بالتكرار أيضا. و هذا

ص: ٣٠١

بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّه وجوب خصوص صلاه الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإنّ رعايه احتمال مخالفه الحجّه للواقع لا- يحصل إلا بتكرار العمل، و في هذا القسم لا يحسن إلا بعد العمل بما يوافق الحجّه، و لا يجوز العكس.

و السرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملا- و عدم الاعتناء به، و العمل أولا برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف. و هذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق، فإنّ المكلف بعد ما أدى الوظيفة و عمل بما يقتضيه الطريق فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

هذا، مضافا إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعه الاحتماليه عدم التمكن من الطاعه التفصيليه، فإنّ للإطاعه مراتب عقلا: الاولى: الامتثال التفصيلي، الثانيه:

الامتثال الإجمالي، الثالثه: الامتثال الظنّي، الرابعه: الامتثال الاحتمالي. و لا يجوز عقلا الانتقال من المرتبه السابقه إلى المرتبه اللاحقه إلا- بعد تعذّر السابقه، و عليه فبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاه الجمعة يكون المكلف متمكّنا من الطاعه و الامتثال التفصيلي بمؤدّي الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي لصلاه الظهر.

و يردّ عليه: أولا- ما ذكرناه مرارا من أنّ مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد هو لزوم أتباع قول الثقه و جعله منجزا و معدّرا، و أمّا تنزيله منزله العلم في عالم التشريع و إلقاء احتمال الخلاف فلا يستفاد منها بوجه.

و ثانيا: أنّه على فرض أن تكون حجّيه خبر الواحد بمعنى إلقاء احتمال الخلاف و تنزيله بمنزله العلم تعييدا، فلا يصحّ التفكيك و التفصيل بين إتيان

صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة وقبلها في المثال في عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر بعد ما كان عالما بوجوب صلاة الجمعة.

و ثالثا: أنه على فرض صحّحه ما ذكره لا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان قاصدا إتيان صلاة الظهر حين الشروع بصلاة الجمعة و بين ما إذا لم يكن قاصدا إتيانها حين الشروع بها، والحكم بالجواز في الصورة الثانية بخلاف الأولى، فإنّ معناه هو الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا ينافي معنى اعتبار الطريق و تنزيهه بمنزلة العلم و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف.

و رابعا: أنه لا- يتمّ ما ذكره قدّس سرّه من الطوليه بين مراتب الامتثال، فإنّ العقل لا يحكم إلاّ بلزوم الإطاعة، و الإطاعة ليست إلاّ الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه و شرائطه، و معه يسقط التكليف، و هذا المعنى يتحقّق في الامتثال الإجمالي بعد فرض إمكان الاحتياط، فلا فرق بين الامتثال الإجمالي و التفصيلي عقلا.

و خامسا: أنه على فرض صحّحه هذا المبني يختصّ بمن كان قاصدا إتيان صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة، و لا يشمل من لم يكن قاصدا لذلك ابتداء و لكن أتى بها لاحتمال وجوبها بعد الإتيان بصلاة الجمعة، و معلوم أنه لا مانع من الامتثال الاحتمالي، و نتيجه الامتثال التفصيلي و الاحتمالي عبارته عن الامتثال الإجمالي.

ثمّ إنّه قد يقال بأنّ حسن الاحتياط مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، و عليه فلا بدّ من التبعض في مقام الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط التامّ في جميع الشبهات مستلزم لاختلال النظام القبيح عقلا.

و فيه: أنّ الأحكام لا تتعدّى من عناوينها إلى عنوان آخر، و إن اتّحد

العنوانان وجودا، فحرمه الإخلال بالنظام و قبحه لا توجب حرمة الاحتياط و قبحه و إن كان يتحد معه وجودا.

فتحصّل: أنّه لا- إشكال في تماميّه كبرى حسن الاحتياط مطلقا. نعم، قد يقع البحث في بعض صغرياتّه من أنّه هل يمكن فيه الاحتياط أم لا؟ وهذا ما بحثناه مفصّلا في مبحث القطع، فلا حاجة للإعاده.

التنبيه الثالث: في تقدّم الأصل الموضوعي على البراءة

لا- شكّ في أنّ كلّ ما يكون بيانا و علما يتقدّم على البراءة، إمّا ورودا أو حكومه، فإنّ موضوع البراءة العقليّه هو عدم البيان، و موضوع البراءة الشرعيّه هو عدم العلم، فمع مجيء البيان و تحقّق العلم يرتفع موضوع البراءة، و هذا من غير فرق بين أن تكون الشبهه موضوعيّه كما لو علم بخمريّه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خلاّ فإنّ استصحاب الخمريّه يرفع موضوع أصاله البراءة و يحكم بحرمة شربه، أو تكون حكميّه كما إذا شكّ في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم، و قبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقه يمنع جريان البراءة بارتفاع موضوعها.

و أيضا من غير فرق بين أن يكون الأصل الحاكم منافيا في مفاده للبراءة كما مرّ في المثالين، أو موافقا لها كما لو علم بخليّه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خمرا، فإنّ استصحاب الخليّه مقدّم على البراءة.

و لكنّ الإشكال أنّه لا- يبقى مع ذلك مورد أصلا للبراءة، فمثلا: مثل شرب التتن إمّا أنّه كان في الشرائع السابقه حلالا و إمّا حراما، و إمّا لا- نعلم حكمه في الشرائع السابقه، فنشكّ في جعل الحرمة له في شريعته الإسلام إمضاء أو تأسيسا، فيجرى الاستصحاب في جميع الصور، و لا يبقى محلّ للبراءة، بعد بيان

حكم جميع الموضوعات المستحدثه فى الشريعه إلى يوم القيامه بلحاظ كونها شريعه باقيه خالده، و استصحاب عدم جعل الحرمة حاكم فى الموضوعات المستحدثه، إلا أن يناقش فى أصل استصحاب العدم كما قال به بعض العلماء، خلافا للمشهور.

ثم إنّه رتب على ما ذكرناه جريان أصاله عدم التذكيه فى الكلمات، كما إذا شكّ فى حليه لحم الحيوان المتولّد من الكلب و الغنم و حرمة من جهه الشكّ فى قابليته للتذكيه، فيحكم على اللحم بالحرمة و النجاسه، و لا- تصل النوبه إلى أصالتي الحليّه و الطهاره؛ لحكومته أصاله عدم التذكيه عليهما.

أقول: بسط الكلام فى أصاله عدم التذكيه موكول إلى محلّه، و هو بحث الاستصحاب، و لكن مع ذلك لا بأس بالبحث فى امور ثلاثه:

الأول: فى جريان استصحاب عدم القابليّه للتذكيه و عدمه؟

الثانى: فى جريان استصحاب العدم الأزلى عند الشكّ فى القابليّه و عدمه؟

الثالث: فى جريان استصحاب عدم التذكيه و عدمه؟

أمّا الأمر الأول فقد قال المحقّق الحائرى قدّس سرّه بجريان استصحاب عدم القابليّه للتذكيه، و قال فى مقام تصحيح الحاله السابقه المتيقّنه له: إنّ العرض قد يكون عارض الوجود و قد يكون عارض الماهيّه، و كلّ منهما ينقسم إلى اللازم و المفارق، فتكون الأقسام أربعه، و من الواضح أنّ قابليته الحيوان للتذكيه من العوارض اللازمه لوجود الحيوان، و ليست من العوارض اللازمه لماهيتّه، كما أنّ قرشيّه المرأه من العوارض اللازمه لوجودها، لا من العوارض اللازمه لماهيتّها.

و عليه فنقول: إنّ الحيوان المشكوك فى قابليته لم يكن قابلا للتذكيه قبل

وجوده قطعاً، فنشك في أنه حين تلبسه بالوجود هل عرضت له القابلية أم لا؟ فنستصحب عدم عروضها له، ومع استصحاب عدم القابلية نستغنى عن استصحاب عدم التذكية لحكومته عليه حكومه الأصل السببي على المسببي، وهكذا في المرأه المشكوكه القرشيه، فإن ماهيته المرأه في رتبه متقدمه على الوجود لم تكن قرشيه، وبعد تلبسها بالوجود الخارجى شك في أنها هل تلبست بالقرشيه أم لا؟ فنستصحب الحاله السابقه العدميه و نحكم بعدم قرشيتها.

وفيه: أولاً: أنه لو سلم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه، إلا أنه لا يجرى استصحاب عدم القابلية في حد نفسه؛ لكونه من الاصول المثبتة، وذلك لأن القابلية و عدمها ليست حكماً شرعياً، وإنما هي أمر تكويني، كما أنها ليست موضوعاً للحكم الشرعي، فإن الموضوع للحكم هو المذكي و غير المذكي، حيث إن الأول موضوع للطهاره و الحليه، و الثاني موضوع للنجاسه و الحرمة، و من الواضح أن استصحاب كون الحيوان غير قابل للتذكية لا يثبت كونه غير مذكي إلا بواسطة عقله، حيث إن انتفاء الجزء - أعنى القابلية - يلائمه عقلاً - انتفاء الكل - أعنى التذكية - لأن التذكية عباره عن فرى الأوداج، و التسميه، و كون الذابح مسلماً، و كون الذبح بالحديد، و كونه إلى القبله، و كون الحيوان قابلاً للتذكية.

و ثانياً: أن أصل جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه محل الإشكال بلحاظ حاله سابقه متيقنه كما نذكر توضيحه في الأمر الثاني.

و أما الأمر الثاني فالبحث عنه يقع في مقامين: الأول: في الوجوه المتصوره في مجارى الاستصحاب في الأعدام الأزليه، و الثاني: في بيان حال كل واحد

من هذه الوجوه.

أما المقام الأول فنقول: إن مجارى الاستصحاب فى الأعدام الأزليه تتصور على وجوه:

الأول: القضية السالبة المحضه على نحو الهليه البسيطه، مثل «زيد ليس بموجود»، و مفادها سلب الموضوع.

الوجه الثانى: القضية السالبة المحضه له على نحو الهليه المركبه، مثل «ليس زيد بقائم» و صدق هذه القضية لا يتوقف على وجود الموضوع؛ إذ سلب المحمول يصدق مع انتفاء الموضوع أيضا.

الوجه الثالث: القضية السالبة المحضه على نحو الهليه المركبه مقيده بوجود الموضوع، مثل: «زيد ليس بقائم» فهى لا تصدق إلا مع تحقق الموضوع.

الوجه الرابع: القضية الموجبه المعدوله المحمول، مثل: «زيد لا قائم».

الوجه الخامس: القضية الموجبه السالبة المحمول، مثل: «زيد هو الذى ليس بقائم» بجعل القضية السالبة-هو الذى ليس بقائم-نعتا للموضوع، و يكون المفاد ربط السلب، و من الواضح أن صدق هذا الوجه و ما تقدمه يتوقف على وجود الموضوع؛ إذ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له.

الوجه السادس: المركب الناقص النعتى، مثل: «زيد غير القائم»، فإنه قضيه ناقصه لا يصح السكوت عليها، و صدقها يتوقف على وجود الموصوف، كما هو واضح.

الوجه السابع: أن يكون مجرى الاستصحاب موضوعا مركبا من جزءين:

أحدهما: أمر وجودى، و الآخر: أمر عدمى، كسائر الموضوعات المركبه التى يشترط فيها إحراز جزئى الموضوع لكى يترتب الحكم عليها.

ص: ٣٠٧

و أما المقام الثاني فنقول: إنَّ الوجوه الصادقه مع انتفاء الموضوع لا يمكن أن تقع موضوعا لحكم إيجابي كالحرمة و النجاسه؛ لأنَّ الحكم الإيجابي لا يصدق إلا مع وجود الموضوع.

و أمّا سائر الوجوه فلا- يمكن أن تكون مجرى للاستصحاب، و ذلك لعدم الحاله السابقه المتيقنه في مورده، فإنَّ الحيوان الذي نشكُّ في قابليته لم يكن في زمان من أزمه وجوده موردا للعلم بأنَّه غير قابل للتذكيه حتّى يجرى الاستصحاب.

و أمّا ما ذكره المحقق الحائري قدس سرّه من الإشاره إلى ماهيّه المرأه بأنَّ هذه المرأه لم تكن قرشيّه، و إذا شككنا بعد وجودها في قرشيّتها نستصحب عدم قرشيّتها السابقه.

ففيه: أوّلا: أنّ ماهيّه المرأه قبل وجودها ليست بشيء حتّى تجعلها مشارا إليها؛ إذ لا تحقّق لها و لا ثبوت لها قبل الوجود.

و ثانيا: أنّه يتنافى مع ما صرّح به من أنّ القرشيّه من عوارض الوجود الخارجى، فلا محاله يكون عدمها قبل الوجود بعنوان السالبه بانتفاء الموضوع.

و أمّا الوجه السابع: فقد يقال بتماميّه الاستصحاب فيه، و ذلك لأنّ مجرى الاستصحاب موضوع مركّب من جزءين: الحيوان و عدم القابليّه للتذكيه، و الجزء الأوّل محرز بالوجدان كما هو واضح، و الجزء الثانى محرز بالاستصحاب لمكان الحاله السابقه كما هو الشأن فى العدميات، و مع إحراز كلا الجزئين يترتّب الأثر من الحرمة و النجاسه.

و فيه: أنّ الجزء الثانى لا يخلو من وجهين، فإمّا أن يكون مطلق عدم

القابليته للتذكية مع غصّ النظر عن الجزء الأوّل و مستقلاً عنه، وإمّا أن تكون جزئيته مع الاحتفاظ على تحقّق الجزء الأوّل و الارتباط به، فعلى الأوّل لا يكون قابلاً للتصوير، وعلى الثاني يلزم رجوع الوجه السابع إلى أحد الوجوه الثلاثة السابقة؛ إذ الارتباط و علاقته بين الجزئين إمّا أن تكون بنحو الموجه المعدوله أو الموجه السالبه المحمول أو التقييد النعتي، و قد عرفت عدم تماميه الاستصحاب فيها.

و أمّا الأمر الثالث فالصحيح عدم جريان استصحاب عدم التذكية لنفس البيان المتقدم في الأمر الثاني؛ لأنّ عدم التذكية إن كان بنحو السلب التحصيلي المطلق الصادق مع انتفاء الموضوع فلا يصحّ جعله موضوعاً للحكم الشرعي، و إن كان بنحو سائر القضايا المذكوره فلا تكون حاله سابقه متيقّنه في موردها.

و الحاصل: أنّ استصحاب عدم قابليته للتذكية لا يكون جارياً، فلا مانع من جريان أصاله البراءه و أصاله الإباحه.

التنبیه الرابع: في أخبار من بلغ

و قبل التعرّض للأقوال لا بأس بإيراد بعض روايات الباب:

منها: صحيحه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من بلغه عن النبيّ صلّى الله عليه و آله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبيّ صلّى الله عليه و آله كان له ذلك الثواب و إن كان النبيّ صلّى الله عليه و آله لم يقله» (١).

و منها: حسنه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من سمع شيئاً من

ص: ٣٠٩

الثواب على شيء فضعفه كان له وإن لم يكن على ما بلغه» (١).

و منها: رواه محمد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه» (٢).

إلى غير ذلك من الأخبار التي جمعها الشيخ الحرّ العاملي قدّس سرّه تحت عنوان استحباب الإتيان بكلّ عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام في مقدّمه كتاب وسائل الشيعة.

أقول: قد اختلف الأصحاب فيما يستفاد من هذه الأخبار على أقوال:

الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني قدّس سرّه (٣) من أنّ المستفاد منها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأوّل، لا بالعنوان الثانوي الطارئ عليه - أعني عنوان بلوغ الثواب عليه - إذ ترتّب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبيّته ذات العمل بعنوانه الأوّل، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحبّاً شرعيّاً بالعنوان الأوّل كسائر المستحبات الشرعيّة، وأمّا عنوان «طلب قول النبيّ صلّى الله عليه وآله» أو «التماس ذلك الثواب» فهو خارج عن متعلّق الطلب الاستحبابي، وليس إلّا - داعياً لإيجاد العمل في الخارج، و من المعلوم أنّ الداعي خارج عن متعلّق الطلب، فالمستحبّ هو العمل بعنوانه الأوّل.

و إن شئت قلت: إنّ العنوان المذكور جهه تعليليّه للعمل و ليس جهه تقييديّه.

ص: ٣١٠

١-١) المصدر السابق: ٨٢، الحديث ٦.

٢-٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

٣-٣) كفايه الاصول ١٩٧: ٢.

وفيه: أنّ ترتّب الثواب على عمل أعمّ من الاستحباب الشرعي، والأعمّ لا يثبت الأخصّ، فإنّ ترتّب الثواب على عمل تاره يكون لأجل كونه محبوباً نفسياً وذا رجحان ذاتي فيثبت الاستحباب الشرعي، و أخرى يكون لأجل التحفّظ على ما هو محبوب واقعا، و في مثله لا يثبت الاستحباب كما هو واضح.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ الأخبار مسوقه لبيان اعتبار قول المبلّغ و حجّيته، سواء كان واجدا لشرائط الحجّيه أم لم يكن كما هو ظاهر الإطلاق، و عليه فتكون أخبار من بلغ مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الوثاقه أو العداله في الخبر، و أنّها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشىء، و أمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا- يعتبر فيه ذلك. و ظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا المعنى، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلّه السنن» هو أنّه لا يعتبر في أدلّه السنن ما يعتبر في أدلّه الواجبات.

إن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّيه الخبر مع أنّ النسبه بينهما العموم من وجه، حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب و على الاستحباب، و أخبار «من بلغ» و إن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّا- أنّه أعمّ من أن يكون واجدا للشرائط أو فاقدا لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر؟

قلت: مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظره إلى إلغاء الشرائط

ص: ٣١١

فى الأخبار القائمه على المستحبات، فتكون حاكمه على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى أخبار الآحاد، و فى الحكومه لا تلاحظ النسبه؛ لأنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط فى مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّه، فإنّ الواجبات و المحرّمات تبقى مشموله لها.

و يرد عليه: أوّلا: عدم تماميه أصل الدعوى، يعنى كون الأخبار فى مقام بيان حجّيه مطلق الأخبار بالنسبه إلى المستحبات، فإنّها بعيدة عن ظاهر أخبار «من بلغ» جدّا، فإنّ معنى الحجّيه عنده قدّس سرّه هو إلغاء احتمال الخلاف، و فرض مؤدّى الأماره هو الواقع، و هذا ينافى فرض عدم ثبوت المؤدّى فى الواقع كما هو مفاد أخبار «من بلغ» بتعبيرات مختلفه، مثل: «و إن كان النبىّ صلّى الله عليه و آله لم يقله» و مثل: «و إن لم يكن الحديث كما بلغه»، و عليه فأخبار «من بلغ» أجنبيّه عن إعطاء الحجّيه للخبر الضعيف، و هكذا بناء على أن تكون الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعدّريه؛ إذ لا معنى للمعدّريه فى المستحبات إذا كان الخبر مخالفا للواقع، فإنّ لازم ذلك عدم ترتّب الثواب فى هذه الصوره، مع أنّ الغرض فى الأخبار هو ترتّب الثواب فى صوره كذب الخبر.

و ثانيا: أنّ مخصّصيه أخبار «من بلغ» لأدلّه الحجّيه إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك تناف بين الدليلين، و من الواضح أنّه لا تنافى بين أن يكون خبر الثقة حجّه مطلقا، و بين أن يكون مطلق الخبر حجّه فى المستحبات، و عليه فلا ينجز الأمر إلى التخصيص.

و ثالثا: أنّ حكومه أخبار «من بلغ» على أدلّه الحجّيه فى صوره التعارض

فى مادّه الاجتماع لىست تامّه، فإنّ قوام الحكومه هو تعرّض أحد الدليلين لحال الدليل الآخر من تفسير أو توضيح أو تصرّف فى جهه من جهاته، و فيما نحن فيه لىس الأمر كذلك، فإنّ أخبار «من بلغ» مفادها حجّيه مطلق الخبر فى المستحبات، و مفاد أدلّه الحجّيه هو حجّيه خبر الثقة مطلقاً، من دون تعرّض أحدهما إلى حال الآخر.

و رابعاً: أنّ خلوّ أخبار «من بلغ» من المصداق و المورد فيما لو قدّمت أدلّه شرائط الحجّيه فى مورد لىس بتام، فإنّ مدّعاه قدّس سرّه هو استفاده حجّيه مطلق الخبر-ثقه كان أو غيره- من أخبار «من بلغ»، و عليه فلو خرج مورد التعارض-أى خبر غير الثقة فى المستحبات-عن الاندراج تحت إطلاق أخبار «من بلغ» ببقى الفرد الآخر-و هو خبر الثقة-تحتّه، و من الواضح أنّه لا يشترط أن يكون المورد الباقي ممّا يختصّ بأخبار «من بلغ» و لا تشمله أدلّه الحجّيه، و لا يخفى أنّ أخبار «من بلغ» لىست فى رتبه متأخره عن أدلّه الحجّيه حتّى يكون شمولها لخبر الثقة الوارد فى المستحبات لغوا و بلا أثر، بل تكون هى فى رتبتها و عرضها.

القول الثالث: أنّ مفاد هذه الأخبار هو استحباب العمل مقتدياً بعنوان «بلوغ الثواب عليه»، فىكون العنوان من الجهات التقيدية و العناوين الثانويه المغيره لأحكام العناوين الأوليه كالضرر و الحرج و الخطأ و النسيان و الجهل و نحو ذلك، فىكون عنوان بلوغ الثواب ممّا يوجب حدوث مصلحه فى العمل، بها يصير مستحباً.

و فيه: أوّلاً: أنّ العنوان الثانوى عنوان سلبى يتحقّق بالنسبه إلى العمل أو الحكم، كما نراه فى حديث الرفع و أمثال ذلك، و لا يكون عنواناً إثباتياً اسند

إلى شخص كما يكون هنا كذلك.

و ثانياً: أن مع قطع النظر عن هذا الإشكال لا تدلّ التعبيرات الواردة في الروايات على هذا المعنى، فيحتاج إلى الإثبات.

القول الرابع: ما أفاده استاذنا السيد الإمام قدس سره (1) من أنّ وزان أخبار «من بلغ» وزان الجعالة، فكما أنّ قول القائل: «من ردّ ضالتي فله كذا» جعل المعلق على ردّ الضالّة، فكذلك مفاد الأخبار جعل المعلق على إتيان العمل بعد البلوغ برجاء الثواب، وإنّما جعل الشارع الثواب على ذلك حتّى منه على التحفّظ بعامة السنن و المستحبات، حيث رأى أنّ الاكتفاء في طريق تحصيلها على خصوص الأمارات المعتبرة ربما يوجب تفويت البعض الموجود في غيرها من الأمارات، ولأجل ذلك حتّى الناس على إتيان كلّ ما نقل عنهم عليهم السّلام، خالف الواقع أو طابقه، و أردف حتّى هذا بالثواب على العمل لكي يحدث الشوق في نفس المكلف إلى إتيانه، كلّ ذلك تحفّظاً على المستحبات الواقعيّة، و عليه فتكون أخبار «من بلغ» مطلقه بالنسبة إلى كلّ ما بلغ عليه ثواب بسند معتبر كان أو بغيره، من دون أن تكون لها دلالة على حجّيه خبر الضعيف في المستحبات أو على استحباب العمل؛ إذ فرق بين ترتّب الثواب على عمل لمحبوبيته في ذاته و رجحانه في نفسه كما في سائر المستحبات الشرعيّة، و بين ترتّب الثواب على الشىء لأجل التحفّظ على الواقع و إدراك المكلف له.

و الإنصاف أنّ هذا كلام صحيح و قابل للمساعدة و لا إشكال فيه.

هذا تمام الكلام في تنبيهات البراءة، و به يتمّ البحث عن أصالة البراءة، و لله الحمد أولاً و آخراً.

ص: ٣١٤

القول: في أصله التخيير دوران الأمر بين المحذورين

إشاره

في أصله التخيير دوران الأمر بين المحذورين

ص: ٣١٥

فصل: فى دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة

فى دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة

لا- يخفى أن دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة- بأن علم إجمالاً بوجوب شىء معين أو حرمة قد يكون مع وحده الواقعة- كما لو علم إجمالاً بوجوب صوم يوم معين أو حرمة- وقد يكون مع تعدد الواقعة، كما لو دار الأمر فى صلاة الجمعة فى عصر الغيبه بين الوجوب و الحرمة، فلو كانت الواقعة متعدده أمكنت المخالفة القطعية بالإتيان فى مرتبه و الترك فى مرتبه اخرى.

و أما لو كانت الواقعة واحده و كان كلا التكليفين توصيلياً، فلا يمكن المخالفة القطعية؛ لكون المكلف إما تاركاً و إما فاعلاً. و إذا كان كلاهما أو أحدهما تعديلاً يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية، كما إذا كان وجوب صوم يوم كذا تعديلاً و حرمة على تقدير ثبوتها توصيلياً، فيمكن المخالفة القطعية بأن يصوم بدون قصد القربة؛ إذ التكليف إن كان وجوبياً تحقّق بدون قصد القربة، و إن كان تحريمياً تحقّق المنهى عنه فى الخارج.

و القدر المتيقّن من الفروض المذكوره فيما إذا كانت الواقعة واحده، و لم يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية و لا من الموافقه القطعية، و لم يكن شىء من الفعل أو الترك معلوم الأهميه أو محتملها فى نظر العقل، و حينئذ فهل يحكم

الظاهر أنّ العقل بعد الرجوع إليه يحكم بذلك، بمعنى أنّه يدرك أنّ المكلف في مقام العمل يكون مخيراً بين الفعل و الترك، لا بمعنى جعله الحكم بالتخيير في مقابل الوجوب الشرعي أو الحرمة الشرعيّة المعلومه بالإجمال.

و يستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله عدم ثبوت الوظيفة العقليّة هنا؛ لأنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاؤه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذي يحكم به في باب التراحم، و في دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل و الترك (١).

جوابه: أنّه لا دليل لانحصار مناط حكم العقل بالتخيير باب المتراحمين فقط، بل العقل كما يحكم هناك بالتخيير كذلك يحكم هنا به؛ إذ لا بدّ من الحكم به بنظر العقل بعد الرجوع إليه؛ لعدم تصوّر طريق آخر سواه في مقام العمل.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا التزم به المحقق العراقي رحمه الله من أنّ الحكم التخييري - شرعيًا كان كما في باب الخصال، أو عقليًا كما في باب المتراحمين - إنّما يكون في مورد يكون المكلف قادرا على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير، فكان الأمر التخييري باعنا على الإتيان بأحدهما و عدم تركهما معاً، لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين (٢).

وجه ذلك: أنّه لا دليل على انحصار التخيير بما ذكر، فإنّ ملاك التخيير - أي

١- ١) فوائد الاصول ٣: ٤٤٤.

٢- ٢) نهايه الأفكار ٣: ٢٩٣.

العلم الإجمالي بالتكليف الوجوبى أو التحريمى، و عدم الترجيح بينهما، و عدم إمكان الموافقه أو المخالفه القطعيه-موجود فى دوران الأمر بين المحذورين أيضا، و لذا يحكم العقل بالتخير فى مقام العمل.

هذا كله بالنسبه إلى أصاله التخير، و جريانها فى المقام.

ص: ٣١٩

لا- يخفى أن العلم الإجمالى بالتكليف بيان منجز له، فلا بدّ من الاحتياط فى مقام العمل، كما إذا علمنا إجمالاً بتعلّق التكليف فى يوم الجمعة إمّا بصلاه الظهر، و إمّا بصلاه الجمعة، و أمّا فى دوران الأمر بين المحذورين فلا يكون كذلك، فإنّ العلم الإجمالى هنا بيان لجنس التكليف و هو الإلزام، و لا- يترتب عليه الأثر؛ لعدم إمكان موافقه كلّى الإلزام الدائر أمره بين الفعل و الترك، و أمّا بالنسبة إلى الخصوصيات النوعية- كالوجوب بخصوصه أو الحرمة بخصوصها- فلا يكون البيان تاماً، فالعقاب عليها قبيح، فيكون هنا مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و لازم ذلك تحقّق المؤمن من العقاب، فلا إشكال فى جريان البراءة العقلية.

و العجب من أعظم المحقّقين حيث ذهبوا إلى عدم جريانها لعدّه وجوه:

منها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه لا- مجال هاهنا لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّه لا قصور فى البيان هاهنا، و إنّما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعية كمخالفتها، و الموافقه الاحتمالية حاصله لا محاله، كما لا يخفى (١).

ص: ٣٢١

وفيه: أن المراد بعدم القصور في البيان إن كان هو عدم القصور بالنسبة إلى جنس التكليف فواضح، ونحن أيضا نقول به، ولكن لا- أثر له بعد عدم كون المكلف قادرا على الامتثال، وإن كان المراد به هو عدم القصور بملاحظه النوع أيضا فنحن نمنع ذلك؛ لتحقق كمال القصور فيه بعد ما كانت خصوصيته الوجوب و الحرمة مجهوله.

و منها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله: من أن مناط البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب؛ لأن وجود العلم الإجمالي كعدمه لا- يقتضى التنجيز و التأثير، فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجه إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (١).

و فيه: أن القطع بعدم العقاب و بوجود المؤمن ممّا لا- يحصل لو اغمض النظر عن حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان، و مجرد سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز و التأثير و صيروره وجوده كعدمه لا- يفيد ما لم تنضم إليه القاعده، كيف و لو فرض جواز العقوبه على خصوصيه الوجوب مثلا حتى لو كانت مجهوله فمن أين يقطع بعدم العقاب و وجود المؤمن حينئذ؟ فهذا القطع إنما هو بملاحظه هذه القاعده.

و منها: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله و ملخصه: أن مع حصول الترخيص في الرتبة السابقه على جريان البراءة بحكم العقل بالتخير بين الفعل و الترك لا يبقى مجال لجريان أدله البراءة العقلية و الشرعيه (٢).

و فيه: أن الحكم بتأخر رتبة أدله البراءة عن حكم العقل بالتخير بين الفعل

ص: ٣٢٢

١-١) فوائد الاصول ٣:٤٤٨.

٢-٢) نهاية الأفكار ٣:٢٩٣.

و الترك ممنوع جداً، فإنَّ الحكم بالتخيير إنّما هو بعد ثبوت قبح العقاب على خصوصيّه الوجوب و الحرمة؛ لأنّه لو فرض إمكان العقوبه على التكليف الوجوبى-مثلاً-و إن كان مجهولاً لا يحكم العقل بالتخيير، فحكمه به إنّما هو بعد ملاحظه عدم ثبوت البيان على خصوصيّه و عدم جواز العقوبه عليها كما عرفت.

فمبنى أصاله التخيير عباره عن قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ إذ التخيير هو حكم العقل بجواز الفعل و الترك، فإذا اختار أحدهما و كان مخالفاً للواقع فلا يترتب عليه العقاب بمقتضى القاعده المذكوره، كما لا يخفى.

عرفت أنّ لسان أدلّه البراءة الشرعيّة مختلف، فقد يكون بلسان الرفع، وقد يكون بلسان الإثبات مثل: قوله عليه السّلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (١)، و يعتبر عن البراءة المستفادة منه بأصالة الإباحة، أمّا على الأوّل فالظاهر -بعد ملاحظه ما ذكرنا في وجه جريان البراءة العقليّة- جريانها أيضا؛ لأنّ التكليف بنوعه مجهول، فيشمله مثل حديث الرفع.

ولكنّ المحقّق النائيني رحمه الله نفى جريانها؛ نظرا إلى أنّ مدرّكها قوله صلّى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» (٢)، و الرفع فرع إمكان الوضع، و في المقام لا- يمكن وضع الوجوب و الحرمة كليهما، لا- على سبيل التعيين و لا- على سبيل التخيير، و مع عدم إمكان الوضع لا يعقل الرفع، فأدلّه البراءة الشرعيّة لا تعمّ المقام أيضا (٣).

جوابه: أنّ في دوران الأمر بين المحذورين يتميّك بحديث الرفع مرّتين، مرّه لرفع الوجوب المجهول، و اخرى لرفع الحرمة المجهوله، و من الواضح أنّ وضع الوجوب بنفسه ممكن، كما أنّ وضع الحرمة لا استحاله فيه. نعم، ما لا يمكن وضعه هو مجموع الوجوب و الحرمة، و هو لا يكون مفاد حديث الرفع، فما

ص: ٣٢٥

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، الحديث ١.
 - ٣- (٣) فوائد الاصول ٣: ٤٤٨.

يمكن وضعه يشمل الحديث، و ما لا يشمل الحديث لا يمكن وضعه.

و أما على الثاني فقد استدلل المحقق النائيني رحمه الله لعدم جريانها هنا بامور:

الأول: عدم شمول دليل أصالة الإباحة لصوره دوران الأمر بين المحذورين، فإنه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»، و ليس في هذا الباب احتمال الإباحة و الحلّ، بل الطرف هو الوجوب.

الثاني: أن دليل أصالة الحلّ يختص بالشبهات الموضوعيّة و لا يعمّ الشبهات الحكميّة.

الثالث: أن جعل الإباحة الظاهريّة مع العلم بجنس الإلزام لا- يمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل و الترك، و هذا يناقض العلم بالإلزام و إن لم يكن لهذا العلم أثر عملي و كان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلاّ أنّه حاصل بالوجدان و لا يجتمع مع جعل الإباحة و لو ظاهراً (1). انتهى.

و الإشكال عليه من وجوه:

الأول: منع ما ذكره في الأمر الثاني من اختصاص دليل أصالة الحلّ بالشبهات الموضوعيّة، فإنه قد مرّ عدم الاختصاص.

الثاني: أن ظاهر كلامه اتحاد أصالة الحلّ مع أصالة الإباحة، مع أنّ معنى الإباحة تساوي الفعل و الترك، و معنى الحلّ عدم كون فعله محرّماً و ممنوعاً، فالحلّية تغاير الإباحة، و ما دلّت عليه النصوص و الروايات (2) هو أصالة الحلّ

ص: ٣٢٤

١-١) فوائد الاصول ٤٤٥:٣.

٢-٢) وسائل الشيعة ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٣.

لا-الإباحه،فإنه لم يرد فى شىء منها الحكم بإباحه مشكوك الحرمة أصلا، فالإباحه حكم من الأحكام الخمسه فى مقابل الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهه،و الحليّه المستفاده من قوله عليه السّلام:«كلّ شىء لكّ حلال» فى مقابل الحرمة فقط،يعنى إذا دار الأمر بين الحرمة و غير الحرمة فالمرجع هنا أصاله الحليّه.

الثالث:أنّ مقتضى ما ذكره أولا من عدم شمول دليل أصاله الإباحه لصوره دوران الأمر بين المحذورين ينافى ما ذكره أخيرا من أنّ مفاد أصاله الإباحه هو الترخيص فى الفعل و الترك.

بيان ذلك:أنّ الترخيص فى الفعل لا يعقل بعد كون الترخيص فيه معلوما، فإذا شكّ فى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال-مثلا- فما يمكن أن تدلّ عليه أدلّه البراءه بالنسبه إلى الدعاء عندها هو الترخيص فى تركه،و أمّا الترخيص فى الفعل فلا تدلّ عليه أدلّه البراءه؛لكونه معلوما،فالترخيص فى الفعل إنّما يعقل إذا كان الفعل مشكوك الحرمة، كما أنّ الترخيص فى الترك إنّما يمكن إذا كان الفعل مشكوك الوجوب،و لا يعقل الترخيص فى الترك فى الأوّل و فى الفعل فى الثانى،و حينئذ فمقتضى ما ذكره أخيرا من أنّ مفاد أصاله الإباحه هو الترخيص فى الفعل و الترك هو أن يكون الفعل مشكوك الحرمة و الوجوب؛إذ لا- يعقل الترخيص فى الفعل مع العلم بعدم الحرمة،و لا فى الترك مع العلم بعدم الوجوب،فالترخيص فيهما معا إنّما هو إذا لم يعلم عدم الحرمة و لا عدم الوجوب،بل دار الأمر بينهما،كما فى المقام،فمفاد كلامه الأخير هو اختصاص مورد أصاله الإباحه التى مرجعها إلى الترخيص فى الفعل و الترك بصوره دوران الأمر بين المحذورين؛إذ لا يعقل الترخيص فيهما معا فى غيرها،

و مقتضى كلامه الأوّل هو اختصاص موردها بغير صورته دوران الأمر بين المحذورين، وهو تهافت فاحش.

الرابع: أنّ ما ذكره من منافاه الإباحه بمدلولها المطابقى مع المعلوم بالإجمال محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ ذلك مبنى على أن يكون مفاده هو الرخصه فى الفعل و الترك معا، مع أنّ مثل قوله: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» إنّما يدلّ على مجرد الترخيص فى الفعل فى مقابل الحرمة، و لا- يدلّ على الترخيص فى الفعل و الترك معا حتّى ينافى المعلوم بالإجمال، فمفاد أصاله الإباحه بمقتضى دليلها هو مجرد نفي الحرمة و جعل الترخيص الظاهرى بالنسبه إلى الفعل، و هذا لا ينافى الوجوب، كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أنّه على فرض التنافى و المناقضه لا بأس بذلك؛ لأنّه كالمناقضه بين الأحكام الظاهريّه و الأحكام الواقعيّه، فما قيل فى الجمع بينهما يقال هنا أيضا.

فالحقّ فى المسأله- بعد عدم شمول دليل أصاله الإباحه لهذا المورد- يرجع إلى ما ذكره المحقّق النائنى رحمه الله فى الأمر الأوّل: من أنّ ما هو المستند إلى الدليل كقوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» عباره عن أصاله الحليّه، و مجراها الشكّ فى الحرمة و الحليّه، فهى كما لا- تجرى فى الشبهات الوجوبيّه المحضه، كذلك لا- تجرى فى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، أى الدوران بين المحذورين.

هل يجرى استصحاب عدم الوجوب بلحاظ مسبوقيته بالعدم، و هكذا استصحاب عدم الحرمة، أم لا؟

و محصّل ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى وجه عدم جريانه هنا: أنّه لَمَّا كان الاستصحاب من الاصول التنزيلىّـ أى تنزيل مفاده منزله الواقع و الالتزام بأنّه هو الواقعـ فلا يمكن الجمع بين مؤداه و العلم الإجمالى؛ فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل و عدم حرمة واقعاـ كما هو مفاد الاستصحابينـ لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة.

و إن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافى الموافقه الالزاميّه، فإنّ التصديق بأنّ لله تعالى فى هذه الواقعه حكما إلزاميا لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب و الحرمة واقعا (1). انتهى.

و فيه: أوّلا: منع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلىّ بهذا المعنى، فإنّه ليس فى شىء من أدلّته ما يدلّ أو يشعر بذلك، إلا ما فى صحيحه زراره الثالثه من قوله عليه السّلام: «فبينى عليه»، و لكن لا يخفى أنّ المراد بالبناء على المتيقّن هو البناء العملى لا البناء القلبى على أنّ الواقع أيضا كذلك حتّى ينافى الموافقه

ص: ٣٢٩

و ثانياً: أنه على فرض تسليم كونه من الاصول التنزيلية يمنع لزوم الموافقة الالزامية في الأحكام زائداً على الموافقة العملية، كما مرّ في مبحث القطع أنّ لكلّ تكليف مخالفه واحده و موافقه واحده، فلا بأس بجريان الاستصحابين و البناء العملي على طبقهما، و لا منافاه بينهما و بين العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة أصلاً؛ لما مرّ في أصله الإباحه من إمكان الجمع بينهما كالجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي.

و لكنّ التحقيق: أنّ وجه عدم جريان الاصول العملية في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم التناقض في أدلّه الاصول، فإنّ دليل الاستصحاب-مثلاً- متضمّن للحكم الإيجابي و الحكم السلبي، كقوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ و لكن انقضه بيقين آخر»، و معناه أنّه إذا تحقّق يقين على خلاف اليقين السابق فاللازم الأخذ و التشبّث باليقين الفعلي و جريان الاستصحاب في الوجوب و الحرمة، و نفيهما معاً هنا مناقض للعلم و اليقين بنقض اليقين السابق، إمّا بالوجوب و إمّا بالحرمة في الزمان اللاحق، فعدم جريان الاستصحاب في ما نحن فيه مستند إلى ذلك لا إلى لزوم المخالفه القطعية العملية؛ لعدم إمكان تحقّقها هنا.

هذا كلّه مع كون تساوى الطرفين من حيث المزيّه و الترجيح.

أمّا لو كان لأحد الطرفين مزيّه محتمله أو البراءه محقّقه فلا إشكال فى وجوب الأخذ به لو كانت المزيّه و الأهمّيّه بمثابة تمنع من جريان البراءه حتّى فى الشبهات البدويّه، كما فى دوران الأمر بين كون الشخص الموجود فى البين نبيا يجب حفظه أو سابّ نبى مهذور الدم، و كما فى دوران امرأه بين كونها زوجته التى حلف على وطئها أو أمّه، و كما فى غيرها من الموارد.

و أمّا لو لم تكن المزيّه بهذه المثابه فهل يستقلّ العقل بتعيّنه كما هو الحال فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى غير المقام- كما نفى عنه البعد فى الكفايه (١)- أو لا يستقلّ بذلك، بل يحكم بالتخيير أيضا؟

و التحقيق: هو الثانى فإنّ حكم العقل بالاحتياط و الأخذ بالمعيّن فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير ليس قابلا للإنكار، إلا أنّ ما نحن فيه لا يكون من مصاديق تلك المسأله؛ لأنّ مورد دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو ما إذ كان التكليف بنوعه معلوما، غايه الأمر أنّه شكّ فى خصوصيّاته، و أنّه على نحو التعيين أو على سبيل التخيير، و حينئذ فيمكن أن يقال: بأنّ مقتضى الشكّ فى السقوط بعد الإتيان بالعدل الآخر هو وجوب الاحتياط بالإتيان بما

ص: ٣٣١

يحتمل تعينه.

و أمّا فى المقام فلا- يتحقّق التكليف المنجز اللازم امثاله حتّى نشكّ فى سقوطه بالإتيان بفاقد المزيّه و نقول: مقتضى قاعده الاشتغال بقاؤه و وجوب الخروج عن عهده بالإتيان بواجب المزيّه، فمع عدم التكليف لا يبقى مجال لوجوب الأخذ بذى المزيّه المحقّقه أو المحتمله، كما لا يخفى، فتجرى هنا أصاله التخيير العقلى.

هذا كلّه إذا كانت الواقعه واحده.

ص: ٣٣٢

و أما إذا كانت الوقائع متعدّده فلا إشكال في ثبوت التخيير فيها أيضا، لكن هل التخيير بدوى أو استمرارى؟ المسأله اختلافيه.

و منشأ الخلاف: أنّ العلم الإجمالى فى واقعه من الوقائع المتعدّده و إن لم يمكن مخالفته قطعا و لا مخالفته كذلك، و لذا يحكم العقل بالتخيير، إلا أنّ هنا علمين إجماليتين آخرين، لهما موافقه قطعيه و مخالفه قطعيه؛ فإنّ العلم الإجمالى بوجوب صلاه الجمعه أو حرمتها و إن لم يكن فى خصوص يوم واحد له موافقه و لا مخالفه له، إلا أنّه يتولّد منه علم إجمالى بوجوب صلاه الجمعه فى هذه الجمعه أو حرمتها فى جمعه اخرى، و كذا علم إجمالى بحرمتها فى هذه الجمعه و وجوبها فى اخرى، فإنّ من يعلم إجمالا بوجوب صلاه الجمعه فى كلّ جمعه أو حرمتها فيه يعلم أيضا إجمالا- بوجوبها فى هذه الجمعه أو حرمتها فى الاخرى، و كذا بحرمتها فيها أو وجوبها فى الاخرى، و هذان العلمان لهما موافقه قطعيه و مخالفه قطعيه، غايه الأمر أنّ الموافقه القطعيه فى أحدهما هى عين المخالفه القطعيه بالنسبه إلى الآ-خر، فإنّ من يصلّى الجمعه فى جمعه و يتركها فى جمعه اخرى وافق العلم الإجمالى الأوّل قطعا، و خالف الثانى أيضا كذلك؛ لكونهما متلازمين.

و حينئذ فإن قلنا بثبوت الترجيح و أنّ المخالفه القطعيه لها مزيه على الموافقه القطعيه يكون التخيير بدوياً؛ لئلا يلزم المخالفه القطعيه بالنسبه إلى العلمين الإجماليين الآخرين.

و إن قلنا بعدم ثبوت الترجيح و أنّه لا فرق بينهما يكون التخيير استمرارياً، و هذا هو الظاهر؛ لعدم الدليل على ترجيحها.

و ما حكى من كون المخالفه القطعيه علّه تامه للحرمة و الموافقه القطعيه مقتضيه للوجوب، فليس إلا مجرد دعوى بلا بينه و برهان.

و لانزم القول بترجيح المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه التخيير البدوي في المقام؛ فإن مع اختيار فعل صلاه الجمعه في الابتداء و الإتيان بها إلى آخر العمر لا تتحقق المخالفه القطعيه أصلاً، و هكذا مع اختيار تركها.

و أمّا على القول بعدم الترجيح بينهما فكما أنّ المخالفه القطعيه علّه تامه للقبح و لازمه الاجتناب، كذلك الموافقه القطعيه علّه تامه للحسن و لازمه الارتكاب، فلا محاله يكون التخيير استمرارياً؛ فإنّه و إن كان مستلزماً للمخالفه القطعيه و لكنّه يستلزم الموافقه القطعيه أيضاً؛ إذ قد مرّ أنّ موافقه كلّ من العلمين الإجماليين قطعاً عين مخالفه الآخر و بالعكس، فالتحقيق: أنّ التخيير هنا استمرارياً؛ لعدم الفرق بينهما من حيث العلّيه التامه، كما لا يخفى.

و قال المحقق النائيني رحمه الله في المقام ما ملخصه: إنّ المخالفه القطعيه لم يتعلّق بها التكليف التحريمي شرعاً، بل قبحها- كحسن الطاعه- من المستقلّات العقليّه التي لا تستتبع الخطاب المولوي، و حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه فرع تنجز التكليف، و إلاّ فنفس المخالفه بما هي مخالفه لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف، فمخالفه التكليف المنجز قبّحه عقلاً، و أمّا مخالفه التكليف الغير

المنجّز فلا قبح فيها، و في المقام يكون الأمر كذلك؛ لأنّه في كلّ واقعه يدور الأمر بين المحذورين، فكون الواقعه ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل المعلوم بالإجمال، و لا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين (١).

انتهى.

و يرد عليه: أنّ المراد بالمخالفه القطعيّه إن كان هو المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى العلم الإجمالي الأوّل - و هو العلم الإجمالي بوجوب صلاه الجمعه مطلقا أو حرمتها كذلك - فمن الواضح أنّه لا يكون له مخالفه قطعيّه بعد كون التكليف في كلّ واقعه تكليفا مستقلا، و لا فرق من هذه الجهه بين وحده الواقعه و تعدّها، فكما أنّه لا تكون له مخالفه قطعيّه في صورته الوحده كذلك لا تكون له تلك في صورته التعدّد.

و إن كان المراد بها هي المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى العلمين الإجماليين الآخريين فلا وجه للحكم بعدم قبحها بعد تنجّز التكليف، غايه الأمر أنّك عرفت أنّه حيث تكون المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى أحدهما ملازمه للموافقه القطعيّه بالنسبه إلى الآخر و لا دليل على ترجيح الاولى على الثانيه، يحكم العقل بالتخيير مستمرا، فالوجه في ذلك ما ذكرنا من إفادته رحمه الله.

ص: ٣٣٥

دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في التبعديات

قد عرفت أنّ دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنّما يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين إذا كان كلّ من الواجب و الحرمة توصيئياً، و ملاكه عدم إمكان المخالفة القطعيّة و الموافقة القطعيّة، و أمّا إذا كان كلاهما تعبديين فلا إشكال في عدم كون الدوران بينهما من ذلك القبيل؛ لإمكان المخالفة القطعيّة بالفعل مع عدم قصد التقرب، أو بالترك كذلك و إن لم يمكن الموافقة القطعيّة، و حينئذ فيجب عليه الموافقة الاحتماليّة بإتيان أحد الطرفين من الفعل أو الترك بقصد التقرب.

و هكذا إذا كان أحدهما المعين تعبدياً فيمكن المخالفة القطعيّة بإتيان الطرف التعبدي بدون قصد التقرب، و لا يمكن الموافقة القطعيّة، فيجب عليه ترك المخالفة القطعيّة، إمّا بإتيان الطرف التعبدي مع قصد التقرب، و إمّا بإتيان الطرف الآخر.

و إذا كان أحدهما الغير المعين تعبدياً و الآخر الغير المعين توصيئياً فلا يمكن المخالفة القطعيّة، فيصير أيضاً من قبيل الدوران بين المحذورين، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في أصالة التخيير.

القول: في أصله الاشتغال و الكلام فيها يقع في مقامين

اشاره

في أصله الاشتغال و الكلام فيها يقع في مقامين

ص: ٣٣٩

المقام الأول: فى تردّد المكلف به بين أمرين متباينين أو أمور متباينه

و قبل الخوض فى ذلك لا بدّ من تقديم أمرين:

الأول: فى ملاك حكم العقل لجريان قاعده الاشتغال

إنّ تمام الملاك لجريان قاعده الاشتغال التى يحكم بها العقل هو أن يكون الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، و أن يكون الاحتياط ممكنا، و إذا تحقّق هذان الأمران يحكم العقل بالاشتغال و وجوب الاحتياط، بلا- فرق بين أن يكون التكليف المعلوم الذى شكّ فى متعلّقه تكليفا وجوبيا أو تحريميا، و بلا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم هو نوع التكليف- كما إذا علم بأنّه مكلف بتكليف وجوبى بعد الزوال من يوم الجمعة و شكّ فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر- أو جنس التكليف، كما إذا علم أنّه مكلف بتكليف إلزامى، و لكنّه لا يعلم هل هو وجوب هذا أو حرمة ذاك؟

و بلا- فرق أيضا بين أن تكون الشبهه موضوعيه و الشكّ مستندا إلى الاشتباه فى الامور الخارجيه، كما فى تردّد الخمر بين الإنائين، أو كانت الشبهه حكميه منشؤها فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين.

الثاني: في إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

إنّ تردّد المكلف به قد يكون مع العلم الجازم بالتكليف الواقعي الفعلي، بحيث تعلقت الإرادة الحتمية من المولى بذلك، ففي مثل ذلك لا فرق بين الشبهه المحصوره و غيرها في عدم إمكان الترخيص و لو في بعض الأطراف؛ ضروره مناقضه الترخيص و لو كذلك مع الإراده الجدّيه الواقعيه، و لا يمكن اجتماعهما، فالمولى إذا أراد حفظ ولده جدّا بحيث لم يرض بقتله أصلا كيف يمكن له حينئذ أن يرخص في قتل فرد مشتبه و لو كانت الشبهه غير محصوره، فضلا عمّا إذا كانت الشبهه محصوره، سيّما إذا رخص في جميع الأطراف؟!!

و الحاصل: أنّه لا شكّ في أنّ مع العلم بالتكليف الفعلي الواقعي الناشئ عن الإراده الجدّيه الحتميه لا يعقل الترخيص من المولى أصلا، فتحرم مخالفته القطعيه، كما أنّه يجب موافقته القطعيه. و لا- أظنّ أنّ أحدا يخالف في ذلك، و مخالفه العلمين المحقّقين الخوانساري و القميّ رحمهما الله في حرمه المخالفه القطعيه إنّما هو في غير هذه الصوره؛ إذ وضوح ما ذكرنا بمكان لا يظنّ معه أنّ أحدا من العلماء يتوهم المخالفه فضلا عن مثل هذين العظيمين، و إن وقع الخلاف و الاشتباه في بعض الكلمات.

و قد يكون تردّد المكلف به مع العلم القطعي لا بالتكليف الفعلي الواقعي،

بل بقيام حجّه معتبره شرعيّه عليه، كشمول عموم أو إطلاق أو قيام أماره كخير الواحد و شهاده العدلين و نحوهما، فهو على قسمين، فإنّه قد يعلم بأنّه مع مصادفه الحجّه المعتره للواقع يكون الواقع مطلوباً للمولى و مراداً له بحيث لم يرفع يده عنه أصلاً، و قد لا يعلم ذلك.

ففى القسم الأوّل لا- معنى للترخيص؛ لأنّ الترخيص و لو فى بعض الأطراف لا- يجتمع مع إرادته المولى الواقع على تقدير المطابقه، و إرادته المولى و إن لم تكن معلومه لعدم العلم بالمطابقه ضروره، إلا أنّ احتمال المصادفه مع العلم بالترخيص مرجعه إلى احتمال اجتماع النقيضين و هو- كالتقطع به- مستحيل بداهه؛ إذ لا- يمكن الجمع بين الترخيص فى ترك بعض الأطراف و القول بأنّه لو كانت صلاه الجمعه بحسب الواقع واجبه لم يرض المولى بتركها أصلاً، فإنّ معنى الترخيص هو جواز ترك صلاه الجمعه، ففى هذه الصوره أيضاً يجب الاحتياط.

و أمّا القسم الثانى الذى مرجعه إلى العلم بقيام الحجّه المعتره و عدم العلم بكون الواقع مراداً جدّاً على تقدير المصادفه، فيحكم العقل أيضاً بلزوم المشى على طبق الأماره و وجوب الاحتياط، و لا- فرق فى نظره من هذه الحيثيه بين العلم التفصيلى و العلم الإجمالى، فكما أنّ العالم تفصيلاً بحجّه معتبره شرعيّه لا يكون معذوراً لو خالفها و صادف الواقع، فكذلك العالم إجمالاً بها لا يكون معذوراً لو خالفها و لو يأتیان بعض الأطراف، و يجب عليه الاحتياط بإتيان الجميع فى الشبهات الوجوبيه و بتركه فى الشبهات التحريميه.

و لكن مع ذلك يمكن ورود الترخيص فيه من المولى و لا- تلزم المناقضه أصلاً، فإنّ مع عدم المصادفه لا تلزم المناقضه؛ لعدم ورود الترخيص على

مورد الحكم الواقعي، و مع المصادفه يكون مرجع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحه أهم من مصلحه درك الواقع، كما هو الشأن في الشبهات البدويه، فإن الترخيص في مطلقها مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردنا إنما هو لأجل أنه رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحه أهم.

و ربما يقال: إن الترخيص و الإيدن في الارتكاب يكون ترخيصا في المعصيه التي هي قبيحه عند العقل، و هو لا- يصدر من الحكيم، مضافا إلى لزوم المناقضه؛ لعدم إمكان اجتماع المعصيه مع الترخيص فيها بعد كونها متوقفه على تكليف المولى.

و جوابه: أولا: بالنقض في الشبهات البدويه، بأن جريان حديث الرفع و ترخيص شرب (التتن) مثلا، كيف يكون قابلا للاجتماع مع حرمة بحسب الواقع؟ و بما ذكرت من الجواب هناك نقول به هنا.

و ثانيا: بالحل بأن القبيح و الموجب لاستحقاق العقوبه هي مخالفه التكليف الواقعي الذي كان مطلوبا للمولى و لم يرفع يده عنه لمصلحه اخرى أهم، كما في مثال حفظ الولد، و أما مخالفه التكليف الواقعي الذي يكون قد رفع اليد عنه لمصلحه التسهيل على العباد- مثلا-، فلا تكون قبيحه، و لا موجه لاستحقاق العقوبه أصلا، فالترخيص في مخالفه الإيماره التي هي طريق إلى الواقع و جواز عدم المشى على طبقها لمصلحه اخرى لا- يكون معصيه و لا- قبح فيه، و رفع المناقضه يكون بعدم تنجز الحكم الواقعي في الشبهه، و كذا في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي.

و الحاصل: أن العقل قبل ورود الترخيص و إن كان يحكم بلزوم العمل على طبق الحجة الإجماليه و وجوب المشى معها بالاحتياط، إلا أنه لا مانع عنده

من ورود الترخيص من المولى و لو فى جميع الأطراف.

فلا- نقول: بأن الأدلة المرخصة مقيده للإطلاق أو العموم الشاملين لحال العلم الإجمالى بصوره العلم التفصيلى بالحكم أو الموضوع، و هكذا لا نقول بكونها مقيده لحجيه الأماره بصوره العلم التفصيلى بقيامها؛ لأن لازم ذلك اختصاص الإراده الجدّيه و محدوديتها بالمقيّد من الابتداء و كون الإطلاق أو العموم تخيّلًا، بل نقول ببقاء الإطلاق أو العموم أو الأماره بحاله من حيث الإراده الجدّيه، إلا أنّ المولى رفع اليد عنها و جعل الترخيص لمصلحه أهمّ.

ص: ٣٤٦

الروايات الدالة على الترخيص في أطراف العلم الإجمالى

إنّما الكلام فى صدور الدليل المرخص من المولى فى أطراف العلم الإجمالى المتعارف-أى المستند إلى الحجّج والأماره الشرعيّه-و يمكن أن يقال باستفاده الترخيص فى الارتكاب و جعل الحليّه فيها من أدلّه أصاله الحليّه الجاريه فى الشبهات التحريميه.

منها:مرسله معاويه بن عمّار عن رجل من أصحابنا،قال:كنت عند أبى جعفر عليه السّلام فسأله رجل عن الجبن،فقال أبو جعفر عليه السّلام:«إنّه لطعام يعجبني، سأخبرك عن الجبن وغيره:كلّ شىء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه»(١).

و منشأ توهم الحليّه و الحرمة فى الجبن هى الأنفحة التى تكون جزءا من أجزاء الحيوان،و تستفاد فى صناعه الجبن،و يمكن أن تؤخذ من الميتة،فلذا ينقسم الجبن إلى الحلال و الحرام،و لكن لا خلاف بين علماء الشيعة فى طهاره الجبن المأخوذ من أنفحه الميتة؛لكونها من الأجزاء المحكومه بالطهاره،فلا بدّ من حمل الروايه على التقيّه؛إذ الجبن عندنا قسم واحد.

ص:٣٤٧

وقد وردت هذه الكليّة في روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كلّ ما فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (1).

و الاحتمالات الواردة في صدر الروايتين مع قطع النظر عن الغايه المذكوره فيهما ثلاثه:

أحدها: أن يكون المراد بالشىء هي الطبيعه الواحده التي يوجد فيها الحلال باعتبار بعض أنواعه و الحرام باعتبار بعضها الآخر، و حينئذ فيصير المراد أنّ هذه الطبيعه الواحده لك حلال حتّى تعرف نوعها الحرام بعينه، و حينئذ فيختصّ بالشبهات البدويّه، و لا يشمل صورته العلم الإجمالي و الشبهات المحصوره.

ثانيها: أن يكون المراد بالشىء مجموع الشئيين أو الأشياء التي يعلم بوجود الحرام بينهما أو بينها إجمالاً، و حينئذ فينحصر موردها بأطراف العلم الإجمالي.

ثالثها: أن يكون المراد به أعمّ من القسم الأوّل و الثاني، فتشمل الروايتان الشبهات البدويّه و المحصوره جميعاً.

و أمّا بالنسبه إلى ذيل الروايتين - أي «حتّى تعرف الحرام» - فإن كان المراد بالشىء هو الاحتمال الأوّل فيمكن أن يكون المراد بالمعرفه أعمّ من المعرفه التفصيليّة و الإجماليّه؛ إذ العلم الإجمالي معرفه كما أنّ العلم التفصيلي معرفه، فلا ترخيص في مورد العلم الإجمالي؛ لدخوله أيضاً في الغايه، و لكن هذا الاحتمال أبعد الاحتمالات الثلاثه.

و إن كان المراد به هو الاحتمال الثاني فاللازم أن يكون المراد بالمعرفه،

ص: ٣٤٨

١-١) الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

المعرفة التفصيلية؛ لكون المعنى عبارة عن العلم الإجمالي بوجود الحرام بين الأشياء، فلا بدّ من كون الغاية عبارة عن العلم التفصيلي.

كما أنّه بناء على الاحتمال الثالث لا بدّ أن يكون المراد بها هذه المعرفة؛ لاستهجان جعل الغاية للشبه البدوي أعمّ من المعرفة الإجماليّة، مع أنّ المعنى شامل لصورة العلم الإجمالي أيضاً، فلا بدّ أن يكون المراد من الغاية بالنسبة إليها المعرفة التفصيلية.

و كيف كان، فالروايتان بناء على الاحتمالين الأخيرين تدلّان على جعل الحليّة و الترخيص في أطراف العلم الإجمالي.

و الظاهر أن الاحتمالين الأخيرين أقرب من الأوّل؛ إذ المستفاد من قوله:

«كلّ شيء فيه حلال و حرام» أنّه مورد ابتلاء المكلف بالفعل من حيث الحليّة و الحرمة.

و مثل الروايتين المذكورتين في الدلالة على جعل الحليّة و الترخيص روايه مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك، و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهراً، أو امرأه تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا، حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة» (١).

فإنّ المراد بالشيء هو كلّ ما شكّ في حليّته و حرّمته، و الغاية هو العلم بحرمة نفس ذلك الشيء المشكوك، فتشمل الشبهه المحصوره المقرونه بالعلم الإجمالي؛ لكون كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي مشكوك الحليّة و الحرمة،

ص: ٣٤٩

فلا إشكال بالنسبه إلى صدر الروايه من حيث جعل الحليّه و الترخيص بعنوان الضابطه.

و لكنّها غير قابله للاعتماد؛ لأنّ الأمثله المذكوره فيها لا تكون الحليّه فيها مستنده إلى قاعده الحليّه المجعوله في الصدر، بل الحليّه فيها لأجل وجود بعض الأمارات أو الاصول المتقدّمه على قاعده الحليّه في موردها، مثل: اليد في مورد احتمال سرقة الثوب، و إقرار العقلاء على أنفسهم في مورد احتمال حرّيه المملوك، و استصحاب عدم كونها رضيعه له، و كذا استصحاب عدم كونها اختاره، بناء على جريانه على خلاف ما هو الحقّ.

و الحاصل: أن جعل قاعده كليّه ثمّ إيراد أمثله لها خارجه عنها داخله في قواعد آخر مستهجن لا- يصدر عن مثل الإمام عليه السّلام، فالروايه من هذه الجهه موهونه جدّا.

و هكذا روايه معاويه بن عمّار؛ لكونها مرسله، فلا يجوز الاعتماد عليها.

و هكذا روايه عبد الله بن سليمان الوارده في الجبن المشتمله على هذه القاعده الكليّه، فإنّ عبد الله بن سليمان مجهول، فلم يبق في البين إلاّ روايه عبد الله بن سنان المتقدّمه، و هي صحيحه من حيث السند، تامّه من حيث الدلاله، خاليه من احتمال الصدور تقيته؛ لعدم مورد لها.

و لقائل أن يقول بكفايه هذه الروايه لجواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، مع أنّ العقل لا يأبى عنه؛ لعدم كون الترخيص فيه ترخيصا في المعصيه بنظره.

و جوابه: أنّ المتّبع في مداليل الروايات هو فهم العرف و العقلاء، و المتفاهم من مثل هذه الروايه عندهم هو الترخيص في المعصيه، و هو-مضافا إلى

قبحه-غير معقول؛لاستلزامه التناقض كما عرفت سابقا فلا- بدّ من رفع اليد عنها من حيث الحكم بالترخيص في أطراف العلم الإجمالي و اختصاصها بالشبهات البدويّة.

و أضف إلى ذلك ما حكى عن صاحب الجواهر من ندور العامل بمثل هذه الروايه و الأخذ بمضمونها (1)، فكيف يمكن الاستناد إليها بعنوان الدليل المرخص هنا مع ندره العمل بها عند الإماميّة؟ فلا- مجال لجريان أصاله الحلّيّه في موارد الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي. و كذا أصاله البراءه؛ لأنّ مفاد أدلتها هو جعل التوسعه للناس و عدم التضييق عليهم في موارد الجهل و عدم العلم، و الحكم في الشبهه المحصوره معلوم، إجمالاً، و لا يجتمع الترخيص في جميع الأطراف عند العرف و العقلاء مع العلم بعدم الرخصه في بعضها إجمالاً، بعد كون مورد الترخيص هو صورته الجهل و عدم العلم.

رأى الشيخ الأعظم في وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم

الإجمالي:

و قد اختلفت كلمات الشيخ رحمه الله في وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي، فظاهر كلامه في مبحث الاشتغال (2) و صريح كلامه في أواخر الاستصحاب (3) أنّ المانع من جريان الاصول في أطرافه هو لزوم التناقض من جريانها على فرض الشمول؛ لأنّ قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ و لكن انقضه بيقين آخر»-مثلاً- يدلّ على حرمة النقض بالشكّ، و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع حاله السابقه في أحد المستصحبين فلا يجوز، إبقاء

ص: ٣٥١

١- (١) جواهر الكلام ٢٩٤:١-٢٩٨.

٢- (٢) فرائد الاصول ٤٠٤:٢.

٣- (٣) فرائد الاصول ٧٤٤:٢-٧٤٥.

كُلُّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، فالمانع عنده حينئذ هو جهة الإثبات و عدم شمول الأدلة لأطراف العلم الإجمالي؛ للزوم التناقض.

و على هذا المبنى لا فرق في لزوم التناقض بين كون الحاله السابقه في أطراف العلم الإجمالي عباره عن الطهاره أو النجاسه.

و لكن يظهر من كلامه رحمه الله في بحث القطع (1) و في بعض المواضع الأخر أنّ المانع هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه، و حينئذ فالمانع هو عدم إمكان الجعل ثبوتاً، و لازم هذا المبنى أنّ الحاله السابقه في الإنائين المشتبهين إن كانت النجاسه و علمنا إجمالاً بطهاره أحدهما، و بعد جريان استصحاب النجاسه فيهما و الاجتناب عنهما لا تلزم المخالفه العمليه، فينحصر لزوم المخالفه في صوره كون الحاله السابقه فيهما الطهاره.

و جوابه: أنّ المانع إن كان من جهة الثبوت و عدم إمكان الجعل فقد ذكرنا أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي لا يكون ترخيصاً في المعصيه، و أنّ عنوان المعصيه لا ينطبق على كلّ مخالفه؛ لإمكان رفع اليد عن التكليف لمصلحه أهمّ، بل ينطبق على مخالفه تكليف أحرزنا عدم رفع اليد عنه من المولى بأيّ نحو من الأنحاء، كما مرّ بيانه.

و إن كان المانع من جهة الإثبات و قصور الأدله عن الشمول فنسأل: أنّ المراد باليقين المأخوذ في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» هل هو اليقين الوجداني أو الحجّه المعبره، يقيتاً كانت أو غيره؟

فعلى الأوّل نقول: إنّ الحكم بحرمة نقض اليقين الوجداني بالشكّ و إن كان

ص: ٣٥٢

قابلا- للجعل، إلا أن الحكم بوجود نقض اليقين بيقين آخر مثله لا يكون قابلا للجعل بعد كون حجّيه القطع غير قابله للإثبات و لا للنفي كما تقدّم في مبحث القطع، فقوله: «و لكن انقضه بيقين آخر» لا يكون بصدد جعل حكم آخر حتّى يتحقّق التناقض بينه و بين الحكم الأوّل على تقدير جريانه في أطراف العلم الإجمالي، بل بصدد تحديد الحكم المجعول أوّلا- و أنّ حرمة النقض بالشكّ تكون ثابتة إلى أن يجيء يقين آخر، فظهر أنّه بناء على هذا الاحتمال لا تكون الروايه مشتمله على حكّمين حتّى يتحقّق مورد التناقض و عدمه صدرا و ذيلا.

و على الاحتمال الثانى أيضا لا تكون الروايه كذلك؛ لأنّ الحكم بوجود نقض الحجّجه المعبره غير القطع بحجّجه اخرى و إن كان قابلا للجعل و التشريع، إلا أنّه باعتبار كون القطع أيضا من أفراد الحجّجه المعبره لا يمكن هذا التشريع، و جعل الحكم بالنسبه إلى بعض أفراد الحجّجه و بيان التحديد بالنسبه إلى بعضها الآخر ممّا لا يكون لهما جامع حتّى يمكن فى استعمال واحد، فلا يتحقّق فى أدلّه الاستصحاب الحكمان حتّى يستلزم التناقض بينهما فى المقام، كما لا يخفى.

هذا كلّه، مضافا إلى أنّه لو سلّم جميع ذلك نقول: ظاهر سياق الروايه أنّ المراد باليقين فى قوله: «و لكن انقضه بيقين آخر» هو اليقين بما تعلق به اليقين و الشكّ فى قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ»، لا- اليقين بأمر آخر؛ ضروره عدم وجود النقض باليقين المتعلّق بشىء آخر.

و حينئذ نقول: فى موارد العلم الإجمالى لا يكون العلم الإجمالى متعلّقا بنفس ما تعلق به اليقين السابق، فلا يجب نقضه به.

ألا ترى أنّه لو علم إجمالا بنجاسه أحد الإنائين اللذين علم بطهارتهما

سابقا لا- يكون العلم الإجمالي متعلقا بنفس ما تعلق به اليقين السابق؛ ضروره أنّ اليقين السابق إنّما تعلق بطهاره هذا الإناء بالخصوص، و بطهاره ذاك الإناء كذلك، و لم يتحقق بعد يقين بنجاسه واحد معين منهما حتّى يجب نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل الموجود هو اليقين بنجاسه أحدهما المرّد، و هو لم يكن مسبقا باليقين بالطهاره، فمتعلق اليقين السابق و اللاحق مختلف، فلا يجب النقض به.

و الحاصل: أنّ أدله الاستصحاب تجرى فى المقام و لا يلزم التناقض أصلا.

ثمّ إنّ المحقق النائنى رحمه الله فضّل بين الاصول التنزيليه- كالاستصحاب- و غيرها- كأصالة الإباحه- و حكم بجريان الاولى مطلقا فى أطراف العلم الإجمالى، من غير فرق بين أن يلزم من جريان الأصلين مخالفه عمليه أم لا، و بعدم جريان الثانيه إذا لزم من جريانها مخالفه عمليه قطعيه للتكليف المعلوم فى البين.

و قال فى وجه ذلك ما ملخصه: إنّ المجعول فى الاصول التنزيليه إنّما هو البناء العملى و الأخذ بأحد طرفى الشكّ على أنّه هو الواقع، و إلغاء الطرف الآخر، و جعل الشكّ كالعدم فى عالم التشريع، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو البناء العملى على بقاء المتيقّن و تنزيل حال الشكّ منزله حال اليقين، و هذا المعنى لا يمكن جعله بالنسبه إلى جميع الأطراف فى العلم الإجمالى؛ للعلم بانتقاض حاله السابقه فى بعض الأطراف، فإنّ الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف، و هذا لا فرق فيه بين أن يلزم من جريان الاستصحابيين مخالفه عمليه أم لا؛ لعدم إمكان جعل ثبوتها.

و أمّا الاصول الغير التنزيليه فلا مانع من جريانها إلا المخالفه العمليه

للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجرى إن لزم من جريانها ذلك، و تجرى إن لم يلزم (١)، انتهى ملخصاً.

و يرد عليه: أولاً: أن كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية بالمعنى الذى أفاده محل نظر، بل منع، فإن الكبرى المجعولة فى أدلته ليست إلا - حرمة نقض اليقين بالشك، و ظاهرها هو وجوب ترتيب آثار المتيقن فى ظرف الشك، و تطبيق عمله على عمل المتيقن.

و أمّا البناء على أنه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعل الشك كالعدم فلا - يستفاد من شىء من الأخبار الواردة فى الاستصحاب، كيف و اعتبار إلغاء الشك و جعله كالعدم فى عالم التشريع لا - يجتمع مع اعتباره فى الصغرى بقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت؟» فلا يظهر من أخبار الاستصحاب إلا مجرد ترتيب آثار الواقع فى مقام العمل، لا الأخذ بالطرف الموافق للحاله السابقه بما أنه هو الواقع.

و ثانياً: لو سلم كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية فلا نسلم عدم جريانه فى أطراف العلم الإجمالى، فإن كلاً منها مشكوك فيه مسبق بالحاله السابقه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و ما أفاده من أن الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف ممنوع؛ لعدم الدليل على عدم إمكان الاجتماع، فإن للشارع فى عالم التشريع أن يتعبدنا بترتيب آثار الوجود على ما ليس بوجوده، أو بترتيب آثار الميث على من ليس بميث كما فى المرتد الفطرى، و أن يتعبدنا بالتفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهاره البدن و بقاء الحدث عند الوضوء بمائع مردد بين البول

ص: ٣٥٥

والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث و طهاره البدن يناهى العلم الإجمالى بعدم بقاء الواقع فى أحدهما؛ لأنّه إن كان المانع ماء فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولا فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما ممكن.

وهكذا التفكيك بين المتلازمين العاديين؛ فإنّ استصحاب حياه زيد و عدم نبات لحيته يناهى العلم العادى بمخالفه أحدهما للواقع؛ للملازمه بين الحياه و النبات، و هكذا التفكيك بين المتلازمين العقليين كالتعبّد ببقاء الكلّى و عدم ترتيب آثار الفرد الطويل، مع أنّ بقاء الكلّى ملازم عقلا- مع تحقّق الفرد الطويل و نحو ذلك، كما أنّه يستفاد من ذيل كلامه الالتفات إلى ذلك، ففى عالم التعبّد لا مانع من الترخيص و التعبّد بخلاف العلم الإجمالى.

و أجاب عن هذا الإشكال بما ملخصه: أنّه تاره يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنّهما يتفقان على نفي ما يعلم تفصيلا ثبوته، أو على ثبوت ما يعلم تفصيلا نفيه، كما فى استصحاب نجاسه الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهاره أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابيين يتوافقان فى نفي ما يعلم تفصيلا من طهاره أحدهما أو نجاسته.

و اخرى لا يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالا بعدم مطابقه أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقان فى ثبوت ما علم تفصيلا نفيه، أو نفي ما علم تفصيلا ثبوته، بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّى الأصلين إلا العلم بمخالفه أحدهما للواقع، كما فى الاصول الجاربه فى الموارد التى يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين. و الفرق بين القسمين ممّا لا يكاد يخفى، و الذى منع من جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو الأوّل، و أمّا الثانى فلا محذور فيه أصلا؛ لأنّ التلازم

بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر (١). انتهى.

و الجواب عنه: أولاً- بالنقض بما إذا علم بجنس التكليف، و دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، مع كونهما مسبوقين بالعدم، فيكون الأصلان متخالفين، فإنّ أصل عدم الوجوب يخالف أصله عدم الحرمة، و لا يكون بينهما توافق كما هو واضح، و حينئذ فيصير من قبيل القسم الثاني، مع أنّه لا يلتزم بالجريان في هذه الصورة.

و ثانياً: أنّ الفرق بين القسمين ليس بواضح؛ لأنّ جريان الاستصحاب في القسم الأوّل في كلّ واحد من الإنائين لا ينافي العلم بالطهاره أو النجاسه، و لا- يكون المجموع من حيث هو مجموع موردا لجريان الاستصحاب حتّى يكون منافيا للعلم التفصيلي بالخلاف، بل مورده كلّ واحد منهما بالخصوص، و لا ينافي شيء من الأصليين للعلم الإجمالي، غاية الأمر أنّه بعد جريانهما يقطع بكذب أحدهما؛ للعلم الإجمالي بالطهاره أو النجاسه، فلم يظهر فرق بينه و بين القسم الثاني.

و مجرد توافق الأصليين في الأوّل و تخالفهما في الثاني لا- يوجب الفرق بينهما بعد كون الأوّل أيضا مصداقين لحرمة النقض بالشكّ لا مصداقا واحدا.

و الحاصل: أنّ المعلوم بالإجمال إن كان تكليفا فعلياً حتمياً لا يرضى المولى بتركه بأيّ وجه من الوجوه يكون العلم الإجمالي فيه علمه تامه لحرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه بمقتضى حكم العقل، فلا- يمكن الترخيص من المولى في هذا المورد، و أمّا إن كان التكليف الفعلي المستفاد من الإطلاق أو العموم أو الدليل المعبر أو الأماره المعبره، فيكون العلم الإجمالي فيه علّه

ص: ٣٥٧

تأمه لحرمة المخالفه القطعيه بنظر العرف و العقلاء، و لا يجوز الترخيص في جميع الأطراف عندهم، بخلاف نظر العقل؛ إذ لا مانع عقلا من الترخيص فيه.

و رفع اليد عن التكليف لمصلحه التسهيل على العباد-مثلا- كما في الشبهات البدويه. هذا كله بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه.

ص: ٣٥٨

أمّا بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه فهل يكون العلم الإجمالي مقتضيا له أو عله تامه له عند العرف و العقلاء؟ و بعبارة اخرى: هل يجوز الترخيص في بعض الأطراف عرفا بعد جواز ارتكاب الجميع عقلا أم لا؟ و الظاهر أنه لا مانع منه عند العقلاء أيضا؛ لعدم كونه ترخيصا في المعصيه، إنما الكلام في أنه هل يوجد دليل يمكن أن يستفاد منه الترخيص في بعض الأطراف أم لا؟

فنقول: قد عرفت أن ما يمكن الاستدلال به للتخصيص هو خصوص صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه، و أمّا غيرها من الروايات فلا يصح الاعتماد عليها بعد وجود الخلل في متنها أو سندها، و أمّا الصحيحه فقد عرفت أنها تشمل صورته العلم الإجمالي بناء على كون المراد من الشيء المأخوذ فيها هو مجموع الشئين اللذين أحدهما حلال و الآخر حرام، فهي تدلّ على حلّيه ذلك الشيء - أي المجموع - و حيث إنّه غير قابل له للأخذ بمضمونها؛ لدالته على الإذن في المعصيه بحسب متفاهم العرف و العقلاء، فلا بدّ من رفع اليد عنها، و ليس هنا شيء آخر يدلّ على حلّيه بعض الأطراف.

نعم، لو كان الدليل دالّا على حلّيه كلّ مشتبّه لكان للبحث في دلالته على الترخيص في بعض الأطراف مجال، و لكنّه لم يدلّ دليل معتبر على ذلك عدا

روايه مسعده بن صدقه المتقدمه التي عرفت عدم صحه الاعتماد عليها؛ لاغتشاشها و عدم تطابق القاعده مع الأمثله المذكوره فيها.

ثم لو فرض دلالتها على حليته ككل مشتبه لكان الظاهر منها هو حليته ككل مشتبه معين، و لا يمكن الأخذ به في المقام؛ لأن إجراء هذه القاعده في المجموع مستلزم للإذن في المعصيه، و في البعض المعين ترجيح من غير مرجح، و في البعض الغير المعين موجب للخروج عن الدليل الدال على اعتبارها؛ لأنه لم يدل إلا على حليته ككل مشتبه معين، و إن شئت قلت: إن البعض الغير المعين لا يكون من أفراد العام أصلاً، و الدليل يتضمن حليته جميع أفراد العام.

و يمكن الذب عنه بوجه:

منها: أن يقال: إن الدليل اللفظي و إن لم يدل على الترخيص في البعض الغير المعين، إلا أنه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمه حكم العقل؛ لأن القضية المشتمله على حكم متعلق بعنوان على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران: أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

ثانيهما: وجود الملاك في كل فرد منها.

ثم إن ثبت قيد يرجع إلى مادّه القضيه فمقتضاه التضييق في ناحيه الحكم و الملاك معاً، فإذا ورد: «أكرم العلماء»، ثم ورد قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء»، يفهم من ذلك التقييد و التخصيص اختصاص الحكم و الملاك بما عدا مورد المخصّص، و إن ثبت قيد يرجع إلى إطلاق الهيئه دون المادّه فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّه.

كما إذا ورد خطاب دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثم وجد غريقان، فإنّ

ذلك الخطاب و إن كان غير شامل لهما بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلا أنه يحكم بإطلاق المادّه بوجود ملاك الوجوب في كليهما، و لهذا يستكشف العقل وجوبا تخييرا مع عدم وجود الأهمّ في البين.

و في المقام نقول: إنّ الأدلّه المرخصه و إن اختصّ حكمها بغير صوره العلم الإجمالي بحكم العقل الحاكم بقبح الإذن في المعصيه إلا أنّ وجود ملاك الإباحه في كلّ مشتبّه يستكشف من إطلاق المادّه، و بعد تعذّر الجرى على طبق الملاك في كلّ طرف من الأطراف يستكشف أنّ البعض على سبيل التخيير مرخص فيه، حيث لا ترجيح للبعض المعين (1). انتهى.

و يرد عليه ما أورده عليه المحقّق الحائري رحمه الله من أنّ حكم العقل بذلك إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا- مانع منه، كما في مثال الغريقين، و أمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالي يوجب مراعاة الواقع و يقتضى الاحتياط، و لعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع، فلا يقطع به العقل كما هو واضح (2).

و منها: ما أورده المحقّق النائيني رحمه الله على نفسه بعد الحكم بسقوط الاصول بالنسبه إلى جميع الأطراف و ملخص ما ذكره: أنّ نسبه الاصول إلى كلّ واحد من الأطراف و إن كانت على حدّ سواء، إلا أنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعا، بل غايه ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين؛ لأنّه بناء على شمول أدلّه الاصول لأطراف العلم الإجمالي يكون حال الاصول العمليّه حال الأمارات على القول بالسببيّه، و التخيير في باب الأمارات المتعارضه إنّما

ص: ٣٤١

١- ١) درر الفوائد: ٤٥٨-٤٥٩.

٢- ٢) المصدر السابق.

هو كالتخيير في باب المتزاحمين.

و حينئذ لا بدّ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّى كلّ من الأمارتين بحال عدم العمل بالآخرى إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ، وإمّا من سقوط الأمرين و استكشاف العقل حكما تخييريا لأجل وجود الملاك التامّ، في متعلّق كلّ من الأمارتين على المسلكين في باب التزاحم، و الظاهر هو المسلك الأوّل؛ لأنّ منشأ التزاحم إنّما هو عدم القدره على الجمع بينهما، و المقتضى لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين، فلا بدّ من رفع اليد عنه؛ لأنّه الذي أوجب التزاحم، و الضرورات تتقدّر بقدرها.

و نقول في المقام: إنّ حجّيه كلّ أصل عملي إنّما تكون مطلقه بالنسبه إلى ما عداه من سائر الاصول؛ لإطلاق دليل اعتباره، و هذا الإطلاق محفوظ في الشبهات البدويّه و المقرونه بالعلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريان الاصول في الأطراف مخالفه عمليه.

و أمّا إذا لزم فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّيه لكلّ من الاصول الجاربه في جميع الأطراف؛ لأنّ بقاء الإطلاق يقتضى صحّه جريانها في جميع الأطراف، و المفروض أنّه يستلزم المخالفه العمليه، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الحجّيه، و نتيجه التقييد هو التخيير في إجراء أحد الأصلين لا سقوطهما رأسا، كما لا يخفى (١).

ثم أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن هذا الوجه الذي أورده على نفسه بكلام طويل، و ملخصه: أنّ الموارد التي يحكم فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن أحد أمرين:

ص: ٣٦٢

أحدهما: اقتضاء الكاشف و الدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل.

ثانيهما: اقتضاء المنكشف و المدلول ذلك، و إن كان الدليل يقتضى التعيّنه.

فمن الأوّل ما إذا ورد عامّ كقوله: «أكرم العلماء» و علم بخروج زيد و عمرو عن العامّ، و لكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على نحو الإطلاق أو أنّ خروج كلّ منهما مشروط بحال عدم إكram الآخر؟

و بعبارة أوضح: دار الأمر بين أن يكون التخصيص أفرادياً و أحوالياً معاً أو أحوالياً فقط، و الوظيفة في هذا الفرض هو التخيير في إكram أحدهما؛ لأنّ مرجع الشكّ في مقدار الخارج عن عموم و جوب إكram العلماء، و لا بدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه، و هو التخصيص الأحوالى فقط، فلا محيص عن القول بالتخيير، إلا أنّ منشأه هو اجتماع دليل العامّ و إجمال دليل الخاصّ بضميمه و جوب الاقتصار على القدر المتيقّن، و ليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول له، بل المجعول في كلّ من العامّ و الخاصّ هو الحكم التعيينى، فالتخيير إنّما نشأ من ناحيه الدليل.

و من الثانى المتزاحمان في مقام الامتثال، فإنّ التخيير فيهما إنّما هو لأجل أنّ المجعول في باب التكاليف معنى يقتضى التخيير في امتثال أحد المتزاحمين؛ لأنّه يعتبر عقلاً - فيها القدره على الامتثال، و حيث لا تكون القدره محفوظه في كليهما فالعقل يستقلّ بالتخيير، و الفرق بين التخيير في هذا القسم و التخيير في القسم الأوّل أنّ التخيير هناك ظاهرى و هنا واقعى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القول بالتخيير في باب الاصول لا شاهد عليه، لا من ناحيه الدليل و الكاشف، و لا من ناحيه المدلول و المنكشف.

أمّا انتفاء الأوّل فواضح، فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الاصول العمليّه إنّما

يقتضى جريانه عينا، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه.

و أمّا انتفاء الثاني فلا أنّ المجعول في باب الاصول العمليّه ليس إلاّ الحكم بتطبيق العمل على مؤدّي الأصل بما أنّه الواقع، أو لا بما أنّه كذلك على اختلاف الاصول، ولكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبه الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثه، و هي: الجهل بالواقع، و إمكان الحكم على المؤدّي بأنّه الواقع، و عدم لزوم المخالفه العمليّه، و حيث إنّه يلزم من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفه عمليّه فلا يمكن جعلها جمعا، و كون المجعول أحدها تخييرا و إن كان بمكان من الإمكان، إلاّ أنّه لا دليل عليه، لا من ناحيه أدلّه الاصول، و لا من ناحيه المجعول فيها (1). انتهى.

و يرد عليه - كما ذكر استاذنا السيّد الإمام رحمه الله - عدّه إیرادات:

منها: أنّ ما ذكره - من أنّ التخيير في القسم الأوّل إنّما هو من ناحيه الدليل و الكاشف لا المجعول و المنكشف؛ لأنّ في كلّ من العامّ و الخاصّ هو الحكم التعيني - محلّ نظر، بل منع؛ ضروره أنّه لو كان الحكم المجعول في الخاصّ حكما تعينيا - أي خروج زيد و عمرو في المثال عن العامّ في جميع الحالات - و علم ذلك لم يكن مجال للتخيير - بمعنى التخصيص الأحوالي، و هو خروج كلّ واحد منهما مقيّدا بدخول الآخر - لأنّه مساوق للعلم بكون التخصيص أحواليا و أفراديا معا؛ لوضوح أنّه لو كان التخصيص أحواليا فقط و كان خروج كلّ من الفردين مشروطا بدخول الآخر يكون الحكم المجعول حكما تخييريا.

و بالجملة، فاللذّي أوجب الحكم بالتخيير هو تردّد المجعول في الخاصّ بين

ص: ٣٦٤

كونه تعييتياً أو تخييرياً بضميمه وجوب الاقتصار فى التخصيص على القدر المتيقن، فالتخير إنمأ هو مقتضى تردّد المجعول بضميمه مأ ذكر، كمأ لا يخفى، و لا يكون ناشئاً من الدليل.

و منها: أنّ مأ ذكره- من أنّ التخير فى القسم الثانى إنمأ هو من ناحيه المدلول و المنكشف- محلّ منع؛ إذ التخير فيه إنمأ هو كالتخير فى القسم الأول؛ لأنّ التخير فيه إنمأ يكون منشؤه إطلاق مثل قوله: «انقذ كلّ غريق» بضميمه التخصيص بالنسبه إلى صوره العجز عن الإنقاذ بالإضافه إلى الغريقين مع لزوم الاقتصار فى مقام التخصيص على القدر المتيقن، و هو الخروج الأحوالى فقط الذى مرجعه إلى رفع اليد عن الإطلاق، لا الأفرادى و الأحوالى معاً الذى مرجعه إلى رفع اليد عن العموم.

و بالجمله، فلا فرق بين القسمين إلّا فى أنّ الحاكم بالتخصيص فى القسم الأول هو الدليل اللفظى، و فى القسم الثانى هو الدليل العقلى، و هو لا يوجب الفرق بين التخيرين من حيث المقتضى، كمأ لا يخفى.

و منها: أنّه لو سلّم جميع مأ ذكر فنمى مأ ذكره- من عدم كون التخير فى باب الاصول العمليّه من ناحيه الدليل و الكاشف؛ لأنّ لنا أن نقول بأنّ التخير فيها من جهه الدليل و الكاشف؛ لأنّ أدلّه أصله الحلّ تشمل بعمومها أطراف العلم الإجمالى أيضاً، غاية الأمر أنّها خصّصت بالنسبه إليها قطعاً، و لكن أمر المخصّص دائر بين أن يكون مقتضاه خروج الأطراف مطلقاً حتّى يلزم الخروج الأفرادى و الأحوالى معاً، و بين أن يكون مقتضياً لخروج كلّ واحد منها مشروطاً بدخول الآخر، فهذا الإجمال بضميمه لزوم الاقتصار على القدر المتيقن فى مقام التخصيص أوجب التخير، كمأ هو واضح.

و منها:- وهو العمده:- أن ما ذكره- من عدم كون التخيير فى باب الاصول من مقتضيات المعجول و المنكشف- ممنوع جدًّا؛ ضرورة أن المقام إنما هو من قبيل المتراحمين، كما أن فىهما يكون الملاك فى كل فرد موجودا، فكذلك الملاك لجريان أصل الإباحة فى كل من الأطراف موجود قطعاً، و كما أن المانع العقلى هناك بضميمة اقتضاء كل من المتراحمين صرف قدره إلى نفسه يوجب الحكم بالتخيير إثمًا لتقييد الإطلاق، و إنما لسقوط الخطايين و استكشاف العقل حكما تخييريا، كذلك المانع العقلى هنا، و هو لزوم المخالفه القطعيه بضميمة اقتضاء كل من الأصليين لإثبات حكم متعلقه يوجب التخيير قطعاً.

فالعمده فى الجواب ما ذكرنا من أنه ليس هنا ما يدل على جريان أصل الحليته فى كل واحد من الأطراف، بل مجراه هو مجموعها، أى المختلط من الحلال و الحرام بمقتضى قوله: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» فى صحيحه عبد الله بن سنان، و جريانه فيه مستلزم للمخالفه القطعيه كما مرّ.

و الحاصل: أن أطراف العلم الإجمالى لا يكون من مصاديق أصاله الحليته، فإن جريانها فى مجموع المشتبهين يستلزم الترخيص فى المعصيه، و هو ممتنع عرفاً و عقلاء؛ لعدم استفادته من الدليل الشرعى بنظر العرف و إن لم يكن له مانع عقلاً، و أمّا جريانها فى بعض الأطراف فلا مانع منه عقلاء بحسب مقام الثبوت، و لكن لا دليل له بحسب مقام الإثبات.

هذا،

و لا بد من التنبيه على امور:

ص: ٣٦٦

لو كان أطراف العلم الإجمالي ممتًا يوجد تدريجا، كما إذا صار عالما إما بوجوب أداء الدين فعلا بنحو الواجب المنجز، وإما بوجوب الحج في موسمه بنحو الواجب المعلق، فهل يجب الاحتياط أيضا بالإتيان بجمعها في الشبهات الوجوبية و بترك الجميع في الشبهات التحريمية، أم لا؟

و يستفاد من كلام صاحب الكفاية رحمه الله انحصار تدريجه الأطراف بدوران الأمر بين المعلق و المنجز فقط، وقال: «إنه لو علم فعلية التكليف و لو كان بين أطراف تدريجه لكان منجزا و وجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية؛ ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع» (1).

و لكن يمكن إضافه مورد آخر إليه أيضا، و هو دوران الأمر بين الواجب المطلق و المشروط؛ إذ التكليف في الواجب المطلق فعلى و في الواجب المشروط استقبالي، فإن القيد و الشرط في مثل قولنا: «إن جاءك زيد فاكرمه» يرجع إلى مفاد الهيئه، لا إلى مادّه الإكرام، فوجوب الإكرام معلق على مجيء زيد عند المشهور، بخلاف ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله فلا يكون قبل تحقق الشرط

ص: ٣٦٧

هناك تكليف.

فإذا علمنا بأنه إما هذا الشيء واجب بنحو الواجب المطلق، وإما ذاك الشيء بنحو الواجب المشروط، فالظاهر وجوب الاحتياط هنا أيضا؛ لأنّ التكليف ولو كان مشروطا بأمر استقبالي بحيث لم يكن متحققا قبل تحقق الشرط، كما هو الشأن في جميع الواجبات المشروطة، إلا أنه لو فرض كونه معلوما بالتفصيل لكان اللازم على المكلف الإتيان بمقدمات المكلف به التي لا يقدر عليها بعد ثبوت التكليف، ولا يكون المكلف معذورا لو لم يفعلها؛ نظرا إلى أنّ التكليف لم يكن ثابتا قبل تحقق الشرط، فكيف يجب على المكلف تحصيل مقدماته؟ وبعده وإن تحقق التكليف إلا أنه معذور في المخالفه لأجل عدم القدره على فعل متعلقه؛ لأنّ المفروض عدم القدره على المقدمات بعد تحقق الشرط.

ووجه عدم المعذوريه: أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل هذه المقدمات مع العلم بعدم القدره عليها بعد ثبوت التكليف وإن لم يكن التكليف متحققا بعد، فإذا كان الأمر كذلك فيما لو كان الواجب المشروط معلوما بالتفصيل فكيف إذا دار الأمر بين كون الوجوب مطلقا أو مشروطا؟

و بالجمله، لا ينبغي الإشكال في وجوب الاحتياط في التدريجيات من دون فرق بين أن يكون الأمر دائرا بين المعلق والمنجز، وبين أن يكون دائرا بين المطلق والمشروط.

أمّا في الأوّل فواضح بعد ما عرفت من كون التكليف في الواجب المعلق يكون ثابتا قبل وجود المعلق عليه أيضا، فهو عالم إجمالا بتعلق تكليف فعلى حالي، غايه الأمر أنّ المكلف به مردّد بين أن يكون حاليًا أو استقباليًا، والعقل

ص: ٣٦٨

يحكم بلزوم الاحتياط؛ لعدم الفرق بينه و بين ما هو متحقّق بالفعل.

و أمّا فى الثانى فلما عرفت من أنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى لا يتوقّف على صدور أمر فعلى من ناحيته، بل يحكم بذلك و لو كان التكليف استقبالياً، بل قد عرفت فى بعض المباحث السابقه أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض و لو لم يكن فى البين أمر أصلاً، كما لا يخفى.

ص: ٣٦٩

الأمر الثاني: حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي

لو اضطرَّ بالترك في الشبهات الوجودية أو بالارتكاب في الشبهات التحريمية إلى أحد الأطراف، فتارة يكون الاضطرار إلى طرف معين، و أخرى يكون إلى غير معين، و على التقديرين قد يكون الاضطرار قبل تعلّق التكليف و العلم به، و قد يكون بعدهما، و قد يكون بعد واحد منهما و قبل الآخر، و قد يكون مقارنا لهما أو لأحدهما، فههنا صور:

فنقول: أمّا لو كان الاضطرار إلى طرف معين و كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف أو بعده و قبل العلم به، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر أيضا، سواء قلنا بأنّ الاضطرار من حدود التكليف و قيوده بحيث لا يكون فعليا مع الاضطرار و يكون مشروطا بعدمه، أو قلنا بأنّ الاضطرار و كذا سائر الأعذار أعذار عقلية و التكليف ثابت فعليا مطلقا، غايه الأمر أنّه لا يصحّ للمولى الاحتجاج به مع وجود مثل الجهل و العجز و الاضطرار و نحوها من الأعذار، كما اختاره استاذنا السيّد الإمام رحمه الله، و قد مرّ تحقيقه في مواضع متعدّده، و يأتي أيضا فيما بعد إن شاء الله.

أمّا على القول الأوّل فلائنه يشترط في منجزية العلم الإجمالي أن يكون متعلّقه التكليف الفعلي الثابت على أيّ تقدير، بحيث لو تبدّل إلى العلم

التفصيلي بثوته في كل واحد من الأطراف لكان منجزاً، و هنا ليس كذلك؛ لأنه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو الشيء الذي تعلق به التكليف فلم يكن حينئذ فعلياً، لاشرطاً فعليته على الفرض بعدم عروض الاضطرار بالنسبه إلى المكلف به، و حينئذ فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي على أى تقدير، كما هو واضح.

و أمّا على القول الثانى فلأنّ الاضطرار و إن لم يكن من قيود التكليف الفعلي إلاّ- أنّه من قيود التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج، و لا- بدّ في تأثير العلم الإجمالي من أن يكون متعلقه هو التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أى تقدير، و من الواضح أنّه ليس هنا كذلك؛ لأنّه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به، فلا يكون التكليف حينئذ صالحاً للاحتجاج و إن كان باقياً على الفعليته، و مجرد البقاء على الفعليته لا يجدي ما لم ينضمّ إليه القابليته، و لذا لا يكون العلم الإجمالي مؤثراً لو حصل له الاضطرار إلى جميع الأطراف كما لا يخفى.

إن قلت: لازم ما ذكرت هو جواز القعود عن تكليف المولى فيما لو شكّ في كونه قادراً على إتيان متعلقه؛ لأنّ مقتضى ما ذكرت هو كفايه مجرد احتمال كون المضطرّ إليه هو المكلف به، فإذا كان مجرد احتمال الاضطرار بالنسبه إلى متعلق التكليف كافياً في عدم قابليته للاحتجاج فكذلك مجرد احتمال عدم قدره و العجز عن إتيان المكلف به يكون كافياً؛ ضروره أنّه لا فرق بين الاضطرار و العجز من هذه الحيثيه أصلاً، و بطلان اللازم واضح كما يظهر بمراجعته العقل و العقلاء؛ لأنّه لا يكون العبد الشاكّ في قدره معذوراً عندهم في المخالفه، و حينئذ فلا بدّ من الالتزام بذلك في الاضطرار كما في المقام.

قلت: الفرق بين المقام و بين مسأله الشكّ في قدره التي لا يكون العبد فيها

معذورا في المخالفه هو أنّ في المقام يكون الاضطرار معلوما و لا يكون المكلف المضطرّ شاكّا فيه أصلا، غايه الأمر أنّه يشكّ في انطباقه على مورد التكليف، و يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به أو أن يكون غيره، و حينئذ فأمره دائر بين أن يكون عروض الاضطرار بالنسبه إلى المكلف به، فلا يكون التكليف بالنسبه إليه صالحا للاحتجاج، و بين أن يكون المضطرّ إليه هو غير المكلف به فيكون التكليف بالنسبه إليه قابلا له، فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلى الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير، و قد عرفت أنّه شرط في تأثير العلم الإجمالي، بخلاف الشكّ في القدره؛ إذ التكليف الفعلى الصالح له معلوم، و الشكّ في القدره لا يكون عذرا للمخالفه؛ إذ الشكّ في أصل وجود ما يتحقّق به العذر لا- يكون مجوّزا لمخالفه التكليف المعلوم عند العقل و العقلاء. ففي صوره الاضطرار إلى الواحد المعين قبل تعلق التكليف أو بعده و قبل العلم به لا- يجب الاحتياط و الاجتناب عن الآخر.

و أمّا لو كان الاضطرار إلى المعين بعد تعلق التكليف و العلم به، فالظاهر هنا وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر؛ لأنّ مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلى الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير هو تنجّز التكليف و لزوم الاحتياط و تحصيل الموافقه القطعيه، فإذا عرض له الاضطرار المانع عن ذلك فلا يرى العقل المكلف معذورا في ترك الموافقه الاحتماليه، كما لا يخفى.

هذا كلّ فيما لو كان الاضطرار إلى واحد معين من الأطراف.

و أمّا لو كان الاضطرار إلى واحد غير معين منها فالظاهر وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقا؛ لعدم كون الاضطرار عارضا للمكلف به حتّى يخرج التكليف الفعلى المتعلق به عن الصالحيه للاحتجاج؛ لأنّ الاضطرار

إنّما عرض إلى واحد غير معيّن من الأطراف، فالعلم بالتكليف الفعلى الصالح للاحتجاج على أىّ تقدير موجود؛ ضرورة أنّه لو تبدّل إلى العلم التفصيلي بثبوتة فى كلّ واحد من الأطراف لكان اللازم رفع الاضطرار بارتكاب الطرف الآخر، واحتمال كون ما يختاره المكلف هو المكلف به لا يضرّ بذلك بعد كون ذلك ناشئا عن جهل المكلف بالواقع.

و بالجمله، لا- مزاحمه بين ثبوت التكليف بالوصف المذكور و بين الاضطرار إلى بعض الأطراف بحسب الواقع، و لذا لو علم المكلف به تفصيلا لكان اللازم عليه امتثاله و رفع الاضطرار بالطرف الآخر، و إنّما المزاحمه بينهما وقعت فى بعض الأوقات فى مقام العمل؛ لجهل المكلف بالواقع، و هذا هو الفارق بين الاضطرار إلى المعين و الاضطرار إلى غيره: لأنّه فى الأوّل لا تكون المزاحمه مستنده إلى الجهل، بل المزاحمه على تقدير كون المضطرّ إليه هو المكلف به ثابتة مطلقا مع العلم و الجهل، بخلاف الثانى.

و بعبارة اخرى: أنّ الاضطرار لا يكون عارضا للمكلف به هنا أصلا، بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنّه فى أحد الوجهين يكون عارضا للمكلف به، كما لا يخفى.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه، حيث إنّ ذهب إلى عدم الفرق بين الاضطرار إلى واحد معيّن و بين الاضطرار إلى واحد غير معيّن، و إلى عدم الفرق بين أن يكون الاضطرار سابقا على حدوث العلم بالتكليف أو لاحقا، و اختار الفرق بين الاضطرار و فقد بعض الأطراف؛ نظرا إلى أنّ الاضطرار من حدود التكليف بخلاف فقدان.

ثمّ إنّ رحمه الله التفت إلى الفرق بين الاضطرار إلى واحد معيّن و واحد غير معيّن،

ولذا قال في هامش الكفايه بالفرق بينهما، إلا أنه اختار في مقام الفرق عكس ما ذكرنا بأن الاحتياط واجب في الاضطرار إلى واحد معين، بخلاف الاضطرار إلى واحد غير معين، ثم استدلل بما هو عين المدعى، بأن العلم الإجمالي في الاضطرار إلى واحد معين منجز ولا مانع من تأثيره في التنجيز، و أما في الاضطرار إلى واحد غير معين فلا يكون مؤثراً (1)، وهذا هو المدعى.

و الحق كما عرفت تفصيله بعكس ذلك.

ص: ٣٧٥

(١-١) كفايه الاصول ٢:٢١٦، الهامش ١.

الأمر الثالث: في شرطه الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

المعروف بين المتأخرين من الأصوليين أنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن تكون الأطراف مميًا يمكن ابتلاء المكلف بها عادة؛ نظراً إلى أن النهي عمياً لا يكون مورداً لابتلاء المكلف بحسب العادة مستهجن عرفاً؛ لأنه كما يعتبر في عدم كون النهي قبيحاً عند العقل أن يكون المكلف قادراً بالقدره العقليّ على إتيان متعلّقه، كذلك يعتبر في عدم كونه مستهجنًا عند العرف أن يكون متعلّقه مقدوراً للمكلف بالقدره العاديّ، وهي مفقوده مع عدم الابتلاء بها عادة.

و الوجه في هذا الاعتبار أن الغرض من النهي إنّما هو إيجاد الداعي للمكلف إلى ترك المنهي عنه؛ لاشتماله على المفسده، وهذا الغرض حاصل بدون النهي فيما لو كان المنهي عنه متروكاً عادة، كما أنّ الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي له إلى فعل المأمور به لاشتماله على المصلحه الملزمه، ومع ثبوته للمكلف بدونه لا مجال للأمر أصلاً؛ لكونه مستهجنًا عرفاً.

و مميًا ذكرنا يظهر أن الرفع للاستهجان هو إمكان ثبوت الداعي إلى الفعل في النهي و إلى الترك في الأمر بحسب العاده، فلو فرض عدم هذا الداعي إمّا لعدم القدره العاديّ على الفعل في الأول و على الترك في الثاني، و إمّا لعدم حصول الداعي اتّفاقاً و إن كان مقدوراً عادة يستهجن التكليف.

الفرق بين الخطابات الشخصية و الخطابات القانونيه

و التحقيق فى مسأله الابتلاء و عدمه متوقف على بيان المبنيين فى الخطابات الشرعيه، أحدهما: ما اختاره المشهور، و الآخر: ما ذهب إليه استاذ السيد الإمام رحمه الله، أميا ما اختاره المشهور فهو انحلال الخطابات الشرعيه إلى خطابات متعدده حسب تعدد المكلفين، و حينئذ لا بد من ملاحظه المكلف، و أن توجه الخطاب الشخصى هل يكون مستهجنا بالنسبه إليه، لأجل الاضطرار أو عدم القدره العقليه أو العاديه أو عدم انصراف إرادته، أو لا يكون كذلك لفقدان هذه الامور؟ و لا يخفى أن الالتزام بذلك يوجب محذورات كثيره:

منها: أن لازمه عدم صحه تكليف العاصى الذى لا يحتمل المولى الأمر أن يؤثر أمره فيه، فيخرج عن كونه عاصيا، و كذا الكافر بطريق أولى.

و منها: أن لازمه تعميم ذلك بالنسبه إلى الأحكام الوضعيه أيضا، فإنه كما يستهجن التكليف بحرمه الخمر الموجود فى البلاد البعيده و النهى عن شربه، كذلك يكون جعل النجاسه له أيضا مستهجنا بعد وضوح أن مثل هذا الجعل إنما هو لغرض ترتيب الآثار، و لا معنى له بعد عدم الابتلاء عاده، و حينئذ فيلزم أن يكون الخمر الواحد نجسا بالنسبه إلى من كان مبتلى به، و غير نجس بالنسبه إلى غير المبتلى، و هذا ممّا لا يمكن أن يلتزم به فقيه.

نعم، يمكن التفكيك في النجاسة الظاهرية بالنسبة إلى العالم بالحاله السابقه و الجاهل بها، فإنّ العالم يجرى استصحاب النجاسه فيكون نجسا بالإضافة إليه، و الجاهل يجرى أصاله الطهاره فلا- يكون نجسا بالإضافة إليه، و لا يمكن الالتزام بهذا المعنى في الأحكام الواقعيه.

و منها: أنّ المكلف إذا شكّ في أنّه قادر على إتيان المكلف به أم لا، فمرجع الشكّ في القدره إلى الشكّ في توجّه الخطاب إليه و عدمه. و في صوره الشكّ فيه لا- بدّ من جريان أصاله البراءه، مع أنّ المتفق عليه هو الاحتياط في مورد الشكّ في القدره، فلا يمكن الجمع بين القول بالانحلال و كلّ مكلف له خطاب خاصّ، و القول بالاحتياط في مورد الشكّ في القدره.

أمّا ما ذهب إليه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله من أنّ الخطابات الشرعيه خطابات كليّه متوجّهه إلى عامّه المكلفين، بحيث يكون الخطاب في كلّ واحد منها واحدا و المخاطب متعدّدا حسب تعدّد المكلفين، و المصحح لهذا النوع من الخطاب العامّ إنّما هو ملاحظه حال نوع المخاطبين دون كلّ واحد منهم، فإن كانوا بحسب النوع قادرين بالقدره العقليه و العاديه صحّ خطاب الجميع بخطاب واحد، و لا يكون عجز البعض عقلا أو عاده موجبا لاستهجان الخطاب العامّ بعد عدم خصوصيه مميزه للعاجز، و هكذا بالنسبه إلى العاصي و الكافر، فإنّ المصحح لتوجيه الخطاب العامّ الشامل للعاصي و الكافر أيضا إنّما هو احتمال التأثير بالنسبه إلى النوع و إن علم بعدم تأثيره بالنسبه إلى بعض المخاطبين.

و بالجملة، لا وجه للقول بانحلال الخطابات الشرعيه إلى خطابات متعدّده حسب تعدّد المخاطبين المكلفين، خصوصا بعد كون مقتضى ظواهرها هو

وحده الخطاب و تعدّد المخاطب، فاللازم إبقاؤها على ظاهرها، و به تندفع الإشكالات المتقدّمة، كما أنّه يظهر به الوجه في وجوب الاحتياط في صورة الشكّ في القدره الذي هو مورد للاتّفاق.

و إذا اتّضح ذلك تعرف أنه لو كان بعض الأطراف في الشبهه المحصوره خارجا عن محلّ الابتلاء غير مقدور بالقدره العاديّه لا يكون ذلك موجبا لعدم تنجز التكليف المعلوم إجمالا؛ لأنّ التكليف يكون ثابتا و لو كان متعلّقه خارجا عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الخروج عن محلّ ابتلاء بعض المكلفين لا يوجب استهجان الخطاب العامّ و التكليف بنحو العموم، بل الملاك في الاستهجان ما عرفت من خروجه عن محلّ ابتلاء عامّه المكلفين أو أكثرهم، و حينئذ فلا بدّ من الاحتياط بترك ما هو محلّ للابتلاء أيضا. هذا مع العلم بالخروج.

و أمّا مع الشكّ في ذلك فالأمر أوضح إذا كان منشأ الشكّ هي الشبهه الحكميّة لا الشبهه الموضوعيّة، فإنّ الشكّ يتصوّر على وجهين:

الأول: أن تكون ماهيّة الابتلاء و عدمه و حدود مورد الابتلاء واضحه، و لكن لا نعلم أنّ الخمر المتحقّق -مثلا- هل يكون داخلا في الحدّ حتّى يكون موردا للابتلاء أو خارجا عنه حتّى يكون خارجا عن مورد الابتلاء، و هذه الشبهه موضوعيّة.

الثاني: أن تكون ماهيّة الابتلاء و عدمه مشكوكه من حيث المفهوم، و أنّ الخمر المتحقّق في محلّ كذا خارج عن مورد الابتلاء أم لا؟ و هذه الشبهه حكميّة، و فعلية التكليف و عدمها دائر مدار هذا القسم من الابتلاء و عدمه، و في هذه الصوره يجب الاحتياط و الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء، و ذكر

منها: ما ذكره المحقق الحائري و هو: «أنّ البيان المصحح للعقاب عند العقل - و هو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور- حاصل، و إن شكّ في الخطاب الفعلى من جهة الشكّ في حسن التكليف و عدمه.

و هذا المقدار يكفى حجّه عليه، نظير ما إذا شكّ في قدرته على إتيان الأمور به و عدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى و مطلوبا له ذاتا، و هل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشكّ في الخطاب الفعلى الناشئ من الشكّ في قدرته؟ و الحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبغوضه لا يرى عذرا للعبد في ترك الامتثال» (١). انتهى.

و جوابه: -بعد عدم صحّحه تشبيهه ما نحن فيه بالشبه الموضوعيّه، أى الشكّ في القدره العقليّه- أنّ طريق استكشاف غرض المولى عباره عن تحقّق التكليف و العلم به، و التكليف مشروط بالقدره العاديّه، و الشكّ في كون بعض الأطراف موردا للابتلاء و عدمه يرجع إلى الشكّ في التكليف الفعلى، فكيف يمكن إحراز غرض المولى، فلا- يكون العلم بالغرض مع الشكّ في توجه التكليف الفعلى قابلا للاجتماع، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بهذا الدليل.

و يستفاد من كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله استدلالا مختصرا، و هو قوله: «و أمّا لو شكّ في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات» (٢).

و كان للمحقق النائيني رحمه الله في مقام توضيح كلام الشيخ بيان مفصّل، و نذكره هنا ملخصا: لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة الخمر- مثلا- و شموله

ص: ٣٨٢

١- ١) درر الفوائد: ٤٦٥.

٢- ٢) فرائد الاصول ٥١٦: ٢.

لصورتى الابتلاء و عدمه، و القدر الثابت من التقييد عقلا- هو ما إذا كان الخمر خارجا عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهى عنه بنظر العرف، فإذا شكّ فى استهجان النهى و عدمه لأجل الشكّ فى إمكان الابتلاء و عدمه فالمرجع هو الإطلاق؛ لأنّ التخصيص بالمجمل مفهوم المرّد بين الأقلّ و الأكثر لا يمنع من التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقّن، بل الجواز فى المقام أولى من غيره؛ لأنّ المقيد فيما نحن فيه هو حكم العقل، و فى المقيدات اللبّيه يجوز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصدقيه فضلا عن الشبهات المفهوميه إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر، كما فى المقام.

و بالجمله، لا ينبغى التأمل فى جواز التمسك بإطلاق أدلّه المحرّمات الوارده فى الكتاب و السنّه.

فان قلت: المخصّيّ ص المجمل المتّصل بالعام يسرى إجماله إلى العام، و لا- ينعقد له ظهور فى جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّيّ ص عليه إذا كان المخصّيّ ص لفظيا أو عقليا ضروريا، سواء كان إجماله لأجل تردده بين المتباينين أو بين الأقلّ و الأكثر، و التفصيل بينهما إنّما هو فى المخصّيّ ص اللفظى المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظرى، و أمّا العقل الضرورى فحكمه حكم المتّصل؛ لأنّ المخصّيّ ص إذا كان ضروريا فبمجرّد صدور العام، من المتكلّم ينتقل الذهن إليه و يكون كالقرينه المحتفّه بالكلام يسرى إجماله إليه، و هذا بخلاف العقل النظرى، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلاّ بعد الالتفات إلى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، و قد لا- تكون المبادئ حاضره، فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ و لا يسرى إجماله إليه، و من المعلوم أنّ المخصّيّ ص فى المقام إنّما يكون من الأحكام العقلية الضروريّه؛ لأنّ ضروره العقل قاضيه باستهجان النهى عمّا لا يمكن الابتلاء به،

كما لا يخفى.

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

و ثانياً: أنّ سرايه إجمال المخصّص اللفظي المتّصل أو العقلي الضروري إلى العامّ إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعيّاً غير مختلف المراتب، و تردّد مفهومه بين الأقلّ و الأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكسيره أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيره، و أمّا إذا كان الخارج عنواناً ذا مراتب مختلفه و علم بخروج بعض مراتبه عن العامّ و شكّ في خروج بعض آخر فإجماله لا يسرى إلى العامّ؛ لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ غير ما علم التخصيص به، فتأمل (1).

و حاصل ما استفاد من ذيل كلامه: أنّه كما أنّ في المخصّصات اللفظية قد يكون المخصّص متّصلاً و قد يكون منفصلاً، كذلك في المخصّصات العقلية قد يكون المخصّص متّصلاً و هو ما كان عقليّاً ضروريّاً، و قد يكون منفصلاً و هو ما كان عقليّاً نظريّاً، فإن كان عقليّاً ضروريّاً يلتفت الإنسان لا محاله من استماع العامّ إلى المخصّص بدون الاحتياج إلى التأمل و التوجّه إلى المبادئ، و إن كان عقليّاً نظريّاً لا بدّ بعد استماع العامّ من تحقّق المقدمات حتّى ينتقل إلى المخصّص، كأنّه يحتاج إلى الزمان، فحكمه حكم المخصّص المنفصل من حيث انعقاد الظهور للعامّ في العموم من حين صدوره.

و تقدّم الدليل المخصّص عليه يكون من باب أقوائيه الحجّيه، لا من باب

ص: ٣٨٤

كشفه عدم انعقاد الظهور للعام من الابتداء، وهذا المعنى يتحقق في المخصّص العقلي النظري.

يرد عليه أولاً: أنّ الفرق بين العقل الضروري و النظري محلّ منع، بل الظاهر عدم الفرق بينهما من حيث كونهما كالمخصّص المتّصل؛ لأنّ العقل النظري و إن كان لا ينتقل الذهن إليه إلاّ بعد الالتفات إلى المبادئ الموجهه لذلك، إلاّ أنّه بعد الانتقال يعلم بعدم كون الظهور المنعقد للعام قبل الالتفات إلى تلك المبادئ ظهوراً حقيقياً، و أنّه أخطأ في توهمه انعقاد الظهور للعام؛ لأنّه بعد الانتقال يعلم بكون دائره العامّ من أوّل صدوره من المولى كانت أضيق ممّا يتوهمه سابقاً.

و هذا بخلاف المخصّص اللفظي المنفصل، فإنّ العامّ كان منعقداً ظهوره في العموم بصوره القانون الكليّ للرجوع إليه في موارد الشكّ، ثمّ تخصيصه على طبق المصالح بصوره التبصره، كما ذكرنا مراراً.

و أمّا في المقام فبعد استكشاف حكم العقل يعلم بعدم انعقاد ظهور له في العموم أصلاً كالعقل الضروري، و توهم الانعقاد لا يوجب التفكيك، فالتقسيم المتحقّق في المخصّصات اللفظية لا يتحقّق في المخصّصات العقلية، فكما يسرى الإجمال إلى العامّ في العقل الضروري يسرى إليه في العقل النظري، فلا يصحّ التمسك به في كلتا صورتين، فتدبّر.

و ثانياً: أنّ ما أفاده من الجواب الثاني عن الإشكال الذي أورده على نفسه يرد عليه -مضافاً إلى عدم الفرق بين مثال الفاسق و بين المقام؛ لأنّ الفاسق أيضاً ذو مراتب، للفرق بين الفسق الناشئ من النظر إلى الأجنبيّه مثلاً- و بين الفسق الناشئ من قتل النفس المحترمه عمداً، كما هو واضح، فحينئذ لو ثبت

أنَّ عنوان الفاسق يصدق أيضا على مرتكب الصغيره تكون هذه المرتبه من الفسق من المراتب النازله لعنوان الفسق-أنَّ الفرق بين ما إذا كان عنوان المخصَّص عنوانا واقعيًا غير مختلف المراتب، و ما إذا كان عنوانا ذا مراتب مختلفه فى عدم جواز التمسك بالعام فى الأوّل دون الثانى، ممّا لا يكون له وجه؛ لأنّ المخصَّص -و لو كان عنوانا ذا مراتب- إذا كان متّصلا بالعام-سواء كان لفظيًا أو عقليًا ضروريًا-يسرى إجماله إلى العام لا محاله، و يمنع عن انعقاد ظهور للعام فى العموم.

و ليس هنا حجّه على العموم حتّى يتمسك بها فى المقدار الذى لا يكون المخصَّص حجّه بالنسبه إليه، فأتّصال المخصّص بالعام مانع عن كون ظهوره متّبعا و قابلا للاحتجاج؛ لأنّ الكلام ما دام المتكلم مشتغلا به لا ينعقد له ظهور متّبعا حتّى إذا فرغ المتكلم منه، فحينئذ لا- فرق من هذه الحيثيه بين كون المخصَّص ص ذا مراتب و غيره، فما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله بعنوان توضيح استدلال الشيخ الأنصارى رحمه الله ليس بتامّ.

ثمّ أورد المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه على هذا الوجه الذى أفاده الشيخ و تابعه المحقّق النائينى رحمه الله بما لفظه: «و منه قد انقدح أنّ الملاك فى الابتلاء المصحح لفعليه الزجر و انقداح طلب تركه فى نفس المولى فعلا، هو ما إذا صحّ انقداح الداعى إلى فعله فى نفس العبد مع أّطّاعه على ما هو عليه من الحال.

و لو شكّ فى ذلك كان المرجع هو البراءه؛ لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب؛ ضروره أنّه لا مجال للتشبيث به إلاّ فيما إذا شكّ فى التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّحه الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ فى اعتباره فى صحّته، فتأمل».

و قال فى هامشها: «نعم، لو كان الإطلاق فى مقام يقتضى بيان التقييد

بالابتلاء- لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف- كان الإطلاق و عدم بيان التقييد دالاً على فعليته، و وجود الابتلاء المصحح لهما، كما لا يخفى» (١).

و أجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بما ملخصه: أن إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان إطلاق النفس الأمرى، و لو كان التمسك بالمطلقات مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق لانسد باب التمسك بالمطلقات بالكليته، إذ ما من مورد يشك في التقييد إلا و يرجع إلى الشك في إمكان الإطلاق، خصوصاً على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات النفس الأمرية؛ لأن الشك في كل قيد يلازم الشك في ثبوت المصلحه الموجهه للتقييد.

و بالجمله، الإطلاق اللفظى يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمرى، كما أن الخطاب اللفظى يكشف عن ثبوت الملا-ك و المناط، و حينئذ يؤخذ بظاهر الإطلاق فى الموارد المشكوكه، و يستكشف منه أن عدم استهجان التكليف فى مورد الشك، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى امية قاطبه» عدم إيمان من شك فى إيمانه من هذه الطائفة الخبيثه، مع أن حكم العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكن عادة (٢) انتهى.

و فيه: أن الفرق بين التقييد بالابتلاء و بين المقييدات الآخر مثل تبعيه الحكم للمصالح و المفسدات واضح؛ لأن استهجان الخطاب مع عدم الابتلاء مما يكون بديهياً عند العاقله، بخلاف قضيه المصلحه و المفسده التى ذهب إليها جمع من العلماء؛ لنهوض الدليل عليها، و تكون مغفولاً عنها عند العرف و العقلاء، فإذا ورد «أكرم العلماء» مثلاً، يكون المتفاهم منه بنظر العرف هو وجوب إكرام

ص: ٣٨٧

١- (١) كفايه الاصول ٢٢٣: ٢.

٢- (٢) فوائد الاصول ٦١: ٤-٦٢.

الجميع من غير توجّه إلى ثبوت المصلحه فى إكرام الجميع، و يكون العموم حجّج لا- يرفعون اليد عنها فى موارد الشكّ فى فى التخصيص، و هذا بخلاف المقام الذى لا يكون الخطاب مطلقا بنظرهم و شاملا لصورتى الابتلاء و عدمه، بل يكون مقيداً من أوّل الأمر بصوره الابتلاء، و حينئذ فلا- يجوز التمسّك به مع الشكّ فى الابتلاء و عدمه، فيكون مرجع الشكّ فى الابتلاء إلى الشكّ فى خمريّه المائع مثلاً- بعد كون الابتلاء من قبيل المخصّص العقلى المتّصل- فمقتضى القاعده الرجوع إلى أصله البراءه، كما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله. هذا تمام الكلام فى الشبهه المحصوره.

و لا بد قبل الورود فى البحث من بيان مقدماتين:

الاولى: جعل البحث فيها فيما إذا كان الحكم الموجود بين الأطراف الغير المحصوره ثابتا من إطلاق أو عموم أو قيام أماره؛ ضروره أنه لو كان معلوما بالعلم الوجدانى فقد عرفت فى أول مبحث الاشتغال أنه يحرم مخالفته، و يجب موافقته قطعا، و لا يعقل الترخيص و لو فى بعض الأطراف؛ لعدم اجتماع الفعلية على أى تقدير مع الإذن فى البعض فضلا عن الكل.

الثانية: تمحيض الكلام فى خصوص الشبهه الغير المحصوره، و أن كثرة الأطراف بنفسها هل يوجب الاجتناب عن الجميع أم لا؟ مع قطع النظر عن العسر أو الاضطرار أو عدم الابتلاء، فإن هذه الامور نافيه للاحتياط حتى فى الشبهه المحصوره.

فمحلّ النزاع فى الشبهه الغير المحصوره هو أن كثرة الأطراف و كونها غير محصوره هل يوجب الاحتياط أم لا؟

و ممّا ذكرنا يظهر أنه لا وجه للتمسك فى المقام بالاضطرار أو العسر أو عدم الابتلاء، كما صنعه الشيخ فى الرسائل (1)، و غيره فى غيرها.

ص: ٣٨٩

ثم إنه تدلّ على عدم وجوب الاحتياط فيها وجوه:

منها: دعوى الإجماع، بل الضرورة من غير واحد من الأعلام قدّس سرّهم (١).

وفيه: أولاً: أنه لا حجّيه لادّعاء الإجماع أو الضرورة بما هما إذا كانا منقولين، بل لا بدّ أن يصل كلّ واحد إليهما بنفسه.

و ثانياً: أنه يحتمل استناد الإجماع إلى أدلّه اخرى كالروايه مثلاً، فلا بدّ من البحث في مستنده.

ومنها: الأخبار الكثيره الدالّه على عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى أو خصوص الغير المحصوره منها، كصحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه».

وقد عرفت ظهورها في الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالى، و هى و إن كانت شامله للمحصوره أيضا إلاّ أنه لا بدّ من تقييدها و حملها على غير المحصوره.

و دعوى أنّ ذلك حمل على الفرد النادر مدفوعه جدّاً؛ لمنع كون الشبهه الغير المحصوره قليله نادره بالنسبه إلى المحصوره لو لم نقل بأنّها أكثر، كما يظهر لمن تدبّر في أحوال العرف.

و منه يظهر الخلل فيما أفاده الشيخ الأنصارى في الرسائل في مقام الجواب عن الاستدلال بالأخبار الدالّه على حجّيه كلّ ما لم يعلم حرّمته: من أنّ هذه الأخبار نصّ في الشبهه البدويّه، و أخبار الاجتناب نصّ في الشبهه المحصوره، و كلا الطرفين ظاهران في الشبهه الغير المحصوره، فأخرجها عن أحدهما و إدخالها في الآخر ليس جمعا، بل ترجيحاً بلا مرجّح (٢).

ص: ٣٩٠

١-١) جامع المقاصد ١٦٦:٢، روض الجنان: ٢٢٤، السطر ٢١، الفوائد الحائريّه: ٢٤٧.

٢-٢) فرائد الاصول ٤٣٢:٢.

وجه الخلل: ما عرفت من ظهور مثل الصحيحه فى خصوص الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى؛ لأنّ الشىء الذى فيه حلال بالفعل و حرام بالفعل هو عبارته عن المختلط بهما مثل مجموع الإنائين أو المائعين، والشبهه البدويّه لا تكون كذلك.

و حينئذ فبعد إخراج الشبهه المحصوره -لحكم العقلاء باستلزام الإذن فى الارتكاب فيها للإذن فى المعصيه، و هو مضافا إلى قبضه غير معقول كما عرفت- تبقى الشبهه الغير المحصوره باقيه تحتها.

هذا، مضافا إلى أنّه لو سلّمنا الشمول للشبهه البدويّه فكونها نصّا فيها و ظاهره فى الشبهه الغير المحصوره محلّ نظر، بل منع، كما لا يخفى، فلا استدلال بها صحيح.

و يدلّ على ما ذكرنا أيضا ما رواه البرقى فى محكى المحاسن عن أبى الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت: أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم جميع ما فى الأرض؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل، و الله، إنى لأعترض السوق فأشترى اللحم و السمن و الجبن، و الله، ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان» (١).

فإنّه لو أغمض النظر عن المناقشه فى السند و كذا فى المضمون من جهه صدورها تقيّه -لما عرفت سابقا من عدم حرمة الجبن الذى علم تفصيلا بوضع الأنفحة من الميتة فيه عند علمائنا الإماميه قدّس سرّهم، خلافا للعامه، و الروايه مقرّره لهذا الحكم- تكون دلالتها على عدم وجوب الاجتناب فى الشبهه الغير

ص: ٣٩١

و ما ادّعه الشيخ رحمه الله في الرسائل من أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا- كلام في ذلك، لا- أنّه لا- يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا- دخل له بالمدعى (١).

فيه نظر واضح؛ لأنّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الجبن في مكان مع العلم بعدم كونه من الأمكنة التي توضع فيه الميتة في الجبن ممّا لا ينبغي أن يصدر من الإمام عليه السلام ولا أن يقع موردا للشكّ، كما هو واضح.

بل الظاهر أنّ المراد أنّ مجرد احتمال كون الجبن موضوعا فيه الميتة و أنّه من الجبن المنقوله من الأمكنة التي توضع فيها الميتة في الجبن لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن، وهذا هو المطلوب في باب الشبهه الغير المحصوره، كما أنّ قوله عليه السلام: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» ظاهر في أنّ العلم بعدم تسميه جماعه حين الذبح- كالبربر و السودان- لا يوجب الاجتناب عن جميع اللحوم.

و دعوى أنّ المراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين- كما في الرسائل (٢)- غريبه جدّا و مخالفه لظاهر صدر الروايه؛ لعدم ارتباط استناد الحليّة إلى سوق المسلمين بالمقام، فمقتضى حفظ التناسب و الارتباط أنّه لا موضوعيّة للسوق في الروايه، بل معناه حكاية الإمام عليه السلام ما يعمل به بالمباشرة، فالذيل مؤيد للصدر في عدم وجوب الاجتناب عن الشبهات الغير المحصوره.

ص: ٣٩٢

١- (١) فرائد الاصول ٤٣٣: ٢.

٢- (٢) المصدر السابق.

و منها: ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في كتاب الدرر، و توضيحه: أنّ تنجّز التكليف عند العقلاء عبارته عن كونه بحيث يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد و المؤاخذه على مخالفته، و هذا المعنى غير متحقّق في الشبهه الغير المحصوره؛ لأنّ احتمال الحرام قد بلغ من الضعف إلى حدّ لا- يكون موردا لاعتناء العقلاء و اعتمادهم عليه، بل ربّما يعدّون من ربّ الأثر على هذا النحو من الاحتمال سفيها خارجا عن الطريقه العقلائيه.

ألا ترى أنّ من كان له ولد في بلد عظيم كثير الأهل، فسمع وقوع حادثه في ذلك البلد متتهيه إلى قتل واحد من أهله، لو ربّ الأثر على مجرّد احتمال كون المقتول هو ولده فأقام التعزیه و التضرّع يعدّ مذموما عند العقلاء، موردا لظعنهم، بل لو كان مثل هذا الاحتمال سببا لترتيب الأثر عليه لانسدّ باب المعيشه و سائر الأعمال، كما هو واضح.

و بالجمله، فالتكليف و إن كان معلوما لدلاله الإطلاق عليه أو نهوض أماره شرعيّه على ثبوته، إلا أنّ في كلّ واحد من الأطراف أماره عقلائيّه على عدم كونه هو المحرّم الواقعي؛ لأنّ احتمال مستهلك في ضمن الاحتمالات الكثيره على حسب كثرة الأطراف، و مع بلوغه إلى هذا الحدّ يكون عند العقلاء بحيث لا يكون قابلا للاعتناء أصلا، و حينئذ فيجوز ارتكاب جميع الأطراف مع وجود هذه الأماره العقلائيه بالنسبه إلى الجميع.

هذا، و لكنّ المحقق المزبور بعد توجيهه جواز الارتكاب بما يرجع إلى ذلك قال: و لكن فيما ذكرنا أيضا تأمل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها و عدم خروجه عنها؟ و هل يمكن اجتماع العلم بالموجبه الجزئيه مع الظنّ بالسلب

الكلي؟ (١). انتهى.

و لكن لا يخفى أنّ هذه الشبهه إنّما تتمّ لو كان متعلّق الاطمئنان متّحدا مع متعلّق العلم، و لكنه ليس كذلك؛ لأنّ المعلوم و متعلّق العلم هو وجود الحرام بين هذه الأطراف بصوره الموجهه الجزئيه، و متعلّق الاطمئنان هو خروج كلّ واحد منها بالقياس إلى غيرها، و لا يجتمع العلم بالموجهه الجزئيه مع الظنّ و الاطمئنان بالسالبه الكليّه في مورد، فحصل الاختلاف بين المتعلّقين.

و الشاهد على ذلك ما يتحقّق في الشبهه المحصوره أيضا من اجتماع العلم بوجود الحرام بين الإنائين مع الشكّ في كلّ واحد منهما أنّه هو المحرّم، أو الاطمئنان بعدم كونه محرّما؛ لأنّ ما تعلّق به العلم هو وجود الخمر بينهما، و ما تعلّق به الاطمئنان أو الشكّ هو عدم كون هذا الفرد خمرا، و عدم كون ذاك الفرد خمرا، و عدم كون ذلك الفرد خمرا، و التنافي ثابت بين العلم بالموجهه الجزئيه و الاطمئنان في السلب الكلي، لا في المقام كما ذكرنا.

و يمكن إبداء شبهه اخرى، و هي أنّ الأماره مطلقا-عقليّه كانت أو شرعيّه إنّما تكون معتبره مع عدم العلم بكونها مخالفه للواقع، سواء كان العلم تفصيليّا أو إجماليّا، و في المقام نعلم إجمالا- بأنّ واحدا من هذه الأمارات العقليّه المتكثّره قائمه على خروج كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيرها مخالف للواقع قطعاً؛ للعلم الإجمالي بوجود الحرام بينها.

و لكن يدفع الشبهه: أنّه كما كانت الأماره قائمه على عدم كون كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيره هو المحرّم الواقعي، كذلك هنا أماره عقلايّه على عدم كون كلّ أماره بالقياس إلى غيرها هي الأماره المخالفه للواقع؛ لأنّ الشبهه فيه أيضا غير محصوره، فتأمل.

ص: ٣٩٤

وقع البحث و الاختلاف فى ضابطه الشبهه الغير المحصوره حسب اختلاف الأدله التى استدلل بها لعدم وجوب الاحتياط فيها، و قد ذكرنا دليلا بعنوان الإجماع، و دليلا بعنوان الروايات، و دليلا عن المحقق الحائرى رحمه الله و لا يكون المدار فى جميعها عنوان الشبهه الغير المحصوره، بل يختلف العنوان المأخوذ فى كل دليل حسب الأدله؛ إذ لا يكون فى الروايات-مثلا-من عنوان الشبهه الغير المحصوره أثر و لا-خبر؛ لكونها فى الحقيقه من الاصطلاحات الفقهيّه لا-الروائيه، فلا بدّ من ملاحظه كلّ عنوان مأخوذ فى أدله عدم وجوب الاحتياط، فلو تمسك فيها بالإجماع فالواجب الرجوع فيها إلى العرف فى تعيين مفهومها.

و قد اختلفت كلمات الأعاضم فى تحديد المعنى العرفى، فقال جمع منهم: إنه عباره عمّا يعسر عدّه، و قال بعض منهم: إنه عباره عمّا يعسر عدّه فى زمان قصير، و أحال تعيين مراتبه أيضا إلى العرف، و حكى عن بعض آخر منهم امور آخر.

و لكن حيث إنّ الإجماع ممّا لا يجوز التمسك به؛ لاختلاف العلل الموجبه للحكم بعدم وجوب الاحتياط، فلا يكشف عن رأى المعصوم عليه السّلام، و لكنّه على تقدير ثبوته لا-يقتضى إلاّ-عدم وجوب الموافقه القطعيّه؛ لأنّه القدر المتيقّن منه، و أمّا جواز المخالفه القطعيّه بارتكاب الجميع فلا يستفاد منه بعد عدم تيقّن كونه معقد الإجماع، مع أنّه يحتمل قويا أن يكون المستند للقول بعدم وجوب الاحتياط هو وجوه آخر، كالروايات الكثيره الموجوده فى المقام، فلا يكون الإجماع دليلا مستقلاّ فى قبال النصوص.

و أمّا لو استند في الحكم إلى الروايات المتقدّمة و نظائرها فليس هنا عنوان الشبهه الغير المحصوره حتّى ينازع في تعيين معناها و بيان مفهومها؛ لأنّها لا تدلّ إلّا على حلّية الشيء المختلط من الحلال و الحرام، و هي و إن كانت مخصّيه بالنسبه إلى الشبهه المحصوره، إلّا- أنّ عنوان المخصّيه ص ليس أيضا هو عنوانها، بل مورد المخصّيه ص هو ما إذا كان الترخيص في ارتكاب الجميع مستلزما للإذن في المعصيه بنظر العقل أو العقلاء، ففي هذا المورد يتمسك بالعموم و يحكم بالترخيص.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه بناء على هذا الوجه كما لا- تكون الموافقه القطعيه واجبه كذلك لا- تكون المخالفه القطعيه بمحرّمه أصلا؛ لدلاله الروايات على حلّيه مجموع الشيء المختلط من الحلال و الحرام، و قد عرفت فيما سبق أنّ مرجع ذلك إلى رفع اليد عن التكليف التحريمى الموجود فى البين لمصلحه أقوى، و حينئذ فلو كان من أول الأمر قاصدا لارتكاب الجميع لوجود الخمر بين الأطراف، و لا يتحقّق العلم بارتكابه إلّا بعد ارتكاب الجميع، فلا يكون عاصيا، بل و لا متجرّيا؛ لعدم كون الخمر الموجود بينها بمحرّم أصلا بعد حصول الاختلاط.

و لو استند فى الباب إلى الوجه الذى أفاده فى كتاب الدرر فالضابط هو بلوغ كثره الأطراف إلى حدّ يكون احتمال كون كلّ واحد منها هو المحرّم الواقعى ضعيفا، بحيث لم يكن معتنى به عند العقلاء أصلا، فكلّما بلغت الكثره إلى هذا الحدّ تصير الشبهه غير محصوره.

و مقتضى هذا الوجه أيضا جواز ارتكاب الجميع؛ لأنّ المفروض أنّ فى كلّ واحد من الأطراف أماره عقلائيّه على عدم كونه هو المحرّم الواقعى حتّى فيما

إذا بقى طرف واحد، فإنَّ الأماره أيضا قائمه على عدم كونه هو المحرّم، بل المحرّم كان فى ضمن ما ارتكبه.

نعم، لو كان قصده من أوّل الأمر ارتكاب المحرّم الواقعى بارتكاب الجميع، و ارتكب واحدا منها و اتّفق مصادفته للمحرّم الواقعى تصحّ عقوبته عليه، كما لا يخفى.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ضابط الشبهه الغير المحصوره

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله أفاد فى بيان ضابط الشبهه الغير المحصوره ما ملخصه: إنّ ضابط الشبهه الغير المحصوره هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدّا لا يمكن عاده جمعها فى الاستعمال من أكل أو شرب أو نحوهما لأجل الكثره، فلا بدّ فى الشبهه الغير المحصوره من اجتماع كلا الأمرين: كثره العدد، و عدم التمكن من جمعه فى الاستعمال، فالعلم بنجاسه حبّه من الحنطه فى ضمن حقّه منها لا يكون من قبيل الشبهه الغير المحصوره، لإمكان استعمال الحقّه من الحنطه بطحن و خبز و أكل، مع أنّ نسبه الحبّه إلى الحقّه تزيد عن نسبه الواحد إلى الألف، كما أنّ مجرد عدم التمكن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط لا يوجب أن تكون الشبهه غير محصوره؛ إذ ربّما لا يتمكّن عاده من ذلك مع كون الشبهه فيه أيضا محصوره، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، فلا بدّ فيها من اجتماع كلا الأمرين.

و منه يظهر عدم حرمة المخالفه القطعيّه؛ لأنّ المفروض عدم التمكن العادى منها، و كذا عدم وجوب الموافقه القطعيّه؛ لأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفه القطعيّه؛ لأنّ الوجوب يتوقّف على تعارض الاصول فى الأطراف، و تعارضها يتوقّف على حرمة المخالفه القطعيّه، ليلزم من جريانها مخالفه عمليّه للتكليف

المعلوم في البين، فإذا لم تحرم- كما هو المفروض- لم يقع التعارض، و مع عدمه لا يجب الموافقه القطعيه (1). انتهى.

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام رحمه الله:

أولاً: بأن المراد بالتمكّن العادى من الجمع فى الاستعمال إن كان هو الإمكان دفعه، أى فى أكل واحد أو شرب واحد أو لبس كذلك و هكذا، فهذا يوجب دخول أكثر الشبهات المحصوره فى هذا الضابط؛ لأنّ كثيراً منها ممّا لا يمكن عادة جمعها فى استعمال واحد، لأجل كثره أطرافه المحصوره، و إن كان المراد هو الإمكان و لو تدريجاً بحسب مرور الأيام و الشهور و السنين، فلا زمه خروج أكثر الشبهات الغير المحصوره؛ لإمكان جمعها فى الاستعمال تدريجاً، كما هو واضح.

و ثانياً: بأنك عرفت فيما تقدّم مراراً أنّ التكاليف الفعلية ثابتة بالنسبه إلى جميع المخاطبين، و لا تكون مشروطه بالعلم و القدره و نظائرهما، غايه الأمر أنّ الجاهل و العاجز معذوران فى المخالفه؛ لأنّ الملاك فى حسن الخطاب بنحو العموم و استهجانه غير ما هو المناط فيهما بالنسبه إلى الخطاب الشخصى، فلو لم يكن الشخص قادراً على ترك المنهى عنه يكون معذوراً، كما أنّه لو لم يكن قادراً على إتيان المأمور به يكون كذلك، فالموجب للمعذوريّه إنّما هو عدم القدره على الترك فى الأوّل و على الفعل فى الثانى؛ لتحقق المخالفه، و أمّا لو لم يكن قادراً على الفعل فى الأوّل و على الترك فى الثانى، فلا معنى للعدر هنا؛ لعدم حصول المخالفه منه أصلاً، كما لا يخفى.

و حيثنذ فما أفاده من أنّ عدم التمكّن العادى من المخالفه القطعيه يوجب

ص: ٣٩٨

أن لا تكون محرّمه ممنوع؛ لأنّ عدم التمكن لا يوجب تحقّق المنهى عنه حتّى يرتفع حكمه أو يصير معذورا، فتدبر.

و ثالثا: بأنّه لو سلّم ما ذكر فنقول: إنّ ما تعلق به التكليف التحريمى هو الخمر الموجود فى البين، فلا بدّ من ملاحظه عدم التمكن بالنسبه إليه، و أمّا الجمع بين الأطراف الذى هو عبارته اخرى عن المخالفه القطعيه، فلا يكون موردا لتعلق التكليف حتّى يكون عدم التمكن العادى من المكلف به موجبا لرفع التكليف المتعلق به.

و بالجملة، ما هو مورد لتعلق التكليف-و هو الخمر الموجود بين الأطراف المتكثّره-يكون متمكّنا من استعماله فى نفسه؛ لأنّه لا يكون إلاّ- فى إناء واحد-مثلا-و ما لا- يتمكّن من استعماله-و هو الجمع بين الأطراف-لا- يكون متعلّقا لحكم تحريمى أصلا. نعم، يحكم العقل بلزوم تركه فى أطراف الشبهه المحصوره أو غيرها أيضا بناء على بعض الوجوه، كما عرفت.

مقتضى القاعده عند الشكّ فى كون شبهه محصوره أو غير محصوره

ثمّ إنّه بعد ما عرفت اختلاف الحكم بين الشبهه المحصوره و غيرها-من وجوب الاجتناب فى الشبهات المحصوره و عدم وجوبه فى الشبهات الغير المحصوره-لو شكّ فى كون شبهه محصوره أو غيرها من جهه المفهوم أو المصداق، فهل القاعده تقتضى الاحتياط أم لا؟

و لتكلّم فى ذلك بناء على الوجهين الأخيرين اللذين يمكن الاستدلال بهما لنفى وجوب الاجتناب فى الشبهه الغير المحصوره- أى الروايات الدالّه على الحليّه، و ما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله من تحقّق أماره عقلائيّه فى كلّ واحد من أطراف الشبهه الغير المحصوره الحاكمه بأنّه ليس الحرام الواقعى و الحرام

المعلوم بالإجمال-فبناء على كون الدليل فى المقام هى الروايات الدالّة على حلّيته المختلط من الحلال و الحرام،مثل:صحيحه عبد الله بن سنان،و هى تعمّ كلتا الشبهتين المحصوره و غير المحصوره،و لا بدّ من إخراج الشبهه المحصوره من عمومها،فإن قلنا:بأنّها قد خصّصت بالإجماع على وجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره بعنوانها،فإن كانت الشبهه مفهوميّة دائره بين الأقلّ و الأكثر يجب الرجوع فى مورد الشكّ إلى الروايات الدالّة على الحلّيه؛للزوم الأخذ بالقدر المتيقّن،كما هو الشأن فى نظائر المقام ممّا كان الشكّ من جهه المفهوم و تردّده بين الأقلّ و الأكثر.

و إن كانت الشبهه مصداقيّه كما إذا علم بأنّ الألف يكون من الشبهه الغير المحصوره و نصفه من المحصوره،و لكن شكّ فى أنّ أطراف هذه الشبهه الخارجيه هل تبلغ الألف أو لا تتجاوز عن نصفه؟فلا مجال من الرجوع إلى الإجماع بعد عدم إحراز موضوعه،و لا- من الرجوع إلى الروايات؛لأنّ من قبيل التمسكّ بالعامّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص،و قد حقّق سابقا عدم الجواز،بل اللازم الرجوع إلى أدلّه التكاليف الأوّليه و الحكم بوجوب الاجتناب؛لعدم ثبوت المرخص،كما هو واضح.

هذا كلّه لو كان المخصّص للروايات هو الإجماع على خروج عنوان الشبهه المحصوره،و أمّا لو كان المخصّص هو حكم عقل العرف بلزوم رفع اليد عن العموم فى ما يوجب الإذن فى المعصيه،فاللازم بناء على ما ذكرنا سابقا من أنّ الدليل العقلى إنّما يكون كالمخصّص المتّصل-ضروريا كان أو نظريّا-،يكون العامّ من أوّل الأمر مقتيدا بغير صورته يستلزم الإذن فى المعصيه الذى هو قبيح،فلا يصحّ التمسكّ به فى مورد الشكّ؛لأنّ من قبيل التمسكّ بالعامّ فى

الشبهه المصداقيه لنفسه، و هو لا يصح اتفاقاً.

و أما لو كان الدليل هو الوجه الأخير، فإن كانت الشبهه مصداقيه فالظاهر أنه لا يجب الاجتناب؛ لأن العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي في البين و إن كان موجبا للاحتياط، إلا أنه إذا خرج من ذلك ما إذا قامت الأماره العقلايه على عدم كون كل واحد من الأطراف هو الحرام الواقعي بالقياس إلى غيره، فهو نظير ما إذا دلّ الدليل الشرعي على ذلك، فالتمسك بدليل التكليف الواقعي في مورد الشك من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، و حينئذ فلا يبقى وجه لوجوب الاجتناب.

و أمّا لو كانت الشبهه مفهوميّه فالواجب الرجوع إلى دليل التكليف الواقعي و الحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت كون مورد الشكّ خارجاً، نظير ما إذا كان المخصّص اللفظي مجملاً مفهوماً، مردداً بين الأقلّ و الأكثر، كما لا يخفى.

تنبيهان

الأول: أنه بعد الحكم بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهه الغير المحصوره، هل تكون الأطراف محكومه بالحكم المترتب على الشكّ البدوي، فلا يجوز التوضي بالمائع المشتبه بين الماء و البول بالشبهه الغير المحصوره- كما هو الشأن في المشتبه بالشبهه البدويه- ضروره لزوم إحراز أن ما يتوضأ به ماء مطلق، أو تسقط الأطراف عن حكم الشكّ البدوي أيضاً، فيجوز الوضوء بالمائع المرّد بين الماء و البول في المثال؟ وجهان مبنيان على الوجهين السابقين اللذين استند إليهما لنفي وجوب الاحتياط في الشبهه الغير المحصوره.

فإن كان المستند في ذلك هي روايات الحلّ فلا يجوز التوضي به في المثال:

لأنّ مدلولها مجرد الحليّة في مقابل الحرمة، و أمّا إثبات الموضوع و أنّ الحلال هو الماء فلا تدلّ عليه أصلاً، كما هو الشأن في الشكّ البدوي، كما لا يخفى.

و أمّا لو كان المستند هو الوجه الأخير الذي مرجعه إلى وجود أماره عقلائيّه في كلّ واحد من الأطراف، فتسقط عن حكم الشكّ البدوي أيضاً؛ لأنّ الأماره قائمه على عدم كون كلّ واحد منها هو البول، و المفروض اعتبار هذه الأماره شرعاً، فكّل واحد من الأطراف محكوم شرعاً بعدم كونه بولاً، فيجوز التوضّي به.

هذا، و لا يخفى أنّه بناء على ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله (١) من الوجه لعدم وجوب الاحتياط في الشبهه الغير المحصوره- و هو أنّه لا تكون المخالفه القطعيّه بمحرّمه؛ لعدم القدره عليها، و وجوب الموافقه القطعيّه فرع حرمة المخالفه، فإذا فرض عدمها لا تكون الموافقه أيضاً واجبه- لا بدّ من الالتزام بكون كلّ واحد من الأطراف هو حكم الشكّ البدوي، كما هو واضح، مع أنّه ذكر الفاضل المقرّر أنّه كان شيخه الاستاذ مائلاً إلى سقوط حكم الشبهه البدويّه أيضاً، فتدبّر.

الثاني: عرفت أنّ روايات الحلّ لا- تشمل الشبهه الغير المحصوره الوجوبيّه؛ لانحصار موضوعها بالمختلط من الحلال و الحرام. نعم، الوجه الأخير يشمل الصورتين معاً، و حينئذ فلو نذر أن يشرب من إناء معيّن و اشتبه بين الأواني الغير المحصوره و خرج جميع الأطراف عن محلّ الابتلاء و بقي واحد منها فقط، فلا يجب الشرب من الإناء الذي هو محلّ للابتلاء؛ لقيام الأماره العقلائيّه على عدم كونه هو الإناء الذي نذر أن يشرب منه، بعد كون احتمال أنّه هو ذلك الإناء ضعيفاً لا يعتنى به عند العقلاء.

ص: ٤٠٢

العلم الإجمالى بوجود النجس

و هذه المسأله تقع موردا للابتلاء كثيرا ما، كما إذا علمنا بنجاسه نقطه من البساط ثم لاقاه برجل مرطوبه مثلا، فهل يكون الملاقى محكوما بالنجاسه أو الطهاره أو يتحقق التفصيل فى المسأله؟

و تنقيح الكلام فى هذا المقام يتم ببيان امور:

الأول: أن العلم بالملاقاه قد يكون متقدما على العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين، و قد يكون متأخرا عنه، و قد يكون مقارنا له، و على أى تقدير فقد يكون الملاقى -بالفتح- موردا للابتلاء، و قد يكون خارجا عنه مطلقا أو حين العلم الإجمالى بالنجس.

ثم إنه قد يعلم أولا -بنجاسه الملاقى و الطرف، و قد يعلم أولا نجاسه الملاقى و الطرف، و قد يعلم نجاسه الملاقى و الملاقى أو الطرف، و أن ملاقى النجس نجس بعنوانه.

الثانى: أن الظاهر أن نجاسه ملاقى النجس إنما هى حكم وضعى تعيدى ثابت لموضوعه، و لا تكون من آثار النجس بحيث كان معنى الاجتناب عن النجس راجعا إلى الاجتناب عنه و عما يلاقه.

نعم، يمكن أن يقال بأن تنجيس النجس الراجع إلى سببته لنجاسه الملاقى يكون مجعولا شرعا، بناء على ما هو الحق من إمكان جعل السببه، و أما السرايه التكوينيّه فقد لا تكون متحققه، كما لا يخفى.

و يستفاد من كلام الشيخ رحمه الله أنّ معنى الاجتناب عن النجس هو الاجتناب عنه و عمّا يلاقيه.

و قد يستدلّ لذلك بقوله تعالى: **وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ (١)**؛ لأنّ هجر النجاسات لا يتحقّق إلاّ بهجر ملاقيها.

و قد يستدلّ بروايه جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه أتاه رجل، فقال له:

وقعت فأره في خاييه فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال: أبو جعفر عليه السّلام «لا تأكله» فقال الرجل: الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأره، إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء» (٢).

وجه الدلاله أنّه عليه السّلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

أقول: أمّا قوله تعالى: **وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ** فنمنع أولا- أن يكون المراد بالرجز هي الأعيان النجسه، و نمنع ثانيا كون المراد بالهجر هو هجره و هجر ما يلاقيه.

و أما الروايه فمضافا إلى ضعف سندها لا بدّ من ملاحظه أمرين فيها:

الأوّل: أنّ حمل الحرمة في قوله: «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء» على النجاسه مضافا إلى أنّه خلاف الظاهر لا شاهد عليه، بل معناها حرمة أكل

ص: ٤٠٤

١- (١) المدّثر: ٥.

٢- (٢) الوسائل ٢٠٦: ١، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

ميتته، و معلوم أنّ حرمه أكل كلّ ميتة لا يستلزم النجاسه، فإنّ السمكه إذا ماتت فى الماء و لم تحقّق التذكيه الشرعيه لها تكون ميتة محرّمه الأكل، لكنّها ليست بنجسه.

الثانى: أنّه لا- ملازمه بين حرمه الشىء و حرمه ملاقيه، و أنّ التصرّف الحرام فى المال المغصوب لا يستلزم حرمه ملاقيه، و هذه المسأله من اختصاصات باب النجاسات فقط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله عليه السّلام: «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شىء» بمنزله التعليل فى الروايه، و هو يدور مدار الحرمه لا النجاسه، و قلنا: إنّ حرمه الشىء لا يستلزم حرمه الملاقيه، و من هنا تتحقّق مشكله، و هى عدم التناسب و الارتباط بين سؤال السائل و جواب الإمام، فإنّ السؤال يكون عن أكل السمن و الزيت الكذائى، و الجواب يكون عن حرمه الميتة، و هذا ما اضطرّ الشيخ رحمه الله إلى اتّخاذ الطريق المذكور، فجعل المدار فى استدلال الإمام عليه السّلام مسأله نجاسه الميتة، مع أنّه خلاف الظاهر.

و لكنّ التحقيق: أنّه يحتمل قويّا أن يكون مورد السؤال هو وقوع الفأره فى الطعام بحيث تفسّخت فيه و انبثّت أجزاءها، فحرمه أكل الطعام إنّما هو من حيث أنّه مستلزم لأكل الميتة، و الدليل على ذلك هو التعليل الدالّ على أنّ ترك الاجتناب عن الطعام استخفاف بتحريم الميتة؛ ضروره أنّه لم يقل أحد بأنّ حرمه شىء تستلزم حرمه ما يلاقيه.

و دعوى أنّ الطباع تتفرّج من أكل الطعام الكذائى الذى صارت أجزاء الميتة مخلوطه بأجزائه فلا- ينبغى حمل مورد السؤال عليه، مدفوعه بقول السائل:

«الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى من أجلها» خصوصا بعد ملاحظه

حال الأعراب في صدر الإسلام، بل في الأزمنة المتأخره، كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّه ما لم يقدّم الدليل على نجاسه ملاقى النجس لم يفهم أحد من نفس الأدلّه الدالّه على نجاسه الأعيان النجسه نجاسه ما يلاقيها من سائر الأشياء أيضا، بل لا بدّ من قيام الدليل على ذلك، وقد عرفت أنّ ظاهره جعل السبب الشرعيّ الراجعه إلى تأثير النجس شرعا في نجاسه ملاقيه، فتدبرّ.

عدم كاشفيّه البيّنه الثانيه بعد إقامه البيّنه الاولى

الثالث: يعتبر في تأثير العلم و كذا غيره من الأمارات المعتره أن يكون متّصفا بالكاشفيّه الفعليّه و مؤثرا في التنجيز فعلا و صالحا للاحتجاج به كذلك، فلو حصل له من طريق أماره معتره الحكم الواقعيّ ثمّ قامت أماره أخرى على وفق الأماره الاولى فلا تكون الأماره الثانيه بمؤثره أصلا، و يكون وجودها بمنزله العدم؛ لعدم اتّصافها بالكاشفيّه الفعليّه بعد حصول الكشف بسبب الأماره الاولى، و عدم تحقّق الكاشفين بالنسبه إلى شيء واحد، و كذا لا تكون مؤثره في التنجيز و قابله للاحتجاج به فعلا؛ لعدم إمكان التنجيز مرّتين و استحاله تماميه الحجّه ثانيا بعد إتمامها أولا، و كذا بالنسبه إلى العلم. نعم، يمكن أن يكون لها عنوان تعلّيقى بأنّ الأماره الثانيه كاشفه و منجزه لو لم تكن الأماره الاولى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان العلم الإجمالى بالنجس متقدّما على العلم بالملاقاه فلا يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - فإنّ العلم الإجمالى بالنجس المرّد بين الملاقى - بالفتح - أو الطرف قد أثر في التّنجيز بمجرد تحقّقه و صار موجبا للاجتناب على أى تقدير و كاشفا للواقع بهذا النحو من

الكشف، و العلم الإجمالى الحاصل ثانيا بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف لا يكون كاشفا فعليًا على تقدير كون النجس هو الطرف الآخر؛ لأنه صار مكشوفًا بالعلم الإجمالى الأول، وقد عرفت أنه لا- يعقل عروض الكشف على الكشف و تحقّقه مرتين، كما أنه لا يكون هذا العلم الإجمالى مؤثرًا فى التنجّز فعلا بعد كونه مسبقًا بما أثر فيه، و حينئذ فلا أثر له أصلاً، فالشكّ فى نجاسه الملاقى-بالكسر-شكّ بدوى.

و أمّا إذا علم أولاً بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف، و أنّ منشأ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالكسر-هو العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالفتح-فذهب المحقق الخراسانى فى الكفايه إلى عدم وجوب الاجتناب حينئذ عن الملاقى-بالفتح-لأنّ حكم الملاقى فى هذه الصورة حكم الملاقى فى الصورة السابقه بلا فرق بينهما أصلاً، فكما أنّ الملاقى هناك لم يكن طرفاً للعلم الإجمالى بالنجاسه، كذلك الملاقى هنا لا يكون طرفاً له، كما هو المفروض.

و ذهب أيضاً إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى-بالفتح-فيما إذا علم بالملاقاه، ثمّ حدث العلم الإجمالى، و لكن كان الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده، و إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معاً فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه مستدلاً بقوله:

ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً إمّا بنجاسه الملاقى و الملاقى أو بنجاسه الآخر، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، و هو الواحد أو الاثنين (1).

انتهى.

ص: ٤٠٧

أقول: والتحقيق أيضا يوافق هذا التفصيل؛ لما مرّ من الوجه في الصورة الاولى، فإنه بعد ما علم إجمالا بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف صار مقتضى هذا العلم تنجز التكليف بوجود الاجتناب على أى تقدير، فلو كان النجس هو الطرف لكان منكشفاً بهذا العلم و تنجز التكليف المتعلق به بسببه، و بعد ذلك لا معنى لتأثير العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف؛ إذ لا يعقل الانكشاف مرّتين و تنجز التكليف مرّه بعد اخرى، كما لا يخفى.

فهذا العلم الإجمالى لا يكون واجدا لشرط التأثير و هو التنجيز على أى تقدير، فالشكّ فى نجاسه الملاقى-بالفتح-شكّ بدوى كالملاقى فى الصورة السابقه.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الإشكال إنّما هو من ناحيه الطرف لا الملاقى و الملاقى:

لعدم انكشافه مرّتين و تنجز التكليف به كذلك، و حينئذ فلا وقع لما أورده المحقّق النائنى رحمه الله (1) على هذا التفصيل من أنّه لا-بدّ من ملاحظه حال المعلوم و المنكشف من حيث التقدّم و التأخّر بحسب الرتبه، و فى الصورة الثانيه تكون رتبه العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف متقدّمه على العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف و إن كان حدوثه متأخرا عن حدوثه؛ لأنّ التكليف بالملاقى إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقى.

و ذلك-أى وجه عدم الوجود-ما عرفت من أنّ الإشكال إنّما هو من ناحيه الطرف، لا من ناحيه تقدّم أحد العلمين على الآخر حدوثا حتّى يورد عليه بما ذكر.

هذا، مضافا إلى أنّ هذا الإيراد فاسد من أصله، و المثال الذى ذكره

ص: ٤٠٨

(١-١) فوائد الاصول ٤:٨٦.

لا يرتبط بالمقام أصلاً، حيث قال: «لو علم بوقوع قطره من الدم في أحد الإنائين، ثم بعد ذلك علم بوقوع قطره أخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطره المعلومه ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطره المعلومه أولاً، فلا ينبغي التأمل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأول لسبق معلومه عليه» (١). انتهى.

و الإشكال عليه كما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله يتضح بعد ملاحظه أمرين: الأول: أنّ المنجزية من آثار العلم بوجوده الخارجى؛ لأنه ما لم يوجد فى الخارج لا يؤثر فى التنجيز كما هو واضح.

الثانى: أنّ التقدّم و التأخر إنّما هو من أوصاف العلمين عند العقل؛ ضروره أنّ العله و المعلول متقارنان بحسب الوجود الخارجى، و تقدّمها عليه و تأخره عنها إنّما هو بحسب الرتبة و فى نظر العقل، ففى ظرف ثبوت وصف التقدّم و التأخر لا يكون العلم بمنجز، و فى وعاء التنجيز لا معنى للتقدّم و التأخر.

و المفروض فى المقام فى الصورة الثانية حدوث العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف قبل العلم بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف، فهو - أى العلم - أولاً - يؤثر فى التنجيز بمجرد حدوثه؛ لأنّ التنجيز من آثار وجوده الخارجى كما عرفت، و مع التأثير فى التنجيز لا مجال لتأثير العلم الإجمالى الثانى بعد عدم كونه واجداً لشرطه؛ لعدم إمكان التأثير بالنسبه إلى الطرف؛ لأنه لو كان التكليف متعلقاً به لتنجز بالعلم الأول، و لا معنى للتنجز مرتين كما مرّ.

و أمّا وجه عدم ارتباط المثال بالمقام فهو أنّ فى المثال بعد العلم الإجمالى

ص: ٤٠٩

بوقوع القطره فى أحدهما أو فى الإناء الثالث يعلم أنّ العلم الإجمالى الحادث أولاً لم يكن واجداً لشرط التنجيز؛ لأنه لم يكن متعلقاً بالتكليف، لثبوته قبله المنكشف بالعلم الإجمالى الثانى.

و بالجمله، فالعلم الإجمالى الأول و إن كان حين حدوثه متعلقاً بالتكليف و مؤثراً فى تنجيزه بنظر العالم، إلاّ أنّه بعد استكشاف ثبوته قبله بالعلم الثانى يعلم عدم تعلقه بالتكليف و عدم كونه مؤثراً فى تنجيزه، كما لا يخفى. و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ العلمين حيث تعلق أحدهما بوجوب الاجتناب عن الملاقى أو الطرف، و الآخر بوجوب الاجتناب عن الملاقى أو الطرف لا إشكال فى تأثيرهما فى تنجيز متعلقهما من حيث هو.

نعم، قد عرفت الإشكال فى تأثير العلم الثانى من ناحيه الطرف لا المتلاقيين، فمن حيث التقدّم و التأخر من جهه الرتبه لا إشكال فى تأثيرهما أصلاً، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك وقوع الفرق بين المثال و المقام، فإنّ هنا لا يكون شىء من العلمين فاقداً لشرط التأثير فى التنجيز؛ لأنّ كلّاً منهما تعلق بتكليف فعلى، و التقدّم و التأخر من جهه الرتبه لا يمنع من ذلك، و هناك لا يكون العلم الإجمالى الحادث أولاً متعلقاً بتكليف فعلى بحسب الواقع و إن كان كذلك بنظر العالم ما لم يحدث له العلم الإجمالى الثانى (1).

و ممّا ذكرنا يظهر الوجه فى وجوب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف فى الصوره الثالثه المفروضه فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله (2)؛ لأنه علم إجمالاً

ص: ٤١٠

١-١) معتمد الاصول ١٥٢:٢-١٥٤.

٢-٢) كفايه الاصول ٢٢٧:٢.

بنجاستهما أو الطرف، ولم يكن هذا العلم مسبقاً بالعلم بنجاسه الملاقى -بالفتح- أو الطرف حتى لا- يجب الاجتناب عن الملاقى، ولا بالعلم بنجاسه الملاقى -بالكسر- أو الطرف حتى لا يجب الاجتناب عن الملاقى، بل حدث من حين حدوثه هكذا- أى مردداً بين المتلاقيين و الطرف-فيؤثر في التنجيز على أى تقدير، فافهم و اغتتم.

مقتضى الأصل الشرعى فى صور الملاقاه

إلى هنا تمّ البحث فى حكم العقل، و أمّا مقتضى الاصول الشرعيه فقد يقال -كما قيل- بأنه لا مانع من جريان أصله الطهاره فى الملاقى؛ لأنّ طهاره الملاقى و نجاسته مسببه عن طهاره الملاقى و نجاسته، و الأصل الجارى فى السبب و إن كان حاكماً على الأصل الجارى فى المسبب، إلاّ- أنه حيث لا- يجرى الأصل فى السبب؛ لأنّه يسقط بالمعارضه مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، فلا مانع من جريان الأصل فى المسبب، فيكون الملاقى -بالكسر- محكوماً شرعاً بالطهاره و الحليّه.

هذا، و لا- يخفى أنّه لم ترد آيه و لا- روايه على ما ذكره من أنّ مع جريان الأصل فى السبب لا مجال لجريانه فى المسبب، بل المستند فى ذلك هو أنّه مع جريان الأصل فى السبب يرتفع الشكّ فى ناحيه المسبب تعديداً، و مع ارتفاعه فى عالم التشريع لا مجال لجريان الأصل فيه أيضاً.

و لكن لا- يخفى أنّ هذا لا- يتمّ بإطلاقه، بل إنّما يصحّ فيما إذا كان الشكّ فى ناحيه المسبب فى الأثر الشرعى المترتب على السبب شرعاً، كالشكّ فى نجاسه الثوب المغسول بالماء المشكوك الكريّه، فإنّ مقتضى استصحاب الكريّه تحقّق موضوع الدليل الشرعى الذى يدلّ على أنّ الكرّ مطهر مثلاً.

و السّر في ذلك: أنّ معنى الاستصحاب الجارى في الموضوعات هو الحكم بإبقاء الموضوع تعبدا في زمان الشك، و حيث إنّه لا معنى لذلك فيما لو لم يكن الموضوع مترتبا عليه أثر شرعى فلا بدّ من أن يكون الموضوع المستصحب موضوعا لأثر شرعى، و من هنا يكون الاستصحاب الجارى في الموضوعات حاكما على الأدلّه الواقعيّه لأنّه ينقّح به موضوعاتها، و تفصيل الكلام يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن نجاسه الملاقى و إن كانت من الآثار الشرعيّه لنجاسه الملاقى، إلا أنّ طهاره الملاقى لم تجعل في شيء من الأدلّه الشرعيّه من آثار طهاره الملاقى، و إنّما هو حكم عقلي، كما هو واضح، فما أفادوه من أنّ الشكّ في طهاره الملاقى مسبّب عن الشكّ في طهاره الملاقى، و مع جريان الأصل فيها لا يبقى مجال لجريانه في المسبّب، ممنوع جدّا، فجريان الأصل في الملاقى باق بقوّته.

شبهه المحقّق الحائرى و جوابها

ثمّ إنّ هنا شبهه لبعض المحقّقين من المعاصرين، و هي تبتنى على مقدّميتين:

الأولى: أنّه إذا لاقى الإناء الثالث الإنائين المشتبهين فيقع الشكّ أوّلا في أنّ هذا المائع الواقع في هذا الإناء طاهر أم نجس؟ و ثانيا في أنّ شربه حلال أم لا؟

الثانية: أنّه كما أنّ طهاره الملاقى مسبّب عن طهاره الملاقى، كذلك حلّيّه كلّ واحد من الإناءات الثلاث مسبّب عن طهارته، فالحلّيّه في كلّ منها في الرتبه المتأخّره عن طهارته، فالشكّ في طهاره الملاقى يكون في مرتبه الشكّ في حلّيّه الملاقى، بمعنى أنّ كليهما مسببان عن الشكّ في طهاره الملاقى.

و حينئذ نقول: هنا سته اصول فى الأ-طراف الثلا-ته:ثلا-ته منها أصاله الطهاره، و ثلاثه أصاله الحليّه، و الاثنان منها- و هما أصاله الطهاره فى الملاقى و أصاله الطهاره فى الطرف-يسقطان أوّلا؛ لأنّهما فى رتبه واحده، و ثلاث منها - و هى أصاله الحليّه فيهما و أصاله الطهاره فى الملاقى فى رتبه ثانيه- فمع سقوط أصالتي الحليّه- كما هو المفروض- تسقط أصاله طهاره الملاقى أيضا، و لم يبق فى البين إلّا أصاله الحليّه فى الملاقى، و هى واقعه فى رتبه ثالثه، و لا وجه لسقوطها، لسلامتها عن المعارض، و المفروض أنّه لا يكون أصل حاكم عليها؛ لأنّ الأصل الحاكم غير جار لأجل المعارضه.

و حينئذ فلا يجب الاجتناب عن الملاقى بالنسبه إلى الأكل و نظائره، و لا يكون محكوما بالطهاره شرعا، فلا يجوز التوضى به.

هذا، و يمكن الجواب عن الشبهه- مضافا إلى ما عرفت سابقا- بأنّ أصاله الحليّه فى مطلق الشبهات ممّا لم يدلّ عليها دليل؛ لأنّ ما يتوهم أن يكون مستندا لها هى روايه مسعده بن صدقه المتقدمه (١)، و قد عرفت الإشكال فيها بحيث لا يجوز الاعتماد عليها، و أمّا مثل قوله: «كلّ شىء فيه حلال و حرام» إلى آخره، كما فى صحيحه عبد الله بن سنان (٢)، فقد ظهر لك أنّ ذلك يختصّ بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، و مقتضى عمومها و إن كان الشمول للشبهه المحصوره أيضا إلّا- أنّ الدليل العقلى أو العقلانى قد خصّصه، فأنحصر مورده بالشبهه الغير المحصوره.

و أمّا التمسك فى نفى الحرمة المجهوله بأدله البراه فهو و إن كان صحيحا، إلّا

ص: ٤١٣

١- ١) و سائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- ٢) و سائل الشيعة ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

أنك عرفت عدم شمول أدله البراءة لأطراف العلم الإجمالي. و بالجمله، فليس هنا ما يحكم بالحليّه و عدم الحرمة أصلا.

و كيف كان، فلو سلم ذلك فيمكن الجواب بما عرفت من أنّ الأصل الجارى فى السبب إنّما يكون حاكما على الأصل الجارى فى المسبب إذا كان المسبب من الآثار الشرعيّه المترتبه على السبب، و المقام لا يكون كذلك، فإنّ حليّه كلّ واحد من الأطراف لا- تكون من الآثار الشرعيّه لطهارته؛ لأنّه لم يدلّ دليل على أنّ كلّ طاهر حلال، بل الحليّه الواقعيّه إنّما يكون موضوعها الأشياء التى هى حلال بعناوينها الواقعيّه، كما هو واضح.

كما أنك عرفت أنّ طهاره الملاقي أيضا لا تكون من الآثار الشرعيّه المترتبه على طهاره الملاقي، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظه طرفى العلم الإجمالى الحادث أولا، المؤثّر فى التنجيز، و الحكم بعدم جريان الاصول فى طرفيه؛ للزوم المخالفه العمليّه.

و أمّا ما هو خارج عنهما- كالملاقي- فلا- مانع من جريان أصالتي الطهاره و الحليّه فيه أصلا، و حينئذ فيصير مقتضى الأصل الشرعى موافقا لحكم العقل الحاكم بالتفصيل بين الصور الثلاثه المتقدّمه فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فتأمل جيّدا.

هذا كلّ بناء على ما هو مقتضى التحقيق.

و أمّا بناء على مسلك القوم من اعتبار أصله الحليّه فى مطلق الشبهات و ترتّب الحليّه على الطهاره، و كذا ترتّب طهاره الملاقي- بالكسر- على طهاره الملاقي- بالفتح- و كون الشكّ فى الأوّل مسببا عن الشكّ فى الثانى بحيث لم يكن مجال لجريان الأصل فيه بعد جريانه فى السبب، فلا بدّ من التفصيل بين الصور

الثلاثة من حيث ورود الشبهه و عدمه.

فنعول فى توضيح ذلك: إن عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى إنما هو فيما إذا لزم من جريانها مخالفه عمليه للتكليف المنجز، و أمّا إذا لم يلزم من ذلك مخالفه عمليه أصلاً، أو لزم و لكن لم يكن مخالفه عمليه للتكليف المنجز، فلا مانع من جريان الاصول؛ لأنّ التعارض بينهما تعارض عرضى حاصل بسبب العلم الإجمالى بكذب أحدهما، لا ذاتى ناش عن عدم إمكان اجتماع مؤداهما؛ ضروره عدم المنافاه حقيقه بين حلّيه هذا الإناء و حلّيه ذاك الإناء و لو علم إجمالاً بحرمه واحد منهما، كما لا يخفى.

و حينئذ فلو علم إجمالاً بنجاسه هذا الإناء أو ذاك الإناء، ثم علم إجمالاً بنجاسه الإناء الثانى أو الإناء الثالث فقد عرفت أنّ العلم الإجمالى الحادث ثانياً لا يعقل أن يكون منجزاً بعد اشتراكه مع العلم الإجمالى الأوّل فى بعض الأطراف، و حينئذ فلا مانع من جريان أصاله الطهاره فى طرفى العلم الثانى؛ لأنّه و إن لم يلزم من جريانها مخالفه عمليه للمعلوم الإجمالى، إلاّ أنّ المحذور فى المخالفه العمليه للتكليف المنجز، لا فى مطلق المخالفه العمليه، و المفروض أنّ العلم الثانى لم يؤثّر فى التنجيز أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ فى الصوره الاولى من الصور الثلاثة المفروضه فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله لا بدّ من الالتزام بجريان أصالتي الطهاره و الحلّيه معا فى الملاقي -بالكسر- لأنّ طهارته و إن كانت مترتبه على طهاره الملاقي -بالفتح- و واقعه فى عرض أصالتي الحلّيه الجاريتين فى الملاقي و الطرف، إلاّ أنّ الملاقي خارج من طرفى العلم الإجمالى الأوّل، و العلم الإجمالى الثانى لا يكون مؤثراً فى التنجيز حتّى يلزم من جريان الأصل فيه أيضاً مخالفه عمليه

ص: ٤١٥

للتكليف المنجز، كما هو واضح.

و أما الصورة الثالثة فالظاهر ورود الشبهه فيها بناء على مبنى القوم، و هي عباره عَمَّا إذا كان الملاقى و الملاقى معا طرفا للعلم الإجمالى، و بيان ورود الشبهه: أنّ أصالتي الطهاره فى الملاقى و الطرف ساقطتان بالتعارض، و فى الرتبه الثانيه تسقط أصالتي الحليّه فيهما بضميمه أصله الطهاره فى الملاقى، و فى الرتبه الثالثه نرى أصله الحليّه فى الملاقى بلا معارض؛ لعدم وجود الطرف لها، و لعدم وجود الأصل الحاكم عليها، فيمكن الاستفاده منه فى مقام الأكل و الشرب لا فى مقام التوضى؛ لعدم الطهاره المحرزه.

و لا- بدّ لتكميل البحث من بيان الصورة الرابعه المذكوره فى كلام صاحب الكفايه رحمه الله و هي: أنّه إذا علم بالملاقاه ثم حدث العلم الإجمالى، و لكن كان الملاقى-بالفتح-خارجا عن محلّ الابتلاء فى حال حدوثه، و صار مبتلى به بعده، و قال صاحب الكفايه رحمه الله بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى؛ لفقدان شرط التأثير فى التنجيز حين حدوث العلم، فلزوم الاجتناب منحصر فى الملاقى و الطرف، و هكذا فيما إذا علم أولا بنجاسه الملاقى-بالكسر-أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاه و بنجاسه الملاقى-بالفتح-أو الطرف.

و قد تقدّمت متابعتنا له رحمه الله فى المورد الثانى، و أمّا المورد الأوّل فالظاهر فيه وجوب الاجتناب عن الملاقى-بالفتح-أيضا؛ لعدم اشتراط تأثير العلم الإجمالى فى تنجيز التكليف بكون أطرافه موردا للابتلاء على ما هو التحقيق؛ لأنّ ذلك مبنى على انحلال الخطابات إلى الخطابات الشخصيه، و هو ممنوع عندنا.

و أمّا بناء على مسلك المتأخرين من اشتراط تأثير العلم الإجمالى بعدم

خروج شىء من أطرافه عن محلّ الابتلاء، فالظاهر عدم جريان الأصل فى الملاقى هنا و إن كان خارجا عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الخروج عنه إنّما يمنع من العدم لو لم يكن للخارج أثر مبتلى به، وإلاّ- فمع وجود أثر له مورد للابتلاء، و هنا يكون للملاقى- بالفتح-الخارج عن مورد الابتلاء أثر مبتلى به و هو نجاسه الملاقى-بالكسر-لو كان نجسا، كما لا يخفى.

إلى هنا تمّ الكلام فى مسألة الملاقى و الملاقى و مسأله الدوران بين المتباينين فى باب الاشتغال.

ص: ٤١٧

في الدوران بين الأقل والأكثر، وبيان حكم العقل

و مقتضى الاصول الشرعيه فيه

و قبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم أمرين، هما بمنزله تحرير محل نزاع:

الأول: أن المراد بالأقل والأكثر في هذا المقام هو الأقل والأكثر الارتباطي، لا الاستقلالي، و الفرق بينهما أن الأول عباره عن عدّه امور لوحظ مجموعها أمرا واحدا و شيئا فاردا؛ لأنه يترتب عليها غرض واحد و تؤثر بنعت الاجتماع في حصوله، بحيث يكون فقدان بعضها كعدم جميعها في عدم حصول الغرض بوجه، و من هنا لا يتعلّق بها إلا أمر واحد أو نهى فارد؛ لأن اجتماعها دخيل في حصول الغرض أو ترتب المفسده عليها، و أمّا كلّ واحد منها من حيث هو يكون وجوده بمنزله العدم.

أ لا ترى أن الصلاة الفاقده للركوع-مثلا- إنما هي في عدم حصول الآثار المترتبه عليها كتركها رأسا.

و أمّا الأقل والأكثر الاستقلالي فليس كذلك، بل لا يكون من قبيل الأقل والأكثر أصلا، فإنّ تردد قضاء الصلوات الفائته بين أن تكون عشرين

أو ثلاثين إنَّما هو من قبيل التردّد بينهما بعد ملاحظه المكلف المقدار المشكوك مع المقدار المعلوم و ضمّه إليه، و إلا ففي الحقيقه لا- يكون من هذا القبيل، فإنَّ الأمر لم يتوجّه إلا إلى قضاء كلّ صلاه، و الغرض يترتب عليه، سواء أتى بقضاء صلاه فائته اخرى أم لم يأت، فكما أنّ أداء صلاه الظهر لا يكون أقلّ بالنسبه إلى مجموع أداء الظهرين، فكذلك قضاؤهما.

و بالجمله، فالاستقلالى من الأقلّ و الأ-كثر خارج عن هذا العنوان حقيقه، و إنّما يحصل بعد ملاحظتهما و ضمّ كلّ واحد إلى الآخر، و من هذا البيان يظهر لك أنّه ليس فيه علم إجمالى أصلا حتّى يقال بانحلاله إلى علم تفصيلى و شكّ بدوى، بل الأقلّ من أوّل الأمر معلوم تفصيلا و الأكثر مشكوك، فتجرى فيه البراءه بلا ريب.

ثمّ لا يخفى أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان الأقلّ مأخوذا لا بشرط من جهه الزيادة، و أمّا لو كان مأخوذا بشرط لا و دار الأمر بينه و بين الأ-كثر، كما إذا ترددت السوره بين أن تكون جزء أو مانعا، فهو خارج عن محلّ البحث و داخل فى المقام الأوّل؛ للمباينه المتحقّقه بين الأقلّ بشرط و الأكثر الذى هو عباره عن الأقلّ بشرط شىء؛ ضروره ثبوت المضادّه بين بشرط الشىء و بشرط لا، كما لا يخفى.

الثانى: يدخل فى مورد النزاع جميع أقسام الأقلّ و الأ-كثر، سواء كان فى نفس المأمور به أو فى الموضوع الخارجى الذى تعلق التكليف بفعله أو تركه، أو فى الأسباب مطلقا، و سواء كان من قبيل الجزء و الكلّ أو من قبيل الشرط و المشروط أو من قبيل الجنس و النوع، أو الطبيعه و الحصّه، و سواء كانت الشبهه وجوبيه أو تحريميه، و سواء كانت حكميه أو موضوعيه.

و أمّا ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من خروج الطبيعي و الحَصّه عن مركز هذا النزاع؛ لأنّ الطبيعي باعتبار قابليته للانطباق على حصّه اخرى منه المبائنه للحَصّه المتحقّقه في ضمن زيد لا- يكون محفوظا بمعناه الإطلاقي في ضمن الأكثر، فيدخل في التعيين و التخيير الراجع إلى المتباينين (١).

ففيه أنّه لا- فرق بين الطبيعي و الحَصّه و بين الجنس و النوع، فإنّ الملاك في الجميع هو كون الأقلّ القدر المشترك مأخوذا في التكليف على أيّ تقدير، و هذا الملاك موجود في الطبيعي و الحَصّه.

نعم، المثال الذي ذكره- و هو الإنسان و زيد- خارج عن موضوع البحث، كما أنّ أخذ النوع لو كان بعنوان واحد يكون أيضا خارجا، كما إذا دار الأمر بين إطعام الحيوان أو إطعام الإنسان؛ لعدم كون الأقلّ- أي الإنسان و هكذا زيد- مأخوذا في التكليف على أيّ تقدير.

نعم، لو كان بنحو أخذ الجنس أيضا يكون داخلا، كما إذا دار الأمر بين إطعام الحيوان أو إطعام الحيوان الناطق، و كما أنّ الطبيعي و الحَصّه أيضا كذلك.

و بالجملة، لو كانت الحَصّه و كذا النوع مأخوذا بعنوان واحد لا يكون الطبيعي أو الجنس في ضمنه لما كان وجه لجريان البراءة أصلا، و لو لم يكن على هذا النحو يكون داخلا في مورد النزاع، فتدبّر.

ثمّ إنّنا نتكلّم عن تلك الاقسام الكثيره المتقدّمه في مهمّاتها، و هي الأقلّ و الأكثر الذي كان من قبيل الكلّ و الجزء، و ما كان من قبيل الشرط و المشروط، و ما كان في الأسباب و المحصّلات و الأقلّ و الأكثر في الشبهه الموضوعيّة، فهنا مطالب:

ص: ٤٢١

المطلب الأول: في الأقل والأكثر الذي يكون من قبيل الكلّ و الجزء

اشاره

و هو معركه للآراء، فمن قائل بجريان البراءه فيه مطلقا، و من قائل بعدم جريانها مطلقا، و من قائل بالتفصيل بين البراءه الشرعيه و العقلية بجريان الاولى دون الثانيه، كما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله (1) و تبعه بعض أجلّاء تلامذته (2)، و مقتضى التحقيق هو الوجه الأول.

في جريان البراءه العقلية

و تنقيحه يتم برسم امور:

الأول: أن المركبات الاعتبارية في عالم الاعتبار و اللحاظ تكون كالمركبات

الخارجية الحقيقية في الخارج،

فكما أن التركيب الحقيقي إنما يحصل بالكسر و الانكسار الحاصل بين الأجزاء بحيث صار موجبا لانخلاع صورته كلّ واحد منها و حصول صورته اخرى للمجموع، كذلك المركب الاعتباري في عالم الاعتبار لا يكون ملحوظا إلا شيئا واحدا و أمرا فarda تكون له صورته واحده اعتبارا، فكأنه لا يكون له إلا وجود واحد هو وجود المجموع، و الأجزاء لا يكون لها وجود مستقل، بل هي فانيه في المركب.

ص: ٤٢٣

١- ١) كفايه الاصول ٢: ٢٢٨.

٢- ٢) فوائد الاصول ٤: ١٦٣.

الثانى: أن المأمور الذى امر بإيجاد مركب اعتبارى إذا قصد امتثال الأمر

و الإتيان بالمأمور به تتعلق إرادته أولاً بنفس المركب الذى هو أمر واحد،

و ربّما لا تكون الأجزاء حينئذ ملحوظه له و متوجّه إليها أصلاً، ثم بعد ما يتوجّه إلى تلك الأجزاء التى يتحصّل المركب منها تتعلق إرادته اخرى بإيجادها فى الخارج حتى يتحقّق المجموع. هذا فى المأمور.

و أمّا الأمر فالأمر فيه بالعكس، فإنه يتصوّر أولاً الأجزاء و الشرائط كلّ واحد منها مستقلاً، ثم يلاحظ أنّ الغرض و المصلحه تترتب على مجموعها، بحيث يكون اجتماعها مؤثراً فى حصول الغرض، فيلاحظها أمراً واحداً و تعلق أمره به، و يحرك المكلّف نحو إتيانه، فهو ينتهى من الكثره إلى الواحد، كما أنّ المأمور ينتهى من الواحد إلى الكثره.

الثالث: الأمر المتعلق بالمركب الاعتبارى لا يكون إلاّ أمراً واحداً متعلقاً

بأمر واحد،

و الأجزاء لا تكون مأموراً بها أصلاً؛ لعدم كونها ملحوظه إلاّ فانيه فى المركب، بحيث لا يكون لها وجود استقلالى، غايه الأمر أنّ كلّ جزء مقدّمه مستقلّه لتحقّق المأمور به، و هى مقدّمه داخلية فى مقابل المقدّمه الخارجيه.

و الفرق بين قسمي المقدّمه: أنّ المقدّمه الخارجيه يكون الداعى إلى إتيانها أمر آخر ناش عن الأمر بذى المقدّمه بناء على وجوب المقدّمه، أو اللزوم العقلى بناء على عدم الوجوب، و المقدّمات الداخليه يكون الداعى إليها هو نفس الأمر المتعلق بذى المقدّمه؛ لعدم كون المركب مغايراً لها؛ لأنّه إجمالها و صورتها الوحدانيه، و هى تفصيله و تحليله، و هو لا ينافى مقدّميه الأجزاء؛ لأنّ المقدّمه إنّما هى كلّ جزء مستقلّ لا مجموع الأجزاء.

و بالجملة، فالأمر المتعلق بالمركب يدعو بعينه إلى الأجزاء، و لا يلزم من

ذلك أن يكون الأمر داعياً إلى غير متعلقه؛ لأنَّ الأجزاء هي نفس المركب، و الفرق بينهما بالإجمال و التفصيل و البساطه و التحليل.

بخلاف ما ذكره المرحوم البروجردى رحمه الله و قرّرتة فى كتاب صلاته، و هو أنّ الأمر متعلق بالمجموع، و كلفيته: أنّ الأمر كأنه أبعاض، و كلّ بعض منه يتعلّق بجزء من أجزاء المركب المأمور به، كالعباءه الواحده الواقع على نفرات-مثلا- و استدلاله بأنّ الماء الموجود فى الحوض مع وحدته-إذ الاتصال مساوق مع الوحده-يمكن اتّصاف أبعاضه بالأوصاف المتضاده بتلّون كلّ زاويه من الحوض بلون مختلف، فالماء مع كونه واحدا يقع معروضاً للأوصاف المتضاده بلحاظ الأبعاض، فلا مانع من تعلّق الأمر مع كونه واحدا بالأجزاء المتعدّده و المتكثّره للمأمور به، بحيث كان لكلّ جزء منه سهم و بعض من الأمر (1).

و هذا الكلام و إن كان مشابها لما ذكرناه و لكنّه مخالف للواقع؛ إذ الداعى و المحرّك حين الإتيان بكلّ جزء من المركب لا يكون بعض الأمر، بل هو عبارته عن تمام الأمر، و هذا أمر وجدانى ليس قابلاً للإنكار، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فنقول: أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إلى المركب، فالحجّه على الأجزاء إنّما هي بعينها الحجّه على المركب، لكن مع تعيين الأجزاء التى ينحلّ إليها، و أمّا مع عدم قيام الحجّه على بعض ما يحتمل جزئيتها فلا يمكن أن يكون الأمر المتعلّق بالمركب داعياً إلى ذلك الجزء المشكوك أيضاً بعد عدم إحراز انحلال المأمور به إليه.

و بالجملة، فتتاميه الحجّه تتوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معا-أى الصلاه المأمور بها و هذه أجزاءها-و إلا فمع الشكّ فى إحداهما لا معنى

ص: ٤٢٥

لتماميتها، فاللازم العلم بتعلق الأمر بالمركب و بأجزائه التحليلية أيضا، وبدون ذلك تجرى البراءة عقلا، الراجعه إلى قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان.

و دعوى: أن مع ترك الجزء المشكوك لا يعلم بتحقق عنوان المركب، و من الواضح لزوم تحصيله.

مدفوعه: بأن مرجع ذلك إلى كون أسامي العبادات موضوعه للصحيحه منها، و الكلام إنما هو بناء على القول الأعمى الذى مرجعه إلى صدق الاسم مع الإخلال بالجزء المشكوك.

و كيف كان، فتعلق الأمر بالمركب الذى هو أمر وجدانى معلوم تفصيلا لا خفاء فيه، و عدم كون الأجزاء متعلقه للأمر بوجه أيضا معلومه كذلك، إلا أن ذلك الأمر المعلوم إنما يكون حججه بالنسبه إلى ما قامت الحججه على انحلال المركب به، و أما ما لم يدل على جزئيته له فلا- يكون الأمر بالمركب حججه بالنسبه إليه و لا يحرك العبد نحوه. و لسنا نقول بأن متعلق الأمر معلوم إجمالا، و هذا العلم الإجمالى ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقل و الشك البدوى فى وجوب الأكثر، كيف؟ و قد عرفت أن متعلق الأمر هو الأمر المركب و تعلقه به معلوم تفصيلا، و الشك إنما هو فى أجزاء المركب، و هى غير مأمور بها أصلا، سواء فيه الأقل و الأكثر، غايه الأمر أن هذا الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما علم بتركيب المركب منه، كما عرفت.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ جريان البراءة العقلية.

إشكالات جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها

ثمّ إنّ هنا إشكالات على ذلك لا بدّ من ذكرها و الجواب عنها، و هى:

الإشكال الأول: أنّ دوران الأمر فى باب الأقل و الأكثر هو دوران بين المتباينين؛

لأنّ

ص: ٤٢٤

المركب من الأقل الذى هو الأمر الوجدانى الحاصل من ملاحظه أجزائه شيئاً واحداً يغير المركب من الأكثر الذى مرجعه إلى ملاحظه الوحده بين أجزائه، فالمركب من الأقل له صورته مغايره للمركب من الأكثر، فإذا دار الأمر بينهما يجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

و يظهر جواب هذا الإشكال ممّا ذكرنا، فإنّ المركب من الأقل ليس له صورته تغاير نفس الأجزاء المركبه منه بحيث كان هنا أمران: الأجزاء التى يتحصّل منها المركب، وصورته الحاصله منها، بل ليس هنا إلاّ أمر واحد و هو نفس الأجزاء، و لذا ذكرنا أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إلى المركب؛ لعدم التغاير بينهما. وهكذا المركب من الأكثر ليس له صورته مغايره للأجزاء، بل هو نفسها، و حينئذ فلا يكون فى البين إلاّ الأجزاء التى دار أمرها بين الأقل و الأكثر، فالمقام لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، مضافاً إلى أنّه لو كان من ذلك القبيل لكان مقتضاه الجمع بين الإتيان بالمركب من الأقل مرّه و بالمركب من الأكثر اخرى، و لا يجوز الاكتفاء بالثانى، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء بالأوّل.

الإشكال الثانى: ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشيه

و إن كانت عبارتها لا تنطبق عليه، بل هى ظاهره فى وجه آخر سيأتى التعرّض له - من أن العلم بوجود الأقل لا ينحلّ به العلم الإجمالى؛ لتردّد وجوبه بين المتباينين، فإنّه لا إشكال فى مباينه الماهيه بشرط شىء للماهيه لا بشرط؛ لأنّ أحدهما قسيم الآخر، فلو كان متعلّق التكليف هو الأقل فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة، و لو كان متعلّق التكليف هو الأكثر فالتكليف بالأقلّ إنّما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجود الأقل يكون مرّداً بين المتباينين باعتبار

اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا- بشرط أو بشرط شىء. كما أنّ امتثال التكليف المتعلّق بالأقلّ يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلّق به، فإنّ امتثاله إنّما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظا بشرط شىء، بخلاف ما إذا كان ملحوظا لا- بشرط، فإنّه لا- يتوقّف امتثاله على انضمام الزائد إليه، فيرجع الشكّ فى الأقلّ والأقلّ- كثر الارتباطى إلى الشكّ بين المتباينين تكليفا و امتثالا (1). انتهى.

و يرد عليه: أو لا- ما ذكرناه فى ذيل الجواب عن الإشكال الأوّل: بأنّ لازم كونهما متباينين الجمع بين الإتيان بالمركب من الأقلّ و المركب من الأكثر، لا الاكتفاء بالأكثر فقط.

و ثانيا: أنّ الموصوف باللابشرطيه و بشرط الشئيه ليس إلّا- متعلّق التكليف و هو الأقلّ، فإنّه على تقدير تعلّق التكليف به فقط يكون ملحوظا لا- بشرط، و على تقدير تعلّقه بالأقلّ- كثر يكون ملحوظا بشرط شىء، و أمّا التكليف الذى هو عبارته عن البعث إلى المكلف به أو الزجر عن المتعلّق فلا يكون موصوفا لهذين الوصفين.

ثمّ إنّ اتّصاف المتعلّق بهما أيضا محلّ نظر؛ لأنّ مركز البحث هو ما إذا كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الجزء و الكلّ لا الشرط و المشروط، فالأقلّ- كثر على تقدير كونه متعلّقا للتكليف يكون بجميع أجزائه كذلك، لا أنّ المتعلّق هو الأقلّ بشرط الزيادة على أن يكون الزائد شرطا.

و ثالثا: أنّ مباينه ماهيته بشرط شىء للماهية اللا بشرط ممنوعه، فإنّ ما يباين ماهيته بشرط شىء هو الماهية اللا بشرط القسمى- أى الماهية التى

ص: ٤٢٨

لوحظت مع عدم ملاحظه شىء معها، و اعتبر معها عدم الاشتراط بوجود شىء أو نفيه- و أمّا الماهية اللا بشرط المقسمى- و هى الماهية بذاتها من دون لحاظ شىء معها حتى لحاظ عدم لحاظ شىء الذى يحتاج إلى لحاظ آخر غير لحاظ الماهية- فلا تباين الماهية بشرط شىء، كيف؟ و هى قسم لها، و لا يعقل التنافى بين المقسم و القسم، و المقام من هذا القبيل فإنّ الأقلّ على تقدير تعلق التكليف به كان الملحوظ هو نفسه من دون لحاظ شىء آخر حتى لحاظ عدم لحاظ شىء آخر، و قد عرفت أنّه لا تنافى بينه و بين الماهية بشرط شىء.

ثمّ إنّّه أجاب المحقّق النائنى رحمه الله عن هذه الشبهة بما حاصله: إنّ ماهية لا بشرط و الماهية بشرط شىء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة لا التضاد، فإنّ ماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شىء معها بحيث يؤخذ العدم قيّداً فى الماهية، و إلّا ترجع إلى الماهية بشرط لا، و يلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شىء معها، و من هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور، فالماهية لا بشرط ليست مباينة للماهية بشرط شىء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعها نفس الماهية، و التقابل بينهما إنّما يكون بمجرد الاعتبار و اللحاظ، و فى المقام يكون الأقلّ متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شىء، و التغاير الاعتبارى لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار (1).

انتهى.

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ الماهية اللا بشرط- كما اعترف بها- هى نفس الماهية

ص: ٤٢٩

من دون أن يلاحظ معها شيء آخر بنحو السالبة المحصّلة، مثل: «زيد ليس بقائم»، لا بنحو الموجبه المعدوله، مثل: «زيد لا قائم»، وحينئذ فلا وجه لما ذكره من أن الجامع بينها وبين الماهية بشرط شيء هو نفس الماهية؛ لأنّ نفس الماهية عبارة اخرى عن الماهية اللا بشرط؛ إذ المراد بها هي الماهية اللا بشرط المقسمى، ولا يعقل الجامع بين القسم و المقسم هنا كما هو واضح.

نعم، نفس الماهية جامع للماهية بشرط شيء و الماهية اللا بشرط القسمى، و هي التى لوحظت متقيده باللابشرطيه.

و ثانياً: أنه قال فى الابتداء بكون التقابل بين الماهية اللا بشرط و الماهية بشرط شيء تقابل العدم و الملكة، و هو التقابل الواقعى، و قال فى الذيل: «إنّ التقابل بينهما إنّما يكون بمجرّد الاعتبار و اللحاظ»، و نقول: إنّ البحث فى الأقلّ و الأكثر و إن كان فى الامور الاعتباريه، إلاّ- أنّ التقابل بين اعتبار الأقلّ و اعتبار الأكثر تقابل واقعى، و على أىّ تقدير يجب الاحتياط هنا، كما إذا دار الأمر بين إكرام بصير أو أعمى أو بين إكرام (كوسج) أو ذات لحيه، فيجب الاحتياط بإكرامهما معا.

و ثالثاً: أنّ نفى الجامع فى المتضادين ممنوع، فإنّ المتقابلين بالتضاد أيضاً بينهما جامع جنسى كاللون-مثلاً-جامع جنسى للسواد و البياض، و الحيوان جامع جنسى للإنسان و البقر، و على فرض كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة لا يوجب نفى الاحتياط و جريان البراءة العقليه، ألا- ترى أنّ العبد إذا علم بوجوب إكرام الإنسان و شكّ فى أنّ الواجب إكرام الإنسان البصير أو الأعمى، فلا- إشكال فى حكم العقل بلزوم الاحتياط، كما إذا تردّدت الصلاه الواجبه ظهر يوم الجمعة بين صلاه الظهر و صلاه الجمعة، فما ذكره المحقّق

النائبي رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال ليس بتام، كما لا يخفى.

الإشكال الثالث: أن وجوب الأقل دائر بين كونه نفسياً يترتب على مخالفته

الأمر المتعلق به العقاب و بين كونه غيرياً؛

إذ الواجب إن كان الأ-كثر يكون الوجوب المتعلق بالأقل غيرياً، فلا- يترتب على مخالفته شيء؛ لأن العقاب إنما هو على ترك الواجب النفسى لا- الغيرى، و حينئذ فلا- يعلم بلزوم الإتيان بالأقل على أى تقدير و بعنوان القدر المشترك حتى ينحل به العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بالنسبه إليه و الشك البدوى بالنسبه إلى الأ-كثر، فالعلم الإجمالى باق على حاله، و مقتضاه وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر.

و يرد عليه: أولاً: أن المركب كما أنه ليس له إلا وجود واحد هو عين وجود الأجزاء، كذلك لا يكون له إلا عدم واحد؛ لأن نقيض الواحد لا يكون إلا واحداً، و إلا يلزم ارتفاع النقيضين، و حينئذ فنقيض المركب إنما هو عدم ذلك الوجود الواحد، غايه الأمر أن عدمه تاره بعدم جميع أجزائها، و اخرى بعدم بعضها؛ لوضوح اشتراك تارك الصلاة رأساً مع تارك ركوعها- مثلاً- فى عدم إتيان واحد منهما بالمركب الذى هو الصلاة.

و حينئذ نقول: ترك الأقل يعلم بترتب العقاب عليه، إمّا من جهه كونه هو تمام المأمور به، و إمّا من جهه أن تركه هو عين ترك المأمور به الذى يترتب عليه العقاب، فيترتب العقاب على تركه قطعاً، و به ينحل العلم الإجمالى.

نعم، لو كان الواجب فى الواقع هو الأ-كثر، و لم يأت المكلف إلا- بالأقل اعتماداً على حكم العقل بالبراءه فهو و إن كان تاركا للمأمور به؛ لأن تركه عين ترك الجزء الزائد أيضاً؛ إلا أن ترك المأمور به هنا إنما هو لعذر، بخلاف تركه بعدم الإتيان بالأقل، فإنه لا يكون لعذر، فهما مشتركان فى عدم إتيانها بالمأمور به،

لكن بينهما فرق من حيث العذر و عدمه، نظير ما لو علم المكلف بوجوب إنقاذ أحد الغريقين على سبيل التخيير مع كون الواجب فى الواقع واحدا معينا منهما؛ فإنه تارة يعصى المولى بعدم إنقاذ واحد منهما، و اخرى ينقذ غير من يجب إنقاذه بحسب الواقع، ففي صورتين و إن كان المأمور به قد ترك و لم يأت المكلف به، إلا أنه فى الصورة الثانية معذور فى المخالفه دون الصورة الاولى.

و ثانيا: لو سلم دوران الأمر الأقل بين كونه نفسيا يترتب على مخالفته العقاب أو غيريا لا يترتب عليه، كدوران شىء بين الواجب و المستحب، إلا أنا نقول: إن الملاك فى جريان حكم العقل بالبراءه المستند إلى قبح العقاب بلا بيان، هل هو عدم بيان التكليف أو عدم بيان العقوبه؟ لا سبيل إلى الثانى، ألا ترى أنه لو ارتكب المكلف واحدا من المحرمات بتخيل ضعف العقاب المترتب على ارتكابه فلا إشكال فى صحه عقوبته المترتبه عليه فى الواقع و إن كان من الشده بمكان.

و بالجمله، فمستند حكم العقل بالبراءه ليس هو عدم البيان على العقاب، بل عدم البيان على التكليف، و البيان عليه موجود بالنسبه إلى الأقل قطعا، و لذا لا يجوز تركه. و حينئذ فدوران أمر الأقل بين ترتب العقاب عليه لو كان نفسيا و عدم ترتبه لو كان غيريا لا يوجب أن لا يكون وجوبه معلوما، و مع العلم بالوجوب لا يحكم العقل بالبراءه قطعا، فلزوم الإتيان به معلوم على أى تقدير، و به ينحل العلم الإجمالى.

الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق النائينى رحمه الله و هو ينحل إلى وجهين:

أحدهما: ما ذكره فى صدر كلامه، و ملخصه: أن العقل يستقل بعدم كفايه الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعى؛ ضروره أن الامتثال الاحتمالى إنما يقتضيه

التكليف الاحتمالي، وأمّا التكليف القطعي فمقتضاه الامتثال القطعي؛ لأنّ العلم باشتغال الذمّه يستدعي العلم بالفراغ عقلا ولا يكفى احتمال الفراغ، ففي المقام لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلا؛ لأنّه يشكّ في الامتثال والخروج عن عهده التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصيّه الزائده المشكوكه، والعلم التفصيلي بوجود الأقلّ المرّدّد بين كونه لا- بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المرّدّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال؛ لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجبا لانحلال نفسه.

ثانيهما: ما ذكره في ذيل كلامه، وحاصله: أنّ الشكّ في تعلق التكليف بالخصوصيّه الزائده المشكوكه من الجزء أو الشرط وإن كان عقلا- لا- يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو؛ للجهل بتعلق التكليف به، إلا أنّ هناك جهة اخرى تقتضى التنجيز والاستحقاق على تقدير تعلق التكليف بها، وهي احتمال الارتباطيه وقيديّه الزائد للأقلّ، فإنّ هذا الاحتمال بضميمه العلم الإجمالي يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب عقلا، فإنّه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفه العقل وضع القيديّه أو رفعها، بل ذلك من وظيفه الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهده التكليف المعلوم على حاله، فلا بدّ من ضمّ الخصوصيّه الزائده (1).

و يرد على التقريب الأوّل: أنّ الاشتغال اليقيني وإن كان مستدعيًا للبراءه اليقينيّه إلا أنّ ذلك بمقدار ثبت الاشتغال به وقامت الحجّج عليه، وأمّا ما لم تقم الحجّج عليه فلم يثبت الاشتغال به حتّى يستدعي البراءه اليقينيّه عنه.

ص: ٤٣٣

و ما ذكره من أنّ العلم التفصيلي بوجود الأقلّ المرّدّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي محلّ منع؛ لما عرفت من أنّ المراد باللابشرط في المقام هو اللابشرط المقسمي الذي هو عبارته عن نفس الماهية، من دون أن يلاحظ معها شيء على نحو السالبة المحصّلة لا الموجبه المعدوله، و من المعلوم أنّ اللابشرط المقسمي لا يغير مع بشرط شيء أصلاً؛ لأنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

و حينئذ فالأقلّ المرّدّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء يعلم تفصيلاً بوجوبه بحيث لا إجمال في ذلك عند العقل، و لا يكون متردداً فيه أصلاً، و الخصوصية الزائدة مشكوكه بالشكّ البدوي.

و بالجمله، فالعلم الإجمالي إذا لوحظ طرفاه أو أطرافه يكون كلّ واحد منهما أو منها مشكوكاً من حيث هو، و في المقام لا يكون كذلك؛ لأنّ العقل لا يرى إجمالاً بالنسبة إلى وجوب الأقلّ أصلاً، و الأمر الزائد لا يكون إلّا مشكوكاً بالشكّ البدوي.

و يرد على التقريب الثاني: أنّه كما أنّ تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة مشكوك، و هو لا يقتضي التنجيز و استحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، كذلك احتمال الارتباطية و قيديّة الزائد مورد لجريان البراءة بعد عدم قيام الحجّة عليها؛ لعدم الفرق بين نفس الجزء الزائد و حيثيته الارتباطية أصلاً؛ لوجود ملاك جريان البراءة العقليّة، و هو الجهل و عدم ثبوت البيان فيهما، و لا يكون مقتضى جريانها هو رفع القيديّة حتّى يقال بأنّه ليس من وظيفه العقل وضع القيديّة و لا رفعها، بل معنى جريانها هو قبح العقاب على ترك المأمور به من جهة الإخلال بالخصوصية الزائدة المشكوكه بعد عدم ورود بيان على

ثبوتها، و كونها دخيلا في المأمور به.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الجواب عن تقريب آخر للاحتياط، و هو أنّ تعلق التكليف بالأقلّ معلوم ضروره، و الاشتغال اليقيني بذلك يقتضى البراءه اليقينيّه، و هي لا- تحصل إلاّ بضمّ الجزء الدائر المشكوك؛ ضروره أنّه مع دخالته في المأمور به لا يكون الإتيان بالأقلّ بمجد أصلا.

و الجواب: أنّ الشكّ في حصول البراءه إنّما هو من جهه مدخلتيه الخصوصيّة الزائده، و حيث إنّ دخالتها مشكوكه و لم يرد من المولى بيان بالنسبه إليها، فالعقاب على ترك المأمور به من جهه الإخلال بتلك الخصوصيّة لا يكون إلاّ عقابا من دون بيان و مؤاخذه بلا برهان.

و بالجمله، ما علم الاشتغال به يقينا تحصل البراءه بالإتيان به كذلك، و ما لم يعلم الاشتغال به تجرى البراءه العقلية بالنسبه إليه، كما عرفت.

الإشكال الخامس: ما أفاده الشيخ المحقق صاحب الحاشيه الكبيره على

المعالم،

و ملخصه: أنّ الأمر دائر بين تعلق الوجوب بالأقلّ أو بالأكثر، و على تقدير تعلقه بالأكثر لا- يكون الأقلّ بواجب؛ لأنّ ما هو في ضمن الأ- أكثر إنّما هو الأ- جزء التي ينحلّ إليها الأقلّ لا- نفس الأقلّ، فإنّه لا يكون في ضمن الأكثر أصلا؛ لأنّ له صورته مغايره لصورته الأكثر، و مع هذا التغير لو كان الأقلّ و الأكثر غير ارتباطيين لكنّا نحكم بالبراءه بالنسبه إلى الزائد المشكوك؛ لعدم توقّف حصول الغرض على ضمّ الزائد، بل الأقلّ يترتب عليه الغرض في الجملة و لو لم يكن متعلّقا للتكليف، و هذا بخلاف المقام، فإنّه لو كان الأمر متعلّقا في نفس الأمر بالأكثر لكان وجود الأقلّ كعدمه في عدم ترتّب شيء عليه و عدم تأثيره في حصول الغرض أصلا، و حينئذ فمقتضى العلم الإجمالي

ص: ٤٣٥

بوجود التكليف فى البين هو لزوم الإتيان بالأكثر؛ تحصيلًا للبراءة اليقينيّة (١).

انتهى.

و يرد عليه ما أجبنا به عن الإشكال الأوّل من أنّ المركّب من الأقلّ لا يكون له صورته مغايره للمركّب من الأكثر؛ لأنّ التركيب الاعتبارى ليس إلّا ملاحظه أشياء متعدّده شيئًا واحدًا، بحيث تكون الأجزاء فانيه غير ملحوظه بنفسها، و لا يكون هنا صورته اخرى ما عدا الأجزاء حتّى يقال بأنّها مغايره للصوره الحاصله من المركّب من الأكثر.

و بالجملة، فليس هنا إلّا نفس الأجزاء التى دار أمرها بين القلّه و الكثره، و حينئذ يظهر أنّ تعلق الوجوب بالأقلّ معلوم تفصيلًا؛ لما عرفت من أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب يدعو إلى أجزائه بعين دعوته إلى المركّب، و حينئذ فلو كان الأكثر متعلّقًا للتكليف يكون الأقلّ أيضًا واجبا، بمعنى أنّ الأمر يدعو إليه، كما أنّه لو كان الأقلّ كذلك يكون واجبا حينئذ، فوجوب الأقلّ معلوم تفصيلًا، و الشكّ بالنسبه إلى الزائد شكّ بدوى تجرى فيه البراءة، كما عرفت.

الإشكال السادس: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه

من أنّ الانحلال مستلزم للخلف أو المحال الذى هو عبارته عن استلزام وجود الشىء لعدمه (٢).

أمّا الخلف فلائنه يتوقّف لزوم الأقلّ فعلا- إمّا لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا و لو كان متعلّقًا بالأكثر؛ ضروره أنّه لو لم يتنجز على تقدير تعلّقه به لم يكن الأقلّ واجبا بالوجوب الغيرى؛ لأنّه تابع لوجوب ذى المقدمه، و مع عدمه لا مجال له، كما أنّه لو لم يتنجز على تقدير تعلّقه بالأقلّ

ص: ٤٣٦

١-١) هدايه المسترشدين: ٤٤١.

٢-٢) كفايه الاصول ٢: ٢٢٨.

لم يكن واجبا بالوجوب النفسى، فوجوبه الأعم من النفسى و الغيرى يتوقف على تنجز التكليف على أى تقدير، فلو كان لزومه كذلك موجبا لعدم تنجز التكليف إلا على تقدير تعلقه بالأقل يلزم الخلف.

و أما استلزام وجوده للعدم فلائ لزوم الأقل على الفرض يستلزم عدم تنجز التكليف على كل حال، و هو يستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقا، و هو يستلزم عدم الانحلال، فلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

هذا، و يمكن هنا تقريب ثالث يضاف إلى التقريبين المذكورين فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله و هو: أن العلم التفصيلى لو تولد من العلم الإجمالى بحيث كان معلولا- له و مسببا عنه لا يعقل أن يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالى، و هل يمكن أن يؤثر المعلول فى عدم علته؟

و المقام من هذا القبيل؛ فإن العلم التفصيلى بوجوب الأقل إما لنفسه أو لغيره إنما نشأ من العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأ- كثر، كما هو واضح، نظير ما إذا تردد أمر الضوء- مثلا- بين كون وجوبه نفسيا أو غيريا ناشئا من الوجوب المتعلق بما يكون الضوء مقدّمه له، و لكن كان وجوب ذى المقدمه مشكوكا، فإنه لا- يعقل أن يصير العلم التفصيلى بوجوب الضوء على أى تقدير موجبا لانحلال العلم الإجمالى بوجوب الضوء نفسيا أو بوجوب ما يكون هو مقدمه له؛ لأنّ مع الانحلال و إجراء البراءه بالنسبه إلى وجوب ذى المقدمه لا يكون العلم التفصيلى باقيا على حاله، فالعلم التفصيلى المسبب عن العلم الإجمالى يستحيل أن يؤثر فى انحلاله.

هذا، و لكنّ هذه التقريبات الثلاثه إنما تتم بناء على مبنى فاسد، و هو القول

بكون الأجزاء في المركبات واجبه بالوجوب الغيرى كالمقدمات الخارجيه، و نحن و إن أنكرنا وجوب المقدمه و الملازمه بينها و بين وجوب ذيهها رأسا- كما مرّ تحقيقه في مبحث مقدمه الواجب من مباحث الألفاظ- إلا أنه لو سلّمنا ذلك في المقدمات الخارجيه فلا نسلّمه في المقدمات الداخليه أصلا، بل قد عرفت أنّ الأجزاء واجبه بعين وجوب الكلّ، و الأمر المتعلّق به يدعو إليها بعين دعوته إليه؛ إذ لا- مغايره بينها و بينه أصلا؛ لأنّ المركّب ليس أمرا وراءها، بل هو نفسها، و حينئذ فالأقلّ واجب بالوجوب النفسى تفصيلا، و لا يكون هذا العلم التفصيلى مسببا عن العلم الإجمالى، فلا مانع من التأثير فى الانحلال، بل قد عرفت أنه ليس هنا إلا علم تفصيلى و شكّ بدوى، كما لا يخفى.

الإشكال السابع: ما أورده نفس الشيخ المحقّق الأنصارى فى الرسائل

(١)

بقوله: «إن قلت»، و تقريره: أنّ الأوامر و النواهي الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد النفس الأمرية، كما اشتهر ذلك بين العدليه، حيث يقولون: إنّ الواجبات الشرعيه إنّما وجبت لكونها أطافا فى الواجبات العقلية، فاللطف و المصلحه النفس الأمرية إمّا هو المأمور به حقيقه، و الأوامر المتعلقه بمثل الصلاه و الصوم و نظائرهما أوامر إرشاديه و الغرض منها الإرشاد إلى عدم حصول المأمور به حقيقه إلا بمثلها، و إمّا أنه غرض للآمر، و على كلا التقديرين فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف لعدم العلم باتيان المأمور به على الأوّل، و بحصول الغرض على الثانى مع الاقتصار على الأقلّ فى مقام الامتثال، و من الواضح عند العقول لزوم العلم باتيان المأمور به و بحصول الغرض، أمّا الأوّل فبيدهى، و أمّا الثانى فلاّن الغرض إنّما هو العله و الداعى للآمر، و مع الشكّ فى

ص: ٤٣٨

حصوله يشكّ في سقوط الأمر، فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في الإتيان بالمأمور به المسقط للأمر، وقد عرفت أنّ لزوم العلم بإتيانه من الواضحات عند العقول.

هذا، ولا يخفى أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله اعتمد في الكفايه (1) على هذا الكلام و ردّ ما أجاب به عنه الشيخ في الرسائل.

و التحقيق في الجواب عن هذا الإشكال أن يقال: إنّ هذه المسألة - وهي أنّ الأوامر والنواهي الشرعية هل هي تابعة للمصالح و المفسد النفس الأمرية أم لا؟ - مسألة كلامية، و منشأ البحث فيها مسألة كلامية أخرى أيضاً، وهي: أنّه هل يمتنع على الله الإرادة الجزائية، فلا يجوز عليه الفعل من دون غرض - كما عليه العدليّة -، أو أنّه لا يمتنع عليه تعالى ذلك، بل يجوز منه الإرادة الجزائية و الفعل من دون غرض و مصلحة، كما عليه الأشاعره؟

فظهر أنّه بناء على مذهب العدليّة لا - بدّ من الالتزام بعدم كون الأفعال الاختيارية صادرة عن الله تعالى خالية من الغرض و المصلحة، أمّا أنّه لا بدّ من أن يكون المأمور به حقيقه هو نفس تلك المصلحة و الغرض، أو يكون الغرض أمراً آخر مترتباً على المأمور به، فلا يستفاد من ذلك، بل اللازم هو أن يقال بعدم كون إرادته تعالى المتعلّقه بإتيان المأمور به إرادته جزائية غير ناشئه من المصلحة في المراد. و هو كما يتحقّق بأحد الأمرين المذكورين كذلك يتحقّق بأن يكون المأمور به الذي هو عبارته عن مثل الصلاة و الصوم و الحجّ بنفسه مصلحة و محبوباً؛ لأنّه لا فرق في عدم كون إرادته جزائية بين أن تكون الصلاة مؤثّره في حصول غرض و مصلحة، و هي «معراج المؤمن»

ص: ٤٣٩

كما قيل، أو أن تكون بنفسها محبوبه و مصلحه؛ لاشتمالها على التهليل و التكبير و التسييح مثلا، كما أنه يتحقق ذلك بالطريق الرابع، و هو كون المصلحه فى نفس الأمر لا فى المأمور به.

و بالجمله، فمقتضى مذهب العدلية أنه لا بد أن يكون فى البين غرض و غايه و مصلحه و لطف، أمّا لزوم أن يكون هو متعلق الأمر بحيث كانت الأوامر المتعلقة بمثل الصلاه و الصوم إرشادا إليه أو أن يكون أمرا آخر وراء المأمور به فلا، فمن المحتمل أن يكون نفس المأمور به محبوبا بذاته و غايه بنفسه، أو يكون الغرض فى نفس الأمر، و على هذين التقديرين لا- وجه للاحتياط بإتيان الأكثر.

أما على التقدير الأول فلا بدّ محبوبيه الأقلّ معلومه، و لم يقدّم دليل على محبوبيه الخصوصيه الزائده، و العقل يحكم بعدم جواز العقوبه عليها مع عدم قيام الحجّه عليها، كما أنه على التقدير الثانى حصل الغرض بمجرد الأمر و البعث، و لا يكون المكلف مأخوذا بأزيد ممّا قام الدليل على لزوم الإتيان به.

هذا كله، مضافا إلى أنه لو فرض كون الغرض مترتبا على المأمور به نمنع لزوم العلم بحصوله؛ لأنّ المكلف إنّما هو مأخوذ بالمقدار الذى ورد البيان من قبل المولى على دخالته فى المأمور به، و مع الإتيان به لا معنى لعقوبته و إن كان شاكّا فى حصول الغرض؛ لأنّ الأمر لم يتعلّق بتحصيل الغرض، بل تعلّق بالأجزاء التى يعلم بانحلال المركّب إليها، و تعلّقه بالزائد مشكوك يحكم العقل بالبراءه عنه، كيف؟ و لو كان اللانزم العلم بحصول الغرض لم يحصل العلم بامثال كثير من المركّبات الشرعيّه؛ إذ ما من مركّب إلّا و نحتمل دخاله أمر آخر فيه شطرا أو شرطا واقعا و إن لم يصل إلينا دليله، كما هو واضح، فاللازم

بحسب نظر العقل هو العلم بإتيان المأمور به الذى قامت الحجة عليه، وهو يحصل بإتيان الأقل فثبتت محبوبته تسعة أجزاء-مثلا-و يحكم العقل بإتيانها، و أما الجزء العاشر فلم تثبت محبوبته و لم يصدر من المولى دليل على أنه محبوب، فتجرى البراءة العقلية عنه.

الإشكال الثامن: و هو يختص بالواجبات التعبدية

و لا يجرى فى التوصلات، و هو أنه لا بدّ فيها من قصد التقرب، و هو لا يكون إلا بالواجب النفسى؛ لأنّ الواجب الغيرى لا يكون مقربا، و حينئذ فمع الاقتصار على الأقلّ لا يكاد يمكن قصد التقرب؛ لأنه يحتمل أن يكون الواجب فى الواقع هو الأكثر و كان الأقلّ واجبا غيريا، و هذا بخلاف ما إذا أتى بالأكثر، فإنه يقطع بكونه مقربا إما بنفسه، و إما بالأقلّ المتحقّق فى ضمنه.

و التحقيق فى الجواب أن يقال: أمّا أولا- فلانّ المعترف فى العبادات أن لا يكون الإتيان بها بداع نفسانى، بل بداع إلهى اخرى، و من المعلوم أنه لا فرق فى ذلك بين الإتيان بالاقلّ أو بالأكثر؛ ضروره أنّ الآتى بالأقلّ لا يكون الداعى له إلى الإتيان به إلا أمر إلهى. نعم، لا يعلم بكون المأتى به، هو المأمور به كما أنّ الآتى بالأكثر أيضا لا يعلم بذلك.

و بالجمله، لا فرق بين الإتيان بالأقلّ أو بالأكثر فى إمكان قصد التقرب الذى مرجعه إلى الإتيان بالعمل لا لداع نفسانى من رياء و غيره، و كذا فى عدم العلم بكون ما يأتى به هو المأمور به.

و أمّا ثانيا فلانّ مبنى الإشكال على كون الأقلّ واجبا بالوجوب الغيرى على تقدير كون متعلّق التكليف هو الأكثر، و قد عرفت غير مرّه منع ذلك و أنّ الأجزاء واجبه بعين وجوب المركّب، و الأمر المتعلّق به يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إليه، و حينئذ فالأقلّ واجب بالوجوب النفسى على التقديرين.

و بالجمله، لا- فرق فى الداعى بين القائل بالبراءه و القائل بالاشتغال، فإنّ الداعى بالنسبه إليهما هو الأمر المتعلّق بإقامه الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل، غايه الأمر أنّه لا يصلح للداعويّه فى نظر القائل بالبراءه إلاّ بالنسبه إلى ما علم انحلال الصلاه إليه من الأجزاء، كما أنّه فى نظر القائل بالاشتغال يدعو إلى جميع ما تنحلّ إليه واقعا و لو كان هو الأكثر، و لذا لا يتحقّق العلم بامثاله إلاّ- بالإتيان به. فلا اختلاف للداعى بالنسبه إليهما، فيجوز الإتيان بالأقلّ بداعى الأمر المتعلّق بالصلاه بلا ريب، و لا يوجب ذلك قدحا فى عباديّتها أصلا، كما لا يخفى.

هذا كلّه فى البراءه العقليّه، و قد عرفت جريانها و عدم ورود شيء من الإشكالات المتقدّمه عليها فى جريان البراءه الشرعيّه فى المقام.

و أمّا البراءه الشرعيّه فالظاهر أنّه لا- مانع من جريانها بناء على ما هو مقتضى التحقيق من انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ و الشكّ فى وجوب الأ- أكثر، كما عرفت؛ و ذلك لأنّ الأقلّ معلوم وجوبه النفسى تفصيلا و الأ- أكثر مشكوك، فيكون مرفوعا بمثل حديث الرفع (1).

و لا- فرق فى ذلك بين أن يقال بدلاله الحديث على رفع الجزئيه المجهوله بناء على إمكان رفعها لكونها قابله للوضع، أو يقال بدلالته على رفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر بناء على عدم إمكان رفع الجزئيه، و كيف كان، فلا مانع من جريانها بالنسبه إلى الأكثر بناء على الانحلال.

و أمّا بناء على عدم الانحلال الموجب لعدم جريان البراءه العقليّه، فهل تجرى البراءه الشرعيّه مطلقا، أو لا تجرى كذلك، أو يفصل بين ما إذا كان العلم

ص: ٤٤٢

(١- ١) الوسائل ٣٦٩: ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

مقتضيا لوجوب الموافقه القطعيه فتجرى، و بين ما إذا قيل بكونه علّه تامّه له فلا تجرى؟ وجوه، بل أقوال، ذهب إلى الأوّل المحقّق الخراساني رحمه الله و إلى الأخير المحقّق العراقي على ما في تقارير بحثه (١).

و الحقّ هو الوجه الثاني؛ لأنّه لو كان مجرى البراءه هو الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر المجهول فالأصل و إن كان يجرى بالنسبه إليه لكونه مشكوكا، إلاّ أنّه معارض بالأصل الجارى فى الأقل؛ لأنّ وجوبه النفسى أيضا مشكوك بناء على ما هو المفروض من عدم انحلال العلم الإجمالى؛ لأنّه يلزم من جريانها مخالفة عمليّه للتكليف المعلوم المتحقّق فى البين المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر.

و دعوى أنّ طبيعه الوجوب بالنسبه إلى الأقلّ معلومه بالتفصيل، فلا تجرى أصاله البراءه بالنسبه إليه، و أمّا أكثر فأصل تعلق الوجوب به مشكوك فلا مانع من جريان الأصل فيه.

مدفوعه، بأنّ الأمر المشترك بين الوجوب النفسى و الغيرى أمر انتزاعى لا يكون قابلا للجعل؛ ضروره أنّ المجعول إمّا هو الوجوب النفسى، و إمّا هو الوجوب الغيرى، غايه الأمر أنّ العقل بعد ملاحظتهما ينتزع منهما أمرا واحدا، و هو أصل الوجوب و الإلزام و معنى الجامعيّه الانتزاعيّه أنّها ليس بمجعول شرعى، فلا يجرى الأصل الشرعى نفيًا و إثباتًا فيما لم يكن بمجعول شرعى.

كما أنّ دعوى عدم جريان الأصل فى الأقلّ بالنسبه إلى وجوبه النفسى؛ لعدم ترتّب أثر عليه بعد لزوم الإتيان به على أىّ تقدير كان واجبا نفسيا أو غيريا، فلا معارض للأصل الجارى فى الأكثر.

ص: ٤٤٣

مدفوعه؛ بأنه يكفي في جريان الأصل ترتب الأثر عليه و لو في بعض الموارد، و هنا كذلك، فإن جريان أصل البراءة عن الوجوب النفسى المجهول المتعلق بالأقل يترتب عليه الأثر فيما لو سقط الجزء المشكوك عن الجزئية لتعذر، فالأمر دائر بعد فرض تعذر الجزء المشكوك بأن بقيه الأجزاء يجب إتيانها بالوجوب النفسى أم لا؟ و جريان أصله البراءة فيه مستلزم لعدم وجوب الإتيان بقيه الأجزاء، فهذا الأثر في هذا المورد يكفي لإمكان جريان أصله البراءة عن الوجوب النفسى المتعلق بالأقل مطلقاً، فلذا يكون الأصل الجارى عن الوجوب النفسى المتعلق بالأقل معارضاً للأصل الجارى عن الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر.

و بالجمله، فلو كان مجرى البراءة هو الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر لكان الأصل الجارى فيه معارضاً بالأصل الجارى فى الأقل. و أما لو كان مجراها هى جزئيه الجزء المشكوك فلا مانع من جريان حديث الرفع؛ لئفيه و تعيين المأمور به فى الأقل على مختار صاحب الكفايه.

ثم استشكل على نفسه قائلاً لا يقال: إن مجرى الحديث عبارته عن المجهول الشرعى، أو موضوعاً للأثر الشرعى، و لا تكون الجزئيه قابله للوضع و لا للرفع، بل كل واحد منهما يتعلق بمنشأ انتزاعه، و هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب و ما يترتب عليها من الأثر من لزوم الإعادة، و هو من الأحكام العقليه و لا يرتبط بالحكم الشرعى.

و أجاب عنه: أن الجزئيه قابله للوضع و الرفع الشرعى باعتبار منشأ انتزاعها، فلا مانع من رفع الجزئيه بالحديث المذكور (1).

ص: ٤٤٤

و يرد عليه: أنّ رفع الجزئيه لا- بدّ أن يكون برفع منشأ انتزاعها، و هو عبارته عن الوجوب المتعلّق بالأكثر، و رفعه معارض لرفع الوجوب المتعلّق بالأقلّ، فيقع التعارض حينئذ بين الأصل الجارى فى منشأ انتزاعه و بين الأصل الجارى فى الأقلّ كما فى الصوره السابقه.

و من هنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقّق العراقى بعد تسليم ثبوت التعارض بين الأصل الجارى فى الأكثر فى وجوبه النفسى و الأصل الجارى فى الأقلّ، من أنّه يكفى فى جريان الأصل فى جزئيه المشكوك مجرد كونها ممّا أمر رفعه و وضعه بيد الشارع و لو بتوسط منشئه، و هو التكليف، فإنّ للشارع رفع الجزئيه عن المشكوك برفع اليد عن فعليّه التكليف المتعلّق بالأكثر (1).

وجه الخلل: ما عرفت من أنّ منشأ انتزاع الجزئيه هو الوجوب النفسى المتعلّق بالمركب من الجزء المشكوك، و الأصل الجارى فيه معارض بالأصل الجارى فى المركب من غيره، كما اعترف به.

أمّا لو كان مجرى البراءه هو الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك فالظاهر أيضا عدم جريان الأصل فيه للمعارضه؛ لأنّ الوجوب الغيرى بالجزء المشكوك و إن كان وجوبا شرعيا بناء على القول بوجوب المقدمه على خلاف ما هو الحقّ و المحقّق فى محله، إلاّ- أنّ الملازمه بينه و بين وجوب ذى المقدمه ملازمه عقليه، فالشكّ فيه و إن كان مسببا عن الشكّ فى وجوب الأكثر، إلاّ أنّه لا يرتفع بالأصل الجارى فى السبب بعد عدم كون المسبب من الآثار الشرعيّه المترتبه عليه، فكما أنّه يجرى الأصل فى السبب يجرى فى المسبب أيضا، و حينئذ يقع التعارض بين الأصل الجارى فيهما و الجارى

ص: ٤٤٥

نعم، لو قلنا بكون وجوب المقدّمه من الآثار الشرعيّه المترتبه على وجوب ذبها لكان الأصل الجارى فى السبب معارضا بالأصل الجارى فى الأقلّ، و يبقى الأصل الجارى فى المسبّب سليما عن المعارض، و لكن هذا بمكان من البطلان؛ لأنّ مسأله وجوب المقدّمه مسأله عقليّه، كما هو المسلّم بينهم.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه بناء على عدم انحلال العلم الإجمالى لا- تجرى أصاله البراءه بالنسبه إلى الأكثر، لا فى وجوبه النفسى المتعلّق به، و لا فى جزئيه الجزء المشكوك، و لا فى الوجوب الغيرى المتعلّق به.

و هذا لا- فرق فيه بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيّه و بين أن نقول بكونه علّه تامّه له، فالتفكيك بين البراءه الشرعيّه و العقليّه ممّا لا وجه له أصلا.

ثمّ إنّ المحقّق العراقى المفصّل بين القول بالاقضاء و العليّه أفاد فى وجه عدم جريان الأصل النافى-بناء على العليّه و لو فى بعض أطرافه بلا- معارض- أنّه بعد انتهاء الأمر إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط و لزوم تحصيل الجزم بالفراغ و لو جعلنا-أى جعل الشارع شيئاً موجبا لفراغ الدّمّه و براءه الدّمّه- لا مجال لجريان الاصول النافيه و لو فى فرض كونها بلا معارض، إلاّ على فرض اقتضاء جريانها لإثبات أن الواجب الفعلى هو الأقلّ و لو ظاهرا، كى ببركه إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغا جعلنا عمّا ثبت فى العهده، و هو أيضا فى محلّ منع؛ لمنع اقتضاء مجرد نفي وجوب الأكثر و الخصوصيه الزائده لإثبات هذه الجبهه إلاّ على القول بالمتبى الذى لا نقول به.

نعم، قد يتوهّم تكفّل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك بأنّ الحديث ناظر إلى

إطلاقات أدله الجزئية واقعا بتقييد مفاد فعليتها بحال العلم بها، وأنه برفع فعلية التكليف عن المشكوك واقعا مع ضميمه ظهور بقيه الأجزاء في الفعلية يرتفع الإجمال من السبين، و يتعين كون متعلق التكليف الفعلي هو الأقل، و بالإتيان به يتحقق الفراغ و الخروج عن عهده التكليف.

و أجاب عن هذا التقريب بما ملخصه: منع صلاحية حديث الرفع لأن يكون ناظرا إلى نفي فعلية التكليف عن المشكوك واقعا؛ إذ مفاد الرفع فيه إنما هو مجرد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخره عن الجهل بالواقع، و مثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئية الواقعية المحفوظه حتى بمرتبه فعليتها في المرتبه السابقه عن تعلق الجهل بها؛ لاستحاله ورود الرفع في ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه في المرتبه السابقه على الجهل بنفسه، و لأن رفع كل شيء عباره عن نقيضه و بديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبه نقيضا لما هو في المرتبه السابقه؛ لأن وحده الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض و التضاد.

و حينئذ فلو كانت مقتضيات الفعلية في المرتبه السابقه على الجهل متحققه لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانع عنها، و معه يبقى العلم الإجمالي على حاله.

و توهم: أن الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعي، إلا أن الحكم الواقعي و لو بنتيجه الإطلاق يكون في مرتبه الحكم الظاهري، و بذلك أمكن تعلق الرفع في تلك المرتبه بفعلية الحكم الواقعي.

مدفوع، بأنه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي في عرض الحكم الظاهري و في مرتبه؟

نعم، الحكم الواقعي يجتمع مع الحكم الظاهري زمانا، ولكنه لا يقتضى اجتماعهما رتبة (1). انتهى.

ولا- إشكال في عدم تمامية هذا الجواب؛ لأنه يرد عليه: أولا: أنّ كون الجهل بشيء و الشكّ فيه متأخرا عن نفس ذلك الشيء ممنوع، و إلا لزم انقلابه علما، مع أنّه خلاف الوجدان، فإننا نشكّ كثيرا ما في شيء مع أنّه لا واقعته له، و هكذا العلم بشيء يكون مخالفا للواقع، فكما أنّ العلم لا يتوقف على الواقعيه، و كذا الجهل و الشكّ لا يتوقفان عليها.

و ثانيا: أنّ معنى الإطلاق ليس هو لحاظ السريان و الشمول حتّى يقتصر فيه على الحالات التي كانت في عرض الواقع من حيث الرتبة- أي الإيمان و الكفر في مثل: «اعتق رقبه» لا- العلم و الجهل- بل هو عبارته عن مجرد عدم أخذ القيد في نفس الحكم أو متعلقه مع كونه بصدد البيان، و حينئذ فلا- مانع من شمول إطلاق الواقع لمرتبته الجهل به، فلا استحاله في ورود الرفع في ظرف الجهل على الواقع الشامل لمرتبته الجهل أيضا.

و من هنا يظهر: أنّ الحكم الواقعي يكون في مرتبه الحكم الظاهري و محفوظا معه، كما تقدّم تحقيقه في مبحث اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي.

هذا تمام الكلام فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الأجزاء.

ص: ٤٤٨

المطلب الثاني: فيما لو كان الأقل والأكثر من قبيل

المطلق و المشروط، أو الجنس و النوع، أو الطبيعي و الفرد

كما إذا دار الأمر بين كون الواجب مطلق الصلاة أو هي مشروطه بالطهاره مثلا، أو دار الأمر بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو الإنسان، أو وجوب إكرام الإنسان أو خصوص زيد، ففي جريان البراءه العقليه مطلقا أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين المطلق و المشروط و غيره بالجريان فى الأوّل دون غيره، وجوه، بل أقوال.

و ليعلم أنّ الشرط قد يكون متّحدا مع المشروط فى الوجود الخارجى، كالإيمان فى الرقبه، وقد يكون مغايرا معه فى الوجود كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه، و لا فرق بينهما فى المقام.

و كيف كان، فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه إلى عدم جريان البراءه العقليه هنا مطلقا، و أنّه أظهر من عدم الجريان فى الأقلّ و الأكثر فى الأجزاء.

قال فى وجهه ما نصّه: «فإنّ الانحلال المتوهم فى الأقلّ و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهه أنّ الأجزاء التحليليه لا تكاد تتّصف باللزوم من باب المقدمه عقلا، فالصلاه-مثلا-فى ضمن الصلاه المشروطه أو الخاصّه موجوده بعين وجودها و فى ضمن صلاه اخرى فاقدته لشرطها أو خصوصيتها تكون

متباينه للمأمور بها، كما لا يخفى» (١). انتهى.

و توضيح عدم جريان البراءة في المقام يتوقف على بيان مقدمتين:

الاولى: أنه لا بد في الانحلال الموجب لجريان البراءة في المشكوك أن يرجع العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين و الشكّ البدوي في الآخر، و بعباره اخرى: كان في البين قدر متيقن تفصيلا و وقع الشكّ في الزائد على ذلك المقدار؛ ضروره أن بدون ذلك لا وجه للانحلال.

الثانية: أن الطبيعي في المتواطيات يتحصّص إلى حصص متعدده و آباء كذلك بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق في ضمن كلّ فرد حصّه و أب خاصّ من الطبيعي المطلق غير الحصّه و الأب المتحقّق في ضمن فرد آخر، كالحيوائيه الموجوده في ضمن الإنسان بالإضافة إلى الحيوائيه الموجوده في ضمن نوع آخر كالبقرة و الغنم، و كالأنسائيه المتحقّقه في ضمن زيد بالقياس إلى الأنسائيه المتحقّقه في ضمن بكر و خالد. فلا محاله في مفروض المقام لا يكاد يكون الطبيعي المطلق بما هو جامع الحصص و الآباء القابل للانطباق على حصّه اخرى محفوظا في ضمن زيد؛ لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّه الخاصّه من الطبيعي، و مع تغاير هذه الحصّه مع الحصّه الاخرى المحفوظه في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج البحث في الأقلّ و الأكثر و لو بحسب التحليل؟

بل المراد في مثل المقام ينتهي إلى العلم الإجمالي بتعلّق التكليف إمّا بخصوص حصّه خاصّه، أو بجامع الحصص و الطبيعي على الإطلاق، بما هو قابل للانطباق على حصّه اخرى غيرها، فيرجع الأمر إلى الدوران بين

ص: ٤٥٠

المتباينين، فيجب فيه الاحتياط بإطعام خصوص زيد مثلا.

و يرد على هذه المقدمه: أنّ التحقيق في باب الكلّي الطبيعي هو كونه موجودا في الخارج بوصف الكثيره، فإنّ زيدا إنسان و عمرا أيضا إنسان، و زيد و عمرو إنسانان؛ لأنّ الكلّي الطبيعي ليس إلّا نفس الماهيّة، و هي بذاتها لا تكون واحده و لا كثيره، و حيث إنّها لا- تكون بنفسها كذلك فتجتمع مع الواحد و مع الكثير؛ لأنّها لو كانت واحده لم يكن يمكن أن تجتمع مع الكثير، و لو كانت كثيره لا يكاد يمكن أن تجتمع مع الواحد، فحيث لا تكون كثيره بذاتها و لا واحده بنفسها لا تأبى من الاجتماع معهما.

و بالجمله، كلّ فرد من أفراد الإنسان-مثلا- هو نفس ماهيته مع خصوصيّة زائده، فزيد حيوان ناطق، كما أنّ عمرا كذلك أيضا، و لا تكون الماهيّة المتحقّقه ضمن زيد مغايره للماهيّة المتحقّقه ضمن عمرو أصلا، فجميع أفراد الإنسان يشترك في هذه الجهه، و لا مباينه بينها من هذه الحيشه أصلا، و الطبيعي الجامع بينها يتحد في الخارج مع كلّ واحد منها، و لا يكون واحدا بالوحده العددية كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس في بلده همدان، حيث إنّّه تخيل أنّ الطبيعي الجامع موجود في الخارج بوصف الوحده (1).

كما أنّ ما ذكر في المقدمه الثانيه من تحصيله بحصص متباينه و كونها آباء متعدده ممّا لا يكاد يتصوّر و إن أذعن به بعض الأعلام.

مضافا إلى أنّه خلاف ما صرح به الفلاسفه العظام، و تعبيرهم بأنّ الطبيعي مع الأفراد كالأباء مع الأولاد إنّما يريدون به نفى ما زعمه الرجل الهمداني

ص: ٤٥١

(١-١) رسائل ابن سينا: ٤٦٣، الحكمة المتعاليه ٢٧٣:١-٢٧٤، شرح المنظومه، قسم الحكمة: ٩٩.

من كونه أبا واحدا خارجا و له أولاد متكثّره، لا كونه ذا حصص متباينه.

إذا عرفت ذلك يظهر لك وجود القدر المتيقّن في مثل المقام، فإنّه لو دار الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد، يكون إكرام طبيعه الإنسان التي هي عباره عن الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الخصوصيات المقارنه معه في الوجود الخارجى معلوما تفصيلا، والشكّ إنّما هو في الخصوصيه الزائده.

كما أنّه لو دار الأمر بين عتق مطلق الرقبه أو خصوص الرقبه المؤمنه يكون وجوب عتق مطلق الرقبه معلوما تفصيلا، والشكّ إنّما هو في وجوب الخصوصيه الزائده و هي كونها مؤمنه؛ ضروره أنّ الرقبه الكافره تشترك مع الرقبه المؤمنه في أصل المصداقيه لمطلق الرقبه. نعم، بينهما افتراق من جهات اخرى لا ترتبط بالطبيعي.

و حينئذ فلا- فرق بين هذه الموارد و بين الأقلّ و الأ-كثر أصلا. نعم، بين تلك الموارد فرق من جهه وضوح ذلك و خفائه، فإنّ الدوران بين المطلق و المشروط مع كون الشرط مغايرا في الوجود الخارجى مع المشروط -كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه- من أوضح تلك الموارد من جهه احتياجه في عالم الجعل و الثبوت إلى لحاظ آخر، كاحتياجه في عالم الإيصال و الإثبات إلى مثنونه زائده، بخلاف غيره من سائر الموارد.

و أمّا من جهه أصل وجود ما هو المناط في جريان البراءه من ثبوت القدر المتيقّن فلا فرق بينها أصلا.

و أمّا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الجنس و النوع؛ لأنّ التردد بينهما و إن كان يرجع بالتحليل

العقلى إلى الأقلّ و الأ-كثر، إلاّ أنّه خارجا بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين؛ لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز فى الذهن مباين للحيوان عرفا، فلو علم إجمالا بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان؛ لأنّ ذلك جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضا (١).

و يرد عليه أوّلا: أنّ البحث فى البراءة العقلية و المتّبع فيها نظر العقل، فلا يرتبط بنظر العرف، و لحاظه الإنسان مع الحيوان متباينا، و هذا الكلام يجرى فى البراءة الشرعيّة المستفاده من الأدلّه اللفظية.

و ثانيا: أنّ التنافى بين الحيوان و الإنسان بنظر العرف لو سلّم لا- يوجب تعميم الحكم لمطلق ما إذا دار الأمر بين الجنس و النوع، فمن الممكن أن لا يكون بعض الأنواع منافيا لجنسه بنظر العرف أيضا كالبقرة و الحيوان، و الغنم و الحيوان.

و ثالثا: لو سلّم التنافى فمقتضى القاعده الحاكمه بوجوب الاحتياط الجمع بين الجنس و النوع بإطعام الحيوان و الإنسان معا فى المثال، لا الاقتصار على إطعام الإنسان فقط.

و ما أفاده من أنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضا رجوع عمّا ذكره أوّلا من المباينه بينهما بنظر العرف، فإنّ استلزامه لذلك إنّما هو بملاحظه التحليل العقلى لا النظر العرفى، كما لا يخفى.

ثمّ إنك عرفت ممّا تقدّم أنّ تمام المناط لجريان البراءة هو وجود القدر المتيقّن فى البين، بلا فرق بين أن تكون الخصوصية المشكوكه من قبيل

ص: ٤٥٣

الخصوصيات المنوّعه أو المفزده، أو من الخصوصيات العرضيه، بل قد عرفت أوضحيه الجريان فى القسم الثانى.

كما أنّه لا فرق فيه-أى فى القسم الثانى-بين أن يكون القيد المشكوك فيه بحيث يمكن اتّصاف كلّ فرد من أفراد الطبيعى به-كالقيام و القعود و الإيمان و العداله-و بين ما لم يكن كذلك كالهاشميه و نحوها.

كما أنّه لا فرق أيضا بين أن يكون النوع المأخوذ متعلّقا للتكليف بنحو كان الجنس مأخوذا فى ضمنه أيضا-كالحيوان الناطق-أو لم يكن كذلك كالإنسان.

و السرّ فى الجريان فى الجميع اشتراكه فيما هو المناط.

و يستفاد من بعض الكلمات تفصيلات فى المقام لا تحتاج إلى التعرّض، فالحقّ جريان البراءه العقلية و الشرعيه فى جميع موارد الدوران بين الأقلّ و الأكثر بناء على مبنى الانحلال.

و أمّا على القول بعدم الانحلال فى باب الأجزاء فقال صاحب الكفايه بعدم جريان البراءه العقلية و جريان البراءه الشرعيه، و إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر فى باب الشرائط فقال بجريان البراءه الشرعيه فى باب المطلق و المشروط بخلاف باب الجنس و النوع، و يعبر بالعامّ و الخاصّ، فيحكم بينهما بحكم المتباينين.

و قلنا: إنّ القول بعدم الانحلال مستلزم لعدم جريان حديث الرفع أصلا، فإنّ جريانه فى طرف واحد معارض لجريانه فى الطرف الآخر، و جريانه فى كليهما يستلزم المخالفه القطعيه العمليه للمعلوم بالإجمال.

و لو سلّمنا جريانه فلا فرق بين الشرائط و النوع و الجنس، كما أنّ الشكّ فى

شرطيّه الوضوء-مثلا-شكّ في أمر زائد على المأمور به، كذلك الشكّ في خصوصيّته الإنسانيّه شكّ في أمر زائد على المأمور به وإن كانت الخصوصيّته متّحده مع الحيوان من حيث الوجود، ولكنّ الشكّ في أمر زائد ليس قابلا للإنكار، فلا فرق بينهما من هذه الجهه.

ص: ٤٥٥

بين الأقلّ و الأكثر في الأسباب و المحصّلات

و ليعلم أنّ مركز البحث و مورد النزاع بينهم هو ما إذا كان المسبّب الذي هو مورد تعلق الأمر معلوما بجميع خصوصياته، بحيث لم يكن فيه ترديد أصلا، بل كان الترديد في السبب المحقّق له من حيث مدخله جزء أو شرط في سببته و ترتب المسبّب عليه. و أمّا لو كان المسبّب أيضا مشكوكا بحيث دار أمره بين السعه و الضيق فهو خارج عن البحث في هذا المقام و داخل في المباحث المتقدمه.

ثمّ إنّ السبب قد يكون شرعيًا، و قد يكون عقليًا، و قد يكون عاديًا، أمّا السبب الشرعي ففي مثل الشكّ في أنّ التملك المأمور به هل يتحقّق بالبيع بالفارسيّه أم لا؟ أو أنّ الطهاره المأمور بها المتحصّله من الغسل و الوضوء، هل الترتيب شرط في تحقّقها أم لا؟

أمّا السبب العقلي ففي مثل الشكّ في أنّ القتل المأمور به، هل يتحقّق بضرب واحد أم لا؟ أمّا السبب العادي ففي مثل الشكّ في تنظيف المسجد المأمور به هل يتحقّق بكنسه فقط أو يحتاج إلى رشّ الماء أيضا؟ فالشكّ في الأسباب و المحصّلات للمأمور به لا في نفسه.

و فى جريان البراءه فيها مطلقا و عدم جريانها كذلك، و التفصيل بين ما لو كانت الاسباب عاديه او عقليه و بين ما لو كانت شرعيه، او بين ما لو قيل بكون العلم الاجمالي مقتضيا فتجربى، او علّه تامه فلا تجربى، او بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول و التحقّق، و بين ما إذا كان دفعى الحصول و التحقّق عند تحقّق الجزء الأخير من علته، بالجريان فى الصورة الاولى و عدمه فى الصورة الثانيه، ووجهه، بل أقوال خمسّه.

و المحقّق العراقى قائل بالتفصيل بين ما لو كان المسبّب عنوانا بسيطا ذا مراتب متفاوتة و متدرّج الحصول، و بين ما إذا كان دفعى الحصول، بجريان البراءه فى الأول بخلاف الثانى (1)، و لكنّه خارج عن محلّ البحث، فإنّه لو كان العنوان البسيط ذا مراتب متدرّج الوجود و تعلق الأمر المشكوك بمرتبته ضعيفه أو متوسطه أو كامله فهو خارج عن محلّ البحث، فإنّ البحث فيما كان المأمور به معلوما و محصّل المأمور به و سببه مشكوكا و إن كان المأمور به و متعلّق الأمر معلوما، كما إذا علمنا بتعلّق الأمر بمرتبته متوسطه منه-مثلا-فلا فرق بينه و بين دفعى الحصول؛ إذ المرتبه الضعيفه دفعيه الحصول، و هكذا المرتبه المتوسطه و الكامله.

إذا ظهر لك ذلك فاعلم: أنّ الأقوى و جوب الاحتياط مطلقا؛ لأنّه بعد تنجّز التكليف و عدم كون المكلف معذورا فى مخالفته من جهه العلم به و بمتعلّقه-أى قطعيه تعلق الأمر و معلوميه المتعلّق-يحكم العقل حكما بتّيا بلزوم العلم بالفراغ عن عهده بالإنّيان بكلّ ما يحتمل دخله فى سببته السبب

ص: ٤٥٨

و ترتب المسبب عليه جزء أو شرطاً، وليس الاقتصار على الأقل-الذى لا- يوجب الإتيان به إلا مجرد احتمال تحقق الامتثال و الإتيان بالمأمور به-إلا كالاقتصار على احتمال الإتيان بالمأمور به فيما لو احتل أنه لم يأت بشيء من أجزائه و شرائطه أصلاً.

و من المعلوم أنّ مقتضى حكم العقل فيه لزوم إحراز الامتثال، ألا ترى أنّه لا يكفى لمن احتل أنه لم يصل أصلاً مجرد احتمال أنّه صلي. نعم، بعد خروج الوقت دلّ الدليل النقلى على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال فى خصوص الصلاة.

و دعوى: أنّه بعد الإتيان بما علم مدخليته فى السبب لا يعلم ببقاء الأمر حينئذ حتى يجب عليه الإتيان بالقيّد المشكوك؛ ضروره أنّه يحتمل أن يكون المأتى به تمام السبب.

مدفوعه؛ بأنّ هذا الاحتمال متحقق فى جميع موارد قاعده الاشتغال كما هو واضح، و المناط فى جريانها هو العلم بتعلق الأمر و كون المتعلق معلوماً أيضاً و شكّ فى فراغ ذمته منه.

و بالجمله، بعد ما قامت الحجّة من المولى على ثبوته و على تعيين المكلف به لا- يكون مفراً من لزوم العلم بتحقيقه و حصول الامتثال، و هو يقتضى وجوب الاحتياط، بلا فرق بين أن تكون الأسباب عاديه أو عقليه أو شرعيه، و كذا بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه أو بكونه علّه تامه، و لا بين أن نقول بإمكان جعل السببيه و كذا الجزئيه و الشرطيّه، أو لا نقول بذلك.

و لا- فرق أيضاً فيما ذكرنا بين أن نقول بأنّ عدم المأمور به المنهى عنه حسب اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن النقيض متكثر حسب تكثر أجزاء

محققه، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ واحد منها، أو نقول بأنّه ليس للمأمور به إلّا عدم واحد؛ إذ كما أنّه لا يكون له إلّا وجود واحد كذلك لا يكون له إلّا عدم واحد، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في بعض المقدمات التي مهّدها لجريان البراءة في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء.

و أمّا على القول الثاني فواضح؛ لأنّ المنهى عنه إنّما هو عدم واحد، ولا يعلم بتركه و حصول الامتثال إلّا بالإتيان بكلّ ما يحتمل دخله في المحقّق-بالكسر- شرطاً أو شرطاً؛ إذ مع الاقتصار على المقدار المعلوم لا يعلم بتحقّق المأمور به حتّى يعلم بامتثال النهى بترك المنهى عنه.

أمّا على القول الأوّل فقد يقال بأنّه لا- مانع حينئذ من جريان البراءة؛ لأنّ الأمر ينتهي في ظرف حرمة الترك إلى الأقلّ و الأكثر، حيث إنّ ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقلّ- أي عدم تحقّق الضربه الاولى- ممّا يعلم تفصيلاً حرمة و استحقاق العقوبة عليه؛ للعلم بإفضائه إلى ترك المأمور به، و أمّا الترك الناشئ من قبل الجزء أو الشرط المشكوك- أي عدم تحقّق الضربه الثانية- فلا يعلم حرمة؛ لعدم العلم بأدائه إلى ترك المأمور به، فيشكّ في تعلق النهى عنه، فتجرى فيه أدلّة البراءة العقلية و النقلية.

و قلنا: إنّ هذه المناقشه مبتنيه على مقدّمتين: الاولى: كون الأمر بالشئ مقتضياً للنهى عن النقيض و الضدّ العامّ، و الثانية: القول بتعدّد الأعدام؛ لعدم المأمور به المتعلّق للنهى، فإنّ بعضها متعلّق للنهى الناشئ عن الأمر المتعلّق بالمأمور به قطعاً، و بعضها مشكوك من هذه الجهة، و كلاهما ليس قابلاً للالتزام.

و لكن على فرض تماميّة المقدّمتين لا مجال لجريان البراءة؛ لأنّ هذه

النواهي المتعلقة بأعدام المأمور به حيث إنها لا تكون إلا- ناشئه من الأمر المتعلق به؛ ضروره أنها لا تكون نواهي مستقله؛ لأن مبادئها إنما هي المبادئ الموجبه للأمر، فلا مجال تكون في السعه و الضيق تابعه للأمر، فلا مجال لإجراء البراءه فيها مع جريانها فيه، مضافا إلى أنه لو فرض كونها نواهي مستقله فجريان البراءه فيها لا يوجب جواز الاقتصار على الأقل بعد كون الأمر حجه تامه و الاشتغال به يقيني، و مقتضى حكم العقل لزوم إحراز الامتثال و العلم بإتيان المأمور به، و هو لا- يحصل إلا- بضم القيد المشكوك إلى السبب.

و ممّا ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقق العراقي من تسليم جريان البراءه لو كان إضافه أجزاء المحقق-بالكسر- إلى المحقق من قبيل الجهات التقيديه الموجبه لتكثير أعدام المأمور به بالإضافه إليها، حيث إنه بتعدد أجزاء المحقق حينئذ تتعدد الإضافات و التقييدات، و بذلك تتكثير الأعدام أيضا، فينتهي الأمر من جهه حرمة الترك إلى الأقل و الأكثر (1).

و لكنك عرفت عدم الفرق بين المسلكين هنا و عدم ترتب أثر عليهما في هذا المقام، فتدبره.

و لكن نقل التفصيل بين الأسباب و المحضلات العقلية و العاديه و بين الأسباب و المحضلات الشرعيه بجريان البراءه في الاولى و عدم جريانها في الثانيه، و منشأ التوهم هنا أنّ في المسببات الشرعيه يكون بيان الأسباب أيضا بعهد الشارح، فبعد بيان خصوصيات الغسل-مثلا- و عدم تعرض الترتيب بين اليمين و اليسار لا مانع من جريان البراءه فيه عند الشك في اعتباره.

و لكنك عرفت أنه لا فرق في عدم جريان البراءه في الأسباب و المحققات

ص: ٤٦١

بين كونها عاديّه، كما إذا أمر بتنظيف المسجد و تردّد محصّله بين أن يكون مجرّد الكنس أو مع إضافه رشّ الماء، أو عقليّه، كما إذا أمر بقتل زيد-مثلا-و تردّد محقّقه بين أن يكون ضربه أو ضربتين، و بين كونها شرعيّه، كما إذا فرض أنّ المأمور به حقيقه في باب الغسل-مثلا-هي الطهاره الحاصله منه، و تردّد أمر الغسل بين أن يكون الترتيب بين الأجزاء أو بين الجانبين-مثلا-معتبرا فيه أم لا؟

و لتوضيح عدم الجريان في الأسباب و المحصّلات الشرعيّه نقول: إنّها على قسمين:

أحدهما: أن يكون المسبّب من الامور الاعتباريّه العقلائيه المتعارفه عندهم، غايه الأمر أنّ الشارع يتصرّف في الأسباب، فيردع عن بعضها و إن كان عند العقلاء موضوعا للاعتبار، أو يزيد عليها سببا آخر في عرض سائر الأسباب.

و بالجملة، فتصرّفه حينئذ مقصور على الأسباب إمّا بخلع بعضها عن السببيّه، و إمّا بتوسعه دائرتها بإضافه بعض ما لم يكن عند العقلاء سببا. مثلا:

حقيقه النكاح و الطلاق من الامور المعتره عند العقلاء، و الشارع أيضا تبعهم في ذلك و لكن تصرّف في أسباب حصولهما، فردع عن بعضها و لم يرتّب الأثر عليه.

ثانيهما: أن يكون المسبّب أيضا ممّا لم يكن معتبرا عند العقلاء، بل كان من المجعولات الشرعيّه و المخترعات التي لم تكن لها سابقه عند العقلاء. و في هذا القسم لا بدّ و أن يكون السبب أيضا مجعولا كالمسبّب؛ لأنّ المفروض أنّ المسبّب من المخترعات الشرعيّه، و لا يعقل أن يكون لمثل ذلك أسباب عقليّه

أو عاديّة، بل أسبابها لا بدّ و أن تكون مجعوله شرعا و لا يغنى جعل واحد منهما عن الآخر، أمّا جعل المسبّب فلما عرفت من أنّ المفروض كونه من المجعولات الشرعيّة، وأسبابها لا بدّ و أن تكون شرعيّة، فمجرد كون الطهاره المأمور بها أمرا اعتباريا شرعيّا لا يغنى عن جعل الوضوء و الغسل سببا لحصولها، كما أنّ جعل السبب بالجعل البسيط لا بالجعل المركّب الذى مرجعه إلى جعل السبب سببا لا يغنى عن جعل المسبّب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا مجال لجريان البراه العقليّة فى الأسباب و المحصّيات الشرعيّة؛ لأنّ اعتبارها و إن كان بيد الشارع إلّا أنّه حيث يكون المأمور به هو المسبّبات، و هى مبيّنه لا خفاء فيها، الاشتغال فمقتضى اشتغال اليقينيّ بها لزوم العلم بتحققها، و هو يتوقّف على ضمّ القيد المشكوك أيضا.

و أمّا البراه الشرعيّة فقد يقال بجريانها؛ لأنّ الشكّ فى حصول المسبّب و هى الطهاره أو النقل أو الانتقال-مثلا-مسبّب عن الشكّ فى الأسباب، و أنّه هل الترتيب بين الأجزاء-مثلا-معتبر فى الوضوء، أو العربيّة و الماضويّة معتبره فى الصيغه عند الشارع أم لا؟

و بعد كون الأسباب من المجعولات الشرعيّة لا مانع من جريان حديث الرفع و نفي القيد الزائد المشكوك به، و إذا ارتفع الشكّ عن السبب بسبب حديث الرفع يرتفع الشكّ عن المسبّب أيضا، و لا يلزم أن يكون الأصل مثبتا بعد كون المفروض أنّ المسبّب من الآثار الشرعيّة المترتبه على السبب.

و لكن لا- يخفى أنّ مثل حديث الرفع و إن كان يرفع اعتبار الزيادة المشكوكه لكونها مجهوله غير مبيّنه، إلّا أنّ رفعها لا يستلزم رفع الشكّ عن حصول المسبّب؛ لأنّه يتوقّف على أن يكون ما عدا الزيادة تمام السبب و تمام المؤثر؛

إذ بدونه لا يرتفع الشك عن المسبب. و كونه تمام السبب لا يثبت برفع اعتبار الزيادة المشكوكه إلا على القول بالأصل المثبت، و نحن لا نقول به.

فكما أنّ العقل يحكم بأنّه إذا تحقّق السبب يتحقّق المسبب، هكذا يحكم أيضا بأنّه لا يتحقّق المسبب إلا بتحقّق تمام السبب، و إذا رفع الجزء أو الشرط المشكوك بالحديث فلا- طريق لإحراز أنّ فاقده تمام السبب لحصول المسبب، فلا بدّ من إثبات لازم عقلي- أي الغسل الفاقد لترتيب تمام السبب لحصول الطهاره- بواسطة حديث الرفع، و هو من الاصول المثبتة.

ص: ٤٦٤

الارتباطيين من جهة الاشتباه في الامور الخارجيه

و كون الشبهه موضوعيه

ولا- بدّ قبل الخوض في المقصود من بيان المراد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهه الموضوعيه، والفرق بينه وبين الشكّ في الأسباب و المحصّلات، فنقول:

قد عرفت أنّ المراد بالشكّ في المحصّل أنّ الأمر قد تعلّق بشيء مبين معلوم، غايه الأمر أنّ تحقّقه في الواقع أو في عالم الاعتبار يحتاج إلى السبب و المحصّل، و هو قد يكون عقلياً أو عاديّاً، وقد يكون شرعيّاً، فذاك السبب و المحصّل، لا يكون مأموراً به بوجه، بل المأمور به إنّما هو الأمر المتحصّل منه، فإنّ الضربه أو الضربتين اللتين تؤثّران في قتل من أمر بقتله لا تكونان مأموراً بهما أصلاً، كما هو واضح.

و أمّا الأسباب الموضوعيه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فالشكّ فيها إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به، و كون المأتي به مصداقاً له، لا في سبب تحقّقه و علّه تحصّله، كما في الشكّ في المحصّل، فلو أمر المولى بإكرام العلماء

على سبيل العام المجموعى، و دار أمرهم بين مائه أو أزيد للشكّ فى عالميه زيد -مثلا- فمرجع الشكّ حقيقه إلى الشكّ فى كون إكرام مجموع العلماء الذى أمر به هل يتحقّق فى الخارج بالاقتصار على إكرام المائه، أو لا- بدّ من ضمّ إكرام زيد المشكوك كونه عالما، و ليس إكرام مجموع العلماء أمرا آخر متحصّيلا من إكرام المائه أو مع إضافه الفرد المشكوك، بل هو عينه، فالشكّ فى الشبهه الموضوعيّه إنّما هو فى نفس تحقّق المأمور به و انطباق عنوانه على المأتى به فى الخارج، غايه الأمر أنّ منشأ الشكّ هو الاشتباه فى الامور الخارجيه.

و ممّا ذكرنا من الفرق بين الشكّ فى المحصّل و الشبهه الموضوعيّه يظهر أنّ المثالين اللذين أوردهما الشيخ الأنصارى رحمه الله مثلا- للشبهه الموضوعيّه لا- إشكال فيهما أصلا، حيث قال: و منه- يعنى من جمله ما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأكثر- ما إذا وجب صوم شهر هلالى- و هو ما بين الهلالين- فشكّ فى أنّه ثلاثون أو ناقص، و مثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاه- أعنى الفعل الراجع للحديث أو المبيح للصلاه- فشكّ فى جزئيه شىء للوضوء أو الغسل الراجعين (1). انتهى.

ضروره أنّ دوران الأمر بين كون الشهر تامّا أو ناقصا لا- يكون من قبيل التريديد فى سبب المأمور به و محصّيه له، بل إنّما يكون التريديد فى نفس تحقّق المأمور به- و هو صوم شهر هلالى- و أنّه هل يتحقّق بالاقتصار على الأقلّ أم لا؟ و منشأ الشكّ فيه إنّما هو الاشتباه فى الامور الخارجيه.

و أمّا المثال الثانى فالمراد منه كما يقتضيه التدبّر فى العبارة ليس أنّ يكون المأمور به هو الطهور الذى هو ضدّ الحدث، و يتحقّق بالوضوء أو الغسل حتّى

ص: ٤٤٤

يقال بأنّه من قبيل الشكّ في المحصّل، كما في تقريرات العلمين النائيني رحمه الله و العراقى رحمه الله بل المراد به هو كون المأمور به نفس الوضوء أو الغسل بما أنّهما رافعان للحدث أو مبيحان للصلاه، والشكّ إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به في الخارج لا في سببه و محصّله؛ لأنّ الوضوء و كذا الغسل لا يكون له سبب و محصّل.

نظير ذلك ما إذا قال المولى: اضرب زيدا ضربا موجبا للقتل، فتردّد الضرب الواقع في الخارج بين أن يكون متّصفا بهذا الوصف أم لم يكن، فإنّ هذا الترديد لا- يكون راجعا إلّا- إلى نفس تحقّق المأمور به في الخارج لا- إلى سببه؛ ضروره أنّه لا يكون له سبب، بل الذى له سبب إنّما هو القتل، و المفروض أنّه لا يكون مأمورا به، بل المأمور به هو الضرب الموجب للقتل، و تحقّقه بنفسه مرّد في الخارج.

فالإنصاف أنّ المناقشه في هذا المثال ناشئه من عدم ملاحظه العبارة بتمامها و قصر النظر على كلمه الطهور و تخيل كون المراد به هو الأمر المتحقّق بسبب الوضوء أو الغسل مع الغفله عن أنّه رحمه الله فسره بالفعل الرافع أو المبيح، و هو الوضوء أو الغسل.

إذا تقرّر ما ذكرنا من عدم رجوع الشبهه الموضوعيّه إلى الشكّ في المحصّل فنقول- بعد توسعه دائره البحث في مطلق الشبهات الموضوعيّه أعمّ من الاستقلالى و الارتباطى-: إنّ الأقوال فيها ثلاثه: جريان البراءه فيها مطلقا، و عدم جريانها فيها مطلقا، و التفصيل بجريان البراءه في الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين و الاحتياط في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

ذهب المحقّق العراقى إلى جريان البراءه فيها، سواء كانت الشبهه من الأقلّ

و الأ-كثر الاستقلاليين أو من الأقل و الأ-كثر الارتباطيين؛ نظرا إلى أنه على كل تقدير يرجع الشك في الموضوع الخارجي في اتصافه بعنوان موضوع الكبرى إلى الشك في سعه الحكم و ضيقه من ناحيه الخطاب، و المرجع في مثله هو البراءه (1).

و قد يقال بعدم جريانها مطلقا؛ نظرا إلى أنّ وظيفه الشارع ليس إلا بيان الكبريات فقط لا الصغريات أيضا، مثلا؛ إذا قال: «أكرم العلماء»، أو «لا تشرب الخمر» فقد تمّ بيانه بالنسبه إلى وجوب إكرام كلّ عالم واقعي، و بالنسبه إلى حرمة شرب جميع أفراد الخمر الواقعي. و لا- يلزم مع ذلك أن يبين للمكلفين أفراد طبيعه العالم، و أنّ زيدا-مثلا-عالم أم لا، و كذا لا يلزم عليه تعيين الأفراد الواقعيه للخمر، كما هو واضح.

و حينئذ فيبان المولى قد تمّ بالنسبه إلى جميع الأفراد الواقعيه لموضوع الكبرى، ففي موارد الشكّ يلزم الاحتياط بحكم العقل؛ و خروجا من المخالفه الاحتماليه الغير الجائزه بعد تماميه الحجّه و وصول البيان بالنسبه إلى ما كان على المولى بيانه.

و التحقيق: التفصيل بين الاستقلالي و الارتباطي، فتجرى البراءه في مثل:

«أكرم العلماء»، إذ اخذ العام على سبيل العام الاصولي- أي الاستغراقي، و لا تجرى إذا اخذ بنحو العام المجموعي.

و السّر فيه: أنّ المأمور به في مثل «أكرم كلّ عالم» إنّما هو إكرام كلّ واحد من أفراد طبيعه العالم، بحيث كان إكرام كلّ واحد منها مأمورا به مستقلا، فهو بمنزله «أكرم زيدا العالم» و «أكرم عمرا العالم» و «أكرم بكرا العالم»، و هكذا،

ص: ٤٦٨

غايه الأمر أنّ الأمر توّصّل إلى إفاده ذلك بأخذ مثل كلمه «كلّ» في خطابه، و إلاّ فعنوان الكلّ لا يكون مطلوباً و مترتباً عليه الغرض، بل هو عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من العالم و غيره-مثل عنوان الجالس في قول الإمام عليه السلام:

«عليك بهذا الجالس»-و قد حقّقنا ذلك في مبحث العموم و الخصوص من مباحث الألفاظ.

و حينئذ فلو شكّ في فرد أنّه عالم أم لا، يكون مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في أنّه هل يجب إكرامه أم لا؟ و وظيفه المولى و إن لم تكن إلاّ-بيان الكبريات، إلاّ أنّها بمجردّها لا تكون حجّه ما لم ينضمّ إليها العلم بالصغرى وجدانا أو بطريق معتبر شرعى أو عقلى، و المقصود من البيان في قاعده قبح العقاب بلا-بيان هو تحقّق الحجّه على التكليف، و تحقّق الحجّه يحتاج إلى إحراز الصغرى و الكبرى معاً، و إلاّ-لم تتحقّق الحجّه، فقولته: «أكرم العلماء»، و إن كان مفيداً لوجوب إكرام كلّ عالم واقعى، إلاّ أنّه لا يكون حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك، و المفروض أيضاً أنّ المأمور به لا يكون له عنوان شكّ في تحقّقه مع الإخلال بإكرام الفرد المشكوك؛ لما عرفت من أنّ عنوان الكلّ عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من غير أن يجب علينا تحصيله.

و هذا بخلاف العام المجموعى، فإنّ المأمور به فيه إنّما هو المجموع بما هو مجموع، لكون الغرض مترتباً عليه، و مع عدم إكرام الفرد المشكوك، يشكّ في تحقّق عنوان المأمور به؛ لعدم العلم حينئذ بإكرام المجموع. و المفروض أنّ هذا العنوان مورد تعلق الغرض و الأمر، و بعد العلم بأصل الاشتغال لا يكون مفزّ من إحراز حصول المأمور به، و هو لا يتحقّق إلاّ بضمّ الفرد المشكوك، و الإخلال به إنّما هو كالاقتصار على مجرّد احتمال إكرام بعض من كان عالماً

قطعا، فكما أنّ هذا الاحتمال لا يجدى فى نظر العقل بعد إحراز كونه عالما، كذلك مجرد احتمال عدم كونه عالما لا ينفذ فى عدم لزوم إكرامه.

تكملة:

إذا تعلق التكليف بالطبيعه كما فى باب النواهي مثل: «لا تشرب الخمر»، و شككنا فى خمريه مائع، فالظاهر تعلق حكم تحريمى مستقل بكل فرد من أفراد الطبيعه، والمطلوب هو الزجر من كل فرد من أفراد الماهيه، فتجرى البراءه بالنسبه إلى الفرد المشكوك، كما ذكرنا فى العام الاستغراقى، فإنّ تماميه الحجه على التكليف يحتاج إلى إحراز الصغرى و الكبرى، فلا فرق فى عدم تحقق الحجه و الخلل بها بين كونه من ناحيه الكبرى أو من ناحيه الصغرى، فجريان البراءه العقلية هنا ممّا لا إشكال فيه.

و لا بدّ من التنبيه على أمرين:

ص: ٤٧٠

الأمر الأول: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو

إذا ثبت جزئيه شيء في الجملة -بمعنى إثبات جزئيته في حال الالتفات و عدم الغفله- فهل الأصل العقلي أو الشرعي في طرفي النقيصه و الزيادة يقتضى البطلان مع الإخلال به أو زيادته في حال السهو أم لا؟ و الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبه إلى النقيصه

السهويّه و أنّه هل يقتضى البطلان و وجوب الإعادة أم كان مقتضاه

الاكتفاء بالناقص؟

إشكال الشيخ الاعظم في المقام:

و قد صرّح الشيخ في الرسائل بالأول؛ محتجاً بأنّ ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفله، فإذا انتفى انتفى المركّب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، و هو معنى فساد.

أمّا عموم جزئيته لحال الغفله فلا ينعى الغفله لا- توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله، و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله؛ لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاه المأتي بها من غير سوره غير مأمور بها

ص: ٤٧١

بأمر أصلاً، غايه الأمر عدم استمرار الأمر الفعلي بالصلاه مع السوره إليه؛ لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، نظير من غفل عن الصلاه رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق وجب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأوّل (١). انتهى موضع الحاجه من نقل كلامه، زيد في علوّ مقامه.

و لكنّ التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه يمكن القول بجريان البراءه عن الجزئيه في حال السهو مع عدم الالتزام باختصاص الغافل بخطاب آخر خاصّ به، بل مع الالتزام بلغويّه ذلك الخطاب على تقدير إمكانه و عدم استحالته.

توضيحه: أنّه لو فرض ثبوت الفرق بين العالم و العامد و بين غيرها في الواقع و نفس الأمر، بحيث كان المأمور به في حقّ العامد هو المركّب التامّ المشتمل على السوره، و في حقّ الساهي هو المركّب الناقص الغير المشتمل عليها، بحيث كانت السوره غير مقتضيه للجزئيه مطلقاً، بل اقتضاءها لها إنّما هو في خصوص صورته العمده فقط.

فنقول: بأنّه يمكن للمولى أن يتوصّل إلى مطلوبه بتوجيه الأمر بطبيعته الصلاه إلى جميع المكلفين بقوله -مثلاً-: أقيم الصلاه لِتُدْلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (٢)، غايه الأمر أنّ هذا الأمر إنّما يحركّ العامد نحو الصلاه المشتمله على السوره؛ لالتفاتة إلى كونها جزء لها، و لا ينبعث منه الساهي إلّا بمقدار التفاته، و هو ما عدا الجزء المنسى، فمع فرض انحصار الملاك في المركّب التامّ إلى

ص: ٤٧٢

١- (١) فرائد الاصول ٤٨٣: ٢.

٢- (٢) الأسراء: ٧٨.

حال العمد و ثبوت الملاك في المركب الناقص في حال السهو لا يلزم على المولى أن يوجه خطابا آخر إلى الناسين، بل يكفي في الوصول إلى غرضه مجرد توجيه الأمر بطبيعته الصلاه إلى جميع المكلفين، بل نقول بلغويته الخطاب الآخر بعد كون الخطاب الأول وافيا بجميع المقصود.

فإذا ثبت جواز الاكتفاء بأمر واحد متوجه إلى الجميع مع فرض اشتغال المأتى به لكل من العمد و الساهى على الملاك و المصلحه، فنقول: لو شك في ذلك و أنّ المركب الناقص هل يكون تمام الأمور به في حال السهو أم لا، فيجب الإعادة و الإتيان بالمركب التام، فمرجع ذلك الشك إلى الشك في كون السوره جزءا في حال النسيان أم لا، فمع عدم إطلاق دليل جزئيتها، كما هو المفروض لا مانع من جريان البراءة في حق الساهى؛ لعين ما ذكر في الأقل و الأكثر في الأجزاء، و لا فرق بين المقامين أصلا.

و هناك وجوه أخرى في الجواب عن الإشكال الذي ذكره الشيخ رحمه الله:

منها: ما حكى عن السيد الأجل الميرزا الشيرازي رحمه الله من عدم كون الغافل مخاطبا بخطاب و مأمورا بأمر، لا بالمركب التام و لا بالمركب الناقص؛ لعدم كونه قادرا على الإتيان بالمركب التام مع الغفلة و الذهول، و التكليف مشروط بالقدره، و عدم إمكان توجيه خطاب آخر إليه على ما هو المفروض من استحاله تخصيصه بخطاب آخر، ففي حال الغفلة لا يكون مأمورا بشيء أصلا، و أمّا بعد زوالها فنشك في ثبوت التكليف بالنسبه إليه، و المرجع عند الشك في أصل التكليف هي البراءة.

نعم، لو لم يأت في حال الغفلة بشيء أصلا فمع ارتفاعها نقطع بثبوت التكليف، و إنّما الشك مع الإتيان بالمركب الناقص، كما هو المفروض؛ إذ معه

لانقطع بثبوت الاقتضاء و الملا-ك بالنسبه إلى المركب التيام؛ لأننا نحتمل اختصاص جزئيه الجزء المنسى بحال العمد، كما لا يخفى.

و هذا الجواب و إن كان تامًا من حيث دفع إشكال الشيخ رحمه الله لكن يرد عليه ما عرفت من منع استحاله كون الغافل مأمورا بالمركب الناقص؛ إذ لا- يلزم في ذلك توجيه خطاب آخر خاص به، بل يكفي فيه مجرد الأمر بإقامه الصلاه التي هي طبيعه مشتركه بين التام و الناقص؛ لأنه يدعو الذاكر إلى جميع أجزائها و الناسى إلى ما عدا الجزء المنسى منها، كما لا يخفى.

و منها: ما حكاه المحقق النائيني رحمه الله عن تقارير بعض الأجله لبحث الشيخ رحمه الله في مسائل الخلل، و محصيه له يرجع إلى إمكان أخذ الناسى عنوانا للمكلف و تكليفه بما عدا الجزء المنسى؛ لأن المانع من ذلك ليس إلا توهم كون الناسى لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجه إليه؛ لأنه فرع الالتفات إلى ما اخذ عنوانا للمكلف (1).

و لكن يمكن أن يقال: بأن امتثال الأمر لا- يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى ما أخذ عنوانا له بخصوصه، بل يمكن الالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان و لو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنه واجد له، و إن أخطأ في اعتقاده، و الناسى للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكرًا فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخييل أنه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير الأمر بالأداء و القضاء في مكان الآخر.

هذا، و أجاب عنه المحقق المتقدم بما حاصله: أنه يعتبر في صحه البعث

ص: ٤٧٤

أن يكون قابلاً للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة و حركة العضلات نحو الأمور به و لو فى الجملة، و أما التكليف الذى لا يصلح لأن يصير داعياً و محرّكاً للإرادة فى وقت من الأوقات فهو قبيح مستهجن.

و من المعلوم أنّ التكليف بعنوان الناسى غير قابل لأدب يصير داعياً لانقداح الإرادة؛ لأنّ الناسى لا يلتفت إلى نسيانه فى جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق، و هو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به، و هذا بخلاف الأمر بالقضاء و الأداء، فإنّ الأمر قابل لأن يصير داعياً و محرّكاً للإرادة بعنوان الأداء أو القضاء؛ للإمكان الالتفات إلى كونه أداءً أو قضاءً.

نعم، قد يتفق الخطأ فى التطبيق، و أين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق كما فى ما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغى (1). انتهى.

هذا و لكن يرد على هذا الجواب: أنّه بعد تسليم كون الباعث و المحرّك للناسى دائماً إنّما هو الأمر الواقعى المتعلّق بالناسى لا مجال لما ذكره؛ لعدم المانع من كون الخطأ فى التطبيق أمراً دائماً؛ إذ الملاك هو الانبعاث من البعث المتوجّه إليه، و المفروض تحقّقه، لعدم كونه منبعثاً إلاّ عن الأمر الواقعى المتعلّق بخصوص الناسى، فمع تسليم باعثه ذلك الأمر لا موقع لهذا الإشكال.

و يؤيّد أنّ الناسى يرى نفسه متأثّر عن الأمر الأوّل فى مقام الامتثال؛ لعدم التفاته إلى غفلته، فيكون وجود أمر الثانى و عدمه على حدّ سواء بعد وصول المولى إلى غرضه من طريق الأمر الأوّل، فلا احتياج إلى الأمر الثانى.

ص: ٤٧٥

و ذكر جوابا جيدا عن الشيخ صاحب الكفايه رحمه الله و لكن لا نحتاج إلى ذكره هنا بعد بيان ما هو الحقّ.

ردّ تفصيل المحقّق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه

ثمّ إنّ قد مرّت الإشارة إلى أنّ محلّ الكلام في جريان البراءة العقليّه في المقام هو ما إذا لم يكن لشيء من دليلي المركّب و الأجزاء إطلاق، و إلا فلا مجال لها أصلا، كما هو واضح، و مع عدم ثبوت الإطلاق لا فرق في جريانها بين كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت أو لم يكن كذلك، خلافا لما صرّح به المحقّق النائيني رحمه الله من التفصيل بين الصورتين حيث إنّ بعد اختيار جريان البراءة قال ما ملخصه:

إنّ أقصى ما تقتضيه أصله البراءة هو رفع الجزئيّه في حال النسيان فقط، و لا- تقتضى رفعها في تمام الوقت إلاّ مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر في أثناءه بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعه بتمام ما لها من الأجزاء فأصله البراءة عن الجزء المنسى في حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّه وجوبه؛ لأنّ الأمور به هو صرف وجود الطبيعه التامّه الأجزاء و الشرائط في مجموع الوقت، و يكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك و لو في جزء من الوقت، و لا يعتبر التمكن من ذلك في جميع الآتات.

و الحاصل: أنّ رفع الجزئيّه في حال النسيان لا- يلزم رفعها في ظرف التذكّر؛ لأنّ الشكّ في الأوّل يرجع إلى ثبوت الجزئيّه في حال النسيان، و في الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، و الأوّل مجرى البراءة، و الثاني مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن ذاكرة في أول الوقت، ثم عرض له النسيان في الأثناء، وإلا- فيجرب استصحاب التكليف الثابت عليه في أول الوقت، للشك في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت (١). انتهى.

و فيه: أنك عرفت أن محل الكلام هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئية إطلاق، وإلا فلا مجال لأصالة البراءة العقلية مطلقاً، ومع عدم الإطلاق، كما هو المفروض نقول: لا موقع لهذا التفصيل؛ لأن الناسى في حال النسيان لا إشكال في عدم كونه مكلفاً بالمركب التام المشتتمل على الجزء المنسى؛ لعدم كونه قادراً عليه، بل إما أن نقول بعدم كونه مأموراً بالمركب الناقص أيضاً- كما حكى عن المحقق الميرزا الشيرازي رحمه الله- وإما أن نقول بكونه مكلفاً بما عدا الجزء المنسى، كما حكى عن تقريرات بعض الأجله لبحث الشيخ، وإما أن نقول بما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله الذي ارتضاه المحقق النائيني رحمه الله (٢) من كون المكلف به أولاً في خصوص الذاكر والناسى هو خصوص ما عدا الجزء المنسى، ويختص الذاكر بخطاب يخصه بالنسبه إلى الجزء المنسى، وعلى التقادير الثلاثة تجرى البراءة مطلقاً.

أما على التقدير الأول فلائنه بعد الإتيان بالفرد الناقص في حال النسيان يشك في أصل ثبوت التكليف؛ لاحتمال اختصاص اقتضاء الجزء المنسى بحال العمد، وكذا على التقدير الثاني، فإننه بعد الإتيان بما هو المأمور به بالنسبه إليه يشك في توجه الأمر بالمركب التام، وهو مجرى البراءة، كما أنه بناء على التقدير الثالث يشك في كونه مشمولاً للخطاب الآخر المختص بالذاكرين، والمرجع فيه

ص: ٤٧٧

١- (١) فوائد الاصول ٢٢٠:٤-٢٢١.

٢- (٢) فوائد الاصول ٢١٣:٤-٢١٤.

ليس إلا البراءة.

و بالجمله، لا- مجال للإشكال في سقوط الجزء عن الجزئيه في حال النسيان، و بعده يرجع الشكّ إلى الشكّ في توجّه الأمر المتعلّق بالفرد التامّ.

نعم، قد عرفت أنّه لو لم يأت بالمأمور به أصلا في حال النسيان لا يبقى شكّ في عدم سقوط الأمر، و هذا واضح، و أمّا مع الإتيان بالفرد الناقص- كما هو المفروض- لا يعلم ببقاء الأمر و توجّهه إليه.

و أمّا ما ذكره من الاستصحاب فيما إذا كان ذاكرة في أول الوقت ثمّ عرض له النسيان، ففيه أنّه في حال النسيان نقطع بارتفاعه، و نشكّ بعد الإتيان بالفرد الناقص و زوال النسيان في عوده، و الأصل يقتضى البراءة كما هو واضح.

تتمه: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركب

قد عرفت أنّ مركز البحث في جريان البراءة العقليّه هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئيه إطلاق يقتضى الشمول لحال النسيان أيضا، و كذا ما إذا لم يكن لدليل المركب إطلاق يؤخذ به و يحكم بعدم كون المنسى جزءا في حال النسيان؛ اقتصارا في تقييد إطلاقه بخصوص حال الذّكر. و الآن نتكلّم في قيام الدليل و ثبوت الإطلاق لشيء من الدليلين و عدمه و إن كان خارجا عن البحث الاصولي و نتيجة إطلاق دليل جزئيه الجزء هي ركتيته، و نتيجة إطلاق دليل المركب هي عدم ركتيته، فعلى الأوّل تكون الصلاه الفاقده للجزء المنسى باطله، و على الثاني صحيحه.

و قال المحقّق العراقي في هذا المقام ما ملخصه: إنّ دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركب مثل قوله تعالى: أقيموا الصّلاة ساقطه عن الاعتبار؛ لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات إنّما كانت مسوقه لبيان مجرّد التشريع بنحو

و أما الدليل المثبت للجزئية فلا يبعد هذه الدعوى فيه؛ لِقَوِّه ظهوره في الإطلاق من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١)، وبين أن يكون بلسان الأمر، كقوله: «اركع في الصلاة»، مثلاً.

نعم، لو كان دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئية المستفاده منه بحال الذكر؛ لأنه القدر المتيقن، بخلاف ما لو كان الدليل غيره، فإن إطلاقه مثبت لعموم الجزئية لحال النسيان.

لا- يقال: إن ذلك يتم إذا كان الدليل بلسان الوضع، و أما إذا كان بلسان الأمر فلا؛ لأن الجزئية حينئذ تتبع الحكم التكليفي، فإذا كان مختصاً بحكم العقل بحال الذكر فالجزئية أيضاً تختص بحال الذكر.

فإنه يقال: إنه لو تم ذلك فإنما هو على فرض ظهور تلك الأوامر في المولوية النفسية أو الغيرية، و إلا فعلى ما هو التحقيق من كونها إرشادا إلى جزئية متعلقاتها فلا يستقيم ذلك؛ إذ لا يكون حينئذ محذور عقلي.

مع أنه على فرض المولوية و لو بدعوى كونها بحسب اللب عبارته عن قطعات ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب غير أنها صارت مستقلة في مقام البيان، نقول: إن المنع المزبور إنما يتجه لو كان حكم العقل بقبح تكليف الناسى من الأحكام الضرورية المرتكزه في الأذهان بحيث يكون كالقرينه المختصه بالكلام مانعا عن انعقاد الظهور، مع أنه ممنوع؛ لأنه من العقليات التى لا ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات و التأمل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيصير حينئذ من القرائن المنفصله المانعه عن حجتيه الظهور، لا عن أصل

الظهور.

و عليه يمكن إن يقال: إن غايه ما يقتضيه الحكم العقلي إنما هو المنع عن حجّيه ظهور تلك الأوامر في الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفي، وأمّا بالنسبه إلى الحكم الوضعي و هو الجزئيّه و إطلاقها لحال النسيان، فحيث لا قرينه على الخلاف من هذه الجبهه يؤخذ بظهورها في ذلك.

و على فرض الإغماض عن ذلك أيضا يمكن التمسّك بإطلاق المادّه لدخل الجزء في الملاك و المصلحه حتّى في حال النسيان، فلا فرق حينئذ في صحّه التمسّك بالإطلاق بين كون الدليل بلسان الحكم التكليفي أو بلسان الوضع (1).

انتهى.

و في جميع الأجوبه الثلاثه التي أجاب بها عن التفصيل الذي ذكره بقوله:

«لا يقال»؛ نظر.

أما الجواب الأول الذي يرجع إلى تسليم التفصيل مع ظهور تلك الأوامر في المولويّه و عدم استقامته مع كونها إرشادا إلى جزئيّه متعلقاتها، فيرد عليه:

أنّ الأوامر الإرشاديّه لا تكون مستعمله في غير ما وضع له هيئه الأمر، و هو البعث و التحريك إلى طبيعه المادّه، بحيث كان مدلولها الأوّلي هو جزئيّه المادّه للمركّب المأمور بها في المقام، فكأنّ قوله: «اسجد في الصلاه»، عباره اخرى عن كون السجود جزءا لها، بل الأوامر الإرشاديّه أيضا تدلّ على البعث و التحريك، فإنّ قوله: «اسجد في الصلاه»، معناه الحقيقي هو البعث إلى إيجاد سجده فيها، غايه الأمر أنّ المأمور به بهذا الأمر لا يكون مترتبا عليه غرض نفسى، بل الغرض من هذا البعث إفهام كون المادّه جزءا، و أنّ الصلاه

ص: ٤٨٠

لا تتحقق بدونها.

و بالجمله، فالأمر الإرشادي ليس بحيث لم يكن مستعملا في المعنى الحقيقي لهيئه الأمر، بل الظاهر كونه كالأمر المولوى مستعملا في البعث و التحريك، فإذا كان الحكم التكليفي مختصا بحال الذكر لكانت الجزئيه أيضا مختصه به، من غير فرق بين كون الدليل بلسان الأمر المولوى أو يكون بلسان الأمر الإرشادي.

و أما الجواب الثاني فيرد عليه؛ أولا: ما عرفت سابقا من أنه لا فرق فيما لو كان المخصص عقليا بين كون ذلك الحكم العقلي من العقليات الضروريه، أو من العقليات التي لا ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات و التأمل في المبادئ الموجبه له، فإن في كلتا صورتين يكون المخصص كالقرينه المختصه بالكلام مانعا من انعقاد الظهور.

و ثانيا: أنه لو سلم ذلك في العقليات الغير الضروريه و أنها من قبيل القرائن المنفصله المانعه من حججه الظهور لا- من أصله، فنقول: إن ما ذكره من التفصيل بين حججه ظهور الأوامر في الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفي و بين حججتها فيه بالنسبه إلى الحكم الوضعي إذا كان منتزعا من الحكم التكليفي و تابعا له يكون في السعه و الضيق مثله، و لا يمكن أن يكون الحكم التكليفي مختصا بحال الذكر، و الحكم الوضعي المستفاد منه مطلقا و شاملا لحال الذكر و عدمه؛ إذ ليس الظهوران- و هما الظهور في الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفي، و الظهور فيه بالنسبه إلى الحكم الوضعي- في عرض واحد حتى لا يكون رفع اليد عن أحدهما مستلزما لرفع اليد عن الآخر، بل الظهور الثاني في طول الظهور الأول، و لا مجال لحججته مع رفع اليد عنه.

ص: ٤٨١

و أمّا الجواب الثالث فيرد عليه: أنّ استفاده الملاك و المصلحه إنّما هو بملا-حظه تعلق الأمر، بناء على ما ذكره العدلّيه من أنّ الأوامر الواقعيّه تابعه للمصالح النفس الأمريه، و إلاّ فمع قطع النظر عن تعلق الأمر لا سبيل لنا إلى استفاده المصلحه أصلا.

و حينئذ فنقول: بعد ما ثبت كون إطلاق الهيئه مقيدا بحال الذكر لا مجال لاستفاده الملاك و المصلحه مطلقا حتّى في غير حال الذكر، و تعلق الأمر بالسجود-مثلا- إنّما يكشف عن كونه ذا مصلحه بالمقدار الذي ثبت كونه مأمورا به، و لا مجال لاستفاده كونه ذا مصلحه حتّى إذا لم يكن مأمورا به، كما في حال النسيان على ما هو المفروض بعد كون هذه الاستفاده مبتنيه على مذهب العدلّيه، و هو لا يقتضى ذلك إلاّ في موارد ثبوت الأمر، كما هو واضح.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب كسابقيه ممّا لا يدفع به الإيراد و لا ينهض للجواب عن القول بالتفصيل، بل لا محيص عن هذا القول بناء على مذهبهم من انحلال الخطابات الكليّه بعدد المكلفين و عدم إمكان كون الناسى مكلفا؛ لعدم شمول إطلاق الهيئه له، و أمّا بناء على ما حقّقناه تبعا لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله من عدم انحلال الخطابات حسب تعدّد المخاطبين، فلا مانع من كونه مكلفا كالجاهل و غير القادر و غيرهما من المكلفين المعدورين، و حينئذ فلا يبقى فرق بين كون الأدلّه المتضمّنه لبيان الأجزاء بلسان الوضع أو بلسان الأمر، كما لا يخفى.

فيستفاد من الدليل إطلاق الجزئيّه و لا تصل النوبه إلى الأصل الموافق أو المخالف.

اعلم أنّ مورد البحث في هذا المقام ما إذا كان للدليل المثبت للجزئيه إطلاق يشمل حال النسيان أيضا، بحث لو لم يكن مثل حديث الرفع (1) في البين لكننا نحكم بعدم الاكتفاء بالمركب الناقص المأتى به في حال النسيان؛ لكونه فاقدا للجزء المعبر فيه مطلقا، غاية الأمر أنّ محلّ البحث هنا: أنّه هل يمكن تقييد إطلاقات أدلّه الأجزاء بمثل حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان حتّى يكون مقتضاه اختصاص الجزئيه بحال الذكر و كون المركب الناقص مصداقا للمأمور به أم لا؟ ولا يخفى أنّه لا بدّ في إثبات أجزاء المركب الناقص أوّلا من الالتزام بكون حديث الرفع قابلا لتقييد إطلاقات أدلّه الأجزاء، و ثانيا من إثبات كون الباقي مصداقا للمأمور به؛ لأنّه تاممه. و تنقيحه ليظهر ما هو الحقّ يتمّ برسم امور:

الأول: أنّك قد عرفت في إحدى مقدمات الأقلّ و الأ- كثر في الأ- أجزاء أنّ المركبات الاعتباريه عباره عن الأشياء المتخالفه الحقائق، غاية الأمر أنّه لوحظ كونها شيئا واحدا و أمرا فردا لترتب غرض واحد على مجموعها، و عرفت أيضا أنّ الأمر المتعلق بالمركب الاعتباري أمر واحد، غاية الأمر يدعو إلى كلّ واحد من الأجزاء بعين دعوته إلى المركب؛ لأنّها هو بعينه، و لا تغاير بينهما إلّا- بالاعتبار، و لا- تتوقف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآ-خر أيضا مدعوًا، بل دعوته إلى كلّ واحد من الأجزاء في عرض دعوته إلى الآخر، و لا تكون مرتبطه بها، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ تقييد إطلاقات أدلّه الأجزاء بمثل حديث الرفع يكون مرجعه

إلى أن الإرادة الاستعماليّة في تلك الأدلّة و إن كانت مطلقه شامله لحال النسيان أيضا، إلا أن حديث الرفع يكشف عن قصر الإرادة على غير حال النسيان، و ليس معنى رفع الجزئيّه فيه أن الجزئيّه المطلقه المطابقه للإرادّه الجديّه صارت مرفوعه في حال النسيان، فإنّ ذلك من قبيل النسخ المستحيل، بل معنى الرفع هو رفع ما ثبت بالقانون العامّ الكلّي المطابق للإرادّه الاستعماليّه، و ضمّ ذلك القانون إلى حديث الرفع ينتج أن الإراده الجديّه من أوّل الأمر كانت مقصوره على غير صوره النسيان، و هذا هو الشأن في جميع الأدلّه الثانويّه بالقياس إلى الأدلّه الأوّليّه.

فنفى الحكم الحرجي بقوله تعالى: **وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١)** مرجعه إلى كون ذلك كاشفا عن انحصار مقتضى الأدلّه الأوّليّه بغير صوره الحرج.

غايه الأمر أنّها ألفت بصوره الإطلاق قانونا، كما هو كذلك في القوانين الموضوعه عند العقلاء، و قد تقدّم في مباحث العموم و الخصوص شطر من الكلام على ذلك و أنّ معنى التخصيص يرجع إلى التخصيص بالنسبه إلى الإراده الاستعماليّه لا الجديّه، فإنّها من أوّل الأمر لم تكن متعلّقه بما يشمل مورد المخصّص أيضا، كما لا يخفى. و حديث الرفع يرفع الجزئيّه الثابته على طبق الإراده الاستعماليّه و الحكم الكلّي القانوني، لا الثابته على طبق الإراده الجديّه.

الثالث: أنّ معنى رفع النسيان ليس راجعا إلى رفع النسيان التي هي صفه منقده في النفس، و لا إلى رفع الآثار المترتبه عليها، بل معناه هو رفع المنسى

ص: ٤٨٤

بما له من الآثار المترتبة عليه، فقد وقع في ذلك ادعاء ان:

أحدهما: أنّ المنسى هو ما تعلّق به النسيان-أى الجزء كالسوره-كما أنّ معنى الخطأ هو ما أخطئوا، وهكذا.

وفيه:-مضافا إلى عدم ذكر كلمه «ما» في هذه الفقره مع ذكرها في كثير من الفقرات-أنّه إذا تحقّق مانع نسيانا-والمفروض أنّ وجود المانع أمر اختياري ناش عن الالتفات و التوجّه، ولا يعقل صدوره عن الغفله-، فلا محاله يكون متعلّق النسيان هو كونه مشتغلا بالعباده و أنّه في حال الصلاه، فالمرفوع هو اشتغاله بالصلاه، ومعناه بطلان الصلاه، مع أنّ حديث الرفع في مقام الامتنان و التسهيل على العباد، لا في مقام التضييق و بيان المبطلات، فهذا الاحتمال يكون قابلا للانطباق في باب الأجزاء و الشروط بخلاف باب الموانع.

ثانيهما: أن يكون المقصود منه ما صار النسيان سببا و منشأ له، و هو قد يكون ترك الجزء أو الشرط، و قد يكون وجود المانع، و معنى رفعه أنّه لم يتحقّق و لم يوجد في عالم التشريع، و هذا المعنى موافق للتحقيق و قابل للالتزام.

الرابع: أنّ النسيان المتعلّق بشيء الموجب لعدم تحقّقه في الخارج، هل هو متعلّق بنفس طبيعه ذلك الشيء من غير مدخلية الوجود أو العدم، أو يتعلّق بوجود تلك الطبيعه أو يتعلّق بعدمها؟ وجوه، و الظاهر هو الأوّل، فإنّ الموجب لعدم تحقّق الطبيعه في الخارج هو الغفله و الذهول عن نفس الطبيعه، لا الغفله عن وجودها، كيف و المفروض أنّه لم يوجد حتّى يتعلّق بوجوده النسيان؟ و لا الغفله عن عدمها، كيف و لا يعقل أن تصير الغفله عن العدم موجبا له؟

إذا تمّهت لك هذه الامور تعرف أنّ مقايسه حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان مع الأدلّه الأوليه المطلقه الدالّه على جزئيه الجزء المنسى مطلقا

يقتضى كون المركب الناقص المأتى به في حال النسيان تمام المأمور به؛ لأن المفروض كونه معنونا بعنوان الصلاة التي هي متعلق الأمر، وقد عرفت أن الأمر الذي يدعو إليها داع إلى جميع أجزائها، ولا تتوقف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضا مدعوا.

وقد عرفت أيضا أن مقتضى حديث الرفع تقييد تلك الأدلة بحال الذكر و كون السوره المنسيه-مثلا-معتبره في الصلاة في خصوص هذا الحال، فالصلاه الفاقده للسوره المنسيه تمام المأمور به بالأمر المتعلق بطبيعته الصلاة المشتركه بين التام و الناقص. و من جميع ما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده العلمان النائني (1) والعراقي رحمهما الله في هذا المقام في بيان عدم دلالة الحديث على رفع الجزئيه في حال النسيان.

و محصل ما أفاده العراقي يرجع إلى وجوه ثلاثه:

أحدها: أن الحديث على تقدير كون المرفوع فيه هو المنسى لا يمكن التمسك به لإثبات الاجتزاء بالمأتى به في حال النسيان؛ لأن أثر وجود الجزء لا يكون إلا الصحّه لا الجزئيه؛ لأنها من آثار طبيعه الجزء لا من آثار وجود الجزء المنسى، و رفع الصحّه يقتضى البطلان و وجوب الإعادة.

و ثانيها: أنه إن اريد برفع الجزئيه و الشرطيّه رفعهما عن الجزء و الشرط المنسيين في مقام الدخّل في الملاك و المصلحه فلا شبهه في أن هذا الدخّل أمر تكويني غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعي.

و إن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمني المتعلق بالجزء و التقييد بالشرط، فيرد عليه ما تقدّم من اختصاص الرفع في الحديث برفع

ص: ٤٨٦

ما لولاه يكون قابلا للثبوت تكليفا أو وضعاء، و عدم شموله للتكاليف المتعلقة بالمنسى فى حال النسيان؛ لارتفاعها بمحض تعلق النسيان بملاك استحاله التكليف بما لا يطاق.

ثالثها: أنه على تقدير تسليم دلالة الحديث فغايه ما يقتضيه إنما هو رفع إبقاء الأمر الفعلى و الجزئيه الفعلية عن الجزء المنسى فى حال النسيان الملازم بمقتضى ارتباطه التكليف لسقوط الأمر الفعلى عن البقيه أيضا ما دام النسيان، و أمّا اقتضاؤه لسقوط المنسى عن الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان لطبيعته الصلاه المأمور بها رأسا على نحو يستتبع تحديده دائره طبيعته فى حال النسيان بالبقيه و يقتضى الأمر بإتيانها فلا؛ بداهه خروج ذلك عن عهدده حديث الرفع، لعدم تكفل الحديث لإثبات الوضع و التكليف؛ لأن شأنه إنما هو التكفل للرفع محضا (1)، انتهى ملخصا.

و يرد على الوجه الأول: ما عرفت من أن المرفوع فى باب الأجزاء هو المنسى، و هو طبيعته الأجزاء مع قطع النظر عن الوجود و العدم. و معنى رفع طبيعته هو رفع الأثر الشرعى المترتب عليها و هى الجزئيه، و ليس المنسى هو وجود طبيعته حتى يقال: إن أثر وجود الجزء هى الصحه لا الجزئيه.

هذا، مضافا إلى أنه يمكن منع ذلك أيضا، فإن أثر الجزء الموجود أيضا هى الجزئيه لا الصحه؛ لأنها من الآثار العقلية المنتزعه عن مطابقه المأتى به مع المأمور به، و أمّا الأثر الشرعى فليس إلا الجزئيه، كما لا يخفى.

و يرد على الوجه الثانى: أن ما ذكره فى الشق الثانى من التريده مخالف لما حققه سابقا من عدم الفرق فى إطلاق أدله الأجزاء و شمولها لحال النسيان بين

ص: ٤٨٧

كونها بلسان الوضع أو بلسان الأمر بالتقريب المتقدّم في كلامه و إن كان هذا التقريب محلّ نظر من وجوه، كما عرفت.

و يرد على الوجه الثالث: ما حقّقناه من الامور المتقدّمه التي نتيجتها أنّ حديث الرفع كالاستثناء بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه الدالّه على الأجزاء حيث إنّّه يخصّصها و يقيدها بحال الذكر، و لازم ذلك كون المأمور به في حقّ الناسي هي الطبيعه المنطبقه على الناقصه، و مع الإتيان بالمأمور به لا معنى لعدم الأجزاء، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل الشرعي كالأصل العقلي هو الاجتزاء بالمركب الناقص و عدم لزوم الإعادة، سواء كان النسيان مستوعبا للوقت أم لم يكن.

و قد عرفت أيضا: أنّ قياس المقام بما إذا لم يأت بالمأمور به رأسا في النسيان الغير المستوعب، حيث إنّّه يجب الإتيان به بعد زوال النسيان قطعا، قياس مع الفارق؛ لأنّ في المقام قد أتى بما هو المأمور به واقعا، غايه الأمر أنّ دائرته محدوده في حال النسيان بالبقيه، و هذا بخلاف ما إذا لم يأت به أصلا، فإنّه لم يأت بشيء حتّى نحكم بالأجزاء، كما هو واضح.

المقام الثالث: في حال الزيادة العمديه أو السهويه

و ليعلم أنّ تحقّق زياده الجزء في المأمور به بما هو مأمور به ممّا لا يتصوّر بنظر العقل، و ليست الزيادة كالنقيصه؛ لأنّك قد عرفت سابقا أنّ الجزئيه إنّما تنتزع من تعلق أمر واحد بالمجموع المركّب من عدّه أشياء ملحوظه أمرا واحدا، كما أنّ منشأ انتزاع الكليّه أيضا هذا المعنى؛ لأنّ الكليّه و الجزئيه من الامور المتضايفه التي لا يعقل تحقّق واحد منهما بدون الآخر.

و حينئذ فنقول فى تصوير وقوع الزيادة فى الأجزاء: إن معنى نقيصه الجزء عبارته عن عدم كون المركب الواقع فى الخارج واجدا له، و أمّا معنى زيادته فلا- تتحقق إلا- بكون الزائد أيضا جزء للمأمور به، و مع كونه جزء له أيضا، كما هو المفروض لا تتحقق الزيادة، بل المأتى به هو عين المأمور به.

و بالجملة، فلا يجتمع عنوان الزيادة مع كون الزائد أيضا جزء للمأمور به؛ لأنه على تقدير كونه جزء لا يكون زائدا، و على تقدير كونه زائدا لا يكون جزء، فزيادة الجزء بما هو جزء فى المأمور به ممّا لا يتصوره العقل.

نعم، يتحقق عنوان الزيادة بنظر العرف فيما إذا كان الجزء مأخوذا لا بشرط من الزيادة، و أمّا على تقدير كونه بشرط لا من جهة الزيادة فقد يقال- كما قيل- بأن مرجع الزيادة حينئذ إلى النقيصه؛ لأنّ الجزء المتّصف بالجزئية هى الطبيعه المتقيده بقيد الوحده، فهى بدونها لا تكون جزء للمركب، فهو حينئذ يصير فاقدا للجزء و لا يكون مشتملا على الزيادة.

و لكن لا يخفى أنّ الجزء فى هذا الحال أيضا هى ذات الطبيعه، و قيد الوحده شرط للجزء، فإيجاد الطبيعه مرتين مرجعه إلى إيجاد ذات الجزء كذلك، فذات الجزء قد زيد و إن كانت هذه الزيادة راجعه إلى النقيصه أيضا من جهة فقدان شرط الجزء، فالإتيان بالحمد- مثلا- ثانيا زيادة لذات الجزء و موجبا لنقصان شرطه، فتحققت به الزيادة و النقيصه معا. و حينئذ فلا وجه لما ذكره من رجوع الزيادة حينئذ إلى النقيصه، كما عرفت.

كلام المحقق العراقى فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه

ثمّ إنّ المحقق العراقى رحمه الله أفاد فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه فى الأجزاء و الشرائط كلاما أوضحه بتمهيد امور ثلاثه:

الأول: لا شبهه في أنه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقيه في الشيء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، و بدونه لا يكاد يصدق هذا العنوان، و لذا لا يصدق على الدهن الذي اضيف إليه مقدار من الدبس أنه زاد فيه إلا على نحو من العناية.

نعم، الصادق إنما هو عنوان الزيادة على ما في الظرف بعنوان كونه مطروفا، لا بعنوان كونه دهنا، فقوام الزيادة حينئذ في المركبات إنما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزء أو شرطا لها. فإذا كان المركب بنفسه من العناوين.

القصدية كالصلاه-مثلا-على ما هو التحقيق يحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتي به أيضا، و إلا لا يكون المأتي به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يصدق عنوان الزيادة.

الثاني: يعتبر أيضا في صدق عنوان الزيادة في الشيء أن يكون المزيد فيه مشتملا على حدّ مخصوص و لو اعتبارا حتى يصدق بالإضافة إليه عنوان الزيادة و عدمها، كما في ماء النهر-مثلا-، فإنه لا بدّ في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص، ككونه بالغا إلى نقطه كذا ليكون الزائد موجبا لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، و إلا فبدون ذلك لا يصدق عليه هذا العنوان، و كذلك الأمر في المركبات، ففيها أيضا لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزء لها في مقام اختراع المركب.

الثالث: أن أخذ الجزء أو الشرط في المركب في مقام اعتباره و اختراعه يتصوّر على وجه ثلاثه:

أحدها: اعتبار كونه جزء أو شرطا على نحو «بشرط لا» من جهة الزيادة في مقام الوجود و التحقق.

ثانيها: اعتبار كونه جزء على نحو «لا- بشرط» من طرف الزيادة، على معنى أنه لو زيد عليه لكان الزائد خارجا عن ماهية المركب باعتبار عدم تعلق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءا للمركب، كما لو فرض أنه اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد لا مقيدا كونه بشرط عدم الزيادة و لا طبيعه الركوع، فإن في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجا عن حقيقه الصلاة؛ لعدم تعلق اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة.

ثالثها: اعتبار كونه جزء على نحو «لا- بشرط» بنحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضا من المركب، و داخلا فيه لا خارجا عنه، كما لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة طبيعه الركوع في كل ركعه منها الجامعه بين الوحد و المتعدد.

و بعد ما عرفت ذلك نقول: إنه على الاعتبار الأول لا- شبهه في أنه لا- مجال لتصور تحقق الزيادة، فإنه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة في مقام اعتباره جزءا للمركب تكون الزيادة فيه موجهه للاخلال بقيده، فترجع إلى النقيصه.

و كذلك الأمر على الاعتبار الثاني، فإنه و إن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصه، إلا أن عدم تصور الزيادة الحقيقيه، إنما هو لمكان عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنه بعد خروج الوجود الثاني عن دائره اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتصاف الوجود الثاني بالصلايه، فلا يرتبط حينئذ بالصلاه حتى يصدق عليه عنوان الزيادة.

و أمّا على الاعتبار الثالث فالظاهر أنه لا قصور في تصور الزيادة الحقيقيه، فإن المدار في زياده الشيء في الشيء على ما عرفت إنما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجبا لقلب حدّ إلى حدّ آخر، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون الجزء مأخوذا في مقام الأمر و الطلب بشرط لا، أو على نحو

لا بشرط بالمعنى الأول، أو اللابشرط بالمعنى الثاني.

و ذلك على الأولين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعه الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى ما اعتبر في الأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّ بتعلّق الأمر بالصلاه المشتمله على ركوع واحد تتحدّد طبيعه الصلاه بالقياس إلى دائره الأمور به منها، بحدّ يكون الوجود حدًا آخر و إن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى الأمور به بما هو مأمور به، غايه ما هناك أنّه على الأوّل يكون الوجود الثاني من الزيادات المضّرّه بالمأمور به من جهه رجوعه إلى الإخلال به من جهه النقيصه، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطله و إنّما غايته كونه لغوا.

و كذلك الأمر على الأخير؛ إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في الوجودات المتعاقبه تتحدّد دائره المركّب و المأمور به قهرا بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب و المأمور به، فتأمل (١).

انتهى ملخصا.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ الوجه الثاني من الوجوه الثلاثه المذكوره في كلامه غير قابل للتصوّر، فإنّه كيف يمكن الجمع بين كون المعتبر في جعل ماهية الصلاه الركوع المتّصف بوصف الوحده و بين كونه على نحو لا بشرط من جهه الزيادة، فإنّه لو كان قيد الوحده معتبرا لكان الركوع المعتبر بشرط لا من جهه الزيادة، فيرجع إلى الوجه الأوّل، و إن لم يكن كذلك فمرجه إلى الوجه الثالث، فلا يكون الوجه الثاني وجها في حياهما.

على أنّ مقتضى الوجه الثالث ليس كون الزائد أيضا داخلا في المركّب؛ لأنّه

ص: ٤٩٢

لو فرض كون المعبر في المركب هي طبيعه الركوع بما هي هي لكان مقتضى ذلك هو صيروره الوجود الأول جزءا، و اتصاف الوجود الثاني بالجزئيه موقوف على اعتبار شيء آخر مع الطبيعه، و المفروض عدمه.

و ثانيا: أنّ الزيادة التي هي مورد للبحث هي الزيادة في المكتوبه-أى المأمور به-و حينئذ فلا بدّ من ملاحظه مقام الأمر و الطلب، و مجرد تصوير الزيادة بناء على الاعتبار الثالث في مقام التحديد و الاعتبار لا يجدى بالنسبه إلى مقام الأمر و الطلب، فلو كان في هذا المقام قد اخذ الجزء بشرط لا- أو لا بشرط بالمعنى الأول لا يمكن تحقّق الزيادة بناء على ما ذكره من عدم تصوّرها في الوجهين الأولين.

مضافا إلى أنّه لو كان الأمر مطابقا للاعتبار الثالث الذى تصوّر فيه الزيادة لا يكون أيضا من الزيادة المكتوبه بما أنّها مكتوبه؛ لأنّ الزائد إن اتّصف بوصف الجزئيه لا يكون حينئذ زائدا على المكتوبه؛ و إن لم يتّصف به فلا يكون جزءا، و لا يتحقّق زياده الجزء بناء على ما ذكره في الأمر الأول من أنّه يعتبر في صدق عنوان الزيادة كون الزائد من سنخ المزيد فيه، كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّه لا يمكن تصوّر الزيادة الحقيقيه أصلا، بل المتصوّر منها إنّما هي الزيادة بنظر العرف، هذا بحسب الموضوع.

مقتضى الأصل في الزيادة

و أمّا الحكم المتعلّق بالزيادة فاعلم أنّ الأصل الأولى في الزيادة يقتضى عدم بطلان العمل بسببها، سواء كانت عمديّه أو سهويّه؛ لأنّ المعبر في مقام الامتثال كون المأتى به مطابقا للمأمور به، و البطلان إنّما ينتزع من عدم تطابقه معه، و المفروض أنّ الزيادة غير دخيله في المأمور به.

نعم، يمكن الشك في اعتبار عدمهما في الواجب، وحينئذ يرجع إلى الشك في النقيصه، وقد مرّ حكمها.

و بالجمله، فالزيادة بما أنّها زياده لا- توجب الفساد و البطلان بخلاف النقيصه التي عرفت أنّ الأصل الأوّلى فيها هو الفساد و البطلان.

ثمّ إنّّه ربّما يتمسك لصحّه العمل مع الزيادة بالاستصحاب، و تقريره من وجوه:

أحدها: استصحاب عدم مانعيّ الزيادة و عدم كونها مضادّه للمأمور به، بتقريب أنّ ماهيّة الزائد قبل تحقّقها في الخارج لم تكن مانعه و قاطعه، و بعد وجودها فيه نشكّ في اتّصافها بهذا الوصف، فمقتضى الاستصحاب عدمه، و أنّ ماهيّة الآن كما كانت قبل وجودها.

هذا، و قد عرفت فيما سبق غير مرّه أنّ مثل هذا الاستصحاب لا يجري بناء على ما هو التحقيق كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه و عدم التذكيه في الحيوان و نظائرهما- لعدم اتّحاد القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقّنه؛ لأنّ القضيه المتيقّنه هي السالبه الصادقه مع انتفاء الموضوع، و هي الآن متيقّنه أيضا، و القضيه المشكوكه هي السالبه مع وجود الموضوع، و هي كانت في السابق أيضا مشكوكه، كما هو واضح.

ثانيها: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاه؛ لأنّها قبل إيجاد الزيادة لم يقع المانع فيها، و الآن نشكّ بسبب إيجاد الزيادة في وقوعه فيها، و مقتضى الاستصحاب العدم.

و لو نوقش في هذا الاستصحاب بتقريب أنّ عدم وقوع المانع في الصلاه لا يثبت اتّصاف الصلاه بعدم اشتمالها على المانع، و الأثر إنّما يترتب على ذلك

لا على عدم وقوع المانع فى الصلاة، نظير استصحاب العدالة لزيد، فإنه لا يثبت الموضوع للحكم الشرعى، و هو كون زيد عادلا.

فىمكن الجواب عنه: بأننا نستصحب الصلاة المتقيده بعدم وقوع المانع فيها لا مجرد عدم وقوعه فيها، كما أنه يستصحب فى المثال كون زيد عادلا، لا عدالته حتى يكون الأصل مثبتا.

هذا، و لكن ىرد على هذا التقرير من الاستصحاب أنه أخص من المدعى؛ لأنّ مورده ما إذا حدث ما يشكّ فى مانعيته فى أثناء الصلاة، و أمّا لو كان مقارنا لها من أول الشروع فيها فلا ىجرى؛ لعدم الحالة السابقه المتيقنه، كما هو واضح.

ثمّ إنه قد يقال: بأنّ استصحاب الصلاة المتصفه بخلوها عن المانع إنّما يتم بناء على أن يكون المانع عباره عمّا يكون عدمه معتبرا فى المأمور به، و أمّا لو كان المانع عباره عمّا يكون وجوده مضادا للمأمور به و مانعا عن تحقيقه، فلا يتم لأنّ استصحاب أحد الضدين لا يثبت عدم الضد الآخر، و كذا استصحاب عدم المانع لا يثبت وجود الضد الآخر الذى هو الصلاة.

و لكن لا يخفى أنّ المضاده بين الحدث-مثلا- و بين الصلاة التى هى مركبه من التكبير و القراءه و نحوهما من الأقوال و الأفعال التى هى من الامور التكوينيّه ممّا لا تتصوّرها؛ لأنّ معنى المضاده هو كون وجود أحد الضدين مانعا عن تحقّق الضد الآخر كما فى الامور التكوينيّه، فإنّ تحقّق الرطوبه مانع عن تحقّق الإحراق. و هذا المعنى مفقود فى مثل المقام؛ ضروره أنّ الصلاة يمكن أن تحقّق مع الحدث و بدونها؛ لأنها ليست إلّا- عباره عن بعض الأقوال و الأفعال التى هى من الامور التكوينيّه، فعدم تحقّقها مع الحدث لا بدّ و أن

يكون مستندا إلى ثبوت قيد فى الصلاه تمنع تحقّقه معه، وإلاّ مع عدم تقيدّها به لا مجال لعدم تحقّقها معه.

فمانعيه الحدث-مثلا-إنّما هى باعتبار كون الصلاه متقيّده بعدمه، وإلاّ فلا يتصوّر أن يكون مانعا أصلا، ولا يلزم من ذلك أن يكون العدم مؤثرا حتّى يقال بأنّ الأعدام لا تكون مؤثرا ولا متأثرا؛ لأنّنا لا ندعى تأثير العدم، بل نقول: إنّ المأمور به محدود بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع، ولا يترتب عليه الأثر إلاّ معه.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى بمعجون مرّكب من عدّه أجزاء التى من جملتها مقدار خاصّ من السمّ، بحيث كان الزائد على ذلك المقدار موجبا لعدم تأثير المعجون، بل مهلكا، فالزائد على ذلك المقدار مانع عن تحقّقه، و مرجعه إلى كونه مقيدا بعدمه، و من الواضح أنّ المؤثّر فى تحقّق المعجون ليس هو ذلك المقدار مع عدم الزائد، بل ليس المؤثّر إلاّ ذلك المقدار الخاصّ، و الزائد مضافا لتحقّقه من دون أن يكون عدمه مؤثرا، كما هو واضح.

فانقح أنّه لا ملازمه بين كون دائره المأمور به مضيّقه و محدوده بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع و بين كون عدمه مؤثرا فى تحقّقه، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بناء على كون المانع عبارة عمّا يكون وجوده مضافا للممنوع و مانعا من تحقّقه، لا مانع من جريان استصحاب الصلاه؛ لأنّها متقيّده بعدمها و هذا المقيد كان موجودا، و بعد الإتيان بما يشكّ فى مانعيته نشكّ فى بقاءه، و الأصل يقتضى البقاء و لا يكون الأصل مثبتا.

و من هنا يظهر أنّه لا مانع من استصحاب الهيئه الاتّصاليه مع الشكّ فى قاطعيه الأمر الموجود؛ إذ مرجع القاطعيه إلى تقيد الهيئه الاتّصاليه بعدم

القاطع، وإلا فلو فرض عدم التقييد فلا وجه لكونه قاطعا لها، وحينئذ فيستصحب هذا الأمر المقيد.

نعم، بناء على القول بعدم رجوع المانع إلى تقييد في الممنوع بعدمه لا مجال للاستصحاب؛ لأن استصحاب عدم الضد لا يثبت وجود الضد الآخر، وكذا العكس.

ثالثها: استصحاب الصحة التأهليه للأجزاء السابقة، بتقريب أن الأجزاء السابقة كانت صحيحة تأهلا، وقابله للحقوق الأجزاء الأخرى بها، وبعد تحقق ما يشك في مانعته نشك في بقاء صحتها وقابليتها، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها.

و أورد على هذا التقرير الشيخ رحمه الله في الرسائل بأن المستصحب إن كان صحه مجموع الصلاه فلم تتحقق بعد، وإن كان صحه الأجزاء السابقه فهي غير مجديه؛ لأن صحه تلك الأجزاء إما عباره عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها، والمراد بالأمر المترتب عليها حصول المركب بها منضمه مع باقى الأجزاء والشرايط، ولا يخفى أن الصحه بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقه؛ لأنها بعد وقوعها مطابقه للأمر المتعلق بها لا تنقلب عما وقعت عليه، وهى بعد وقوعها على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصوله لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحتها (1).

انتهى.

و الإنصاف أنه بيان جيد و علمى و لكن يمكن دفعه بأنه لا دليل على كون إيجاد المانع فى الصلاه مانعا عن قابليته لحوق الأجزاء اللاحقه بالسابقه

ص: ٤٩٧

من دون أن يكون تأثير في الأجزاء السابقة أيضا، بل يمكن أن يقال: بأن المانع كما يخرج الأجزاء اللاحقه عن اللحوق إلى السابقه، كذلك يخرج الأجزاء السابقه عن قابليه اللحوق بها، فالمانع كالمقاطع للحبل الرابط بين أجزاء السبحه يمنع عن القابليه في جميع الأجزاء.

و حينئذ فمع تحقّق ما يشكّ في مانعيته لا مانع من استصحاب التأهليه الثابته للأجزاء السابقه قبل وجوده يقينا، فتدبّر.

فمقتضى الأصل الأوّلى في باب الزيادة عدم البطلان، وهكذا مقتضى الاستصحاب أيضا أنّ الزيادة لا توجب بطلان المأمور به.

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويه في الزيادة و النقيصه

قد عرفت: أنّ مقتضى الأصل العقلي في باب النقيصه هو البطلان، و في باب الزيادة هو العدم، إلّا أنّه قد ورد في الزيادة في خصوص الصلاه روايات ظاهره في أنّها توجب الإعادة، و يازائها حديث «لا تعاد» الدالّ على أنّ الصلاه لا تعاد من غير الامور الخمسه المذكوره في عقد المستثنى، فلا بدّ أوّلا من بيان مدلول روايات الزيادة الدالّه على وجوب الإعادة، ثمّ بيان مدلول حديث «لا تعاد» ثمّ ملاحظه النسبه بينهما، كلّ ذلك على سبيل الإجمال، و التفصيل في محلّه.

مقتضى الروايات الوارده في الزيادة

فنقول: إنّ الروايات الوارده في الزيادة كثيره، و أشملها من حيث الدلاله روايه أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (١).

ص: ٤٩٨

ولا يخفى أنّ عنوان الزيادة لا يتحقق إلاّ مع قصد كون الزائد من الصلاة، وإلاّ فبدون ذلك القصد يكون الزائد كالأجنبي، فاللعب بالأصابع في أثناء الصلاة لا يكون زيادة فيها، ولا يشترط أن يكون الزائد ركعه لا أقلّ، كما أنّه لا يعتبر أن يكون من سنخ الصلاة، بل كلّ ما يؤتى به بعنوان الصلاة ممّا يكون خارجاً عنها يكون زيادة فيها، سواء كان ركعه و جزء أو أمراً خارجاً كالتأمين التكفير و نحوهما.

و ما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعه من أنّ الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: «زاد الله في عمرك» فيكون المقدّر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً (1).

لا يخلو عن نظر، بل منع؛ لأنّ العمر أمر بسيط لا يكون له أجزاء، ولا يعقل أن يكون الزائد من غيره كالزمان و بعض الزماتيات و كالماء و نحوه، و هذا بخلاف المركّب، فإنّ الزيادة فيه إنّما تتحقّق بإضافه أمر إلى أجزائه و إن لم يكن من سنخها.

ألاّ ترى أنّه لو أمر المولى بمعجون مركّب من عدّه أجزاء معيّنه، فزاد عليه العبد شيئاً آخر من سنخها أو من غيرها يطلق عليه الزيادة بنظر العرف قطعاً.

و بالجمله، فلا ينبغى الارتباب في أنّ النظر العرفي لا يساعد على ما أفاده رحمه الله و أنّ عنوان الزيادة عامّ شامل في المقام لزيادة الركعه و غيرها.

ص: ٤٩٩

نعم، يبقى على ما ذكرنا من اعتبار القصد في تحقّق عنوان الزيادة في الصلاة أنّ ذلك مخالف لظاهر صحيحه زراره (١) الناهية عن قراءه شيء من سور العزائم في الصلاة المعلّله بأنّ السجود-أى السجود الواجب بسبب قراءه آيه السجده-زياده في المكتوبه، لأنّها تدلّ على أنّ السجود زياده، مع أنّه لم يؤت به بعنوان الصلاة و أنّه منها، كما هو واضح.

هذا، و لكن لا بدّ من توجيه الروايه إمّا بكون المراد هو الإلحاق بالزياده في الحكم المترتب عليها، و إمّا بوجه آخر.

و قد تخلص عن هذا الإشكال المحقّق المتقدّم بأنّ الزيادة عباره عمّا منع الشارع إيجادها في الصلاة، فالمرجع في تشخيص موضوعها هو الشرع لا العرف (٢).

و لكن يرد عليه بأنّ ذلك يستلزم جواز إطلاق الزيادة على جميع موانع الصلاة، كالحدث و الاستدبار و التكلم و القهقهه و نحوها، مع أنّه لا يعهد من أحد هذا الإطلاق، كما هو غير خفيّ. هذا فيما يتعلق بأخبار الزيادة.

مقتضى حديث «لا تعاد»

و أمّا حديث «لا تعاد» (٣) فيقع الكلام في مدلوله من جهات:

الاولى: في شموله لحال العمد و عدمه:

فاعلم أنّ شموله لهذا الحال ممّا لا- محذور فيه عقلا- و لا- يلزم منه كون أدلّه الأجزاء و الشرائط غير الخمسه المذكوره في الحديث-أى الطهور، و الوقت،

ص: ٥٠٠

١- ١) وسائل الشيعة ١٠٥: ٦، الباب ٤٠ من أبواب القراءه في الصلاة، الحديث ٣١٤.

٢- ٢) الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٣١٤.

٣- ٣) وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

و القبلة، و الركوع، و السجود- و اعتبارهما لغوا خاليا عن الفائدة؛ لإمكان أن تكون الصلاة المشتملة على تلك الخمسة سببا لحصول مرتبه من المصلحه ناقصه، بحيث لا يبقى معه مجال لاستيفائها بالمرتبه التامه ثانيا.

فالمصلّى إذا ترك بعض الأجزاء الغير الركنيه عمدا يكون الإتيان بمثل هذه الصلاة موجبا لاستيفاء مرتبه ناقصه من المصلحه، و لا يتمكّن من إعادته الصلاة المشتمله على تلك الأجزاء لاستيفاء جميع مراتب المصلحه، و مع ذلك يعاقب على عدم استيفاء المصلحه بمرتبها الكامله؛ لأنّ المفروض أنّ فوات تلك المرتبه كان بسوء اختياره.

و هذا- أى عدم استيفاء المرتبه العليا من المصلحه و جواز عقوبته على ذلك- هو نتيجة اعتبار تلك الأجزاء الغير الركنيه فى الصلاة، فلم يكن شمول الحديث لصوره العمد منافيا لاعتبار الأجزاء الغير الركنيه، إلا أنّ الإنصاف انصراف الحديث عن هذه الصوره و اختصاصه بغيرها، فإنّ مورد استعمال كلمه الإعادة و عدم الإعادة عباره عمّن كان قاصدا لإتيان الصلاة الصحيحه و تحقّق المأمور به فى الخارج و امتثال الأمر الواقعي، و لكنّ عروض بعض الحالات- كالسهو و النسيان و نحو ذلك- كان مانعا عن إيصاله إلى مراده، و هذا المعنى يتحقّق فى الجاهل المقصّر أيضا كما سيأتى، بخلاف من لم يكن قاصدا لإتيان المأمور به صحيحا من الابتداء مع الالتفات و التوجّه، كما لا يخفى.

الثانيه: فى شموله للجهل أو النسيان مطلقا فى الحكم أو الموضوع

اعلم أنّ المحقّق المتقدم نفى البعد فى كتاب صلاته عن دعوى انصراف الحديث إلى الفعل الحاصل بالسهو و النسيان فى الموضوع، و قال فى بيانه

ما ملخصه: إن ذلك يبتنى على مقدمتين:

إحدهما: أن ظاهر قوله عليه السلام: «لا تعاد» هو الصّححه الواقعيه، وكون الناقص مصداقا واقعيًا لامتنال أمر الصلاه، و يؤيده الأخبار (١) الواردة في نسيان الحمد حتى ركع، فإنها حاكمه بتماميه الصلاه.

ثانيتها: أن الظاهر من الصحيحه أن الحكم إنما يكون بعد الفراغ من الصلاه، وإن أبيت من ذلك فلا بد من اختصاصها بصوره لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءه و لم يذكر حتى ركع، فلا يمكن أن يكون مستندا لجواز الدخول في الصلاه، بل يكون مستندا لمن دخل في الصلاه و قصد امتثال الأمر الواقعي باعتقاده، ثم تبين الخلل في شيء من الأجزاء و الشروط. فالعامد الملتفت خارج عن مصب الروايه كالشاك في وجوب جزء أو شرط، أو الشاك في وجود شرط بعد الفراغ عن شرطيته، فإن مرجع ذلك كله إلى قواعد أخر لا بد أن يراعيها حتى يجوز له الدخول في الصلاه.

نعم، لو اعتقد عدم وجوب شيء أو عدم شرطيه شيء أو كان ناسيا لحكم شيء من الجزئيه و الشرطيه يمكن توهم شمول الصحيحه.

و لكن يدفعه ما ذكرنا في المقدمه الاولى، فإنه لا يعقل أن يقيّد الجزئيه و الشرطيه بالعلم بهما، بحيث لو صار عالما بعدمهما بالجهل المركّب لما كان الجزء جزء و لا الشرط شرطاً.

نعم، يمكن على نحو التصويب الذي ادعى الإجماع على خلافه، بمعنى أن المجعول الواقعي - هو المركّب التام - يكون ثابتاً لكل أحد، و لكن نسيان الحكم أو الغفله عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركّب صار سبباً لحدوث

ص: ٥٠٢

١- (١) وسائل الشيعه ٩٠:٦، الباب ٢٩ من أبواب القراءه في الصلاه.

مصلحه فى المركب الناقص على حدّ المصلحه فى التام، فيكون الإتيان به فى تلك الحاله مجزيا عن الواقع، فيصحّ إطلاق التماميه فى مقام الامتثال على الناقص المأتى به، وهذا الاحتمال مضافا إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينافيه بعض الأخبار أيضا.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأقسام المتوهم دخولها فى عموم الصحيحه بعضها خارج عن مصبّ الروايه، وبعضها خارج من جهه اخرى، ولا يبقى فيه إلاّ السهو و النسيان و الجهل المركب بالنسبه إلى الموضوع (1). انتهى ملخّص موضع الحاجه من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و يرد على ما ذكره فى المقدمه الاولى: منع ظهور الحديث فى الصحه الواقعيه، و كون الناقص مصداقا واقعيًا للصلاه المأمور بها، و ذلك لاشتغال الحديث على التعليل بأنّ القراءه سنّه، و التشهد سنّه، و السنّه لا تنقض الفريضه، و معنى السنّه هنا هو ما ثبت وجوبه بعمل النبي صلّى الله عليه و آله و هذا التعليل ظاهر فى أن الصلاه الفاقده لمثل القراءه أو التشهد و إن كانت ناقصه من جهه فقدانها لبعض السنن المعتبره فيها أو جميعها، إلاّ أنّه لا يجب إعادتها مع ذلك، لأنّ السنّه لا تصلح لنقض الفريضه، فهى مع كونها ناقصه إلاّ أنّه لا يمكن إعادتها تامّه.

و حينئذ فلا- يلزم من شمول الحديث للجاهل أو للناسى بالحكم التصويب الغير المعقول و لا- التصويب الذى أجمع على خلافه؛ لأنّ المفروض كون صلاتهما ناقصه فاقده لبعض الأجزاء المعتبره فيها فى جميع الحالات.

نعم، ما أفاده فى المقدمه الثانيه من عدم شمول الحديث للعامد الملتفت

ص: ٥٠٣

و عدم إمكان كونه مستندا لجواز الدخول فى الصلاه حقّ لا شبهه فيه.

و بالجمله، فالظاهر أنّه لا مانع من شمول الحديث لجميع الأقسام بالنسبه إلى من دخل فى الصلاه على وفق القواعد الأخر التى جوّزت له الدخول فى الصلاه.

نعم، قد ادعى الإجماع على خروج الجاهل المقصير فى الحكم عن الحديث، و لكن لم يثبت الإجماع، و مع ذلك الراجع عندنا خروجهم؛ إذ يتحقّق الشكّ فى إمكان قصد الامتثال و القربه من الجاهل بالعمل الفاقد للجزء، مع احتمال جزئيته و إمكان إحراز الواقع بالسؤال، كما ذكرنا فى العالم العامد.

الثالثه: فى شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصه

و قد يقال بإمكان أن تدخل الزيادة فى المستثنى منه؛ لأنّها نقيصه فى الصلاه من جهه اعتبار عدمها فيها، فمرجعه إلى أنّ كلّ نقيصه تدخل فى الصلاه، سواء كان من جهه عدم الإتيان بجزء أم قيد، و جودى أو عدمى، فلا يضرّ بالصلاه إلاّ من نقص الخمسه المذكوره، فيكون زياده الركوع و السجود داخله فى المستثنى منه.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ المتفاهم بنظر العرف هو دخول الزيادة فى كلتا الجملتين، و كون مرجع إخلال الزيادة إلى النقصان المأمور به بسببها لا يوجب أن يكون كذلك بنظر العرف أيضا و إن كان كذلك عند العقل، فالزيادة فى نظر العرف مضرّه بما أنّها زياده، لا بما أنّ مرجعها إلى النقيصه، فالإنصاف شمول الحديث للزيادة فى كلتا الجملتين.

و دعوى: أنّ مثل الوقت و القبلة المذكورين فى جملة الامور الخمسه لا تعقل فيه الزيادة، فلا بدّ من كون المراد من الحديث هى صورته النقيصه.

مدفوعه؛ بأنّ عدم تعقل الزيادة في مثلها لا يوجب اختصاص الحديث بصوره النقيصه بعد كون الظاهر منه عند العرف هو عدم وجوب الإعاده من قبل شيء من الأجزاء و الشرائط، زياده أو نقصانا، إلا من قبل تلك الامور الخمسه كذلك، كما هو واضح. فأتضح من جميع ما ذكرنا أنّ الحديث لا يشمل العمده، ولا يختصّ بناسى الموضوع و لا بالنقيصه.

النسبه بين حديثي «لا تعاد» و«من زاد»:

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النسبه بين حديث «لا تعاد»-بناء على ما ذكرنا في بيان مدلوله-و بين قوله عليه السّلام في روايه أبى بصير المتقدمه: «من زاد في صلاته فعليه الإعاده» (1) هي العموم من وجه لو قلنا بأنّ المستثنى و المستثنى منه في الحديث جملتان مستقلتان، لا- بدّ من ملا-حظه كلّ واحده منهما مع غيرها؛ لأنّه يصير المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه مختصّا بغير الامور الخمسه المذكوره في المستثنى، فمقتضاه حينئذ عدم الإعاده من ناحيه غير تلك الامور، بلا فرق بين الزيادة و النقصان.

و قوله: «من زاد في صلاته» و إن كان منحصرًا بخصوص الزيادة، إلاّ أنّه يشمل زياده الركن و غيره عمداً أو سهواً، فيجتمعان في زياده غير الركن سهواً أو جهلاً مرّكباً، و يفترقان في نقيصه غير الركن و في زياده غير الركن عمداً أو زياده الركن سهواً.

هذا، و لو قلنا بأنّ المستثنى و المستثنى منه مرجعهما إلى جمله واحده و قضيه مرّده المحمول أو ذات محمولين، فتصير النسبه بين الحديث و بين قوله: «من

ص: ٥٠٥

زاد» العموم من وجه أيضا؛ لأنّ «من زاد» يشمل العمد و السهو معا، و يختصّ بالزيادة، و الحديث يختصّ بصورة السهو و نحوه، و يشمل الزيادة و النقيصه معا، فيجتمعان في الزيادة السهوِيه، و يفترقان في الزيادة العمديّه و في النقيصه السهوِيه.

هذا بناء على شمول «من زاد» لصوره العمد أيضا.

و أمّا لو قلنا بعدم شموله لها، إمّا للانصراف، و إمّا لعدم تعقّل الزيادة التي يعتبر فيها أن يوتى بالزائد بعنوان كونه من المكتوبه مع العلم و الالتفات بعدم كونه منها، كما لا يخفى، فتصير النسبه بينهما العموم مطلقا؛ لأنّ «من زاد» يختصّ بالزيادة السهوِيه، و الحديث يشمل النقيصه السهوِيه أيضا، و مقتضى القاعده حينئذ تخصيص «لا تعاد» بصوره النقيصه و الالتزام بأنّ الزيادة توجب الإعاده.

و كيف كان، فبناء على أحد الوجهين الأولين الذين تكون النسبه بينهما العموم من وجه، فهل اللازم إعمال قواعد التعارض، أو أنّ أحدهما أرجح في شمول مورد التعارض.

فنقول: ذكر الشيخ المحقّق الأنصاري رحمه الله: أنّ الظاهر حكومه قوله: «لا تعاد» على أخبار الزيادة؛ لأنّها كأدله سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث و التكلّم و ترك الفاتحه، و قوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا لا يوجب الإعاده و إن كان من حقّه أن يوجبها (1). انتهى.

و تبعه على ذلك جمع من المحقّقين المتأخّرين عنه، و لكن قال المحقّق الحائري

ص: ٥٠٦

(١-١) فوائد الاصول ٢٣٨:٤-٢٣٩، نهايه الأفكار ٣:٤٤٢، نهايه الدرايه ٣٧٤:٤-٣٧٥.

فى كتاب صلاته: «إنّ حكومه الدليل الدالّ على نفي الإعادة على الدليل الدالّ على وجوب الإعادة لا يتصوّر لها وجه. نعم، لو كان الدليل الدالّ على مبطلته الزيادة دالّا على النهى عنها كالتكلم -مثلا- صحّت الحكومه» (١). انتهى.

و ما أفاده فى غايه المتانة و القوّه.

و توضيحه: أنّ قوام الحكومه إنّما هو بأن يكون الدليل بلسانه متعرّضا لحال الدليل الآخر بحيث تصرّف فى الدليل المحكوم بنحو من التصرّف، إمّا فى موضوعه، و إمّا فى محموله، و إمّا فى سلسله علله، و إمّا فى معلولاته، و إمّا لو كان الدليلان بحيث أثبت أحدهما ما ينفيه الآخر، و وضع أحدهما ما رفعه الآخر، فلا يكون بينهما حكومه أصلا، و فى المقام يكون الأمر كذلك، فإنّ قوله: «من زاد» مثبت لوجوب الإعادة، و قوله: «لا تعاد» رافع له.

نعم، النسبه بين حديث «لا تعاد» و بين أدلّه سائر الأجزاء و الشرائط هو الحكومه؛ لأنّها تدلّ على الجزئية و الشرطيه اللتين لازمهما وجوب الإعادة مع الإخلال بهما، و حديث «لا تعاد» يرفع هذا التلازم من دون أن ينفى أصل الجزئية و الشرطيه، فقياس أخبار الزيادة بأدله سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه -كما عرفت فى كلام الشيخ- قياس مع الفارق.

نعم، يمكن أن يقال بأنّ حديث «لا تعاد» أقوى ظهورا من قوله: «من زاد» إمّا لاشتماله على الاستثناء الذى يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى المستثنى منه، و إمّا لاشتماله على التعليل المذكور فى ذيله بأنّ «القراءه سنّه، و التشهّد سنّه، و لا تنقض السنّه الفريضة» فإنّ التعليل يكون آبيا عن التقييد، و يمنع عن تقييد الحكم المعلّل به، بل يمكن أن يقال: بأنّ قوله: «لا تنقض السنّه الفريضة» له

ص: ٥٠٧

حكومه على دليل الزيادة، من جهة أنه يتصرّف في عله وجوب الإعادة و يحكم بعدم انتقاض الفريضه بسبب السنه، و دليل الزيادة متعرّض للحكم، و هو وجوب الإعادة.

فانقدح أنّ مقتضى القواعد تقديم حديث «لا تعاد» في مورد الاجتماع، و لكن يبقى في البين إشكال، و هو: أنه يلزم من تقديم حديث «لا- تعاد» اختصاص مورد دليل الزيادة بالزيادة العمديّه، و من المعلوم ندرتها، بل قد عرفت أنه يمكن أن يقال بعدم تعقلها، و حينئذ فيصير الدليل لغوا، فاللازم إدخال مورد الاجتماع تحته، و الحكم بأنّ الزيادة مطلقا توجب الإعادة، خصوصا مع أنّ شمول حديث «لا تعاد» لصوره الزيادة لا يخلو عن خفاء، و لذا أنكره بعض من المحقّقين.

و يمكن أن يقال باختصاص دليل الزيادة بزيادة الركعه بالتقريب الذي أفاده المحقّق المعاصر، و قد مرّ سابقا، و حينئذ فلا معارضه بينه و بين الحديث، كما هو واضح.

و يمكن أيضا منع ندره الزيادة العمديّه كما نراه بالوجدان من المتشرّعين الغير المبالين بالأحكام الشرعيّه المتسامحين بالنسبه إليها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بملاحظه الحديث مع روايه أبي بصير.

و كان للمحقّق النائيني رحمه الله هنا كلام جيّد ظاهرا لا بدّ من ملاحظته بعنوان تكمله البحث في المقام، و حاصل كلامه: أنّ الزيادة في الصلاه قد تكون من غير سنخ أقوال الصلاه و أعمالها، و قد تكون من سنخ أقوالها، و قد تكون من سنخ أفعالها، فإن كانت من قبيل الأوّل كحركه اليد-مثلا-في حال الصلاه يكون شرط انطباق عنوان الزيادة في الصلاه عليه أن يكون المصلّي قاصدا

لجزئيته، وإلا لا يصدق عليه عنوان الزيادة ولا يكون مبطلا للصلاة، وهكذا فيما كانت من سنخ الأقوال من القرآن أو الدعاء أو الذكر، فلا بد من قصد جزئيتها، وإلا فلا مانع من تكرارها؛ لأنه من الأمور المطلوبة والمستحب شرعاً، وأما إن كانت من سنخ الأعمال فلا يحتاج إلى قصد الجزئية كالركوع والسجود، فنفس الإتيان بها يوجب تحقق عنوان الزيادة بشرط عدم قصد عنوان آخر كسجده الشكر أو العزيمه.

ثم قال: يمكن أن يقال: ذكر تعليلاً في بعض الروايات الناهية عن قراءة سور العزائم في الصلاة بقوله: «لأنَّ السجود زياده في المكتوبه» (١)، وهذا مخالف لما ذكرنا من أنَّ قصد عنوان آخر مانع عن تحقق عنوان الزيادة في الصلاة.

ثم أجاب عنه: بأنَّ الزيادة المتحققه في الصلاة من سنخ الأعمال قد تكون مجموعها عنوان مستقلّ واسم خاصّ، يتحقّق لها حافظ وحده، وقد لا تكون كذلك، وإن كانت من قبيل الأول كإضافه صلاه مستقلّله في حال الاشتغال بصلاه اخرى فلا تكون مبطله، وإن كانت من قبيل الثاني كسجده العزيمه فهي مبطله، ثم استشهد بما ورد في المصلّى بالصلاه اليوميّه إذا التفت إلى ضيق وقت صلاه الآيات يجوز له الإتيان بصلاه الآيات، ثم إتمام ما بقى من الصلاه اليوميّه بعد الفراغ عن صلاه الآيات (٢).

ثم قال: يجوز التعدّي من مورد الروايه إلى عكس المسأله بأنّ المصلّى بصلاه الآيات إذا التفت إلى ضيق وقت الصلاه اليوميّه يجوز له أيضاً هذا الأمر و تصحّ الصلاه، ولا وجه لبطلانها، فإنّ منشأ البطلان أحد أمرين: إمّا عنوان

ص: ٥٠٩

١- ١) وسائل الشيعة ١٠٧: ٦، الباب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة.

٢- ٢) وسائل الشيعة ٧: ٤٩٠، الباب ٥ من أبواب صلاه الكسوف والآيات.

الزيادة فى الصلاة، واستفدنا من الروايه أنه لا يكون قادحا و لا مانعا، وإما فوت الموالاه بين أجزاء الصلاة، وهو أيضا لا يكون مانعا بعد إحراز أهميّه إيقاع الصلاة اليوميّه فى الوقت، فلا مانع فى البين لا من جهه الزيادة و لا من جهه فوت الموالاه.

و استشهد أيضا بما ذكره القائلون بفورّيّه وجوب سجدي السهو بإتيانها فى أثناء صلاة العصر-مثلا-إذا نسيها بعد الفراغ من صلاة الظهر؛ لكونها ذا عنوان مستقل (1). و هذا ملخص ما ذكره المحقق النائيني فى المقام بعنوان الضابطه.

و يرد عليه: أولًا: أنّ ما ذكره من توقّف صدق عنوان الزيادة على أن لا يكون الزائد بنفسه من العناوين المستقلّه مجرد ادعاء بلا بينه و برهان؛ لأنّه لا فرق فى نظر العرف فى صدق هذا العنوان بين الإتيان فى أثناء صلاة بسجده ثالثه أو بصلاة اخرى مستقلّه مشتمله على أربع سجديات لا محاله لو لم نقل بأوضحيّه الصدق فى الثانى، كما لا يخفى.

نعم، قد عرفت أنه يعتبر فى صدق الزيادة أن يكون الإتيان بالزائد بقصد الجزئيّه، و أنّ التعليل الوارد فى بعض الأخبار الناهيه عن قراءه العزيمه فى الصلاة الدالّ على أن السجود زياده مع أنه لم يقصد به الجزئيّه، لا بدّ من تأويله.

و ثانيا: سلّمنا اعتبار كون الزائد من العناوين المستقلّه و لكن نقول بأنّ سجده العزيمه أيضا لها عنوان مستقلّ غير مرتبط بالصلاه التى هى فيها، و لا فرق بينها و بين الإتيان بصلاه اخرى مستقلّه أصلا.

نعم، لا ننكر أنها وجبت بسبب قراءه آيه السجده التى هى جزء من

ص: ٥١٠

السوره التي هي جزء للصلاه.

و لكن نقول: إنَّ قراءه آيه السجده سبب لوجوبها و المسبب مغاير للسبب، فالسبب جزء للصلاه و المسبب له عنوان مستقل.

و ثالثا: أنه لو سلّمنا الفرق بين سجده العزيمه و بين صلاه اخرى مستقله فلا نسلّم الفرق بينها و بين سجدتي السهو، حيث يجوز الإتيان بهما في أثناء صلاه اخرى دونها، مستندا إلى عدم كونهما من الزيادة بخلاف السجده.

و رابعا: أن ما أفاده من أنه «في بعض الأخبار...» إلى آخره، اشتباه محض؛ لأدب بعض الأخبار إنما ورد في عكس المسأله الذي احتمل إمكان التعدي عن مورد النص إليه، و هو ما إذا تضيّق وقت صلاه اليوميّه في أثناء صلاه الآيات، فإنّه قد ورد أنه يجوز رفع اليد عن صلاه الآيات و الإتيان باليوميّه في أثناءها، ثمّ البناء على ما مضى من صلاه الآيات، و لكن لا يخفى أنه لا يجوز التعدي عن مورد النصّ بعد احتمال أن يكون لصلاه الآيات خصوصيه موجهه لجواز الإتيان بالفريضة اليوميّه في أثناءها.

و كيف كان، فهذه الاشتباهات التي تترتب عليها امور عظيمه إنما منشؤها الاعتماد على الحافظه الموجب لعدم مراجعه كتب الأخبار و أمثالها.

و من هنا ترى أن حديثا واحدا نقل في الكتب الفقهيّه بوجه مختلفه و عبارات متشتمّه، و ليس منشؤها إلا مجرد الاعتماد على الحفظ، مع أنه منشأ لفهم حكم الله، فتختلف الفتاوى بسببه، و يقع جمع كثير في الخطأ و الاشتباه، فاللازم على المجتهد الطالب للوصول إلى الحقّ أن لا يعتمد في استنباط الحكم الشرعي على من تقدّم عليه و لا على حفظه، بل يراجع مظانّه كره بعد كره حتى لا يقع في الخطأ و النسيان الذي لا يخلو منه إنسان. و يلزم أيضا التدقيق في

الكلمات حتّى لا يقع فى الاشتباه، كما حصل لبعض أفاضل وعَاظ (طهران) فإنّه كان يذكر فى المنابر بالنسبه إلى شهاده الصديقه الطاهره عليها السّلام أنّه: «أخذها السّلّ، و بعد مطالبته بالدليل و مستند كلامه ذكر الدليل، و لكن بعد الرجوع إليه التفتنا إلى اشتباهه و عدم دقّته فى العبارة، و أنّها «أخذها السبل»، و معناها توّرّم العين ظاهراً؛ لكثرة البكاء.

ص: ٥١٢

الأمر الثاني: في تعذر الجزء و الشرط

لو علم بجزئيه شيء أو شرطيته أو مانعيته أو قاطعيته في الجملة، وشك في أن اعتباره في المأمور به وجودا أو عدما هل يختص بصوره التمكّن من فعله أو تركه، أو أنه يعتبر فيه مطلقا؟ و يترتب على ذلك وجوب الإتيان بالباقي على الأوّل، و سقوط الأمر بالمركب على الثاني في صورته الاضطرار، فهل للقاعده تقتضي أيّا منهما؟

تحرير محل النزاع

و ليعلم أن محلّ الكلام ما إذا لم يكن لدليل اعتبار ذلك الشيء جزء أو شرطا إطلاق، وإلا فلا إشكال في أن مقتضاه سقوط الأمر بالمركب مع الاضطرار إلى ترك ذلك الشيء، وكذا ما إذا لم يكن لدليل المركب إطلاق، وإلا فلا إشكال في أنه يقتضي الإتيان به ولو مع الاضطرار إلى ترك بعض أجزائه أو شرائطه بناء على ما هو التحقيق من كون الماهيات المأمور بها موضوعه للأعم من الصحيح، كما تقدّم في مبحث الصحيح و الأعم.

و أمّا لو كان لكلا الدليلين إطلاق، فتاره يكون لأحدهما تحكيم على الآخر، و اخرى يكونان متعارضين، فعلى الأوّل إن كان التقدّم لإطلاق دليل المركب فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق، دون دليل الجزء و الشرط، و إن كان التقدّم

لإطلاق دليل الجزء و الشرط فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق دون دليل المركب.

و لا يخفى أنه لا يكون التقدّم من أحد الجانبين كلياً؛ لما عرفت و ستعرف من أنّ الحكومه بلسان الدليل، و لسان دليل المركب قد يكون متعرّضاً لحال دليل الجزء أو الشرط، كما إذا كان دليل المركب مثل قوله: «لا تترك الصلاة بحال»، و دليل اعتبار الجزء أو الشرط مثل قوله: «اركع في الصلاة» أو «اسجد فيها».

و قد يكون دليل اعتبار الجزء متعرّضاً لحال دليل المركب و حاكماً عليه، كما إذا كان دليل الجزء مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (١) أو «لا صلاة إلا بطهور» (٢)، و دليل المركب مثل قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا إِشْكَالَ فِي تَقَدُّمِ دَلِيلِ الْجُزْءِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ بِظَاهِرِهِ عَلَى عَدَمِ تَحَقُّقِ عُنْوَانِ الصَّلَاةِ مَعَ كَوْنِهَا فَاقِدَةً لِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَ دَلِيلِ الْمَرْكَبِ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، كَمَا أَنَّهُ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى يَكُونُ التَّرْجِيحُ مَعَ دَلِيلِ الْمَرْكَبِ؛ لِأَنَّ مَقْتَضَاهُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ بِحَالٍ، وَ مَقْتَضَى دَلِيلِ الْجُزْءِ مَجْرَدُ الْأَمْرِ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ فِي الصَّلَاةِ مِثْلًا.

و بالجملة، لا بدّ من ملاحظه الدليلين، فقد يكون التقدّم لإطلاق دليل المركب، و قد يكون لإطلاق دليل الجزء.

و أمّا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله على ما في التقريرات من أنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيد كحكمه إطلاق القرينه على ذيها (٣).

ص: ٥١٤

١- ١) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

٢- ٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- ٣) فوائد الاصول ٤: ٢٥٠.

فیرد علیه:أولاً: أن ترجیح القرینه علی ذیها لیس لحکومتها علیه، وإلاّ- فیمکن ادّعاء العکس، و أنّ ذا القرینه حاکم علیها، بل ترجیحها علیه إنّما هو من باب ترجیح الأظهر علی الظاهر.

و ثانيا: ما عرفت من منع حکومه إطلاق دلیل القید علی إطلاق دلیل المقید مطلقاً، بل قد عرفت أنّه قد یكون الأمر بالعکس.

و ثالثاً: وضح الفرق بین المقام و بین باب القرینه و ذی القرینه، فإنّ هنا یكون فی البین دلیلان مستقلّان، بخلاف باب القرینه و ذی القرینه.

و قد نسب إلى الوحید البهبهانی رحمه الله التفصیل فیما لو كان لدلیل القید إطلاق بین ما إذا كانت القيود مستفاده من مثل قوله: «لا- صلاه إلاّ- بفاتحه الكتاب» و «لا- صلاه إلاّ- بطهور»، و بین القيود المستفاده من مثل قوله: «اسجد فی الصلاه» أو «ارکع فیها» أو «لا تلبس الحریر فیها»، و أمثال ذلك من الأوامر و النواهی الغیریّه، فیحکم بسقوط الأمر بالمقیّد عند تعدّد القید فی الأوّل دون الثاني (١).

و مرجع هذا الكلام كما اعتقده استاذنا السیّد الإمام رحمه الله إلى ما ذکرنا من أنّ لسان دلیل الجزء أو الشرط قد یكون بنحو الحکومه علی دلیل المرکّب كما فی الصورة الاولى، و قد یكون الأمر بالعکس كما فی الصورة الثانيه، و لكنّ التعبير بالحکومه لم یکن فی عصره متداولاً.

و لكنّ المحقّق النائینی رحمه الله قال فی مقام توجیه الكلام المذكور بما ملخصه: إنّ الأمر الغیری المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصوره علی صوره التمكن؛ لاشرط کلّ خطاب بالقدره علی متعلقه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقید عند تعدّده، و یبقى الأمر بالباقي، و هذا بخلاف ما لو كان القید مستفاداً من مثل قوله:

ص: ٥١٥

«لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب»، فإنه لم يتعلّق أمر بالفاتحه حتّى يشترط فيه القدره عليها، بل إنّما افيد ذلك بلسان الوضع لا التكليف، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاه عند تعدّر الفاتحه؛ لعدم التمكن من إيجاد الصلاه الصحيحه عند عدم تمكّنه من الفاتحه.

و أجاب عنه بأنّ القدره إنّما تعتبر فى متعلّقات التكليف النفسى؛ لكونها طلبا مولويا و بعثا فعليا نحو المتعلّق، و العقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، و هذا بخلاف الخطابات الغيريه، فإنه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلا- الإرشاد و بيان دخل متعلّقاتها فى متعلّقات الخطابات النفسى، و فى الحقيقه الخطابات الغيريه فى باب التكليف و فى باب الوضع تكون بمنزله الأخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك حتّى تقتضى القدره على متعلّقه.

ثمّ إنّّه لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريه فى باب متعلّقات التكليف و فى باب الوضعيات، و أنّها فى التكليف تتضمّن البعث و التحريك، فلا- إشكال فى أنّه ليس فى آحاد الخطابات الغيريه ملاك البعث المولوى، و إلاّ لخرجت عن كونها غيريه، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدره إنّما تعتبر أيضا فى المجموع لا- فى الآحاد، و تعدّر البعض يوجب سلب القدره عن المجموع، و لازم ذلك سقوط الأمر منه لا من خصوص ذلك البعض (1). انتهى.

و يرد عليه: أوّلا- أنّ ما أفاده من أنّ الخطابات الغيريه فى باب التكليف و فى باب الوضع تكون بمنزله الأخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك فممنوع جدّا؛ ضروره أنّ الأوامر مطلقا- نفسىه كانت أو غيريه، مولويه كانت أو إرشاديه- إنّما تكون للبعث و التحريك كما مرّت الإشارة إلى ذلك سابقا.

ص: ٥١٤

غايه الأمر أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو باختلاف الأغراض و الدواعى، و أمّا من جهة البعث و التحريك فلا فرق بينهما أصلا، و حينئذ فيشترط فيه عقلا- القدره على متعلقه، و حيث إنّه لا- قدره فى السين- كما هو المفروض- فاللازم سقوطه و بقاء الأمر بالباقى، بخلاف ما لو كان بمثل قوله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» ممّا لا يكون فيه بعث و لا تحريك أصلا، فإنّ ظاهره اشتراط الصلاه بالفاتحه و عدم تحقّقها بدونها، فمع عدم القدره عليها يسقط الأمر المتعلّق بها، و حينئذ فيتمّ ما أفاده الوحيد رحمه الله.

و ثانيا: منع ما ذكره من اعتبار القدره فى المجموع لقيام ملاك البعث المولوى به، لأنّ البعث مطلقا- مولويا كان أو غيريا- مشروط بالقدره، و كون المتعلّق فى البعث الغيرى دخيلا- فى المطلوب الذاتى- جزء أو شرطا لا- نفس المطلوب الذاتى- لا- يوجب نفى اعتبار القدره عليه؛ لأنّ اعتبارها إنّما هو لأجل نفس البعث و التحريك، كما هو واضح.

فالإنصاف بطلان هذا الجواب، و كذا فساد أصل التوجيه، و الظاهر أنّ مرجع كلام الوحيد رحمه الله إلى ما ذكرناه، فتدبر.

فمحلّ النزاع أنّ بعد إثبات جزئيه شىء أو شرطيته أو مانعيته أو قاطعيته بنحو الإجمال نشكّ فى أنّها مطلقه أو مختصّه بصوره التمكن، و المفروض أنّه لا- إطلاقا لكلا- الدليلين- أى دليل الجزء و دليل أصل المأمور به- أو يتحقّق الإطلاق لكليهما بدون أن يكون أحدهما حاكما على الآخر، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع فى مقامين:

أحدهما: فيما تقتضيه القواعد الأولى.

و ثانيهما: فيما تقتضيه القواعد الثانويه.

أما الكلام في المقام الأول فمحصّله: أنّ الظاهر جريان البراءه العقليه؛ لأنّ مرجع الشكّ في اعتبار الشئ في الأمور به-شطرا أو شرطا مطلقا أو اختصاصه بصوره التمكّن منه-إلى الشكّ في ثبوته مع العجز عنه، و هو مورد لجريان البراءه كما لا يخفى.

و هذا لا فرق فيه بين ما لو كان العجز من أول البلوغ الذي هو أول زمان ثبوت التكليف، كالأخرس الذي لا يقدر على القراءه، و بين ما لو كان طارئا في واقعه واحده، كمن عرض له العجز في أثناء الوقت بعد أن كان متمكّنا في أول الوقت، و بين ما لو كان طارئا في واقعيتين، كمن كان قادرا في الأمس و صار عاجزا في اليوم من أول الوقت إلى آخره.

و وجه عدم الفرق: أنّ مرجع الشكّ في الجميع إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف، و القاعده فيه تقتضى البراءه.

أما الصوره الاولى فرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في أصل التكليف واضح، و كذا الصوره الثالثه؛ لأنّ ثبوت التكليف في واقعه الاولى لا دلالة على ثبوته في واقعه الثانيه أيضا، فالتكليف فيها مشكوك.

و أمّا الصوره الثانيه فلائذّ المكلف و إن كان عالما في أول الوقت بتوجه التكليف إليه، إلاّ أنّه حيث كان قادرا على الأمور به بجميع أجزائه و شرائطه يكون المكلف به في حقّه هو الأمور به مع جميع الأجزاء و الشرائط، فتعلّق التكليف بالمركبّ التامّ كان معلوما مع قدره عليه.

و أمّا مع العجز عن بعض الأجزاء أو الشرائط فلم يكن أصل ثبوت التكليف بمعلوم، فما علم ثبوته قد سقط بسبب العجز، و ما يحتمل ثبوته فعلا

كان من أوّل الأمر مشكوكا، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

و لكن قد يتوهم أنّ المقام نظير الشكّ في قدره، والقاعده فيه تقتضى الاحتياط بحكم العقل، ولا يخفى أن التنظير غير صحيح؛ لأنّ في مسأله الشكّ في قدره يكون أصل ثبوت التكليف معلوما بلا ريب، غايه الأمر أنّه يشكّ في سقوطه لأجل احتمال العجز عن إتيان متعلّقه.

و أمّا في المقام فيكون أصل ثبوت التكليف مجهولا؛ لما عرفت من أن التكليف بالمركبّ التامّ قد علم سقوطه بسبب العجز، وبالمركبّ الناقص يكون مشكوكا من أوّل الأمر، فالتنظير في غير محلّه.

كما أن قياس المقام بالعلم الإجمالى الذى طرأ الاضطرار على بعض أطرافه، حيث يحكم العقل بحرمة المخالفه القطعيّه مع العجز عن الموافقه القطعيّه - كما يظهر من الدرر (1)، حيث اختار وجوب الإتيان بالمقدور عقلا فيما لو كان العجز طارئا عليه في واقعه واحده؛ لأنّه يعلم بتوجه التكليف إليه، فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفه القطعيّه - ممّا لا يتمّ أيضا؛ لعدم ثبوت العلم الإجمالى في المقام، بل الثابت هو العلم التفصيلي بالتكليف المتعلّق بالمركبّ التامّ الساقط بسبب العجز عنه، والشكّ البدوى في ثبوت التكليف بالباقي المقدور، فالحقّ جريان البراءة العقلية في جميع الصور الثلاثه.

في جريان البراءة الشرعيّه

و أمّا البراءة الشرعيّه التى يدلّ عليها حديث الرفع فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم جريانها؛ لأنّ الحديث في مقام الامتنان، ولا منه في إيجاب

ص: ٥١٩

و لكن اشكل عليه بأنه تتحقق فى المقام جهتان: الاولى: رفع الجزئيه فى حال العجز و عدم التمكن،الثانيه: لزوم الإتيان بالباقي المقدور،فلا- مانع من رفع الجزئيه بفقره«رفع ما لا- يطيقون»من الحديث،و رفع لزوم الإتيان ببقية الأجزاء بفقره«رفع ما لا يعلمون»منه،فإننا لا نعلم أنّ الإتيان بالباقي فى حال عدم التمكن من هذا الجزء لازم أم لا؟فتجرى البراءه الشرعيه أيضا بالتقريب المذكور فى البراءه العقليه،بدون أن يتحقق فى المسأله عنوان الوضع أو خلاف الامتنان.

مقتضى القواعد النانويه فى المقام

التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء:

و أما الكلام فى المقام الثانى:فقد يتمسك لوجوب الباقي المقدور بالاستصحاب،و تقريره من وجوه:

الأوّل:استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى،بأن يقال:إنّ البقيه كانت واجبه بالوجوب الغيرى فى حال وجوب الكلّ بالوجوب النفسى و عدم عروض العجز،و قد علم بارتفاع ذلك الوجوب عند تعدّد بعض الأجزاء أو الشرائط؛للعلم بارتفاع وجوب الكلّ،و لكن شكّ فى حدوث الوجوب النفسى بالنسبه إلى البقيه مقارنة لزوال الوجوب الغيرى عنها،فيقال:إنّ الجامع بين الوجوبين كان متيقّنا و الآن يشكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه،فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام

ص: ٥٢٠

و يمكن أن يقوّر هذا الوجه بنحو آخر، وهو: أنّ البقيه كانت واجبه بالوجوب النفسى الضمنى، و قد علم بارتفاعه، و شكّ فى حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى، فأصل الوجوب الجامع بين الضمنى و الاستقلالى كان متيقّنا، و الآن شكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه لأجل احتمال حدوث مصداق آخر.

و يرد على هذا الوجه: أوّلا: -مضافا إلى منع كون الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى أو النفسى الضمنى، بل قد عرفت أنّها واجبه بعين وجوب الكلّ- أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكما مجعولا شرعا، و إمّا موضوعا ذا أثر شرعى، و الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى و كذا بين الضمنى و الاستقلالى لا يكون شيئا منهما، أمّا عدم كونه موضوعا ذا أثر شرعى فواضح، و أمّا عدم كونه حكما مجعولا فلأنّ الحكم المجعول هو كلّ واحد من الوجوبين.

و بعبارة اخرى: المجعول هو حقيقه الوجوب، و هى ما يكون بالحمل الشائع وجوبا، و أمّا الجامع فهو يكون أمرا انتزاعيا غير مجعول، و العقل بعد ملاحظه حكم الشارع بوجوب فعل و كذا حكمه بوجوب فعل آخر ينتزع عنهما أمرا مشتركا جامعا من دون أن يكون ذلك الأمر الانتزاعى مجعولا، بل لا يعقل الجامع بين الوجوبين لو افيد الوجوب بمثل هيئه «افعل» التى يكون الموضوع له فيها خاصا، كما هو الشأن فى جميع الحروف على ما حقّقناه فى مبحث الألفاظ.

و بالجمله، لا مجال لاستصحاب الجامع أصلا.

و ثانياً: أنه لو قطع النظر عن ذلك نقول: إن ما ذكر إنما يتم لو كان مجموع البقيه متعلقاً للوجوب الغيرى، فيقال: إنه كان واجبا به، و شك بعد ارتفاعه فى حدوث الوجوب النفسى لها، مع أنه ممنوع جداً، ضروره أن الوجوب الغيرى إنما هو بملاك المقدميه، و الموصوف بهذا الوصف إنما هو كل واحد من الأجزاء، لا المجموع بعنوانه، فالوجوب الغيرى إنما تعلق بكل واحد من الأجزاء الغير المتعذر، و المدعى إنما هو إثبات وجوب نفسى واحد متعلق بمجموع البقيه.

و بعباره اخرى: القضية المشكوكه هو وجوب واحد متعلق بالباقي المقدور، و القضية المتيقنه هى الوجوبات المتعدده المتعلق كل واحد منها بكل واحد من الأجزاء، فلا تتحدان.

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالمركب، و تعدد بعض أجزائه أو شرائطه لا يضر بعد ثبوت المسامحه العرفيه فى موضوع الاستصحاب، كما لو فرض أن زيدا كان واجب الإكرام، ثم شك فى وجوب إكرامه بعد تغييره بمثل قطع اليد أو الرجل، فإنه لا إشكال فى جريان هذا الاستصحاب لبقاء الشخصيه و عدم ارتفاعها بمثل ذلك التغيير، و كما فى استصحاب الكزيه، أيضا.

و يرد عليه: أولاً: أن قياس العناوين الكليه بالموجودات الخارجيه قياس مع الفارق؛ لأن تغير الحالات و تبدل الخصوصيات فى الخارجيات لا يوجب اختلاف الشخصيه و ارتفاع الهذيه. و هذا بخلاف العناوين الكليه، فإن الاختلاف بينها يتحقق بمجرد اختلافها و لو فى بعض القيود؛ فإن عنوان الإنسان الأبيض -مثلاً- مغاير لعنوان الإنسان الغير الأبيض، فالإنسان المقيّد بالأبيض لا يعقل أن ينطبق على الإنسان الأسود، و كذا العكس، و كذا الإنسان

العالم بالنسبه إلى الإنسان الغير العالم، فإذا كان من يجب إكرامه هو الإنسان العالم-مثلا-فاستصحاب وجوب إكرامه لا يفيد وجوب إكرام الإنسان الغير العالم أيضا، كما لا يخفى.

و حينئذ نقول: إن الواجب في المقام هي الصلاه المتقيده بالسوره-مثلا- و المفروض سقوط هذا الوجوب بمجرد عروض التعذر بالنسبه إلى السوره، و الصلاه الخاليه عنها عنوان آخر مغاير للصلاه مع السوره، فالقضيّه المتيقنه و المشكوكه متغايرتان.

و ثانيا: أن تبدل الحالات إنما لا يضرّ بجريان الاستصحاب إذا كان الحكم متعلّقا بعنوان شكّ في مدخلية ذلك العنوان بقاء، كما أنه دخيل فيه حدوثا.

و بعبارة أخرى شكّ في كونه واسطه في العروض أو واسطه في الثبوت، نظير الحكم على الماء المتغيّر بالنجاسه، فإنّ منشأ الشكّ في بقاء النجاسه بعد زوال التغيّر إنما هو الشكّ في كون عنوان التغيّر هل له دخل فيه حدوثا و بقاء أو حدوثا فقط؟ و أمّا إذا علم مدخلية العنوان في الحكم مطلقا، كما إذا قال:

يجب عليك إكرام الإنسان الأسود، فلا- معنى لجريان الاستصحاب بعد زوال العنوان، و المقام من هذا القبيل؛ ضروره أنّا نعلم بمدخلية السوره المتعذّره -مثلا- في الأمر المتعلّق بالمركب، و إلا- لا- تكون جزء له، ففرض الجزئية الراجعه إلى كونه مقوما للمركب بحيث لا- يتحقّق بدونه لا يجتمع مع الشكّ في مدخليته، فيه و أنّ شخص ذلك الأمر المتعلّق بالمركب هل هو باق أو مرتفع؟ ضروره ارتفاع ذلك الشخص بمجرد نقصان الجزء الراجع إلى عدم تحقّق المركب، كما هو واضح.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، بتقريب: أنّ البقيه كانت

واجبه بالوجوب النفسى لانبساط الوجوب المتعلق بالمركب على جميع أجزائه، فإذا زال الانبساط عن الجزء المتعذر بسبب التعذر يشك في ارتفاع الوجوب عن باقى الأجزاء، فيستصحب و يحكم ببقائه كما كان من انبساط الوجوب عليه.

و يرد عليه: أولًا: أن دعوى الانبساط فى الأمر المتعلق بالمركب ممّا لا وجه لها بعد كون الإراده أمرا بسيطا غير قابل للتجزئه، و كون المركب أيضا ملحوظا شيئا واحدا و أمرا فارقا؛ لما عرفت سابقا من أنه عباره عن ملاحظه الأشياء المتعدده و الحقائق المتكثّره شيئا واحدا، بحيث كانت الأجزاء فانيه فيه غير ملحوظه، فتعلق الإراده به إنّما هو كتعلقها بأمر بسيط، و لا معنى لانبساطها عليه، و هكذا الكلام فى الوجوب و البعث الناشئ من الإراده، فإنه أيضا أمر بسيط لا يقبل التكثر و التعدد.

و ثانيا: أنه على فرض تسليم الانبساط نقول: إنّ ذلك متفرّع على تعلق الوجوب بالمجموع المركب؛ ضروره أنه نشأ من الأمر المتعلق بالمجموع، و بعد زواله يقينا - كما هو المفروض - لا معنى لبقائه منبسطا على الباقي، فالقضيّه المتيقنه قد زالت فى الزمان اللاحق قطعا، فلا مجال حينئذ للاستصحاب.

فأتضح من جميع ما ذكرنا: أنّ التمسك بالاستصحاب لا يتم على شىء من تقريراته المتقدمه.

التمسك بقاعده الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء

ثمّ إنه قد يتمسكك لإثبات وجوب الباقي أيضا بقاعده الميسور التى يدلّ عليها النبوى المعروف: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»، و العلويان

المعروفان: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» (١)، و«الميسور لا يترك بالمعسور» (٢).

وقد اشتهر التمسك بها على ألسنة المتأخرين، ولم يعلم ذكرها في كلمات المتقدمين، فما ادعى من أن شهرتها تغني عن التكلم في سندها غفله عن أن الشهره الجابره لضعف الروايه هي الشهره بين القدماء من الأصحاب، وهي مفقوده في المقام.

الكلام في مفاد النبوي

و كيف كان، فقد روى النبوي مرسلًا في الكفايه (٣)، مصدرًا بهذا الصدر، وهو: أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشه -و يروى سراقه بن مالك- فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: «ويحك و ما يؤمنك أن أقول: نعم، والله، لو قلت: نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتكم لكفرتم، فاطركوني ما تركتكم و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (٤).

و قد رواه في محكى العوالى من دون هذا الصدر (٥)، كما أنه قد روى الصدر من دون هذا القول مع اختلاف يسير.

و كيف كان، فالكلام قد يقع فيها مع قطع النظر عن هذا الصدر، و قد يقع مع ملاحظته.

ص: ٥٢٥

١-١ (١) عوالى اللثالى ٢٠٧، ٤: ٥٨.

٢-٢ (٢) عوالى اللثالى ٢٠٥، ٤: ٥٨.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول ٢٤٩-٢٠٢، ٢٥٢.

٤-٤ (٤) مجمع البيان ٣: ٣٨٦، بحار الأنوار ٢٢: ٣١، صحيح مسلم ١٣٣٧، ١٤٩، ٣: سنن النسائي ١١٠: ٥.

٥-٥ (٥) عوالى اللثالى ٢٠٦، ٤: ٥٨.

أمّا الأوّل فالظاهر أنّ المراد بكلمه «الشيء» ما هو معناها الظاهر الذى هو أعَمّ من طبيعه التى لها أفراد و مصاديق و من طبيعه المركّبه من الأجزاء، لا خصوص إحداهما.

كما أنّ الأظهر أن تكون كلمه «من» بمعنى التبعض، لا بمعنى التبيين و لا بمعنى «باء»، و هذا لا ينافى أعَمّيّه معنى «الشيء» بدعوى أنّ التبعض ظاهر فى طبيعه المركّبه، فإنّنا نمنع أن تكون كلمه «من» مرادفه للتبعض بحيث تستعمل مكانه، بل الظاهر أن معناها هو الذى يعبر عنه بالفارسيّه ب(از) و يلاحظ فيه نوع من الاقتطاع، حيث يقال: فلان من الحوزه العلميه - أى قطعه منها و جزء منها و عضو منها - و هذا المعنى يمكن تحقّقه فى أفراد الطبيعه أيضا، كما يقال: زيد من طبيعه الإنسان، أو من أفراد الإنسان، أو من نوع الإنسان، فلا - نحتاج إلى التصرف فى كلمه «الشيء»، بل هى باقيه فى معناها العامّ، و هو لا - ينافى المعنى الشائع، و الأظهر فى كلمه «من» التبعض كما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله (1).

و أمّا كلمه «ما» فاستعمالها موصوله و إن كان شايعا بل أكثر، إلّا - أنّ الظاهر كونها فى المقام زمانيّه، و لكن ذلك بملاحظه الصدر، كما أنّ بملاحظته يكون الظاهر من كلمه «الشيء» هو الأفراد لا الأجزاء؛ لأنّ الظاهر أنّ إعراضه عن عكاشه أو سراقه إنّما هو لأجل أنّ مقتضى حكم العقل فى باب الأوامر لزوم الإتيان بالطبيعه المأمور بها مرّه واحده؛ لحصولها بفرد واحد - بخلاف باب النواهي؛ إذ اللازم فيها الانزجار من جميع أفراد الطبيعه فى مقام الامتثال - و حينئذ فلا مجال معه للسؤال أصلا.

ص: ٥٢٤

و الحاصل: أنّ قوله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بيان لهذه القاعده العقلية، و مرجعه إلى أنه إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا منها زمان استطاعتكم، و لا- تكون كلمه «ما» موصوله حتى يكون الحديث بصدد، إيجاب جميع المصاديق التي هي مورد للاستطاعه و القدره، فسياق الحديث يشهد بأنّ قوله: «إذا أمرتكم...» إلى آخره، لا يدل على أزيد ممّا يستفاد من نفس الأمر بطبيعه ذات أفراد، و هو لزوم إيجادها في الخارج المتحقّق بإيجاد فرد واحد منها؛ لأنّ الفرد تمام الطبيعه، و المصداق تمام الماهية، و لا- يستفاد منه لزوم الإتيان بالمقدار المستطاع من أفراد الطبيعه حتى يكون لأجل السؤال عن وجوبه في كلّ عام، فأثر السؤال في هذا الإيجاب الذي هو خلاف ما تقتضيه القاعده العقلية.

و ممّا ذكرنا ظهر اختصاص هذا القول بالطبيعه ذات الأفراد و المصاديق، فلا مجال للاستدلال به للمقام و استفاده لزوم الإتيان ببقية الأجزاء عند تعذّر واحد منها.

و ظهر أيضا اندفاع توهم أن المورد و إن كان هي الطبيعه ذات الأفراد، إلّا- أنه لا- مانع من كون مفاد القاعده أعمّ منها و من الطبيعه المركّبه؛ لأنّ ذلك يتمّ فيما لم يكن المورد قريبه لما يستفاد من القاعده كما في المقام، حيث عرفت أنّ الظاهر منها بيان لما هو مقتضى حكم العقل- أي البراءه- لا تكون بصدد إفاده تحميل زائد و إيجاب بقيه الأجزاء، فلا يمكن، إلغاء الخصوصية عن المورد و تعميم الحكم بالنسبه إلى المركّب ذات الأجزاء.

مضافا إلى أنّ التعميم يحتاج إلى كون كلمه «ما» موصوله بالنسبه إلى المركّب ذات الأجزاء، و زمائيه بالنسبه إلى الطبيعه ذات الأفراد، فكيف يمكن الالتزام به في استعمال واحد؟

و أمّا قوله عليه السلام فى العلوى: «الميسور لا يسقط بالمعسور» فيجرى فى مفاده احتمالات، منها: أن يكون المراد أن نفس الميسور لا يسقط عن عهده المكلف بسبب المعسور، و الظاهر أن كلمه «الميسور» عامّ تشمل الميسور من أفراد الطبيعه و الميسور من أجزاء الطبيعه المركبه.

و منها: أن الميسور لا يسقط حكمه و الطلب المتعلق به بالمعسور.

و منها: أن الميسور لا يسقط عن موضوعيته للحكم بالمعسور.

و منها: أن الميسور لا يسقط حكمه عن موضوعه بالمعسور.

و لا يخفى أنه يعتبر فى معنى السقوط بعد ملاحظه موارد استعماله أمران:

أحدهما: أن يكون الساقط ثابتا و متحققا قبل عروض السقوط.

ثانيهما: أن يكون السقوط من مكان مرتفع و محلّ عال.

و حيثئذ فنقول: إن حمل الحديث على الاحتمال الأول لا- يوجب الإخلال بشىء من هذين الأمرين المعبرين فى مفهوم السقوط؛ لأنّ الميسور من الطبيعه يكون ثابتا على عهده المكلف بواسطه تعلق الأمر به.

و يدل عليه- مضافا إلى مساعده العرف- التعبير فى بعض الروايات عن الصلاه بأنّها دين الله (١)، و عن الحجّ بأنه حقّ لله على المستطيع (٢)، و هذا المعنى يستفاد من آيه الحجّ (٣) أيضا.

على أن عهده المكلف و ذمته كأنّها مكان مرتفع يكون المكلف به ثابتا فيه

ص: ٥٢٨

١- ١) و مسائل الشيعة ٢٨٢: ٨، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢٦.

٢- ٢) و مسائل الشيعة ٦٧: ١١، الباب ٢٥ من كتاب الحجّ، أبواب وجوب الحجّ و شرائطه، الحديث ٤ و ٥.

٣- ٣) آل عمران: ٩٧.

و محمولاً- عليه، فالظاهر من الحديث أنّ الميسور من أفراد الطبيعه أو من أجزائها لا يسقط نفس ذلك الميسور بالمعسور، و من المعلوم أنّه لا يلزم تقدير أصلاً.

نعم، بقى هنا شيء و هو: أنّ الثابت فى العهده كان هو الأمر المعسور، و المفروض سقوطه عن العهده يقيناً، و أما الميسور فلم يكن بنفسه ثابتاً فى العهده، بل كان ثبوته يتبع ثبوت المعسور، فإذا سقط يسقط الميسور بتبعه، فلم يكن الميسور ثابتاً حتى ينسب إليه عدم السقوط.

و جوابه: أنّه ليست للمركبات الاعتبارية واقعيه وراء الأجزاء، فحقيقه الصلاه هى الأجزاء، فحينئذ يصح القول بأن الركوع قبل تعدد فاتحه الكتاب كان ثابتاً فى عهدتنا، و هكذا السجود و أشباه ذلك- و إن كان ثبوتها بعنوان بعض الأمور به، و لكنّه لا يكون مانعاً عن التعبير بأنّها كانت ثابتة فى عهدتنا- فلا يسقط بالمعسور، فيكون الآن ثابتاً بعنوان تمام الأمور به و يكفى فى نسبه عدم السقوط مجرد بقاء الميسور فى العهده و لو بأمر آخر و طلب ثاب متحقق بمجرد السقوط عن المعسور، فالاختلاف إنّما هو فى جهه ثبوت الأمر، و أمّا أصله فهو باق.

غايه الأمر أنّه كان فى الابتداء يتبع المعسور، و بعد تحقق العسر تعلق به أمر آخر مستقل، فأصل الثبوت فى العهده الذى هو الملاك للتعبير بعدم السقوط كان متحققاً من الأوّل و لم يعرض له سقوط أصلاً.

و هذا نظير اختلاف الدعامه التى بها كان السقف محفوظاً على حاله، فإنّ تبديلها و تغييرها لا يوجب سقوط السقف و إن كانت الجهه لعدم السقوط مستنده فى السابق إلى الدعامه الاولى، و فى اللاحق إلى الدعامه الثانيه.

فيكون الحديث من حيث الدلالة في ما نحن فيه قويًا على هذا الاحتمال، ولا يكون فيه مخالفه للظاهر و أمثال ذلك.

و من الاحتمالات التي تستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١) وعده من الأعظم (٢): أن مرجع الضمير في قوله: «لا يسقط» هو الميسور بماله من الحكم، كما في مثل «لا ضرر ولا ضرار» حيث إن ظاهره نفى ما له من تكليف أو وضع.

و يرد عليه: أولًا: أنه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر كون الأمر الغير الساقط هو نفس الميسور، وليس من الحكم في العبارة أثر ولا خبر.

و ثانياً: أن الثابت في عهده الإنسان عبارته عمياً يعبر عنه بالدين أو الحق، و هو المأمور به-أى الصلاة و الحج- لا-الحكم و الوجوب، إلا أن الوجوب سبب و علة لتحقق هذا الدين، فما لا يكون ثابتاً في الذمه، كيف يمكن القول بسقوطه أو عدم سقوطه عنها؟

و ثالثاً: أن الحكم الأول الثابت قبل التعذر قد ارتفع بسبب التعذر، و لا يعقل بقاء شخص ذلك الحكم، و الحكم المتعلق بالمأمور به بعد تعذر بعض الأجزاء حكم آخر، فإن كان مرجع الضمير عبارته عن الحكم لا يمكن القول بأن الحكم الأول باق؛ لسقوطه قطعاً، فالفرق واضح بين إرجاع ضمير قوله:

«لا يسقط» إلى نفس الميسور، و أنه بمنزلة السقف كما أن السقف باق، و لم يسقط بتبديل الدعامة، كذلك الميسور باق و لم يسقط بتبديل سببه-أى الوجوب- و إرجاعه إلى الحكم و الدعامة؛ إذ لا شك في سقوطهما.

ص: ٥٣٠

١-١) كفايه الاصول ٢:٢٥٢.

٢-٢) فوائد الأصول ٤:٢٥٥، نهايه الافكار ٣:٤٥٧.

فالإلصاف: أنه لا- مجال للإشكال في ظهور الحديث فيما ذكرنا، و عليه فيتم الاستدلال به للمقام؛ لعدم اختصاصه بالميسور من أفراد العام، بل الظاهر كونه أعمّ منه و من الميسور من أجزاء طبيعه المأمور بها.

نعم، يبقى الكلام في اختصاصه بالواجبات أو شموله للمستحبات أيضا، و الظاهر هو الأول؛ لأنّ اعتبار الثبوت في العهده و اشتغال الذمّه- كما يستفاد من كلمه «لا يسقط»- يتنافى مع كونه مستحبا، كما هو واضح.

نعم، لو قلنا بشمول الحديث للمستحبات لا- يبقى مجال للاستدلال به حينئذ؛ لأنه يصير عدم السقوط أعمّ من الثبوت بنحو اللزوم، فيحتمل أن يكون الثابت في الواجبات أيضا هو الثبوت و لو بنحو الاستحباب.

نعم، لو كان المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم تمّ الاستدلال به حينئذ و لو قلنا بشموله للمستحبات، و لكن قد عرفت فساد هذا الاحتمال.

الكلام في مفاد العلوى الثانى

و أمّا العلوى الثانى و هو قوله: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» فلا يخفى أنّ الظاهر من كلمه الموصول أو الموضوع في القضيه هو مطلق الأفعال الراجحه، واجبه كانت أو مستحبه، و لا- يشمل المباحات و المكروهات و المحرّمات- إلّا- أنّ المخرج لهذه الموارد الثلاثه، هل هو عنوان الحكم كما قال به الشيخ رحمه الله، أو عنوان الموضوع قبل أن يصل إلى الحكم كما هو التحقيق؟- لكن يعارضه ظهور قوله: «لا- يترك»- أى الحكم في القضيه- فى حرمه الترك، و هى غير متحقّقه فى المستحبات، فيختصّ بالواجبات بناء على ترجيح ظهور الدليل، و كون «لا يترك» أظهر فى مفاده من الموصول فى العموم، كما أنه لا يدلّ

إلا على مرجوحية الترك لو قلنا بترجيح ظهور الصدر لا حرمة، فالأمر يدور بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر.

و ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله من أن قوله: «لا- يترك» كما أنه يصير قرينه على تخصيص الصدر بغير المباحات و المكروهات و المحرّمات، كذلك لا مانع من أن يصير قرينه على إخراج المستحبات أيضا؛ لعدم الفرق بينها (1)؛ محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ اختصاص الموصول بغير الموارد الثلاثة إنّما هو بواسطة قوله: «لا يترك كلّ»، لأنّ التعبير بالإدراك إنّما هو فيما كان الشيء أمرا راجحا يحصل الداعي إلى إتيانه لذلك، ولا يقال في مثل المحرّمات و المكروهات، بل و كذا المباحات، كما يظهر من تتبع موارد استعماله، فلا يكون تخصيص الموصول بغيرها لأجل قوله: «لا يترك» حتّى لا يفرّق بينها و بين المستحبات، فالظاهر دوران الأمر بين ترجيح أحد الظهورين.

فيمكن أن يقال بترجيح ظهور الذيل لأجل ترجيح ظهور الحكم على ظهور الموضوع، كما قد قيل.

و يمكن أن يقال بترجيح ظهور الصدر؛ لأنّه بعد انعقاد الظهور له و توجه المكلف إليه يمنع ذلك من انعقاد الظهور للذيل. فظهور الصدر مانع عن أصل انعقاد الظهور بالنسبة إلى الذيل، و ظهور الذيل لا بدّ و أن يكون رافعا لظهور الصدر، فيدور الأمر حينئذ بين الرفع و الدفع، و الثاني أهون من الأوّل، فالمستفاد من الحديث رجحان الإتيان بالميسور لا لزومه.

فلا يكون الحديث صالحا للاستدلال في ما نحن فيه.

ثمّ إنّ المراد بكلمه «كلّ» في الموضوعين يحتمل أن يكون هو الكلّ المجموعى

ص: ٥٣٢

الذى له أجزاء بنحو العام المجموعى، و يحتمل أن يكون كلّ جزء من أجزاء المجموع بحيث كان كلّ جزء على حiale و استقلاله ملحوظا، و يحتمل أن يكون المراد بها فى الموضوع الأوّل هو المعنى الأوّل، و فى الموضوع الثانى هو المعنى الثانى، و يحتمل العكس فهذه أربعة احتمالات متصوّره بحسب بادئ النظر.

و لكن التأويل يقضى بأنّه لا- سبيل إلى حمل كلمه «كلّ» فى الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى؛ لأنّ معنى درك المجموع هو الإتيان به، و عدم دركه قد يتحقّق بعدم درك شىء منه، و قد يتحقّق بعدم درك بعض الأجزاء فقط؛ ضروره أنّه يصدق عدم إدراك المجموع مع عدم إدراك جزء منه، و أما ترك المجموع فهو كعدم دركه، و عدم تركه كدركه، فمعنى عدم ترك المجموع هو إدراكه و الإتيان به بجميع أجزائه.

و حينئذ فلو حمل الكلّ فى الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى يصير مضمون الروايه هكذا، ما لا يدرك مجموعه أو كلّ جزء منه لا يترك مجموعه و يجب الإتيان به، و هذا بين الفساد، فيسقط من الاحتمالات الأربعة احتمالان.

و أمّا الاحتمالان الآخران المشتركان فى كون المراد بكلمه «كلّ» فى الموضوع الثانى هو كلّ جزء من أجزاء المجموع فلا مانع منهما؛ لأنّه يصير المراد من الروايه على أحد الاحتمالين هكذا: ما لا- يدرك مجموعه لا- يترك كلّ جزء من أجزائه، و على الاحتمال الآخر: ما لا- يدرك كلّ جزء من أجزائه لا يترك كلّ جزء منها، و هذا أيضا كالمعنى الأوّل معنى صحيح؛ لأنّ عدم درك كلّ جزء يصدق بدرك بعض الأجزاء، كما أنّ عدم ترك كلّ جزء يتحقّق بالإتيان بالبعض.

فالمستفاد منه أنّه مع عدم إدراك جميع الأجزاء و درك البعض يجب الإتيان بالبعض، و لا يجوز ترك الكلّ.

نعم، ذكر الشيخ الأنصارى رحمه الله أنّه لا بدّ من حمل كلمه «كلّ» فى قوله:

«ما لا يدرك كله» على الكلّ المجموعى لا الأفرادى؛ إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد: ما لا يدرك شىء منها لا يترك شىء منها، ولا معنى له (١).

و جوابه: أنّ حمل كلمه «كلّ» على الكلّ الأفرادى لا- يحتاج إلى إضافه كلمه «شىء» فى العبارة، بل نقول: الطبيعه المركبه التى لا يدرك كلّ جزء من أجزائها لا- يترك كلّ جزء منها، لا شكّ فى صحّه هذا التعبير عن العامّ الأفرادى، كما أنّه يصحّ فى العامّ الاستغراقى- مثل «أكرم كلّ عالم»- التعبير بأنّه: إن لم يمكن إدراك إكرام كلّ عالم لا يترك إكرام كلّه.

و لكن لا- يخفى أنّ ما أفاده الشيخ هنا- كما أشار إليه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله- من فروع النزاع المعروف بينه (٢) و بين المحقّق صاحب الحاشيه (٣) فى باب المفاهيم، و هو أنّه إذا كان الحكم فى المنطوق حكماً عاماً، فهل المنفى فى المفهوم نفى ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفى العموم الغير المنافى لثبوت البعض، مثلاً قوله عليه السّلام: «الماء إذا بلغ قدر كزّ لا ينجسه شىء» (٤)، هل يكون مفهومه أنّه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه جميع الأشياء النجسه، أو أنّ مفهومه تنجسه بشىء منها الغير المنافى لعدم تنجسه ببعض النجاسات؟

و الحقّ مع صاحب الحاشيه؛ لأنّ المفهوم عباره عن انتفاء الحكم فى المنطوق عند انتفاء الشرط، لا ثبوت حكم نقيض للحكم فى المنطوق، و قد حقّقنا ذلك فى باب المفاهيم من مباحث الألفاظ.

و حينئذ فالمراد بـ «ما لا يدرك كله» فى المقام بناء على هذا الاحتمال:

ص: ٥٣٤

١- ١) فرائد الاصول ٤٩٩: ٢.

٢- ٢) الطهاره للشيخ الأنصارى: ٤٩، السطر ٢٦، مطارح الأنظار: ١٧٤، السطر ٣١.

٣- ٣) هدايه المسترشدين: ٢٩١.

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

ما لا يدرك و لو بعض أجزائه، لا ما لا يدرك شيء منها، ولكن الظاهر أن المراد به هو الكلّ المجموعى فى الموضوع الأوّل، و أمّا الموضوع الثانى فقد عرفت أنّه لا بدّ من حملة على الكلّ الأفرادى، فلا مناقشه فى الاستدلال بالحديث من هذه الجهة، و أنّ المناقشه فيه من حيث شموله للمستحبات.

تمه: فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعده

قد اشتهر بينهم أنّه لا بدّ فى جريان قاعده الميسور من صدق الميسور على الباقي عرفا- كصدق عنوان الصلاه على الباقي- و لا بدّ من ملاحظه أدلتها ليظهر حال هذا الشرط.

فنقول: أمّا قوله صلّى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا ما استطعتم» فدلالته على ذلك تتوقّف على أن يكون المراد منه: إذا أمرتكم بطبيعه لها أفراد و مصاديق، فأتوا من تلك الطبيعه- أى أفرادها- ما يكون مستطاعا لكم، و حينئذ فالفرد المستطاع أيضا فرد للطبيعه صادق عليه عنوانها كالصلاه و الوضوء و نحوهما.

و حينئذ فلو لم يكن عنوانها صادقا على الفاقد للأجزاء المعسوره لا يمكن إثبات وجوبه بهذا الحديث؛ لأنّه لا بدّ و أن يكون مصداقا لها، غاية الأمر أنّه مصداق ناقص، و المعسور فرد كامل.

و أمّا بناء على ما استظهرنا من الحديث من كون المراد منه الإتيان بالطبيعه المأمور بها زمان الاستطاعه و القدره، فلا يستفاد منه هذا الشرط، كما لا يخفى.

و أمّا قوله عليه السّلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» ففيه احتمالان: الأوّل: أن يكون المراد الميسور من أفراد الطبيعه المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أفراد الطبيعه.

الثانى: أن يكون المراد الميسور من أجزاء الطبيعه المركّبه لا يسقط بالمعسور من أجزاء الطبيعه المركّبه.

و دلالة هذا الحديث على الشرط المذكور مبنيته على الاحتمال الأول؛ إذ لازم ذلك فرديته الميسور و المعسور للطبيعه، و لازم الفرديته انطباق عنوان الطبيعه و صدقه عليهما، فإن لم يصدق العنوان لا تجرى القاعده.

و أما على الاحتمال الثاني فلا دلالة له على ذلك، فتجربى القاعده و إن كان الميسور جزء واحدا و لم ينطبق عنوان الطبيعه عليه.

و هكذا قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» يحتمل أن يكون المراد به أن المركب الذي لا يدرك كله لا يترك ذلك المركب بكليته، و معناه حينئذ لزوم الإتيان بالمركب الناقص بعد تعذر درك التام، فلا بد من صدق العنوان على الباقي و كونه مصداقا للطبيعه المأمور بها.

و يحتمل أن يكون المراد به أن المركب الذي لا يدرك كله لا يترك كل ذلك المركب، أى لا يترك كل جزء من أجزائه، كما استظهرنا هذا المعنى منه، و عليه لا دلالة له على ذلك، فلا يستفاد من الروايات اعتبار الشرط المذكور و إن كان اعتباره مفروغا عنه و مسلما فى كلمات الأعاضم.

ثم إن المرجع فى تعيين الميسور على فرض اعتبار هذا الشرط هو العرف، فكل مورد حكم العرف فيه بأن الباقي مصداق للطبيعه يحكم فيه بلزوم الإتيان به، فالخطابات متوجهة إلى العرف، و تشخيص أن الميسور من الطبيعه أم لا بعهدده العرف. نعم، لا منافاه بينه و بين دخاله الشارع فى بعض الموارد توسعه أو تضيقا، كما لا يخفى.

تكملة

بقى هنا امور لا بد من تعرضها لتكميل البحث فى قاعده الميسور.

الأمر الأول: هل القاعده تجرى فى صورته تعذر الشرط أيضا أم لا؟

لا يخفى

ص: ٥٣٦

أن جريانها في باب الشرائط متوقف على الالتزام بأمرين: الأول: أن يكون الحديث بمعنى أن: «الميسور من الأفراد لا- يسقط بالمعسور من الأفراد» وإلا- تنحصر القاعده بالأجزاء، ولا- يمكن استفاده حكم الشرائط من قوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» بلحاظ استعمال كلمه الكل في الأجزاء عرفا لا- في الشرائط، وإرجاع التقييد بالشرائط إلى الأجزاء مسأله عقليه لا ترتبط بالعرف.

الثاني: أن يكون المرجع في تشخيص المعنى و استفاده المراد من كلمه الميسور و المعسور هو العرف لا العقل؛ إذ الواجد للشرط و الفاقده له يكونان متباينين بنظر العقل، فالصلاه الفاقده للوضوء لا يكون مصداقا للطبيعه المأمور بها عقلا، بخلاف العرف؛ إذ الاختلاف بين الواجد و الفاقده عنده يكون بالنقص و الكمال لا بالمباينه، فالصلاه الفاقده للشرط صلاه و مصداق ناقص من الطبيعه المأمور بها.

الأمر الثاني: أن العرف كيف يكون مرجعا لتشخيص المراد من الميسور

و المعسور في باب العبادات

مع أن بيان أصل تركيبها و اختراعها و خصوصياتها بيد الشارع، و ليست من الموضوعات و الواقعيّات الخارجيه حتى يكون تشخيصها بيد العرف؟ فلا بد للشارع من بيانه أيضا.

و لكن لا- يخفى أن الرجوع إلى العرف لا- يكون في أصل معنى الصلاه و حقيقتها و أجزاءها- مثلا- بل بعد بيانها مع جميع الخصوصيات و الشرائط من ناحيه الشارع للعرف لا مانع من أن يكون العرف مرجعا لتشخيص الميسور من الأجزاء عن المعسور منها و المقذور منها عن المتعدّر.

و يمكن للعرف تشخيص فرديه الصلاه الفاقده للجزء لعنوان الصلاه و عدمها، و أنّ العنوان المأمور به ينطبق عليها أم لا، فالمرجع في تشخيص

الميسور و المعسور هو العرف بلا فرق بين كونه بمعنى الميسور من أجزاء الطبيعه المركبه أو بمعنى المعسور من أفرادها.

نعم، لو كان اللازم تشخيص المصلحه أيضا و أنه هل يتحقق في الصلاه الفاعده ما يتحقق في الصلاه الواجده من المصلحه أم لا؟ لا سبيل لمرجعيه العرف، إلا أنه لا يكون من عنوان المصلحه و عدمه في القاعده و روايتها أثر و خبر، بل الحكم يدور مدار عنوان «الميسور» و «ما يدرك»، فمرجعيه العرف في تشخيص هذا العنوان لا يكون قابلا للإنكار.

الأمر الثالث: أن ورود التخصيص إلى القاعده كثير،

بل الخارج منها أكثر من الباقي كالقادر على الصيام بمقدار لا يبلغ مجموع النهار، و القادر على ترك جميع المضطرات إلا شرب الماء أو الدخان- بناء على كونه مضطرا- و أمثال ذلك مع أنه لم يقل أحد بجريان القاعده فيها.

و جوابه: أنه لا يلزم من اعتبار القاعده تخصيص الأ- كثر بعد جريانها في مثل الصلاه و الوضوء و الحج و نظائرها، و كثير من الموارد التي لم يجرؤ فيها القاعده إنما هو لخروجها عنها موضوعا و تخصيضا كالصوم مثلا، فإن عدم حكمهم بوجوب الصوم على القادر عليه بمقدار لا يبلغ مجموع النهار إنما هو لكون الصوم أمرا بسيطا لا يكون له أجزاء، و لا جزئيه لترك المضطرات، بل وجود واحد منها مضادا لهذا الأمر البسيط، و مورد القاعده إنما هو المركبات، كما لا يخفى.

و لكن بعد ضعف أسناد الروايات الثلاث التي هي مدرّك للقاعده و عدم جبر ضعفها بالشهره بين القدماء لا يترتب عليها ثمره عمليه، إلا أنها من الناحيه العلميه قابله للدقه و التوجه.

هذا تمام الكلام في هذه القاعده.

المقصد السادس: فى بيان الأمارات المعبره شرعا أو عقلا المسأله الاولى: فى مباحث القطع ٧

المسأله الثانيه: فى التجزى ٢٥

الإراداه اختياريه أم لا؟ ٤٥

المسأله الثالثه: فى أقسام القطع ٥٧

قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع ٧١

الموافقاه للتراميه ٨٣

قطع القطاء ٨٩

العلم الإجمالى ٩١

مباحث الظن ١٠٣

حكم الشك فى الحجيه ١٢٩

الحجج و الأمارات ١٣٥

حجيه الظواهر ١٣٥

حجيه قول اللغوى ١٥١

ص: ٥٣٩

حجّيه الإجماع ١٥٥

حجّيه الشهره الفتوائيه ١٦٣

حجّيه الخبر الواحد ١٦٩

أدّله القائلين بعدم حجّيه الخبر الواحد ١٧١

أدّله القائلين بحجّيه الخبر الواحد ١٧٨

المقصد السابع: في مباحث الاصول العمليه الاصول العمليه ٢١٧

القول: في أصاله البراءه أصاله البراءه ٢٢١

المقام الأوّل: في أدّله الاصوليين على البراءه ٢٢٣

الدليل الأوّل: الكتاب ٢٢٣

الدليل الثاني: السنّه ٢٣١

الدليل الثالث: الإجماع ٢٧٢

الدليل الرابع: العقل ٢٧٢

المقام الثاني: في أدّله الأخباريون على الاحتياط ٢٧٧

الدليل الأوّل: الكتاب ٢٧٧

الدليل الثاني: السنّه ٢٧٩

الدليل الثالث: العقل ٢٨٥

تنبيهات البراءه ٢٩٧

التنبيه الأوّل: في جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه ٢٩٧

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط مطلقا ٣٠١

التنبيه الثالث: في تقدّم الأصل الموضوعي على البراءه ٣٠٤

التنبیه الرابع: فی أخبار من بلغ ٣٠٩

القول: فی أصله التخییر دوران الأمر بین المحذورین فصل: فی دوران التکلیف بین الوجوب و الحرمة ٣١٧

جریان البراءة العقلیة فی دوران الأمر بین المحذورین ٣٢١

جریان البراءة الشرعیة فی دوران الأمر بین المحذورین ٣٢٥

عدم جریان الاستصحاب فی الدوران بین المحذورین ٣٢٩

اختلاف المحذورین من حیث الأهمیة مع وحده الواقعه ٣٣١

فی تعدد الوقائع المقتضى لتعدّد التکلیف ٣٣٣

دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة فی التعبدیات ٣٣٧

القول: فی أصله الاشتغال المقام الأول: فی تردد المکلف به بین أمرین متباينین أو امور متباينه ٣٤١

الأول: فی ملاك حکم العقل لجریان قاعده الاشتغال ٣٤١

الثانى: فی إمكان الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی ٣٤٣

المخالفة القطعیة ٣٤٧

الروایات الدالّة على الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی ٣٤٧

الموافقه القطعیة ٣٥٩

الأمر الأول: تنجیز العلم الإجمالی فی التدریجیات ٣٦٧

الأمر الثانى: حکم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالی ٣٧١

الأمر الثالث: فی شرطیه الابتلاء لتنجیز العلم الإجمالی ٣٧٧

الفرق بین الخطابات الشخصیة و الخطابات القانونیة ٣٧٩

الأمر الرابع: فی الشبهه الغير المحصوره ٣٨٩

ضابطه الشبهه الغير المحصوره ٣٩٥

كلام المحقق النائيني؛ في ضابط الشبهه الغير المحصوره ٣٩٧

مقتضى القاعده عند الشكّ في كون شبهه محصوره أو غير محصوره ٣٩٩

تنبيهان ٤٠١

الأمر الخامس: في حكم الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي بوجود النجس ٤٠٣

عدم كاشفنيه البيئه الثانيه بعد إقامه البيئه الاولى ٤٠٦

مقتضى الأصل الشرعى في صور الملاقاه ٤١١

شبهه المحقق الحائرى و جوابها ٤١٢

المقام الثانى: في الدوران بين الأقلّ و الأكثر، و بيان حكم العقل و مقتضى الاصول الشرعيه فيه ٤١٩

المطلب الأوّل: في الأقلّ و الأكثر الذى يكون من قبيل الكلّ و الجزء ٤٢٣

في جريان البراءه العقليه ٤٢٣

إشكالات جريان البراءه العقليه عن الأكثر و دفعها ٤٢٦

المطلب الثانى: فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل المطلق و المشروط، أو الجنس و النوع، أو الطبيعى و الفرد ٤٤٩

المطلب الثالث: في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر في الأسباب و المحصّلات ٤٥٧

المطلب الرابع: في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين من جهه الاشتباه في الامور الخارجيه و كون الشبهه موضوعيه ٤٦٥

الأمر الأوّل: الشكّ في الجزئيه أو الشرطيّه في حال السهو ٤٧١

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل العقلى بالنسبه إلى النقيصه السهوئيه و أنّه هل يقتضى البطلان و وجوب الإعاده أم كان مقتضاه

الاكتفاء بالناقص؟ ٤٧١

ردّ تفصيل المحقق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه ٤٧٦

تمّمه: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركّب ٤٧٨

المقام الثانى: فيما يقتضيه الأصل الشرعى في النقيصه السهوئيه ٤٨٣

المقام الثالث: في حال الزيادة العمديّة أو السهوِيّة ٤٨٨

ص: ٥٤٢

كلام المحقق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه ٤٨٩

مقتضى الأصل في الزيادة ٤٩٣

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويه في الزيادة و النقيصه ٤٩٨

مقتضى الروايات الوارده في الزيادة ٤٩٨

مقتضى حديث «لا تعاد» ٥٠٠

الأمر الثاني: في تعذر الجزء و الشرط ٥١٣

تحرير محلّ النزاع ٥١٣

مقتضى القواعد الأوليه في المقام في جريان البراءه العقلية ٥١٨

في جريان البراءه الشرعيه ٥١٩

مقتضى القواعد الثانويه في المقام ٥٢٠

التمسك بقاعده الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء ٥٢٤

الكلام في مفاد النبوى ٥٢٥

الكلام في العلوى الأول ٥٢٨

الكلام في مفاد العلوى الثانى ٥٣١

تممه: في اعتبار صدق الميسور في جريان القاعده ٥٣٥

تكملة ٥٣٦

ص: ٥٤٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

