



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مَجْمَعُ الْأَصْوَابِ

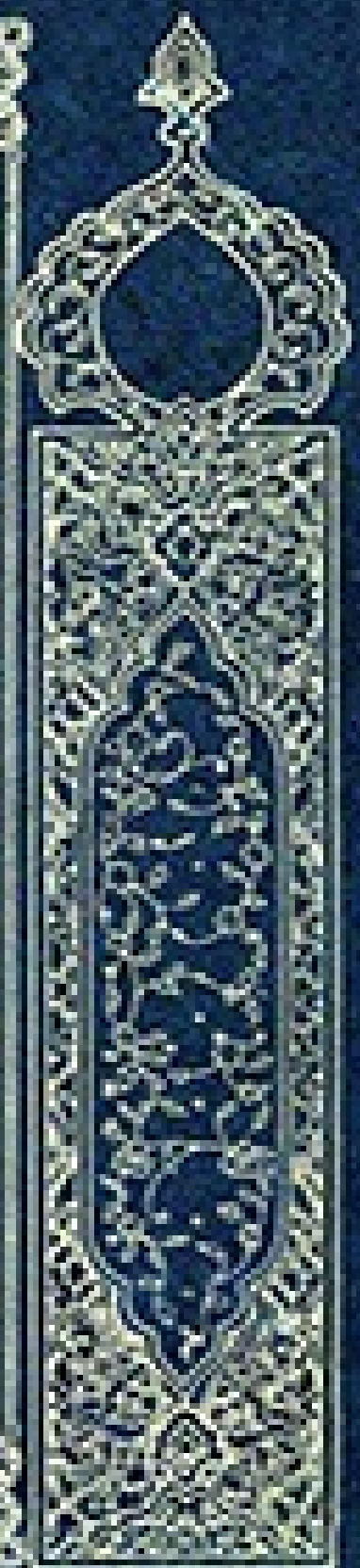
لِلْمَوْلَى الْفَرِيدِ

تَمْرًا نَمَرَاتٍ أَكْبَرًا لِأَمَلٍ وَأَعْلَى الْأَجْرِ
أَيُّهَا الْمُهَلِّبُ الْبَشِيرُ رُوحُ الْفَيْدِ الْوَسِيمِ

الْأَمْرُ الْخَيْرُ

تَأَلَّفَ

أَيُّهَا الْمُهَلِّبُ الْبَشِيرُ رُوحُ الْفَيْدِ الْوَسِيمِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معمد الاصول

كاتب:

محمد فاضل لنكرانى

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
16	معتد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ روح الله الموسوى الامام الخمينى المجلد 2
16	اشارة
16	هوية الكتاب
20	تبيهات البراءة
20	اشارة
22	التبيه الأول: اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعى
22	اشارة
23	حول أصالة عدم التذكية
23	أقسام صور الشكّ فى حلّية الحيوان
24	فى معنى التذكية
25	حكم ما لو شكّ فى قابلية حيوان للتذكية
35	التبيه الثانى: فى حسن الاحتياط شرعاً و عقلاً
35	اشارة
35	تقرير إشكال الاحتياط فى العبادات و دفعه
37	تصحیح الاحتياط فى العبادات بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط
41	تصحیح الاحتياط فى العبادات بأخبار من بلغ
42	مفاد أخبار من بلغ
47	التبيه الثالث: أنحاء متعلّق الأمر و النهى
47	اشارة
49	اختلاف جريان الأصول العملية باختلاف متعلّقات الأحكام
49	اشارة
49	حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العام الاستغراقى

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العامّ المجموعى

53

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو صرف الوجود

55

حكم ما لو تعلّق الأمر و النهى بنفس الطبيعة

55

مسألتان لم يتعرّض لهما المحقّق الخراسانى فى الكفاية:

57

اشارة

57

المسألة الأولى

58

اشارة

58

الأول: حقيقة الواجب التخييرى

58

الثانى: أقسام الواجب التخييرى

59

الثالث: حكم الشكّ فى اشتراط التكليف فى مرحلة البقاء

61

الرابع: وجوه الشكّ فى التعيين و التخيير

62

مقتضى الأصل فى الوجوه المذكورة

63

الوجه الأول:

63

الوجه الثانى:

70

الوجه الثالث:

71

المسألة الثانية

75

اشارة

75

تصويرات الواجب الكفائى

75

اختلاف الأصل باختلاف الوجوه فى الكفائى

77

القول: فى أصل التخيير

80

اشارة

80

دوران الأمر

82

تساوى المحذورين من حيث الأهميّة مع وحدة الواقعة

83

فى جريان الأصل العقلى

83

فى جريان الأصل الشرعى

86

91	اختلاف المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة
92	في تعدّد الوقائع المقتضى لتعدّد التكليف
94	تنبيه: في دوران الأمر بين المحذورين في التعديلات
96	القول: في أصل الاشتغال
96	إشارة
98	المقام الأول: في تردّد المكلف به بين أمرين متباينين أو أمور متباينة
98	إشارة
98	ملاك حكم العقل لجريان قاعدة الاشتغال
99	إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي
103	الكلام في المخالفة القطعية
103	الروايات الدالة على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي
107	مقالة الشيخ في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
109	تفصيل المحقق النانيني في جريان الأصول
114	الكلام في الموافقة القطعية
114	إشارة
125	تبصرة
126	ولا بدّ من التنبيه على أمور:
126	إشارة
127	الأمر الأول
129	الأمر الثاني
134	الأمر الثالث
134	إشارة
135	الفرق بين الخطابات القانونية و الخطابات الشخصية
137	كلام المحقق النانيني فيما لو شكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء
146	الأمر الرابع

146	اشارة
147	فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة
152	ضابط الشبهة الغير المحصورة
154	بيان المحقّق النائني في ضابط الشبهة الغير المحصورة
157	مقتضى القاعدة عند الشكّ في كون شبهة محصورة أو غير محصورة
159	تبيينان:
162	الأمر الخامس
162	اشارة
162	في صور العلم بالملاقاة
162	في أنّ ملاقى النجس نجس بعنوانه
164	مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقاة
169	إزاحة شبهة
170	مقتضى الأصل الشرعي في صور الملاقاة
172	شبهة المحقّق الحانزي في المقام و جوابها
180	تبيهات
180	التبيه الأول: في التفصيل بين الشرائط و الموانع في وجوب الاحتياط
182	التبيه الثاني: في كيفية النيّة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات
184	التبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً
188	المقام الثاني: في الدوران بين الأقلّ و الأكثر
188	اشارة
191	المطلب الأول: في الأقلّ و الأكثر الذى كان من قبيل الكلّ و الجزء
191	اشارة
191	في جريان البراءة العقلية
194	الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها
210	في جريان البراءة الشرعية في المقام

- 217المطلب الثاني: فيما لو كان الأقل والأكثر من قبيل
- 223المطلب الثالث: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات
- 230المطلب الرابع: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطي
- 230إشارة
- 239الأمر الأول: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو
- 239إشارة
- 239المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهوية
- 239إشارة
- 239إشكال الشيخ الأعظم في المقام
- 244ردّ تفصيل المحقق النابني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت وعدمه
- 247تتمّة: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء والمركب
- 252المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصة السهوية
- 258المقام الثالث: في حال الزيادة العمدية أو السهوية
- 258إشارة
- 258في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء
- 259كلام المحقق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقية
- 263مقتضى الأصل في الزيادة
- 268المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانوية في الزيادة والنقيصة
- 268إشارة
- 268مقتضى الروايات الواردة في الزيادة
- 271مقتضى حديث «لا تعاد»
- 271إشارة
- 271الأولى: في شموله لحال العمد وعدمه
- 272الثانية: في شموله للجهل أو النسيان مطلقاً في الحكم أو الموضوع
- 274الثالثة: في شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصة

276	النسبة بين حديثي «لا تعاد» و«من زاد»
279	النسبة بين «لا تعاد» وقوله عليه السلام: «إذا استيقن...»
281	تبييه: في تحقّق معنى الزيادة
286	الأمر الثاني: في تعدّد الجزء و الشرط
286	إشارة
286	تحرير محلّ النزاع
291	مقتضى القواعد الأوليّة في المقام
291	في جريان البراءة العقلية
293	في جريان البراءة الشرعية
294	مقتضى القواعد الثانوية في المقام
294	التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء
298	التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء
299	الكلام في مفاد النبوى
301	الكلام في مفاد العلوى الأول
305	الكلام في مفاد العلوى الثانى
308	تمتة: في اعتبار صدق الميسور في جريان القاعدة
310	المرجع في تعيين الميسور
312	خاتمة
312	إشارة
312	حسن الاحتياط مطلقاً
320	اعتبار الفحص في جريان البراءة
320	إشارة
320	أدلة وجوب الفحص
330	في بيان مقدار الفحص
332	التعادل و الترجيح

332 وقبل الورد في المقصد لا بدّ من ذكر فصول:
332 اشارة
334 الفصل الأول
334 اشارة
334 اختصاص الكلام في هذا الباب بتعارض الأخبار
337 الكلام في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ
337 اشارة
337 كلام الشيخ الأنصارى و ما يرد عليه
340 كلام المحقّق الخراسانى و نقده
342 كلام المحقّق الحازرى و ما يرد عليه
344 كلام المحقّق النائينى و نقده
346 تحقيق في الأصول اللفظية
348 الفصل الثانى
348 اشارة
348 حول كلام المحقّق الخراسانى و العلامة الحازرى
353 الفصل الثالث
356 الفصل الرابع
358 الفصل الخامس
358 اشارة
358 في الموارد التى ادعى اندراجها فى النصّ و الظاهر
358 اشارة
358 قال:
360 لزوم استهجان التخصيص
361 ورود أحد الدليلين مورد التحديدات و الأوزان و المقادير
362 لزوم إخراج المورد

363	الموارد التي ادعى اندراجها في الأظهر والظاهر ..
363	اشارة ..
363	تعارض العموم والإطلاق ..
368	دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ..
374	وجوه ورود العامّ والخاصّ و الدوران بين النسخ والتخصيص ..
378	دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وحمل الأمر على الاستحباب ..
380	القول ..
380	اشارة ..
380	إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما التباين ..
383	إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم و خصوص مطلق ..
386	إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم من وجه ..
387	إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ ..
387	إذا ورد عامّان متباينان وخاصّ ..
388	الفصل السادس ..
388	اشارة ..
390	هل المرجّحات جارية في العامّين من وجه أم لا؟ ..
394	المقصد الأوّل: في الخبرين المتعارضين المتكافئين ..
394	اشارة ..
394	مقتضى الأصل بناءً على الطريقيّة ..
399	مقتضى الأصل بناءً على السببيّة ..
401	مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين ..
401	اشارة ..
401	ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار ..
405	تبيهات ..
405	اشارة ..

- 405 التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسألة الأصولية .
- 408 التنبيه الثاني: في حكم تخيير القاضى و المفتى في عمله و عمل مقلديه .
- 410 التنبيه الثالث: في أن التخيير بدوى أو استمرارى .
- 414 التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين .
- 416 المقصد الثاني: في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ .
- 416 اشارة .
- 416 المقام الأول: فيما يحكم به العقل في هذا الباب .
- 418 المقام الثانى .
- 418 اشارة .
- 420 انحصار المرجح المنصوص في موافقة الكتاب و مخالفة العامة .
- 421 حال الأخبار الواردة في موافقة الكتاب .
- 426 حال الأخبار الواردة في مخالفة العامة .
- 427 تمة: في التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها .
- 428 فيما استدلل بها الشيخ الأعظم للتعدى عن المرجحات المنصوصة .
- 433 هل المرجحات المنصوصة مرجحات أصل الصدور أو جهة الصدور؟ .
- 436 الاجتهاد و التقليد .
- 436 اشارة .
- 438 ذكر شئون الفقيه .
- 438 اشارة .
- 438 الأول: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير .
- 439 الثانى: من يجوز له العمل بفتوى نفسه .
- 440 الثالث: من يجوز له التصدى لمقام الإفتاء .
- 441 الرابع و الخامس: من يجوز له التصدى لمقام القضاة و الحكومة .
- 441 اشارة .
- 442 الأخبار الدالة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه .

- 446 هل يكون منصب القضاة ومقام الحكومة للمتجزي أم لا ؟
- 448 وهاهنا فروغ:
- 451 السادس: من يجوز الرجوع إليه
- 451 مقتضى الأصل الأولي: وجوب تقليد الأعلم
- 451 إشارة
- 454 حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقليد
- 454 شبهة عدم وجود هذا البناء في زمن الأنمة عليهم السلام
- 455 الجواب الأول: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو في زمن الأنمة عليهم السلام
- 459 الجواب الثاني: كفاية عدم الردع للبناء الفعلي لإحراز رضی الشارع
- 461 مناط بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم و مقتضاه
- 465 هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومي أم لا ؟
- 467 أدلة جواز الرجوع إلى المفضول
- 467 إشارة
- 467 الأول: بعض الآيات الشريفة
- 472 الثاني: الأخبار التي استدلت بها على حجية قول المفضول
- 478 فيما استدلت به على ترجيح قول الأفضل
- 483 في حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما
- 486 الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلة العلاج
- 488 فصل: في اشتراط الحياة في المفتي
- 488 إشارة
- 488 التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت
- 490 إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه
- 493 تقرير إشكال آخر على الاستصحاب
- 497 حال بناء العقلاء في تقليد الميت
- 500 فصل: في تبدل الاجتهاد

500	إشارة
500	حال الفتوى المستندة إلى القطع
501	حال الفتوى المستندة إلى الإمارات
503	حال الفتوى المستندة إلى الأصول
507	تكليف المقلد مع تبدل رأي مجتهد
510	فصل: في أن تخيير العامي في الرجوع
514	فصل: في اختلاف الحي و الميِّت في مسألة البقاء
522	فهرس المحتويات
537	تعريف مركز

اشارة

سرشناسه: فاضل موحد لنكرانى، محمد، - 1310

عنوان و نام پديدآور: معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى / محمد الفاضل اللنكرانى

مشخصات نشر: تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1423ق. = 1381.

مشخصات ظاهرى: 2 ج

يادداشت: چاپ قبلى: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1380 در دو مجلد است

يادداشت: عربى

يادداشت: كتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن 14

شناسه افزوده: خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1368 - 1279

شناسه افزوده: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى كنگره: BP159/8/ف 18 م 6 1381

رده بندى ديويى: 297/312

شماره كتابشناسى ملي: م 81-47400

ص: 1

هوية الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 3

معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوي الامام الخميني

محمد الفاضل اللنكراني

ص:4

تنبيهات البراءة

إشارة

بقى فى المقام امور مهمّة ينبغى التنبيه عليها:

ص:5

التنبية الأول: اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

إشارة

اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

إن أصالة البراءة الشرعية و كذا العقلية إنما تجرى فيما إذا لم يكن هناك أصل آخر وارد أو حاكم عليها، موضوعياً كان أو حكماً، موافقاً كان أو مخالفاً لوضوح أنه لا يبقى معه مورد لها، فلا تجرى أصالة إباحة النظر و الوطاء في المرأة التي شك في زوجيتها، لجريان أصالة عدم الزوجية، و كذا لا تجرى أصالة إباحة الأكل في الحيوان الذي شك في حليته مع الشك في كونه مذكياً أم لا؟

و بالجمله: فلا إشكال في المقام من حيث الكبرى، إنما الإشكال في انطباقها على المثال الأخير بصوره الكثيرة الآتية، و حينئذٍ فلا بأس بالتعرض له تبعاً للرسالة (1) و الكفاية (2).

ص:7

1- (1) - فرائد الأصول 1:371.

2- (2) - كفاية الأصول: 397.

حول أصالة عدم التذكية

فنعول: الكلام فى ذلك يتم برسم امور:

أقسام صور الشك فى حلية الحيوان

الأول: أن الشبهة فى الحيوان الذى شك فى حليته أو فى أجزائه من اللحم و الجلد و غيرها قد تكون حكمية، و قد تكون موضوعية.

و الأولى على صور:

منها: ما يكون الشك فى الحلية لأجل الشك فى كونه قابلاً للتذكية كالحيوان المتولد من الحيوانين.

و منها: ما يكون الشك فيها لأجل الشك فى اعتبار شىء آخر فى التذكية زائداً على الأمور الخمسة أو الستة المعتبرة فيها.

و منها: ما يكون الشك فيها لأجل احتمال مانعية شىء كالجلل أو الوطاء عنها.

و الصورة الأولى على قسمين؛ فإن الشك فى كونه قابلاً للتذكية قد يكون باعتبار كونه عنواناً مستقلاً لم يعلم بقبوله لها كما فى المثال المتقدم، و قد يكون باعتبار الشك فى انطباق عنوان قابل للتذكية يقيناً أو غير قابل لها أيضاً عليه، كما إذا شك فى انطباق عنوان الكلب الذى يعلم بعدم كونه قابلاً لها على كلب البحر مثلاً.

هذا فى الشبهة الحكمية.

وَأَمَّا الشبهة الموضوعية فهي أيضاً على صور:

منها: ما يكون الشكّ في الحلّية أو الطهارة لأجل الشكّ في كون الحيوان الموجود في البين مذكّي أم لا، بعد العلم بقبوله للتذكية.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل الشكّ في أنّ هذا اللحم أو الجلد هل يكون من الحيوان الذي لا يكون قابلاً لها كالكلب أو من أجزاء الغنم مثلاً.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل الشكّ في أنّ هذا اللحم هل يكون من أجزاء الغنم المذكّي الموجود في البين أو من أجزاء غيره من الحيوانات التي يعلم بعدم قبولها لها أو يشكّ فيه.

ومنها: غير ذلك من الصور.

في معنى التذكية

الثاني: أنّ التذكية الموجبة للطهارة فقط أو مع الحلّية هل هي عبارة عن المعنى البسيط الذي تحصّل من قابلية المحلّ والأمر الخمسة التي هي عبارة عن فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكّي مسلماً، أو أنّها عبارة عن الأمر المنتزع من هذه الأمور الستّة الذي يكون وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه، والفرق بينه وبين الوجه الأوّل واضح، أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الأمور الخمسة وقابلية المحلّ أمر خارج عن حقيقتها وإن كان لها دخل في تأثير تلك الأمور في الطهارة، أو مع الحلّية بنحو التركيب أو الأمر الواحد المتحصّل أو المنتزع؟ وجوه واحتمالات، وتحقيق الحقّ في ذلك موكول إلى الفقه.

ص:9

الثالث: إذا شك في قابلية حيوان للتذكية فهل تجرى فيه أصالة عدم القابلية أم لا، وعلى الثاني فهل تجرى أصالة عدم التذكية أم لا؟

فنقول: الظاهر عدم جريان أصالة عدم القابلية؛ لأنَّ القابلية، و عدمها ليس لهما حالة سابقة نظير كون المرأة قرشيّة الذي عرفت عدم وجود الحالة السابقة له، وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب الجريان ما أفاده المحقّق المعاصر في باب قرشيّة المرأة ممّا تقدّم مع توضيح ممّا.

وحاصله: أنّ العوارض على قسمين: قسم يعرض لذات الماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين بحيث لو كان لها تقرّر وثبت في غير عالم الوجود لكان يعرضها كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة، وقسم يعرض الوجود كالأبيضية للجسم الموجود، و الفاسقيّة و القرشيّة للإنسان الموجود، و القابلية للتذكية للحيوان الموجود.

و حينئذٍ نقول: لا بأس بجريان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبة إلى موصوفها في القسم الثاني وإن كان الموصوف حينما يتحقّق لا يخلو من اتصافه بذلك الوصف، بمعنى أنّه لو كان متّصفاً به لكان ذلك من أوّل وجوده و تحقّقه كوصف القرشيّة و كذا القابلية فيقال: هذه المرأة - مشيراً إلى ماهيّتها - لم تكن قبل الوجود قرشيّة، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود، و كذا هذا الحيوان لم يكن قبل الوجود قابلاً للتذكية، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود(1).

ص:10

أقول أولاً: لو سلّمنا وجود الحالة السابقة لعدم القابلية فلا مجال أيضاً لجريان استصحابه بعد عدم ترتّب أثر شرعى عليه، ضرورة أنّ الآثار الشرعيّة مترتّبة على عدم كون الحيوان مذكّي بالتذكية الشرعيّة، لا على عدم كونه قابلاً لها و استلزام عدم القابلية لعدم تحقّق التذكية الشرعيّة استلزام عقلى يحكم به العقل من باب أنّ المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه، كما لا يخفى. ولا يثبت ذلك بالاستصحاب، لأنّه يصير حينئذٍ من الأصول المثبتة التي يكون جريانها على خلاف التحقيق.

و ثانياً: لا نسلم وجود الحالة السابقة، فإنّ أخذ هذا القيد العدمى أعنى عدم قابلية الحيوان للتذكية فى موضوع الحكم بالتحريم و النجاسة، إمّا أن يكون من قبيل القضية الموجبة المعدولة.

و إمّا أن يكون من قبيل الموجبة السالبة المحمول، و هى عبارة عن القضية الموجبة التي يكون المحمول فيها قضية سالبة مثل قوله: زيد هو الذى ليس بقائم.

و إمّا أن يكون من قبيل الوصف و النعت.

و إمّا أن يكون من قبيل القضية السالبة الصادقة مع عدم الموضوع، و لا مجال لجريان الاستصحاب على شىء من الوجوه و الاحتمالات.

أمّا على الوجوه الثلاثة الأولى: فلأنّ جميعها يحتاج إلى وجود الموضوع، ضرورة أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، و ثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف، و فى المقام لا- يكون الموضوع موجوداً فى الزمان السابق حتّى يثبت له المحمول و الوصف فيستصحب، كما هو واضح.

و أمّا على الوجه الأخير: فلأنّ اعتبار الموضوع للحكم بهذا النحو الذى

يكون قيده السلبي صادقاً مع عدمه ممّا لا يعقل، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون الموضوع للحكم بالحرمة و النجاسة إلاّ أمراً وجودياً ثابتاً.

إن قلت: لا بأس بجريان الاستصحاب على الوجه الأخير؛ لأنّه يستصحب عدم قابليّة الحيوان للتذكية الصادق مع عدم الحيوان إلى زمان وجوده، فيصير الموضوع موجوداً، فيترتب عليه الحكم.

قلت: استصحاب تلك الحالة وإن كان صحيحاً من حيث وجود الحالة السابقة، إلاّ أنّ تطبيق تلك الحالة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع على الحالة اللاحقة المشروطة بوجود الموضوع يكون بحكم العقل، فيصير حينئذٍ من الأصول المثبتة التي لا نقول بها، وقد تقدّم منّا في باب قرشيّة المرأة تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه، هذا.

وقد يقال في تقريب جريان استصحاب عدم القرشيّة وكذا عدم القابلية: إنّ الموضوع للحكم الشرعي إنّما هو المركّب من عنوان المرأة و عنوان الغير القرشيّة وكذا المركّب من الحيوان و من عدم القابلية للتذكية، و حينئذٍ فلا بأس بجريان استصحاب هذا الجزء من الموضوع بعد كون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان.

و يرد عليه - مضافاً إلى أنّ ذلك مخالف لظاهر الأدلّة الشرعيّة - أنّ أخذ هذا في الجزء العدمي إمّا أن يكون على نحو يكون جزؤه الآخر مفروض الوجود، وإمّا أن يكون على نحو يصدق مع عدم الجزء الآخر أيضاً، فعلى الأوّل يرجع إلى أحد الوجوه الثلاثة من الوجوه الأربعة المتقدّمة، وقد تقدّم الجواب عنه، وعلى الثاني - مضافاً إلى أنّ هذا النحو من الاعتبار ممّا لا يعقل، لاستلزامه التناقض، فإنّ أخذ الجزء الأوّل جزءاً للموضوع لا يصحّ إلاّ بعد أن يكون قد فرض وجوده، و أخذ الجزء الآخر على نحو يصدق مع عدم الجزء الأوّل مناقض لذلك،

كما هو واضح - يرد عليه ما اورد على الوجه الأخير من الوجوه الأربعة المتقدمة، فتدبر في المقام، فانقدح أنه لا مجال لاستصحاب عدم القابلية أصلاً.

وأما استصحاب عدم التذكية: فالظاهر عدم جريانه أيضاً، وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من بيان الوجوه المتصورة في معنى عدم التذكية بحسب التصوّر الابتدائي فنقول:

منها: أن يكون المراد به عدم زهوق الروح بالنحو المعتبر شرعاً المأخوذ موضوعاً للحكم بالطهارة أو مع الحلّية على نحو السالبة المحصّلة الصادقة مع انتفاء الموضوع الذي هو عبارة عن زهوق الروح.

و منها: أن يكون المراد به زهوق روح الحيوان لا على النحو المعتبر شرعاً على نحو الموجبة المعدولة.

و منها: أن يكون المراد به زهوق الروح الذي لم يكن على النحو الشرعي على نحو الموجبة السالبة المحمول.

و منها: أن يكون المراد به زهوق الروح لا بنحو التذكية على نحو السالبة المحصّلة.

و منها: أن يكون أمراً مركّباً من زهوق الروح و من عدم تحقّق النحو المعتبر شرعاً في صيرورته طاهراً و حاللاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أخذ عدم التذكية بالمعنى الأول موضوعاً للحكم الشرعي ممّا لا يعقل، لأنّ الأمر السلبي يستحيل أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام، و من هنا يعلم أنّ أخذه كذلك بالمعنى الرابع أيضاً لا يمكن إذا كانت السالبة أعمّ من وجود الموضوع، و إذا كانت في صورة وجود الموضوع فهو يرجع إلى أحد الوجهين الثاني و الثالث، و أمّا المعنى الأخير فهو أيضاً غير معقول

لو كان المراد من الجزء السلبي هو السلب الصادق مع عدم الجزء الآخر، للزوم التناقض، فلم يبق في البين إلا الوجه الثاني والوجه الثالث. فالاستصحاب لا بد أن يكون مجراه هو أحدهما.

و من الواضح أنه لا يجري، لأنه ليس له حالة سابقة حتى تستصحب، لأنه لم يمض للحيوان زمان كان زاهق الروح فيه لا على النحو المعتبر شرعاً، فإنه من حين زهوق روحه كان مشكوكاً من حيث التذكية وعدمها، فلا مجال للاستصحاب.

ودعوى أن السالبة المحصلة الصادقة مع عدم موضوعها كانت صادقة في الزمان السابق، فتستصحب إلى زمان وجود الموضوع، والمستصحب لا بد وأن يكون ذا أثر شرعي في الزمان اللاحق، ولا يعتبر أن يكون موضوعاً للحكم الشرعي حتى في الزمان السابق.

مدفوعة: بأن المستصحب لا بد أن يكون بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي ولو في الزمان اللاحق، وقد عرفت أن السالبة المحصلة الصادقة مع انتفاء الموضوع لا- يعقل أن تؤخذ موضوعاً، وإثبات الموضوع باستصحاب السالبة يكون من قبيل استصحاب العام لإثبات الخاص الموضوع للحكم، وهو من الأصول المثبتة التي جريانها على خلاف التحقيق.

فانقدح: أنه لا مجال لاستصحاب عدم التذكية، سواء شك في قابلية الحيوان لها وعدمها، أو شك في اعتبار شرط آخر زائد على الأمور المعتبرة فيها، أو شك في مانعية شيء كالوطء والجلل، أو غيره من الشبهات الحكمية، وكذا لو شك في كون الحيوان الموجود في البين مذكياً أم لا، فإنه لا يجري فيه أيضاً.

ثم إنه ربّما يظهر من الشيخ قدس سره التفصيل في جريان استصحاب عدم التذكية بين الآثار الوجودية والآثار العدمية(1)

. وقد صرّح بذلك بعض المحقّقين من محشى الرسالة، فقال - بعد استظهار أنّ الميتة في نظر الشارع و المتسرّعة هي ما كان فاقداً لشرائط التذكية، وأنّ الموضوع للحرمة و النجاسة هو ما عدا المذكي، و أنّه لا يثبت بأصالة عدم التذكية - ما لفظه: فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مرتّباً على عدم كون اللحم مذكي كعدم حلّيته و عدم جواز الصلاة فيه و عدم طهارته و غير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها ترتّب عليه، فيقال: الأصل عدم تعلّق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه، فلا يحلّ أكله و لا الصلاة فيه و لا استعماله فيما يشترط بالطهارة.

و أمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكي كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله و نجاسته و تنجيس ملاقيه و حرمة الانتفاع به بيّعه و غير ذلك من الأحكام المعلقة على عنوان الميتة أو غير المذكي فلا(2)، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

و يرد عليه أولاً: أنّ ما أفاد من أنّ التذكية سبب في ثبوت الآثار الوجودية كالطهارة و الحلّية و جواز الاستعمال في الصلاة، و هو مسبوق بالعدم، فيترتب عليه ما ذكر، محلّ نظر؛ فإنّه لم يجعل الحيوان المذكي موضوعاً لتلك

ص:15

1- (1) - فرائد الأصول 1: 371-372.

2- (2) - حاشية فرائد الأصول، المحقّق الهمداني: 387-388، مصباح الفقيه، الطهارة: 653 /السطر 16.

الآثار، بل لم يجعل هذه الأحكام بعد تحقّق التذكية أصلاً؛ ضرورة أنّ الطهارة الثابتة بعد التذكية هي الطهارة التي كانت متحقّقة في حال حياة الحيوان، غاية الأمر أنّها استمرّت إلى بعد الموت لعدم قيام الدليل على النجاسة، وهكذا الحليّة و جواز الصلاة فيه؛ فإنّ الحيوان في حال الحياة كان حلالاً و الصلاة فيه جائزاً، و استمرّ ذلك إلى بعد الموت في الحيوان المذكّي، لعدم قيام ما يدلّ على الحرمة و عدم جواز الصلاة فيه، بل المجمعول في باب الحيوان هو الحرمة و النجاسة و غير ذلك من الآثار المترتّبة على عدم كون اللحم مذكّي، و قد ذكر أنّه لا مجال للاستصحاب لإثبات ذلك.

و ثانياً: أنّه لو سلّم أنّ الطهارة و الحليّة و غيرهما كانت مجعولة و مترتّبة على كون الحيوان مذكّي، لكن نقول: إنّ عدم هذه الأحكام الوجوديّة لا يكون مترتّباً على عدم كون الحيوان مذكّي، فإنّ هذا الأمر العدمي يصدق مع عدم الحيوان، و مع وجوده حيّاً، و مع موته حتف الأنف، أو بغير التذكية الشرعيّة، و من المعلوم أنّ الموضوع لعدم الحليّة و عدم جواز الصلاة فيه و عدم الطهارة هو القسم الأخير، فإنّ الحيوان في حال حياته حلال طاهر كما عرفت، و مع عدمه لا يعقل الحكم عليه بذلك.

و حينئذٍ نقول: إنّ عدم كون الحيوان مذكّي و إن كان له حالة سابقة، إلاّ أنّه لا يكون مترتّباً عليه أثر شرعي، و استصحابه إلى زمان الموت لإثبات القسم الأخير يكون مثبتاً محضاً، كما هو واضح لا يخفى.

و ثالثاً: لو سلّم كون الموضوع لعدم هذه الأحكام الوجوديّة هو عدم كون اللحم مذكّي و قطعنا النظر عن استحالة كون الموضوع للحكم هو العدم المحمولى، لكن نقول: إنّ ترتّب تلك الأعدام على الموضوع العدمي ليس ترتّباً

شرعياً، بل عقلياً، بملاحظة أنه إذا كان السبب في ثبوت تلك الآثار الوجودية هو التذكية فعند عدمها تنتفى تلك الآثار، لاستلزام انتفاء السبب انتفاء المسبب استلزماً عقلياً، كما هو واضح.

ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك نقول - بعد تسليم كون الطهارة ونحوها مجعولة للمذكى بسبب التذكية، وعدم كونها هي الطهارة الموجودة حال الحياة - لا بدّ من الالتزام بكون الطهارة الثابتة في حال الحياة مسببة عن سبب آخر غير التذكية، وحينئذ لا مانع من استصحاب بقاء الجامع بعد زوال السبب في حال الحياة، واحتمال عروض سبب آخر الذى هو التذكية مقارناً لزوال السبب الأوّل، وبه يثبت طهارة الحيوان و جواز أكله و استعماله فيما يشترط بالطهارة.

ولكن ذلك متفرّع أولاً: على جريان استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى.

و ثانياً: على كون الجامع موضوعاً لأثر شرعى، وكلا الأمرين غير خاليتين عن المناقشة.

ثمّ إنّه لو قطع النظر عمّا ذكرنا من عدم جريان استصحاب عدم التذكية بوجه فهل يجرى فيما لو شكّ في أنّ اللحم أو الجلد الموجود في البين هل اخذ من الغنم المذكى الموجود المعلوم، أو من الغنم الغير المذكى كذلك، أو لا يجرى؟ وجهان مبنيان على أنّ التذكية هل تكون وصفاً للحيوان بأجمعه، كما هو الظاهر، أو أنّه يتّصف بها الأجزاء أيضاً؟

فعلى الأوّل لا وجه لجريان استصحاب عدم التذكية، لأنّه ليس هنا حيوان شكّ في اتّصافه بهذا الوصف حتّى يجرى فيه استصحاب عدمه، لأنّ

المفروض تميّز المذكّي عن غيره، وليس هنا أصل آخر يثبت به أنّه اخذ من المذكّي أو من غيره، و حينئذٍ فيحكم بالحليّة و الطهارة، لأصالتهما.

و على الثاني فلا محيص عن استصحاب عدم التذكية، كما هو واضح، هذا.

و لو شك في أنّ لحم الغنم مثلاً- الموجود في البين هل اتّخذ من الغنم المذكّي المشتبه بغير المذكّي أو من غيره، فهل يجرى فيه و في الحيوانات استصحاب عدم التذكية أم لا؟ وجهان مبنيان على أنّ عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هل هو للزوم المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال، أو للزوم التناقض في أدلّة الأصول؟

فعلى الأوّل لا- يكون هنا مانع من الجريان، لعدم لزوم المخالفة العمليّة، لأنّ مقتضى الأصلين الاجتناب عن كلا الحيوانات، و حينئذٍ فاللازم الاجتناب عن اللحم أو الجلد أيضاً، بعد كون الحيوان المتّخذ منه ذلك محكوماً بالنجاسة و الحرمة.

و على الثاني فلا مجال لإجراء استصحاب عدم التذكية بعد العلم الإجمالي بوجود المذكّي في البين، كما أنّه لا مجال لإجراء قاعدتي الحلّ و الطهارة بعد العلم بوجود غير المذكّي أيضاً، هذا بالنسبة إلى الحيوانات.

و أمّا بالنسبة إلى اللحم أو الجلد الذي اتّخذ من أحدهما فإن قلنا: بأنّه أيضاً يصير من أطراف العلم الإجمالي فلا يجرى فيه الاستصحاب و لا قاعدتا الحلّ و الطهارة، و إلّا فيجرى فيه الاستصحاب بناءً على الوجه الثاني من الوجهين المتقدّمين، و أمّا على الوجه الأوّل فالمرجع فيه هو قاعدتا الحلّ و الطهارة.

هذا كلّه فيما لو كان كلّ واحد من الحيواناتين مورداً للابتلاء.

وأما لو كان كلاهما أو خصوص الحيوان الذي لم يتخذ منه الجلد خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب في الحيوان الذي اتّخذ منه الجلد، لعدم جريانه في الحيوان الآخر بعد خروجه من محلّ الابتلاء حتّى يلزم التناقض أو يحصل التعارض بناءً على الجريان والتساقط، و الحيوان المتّخذ منه الجلد وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء أيضاً في الفرض الأوّل، إلاّ أنّه يجرى فيه الاستصحاب بالنظر إلى جلده الذي كان محلاً للابتلاء.

و من هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب فيما لو كان الحيوان الآخر فقط مورداً لابتلاء المكلف، لأنّ الحيوان المتّخذ منه الجلد أيضاً مورد للابتلاء لا بنفسه، بل بجلده الموجود في البين، فيحصل التناقض أو التعارض من جريان الأصلين، فتدبر جيّداً.

فی حسن الاحتیاط شرعاً و عقلاً

قد مرّ أنّ مقتضى الأدلة جريان البراءة شرعاً و عقلاً فی الشبهة الوجوبية و التحريمية، إلاّ أنّه لا يخفى أنّ الاحتیاط فیهما بالإتيان أو الترك ممّا لا شبهة فی حسنه و لا ريب فی رجحانه شرعاً و عقلاً، بلا فرق فی ذلك بين العبادات و غيرها.

تقرير إشكال الاحتیاط فی العبادات و دفعه

نعم قد يشكل فی جريان الاحتیاط فی العبادات فيما إذا دار الأمر فیها بين الوجوب و غیر الاستحباب؛ تارةً من جهة أنّ العبادة لا بدّ فیها من نية القربة، و هي متوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، و فی الشبهات البدویّة لا علم بالأمر، فلا يمكن فیها الاحتیاط.

و اخرى من جهة أنّ حقيقة الإطاعة عقلاً متقوّمة بما إذا كان الانبعاث مستنداً إلى بعث المولى، و فی الشبهات البدویّة لا يكون الأمر كذلك، فإنّ الانبعاث فیها إنّما هو عن احتمال البعث، كما هو واضح.

هذا و لا يخفى أنّ الإشكال الأول إنّما نشأ من تخيّل أنّ القربة المعتبرة فی العبادة إنّما تكون كسائر الشروط المعتبرة فیها المأخوذة فی متعلّق الأمر؛ إذ حينئذٍ لا يمكن تحصيل المأمور به بجميع شروطه، لعدم العلم بأمر الشارع حتّى

تصحّ نية القربة، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ قصد الأمر وإن كان يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر - كما عرفت ذلك في مبحث التبعدي والتوصلي - إلاّ أنّه لم يقع ذلك في الخارج، والأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه، وحينئذٍ فيمكن الإتيان به بجميع ما اعتبر فيه برجاء كونه مقرباً ومحبوباً، لأنّه لا يعتبر الجزم بكون المأتي به مأموراً به ومقرباً، بل يكفي الإتيان به برجاء ذلك وإن كان قادراً على تحصيل العلم.

وما يتوهم من عدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع القدرة على الامتثال العلمي، مدفوع بعدم قيام الدليل على ذلك، كما لا يخفى.

وأما الإشكال الثاني: فيدفعه أنّ الانبعاث لا يعقل أن يكون مستنداً إلى نفس بعث المولى بحيث يكون وجوده وتحقّقه في الواقع مؤثراً في حصول الانبعاث، وإلاّ لزم أن لا ينفكّ عنه، مع أنّ الوجدان يقضى بخلافه بعد ملاحظة العصاة، وكذلك يلزم أن لا يتحقّق الانبعاث بدونها، مع أنّنا نرى تحقّقه بالنسبة إلى الجاهل المركّب، فلا يدور الانبعاث و عدمه مدار وجود البعث و عدمه.

فالحقّ أنّ الانبعاث إنّما يكون مستنداً إلى الاعتقاد بوجود البعث، لا بنحو يكون للصورة الاعتقاديّة مدخليّة في تحقّقه بحيث لا يمكن أن يتحقّق بدونها، بل الغرض نفي مدخليّة البعث بوجوده الواقعي ولو بنحو الجزئية، و حينئذٍ فالآتي بالفعل بداعي احتمال تعلّق الأمر به أيضاً مطيع.

اللهمّ إلاّ - أن يقال: إنّ في صورة العلم بوجود البعث يكون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث، لأنّه نال الواقع و وصل إليه بالعرض، وهذا بخلاف صورة الاحتمال، فإنّ الانبعاث فيها لا محالة يكون مستنداً إلى الاحتمال الذي لا يكون له كاشفية بوجه، وهذا هو الفارق بينهما في صدق الإطاعة

و الامتثال، فإنَّ المحرِّك و الداعي في الصورة الأولى هو الواقع المنكشف، وفي الصورة الثانية هو نفس الاحتمال.

و الذى يسهّل الخطب: أنّ ذلك كلّه مبنى على اعتبار تحقّق الإطاعة و الامتثال في صحّة العبادة، مع أنّه لم يدلّ على ذلك دليل، فإنّه لا يعتبر فيها أزيد من الإتيان بها بداعى كونها مقرّبة و محبوبة له تعالى أو برجاء ذلك، و صحّتها على الوجه الثانى لا تتوقّف على تعدّر الوجه الأول المتوقّف على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً.

و ما أفاده بعض الأعظم على ما فى تقارير بحثه من أنّ للامتثال مراتب أربعة بحسب نظر العقل، آخرها الامتثال الاحتمالى و لا يحسن إلاّ عند تعدّر سائر المراتب(1)، ممّا لا يعرف له وجه، و قد عرفت شرطاً من الكلام على ذلك فى مبحث القطع.

تصحيح الاحتياط فى العبادات بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط

ثمّ إنّّه لو قيل بعدم إمكان الاحتياط فى العبادات فى الشبهات البدويّة؛ لاحتياج ذلك إلى ثبوت الأمر من ناحية المولى، فهل يمكن تصحيح ذلك بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط فى مثل قوله عليه السلام:

«أخوك دينك فاحتط لدينك»(2)

؟ قد يقال: نعم. و لكنّ التحقيق العدم؛ لأنّ شمول مثل ذلك القول للعبادات

ص:22

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 3:69 و 400.

2- (2) - الأمالى، الشيخ الطوسى: 168/110، وسائل الشيعة 27:167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 12، الحديث 46.

فى الشبهات البدوئية متفرّع على إمكان الاحتياط فيها؛ لأنّ شمول الحكم فرع تحقّق موضوعه، فأثبات إمكان الاحتياط فيها بمثل ذلك القول دور واضح، كما لا يخفى.

نعم، قد يقال فى توجيه ذلك بأنّ الأمر بالاحتياط قد تعلّق بذات العمل الذى يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنّه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيداً فى المأمور به، بل متعلّق الأمر نفس العمل الذى يحتمل وجوبه، فإن كان توصّلياً، يكفى الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلّق به، وإن كان عبادياً - أى كان بحيث لو تعلّق الأمر به لكان أمره عبادياً - فلا بدّ من قصد الأمر الذى تعلّق به وهو الأمر بالاحتياط الذى فرض تعلّقه بذات العمل، فىنوى التقرّب به ويقصد امتثاله.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ الأمر المتعلّق بالاحتياط إنّما تعلّق بعنوان الاحتياط، ولا يعقل أن يتجاوز عنه ويسرى إلى ذات العمل الذى له عنوان آخر كالصلاة ونظائرها، ومجرّد أنّ تحقّق هذا العنوان فى الخارج إنّما هو بإيجاد ذلك العنوان لا يوجب سراية الأمر إليه بعد وضوح تغايرهما فى عالم المفهومية وعدم كون الخارج ظرفاً لتعلّق الأمر وثبوته، وقد حقّقنا ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث اجتماع الأمر والنهى فراجع.

ثمّ إنّ المحقّق النائينى أجاب عن هذا التوجيه على ما فى تقريرات بحثه بما ملخصه: أنّ الأمر بالعمل إمّا أن يكون بنفسه عبادياً - أى كان الغرض من الأمر التعبد والتقرّب به - كالأمر المتعلّق بالصلاة، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتّحاد متعلّقيهما، كوجوب الوفاء بالنذر، فإنّ الأمر بالوفاء بالنذر

لا يكون عبادياً، بل هو كسائر الأوامر التوصلية، ولكن لو تعلّق النذر بما يكون عبادة كنذر صلاة الليل يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل، كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء.

والسرّ أنّ النذر إنّما يتعلّق بذات صلاة الليل، لا بها بما أنّها مستحبة، وإلا كان النذر باطلاً؛ لعدم القدرة على وفائه، فإنّها تصير بالنذر واجبة، فلا بدّ وأن يتعلّق النذر بذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي أيضاً تعلّق بها لا بوصف كونها مستحبة، كما هو واضح، فيكون كلّ من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلّق بذات صلاة الليل، ولمكان اتحاد متعلّقيهما يكتسب كلّ منهما من الآخر ما كان فاقداً له، هذا إذا اتّحد متعلّق الأمرين.

وأما إذا لم يتّحد فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقداً لها من الآخر الواحد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلّق الإجارة أمراً عبادياً، كما لو أوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فإنّ الأجير إنّما يستأجر لتفريغ ذمة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمة المنوب عنه، وما في ذمة المنوب عنه إنّما هي الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها واجبة أو مستحبة، فمتعلّق الإجارة إنّما تكون الصلاة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه، لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هو نفس الصلاة، فلا يتّحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الإجاري.

و كيف كان: فقد عرفت أنّ الأمر العبادي إمّا أن يكون بنفسه عبادة، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلّقة بالاحتياط فاقدة لكلتا

الجهتين، أما الجهة الأولى فواضح، وأما الجهة الثانية فلأنّ الأمر بالاحتياط لم يتعلّق بذات العمل مرسلاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر الاحتياط، وإلا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه، فإنّه على تقدير وجوده الواقعي إنّما تعلّق بذات العمل، فلم يتحد متعلّق الأمرين حتّى يكتسب الأمر بالاحتياط العباديّة من الأمر المتعلّق بالعمل لو فرض أنّه كان ممّا تعلّق الأمر العبادى به، وقد عرفت أنّه ما لم يتحد متعلّق الأمر الغير العبادى مع متعلّق الأمر العبادى لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادى عبادياً⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ اكتساب الأمر الغير العبادى العباديّة من الأمر العبادى نظراً إلى اتّحاد متعلّقيهما ممّا لا نتصوّره بعد عدم إمكان اتّحاد متعلّق الأمرين، فإنّه كيف يعقل تعلّق إرادتين مستقلّتين بأمر واحد وشيء فارد. ولذا لو تعلّق أمران بطبيعة واحدة لا بدّ من جعل الأمر الثانى تأكيداً للأمر الأوّل لو لم يكن المقصود الإتيان بفردين منها؛ لوضوح استحالة أن يكون أمراً تأسيسياً ناشئاً من إرادة مستقلّة، فاتّحاد متعلّق الأمرين ممّا لا يعقل. وعلى تقدير الإمكان فاكْتساب الأمر الغير العبادى العباديّة من الأمر الآخر العبادى ممّا لا وجه له بعد كون كلّ من الأمرين له مبادئ مخصوصة ومقدمات خاصّة به، فإنّ مجرد اتّحاد المتعلّق لا يوجب سراية العباديّة بعد عدم كون الأمر الناشئ من مقدماته الخاصّة به أمراً عبادياً كان الغرض التعبّد والتقرب به.

ص: 25

هذا مضافاً إلى أنّ المثال الذي ذكره لاتّحاد متعلّق الأمرين لا يكون من هذا الباب؛ فإنّ متعلّق الأمر النذري هو الوفاء بالنذر، و متعلّق الأمر الاستجابي الذي تعلّق بالمنذور هي صلاة الليل، ولا خفاء في كونهما متغايرين في عالم المفهومية الذي هو ظرف تعلّق الأمر و ثبوته، و مجرد اجتماعهما في الخارج بوجود واحد لا يوجب اتّحادهما مفهوماً و صيرورتهما عنواناً واحداً حتّى يصحّ القول باتّحاد متعلّقيهما، كما حقّقنا ذلك في محلّه.

فالتحقيق: أنّ صلاة الليل إنّما تكون مستحبةً و لو بعد تعلّق النذر، و الوفاء بالنذر يكون واجباً مطلقاً، و بعد تغاير المتعلّقين لا يعقل سرماية الوجوب من الثاني إلى الأوّل، و كذا سرماية العباديّة من الأوّل إلى الثاني، فافهم و اغتنم.

تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ

ثمّ إنّّه يؤيّد ما ذكرنا من إمكان الاحتياط في العبادات في الشبهات البدويّة، بل يدلّ عليه أخبار من بلغ (1)؛ فإنّها بصدد بيان أنّ العمل المأمّي به برجاء إدراك الواقع إذا لم يكن مصادفاً له و لم يقله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يترتب عليه الثواب و يعطى عليه تفضلاً و عناية، و ظاهرها أنّه لو صادف الواقع و كان ممّا قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لكان الآتي به مدركاً للواقع حقيقةً و مستوجباً للثواب المترتب عليه، فلو كان العمل المأمّي به باحتمال الأمر لغواً أو تشريعاً محرّماً لما كان وجه لترتب الثواب عليه و إدراك الواقع، كما هو واضح.

ص: 26

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 1: 80، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب 18.

وإذا انتهى الكلام إلى ذكر أخبار من بلغ فينبغي التعرّض لبيان مفادها، فنقول: ذكر المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية: أنّه لا يبعد أن يقال بدلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإنّ

صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله» (1) ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه ذو ثواب، وكون العمل متفرّجاً على البلوغ وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وبعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قيّد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً، إلا أنّ الثواب في الصحيحة إنّما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما (2)، انتهى.

وأفاد المحقق النائيني على ما في تقارير بحثه ما ملخصه: إنّ الوجوه المحتملة في هذه الأخبار من حيث الدلالة ثلاثة:

أحدها: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر

ص: 27

1- (1) - المحاسن: 2/25، وسائل الشيعة 1: 81، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب 18، الحديث 3.

2- (2) - كفاية الأصول: 401

إلى حال العمل وأنه على أى وجه يقع. وبعبارة أخرى: أنّها ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأنّ الله تعالى حسب فضله ورحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل وإن تخلف قول المبلّغ عن الواقع.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه السلام:

«فعمله» أو

«ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن فى غالب الجمل الخبرية الواردة فى بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضى كقوله عليه السلام: «من سرّح لحيته فله كذا»⁽¹⁾، أو بصيغة المضارع كقوله:

«يسجد سجدتى السهو»⁽²⁾، و عليه فمقتضى إطلاق البلوغ القول باستحباب العمل مطلقاً، سواء كان قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن، وهذا - أى كون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء و أنّها فى مقام بيان استحباب العمل - يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أحدهما: أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلّغ و حجّيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن، كما هو ظاهر الإطلاق، فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية مرجعها إلى حجّية الخبر الضعيف فى باب المستحبات. ففى الحقيقة تكون أخبار من بلغ مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة أو العدالة فى الخبر و أنّها تختص بالخبر القائم على وجوب الشىء،

ص:28

1- (1) - هذا نصّ الرواية: عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «من سرّح لحيته سبعين مرّة و عدّها مرّة مرّة لم يقربه الشيطان أربعين يوماً». الكافى 10/489:6، وسائل الشيعة 2:126، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب 76، الحديث 1.

2- (2) - تهذيب الأحكام 2:1466/354، وسائل الشيعة 8:203، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 3، الحديث 14.

و لا يعمّ الخبر القائم على الاستحباب.

فإن قلت: كيف تكون أخبار من بلغ مخصّصة لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار من بلغ وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلاّ أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط وفاقداً لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، و لا وجه لتقديم أخبار من بلغ.

قلت: - مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار من بلغ ناظرة إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاکمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة - إنّ الترجيح لأخبار من بلغ؛ لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار من بلغ مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار من بلغ، وهذا الوجه - أى الوجه الثانى - أقرب كما عليه المشهور (1)، انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

وفيه وجوه من النظر:

أمّا أولاً: فلأنّ جعل أخبار من بلغ مخصّصة أو معارضة لما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد ممّا لا وجه له، بعد كون كلّ منهما مثبتاً، فإنّ ما دلّ على اعتبار خبر الثقة مطلقاً لا ينفي ما يدلّ على اعتبار الخبر مطلقاً في باب المستحبات و لا مضادة بينهما حتّى يجعل الثانى مخصّصاً أو معارضاً. نعم في بعض

ص:29

أدلة اعتبار خبر الثقة ما يشعر بعدم حجّية قول الفاسق كآية النبأ، ولكنّه كما عرفت لا يخلو من المناقشة.

و ثانياً: فإنّه لو سلّم التعارض فجعل أخبار من بلغ حاكمه على ما يدلّ على اعتبار الشرائط في الخبر الواحد ممّا لا وجه له، فإنّ ملاك الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم و متعرّضاً لحاله من حيث السعة و الضيق و هذا الملاك مفقود في المقام، فإنّ غاية ما يدلّ عليه أخبار من بلغ بناءً على هذا القول هو بيان حجّية الخبر مطلقاً في المستحبات. و أمّا كونها ناظرة إلى تلك الطائفة و مفسّرة لها فلا يظهر منها أصلاً، كما لا يخفى.

و ثالثاً: فما أفاد من أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الخبر لم يبق لأخبار من بلغ مورد، محلّ نظر؛ لأنّ هذه الأخبار كما اعترف قدس سره تكون شاملة بإطلاقها لخبر الثقة وغيرها و إخراج الثاني من تحتها لا يوجب أن لا يكون لها مورد بعد بقاء الأوّل مشمولاً لها، و لا- يلزم أن يكون المورد الباقي مختصّاً بهذه الأخبار، مع أنّ جعل ذلك من المرجّحات ممّا لا دليل عليه، فإنّه لم يذكر في باب التراجع أنّ من جملة المرجّحات خلوّ الدليل الراجع عن المورد، كما لا يخفى.

و الأظهر في بيان مفاد أخبار من بلغ أن يقال: إنّها بصدّد جعل الثواب لمن بلغه ثواب على عمل، فعمله رجاء إدراك ذلك الثواب، نظير الجعل في باب الجعالة و الغرض من هذا الجعل التحريض و الترغيب على إتيان مؤدّيات الأخبار الواردة في السنن، لئلا تقوت السنن الواقعية و المستحبات النفس الأمريّة، فالغرض منه هو التحفّظ عليها بالإتيان بكلّ ما يحتمل كونه سنّة، سواء كان بلغ استحبابه بسند معتبر أو غيره.

و حينئذٍ: فلا يستفاد من هذه الأخبار استحباب العمل الذي بلغ استحبابه مطلقاً، بحيث كان ترتب الثواب عليه لخصوصية في نفس العمل و مزية فيه مقتضية له، بل مفادها مجرد جعل الثواب عليه تفضيلاً لأجل التحفظ على المستحبات التي تكون فيها خصوصية راجحة و يكون ترتب الثواب عليها لأجلها. فهذه الأخبار نظير الأخبار الدالة على ترتب الثواب على المشى إلى الحج (1) أو زيارة قبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام (2)؛ فإن المشى إنما يكون مقدّمة، و المقدّمة لا تكون راجحة ذاتاً محبوبَةً بنفسها، و لكن جعل الثواب عليها إنّما هو لأجل الحثّ و التحريك على ذى المقدّمة، كما لا يخفى.

و من هنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية ممّا تقدّم نقله، فتدبر جيّداً.

ص: 31

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 78:11، كتاب الحج، أبواب وجوبه و شرائطه، الباب 32.

2- (2) - راجع وسائل الشيعة 439:14، كتاب الحج، أبواب المزار، الباب 41.

أنحاء متعلّق الأمر و النهى

الأوامر و النواهي قد يتعلّقان بنفس الطبيعة من غير لحاظ شيء معها أصلاً من الوحدة و الكثرة و غيرهما.

و قد يتعلّقان بصرف الوجود، و المراد به هو الطبيعة المأخوذة على نحو لا ينطبق إلا على أوّل وجود الطبيعة، واحداً كان أو كثيراً.

و قد يتعلّقان بالطبيعة على نحو العامّ المجموعى.

و قد يتعلّقان بها على نحو العامّ الاستغراقى.

فإذا تعلّق الأمر و النهى بنفس الطبيعة من غير لحاظ الوحدة و الكثرة فالأمر يكون باعثاً إلى نفسها، كما أنّ النهى يكون زاجراً عنها. و من المعلوم أنّ الطبيعة متكثّرة فى الخارج بتكثّر أفرادها؛ لأنّ كلّ فرد منها هى تمام الطبيعة مع خصوصية الفردية، و حينئذٍ فإذا أتى بوجود واحد من وجودات الطبيعة يتحصّل الغرض، لأنّه تمام الطبيعة المأمور بها، فيسقط الأمر، لحصول الغرض.

و أمّا إذا أتى بوجودات متكثّرة دفعة واحدة، فهل يتحقّق هنا إطلاعات متعدّدة حسب تعدّد الوجودات المأتى بها، نظراً إلى أنّ المطلوب على ما هو المفروض هو نفس الطبيعة، و هى تتكثّر بتكثّر وجوداتها، فتكثّر الطبيعة مستلزم لتكثّر المطلوب، كما أنّ فى الواجب الكفائى لوقام بالإتيان به أزيد من واحد يكون كلّ من أتى به مستحقّاً للمثوبة، مع أنّ المطلوب فيه أيضاً هى نفس طبيعة الواجب، و لذا يحصل الغرض بالإتيان بوجود واحد منها من مكلف واحد.

أو أنه ليس هنا أيضاً إلا إطاعة واحدة، نظراً إلى أن الطبيعة وإن كانت متكثرة بتكثر الأفراد، إلا أنها بوصف كونها مطلوبة ومأموراً بها لا تكون متكثرة، كيف وتكثر المطلوب بما هو مطلوب لا يعقل مع وحدة الطلب بعد كونهما من الأمور المتضايقة، وتنظير المقام بباب الواجب الكفائي في غير محله بعد كون الطلب في ذلك متعدداً، أو كون كل واحد من المكلفين مأموراً. غاية الأمر أنه مع إتيان واحد منهم يحصل الغرض، فيسقط الأمر عن الباقيين، فالأمر الواحد لا يكون له إلا إطاعة واحدة.

و أما النهي و الزجر عن نفس الطبيعة فهو وإن كان أيضاً بحسب نظر العقل يتحقق إطاعته بترك وجود واحد منها، لأنه كما أن الطبيعة يوجد بوجود فرد منها كذلك ينعدم بانعدام فرد ما، لأنه إذا فرض أن وجوداً واحداً منها يكون تمام الطبيعة فوجوده وجود لها، وعدمه عدم لها، ولا يعقل أن يكون وجوده وجوداً لها ولا يكون عدمه عدماً لها، إلا أن العقلاء يرون أن المطلوب في باب النواهي عدم تحقق الطبيعة أصلاً، و قد ذكرنا ذلك في باب النواهي من مباحث الألفاظ فراجع (1). هذا كله فيما إذا تعلق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة.

و أما لو تعلق بصرف الوجود الذي مرجعه إلى وجوب نقض العدم في ناحية الأمر و الزجر عنه في ناحية النهي، فيتحقق إطاعة الأمر بإيجادها؛ أي الطبيعة مرة أو أكثر، فإنه إذا وجد ألف فرد من الطبيعة دفعة لا يكون الصرف إلا واحداً، كما إذا وجد فرداً واحداً، بخلاف ما إذا أوجد أفراداً تدريجاً، فإنه يتحقق الصرف بأولها، لأن الصرف لا يتكرر، فيكون للأمر به إطاعة واحدة

ص: 33

متحقّقة بأول الوجودات واحداً كان أو متعدّداً، وكذا عصيان واحد حاصل بتركها رأساً، كما أنّ للنهي به أيضاً إطاعة واحدة حاصله بترك جميع الأفراد، وعصيان واحد متحقّق بالإتيان بفرد منها.

وأما لو تعلّق الأمر والنهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعى فلا يكون لهما إلاّ إطاعة واحدة حاصله بالإتيان بجميع وجودات الطبيعة فى ناحية الأمر، وبعدم الإتيان بالجميع فى ناحية النهى، وكذا لا يكون لهما إلاّ عصيان واحد حاصل فى الأمر بما يتحقّق به الإطاعة فى النهى، وفى النهى بما يتحقّق به الإطاعة فى الأمر.

وأما لو تعلّق الأمر والنهي بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقى الذى مرجعه إلى كون كلّ فرد من الطبيعة مطلوباً فعله أو تركه، فينحلّ كل واحد منهما إلى الأوامر المتعدّدة حسب تعدّد أفراد الطبيعة، أو النواهي المتعدّدة كذلك، وحينئذٍ فلكلّ منهما إطاعات متكرّرة وعصيانات متعدّدة، كما لا يخفى.

اختلاف جريان الأصول العملية باختلاف متعلّقات الأحكام

إشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ جريان الأصول العملية يختلف باختلاف متعلّقات الأحكام حسب ما ذكرنا.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقى

فإذا تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقى، كما لو تعلّق وجوب الإكرام بكلّ فرد من العلماء، فهل المرجع فى الشبهات الموضوعيّة هى البراءة أو الاشتغال؟ قد يقال بالثانى؛ نظراً إلى أنّ البيان من قبل المولى تامّ

لا نقص فيه؛ لأنه ليس عليه إلا بيان الكبريات، و المفروض العلم بها.

ولكن الحق هو جريان البراءة؛ لأنه وإن لم يكن على المولى إلا بيان الكبريات، إلا أن العلم بها لا يكون بمجرد حجة على العبد بالنسبة إلى الفرد المشكوك.

و توضيح جريان البراءة في مثل المقام مما كان الحكم متعلقاً بالطبيعة على نحو العام الاستغراقي أن يقال: إن مثل كلمة «كل» المأخوذ في الموضوع إنما يكون عنواناً إجمالياً مشيراً إلى جميع أفراد مدخوله، فهو بمنزلة ما لو تعرض لذكر جميعها واحداً بعد واحد، ولا يكون الغرض تحصيل هذا العنوان بحيث يكون المطلوب هو إكرام كل عالم بهذا العنوان الإجمالي، بل الغرض إنما هو إكرام كل فرد على سبيل الاستقلال، و حينئذٍ فلو شك في فرد أنه عالم أم لا فمرجه إلى الشك في تعلق الوجوب بإكرامه، و هو مجرى البراءة. و هذا بخلاف ما لو كان الحكم متعلقاً بالطبيعة على نحو العام المجموعى؛ فإن المطلوب فيها هو إكرام المجموع بما هو مجموع، و لذا لا يكون له إلا إطاعة واحدة و عصيان واحد، فإذا شك في أن هذا الفرد عام أم لا، فلا يجوز إجراء البراءة؛ لأن مع إجرائها يشك في حصول غرض المولى و سقوط الأمر، و سيأتي توضيحه.

و بالجملة: بعد ما عرفت من أن الأمر في العام الاستغراقي ينحل إلى أوامر متعددة، لعدم كون عنوان الكل المأخوذ في الموضوع مقصوداً بذاته لا يبقى إشكال في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.

إن قلت: بناء على ما ذكر - من عدم كون العلم بالكبرى بمجرد حجة ما لم ينضم إليه العلم بالصغرى - لا يبقى مجال للقول بعدم جواز التمسك بالعام في

الشبهة المصدقية للمخصّص؛ لوضوح أنّه بعد ما لم يكن المخصّص حجّة بالنسبة إليه فلم لا يجوز التمسك بالعامّ بعد كونه حجّة بالنسبة إلى الأفراد المعلومة التي تكون الشبهة المصدقية للمخصّص من جملتها قطعاً، كما لا يخفى؟

قلت: الوجه في ذلك هو أنّ التمسك بالعامّ و حجّيته يتوقّف على اصول عقلانية التي من جملتها أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديّة.

و من الواضح أنّ هذا الأصل العقلاني ما لم يكن العامّ مخصّصاً قطعاً أو احتمالاً يكون متبّعاً بالنسبة إلى جميع أفراد العامّ، و أمّا بعد عروض التخصيص قطعاً فلا محالة يكون مقصوراً بغير مورد الخاصّ.

و بعبارة اخرى: التخصيص و إن لم يكن موجّباً لتعنون العامّ بعنوان غير الخاصّ حتّى تكون الشبهة المصدقية للمخصّص شبهة مصدقية للعامّ أيضاً، إلاّ أنّه يوجب قصر مورد قاعدة التطابق على غير مورد الخاصّ. و حينئذٍ فبعد عدم جواز التمسك بالخاصّ لا يجوز التمسك بالعامّ أيضاً، لأنّه و إن كان بعمومه يشمل الفرد المشكوك، إلاّ أنّه بالمقدار الذي يجوز التمسك به و يكون حجّة، لا يعلم شموله فلا يكون حجّة.

و لبعض المحقّقين من المعاصرين وجه آخر في تقريب جريان البراءة فيها، قال على ما في تقارير بحثه ما حاصله: إنّ الخطاب كما لا يمكن أن يكون فعلياً إلاّ بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون فعلياً إلاّ بعد وجود الموضوع، و السرف في ذلك أنّ التكاليف الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحلّ إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع و تاليها عنوان المحمول، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب المحمول، فمع الشكّ في

وجوده يشكّ في فعليته، و مع الشكّ فيها يكون المرجع هي البراءة(1)

. هذا، و لكن ما أفاده من أنّ القضايا الحقيقية تنحلّ إلى القضايا الشرطية في غير محلّه، لأنّ القضايا الحقيقية قضايا بتيّة، كالقضايا الخارجية، بلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

غاية الأمر أنّ الحكم في القضايا الحقيقية إنّما يكون على الطبيعة بوجودها السارى أعمّ من الأفراد المحقّقة و المقدّرة، و في القضايا الخارجية يكون مقصوداً على خصوص الأفراد الموجودة.

و بالجملة فقولنا: كلّ نار حارّة، يكون الحكم بالحرارة فيه حكماً بتيّاً ثابتاً لجميع أفراد طبيعة النار، و لا يكون حكماً مشروطاً بوجوده، كيف و لو كان الحكم في مثله مشروطاً بوجود الموضوع لكان اللازم في مثل ما إذا كان المحمول من لوازم ماهيّة الموضوع، كقولنا: الأربعة زوج أن يكون ترتّب الزوجية على الأربعة مشروطاً بوجودها، مع أنّ المفروض كونها من لوازم الماهيّة التي مرجعها إلى ثبوتها لنفس الماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين، بحيث لو فرض لها تقرّر و ثبوت في غير عالم الوجودين لكانت تلزمها.

و بالجملة: فمعنى القضية الشرطية هو كون الشرط فيها دخيلاً في ثبوت المحمول و ترتّبه على الموضوع، مع أنّ القضايا الحقيقية لا يكون كلّها كذلك كما عرفت.

فالحقّ أنّ القضايا الحقيقية قضايا بتيّة غير مشروطة، و لذا جعلها المنطقيون من الحملات التي تكون قسيماً للشرطيّات.

ص:37

نعم لا شبهة في أنّ الحكم ما لم يتحقّق موضوعه لا يثبت، وليس ذلك لاشتراطه بوجود الموضوع، بل لأنّ الموضوع ما لم يوجد لا يكون موضوعاً، فإنّ النار ما لم تتحقّق في الخارج لا تكون ناراً، والحكم بالحرارة معلق على النار وحينئذٍ فمع الشكّ في وجود الموضوع لا يكون الحكم مترتباً ولا يكون حجّة على العبد، لأنّ العلم بالكبرى بمجردّه لا يكون حجّة ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى كما عرفت، لا لأجل الشكّ في وجود الشرط المستلزم للشكّ في المشروط وهو فعلية الحكم.

و كيف كان: فالتحقيق في تقريب جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ما ذكرنا.

هذا كله فيما لو كان متعلق الحكم مأخوذاً بنحو العام الاستغراقى.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العام المجموعى

و أمّا لو كان مأخوذاً بنحو العام المجموعى فقد يقال كما قيل: إنّ جريان البراءة في الشبهات الموضوعية فيه مبنى على جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، لأنّه أيضاً من مصاديق تلك المسألة.

ولكن لا يخفى أنّه لو قلنا بالجريان في تلك المسألة فلا يلازم القول بالجريان في المقام؛ لأنّ مع الشكّ في كون فرد عالمياً مثلاً وعدم إكرامه يشكّ في تحقّق العنوان الذى اخذ موضوعاً للحكم ويجب على المكلف تحصيله وهو إكرام المجموع بما هو مجموع، ومن الواضح لزوم تحصيل هذا العنوان.

و هذا بخلاف ما لو شكّ في لزوم السورة في الصلاة مثلاً، فإنّه يعلم مع

كونها فاقدة للسورة بصدق عنوانها، وإلا فلو كان الجزء المشكوك بحيث يشك في تحقق عنوان الصلاة مع فقدانه فلا مجال لجريان البراءة أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا في ناحية الأمر، وأما لو كان العام المجموعى متعلقاً للنهي فالظاهر جواز ارتكاب الفرد الذي يشك في تحقق المجموع به، لأن حقيقة النهي عبارة عن الزجر عن المنهي عنه، ومع ارتكابه لا يعلم بتحقق المنهي عنه في الخارج وليس النهي كالأمر، فإن معناه هو الطلب، ولا بد من تحصيل مطلوب المولى بعد العلم بالطلب، وحينئذٍ فلو شك في تحقق المجموع بإكرام غير الفرد المشكوك فمقتضى الاشتغال اليقيني هو تحصيل البراءة اليقينية بإكرام الفرد المشكوك أيضاً، وهذا بخلاف النهي، فإنه زجر عن إكرام مجموع الفساق مثلاً في المقام ومع ارتكاب إكرام الفرد الذي يشك في تحقق المجموع به لا يعلم بتحقق المنهي عنه حتى يكون مزجوراً عنه، كما هو واضح.

نعم لو كان النهي عبارة عن طلب الترك فلا بد حينئذٍ أيضاً من تحصيل مطلوب المولى وهو ترك المجموع، فلا يجوز ارتكاب إكرام الفرد الذي يشك في تحقق المجموع به، لأنه لا يعلم مع ارتكابه بحصول المطلوب، كما لا يخفى.

ومن هنا يعلم أن ما أفاده في الكفاية من أنه لو كان النهي عن شيء في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه (1).

ص: 39

إنّما يتمّ بناء على ما ذهب إليه في باب النواهي من أنّ معنى النهي هو طلب الترك، وأمّا بناءً على ما هو التحقيق في معناه فلا يلزم على المكلف إحراز أنّه تركه بالمرّة، بل يلزم عليه أن لا يعلم بحصول الشيء المنهى عنه. و بعبارة اخرى أن لا يرتكب ما علم بكونه منهيّاً عنه، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعى.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو صرف الوجود

و أمّا لو تعلّق الأمر بصرف الوجود الذى يكون عبارة عن الأمر المتحصّل من أوّل الوجودات أو المنتزع منه، فلا شبهة في أنّه لا يكتفى في مقام الامتثال بالإتيان بالفرد الذى يشكّ في كونه مصداقاً للمأمور به؛ لأنّ مقتضى الاشتغال اليقينيّ هي البراءة اليقينية، وأمّا لو تعلّق النهي به فيجوز الإتيان بالفرد المشكوك، لعدم العلم بكونه مصداقاً للمنهى عنه، فيشكّ في تحقّق الزجر بالنسبة إليه، هذا.

حكم ما لو تعلّق الأمر و النهي بنفس الطبيعة

ولو تعلّق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة فحكمه حكم ما لو تعلّق بصرف الوجود، فلا يكتفى في مقام امتثال الأمر بالإتيان بالفرد المشكوك، و يجوز الإتيان به فيما لو كانت متعلّقة للنهي.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الإتيان بالفرد الذى يشكّ في تحقّق المنهى عنه به جائز في جميع الأقسام الأربعة المتقدّمة، و السرّ في أكثرها

هو ما ذكرنا من أنّ النهي ليس بمعنى طلب الترك حتّى يلزم على المكلف تحصيل المطلوب و هو ترك المنهى عنه جزماً، كيف و الترك الذى هو العدم كيف يعقل أن يكون متعلقاً للطلب و مورداً للاشتياق؟! لأنّه ليس شيئاً حتّى يمكن أن يصير مطلوباً و مشتاقاً إليه، و هذا لا فرق فيه بين العدم المطلق و العدم المضاف.

و أمّا ما فى بعض الكتب العقليّة من أنّ العدم المضاف و أعدام الملكات لها حظّ من الوجود و نصيب من التحقّق (1) فلا ينبغى الاغترار بما يدلّ عليه ظاهر عبارتهم، فإنّ مراد أساطين الفنّ هو تقريب أذهان المتعلّمين، و إلّا فمن الواضح أنّ العدم لا يمكن أن يصير وجوداً.

و أمّا الإتيان بالفرد الذى يشكّ فى تحقّق المأمور به فلا يجب فى العامّ الاستغراقى و لا يكتفى به فى امثال الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة أو بصرف الوجود و يجب الإتيان بما يشكّ فى تحقّق المجموع به فى العامّ المجموعى كما عرفت.

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك فى الأصل المحرز للموضوع فنقول: لو كان المتعلّق مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقى، و كان هنا فرد داخل فى العامّ سابقاً، و الآن شكّ فى بقائه فيه، فالظاهر جريان الاستصحاب، و يترتّب عليه كون إكراهه أيضاً مأموراً به؛ لما عرفت من أنّ الحكم فى العامّ الاستغراقى إنّما تعلق بعنوان الكلّ، لا بما أنّه عنوان واحد كسائر العناوين، بل بما أنّه عنوان إجمالى

ص: 41

مرآة لجميع الأفراد، ولذا ذكرنا أنّ الأمر فيه ينحلّ إلى أوامر متعدّدة، وحينئذٍ فبالاستصحاب يثبت فرد آخر، فيترتّب عليه حكم العامّ.

وأما لو كان المتعلّق مأخوذاً بنحو العامّ المجموعى الذى قد عرفت أنّه أمر واحد و شىء فارد و هو عنوان المجموع، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فى الفرد الذى يشكّ فى كونه عالماً بعد كونه عالماً سابقاً قطعاً، أو غير عالم كذلك، لأنّ استصحاب بقاء عالميّة فرد لا يترتّب عليه أثر شرعى، إذ الأثر الشرعى إنّما ترتبّ على المجموع، و الاستصحاب لا يثبت أنّ المجموع لا يتحقّق إلاّ بذاك، كما أنّ استصحاب عدم العالميّة لا يثبت تحقّق عنوان المجموع بما عداه، كما لا يخفى.

نعم لو جرى الاستصحاب فى نفس عنوان المجموع كما لو كان إكرام مائة من العلماء متّصفاً بأنّه إكرام مجموع العلماء سابقاً، و الآن شكّ فى بقائه لأجل احتمال كون الزائد على المائة أيضاً عالماً، فيترتّب عليه الأثر الشرعى و لا يكون مثبتاً.

مسألان لم يتعرّض لهما المحقّق الخراسانى فى الكفاية:

إشارة

ص:42

إشارة

فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فهل الأصل الجارى هى البراءة أو الاشتغال، ولا بدّ قبل الخوض فى ذلك من تقديم امور:

الأول: حقيقة الواجب التخييرى

قد عرفت فى تصوير الواجب التخييرى أنّ الالتزام بثبوت الواجب التخييرى فى مقابل الواجب التعيينى ممّا لا يرد عليه شىء من المحذورات المتوهّمة من كونه مستلزماً لتعلّق الإرادة بأحد الشئيين أو الأشياء على سبيل التردد الواقعى، بأن يكون التعلّق بحسب الواقع و نفس الأمر مردّداً، وكذا تعلّق البعث بأحدهما أو بأحدها على سبيل الإبهام النفس الأمري.

وكذا عرفت أنّ ما أفاده فى الكفاية (1)، من أنّه لو كان هناك غرض واحد مترتّب على الشئيين أو الأشياء فلا محالة يكون الواجب هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو بينها؛ لأنّه لا يمكن صدور الغرض الواحد من المتعدّد بما هو متعدّد، فحيث إنّ الغرض يترتّب على الجامع فلا محالة يكون الجامع واجباً.

محلّ نظر، بل منع؛ فإنّه - مضافاً إلى منع ما ذكره من عدم إمكان صدور الواحد من المتعدّد، فإنّ ذلك إنّما هو فى موارد مخصوصة كما حَقّق فى

ص: 43

محله (1) - يرد عليه: أنه لو سلم ترتب الغرض على الجامع فذلك لا يوجب أن يكون هو الواجب، فإن الجامع قد يكون جامعاً غريباً بحيث لا يغنى توجيه البعث إليه من بيان أفراده و مصاديقه، بل يحتاج المولى إلى تعريف المصاديق أيضاً، فإنه حينئذ يكون البعث إلى كل واحد من المصاديق على سبيل التخيير أسهل و أوفق، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن الكلام ليس فيما يترتب عليه الغرض و أنه هل هو واحد أو متعدّد، و ليس التقسيم أيضاً ناظراً إليه، بل التقسيم إنما هو للوجوب باعتبار الواجب، و هو فى لسان الدليل متعدّد و إن كان المؤثر فى حصول الغرض هو الجامع و القدر المشترك بين الأفراد، و إلى أنه لا ينحصر الواجب التخييرى بما إذا كان هناك غرض واحد، بل ربّما يكون للمولى غرضان يترتب أحدهما على أحد الشيين و الآخر على الآخر، و لا يمكن مع حصول أحدهما تحصيل الآخر، أو لا يكون تحصيله لازماً، و حينئذ فلا بدّ من أن يبعث العبد نحوهما بحيث يخلل بين البعثين كلمة «أو» و نحوها الدالّة على عدم إمكان تحصيل الغرضين أو عدم لزومه. و بالجملة: فتصوير الواجب التخييرى ممّا لا محذور فيه أصلاً، و حينئذ فيمكن أن يدور الأمر بينه و بين الواجب التعيينى.

الثانى: أقسام الواجب التخييرى

أفاد المحقق النائينى على ما فى التقريرات أنّ الواجب التخييرى على ثلاثة أقسام:

ص: 44

الأول: الواجب التخييري بحسب الجعل الابتدائي الشرعي - أي كان الخطاب من أول الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد في مقابل الخطاب التعيني - كخصال الكفارات.

الثاني: هو التخيير الناشئ عن تزامم الحكمين و تمانع الخطابين في مقام الامتثال إذا لم يكن أحد الحكمين أهم وأولى بالرعاية، وهذا التخيير يعرض للخطابين بعد ما كانا عينيّين، وبذلك يمتاز عن القسم الأول بناءً على ما قويناه في باب التزاحم من أن منشأ التزاحم هو إطلاق الخطابين دون وجودهما، فهو الساقط دونهما، وأمّا بناءً على سقوطهما من رأس واستكشاف العقل خطاباً تخييرياً آخر يكون الخطاب التخييري المستكشف كالخطاب التخييري المجعول ابتداءً بحسب أصل التشريع.

الثالث: التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين و تنافى الطريقتين بناءً على المختار من أن المجعول في باب الأمارات نفس الحجّية و الطريقية، وأمّا بناءً على ما ينسب إلى المشهور من القدماء من القول بالسببية فهذا التخيير يكون من صغريات التخيير في باب المتزاحمين (1)، انتهى ملخصاً.

و أنت خبير بأنّ التخيير في باب التزاحم و كذا في باب تعارض الطريقتين ليس قسماً آخر من التخيير بحيث يكون حقيقة التخيير في تلك الموارد الثلاثة مختلفة، فإنّه ليس بينها اختلاف من هذه الجهة، فإنّ ذات التخيير فيها على نسق واحد بلا اختلاف فيه أصلاً، و الاختلاف إنّما هو في المختير فيه، و هو لا يصحّح التقسيم لنفس التخيير، كيف و إلا يلزم تكثّر الأقسام لأجل تكثّر المتعلّقات.

ص: 45

الثالث: حكم الشك في اشتراط التكليف في مرحلة البقاء

لا يخفى أنّ تمام الملاك في باب جريان البراءة العقلية هو انتهاء الشك إلى الشك في أصل التكليف من دون أن يعتبر فيه شيء آخر.

وبعبارة أخرى: تمام الملاك هو عدم تمامية الحجّة على العبد من ناحية المولى بحيث كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا بيان و مؤاخذة بلا برهان، كما أنّ تمام الملاك في باب جريان قاعدة الاشتغال هو أن يكون الشك في سقوط التكليف بعد تمامية الحجّة من ناحية المولى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه أفاد المحقق النائيني على ما في التقريرات أنّه كما يمكن أن يكون التكليف في عالم الجعل و الثبوت و مرحلة التشريع و الحدوث مشروطاً كاشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة و الصلاة بالوقت، كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الاشتراط في مرحلة البقاء و الاستمرار، بعد ما كان مطلقاً في مرحلة الحدوث و الثبوت، كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام، و هذان الفرضان متعاكسان في جريان البراءة و الاشتغال عند الشك فيهما، فلو شك في إطلاق التكليف و اشتراطه في عالم الجعل و الحدوث فالأصل يقتضى البراءة عند عدم وجود ما شك في شرطيته للتكليف، و إن شك في الإطلاق و الاشتراط في مرحلة البقاء و الاستمرار فالأصل يقتضى الاشتغال، لأنّ حقيقة الشك يرجع إلى أنّ الصيام في المثال المتقدم هل يكون مسقطاً للتكليف بالصلاة أو لا، و كلّما رجع الشك إلى الشك في المسقط فالأصل يقتضى عدم السقوط، بخلاف ما إذا رجع إلى الشك في أصل التكليف، فإنّه

مجري البراءة كما في الفرض الأول (1)، انتهى.

و أنت خبير بأن مراده بما إذا كان التكليف مشروطاً بحسب البقاء والاستمرار إن كان هو اشتراط التكليف المجعول مطلقاً ابتداءً، بحيث صار التكليف المطلق مشروطاً، فمن الواضح أنه من البدء المستحيل في حقه تعالى، وإن كان مراده أن التكليف الأول بحسب الحدوث و الثبوت كان مطلقاً إلى حدّ مخصوص، و بعد حصول ذلك الحدّ يشكّ في جعله مشروطاً بوجود شيء آخر أو بعدمه، أو أنه باق على إطلاقه، فمرجع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في أصل التكليف بعد ذلك الحدّ ما دام لم يحصل الشرط، و هو مورد لجريان البراءة، كما لا يخفى. فلا فرق حينئذٍ بين الفرضين.

وبالجملة: فكون التكليف المطلق حدوداً مشروطاً بقاءً ممّا لا يتصوّر على أحد الوجهين، و على الوجه الآخر مورد لجريان البراءة، لا قاعدة الاشتغال.

الرابع: وجوه الشكّ في التعيين و التخيير

الشكّ في التعيين و التخيير يتصوّر على وجوه:

أحدها: أنه يعلم بتعلّق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه و يشكّ في أنّ الشيء الآخر هل هو عدله بحيث يكون ما تعلّق به التكليف قطعاً أحد فردى الواجب التخييري، أو لا يكون عدلاً له، فيكون التكليف المتعلّق بالشيء الأول تكليفاً تعيينياً و لا يقوم مقام متعلّقه شيء آخر.

ثانيها: أنه يعلم بتعلّق التكليف بكلّ من الشيئين، و لكن يشكّ في أنّ كلاً

ص: 47

منهما واجب عيناً فيجب الإتيان بكليهما، أو أنّهما واجبان تخييراً يسقط كلّ منهما بفعل الآخر.

ثالثها: أنّه يعلم بتعلّق الوجوب بأحد من الشئتين معيّناً، و يعلم أيضاً بأنّ الإتيان بالشئ الآخر يوجب سقوط الوجوب المتعلّق بالشئ الأول، لكن يشكّ في أنّ إسقاطه للوجوب هل هو لمكان كونه أحد فردى الواجب التخيري بحيث تعلّق به الوجوب أيضاً، أو أنّه لم يتعلّق به الوجوب، بل هو إمّا مباح أو مستحبّ موجب لسقوط الواجب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي، و أنّ الأصل الجارى في المقام هو البراءة مطلقاً، أو الاشتغال مطلقاً، أو التفصيل بين أقسام الشكّ في التعيين و التخير أو أنحاء الواجب التخيري، و نحن و إن أنكرنا تقسيم الواجب التخيري إلى الأقسام الثلاثة المتقدّمة، إلّا أنّه يمكن أن يكون الأقسام مختلفة في الحكم و إن كانت بحسب الحقيقة أقساماً للمخير فيه، لا لأصل التخير.

و حينئذٍ: فلا بدّ من التكلّم في كلّ من أقسام الشكّ في التعيين و التخير، و كذا في كلّ من أنحاء الواجب التخيري و لنمحصّ الكلام فعلاً في خصوص البراءة العقلية.

مقتضى الأصل في الوجوه المذكورة

الوجه الأوّل:

ف نقول: إذا شكّ في التعيين و التخير على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتصوّرة، و كان الواجب التخيري الذي هو طرف الشكّ من الواجبات

التخييرية الابتدائية في عالم التشريع فهل الأصل العملي الجارى فيه هي البراءة أو الاشتغال؟ التحقيق أن يقال: إن ذلك يبتنى على كيفية إنشاء الخطاب التخييري و تصويره:

فتارة يقال: بأن الخطاب التخييري عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلف بعدله، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيّداً بعدم الإطعام و الصيام، و كذا وجوب الإطعام مقيّداً بعدم الخصلتين الآخرين، و حينئذٍ فكل واجب تخييري يكون واجباً مشروطاً بعدم الإتيان بعدله.

و اخرى يقال: برجوع جميع الواجبات التخييرية إلى الواجب التعييني، نظراً إلى أن الغرض يكون مترتباً على الجامع، فهو الواجب تعييناً و التخيير بين أفرادة تخيير عقلي، و هذا الوجه هو الذي اختاره المحقق الخراساني(1) و تبعه بعض من تلاميذه(2)، كما أن الوجه الأول هو الذي قواه المحقق النائيني على ما في التقريرات(3)

. و ثالثة يقال: بأن الواجب التخييري سنخ آخر من الخطاب في مقابل الخطاب التعييني، و هذا هو الذي اخترناه و حققناه(4)

. و رابعة يقال: بأن مرجع كون الشيء واجباً تعيينياً إنما هو إلى كونه

ص:49

1- (1) - كفاية الأصول: 174.

2- (2) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 481.

3- (3) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:417.

4- (4) - تقدّم في الجزء الأول: 155.

مطلوباً بطلب تامّ قائم به بشرائش وجوده الموجب بمقتضى النهى عن التقيض للمنع عن جميع أنحاء عدمه حتّى العدم فى حال وجود غيره، فى قبال الواجب التخييرى الذى مرجعه إلى كونه متعلّقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضى إلاّ المنع عن بعض أنحاء عدمه، وهو العدم فى حال عدم العدل، وهذا الوجه هو الذى اختاره المحقّق العراقى على ما فى التقريرات(1). ولكن لا- يخفى أنّه لا يكون تصويراً للواجب التخييرى بحيث يندفع به ما أورد عليه، بل إنّما هو تقرير له و بيان للمراد منه، فتدبّر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لو قيل فى تصوير الواجب التخييرى بالوجه الأوّل الذى مرجعه إلى اشتراطه بعدم الإتيان بالعدل، فالأصل الجارى فى المورد المفروض هى البراءة، لأنّ مرجع الشكّ فى التعيينية و التخييرية إلى الشكّ فى الإطلاق و التقييد، وهو مرجع البراءة فيما لو لم يحصل القيد، فإذا أتى ببعض الأطراف يشكّ فى أصل التكليف، لعدم تحقّق الشرط على تقدير الاشتراط، لأنّ الشرط عبارة عن عدم الإتيان بالعدل، و المفروض أنّه أتى به، هذا.

و لو قيل فى تصوير الواجب التخييرى بالوجه الثانى الذى مرجعه إلى كون التخيير تخييراً عقلياً كشف عنه الشارع، و الواجب الشرعى هو الجامع و القدر المشترك بين الأطراف ففى جريان البراءة أو الاشتغال وجهان، ذكرهما فى كتاب الدرر(2).

ص:50

1- (1) - نهاية الأفكار 3:288.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 481.

وجه جريان قاعدة الاشتغال أنّ تعلق التكليف بالخاصّ معلوم يجب الخروج عن عهده و يشكّ في أنّه هل يسقط بإتيان شيء آخر أو لا، فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت فراغه عن عهدة التكليف يقيناً.

و وجه جريان البراءة أنّ الشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في الإطلاق و التقييد، لدوران الأمر بين وجوب قدر الجامع و بين وجوب الفرد الخاصّ بخصوصيته و المرجع فيه هي البراءة، هذا.

و الأقوى هو الوجه الأول، لثبوت الفرق بين المقام و بين الشكّ في الإطلاق و التقييد، لأنّ الجامع بما هو جامع لا يكون معلوم الوجوب و القيد مشكوكاً فيه، لأنّه لو كان الوجوب تعيينياً لا يكون متعلقه الجامع أصلاً، بخلاف المطلق و المقيد، فإنّ المطلق معلوم الوجوب و القيد مشكوك فيه.

نعم هنا شيء، و هو أنّه لو كان الوجوب تخييرياً يكون الأمر المتعلق ببعض الأطراف إرشاداً إلى وجوب الجامع و القدر المشترك، لعدم إمكان تعلق الوجوب بجمعها بناءً على هذا القول، و لو كان الوجوب تعيينياً يكون الأمر المتعلق بالبعض أمراً مولوياً، فمرجع الشكّ في التعيينية و التخيرية إلى الشكّ في كون الأمر المعلوم هل يكون إرشادياً لا- يترتب على مخالفته عقاب، أو مولوياً يترتب على مخالفته العقاب فلا يكون الحجّة على خصوصية الفرد تامّة بحيث يستحقّ العبد العقاب على مخالفتها، فتجرى البراءة، فتدبر.

هذا، و لو قيل في كيفية تصوير الواجب التخيري بالوجه الرابع الذي اختاره المحقق العراقي على ما في التقريرات فهل الأصل الجارى هي البراءة أو الاشتغال؟

قال فيها - بعد تفسير الواجب التخيري بذلك و الإشكال بالوجه الأوّل

بأن لا زمه هو عدم تحقق الامتثال بالواجب التخيري عند الإتيان بهما معاً، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به - ما لفظه: وعلى ذلك - يعنى على مختاره فى تصوير الواجب التخيري - نقول: إن مرجع الشك فى كون الشئ واجباً تعينياً أو تخيرياً حينئذ إلى العلم الإجمالى إما بوجوب الإتيان بخصوص الذى علم بوجوبه فى الجملة و حرمة تركه مطلقاً حتى فى ظرف الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له، وإما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له فى ظرف عدم الإتيان بذلك، و لازم هذا العلم الإجمالى إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه فى الجملة و وجوب الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له عند عدم التمكّن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار و نحوه(1)، انتهى.

و يرد على مجموع ما ذكره فى هذا المقام امور:

الأول: أن ما أفاده فى تصوير الواجب التخيري هو بعينه ما اختاره المحقق النائيني(2) من الوجه الأول الذى عرفت بلا فرق بينهما فى الحقيقة أصلاً، فإن كون الواجب التخيري عبارة عن الشئ الذى كان متعلقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضى إلا المنع عن بعض أنحاء عدمه و هو العدم فى حال عدم العدل عبارة اخرى عن اشتراط مطلوبيته بحال عدم وجود العدل، فإن تضيق دائرة النهى و تخصيصه بخصوص العدم فى حال عدم العدل يوجب التضيق فى ناحية الأمر الذى تولد منه النهى و تخصيصاً له بحال عدم وجود العدل، ضرورة عدم إمكان التوسعة فى الأمر مع التضيق فى ناحية النهى

ص:52

1- (1) - نهاية الأفكار 3:288-289.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:417.

المتولد منه، فرجع الكلام إلى اشتراط الطلب إلى حال عدم وجود العدل و هو بعينه ما ذكره المحقق النائيني، فالإشكال الذي أورده عليه و هو عدم تحقق الامتثال عند الإتيان بهما معاً وارد على نفسه أيضاً، فتدبر.

الثاني: أن ما ذكره من إيجاب الطلب المتعلق بالشئ للنهي عن التقيض ممّا لا يتم، فإن مقتضى ظاهره هو استلزام الأمر بالشئ للنهي عن تقيضه، بحيث لو خالف الأمر و لم يأت بمتعلقه فقد خالف الأمر و النهي معاً، فاستحقّ على ذلك عقوبتين. و من الواضح عدم إمكان الالتزام به، و قد عرفت ذلك في مبحثه في باب مباحث الألفاظ، فراجع.

الثالث: إن التمسك للاحتياط بالعلم الإجمالي المذكور في كلامه مصادرة واضحة، فإنّ هذا العلم الإجمالي عبارة اخرى عن العلم الإجمالي بكون الشئ واجباً تعيينياً أو تخبيراً فالاستدلال لوجوب الاحتياط في صورة العلم الإجمالي بكون الشئ إما واجباً تعيينياً و إما واجباً تخبيراً بنفس هذا العلم الإجمالي ممّا لا سبيل إليه، كما هو واضح.

الرابع: أن ما ذكره في تقرير العلم الإجمالي محلّ نظر؛ فإنّ مرجع العلم الإجمالي بكون الشئ إما واجباً تعيينياً و إما واجباً تخبيراً إلى العلم الإجمالي إما بوجوب الإتيان بخصوص الطرف الذي علم بوجوبه في الجملة و حرمة تركه مطلقاً حتّى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له، و إما بوجوبه و حرمة تركه في حال عدم العدل و وجوب الشئ الآخر المحتمل كونه عدلاً له، و حرمة تركه في ظرف عدم الإتيان بما علم وجوبه في الجملة، و قد أسقط احتمال وجوبه و حرمة تركه في حال عدم الإتيان بالعدل، مع أنّه هو العمدة؛ لأنّه بعد الإتيان بالشئ الذي يحتمل كونه عدلاً لا يبقى مجال للعلم

بوجوب ما علم وجوبه فى الجملة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، ولأجله تجرى البراءة كما عرفت بناءً على الوجه الأوّل، هذا.

ولكن الإنصاف: عدم ورود هذا الإيراد عليه، لأنّ وجوب خصوص الذى علم بوجوبه فى ظرف عدم الإتيان بالشىء المحتمل كونه عدلاً له معلوم تفصيلاً، لأنّه لو كان واجباً تعييناً يكون واجباً فى هذا الظرف لا محالة، ولو كان واجباً تخييراً يكون واجباً فى ذاك الظرف أيضاً بناءً على هذا القول، فوجوبه فى ظرف عدم الإتيان بالعدل معلوم تفصيلاً وخارج عن أطراف العلم الإجمالى، وما هو معلوم إجمالاً إنّما هو وجوبه مطلقاً حتّى فى ظرف الإتيان بالآخر ووجوب الآخر وحرمة تركه فى خصوص صورة عدم الإتيان بذلك، فمقتضى قاعدة العلم الإجمالى الاحتياط بالنحو الذى أفاده، ومن هذا يظهر عدم ورود الإيراد الثالث عليه أيضاً فتدبر، هذا.

ولو قيل فى كيفية تصوير الواجب التخيري بالوجه الثالث الذى اخترناه، ومرجه إلى كون الواجب التخيري سنخاً آخر من الوجوب، فهل المرجع هى قاعدة البراءة أو أصالة الاشتغال؟ فيه وجهان:

من جهة أنّ الحجّة من قبل المولى لم تتم بالنسبة إلى الخصوصية، بل ما قامت به الحجّة هو التكليف المرّد بين التعيينيّة والتخييريّة، فتعلّق الطلب بصلاة الجمعة مثلاً معلوم، إلّا أنّ كفيته وأنّه هل على نحو التعيين المقتضى للإتيان بخصوصها وعدم جواز الاجتزاء بصلاة الظهر أو على نحو التخيري المقتضى لجواز الاجتزاء بها مجهول، فترك الصلاتين معاً ممّا لا يجوز قطعاً، وأمّا ترك صلاة الجمعة والإتيان بصلاة الظهر فلم يعلم عدم جوازه، فالعقل

يحكم بالبراءة، نظراً إلى عدم تمامية الحجّة بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

و من جهة أنّ الملاك في جريان قاعدة الاشتغال - على ما عرفت في بعض المقدمات - هو ما إذا كان الشكّ في سقوط التكليف الذي علم ثبوته، و هو هنا موجود، ضرورة أنّ تعلق الطلب بصلاة الجمعة معلوم وإن كان كميّته و خصوصيّته مجهولة. و مع الإتيان بصلاة الظهر يشكّ في سقوط التكليف المتعلّق بصلاة الجمعة، فلا مجال للاكتفاء بها عنها، لعدم كونه معذوراً بحكم العقل. و الظاهر هو الوجه الثاني كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو كان الشكّ في التعيين و التخيير على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتقدّمة المتصوّرة في الشكّ فيهما.

الوجه الثاني:

و أمّا لو كان على الوجه الثاني الذي مرّجه إلى أنّه يعلم بتعلق التكليف بكلّ من الشئيين، و لكن يشكّ في أنّ كلّاً منهما واجب عيناً فيجب الإتيان بكليهما، أو تخييراً فلا- يجب إلاّ- الإتيان بواحد منهما، فالكلام فيه هو الكلام في الوجه الأوّل بعينه من جريان البراءة على القول برجوع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط، و كذا على القول بوجوب الجامع تعييناً، لما عرفت من دوران الأمر المتعلّق بكلّ منهما بين أن يكون مولويّاً أو إرشاديّاً و جريان قاعدة الاشتغال بناءً على المختار في معنى الواجب التخييري(1).

ص:55

و أمّا لو كان الشكّ في التعيين و التخيير على الوجه الأخير و هو ما إذا علم تعلّق الوجوب بواحد معيّن من الشيئين، و يعلم بأنّ الإتيان بالشىء الآخر مسقط للوجوب المتعلّق بالشىء الأوّل، و لكن يشكّ في أنّ إسقاطه له هل هو لكونه عدلاً له فيحصل الغرض من الإتيان به أيضاً، أو أنّه يوجب تفويت موضوعه، إمّا لكونه مانعاً عن استيفاء الملاك، أو لكون عدمه شرطاً في حصول أصل الملاك، و على كلا التقديرين يكون عدمه شرطاً لوجوب الواجب، و لا يمكن أن يكون أحد فردى الواجب المخيّر.

فقد أفاد المحقّق النائيني على ما في التقارير: أنّه مع التمكن من الإتيان بما علم تعلّق التكليف به لا يترتّب على الوجهين أثر حتّى يبحث عن الوظيفة في حال الشكّ، إلّا من حيث العصيان و عدمه، فإنّه عند ترك المكلف ما علم تعلّق التكليف به و الاكتفاء بالشىء الآخر مع أنّه يمكن أن يكون في الواقع ممّا لم يتعلّق به التكليف و كان مسقطيته لمكان كونه مفوّتاً لملاك الآخر و مانعاً عن استيفائه، يستحقّ العقوبة، و أمّا مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلّق التكليف به فيظهر بين الوجهين أثر عملي، فإنّه لو كان الشىء الآخر من أفراد الواجب التخييري يتعيّن الإتيان به بعد تعدّد الآخر، و إن لم يكن من أفراد الواجب التخييري فلا يجب الإتيان به، فتجرى البراءة عن التكليف به، للشكّ في تعلّقه به، كما هو واضح (1)، انتهى ملخصاً، هذا.

ص: 56

و لا- يخفى: أنه بناءً على ما ذكره من رجوع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط يصير احتمال الوجوب المشروط أيضاً أحد الاحتمالات.

و من الواضح أنه لو دار الأمر بين كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً تجرى البراءة من الوجوب عند عدم حصول الشرط، فإذا أتى بالشئ الآخر الذي يكون عدم الإتيان به شرطاً على تقدير كون الواجب الآخر واجباً تخييراً يشك في أصل ثبوت التكليف بالنسبة إلى الشئ الأول، كما لا يخفى، و هو مجرى البراءة.

و مجرد احتمال كون مسقطيته للتكليف المتعلق بالشئ الأول من جهة كونه مانعاً عن استيفاء ملاكه أو كون عدمه شرطاً في حصول أصل الملاك لا يوجب استحقاق العقوبة بعد عدم ثبوت كون الوجوب مطلقاً غير مشروط، فلا وجه لاستحقاق العقوبة أصلاً كما في صورة عدم التمكن من الإتيان به، فلا فرق بين الصورتين.

نعم بناءً على المذهب المختار في كيفية الواجب التخييري و أنه سنخ آخر من الوجوب تجرى قاعدة الاشتغال، لأنّ تعلق التكليف بالشئ الأول معلوم و إن كان كفيته و خصوصيته مجهولة، و سقوطه بالإتيان بالشئ الثاني مجهول، فيجب الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم بالإتيان بمتعلقه، كما لا يخفى.

هذا كله فيما يتعلق بالقسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة للواجب التخييري.

و أمّا إذا كان الشك في التعيين و التخيير في القسم الثاني من تلك الأقسام و هو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم بأن احتمال كون الملاك في أحدهما أقوى، كما لو فرض كونه مأموراً بإنقاذ الغريقين اللذين أحدهما هاشمي، و احتمال اهمية إنقاذه لأجل أقواية ملاكه، فهل الأصل يقتضى البراءة أو الاشتغال؟

قال المحقق النائيني على ما فى التقريرات: إنه بناءً على المسلك المختار فى باب التزاحم - وهو كون التخيير لأجل تقييد الإطلاق - يرجع الشكّ إلى الشكّ فى تقييد إطلاق محتمل الأهمّية فى مرحلة البقاء والامتنال مع العلم بتقييد الإطلاق فى الطرف الآخر، ولا إشكال فى أنّ الأصل عند الشكّ فى تقييد الإطلاق فى مرحلة البقاء يقتضى الاشتغال لا البراءة للشكّ فى سقوط التكليف عن محتمل الأهمّية بعد العلم بتعلّق التكليف به (1)، انتهى.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم معقولية التقييد فى مرحلة البقاء، فإنّ التكليف إمّا أن يكون من أوّل حدوثه مشروطاً أو مطلقاً، ولا يعقل استحالة التكليف المطلق مشروطاً وكذا العكس - أنّه لا معنى للشكّ فى السقوط هنا، فإنّ الشكّ فيه إمّا أن يكون قبل إنقاذ واحد منهما، وإمّا أن يكون بعد إنقاذ غير الهاشمى، ففى الأوّل نعلم ببقاء التكليف قطعاً، كما أنّه فى الثانى نعلم بارتقاعه يقيناً، إذ لا معنى حينئذٍ للشكّ فى سقوط التكليف عن محتمل الأهمّية بعد فرض كونهما متزاحمين ولا يقدر المكلف على الإتيان بهما معاً، كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّه بناءً على هذا المسلك لا بدّ من الالتزام بجريان البراءة، للشكّ فى كون محتمل الأهمّية هل يكون واجباً مطلقاً أو مشروطاً، وقد مرّ غير مرّة أنّه إذا دار الأمر بينهما فالأصل الجارى هو البراءة، هذا.

وأما بناءً على المسلك المختار فى باب التزاحم من كون التكليف المتعلّق بكلّ واحد من المتزاحمين باقياً على إطلاقه وفعليته، لأنّ التكليف والحكم المتوجّه إليهما ليس ناظرًا إلى حال الامتنال، فضلاً عن حال الاجتماع

ص: 58

والمعارضة، فضلاً عن علاجه، غاية الأمر أنه حيث لا يكون المكلف قادراً على امتثالهما يكون معذوراً بحكم العقل لعدم القدرة من دون أن يوجب ذلك تقييد الحكم بصورة القدرة، فإنّ الحكم مطلق والعجز عذر عقلي، وحينئذٍ فإن كان المتزاحمان متساويين يحكم العقل بالتخير، وإن كان الملاك في أحدهما أقوى من الآخر يحكم بتعيينه، وإن احتمل الأقوائية - كما هو المفروض في المقام - فالظاهر أنّ مجرد الاحتمال لا يعين محتمل الأقوائية بحيث لو أتى بالمهمّ يكون مستحقاً للعقوبة لأجل ترك محتمل الأهمية، مع أنه لم يقدّم حجة من المولى على تعيينه، فتدبر جيداً.

هذا كله لو كان الشكّ في التعيين والتخير في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري.

وأما لو كان الشكّ فيهما في القسم الثالث من أقسامه، وهو ما لو كان التخير ناشئاً عن تعارض الحجّتين، فبناء على الطريقة - كما هو الحقّ - يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال والأخذ بخصوص ما له مزية محتملة، لأنّه بعد التعارض والتساوق يجب الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة في الأخذ بالمرجّحات، ومع عدمها فالتخير، وحينئذٍ فالشكّ في التعيين والتخير الذي يكون ناشئاً من احتمال المزيّة في أحدهما المعين يوجب الشكّ في حجّية الحجّة التي ليس فيها احتمال المزيّة، لأنّ حجّيتها إنّما هو على تقدير عدم المزيّة في الآخر، وإلا فعلى تقدير وجودها لا تكون حجّة، فحجّية محتمل المزيّة معلومة على التقديرين، وحجّية غيرها مشكوكة، وقد عرفت أنّ مقتضى الأدلّة عدم حجّية الأمانة التي شكّ في حجّيتها كما لا يخفى.

فى دوران الواجب بين أن يكون عينياً أو كفايياً

فهل الأصل يقتضى الأول، فلا يسقط الوجوب بفعل الغير، أو يقتضى الثانى فيسقط بفعله؟

وليعلم أنه ليس المقصود إثبات كونه عينياً أو كفايياً بعنوانهما، بل المقصود مجرد إحراز وظيفة المكلف و أنه هل يجب عليه الإتيان بالواجب بعد إتيان الغير به من باب حكم العقل بالاحتياط أم لا؟ كما أنه لم يكن المقصود فى المسألة الأولى إثبات عنوان التعيينية أو التخييرية.

تصويرات الواجب الكفايى

و كيف كان فجرىان البراءة أو الاشتغال مبنى على كيفية تشريع الواجب الكفايى و تصويره، فاعلم أن فى تصويره وجوهاً:

الأول: أن يكون التكليف متوجّهاً إلى جميع المكلفين كما فى الواجبات العينية. غاية الأمر أنه هنا مشروط بعدم سبق الغير بالفعل، فينحلّ الخطاب إلى خطابات عديدة حسب تعدّد المكلفين، كلّ واحد منها مشروط بعدم سبق الغير بالفعل.

الثانى: أن يكون المخاطب هو النوع، و لمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كلّ فرد من أفراد المكلفين مخاطباً بذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد

المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي، لأنّ الخطاب الواحد لا يكون له إلا امتثال واحد، و هذان الوجهان ذكرهما المحقق النائيني على ما فى التقريرات(1)

. الثالث: أن يكون التكليف متوجّهاً إلى كلّ واحد من المكلفين كما فى الواجب العينى، و الاختلاف بينهما إنّما هو فى المكلف به، فالتكليف فى الواجب العينى إنّما تعلق بالطبيعة المتقيّدة بصدورها من كلّ فرد من أفراد المكلفين، وفى الواجب الكفائى إنّما تعلق بنفس الطبيعة لترتب الغرض على مجرد حصولها، فإذا أوجدها بعض من المكلفين يحصل الغرض، فيسقط التكليف عن الباقيين.

الرابع: أن يقال بثبوت الاختلاف بينهما فى المكلف به فقط، كما فى الوجه الثالث، غاية الأمر أنّ المكلف به فى الواجب الكفائى هو صرف الوجود و ناقض العدم الذى لا يعرض له التكرار، وفى الواجب العينى هى الطبيعة القابلة للتكرار.

الخامس: أن يقال بأنّ المكلف فى الواجب الكفائى هو واحد من المكلفين وفى الواجب العينى هو كلّ فرد من الأفراد، فالاختلاف بينهما إنّما هو فى المكلف.

السادس: أن يقال بثبوت التخيير فى الواجب الكفائى بين المكلفين كثبوته فى الواجب التخييرى بين متعلق الوجوب و التكليف، و ثبوت التعيين فى الواجب العينى بالنسبة إلى الجميع كما فى الواجب التعيينى بالنسبة إلى متعلق التكليف.

ص:61

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه بناءً على الوجه الأول لا بدّ من القول بجريان البراءة؛ لما مرّ من أنه إذا دار الأمر بين كون التكليف مشروطاً أو مطلقاً تجرى البراءة عن التكليف ما دام لم يحصل شرطه. و المفروض فى المقام هو عدم حصول الشرط، لأنّ الشرط عبارة عن عدم سبق الغير بالفعل، و ليس المراد به هو عدم سبقه به فى الجملة و لو فى بعض الوقت. كيف و لازمه صيرورة جميع الواجبات الكفائية عينيّة بعد مضى مقدار من الوقت يمكن الإتيان بها فيه، كما أنه ليس المراد عدم سبقه به إلى آخر الوقت، كيف و لازمه ثبوت التكليف بعد خروج وقته، و هو لا- يجتمع مع التوقيت، كما لا يخفى، بل المراد به هو عدم سبق الغير بالفعل إلى زمان صيرورة وقت الواجب مضيّاً بحيث يفوت لو لم يشتغل به.

و حينئذٍ: فإذا سبق الغير بذلك قبل تضيّق الوقت يشكّ فى ثبوت التكليف لاحتمال كونه مشروطاً بشرط فرض انتفائه، و هو مجرى البراءة.

و أمّا ما أفاده المحقّق النائينى من أنّ الشكّ فى ذلك يرجع إلى الشكّ فى تقييد الإطلاق فى مرحلة البقاء و الامتثال و هو يقتضى الاشتغال لا البراءة⁽¹⁾، فقد عرفت ما فيه من عدم معقولية الاشتراط فى مرحلة البقاء إلاّ على وجه، و ذلك الوجه أيضاً مجرى البراءة كما عرفت.

هذا كلّ بناءً على الوجه الأوّل.

ص: 62

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي: فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَجِبُ الْاِحْتِيَاظُ بِالِاتِّبَانِ بِهِ وَ لَوْ بَعْدَ سَبْقِ الْغَيْرِ بِهِ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ فِي كَوْنِ الْوَاجِبِ عَيْنِيًّا أَوْ كِفَائِيًّا وَإِنْ كَانَ مَرْجِعُهُ إِلَى الشَّكِّ فِي تَعَلُّقِ التَّكْلِيفِ بِالْجَامِعِ أَوْ الْأَفْرَادِ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، إِلَّا أَنَّ كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ مَكْلُفًا بِذَلِكَ مَعْلُومٌ إِمَّا لِأَجْلِ انْتِبَاقِ الْجَامِعِ عَلَيْهِ، وَإِمَّا لِأَجْلِ كَوْنِهِ مَكْلُفًا بِخُصُوصِهِ، وَ حِينَئِذٍ يَشْكُ فِي سَقُوطِ هَذَا التَّكْلِيفِ بِاتِّبَانِ الْغَيْرِ بِهِ، وَ الشَّكُّ فِي السَّقُوطِ هُوَ تَمَامُ الْمُنَاطِ لِحَرِيَانِ قَاعِدَةِ الْاِسْتِغَالِ كَمَا عَرَفْتِ.

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى الْوَجْهِ الثَّلَاثِ: فَالظَّاهِرُ أَيْضًا وَجُوبُ الْاِحْتِيَاظِ؛ لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ شَاكًّا فِي كَوْنِ الْوَاجِبِ هَلْ هِيَ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ حَتَّى يَسْقُطَ الْوَجُوبُ بِاِيجَادِ الْغَيْرِ أَوْ الطَّبِيعَةِ الْمُتَقَيِّدَةِ بِصُدُورِهَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ، إِلَّا أَنَّهُ يَعْلَمُ إِجْمَالًا بِكَوْنِهِ مَكْلُفًا بِذَلِكَ وَ يَشْكُ بَعْدَ اِيجَادِ الْغَيْرِ فِي سَقُوطِ التَّكْلِيفِ الْمُتَوَجَّهِ إِلَيْهِ قِطْعًا، وَ هُوَ مَجْرَى قَاعِدَةِ الْاِسْتِغَالِ.

وَ مِنْهُ يَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ مَا إِذَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى امْتِثَالِ التَّكْلِيفِ الْمُتَوَجَّهِ إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ الْقُدْرَةَ مِنْ شَرَايِطِ التَّكْلِيفِ - خِلَافًا لِمَا هُوَ الْحَقُّ وَ الْمُحَقَّقُ مِنْ عَدَمِ كَوْنِ الْقُدْرَةِ شَرْطًا، بَلِ الْعُجْزُ عَذْرٌ عَقْلِيٌّ كَمَا مَرَّ فِي بَعْضِ الْمُبَاحِثِ السَّابِقَةِ - يَكُونُ الشَّكُّ فِيهَا رَاجِعًا إِلَى الشَّكِّ فِي حَصُولِ شَرْطِ الْوَجُوبِ وَ مَعَ الشَّكِّ فِي الشَّرْطِ يَشْكُ فِي أَصْلِ ثُبُوتِ الْمَشْرُوطِ، فَمَرْجِعُ الشَّكِّ فِي الْقُدْرَةِ إِلَى الشَّكِّ فِي أَصْلِ ثُبُوتِ التَّكْلِيفِ، وَ هُوَ مَجْرَى الْبَرَاءَةِ. وَ هَذَا بِخِلَافِ الْمَقَامِ، فَإِنَّ الشَّكَّ فِي خُصُوصِيَّةِ التَّكْلِيفِ مِنْ حَيْثُ الْمُتَعَلِّقُ لَا يُوْجِبُ الشَّكَّ فِي أَصْلِ ثُبُوتِهِ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

نعم، ما ذكرنا من اقتضاء العلم الإجمالي للاحتياط إنّما هو فيما إذا حصل العلم قبل سبق الغير بإيجاد الطبيعة، وأمّا إذا حصل بعده فمرجع الشكّ في كونه عينياً أو كفاثياً حينئذٍ إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف؛ لأنّه لو كان متعلّقه هو نفس الطبيعة لسقط بإيجاد الغير قطعاً، هذا.

وأمّا بناءً على الوجه الرابع: فمقتضى القاعدة أيضاً وجوب الاحتياط؛ لعين ما ذكر في الوجه الثالث، كما أنّه في الوجه الخامس يجرى عين ما ذكر في الوجه الثاني.

وأمّا بناءً على الوجه السادس فيبتنى الحكم على ما ذكر في كيفية تصوير الواجب التخيري، فإن قلنا: بأنّ مرجع الواجبات التخيريّة إلى الاشتراط الذي مرجعه في المقام إلى كون ثبوت التكليف بالنسبة إلى كلّ مكلف مشروطاً بعدم سبق الغير بفعل متعلّق التكليف، فالمرجع هي أصالة البراءة، وإن قلنا بغير ذلك و أنّها سنخ آخر فالمرجع هي أصالة الاشتغال، فتدبر.

القول: في أصل التخيير

إشارة

في أصل التخيير

ص:65

فصل فى دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة بأن علم إجمالاً بوجوب شىء معيّن أو حرمة.

وليعلم أنّ دوران التكليف بينهما فى فعل واحد تارة يكون مع وحدة الواقعة، كما لو فرض العلم الإجمالى بوجوب صوم يوم معيّن أو حرمة، و اخرى مع تعدّد الواقعة، كما لو فرض دوران الأمر فى صلاة الجمعة فى حال الغيبة بين الوجوب و الحرمة، فلو كانت الواقعة واحدة لا يمكن المخالفة القطعية كما لا يمكن الموافقة القطعية.

نعم لو كان شىء من الوجوب و الحرمة تعديداً يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية، كما أنّه لو كانت الواقعة متعدّدة يتمكّن أيضاً من المخالفة القطعية، كما لا يخفى.

وعلى أىّ تقدير فقد يكون الفعل أو الترك معلوم الأهمية فى نظر العقل، كما لو تردّد أمر الشخص بين أن يكون نبياً يجب حفظه أو سائب نبي مهذور الدم، وإمّا أن يكون محتمل الأهمية، وإمّا أن يعلم تساويهما.

تساوى المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه لو كانت الواقعة واحدة، و لم يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، و لم يكن شىء من الفعل أو الترك معلوم الأهمية أو محتملها فى نظر العقل، فهل يحكم العقل بالتخيير و أنّ المكلف مخير فى تعيين أيهما شاء؟

فى جريان الأصل العقلى

الظاهر نعم؛ لأنّ معنى حكم العقل بذلك عبارة عن مجرد إدراكه هذا المعنى لا جعله التخيير. و من الواضح ثبوت حكمه فى المقام، فإنّه بعد ملاحظة استواء العلم الإجمالى بالنسبة إلى الطرفين، و عدم كون المكلف قادراً على الامتثال بالنسبة إلى كلا التكيلين، و عدم ثبوت مزية محققة أو محتملة لأحد الطرفين، يدرك أنّ المكلف مخير فى الفعل و الترك، و هذا هو معنى التخيير العقلى، و لا ينافى ذلك عدم خلوّ المكلف بحسب الخلقة من الفعل أو الترك، كما لا يخفى.

و أمّا ما أفاده المحقق النائنى قدس سره - على ما فى التقريرات - من عدم ثبوت الوظيفة العقلية هنا، لأنّ التخيير العقلى إنّما هو فيما إذا كان فى طرفى التخيير ملاك يلزم استيفائه، و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذى يحكم به فى باب التزاحم، و فى دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك فى كلّ من طرفى الفعل و الترك(1)

. ففيه - مضافاً إلى أنّ ذلك مجرد دعوى لا يساعده بيّنة و لا برهان، لعدم

ص:68

نهوض دليل على اختصاص مورد التخيير العقلي بذلك - أن هذا منقوض بما إذا اضطرّ المكلف إلى طرف غير معيّن من أطراف العلم الإجمالي بخمريّة هذا المانع أو مانع آخر مورد للابتلاء مثلاً، فإنّه لا خفاء في أنّ العقل يحكم بالتخيير لرفع الاضطرار مع عدم ثبوت الملاك في جميع الأطراف، فتدبّر.

و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق العراقي - على ما في التقريرات - من أنّ الحكم التخييري شرعياً كان كما في باب الخصال، أو عقلياً كما في المتزاحمين إنّما يكون في مورد يكون المكلف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين (1).

. وجه ذلك: أنّ مرجع هذا الكلام إلى دعوى كون مورد التخيير هو غير مورد دوران الأمر بين المحذورين، وهو مصادرة واضحة، كما لا يخفى.

هذا كلّّه بالنسبة إلى أصالة التخيير، وقد عرفت جريانها في المقام.

و أمّا البراءة العقلية: فالظاهر أيضاً جريانها، لأنّ جنس التكليف وهو الإلزام وإن كان معلوماً تفصيلاً، إلا أنّ خصوصية الوجوب والتحريم مجهولة، فيقبح العقاب عليها بعد عدم ثبوت حجة على الخصوصية من قبل المولى، فالعقاب على نوع التكليف قبيح؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعلى جنسه أيضاً قبيح؛ لعدم القدرة على الامتثال، هذا.

ويظهر من جماعة من المحقّقين عدم جريان البراءة العقلية لوجوه:

منها: ما أفاده المحقّق الخراساني في الكفاية من أنّه لا مجال لها هنا

ص: 69

لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه هاهنا، وإثما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعية كمخالفتها، و الموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى(1)

. ومنها: ما فى التقريرات المنسوبة إلى المحقّق النائنى قدس سره من أنّ مدرك البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، و فى باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب لأنّ وجود العلم الإجمالى كعدمه لا يقتضى التنجيز و التأثير، فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان(2)

. ومنها: ما أفاده المحقّق العراقى على ما فى تقريراته ممّا ملخصه: أنّ مع حصول الترخيص فى الرتبة السابقة عن جريان البراءة بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك لا يبقى مجال لجريان أدلّة البراءة العقلية و الشرعية، هذا(3)

. و لا يخفى ما فى جميع هذه الوجوه من الخلل و الضعف.

أمّا الوجه الأول: فلأنّ المراد بعدم قصور فى البيان إن كان هو عدم القصور بالنسبة إلى جنس التكليف فواضح، و نحن أيضاً نقول به، و لكن ذلك لا ينافى قصوره بالنسبة إلى نوع التكليف. و إن كان المراد به هو عدم القصور بملاحظة النوع أيضاً فنحن نمنع ذلك، كيف و خصوصية الوجوب و الحرمة مجهولة، فالحكم بنفى العقاب عليها متوقّف على إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و بدونها لا مجال لهذا الحكم أصلاً، كما لا يخفى.

ص:70

1- (1) - كفاية الأصول: 405.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائنى) الكاظمى 3: 448.

3- (3) - نهاية الأفكار 3: 293.

وأما الوجه الثاني: فلأنّ القطع بعدم العقاب وبوجود المؤمن ممّا لا يحصل لو اغمض النظر عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و مجرد سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز و التأثير و صيرورة وجوده كعدمه لا يجدى ما لم ينضم إليه القاعدة، كيف و لو فرض جواز العقوبة على خصوصية الوجوب مثلاً و لو كانت مجهولة فمن أين يقطع بعدم العقاب و وجود المؤمن حينئذٍ، فهذا القطع إنّما هو بملاحظة هذه القاعدة.

و أما الوجه الثالث: فلأنّ الحكم بتأخر رتبة أدلة البراءة عن حكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك ممنوع جدّاً، فإنّ الحكم بالتخيير إنّما هو بعد ثبوت قبح العقاب على خصوصية الوجوب و الحرمة، لأنّه لو فرض إمكان العقوبة على التكليف الوجوبى مثلاً و إن كان مجهولاً لا يحكم العقل بالتخيير، فحكمه به إنّما هو بعد ملاحظة عدم ثبوت البيان على الخصوصية و عدم جواز العقوبة عليها كما عرفت، هذا.

فى جريان الأصل الشرعى

و أما البراءة الشرعية: فالظاهر بملاحظة ما ذكرنا فى وجه جريان البراءة العقلية جريانها أيضاً، لأنّ التكليف بنوعه مجهول، فيشملة مثل حديث الرفع.

ولكن المحقق النائينى نفى جريانها، نظراً إلى أنّ مدرّكها قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«رفع ما لا يعلمون» (1). و الرفع فرع إمكان الوضع، و فى المقام لا يمكن وضع

ص: 71

1- (1) - التوحيد: 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 5: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

الوجوب و الحرمة كليهما لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير، و مع عدم إمكان الوضع لا يعقل الرفع، فأدلة البراءة الشرعية لا تعم المقام أيضاً⁽¹⁾، هذا.

و يرد عليه: أنّ في مورد دوران الأمر بين المحذورين يتمسك بحديث الرفع مرتين، تارة لرفع الوجوب المجهول، و اخرى لرفع الحرمة المجهولة، و من الواضح أنّ وضع الوجوب بنفسه ممّا يمكن، كما أنّ وضع الحرمة لا استحالة فيه. نعم ما لا يمكن وضعه هو مجموع الوجوب و الحرمة، و هو لا يكون مفاد حديث الرفع، فما يمكن وضعه يشمله الحديث، و ما لا يشمله لا يمكن وضعه.

و أمّا أصالة الإباحة فمحصل ما أفاده في وجه عدم جريانها امور:

الأول: عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام:

«كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»⁽²⁾. و ليس في هذا الباب احتمال الإباحة و الحلّ، بل الطرف هو الوجوب.

الثاني: أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات الموضوعية و لا يعمّ الشبهات الحكمية.

الثالث: أنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة

ص:72

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:448.

2- (2) - الفقيه 3:1002/216، وسائل الشيعة 17:87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وهذا يناقض العلم بالإلزام وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلا أنه حاصل بالوجدان ولا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً⁽¹⁾، انتهى.

ويرد عليه امور:

الأول: منع ما ذكره في الأمر الثاني من اختصاص دليل أصالة الحلّ بالشبهات الموضوعية، فإنه قد مرّ عدم الاختصاص.

الثاني: أن ظاهر كلامه هو كون أصالة الحلّ متّحداً مع أصالة الإباحة، مع أن معنى الإباحة هو تساوى الفعل والترك، ومعنى الحلّية هو عدم كون فعله محرّماً وممنوعاً، فالحلّية تغاير الإباحة، وما دلّ عليه النصوص والروايات⁽²⁾ هي أصالة الحلّية لا الإباحة، فإنه لم يرد في شيء منها الحكم بإباحة مشكوك الحرمة أصلاً كما لا يخفى.

الثالث: أن مقتضى ما ذكره أولاً من عدم شمول دليل أصالة الإباحة لصورة دوران الأمر بين المحذورين ينافى ما ذكره أخيراً من أن مفاد أصالة الإباحة هو الترخيص في الفعل والترك. بيان ذلك: أن الترخيص في الفعل لا يعقل بعد كون الترخيص فيه معلوماً، فإذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - فما يمكن أن يدلّ عليه أدلة البراءة بالنسبة إلى الدعاء عندها هو الترخيص في تركه، وأما الترخيص في الفعل فلا يدلّ عليه أدلة البراءة؛ لكونه

ص:73

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3:445.

2- (2) - وسائل الشيعة 17:87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1 و 3، و 117:25، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 1 و 7.

معلوماً، فالترخيص في الفعل إنّما يعقل إذا كان الفعل مشكوك الحرمة، كما أنّ الترخيص في الترك إنّما يمكن إذا كان الفعل مشكوك الوجوب، ولا يعقل الترخيص في الترك في الأول وفي الفعل في الثاني. وحينئذٍ: فمقتضى ما ذكره أخيراً من أنّ مفاد أصالة الإباحة هو الترخيص في الفعل و الترك هو أن يكون الفعل مشكوك الحرمة و الوجوب، إذ لا يعقل الترخيص في الفعل مع العلم بعدم الحرمة و لا في الترك مع العلم بعدم الوجوب، فالترخيص فيهما معاً إنّما هو إذا لم يعلم عدم الحرمة و لا عدم الوجوب، بل دار الأمر بينهما، كما في المقام، فمفاد كلامه الأخير هو اختصاص مورد أصالة الإباحة التي مرجعها إلى الترخيص في الفعل و الترك بصورة دوران الأمر بين المحذورين، إذ لا يعقل الترخيص فيهما معاً في غيرها، و مقتضى كلامه الأول هو اختصاص موردها بغير صورة الدوران بين المحذورين، و هذا تهافت فاحش، فتدبر.

الرابع: أنّ ما ذكره من منافاة أصالة الإباحة بمدلولها المطابق مع المعلوم بالإجمال محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ ذلك مبني على أن يكون مفاده هو الرخصة في الفعل و الترك معاً، مع أنّ مثل قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» إنّما يدلّ على مجرد الترخيص في الفعل في مقابل الحرمة، و لا يدلّ على الترخيص في الفعل و الترك معاً حتّى ينافي المعلوم بالإجمال. فمفاد أصالة الإباحة بمقتضى دليلها هو مجرد نفي الحرمة و جعل الترخيص الظاهري بالنسبة إلى الفعل، و هذا لا ينافي الوجوب، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أنّه على فرض التنافي و المناقضة لا بأس بذلك، لأنّه كالمناقضة بين الأحكام الظاهريّة و الأحكام الواقعية، فما قيل في الجمع بينهما يقال هنا أيضاً. هذا كلّ في أصالة الإباحة.

وأما الاستصحاب: فمحصّل ما أفاده قدس سره في وجه عدم جريانه أيضاً أنّه لمّا كان الاستصحاب من الأصول التنزيلية فلا يمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الإجمالي، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرّمته واقعاً - كما هو مفاد الاستصحابيين - لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرّمته.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّي الاستصحابيين ينافي الموافقة الالتزامية فإنّ التصديق بأنّ لله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب و الحرمة واقعاً⁽¹⁾، انتهى.

وفيه: منع كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية بهذا المعنى، فإنّه ليس في شيء من أدلّته ما يدلّ أو يشعر بذلك إلّا ما في صحيحة زرارة الثالثة من قوله عليه السلام:

«فييني عليه»⁽²⁾ ولكن لا- يخفى أنّ المراد بالبناء على المتيقّن هو البناء العملي لا- البناء القلبي على أنّ الواقع أيضاً كذلك حتّى ينافي الموافقة الالتزامية على تقدير تسليم لزومها فلا بأس بجريان الاستصحابيين و البناء العملي على طبقهما، ولا منافاة بينهما وبين العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة أصلاً، لما مرّ في أصالة الإباحة فراجع. إلّا- أن يكون الوجه في عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو التناقض في أدلّة الأصول، فإنّه حينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحابيين، كما لا يخفى.

هذا كلّه مع كون الطرفين مساويين من حيث المزيّة و الترجيح.

ص:75

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3:449.

2- (2) - الكافي 3:351، وسائل الشيعة 8:216، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

اختلاف المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة

أما لو كان لأحد الطرفين مزية محتملة أو محققة فلا إشكال في وجوب الأخذ به لو كانت المزية والأهمية بمثابة تمنع من جريان البراءة حتى في الشبهات البدوية، كما في المثال المتقدم من دوران الأمر بين كون الشخص الموجود في البين نبياً أو شخصاً آخر يجب قتله، و كما في دوران امرأته بين زوجته التي حلف على وطئها أو أمه، و كما في غيرها من الموارد.

و أما لو لم تكن المزية بهذه المثابة فهل يستقلّ العقل بتعيينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في غير المقام - كما نفى عنه البعد في الكفاية (1) - أو لا يستقلّ بذلك، بل يحكم بالتخيير أيضاً؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو ما إذا كان التكليف بنوعه معلوماً. غاية الأمر أنه شكّ في خصوصياته وأنه على نحو التعيين أو على سبيل التخيير، و حينئذٍ فيمكن أن يقال: بأنّ مقتضى الشكّ في السقوط بعد الإتيان بالعدل هو وجوب الاحتياط بالإتيان بما يحتمل تعيينه.

و أمّا في المقام فلا يكون التكليف بمنجز أصلاً، فليس هنا تكليف شكّ في سقوطه حتى يكون مقتضى قاعدة الاشتغال بقائه و وجوب الخروج عن عهده و مع عدم التكليف لا يبقى مجال لوجوب الأخذ بذى المزية المحتملة أو المحققة، كما لا يخفى.

هذا كلّه إذا كانت الواقعة واحدة.

ص: 76

في تعدّد الوقائع المقتضى لتعدّد التكليف

و أمّا إذا كانت متعدّدة فلا إشكال فيها أيضاً في ثبوت التخيير، لكن هل التخيير بدوى أو استمرارى؟

و منشأ الخلاف: أنّ العلم الإجمالى فى كلّ واقعة من الوقائع المتعدّدة وإن لم يمكن مخالفته قطعاً و لا موافقته كذلك، و لذا يحكم العقل بالتخيير، إلّا أنّ هنا علمين إجمالين آخرين لهما موافقة قطعية و مخالفة كذلك، فإنّ العلم الإجمالى بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها وإن لم يكن فى خصوص يوم واحد له موافقة و لا مخالفة، إلّا أنّه يتولّد منه علم إجمالى بوجوب صلاة الجمعة فى هذه الجمعة أو حرمتها فى جمعة اخرى، و كذا علم إجمالى بحرمتها فى هذه الجمعة و وجوبها فى اخرى، فإنّ من يعلم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة فى كلّ جمعة أو حرمتها فيه يعلم أيضاً إجمالاً بوجوبها فى هذه الجمعة أو حرمتها فى الأخرى، و كذا بحرمتها فيها أو وجوبها فى الأخرى، و هذان العلمان لهما موافقة قطعية و مخالفة قطعية.

غاية الأمر: أنّ الموافقة القطعية فى إحداهما هى عين المخالفة القطعية بالنسبة إلى الآخر، فإنّ من يصلّى الجمعة فى جمعة و يتركها فى جمعة اخرى وافق العلم الإجمالى الأوّل قطعاً، و خالف الثانى أيضاً كذلك.

و حينئذٍ: فإن قلنا بثبوت الترجيح و أنّ المخالفة القطعية لها مزيّة على الموافقة القطعية يكون التخيير بدوياً؛ لئلا يلزم المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلمين الإجمالين الآخرين، و إن قلنا بعدم ثبوت الترجيح و أنّه لا فرق

بينهما، يكون التخيير استمراريًا، وهذا هو الظاهر؛ لعدم الدليل على ترجيحها.

وما حكي من كون المخالفة القطعية علة تامّة للحرمة و الموافقة القطعية مقتضية للوجوب فليس إلا مجرد دعوى بلا بينة وبرهان.

و مما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقق النائيني قدس سره ممّا ملخصه: أنّ المخالفة القطعية لم يتعلّق بها التكليف التحريمي شرعاً، بل قبحها كحسن الطاعة من المستقلات التي لا تستتبع الخطاب المولوي، و حكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجّز التكليف، وإلاّ فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجّز التكليف، فمخالفة التكليف المنجّز قبيحة عقلاً.

وأما مخالفة التكليف الغير المنجّز فلا قبح فيها، وفي المقام يكون الأمر كذلك؛ لأنّه في كلّ واقعة يدور الأمر بين المحذورين فكون الواقعة ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل المعلوم بالإجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذوريين (1)، انتهى.

وجه الخلل: أنّ المراد بالمخالفة القطعية إن كان هي المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأوّل - وهو العلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة مطلقاً أو حرمتها كذلك - فمن الواضح أنّه لا يكون له مخالفة قطعية بعد كون التكليف في كلّ واقعة تكليفاً مستقلاً، ولا فرق من هذه الجهة بين وحدة الواقعة وتعددها، فكما أنّه لا يكون له مخالفة قطعية في صورة الوحدة، كذلك لا يكون له تلك في صورة التعدّد.

وإن كان المراد بها هي المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلمين

ص:78

الإجماليين الآخرين فلا وجه للحكم بعدم قبحها بعد تنجز التكليف. غاية الأمر أنك عرفت أنه حيث تكون المخالفة القطعية بالنسبة إلى أحدهما ملازمة للموافقة القطعية بالنسبة إلى الآخر و لا دليل على ترجيح الأولى على الثانية، يحكم العقل بالتخير مستمراً. فالوجه في ذلك ما ذكرنا، لا ما أفاده قدس سره.

تنبيه: في دوران الأمر بين المحذورين في التعديّات

قد مرّت الإشارة إلى أنّ دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنّما يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين إذا كان كلّ من الوجوب و الحرمة توصّلياً. و أمّا إذا كان كلاهما تعبديين فلا إشكال في عدم كون الدوران بينهما من ذلك القبيل لإمكان المخالفة القطعية بالفعل مع عدم قصد التقرب، أو بالترك كذلك و إن لم يكن الموافقة القطعية، و حينئذٍ فيجب عليه الموافقة الاحتمالية بالإتيان بأحد الطرفين من الفعل أو الترك بقصد التقرب، هذا.

و لو كان أحدهما المعيّن تعبدياً فيمكن المخالفة القطعية بالإتيان بالطرف التعبدي لا مع قصد التقرب، و لا يمكن الموافقة القطعية، فيجب عليه ترك المخالفة القطعية إمّا بالإتيان بالطرف التعبدي مع قصد التقرب، و إمّا بالإتيان بالطرف الآخر، هذا.

و لو كان أحدهما الغير المعيّن تعبدياً و الآخر الغير المعيّن توصّلياً فلا يمكن المخالفة القطعية، فيصير أيضاً من قبيل الدوران بين المحذورين، كما هو واضح.

القول: في أصل الاشتغال

إشارة

في أصل الاشتغال

و يقع الكلام في مقامين:

ص:81

المقام الأول: فى تردّد المكلف به بين أمرين متباينين أو امور متباينة

اشارة

فى تردّد المكلف به بين أمرين متباينين أو امور متباينة

وقبل الخوض فى ذلك لا بدّ من تقديم أمرين:

ملاك حكم العقل لجريان قاعدة الاشتغال

الأول: أنّ تمام الملاك لجريان قاعدة الاشتغال التى يحكم بها العقل هو أن يكون الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، وأن يكون الاحتياط ممكناً. وإذا تحقّق هذان الأمران يحكم العقل بالاشتغال ووجوب الاحتياط، بلا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم الذى شكّ فى متعلّقه تكليفاً وجوبياً أو تحريمياً، وبلا-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 هى الجمعة أو الظهر، أو جنس التكليف، كما إذا علم أنّه مكلف بتكليف إلزامى، ولكنّه لا يعلم هل هو وجوب هذا أو حرمة ذاك.

ص:83

وبلا فرق أيضاً بين أن يكون الشبهة موضوعية و الشكّ مستنداً إلى الاشتباه في الأمور الخارجية، أو كانت الشبهة حكمية منشؤها فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه.

إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

الثاني: أنّ تردّد المكلف به قد يكون مع العلم الجازم بالتكليف الواقعي الفعلي بحيث تعلّقت الإرادة الحتمية من المولى بذلك، ففي مثل ذلك لا فرق بين الشبهة المحصورة وغيرها في عدم إمكان الترخيص و لو في بعض الأطراف، ضرورة مناقضة الترخيص و لو كذلك مع الإرادة الجدّية الواقعية و لا يمكن اجتماعهما، فالمولى إذا أراد حفظ ولده جدّاً بحيث لم يرض بقتله أصلاً كيف يمكن له حينئذٍ أن يرخص في قتل فرد مشتبه و لو كانت الشبهة غير محصورة، فضلاً عمّا إذا كانت الشبهة محصورة، سيّما إذا رخص في جميع الأطراف.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياح في أنّ مع العلم بالتكليف الفعلي الناشئ عن الإرادة الجدّية الحتمية لا يعقل الترخيص من المولى أصلاً، فيحرم مخالفته القطعية، كما أنّه يجب موافقته القطعية، و لا أظنّ بأن يخالف في ذلك أحد، و مخالفة العلمين المحقّقين الخوانساري و القمي 0 في حرمة المخالفة القطعية إنّما هو في غير هذه الصورة، إذ وضوح ما ذكرنا بمكان لا يظنّ بأحد من العلماء فضلاً مثلهما أن يتوهّم المخالفة، كما لا يخفى و إن وقع الخلاف و الاشتباه في بعض الكلمات، هذا.

وقد يكون تردّد المكلف به مع العلم القطعى لا بالتكليف الفعلى الواقعى، بل بقيام حجة معتبرة شرعية عليه كشمول عموم أو إطلاق أو قيام أمانة كخبر الواحد وشهادة العدلين ونحوهما، فهو على قسمين، فإنه قد يعلم بأنه مع مصادفة الحجة المعتبرة للواقع يكون الواقع مطلوباً للمولى ومراداً له بحيث لم يرفع يده عنه أصلاً، وقد لا يعلم ذلك.

ففى القسم الأول لا معنى للترخيص؛ لأنّ الترخيص ولو فى بعض الأطراف لا يجتمع مع إرادة المولى الواقعى على تقدير المطابقة، وإرادة المولى وإن لم تكن معلومة لعدم العلم بالمطابقة ضرورة، إلاّ أنّ احتمال المصادفة مع العلم بالترخيص مرجعه إلى احتمال اجتماع النقيضين وهو - كالمقطع به - مستحيل بدهة.

وأما القسم الثانى الذى مرجعه إلى العلم بقيام الحجة المعتبرة وعدم العلم بكون الواقع مراداً على تقدير المصادفة، فهو يمكن أن يقع فيه الترخيص، ولا تلزم المناقضة أصلاً؛ ضرورة أنّ مع عدم المصادفة لا يلزم مناقضة، لعدم ورود الترخيص على مورد الحكم الواقعى، ومع المصادفة يكون مرجع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعى لمصلحة أهمّ من مصلحة درك الواقع، كما هو الشأن فى الشبهات البدوية، فإنّ الترخيص فى مطلقها مع ثبوت الحكم الواقعى فى بعض مواردّها إنّما هو لأجل أنّه رفع اليد عن الحكم الواقعى لمصلحة أهمّ.

نعم فى المقام قبل ورود الترخيص يحكم العقل بلزوم المشى على طبق

الأمانة ووجوب الاحتياط، و لا فرق في نظره من هذه الحيشية بين العلم التفصيلي و العلم الإجمالي، فكما أنّ العالم تفصيلاً بحجّة معتبرة شرعية لا- يكون معذوراً لو خالفها و صادف الواقع، فكذلك العالم إجمالاً بها لا يكون معذوراً لو خالفها و لو باتيان بعض الأطراف، و يجب عليه الاحتياط باتيان الجميع في الشبهات الوجودية و بتركه في الشبهات التحريمية.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّ الترخيص و الإذن في الارتكاب لا يكون ترخيصاً في المعصية التي هي قبيحة عند العقل، فيلزم من ذلك مضافاً إلى الترخيص فيما هو قبيح عند العقل - و هو لا يصدر من الحكيم - المناقضة، لعدم إمكان اجتماع المعصية مع الترخيص فيها بعد كونها متوقّفة على تكليف المولى، كما لا يخفى، و ذلك لأنّ المعصية القبيحة التي يستحقّ بها العبد العقوبة هي مخالفة المولى في بعثه و زجره، و إلاّ فمن الواضح أنّ مخالفة الأمانة التي هي طريق إلى الواقع لا تكون معصية، و الترخيص في جميع الأطراف إنّما يرجع إلى الترخيص في مخالفة الأمانة و عدم المشي على طبقها، و هي لا تكون بنفسها قبيحة موجبة لاستحقاق العقوبة.

و إن شئت قلت: إنّ القبيح و الموجب لاستحقاق العقوبة هي مخالفة التكليف الواقعي الذي كان مطلوباً للمولى و لم يرفع يده عنه لمصلحة اخرى أهمّ، و أمّا مخالفة التكليف الواقعي الذي يكون قد رفع اليد عنه لها فلا تكون قبيحة و لا موجبة لاستحقاق العقوبة أصلاً.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: الخلل فيما أفاده بعض الأعلام من أنّ الترخيص في جميع الأطراف يوجب الترخيص في المعصية و هو مستلزم

للتناقض (1). وبالجملة: فالعقل قبل ورود الترخيص وإن كان يحكم بلزوم العمل على طبق الحجّة الإجمالية ووجوب المشى معها بالاحتياط، إلاّ أنّه لا مانع عنده من ورود الترخيص ولو في جميع الأطراف.

و حينئذٍ: فلا بدّ من ملاحظة أنّه هل يكون هنا مانع من جهة أخرى، أم لا، وعلى تقدير عدم المانع فهل هنا ما يدلّ على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي أم لا.

و ليعلم أنّه على تقدير عدم المانع ووجود الترخيص لا يكون الأدلّة المرخّصة مقيدة للإطلاق أو العموم الشاملين لحال العلم الإجمالي بصورة العلم التفصيلي بالموضوع أو الحكم، فإنّه - مضافاً إلى الاستحالة في قسم - يكون مقتضى التقييد عدم وجوب التعليم والتعلّم حينئذٍ، كما لا يخفى.

مع أنّ من الواضح وجوبهما على العالم والجاهل، وكذا لا ندعى كونها مقيدة لحجّة الأمانة بصورة العلم التفصيلي بقيامها، بل نقول بأنّ في جميع ذلك يكون الإطلاق أو العموم أو الأمانة بحاله، غاية الأمر أنّ المولى لمراعاة مصلحة أهمّ اضطرّ إلى رفع اليد عنه وجعل الترخيص.

ص: 87

الروايات الدالة على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يدلّ بظاهره من الروايات على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى كثير.

منها:

مرسلة معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إِنَّه لطعام يعجبني، سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه» (1)

وقد وردت هذه الكليّة فى رواية عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (2)

. و الاحتمالات الجارية فى صدر الروايتين مع قطع النظر عن الغاية المذكورة فيهما ثلاثة:

أحدها: أن يكون المراد بالشىء هى الطبيعة الواحدة التى يوجد فيها

ص: 88

1- (1) - المحاسن: 601/496، وسائل الشيعة 119:25، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 7.

2- (2) - الفقيه 3: 1002/216، وسائل الشيعة 87:17، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

الحلال باعتبار بعض أنواعه و الحرام باعتبار بعضها الآخر، و حينئذٍ فيصير المراد أنّ هذه الطبيعة الواحدة لك حلال حتّى تعرف نوعها الحرام بعينه، و حينئذٍ فيختصّ بالشبهات البدويّة، و لا يشمل صورة العلم الإجمالى و الشبهات المحصورة.

ثانيها: أن يكون المراد بالشىء مجموع الشئيين أو الأشياء التى يعلم بوجود الحرام بينهما أو بينها إجمالاً، و حينئذٍ فينحصر موردها بأطراف العلم الإجمالى.

ثالثها: أن يكون المراد به أعمّ من القسم الأوّل و الثانى، فتشمل الروايتان الشبهات البدويّة و المحصورة جميعاً، هذا.

و أمّا ذيل الروايتين: فإن كان المراد بالشىء هو الاحتمال الأوّل فيمكن أن يكون المراد بالمعرفة أعمّ من المعرفة التفصيلية و الإجمالية، لكن هذا الاحتمال أبعد الاحتمالات الثلاثة.

و لو كان المراد به هو الاحتمال الثانى فاللازم أن يكون المراد بالمعرفة، المعرفة التفصيلية.

كما أنّه بناء على الاحتمال الثالث لا بدّ أن يكون المراد بها هذه المعرفة، لاستهجان جعل الغاية للشبهة البدويّة أعمّ من المعرفة الإجمالية، مع أنّ المغبى شامل لصورة العلم الإجمالى أيضاً التى لا بدّ أن يكون المراد من الغاية بالنسبة إليها المعرفة التفصيلية، كما هو واضح.

و كيف كان: فالروايتان بناءً على الاحتمالين الأخيرين تدلّان على جعل الحلّية فى أطراف الشبهة المحصورة.

و مثلهما فى الدلالة على ذلك

رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام

بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة» (1)

. فإنّ المراد بالشىء هو كلّ ما شكّ في حليّته و حرّمته، و الغاية هو العلم بحرمة نفس ذلك الشىء المشكوك، فتشمل الشبهة المحصورة، كما هو واضح، هذا.

و لكن لا يخفى أنّ رواية معاوية بن عمّار مرسلة لا يجوز الاعتماد عليها.

و مثلها في عدم جواز الاعتماد رواية عبد الله بن سليمان (2) الواردة في الجبن المشتملة على هذه القاعدة الكلّية، وذلك لأنّ عبد الله بن سليمان مجهول، مضافاً إلى أنّ موردها الجبن، و منشأ احتمال التحريم فيه هو أنّه قد توضع فيه الأنفحة من الميتة، و صار ذلك موجباً لتقسيم الجبن إلى قسمين حلال و حرام، مع أنّ الجبن بحسب مذهب أهل الحقّ حلال كلّ حتّى الجبن الذى علم تفصيلاً بأنّه وضعت فيه الأنفحة من الميتة فلا يكون منقسماً على قسمين.

و حينئذٍ فيقوى في النظر صدور الروايتين تقيّة؛ للحكم فيهما بجواز أكل الجبن من جهة الاشتباه لا في نفسه، مع أنّ الواقع ليس كذلك.

ص: 90

1- (1) - الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

2- (2) - الكافي 6: 1/339، وسائل الشيعة 25: 117، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 1.

وأما رواية مسعدة فهي أيضاً غير قابلة للاعتماد، لأن الأمثلة المذكورة فيها لا تكون الحلّية فيها مستندة إلى قاعدة الحلّية المجعولة في الصدر، بل الحلّية فيها لأجل وجود بعض الأمارات أو الأصول المتقدّمة على قاعدة الحلّية في موردها مثل اليد وإقرار العقلاء على أنفسهم واستصحاب عدم كونها رضية له و كذا استصحاب عدم كونها اختلاً له بناءً على جريانه على خلاف ما هو الحق.

وبالجملة: فجعل قاعدة كلىّة ثمّ إيراد أمثلة لها خارجة عنها داخلية في قواعد اخر مستهجن لا يصدر من مثل الإمام عليه السلام، فالرواية من هذه الجهة موهونة جداً. فلم يبق في البين إلا رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة، وهي صحيحة من حيث السند تامّة من حيث الدلالة، خالية عن احتمال الصدور تقيّة، لعدم مورد لها.

وقد عرفت: أنّ العقل لا يأبى من الترخيص في جميع أطراف الشبهة المحصورة، لعدم كون الترخيص فيه ترخيصاً في المعصية بنظره، إلاّ أنّه حيث يكون المتفاهم من مثل هذه الرواية عند العرف والعقلاء هو الترخيص في المعصية - وهو مضافاً إلى قبحه غير معقول؛ لاستلزامه التناقض كما عرفت سابقاً - فلا بدّ من رفع اليد عنها ولا يجوز الأخذ بمضمونها والحكم بالحلّية، ويؤيّد ما حكى عن صاحب الجواهر من ندور العامل بمثل هذه الرواية والأخذ بمضمونها(1)

. فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ أصالة الحلّية لا تجرى في موارد الشبهة

ص: 91

المحصورة، وكذا أدلة أصالة البراءة؛ لأنّ مفادها هو جعل التوسعة للناس وعدم التضيق عليهم في موارد الجعل وعدم العلم، والحكم في الشبهة المحصورة معلوم لا- خفاء فيه. وبعبارة أخرى: لا يجتمع الترخيص في جميع الأطراف مع العلم بعدم الرخصة في بعضها إجمالاً بعد كون مورد الترخيص هو صورة الجهل وعدم العلم، هذا.

مقالة الشيخ في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

وقد اختلفت كلمات الشيخ قدس سره في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، فظاهر كلامه في مبحث الاشتغال(1) و صريحه في أواخر الاستصحاب(2) أنّ المانع من جريان الأصول هو لزوم التناقض من جريانها على فرض الشمول، لأنّ قوله:

«لا- تنقض اليقين بالشكّ و لكن تنقضه بيقين آخر» - مثلاً - يدلّ على حرمة النقض بالشكّ و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لترح الحكم بنقض اليقين بمثله، فالمانع عنده حينئذٍ هو جهة الإثبات وعدم شمول الأدلّة، و لكنّ الذي يظهر من كلامه في بحث القطع(3)

. و في بعض المواضع الأخر أنّ المانع هو لزوم المخالفة العمليّة، و حينئذٍ

ص:92

1- (1) - فرائد الأصول 2:404.

2- (2) - نفس المصدر 2:744-745.

3- (3) - نفس المصدر 1:27.

فالمانع هو عدم إمكان الجعل ثبوتاً.

وكيف كان: فلو كان المانع عنده هو جهة الإثبات و قصور الأدلة عن الشمول يرد عليه: أنّ المراد باليقين المأخوذ في قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك...» هل هو اليقين الوجداني أو الحجّة المعتمدة، يقينياً كانت أو غيره؟

فعلى الأوّل نقول: إنّ الحكم بحرمة نقض اليقين الوجداني بالشكّ وإن كان قابلاً للجعل، إلا أنّ الحكم بوجود نقض اليقين بيقين آخر مثله لا يكون قابلاً للجعل بعد كون حجّة القطع غير قابلة للإثبات ولا للنفي كما تقدّم في مبحث القطع. فقوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» لا يكون بصدد جعل حكم آخر حتّى يتحقّق التناقض بينه وبين الحكم الأوّل على تقدير جريانه في أطراف العلم الإجمالي، بل بصدد التحديد للحكم المجعول أولاً، وأنّ حرمة النقض بالشكّ تكون ثابتة إلى أن يجيء يقين آخر، فظهر أنّه بناءً على هذا الاحتمال لا تكون الرواية مشتملة على حكّمين حتّى يتحقّق مورد التناقض و عدمه.

و من هنا ظهر: أنّه بناءً على الاحتمال الثاني أيضاً لا تكون الرواية كذلك؛ لأنّ الحكم بوجود نقض الحجّة المعتمدة غير القطع بحجّة اخرى وإن كان قابلاً للجعل و التشريع، إلا أنّه باعتبار كون القطع أيضاً من أفراد الحجّة المعتمدة لا يمكن هذا التشريع، و جعل الحكم بالنسبة إلى بعض أفراد الحجّة و بيان التحديد بالنسبة إلى بعضها الآخر ممّا لا يكون لهما جامع حتّى يمكن في استعمال واحد، كما هو واضح.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو سلّم جميع ذلك نقول: ظاهر سياق الرواية أنّ

المراد باليقين في قوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» هو اليقين بما تعلق به اليقين و الشك في قوله: «و لا تنقض اليقين بالشك» لا اليقين بأمر آخر، ضرورة عدم وجوب النقض باليقين المتعلق بشيء آخر، كما هو واضح.

و حينئذ نقول: إن في موارد العلم الإجمالي لا يكون العلم الإجمالي متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين السابق، فلا يجب نقضه به.

ألا- ترى أنه لو علم إجمالاً- بنجاسة أحد الإنائين اللذين علم بطهارتهما سابقاً لا يكون العلم الإجمالي متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين السابق، ضرورة أن اليقين السابق إنما تعلق بطهارة هذا الإناء بالخصوص و بطهارة ذاك الإناء كذلك، و لم يتحقق بعد يقين بنجاسة واحد معين منهما حتى يجب نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل الموجود هو اليقين بنجاسة أحدهما المردد، و هو لم يكن مسبقاً باليقين بالطهارة، فمتعلق اليقين السابق و اللاحق مختلف، فلا يجب النقض به.

فانقدح: أن أدلة الاستصحاب تجري في المقام و لا يلزم التناقض أصلاً، فلو كان هناك مانع فإنما هو من جهة الثبوت كما اختاره في مواضع آخر، فتأمل جيداً.

تفصيل المحقق النائيني في جريان الأصول

ثم إن بعض الأعظم من المعاصرين فصل على ما في التقريرات بين أصالة الإباحة و غيرها في دوران الأمر بين المحذورين، و كذا بين الاستصحاب و غيره في المقام، فجعل المحذور في جريان أصالة الإباحة هناك غير ما هو

المحذور في جريان غيرها من الأصول(1). وقد عرفت ذلك الجواب عنه سابقاً.

وأما هنا فحكم بعدم جريان مثل الاستصحاب من الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابيين مخالفة عملية أم لا، وبعدم جريان غيرها من الأصول كأصالة الإباحة و الطهارة وغيرهما إذا لزم من جريانها مخالفة عملية قطعية للتكليف المعلوم في البين.

قال في وجه ذلك ما ملخصه: إنَّ المجموع في الأصول التنزيلية إنما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، فإنَّ ظاهر قوله عليه السلام:

«لا- تنقض اليقين بالشكّ» (2) هو البناء العملي على بقاء المتيقّن و تنزيل حال الشكّ منزلة حال اليقين، وهذا المعنى لا يمكن جعله بالنسبة إلى جميع الأطراف في العلم الإجمالي، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، فإنَّ الإحراز التبعدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف، وهذا لا فرق فيه بين أن يلزم من جريان الاستصحابيين مخالفة عملية أم لا، لعدم إمكان الجعل ثبوتاً، وأما الأصول الغير التنزيلية فلا- مانع من جريانها إلاّ المخالفة العملية للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجرى إن لزم من جريانها ذلك، و تجرى إن لم يلزم(3). انتهى ملخصاً.

ص:95

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3:445-449.

2- (2) - الكافي 3:351/3، وسائل الشيعة 8:216، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

3- (3) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:14-17.

و يرد عليه أولاً: أنّ كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية بالمعنى الذى أفاده محلّ نظر، بل منع؛ فإنّ الكبرى المجعولة فى أدلّته ليست إلاّ حرمة نقض اليقين بالشكّ، و ظاهرها هو وجوب ترتيب آثار المتيقّن فى طرف الشكّ و تطبيق عمله على عمل المتيقّن.

و أمّا البناء على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعل الشكّ كالعدم فلا يستفاد من شىء من الأخبار الواردة فى الاستصحاب. كيف و اعتبار إلغاء الشكّ و جعله كالعدم فى عالم التشريع لا يجتمع مع اعتباره فى الصغرى بقوله عليه السلام:

«لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» (1) فتأمل.

و بالجملة: فلا يظهر من أخبار الاستصحاب إلاّ مجرد ترتيب آثار الواقع فى مقام العمل، لا الأخذ بالطرف الموافق للحالة السابقة بما أنّه هو الواقع، كما لا يخفى.

و ثانياً: لو سلّم كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية، فلا نسلم عدم جريانها فى أطراف العلم الإجمالى؛ فإنّ كلاً منها مشكوك فيه مسبقاً بالحالة السابقة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و ما أفاده من أنّ الإحراز التبعدي لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف محلّ منع؛ لعدم الدليل على عدم إمكان الاجتماع، فإنّ للشارع فى عالم التشريع أن يتعبّداً بترتيب آثار الوجود على ما ليس بموجود أو بالعكس، كما فى المرتدّ الفطرى، و بالتفكيك بين المتلازمين.

ص: 96

1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وسائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.

و العجب أنه قدس سره قد تنبّه لورود هذا الإشكال عليه، فذكر في آخر بحث الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحابين ما ملخصه: إنّه ربّما يناقش فيما ذكرناه - من عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً وإن لم يلزم منها مخالفة عملية - بأنّه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمائع مردّد بين البول و الماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن ينافي العلم الإجمالي بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنّه إن كان المائع ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما لا- يمكن. بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليين أو العاديين، فإنّ استصحاب حياة زيد و عدم نبات لحيته ينافي العلم العادي بعدم الواقع في أحدهما، للملازمة بين الحياة و النبات، و كذا التعبّد ببقاء الكلّي و عدم حدوث الفرد و نحو ذلك من الأمثلة.

و أجاب عن هذه الشبهة بما ملخصه: إنّه تارة يلزم من التعبّد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنّهما يتفقان على نفى ما يعلم تفصيلاً بثبوته، أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين يتوافقان في نفى ما يعلم تفصيلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.

و اخرى لا يلزم من التعبّد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه، أو نفى ما علم تفصيلاً بثبوته. بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّي الأصلين إلّا العلم بمخالفة أحدهما للواقع، كما في الأصول الجارية في

الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين. و الفرق بين القسمين ممّا لا يكاد يخفى، و الذى منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو الأوّل. و أمّا الثانى فلا محذور فيه أصلاً؛ لأنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر (1)، انتهى.

و لا يخفى عدم وضوح الفرق بين القسمين؛ لأنّ جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل فى كلّ واحد من الإنائين لا ينافى العلم بالطهارة أو النجاسة، و لا يكون المجموع من حيث هو مجموع مورداً لجريان الاستصحاب حتّى يكون منافياً للعلم التفصيلى بالخلاف، بل مورده هو كلّ واحد منهما بالخصوص، و لا ينافى شىء من الأصلين للعلم الإجمالى. غاية الأمر أنّه بعد جريانهما يقطع بكذب أحدهما، للعلم الإجمالى بالطهارة أو النجاسة، فلم يظهر فرق بينه و بين القسم الثانى، و مجرد توافق الأصلين فى الأوّل و تخالفهما فى الثانى لا يوجب الفرق بينهما بعد كون الأوّل أيضاً مصداقين لحرمة النقض بالشكّ لا مصداقاً واحداً.

هذا مضافاً إلى أنّ اللازم من ذلك التفصيل فى جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، لأنّه قد تكون الأصلان متخالفين كما فيما لو علم بجنس التكليف، و دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة شىء آخر، مع كونهما مسبوقين بالعدم، فإنّ أصل عدم الوجوب يخالف مع أصالة عدم الحرمة و لا يكون بينهما توافق، كما هو واضح، و حينئذٍ فيصير من قبيل القسم الثانى، مع أنّه لا يلتزم بالجريان فى هذه الصورة أيضاً.

ص: 98

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن المانع من جريان الأصول في أطراف الشبهة المحصورة ليس إلا لزوم المخالفة العملية للتكليف المعلوم في البين، و حيث إن الاستلزام و اللزوم إنما هو فيما لو وقع الترخيص في جميع الأطراف، و أما الترخيص في بعضها فلا محذور فيه من هذه الجهة، فحينئذ يقع الكلام في أنه هل هنا شيء يمكن أن يستفاد منه الترخيص في بعضها أم لا؟

الكلام في الموافقة القطعية

إشارة

فنقول: لا- بدّ أولاً- من بيان أن العلم الإجمالي هل يكون عدّة تامّة بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية أم لا، بل لا يكون فيه إلا مجرد الاقتضاء، ثم على فرض الاقتضاء لا بدّ من ملاحظة الأدلة العامّة المرخّصة و أنّه هل يستفاد منها الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف أم لا-؟ و أمّا على القول بالعلية فلا- مجال لهذا البحث، لأنّه لو فرض دلالتها على الترخيص فيه فلا بدّ من رفع اليد عنها، للحكم العقلي القطعي بخلافها.

إذا ظهر لك ذلك نقول: قد عرفت أن العلم الإجمالي قد يكون متعلّقه هو التكليف الفعلي الواقعي الذي لا يرضى المولى بمخالفته أصلاً، وقد يكون هو التكليف الثابت بإطلاق الدليل أو عمومه أو بقيام أمانة معتبرة و حجة شرعية.

ففي الأوّل لا مجال للترخيص و لو كان بالنسبة إلى بعض الأطراف من غير فرق بين الشبهة المحصورة و غيرها. و في الثاني لا محذور في الترخيص أصلاً و لو بالنسبة إلى جميع الأطراف و لا تلزم مناقضته أصلاً.

أمّا على تقدير عدم مصادفة الأمانة و عدم كون الإطلاق أو العموم مراداً

جددًا فواضح، وأما على تقدير المطابقة وتعلق الإرادة الجدية بالإطلاق أو العموم فلا بأس أيضاً؛ لأن مرجع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحة أهم من مصلحة درك الواقع، كما أنه لا بد من الالتزام بذلك في الترخيص في مطلق الشبهات البدوية مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردنا. هذا بحسب نظر العقل.

وأما العقلاء الذين هم المرجع والمتبع في فهم الكلمات الصادرة عن الشارع فقد عرفت أن الترخيص في جميع الأطراف عندهم يكون ترخيصاً في المعصية وإذناً فيها، وهو مع قبحة غير معقول، فلذا لا يعتمدون على ما ظاهره الترخيص في الجميع ويرفعون اليد عنه. وأما الترخيص في البعض فالظاهر أنه لا بأس به عندهم ولا يعدونه ترخيصاً في المعصية وإذناً في ارتكاب الخمر فيما إذا تردّد بين المانعين، ولا يكون عندهم المنافاة بين تحريم الخمر مطلقاً والترخيص في محتمل الخمرية؛ لاختلاف متعلق الحكمين؛ لأن أحدهما الخمر والآخر مشتبه الخمرية.

و حينئذٍ: فلا يكون عندهم مانع من شمول أدلة الحل وأصالة البراءة والاستصحاب وغيرهما لبعض الأطراف لوقيل بعدم خروج أطراف العلم الإجمالي عن مورد أدلتها؛ نظراً إلى أن موضوعها صورة الشك وعدم العلم، وهو يغيّر صورة العلم وتردّد المعلوم بين هذا وذاك.

وبالجملة: فرق بين ما إذا لم يعلم بالخمرية واحتمل عدمها، وبين ما إذا علم بها وتردّد موصوفها بين شيئين، فالصورة الأولى يكون مورداً لتلك الأدلة قطعاً، وأما الصورة الثانية فلا تكون عند العرف من موارد الشك وعدم العلم حتى تشملها تلك الأدلة وإن كانت منها بنظر العقل، لأن كل واحد من

المائعين مشكوك الخمرية حقيقة، كما هو واضح.

و حينئذٍ فلو قلنا بخروج العلم الإجمالى عن مورد تلك الأدلة لم يبق مجال للبحث فى دلالتها على الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف، وأما لو قلنا بعدم خروجه، كما هو الظاهر فيقع الكلام فى دلالتها على ذلك وعدمها.

فنقول: قد عرفت أن ما يمكن الاستدلال به للتخصيص هى خصوص صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة (1)، وأما غيرها من الروايات فلا يجوز الاعتماد عليها بعد وجود الخلل فى متنها أو فى سندها، وأما صحيحة عبد الله بن سنان فهى صحيحة من حيث السند، تامة من حيث الدلالة، وقد عرفت أنها تشمل صورة العلم الإجمالى قطعاً، وأن شمولها مبنى على أن يكون المراد من الشيء المأخوذ فيها هو مجموع الشيين اللذين أحدهما حلال والآخر حرام، فهى تدل على حلية ذلك الشيء؛ أى المجموع. و حيث إنه غير قابل للأخذ بمضمونه، لدلالته على الإذن فى المعصية بحسب مفاهم العرف والعقلاء فلا بد من رفع اليد عنه، وليس هنا شيء آخر يدل على حلية بعض الأطراف.

نعم لو كان الدليل دالاً على حلية كلّ مشتبه لكان للبحث فى دلالته على الترخيص فى بعض الأطراف مجال، و لكنّه لم يدلّ دليل معتبر على ذلك عدا رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة (2) التى عرفت عدم جواز الاعتماد عليها، لاغتاشها وعدم تطابق القاعدة مع الأمثلة المذكورة فيها.

ثمّ إنّه لو فرض دلالة الدليل على حلية كلّ مشتبه لكان الظاهر منها هو

ص: 101

1- (1) - تقدّمت فى الصفحة 88.

2- (2) - تقدّمت فى الصفحة 89.

حليّة كلّ مشتبه معيّن، ولا يمكن الأخذ به في المقام، لأنّ إجراء هذه القاعدة في المجموع مستلزم للإذن في المعصية، وفي البعض المعيّن ترجيح من غير مرجّح، وفي البعض الغير المعيّن موجب للخروج عن الدليل الدالّ على اعتبارها، لأنّه لم يدلّ إلاّ على حليّة كلّ مشتبه معيّن. وإن شئت قلت: إنّ البعض الغير المعيّن لا يكون من أفراد العامّ أصلاً، والدليل يتضمّن حليّة جميع أفراد العامّ. ويمكن الذبّ عنه بوجه:

منها: أن يقال: إنّ الدليل اللفظي وإن لم يدلّ على الترخيص في البعض الغير المعيّن، إلاّ أنّه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمة حكم العقل، لأنّ القضية المشتملة على حكم متعلّق بعنوان على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران: أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

ثانيهما: وجود الملاك في كلّ فرد منها، ثمّ إن ثبت قيد يرجع إلى مادّة القضية فمقتضاه التضييق في ناحية الحكم والملاك معاً، فإذا ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد قوله: لا- تكرم الفسّاق من العلماء، يفهم من ذلك التقييد والتخصيص اختصاص الحكم والملاك بما عدا مورد المخصّص، وإن ثبت قيد يرجع إلى الإطلاق الهيئته دون المادّة فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّة.

كما إذا ورد خطاب دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثمّ وجد الغريقان، فإنّ ذلك الخطاب وإن كان غير شامل لهما بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلاّ أنّه يحكم بإطلاق المادّة بوجود ملاك الوجوب في كليهما، ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً مع عدم وجود الأهمّ في البين.

وفى المقام نقول: إن الأدلة المرخصة وإن اختصّ حكمها بغير صورة العلم الإجمالى بحكم العقل الحاكم بقبح الإذن فى المعصية، إلا أن وجود ملاك الإباحة فى كلّ مشتبه يستكشف من إطلاق المادة، وبعد تعدّد الجرى على طبق الملاك فى كلّ من الأطراف يستكشف أنّ البعض على سبيل التخيير مرخص فيه حيث لا ترجيح للبعض المعين (1)، انتهى.

و يرد عليه ما أورد عليه المحقق المعاصر فى كتاب الدرر من أنّ حكم العقل بذلك إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا مانع منه، كما فى مثال الغريقين، وأما فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالى يوجب مراعاة الواقع و يقتضى الاحتياط، ولعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى فى نظر الشارع، فلا يقطع العقل بالترخيص، كما هو واضح (2).

. ومنها: ما أورده على نفسه المحقق النائنى بعد الحكم بسقوط الأصول بالنسبة إلى جميع الأطراف بقوله: «إن قلت» و ملخصه: أنّ نسبة الأصول إلى كلّ واحد من الأطراف وإن كانت على حدّ سواء إلا أنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنّه بناءً على شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالى يكون حال الأصول العملية حال الأمارات على القول بالسببية، والتخيير فى باب الأمارات المتعارضة إنّما هو كالتخيير فى باب المتزاحمين.

و حينئذٍ لا بدّ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّى كلّ من الأمارتين

ص: 103

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائرى: 458-459.

2- (2) - نفس المصدر: 459.

بحال عدم العمل بالأخرى إن لم يكن أحد المؤدبين أهم، وإما من سقوط الأمرين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً لأجل وجود الملاك التام في متعلق كل من الأمارتين على المسلكين في باب التزام، والظاهر هو المسلك الأول، لأن منشأ التزام إنما هو عدم القدرة على الجمع بينهما، والمقتضى لإيجاب الجمع إنما هو إطلاق كل من الخطابين، فلا بد من رفع اليد عنه، لأنه الذي أوجب التزام، و الضرورات تتقدّر بقدرها.

ونقول في المقام: إن حجّية كل أصل عملي إنما تكون مطلقة بالنسبة إلى ما عداه من سائر الأصول، لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق محفوظ في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريان الأصول في الأطراف مخالفة عملية.

وأما إذا لزم فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّية لكل من الأصول الجارية في جميع الأطراف، لأن بقاء الإطلاق يقتضى صحّة جريانها في جميع الأطراف والمفروض أنه يستلزم المخالفة العملية فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الحجّية، ولا يلزم أن تسقط الحجّية، ونتيجة التقييد هو التخيير في إجراء أحد الأصلين لا سقوطهما رأساً كما لا يخفى (1).

. أقول: قد عرفت أنّ ما يمكن الاستدلال به للترخيص في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هي صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة (2) الدالّة على أنّ

«كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه

ص: 104

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 25-27.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 88.

بعينه» وعرفت أنّ التمسك بها للمقام مبنى على أن يكون المراد من الشيء هو المجموع من الحلال والحرام والمختلط منهما، إذ ليس كلّ واحد من الأطراف فيه الحلال والحرام، بل ما فيه الحلال والحرام هو مجموع المشتبهين أو المشتبهات والمختلط منهما أو منها، فأصالة الحلّية الجارية بمقتضى هذه الصحيحة إنّما تجرى في مجموع الأطراف، لا في كلّ واحد منها، لعدم كون كلّ واحد منها مصداقاً ومورداً لها، كما لا يخفى.

و حينئذٍ فلا دليل على جريانها في كلّ واحد من الأطراف حتّى يقيّد إطلاق حجّيتها بما إذا لم تجر في الطرف الآخر، لاستلزام بقاء الإطلاق المحذور المتقدّم.

وإن شئت قلت: إنّ المحذور - وهو لزوم المخالفة العملية - إنّما يلزم من جريانها مطلقاً، سواء كان إطلاقها بالنسبة إلى الأفراد الأخر التي هي عبارة عن الشبهات الأخر المقرونة بالعلم الإجمالي محفوظاً أم غير محفوظ، ضرورة أنّ جريانها ولو في شبهة واحدة مقرونة بالعلم الإجمالي يوجب المخالفة العملية والإذن في المعصية، كما هو واضح.

وبالجملة: موارد جريان أصل الحلّية هو كلّ مشتبه بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، أى المختلط من الحلال والحرام، ولا بدّ من أن يلاحظ الإطلاق بالنسبة إليه، وقد عرفت أنّ تقييد الإطلاق أيضاً لا يوجب رفع المحذور، كما لا يخفى، هذا.

وأما أدلة الاستصحاب فهي وإن كانت مقتضاها جريانه في كلّ واحد من الأطراف، لوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق فيه، إلا أنّ ذلك مبنى على أن يكون المراد من اليقين المأخوذ في أدلته وكذا الشكّ هو اليقين والشكّ

الوجدانيين، مع أنّا سنمنع ذلك في بحث الاستصحاب ونقول: إنّ ظاهرها هو كون المراد باليقين هي الحجّة المعتبرة، والشكّ هو عدم الحجّة، و من الواضح وجود الحجّة في أطراف العلم الإجمالي، فلا يكون من نقض الحجّة بغيرها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أجاب المحقّق النائيني 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:

أحدهما: اقتضاء الكاشف و الدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل.

و ثانيهما: اقتضاء المنكشف و المدلول ذلك و إن كان الدليل يقتضى التعيينيّة.

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 اخرى: 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 إلى الشكّ في مقدار الخارج عن عموم و جوب إكram العلماء، و لا بدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه و هو التخصيص الأحوالي فقط، فلا- محيص عن القول بالتخيير، إلاّ أنّ منشأه هو اجتماع دليل العامّ و إجمال دليل الخاصّ بضميمة و جوب الاقتصار على القدر المتيقّن، و ليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول له، بل المجعول في كلّ من العامّ و الخاصّ هو الحكم التعيني، فالتخيير إنّما نشأ من ناحية الدليل.

و من الثاني: 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 القدرة على الامتثال، و حيث لا تكون القدرة محفوظة في كليهما فالعقل يستقلّ بالتخيير، و الفرق بين التخيير في هذا القسم و التخيير في القسم الأوّل أنّ التخيير هناك ظاهري و هنا واقعي.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ القول بالتخيير في باب الأصول لا شاهد عليه لا من ناحية الدليل و الكاشف، و لا من ناحية المدلول و المنكشف.

أمّا انتفاء الأوّل: فواضح، فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الأصول العمليّة إنّما يقتضى جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه.

و أمّا انتفاء الثاني: فلأنّ المجعول في باب الأصول العملية ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّي الأصل بما أنّه الواقع أولاً بما أنّه كذلك على اختلاف الأصول، و لكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة، و هي الجهل بالواقع، و إمكان الحكم على المؤدّي بما أنّه الواقع، و عدم لزوم المخالفة العملية، و حيث إنّه يلزم من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليّة فلا يمكن جعلها جمعاً، و كون المجعول أحدها تخييراً و إن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه لا دليل عليه لا من ناحية أدلّة الأصول و لا من ناحية المجعول فيها(1)، انتهى.

و في هذا الكلام وجوه من النظر:

منها: أنّ ما ذكره - من أنّ التخيير في القسم الأوّل إنّما هو من ناحية

ص: 107

الدليل والكاشف لا المجعول والمنكشف، لأنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني - محلّ نظر، بل منع. ضرورة أنّه لو كان الحكم المجعول في الخاصّ حكماً تعينياً و علم ذلك لم يكن مجالاً للتخيير، لأنّه مساوق للعلم بكون التخصيص أفرادياً و أحوالياً معاً، لوضوح أنّه لو كان التخصيص أحوالياً فقط و كان خروج كلّ من الفردين مشروطاً بدخول الآخر يكون الحكم المجعول حكماً تخييرياً.

و بالجملة: فالذي أوجب الحكم بالتخيير هو تردّد المجعول في الخاصّ بين كونه تعينياً أو تخييرياً بضميمة وجوب الاقتصار في التخصيص على القدر المتيقّن، فالتخيير إنّما هو مقتضى تردّد المجعول بضميمة ما ذكر، كما لا يخفى، و لا يكون ناشئاً من الدليل.

و منها: أنّ ما ذكره من أنّ التخيير في القسم الثاني إنّما هو من ناحية المدلول والمنكشف، محلّ منع، بل التخيير فيه إنّما هو كالتخيير في القسم الأول؛ لأنّ التخيير فيه إنّما يكون منشؤه إطلاق مثل قوله: «انقذ كلّ غريق» بضميمة التخصيص بالنسبة إلى صورة العجز عن الإنقاذ بالإضافة إلى الغريقين، مع لزوم الاقتصار في مقام التخصيص على القدر المتيقّن، و هو خروج الأحوالي فقط الذي مرجعه إلى رفع اليد عن الإطلاق، لا الأفراد و الأحوالي معاً الذي مرجعه إلى رفع اليد عن العموم.

و بالجملة: فلا فرق بين القسمين إلّا في أنّ الحاكم بالتخصيص في القسم الأول هو الدليل اللفظي، و في القسم الثاني هو الدليل العقلي، و هو لا يوجب الفرق بين التخييرين من حيث المقتضى، كما لا يخفى.

و منها: أنّه لو سلّم جميع ما ذكر فنمنع ما ذكره من عدم كون التخيير في

باب الأصول العملية من ناحية الدليل و الكاشف، لأنّ لنا أن نقول بكون التخيير فيها من جهة الدليل و الكاشف، لأنّ أدلّة أصالة الحلّ تشمل بعمومها لأطراف العلم الإجمالى أيضاً.

غاية الأمر: أنّها خصّصت بالنسبة 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 بضميمة لزوم الاقتصار على القدر المتيقّن فى مقام التخصيص أوجب التخيير، كما هو واضح.

و منها: و هو العمدة، أنّ ما ذكره من عدم كون التخيير فى باب الأصول من مقتضيات المجعول و المنكشف ممنوع جدّاً، ضرورة أنّ المقام إنّما هو من قبيل المتزاحمين، كما أنّ فيهما يكون الملاك فى كلّ فرد موجوداً، فكذلك الملاك لجريان أصل الإباحة فى كلّ من الأطراف موجود قطعاً، و كما أنّ المانع العقلى هناك بضميمة اقتضاء كلّ من المتزاحمين صرف القدرة إلى نفسه يوجب الحكم بالتخيير إمّا لتقييد الإطلاق، و إمّا لسقوط الخطابين و استكشاف العقل حكماً تخييرياً، كذلك المانع العقلى هنا و هو لزوم المخالفة القطعية بضميمة اقتضاء كلّ من الأصليين لإثبات حكم متعلّقه يوجب التخيير قطعاً.

فالعمدة فى الجواب ما ذكرنا من أنّه ليس هنا ما يدلّ على جريان أصل الحلّية فى كلّ واحد من الأطراف، بل مجراه هو مجموعها الذى هو المختلط من الحلال و الحرام، و جريانه فيه مستلزم للمخالفة القطعية كما مرّ، فتأمّل فى المقام فإنّه من مزالّ الأقدام كما يظهر بمراجعة كلمات الأعلام.

وهي أنّ المحقق النائيني قدس سره بعد الحكم بعدم جواز الإذن في جميع الأطراف؛ لأنّه إذن في المعصية والعقل يستقلّ بقبحها، قال على ما في التقارير: وأمّا الإذن في البعض فهو ممّا لا مانع عنه، فإنّ ذلك يرجع في الحقيقة إلى جعل الشارع الطرف الغير المأذون فيه بدلاً عن الواقع والاكتفاء بتركه عنه لو فرض أنّه صادف المأذون فيه للواقع، وكان هو الحرام المعلوم في البين، ودعوى أنّه ليس للشارع الاكتفاء عن الواقع ببذله ممّا لا شاهد عليه، وإلى ذلك يرجع ما تكرّر في كلمات الشيخ قدس سره من إمكان جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع، فإنّه ليس المراد تنصيب الشارع بالبدليّة، بل نفس الإذن في البعض يستلزم بدليّة الآخر قهراً⁽¹⁾، انتهى.

وأنت خير بأنّ جعل البدليّة يتوقّف على كون المجمعول بدلاً ممّا يصلح لأن يكون بدلاً، بأن يكون واجداً لملاك البدليّة وصالحا لأن يقوم مقام المبدل، وفي المقام لا يكون كذلك؛ لأنّ المفروض هنا هو دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الأخر.

ومن المعلوم أنّ المستحبّ - مثلاً - الذي تكون فيه مصلحة راجحة كيف يعقل أن يكون بدلاً عن المحرّم الذي لا يكون فيه إلاّ مفسدة تامّة، فالإذن في ارتكاب المحرّم وجعل المستحبّ - مثلاً - بدلاً عنه والاكتفاء بتركه عن ترك المحرّم ممّا لا تتصوّره أصلاً بعد كون المستحبّ ذا مصلحة راجحة والمحرّم ذا

ص:110

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4:35.

مفسدة ملزمة. وكذا الحكم في المكروه و المباح، فإنه لا يعقل جعل شيء منهما بدلاً عن الحرام بعد خلوّ المباح عن المفسدة وعدم بلوغ مفسدة المكروه إلى حدّ التمام الموجب للإلزام. فإذاً يتقدح بطلان ما ذكره من أنّ «دعوى أنّه ليس للشارع...» إلى آخره؛ لما عرفت من عدم معقولية البدلية المقتضية لكون البدل واجداً لملاكها، كما لا يخفى.

فلو ثبت الإذن في بعض الأطراف فاللازم أن يقال بأنّ في صورة مصادفة المأذون فيه للمحرّم الواقعي أنّ الشارع قد رفع اليد عن حكمه الموجود في البين لمصلحة أهمّ من مصلحة الواقع، وهي مصلحة التسهيل و مفسدة التصيق الموجبة لأن تكون الشريعة سمحة سهلة حتّى يرغب الناس فيها، كما هو الشأن في الترخيص في مطلق الشبهات البدوية مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردّها كما مرّ مراراً فتدبرّ.

و لا بدّ من التنبيه على امور:

إشارة

ص: 111

تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات

لو كان أطراف العلم الإجمالى ممّا يوجد تدريجاً فهل يجب الاحتياط أيضاً بالإتيان بجميعها فى الشبهات الوجوبية وبتركه فى الشبهات التحريمية أم لا؟

الظاهر الوجوب؛ لأنّ التكليف ولو كان مشروطاً بأمر استقبالى بحيث لم يكن متحقّقاً قبل تحقّق الشرط، كما هو الشأن فى جميع الواجبات المشروطة، إلاّ أنّه لو فرض كونه معلوماً بالتفصيل لكان اللازم على المكلف الإتيان بمقدّمات المكلف به التى لا يقدر عليها بعد ثبوت التكليف. ولا يكون المكلف معذوراً لو لم يفعلها؛ نظراً إلى أنّ التكليف لم يكن ثابتاً قبل تحقّق الشرط، فكيف يجب على المكلف تحصيل مقدّماته. وبعده وإن تحقّق التكليف إلاّ أنّه معذور فى المخالفة، لأجل عدم القدرة على فعل متعلّقه، لأنّ المفروض عدم القدرة على المقدّمات بعد تحقّق الشرط.

وجه عدم المعذورية: أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل هذه المقدّمات مع العلم بعدم القدرة عليها بعد ثبوت التكليف وإن لم يكن التكليف متحقّقاً بعد، فإذا كان الأمر كذلك فيما لو كان الواجب المشروط معلوماً بالتفصيل فكيف إذا دار الأمر بين كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً؟

وبالجملة: لا ينبغى الإشكال فى وجوب الاحتياط فى التدريجيات من

دون فرق بين أن يكون الأمر دائراً بين المعلق والمنجز، وبين أن يكون دائراً بين المطلق والمشروط.

أمّا في الأول: فواضح بعد ما عرفت من كون التكليف في الواجب المعلق يكون ثابتاً قبل وجود المعلق عليه أيضاً، فهو عالم إجمالاً بتعلق تكليف فعلي حالي.

غاية الأمر أنّ المكلف به مردّد بين أن يكون حالياً أو استقبالياً، والعقل يحكم بلزوم الاحتياط، لعدم الفرق بينه وبين الموجودات فعلاً.

وأمّا في الثاني: فلما عرفت من أنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى لا يتوقّف على صدور أمر فعلي من ناحيته، بل يحكم بذلك و لو كان التكليف استقبالياً، بل قد عرفت في بعض المباحث السابقة أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض و لو لم يكن في البين أمر أصلاً، كما لا يخفى.

ص: 113

حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالى

لو اضطرّ إلى أحد الأطراف فتارة يكون الاضطرار إلى طرف معيّن، و اخرى يكون إلى واحد من الأطراف غير معيّن، 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 مقارناً لهما أو لأحدهما، فهاهنا صور:

فنقول: أمّا لو كان الاضطرار إلى طرف معيّن و كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف أو بعده و قبل العلم فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، سواء قلنا بأنّ الاضطرار من حدود التكليف و قيوده بحيث لا يكون فعلياً مع الاضطرار و يكون مشروطاً بعده، أو قلنا بأنّ الاضطرار و كذا سائر الأعذار عقليّة و التكليف ثابت فعلى مطلقاً. غاية الأمر أنّه لا يصحّ للمولى الاحتجاج به مع وجود مثل الجهل و العجز و الاضطرار و نحوها من الأعذار، كما هو الحقّ و قد مرّ تحقيقه فى مواضع متعدّدة و لعلّه يأتي أيضاً فيما بعد.

أمّا على القول الأوّل: فلاّنه يشترط فى منجزية العلم الإجمالى أن يكون متعلّقه التكليف الفعلى الثابت على أىّ تقدير، بحيث لو تبدّل إلى العلم التفصيلى بثبوته فى كلّ واحد من الأطراف لكان منجزاً، و هنا ليس كذلك، لأنّه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو الشىء الذى تعلّق به التكليف فلم يكن حينئذٍ فعلياً، لاشرط فعليّته على الفرض بعدم عروض الاضطرار بالنسبة إلى المكلف به.

و حينئذٍ فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلى على أىّ تقدير، كما هو واضح.

وأما على القول الثاني: فلأن الاضطرار وإن لم يكن من قيود التكليف الفعلى، إلا أنه من قيود التكليف الفعلى الصالح للاحتجاج، ولا بدّ فى تأثير العلم الإجمالى من أن يكون متعلّقه هو التكليف الفعلى الصالح للاحتجاج على أى تقدير، ومن الواضح أنه ليس هنا كذلك؛ لأنّه يحتتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به، فلا يكون التكليف حينئذٍ صالحاً للاحتجاج وإن كان باقياً على الفعلية. ومجرّد البقاء على الفعلية لا يجدى ما لم ينضمّ إليه القابلية، ولذا لا يكون العلم الإجمالى مؤثراً لو حصل له الاضطرار إلى جميع الأطراف، كما هو واضح.

إن قلت: لازم ما ذكرت هو جواز القعود عن تكليف المولى فيما لو شكّ فى كونه قادراً على إتيان متعلّقه؛ لأنّ مقتضى ما ذكرت هو كفاية مجرّد احتمال كون المضطرّ إليه هو المكلف به، فإذا كان مجرّد احتمال الاضطرار بالنسبة إلى متعلّق التكليف كافياً فى عدم قابليته للاحتجاج، فكذلك مجرّد احتمال عدم القدرة والعجز عن إتيان المكلف به يكون كافياً، ضرورة أنه لا فرق بين الاضطرار والعجز من هذه الحيثية أصلاً، وبطلان اللازم واضح كما يظهر بمراجعة العقل والعقلاء، لأنّه لا يكون العبد الشاكّ فى القدرة معذوراً عندهم فى المخالفة، وحينئذٍ فلا بدّ من الالتزام بذلك فى الاضطرار كما فى المقام.

قلت: الفرق بين المقام وبين مسألة الشكّ فى القدرة التى لا يكون العبد فيها معذوراً فى المخالفة هو أنّ فى المقام يكون الاضطرار معلوماً ولا يكون المكلف المضطرّ شاكّاً فيه أصلاً، غاية الأمر أنّه يشكّ فى انطباقه على مورد التكليف، ويحتتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به، أو أن يكون غيره، وحينئذٍ فأمره دائر بين أن يكون عروض الاضطرار بالنسبة إلى المكلف به، فلا

يكون التكليف بالنسبة إليه صالحاً للاحتجاج، وبين أن يكون المضطرّ إليه هو غير المكلف به، فيكون التكليف بالنسبة إليه قابلاً له، فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير، وقد عرفت أنّه شرط في تأثير العلم الإجمالي، فتأمل، هذا.

وأما لو كان الاضطرار إلى المعين بعد تعلق التكليف والعلم به، فالظاهر هنا وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، لأنّ مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير هو لزوم الاحتياط و تحصيل الموافقة القطعية، فإذا عرض له الاضطرار المانع عن ذلك فلا يرى العقل المكلف معذوراً في ترك الموافقة الاحتمالية، كما لا يخفى.

هذا كله فيما لو كان الاضطرار إلى واحد معين من الأطراف.

وأما لو كان إلى واحد غير معين منها فالظاهر وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً؛ لعدم كون الاضطرار عارضاً للمكلف به حتّى يخرج التكليف الفعلي المتعلق به عن الصالحية للاحتجاج؛ لأنّ الاضطرار إنّما عرض بالنسبة إلى واحد غير معين من الأطراف، فالعلم بالتكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير موجود، ضرورة أنّه لو تبدّل إلى العلم التفصيلي بثبوته في 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 ناشئاً عن جهل المكلف بالواقع.

وبالجملة: لا مزاحمة بين ثبوت التكليف بالوصف المذكور وبين الاضطرار إلى بعض الأطراف بحسب الواقع، ولذا لو علم المكلف به تفصيلاً لكان اللازم عليه امتثاله ورفع الاضطرار بالطرف الآخر، وإنّما المزاحمة بينهما

وقع في بعض الأوقات في مقام العمل، لجهل المكلف بالواقع، وهذا هو الفارق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غيره، لأنّه في الأول لا تكون المزاحمة مستندة إلى الجهل، بل المزاحمة على تقدير كون المضطرّ إليه هو المكلف به ثابتة مطلقاً مع العلم والجهل، بخلاف الثاني.

وإن شئت قلت: إنّ الاضطرار لم يعرض المكلف به هنا له أصلاً، بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنّه في أحد الوجهين يكون عارضاً للمكلف به، كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ بعد اختيار بعض الأطراف لا يكون العلم بالتكليف موجوداً، فلا وجه للاحتياط.

مدفوعة: بأن مقتضى ذلك عدم وجوب الاحتياط فيما لو فقد بعض الأطراف أيضاً، ولا يقول به أحد.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر: الخلل فيما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية، حيث إنّه قدس سره ذهب إلى عدم الفرق بين الاضطرار إلى واحد معين وبين الاضطرار إلى واحد غير معين، وكذا نفى الفرق بين أن يكون الاضطرار سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً؛ واختار الفرق بين الاضطرار وفقد بعض الأطراف، نظراً إلى أنّ الاضطرار من حدود التكليف بخلاف فقدان.

وقال في هامش الكفاية ما هذا لفظه: لا يخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، وأمّا لو كان إلى أحدهما المعين فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجّز، لعدم منعه عن العلم بفعليّة التكليف المعلوم إجمالاً المرّدّد بين أن يكون التكليف المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعليّة مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض

الاضطرار إنّما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المرّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنّه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمل (1)، انتهى.

و الخلل في مجموع ما ذكره من وجوه:

أحدها: أنّ الاضطرار لا- يكون من قيود التكليف الفعلي و حدوده، بل التكليف فعلي أيضاً مع وجود الاضطرار، غاية الأمر أنّه لا يكون صالحاً للاحتجاج، كما مرّ ويأتي.

ثانيها: أنّ الحكم بعدم الفرق بين صورتى الاضطرار كما في المتن، أو بالفرق بالقول بتأثير العلم إجمالاً في الاضطرار إلى غير المعين دون الاضطرار إلى المعين كما في الهامش ممنوع؛ لما عرفت من ثبوت الفرق بينهما بعكس ما ذكره في الهامش، كما أنّ نفى الفرق بين سبق العلم و لحوقه قد عرفت منعه في الاضطرار إلى المعين.

ثالثها: منع الفرق بين الاضطرار و فقدان بعض الأطراف، لأنّه كما لا يكون التكليف الواقعي مؤثراً مع وجود الاضطرار إلى متعلّقه، كذلك لا يكون بمؤثر مع فقد المتعلّق، نعم فرق بين ما إذا كان فقدان قبل تعلّق التكليف و العلم به، و بين ما إذا كان بعدهما، كما أنّ هذا الفرق ثابت في الاضطرار أيضاً، فتدبّر.

ص: 118

في شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

ربّما يقال - كما هو المعروف بين المتأخرين - بأنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أيضاً أن تكون الأطراف ممّا يمكن ابتلاء المكلف بها عادةً، نظراً إلى أنّ النهي عمّا لا يكون مورداً لابتلاء المكلف بحسب العادة مستهجن عرفاً؛ لأنّه كما يعتبر في عدم كون النهي قبيحاً عند العقل أن يكون المكلف قادراً بالقدرة العقلية على إتيان متعلّقه، كذلك يعتبر في عدم كونه مستهجناً عند العرف أن يكون متعلّقه مقدوراً للمكلف بالقدرة العادية، وهي مفقودة مع عدم الابتلاء بها عادةً.

و الوجه في هذا الاعتبار أنّ الغرض من النهي إنّما هو إيجاد الداعي للمكلف إلى ترك المنهى عنه لاشتماله على المفسدة، وهذا الغرض حاصل بدون النهي فيما لو كان المنهى عنه متروكاً عادةً، كما أنّ الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي له إلى فعل المأمور به لاشتماله على المصلحة الملزمة، ومع ثبوته للمكلف بدونه لا مجال للأمر أصلاً، لكونه مستهجناً عرفاً.

و ممّا ذكر يظهر: أنّ الراجع للاستهجان هو إمكان ثبوت الداعي إلى الفعل في النهي وإلى الترك في الأمر بحسب العادة، فلو فرض عدم هذا الداعي إمّا لعدم القدرة العادية على الفعل في الأوّل، وعلى الترك في الثاني، وإمّا لعدم حصول الداعي اتفاقاً وإن كان مقدوراً عادة يستهجن التكليف.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه هذا المقال.

الفرق بين الخطابات القانونية و الخطابات الشخصية

و لا- يخفى أنّ ذلك مبني على القول بانحلال الخطابات الشرعيّة إلى الخطابات المتعدّدة حسب تعدّد المكلفين، فإنّه حينئذٍ لا بدّ من ملاحظة المكلف المتوجّه إليه الخطاب الشخصي وأنّه هل يكون مستهجنًا بالنسبة إليه، لأجل الاضطرار أو عدم القدرة العقلية أو العادية أو عدم انصراف إرادته، أو لا يكون كذلك، لفقدان هذه الأمور، و لا يخفى أنّ الالتزام بذلك يوجب محذورات كثيرة:

منها: أنّ لازمه عدم صحّة تكليف العاصي الذي لا يحتمل المولى الأمر أن يؤثّر أمره فيه، فيخرج عن كونه عاصياً، و كذا الكافر بطريق أولى.

و منها: أنّ لازمه تعميم ذلك بالنسبة إلى الأحكام الوضعية أيضاً، فإنّه كما يستهجن التكليف بحرمة الخمر الموجود في البلاد البعيدة و النهي عن شربه، كذلك يكون جعل النجاسة له أيضاً مستهجنًا بعد وضوح أنّ مثل هذا الجعل إنّما هو لغرض ترتيب الآثار، و لا معنى له بعد عدم الابتلاء به عادةً.

و حينئذٍ فيلزم أن يكون الخمر الواحد نجسًا بالنسبة إلى من كان مبتلى به، و غير نجس بالنسبة إلى غير المبتلى، و هذا ممّا لا يمكن أن يلتزم به فقيه.

و بالجملة: فلا فرق في الاستهجان بين كون المكلف غير قادر على إتيان متعلّقه بالقدرة العادية، و بين كونه عاصياً لا يحتمل أن يتأثر من الأمر.

و دعوى: أنّ المصحّح للبعث و التحريك إنّما هو إمكان الانبعاث من المكلف، و هو متحقّق في العاصي و إن علم بعدم تأثير الأمر فيه، لأنّه لا ينافي العلم بعدم التأثير خارجاً مع إمكان الانبعاث ذاتاً.

مدفوعة: بأنّ البعث لا يمكن أن يصدر إلاّ مع تحقّق مبادئه التي منها ترتّب الغاية والغرض عليه، وبعد العلم بعدم ترتّب هذه الغاية عليه لأجل العلم بعدم انبعاث المكلف وعدم تأثير البعث فيه لا تكون المبادئ بأجمعها متحقّقة، وبدونها لا يعقل أن يتقدح في نفس المولى إرادة البعث، كما هو واضح.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الخطابات الشرعيّة خطابات كليّة متوجّهة إلى عامّة المكلفين، بحيث يكون الخطاب في كلّ واحد منها واحداً والمخاطب متعدّداً حسب تعدّد المكلفين، والمصحّح لهذا النحو من الخطاب العامّ إنّما هو ملاحظة حال نوع المخاطبين دون كلّ واحد منهم، فإن كانوا بحسب النوع قادرين بالقدرة العقليّة والعاديّة يصحّ الخطاب إلى الجميع بخطاب واحد، ولا يكون عجز البعض عقلاً أو عادةً موجّباً لاستهجان الخطاب العامّ بعد عدم خصوصية مميّزة للعاجز، وهكذا بالنسبة إلى العاصي والكافر، فإنّ المصحّح لتوجيه الخطاب العامّ الشامل للعاصي والكافر أيضاً إنّما هو احتمال التأثير بالنسبة إلى النوع وإن علم بعدم تأثيره بالنسبة إلى بعض المخاطبين.

وبالجملة: لا وجه للقول بانحلال الخطابات الشرعيّة إلى خطابات متعدّدة حسب تعدّد المخاطبين المكلفين، خصوصاً بعد كون مقتضى ظواهرها هو وحدة الخطاب وتعدّد المخاطب، بل اللازم إبقائها على ظاهرها، وبه يندفع الإشكالات المتقدّمة، كما أنّه به يظهر الوجه في وجوب الاحتياط في صورة الشكّ في القدرة الذي هو مورد للاتّفاق.

وهذا بخلاف القول بالانحلال، فإنّه حينئذٍ يشكّل الوجه في ذلك، لأنّه بعد اختصاص الخطاب والتكليف بالقادرين يكون مرجع الشكّ في القدرة إلى الشكّ في أصل التكليف وهو مجرى البراءة، كما هو واضح.

إذا ظهر لك ذلك: تعرف أنه لو كان بعض الأطراف في الشبهة المحصورة خارجاً عن محلّ الابتلاء غير مقدور بالقدرة العادية لا يكون ذلك موجباً لعدم تنجز التكليف المعلوم إجمالاً لأنّ التكليف يكون ثابتاً ولو كان متعلّقه خارجاً 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 عامة المكلفين أو أكثرهم. و حينئذٍ فلا بدّ من الاحتياط بترك ما هو محلّ للابتلاء أيضاً، هذا مع العلم بالخروج عن محلّ الابتلاء. و أمّا مع الشكّ في ذلك فالأمر أوضح.

كلام المحقّق النائيني فيما لو شكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء

ثمّ إنّ المحقّق المعاصر قدس سره بعد ذهابه إلى جريان البراءة فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، اختار الاحتياط فيما لو شكّ في ذلك، لا من جهة الأمور الخارجيّة، بل من جهة إجمال ما هو خارج عن موارد التكليف الفعلي، حيث قال في كتاب الدرر في وجهه ما لفظه:

إنّ البيان المصحّح للعقاب عند العقل - وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين أمور - حاصل، وإن شكّ في الخطاب الفعلي من جهة الشكّ في حسن التكليف وعدمه.

و هذا المقدار يكفي حجة عليه، نظير ما إذا شكّ في قدرته على إتيان المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى و مطلوباً له ذاتاً، و هل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشكّ في الخطاب الفعلي الناشئ من

الشكّ في قدرته؟ والحاصل أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبعوضه لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال(1)، انتهى.

والمحقّق النائيني أيضاً تمسّك بهذا الوجه لوجوب الاحتياط على ما في التقريرات(2)، ولكن الفاضل المقرّر ذكر في الحاشية أنّه أورد على شيخه الأستاذ النقض بما لو علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، لأنّ المفروض أنّه لا دخل للابتلاء وعدمه في الملاك، فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضى وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشكّ في خروج الآخر عن مورد الابتلاء فليقتض ذلك أيضاً مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء، و ذكر أنّه بعد النقض عليه: أسقط هذا الوجه عن الاعتبار(3).

. و كيف كان: فبناء على مبناهم من كون الاضطرار والعجز ونحوهما من حدود التكليف الفعلي وقيده لا مجال للقول بوجوب الاحتياط مع الشكّ في الخروج عن مورد الابتلاء؛ لأنّ كشف الملاك إنّما هو من طريق تعلق التكليف بناءً على مذهب العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، وإلا فمع عدمه كيف يستكشف الملاك؟

و حينئذٍ: فمع العلم بالخروج عن محلّ الابتلاء لا يكون العلم الإجمالي بمنجّر أصلاً؛ لأنّه لو كان الخارج عن محلّ الابتلاء هو متعلّق التكليف لم يكن التكليف المتعلّق إليه فعليّاً، لأنّ المفروض أنّه من حدود التكليف الفعلي، وأمّا

ص: 123

1- (1) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 465.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 55.

3- (3) - نفس المصدر: 57، الهامش 1.

مع الشكّ في ذلك فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ مرجع الشكّ في الخروج إلى الشكّ في ثبوت التكليف الفعلى و هو مجرى البراءة. وقد عرفت أنّ مقتضى كلامهم جريان البراءة في صورة الشكّ في القدرة، مع أنّهم لا يلتزمون به.

وبالجملّة: لو علم بثبوت الملاك من غير طريق الخطاب لكان لما ذكره وجه، ولكنّ الظاهر أنّ مرادهم استكشافه من طريق التكليف، و مع تقييد إطلاق الهيئة على ما هو المفروض يكون إطلاق المادّة أيضاً المستكشف منه الملاك في كلّ مورد أيضاً مقيداً، لأنّ الخطاب المتوجّه إلى صنف خاصّ إنّما يستفاد منه ثبوت الملاك في متعلّقه بالنسبة إلى ذلك الصنف فقط، و لا يكون طريقاً إلى ثبوته مطلقاً كما هو واضح، فلا وجه للاحتياط مع الشكّ فضلاً عن صورة العلم.

و أمّا بناءً على ما هو التحقيق فقد عرفت أنّ اللازم هو الاجتناب عن الطرف الآخر الذي هو مورد للابتلاء مطلقاً، فتأمل جيّداً.

ثمّ إنّ استدلال المحقّق النائيني قدس سره لوجوب الاحتياط مع الشكّ في الخروج عن مورد الابتلاء بوجه آخر أفاده الشيخ قدس سره و هو التمسك بإطلاقات أدلّة المحرّمات، فقال في تقريب الاستدلال به ما ملخصه: أنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة الخمر مثلاً و شموله لكلتا صورتى الابتلاء و عدمه، و القدر الثابت من التقييد عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهى عنه بنظر العرف، فإذا شكّ في استهجان النهى و عدمه لأجل الشكّ في إمكان الابتلاء و عدمه فالمرجع هو الإطلاق، لأنّ التخصيص بالمجمل مفهوماً مردّد بين الأقلّ و الأكثر لا يمنع عن التمسك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن، بل الجواز في المقام أولى من غيره، لأنّ المقيد فيما نحن فيه هو حكم العقل، و في المقيدّات اللبّيّة يجوز التمسك بالعامّ في الشبهات

المصدقاتية فضلاً عن الشبهات المفهومية إذا كان التردد بين الأقل والأكثر، كما في المقام.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في جواز التمسك بإطلاق أدلة المحرّمات الواردة في الكتاب والسنة.

فإن قلت: المخصّص المجمل المتّصل بالعام يسرى إجماله إلى العام ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه إذا كان المخصّص لفظياً أو عقلياً ضرورياً، سواء كان إجماله لأجل تردده بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر، والتفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص اللفظي المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظري، وأما العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل، لأنّ المخصّص إذا كان ضرورياً فبمجرد صدور العام من المتكلّم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتقّة بالكلام يسرى إجماله إليه. وهذا بخلاف العقل النظري، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادئ التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضرة، فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعام ولا يسرى إجماله إليه، ومن المعلوم أنّ المخصّص في المقام إنّما يكون من الأحكام العقلية الضرورية، لأنّ ضرورة العقل قاضية باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به، كما لا يخفى.

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

وثنانياً: أنّ سرية إجمال المخصّص اللفظي المتّصل أو العقلي الضروري إلى العام إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب و تردّد مفهومه بين الأقل والأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج

عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة، و أمّا إذا كان الخارج عنواناً ذا مراتب مختلفة 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). انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه على ما في التقريرات.

و يرد عليه وجوه:

منها: أنّ ما أفاده من جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصدّاقة للمقيّدات اللبّيّة محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ مبنى ذلك إنّما هو دعوى أنّ العقل يخرج الأفراد و الخصوصيات، فمرجع الشكّ في كون شيء مصداقاً للمخصّص إلى الشكّ في التخصيص الزائد، و هذا المبنى يمكن من البطالان. ضرورة أنّ حكم العقل عبارة عن الكبريات الكليّة الثابتة في مواردّها، و حكم العقل بخروج الأفراد إنّما هو لملاك واحد مشترك بينهما، فلا فرق بين قيام الدليل اللفظي على التخصيص و حكم العقل بذلك أصلاً، فكما لا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصدّاقة للمخصّص في المخصّصات اللفظية فكذلك لا يجوز في اللبّيّات أيضاً.

و منها: 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 الموجبة لذلك، إلاّ أنّه

ص: 126

بعد الانتقال يعلم بعدم كون الظهور المنعقد للعام قبل الالتفات إلى تلك المبادئ ظهوراً حقيقياً وأنه أخطأ في توهمه انعقاد الظهور للعام؛ لأنه بعد الانتقال يعلم بكون دائرة العام من أول صدوره من المولى كانت أضيق مما كان يتوهمه سابقاً.

وهذا بخلاف المخصّص اللفظي المنفصل، فإن العام كان منعقداً ظهوره في العموم ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالمقدار الذي يكون المخصّص فيه حجّة، وهو الأقلّ، ضرورة أنّ رفع اليد بالنسبة إلى الأكثر يكون من قبيل رفع اليد عن الحجّة بغير الحجّة.

وأما في المقام فبعد استكشاف حكم العقل يعلم بعدم انعقاد ظهور له في العموم أصلاً كالعقل الضروري. وتوهم الانعقاد لا يوجب التفكيك، فكما يسرى الإجمال إلى العام في العقل الضروري فكذلك يسرى إليه في العقل النظري، فلا يجوز التمسك به في كلتا الصورتين فتدبر.

ومنها: أنّ ما أفاده من الجواب الثاني عن الإشكال الذي أورده على نفسه يرد عليه: - مضافاً إلى عدم الفرق بين مثال الفاسق وبين المقام؛ لأنّ الفاسق أيضاً ذو مراتب، للفرق بين الفسق الناشئ من التصرف في مال الغير مثلاً وبين الفسق الناشئ من قتل النفس المحترمة عمداً، كما هو واضح.

و حينئذٍ فلو ثبت أنّ عنوان الفاسق يصدق أيضاً على مرتكب الصغيرة تكون هذه المرتبة من الفسق من المراتب النازلة لعنوان الفسق - أنّ الفرق بين ما إذا كان عنوان المخصّص عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، وما إذا كان عنواناً ذا مراتب مختلفة في عدم جواز التمسك للعام في الأوّل دون الثاني، ممّا لا يكون له وجه؛ لأنّ المخصّص ولو كان عنواناً ذا مراتب إذا كان متصلاً بالعام سواء كان

لفظياً أو عقلياً ضرورياً يسرى إجماله إلى العامّ لا محالة ويمنع عن انعقاد ظهور للعامّ في العموم، وليس هنا حجة على العموم حتى يتمسك بها في المقدار الذي لا يكون المخصّص حجة بالنسبة إليه.

وبالجملة: اتّصال المخصّص بالعامّ مانع عن كون ظهوره متّبعاً وقابلاً للاحتجاج؛ لأنّ الكلام ما دام كون المتكلّم مشتغلاً به لا ينعقد له ظهور متّبِع حتى إذا فرغ المتكلّم منه، وهذا واضح جداً.

وحينئذٍ: فلا فرق من هذه الحيثية بين كون المخصّص ذا مراتب أو غيره، فمرجع التمسك بالعامّ حينئذٍ إلى التمسك به في الشبهة المصادقية لنفس العامّ، وهو ممّا لا يجوز قطعاً.

وما ذكره من أنّ الشكّ في مثل هذا يرجع إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر خروج عن محلّ النزاع؛ لأنّ الكلام في الشبهة المفهومية التي هي عبارة عن كون مفهوم المخصّص مجملاً ولا يعلم انطباقه على بعض المصاديق.

وحينئذٍ فلا يلزم من دخول بعض المراتب أو خروجه تخصيص زائد أصلاً.

نعم لو علم بكون المفهوم ذا مراتب وشكّ مع ذلك في خروج بعض المراتب وعدمه يكون ذلك من قبيل إجمال المراد، ولا يكون من قبيل الشبهة المفهومية أصلاً.

ثمّ إنّّه أورد المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية على هذا الوجه الذي أفاده الشيخ و تابعه المحقّق النائيني بما لفظه: إنّّه لو شكّ في ذلك - يعنى في صحّة انقداح الداعي إلى الفعل في نفس العبد - كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به إلاّ فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ في

اعتباره في صحته(1). وقال في هامشها: نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضى بيان التقييد بالابتلاء - لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف - كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لها، كما لا يخفى فافهم(2)، انتهى.

وأجاب عنه المحقق النائيني - على ما في التقارير - بما ملخصه: إن إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان إطلاق النفس الأمري، و لو كان التمسك بالمطلقات مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق لانسد باب التمسك بالمطلقات بالكلية، إذ ما من مورد يشك في التقييد إلا و يرجع إلى الشك في إمكان الإطلاق، خصوصاً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات النفس الأمرية، لأن الشك في كل قيد يلازم الشك في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد.

وبالجملة: الإطلاق اللفظي يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمري، كما أن الخطاب اللفظي يكشف عن ثبوت الملاك و المناط، و حينئذ فيؤخذ بظاهر الإطلاق في الموارد المشكوكة و يستكشف منه إنَّ عدم استهجان التكليف في مورد الشك، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللهم العن بني امية قاطبة» عدم إيمان من شك في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة، مع أن حكم العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكّن عادة(3)، انتهى.

ص:129

1- (1) - كفاية الأصول: 410.

2- (2) - نفس المصدر: 410، الهامش 4.

3- (3) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 61-62.

وفيه: وضوح الفرق بين المقام وبين المقيّدات الأخر؛ لأنّ استهجان الخطاب مع عدم الابتلاء ممّا يكون بديهياً عند العامّة، بخلاف قضية المصلحة و المفسدة التي 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 الجميع من غير توجّه إلى ثبوت المصلحة في إكرام الجميع، و يكون العموم حجة لا- يرفعون اليد عنها في موارد الشكّ في التخصيص. و هذا بخلاف المقام الذي لا يكون الخطاب مطلقاً بنظرهم و شاملاً لكلتا صورتى الابتلاء و عدمه، بل يكون مقيداً من أوّل الأمر بصورة الابتلاء.

و حينئذٍ فلا يجوز التمسك به مع الشكّ في الابتلاء و عدمه، كما هو واضح.

فى الشبهة الغير المحصورة

و لا بدّ من جعل البحث فيها فيما إذا كان الحكم الموجود بين الأطراف الغير المحصورة ثابتاً من إطلاق أو عموم أو قيام أمانة، ضرورة أنّه لو كان معلوماً بالعلم الوجدانى فقد عرفت فى أوّل مبحث الاشتغال أنّه يحرم مخالفته، و يجب موافقته قطعاً، و لا يعقل الترخيص و لو فى بعض الأطراف لعدم اجتماع الفعلية على أىّ تقدير مع الإذن فى البعض فضلاً عن الكلّ.

كما أنّه لا بدّ من تمحيض الكلام فى خصوص الشبهة الغير المحصورة و أنّ كثرة الأطراف بنفسها هل يوجب الاجتناب عن الجميع أم لا؟ مع قطع النظر عن العسر أو الاضطرار أو عدم الابتلاء، فإنّ هذه الأمور نافية للاحتياط حتّى فى الشبهة المحصورة.

فمحلّ النزاع فى الشبهة الغير المحصورة هو ما لو كانت الشبهة محصورة لوجب الاحتياط فيها.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا وجه للتمسك فى المقام بالعسر أو عدم الابتلاء، كما صنعه الشيخ فى الرسالة (1) و غيره فى غيرها فتدبّر.

ص: 131

فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة

ثمّ إنّ تدلّ على عدم وجوب الاحتياط فيها وجوه:

منها: دعوى الإجماع بل الضرورة من غير واحد من الأعلام قدس سرهم (1).

. ومنها: الأخبار الكثيرة الدالّة على عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو خصوص الغير المحصورة منها،

كصحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة (2) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه».

وقد عرفت ظهورها في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وهي وإن كانت شاملة للمحصورة أيضاً، إلاّ أنّه لا بدّ من تقييدها و حملها على غير المحصور.

و دعوى أنّ ذلك حمل على الفرد النادر مدفوعة جدّاً؛ لمنع كون الشبهة الغير المحصورة قليلة نادرة بالنسبة إلى المحصورة لو لم نقل بكونها أكثر، كما يظهر لمن تدبّر في أحوال العرف.

و منه يظهر الخلل فيما أفاده الشيخ الأنصاري في الرسالة في مقام الجواب عن الاستدلال بالأخبار الدالّة على حليّة كلّ ما لم يعلم حرمة من أنّ هذه الأخبار نصّ في الشبهة البدويّة، وأخبار الاجتناب نصّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فأخرجها عن

ص: 132

1- (1) - جامع المقاصد 2: 166، روض الجنان: 224 / السطر 21، الفوائد الحائرية: 247.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 88.

أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً بل ترجيحاً بلا مرجح (1)

. وجه الخلل: ما عرفت من ظهور مثل الصحيحة في خصوص الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، لأنّ الشيء الذي فيه الحلال والحرام هو عبارة عن المختلط بهما والشبهة البدويّة لا تكون كذلك.

وحينئذٍ: فبعد إخراج الشبهة المحصورة - لحكم العقلاء باستلزام الإذن في الارتكاب فيها للإذن في المعصية، وهو مضافاً إلى قبحه غير معقول كما عرفت - تبقى الشبهة الغير المحصورة باقية تحتها. هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا الشمول للشبهة البدويّة فكونها نصّاً فيها و ظاهراً في الشبهة الغير المحصورة محلّ نظر، بل منع، كما لا يخفى.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً

ما رواه البرقي في محكي المحاسن عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع و كُـل، والله إنّى لأعترض السوق فأشترى اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان» (2). فإنّه لو اغمض النظر عن المناقشة في السند وكذا في المضمون من جهة صدورها تقيّة - لما عرفت سابقاً من عدم حرمة الجبن الذي علم تفصيلاً بوضع الأنفحة من الميتة فيه عند علمائنا

ص: 133

1- (1) - فرائد الأصول 2: 432.

2- (2) - المحاسن: 597/495، وسائل الشيعة 25: 119، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 5.

الإمامية رضوان الله عليهم، خلافاً للعامّة العمياء، و الرواية مقرّرة لهذا الحكم - تكون دلالتها على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة واضحة.

وما ادّعه الشيخ قدس سره في الرسالة 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 (1) فيه نظر واضح؛ لأنّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الجبن في مكان مع العلم بعدم كونه من الأمكنة التي توضع فيها الميتة في الجبن ممّا لا ينبغي أن يصدر من الإمام عليه السلام، ولا أن يقع مورداً للشكّ، كما هو واضح.

بل الظاهر أنّ المراد أنّ مجرد احتمال كون الجبن موضوعاً فيه الميتة وأنّه من الجبن المنقولة من الأمكنة التي يوضع فيها الميتة في الجبن لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن، وهذا هو المطلوب في باب الشبهة الغير المحصورة، كما أنّ قوله عليه السلام

: «ما أظنّ كلّهم يسمّون»، ظاهر في أنّ العلم بعدم تسمية جماعة 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 الرسالة (2) - غريبة جدّاً و مخالفة للظاهر قطعاً.

ص: 134

1- (1) - فرائد الأصول 2: 433.

2- (2) - نفس المصدر.

ثم إنه يدلّ على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة الروايات الكثيرة الأخر التي جمعها المحقق الطباطبائي في حاشيته على المتاجر في باب جوائز السلطان، مثل

صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أتى رجل أبي عليه السلام، فقال: إني ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، وقد أعرف أنّ فيه رباً وأستيقن ذلك وليس يطيب لي حاله، لحال علمي فيه... إلى أن قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً، فإنّ المال مالك» (1). وغيرها من الروايات الأخر من أراد الاطلاع عليها فليراجع الحاشية (2)

. و منها: ما أفاده المحقق المعاصر في كتاب الدرر (3)، و توضيحه: أنّ تنجّز التكليف عند العقلاء عبارة عن كونه بحيث يصحّ للمولى الاحتجاج به على العبد و المؤاخذه على مخالفته، وهذا المعنى غير متحقّق في الشبهة الغير المحصورة، لأنّ احتمال الحرام قد بلغ من الضعف إلى حدّ لا يكون مورداً لاعتناء العقلاء و اعتمادهم عليه، بل ربّما يعدّون من ترتّب الأثر على هذا النحو من الاحتمال سفيهاً خارجاً عن الطريقة العقلانيّة، ألا ترى أنّ من كان له ولد في بلد عظيم كثير الأهل، فسمع وقوع حادثة في ذلك البلد منتهية إلى قتل واحد من أهله، لو

ص: 135

-
- 1- (1) - الكافي 5/145:5، وسائل الشيعة 18:129، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب 5، الحديث 3.
 - 2- (2) - حاشية المكاسب، المحقق اليزدي 1:33.
 - 3- (3) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 471.

ترتّب الأثر على مجرد احتمال كون المقتول هو ولده فأقام بالتعزية والتضرّع يعدّ مذموماً عند العقلاء مورداً لظعنهم، بل لو كان مثل هذا الاحتمال سبباً لترتيب الأثر عليه لانسدّ باب المعيشة وسائر الأعمال، كما هو واضح.

وبالجملة: فالتكليف وإن كان معلوماً لدلالة الإطلاق عليه أو نهوض أمانة شرعية على ثبوته، إلا أنّ في كل واحد من الأطراف أمانة عقلانية على عدم كونه هو المحرّم الواقعي، لأنّ احتمال مستهلك في ضمن الاحتمالات الكثيرة على حسب كثرة الأطراف، ومع بلوغه إلى هذا الحدّ يكون عند العقلاء بحيث لا يكون قابلاً للاعتناء أصلاً. وحينئذٍ فيجوز ارتكاب جميع الأطراف مع وجود هذه الأمانة العقلانية بالنسبة إلى الجميع، هذا.

ولكنّ المحقّق المزبور بعد توجيهه جواز الارتكاب بما يرجع إلى ذلك قال: ولكن فيما ذكرنا أيضاً تأمل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظنّ بالسلب الكلي؟ (1) انتهى.

ولكن لا يخفى أنّ هذه الشبهة إنّما تتمّ لو كان متعلّق الاطمئنان متّحداً مع متعلّق العلم، ولكنّه ليس كذلك، لأنّ المعلوم هو وجود الحرام بين هذه الأطراف، و متعلّق الاطمئنان هو خروج كلّ واحد منها بالقياس إلى غيرها، فحصل الاختلاف بين المتعلّقين. كيف ولو لم يمكن اجتماعهما لأجل التنافي يلزم ذلك في الشبهة المحصورة أيضاً، فإنّه كيف يجتمع العلم بوجود الحرام بين الإثنين مع الشكّ في كلّ واحد منهما أنّه هو المحرّم، ومن المعلوم ثبوت التنافي بين العلم

ص: 136

بالموجبة الجزئية و الشكّ في السلب الكلى، و السرّ في ذلك ما عرفت من اختلاف المتعلّقين، فتدبّر، هذا.

و يمكن إبداء شبهة اخرى، و هو أنّ الأمانة مطلقاً عقلية كانت أو شرعية إنّما تكون معتبرة مع عدم العلم بكونها مخالفة للواقع، سواء كان العلم تفصيلاً أو إجمالياً، و في المقام نعلم إجمالاً بأنّ واحداً من هذه الأمارات العقلية المتكثرة القائمة على خروج كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيرها مخالف للواقع قطعاً، للعلم الإجمالى بوجود الحرام بينها.

و لكن يدفع الشبهة: أنّه كما كانت الأمانة قائمة على عدم كون كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيره هو المحرّم الواقعي، كذلك هنا أمانة عقلانية على عدم كون كلّ أمانة بالقياس إلى غيرها هي الأمانة المخالفة للواقع، لأنّ الشبهة فيه أيضاً غير محصورة، فتأمل.

ضابط الشبهة الغير المحصورة

ثمّ إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة يختلف حسب اختلاف الوجوه التي استدلّ بها لعدم الوجوب؛ أي الاحتياط فيها، فلو تمسك فيها بالإجماع فالواجب الرجوع إلى العرف في تعيين مفهومها. وقد اختلف كلماتهم في تحديد المعنى العرفي، فعن الشهيد و المحقّق الثانيين (1) و بعض آخر (2) أنّه عبارة عمّا يعسر

ص: 137

-
- 1- (1) - انظر فرائد الأصول 2: 436، جامع المقاصد 2: 166، روض الجنان: 224 /السطر 20.
2- (2) - مدارك الأحكام 3: 253.

عدّه مطلقاً، أو فى زمان قصير كما عن المحقق الثانى، و حكى عن غيرهم امور اخر لعلّه يأتى بعضها.

ولكن حيث إنّ الإجماع مّا لا- يجوز التمسك به، لاختلاف العلل الموجبة للحكم بعدم وجوب الاحتياط، كما هو المحتمل قوياً فلا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فلا طائل تحت النزاع فى موضوعه و تحقيق ما هو الحقّ.

ولكنّه على تقدير ثبوته لا يقتضى إلاّ عدم وجوب الموافقة القطعية، لأنّه القدر المتيقّن منه، و أمّا جواز المخالفة القطعية بارتكاب الجميع فلا يستفيد منه بعد عدم تيقّن كونه معقد الإجماع أيضاً، هذا.

و أمّا لو استند فى الحكم إلى الروايات المتقدّمة و نظائرها فليس هنا عنوان الشبهة الغير المحصورة حتّى يناع فى تعيين معناها و بيان مفهومها؛ لأنّها لا تدلّ إلاّ على حلّية الشىء المختلط من الحلال و الحرام، و هى و إن كانت مخصّصة بالنسبة إلى الشبهة المحصورة، إلاّ أنّ عنوان المخصّص ليس أيضاً هو عنوانها، بل مورد المخصّص هو ما إذا كان الترخيص فى ارتكاب الجميع مستلزماً للإذن فى المعصية بنظر العقل أو العقلاء، ففى غير هذا المورد يتمسك بالعموم و يحكم بالترخيص.

و ممّا ذكرنا يظهر أيضاً أنّه بناءً على هذا الوجه كما لا تكون الموافقة القطعية واجبة، كذلك لا تكون المخالفة القطعية بمحرّمة أصلاً؛ لدلالة الروايات على حلّية مجموع الشىء المختلط من الحلال و الحرام. و قد عرفت فيما سبق أنّ مرجع ذلك إلى رفع اليد عن التكليف التحريمى الموجود فى البين لمصلحة أقوى، و حينئذٍ فلو كان من أوّل الأمر قاصداً لارتكاب الجميع لوجود الخمر بين الأطراف و لا يتحقّق العلم بارتكابه إلاّ بعد ارتكاب الجميع لا يكون

عاصياً، بل و لا متجربياً؛ لعدم كون الخمر الموجود بينها بمحرّم أصلاً بعد حصول الاختلاط، هذا.

و لو استند في الباب إلى الوجه الأخير (1) الذي أفاده في كتاب الدرر فالضابط هو بلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ يكون احتمال كون كلّ واحد منها هو المحرّم الواقعي ضعيفاً، بحيث لم يكن معتنى به عند العقلاء أصلاً، فكلّما بلغت الكثرة إلى هذا الحدّ تصير الشبهة غير محصورة.

و مقتضى هذا الوجه أيضاً جواز ارتكاب الجميع؛ لأنّ المفروض أنّ في كلّ واحد من الأطراف أمانة عقلائيّة على عدم كونه هو المحرّم الواقعي حتّى فيما إذا بقي طرف واحد، فإنّ الأمانة أيضاً قائمة على عدم كونه هو المحرّم، بل المحرّم كان في ضمن ما ارتكبه.

نعم لو كان قصده من أوّل الأمر ارتكاب المحرّم الواقعي بارتكاب الجميع و ارتكب واحداً منها و اتفق مصادفته للمحرّم الواقعي تصحّ عقوبته عليه، كما لا يخفى.

بيان المحقق النائيني في ضابط الشبهة الغير المحصورة

ثمّ إنّ المحقق النائيني قدس سره أفاد في بيان ضابط الشبهة الغير المحصورة ما ملخصه: إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها في الاستعمال من أكل أو شرب أو نحوهما لأجل الكثرة. فلا بدّ في الشبهة الغير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: كثرة العدد، وعدم التمكن

ص: 139

من جمعه في الاستعمال، فالعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقة منها لا يكون من قبيل الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقة من الحنطة بطحن وخبز و أكل، مع أنّ نسبة الحبة إلى الحقة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف، كما أنّ مجرد عدم التمكّن العادى من جمع الأطراف في الاستعمال فقط لا- يوجب أن تكون الشبهة غير محصورة، إذ ربّما لا يتمكّن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، فلا بدّ فيها من اجتماع كلا الأمرين.

و منه يظهر عدم حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّ المفروض عدم التمكّن العادى منها، وكذا عدم وجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنّ الوجوب يتوقّف على تعارض الأصول في الأطراف، وتعارضها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعية، ليلزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم - كما هو المفروض - لم يقع التعارض، ومع عدمه لا يجب الموافقة القطعية(1)، انتهى.

وفيه وجوه من النظر:

الأول: أنّ المراد بالتمكّن العادى من الجمع في الاستعمال إن كان هو الإمكان دفعةً؛ أى في أكل واحد أو شرب واحد أو لبس كذلك و هكذا، فهذا يوجب دخول أكثر الشبهات المحصورة في هذا الضابط، لأنّ كثيراً منها ممّا لا يمكن عادةً جمعها في استعمال واحد، لأجل كثرة أطرافه المحصورة. وإن كان المراد هو الإمكان ولو تدريجاً بحسب مرور الأيام و الشهور و السنين فلازمه خروج أكثر

ص:140

الشبهات الغير المحصورة؛ لإمكان جمعها في الاستعمال تدريجاً، كما هو واضح.

الثانى: أنك عرفت فيما تقدّم مراراً أنّ التكاليف الفعلية ثابتة بالنسبة إلى جميع المخاطبين، ولا تكون مشروطة بالعلم والقدرة ونظائرهما، غاية الأمر أنّ الجاهل والعاجز معذوران في المخالفة؛ لأنّ الملاك في حسن الخطاب بنحو العموم واستهجانه غير ما هو المناط فيهما بالنسبة إلى الخطاب الشخصى، فلو لم يكن الشخص قادراً على ترك المنهى عنه يكون معذوراً، كما أنّه لو لم يكن قادراً على إتيان الأمور به يكون كذلك. فالموجب للمعذورية إنّما هو عدم القدرة على الترك في الأوّل، وعلى الفعل في الثانى لتحقق المخالفة، وأمّا لو لم يكن قادراً على الفعل في الأوّل وعلى الترك في الثانى فلا معنى للعدر هنا، لعدم حصول المخالفة منه أصلاً، كما لا يخفى.

و حينئذٍ: فما أفاده من أنّ عدم التمكّن العادى من المخالفة القطعية يوجب أن لا تكون محرّمة، ممنوع؛ لأنّ عدم التمكّن لا يوجب تحقّق المنهى عنه حتّى يرتفع حكمه أو يصير معذوراً، فتدبر.

الثالث: أنّه لو سلّم ما ذكر فنقول: إنّ ما تعلّق به التكليف التحريمى هو الخمر الموجود فى البين، فلا بدّ من ملاحظة عدم التمكّن بالنسبة إليه، وأمّا الجمع بين الأطراف الذى هو عبارة اخرى عن المخالفة القطعية فلا يكون مورداً لتعلّق التكليف حتّى يكون عدم التمكّن العادى من المكلف به موجباً لرفع التكليف المتعلّق به.

وبالجملة: ما هو مورد لتعلّق التكليف - وهو الخمر الموجود بين الأطراف المتكثّرة - يكون متمكّناً من استعماله فى نفسه؛ لأنّه لا يكون إلّا فى إناء واحد مثلاً، و ما لا يتمكّن من استعماله - وهو الجمع بين الأطراف - لا يكون متعلّقاً

لحكم تحريمى أصلاً. نعم يحكم العقل بلزوم تركه فى أطراف الشبهة المحصورة أو غيرها أيضاً بناءً على بعض الوجوه، كما عرفت.

مقتضى القاعدة عند الشك فى كون شبهة محصورة أو غير محصورة

ثم إنه لو شك فى كون شبهة محصورة أو غيرها من جهة المفهوم أو المصداق فهل القاعدة تقتضى الاحتياط أم لا؟

ولنتكلم فى ذلك بناءً على الوجهين الأخيرين اللذين يمكن الاستدلال بهما لنفى وجوب الاجتناب فى الشبهة الغير المحصورة، وإن كان الاستناد إلى كل واحد مستقلاً، لا يخلو عن الإيراد؛ لعدم وفاء الروايات بتمام المقصود، لأنها لا تشمل الشبهة الغير المحصورة الوجوبية، بل يختص بالتحريمية منها، وعدم خلو الوجه الأخير من المناقشة؛ لأنه لو فرض بعد العلم الإجمالى بوجود الحرام بين الأطراف الغير المحصورة أنه ظن بالظن الغير المعتبر أن الحرام إنما هو بين أطراف محصورة منها، كما لو ظن بوجود الحرام بين عشرة معينة من الألف الذى يعلم إجمالاً بأن واحداً منه حرام واقعاً، لم يكن حينئذٍ أمانة عقلانية على عدم كون كل واحد من الأطراف هو الحرام الواقعى بالقياس إلى غيره؛ لعدم اجتماع الظن بوجوده بينها مع الأمانة العقلانية على الخلاف فى كل واحد منها، كما لا يخفى.

هذا، ولكن الاستناد إلى مجموع الوجهين وجعلهما دليلاً واحداً خال عن المناقشة والإيراد.

وكيف كان: فبناءً على كون الدليل فى المقام هى الروايات الدالة على

حليّة المختلط من الحلال و الحرام مطلقاً، فإن قلنا: بأنّها قد خصّصت بالإجماع على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بعنوانها، فإن كانت الشبهة مفهوميّة دائرة بين الأقلّ و الأكثر، يجب الرجوع في مورد الشكّ إلى الروايات الدالّة على الحليّة، كما هو الشأن في نظائر المقام ممّا كان الشكّ من جهة المفهوم و تردّده بين الأقلّ و الأكثر.

وإن كانت الشبهة مصداقيّة كما إذا علم بأنّ الألف يكون من الشبهة الغير المحصورة و نصفه من المحصورة، و لكن شكّ في أنّ أطراف هذه الشبهة الخارجيّة هل تبلغ الألف أو لا تتجاوز عن نصفه فلا مجال من الرجوع إلى الإجماع بعد عدم إحراز موضوعه، و لا من الرجوع إلى الروايات؛ لأنّه من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، و قد حقّق سابقاً عدم الجواز، بل اللازم الرجوع إلى أدلّة التكاليف الأولى و الحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت المرخص، كما هو واضح.

هذا كلّ لو كان المخصّص للروايات هو الإجماع على خروج عنوان الشبهة المحصورة، و أمّا لو كان المخصّص هو حكم عقل العرف بلزوم رفع اليد عن العموم في ما يوجب الإذن في المعصية فاللازم بناءً على ما ذكرنا سابقاً من أنّ الدليل العقلي إنّما يكون كالمخصّص المتّصل ضروريّاً كان أو نظريّاً، يكون العامّ من أول الأمر مقيداً بغير صورة يستلزم الإذن في المعصية الذي هو قبيح، فلا يجوز التمسك به في مورد الشكّ؛ لأنّه من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية لنفسه، و هو لا يجوز اتّفاقاً، هذا.

و أمّا لو كان الدليل هو الوجه الأخير، فإن كانت الشبهة مصداقيّة فالظاهر أنّه لا يجب الاجتناب؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي في

البين وإن كان موجِباً للاحتياط، إلا أنه إذا خرج من ذلك ما إذا قامت الأمانة العقلانية 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 الشبهة المصدقية، وحينئذ فلا يبقى وجه لوجوب الاجتناب.

وأمّا لو كانت الشبهة مفهوميّة فالواجب الرجوع إلى دليل التكليف الواقعي والحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت كون مورد الشك خارجاً، نظير ما إذا كان المخصّص اللفظي مجعلاً مفهوماً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

تنبيهان:

الأول: أنه بعد الحكم بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة هل تكون الأطراف محكومة بالحكم المترتب على الشك البدوي، فلا يجوز التوضّي بالمائع المشتبه بين الماء والبول بالشبهة الغير المحصورة - كما هو الشأن في المشتبه بالشبهة البدويّة - ضرورة لزوم إحراز كون ما يتوضّى به ماءً مطلقاً، أو تسقط الأطراف عن حكم الشك البدوي أيضاً، فيجوز الوضوء بالمائع المرّدّد بين الماء والبول في المثال؟

وجهان: مبيّان على الوجهين السابقين اللذين استند إليهما لنفي وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة.

فإن كان المستند في ذلك هي روايات الحلّ فلا يجوز التوضّي به في المثال؛ لأنّ مدلولها مجرد الحليّة في مقابل الحرمة، وأمّا إثبات الموضوع وأنّ

الحلال هو الماء فلا تدلّ عليه أصلاً، كما هو الشأن في الشكّ البدوي، كما لا يخفى.

وأما لو كان المستند هو الوجه الأخير الذي مرجعه إلى وجود أمانة عقلانية في كلّ واحد من الأطراف فتسقط عن حكم الشكّ البدوي أيضاً؛ لأنّ الأمانة قائمة على عدم كون كلّ واحد منها هو البول و المفروض اعتبار هذه الأمانة شرعاً، فكلّ واحد من الأطراف محكوم شرعاً بعدم كونه بولاً، فيجوز التوضّي به، هذا.

و لا- يخفى: أنّه بناءً على ما أفاده المحقّق النائيني(1) من الوجه لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة - وهو أنّه لا- تكون المخالفة القطعية بمحرّمة، لعدم القدرة عليها، و وجوب الموافقة القطعية فرع حرمة المخالفة، فإذا فرض عدمها لا تكون الموافقة أيضاً واجبة - لا بدّ من الالتزام بكون حكم كلّ واحد من الأطراف هو حكم الشكّ البدوي، كما هو واضح، مع أنّه ذكر الفاضل المقرّر أنّه كان شيخه الأستاذ مائلاً إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً(2) فتدبّر.

الثاني: أتى عرف(3) أنّ روايات الحلّ لا تشمل الشبهة الغير المحصورة الوجوبية، لانحصار موضوعها بالمختلط من الحلال و الحرام. نعم الوجه الأخير يشمل صورتين معاً. و حينئذٍ فلو نذر أن يشرب من إناء معيّن و اشتبه بين

ص:145

1- (1) - تقدّم في الصفحة 140.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:119.

3- (3) - تقدّم في الصفحة 88-89.

الأواني الغير المحصورة و خرج جميع الأطراف عن محلّ الابتلاء و بقى واحد منها فقط فلا يجب الشرب من الإناء الذى هو محلّ للابتلاء؛ لقيام الأمانة العقلانية على عدم كونه هو الإناء الذى نذر أن يشرب منه، بعد كون احتمال أنه هو ذلك الإناء ضعيفاً لا يعتنى به عند العقلاء.

نعم لو كان متمكناً من الشرب من الأواني الكثيرة التى نسبتها إلى مجموع الأواني الغير المحصورة نسبة المحصور يجب الاحتياط بالشرب من جميع ما يتمكّن من شربه، و السرّ أنّ ترك الشرب من مجموع ما يتمكّن من شربه لا بدّ و أن يكون مستنداً إلى الأمانة العقلانية، ضرورة أنّ العلم الإجمالى يقتضى الموافقة القطعية مع القدرة، و الاحتمالية مع عدمها، و المفروض أنّ الأمانة العقلانية لا تكون قائمة على عدم كون الإناء المعين الذى نذر الشرب منه فى جملة الأواني التى يتمكّن من شربها؛ لأنّ نسبة هذه الأواني إلى الجميع نسبة المحصور، و الأمانة لا تكون قائمة إلاّ فى غير المحصور، كما لا يخفى.

إشارة

فى حكم الملقى لأحد أطراف العلم الإجمالى بوجود النجس

و تنقيح الكلام فى هذا المقام يتم برسم امور:

فى صور العلم بالملافة

الأول: أن العلم بالملافة قد يكون متقدماً على العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين، وقد يكون متأخراً عنه، وقد يكون مقارناً معه، و على أى تقدير فقد يكون الملقى - بالفتح - مورداً للابتلاء، وقد يكون خارجاً عنه مطلقاً أو حين العلم الإجمالى بالنجس.

ثم إنه قد يعلم أولاً بنجاسة الملقى و الطرف، وقد يعلم أولاً بنجاسة الملقى و الطرف، وقد يعلم بنجاسة الملقى و الملقى أو الطرف.

فى أن ملقى النجس بنجس بعنوانه

الثانى: أن الظاهر أن نجاسة ملقى النجس إنما هى حكم وضعى تعبدى ثابت لموضوعه، و لا تكون من آثار النجس بحيث كان معنى الاجتناب عن النجس راجعاً إلى الاجتناب عنه و عما يلاقه.

نعم يمكن أن يقال بأن تنجيس النجس الراجع إلى سببته لنجاسة الملقى يكون مجعولاً شرعاً، بناءً على ما هو الحق من إمكان جعل السببية، و أما السراية التكوينية فقد لا تكون متحققة، كما لا يخفى.

وبالجملة: فظاهر مثل قوله: «الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»⁽¹⁾ هو كون النجس منجساً للماء الغير البالغ حد الكَرِّ و موجباً لنجاسته، و مرجع ذلك إلى تأثيره شرعاً فى نجاسة ملاقية، و أمّا الحكم بأنّ معنى الاجتناب عن النجس هو الاجتناب عنه و عمّا يلاقيه فلا وجه له و إن كان قد يستدلّ لذلك بقوله تعالى: «وَ الرَّجَزَ فَاهْجُرْ»⁽²⁾ لأنّ التهجر عن النجاسات لا يتحقّق إلاّ بالتهجر عن ملاقيتها، و

برواية جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة فى خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا- تأكله»، فقال الرجل: الفأرة أهون على من أن أترك طعامى من أجلها، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنك لم تستخفّ بالفأرة، و إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»⁽³⁾

. وجه الدلالة أنّه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقية لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقية.

أقول: أمّا قوله تعالى: «وَ الرَّجَزَ فَاهْجُرْ» فنمنع أولاً أن يكون المراد بالرجز هى الأعيان النجسة، و ثانياً كون المراد بالتهجر هو التهجر عنه و عمّا يلاقيه.

ص:148

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 1: 158-159، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2 و 5 و 6.

2- (2) - المدثر (74): 5.

3- (3) - تهذيب الأحكام 1: 1327/420، وسائل الشيعة 1: 206، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب 5، الحديث 2.

وأما الرواية - فمضافاً إلى ضعف سندها - يرد على الاستدلال بها أنه يحتمل قوياً أن يكون مورد السؤال هو وقوع الفأرة في الطعام بحيث تفسدت فيه وانبثت أجزاءها، فحرمة أكل الطعام إنما هو من حيث إنه مستلزم لأكل الميتة، والدليل على ذلك التعليل الواقع في الذيل الدال على أن ترك الاجتناب عن الطعام استخفاف بتحريم الميتة، ضرورة أنه لم يقل أحد بأن حرمة شيء تستلزم حرمة ما يلاقيه. وحمل الحرمة في الرواية على النجاسة مضافاً إلى أنه خلاف الظاهر لا بينة عليه أصلاً.

ودعوى أن الطباع تتفقر من أكل الطعام الكذائي الذي صارت أجزاء الميتة مخلوطة بأجزائه فلا ينبغي حمل مورد السؤال عليه، مدفوعة بقول السائل: «الفأرة أهون على من أن أترك طعامي من أجلها» خصوصاً بعد ملاحظة حال الأعراب في صدر الإسلام، بل في الأزمنة المتأخرة، كما لا يخفى.

فانقدح مما ذكرنا: أنه ما لم يتم الدليل على نجاسة ملاقي النجس لم يفهم أحد من نفس الأدلة الدالة على نجاسة الأعيان النجسة نجاسة ما يلاقيها من سائر الأشياء أيضاً، بل لا بدّ من قيام الدليل على ذلك، وقد عرفت أن ظاهره جعل السببية الشرعية الراجعة إلى تأثير النجس شرعاً في نجاسة ملاقيه، فتدبر.

مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقة

الثالث: يعتبر في تأثير العلم وكذا غيره من الأمارات المعتبرة أن يكون متصفاً بالكاشفية الفعلية ومؤثراً في التنجيز فعلاً وصالحاً للاحتجاج به كذلك، فلو حصل له من طريق أمارة معتبرة الحكم الواقعي ثم قامت أمارة

أخرى على وفق الأمانة الأولى فلا تكون الأمانة الأخرى بمؤثرة أصلاً، ويكون وجودها بمنزلة العدم، لعدم اتّصافها بالكاشفيّة الفعلية بعد حصول الكشف بسبب الأمانة الأولى، وعدم إمكان تحقّق الكاشفين بالنسبة إلى شيء واحد، وكذا لا تكون مؤثرة في التنجيز وقابلة للاحتجاج به فعلاً، لعدم إمكان التنجيز مرتين واستحالة تامة الحجة ثانياً بعد إتمامها أولاً، وكذا بالنسبة إلى العلم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ العلم الإجمالي بالنجس المراد بين الملاقي والطرف قد أثر في التنجيز بمجرد تحقّقه، بمعنى أنّه صار موجباً للاجتناح على أيّ تقدير، فالواقع صار مكشوفاً بهذا النحو من الكشف، وبعد ذلك نقول: إنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف لا يكون كاشفاً فعلياً على تقدير كون النجس هو الطرف الآخر؛ لأنّه صار مكشوفاً بالعلم الإجمالي الأول، وقد عرفت أنّه لا يعقل عروض الكشف على الكشف وتحقّقه مرتين، كما أنّه لا يكون هذا العلم الإجمالي مؤثراً في التنجيز فعلاً بعد كونه مسبوفاً بما أثر فيه، وحينئذٍ فلا أثر له أصلاً، فالشكّ في نجاسة الملاقي شكّ بدوي. هذا إذا كان العلم الإجمالي بالنجس متقدماً على العلم بالملاقاة.

وأما لو علم أولاً بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف فذهب المحقّق الخراساني في الكفاية إلى عدم وجوب الاجتناب حينئذٍ عن الملاقي - بالفتح - لأنّ حكم الملاقي في هذه الصورة حكم الملاقي في الصورة السابقة بلا فرق بينهما أصلاً، فكما أنّ الملاقي هناك لم يكن طرفاً للعلم الإجمالي بنجاسة، كذلك الملاقي هنا لا يكون طرفاً له، كما هو المفروض.

وذهب أيضاً إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - فيما إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقي خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده، وإلى وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي معاً فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة مستدلاً بقوله: ضرورة أنه حينئذٍ نعلم إجمالاً - إما بنجاسة الملاقي والملاقي أو بنجاسة الآخر، فيتنبّز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنين (1)، انتهى.

أقول: والتحقيق أيضاً يوافق هذا التفصيل، لما مرّ من الوجه في الصورة الاولى، فإنه بعد ما علم إجمالاً بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف صار مقتضى هذا العلم تنبّز التكليف بوجوب الاجتناب على أيّ تقدير، فلو كان النجس هو الطرف لكان منكشفاً بهذا العلم و تنبّز التكليف المتعلّق به بسببه، وبعد ذلك لا معنى لتأثير العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف، إذ لا يعقل الانكشاف مرّتين و تنبّز التكليف مرّة بعد اخرى، كما لا يخفى. فهذا العلم الإجمالي لا يكون واجداً لشرط التأثير وهو التنجيز على أيّ تقدير، فالشكّ في نجاسة الملاقي - بالفتح - شكّ بدوي كالملاقي في الصورة السابقة.

ومما ذكرنا ظهر: أنّ الإشكال إنّما هو من ناحية الطرف لا الملاقي والملاقي، لعدم إمكان انكشافه مرّتين و تنبّز التكليف به كذلك، و حينئذٍ فلا وقع لما أورده المحقّق النائيني (2) على هذا التفصيل من أنّه لا بدّ من

ص: 151

1- (1) - كفاية الأصول: 412.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 86.

ملاحظة حال المعلوم والمنكشف من حيث التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة، وفي الصورة الثانية يكون رتبة العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف متقدّمة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف وإن كان حدوثه متأخراً عن حدوثه، لأنّ التكليف بالملاقي إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقي. وذلك - أى وجه عدم الوجود - ما عرفت من أنّ الإشكال إنّما هو من ناحية الطرف، لا من ناحية تقدّم أحد العلمين على الآخر حدوثاً حتّى يورد عليه بما ذكر.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإيراد فاسد من أصله، والمثال الذى ذكره لا يرتبط بالمقام أصلاً، حيث قال: لو علم بوقوع قطرة من الدم فى أحد الإنائين، ثمّ بعد ذلك علم بوقوع قطرة اخرى من الدم فى أحد هذين الإنائين أو فى الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومه ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومه أولاً فلا ينبغى التأمّل فى أنّ العلم الإجمالى الثانى يوجب انحلال الأوّل لسبق معلومه عليه (1)، انتهى.

وجه عدم الارتباط أنّ فى المثال بعد العلم الإجمالى بوقوع القطرة فى أحدهما أو فى الإناء الثالث يعلم أنّ العلم الإجمالى الحادث أولاً لم يكن واجداً لشرط التنجيز، لأنّه لم يكن متعلّقاً بالتكليف، لثبوته قبله المنكشف بالعلم الإجمالى الثانى.

وبالجملة: فالعلم الإجمالى الأوّل وإن كان حين حدوثه متعلّقاً بالتكليف و مؤثراً فى تنجيزه بنظر العالم، إلاّ أنّه بعد استكشاف ثبوته قبله

ص: 152

بالعلم الثانى يعلم عدم تعلّقه بالتكليف وعدم كونه مؤثراً فى تنجيزه، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ العلمين حيث تعلّق أحدهما بوجود الاجتناب عن الملاقي أو الطرف، و الآخر بوجود الاجتناب عن الملاقي أو الطرف لا- إشكال فى تأثيرهما فى تنجيز متعلّقهما من حيث هو. نعم قد عرفت الإشكال فى تأثير العلم الثانى من ناحية الطرف لا المتلاقين، فمن حيث التقدّم والتأخّر من جهة الرتبة لا إشكال فى تأثيرهما أصلاً، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك وضوح الفرق بين المثال والمقام، فإنّ هنا لا يكون شىء من العلمين فاقداً لشرط التأثير فى التنجيز، لأنّ كلاّ منهما تعلّق بتكليف فعلى، والتقدّم والتأخّر من جهة الرتبة لا- يمنع من ذلك، وهناك لا يكون العلم الإجمالى الحادث أولاً متعلّقاً بتكليف فعلى بحسب الواقع وإن كان كذلك بنظر العالم ما لم يحدث له العلم الإجمالى الثانى.

و السرّ فيما ذكرنا من عدم مدخليّة التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة أنّ المنجزية من آثار العلم بوجوده الخارجى، لأنّه ما لم يوجد فى الخارج لا يؤثّر فى التنجيز كما هو واضح، والتقدّم والتأخّر إنّما هو من أوصاف العلمين عند العقل، ضرورة أنّ العلة والمعلول مقارنان بحسب الوجود الخارجى، وتقدّمها عليه وتأخّره عنها إنّما هو بحسب الرتبة وفى نظر العقل، ففى ظرف ثبوت وصف التقدّم والتأخّر لا يكون العلم بمنجز، وفى وعاء التنجيز لا معنى للتقدّم والتأخّر.

و المفروض فى المقام فى الصورة الثانية حدوث العلم الإجمالى بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف قبل العلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف.

فهو - أى الحادث - أولاً يؤثّر فى التنجيز بمجرد حدوثه، لأنّ التنجيز من آثار

وجوده الخارجى كما عرفت. و مع التأثير فى التنجيز لا مجال لتأثير العلم الثانى بعد عدم كونه واجداً لشرطه، لعدم إمكان التأثير بالنسبة إلى الطرف، لأنه لو كان التكليف متعلقاً به لتنجز بالعلم الأول، و لا معنى للتنجز مرتين كما مرّ.

و ممّا ذكرنا يظهر الوجه فى وجوب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف فى الصورة الثالثة المفروضة فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره (1) لأنه علم إجمالاً بنجاستهما أو الطرف، و لم يكن هذا العلم مسبقاً بالعلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف حتّى لا يجب الاجتناب عن الملاقي، و لا بالعلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف حتّى لا يجب الاجتناب عن الملاقي، بل حدث من حين حدوثه هكذا - أى مردداً بين المتلاقيين و الطرف - فيؤثر فى التنجيز على أى تقدير، فافهم و اغتنم.

إزاحة شبهة

ربما يقال: بأنه ما المانع من أن يؤثر العلمين بجامعهما فى تنجيز التكليف بالنسبة إلى الطرف، و يستقلّ أحدهما بالتأثير فى التنجيز بالنسبة إلى الملاقي - بالفتح - و الآخر بالنسبة إلى الملاقي - بالكسر - و حينئذٍ فيجب الاجتناب عن الجميع فى الصورتين الأوليين أيضاً، فإنّ العلم الإجمالى الحادث أولاً و إن أثر فى التنجيز بالنسبة إلى الطرف، إلا أنّ استقلاله فى هذا التأثير ما دام لم يحدث العلم الآخر، فإذا حدث يؤثران بجامعهما فى التنجيز بالنسبة إلى الطرف، كما هو الشأن فى أمثال ذلك.

ص: 154

فإنّ الماء الواقع في محاذاة الشمس تكون العلة المؤثرة في الحرارة الحادثة فيه هي الشمس، فإذا انضم إليه النار أيضاً تكون العلة حينئذٍ هو الجامع بين العلتين، لاستحالة تأثير علتين مستقلتين في معلول واحد، لأنّ الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، فلا يعقل أن يكون شيء واحد معلولاً لعلتين مع وصف التعدد، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ استعمال هذه القاعدة - أي قاعدة الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد - وكذا العكس في مثل المقام، استعمال للشئ في غير محلّه، وقد صدر ممّن لا يكون له كثير اطلاع من العلوم العقلية والقواعد الحكمية، فإنّ مورد هذه القاعدة كما قد حقّق في محلّه هو ما إذا كانت العلة التي هي المصدر علة إلهية، وكان هناك مصدر وصادر حقيقة، فلا تشمل القاعدة الفواعل الطبيعية التي لا تكون مصدراً حقيقة ومؤثراً واقعاً، وقد وقع هذا الخلط والاشتباه في كثير من الموارد كما يظهر بالتتبع.

وحينئذٍ فالعلم الإجمالي الحادث أولاً يؤثّر في التنجيز مستقلاً، وبعد حدوث الثاني لا مجال له للتأثير في ذلك، لعدم معقولية التنجيز مرتين، كما عرفت. هذا كلّه فيما يقتضيه حكم العقل.

مقتضى الأصل الشرعي في صور الملاقة

وأما مقتضى الأصول الشرعية فقد يقال - كما قيل - بأنه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الملاقي؛ لأنّ طهارة الملاقي ونجاسته مسببة عن طهارة الملاقي ونجاسته، والأصل الجارى في السبب وإن كان حاكماً على

الأصل الجارى فى المسبب، إلا أنه حيث لا يجرى الأصل فى السبب، لأنه يسقط بالمعارضة مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، فلا مانع من جريان الأصل فى المسبب، فيكون الملاقى - بالكسر - محكوماً شرعاً بالطهارة والحلّة، هذا.

و لا يخفى أنه لم يرد آية ولا رواية على ما ذكره من أن مع جريان الأصل فى السبب لا مجال لجريانه فى المسبب، بل المستند فى ذلك هو أنه مع جريان الأصل فى السبب يرتفع الشكّ فى ناحية المسبب تعبدًا، و مع ارتفاعه فى عالم التشريع لا مجال لجريان الأصل فيه أيضاً.

ولكن لا يخفى أن هذا لا يتم بإطلاقه، بل إنما يصحّ فيما إذا كان الشكّ فى ناحية المسبب فى الأثر الشرعى المترتب على السبب شرعاً، كالشكّ فى نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرىة، فإن مقتضى استصحاب الكرىة تحقّق موضوع الدليل الشرعى الذى يدلّ على أن الكرّ مطهّر مثلاً.

و السرّ فى ذلك: أن معنى الاستصحاب الجارى فى الموضوعات هو الحكم بإبقاء الموضوع تعبدًا فى زمان الشكّ، و حيث إنّه لا معنى لذلك فيما لو لم يكن الموضوع مترتباً عليه أثر شرعى فلا بدّ من أن يكون الموضوع المستصحب موضوعاً لأثر شرعى، و من هنا يكون الاستصحاب الجارى فى الموضوعات حاكماً على الأدلة الواقعيّة، لأنه ينقح به موضوعاتها، و تفصيل الكلام يأتى فى مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أن نجاسة الملاقى وإن كانت من الآثار الشرعيّة لنجاسة الملاقى، إلا أن طهارة الملاقى لم تجعل فى شىء من الأدلة الشرعيّة

من آثار طهارة الملاقي، وإنّما هو حكم عقلي، كما هو واضح، فما أفادوه من أنّ الشكّ في طهارة الملاقي مسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقي، و مع جريان الأصل فيها لا يبقى مجال لجريانه في المسبّب، ممنوع جداً.

شبهة المحقّق الحائري في المقام و جوابها

ثمّ إنّ هنا شبهة لبعض المحقّقين من المعاصرين، وهي أنّه لا إشكال في أنّ الحليّة مترتّبة على الطهارة، بمعنى أنّ الشكّ في الأولى مسبّب عن الشكّ في الثانية، كما أنّ الشكّ في طهارة الملاقي مسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقي، فالشكّ في طهارة الملاقي يكون في مرتبة الشكّ في حليّة الملاقي، بمعنى أنّ كليهما مسببان عن الشكّ في طهارته.

و حينئذٍ نقول: هنا ستة اصول في الأطراف الثلاثة، ثلاثة منها أصالة الطهارة و ثلاثة أصالة الحليّة، و الاثنان منها هي أصالة الطهارة في الملاقي و أصالة الطهارة في الطرف يسقطان أولاً، لأنّهما في رتبة واحدة، و ثلاث منها هي أصالة الحليّة فيهما و أصالة الطهارة في الملاقي في رتبة ثانية، فمع سقوط أصالتي الحليّة، كما هو المفروض يسقط أصالة طهارة الملاقي أيضاً، و لم يبق في البين إلاّ أصالة الحليّة في الملاقي، و هي واقعة في رتبة ثالثة، و لا-وجه لسقوطها، لسلامتها عن المعارض، و المفروض أنّه لا يكون أصل حاكم عليها، لأنّ الأصل الحاكم غير جارٍ، لأجل المعارضة.

و حينئذٍ فلا يجب الاجتناب عن الملاقي بالنسبة إلى الأكل و نظائره، و لا يكون محكوماً بالطهارة شرعاً، فلا يجوز التوضّي به، هذا.

ويمكن الجواب عن الشبهة مضافاً إلى ما عرفت سابقاً(1) بأن أصالة الحلية في مطلق الشبهات ممّا لم يدلّ عليها دليل، لأنّ ما يتوهم أن يكون مستنداً لها هي رواية مسعدة بن صدقة المتقدّمة(2) وقد عرفت الإشكال فيها بحيث لا يجوز الاعتماد عليها، وأمّا مثل قوله عليه السلام:

«كلّ شيء فيه حلال و حرام...» إلى آخره، كما في صحيحة عبد الله بن سنان(3) فقد ظهر لك أنّ ذلك يختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، و مقتضى عمومها وإن كان الشمول للشبهة المحصورة أيضاً، إلاّ أنّ الدليل العقلى أو العقلانى قد خصّصه، فانحصر مورده بالشبهة الغير المحصورة.

وأمّا التمسك في نفي الحرمة المجهولة بأدلة البراءة فهو وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّك عرفت عدم شمول أدلة البراءة لأطراف العلم الإجمالى. وبالجملة: فليس هنا ما يحكم بالحلية وعدم الحرمة أصلاً.

و كيف كان: فلو سلّم ذلك فيمكن الجواب بما عرفت من أنّ الأصل الجارى في السبب إنّما يكون حاكماً على الأصل الجارى في المسبّب إذا كان المسبّب من الآثار الشرعية المترتبة على السبب، و المقام لا يكون كذلك، فإنّ حلية كلّ واحد من الأطراف لا تكون من الآثار الشرعية لطهارته؛ لأنّه لم يدلّ دليل على أنّ كلّ طاهرٍ حلال، بل الحلية الواقعية إنّما تكون موضوعها الأشياء التى هي حلال بعناوينها الواقعية، كما هو واضح.

ص: 158

1- (1) - تقدّم في الصفحة 91.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 89.

3- (3) - تقدّمت في الصفحة 88.

كما أنك عرفت أنّ طهارة الملاقى أيضاً لا تكون من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الملاقى.

و حينئذٍ: فلا- بدّ من ملاحظة طرفى العلم الإجمالى الحادث أولاً- المؤثر فى التنجيز، و الحكم بعدم جريان الأصول فى طرفيه؛ للزوم المخالفة العمليّة.

و أمّا ما هو خارج عنهما فلا مانع من جريان أصالتي الطهارة و الحلّية فيه أصلاً. و حينئذٍ فيصير مقتضى الأصل الشرعى موافقاً مع حكم العقل الحاكم بالتفصيل بين الصور الثلاثة المتقدّمة فى كلام المحقّق الخراسانى قدس سره(1) فتأمل جيّداً.

هذا كلّ بناءً على ما هو مقتضى التحقيق.

و أمّا بناءً على مسلك القوم من اعتبار أصالة الحلّية فى مطلق الشبهات و ترتّب الحلّية على الطهارة، و كذا ترتّب طهارة الملاقى - بالكسر - على طهارة الملاقى - بالفتح - و كون الشكّ فى الأول مسبباً 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 الشبهة و عدمه.

فنقول فى توضيح ذلك: إنّ عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو فيما إذا لزم من جريانها مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز، و أمّا إذا لم يلزم من ذلك مخالفة عمليّة أصلاً أو لزم و لكن لم يكن مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز فلا مانع من جريان الأصول؛ لأنّ التعارض بينهما تعارض عرضى حاصل

ص: 159

بسبب العلم الإجمالى بكذب أحدها، لا ذاتى ناشٍ عن عدم إمكان اجتماع مؤدّاهما، ضرورة عدم المنافاة حقيقة بين حلّية هذا الإناء و حلّية ذاك الإناء و لو علم إجمالاً بحرمة واحد منهما، كما لا يخفى.

و حينئذٍ: فلو علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك الإناء، ثمّ علم إجمالاً بنجاسة الإناء الثانى أو إناء ثالث فقد عرفت أنّ العلم الإجمالى الحادث ثانياً لا يعقل أن يكون منجزاً بعد اشتراكه مع العلم الإجمالى الأوّل فى بعض الأطراف، و حينئذٍ فلا مانع من جريان أصالة الطهارة فى طرفى العلم الثانى؛ لأنّه و إن يلزم من جريانها مخالفة عمليّة للمعلوم الإجمالى، إلاّ أنّ المحذور فى المخالفة العمليّة للتكليف المنجز، لا فى مطلق المخالفة العمليّة، و المفروض أنّ العلم الثانى لم يؤثّر فى التنجيز أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ فى الصورة الأولى من الصور الثلاثة المفروضة فى كلام المحقّق الخراسانى قدس سره (1) لا بدّ من الالتزام بجريان أصالتي الطهارة و الحلّية معاً فى الملاقي - بالكسر - لأنّ طهارته و إن كانت مترتبة على طهارة الملاقي - بالفتح - و واقعة فى عرض أصالتي الحلّية 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 مخالفة عمليّة للتكليف المنجز، كما هو واضح.

و أمّا الصورة الثالثة فالظاهر ورود الشبهة فيها بناءً على مبنى القوم، كما هو المفروض؛ لما ذكره فى وجهه ممّا تقدّم.

ص: 160

بقى الكلام فى أمرين:

الأول: أنك عرفت فى كلام المحقق الخراسانى أنه قدس سره حكم بوجود الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - فى موردين:

أحدهما: ما لو علم أولاً بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاة وبنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف.

ثانيهما: ما إذا علم بالملاقاة، ثم حدث العلم الإجمالى، ولكن كان الملاقى - بالفتح - خارجاً عن محلّ الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده.

وقد عرفت ممّا المتابعة له قدس سره فى المورد الأول، وأمّا المورد الثانى فالظاهر فيه وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضاً.

أمّا بناءً على ما حققناه سابقاً - من عدم اشتراط تأثير العلم الإجمالى فى تنجيز التكليف بكون أطرافه مورداً للابتلاء، لأنّ ذلك مبنى على انحلال الخطابات إلى الخطابات الشخصية، وهو ممنوع للمحذورات المتقدمة - فواضح؛ لأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يؤثر شيئاً، فلا موقع لجريان الأصل فى الملاقى - بالفتح - أصلاً.

وأمّا بناءً على مسلك المتأخرين من اشتراط تأثير العلم الإجمالى بعدم خروج شىء من أطرافه عن محلّ الابتلاء فالظاهر عدم جريان الأصل فى الملاقى هنا وإن خرج عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الخروج عنه إنّما يمنع من العلم لو لم يكن للخارج أثر مبتلى به، وإلا فمع وجود أثر له مورد للابتلاء يجرى الأصل فيه فى غير أطراف العلم الإجمالى، ولا يجرى فيها، للزوم المخالفة

ص: 161

العملية، وهنا يكون للملاقى - بالفتح - الخارج عن مورد الابتلاء أثر مبتلى به وهو نجاسة الملاقى - بالكسر - لو كان نجساً، كما لا يخفى.

الثانى: قد عرفت أنّ نجاسة الملاقى - بالكسر - ليست من آثار نجاسة الأعيان النجسة بحيث يكون مرجع وجوب الاجتناب عن النجس إلى وجوب الاجتناب عنه وعن ملاقيه، فلا يحتاج جعل النجاسة له إلى تعبد خاص، بل هو مجعول بتبع جعل النجاسة للملاقى - بالفتح - وكذا لا تكون نجاسة الملاقى - بالكسر - لأجل حكم العقل بسراية النجاسة منه إليه وتأثيره فيه خارجاً، بل هى حكم وضعى مجعول بجعل مستقلّ مرجعه إلى تأثير النجس شرعاً فى تنجيس ملاقيه، فهو سبب شرعاً له، هذا.

ولو اغمض عمّا ذكرنا وفرض كون نجاسته بنحو الأول أو الثانى فالظاهر وجوب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف فى جميع الصور الثلاثة المتقدّمة؛ لأنّ المفروض أنّه ليس هنا حكم آخر يتعلّق به العلم الإجمالى الآخر حتّى يكون اشتراكه مع العلم الإجمالى الأول فى بعض الأطراف مانعاً عن تأثيره فى التنجيز، فلم يكن مانع من جريان الأصل فى الطرف الآخر. بل هنا ليس إلاّ حكم واحد متعلّق بالطرف أو بالمتلاقيين؛ لأنّ المفروض أنّه لو كان النجس هو الملاقى - بالفتح - لا يتحقّق الاجتناب عنه إلاّ بالاجتناب عن الملاقى - بالكسر - أيضاً، فمع تنجّز التكليف بتعلّق العلم الإجمالى به يكون مقتضى حكم العقل الاجتناب عن الجميع، كما هو واضح.

هذا كلّه مع إحراز كون نجاسة الملاقى من قبيل أحد الأولين أو من قبيل الثالث.

وأمّا لو شكّ في ذلك واحتمل أن يكون على نحو أحد الأولين، أو على نحو الثالث فقد يقال: بأنّ مقتضى القاعدة في المقام وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي أيضاً.

ولكنّ التحقيق يقتضى البراءة؛ لأنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى أنّ نجاسة الملاقي هل تكون مجعولة بالنحو الأول أو الثاني حتّى تكون مقتضاه وجوب الاجتناب عنه في المقام؛ لتأثير العلم الإجمالي في تنجيز التكليف بوجوب الاجتناب على أيّ تقدير، ولا يحصل القطع بموافقته إلاّ مع الاجتناب عن الجميع؛ لأنّه لو لم يجتنب عن الملاقي - بالكسر - لم يجتنب عن النجس لو كان هو الملاقي - بالفتح - أو أنّها مجعولة على النحو الثالث الذي مرجعه إلى كونها حكماً وضعياً مستقلاً في قبال النجاسة المجعولة للأعيان النجسة حتّى يكون مقتضاه عدم وجوب الاجتناب عنه في بعض الصور؛ لعدم قابليّة العلم الإجمالي الثاني للتنجيز.

وبعبارة اخرى: مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في أنّ العلم الإجمالي الثاني هل يكون قابلاً للتأثير في التنجيز، لأجل عدم تعلّقه بحكم آخر، أو لا- يكون قابلاً له، لأجل كون معلومه حكماً آخر، ومع الشكّ في ذلك لا يعلم بوجوب الاجتناب عن الملاقي، وهو مورد لجريان البراءة العقليّة والنقليّة. ففي الحقيقة يصير المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين الذي يكون الأصل الجارى فيه هو البراءة كما سنحقّقه؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - معلوم، إمّا لكونه هو النجس، وإمّا لوقوعه طرفاً للعلم الإجمالي بالنجس، ووجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - مشكوك، لأنّه

يحتمل أن يكون حكماً مستقلاً، و معه لا يكون العلم الإجمالي الثاني قابلاً للمنجزية أصلاً، فيجرى فيه الأصل.

و بالتأمل فيما ذكرناه تعرف الخلل فيما أفاده العَلمان النائيني(1) و العراقي(2) في هذا المقام، و لعلّ مرجع كلاهما إلى أمر واحد و إن كان الأول قد أتعب نفسه الشريفة بإيراد مقدّمة ليس لها كثير ارتباط بالمقام، مضافاً إلى عدم خلوّها من المناقشة، بل المناقشات، فتأمل جيّداً.

ص:164

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4:89-93.

2- (2) - نهاية الأفكار 3:365.

ثم إنه أورد الشيخ المحقق الأنصارى فى ذيل هذا المقام تنبيهات (1) و تبعه المحقق النائنى (2) ، و لا بأس بالتعرض لبعضها فنقول:

التنبيه الأول: فى التفصيل بين الشرائط و الموانع فى وجوب الاحتياط

لا فرق فى وجوب الاحتياط فى أطراف الشبهة المحصورة بين الشبهة الحكمية و الموضوعية، و لا فى الموضوعية بين التكاليف النفسية و الغيرية، و لا فى الثانى بين الشرائط و الموانع، فىجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة بينها، و فى الثوبين المشتبهين بالنجس.

و ربما يقال بعدم وجوب الاحتياط فى مورد الشبهة الموضوعية فى الشرائط و الموانع، كما هو المحكى عن الحلّى فى السرائر حيث ذهب إلى وجوب الصلاة عارياً فى مثال الثوبين (3) ، و لعلّه لدعوى سقوط الشرط و المانع عن الشرطية و المانعية، و لكن هذه الدعوى ممنوعة، لأنّها بلا بيّنة و برهان، هذا.

و حكى عن المحقق القمى (4) التفصيل بين ما يستفاد من مثل قوله عليه السلام:

ص: 165

1- (1) - فرائد الأصول 2: 454.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 4: 134.

3- (3) - السرائر 1: 184-185.

4- (4) - الظاهر من عبارة القوانين خلاف ذلك. راجع قوانين الأصول 2: 38 /السطر 19.

«لا تصلّ في ما لا يؤكل» (1) وبين ما يستفاد من مثل قوله:

«لا صلاة إلا بطهور» (2)، فذهب إلى السقوط في موارد الاشتباه في الأوّل دون الثاني، هذا.

و الوجه في ذلك هو أنّ أطراف العلم الإجمالي عند هذا المحقّق تكون محكمة بحكم الشكّ البدوي؛ لأنّ مذهبه عدم منجزية العلم الإجمالي (3)

. و حينئذٍ فيتّجه التفصيل بين الشرائط و الموانع، كما هو الشأن في موارد الشكّ البدوي، لأنّ الشرط يجب إحرازه لتوقف إحراز المشروط عليه، و أمّا المانع فيكفي فيه مجرّد الشكّ في تحقّقه، و لا يلزم إحراز عدمه، هذا.

و احتمال المحقّق النائيني - على ما في التقريرات - أن يكون الوجه في هذا التفصيل قياس باب العلم و الجهل بالموضوع بباب القدرة و العجز، ثمّ أورد عليه بأنّ هذا القياس ليس على ما ينبغي، فإنّ القدرة من الشرائط لثبوت التكليف، و العلم بالموضوع أو الحكم من الشرائط لتنجز التكليف، و المفروض أنّه قد علم بحصول الشرط بين الأطراف، فلا موجب لسقوطه (4)، هذا. و لا يخفى فساد أصل الاحتمال و كذا الإيراد.

أمّا الاحتمال، فلأنّ هذا القياس لا يقتضى التفصيل بين الشرائط و الموانع، لأنّه لو كان الجهل بالموضوع كالعجز فلا وجه لثبوت التكليف مطلقاً، شرطاً

ص: 166

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 4: 346، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب 2، الحديث 6 و 7.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 144/49، وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

3- (3) - قوانين الأصول 2: 25 / السطر 3.

4- (4) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 135.

كان أو مانعاً، و لو لم يكن كذلك فلا وجه لسقوطه كذلك.

و أما الإراد، فلما مرّ غير مرّة من أنّ القدرة لا تكون من شرائط ثبوت التكليف، بل العجز عذر عقلي، و هكذا الجهل وغيره، لعدم انحلال الخطابات بنحو العموم إلى الخطابات الشخصية حتّى لا يعقل توجيهها إلى غير القادر و الجاهل و نحوهما. فالوجه في تفصيل المحقّق المزبور ما عرفت، فتدبّر.

التنبيه الثاني: في كيفية النية لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات

لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات كالمثالين المتقدمين في التنبيه السابق فقد وقع الخلاف في كيفية نيته، فيظهر من الشيخ قدس سره أنّه لا بدّ من قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، و ذلك يتوقّف على أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر، إذ مع عدمه لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، بل يكون قاصداً لامتنال الأمر على تقدير تعلّقه بما ينطبق على المأمّتي به. و هذا لا يكفي في تحقّق الإطاعة مع العلم بالأمر.

نعم يكفي في الشبهة البدويّة مجرد قصد احتمال الأمر و المحبوبة، لأنّ هذا هو الذي يمكن في حقّه، بخلاف المقام (1).

. و أورد عليه المحقّق النائيني بما حاصله: أنّ العلم بتعلّق الأمر بأحد المحتملين لا يوجب فرقاً في كيفية النية في الشبهات، فإنّ الطاعة و الامتنال في كل من المحتملين ليست إلاّ احتمالية، كما في الشبهة البدويّة، إذ المكلف

ص: 167

لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين، لأنّهما ليسا بمنزلة فعل واحد مرتبط الأجزاء حتّى يقال: العلم بتعلّق التكليف بالفعل الواحد يقتضى قصد امتثال الأمر المعلوم. و حينئذٍ فلو أتى بأحد المحتملين من دون أن يكون قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر يحصل الامتثال و يصحّ العمل على تقدير تعلّق الأمر بذلك المحتمل.

نعم يكون متجربياً في قصده، و لكن ذلك لا دخل له في تحقّق الإطاعة على تقدير مصادفة المأتي به للواقع (1)، هذا.

و لا يخفى أنّه لا ينبغى الإشكال في أنّ الداعى في الشبهات البدويّة هو احتمال الأمر فقط، لأنّه لا يمكن في حقّه غيره، و أمّا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فالداعى هو الأمر المعلوم تعلّقه بما ينطبق على أحد المحتملين، لا احتمال الأمر. غاية الأمر أنّه ينشأ من هذا الداعى إرادة الإتيان بكلّ من المحتملين، لتوقّف الإتيان بالمأمور به عليه.

و حينئذٍ فقد يكون المكلف بمثابة ينبعث من الأمر المعلوم بحيث يحصل له الداعى إلى الإتيان بالمحتملين معاً؛ لأنّه لا يرضى إلاّ بالموافقة القطعيّة التي لا تحصل إلاّ بالإتيان بهما. و قد يكون بحيث ينبعث من الأمر المعلوم بمقدار لا يحصل له إلاّ الداعى إلى الإتيان بأحد المحتملين؛ لأنّه يخاف من المخالفة القطعيّة الحاصلة بترك كلا المحتملين معاً.

و بالجملة: فرق بين الآتى بالشبهة البدويّة و بين من يأتي بأحد المحتملين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى و بين من يأتي بكليهما معاً.

ص:168

فالأول لا يكون الداعى له إلا مجرد الاحتمال، والأخيران يشتركان فى أن الداعى الأولى لهما هو العلم بالأمر، غاية الأمر أن انبعاث الثانى بمقدار لا يكون مستلزماً للموافقة القطعية، بخلاف الأخير. وحينئذٍ فلو أتى بأحدهما وصادف الواقع يكون ممثلاً، لا لما أفاده المحقق الثانى من كفاية الإتيان باحتمال الأمر وعدم الفرق بين الشبهات، بل لأجل أن الداعى له هو قصد الامتثال بالنسبة إلى الأمر المعلوم، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً

لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين كالظهر والعصر المرّدين بين أربع، لاشتباه القبلة، فقد وقع الخلاف فى جواز الإتيان ببعض احتمالات الثانية إلى الجهة التى أتى ببعض احتمالات الأولى إليها، وعدم الجواز حتى يأتى بجميع احتمالات الأولى، بعد الاتفاق على عدم جواز الإتيان بجميع احتمالات الثانية قبل استيفاء احتمالات الأولى، وعلى عدم جواز الإتيان ببعض احتمالات العصر - مثلاً - إلى جهة مغايرة للجهة التى أتى ببعض احتمالات الظهر إليها؛ للعلم ببطان العصر - أى المأتى بها ثانياً - فى صورتين، إما لكونها فاقدة للترتيب المعبر فيها على المفروض، وإما لعدم وقوعها إلى القبلة.

و كيف كان فالخلاف فى المقام مبنى أولاً على تقدّم رتبة الامتثال العلمى التفصيلى على الامتثال العلمى الإجمالى وعدمه، و ثانياً على الفرق بين المقام وبين ما إذا أتى بمحتملات العصر بعد الإتيان بجميع احتمالات الظهر الذى هو جائز بلا ريب.

والتحقيق عدم تقدّم رتبة الأول على الثانى، وعدم الفرق بين المقامين على تقدير تسليم التقدّم و ثبوت المراتب للامثال.

أمّا الأول الذى هو بمنزلة الكبرى، فقد مرّت الإشارة إليه، ولعلّه سيأتى مفصّلاً.

وإجماله أنّ الأمر المتعلّق بشيء لا يدعو إلّا إلى نفس متعلّقه و لا يحرك العبد إلّا نحوه. فكلّ شيء اخذ فى المتعلّق، يكون الأمر داعياً إليه و محرّكاً نحوه، و أمّا ما هو خارج عنه سواء أمكن أخذه فيه أم لم يمكن فلا يدعو إليه، بل لا يعقل ذلك أصلاً و لذا قد حقّقنا(1) فى مبحث التعبدى و التوصّلى أنّ القاعدة تقتضى التوصّلية و إن كان أخذ قصد التقرب و امثال الأمر فى المتعلّق بمكان من الإمكان، إلّا أنّه ما لم يدلّ عليه دليل لا يصار إليه أصلاً، بل يحكم بعدم اعتباره. و حينئذٍ فإذا أتى بالطبيعة المأمور بها لا مجال لبقاء الأمر، سواء علم بها تفصيلاً أم إجمالاً، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى إيجادها فى الخارج، و المفروض وجودها، و أمّا اعتبار العلم بها تفصيلاً فلم يدلّ عليه دليل، فلا فرق بينه و بين العلم الإجمالى بإيجادها أصلاً، فتقدّم الأول على الثانى ممّا لا نرى له وجهاً.

و أمّا الثانى الذى هو بمنزلة الصغرى، فنقول: لو سلم ثبوت المراتب للامثال و تقدّم الامثال العلمى التفصيلى على الامثال العلمى الإجمالى فلا نسلم الفرق بين المقامين أصلاً، ضرورة أنّ فى الصورة الثانية التى هى جائزة بالاتّفاق لا يعلم بحصول الترتيب تفصيلاً كما فى الصورة الأولى، ضرورة أنّ تحقّق

ص:170

عنوان الترتيب مع العلم به كذلك يتوقف على العلم بأمر ثلاثة: أحدها: وقوع الظهر، و الثاني: وقوع العصر، و الثالث: ترتب العصر على الظهر و تأخرها عنها.

فالعلم التفصيلي بالترتيب لا يتحقق إلا مع العلم تفصيلاً بأن ما يأتي به هو العصر مع العلم بوقوع الظهر قبله، و لا يعقل تحققه مع الشك في ذلك و إن علم إجمالاً بالإتيان بالعصر.

و كيف كان فالترتيب من الأمور الإضافية المتقومة بالطرفين، و لا يعقل العلم به مع الشك في أحد الطرفين، و حينئذٍ فكيف يمكن أن يدعى العلم به في الصورة الثانية مع اشتباه العصر بين الصلوات الأربع.

و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقق النائيني في هذا المقام، فراجع التقريرات المنسوبة إليه (1).

ص: 171

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 137-141.

في الدوران بين الأقل والأكثر

وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم أمرين هما بمنزلة تحرير محل النزاع:

الأول: أن المراد بالأقل والأكثر في هذا المقام هو الأقل والأكثر الارتباطي، لا الاستقلالي. والفرق بينهما أن الأول عبارة عن عدة أمور لوحظ مجموعها أمراً واحداً وشيئاً فardاً، لأنه يترتب عليها غرض واحد وتؤثر بنعت الاجتماع في حصوله، بحيث يكون فقدان بعضها كعدم جميعها في عدم حصول الغرض بوجه، ومن هنا لا يتعلّق بها إلا أمر واحد أو نهى فard؛ لأن اجتماعها دخيل في حصول الغرض أو ترتب المفسدة عليها، وأما كلّ واحد منها من حيث هو يكون وجوده بمنزلة العدم.

ألا ترى أن الصلاة الفاقدة للركوع - مثلاً - إنما هي في عدم حصول الآثار المترتبة عليها كتركها رأساً.

وأما الأقل والأكثر الاستقلالي فليس كذلك، بل لا يكون من قبيل الأقل والأكثر أصلاً، فإن تردد قضاء الصلوات الفائتة بين أن تكون عشرين أو ثلاثين

إنّما هو من قبيل التردّد بينهما بعد ملاحظة المكلف المقدار المشكوك مع المقدار المعلوم وضمّه إليه، وإلا ففي الحقيقة لا يكون من هذا القبيل، فإنّ الأمر لم يتوجّه إلاّ إلى قضاء كلّ صلاة، والغرض يترتب عليه، سواء أتى بقضاء صلاة فاتتة أخرى أم لم يأت، فكما أنّ أداء صلاة الظهر لا يكون أقلّ بالنسبة إلى مجموع أداء الظهرين فكذلك قضائهما.

وبالجملة: فالاستقلال من الأقلّ والأكثر خارج عن هذا العنوان حقيقة، وإنّما يحصل بعد ملاحظتهما وضمّ كلّ واحد إلى الآخر. ومن هذا البيان تظهر لك أنّه ليس فيه علم إجمالي أصلاً حتّى يقال بانحلاله إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، بل الأقلّ من أول الأمر معلوم تفصيلاً والأكثر مشكوك، فتجرى فيه البراءة بلا ريب.

ثمّ لا يخفى أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان الأقلّ مأخوذاً لا بشرط من جهة الزيادة، وأمّا لو كان مأخوذاً بشرط لا ودار الأمر بينه وبين الأكثر، كما إذا تردّد السورة بين أن تكون جزءاً أو مانعاً، فهو خارج عن محلّ البحث وداخل في المقام الأول، للمباينة المتحقّقة بين الأقلّ بشرط لا والأكثر الذي هو عبارة عن الأقلّ بشرط شيء، ضرورة ثبوت المضادّة بين الشرط شيء و البشروطلا، كما لا يخفى.

الثاني: يدخل في مورد النزاع جميع أقسام الأقلّ والأكثر، سواء كان في نفس المأمور به أو في الموضوع الخارجي الذي تعلّق التكليف بفعله أو تركه، أو في الأسباب مطلقاً، وسواء كان من قبيل الجزء والكلّ، أو من قبيل الشرط والمشروط، أو من قبيل الجنس والنوع، أو الطبيعة والحصّة، وسواء كانت الشبهة وجوبية، أو تحريمية وسواء كانت حكمية أو موضوعية.

وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ - عَلَى مَا فِي التَّقْرِيرَاتِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَيْهِ - مِنْ خُرُوجِ الطَّبِيعِيِّ وَالْحَصَّةِ عَنْ مَرْكَزِ هَذَا النِّزَاعِ، لِأَنَّ الطَّبِيعِيَّ بِاعْتِبَارِ قَابِلِيَّتِهِ لِلانْتِبَاقِ عَلَى حَصَّةٍ أُخْرَى مِنْهُ الْمَبَايِنَةَ مَعَ الْحَصَّةِ الْمُتَحَقِّقَةِ فِي ضَمَنِ زَيْدٍ لَا تَكُونُ مَحْفُوظَةً بِمَعْنَاهُ الْإِطْلَاقِي فِي ضَمَنِ الْأَكْثَرِ، فَيَدْخُلُ فِي التَّعْيِينِ وَالتَّخْيِيرِ الرَّاجِعِ إِلَى الْمُتَبَايِنِينَ (1).

. فففيه: أَنَّهُ لَا-فَرَقَ بَيْنَ الطَّبِيعِيِّ وَالْحَصَّةِ وَبَيْنَ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ، فَإِنَّ الْمَلَكَ فِي الْجَمِيعِ هُوَ كَوْنُ الْأَقْلِّ الْقَدْرِ الْمَشْتَرِكِ مَأْخُوداً فِي التَّكْلِيفِ عَلَى أَيِّ تَقْدِيرٍ، وَهَذَا الْمَلَكَ مَوْجُودٌ فِي الطَّبِيعِيِّ وَالْحَصَّةِ.

نعم، المثل الذي ذكره - وهو الإنسان وزيد - خارج عن موضوع البحث، كما أن أخذ النوع لو كان بعنوان واحد يكون أيضاً خارجاً. نعم لو كان بنحو أخذ الجنس أيضاً يكون داخلياً، كما أن الطبيعي والحصة أيضاً كذلك.

وَبِالْجُمْلَةِ: لَوْ كَانَتِ الْحَصَّةُ وَكَذَا النَّوْعُ مَأْخُوداً بِعَنْوَانٍ وَاحِدٍ لَا يَكُونُ الطَّبِيعِيُّ أَوْ الْجِنْسُ فِي ضَمْنِهِ، لَمَا كَانَ وَجْهَ لَجْرِيَانِ الْبَرَاءَةِ أَصْلًا، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ عَلَى هَذَا النَّحْوِ يَكُونُ دَاخِلًا فِي مَوْرَدِ النِّزَاعِ، فَتَدَبَّرْ.

ثُمَّ أَذْنَا تَتَكَلَّمُ مِنْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ الْكَثِيرَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فِي مَهْمَاتِهَا، وَهِيَ الْأَقْلُّ وَالْأَكْثَرُ الَّذِي كَانَ مِنْ قَبِيلِ الْكُلِّ وَالْجِزْءِ، وَمَا كَانَ مِنْ قَبِيلِ الشَّرْطِ وَالْمَشْرُوطِ، وَمَا كَانَ فِي الْأَسْبَابِ وَالْمَحْصَلَاتِ وَالْأَقْلِّ وَالْأَكْثَرِ فِي الشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، فَهَذَا مَطَالِبُ:

ص:175

اشارة

فى الأقلّ و الأكثر الذى كان من قبيل الكلّ و الجزء

و هو معركة للآراء؛ فمن قائل بجريان البراءة فيه مطلقاً، و من قائل بعدم جريانه مطلقاً، و من قائل بالتفصيل بين البراءة الشرعية و العقلية بجريان الأولى دون الثانية، كما اختاره المحقق الخراسانى(1) و تبعه بعض من أجلاء تلامذته(2). مقتضى التحقيق هو الوجه الأول.

فى جريان البراءة العقلية

و تنقيحه يتم برسم امور:

الأول: أنّ المركبات الاعتبارية فى عالم الاعتبار و اللحاظ يكون كالمركبات الخارجية الحقيقية فى الخارج، فكما أنّ التركيب الحقيقى إنّما يحصل بالكسر و الانكسار الحاصل بين الأجزاء بحيث صار موجباً لانخلاع صورة كلّ واحد منها و حصول صورة اخرى للمجموع، كذلك المركب الاعتبارى فى عالم الاعتبار لا يكون ملحوظاً إلاّ شيئاً واحداً و أمراً فardاً يكون له صورة واحدة اعتباراً، فكأنّه لا يكون له إلاّ وجود واحد هو وجود المجموع، و الأجزاء لا يكون لها وجود مستقل، بل هى فانية فى المركب.

ص:176

1- (1) - كفاية الأصول: 413-416.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 4:162.

الثانى: أنّ المأمور الذى امر بإيجاد مركّب اعتبارى إذا قصد امتثال الأمر و الإتيان بالمأمور به، يتعلّق إرادته أولاً بنفس المركّب الذى هو أمر واحد، وربّما لا يكون الأجزاء حينئذٍ ملحوظة له و متوجّهة إليها أصلاً، ثمّ بعد ما يتوجّه إلى تلك الأجزاء التى يتحصّل المركّب منها يتعلّق إرادة اخرى بإيجادها فى الخارج حتّى يتحقّق المجموع، هذا فى المأمور.

و أمّا الأمر، فالأمر فيه بالعكس، فإنّه يتصوّر أولاً الأجزاء و الشرائط كلّ واحد منها مستقلاً، ثمّ يلاحظ أنّ الغرض و المصلحة يترتّب على مجموعها بحيث يكون اجتماعها مؤثراً فى حصول الغرض، فيلاحظها أمراً واحداً و تعلّق أمره به و يحركّ المكلف نحو إتيانه، فهو ينتهى من الكثرة إلى الوحدة، كما أنّ المأمور ينتهى من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: الأمر المتعلّق بالمركّب الاعتبارى لا يكون إلاّ أمراً واحداً متعلّقاً بأمر واحد، و الأجزاء لا تكون مأموراً بها أصلاً، لعدم كونها ملحوظة إلاّ فانية فى المركّب بحيث لا يكون لها وجود استقلالى. غاية الأمر أنّ كلّ جزء مقدّمة مستقلة لتحقّق المأمور به، غاية الأمر أنّها مقدّمة داخلية فى مقابل المقدّمة الخارجية.

و الفرق بين قسمى المقدّمة: أنّ المقدّمة الخارجيّة يكون الداعى إلى إتيانها أمر آخر ناشٍ من الأمر بذى المقدّمة، بناءً على وجوب المقدّمة، أو اللزوم العقلى بناءً على عدم الوجوب، و المقدّمات الداخليّة يكون الداعى إليها هو نفس الأمر المتعلّق بذى المقدّمة لعدم كون المركّب مغايراً لها، لأنّه إجمالها و صورتها الوحدانيّة، و هى تفصيله و تحليله، و هو لا ينافى مقدّمية الأجزاء، لأنّ المقدّمة إنّما هو كلّ جزء مستقلاً لا مجموع الأجزاء. و بالجملة، فالأمر

المتعلّق بالمركّب يدعو بعينه إلى الأجزاء، ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر داعياً إلى غير متعلّقه، لأنّ الأجزاء هي نفس المركّب، والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل والبساطة والتحليل.

الرابع: أنك عرفت في الأمر الثالث أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إلى المركّب، ويترتّب على ذلك أنّ الحجّة على الأجزاء إنّما هي بعينها الحجّة على المركّب لكن مع تعيين الأجزاء التي ينحلّ إليها، وأمّا مع عدم قيام الحجّة على بعض ما يحتمل جزئيته فلا يمكن أن يكون الأمر المتعلّق بالمركّب داعياً إلى ذلك الجزء المشكوك أيضاً بعد عدم إحراز انحلال المأمور به إليه.

وبالجملة: فالأمر المتعلّق بالمركّب إنّما يدعو إلى ما علم انحلاله إليه من الأجزاء، وأمّا الجزء المشكوك فلا يعلم بتعلّق الأمر بما ينحلّ إليه حتّى يدعو الأمر إليه أيضاً.

وبالجملة: فتمامية الحجّة تتوقّف على إحراز الصغرى والكبرى معاً، وإلا فمع الشكّ في إحداهما لا معنى لتماميتها، فاللازم العلم بتعلّق الأمر بالمركّب وبأجزائه التحليلية أيضاً، وبدون ذلك تجرى البراءة عقلاً الراجعة إلى قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان.

ودعوى: أنّ مع ترك الجزء المشكوك لا يعلم بتحقيق عنوان المركّب، ومن الواضح لزوم تحصيله.

مدفوعة: بأنّ مرجع ذلك إلى كون أسامي العبادات موضوعة للصحيحة منها، والكلام إنّما هو بناءً على القول الأعمى الذي مرجعه إلى صدق الاسم مع الإخلال بالجزء المشكوك.

وكيف كان: فتعلّق الأمر بالمركّب الذي هو أمر وجداني معلوم تفصيلاً لا

خفاء فيه، وعدم كون الأجزاء متعلّقة للأمر بوجه أيضاً معلومة كذلك، إلا أنّ ذلك الأمر المعلوم إنّما يكون حجّة بالنسبة إلى ما قامت الحجّة على انحلال المركّب به، وأمّا ما لم يدلّ على جزئيّته له فلا يكون الأمر بالمركّب حجّة بالنسبة إليه ولا يحرك العبد نحوه. ولسنا نقول بأنّ متعلّق الأمر معلوم إجمالاً، وهذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ والشكّ البدوى فى وجوب الأكثر. كيف وقد عرفت أنّ متعلّق الأمر هو الأمر المركّب، وتعلّقه به معلوم تفصيلاً، والشكّ إنّما هو فى أجزاء المركّب، وهى غير مأمور بها أصلاً، سواء فيه الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ هذا الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما علم بتركيب المركّب منه، كما عرفت. فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ جريان البراءة العقلية.

الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها

ثمّ إنّ هنا إشكالات على ذلك لا بدّ من ذكرها والجواب عنها فنقول:

منها: أنّ الأمر فى باب الأقلّ والأكثر أيضاً دائر بين المتباينين، لأنّ المركّب من الأقلّ الذى هو الأمر الوجدانى الحاصل من ملاحظة أجزائه شيئاً واحداً يغيّر المركّب من الأكثر الذى مرجعه إلى ملاحظة الوحدة بين أجزائه، فالمركّب من الأقلّ له صورة مغايرة للمركّب من الأكثر، فإذا دار الأمر بينهما يجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويظهر جواب هذا الإشكال من ملاحظة ما ذكرنا، فإنّ المركّب من الأقلّ ليس له صورة تغاير نفس الأجزاء المركّبة منه بحيث كان هنا أمران: الأجزاء التى يتحصّل منها المركّب، والصورة الحاصلة منها، بل ليس هنا إلّا أمر واحد

و هو نفس الأجزاء، ولذا ذكرنا أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين داعويته إلى المركّب، لعدم التغيير بينهما. وهكذا المركّب من الأكثر ليس له صورة مغايرة للأجزاء، بل هو نفسها، وحينئذٍ فلا يكون في البين إلا الأجزاء التي دار أمرها بين الأقلّ والأكثر. فالمقام لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، مضافاً إلى أنّه لو كان من ذلك القبيل لكان مقتضاه الجمع بين الإتيان بالمركّب من الأقلّ مرّةً وبالمركّب من الأكثر أخرى، ولا يجوز الاكتفاء بالثاني، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء بالأوّل.

و منها: ما نسب إلى المحقّق صاحب الحاشية - وإن كانت عبارتها لا تنطبق عليه، بل هي ظاهرة في وجه آخر سيأتى التعرّض له - من أنّ العلم بوجود الأقلّ لا ينحلّ به العلم الإجمالي، لتردّد وجوبه بين المتباينين، فإنّه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط، لأنّ أحدهما قسيم الآخر، فلو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان متعلّق التكليف هو الأكثر فالتكليف بالأقلّ إنّما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقلّ يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا- بشرط أو بشرط شيء. كما أنّ امثال التكليف المتعلّق بالأقلّ يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلّق به، فإنّ امثاله إنّما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظاً بشرط شيء، بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فإنّه لا يتوقّف امثاله على انضمام الزائد إليه، فيرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطى إلى الشكّ بين المتباينين تكليفاً و امثالاً (1)، انتهى.

ص: 180

و يرد عليه مضافاً إلى ما وقع في كلامه من سوء التعبير، لأنّ الموصوف باللابشرية و البشروط شينية ليس إلاّ متعلّق التكليف و هو الأقلّ، فإنّه على تقدير تعلّق التكليف به فقط يكون ملحوظاً لا بشرط، و على تقدير تعلّقه بالأكثر يكون ملحوظاً بشرط شيء، و أمّا التكليف الذى هو عبارة عن البعث إلى المكلف به أو الزجر عن المتعلّق فلا يكون موصوفاً لهذين الوصفين. ثمّ إنّ اتّصاف المتعلّق بهما أيضاً محلّ نظر؛ لأنّ مركز البحث هو ما إذا كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الجزء و الكلّ لا الشرط و المشروط، فالأكثر على تقدير كونه متعلّقاً للتكليف يكون بجميع أجزائه كذلك، لا أنّ المتعلّق هو الأقلّ بشرط الزيادة على أن يكون الزائد شرطاً.

و بالجملة: فمورد النزاع هنا أنّ الزائد على تقدير ثبوته كان جزءاً للمركّب المأمور به و التعبير بشرط شيء ظاهر فى أنّ الزائد شرط لا جزء.

و كيف كان فيرد عليه - بعد الغصّ عمّا ذكر - منع ما نفى الإشكال عنه من مباينة الماهية بشرط شيء للماهية اللابشرية، فإنّ ما يباين الماهية بشرط شيء هو الماهية اللابشرية القسمة، و هى التى اعتبر معها عدم الاشتراط بوجود شيء أو نفيه، و أمّا الماهية اللابشرية المقسمة - و هى الماهية بذاتها من دون لحاظ شيء معها حتّى لحاظ عدم لحاظ شيء الذى يحتاج إلى لحاظ آخر غير لحاظ الماهية - فلا تباين الماهية بشرط شيء. كيف و هى قسم لها، و لا يعقل التنافى بين المقسم و القسم، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأقلّ على تقدير تعلّق التكليف به كان الملحوظ هو نفسه من دون لحاظ شيء آخر حتّى لحاظ عدم لحاظ شيء آخر. و قد عرفت أنّه لا تنافى بينه و بين الماهية بشرط شيء.

ثمّ لو فرض التنافى فاللازم الجمع بينهما فى مقام الامتثال و الإتيان بالأقلّ من دون زيادة مرّة و به معها اخرى، و لا يظنّ بالقائل الالتزام به، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أجاب المحقّق النائنى قدس سره عن هذه الشبهة بما حاصله: إنّ الماهيّة لا بشرط و الماهيّة بشرط شىء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة لا التضادّ، فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شىء معها بحيث يؤخذ العدم قيدياً فى الماهيّة، و إلاّ ترجع إلى الماهيّة بشرط لا، و يلزم تداخل أقسام الماهيّة، بل الماهيّة لا بشرط معناها عدم لحاظ شىء معها، و من هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور، فالماهيّة لا بشرط ليست مباينة للماهيّة بشرط شىء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهيّة، 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 التغيير الاعتبارى لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار (1)، انتهى.

و يرد عليه أولاً: أنّ الماهيّة اللابشرط كما اعترف به هو نفس الماهيّة من دون أن يلحظ معها شىء آخر بنحو السلب البسيط لا الإيجاب العدولى، و حينئذٍ فلا وجه لما ذكره من أنّ الجامع بينها و بين الماهيّة بشرط شىء هو نفس الماهيّة، لأنّ نفس الماهيّة عبارة اخرى عن الماهيّة اللابشرط، إذ المراد بها

ص:182

هي الماهية اللابشرط المقسمة، ولا يعقل الجامع بين القسم و المقسم هنا، كما هو واضح.

نعم نفس الماهية جامعة للماهية بشرط شيء و الماهية اللابشرط القسمة و هي التي لوحظت متقيدة باللابشرطية.

ثم إن تسليم عدم ثبوت الجامع لو كان بين الماهية لا بشرط و الماهية بشرط شيء نسبة التضاد، لا تقابل العدم و الملكة محل منع، فإن المتقابلين بالتضاد أيضاً بينهما جامع جنسى كالسواد و البياض، فإنه يجمعهما جنسهما الذي هو اللون، كما هو واضح.

ثم إن كون التقابل بين الماهية اللابشرط و الماهية البشروط شيء تقابل العدم و الملكة لا يوجب نفى و جوب الاحتياط، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين إكرام بصير أو أعمى أو بين إكرام كوسج أو ملتج يجب الاحتياط بإكرام كليهما، مع أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، كما هو واضح.

و منها: أن و جوب الأقل دائر بين كونه نفسياً يترتب على مخالفة الأمر المتعلق به العقاب، و بين كونه غيرياً لا يترتب على مخالفته شيء، لأن العقاب إنما هو على ترك الواجب النفسى لا- الغيرى. و حينئذ فلا- يعلم بلزوم الإتيان بالأقل على أى تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر، فالعلم الإجمالى باق على حاله، و مقتضاه و جوب 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، غاية الأمر أن عدمه تارة بعدم جميع أجزائها، و اخرى بعدم

بعضها، لوضوح اشتراك تارك الصلاة رأساً مع تارك ركوعها - مثلاً - في عدم إتيان واحد منهما بالمركب الذي هو الصلاة.

و حينئذٍ نقول: ترك الأقل يعلم بترتب العقاب عليه؛ إمّا من جهة كونه هو تمام المأمور به، وإمّا من جهة كون تركه هو عين ترك المأمور به الذى يترتب عليه العقاب، فيترتب العقاب على تركه قطعاً، وبه ينحلّ العلم الإجمالى.

نعم لو كان الواجب فى الواقع هو الأكثر ولم يأت المكلف إلا بالأقلّ اعتماداً على حكم العقل بالبراءة فهو وإن كان تاركاً للمأمور به، لأنّ تركه بعين ترك الجزء الزائد أيضاً إلاّ أنّ ترك المأمور به هنا إنّما هو لعذر، بخلاف تركه بعدم الإتيان بالأقلّ، فإنّه لا يكون لعذر، فهما مشتركان فى عدم إتيانهما بالمأمور به، لكن بينهما فرق من حيث العذر وعدمه، نظير ما لو علم المكلف بوجوب إنقاذ أحد الغريقين على سبيل التخيير مع كون الواجب فى الواقع واحداً معيّناً منهما، فإنّه تارة يعصى المولى بعدم إنقاذ واحد منهما و اخرى ينقذ غير من يجب إنقاذه بحسب الواقع. ففي الصورتين وإن كان المأمور به قد ترك ولم يأت المكلف به، إلاّ أنّه فى الصورة الثانية معذور فى المخالفة دون الصورة الأولى.

و ثانياً: لو سلّم دوران أمر الأقلّ بين كونه نفسياً يترتب على مخالفته العقاب أو غيرياً لا يترتب عليه، كدوران شىء بين الواجب والمستحبّ، إلاّ أنّا نقول: إنّ الملاك فى جريان حكم العقل بالبراءة المستند إلى قبح العقاب بلا بيان هل هو عدم البيان على التكليف، أو عدم البيان على العقوبة؟ لا- سبيل إلى الثانى؛ لأنّه تصحّ العقوبة فيما لو بيّن المولى التكليف، وإن لم يبيّن العقوبة عليه. ألا ترى أنّه لو ارتكب المكلف واحداً من المحرّمات بتخيّل ضعف العقاب

المرتّب على ارتكابه لا إشكال في صحّة عقوبته المترتبة عليه في الواقع وإن كان من الشدّة بمكان.

وبالجملة: فمستند حكم العقل بالبراءة ليس عدم البيان على العقاب، بل عدم البيان على التكليف، و البيان عليه موجود بالنسبة إلى الأقلّ قطعاً، ولذا لا يجوز تركه. و حينئذٍ فدوران أمر الأقلّ بين ترتّب العقاب عليه لو كان نفسياً وعدم ترتّبه لو كان غيرياً لا يوجب أن لا يكون وجوبه معلوماً، و مع العلم بالوجوب لا يحكم العقل بالبراءة قطعاً، فلزوم الإتيان به معلوم على أىّ تقدير، و به ينحلّ العلم الإجمالى، كما لا يخفى.

و منها: ما ذكره المحقّق النائنى - على ما فى التقريرات المنسوبة إليه - و هو ينحلّ إلى وجهين:

أحدهما: ما ذكره فى صدر كلامه و ملخصه: إنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعى، ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالى إنّما يقتضيه التكليف الاحتمالى، و أمّا التكليف القطعى فمقتضاه الامتثال القطعى، لأنّ العلم باشتغال الذمّة يستدعى العلم بالفراغ عقلاً، و لا يكفى احتمال الفراغ، ففى المقام لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً، لأنّه يشكّ فى الامتثال و الخروج عن عهدة التكليف المعلوم فى البين، و لا يحصل العلم بالامتثال إلاّ بعد ضمّ الخصوصيّة الزائدة المشكوكة. و العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ المرّد بين كونه لا- بشرط أو بشرط شىء هو عين العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقلّ و الأكثر، و مثل هذا العلم التفصيلى لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالى موجباً لانحلال نفسه.

ثانيهما: ما ذكره فى ذيل كلامه و حاصله: إنّ الشكّ فى تعلّق التكليف

بالخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء أو الشرط وإن كان عقلاً لا يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلق التكليف به، إلا أن هناك جهة أخرى تقتضى التنجيز والاستحقاق على تقدير تعلق التكليف بها، وهى احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقل، فإن هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالى يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً. فإنه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم على حاله، فلا بد من ضم الخصوصية الزائدة (1)

. هذا، ويرد على التقريب الأول: أن الاشتغال اليقيني وإن كان مستدعياً للبراءة اليقينية، إلا أن ذلك بمقدار ثبت الاشتغال به وقامت الحجة عليه، وأما ما لم تقم الحجة عليه فلم يثبت الاشتغال به حتى يستدعى البراءة اليقينية عنه، كما لا يخفى.

وما ذكره من أن العلم التفصيلي بوجود الأقل المراد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالى محل منع، لما عرفت من أن المراد باللابشرط فى المقام هو اللابشرط المقسمى الذى هو عبارة عن نفس الماهية من دون أن يلحظ معها شيء على نحو السلب البسيط لا الإيجاب العدولى. ومن المعلوم أن اللابشرط المقسمى لا يغير مع البشرط شيء أصلاً، لأن اللابشرط يجتمع مع ألف بشرط.

و حينئذٍ فالأقل المراد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء يعلم تفصيلاً

ص:186

بوجوبه بحيث لا إجمال في ذلك عند العقل ولا يكون متردداً فيه أصلاً، وخصوصية الزائدة مشكوكة بالشك البدوي.

وبالجملة، فالعلم الإجمالي إذا لوحظ طرفاه أو أطرافه يكون كل واحد منهما أو منها مشكوكاً من حيث هو، وفي المقام لا يكون كذلك، لأن العقل لا يرى إجمالاً بالنسبة إلى وجوب الأقل أصلاً، والأمر الزائد لا يكون إلا مشكوكاً بالشك البدوي.

والعجب أنه قدس سره أجاب عن الإشكال الذي نسبه إلى صاحب الحاشية كما عرفت بعدم مباينة الماهية اللا بشرط مع الماهية بشرط شيء وقال: إن الأقل متيقن الاعتبار على كل حال، سواء لوحظ لا بشرط أو بشرط الجزء الزائد (1)، وهنا أنكر الانحلال الذي مرجعه إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال والشك البدوي في الزائد، ولعمري أنه تنافر واضح وتهافت فاحش، هذا.

ويرد على التقريب الثاني: أنه كما أن تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة مشكوك وهو لا يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، كذلك احتمال الارتباطية وقيدية الزائد مورد لجريان البراءة بعد عدم قيام الحجّة عليها، لعدم الفرق بين نفس الجزء الزائد وحيثية الارتباطية أصلاً، لوجود ملاك جريان البراءة العقلية وهو الجهل وعدم ثبوت البيان فيهما، ولا يكون مقتضى جريانها هو رفع القيدية حتى يقال بأنه ليس من وظيفة العقل وضع القيدية ولا رفعها، بل معنى جريانها هو قبح العقاب على ترك المأمور به

ص: 187

من جهة الإخلال بالخصوصية الزائدة المشكوكة بعد عدم ورود بيان على ثبوتها و كونها دخيلاً في المأمور به.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الجواب عن تقريب آخر للاحتياط، و هو أنّ تعلق التكليف بالأقلّ معلوم ضرورة، و الاشتغال اليقيني بذلك يقتضى البراءة اليقينية، و هى لا تحصل إلاّ بضمّ الجزء الزائد المشكوك، ضرورة أنّه مع دخالته في المأمور به لا يكون الإتيان بالأقلّ بمجد أصلاً.

و الجواب: أنّ الشكّ في حصول البراءة إنّما هو من جهة مدخلية الخصوصية الزائدة، و حيث إنّ دخالتها مشكوكة و لم يرد من المولى بيان بالنسبة إليها فالعقاب على ترك المأمور به من جهة الإخلال بتلك الخصوصية لا يكون إلاّ عقاباً من دون بيان و مؤاخذه بلا برهان.

و بالجملة: ما علم الاشتغال به يقيناً يحصل البراءة بالإتيان به كذلك، و ما لم يعلم الاشتغال به تجرى البراءة العقلية بالنسبة إليه، كما عرفت.

و منها: ما أفاده الشيخ المحقق صاحب الحاشية الكبيرة 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 الأكثر إنّما هو الأجزاء التي ينحلّ إليها الأقلّ لا نفس الأقلّ، فإنّه لا يكون في ضمن الأكثر أصلاً؛ لأنّ له صورة مغايرة لصورة الأكثر. و مع هذا التغير لو كان الأقلّ و الأكثر غير ارتباطيين لكنّا نحكم بالبراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك، لعدم توقّف حصول الغرض على ضمّ الزائد، بل الأقلّ يترتب عليه الغرض في الجملة و لو لم يكن متعلقاً للتكليف. و هذا بخلاف المقام، فإنّه لو كان الأمر متعلقاً في نفس الأمر بالأكثر لكان وجود الأقلّ كعدمه في عدم ترتّب شيء عليه و عدم تأثيره في حصول

الغرض أصلاً. و حينئذٍ فمقتضى العلم الإجمالى بوجود التكليف فى السين هو لزوم الإتيان بالأكثر تحصيلاً للبراءة اليقينية(1)، انتهى.

ويرد عليه ما أجبنا به عن الإشكال الأول المتقدم(2) من أن المركب من الأقل لا يكون له صورة مغايرة للمركب من الأكثر، لأن التركيب الاعتبارى ليس إلا ملاحظة أشياء متعددة شيئاً واحداً، بحيث تكون الأجزاء فانية غير ملحوظة بنفسها، و لا يكون هنا صورة اخرى ما عدا الأجزاء حتى يقال بأنها مغايرة للصورة الحاصلة من المركب من الأكثر.

و بالجملة: فليس هنا إلا نفس الأجزاء التى دار أمرها بين القلة و الكثرة، و حينئذٍ فيظهر أن تعلق الوجوب بالأقل معلوم تفصيلاً، لما عرفت من أن الأمر المتعلق بالمركب يدعو إلى أجزائه بعين داعويته إلى المركب، و حينئذٍ فلو كان الأكثر متعلقاً للتكليف يكون الأقل أيضاً واجباً، بمعنى أن الأمر يدعو إليه، كما أنه لو كان الأقل كذلك يكون واجباً حينئذٍ، فوجوب الأقل معلوم تفصيلاً، و الشك بالنسبة إلى الزائد شك بدوى يجرى فيه البراءة، كما عرفت.

و منها: ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفاية من أن الانحلال مستلزم للخلف أو المحال الذى هو عبارة عن استلزام وجود الشيء لعدمه(3)

. أما الخلف، فلا أنه يتوقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً و لو كان متعلقاً بالأكثر، ضرورة أنه لو لم يتنجز على تقدير تعلقه به

ص: 189

1- (1) - هداية المسترشدين: 441.

2- (2) - تقدّم فى الصفحة 179.

3- (3) - كفاية الأصول: 413.

لم يكن الأقل واجباً بالوجوب الغيرى، لأنه تابع لوجوب ذى المقدمه، و مع عدمه لا مجال له، كما أنه لو لم يتنجز على تقدير تعلّقه بالأقل لم يكن واجباً بالوجوب النفسى، فوجوبه الأعم من النفسى و الغيرى يتوقّف على تنجز التكليف على أى تقدير، فلو كان لزومه كذلك موجباً لعدم تنجز التكليف إلا على تقدير تعلّقه بالأقل يلزم الخلف.

و أمّا استلزام وجوده للعدم، فلأن لزوم الأقل على الفرض يستلزم عدم تنجز التكليف على كلّ حال، و هو يستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، و هو يستلزم عدم الانحلال، فلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، هذا.

و يمكن هنا تقريب ثالث زائد على التقريبين المذكورين فى كلام المحقق الخراسانى، و هو أنّ العلم التفصيلى لو تولّد من العلم الإجمالى بحيث كان معلولاً له و مسبباً عنه لا يعقل أن يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالى، و هل يمكن أن يؤثّر المعلول فى عدم علته؟

و المقام من هذا القبيل، فإنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقل إمّا لنفسه أو لغيره إنّما نشأ من العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر، كما هو واضح، نظير ما إذا تردّد أمر الموضوع مثلاً بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً ناشئاً من الوجوب المتعلّق بما يكون الموضوع مقدّمه له، و لكن كان وجوب ذى المقدمه مشكوكاً، فإنّه لا يعقل أن يصير العلم التفصيلى بوجوب الموضوع على أى تقدير موجباً لانحلال العلم الإجمالى بوجوب الموضوع نفسياً أو بوجوب ما يكون هو مقدّمه له، لأنّ مع الانحلال و إجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب ذى المقدمه لا يكون العلم التفصيلى باقياً على حاله، فالعلم التفصيلى المسبّب عن العلم الإجمالى

يستحيل أن يؤثر في انحلاله، هذا.

ولكن هذه التقريبات الثلاثة إنّما يتم بناءً على مبنى فاسد، وهو القول بكون الأجزاء في المركبات واجبة بالوجوب الغيرى كالمقدمات الخارجية، ونحن وإن أنكرنا وجوب المقدّمة و الملازمة بينه وبين وجوب ذيها رأساً، كما مرّ تحقيقه في مبحث مقدّمة الواجب من مباحث الألفاظ (1)، إلاّ أنّه لو سلّمنا ذلك في المقدمات الخارجية فلا نسلم في المقدمات الداخلية أصلاً، بل قد عرفت أنّ الأجزاء واجبة بعين وجوب الكلّ، و الأمر المتعلّق به يدعو إليها بعين دعوته إليه، إذ لا مغايرة بينها وبينه أصلاً، لأنّ المركّب ليس أمراً وراءها بل هو نفسها. و حينئذٍ فالأقلّ واجب بالوجوب الأصلي النفسى تفصيلاً و لا يكون هذا العلم التفصيلى مسبباً عن العلم الإجمالى، فلا مانع من التأثير فى الانحلال، بل قد عرفت أنّه ليس هنا إلاّ علم تفصيلى و شكّ بدوى، كما لا يخفى.

و منها: ما أورده على نفسه الشيخ المحقّق الأنصارى فى الرسالة (2) بقوله: «إن قلت» و تقريره: أنّ الأوامر و النواهى الشرعيّة تابعة للمصالح و المفسدات النفس الأمريّة، كما اشتهر ذلك بين العدليّة، حيث يقولون: إنّ الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها أطافاً فى الواجبات العقلية، فاللطف و المصلحة النفس الأمريّة إمّا هو المأمور به حقيقةً، و الأوامر المتعلقة بمثل الصلاة و الصوم و نظائرها أوامر إرشادية و الغرض منها الإرشاد إلى عدم حصول المأمور به حقيقة إلاّ بمثلها، و إمّا أنّه غرض للأمر. و على كلا التقديرين فيجب

ص: 191

1- (1) - تقدّم فى الجزء الأوّل: 16-17.

2- (2) - فرائد الأصول 2: 461.

تحصيل العلم بحصول اللطف لعدم العلم بإتيان المأمور به على الأوّل وبحصول الغرض على الثانى مع الاقتصار على الأقلّ فى مقام الامتثال. و من الواضح عند العقول لزوم العلم بإتيان المأمور به وبحصول الغرض، أمّا الأوّل فبديهيّ، و أمّا الثانى فلأنّ الغرض إنّما هو العلة و الداعى للأمر، و مع الشكّ فى حصوله يشكّ فى سقوط الأمر. فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ فى الإتيان بالمأمور به المسقط للأمر، و قد عرفت أنّ لزوم العلم بإتيانه من الواضحات عند العقول، هذا.

و لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى قدس سره اعتمد فى الكفاية(1) على هذا الكلام و ردّ ما أجاب به عنه الشيخ قدس سره فى الرسالة، هذا.

و التحقيق فى الجواب عن هذا الإشكال أن يقال: إنّ هذه المسألة - و هى أنّ الأوامر و النواهى الشرعيّة هل هى تابعة للمصالح و المفسدات النفس الأمريّة أم لا - مسألة كلاميّة، و منشأ البحث فيها مسألة اخرى كلاميّة أيضاً، و هى أنّه هل يمتنع على الله الإرادة الجزائيّة، فلا يجوز عليه الفعل من دون غرض كما عليه العدليّة، أو أنّه لا- يمتنع عليه تعالى ذلك، بل يجوز منه الإرادة الجزائيّة و الفعل من دون غرض و مصلحة، كما عليه الأشاعرة.

فظهر أنّه بناءً على مذهب العدليّة لا بدّ من الالتزام بعدم كون الأفعال الاختياريّة الصادرة من الله تعالى خالياً من الغرض و المصلحة، أمّا أنّه لا بدّ من أن يكون المأمور به حقيقة 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 المتعلقة بإتيان المأمور به إرادة جزائيّة غير

ص:192

ناشئة من المصلحة في المراد. وهو كما يتحقق بأحد الأمرين المذكورين، كذلك يتحقق بأن يكون الأمر به الذى هو عبارة عن مثل الصلاة والصوم والحج بنفسه مصلحةً ومحبوباً؛ لأنه لا فرق في عدم كون الإرادة جزافية بين أن تكون الصلاة مؤثرة في حصول غرض و مصلحة و هى معراج المؤمن كما قيل، أو أن تكون بنفسها محبوبة و مصلحة، لاشتمالها على التهليل والتكبير والتسبيح مثلاً، كما أنه يتحقق ذلك بأن تكون المصلحة في نفس الأمر لا في الأمور به.

وبالجملة: فمقتضى مذهب العدالة أنه لا بد أن يكون في البين غرض و غاية و مصلحة و لطف، أما لزوم أن يكون هو متعلق الأمر بحيث كانت الأوامر المتعلقة بمثل الصلاة والصوم إرشاداً إليه أو أن يكون أمراً آخر وراء الأمور به فلا، فمن المحتمل أن يكون نفس الأمر به محبوباً بذاته و غاية بنفسه، أو يكون الغرض في نفس الأمر، وعلى هذين التقديرين لا وجه للاحتياط بالإتيان بالأكثر.

أما على التقدير الأول: فالأن محبوبة الأقل معلومة، و لم يقدّم دليل على محبوبة الخصوصية الزائدة، و العقل يحكم بعدم جواز العقوبة عليها مع عدم قيام الحجّة عليها، كما أنه على التقدير الثانى حصل الغرض بمجرد الأمر و البعث و لا يكون المكلف مأخوذاً بأزيد مما قام الدليل على لزوم الإتيان به.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو فرض كون الغرض مترتباً على الأمر به نمنع لزوم العلم بحصوله، لأنّ المكلف إنّما هو مأخوذ بالمقدار الذى ورد البيان من قبل المولى على دخالته فى الأمر به، و مع الإتيان به لا معنى لعقوبته و إن كان شاكاً فى حصول الغرض، لأنّ الأمر لم يتعلّق بتحصيل الغرض بل تعلّق بالأجزاء التى يعلم بانحلال المركّب إليها، و تعلّقه بالزائد مشكوك يحكم العقل

بالبراءة عنه. كيف ولو كان اللازم العلم بحصول الغرض لم يحصل العلم بامثال كثير من المركبات الشرعية، إذ ما من مركب إلا ونحتمل دخالة أمر آخر فيه شطراً أو شرطاً واقعاً وإن لم يصل إلينا دليله، كما هو واضح، فاللازم بحسب نظر العقل هو العلم بإتيان المأمور به الذى قامت الحجة عليه و هو يحصل بإتيان الأقل، فتدبر.

ومنها: ما يختص بالواجبات التعبدية و لا يجرى فى التوصليات، و هو أنه لا بدّ فيها من قصد التقرب، و هو لا يكون إلا بالواجب النفسى، لأنّ الواجب الغيرى لا يكون مقرباً، و حينئذ فمع الاقتصار على الأقل لا يكاد يمكن قصد التقرب، لأنه يحتمل أن يكون الواجب فى الواقع هو الأكثر و كان الأقل واجباً غيرياً، و هذا بخلاف ما إذا أتى بالأكثر، فإنه يقطع بكونه مقرباً إما بنفسه، و إما بالأقل المتحقق فى ضمنه.

و التحقيق فى الجواب أن يقال: أمّا أولاً فلأنّ المعبر فى العبادات أن لا يكون الإتيان بها بداع نفسانى، بل بداع إلهى اخرى. و من المعلوم أنه لا فرق فى ذلك بين الإتيان بالأقل أو بالأكثر، ضرورة أن الآتى بالأقل لا يكون الداعى له إلى الإتيان به إلا أمر إلهى. نعم لا يعلم بكون المأتى به هو المأمور به، كما أن الآتى بالأكثر أيضاً لا يعلم بذلك.

و بالجملة: لا فرق بين الإتيان بالأقل أو بالأكثر فى إمكان قصد التقرب الذى مرجعه إلى الإتيان بالعمل لا لداع نفسانى من رياء وغيره، و كذا فى عدم العلم بكون ما يأتى به هو المأمور به.

و أمّا ثانياً: فلأنّ مبنى الإشكال على كون الأقل واجباً بالوجوب الغيرى على تقدير كون متعلّق التكليف هو الأكثر، و قد عرفت غير مرّة منع ذلك و أنّ

الأجزاء واجبة بعين وجوب المركّب، و الأمر المتعلّق به يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إليه، و حينئذٍ فالأقلّ واجب بالوجوب النفسى على التقديرين.

و بالجملة: لا فرق فى الداعى بين القائل بالبراءة و القائل بالاشتغال، فإنّ الداعى بالنسبة إليهما هو الأمر المتعلّق بإقامة الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل. غاية الأمر أنّه لا يصلح للداعويّة فى نظر القائل بالبراءة إلاّ بالنسبة إلى ما علم انحلال الصلاة إليه من الأجزاء، كما أنّه فى نظر القائل بالاشتغال يدعو إلى جميع ما تنحلّ إليه واقعاً و لو كان هو الأ-كثّر، و لذا لا يتحقّق العلم بامثاله إلاّ بالإتيان به. فلا اختلاف للداعى بالنسبة إليهما، فيجوز الإتيان بالأقلّ بداعى الأمر المتعلّق بالصلاة بلا ريب و لا يوجب ذلك قدحاً فى عباديّتها أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كلّه فى البراءة العقلية، و قد عرفت جريانها و عدم ورود شىء من الإشكالات الثمانية المتقدّمة عليها.

فى جريان البراءة الشرعية فى المقام

و أمّا البراءة الشرعيّة: فالظاهر أنّه لا- مانع من جريانها بناءً على ما هو مقتضى التحقيق من انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ و الشكّ فى وجوب الأكثر، كما عرفت. و ذلك لأنّ الأقلّ معلوم وجوبه النفسى تفصيلاً و الأكثر مشكوك، فيكون مرفوعاً بمثل حديث الرفع(1)، و لا فرق فى ذلك

ص:195

1- (1) - الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 15:369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

بين أن يقال بدلالة الحديث على رفع الجزئية المجهولة بناءً على إمكان رفعها لكونها قابلة للوضع، أو يقال بدلالته على رفع الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر بناءً على عدم إمكان رفع الجزئية. و كيف كان فلا مانع من جريانها بالنسبة إلى الأكثر بناءً على الانحلال.

و أمّا بناءً على عدم الانحلال الموجب لعدم جريان البراءة العقلية فهل تجرى البراءة الشرعية مطلقاً، أو لا تجرى كذلك، أو يفصل بين ما إذا كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية فتجربى، و بين ما إذا قيل بكونه علّة تامّة له فلا تجربى؟ و جوه بل أقوال ذهب إلى الأول المحقّق الخراسانى(1) و إلى الأخير المحقّق العراقى على ما فى تقريرات بحثه(2)

. و الحقّ هو الوجه الثانى، لأنّه لو كان مجربى البراءة هو الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر المجهول فالأصل و إن كان يجربى بالنسبة إليه لكونه مشكوكاً، إلاّ أنّه معارض بالأصل الجارى فى الأقلّ، لأنّ وجوبه النفسى أيضاً مشكوك بناءً على ما هو المفروض من عدم انحلال العلم الإجمالى، لأنّه يلزم من جريانها مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم المتحقّق فى البين المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر.

و دعوى: أنّ طبيعة الوجوب بالنسبة إلى الأقلّ معلومة بالتفصيل، فلا تجربى أصالة البراءة بالنسبة إليه، و أمّا الأكثر فأصل تعلق الوجوب به مشكوك، فلا مانع من جريان الأصل فيه.

ص:196

1- (1) - كفاية الأصول: 416.

2- (2) - نهاية الأفكار 3: 389.

مدفوعة: بأن الأمر المشترك بين الوجوب النفسى و الغيرى أمر انتزاعى لا يكون قابلاً للجعل، ضرورة أن المجعول إما هو الوجوب النفسى، و إما هو الوجوب الغيرى، غاية الأمر أن العقل بعد ملاحظتهما ينتزع منهما أمراً واحداً و هو أصل الوجوب و الإلزام.

كما أن دعوى عدم جريان الأصل فى الأقل بالنسبة إلى وجوبه النفسى، لعدم ترتب أثر عليه بعد لزوم الإتيان به على أى تقدير كان واجباً نفسياً أو غيرتياً فلا معارض للأصل الجارى فى الأكثر.

تندفع بأنه يكفى فى جريان الأصل ترتب الأثر عليه و لو فى بعض الموارد، و هنا يكون كذلك، فإن جريان أصل البراءة عن الوجوب النفسى المجهول المتعلق بالأقل يترتب عليه الأثر فيما لو سقط الجزء المشكوك عن الجزئية لتعذر و غيره، فإن مقتضى أصالة البراءة عن وجوب الأقل عدم لزوم الإتيان به أصلاً.

و بالجملة: فلو كان مجرى البراءة هو الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر لكان الأصل الجارى فيه معارضاً بالأصل الجارى فى الأقل. و أما لو كان مجراها هى جزئية الجزء المشكوك فعلى مختار الأعظم من عدم كون الجزئية قابلة للوضع و لا للرفع، بل كل واحد منهما يتعلق بمنشأ انتزاعه و هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب من الجزء المشكوك و سائر الأجزاء فيقع التعارض حينئذ بين الأصل الجارى فى منشأ انتزاعه و بين الأصل الجارى فى الأقل كما فى الصورة السابقة.

و من هنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقق العراقى بعد تسليم ثبوت التعارض بين الأصل الجارى فى الأكثر فى وجوبه النفسى و الأصل الجارى فى الأقل، من

أنّه يكفى فى جريان الأصل فى جزئية المشكوك مجرد كونها ممّا أمر رفعه ووضعها بيد الشارع ولو بتوسط منشائه وهو التكليف، فإنّ للشارع رفع الجزئية عن المشكوك برفع اليد عن فعلية التكليف المتعلق بالأكثر(1)

. وجه الخلل ما عرفت من أنّ منشأ انتزاع الجزئية هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب، والأصل الجارى فى المركب من الجزء المشكوك معارض بالأصل الجارى فى المركب من غيره، كما اعترف به.

وأما لو كان مجرى البراءة هو الوجوب المتعلق بالجزء المشكوك فالظاهر أيضاً عدم جريان الأصل فيه للمعارضة، لأنّ الوجوب المتعلق بالجزء المشكوك وإن كان وجوباً شرعياً بناءً على القول بوجوب المقدمّة على خلاف ما هو الحقّ والمحقق فى محله(2)، إلا أنّ الملازمة بينه وبين وجوب ذى المقدمّة ملازمة عقلية، فالشكّ فيه وإن كان مسبباً عن الشكّ فى وجوب الأكثر، إلاّ أنّه لا يرتفع بالأصل الجارى فى السبب بعد عدم كون المسبب من الآثار الشرعية المترتبة عليه، فكما أنّه يجرى الأصل فى السبب يجرى فى المسبب أيضاً. وحينئذٍ فيقع التعارض بين الأصل الجارى فيهما والجارى فى الأقلّ.

نعم لو قلنا بكون وجوب المقدمّة من الآثار الشرعية المترتبة على وجوب ذىها لكان الأصل الجارى فى السبب معارضاً بالأصل الجارى فى الأقلّ، ويبقى الأصل الجارى فى المسبب سليماً عن المعارض، ولكن هذا بمكان من البطلان، لأنّ مسألة وجوب المقدمّة مسألة عقلية، كما هو المسلّم بينهم.

ص: 198

1- (1) - نهاية الأفكار 3:390.

2- (2) - تقدّم فى الجزء الأوّل: 15.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنه بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالي لا يجرى أصالة البراءة بالنسبة إلى الأكثر لا في وجوبه النفسى المتعلق به، ولا في جزئية الجزء المشكوك، ولا في الوجوب المتعلق به.

وهذا لا- فرق فيه بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وبين أن نقول بكونه عدلة تامة له، فالتفكيك بين البراءة الشرعية والعقلية مما لا وجه له أصلاً.

ثم إن المحقق العراقي المفصل بين القول بالاقتضاء والعلية أفاد في وجه عدم جريان الأصل النافي - بناءً على العلية و لوفى بعض أطرافه بلا- معارض - أنه بعد انتهاء الأمر إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط و لزوم تحصيل الجزم بالفراغ و لو جعلياً لا مجال لجريان الأصول النافية و لوفى فرض كونها بلا معارض، إلا على فرض اقتضاء جريانها لإثبات أن الواجب الفعلى هو الأقل و لو ظاهراً، كى ببركة إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغاً جعلياً عما ثبت فى العهدة. و هو أيضاً فى محل المنع؛ لمنع اقتضاء مجرد نفي وجوب الأكثر و الخصوصية الزائدة لإثبات هذه الجهة إلا على القول بالمشتب الذى لا نقول به.

نعم قد يتوهم تكفل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك بتقريرات ثلاثة:

أحدها: أن الحديث ناظر إلى إطلاقات أدلة الجزئية واقعاً بتقييد مفاد فعليتها بحال العلم بها، وأنه برفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً مع ضميمه ظهور بقية الأجزاء فى الفعلية يرتفع الإجمال من البين و يتعين كون متعلق التكليف الفعلى هو الأقل، وبالإتيان به يتحقق الفراغ و الخروج عن عهدة التكليف.

و أجاب عن هذا التقريب بما ملخصه: منع صلاحية حديث الرفع لأن يكون ناظراً إلى نفي فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه إنّما هو مجرد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخرة عن الجهل بالواقع، و مثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئية الواقعية المحفوظة حتى بمرتبة فعليتها في المرتبة السابقة عن تعلق الجهل بها؛ لاستحالة ورود الرفع في ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه في المرتبة السابقة على الجهل بنفسه، ولأنّ رفع كلّ شيء عبارة عن نقيضه و بديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبة نقيضاً لما هو في المرتبة السابقة؛ لأنّ وحدة الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض و التضادّ.

و حينئذٍ فلو كانت مقتضيات الفعليّة في المرتبة السابقة على الجهل متحقّقة لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانعية عنها، و معه يبقى العلم الإجمالي على حاله.

و توهم: أنّ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي، إلاّ أنّ الحكم الواقعي و لو بنتيجة الإطلاق يكون في مرتبة الحكم الظاهري، و بذلك أمكن تعلق الرفع في تلك المرتبة بفعليّة الحكم الواقعي.

مدفوع: بأنّه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي في عرض الحكم الظاهري و في مرتبته.

نعم الحكم الواقعي يجتمع مع الحكم الظاهري زماناً، و لكنّه لا يقتضى اجتماعهما رتبة (1)، انتهى.

ص: 200

و أنت خبير بعدم تمامية هذا الجواب، لأنه - مضافاً إلى منع كون الجهل بشيء و الشكّ فيه متأخراً عن نفس ذلك الشيء و إلا لزم انقلابه علماً، كما هو واضح - يرد عليه أنّ معنى الإطلاق ليس هو لحاظ السريان و الشمول حتّى يقتصر فيه على الحالات التي كانت في عرض الواقع من حيث الرتبة، بل هو عبارة عن مجرد عدم أخذ القيد في نفس الحكم أو متعلّقه مع كونه بصدد البيان، و حينئذٍ فلا مانع من شمول إطلاق الواقع لمرتبة الجهل به، فلا استحالة في ورود الرفع في ظرف الجهل على الواقع الشامل لمرتبة الجهل أيضاً.

و من هنا يظهر: أنّ الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري و محفوظاً معه، كما تقدّم تحقيقه في مبحث اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي.

هذا تمام الكلام فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الأجزاء.

ص: 201

المطلب الثاني: فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل

فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل

المطلق و المشروط أو الجنس و النوع، أو الطبيعي و الفرد

كما إذا دار الأمر بين كون الواجب مطلق الصلاة أو هي مشروطة بالطهارة مثلاً، أو دار الأمر بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو الإنسان، أو وجوب إكرام الإنسان أو خصوص زيد، ففي جريان البراءة العقلية مطلقاً أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين المطلق و المشروط وغيره بالجريان في الأول دون غيره وجوه، بل أقوال.

و ليعلم: أنّ الشرط قد يكون متّحداً مع المشروط في الوجود الخارجي، كالإيمان في الرقبة، وقد يكون مغايراً معه في الوجود كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، ولا فرق بينهما في المقام. كما أنّه لا فرق في المركّبات التحليلية بين أن تكون بسائط في الخارج أم لم تكن، كذلك لا فرق بين أن تكون الخصوصية الزائدة محتاجة إلى مئونة زائدة في مقام الإثبات، كبعض الألوان التي لم يوضع بإزائها لفظ مستقلّ، بل تعرف بإضافة لفظ اللون إلى شيء آخر، أو لم تكن كذلك.

و كيف كان: فذهب المحقّق الخراساني في الكفاية إلى عدم جريان البراءة العقلية هنا مطلقاً، و أنّه أظهر من عدم الجريان في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء.

قال في وجهه ما نصّه: فإنّ الانحلال المتوهم في الأقلّ و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة أنّ الأجزاء التحليلية لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً، فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة

موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها أو خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى (1)، انتهى.

و توضيح عدم جريان البراءة في المقام يتوقف على بيان مقدمتين:

الأولى: 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 بعبارة اخرى: كان في البين قدر متيقن تفصيلاً و وقع الشكّ في الزائد على ذلك المقدار، ضرورة أن بدون ذلك لا وجه للانحلال.

الثانية: أن الطبيعي في المتواطيات يتحصص إلى حصص متعدّدة و آباء كذلك بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق في ضمن كلّ فرد حصّة و أب خاص من الطبيعي المطلق غير الحصّة و الأب المتحقّق في ضمن فرد آخر، كالحيوانية الموجودة في ضمن الإنسان بالإضافة إلى الحيوانية الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقرة و الغنم، و كإنسانية المتحقّقة في ضمن زيد بالقياس إلى الإنسانية المتحقّقة في ضمن بكر و خالد. فلا- محالة في مفروض المقام لا يكاد يكون الطبيعي المطلق بما هو جامع الحصص و الآباء القابل للانطباق على حصّة اخرى محفوظاً في ضمن زيد؛ لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّة الخاصة من الطبيعي، و مع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الأخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج البحث في الأقلّ و الأكثر و لو بحسب التحليل.

بل الأمر في مثل المقام ينتهي إلى العلم الإجمالي بتعلّق التكليف إمّا

ص: 203

بخصوص حصّة خاصة، أو بجامع الحصص والطبيعي على الإطلاق بما هو قابل الانطباق على حصّة أخرى غيرها، فيرجع الأمر إلى الدوران بين المتباينين، فيجب فيه الاحتياط بإطعام خصوص زيد مثلاً، هذا.

ويرد على هذه المقدّمة: أنّ التحقيق في باب الكلّي الطبيعي هو كونه موجوداً في الخارج بوصف الكثرة، فإنّ زيداً إنسان و عمراً أيضاً إنسان، وزيد و عمرو إنسانان؛ لأنّ الكلّي الطبيعي ليس إلاّ نفس الماهيّة، وهي بذاتها لا تكون واحدة ولا كثيرة. و حيث إنّها لا تكون بنفسها كذلك يجتمع مع الواحد و مع الكثير؛ لأنّها لو كانت واحدة لم يكن يمكن أن تجتمع مع الكثير، ولو كانت كثيرة لا يكاد يمكن أن تجتمع مع الواحد، فحيث لا تكون كثيرة بذاتها ولا واحدة بنفسها لا يأتي من الاجتماع معهما.

وبالجملة: كلّ فرد من أفراد الإنسان - مثلاً - هو نفس ماهيّته مع خصوصيّة زائدة، فزيد حيوان ناطق، كما أنّ عمراً أيضاً كذلك، ولا تكون الماهيّة المتحقّقة في ضمن زيد مغايرة للماهيّة المتحقّقة في ضمن عمرو أصلاً، فجميع أفراد الإنسان يشترك في هذه الجهة، ولا مباينة بينها من هذه الحيثية أصلاً، والطبيعي الجامع بينها يتّحد في الخارج مع كلّ واحد منها، ولا يكون واحداً بالوحدة العدديّة كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس في بلدة همدان، حيث إنّّه تخيّل أنّ الطبيعي الجامع موجود في الخارج بوصف الوحدة (1)، كما أنّ ما ذكر في المقدّمة الثانية من تحصّصه بخصص متباينة

ص: 204

1- (1) - راجع رسائل ابن سينا: 463، الحكمة المتعالية 1: 273-274، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 99.

و كونها آباء متعدّدة ممّا لا يكاد يتصوّر وإن أذعن به بعض الأعلام⁽¹⁾، مضافاً إلى أنّه خلاف ما صرّح به الفلاسفة العظام، و تعبيرهم بأنّ الطبيعي مع الأفراد كالآباء مع الأولاد إنّما يريدون به نفى ما زعمه الرجل الهمداني من كونه أباً واحداً خارجاً و له أولاد متكثّرة، لا كونه ذا حصص متباينة.

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 طبيعة الإنسان التي هي عبارة عن الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الخصوصيّات المقارنة معه في الوجود الخارجي معلوماً تفصيلاً، و الشكّ إنّما هو في الخصوصيّة الزائدة. كما أنّه لو دار الأمر بين عتق مطلق الرقبة أو خصوص الرقبة المؤمنة يكون وجوب عتق مطلق الرقبة معلوماً تفصيلاً، و الشكّ إنّما هو في وجوب الخصوصيّة الزائدة و هي كونها مؤمنة، ضرورة أنّ الرقبة الكافرة تشترك مع الرقبة المؤمنة في أصل المصدقية لمطلق الرقبة. نعم بينهما افتراق من جهات اخرى لا ترتبط بالطبيعي.

و حينئذٍ: فلا فرق بين هذه الموارد و بين الأقلّ و الأكثر أصلاً. نعم بين تلك الموارد فرق من جهة وضوح ذلك و خفائه، فإنّ الدوران بين المطلق و المشروط مع كون الشرط مغايراً في الوجود الخارجي مع المشروط كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة من أوضح تلك الموارد من جهة احتياجه في عالم الجعل و الثبوت إلى لحاظ آخر، كاحتياجه في عالم الايصال و الإثبات إلى مئونة زائدة، بخلاف غيره من سائر الموارد.

ص: 205

وأما من جهة أصل وجود ما هو المناط في جريان البراءة من ثبوت القدر المتيقن فلا فرق بينها أصلاً.

وأما ما أفاده المحقق النائيني من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجنس والنوع، لأن التريديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقل والأكثر، إلا أنه خارجاً بنظر العرف يكون من التريديد بين المتباينين؛ لأن الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان فاللزام هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان؛ لأن ذلك جمع بين الأمرين، فإن إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً⁽¹⁾

. فيرد عليه أولاً: أن التنافي بين الحيوان والإنسان بنظر العرف لو سلم لا يوجب تعميم الحكم لمطلق ما إذا دار الأمر بين الجنس والنوع، فمن الممكن أن لا يكون بعض الأنواع منافياً لجنسه بنظر العرف أيضاً.

وثانياً: لو سلم التنافي فمقتضى القاعدة الحاكمة بوجوب الاحتياط الجمع بين الجنس والنوع بإطعام الحيوان والإنسان معاً في المثال، لا الاقتصار على إطعام الإنسان فقط. وما أفاده من أن إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً رجوعاً عما ذكره أولاً من المباينة بينهما بنظر العرف، فإن استلزامه لذلك إنما هو بملاحظة التحليل العقلي لا النظر العرفي، كما لا يخفى.

ثم إنك عرفت مما تقدم أن تمام المناط لجريان البراءة هو وجود القدر المتيقن في البين، بلا فرق بين أن تكون الخصوصية المشكوكة من قبيل

ص: 206

1- (1) - فوائد الأصول (تقاريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 208.

الخصوصيات المتنوعة أو المفردة، أو من الخصوصيات العرضية، بل قد عرفت أوضحية الجريان في القسم الثاني.

كما أنه لا فرق فيه - أي في القسم الثاني - بين أن يكون القيد المشكوك فيه بحيث يمكن اتّصاف كل فرد من أفراد الطبيعي به كالقيام و القعود و الإيمان و العدالة، و بين ما لم يكن كذلك كالهاشمية و نحوها.

كما أنه لا فرق أيضاً بين أن يكون النوع المأخوذ متعلقاً للتكليف بنحو كان الجنس مأخوذاً في ضمنه أيضاً كالحيوان الناطق أو لم يكن كذلك كالإنسان.

و السّر في الجريان في الجميع اشتراكه فيما هو المناط.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقي من التفصيل في الخصوصيات العرضية بين قسميها لجريان البراءة في القسم الأوّل دون الثاني (1)، فإنّما هو مبنى على الأصل الذي زعمه من الاختلاف بين الحصص و كون الحصّة الواجدة لخصوصية الهاشمية مغايرة للحصّة الفاقدة لها، فدوران الأمر بين خصوص تلك الحصّة و الجامع بينها و بين الفاقدة من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير، و لكن عرفت أنّ ذلك بمكان من البطلان.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المطلبين أنّ الحقّ جريان البراءة في جميع موارد الدوران بين الأقلّ و الأكثر.

ص: 207

المطلب الثالث: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب و المحصّلات

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب و المحصّلات

وفي جريان البراءة فيها مطلقاً، وعدم جريانها كذلك، و التفصيل بين ما لو كانت الأسباب عادية أو عقلية، و بين ما لو كانت شرعية، أو بين ما لو قيل بكون العلم الإجمالي مقتضياً فتجري، أو علة تامّة فلا تجرى، أو بين أن يكون العنوان البسيط الذي هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول و التحقق، و بين ما إذا كان دفعي الحصول و التحقق عند تحقّق الجزء الأ-خير من علته، بالجريان في الصورة الأولى و عدمه في الصورة الثانية، وجوه بل أقوال خمسة.

و ليعلم أولاً: أنّ مركز البحث و مورد النزاع بينهم هو ما إذا كان المسبّب الذي هو مورد تعلّق الأمر معلوماً بجميع خصوصياته بحيث لم يكن فيه ترديد أصلاً، بل كان الترديد في السبب المحقّق له من حيث مدخلية جزء أو شرط في سببته و ترتّب المسبّب عليه. وأمّا لو كان المسبّب أيضاً مشكوكاً بحيث دار أمره بين السعة و الضيق فهو خارج عن البحث في هذا المقام و داخل في المباحث المتقدّمة.

و حينئذٍ فيظهر أنّ الوجه الأخير الذي اختاره المحقّق العراقي - على ما في تقارير بعض تلامذته (1) - الراجع إلى التفصيل بين ما لو كان المسبّب عنواناً بسيطاً ذا مراتب متفاوتة و متدرّج الحصول و بين ما إذا كان دفعي الحصول، خارج

ص: 208

عن مورد البحث. فإنه لو كان العنوان البسيط ذا مراتب متفاوتة، فتارة يكون الشك في مدخلية خصوصية في تحقق ذلك الأمر البسيط، كما لو فرض الشك في اعتبار النية في غسل البدن الذي يؤثر في حصول الطهارة المأمور بها، واخرى يكون الشك في نفس ذلك الأمر البسيط وأنه بآية مرتبة تعلق به الأمر، فعلى الأول لا فرق بينه وبين ما إذا كان دفعي الحصول أصلاً. وعلى الثاني وإن كان بين الصورتين فرق من حيث جريان البراءة وعدمه، إلا أن الصورة الأولى بناءً على هذا لا تكون داخلية في محل البحث، كما عرفت.

إذا ظهر لك ذلك فاعلم: أن الأقوى وجوب الاحتياط مطلقاً؛ لأنه بعد تنجز التكليف وعدم كون المكلف معذوراً في مخالفته من جهة العلم به وبمتعلقه يحكم العقل حكماً بتياً بلزوم العلم بالفراغ عن عهده بالإتيان بكل ما يحتمل دخله في سببية السبب وترتب المسبب عليه جزءاً أو شرطاً، وليس الاقتصار على الأقل - الذي لا يوجب الإتيان به إلا مجرد احتمال تحقق الامتثال والإتيان بالمأمور به - إلا كالاقتصار على احتمال الإتيان بالمأمور به فيما لو احتتمل أنه لم يأت بشيء من أجزائه وشرائطه أصلاً.

ومن المعلوم أن مقتضى حكم العقل فيه لزوم إحراز الامتثال، ألا ترى أنه لا يكفي لمن احتتمل أنه لم يصل أصلاً مجرد احتمال أنه صلى. نعم بعد خروج الوقت دلّ الدليل الثقلي على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في خصوص الصلاة.

ودعوى: أنه بعد الإتيان بما علم مدخليته في السبب لا يعلم ببقاء الأمر حينئذ حتى يجب عليه الإتيان بالقييد المشكوك، ضرورة أنه يحتمل أن يكون المأتي به تمام السبب.

مدفوعة بأن هذا الاحتمال متحقق في جميع موارد قاعدة الاشتغال، كما

هو واضح. و المناط في جريانها هو العلم بتعلق الأمر و كون المتعلق معلوماً أيضاً و شك في فراغ ذمته عنه.

وبالجملة: بعد ما علق الأمر مخلبه وقامت الحجّة من المولى على ثبوته وعلى تعيين المكلف به، لا يكون مفراً من لزوم العلم بتحقيقه و حصول الامتثال، و هو يقتضى وجوب الاحتياط؛ بلا فرق بين أن تكون الأسباب عادية أو عقلية أو شرعية، و كذا بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعية أو بكونه علّة تامّة، و لا بين أن نقول بإمكان جعل السببية و كذا الجزئية و الشرطية، 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 محقّقة، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ واحد منها، أو نقول بأنّه ليس للمأمور به إلاّ عدم واحد، إذ كما أنّه لا يكون له إلاّ وجود واحد كذلك لا يكون له إلاّ عدم واحد، و قد مرّت الإشارة إلى ذلك في بعض المقدمات التي مهّدها لجريان البراءة في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء، فراجع (1)

. أمّا على القول الثانى: فواضح، لأنّ المنهى عنه إنّما هو عدم واحد، و لا يعلم بتركه و حصول الامتثال إلاّ بالآتيان بكلّ ما يحتمل دخله في المحقّق - بالكسر - شرطاً أو شرطاً، إذ مع الاقتصار على المقدار المعلوم لا يعلم بتحقيق المأمور به حتّى يعلم بامتثال النهى بترك المنهى عنه.

و أمّا على القول الأوّل: فقد يقال بأنّه لا مانع حينئذٍ من جريان البراءة،

ص: 210

لأنَّ الأمر ينتهي في ظرف حرمة الترك إلى الأقلِّ والأكثر، حيث إنَّ ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقلِّ ممَّا يعلم تفصيلاً حرمة و استحقاق العقوبة عليه، للعلم بإفضائه إلى ترك المأمور به، و أمَّا الترك الناشئ من قبل الجزء أو الشرط المشكوك فلا يعلم حرمة، لعدم العلم بأدائه إلى ترك المأمور به، فيشكَّ في تعلق النهي عنه فتجرى فيه أدلة البراءة العقلية و النقلية.

ولكنه لا يخفى: أنَّه بناءً على ذلك أيضاً لا مجال لجريان البراءة، لأنَّ هذه النواهي المتعلقة بأعدام المأمور به حيث إنَّها لا تكون إلا ناشئة من الأمر المتعلق به، ضرورة أنَّها لا تكون نواهي مستقلة، لأنَّ مبادئها إنما هي المبادئ الموجبة للأمر فلا محالة تكون في السعة و الضيق تابعة للأمر، فلا مجال لإجراء البراءة فيها مع عدم جريانها فيه، مضافاً إلى أنَّه لو فرض كونها نواهي مستقلة فجريان البراءة فيها لا يوجب جواز الاقتصار على الأقلِّ بعد كون الأمر حجة تامّة و الاشتغال به يقيني، و مقتضى حكم العقل لزوم إحراز الامتثال و العلم بإتيان المأمور به، و هو لا يحصل إلا بضمِّ القيد المشكوك إلى السبب.

و ممَّا ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقِّق العراقي من تسليم جريان البراءة لو كان إضافة أجزاء المحقِّق - بالكسر - إلى المحقِّق - بالفتح - من قبيل الجهات التقيديّة الموجبة لتكثّر أعدام المأمور به بالإضافة إليها، حيث إنَّه بتعدّد أجزاء المحقِّق حينئذٍ يتعدّد الإضافات و التقيّدات، و بذلك يتكثّر الأعدام أيضاً، فينتهي الأمر من جهة حرمة الترك إلى الأقلِّ و الأكثر (1)، هذا.

ولكنك عرفت: عدم الفرق بين المسلكين هنا و عدم ترتّب أثر عليهما في هذا المقام، فتدبّر.

ص: 211

ثم إنك عرفت أنه لا فرق في عدم جريان البراءة في الأسباب والمحققات بين كونها عقلية، كما إذا أمر بقتل زيد مثلاً وتردد محققه بين أن يكون ضربة أو ضربتين، أو عادية، كما إذا أمر بتنظيف المسجد وتردد محصده له بين أن يكون مجرد الكنس أو مع إضافة رش الماء، وبين كونها شرعية كما إذا فرض أن الأمور به حقيقة في باب الغسل - مثلاً - هي الطهارة الحاصلة منه، وتردد أمر الغسل بين أن يكون الترتيب بين الأجزاء أو بين الجانبين - مثلاً - معتبراً فيه أم لا.

ولتوضيح عدم الجريان في الأسباب والمحصّلات الشرعية نقول: إن جعل الأسباب والمحصّلات الشرعية وكذا الأمور الاعتبارية العقلانية كالبيع ونحوه لا يكون معناه كون الأسباب مؤثرة في حصول المسببات تكويناً، بحيث لم يكن قبل تحقق الأسباب شيء منها، و بعد تحققها صارت موجودة في عالم التكوين، وهذا واضح جداً.

وكذلك ليس معناه كون الأسباب بعد حصولها مؤثرة في تحقق الاعتبار إما من الشرع أو من العقلاء، بحيث كان إيجاد «بعث» مثلاً و التكلّم بهذه اللفظة بقصد إنشاء البيع علة مؤثرة في تحقق اعتبار العقلاء، ضرورة أن لا اعتبارهم مبادئ مخصوصة وأسباب معينة، ولا يعقل أن يكون قول «بعث» مؤثراً في نفوس العقلاء بحيث كانوا مجبورين بمجرد صدوره من المنشئ في اعتبار البيع، كما هو أوضح من أن يخفى.

بل التحقيق: أن العقلاء في الأزمنة المتقدمة بعد ما رأوا توقف معاشهم على مثل البيع وأحرزوا الاحتياج إليه اعتبروا ذلك على سبيل الكلية، فإذا تحقق في الخارج بيع، يتحقق حينئذٍ موضوع اعتبار العقلاء بخروج المبيع عن ملك البائع وانتقاله إلى ملك المشتري، وكذا الثمن، لا أن يكون تحقق البيع في الخارج

مؤثراً في أصل اعتبار العقلاء؛ لما عرفت من أنّ الاعتبار لأسباب و مبادئ خاصّة، بل تحقّقه يوجب تحقّق الموضوع لاعتبارهم، هذا في الأمور الاعتباريّة العقلانيّة.

وأما في المجعولات الشرعيّة فهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون المسبّب من الأمور الاعتبارية العقلانية المتعارفة عندهم. غاية الأمر أنّ الشارع يتصرّف في الأسباب فيردع عن بعضها و إن كان عند العقلاء موضوعاً للاعتبار، أو يزيد عليها سبباً آخر في عرض سائر الأسباب.

وبالجملة: فتصرّفه حينئذٍ مقصور على الأسباب إمّا بخلع بعضها عن السببيّة، وإمّا بتوسعة دائرتها بإضافة بعض ما لم يكن عند العقلاء سبباً.

مثلاً حقيقة النكاح و الطلاق من الأمور المعتمدة عند العقلاء، و الشارع أيضاً تبعهم في ذلك و لكن تصرّف في أسباب حصولهما، فردع عن بعضها و لم يرتّب الأثر عليه.

ثانيهما: أن يكون المسبّب أيضاً ممّا لم يكن معتبراً عند العقلاء، بل كان من المجعولات الشرعيّة و المخترعات التي لم تكن لها سابقة عند العقلاء. و في هذا القسم لا بدّ و أن يكون السبب أيضاً مجعولاً كالمسبّب؛ لأنّ المفروض أنّ المسبّب من المخترعات الشرعيّة، و لا يعقل أن يكون لمثل ذلك أسباب عقلية أو عادية، بل أسبابها لا بدّ و أن تكون مجعولة شرعاً، و لا يغني جعل واحد منهما عن الآخر، أمّا جعل المسبّب فلما عرفت من أنّ المفروض كونه من المجعولات الشرعيّة و أسبابها لا بدّ و أن تكون شرعيّة. فمجرد كون الطهارة المأمور بها أمراً اعتبارياً شرعياً لا يغني عن جعل الوضوء و الغسل سبباً لحصولها، كما أنّ جعل السبب بالجعل البسيط لا بالجعل المركّب الذي مرجعه إلى جعل السبب سبباً لا يغني عن جعل المسبّب.

وبالجملة: لا بدّ في المجعولات الشرعيّة من أن يتعلّق الجعل بالأسباب والمسبّبات معاً ولا يغني جعل واحد منهما عن الآخر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا مجال لجريان البراءة العقليّة في الأسباب والمحصّلات الشرعيّة؛ لأنّ اعتبارها وإن كان بيد الشارع، إلاّ أنّه حيث يكون المأمور به هو المسبّبات وهي مبيّنة لا خفاء فيها فمقتضى اشتغال اليقيني بها لزوم العلم بتحققها، وهو يتوقّف على ضمّ القيد المشكوك أيضاً.

وأما البراءة الشرعيّة فقد يقال بجريانها، لأنّ الشكّ في حصول المسبّب وهي الطهارة أو النقل والانتقال - مثلاً - مسبّب عن الشكّ في الأسباب، وأنّه هل الترتيب بين الأجزاء - مثلاً - معتبر في الموضوع، أو العربيّة والماضويّة معتبرة في الصيغة عند الشارع أم لا؟ وبعد كون الأسباب من المجعولات الشرعيّة لا مانع من جريان حديث الرفع(1) ونفى القيد الزائد المشكوك به، وإذا ارتفع الشكّ عن السبب بسبب حديث الرفع يرتفع الشكّ عن المسبّب أيضاً، ولا يلزم أن يكون الأصل مثبتاً بعد كون المفروض أنّ المسبّب من الآثار الشرعيّة المترتبة على السبب.

ولكن لا يخفى: أنّ مثل حديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار الزيادة المشكوكة لكونها مجهولة غير مبيّنة، إلاّ أنّ رفعها لا يستلزم رفع الشكّ عن حصول المسبّب، لأنّه يتوقّف على أن يكون ما عدا الزيادة تمام السبب وتمام المؤثر، إذ بدونه لا يرتفع الشكّ عن المسبّب، وكونه تمام السبب لا يثبت برفع اعتبار الزيادة المشكوكة إلاّ على القول بالأصل المثبت، ونحن لا نقول به.

ص: 214

1- (1) - الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

إشارة

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطى

من جهة الاشتباه في الأمور الخارجية وكون الشبهة موضوعية

ولا بدّ قبل الخوض في المقصود من بيان المراد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطى في الشبهة الموضوعية والفرق بينه وبين الشكّ في الأسباب والمحصلات، فنقول:

قد عرفت أنّ المراد بالشكّ في المحصل أنّ الأمر قد تعلّق بشيء مبين معلوم، غاية الأمر أنّ تحقّقه في الواقع أو في عالم الاعتبار يحتاج إلى مسبّب ومحصل، وهو قد يكون عقلياً أو عادياً وقد يكون شرعياً، فذاك السبب والمحصل لا يكون مأموراً به بوجه، بل المأمور به إنّما هو الأمر المتحصّل منه. فإنّ الضربة أو الضربتين اللتين تؤثّران في قتل من امر بقتله لا تكونان مأموراً بهما أصلاً، وهذا واضح لا يخفى.

وأما الشبهة الموضوعية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطى فالشكّ فيها إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به وكون المأمور به مصداقاً له، لا في سبب تحقّقه وعلّة تحصّله كما في الشكّ في المحصل، فلو أمر المولى بإكرام العلماء على سبيل العامّ المجموعى، ودار أمرهم بين مائة أو أزيد للشكّ في عالمية زيد - مثلاً - فمرجع الشكّ حقيقةً إلى الشكّ في كون إكرام مجموع العلماء الذى أمر به هل يتحقّق في الخارج بالاختصار على إكرام المائة، أو لا بدّ من ضمّ

إكرام زيد المشكوك كونه عالماً، وليس إكرام مجموع العلماء أمراً آخر متحصّلاً من إكرام المائة أو مع إضافة الفرد المشكوك، بل هو عينه، فالشكّ في الشبهة الموضوعية إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به وانطباق عنوانه على المأني به في الخارج، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ هو الاشتباه في الأمور الخارجية.

و ممّا ذكرنا من الفرق بين الشكّ في المحصّل و الشبهة الموضوعية يظهر أنّ المثالين اللذين أوردهما الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره مثلاً للشبهة الموضوعية لا غبار عليهما أصلاً حيث قال: و منه - يعني من جملة ما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأكثر - ما إذا وجب صوم شهر هلالى - و هو ما بين الهلالين - فشكّ في أنّه ثلاثون أو ناقص، و مثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة - أعنى الفعل الرفع للحدث أو المبيح للصلاة - فشكّ في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرفعين (1)، انتهى.

ضرورة أنّ دوران الأمر بين كون الشهر تاماً أو ناقصاً لا يكون من قبيل التردد في سبب المأمور به و محصّله، بل إنّما يكون التردد في نفس تحقّق المأمور به - و هو صوم شهر هلالى - و أنّه هل يتحقّق بالافتصار على الأقلّ أم لا و منشأ الشكّ فيه إنّما هو الاشتباه في الأمور الخارجية.

و أمّا المثال الثانى فالمراد منه كما يقتضيه التدبّر في العبارة ليس أن يكون المأمور به هو الطهور الذى هو ضدّ الحدث و يتحقّق بالوضوء أو الغسل

ص: 216

حتّى يقال بأنّه من قبيل الشكّ في المحصّل، كما في تقارير العَلَمين النائينى(1) و العراقى (2)0 بل المراد به هو كون المأمور به نفس الوضوء أو الغسل بما أنّهما رافعان للحدث أو مبيحان للصلاة، و الشكّ 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 أمر المولى بالضرب القاتل لزيد، فتردّد الضرب الواقع في الخارج بين أن يكون متّصفاً بهذا الوصف أم لم يكن، فإنّ هذا التردد لا- يكون راجعاً إلّا إلى نفس تحقّق المأمور به في الخارج، لا إلى سببه، ضرورة أنّه لا يكون له سبب، بل الذى له سبب إنّما هو القتل، و المفروض أنّه لا يكون مأموراً به، بل المأمور به هو الضرب القاتل، و تحقّقه بنفسه مردّد في الخارج.

فالإنصاف أنّ المناقشة في هذا المثال ناشئة من عدم ملاحظة العبارة بتمامها و قصر النظر على كلمة الطهور و تخيّل كون المراد به هو الأمر المتحقّق بسبب الوضوء أو الغسل مع الغفلة عن أنّه قدس سره فسره بالفعل الرفع أو المبيح، و هو الوضوء أو الغسل.

إذا تقرّر ما ذكرنا من عدم رجوع الشبهة الموضوعية إلى الشكّ في المحصّل فنقول بعد توسعة دائرة البحث في مطلق الشبهات الموضوعية أعمّ من الاستقلالى و الارتباطى: إنّ متعلّق التكليف قد لا يكون له ارتباط

ص:217

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 4:200.

2- (2) - نهاية الأفكار 3:408.

بالموضوعات الخارجية كالصلاة ونحوها، وقد يكون له ارتباط بها بأن كان له أيضاً متعلق كإكرام العلماء حيث إنه أمر يرتبط بهم، وعلى التقديرين قد يكون التكليف أمراً، وقد يكون نهياً وعلى التقادير قد يكون متعلق التكليف أو متعلقه العموم بنحو الاستغراق أو بنحو العام المجموعى أو نفس الطبيعة أو صرف وجودها.

وعلى أى تقدير قد تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، وعلى أى حال قد يكون الشكّ فى أصل التكليف وقد يكون فى الجزء أو فى الشرط أو فى المانع أو فى القاطع. والظاهر إمكان تصوير الشبهة الموضوعية فى الجميع حتى فى الأجزاء، فإنه يمكن الشكّ بعد تعلق الأمر بالصلاة مع السورة فى كون السورة الفلائية من القرآن أم لا؟

و كيف كان فقد عرفت حكم الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فهل تجرى فيها البراءة مطلقاً، أو لا تجرى مطلقاً، أو يفصل بين الموارد؟ وجوه.

ذهب المحقق العراقي على ما فى التقريرات(1) إلى جريان البراءة فيها، سواء كانت الشبهة من الأقلّ والأكثر الاستقلالى، أو من الأقلّ والأكثر الارتباطى، نظراً إلى أنه على كلّ تقدير يرجع الشكّ فى الموضوع الخارجى فى اتّصافه بعنوان موضوع الكبرى إلى الشكّ فى سعة الحكم وضيقة من ناحية الخطاب، والمرجع فى مثله هى البراءة.

وقد يقال بعدم جريانها مطلقاً، نظراً إلى أنّ وظيفة الشارع ليس إلا بيان

ص:218

الكبريات فقط لا الصغريات أيضاً، مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، أو لا تشرب الخمر فقد تمّ بيانه بالنسبة إلى وجوب إكرام كلّ عالم واقعي و بالنسبة إلى حرمة شرب جميع أفراد الخمر الواقعي. و لا يلزم مع ذلك أن يبيّن للمكلفين أفراد طبيعة العالم وأنّ زيداً - مثلاً - عالم أم لا، و كذا لا يلزم عليه تعيين الأفراد الواقعيّة للخمر، كما هو واضح.

و حينئذٍ: فبيان المولى قد تمّ بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعيّة لموضوع الكبرى، ففي موارد الشكّ يلزم الاحتياط بحكم العقل، خروجاً من المخالفة الاحتمالية الغير الجائزة بعد تمامية الحجّة و وصول البيان بالنسبة إلى ما كان على المولى بيانه، هذا.

و التحقيق: التفصيل بين الاستقلالي و الارتباطي، فتجرى البراءة في مثل أكرم العلماء، إذا أخذ العامّ على سبيل العامّ الأصولي أي الاستغراقي، و لا تجرى إذا أخذ بنحو العامّ المجموعي.

و السرّ فيه: أنّ المأمور به في مثل أكرم كلّ عالم إنّما هو إكرام كلّ واحد من أفراد طبيعة العالم بحيث كان إكرام كلّ واحد منها مأموراً به مستقلاً، فهو بمنزلة أكرم زيداً العالم و أكرم عمراً العالم و أكرم بكرّاً العالم وهكذا. غاية الأمر أنّ الأمر توصل إلى إفادة ذلك بأخذ مثل كلمة «كلّ» في خطابه، و إلا فعنوان الكلّ لا يكون مطلوباً و مترتباً عليه الغرض، بل هو عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من العالم وغيره، و قد حقّقنا ذلك في مبحث العموم و الخصوص من مباحث الألفاظ (1).

ص: 219

و حينئذٍ: فلو شكّ في فرد أنّه عالم أم لا، يكون مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في أنّه هل يجب إكرامه أم لا؟ و وظيفة المولى و إن لم تكن إلاّ بيان الكبريات، إلاّ أنّها بمجردّها لا تكون حجة ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى وجداناً أو بطريق معتبر شرعى أو عقلى، فقوله: أكرم كلّ عالم، و إن كان مفيداً لوجوب إكرام كلّ عالم واقعى، إلاّ أنّه لا يكون حجة بالنسبة 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 العامّ 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 حينئذٍ بإكرام المجموع. و المفروض أنّ هذا العنوان مورد تعلق الغرض و الأمر، و بعد العلم بأصل الاشتغال لا- يكون مفترّ من إحراز حصول المأمور به، و هو لا- يتحقّق إلاّ بضمّ الفرد المشكوك، و الإخلال به إنّما هو كالاقتصار على مجرد احتمال إكرام بعض من كان عالماً قطعاً، فكما أنّ هذا الاحتمال لا يجدى في نظر العقل بعد إحراز كونه عالماً، كذلك مجرد احتمال عدم كونه عالماً لا ينفع في عدم لزوم إكرامه.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الأقوى في المثالين المتقدمين (1) اللذين أوردهما الشيخ قدس سره هو لزوم الاحتياط؛ لأنّه إذا كان الواجب على المكلف هو عنوان صوم بين الهالين فاللازم عليه تحصيله و عدم الاقتصار على الأقلّ باحتمال كون

ص: 220

الشهر ناقصاً، وكذا إذا وجب عليه الطهور - بمعنى الفعل الرفع أو المبيح - فالواجب عليه العلم بحصول عنوانه، وهو موقوف على ضمّ القيد المشكوك، إذ بدونه لا يعلم بتحقق الوضوء أو الغسل الرفعين أو المبيحين.

إن قلت: ما الفرق بين هذا المقام الذى أوجبت فيه الاحتياط وبين ما تقدّم (1) من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء في الشبهة الحكمية، حيث أجريت فيه البراءة؟

قلت: الفرق بينهما أنّ هناك مع الاقتصار على الأقلّ لا يتحقّق خلل في عنوان المأمور به كالصلاة ونحوها، فإنّ ترك جلسة الاستراحة مع احتمال وجوبها لا يوجب خللاً في حصول عنوان الصلاة.

نعم لو كان الجزء المشكوك بحيث يشكّ مع الإخلال به في حصول عنوان المأمور به لنحكم بلزوم الإتيان به أيضاً، كما في المقام.

فالمناط والميزان لجريان البراءة هو أن لا يكون الإخلال بالفرد المشكوك موجباً للشكّ في تحقّق المأمور به أو العلم بتحقّق المنهى عنه، و قد تقدّم تحقيق ذلك وأن مقتضى الأصول العمليّة في الشبهات الموضوعيّة في الأوامر والنواهي حسب اختلاف متعلّقاتهما من كونها نفس الطبيعة أو صرف الوجود أو العامّ الاستغراقى أو المجموعى ما ذا.

ولكن ذلك كلّه في التكاليف الاستقلاليّة، وأمّا التكاليف الغيريّة ففي الأجزاء والشرائط يكون الحكم فيهما هو الحكم في التكاليف النفسيّة الوجوبيّة من عدم جواز الاكتفاء بالفرد المشكوك فيما لو كان الجزء هو نفس

ص: 221

الطبيعة أو صرف وجودها، وعدم وجوب الإتيان به فيما لو كان بنحو العام الاستغراقى، وعدم جواز الإخلال به فيما لو كان بنحو العام المجموعى.

وأما الموانع والقواطع فاعلم أولاً: أنه قد يقال فى الفرق بينهما هو أن المانع ما يكون عدمه معتبراً فى نفس المأمور به، والقاطع ما يكون موجباً لانتقاع الهيئة الاتصالية المعتبرة فى المأمور به، كأنفصام الحبل الرابط بين أجزاء السبحة. ونحن نقول: الأمر فى القاطع كما ذكر، و أما المانع فنمنع كون عدمه معتبراً فى المأمور به، بل وجوده مضاد له و مانع عن تحققه، نظير الموانع فى الأمور التكوينية، فإن مانعية الرطوبة عن الإحراق مرجعها إلى كونها بوجودها مضادةً لتحقيقه، لا كون عدمها شرطاً فيه.

و كيف كان: فلو كان المانع عبارة عما يكون عدمه معتبراً فمرجعه حينئذٍ إلى الشرط، ويجرى فيه ما يجرى فيه.

نعم حيث يكون الشرط حينئذٍ هو العدم فلا بد من إحرازه، وهو لا يتحقق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة لو كان المانع هو نفس الطبيعة، أو صرف وجودها، أو بنحو العام المجموعى، ولا يجوز الإتيان بالفرد المشكوك. نعم لو كان على نحو العموم الاستغراقى لا بأس بالإتيان به، لجريان البراءة بالنسبة إليه، كما عرفت.

و أما لو كان المانع عبارة عما يكون وجوده مضاداً للمأمور به و مانعاً عن تحققه فالتكليف المتعلق به حينئذٍ هو التكليف التحريمى الغيرى.

فلو كان متعلقه هو نفس الطبيعة أو صرف وجودها أو العام الاستغراقى فلا- بأس بالإتيان بما يشكّ فى كونه مانعاً للاشتباه فى الأمور الخارجية، ولا يجوز الإتيان بشيء من الأفراد المعلومة.

وأما لو كان متعلّقه هو العامّ المجموعى فيجوز الإتيان بجميع الأفراد المعلومة و الاقتصار على ترك الفرد المشكوك، لعدم العلم حينئذٍ بتحقق المنهى عنه، ولا يلزم فى النهى أن يعلم بعدم تحقّقه، بل اللازم هو أن لا يعلم بتحققه، وهذا بخلاف الأمر، فإنّ اللازم فيه هو العلم بتحقق المأمور به، للزوم الامتثال، وهو لا يتحقّق بدون إحرازه، كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر أنّ مسألة الصلاة فى اللباس المشكوك كونه من مأكول اللحم لا تبتنى على النزاع فى المراد من المانع وأنّه عبارة عمّا يكون عدمه معتبراً أو ما يكون وجوده مضاداً؛ لما عرفت من جريان البراءة بناءً على الأوّل أيضاً لو كان بنحو العموم الاستغراقى، بل لا بدّ مع ذلك من ملاحظة كَيْفِيَّة اعتبار غير المأكول مانعاً، فتدبّر جيّداً.

ولا بدّ من التنبيه على أمرين:

ص: 223

الأمر الأول: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو

إشارة

الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو

إذا ثبت جزئية شيء في الجملة فهل الأصل العقلي أو الشرعي في طرفي النقيصة والزيادة يقتضى البطلان مع الإخلال به أو زيادته في حال السهو، أم لا؟ والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهوية

إشارة

فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهوية

وأنه هل يقتضى البطلان ووجوب الإعادة، أم كان مقتضاه الاكتفاء بالناقص؟

إشكال الشيخ الأعظم في المقام

وقد صرح الشيخ في الرسالة بالأول، محتجاً بأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى، انتفى المركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به وهو معنى فساد. أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا يوجب تغيير المأمور به. فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته، فالصلاة

المأتى بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر عدم استمرار الأمر الفعلى بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأول(1)، انتهى موضع الحاجة من نقل كلامه، زيد في علوّ مقامه.

و اجيب عنه بوجوه كثيرة.

ولكنّ التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه يمكن القول بجريان البراءة عن الجزئية في حال السهو مع عدم الالتزام باختصاص الغافل بخطاب آخر خاصّ به، بل مع الالتزام بلغوية ذلك الخطاب على تقدير إمكانه وعدم استحالته.

توضيحه: أنّه لو فرض ثبوت الفرق بين العالم والعامد وبين غيرهما في الواقع ونفس الأمر، بحيث كان المأمور به في حقّ العامد هو المركّب التام المشتمل على السورة، وفي حقّ الساهي هو المركّب الناقص الغير المشتمل عليها، بحيث كانت السورة غير مقتضية للجزئية مطلقاً، بل اقتضاؤها لها إنّما هو في خصوص صورة العمد فقط.

فنقول: بأنّه يمكن للمولى أن يتوصّل إلى مطلوبه بتوجيه الأمر بطبيعة الصلاة إلى جميع المكلفين بقوله مثلاً «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (2) غاية الأمر أنّ هذا الأمر إنّما يحركّ العامد نحو الصلاة المشتملة على السورة، لالتفاته إلى كونها جزءاً لها، ولا ينبعث منه الساهي إلاّ بمقدار التفاته،

ص: 225

1- (1) - فرائد الأصول 2: 483.

2- (2) - الإسراء (17): 78.

وهو ما عدا الجزء المنسى، فمع فرض انحصار الملاك في المركب التام إلى حال العمد و ثبوت الملاك في المركب الناقص في حال السهولاً- يلزم على المولى أن يوجه خطاباً آخر إلى النساء، بل يكفي في الوصول إلى غرضه مجرد توجيه الأمر بطبيعة الصلاة إلى جميع المكلفين، بل نقول بلغوية الخطاب الآخر بعد كون الخطاب الأول وافياً بجميع المقصود.

فإذا ثبت جواز الاكتفاء بأمر واحد متوجه إلى الجميع مع فرض اشتغال المأتى به لكل من العامد و الساهى على الملاك و المصلحة. فنقول: لو شك في ذلك وأن المركب الناقص هل يكون تمام المأمور به في حال السهولاً أم لا، فيجب إعادة و الإتيان بالمركب الناقص، فمرجع ذلك الشك إلى الشك في كون السورة جزءاً 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 أصلاً.

وهنا وجه آخر في الجواب عن الإشكال الذي ذكره الشيخ قدس سره:

منها: ما حكى عن السيد الأجل الميرزا الشيرازى قدس سره⁽¹⁾ من عدم كون الغافل مخاطباً بخطاب و مأموراً بأمر، لا بالمركب التام و لا بالمركب الناقص؛ لعدم كونه قادراً على الإتيان بالمركب التام مع الغفلة و الذهول، و التكليف مشروط بالقدرة. و عدم إمكان توجيه خطاب آخر إليه على ما هو المفروض من استحالة تخصيصه بخطاب آخر، ففي حال الغفلة لا يكون مأموراً بشيء أصلاً. و أمّا بعد زوالها فنشك في ثبوت التكليف بالنسبة إليه، و المرجع

ص: 226

عند الشكّ في أصل التكليف هي البراءة.

نعم لو لم يأت في حال الغفلة بشيء أصلاً فمع ارتفاعها تقطع بثبوت التكليف وإنّما الشكّ مع الإتيان بالمركب الناقص، كما هو المفروض، إذ معه لا تقطع بثبوت الاقتضاء والملاك بالنسبة إلى المركب التام، لأنّنا نحتمل اختصاص جزئية الجزء المنسى بحال العمد، كما لا يخفى.

و هذا الجواب وإن كان تاماً من حيث دفع إشكال الشيخ قدس سره لكن يرد عليه ما عرفت من منع استحالة كون الغافل مأموراً بالمركب الناقص، إذ لا يلزم في ذلك توجيه خطاب آخر خاصّ به، بل يكفي فيه مجرد الأمر بإقامة الصلاة التي هي طبيعة مشتركة بين التامّ والناقص، لأنّه يدعو الذاكر إلى جميع أجزائها، والناسي إلى ما عدا الجزء المنسى منها، كما لا يخفى.

ومنها: ما حكاه المحقق النائيني عن تقارير بعض الأجلّة لبحث الشيخ قدس سره في مسائل الخلل، ومحصّله يرجع إلى إمكان أخذ الناسي عنواناً للمكلف وتكليفه بما عدا الجزء المنسى، لأنّ المانع من ذلك ليس إلاّ توهم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجّه إليه، لأنّه فرع الالتفات إلى ما اخذ عنواناً للمكلف (1).

. و لكن يمكن أن يقال: بأنّ امتثال الأمر لا يتوقّف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى ما اخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنّه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده، والناسي للجزء حيث

ص: 227

لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجّه إليه بتخيّل أنّه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير الأمر بالأداء و القضاء في مكان الآخر.

هذا، وأجاب عنه المحقّق المتقدّم بما حاصله: أنّه يعتبر في صحّة البعث أن يكون قابلاً للانبعث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقذاح الإرادة و حركة العضلات نحو المأمور به و لو في الجملة، و أمّا التكليف الذي لا يصلح لأن يصير داعياً و محرّكاً للإرادة في وقت من الأوقات فهو قبيح مستهجن.

و من المعلوم أنّ التكليف بعنوان الناسى غير قابل لأن يصير داعياً لانقذاح الإرادة، لأنّ الناسى لا يلتفت إلى نسيانه في جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ في 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، لإمكان الالتفات إلى كونه أداءً أو قضاءً.

نعم قد يتفق الخطأ في التطبيق، و أين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق كما فيما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغي (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 في التطبيق أمراً دائماً، إذ الملاك هو الانبعث من البعث

ص: 228

المتوجّه إليه و المفروض تحقّقه، لعدم كونه منبعثاً إلاّ عن الأمر الواقعي المتعلّق بخصوص الناسي، فمع تسليم باعثيّة ذلك الأمر لا موقع لهذا الإشكال، كما هو واضح.

نعم يرد على هذا البعض المجيب عن إشكال الشيخ: منع كون المحرّك للناسي هو الأمر الواقعي المتعلّق بعنوانه، بل المحرّك له إنّما هو الأمر المتوجّه إلى الذاكر، لكونه لا يرى نفسه إلاّ ذاكرًا، ضرورة أنّه لو فرض عدم ذلك الأمر في الواقع لكان الناسي أيضاً متحرّكًا، فوجود ذلك الأمر وعدمه سواء، وهذا دليل على أنّ المحرّك له إنّما هو الأمر المحرّك للذاكر الواقعي بلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

نعم قد عرفت: أنّ تكليفه بما عدا الجزء المنسي لا يتوقّف على أخذ الناسي عنواناً للمكلّف بتكليف آخر خاصّ به، بل يمكن التوصل إلى هذا المطلوب بالأمر الواحد المتعلّق بطبيعة الصلاة المشتركة بين التامّ و الناقص كما مرّ، فتدبّر جيّداً.

ردّ تفصيل المحقّق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه

ثمّ إنّّه قد مرّت الإشارة إلى أنّ محلّ الكلام في جريان البراءة العقلية في المقام هو ما إذا لم يكن لشيء من دليلى المركّب و الأجزاء إطلاق، و إلاّ فلا مجال لها أصلاً، كما هو واضح. و مع عدم ثبوت الإطلاق لا فرق في جريانها بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت أو لم يكن كذلك، خلافاً لما صرّح به المحقّق النائيني من التفصيل، بين الصورتين حيث إنّّه بعد اختيار جريان البراءة قال ما ملخصه:

إن أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط، ولا تقتضى رفعها في تمام الوقت إلا مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر في أثناءه بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء فأصالة البراءة عن الجزء المنسى في حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلة وجوبه، لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت، ويكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك ولو في جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك في جميع الآتات.

والحاصل أنّ رفع الجزئية في حال النسيان لا يلازم رفعها في ظرف التذكّر، لأنّ الشكّ في الأول يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، والأول مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال. هذا إذا لم يكن ذاكراً في أول الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، وإلا فيجوز استصحاب التكليف الثابت عليه في أول الوقت، للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت (1)، انتهى.

وفيه: أنّك عرفت أنّ محلّ 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، لأنّ الناسى في حال النسيان لا إشكال في عدم كونه مكلفاً بالمركب التام المشتمل على الجزء

ص:230

المنسى، لعدم كونه قادراً عليه، بل إما أن نقول بعدم كونه مأموراً بالمركب الناقص أيضاً، كما حكى عن السيد المحقق الميرزا الشيرازى قدس سره. وإما أن نقول بكونه مكلفاً بما عدا الجزء المنسى، كما حكى عن تقريرات بعض الأجلة لبحث الشيخ، وإما أن نقول بما أفاده المحقق الخراسانى (1) الذى ارتضاه المحقق النائينى (2) من كون المكلف به أولاً فى خصوص الذاكر و الناسى هو خصوص ما عدا الجزء المنسى، ويختص الذاكر بخطاب يخصه بالنسبة إلى الجزء المنسى. و على التقادير الثلاثة تجرى البراءة مطلقاً.

أما على التقدير الأول، فلائته بعد الإتيان بالفرد الناقص فى حال النسيان يشك فى أصل ثبوت التكليف، لاحتمال اختصاص اقتضاء الجزء المنسى بحال العمد، وكذا على التقدير الثانى، فإنه بعد الإتيان بما هو المأمور به بالنسبة إليه يشك فى توجه الأمر بالمركب التام، وهو مجرى البراءة، كما أنه بناءً على التقدير الثالث يشك فى كونه مشمولاً للخطاب الآخر المختص بالذاكرين، والمرجع فيه ليس إلا البراءة.

وبالجملة: لا مجال للإشكال فى سقوط الجزء عن الجزئية فى حال النسيان وبعده يرجع الشك إلى الشك فى توجه الأمر المتعلق بالفرد التام.

نعم قد عرفت: أنه لو لم يأت بالمأمور به أصلاً فى حال النسيان لا يبقى شك فى عدم سقوط الأمر، وهذا واضح، وأما مع الإتيان بالفرد الناقص - كما هو المفروض - لا يعلم ببقاء الأمر و توجهه إليه.

ص: 231

1- (1) - كفاية الأصول: 418.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 213-214.

وأما ما ذكره من الاستصحاب فيما إذا كان ذاكراً في أول الوقت ثم عرض له النسيان، ففيه أنه في حال النسيان تقطع بارتفاعه، ونشك بعد الإتيان بالفرد الناقص وزوال النسيان في عوده، والأصل يقتضى البراءة، كما هو واضح.

تتمّة: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء والمركب

قد عرفت أنّ مركز البحث في جريان البراءة العقلية هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئية إطلاق يقتضى الشمول لحال النسيان أيضاً، وكذا ما إذا لم يكن للدليل المركب إطلاق يؤخذ به ويحكم بعدم كون المنسى جزءاً في حال النسيان، اقتصاراً في تقييد إطلاقه بخصوص حال الذكر. فالآن نتكلم في قيام الدليل و ثبوت الإطلاق لشيء من الدليلين وعدمه وإن كان خارجاً عن بحث الأصولي، فنقول:

قد أفاد المحقق العراقي في هذا المقام ما ملخصه: أنّ دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركب مثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (1) ساقطة عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات إنّما كانت مسوقة لبيان مجرد التشريع بنحو الإجمال.

وأما الدليل المثبت للجزئية فلا يبعد هذه الدعوى فيه، لقوة ظهوره في الإطلاق من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (2) وبين أن يكون بلسان الأمر كقوله: اركع في الصلاة، مثلاً.

ص: 232

1- (1) - البقرة (2): 43.

2- (2) - عوالي اللآلي 1: 2/196، مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 1، الحديث 5.

نعم لو كان دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئية المستفادة 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، وأما 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، وإلا فعلى ما هو التحقيق من كونها إرشاداً إلى جزئية متعلقاتها فلا يستقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذ محذور عقلي، مع أنه على فرض المولوية ولو بدعوى كونها بحسب اللب عبارة 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 المرتكزة في الأذهان بحيث يكون كالقرينة المختصة بالكلام مانعاً عن انعقاد الظهور، مع أنه ممنوع، لأنه من العقليات التى لا ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات والتأمل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيصير حينئذ من القرائن المنفصلة المانعة عن حجية الظهور لا عن أصل الظهور.

وعليه يمكن أن يقال: إن غاية ما يقتضيه الحكم العقلي إنما هو المنع عن حجية ظهور تلك الأوامر فى الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي وهو الجزئية وإطلاقها لحال النسيان فحيث لا

قرينة على الخلاف من هذه الجهة يؤخذ بظهورها في ذلك.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك أيضاً يمكن التمسك بإطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك والمصلحة حتى في حال النسيان، فلا فرق حينئذ في صحّة التمسك بالإطلاق بين كون الدليل بلسان الحكم التكليفي أو بلسان الوضع (1)، انتهى.

وفي جميع الأجوبة الثلاثة التي أجاب بها عن التفصيل الذي ذكره بقوله: «لا يقال» نظر.

أما الجواب الأول الذي يرجع إلى تسليم التفصيل مع فرض ظهور تلك الأوامر في المولوية وعدم استقامته مع كونها إرشاداً إلى جزئية متعلقاتها، فيرد عليه: أنّ الأوامر الإرشادية لا تكون مستعملة في غير ما وضع له هيئة الأمر وهو البعث والتحرك إلى طبيعة المادة، بحيث كان مدلولها الأولى هو جزئية المادة للمركب المأمور بها في المقام، فكأنّ قوله: اسجد في الصلاة، عبارة أخرى عن كون السجود جزءاً لها. بل الأوامر الإرشادية أيضاً تدلّ على البعث والتحرك، فإنّ قوله: اسجد في الصلاة، معناه الحقيقي هو البعث إلى إيجاد سجدة فيها. غاية الأمر أنّ المأمور به بهذا الأمر لا يكون مترتباً عليه غرض نفسه، بل الغرض من هذا البعث إفهام كون المادة جزءاً وأنّ الصلاة لا تتحقّق بدونها.

وبالجملة: فالأمر الإرشادي ليس بحيث لم يكن مستعملاً في المعنى الحقيقي لهيئة الأمر، بل الظاهر كونه كالأمر المولوي مستعملاً في البعث

ص: 234

والتحريك. فإذا كان الحكم التكليفي مختصاً بحال الذكر لكان الجزئية أيضاً مختصة به، من غير فرق بين كون الدليل بلسان الأمر المولوى أو يكون بلسان الأمر الإرشادى.

وأما الجواب الثانى فيرد عليه أولاً: ما عرفت سابقاً من أنه لا فرق فيما لو كان المخصّص عقلياً بين كون ذلك الحكم العقلى من العقلية الضرورية، أو من العقلية التي لا- ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات والتأمل في المبادئ الموجبة له، فإنّ في كلتا صورتين يكون المخصّص كالقرينة المختصة بالكلام مانعاً عن انعقاد الظهور.

وثانياً: أنه لو سلّم ذلك في العقليات الغير الضرورية، وأنها من قبيل القرائن المنفصلة المانعة عن حجّية الظهور لا عن أصله فنقول: إنّ ما ذكره من التفصيل بين حجّية ظهور الأوامر في الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي وبين حجّيتها فيه بالنسبة إلى الحكم الوضعى، فالحكم العقلى مانع عن الأوّل دون الثانى، ممنوع، فإنّ الحكم الوضعى إذا كان منتزعاً عن الحكم التكليفي وتبعاً له يكون في السعة والضيق مثله، ولا يمكن أن يكون الحكم التكليفي مختصاً بحال الذكر، والحكم الوضعى المستفاد منه مطلقاً وشاملاً لحالى الذكر وعدمه، إذ ليس الظهوران وهما الظهور في الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي والظهور فيه بالنسبة إلى الحكم الوضعى في عرض واحد حتّى لا يكون رفع اليد عن أحدهما مستلزماً لرفع اليد عن الآخر، بل الظهور الثانى في طول الظهور الأوّل ولا مجال لحجّيته مع رفع اليد عنه.

فالمقام نظير لازم الأمارتين المتعارضتين، كما إذا قامت أمانة على الوجوب وأمانة اخرى على الحرمة، فإنّ لازمهما هو عدم كونه مباحاً، إلا أنّ

الأخذ بهذا اللازم بعد سقوطهما عن الحجية لأجل التعارض ممّا لا مجال معه، لأنّه فرع حجّيتهما وقد فرضنا خلافه، هذا.

ولو قلنا بجواز الأخذ بمثل هذا اللازم في الأمرتين المتعارضتين يمكن القول بعدم جواز التفكيك بين الحكم التكليفي والوضعي في المقام، لأنّ كلّ واحد من الأمرتين حجة مع قطع النظر عن معارضة الآخر. غاية الأمر أنّه سقط من الحجية لأجلها، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الحكم التكليفي من أول الأمر مقيّد بحال الذكر، والمفروض أنّه المنشأ للحكم الوضعي، فلا يمكن التفرقة بينهما في الإطلاق والتقييد.

وأمّا الجواب الثالث فيرد عليه: أنّ استفادة الملاك والمصلحة إنّما هو بملاحظة تعلّق الأمر، بناءً على ما ذكره العدلية من أنّ الأوامر الواقعية تابعة للمصالح النفسانية، وإلّا فمع قطع النظر عن تعلّق الأمر لا سبيل لنا إلى استفادة المصلحة أصلاً.

و حينئذ فنقول: بعد ما ثبت كون إطلاق الهيئة مقيّداً بحال الذكر لا مجال لاستفادة الملاك والمصلحة مطلقاً حتّى في غير حال الذكر، و تعلّق الأمر بالسجود - مثلاً - إنّما يكشف عن كونه ذا مصلحة بالمقدار الذي ثبت كونه مأموراً به، ولا مجال لاستفادة كونه ذا مصلحة حتّى فيما لم يكن مأموراً به، كما في حال النسيان على ما هو المفروض بعد كون هذه الاستفادة مبتنية على مذهب العدلية، وهو لا يقتضى ذلك إلّا في موارد ثبوت الأمر، كما هو واضح.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب كسابقيه ممّا لا يدفع به الإيراد ولا ينهض للجواب عن القول بالتفصيل، بل لا محيص عن هذا القول بناءً على مذهبهم من عدم إمكان كون الناسي مكلفاً وعدم شمول إطلاق الهيئة له، وأمّا بناءً على ما حقّقناه

من عدم انحلال الخطابات حسب تعدّد المخاطبين فلا مانع من كونه مكلفاً كالجاهل وغير القادر وغيرهما من المكلفين المعذورين، و حينئذٍ فلا يبقى فرق بين كون الأدلة المتضمنة لبيان الأجزاء بلسان الوضع أو بلسان الأمر، كما لا يخفى.

المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصة السهوية

و اعلم أنّ مورد البحث في هذا المقام ما إذا كان للدليل المثبت للجزئية إطلاق يشمل حال النسيان أيضاً، بحيث لو لم يكن مثل حديث الرفع (1) في البين لكان نحكم بعدم الاكتفاء بالمركب الناقص المأتي به في حال النسيان، لكونه فاقداً للجزء المعتبر فيه مطلقاً. غاية الأمر أنّ محل البحث هنا أنّه هل يمكن تقييد إطلاقات أدلة الأجزاء بمثل حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان حتّى يكون مقتضاه اختصاص الجزئية بحال الذكر و كون المركب الناقص مصداقاً للمأمور به أم لا؟ ولا يخفى أنّه لا بدّ في إثبات أجزاء المركب الناقص أولاً: من الالتزام بكون حديث الرفع قابلاً لتقييد إطلاقات أدلة الأجزاء، و ثانياً: من إثبات كون الباقي مصداقاً للمأمور به، لأنّه تامه. و تنقيحه ليظهر ما هو الحقّ يتمّ برسم امور:

الأول: أنّك قد عرفت في إحدى مقدّمات الأقلّ و الأكثر في الأجزاء أنّ المركبات الاعتبارية عبارة عن الأشياء المتخالفة للحقائق. غاية الأمر أنّه لوحظ كونها شيئاً واحداً و أمراً فارقاً لترتب غرض واحد على مجموعها، و عرفت

ص: 237

1- (1) - الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

أيضاً أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب الاعتبارى أمر واحد. غاية الأمر أنّه يدعو إلى كلّ واحد من الأجزاء بعين دعوته إلى المركّب، لأنّها هو بعينه، ولا تغاير بينهما إلاّ بالاعتبار، ولا يتوقّف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضاً مدعوّاً، بل دعوته إلى كلّ واحد من الأجزاء فى عرض دعوته إلى الآخر، ولا تكون مرتبطة بها، كما لا يخفى.

الثانى: أنّ تقييد إطلاقات أدلّة الأجزاء بمثل حديث الرفع يكون مرجعه إلى أنّ الإرادة الاستعمالية فى تلك الأدلّة وإن كانت مطلقة شاملة لحال النسيان أيضاً إلاّ أنّ حديث الرفع يكشف عن قصر الإرادة الجدّية على غير حال النسيان. وليس معنى رفع الجزئية فيه أنّ الجزئية المطلقة المطابقة للإرادة الجدّية صارت مرفوعة فى حال النسيان، فإنّ ذلك من قبيل النسخ المستحيل، بل معنى الرفع هو رفع ما ثبت بالقانون العامّ الكلّى المطابق للإرادة الاستعمالية، وضمّ ذلك القانون إلى حديث الرفع ينتج أنّ الإرادة الجدّية من أوّل الأمر كانت مقصورة بغير صورة النسيان، وهذا هو الشأن فى جميع الأدلّة الثانويّة بالقياس إلى الأدلّة الأولى.

فنفى الحكم الحرجى بقوله تعالى: «(وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)» (1) مرجعه إلى كون ذلك كاشفاً عن انحصار مقتضى الأدلّة الأولى بغير صورة الحرج.

غاية الأمر أنّها القيت بصورة الإطلاق قانوناً، كما هو كذلك فى القوانين الموضوعة عند العقلاء، وقد تقدّم فى مباحث العموم والخصوص شطر من

ص: 238

الكلام على ذلك (1) وأن معنى التخصيص يرجع إلى التخصيص بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية لا الجدئية، فإنها من أول الأمر لم تكن متعلّقة بما يشمل مورد المخصّص أيضاً، كما لا يخفى.

الثالث: أن معنى رفع النسيان ليس راجعاً إلى رفع نفس النسيان التي هي صفة منقذحة في النفس، ولا إلى رفع الآثار المترتبة عليها، بل معناه هو رفع المنسى بما له من الآثار المترتبة عليه. فقد وقع في ذلك ادعاءان:

أحدهما: أن المنسى هو النسيان.

ثانيهما: ادعاء أن المنسى إذا لم يترتب عليه أثر في الشريعة يكون كأنه لم يوجد في عالم التشريع. وقد عرفت سابقاً أن المصحح لهذا الادعاء هو رفع جميع الآثار المترتبة عليه، وأما رفع بعض الآثار فلا يلائم رفع الموضوع الذي يترتب عليه الأثر، كما هو واضح.

الرابع: أن النسيان المتعلّق بشيء الموجب لعدم تحقّقه في الخارج هل هو متعلّق بنفس طبيعة ذلك الشيء من غير مدخلة الوجود أو العدم، أو يتعلّق بوجود تلك الطبيعة، أو يتعلّق بعدمها؟ وجوه، والظاهر هو الأول، فإنّ الموجب لعدم تحقّق الطبيعة في الخارج هو الغفلة و الدهول عن نفس الطبيعة، لا الغفلة عن وجودها، كيف و المفروض أنّه لم يوجد حتّى يتعلّق بوجوده النسيان، و لا الغفلة عن عدمها، كيف و لا يعقل أن يصير الغفلة عن العدم موجباً له، كما هو واضح.

ص: 239

إذا تمهّد لك هذه الأمور تعرف: أنّ مقايضة حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان مع الأدلّة الأُولية المطلقة الدالّة على جزئية الجزء المنسى مطلقاً، يقتضى كون المركّب الناقص المأتى به فى حال النسيان تمام المأمور به؛ لأنّ المفروض كونه معنوناً بعنوان الصلاة التى هى متعلّق الأمر. وقد عرفت أنّ الأمر الذى يدعو إليها داعٍ إلى جميع أجزائها، ولا يتوقّف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضاً مدعوّاً.

وقد عرفت أيضاً أنّ مقتضى حديث الرفع تقييد تلك الأدلّة بحال الذكر وكون السورة المنسيّة - مثلاً - معتبرة فى الصلاة فى خصوص هذا الحال، فالصلاة الفاقدة للسورة المنسيّة تمام المأمور به بالأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة المشتركة بين التامّ و الناقص.

و من جميع ما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده العَلَمَان النائينى(1) و العراقى 0 فى هذا المقام فى بيان عدم دلالة الحديث على رفع الجزئية فى حال النسيان.

و محصّل ما أفاده المحقّق العراقى يرجع إلى وجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ الحديث على تقدير كون المرفوع فيه هو المنسى لا يمكن التمسك به لإثبات الاجتزاء بالمأتى به فى حال النسيان، لأنّ أثر وجود الجزء لا يكون إلّا الصحّة لا الجزئية، لأنّها من آثار طبيعة الجزء لا من آثار وجود الجزء المنسى، و رفع الصحّة يقتضى البطلان و وجوب الإعادة.

ثانيها: أنّه إن اريد برفع الجزئية و الشرطية رفعهما عن الجزء و الشرط

ص:240

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 4:223-228.

المنسيين في مقام الدخل في الملاك و المصلحة فلا شبهة في أنّ هذا الدخل أمر تكويني غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعي.

وإن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمني المتعلّق بالجزء و التقيّد بالشرط، فيرد عليه ما تقدّم من اختصاص الرفع في الحديث برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً و عدم شموله للتكاليف المتعلّقة بالمنسى في حال النسيان، لارتفاعها بمحض تعلّق النسيان، بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق.

ثالثها: أنّه على تقدير تسليم دلالة الحديث فغاية ما يقتضيه إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلي و الجزئية الفعلية عن الجزء المنسى في حال النسيان الملازم بمقتضى ارتباطية التكليف لسقوط الأمر الفعلي عن البقية أيضاً ما دام النسيان، و أمّا اقتضاؤه لسقوط المنسى عن الجزئية و الشرطية في حال النسيان لطبيعة الصلاة المأمور بها رأساً على نحو يستتبع تحديد دائرة الطبيعة في حال النسيان بالبقية و يقتضى الأمر بإتيانها، فلا؛ بدهة خروج ذلك عن عهدة حديث الرفع، لعدم تكفّل الحديث لإثبات الوضع و التكليف، لأنّ شأنه إنّما هو التكفّل للرفع محضاً(1)، انتهى ملخصاً.

و يرد على الوجه الأوّل: ما عرفت من أنّ المرفوع في باب الأجزاء هو المنسى و هو طبيعة الأجزاء مع قطع النظر عن الوجود و العدم. و معنى رفع الطبيعة هو رفع الأثر الشرعي المترتّب عليها و هي الجزئية، و ليس المنسى هو وجود الطبيعة حتّى يقال: إنّ أثر وجود الجزء هي الصحة لا الجزئية. هذا

ص:241

مضافاً إلى أنه يمكن منع ذلك أيضاً، فإن أثر الجزء الموجود أيضاً هي الجزئية لا الصحّة، لأنّها من الآثار العقلية المنتزعة عن مطابقة المأتي به مع المأمور به، وأما الأثر الشرعي فليس إلا الجزئية، كما لا يخفى.

وعلى الوجه الثاني: أن ما ذكره في الشقّ الثاني من الترييد مخالف لما حَقَّقه سابقاً من عدم الفرق في إطلاق أدلّة الأجزاء وشمولها لحال النسيان بين كونها بلسان الوضع أو بلسان الأمر بالتقريب المتقدّم في كلامه وإن كان هذا التقريب محلّ نظر من وجوه، كما عرفت.

وعلى الوجه الثالث: ما حَقَّقناه من الأمور المتقدّمة التي نتيجتها أن حديث الرفع كاستثناء بالنسبة إلى الأدلّة الأولية الدالّة على الأجزاء، حيث إنّه يخصّصها ويقيدها بحال الذكر، و لازم ذلك كون المأمور به في حقّ الناسي هي الطبيعة المنطبقة على الناقصة، ومع الإتيان بالمأمور به لا معنى لعدم الأجزاء، كما هو واضح من أن يخفى.

فانقذح من جميع ما ذكرنا: أن مقتضى الأصل الشرعي كالأصل العقلي هو الاجتزاء بالمركب الناقص و عدم لزوم الإعادة، سواء كان النسيان مستوعباً للوقت أم لم يكن.

وقد عرفت أيضاً: أن قياس المقام بما إذا لم يأت بالمأمور به رأساً في النسيان الغير المستوعب، حيث إنّه يجب الإتيان به بعد زوال النسيان قطعاً، قياس مع الفارق، لأنّ في المقام قد أتى بما هو المأمور به واقعاً.

غاية الأمر أن دائرته محدودة في حال النسيان بالبقية، وهذا بخلاف ما إذا لم يأت به أصلاً، فإنّه لم يأت بشيء حتّى نحكم بالإجزاء، كما هو واضح.

إشارة

و ليعلم أنّ تحقّق زيادة الجزء في المأمور به بما هو المأمور به ممّا لا يتصوّر بنظر العقل و ليست الزيادة كالنقيصة، لأنك قد عرفت (1) سابقاً أنّ الجزئية إنّما تنتزع من تعلق أمر واحد بالمجموع المركّب من عدّة أشياء ملحوظة أمراً واحداً، كما أنّ منشأ انتزاع الكليّة أيضاً هذا المعنى، لأنّ الكليّة و الجزئية من الأمور المتضايقة التي لا يعقل تحقّق واحد منها بدون الآخر. و حينئذٍ فنقول:

في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء

إنّ معنى نقيصة الجزء عبارة عن عدم كون المركّب الواقع في الخارج واجداً له، و أمّا معنى زيادته فلا يتحقّق إلاّ بكون الزائد أيضاً جزءاً للمأمور به، و مع كونه جزءاً له أيضاً، كما هو المفروض لا يتحقّق الزيادة، بل المأتي به هو عين المأمور به.

و بالجملة: فلا يجتمع عنوان الزيادة مع كون الزائد أيضاً جزءاً للمأمور به، لأنّه على تقدير كونه جزءاً له لا يكون زائداً. و على تقدير كونه زائداً لا يكون جزءاً فزيادة الجزء بما هو جزء في المأمور به ممّا لا يتصوّره العقل.

نعم يتحقّق عنوان الزيادة بنظر العرف فيما إذا كان الجزء مأخوذاً لا بشرط

ص: 243

من الزيادة، و أمّا على تقدير كونه بشرط لا من جهة الزيادة فقد يقال - كما قيل - بأنّ مرجع الزيادة حينئذٍ إلى النقيصة، لأنّ الجزء المتّصف بالجزئية هي الطبيعة المتقيّدة بقيد الوحدة، فهي بدونها لا تكون جزءاً للمركّب، فهو حينئذٍ يصير فاقدًا للجزء و لا يكون مشتملاً على الزيادة.

و لكن لا يخفى: أنّ الجزء في هذا الحال أيضاً هي ذات الطبيعة، و قيد الوحدة شرط للجزء، فإيجاد الطبيعة مرّتين مرجعه إلى إيجاد ذات الجزء كذلك، فذات الجزء قد زيد و إن كان هذه الزيادة راجعة إلى النقيصة أيضاً من جهة فقدان شرط الجزء، فالإتيان بالحمد - مثلاً - ثانياً زيادة لذات الجزء و موجباً لنقصان شرطه، فتحقّق به الزيادة و النقيصة معاً. و حينئذٍ فلا وجه لما ذكره من رجوع الزيادة حينئذٍ إلى النقيصة، كما عرفت.

كلام المحقّق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقية

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره أفاد في تصوير وقوع الزيادة الحقيقية في الأجزاء و الشرائط كلاماً أوضحه بما مهّده من امور ثلاثة:

الأول: لا شبهة في أنّه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقية 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 أنّه زاد فيه إلّا على نحو من العناية. نعم الصادق إنّما هو عنوان الزيادة على ما في الظرف بعنوان كونه مطروفاً، لا بعنوان كونه دهنًا، فقوام الزيادة حينئذٍ في المركّبات إنّما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءاً أو شرطاً لها. فإذا كان المركّب بنفسه من

العناوين القصديّة كالصلاة - مثلاً - على ما هو التحقيق يحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلواتية بالجزء المأتي به أيضاً، وإلا لا يكون المأتي به حقيقة من سنخ الصلاة، فلا يصدق عنوان الزيادة.

الثاني: يعتبر أيضاً في صدق عنوان الزيادة في الشيء أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص ولو اعتباراً حتى يصدق بالإضافة إليه عنوان الزيادة وعدمها، كما في ماء النهر مثلاً، فإنه لا بدّ في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص ككونه بالغاً إلى نقطة كذا ليكون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، وإلا فبدون ذلك لا يصدق عليه هذا العنوان، وكذلك الأمر في المركّبات، ففيها أيضاً لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزء لها في مقام اختراع المركّب.

الثالث: أن أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره واختراعه يتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو «بشرط لا» من جهة الزيادة في مقام الوجود والتحقّق.

ثانيها: اعتبار كونه جزءاً على نحو «لا بشرط» من طرف الزيادة، على معنى أنّه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب باعتبار عدم تعلّق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءاً للمركّب، كما لو فرض أنّه اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة الركوع الواحد لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة ولا طبيعة الركوع، فإنّ في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن حقيقة الصلاة، لعدم تعلّق اللحاظ به في مقام جعل ماهيّة الصلاة.

ثالثها: اعتبار كونه جزءاً على نحو «لا بشرط» بنحو لو زيد عليه لكان

الزائد أيضاً من المركّب، وداخلاً فيه لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة طبيعة الركوع في كل ركعة منها الجامعة بين الواحد والمتعدّد.

وبعد ما عرفت ذلك نقول: إنّه على الاعتبار الأول لا شبهة في أنّه لا مجال لتصوّر تحقّق الزيادة، فإنّه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة في مقام اعتباره جزءاً للمركّب تكون الزيادة فيه موجبة للإخلال بقيده، فترجع إلى النقيصة.

وكذلك الأمر على الاعتبار الثاني، فإنّه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصة، إلا أنّ عدم تصوّر الزيادة الحقيقيّة إنّما هو لمكان عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنّه بعد خروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتّصاف الوجود الثاني بالصلائية، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاة حتّى يصدق عليه عنوان الزيادة.

وأما على الاعتبار الثالث فالظاهر أنّه لا قصور في تصوّر الزيادة الحقيقيّة، فإنّ المدار في زيادة الشئ في الشئ على ما عرفت إنّما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجباً لقلب حدّ إلى حدّ آخر، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأوّل، أو اللابشرط بالمعنى الثاني.

وذلك على الأوّلين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّ بتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد يتحدّد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إلى ذلك الحدّ من الزيادة في الصلاة الموجب لقلب حدّه إلى

حدّ آخر وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به. غاية ما هناك أنّه على الأوّل يكون الوجود الثاني من الزيادات المضرة بالمأمور به من جهة رجوعه إلى الإخلال به من جهة التقیصة، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطلّة، و إنّما غايته كونه لغواً.

و كذلك الأمر على الأخير، إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في الوجودات المتعاقبة يتحدّد دائرة المركّب و المأمور به قهراً، بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب و المأمور به فتأمل (1)، انتهى ملخصاً.

و يرد عليه - مضافاً إلى عدم معقولية الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي صورتها في مقام أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره، فإنّه كيف يمكن الجمع بين كون المعتر في جعل ماهية الصلاة الركوع المتّصف بوصف الوحدة و بين كونه على نحو لا بشرط من جهة الزيادة. فإنّه لو كان قيد الوحدة معتبراً لكان الركوع المعتر، بشرط لا من جهة الزيادة، فيرجع إلى الوجه الأوّل، و إن لم يكن فمرجعه إلى الوجه الثالث، فلا يكون الوجه الثاني وجهاً في حيالهما. و مضافاً إلى أنّ مقتضى الوجه الثالث ليس كون الزائد أيضاً داخلاً في المركّب لأنّه لو فرض كون المعتر في المركّب هي طبيعة الركوع بما هي هي لكان مقتضى ذلك هو صيرورة الوجود الأوّل جزءاً، و اتصاف الوجود الثاني بالجزئية موقوف على اعتبار شيء آخر مع الطبيعة، و المفروض عدمه -

ص: 247

أنّ الزيادة التي هي مورد للبحث هي الزيادة في المكتوبة أيّ المأمور به، وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة مقام الأمر و الطلب، و مجرد تصوير الزيادة بناءً على الاعتبار الثالث في مقام التحديد و الاعتبار لا يجدى بالنسبة إلى مقام الأمر و الطلب، كما هو واضح.

فلو كان في هذا المقام قد اخذ الجزء بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الأوّل لا يمكن تحقّق الزيادة بناءً على ما ذكره من عدم تصوّرها في الوجهين الأوّلين، مضافاً إلى أنّه لو كان الأمر مطابقاً للاعتبار الثالث الذي تصوّر فيه الزيادة لا يكون أيضاً من الزيادة في المكتوبة بما أنّها مكتوبة، لأنّ الزائد إن اتّصف بوصف الجزئية لا يكون حينئذٍ زائداً على المكتوبة، و إن لم يتّصف به فلا يكون جزءاً، و لا يتحقّق زيادة الجزء بناءً على ما ذكره في الأمر الأوّل من أنّه يعتبر في صدق عنوان الزيادة كون الزائد من سنخ المزيد فيه، كما لا يخفى.

فالإنصاف: أنّه لا يمكن تصوّر الزيادة الحقيقية أصلاً، بل المتصوّر منها إنّما هي الزيادة بنظر العرف، هذا بحسب الموضوع.

مقتضى الأصل في الزيادة

و أمّا الحكم المتعلّق بالزيادة فاعلم: أنّ الأصل الأوّل في الزيادة يقتضى عدم بطلان العمل بسببها، سواء كانت عمدية أو سهوية، لأنّ المعبر في مقام الامتثال كون المأتمى به مطابقاً للمأمور به، و البطلان إنّما ينتزع من عدم تطابقه معه، و المفروض أنّ الزيادة غير دخيلة في المأمور به.

نعم يمكن الشكّ في اعتبار عدمهما في الواجب. و حينئذٍ يرجع إلى الشكّ في النقيصة، و قد مرّ حكمها.

وبالجملة: فالزيادة بما أنّها زيادة لا توجب الفساد و البطلان، بخلاف النقيصة التي عرفت أنّ الأصل الأولى فيها هو الفساد و البطلان.

ثمّ إنّّه ربّما يتمسّك لصحّة العمل مع الزيادة بالاستصحاب، و تقريره من وجوه:

أحدها: استصحاب عدم مانعيّة الزيادة و عدم كونها مضادّة للمأمور به، بتقريب أنّ ماهيّة الزائد قبل تحقّقها في الخارج لم تكن مانعة و قاطعة، و بعد وجودها فيه نشكّ في اتّصافها بهذا الوصف، فمقتضى الاستصحاب عدمه، و أنّ الماهيّة الآن كما كانت قبل وجودها، هذا.

وقد عرفت فيما سبق غير مرّة: أنّ مثل هذا الاستصحاب لا يجرى بناءً على ما هو التحقيق - كاستصحاب عدم قرشية المرأة و عدم التذكية في الحيوان و نظائرها - لعدم اتّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة، لأنّ القضية المتيقّنة هي السالبة الصادقة مع انتفاء الموضوع، و هي الآن متيقّنة أيضاً، و القضية المشكوكة هي السالبة مع وجود الموضوع، و هي كانت في السابق أيضاً مشكوكة، كما هو واضح.

ثانيها: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاة، 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 الصلاة لا يثبت اتّصاف الصلاة بعدم احتمالها على المانع، و الأثر إنّما يترتب على ذلك لا على عدم وقوع المانع في الصلاة، نظير استصحاب العدالة لزيد، فإنّه لا يثبت الموضوع للحكم الشرعي، و هو كون زيد عادلاً، فيمكن الجواب عنه:

بأننا نستصحب الصلاة المنتقيدة بعدم وقوع المانع فيها لا مجرد عدم وقوعه فيها، كما أنه يستصحب في المثال كون زيد عادلاً، لا عدالته حتى يكون الأصل مثبتاً، هذا.

ولكن يرد على هذا التقرير من الاستصحاب: أنه أخص من المدعى، لأن مورده ما إذا حدث ما يشك في مانعيته في أثناء الصلاة، وأما لو كان مقارناً لها من أول الشروع فيها فلا يجرى، لعدم الحالة السابقة المتيقنة، كما هو واضح.

ثم إنه قد يقال: بأن استصحاب الصلاة المتصرفة بخلوها عن المانع إنما يتم بناءً على أن يكون المانع عبارة عما يكون عدمه معتبراً في الأمور به، وأما لو كان المانع عبارة عما يكون وجوده مضاداً للمأمور به ومانعاً عن تحققه فلا يتم، لأن استصحاب أحد الضدين لا يثبت عدم الضد الآخر، وكذا استصحاب عدم المانع لا يثبت وجود الضد الآخر الذي هو الصلاة، هذا.

ولكن لا يخفى: أن المضاة بين الحدث - مثلاً - وبين الصلاة التي هي مركبة من التكبير والقراءة ونحوهما من الأقوال والأفعال التي هي من الأمور التكوينية مما لا تصوورها، لأن معنى المضاة هو كون وجود أحد الضدين مانعاً عن تحقق الضد الآخر كما في الأمور التكوينية، فإن تحقق الرطوبة مانع عن تحقق الإحراق، وهذا المعنى مفقود في مثل المقام. ضرورة أن الصلاة يمكن أن تتحقق مع الحدث وبدونه، لأنها ليست إلا عبارة عن بعض الأقوال والأفعال التي هي من الأمور التكوينية، فعدم تحققها مع الحدث لا بد وأن يكون مستنداً إلى ثبوت قيد في الصلاة تمنع تحققه معه، وإلا مع عدم تقيدها به لا مجال لعدم تحققها معه.

فمانعيّة الحدث - مثلاً - إنّما هي باعتبار كون الصلاة متقيّدة بعدمه، وإلا فلا يتصوّر أن يكون مانعاً أصلاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون العدم مؤثراً حتّى يقال بأنّ الاعدام لا تكون مؤثّرة ولا متأثّرة، لأنّنا لا ندعى تأثير العدم، بل نقول:

إنّ المأمور به محدود بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع، ولا يترتّب عليه الأثر إلاّ معه.

ألا- ترى أنّه لو أمر المولى بمعجون مرّكب من عدّة أجزاء التي من جملةتها مقدار خاصّ من السمّ، بحيث كان الزائد على ذلك المقدار موجّباً لعدم تأثير المعجون، بل مهلكاً، فالزائد على ذلك المقدار مانع عن تحقّقه، و مرجعه إلى كونه مقيّداً بعدمه، و من الواضح أنّ المؤثّر في تحقّق المعجون ليس هو ذلك المقدار مع عدم الزائد، بل ليس المؤثّر إلاّ ذلك المقدار الخاصّ، و الزائد مضادّ لتحقّقه من دون أن يكون عدمه مؤثراً، كما هو واضح.

فانقدح: أنّه لا ملازمة بين كون دائرة المأمور به مضيّقة و محدودة بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع، و بين كون عدمه مؤثراً في تحقّقه، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه بناءً على كون المانع عبارة عمّا يكون وجوده مضاداً للممنوع و مانعاً عن تحقّقه لا مانع من جريان استصحاب الصلاة، لأنّها متقيّدة بعدمها و هذا المقيّد كان موجوداً، و بعد الإتيان بما يشكّ في مانعيّته نشكّ في بقاءه، و الأصل يقتضى البقاء و لا يكون الأصل مثبتاً.

و من هنا يظهر أنّه لا مانع من استصحاب الهيئّة الاتّصالية مع الشكّ في قاطعية الأمر الموجود، إذ مرجع القاطعيّة إلى تقيّد الهيئّة الاتّصالية بعدم القاطع، و إلاّ فلو فرض عدم التقيّد لا وجه لكونه قاطعاً لها.

و حينئذٍ فيستصحب هذا الأمر المقيّد. نعم بناءً على القول بعدم رجوع المانع

إلى تقييد في الممنوع بعده لا مجال للاستصحاب، لأن استصحاب عدم الضد لا يثبت وجود الضد الآخر وكذا العكس.

ثالثها: استصحاب الصحة التأهيلية للأجزاء السابقة، بتقريب أن الأجزاء السابقة كانت صحيحة تأهلاً وقابلة للحقوق الأجزاء الأخر إليها، و بعد تحقق ما يشك في مانعته نشك في بقاء صحتها وقابليتها، فمقتضى الاستصحاب بقائها.

وأورد على هذا التقرير الشيخ قدس سره في الرسالة بأن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم تتحقق بعد، وإن كان صحة الأجزاء السابقة فهي غير مجدوية، لأن صحة تلك الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها، والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقى الأجزاء والشرائط.

و لا يخفى أن الصحة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر المتعلق بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهى بعد على وجه لو انضمت 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.

ويمكن دفع ذلك بأنه لا دليل على كون إيجاد المانع فى الصلاة مانعاً عن قابلية لحق الأجزاء اللاحقة إلى السابقة من دون أن يكون له تأثير فى الأجزاء السابقة أيضاً، بل يمكن أن يقال: بأن المانع كما يخرج الأجزاء اللاحقة عن الحقوق إلى السابقة، كذلك يخرج الأجزاء السابقة عن قابلية

ص:252

اللعوق بها، فالمانع كالقاطع للربط بين أجزاء السبحة يمنع عن القابلية فى جميع الأجزاء.

و حينئذٍ فمع تحقق ما يشك فى مانعته لا مانع من استصحاب التأهلية الثابتة للأجزاء السابقة قبل وجوده يقيناً، فتدبر.

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانوية فى الزيادة و النقيصة

إشارة

قد عرفت أن مقتضى الأصل العقلى فى باب النقيصة هو البطلان و فى باب الزيادة هو العدم، إلا أنه قد ورد فى الزيادة فى خصوص الصلاة روايات ظاهرة فى أنها توجب الإعادة، و بإزائها حديث

«لا تعاد» الدال على أن الصلاة

«لا تعاد» من غير الأمور الخمسة المذكورة فى عقد المستثنى، فلا بد أولاً من بيان مدلول روايات الزيادة الدالة على وجوب الإعادة، ثم بيان مدلول حديث

«لا تعاد»، ثم ملاحظة النسبة بينهما، كل ذلك على سبيل الإجمال، و التفصيل موكول إلى محله.

مقتضى الروايات الواردة فى الزيادة

فنعول: إن الروايات الواردة فى الزيادة كثيرة، و أشملها من حيث الدلالة

رواية أبى بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» (1).

ص: 253

1- (1) - تهذيب الأحكام 2: 764/194، وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 19، الحديث 2.

ولا يخفى أنّ عنوان الزيادة لا يتحقّق 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 ركعة 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 ركعة أو جزءاً أو أمراً خارجاً كالتأمين والتكفير ونحوهما.

وما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته (1) في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعة 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.

لا يخلو عن نظر، بل منع؛ لأنّ العمر أمر بسيط لا يكون له أجزاء، ولا يعقل أن يكون الزائد من غيره كالزمان وبعض الزمانيات و كالماء ونحوه، وهذا بخلاف المركّب، فإنّ الزيادة فيه إنّما تتحقّق بإضافة أمر إلى أجزائه وإن لم يكن من سنخها.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى بمعجونٍ مركّب من عدّة أجزاء معيّنة، فزاد عليه العبد شيئاً آخر من سنخها أو من غيرها يطلق عليه الزيادة بنظر العرف قطعاً.

ص: 254

وبالجملة: فلا ينبغي الارتياح في أنّ النظر العرفي لا يساعد على ما أفاده قدس سره وأنّ عنوان الزيادة عامّ شامل في المقام لزيادة الركعة و غيرها.

نعم يبقى على ما ذكرنا من اعتبار القصد في تحقّق عنوان الزيادة في الصلاة، أنّ ذلك مخالف لظاهر صحيحة زرارة(1) الناهية عن قراءة شيء من سور العزائم في الصلاة، المعلّلة بأنّ السجود - أي السجود الواجب بسبب قراءة آية السجدة - زيادة في المكتوبة؛ لأنّها تدلّ على أنّ السجود زيادة، مع أنّه لم يؤت به بعنوان الصلاة وأنّه منها، كما هو واضح، هذا.

ولكن لا بدّ من توجيه الرواية إمّا بكون المراد هو الإلحاق بالزيادة في الحكم المترتب عليها، وإمّا بوجه آخر. وقد تخلّص عن هذا الإشكال المحقّق المتقدّم بأنّ الزيادة عبارة عمّا منع الشارع إيجاده في الصلاة، فالمرجع في تشخيص موضوعها هو الشرع لا العرف(2).

. و لكن يرد عليه بأنّ ذلك يستلزم جواز إطلاق الزيادة على جميع موانع الصلاة كالحدث والاستدبار والتكلم والقهقهة ونحوها، مع أنّه لا يعهد من أحد هذا الإطلاق، كما هو غير خفي.

هذا فيما يتعلّق بأخبار الزيادة.

ص: 255

1- (1) - تهذيب الأحكام 2: 361/96، وسائل الشيعة 6: 105، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 40، الحديث 1.

2- (2) - الصلاة، المحقّق الحائري: 314.

إشارة

و أمّا حديث «لا تعاد» (1) فيقع الكلام في مدلوله من جهات:

الأولى: في شموله لحال العمد و عدمه

فاعلم: أنّ شموله لهذا الحال ممّا لا محذور فيه عقلاً، ولا يلزم منه كون أدلّة الأجزاء والشرائط غير الخمسة المذكورة في الحديث و اعتبارهما لغوياً خالياً عن الفائدة، لإمكان أن تكون الصلاة المشتملة على تلك الخمسة سبباً لحصول مرتبة من المصلحة ناقصة، بحيث لا يبقى معه مجال لاستيفائها بالمرتبة التامة ثانياً.

فالمصلّى إذا ترك بعض الأجزاء الغير الركنية عمداً يكون الإتيان بمثل هذه الصلاة موجباً لاستيفاء مرتبة ناقصة من المصلحة، ولا يتمكّن من إعادة الصلاة المشتملة على تلك الأجزاء لاستيفاء جميع مراتب المصلحة، ومع ذلك يعاقب على عدم استيفاء المصلحة بمرتبها الكاملة، لأنّ المفروض أنّ فوات تلك المرتبة كان بسوء اختياره. وهذا - أى عدم استيفاء المرتبة العليا من المصلحة و جواز عقوبته على ذلك - هو نتيجة اعتبار تلك الأجزاء الغير

ص: 256

1- (1) - عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود...» إلى آخره. تهذيب الأحكام 2: 597/152. وسائل الشيعة 7: 234، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 1، الحديث 4.

الركنية في الصلاة، فلم يكن شمول الحديث لصورة العمدة منافياً مع اعتبار الأجزاء الغير الركنية، إلا أن الإنصاف انصراف الحديث عن هذه الصورة و اختصاصه بغيرها.

الثانية: في شموله للجهل أو النسيان مطلقاً في الحكم أو الموضوع

فاعلم: أن المحقق المتقدم نفى البعد في كتاب صلاته عن دعوى انصراف الحديث إلى الفعل الحاصل بالسهو والنسيان في الموضوع. و قال في بيانه ما ملخصه: إن ذلك يبتنى على مقدمتين:

إحدهما: أن ظاهر قوله عليه السلام:

«لا تعاد» هو الصحة الواقعية و كون الناقص مصداقاً واقعياً لامثال أمر الصلاة، و يؤيده الأخبار (1) الواردة في نسيان الحمد حتى ركع، فإنها حاكمة بتمامية الصلاة.

ثانيتها: أن الظاهر من الصحة أن الحكم إنما يكون بعد الفراغ من الصلاة، و إن أبيت من ذلك فلا بد من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءة و لم يذكر حتى ركع، فلا يمكن أن يكون مستنداً لجواز الدخول في الصلاة، بل يكون مستنداً لمن دخل في الصلاة و قصد امثال الأمر الواقعي باعتقاده ثم تبين الخلل في شيء من الأجزاء و الشروط. فالعامة الملتفت خارج عن مصب الرواية كالشاك في وجوب جزء أو شرط أو الشاك في وجود شرط بعد الفراغ عن شرطية، فإن مرجع ذلك كله إلى قواعد اخر لا بد أن يراعيها حتى يجوز له الدخول في الصلاة.

ص: 257

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 6:90، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 29.

نعم لو اعتقد عدم وجوب شيء أو عدم شرطية شيء أو كان ناسياً لحكم شيء من الجزئية والشرطية يمكن توهم شمول الصحيحة.

لكن يدفعه ما ذكرنا في المقدمة الأولى، فإنه لا يعقل أن يقيد الجزئية والشرطية بالعلم بهما بحيث لو صار عالماً بعدمهما بالجهل المركب، لما كان الجزء جزءاً ولا الشرط شرطاً.

نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعى الإجماع على خلافه، بمعنى أن المجعول الواقعي وهو المركب التام يكون ثابتاً لكل أحد، و لكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركب صار سبباً لحدوث مصلحة في المركب الناقص على حد المصلحة في التام، فيكون الإتيان به في تلك الحالة مجزياً عن الواقع، فيصح إطلاق التمامية في مقام الامتثال على الناقص المأتي به، وهذا الاحتمال مضافاً إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينفيه بعض الأخبار أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأقسام المتوهم دخولها في عموم الصحيحة بعضها خارج عن مصبّ الرواية وبعضها خارج من جهة أخرى، ولا يبقى فيه إلا السهو والنسيان والجهل المركب بالنسبة إلى الموضوع (1)، انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

و يرد على ما ذكره في المقدمة الأولى: منع ظهور الحديث في الصحة الواقعية و كون الناقص مصداقاً واقعياً للصلاة المأمور بها، وذلك لاشتمال الحديث على التعليل بأنّ القراءة سنّة، والتشهد سنّة، والسنة لا تنقض

ص:258

الفريضة، وهذا التعليل ظاهر في أنّ الصلاة الفاقدة لمثل القراءة والتشّهّد وإن كانت ناقصة من جهة فقدانها لبعض السنن المعتبرة فيها أو جميعها، إلاّ أنّه لا يجب إعادتها مع ذلك، لأنّ السنّة لا تصلح لنقض الفريضة، فهي مع كونها ناقصة إلاّ أنّه لا يمكن إعادتها تامّة.

و حينئذٍ فلا يلزم من شمول الحديث للجاهل أو الناسى بالحكم التصويب الغير المعقول ولا التصويب الذي أجمع على خلافه، لأنّ المفروض كون صلاتهما ناقصة فاقدة لبعض الأجزاء المعتبرة فيها في جميع الحالات.

نعم ما أفاده في المقدّمة الثانية من عدم شمول الحديث للعامد الملتفت وعدم إمكان كونه مستنداً لجواز الدخول في الصلاة حقّ لا غبار عليه.

وبالجملة، فالظاهر أنّه لا مانع من شمول الحديث لجميع الأقسام بالنسبة إلى من دخل في الصلاة على وفق القواعد الأخر التي جوّزت له الدخول في الصلاة.

نعم قد ادّعى الإجماع على خروج الجاهل المقصّر في الحكم، ولكن لم يثبت الإجماع، فالظاهر دخوله أيضاً في الحديث، فتدبرّ.

الثالثة: في شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصة

والاحتمالات البدويّة المتصوّرة في الحديث ثلاثة:

أحدها: شمول الحديث للزيادة والنقيصة معاً في جملة المستثنى وكذا المستثنى منه.

ثانيها: اختصاصه بالنقيصة في كلتا الجملتين.

ص: 259

ثالثها: عموم المستثنى منه للزيادة والنقيصة، واختصاص المستثنى بخصوص النقيصة، هذا.

وقد يقال بإمكان أن يدخل الزيادة في المستثنى منه، لأنها نقيصة في الصلاة من جهة اعتبار عدمها فيها، فمرجه إلى أن كل نقيصة تدخل في الصلاة سواء كان من جهة عدم الإتيان بجزء أم قيد، وجودى أو عدمى فلا يضرّ بالصلاة إلا من نقص الخمسة المذكورة، فيكون زيادة الركوع والسجود داخلة في المستثنى منه، هذا.

ولكن لا يخفى: أن المتفاهم بنظر العرف هو دخول الزيادة في كلتا الجملتين وكون مرجع إخلال الزيادة إلى النقصان المأمور به بسببها لا يوجب أن يكون كذلك بنظر العرف أيضاً وإن كان كذلك عند العقل، فالزيادة في نظر العرف مضرّة بما أنّها زيادة، لا بما أنّ مرجعها إلى النقيصة. فالإنصاف شمول الحديث للزيادة في كلتا الجملتين.

ودعوى: أنّ مثل الوقت والقبلة المذكورين في جملة الأمور الخمسة لا يعقل فيه الزيادة، فلا بدّ من كون المراد من الحديث هي صورة النقيصة.

مدفوعة: بأنّ عدم تعقل الزيادة في مثلها لا يوجب اختصاص الحديث بصورة النقيصة بعد كون الظاهر منه عند العرف هو عدم وجوب الإعادة من قبل شيء من الأجزاء والشرائط زيادةً أو نقصاناً إلا من قبل تلك الأمور الخمسة كذلك، كما هو غير خفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الحديث لا يشمل العمدة، ولا يختصّ بناسى الموضوع ولا بالنقيصة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن النسبة بين حديث

«لا تعاد» - بناءً على ما ذكرنا في بيان مدلوله - وبين قوله عليه السلام في رواية أبي بصير المتقدمة:

«من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (1) هي العموم من وجه، لو قلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه في الحديث جملتان مستقلتان لا بدّ من ملاحظة كلّ واحد منهما مع غيره، لأنّه يصير المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه مختصاً بغير الأمور الخمسة المذكورة في المستثنى، فمقتضاه حينئذٍ عدم الإعادة من ناحية غير تلك الأمور، بلا فرق بين الزيادة والنقصان. وقوله:

«من زاد في صلاته» وإن كان منحصراً بخصوص الزيادة، إلّا أنّه يشمل زيادة الركن وغيره عمداً أو سهواً، ويجتمعان في زيادة غير الركن سهواً أو جهلاً مركّباً ويفترقان في نقيصة غير الركن وفي زيادة غير الركن عمداً أو زيادة الركن سهواً، هذا.

ولو قلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه مرجعهما إلى جملة واحدة وقضيّة مردّدة المحمول أو ذات محمولين فيصير النسبة بين الحديث وبين قوله:

«من زاد» العموم من وجه أيضاً، لأنّ

«من زاد» يشمل العمد والسهو معاً ويختصّ بالزيادة، والحديث يختصّ بصورة السهو ونحوه، ويشمل الزيادة والنقيصة معاً، فيجتمعان في الزيادة السهوية ويفترقان في الزيادة العمديّة وفي النقيصة السهوية.

هذا بناءً على شمول

«من زاد» لصورة العمد أيضاً.

ص: 261

وَأَمَّا لَوْ قُلْنَا بَعْدَ شَمُولِهِ لَهَا، إِمَّا لِلانْصِرَافِ، وَإِمَّا لِعَدَمِ تَعَقُّلِ الزِّيَادَةِ الَّتِي يَعْتَبَرُ فِيهَا أَنْ يُؤْتَى بِالزَّائِدِ بِعَنْوَانِ كَوْنِهِ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ مَعَ الْعِلْمِ وَالْإِلْتِفَاتِ بَعْدَ كَوْنِهِ مِنْهَا، كَمَا لَا يَخْفَى تَصْيِيرَ النِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا الْعَمُومَ مُطْلَقًا، لِأَنَّ

«مِنْ زَادٍ» يَخْتَصُّ بِالزِّيَادَةِ السَّهْوِيَّةِ، وَالْحَدِيثِ يَشْمَلُ النَّقِيصَةَ السَّهْوِيَّةَ أَيْضًا، وَمَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ حِينَئِذٍ تَخْصِيصَ

«لَا تَعَادُ» بِصُورَةِ النَّقِيصَةِ وَالِاتِّزَامَ بِأَنَّ الزِّيَادَةَ تَوْجِبُ الْإِعَادَةَ.

وَكَيفَ كَانَ فَبِنَاءٍ عَلَى أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ اللَّذَيْنِ تَكُونُ النِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا هُوَ الْعَمُومُ مِنْ وَجْهِ فَهَلِ الْإِعَادَةُ قَوَاعِدُ التَّعَارُضِ، أَوْ أَنَّ أَحَدَهُمَا أَرْجَحُ فِي شَمُولِ مَوْرَدِ التَّعَارُضِ.

فَنَقُولُ: ذَكَرَ الشَّيْخُ الْمُحَقِّقُ الْأَنْصَارِيُّ قُدْسَ سِرِّهِ: أَنَّ الظَّاهِرَ حُكْمُهُ قَوْلُهُ:

«لَا تَعَادُ» عَلَى أَخْبَارِ الزِّيَادَةِ، لِأَنَّهَا كَأَدَلَّةٍ سَائِرٍ مَا يَخْلُفُ فَعْلُهُ أَوْ تَرْكُهُ بِالصَّلَاةِ، كَالْحَدِيثِ وَالتَّكَلُّمِ وَتَرْكِ الْفَاتِحَةِ. وَقَوْلُهُ:

«لَا- تَعَادُ» يَفِيدُ أَنَّ الْإِخْلَالَ بِمَا دَلَّ الدَّلِيلَ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الْإِخْلَالِ بِهِ إِذَا وَقَعَ سَهْوًا لَا يَوْجِبُ الْإِعَادَةَ وَإِنْ كَانَ مِنْ حَقِّهِ أَنْ يَوْجِبَهَا(1)، انْتَهَى.

وَتَبِعَهُ عَلَى ذَلِكَ جَمْعٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ الْمَتَأَخِّرِينَ عَنْهُ(2)، وَلَكِنْ قَالَ شَيْخُ اسْتَاذِنَا الْمُحَقِّقُ الْمَعَاوِرِيُّ فِي كِتَابِ صَلَاتِهِ: إِنَّ حُكْمَةَ الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى نَفْيِ الْإِعَادَةِ عَلَى الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى جَوَابِ الْإِعَادَةِ لَا يَتَصَوَّرُ لَهَا وَجْهٌ. نَعَمْ لَوْ كَانَ الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى مَبْطَلِيَّةِ الزِّيَادَةِ دَالًّا عَلَى النِّهْيِ عَنْهَا كَالْتَّكَلُّمِ مِثْلًا

ص: 262

1- (1) - فرائد الأصول 2: 495.

2- (2) - أوثق الوسائل: 384 /السطر 35، نهاية الدراية 4: 374-375، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 238-239، نهاية الأفكار 3: 442.

صحّت الحكومة (1)، انتهى.

و ما أفاده في غاية المتانة.

و توضيحه: أنّ قوام الحكومة إنّما هو بأن يكون الدليل بلسانه متعرّضاً لحال الدليل الآخر بحيث تصرّف في الدليل المحكوم بنحو من التصرّف إمّا في موضوعه، وإمّا في محموله، وإمّا في سلسلة علله، وإمّا في معلولاته. وأمّا لو كان الدليلان بحيث أثبت أحدهما ما ينفيه الآخر ووضع أحدهما ما رفعه الآخر فلا يكون بينهما حكومة أصلاً. وفي المقام يكون الأمر كذلك، فإنّ قوله:

«من زاد» مثبت لوجوب الإعادة، وقوله:

«لا تعاد» رافع له.

نعم النسبة بين حديث

«لا تعاد» وبين أدلّة سائر الأجزاء والشرائط هو الحكومة، لأنّها تدلّ على الجزئية والشرطيّة اللتين لازمهما وجوب الإعادة مع الإخلال بهما، و حديث

«لا- تعاد» يرفع هذا التلازم من دون أن ينفي أصل الجزئية والشرطية، فقياس أخبار الزيادة بأدلّة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة كما عرفت في كلام الشيخ قياس مع الفارق.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ حديث

«لا تعاد» أقوى ظهوراً من قوله: «من زاد»، إمّا لاشتماله على الاستثناء الذي يوجب قوّة الظهور بالنسبة إلى المستثنى منه، وإمّا لاشتماله على التعليل المذكور في ذيله بأنّ

«القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة» فإنّ التعليل يكون آيياً عن التقييد، و يمنع عن تقييد الحكم المعلّل به، بل يمكن أن يقال: بأنّ قوله:

«و لا تنقض السنّة الفريضة» له حكومة على دليل الزيادة من جهة أنّه يتصرّف في علّة

ص: 263

وجوب الإعادة و يحكم بعدم انتقاض الفريضة بسبب السنّة، 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: أنّه يلزم من تقديم حديث

«لا تعاد» اختصاص مورد دليل الزيادة بالزيادة العمديّة، و من المعلوم ندرتها بل قد عرفت(1) أنّه يمكن أن يقال بعدم تعقلها، و حينئذٍ فيصير الدليل لغواً، فاللازم إدخال مورد الاجتماع تحته و الحكم بأنّ الزيادة مطلقاً توجب الإعادة، خصوصاً مع أنّ شمول حديث «لا تعاد» لصورة الزيادة لا يخلو عن خفاء، و لذا أنكره بعض من المحقّقين(2)، هذا.

و يمكن أن يقال باختصاص دليل الزيادة بزيادة الركعة بالتقريب الذي أفاده المحقّق المعاصر و قد مرّ سابقاً(3). و حينئذٍ فلا معارضة بينه و بين الحديث، كما هو واضح، هذا.

و يمكن أيضاً منع ندرة الزيادة العمديّة كما نراه بالوجدان من المشرّعين الغير المباين بالأحكام الشرعيّة المتسامحين بالنسبة إليها.

هذا كلّ فيما يتعلّق بملاحظة الحديث مع رواية أبي بصير.

النسبة بين «لا تعاد» و قوله عليه السلام: «إذا استيقن...»

ص:264

1- (1) - تقدّم في الصفحة 260.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 495.

3- (3) - تقدّم في الصفحة 254.

وَأَمَّا النِّسْبَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ زَادَ فِي صَلَاتِهِ الْمَكْتُوبَةَ...» (1) إِلَى آخِرِهِ.

فَاعْلَمْ أَوَّلًا: أَنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةَ رَوَاهَا فِي الْكَافِي فِي مَوْضِعَيْنِ: أَحَدُهُمَا بَابُ السُّهُوفِ فِي الرُّكُوعِ، وَقَدْ أَنْهَى فِيهِ السَّنَدَ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَطْ، وَيَكُونُ الْمَتْنُ مُشْتَمَلًا عَلَى كَلِمَةِ «رُكْعَةً» (2)، وَالْآخَرُ بَابُ مَنْ سَهَا فِي الْأَرْبَعِ وَالْخَمْسِ وَلَمْ يَدْرِ زَادَ أَوْ نَقَصَ أَوْ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ زَادَ، مَعَ انْتِهَاءِ السَّنَدِ فِيهِ إِلَى زُرَّارَةَ وَبَكِيرِ ابْنِي أُعَيْنَ مَعَ حَذْفِ كَلِمَةِ «رُكْعَةً» (3).

. وَكَيْفَ كَانَ: فَالرُّوَايَتَانِ ظَاهِرَتَانِ فِي كَوْنِهِمَا رَوَايَةً وَاحِدَةً، وَحِينَئِذٍ فَلَا يَعْلَمُ بِأَنَّ الصَّادِرَ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ هُوَ الْمَشْتَمَلُ عَلَى كَلِمَةِ الرُّكْعَةِ أَوْ الْخَالِي عَنْهَا، فَلَا يَجُوزُ الِاسْتِنَادُ إِلَيْهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى زِيَادَةِ غَيْرِ الرُّكْعَةِ، خُصُوصًا مَعَ تَرْجِيحِ احْتِمَالِ النَّقِيصَةِ عَلَى احْتِمَالِ الزِّيَادَةِ لَو دَارَ الْأَمْرَ بَيْنَهُمَا.

وَكَيْفَ كَانَ: فَلَوْ كَانَتِ الرَّوَايَةُ مُشْتَمَلَةً عَلَى كَلِمَةِ «الرُّكْعَةَ» فَلَا مَعَارِضَةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ عَقْدِ الْمُسْتَشْتَى مِنْهُ فِي حَدِيثِ «لَا تَعَادُ» (4)، وَأَمَّا لَوْ فَفَرَضَ خَلْوَهَا عَنْهَا فَالنِّسْبَةُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ نِسْبَةُ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ، وَمُورِدِ الْجَمَاعِ هُوَ زِيَادَةُ غَيْرِ

ص: 265

1- (1) - وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 19، الحديث 1.

2- (2) - الكافي 3: 3/348.

3- (3) - الكافي 3: 2/354.

4- (4) - تهذيب الأحكام 2: 597/152، وسائل الشيعة 7: 234، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 1، الحديث 4.

الأركان سهواً، فالرواية تدلّ على عدم الاعتداد بتلك الصلاة التي وقعت فيها هذه الزيادة، والحديث يدلّ على عدم الإعادة بسببها، و مورد الافتراق من جانب الرواية هو زيادة الأركان سهواً، لأنّها لا تشمل صورة العمد باعتبار قوله: «إذا استيقن» الظاهر في أنّ الزيادة وقعت لعذر، و من جانب الحديث هو النقيصة السهوية، و لا بدّ من تقديم الحديث في مورد الاجتماع و الحكم بعدم وجوب الإعادة فيه، لأنّه لو قدّمت الرواية و حكم في مورد الاجتماع بوجوب الإعادة لكان اللازم بملاحظة الإجماع على أنّ زيادة الشيء إذا كانت موجبة للإعادة فنقيصتها أيضاً كذلك، الحكم بوجوب الإعادة في النقيصة أيضاً.

و حينئذٍ يبقى الحديث بلا مورد، و هذا بخلاف ما لو قدّم الحديث في مورد الاجتماع و حكم بعدم وجوب الإعادة فيه، فإنّه يبقى زيادة الركن سهواً تحت الرواية و لا تصير بلا مورد، كما هو واضح.

تنبيه: في تحقّق معنى الزيادة

لا يخفى أنّ المحقّق النائيني قدس سره أفاد في مقام بيان النسبة بين حديث

«لا تعاد» و بين قوله عليه السلام:

«إذا استيقن» كلاماً فساداً بين لكلّ من لاحظته، فراجع. و أعجب منه ما قرّره الفاضل المقرّر في ذيل التكملة.

و محصّل ما أفاده فيه: أنّه لا إشكال في عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء المركّب قولاً و فعلاً كحركة اليد في الصلاة إذا لم يؤت بها بقصد الجزئية. و أمّا لو قصد بها الجزئية فالأقوى البطلان، لصدق الزيادة على

ذلك. هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء، وإن كانت من سنخها فإن كانت من سنخ الأقوال فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل، وإن كان من سنخ الأفعال فالظاهر أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية، فإن السجود الثالث يكون زيادة في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كل ركعة ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية.

نعم لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد به سجدة العزيمة أو الشكر.

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة من أن السجود زيادة في المكتوبة (1) أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة في المكتوبة، فيكون المنهى عنه في باب الزيادة معنى أعم من الزيادة العرفية.

ولكن يمكن أن يقال: إن المقدار الذي يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة، وأما إذا كان من العناوين المستقلة - كما إذا أتى المكلف بصلاة أخرى في أثناء صلاة الظهر - فالظاهر أنه لا يندرج في التعليل، لأن السجود والركوع المأتي بهما لصلاة أخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد في بعض الأخبار من أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلف أنه لو

ص: 267

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 6: 107، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 41.

أخرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليومية يفوت وقتها، صلى الآيات في أثناء صلاة اليومية، وبعد الفراغ بينى عليها ويتمها (1)، وليس ذلك إلا من جهة عدم كون ذلك زيادة في الصلاة اليومية.

و حينئذٍ يمكن التعدي عن مورد النص إلى عكس المسألة، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليومية في أثناء صلاة الآيات. فيمكن أن يقال: أنّه يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك، فإنّ بطلان صلاة الآيات إمّا أن يكون لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوات الموالاة. أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقلّ. وأمّا فوات الموالاة: فلا ضير فيه إذا كان ذلك لأجل تحصيل واجب أهمّ. و على ذلك يبتنى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة أخرى إذا سها المكلف عنهما في محلّهما وتذكر بعد ما شرع في صلاة أخرى بناءً على وجوب سجود السهو فوراً (2)، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنّ ما ذكره من توقّف صدق عنوان الزيادة على أن لا يكون الزائد بنفسه من العناوين المستقلّة مجرد ادّعاء بلا بيّنة وبرهان، لأنّه لا فرق في نظر العرف في صدق هذا العنوان بين الإتيان في أثناء صلاة بسجدة ثالثة، أو بصلاة أخرى مستقلّة و مشتملة على أربع سجّات لا محالة لو لم نقل بأوضحيّة الصدق في الثاني، كما هو واضح.

ص: 268

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 490:7، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب 5.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4:240-243.

نعم قد عرفت (1) أنه يعتبر في صدق الزيادة أن يكون الإتيان بالزائد بقصد الجزئية، وأنّ التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة الدالّ على أنّ السجود زيادة مع أنّه لم يقصد به الجزئية، لا بدّ من تأويله.

و ثانياً: سلّمنا اعتبار كون عدم الزائد من العناوين المستقلة، و لكن نقول بأنّ سجدة العزيمة أيضاً لها عنوان مستقلّ غير مرتبط بالصلاة التي هي فيه، و لا فرق بينها و بين الإتيان بصلاة اخرى مستقلة أصلاً.

نعم لا ننكر أنّها وجبت بسبب قراءة آية السجدة التي هي جزء من السورة التي هي جزء للصلاة.

و لكن نقول: إنّ قراءة آية السجدة سبب لوجوبها و المسبّب مغاير للسبب و له عنوان مستقلّ، كما هو واضح.

و ثالثاً: أنّه لو سلّمنا الفرق بين سجدة العزيمة و بين صلاة اخرى مستقلة فلا نسلم الفرق بينها و بين سجدتي السهو، حيث يجوز الإتيان بهما في أثناء صلاة اخرى دونها مستنداً إلى عدم كونهما من الزيادة بخلاف السجدة.

و رابعاً: أنّ ما أفاده من أنّه ورد في بعض الأخبار... إلى آخره، فهو اشتباه محض، لأنّ بعض الأخبار إنّما ورد في عكس المسألة الذي احتمل إمكان التعدّي عن مورد النصّ إليه، و هو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليومية في أثناء صلاة الآيات، فإنّه قد ورد أنّه يجوز رفع اليد عن صلاة الآيات و الإتيان باليوميّة في

ص: 269

أثنائها، ثم البناء على ما مضى من صلاة الآيات. ولكن لا يخفى أنه لا يجوز التعدي عن مورد النص بعد احتمال أن يكون لصلاة الآيات خصوصية موجبة لجواز الإتيان بالفريضة اليومية في أثنائها.

و كيف كان: فهذه الاشتباهات التي يترتب عليها أمور عظيمة إنما منشؤها الاعتماد على الحافظة الموجب لعدم المراجعة إلى كتب الأخبار ومثلها.

و من هنا ترى أن حديثاً واحداً صار منقولاً في الكتب الفقهية بوجوه مختلفة وعبارات مشتتة، وليس منشؤها إلا مجرد الاعتماد على الحفظ، مع أنه منشأ لفهم حكم الله، فيختلف الفتاوى بسببه ويقع جمع كثير في الخطأ والاشتباه، فاللازم على المحصل الطالب للوصول إلى الحق أن لا يعتمد في استنباط الحكم الشرعي على خلفه، بل يراجع مظانّه كره بعد كره حتى لا يقع في الخطأ والنسيان الذي لا يخلو منه الإنسان، ونسأل الله أن لا يؤاخذنا بما أخطأنا أو نسينا.

ص: 270

إشارة

في تعذر الجزء و الشرط

لو علم بجزئية شىء أو شرطية أو مانعية أو قاطعية في الجملة، وشك في أن اعتباره في الأمور به وجوداً أو عدماً هل يختص بصورة التمكّن من فعله أو تركه، أو أنه يعتبر فيه مطلقاً، ويترتب على ذلك وجوب الإتيان بالباقي على الأول و سقوط الأمر بالمركب على الثاني في صورة الاضطرار، فهل القاعدة تقتضى أيّاً منهما؟

تحرير محل النزاع

وليعلم: أن محلّ الكلام ما إذا لم يكن لدليل اعتبار ذلك الشىء جزءاً أو شرطاً إطلاقاً، وإلا فلا إشكال في أن مقتضاه سقوط الأمر بالمركب مع الاضطرار إلى ترك ذلك الشىء، وكذا ما إذا لم يكن لدليل المركب إطلاقاً، وإلا فلا إشكال في أنه يقتضى الإتيان به ولو مع الاضطرار إلى ترك بعض أجزائه أو شرائطه بناءً على ما هو التحقيق من كون الماهيات الأمور بها موضوعة للأعمّ من الصحيح، كما تقدّم في مبحث الصحيح والأعمّ (1).

. وأما لو كان لكلا- الدليلين إطلاقاً، فتارةً يكون لأحدهما تحكيم على الآخر، واخرى يكونان متعارضين، فعلى الأول إن كان التقدّم لإطلاق دليل المركب

ص: 271

فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق، دون دليل الجزء والشرط، وإن كان التقدّم لإطلاق دليل الجزء والشرط فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق دون دليل المركّب.

و لا يخفى: أنه لا يكون التقدّم من أحد الجانبين كلياً، لما عرفت وستعرف من أنّ الحكومة متقوّمة بلسان الدليل، و لسان دليل المركّب قد يكون متعرّضاً لحال دليل الجزء أو الشرط كما إذا كان دليل المركّب مثل قوله: «لا تترك الصلاة بحال» مثلاً، و دليل اعتبار الجزء أو الشرط مثل قوله: «اركع فى الصلاة» أو «اسجد فيها».

وقد يكون دليل اعتبار الجزء متعرّضاً لحال دليل المركّب و حاكماً عليه كما إذا كان دليل الجزء مثل قوله:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (1)، أو

«لا صلاة إلا بطهور» (2)، و دليل المركّب مثل قوله: «أقيموا الصلاة» فإنّه حينئذٍ لا إشكال فى تقدّم دليل الجزء فى هذه الصورة؛ لأنّه إنّما يدلّ بظاهره على عدم تحقّق عنوان الصلاة مع كونها فاقدة لفاتحة الكتاب، و دليل المركّب إنّما يدلّ على وجوب إقامة الصلاة، كما أنّه فى الصورة الأولى يكون الترجيح مع دليل المركّب، لأنّ مقتضاه أنّه لا يجوز تركه بحال، و مقتضى دليل الجزء مجرد الأمر بالركوع و السجود فى الصلاة مثلاً.

ص: 272

-
- 1- (1) - عوالى اللالى 1: 2/196، مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، أبواب القراءة فى الصلاة، الباب 1، الحديث 5.
2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 144/49، وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

وبالجملة: لا بدّ من ملاحظة الدليلين، فقد يكون التقدّم لإطلاق دليل المركّب وقد يكون لإطلاق دليل الجزء.

وأما ما أفاده المحقّق النائيني على ما في التقارير من أنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد كحكومة إطلاق القرينة على ذبيها(1)

. فيرد عليه أولاً: أنّ ترجيح القرينة على ذبيها ليس لحكومتها عليه، وإلاّ فيمكن ادّعاء العكس وأنّ ذا القرينة حاكم عليها، بل ترجيحها عليه إنّما هو من باب ترجيح الأظهر على الظاهر.

وثانياً: ما عرفت(2) من منع حكومة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيّد مطلقاً، بل قد عرفت أنّه قد يكون الأمر بالعكس.

وثالثاً: وضوح الفرق بين المقام وبين باب القرينة، فإنّ هنا يكون في البين دليلان مستقلّان، بخلاف باب القرينة.

وكيف كان: فقد نسب إلى الوحيد البهبهاني قدس سره التفصيل فيما لو كان لدليل القيد إطلاق بين ما إذا كانت القيود مستفادة من مثل قوله:

«لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»، و

«لا- صلاة إلاّ بطهور»، وبين القيود المستفادة من مثل قوله: «اسجد في الصلاة» أو «اركع فيها»، أو «لا تلبس الحرير فيها» مثلاً وأمثال ذلك من الأوامر والنواهي الغيريّة، فحكم بسقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد في الأوّل دون الثاني(3)، هذا.

ص: 273

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 250.

2- (2) - تقدّم في الجزء الأوّل: 356-366.

3- (3) - انظر فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 251.

ولعلّ مرجع هذا الكلام إلى ما ذكرنا من أنّ لسان دليل الجزء أو الشرط قد يكون بنحو الحكومة على دليل المركّب كما في الصورة الأولى، وقد يكون الأمر بالعكس كما في الصورة الثانية.

ولكن وجه المحقّق النائبي بما ملخصه: أنّ الأمر الغيرى المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصورة بصورة التمكن لاشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيّد عند تعدّره، ويبقى الأمر بالباقي. وهذا بخلاف ما لو كان القيّد مستفاداً من مثل قوله:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، فإنّه لم يتعلّق أمر بالفاتحة حتّى يشترط فيه القدرة عليها، بل إنّما أفيد ذلك بلسان الوضع لا التكليف، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعدّر الفاتحة، لعدم التمكن من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكّنه من الفاتحة.

وأجاب عنه بأنّ القدرة إنّما تعتبر في متعلّقات التكاليف النفسية، لكونها طلباً مولوياً وبعثاً فعلياً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، وهذا بخلاف الخطابات الغيريّة، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلاّ الإرشاد وبيان دخل متعلّقاتها في متعلّقات الخطابات النفسية، وفي الحقيقة الخطابات الغيريّة في باب التكاليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الإخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك حتّى تقتضى القدرة على متعلّقه.

ثمّ إنّ لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريّة في باب متعلّقات التكاليف وفي باب الوضعيات و أنّها في التكاليف تتضمّن البعث و التحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيريّة ملاك البعث المولوى، وإلاّ لخرجت عن كونها غيريّة، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أيضاً في المجموع لا في الآحاد، و تعدّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم

ذلك سقوط الأمر منه لا من خصوص ذلك البعض (1)، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنّ ما أفاده من أنّ الخطابات الغيريّة في باب التكليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الإخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك فممنوع جداً، ضرورة أنّ الأوامر مطلقاً نفسية كانت أو غيرية، مولوية كانت أو إرشادية إنّما تكون للبعث و التحريك كما مرّت الإشارة إلى ذلك سابقاً.

غاية الأمر: أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو باختلاف الأغراض و الدواعي، و أمّا من جهة البعث و التحريك فلا فرق بينهما أصلاً، و حينئذٍ فيشترط فيه عقلاً القدرة على متعلّقه، و حيث إنّه لا قدرة في البين، كما هو المفروض فاللازم سقوطه و بقاء الأمر بالباقي، بخلاف ما لو كان بمثل قوله: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»، ممّا لا يكون فيه بعث و تحريك أصلاً، فإنّ ظاهره اشتراط الصلاة بالفاتحة و عدم تحقّقها بدونها، فمع عدم القدرة عليها يسقط الأمر المتعلّق بها، و حينئذٍ فيتمّ ما أفاده الوحيد قدس سره.

و ثانياً: منع ما ذكره من اعتبار القدرة في المجموع لقيام ملاك البعث المولوى به، لأنّ البعث مطلقاً مولوياً كان أو غيرياً مشروط بالقدرة، و كون المتعلّق في البعث الغيرى دخيلاً في المطلوب الذاتى جزءاً أو شرطاً لا نفس المطلوب الذاتى لا يوجب نفي اعتبار القدرة 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 قدس سره إلى ما ذكرناه فتدبّر.

ص: 275

و كيف كان: فانقدح أنّ مركز البحث إنّما هو فيما لو لم يكن لشيء من دليلي المركّب و الجزء و الشرط إطلاق أو كان لهما إطلاق مع عدم حكومة أحد الإطالقين على الآخر. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

أحدهما: فيما تقتضيه القواعد الأولية.

و ثانيهما: فيما تقتضيه القواعد الثانوية.

مقتضى القواعد الأولية في المقام

في جريان البراءة العقلية

أمّا الكلام في المقام الأول، فمحصّله: أنّ الظاهر جريان البراءة العقلية، لأنّ مرجع الشكّ في اعتبار الشيء في المأمور به شطراً أو شرطاً مطلقاً، أو اختصاصه بصورة التمكنّ منه إلى الشكّ في ثبوت الأمر مع العجز عنه، و هو مورد لجريان البراءة، كما هو واضح.

و هذا لا فرق فيه بين ما لو كان العجز من أول البلوغ الذي هو أول زمان ثبوت التكليف كالأخرس الذي لا يقدر على القراءة، و بين ما لو كان طارئاً في واقعة واحدة، كمن عرض له العجز في أثناء الوقت بعد أن كان متمكناً في أول الوقت، و بين ما لو كان طارئاً في واقعيتين، كمن كان قادراً في الأمس و صار عاجزاً في اليوم من أول الوقت إلى آخره.

و ذلك - أي وجه عدم الفرق - أنّ مرجع الشكّ في الجميع إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف، و القاعدة فيه تقتضى البراءة.

أمّا الصورة الأولى فرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في أصل التكليف واضح،

و كذا الصورة الثالثة، لأنّ ثبوت التكليف فى الواقعة الأولى لا دلالة على ثبوته فى الواقعة الثانية أيضاً، فالتكليف فيها مشكوك.

وأما الصورة الثانية فلأنّ المكلف وإن كان عالماً فى أوّل الوقت بتوجه التكليف إليه، إلاّ أنّه حيث كان قادراً على المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه يكون المكلف به فى حقه هو المأمور به مع جميع الأجزاء و الشرائط، فتعلق التكليف بالمركّب التامّ كان معلوماً مع القدرة إليه.

وأما مع العجز عن بعض الأجزاء أو الشرائط فلم يكن أصل ثبوت التكليف بمعلوم، فما علم ثبوته قد سقط بسبب العجز، و ما يحتمل ثبوته فعلاً كان من أوّل الأمر مشكوكاً، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

ولكن قد يتوهم أنّ المقام نظير الشكّ فى القدرة، و القاعدة فيه تقتضى الاحتياط بحكم العقل، و لا يخفى أنّ التنظير غير صحيح، لأنّ فى مسألة الشكّ فى القدرة يكون أصل ثبوت التكليف معلوماً بلا ريب. غاية الأمر أنّه يشكّ فى سقوطه لأجل احتمال العجز عن إتيان متعلّقه.

وأما فى المقام يكون أصل ثبوت التكليف مجهولاً، لما عرفت من أنّ التكليف بالمركّب التامّ قد علم سقوطه بسبب العجز، و بالمركّب الناقص يكون مشكوكاً من أوّل الأمر، فالتنظير فى غير محلّه.

كما أنّ قياس المقام بالعلم الإجمالى الذى طرأ الاضطراب على بعض أطرافه، حيث يحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية مع العجز عن الموافقة القطعية - كما يظهر من الدرر (1)، حيث اختار وجوب الإتيان بالمقدور عقلاً

ص: 277

فيما لو كان العجز طارئاً عليه في واقعة واحدة، لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه، فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية - ممّا لا يتم أيضاً، لعدم ثبوت العلم الإجمالي في المقام، بل الثابت هو العلم التفصيلي بالتكليف المتعلق بالمركب التام الساقط بسبب العجز عنه والشكّ البدوي في ثبوت التكليف بالباقي المقدور. فالحقّ جريان البراءة العقلية في جميع الصور الثلاثة.

في جريان البراءة الشرعية

وأما البراءة الشرعية التي يدلّ عليها حديث الرفع فالظاهر عدم جريانها فيما لو يكن لشيء من الدليلين إطلاق، لا لما ذكره المحقّق الخراساني (1) من أنّ الحديث في مقام الامتنان ولا مئة في إيجاب الباقي المقدور بل لأنّ غاية مدلول الحديث هو رفع الجزئية والشرطية في حال العجز، وهو لا يدلّ على ثبوت التكليف بالباقي.

وإن شئت قلت: إنّ مدلول الحديث ليس إلاّ الرفع ولا دلالة له على الوضع. ومن المعلوم أنّه في رفعه امتنان ليس إلاّ، كما لا يخفى.

وأما لو كان لكلا الدليلين إطلاق مع عدم تقدّم أحدهما على الآخر فيمكن التمسك بالحديث لرفع الجزئية أو الشرطية في حال العجز و يكون مقتضى إطلاق دليل المركب حينئذٍ وجوب الإتيان بالباقي المقدور لأنّ حديث الرفع بمنزلة المخصّص بالنسبة إلى إطلاق دليل الجزء أو الشرط فلا يكون له مع ملاحظة حديث الرفع تعارض مع إطلاق دليل المركب، كما لا يخفى.

ص: 278

التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء

و أمّا الكلام فى المقام الثانى: فقد يتمسك لوجوب الباقى المقذور بالاستصحاب و تقريره من وجوه:

الأول: استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى بأن يقال: إنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب الغيرى فى حال وجوب الكلّ بالوجوب النفسى، و قد علم بارتفاع ذلك الوجوب عند تعدّد بعض الأجزاء أو الشرائط للعلم بارتفاع وجوب الكلّ، و لكن شكّ فى حدوث الوجوب النفسى بالنسبة إلى البقيّة مقارنةً لزوال الوجوب الغيرى عنها، فيقال: إنّ الجامع بين الوجوبين كان متيقّناً و الآن يشكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى.

ويمكن أن يقرّر هذا الوجه بنحو آخر، و هو أنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب النفسى الضمنى، و قد علم بارتفاعه، و شكّ فى حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى، فأصل الوجوب الجامع بين الضمنى و الاستقلالى كان متيقّناً، و الآن شكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه لأجل احتمال حدوث مصادق آخر، هذا.

و يرد على هذا الوجه مضافاً إلى منع كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيرى أو النفسى الضمنى، بل قد عرفت (1) أنّها واجبة بعين وجوب الكلّ.

ص: 279

أولاً: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب إما حكماً مجعولاً شرعاً، وإما موضوعاً ذا أثر شرعى، والجامع بين الوجوب النفسى والغيرى وكذا بين الضمنى والاستقلالى لا يكون شيئاً منهما، أما عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعى فواضح، وأما عدم كونه حكماً مجعولاً، فلأنّ الحكم المجعول هو كلّ واحد من الوجوبين.

وبعبارة اخرى: المجعول هو حقيقة الوجوب، وهى ما يكون بالحمل الشائع وجوباً، وأما الجامع فهو يكون أمراً انتزاعياً غير مجعول، والعقل بعد ملاحظة حكم الشارع بوجوب فعل وكذا حكمه بوجوب فعل آخر ينتزع عنهما أمراً مشتركاً جامعاً من دون أن يكون ذلك الأمر الانتزاعى مجعولاً، بل لا يعقل الجامع بين الوجوبين لو افيد الوجوب بمثل هيئة «افعل» التى يكون الموضوع له فيها خاصاً، كما هو الشأن فى جميع الحروف على ما حقّقناه فى مبحث الألفاظ (1). وبالجملة: لا مجال لاستصحاب الجامع أصلاً.

و ثانياً: أنه لو قطع النظر عن ذلك نقول: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان مجموع البقيّة متعلّقاً للوجوب الغيرى فيقال: إنّه كان واجباً به، وشكّ بعد ارتفاعه فى حدود الوجوب النفسى لها، مع أنه ممنوع جدّاً، ضرورة أنّ الوجوب الغيرى إنّما هو بملاك المقدّميّة، والموصوف بهذا الوصف إنّما هو كلّ واحد من الأجزاء لا المجموع بعنوانه فالوجوب الغيرى إنّما تعلق بكلّ واحد من الأجزاء الغير المتعدّرة، والمدعى إنّما هو إثبات وجوب نفسى واحد متعلّق بمجموع البقيّة.

ص: 280

وبعبارة اخرى: القضية المشكوكة هو وجوب واحد متعلق بالباقي المقدور، والقضية المتيقنة هي الوجوبات المتعددة المتعلقة كل واحد منها بكل واحد من الأجزاء، فلا تتحدان.

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالمركب، و تعذر بعض أجزائه أو شرائطه لا يضرب بعد ثبوت المسامحة العرفية فى موضوع الاستصحاب، كما لو فرض أن زيدا كان واجب الإكرام، ثم شك فى وجوب إكرامه بعد تغييره بمثل قطع اليد أو الرجل مثلاً، فإنه لا إشكال فى جريان هذا الاستصحاب، لبقاء الشخصية و عدم ارتفاعها بمثل ذلك التغيير، و كما فى استصحاب الكرية.

و يرد عليه أولاً: أن قياس العناوين الكلية بالموجودات الخارجية قياس مع الفارق، لأن تغيير الحالات و تبدل الخصوصيات فى الخارجيات لا يوجب اختلاف الشخصية و ارتفاع الهدية. و هذا بخلاف العناوين الكلية، فإن الاختلاف بينها يتحقق بمجرد اختلافها و لو فى بعض القيود، فإن عنوان الإنسان الأبيض - مثلاً - مغاير لعنوان الإنسان الغير الأبيض، و كذا الإنسان العالم بالنسبة إلى الإنسان الغير العالم، فإذا كان من يجب إكرامه هو الإنسان العالم - مثلاً - فاستصحاب وجوب إكرامه لا يفيد وجوب إكرام الإنسان الغير العالم أيضاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

و حينئذ نقول: إن الواجب فى المقام هى الصلاة المتقيدة بالسورة مثلاً، و المفروض سقوط هذا الوجوب بمجرد عروض التعذر بالنسبة إلى السورة، و الصلاة الخالية عنها عنوان آخر مغاير للصلاة مع السورة، فالقضية المتيقنة و المشكوكة متغايرتان.

و ثانياً: أنّ تبدّل الحالات إنّما لا يضرّ بجريان الاستصحاب إذا كان الحكم متعلّقاً بعنوان شكّ في مدخليّة ذلك العنوان بقاءً، كما أنّه دخيل فيه حدوثاً.

وبعبارة أخرى شكّ في كونه واسطة في العروض أو واسطة في الثبوت، نظير الحكم على الماء المتغيّر بالنجاسة، فإنّ منشأ الشكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر إنّما هو الشكّ في كون عنوان التغيّر هل له دخل فيه حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط. و أمّا إذا علم مدخليّة العنوان في الحكم مطلقاً فلا- معنى لجريان الاستصحاب، و المقام من هذا القبيل، ضرورة أنّنا نعلم بمدخلية السورة المتعدّرة - مثلاً - في الأمر المتعلّق بالمركب، و إلا لا تكون جزءاً له، ففرض الجزئية الراجعة إلى كونه مقوّمًا للمركب بحيث لا يتحقّق بدونه لا يجتمع مع الشكّ في مدخليّته فيه و أنّ شخص ذلك الأمر المتعلّق بالمركب هل هو باق أو مرتفع، ضرورة ارتفاع ذلك الشخص بمجرد نقصان الجزء الراجع إلى عدم تحقّق المركب، كما هو غير خفيّ.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، بتقريب أنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب النفسى لانبساط الوجوب المتعلّق بالمركب على جميع أجزائه، فإذا زال الانبساط عن الجزء المتعدّر بسبب التعدّر يشكّ في ارتفاع الوجوب عن باقى الأجزاء، فيستصحب و يحكم ببقائه كما كان من انبساط الوجوب عليه.

و يرد عليه أولاً: أنّ دعوى الانبساط في الأمر المتعلّق بالمركب ممّا لا وجه لها بعد كون الإرادة أمراً بسيطاً غير قابل للتجزئة، و كون المركب أيضاً ملحوظاً شيئاً واحداً و أمراً فardاً، لما عرفت سابقاً من أنّه عبارة عن ملاحظة الأشياء المتعدّدة و الحقائق المتكثّرة شيئاً واحداً بحيث كانت الأجزاء فانية فيه

غير ملحوظة، فتعلّق الإرادة به إنّما هو كتعلّقها بأمر بسيط، ولا معنى لانبساطها عليه، وهكذا الكلام في الوجوب والبعث الناشئ من الإرادة، فإنّه أيضاً أمر بسيط لا يقبل التكرّر والتعدّد.

وثانياً: أنّه على فرض تسليم الانبساط نقول: إنّ ذلك متفرّع على تعلّق الوجوب بالمجموع المركّب، ضرورة أنّه نشأ من الأمر المتعلّق بالمجموع، وبعد زواله يقيناً، كما هو المفروض لا معنى لبقائه منبسطاً على الباقي، فالقضيّة المتيقّنة قد زالت في الزمان اللاحق قطعاً، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ التمسك بالاستصحاب لا يتمّ على شيء من تقريراته المتقدّمة.

التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء

ثمّ إنّّه قد يتمسك لإثبات وجوب الباقي أيضاً بقاعدة الميسور التي يدلّ عليها النبوى المعروف:

«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، والعلويان المعروفان:

«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» (1)، و

«الميسور لا يسقط بالمعسور» (2)

. وقد اشتهر التمسك بها في ألسنة المتأخّرين ولم يعلم ذكرها في كلمات المتقدّمين، فما ادّعى من أنّ شهرتها تغنى عن التكلّم في سندها، غفلة عن أنّ الشهرة الجارية لضعف الرواية هي الشهرة بين القدماء من الأصحاب وهي مفقودة في المقام.

ص: 283

1- (1) - عوالى اللالى 4:207/58.

2- (2) - عوالى اللالى 4:205/58، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور».

و كيف كان

فقد روى النبوى مرسلأ فى الكفاية(1) مصدرأ بهذا الصدر و هو: أنه خطب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال: «إن الله كتب عليكم الحج» فقام عكاشة - و يروى سراقه بن ما - فقال: فى كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: «ويحك و ما يؤمنك أن أقول: نعم، و الله لو قلت: نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم، لكفرتم فاتركونى ما تركتم و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه» (2)، هذا.

و قد رواه فى محكى العوالى من دون هذا الصدر(3)، 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.

أما الأول: فالظاهر أن المراد بكلمة «الشىء» ما هو معناها الظاهر الذى هو أعم من الطبيعة التى لها أفراد و مصاديق و من الطبيعة المركبة من الأجزاء.

كما أن الأظهر أن تكون كلمة «من» بمعنى التبويض، و هذا لا ينافى أعمية معنى

ص:284

1- (1) - كفاية الأصول: 421.

2- (2) - مجمع البيان 3:386، بحار الأنوار 22:31، صحيح مسلم 3:149/1337، سنن النسائي 5:110.

3- (3) - عوالى اللالى 4:206/58.

«الشيء» بدعوى أنّ التبويض ظاهر في الطبيعة المركّبة، فإنّنا نمنع أن تكون كلمة «من» مرادفاً للتبويض بحيث تستعمل مكانه، بل الظاهر أنّ معناها هو الذي يعبر عنه بالفارسية ب (از).

نعم لا- مجال للإشكال في اعتبار نحو من الاقتطاع في معناها، ولكن ذلك لا ينافي صحّة استعمالها في الطبيعة بالنسبة إلى الأفراد و المصاديق، فإنّها بنظر العرف كأنّها جزء من الطبيعة منشعبٌ منها، كما لا يخفى.

وأما كلمة «ما» فاستعمالها موصولة وإن كان شائعاً بل أكثر، إلا أنّ الظاهر كونها في المقام زمانية، ولكن ذلك بملاحظة الصدر، كما أنّ بملاحظة حظه يكون الظاهر من كلمة «الشيء» هو الأفراد لا الأجزاء، لأنّ الظاهر أنّ إعراضه عن عكاشة أو سراقاة إنّما هو لأجل أنّ مقتضى حكم العقل لزوم الإتيان بالطبيعة المأمور بها مرّة واحدة لحصولها بفرد واحد، و حينئذٍ فلا مجال معه للسؤال أصلاً.

و حينئذٍ فقوله:

«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بيان لهذه القاعدة العقلية و مرجعه إلى أنّه إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا منها زمان استطاعتكم، و لا تكون كلمة «ما» موصولة حتّى يكون الحديث بصدد إيجاب جميع المصاديق التي هي مورد للاستطاعة و القدرة، كما لا يخفى.

و بالجملة: فسياق الحديث يشهد بأنّ قوله:

«إذا أمرتكم...» إلى آخره، لا يدلّ على مزيد ممّا يستفاد من نفس الأمر بطبيعة ذات أفراد، و هو لزوم إيجادها في الخارج المتحقّق بإيجاد فرد واحد منها، و لا يستفاد منه لزوم الإتيان بالمقدار المستطاع من أفراد الطبيعة حتّى يكون ذلك لأجل السؤال عن وجوبه في كلّ

ص: 285

عام فآثر السؤال فى هذا الإيجاب الذى هو خلاف ما تقتضيه القاعدة العقلية.

و مما ذكرنا ظهر اختصاص هذا القول بالطبيعة ذات الأفراد و المصاديق، فلا مجال للاستدلال به للمقام.

و ظهر أيضاً اندفاع توهم أن المورد وإن كان هى الطبيعة ذات الأفراد، إلا أنه لا مانع من كون مفاد القاعدة أعم منها و من الطبيعة المركبة، لأن ذلك يتم فيما لم يكن المورد قرينة لما يستفاد من القاعدة كما فى المقام، حيث عرفت أن الظاهر منها بيان لما هو مقتضى حكم العقل و لا تكون بصدد إفادة مطلب آخر أصلاً.

ثم لو قطع النظر عن ذلك فدفعه بأن وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب يمنع عن الظهور فى الإطلاق، لا يتم بعد ما حققنا فى مبحث المطلق و المقيد من عدم اشتراط ظهور المطلق فى الإطلاق بعدم وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب فراجع (1). هذا كله فى النبوى.

الكلام فى مفاد العلوى الأول

و أمّا قوله عليه السلام فى العلوى:

«الميسور لا يسقط بالمعسور» فى مفادها احتمالات:

منها: أن يكون المراد أن نفس الميسور لا يسقط عن عهدة المكلف بسبب المعسور.

و منها: أن الميسور لا يسقط حكمه و الطلب المتعلق به بالمعسور.

ص: 286

و منها: أنّ الميسور لا يسقط عن موضوعيته للحكم بالمعسور.

و منها: أنّ الميسور لا يسقط حكمه عن موضوعه بالمعسور.

و لا يخفى أنّه يعتبر في معنى السقوط بعد ملاحظة موارد استعماله أمران:

أحدهما: أن يكون الساقط ثابتاً و متحققاً قبل عروض السقوط.

ثانيهما: أن يكون السقوط من مكان مرتفع و محلّ عالٍ.

و حينئذٍ فنقول: إنّ حمل الحديث على الاحتمال الأوّل لا يوجب الإخلال بشيء من هذين الأمرين المعتبرين في مفهوم السقوط، لأنّ الميسور من الطبيعة يكون ثابتاً على عهدة المكلف بواسطة تعلق الأمر به، و يدلّ عليه مضافاً إلى مساعدة العرف التعبير في بعض الروايات عن الصلاة بأنّها دين الله (1) و عن الحجّ أنّه حقّ لله على المستطيع (2)

. و بالجملة: فمتعلّق التكليف أمر ثابت على عهدة المكلف، و ذمّته مشغولة به، مع أنّ الذمّة و العهدة كأنّها مكان مرتفع يكون المكلف به ثابتاً فيه و محمولاً عليه. و حينئذٍ فالظاهر من الحديث أنّ الميسور من أفراد الطبيعة أو من أجزائها لا يسقط نفس ذلك الميسور بالمعسور. و من المعلوم أنّه لا يلزم تقدير أصلاً.

نعم هنا شيء، و هو أنّ الثابت على العهدة كان هو الأمر المعسور، و المفروض سقوطه عن العهدة يقيناً. و أمّا الميسور فلم يكن بنفسه ثابتاً على

ص: 287

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 8: 282، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب 12، الحديث 26.

2- (2) - راجع وسائل الشيعة 11: 67، كتاب الحجّ، أبواب وجوب الحجّ و شرائطه، الباب 25، الحديث 4، 5.

العهدية، بل كان ثبوته يتبع ثبوت المعسور، فإذا سقط يسقط الميسور بتبعه، فلم يكن الميسور ثابتاً حتى ينسب إليه عدم السقوط.

ولكن لا يخفى: أنه يكفي في نسبة عدم السقوط بمجرد بقاء الميسور على العهدة ولو بأمر آخر وطلب ثان متحقق بمجرد السقوط عن المعسور، فالاختلاف إنما هو في جهة ثبوت الأمر.

وأما أصله فهو باق، غاية الأمر أنه في الابتداء كان يتبع المعسور وبعد تحقق العسر تعلق به أمر آخر مستقل، فأصل الثبوت على العهدة الذي هو الملاك للتعبير بعدم السقوط كان متحققاً من الأول ولم يعرض له سقوط أصلاً، كما لا يخفى.

وهذا نظير اختلاف الدعامة التي بها كان السقف محفوظاً على حاله، فإنّ تبديلها وتغييرها لا يوجب سقوط السقف وإن كان الجهة لعدم السقوط مستندة في السابق إلى الدعامة الأولى وفي اللاحق إلى الدعامة الثانية.

وبالجملة: فمحلّ الحديث على هذا الاحتمال لا يكون فيه مخالفة للظاهر أصلاً.

وأما سائر الاحتمالات - فمضافاً إلى أنها كلّها خلاف الظاهر، لأنّ اللازم فيها أن لا يكون مرجع الضمير في قوله: «لا يسقط»، هو نفس الميسور، أو أن لا يكون المراد بالسقوط هو السقوط عن عهدة المكلف، وهما خلاف الظاهر، لأنّ الظاهر هو كون الأمر الغير الساقط هو نفس الميسور وكون المراد هو عدم سقوطه عن عهدة المكلف، كما لا يخفى - يكون بعضها غير معقول كاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى عدم سقوط حكم الميسور أو الميسور بما له من الحكم، ضرورة أنّ الحكم الأول الثابت قبل التعذر قد ارتفع بسبب التعذر، ولا يعقل بقاء

شخص ذلك الحكم مع كون متعلّقه أمراً آخر مغايراً للأمر الأوّل، لأنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ولا يعقل تعدّده مع وحدتها، كما أنّه لا يعقل وحدته مع تعدّدها، ولا يلزم ذلك بناءً على الاحتمال الأوّل، لأنّ الباقي إنّما هو نفس الميسور وإن كانت علّة البقاء هو تعلّق أمر آخر به.

و من هنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق الخراساني(1) و تبعه الأعاظم(2) من تلامذته من أنّ المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم، كما في مثل «لا ضرر ولا ضرار» حيث إنّ ظاهره نفى ما له من تكليف أو وضع.

وجه الخلل ما عرفت من عدم معقولية بقاء شخص ذلك الحكم بعد اختلاف متعلّقه.

فالإنصاف: أنّه لا مجال للإشكال في ظهور الحديث فيما ذكرنا، وعليه فيتم الاستدلال به للمقام، لعدم اختصاصه بالميسور من أفراد العامّ، بل الظاهر كونه أعمّ منه و من الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها.

نعم يبقى الكلام في اختصاصه بالواجبات أو شموله للمستحبات أيضاً، والظاهر هو الأوّل، لأنّ اعتبار الثبوت على العهدة و اشتغال الذمّة ينافي مع كونه مستحبّاً، كما لا يخفى.

نعم لو قلنا بشموله للمستحبات لا يبقى مجال للاستدلال به حينئذٍ، لأنّه يصير عدم السقوط أعمّ من الثبوت بنحو اللزوم، فيحتمل أن يكون الثابت في الواجبات أيضاً هو الثبوت و لو بنحو الاستحباب، كما هو غير خفى.

ص: 289

1- (1) - كفاية الأصول: 421.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 255، نهاية الأفكار 3: 457.

نعم لو كان المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم تم الاستدلال به حينئذٍ و لو قلنا بشموله للمستحبات، و لكن قد عرفت فساد هذا الاحتمال، هذا.

الكلام في مفاد العلوى الثانى

و أمّا العلوى الثانى و هو قوله عليه السلام:

«ما لا يدرك كله لا يترك كله»، فلا يخفى أنّ الظاهر من كلمة «الكل» هو الكلّ المجموعى الذى له أجزاء. كما أنّ ظاهر كلمة الموصول هو مطلق الأفعال الراجحة واجبة كانت أو مستحبة، لكن يعارضه ظهور قوله: «لا- يترك» فى حرمة الترك، و هى غير متحققة فى المستحبات، فيختصّ بالواجبات بناءً على ترجيح ظهور الذيل و كون «لا يترك» أظهر فى مفاده من الموصول فى العموم، كما أنّه لا يدلّ إلاّ على مرجوحية الترك لو قلنا بترجيح ظهور الصدر، فالأمر يدور بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر.

و ما أفاده الشيخ المحقق الأنصارى قدس سره من أنّ قوله: «لا- يترك» كما أنّه يصير قرينة على تخصيص الصدر بغير المباحات و المكروهات و المحرّمات، كذلك لا مانع من أن يصير قرينة على إخراج المستحبات أيضاً، لعدم الفرق بينها(1)، محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ اختصاص الموصول بغير المباحات و اختيها إنّما هو بواسطة قوله: «لا يدرك كله» لأنّ التعبير بالإدراك إنّما هو فيما كان الشىء أمراً راجحاً يحصل الداعى إلى إتيانه لذلك، و لا يقال فى مثل المحرّمات

ص:290

والمكروهات، بل وكذا المباحات، كما يظهر من تتبع موارد استعماله، فلم يكن تخصيص الموصول بغيرها لأجل قوله: «لا يترك» حتى لا يفرق بينها وبين المستحبات، فالظاهر دوران الأمر بين ترجيح أحد الظهورين.

فيمكن أن يقال بترجيح ظهور الذيل، لأجل ترجيح ظهور الحكم على ظهور الموضوع كما قد قيل.

ويمكن أن يقال بترجيح ظهور الصدر، لأنه بعد انعقاد الظهور له وتوجه المكلف إليه يمنع ذلك من انعقاد الظهور؛ للذيل. فظهور الصدر مانع عن أصل انعقاد الظهور بالنسبة إلى الذيل، وظهور الذيل لا بد وأن يكون رافعاً لظهور الصدر، فيدور الأمر حينئذ بين الرفع والدفع، والثاني أهون من الأول، فتدبر.

ثم إن المراد بكلمة «كلّ» في الموضوعين يحتمل أن يكون هو الكلّ المجموعى، ويحتمل أن يكون كلّ جزء من أجزاء المجموع ويحتمل أن يكون المراد بها في الموضوع الأول هو المعنى الأول وفي الموضوع الثانى هو المعنى الثانى، ويحتمل العكس فهذه أربعة احتمالات متصوّرة بحسب بادئ النظر.

ولكن التأمل يقضى بأنه لا سبيل إلى حمل كلمة «كلّ» في الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى، لأن معنى درك المجموع هو الإتيان به، وعدم دركه قد يتحقّق بعدم درك شىء منه، وقد يتحقّق بعدم درك بعض الأجزاء فقط، ضرورة أنه يصدق عدم إدراك المجموع مع عدم إدراك جزء منه. وأما ترك المجموع فهو كعدم دركه، وعدم تركه كدركه، فمعنى عدم ترك المجموع هو إدراكه والإتيان به بجميع أجزائه.

و حينئذٍ فلو حمل الكلّ في الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى

يصير مضمون الرواية هكذا: ما لا يدرك مجموعه أو كلّ جزء منه لا يترك مجموعه و يجب الإتيان به، و هذا بيّن الفساد، فيسقط من الاحتمالات الأربعة احتمالان.

و أمّا الاحتمالان الآخران المشتركان في كون المراد بكلمة «كلّ» في الموضوع الثاني هو كلّ جزء من أجزاء المجموع فلا مانع منهما، لأنّه يصير المراد من الرواية 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 أيضاً كالمعنى الأول معنى صحيح، لأنّ عدم درك كلّ جزء يصدق بدرك بعض الأجزاء، كما أنّ عدم ترك كلّ جزء يتحقّق بالإتيان ببعض.

فالمستفاد منه أنّه مع عدم إدراك جميع الأجزاء و درك البعض يجب الإتيان ببعض و لا يجوز ترك الكلّ.

نعم ذكر الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره أنّه لا بدّ من حمل كلمة «كلّ» في قوله: «ما لا يدرك كلّ» على الكلّ المجموعى لا الأفرادى، إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد:

«ما لا يدرك شىء منها، لا يترك شىء منها» و لا معنى له (1)

. و لا يخفى: أنّ ما أفاده الشيخ هنا من فروع النزاع المعروف بينه (2) و بين المحقّق صاحب الحاشية (3) في باب المفاهيم، و هو أنّه إذا كان الحكم فى

ص: 292

1- (1) - فرائد الأصول 2: 499.

2- (2) - الطهارة، الشيخ الأنصاري: 49 / السطر 26، مطارح الأنظار: 174 / السطر 31.

3- (3) - هداية المسترشدين: 291.

المنطوق حكماً عاماً فهل المنفى فى المفهوم نفى ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفى العموم الغير المنافى لثبوت البعض، مثلاً قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لا ينجسه شىء»⁽¹⁾، هل يكون مفهومه أنه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه جميع الأشياء النجسة، أو أن مفهومه تنجسه بشىء منها الغير المنافى لعدم تنجسه ببعض النجاسات.

و الحق مع صاحب الحاشية، لأن المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم فى المنطوق عند انتفاء الشرط، لا- ثبوت حكم تقيض للحكم فى المنطوق، وقد حققنا ذلك فى باب المفاهيم من مباحث الألفاظ⁽²⁾

. و حينئذٍ فالمراد ب «ما لا يدرك كله» فى المقام بناءً على هذا الاحتمال:

ما لا يدرك ولو بعض أجزائه، لا ما لا يدرك شىء منها، كما لا يخفى، هذا. ولكن الظاهر أن المراد به هو الكلّ المجموعى فى الموضوع الأول. و أمّا الموضوع الثانى فقد عرفت أنه لا بدّ من حمله على الكلّ الأفرادى.

تتمّة: فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعدة

قد اشتهر بينهم أنه لا بدّ فى جريان قاعدة الميسور من صدق الميسور على الباقي عرفاً، و لا بدّ من ملاحظة أدلتها ليظهر حال هذا الشرط.

فنقول: أمّا قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»

ص: 293

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2 و 5 و 6.

2- (2) - تقدّم فى الجزء الأول: 255.

فدلالتة على ذلك تتوقف على أن يكون المراد منه: إذا أمرتكم بطبيعة لها أفراد و مصاديق فأتوا من تلك الطبيعة - أي من أفرادها - ما يكون مستطاعاً لكم، و حينئذٍ فالفرد المستطاع أيضاً فرد للطبيعة صادق عليه عنوانها كالصلاة و الوضوء و نحوهما. و حينئذٍ فلو لم يكن عنوانها صادقاً على الفاقد للأجزاء المعسورة لا يمكن إثبات وجوبه بهذا الحديث، لأنه لا بدّ أن يكون مصداقاً لها، غاية الأمر أنّه مصداق ناقص و المعسور فرد كامل.

و أمّا بناءً على ما استظهرنا من الحديث من كون المراد منه هو الإتيان بالطبيعة المأمور بها زمان الاستطاعة و القدرة، فلا يستفاد منه هذا الشرط، كما هو واضح.

و أمّا قوله عليه السلام:

«الميسور لا يسقط بالمعسور»، ففيه احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون المراد: الميسور من أفراد الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور.

ثانيها: أن يكون المراد: الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من تلك الأجزاء.

ثالثها: أن يكون المراد: الميسور من أفراد الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أجزائها.

رابعها: عكس الثالث و هو: أنّ الميسور من أجزاء الطبيعة المركّبة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أفرادها.

و دلالة هذا الحديث على الشرط المذكور مبنية على الاحتمال الأوّل و الثالث، و أمّا بناءً على الاحتمال الثاني و الرابع فلا دلالة له على ذلك. و لا يخفى أنّه ليس في البين ما يرجّح أحد الاحتمالين بعد سقوط الاحتمال الثالث و الرابع، لكونهما مخالفاً للظاهر، و القدر المتيقّن هي صورة وجدان الشرط و كون

الباقي صادقاً عليه أنه ميسور الأمور به، كما هو غير خفى.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«ما لا يدرك كَلَّهُ لا يترك كَلَّهُ» فيحتمل أن يكون المراد به أن المرگب الذى لا يدرك كَلَّهُ لا يترك ذلك المرگب بكليته، و معناه حينئذٍ لزوم الإتيان بالمرگب الناقص بعد تعذر درك التام.

ويحتمل أن يكون المراد به أن المرگب الذى لا يدرك كَلَّهُ لا يترك كَلَّ ذلك المرگب؛ أى لا يترك كَلَّ جزء من أجزائه. فعلى الأول يدل على كون الباقي لا بدّ و أن يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها، و على الثانى لا دلالة له على ذلك، و الظاهر هو المعنى الثانى.

المرجع فى تعيين الميسور

ثم إنّ المرجع فى تعيين الميسور هل هو العرف أو الشرع؟ وجهان مبنيان على أن المراد من قوله عليه السلام:

«الميسور لا يسقط بالمعسور»، هل هو أن الميسور من المصلحة الكائنة فى الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور منها، أو أن المراد أن الميسور من نفس الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور منها؟

فعلى الأول يكون المرجع هو الشرع، لعدم اطلاع العرف على قيام الباقي المقدور ببعض المصلحة، لاحتماله أن تكون المصلحة متقومة بالمجموع، و على الثانى يكون المرجع هو العرف، كما هو واضح. و هذا هو الظاهر.

و حينئذٍ فكلّ مورد حكم العرف فيه بأنّ الباقي فى المقدور ميسور للطبيعة المأمور بها يحكم فيه بلزوم الإتيان به.

و دعوى: أن ذلك مستلزم لتخصيص كثير، بل الخارج منه أكثر من الباقي بمراتب.

مدفوعة: بمنع استلزامه لتخصيص الأكثر، كيف وقد حكموا به في مثل الصلاة والوضوء والحجّ ونظائرها، وكثير من الموارد التي لم يجرؤ فيها القاعدة فإنّما هو لخروجها عنها موضوعاً كالصوم مثلاً، فإنّ عدم حكمهم بوجوب الصوم على من قدر على الصيام بمقدار لا يبلغ مجموع النهار - مثلاً - إنّما هو لكون الصوم أمراً بسيطاً لا يكون له أجزاء، ومورد القاعدة إنّما هو المركّبات، كما هو واضح، هذا.

ولكنّ الخطب سهل بعد ما عرفت من ضعف أسناد الروايات الثلاث التي هي مدرك للقاعدة وعرفت(1) أيضاً أنّه لا جابر لضعفها، فتدبّر.

ص: 296

1- (1) - تقدّم في الصفحة 283.

فى شرائط الأصول

حسن الاحتياط مطلقاً

اعلم أنه لا يعتبر فى حسن الاحتياط عقلاً شىء زائد على تحقق موضوعه و عنوانه.

نعم هنا إشكالات لا بدّ من التعرّض لها و الجواب عنها.

بعضها يرجع إلى مطلق الاحتياط و لو كان فى الشبهات البدويّة.

و بعضها إلى الاحتياط فى خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى.

و بعضها إلى الاحتياط فيما إذا قامت الحجّة المعتبرة على خلافه.

أمّا الإشكال الراجع إلى مطلق الاحتياط، فهو أنّ الاحتياط يعتبر فيه أن يكون الإتيان بالعمل بانبعث من بعث المولى، و ليس الاحتياط عبارة عن مجرد الإتيان بالعمل مطلقاً، لعدم صدق الإطاعة مع عدم الانبعث، لأنّ حقيقة الطاعة أن تكون إرادة العبد تبعاً لإرادة المولى بانبعثه عن بعثه و تحرّكه عن تحريكه، و هذا يتوقّف على العلم بتعلّق البعث و التحريك نحو العمل، و لا يمكن الانبعث بلا توسيط البعث الواصل إلى المكلف.

و حينئذٍ فمع كون الأمر مجهولاً للمكلف لا يعقل أن ينبعث منه، وبدون تحقق الانبعاث لا يتحقق الإطاعة، واحتمال الأمر وإن كان محرّكاً باعثاً، إلا أنه لا يكفي؛ لأنه لا بدّ من كون الانبعاث مسبباً عن نفس بعث المولى و تحريكه، و الاحتمال يغير البعث الواقعي.

و دعوى: أنّ الانبعاث إنّما هو عن الأمر المحتمل لا احتمال الأمر.

مدفوعة: بأنّ الانبعاث عن الأمر المحتمل مستحيل، لأنه لا بدّ من إحراز ذلك و إحراز وجود الأمر لا يجتمع مع توصيفه بكونه محتملاً، فمع الاحتمال لا يكون الأمر بمحرز، و مع إحرازه لا يكون الأمر محتملاً، فلا يعقل الانبعاث عن الأمر بوصف كونه محتملاً، هذا.

و يمكن توسعة دائرة هذا الإشكال بالقول بأنّ الانبعاث لا يكون عن البعث و لو في موارد العلم بالبعث، لأنّ المحرّك و الباعث ليس هو البعث بوجوده الواقعي، و إلا لكان اللازم ثبوت الملازمة بينهما و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه؛ لأنه كثيراً ما لا يتحقق الانبعاث مع تحقق البعث في الواقع و نفس الأمر، و كثيراً ما ينبعث المكلف مع عدم وجود البعث في الواقع، فهذا دليل على أنّ المحرّك و الباعث ليس هو نفس البعث، بل الصورة الذهنية الحاكية عنه باعتقاد المكلف، فوجود البعث و عدمه سواء.

و هذا لا يختصّ بالبعث، بل يجرى في جميع أفعال الإنسان و حركاته، ضرورة أنّ المؤثر في الإخافة و الفرار ليس هو الأسد بوجوده الواقعي، بل صورته الذهنية المعلومة بالذات المنكشفة لدى النفس. و لا فرق في تأثيرها بين كونها حاكية عن الواقع واقعاً و بين عدم كونها كذلك؛ لعدم الفرق في حصول

الخوف بين العالم بوجود الأسد الغير الموجود، وبين العالم بوجود الأسد الموجود.

وبعبارة اخرى: لا فرق بين العالم وبين الجاهل بالجهل المركّب، ولو كان المؤثّر هو الأسد بوجود الواقعي لكان اللازم عدم تحقّق الخوف بالنسبة إلى الجاهل، مع أنّ الوجدان يشهد بخلافه.

فانقدح ممّا ذكر: أنّ الانبعاث عن بعث المولى لا- يتوقّف على وجوده في الواقع، بل يتحقّق في صورة الجهل المركّب به. والسرّ أنّ الانبعاث إنّما هو عن البعث بصورته الذهنية المعلومة بالذات، وإلا يلزم عدم انفكاك الانبعاث عن البعث، فلا يتحقّق الانبعاث بدونه، ولا البعث بدون الانبعاث، ولازمه عدم تحقّق العصيان أصلاً، كما لا يخفى.

و حينئذٍ: يظهر عدم إمكان تحقّق الإطاعة أصلاً ولو في صورة العلم بعد كون المعبر في حقيقتها هو كون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث بوجوده الواقعي.

ويمكن تصوير ذلك بصورة البرهان بنحو الشكل الأول الذي هو بديهى الانتاج بأن يقال: إنّ الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، ولا شيء من الانبعاث ببعث المولى بممكن التحقّق، ينتج: فلا شيء من الإطاعة بممكن.

و الجواب عن هذا الإشكال أولاً: أنّه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة بنظر العرف و العقلاء إلا وجود البعث و العلم به، فإذا تحقّق البعث و صار موجوداً واقعاً و علم به المكلف بتوسط صورته الذهنية ففعل بداعي ذلك يتحقّق حينئذٍ عنوان الإطاعة.

و دعوى: أنّ الانبعاث لم يكن مسبباً عن البعث، مدفوعة: بأنّ الصورة

الذهنيّة حيث كانت كاشفة عن الواقع و حاكية له يكون الانبعاث معها مستنداً إلى الواقع، و هي وسيلة إلى النيل به و الوصول إليه، فالبعث في الحقيقة هو نفس البعث لا- الصورة الذهنيّة. كيف و هذه الصورة مغفولة عنها غير متوجّه إليها، لأنّ العالم بالبعث لا يرى إلاّ نفس البعث، و لا يتوجّه إلى صورته المعلومة بالذات أصلاً، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المراد بكون الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، هل هو لزوم كون الانبعاث مستنداً إلى البعث من دون واسطة، أو لزوم كون الانبعاث مستنداً إليه و لو بالعرض؟ فعلى الأوّل نمنع الصغرى، لعدم الدليل على كون الإطاعة عبارة عن الانبعاث عن البعث بالذات، و على الثاني نمنع الكبرى، لوضوح إمكان الانبعاث ببعث المولى بالعرض، بل قد عرفت أنّه في صورة العلم دائماً يكون الانبعاث مستنداً إلى البعث تبعاً.

و ثالثاً: أنّ ما ذكر في الإشكال مبنى على لزوم عنوان الإطاعة، مع أنّه لا دليل عليه. و الإطاعة المأمور بها في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ...» (1) إلى آخره ليس المراد بها إلاّ مجرد الموافقة و عدم المخالفة، و الدليل عليه أنّ إطاعة الرسول و اولى الأمر لا بدّ و أن يكون المراد منها ذلك، كما لا يخفى. فاتّحاد السياق يقضى بكون المراد من إطاعة الله أيضاً ليس إلاّ مجرد الموافقة فتدبر.

هذا كلّه في الإشكال على مطلق الاحتياط.

و أمّا الإشكال الذي يختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، فتارة من جهة التكرار، و اخرى من أجل اعتبار قصد القرية و الوجه و نظائرها في العبادة.

ص: 300

أمّا من الجهة الأولى فمحصّله: أنّ تكرار العبادة مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي يعدّ لعباً بأمر المولى، و اللعب و العبث ينافي العبوديّة التي هي غاية الفعل العبادي، بل نقول: إنّ حصول اللعب بالتكرار لا يختصّ بالعبادة، بل يجري في غيرها.

ألا ترى أنّه لو علم عبد بأنّ المولى طلب منه شيئاً مردّداً بين امور مختلفة و كان قادراً على تحصيل العلم التفصيلي بمطلوب المولى، و لكن اكتفى بالامثال الإجمالي، فأحضر عدّة من العلماء و عملة المولى و جماعة من الصنوف المختلفة يعدّ لاعباً بأمر المولى و أنّه في مقام الاستهزاء و السخرية.

فيستفاد منه أنّ التكرار لعب بأمر المولى فلا يجوز.

و الجواب أمّا أولاً: أنّ المدّعى هو كون التكرار مطلقاً لعباً بأمر المولى، و هو لا يثبت بكونه لعباً في بعض الموارد كما في مثل المثال، لأنّ كثيراً من موارد التكرار لا يكون فيه لعب أصلاً.

ألا- ترى أنّه لو كان له ثوبان أحدهما طاهر و الآخر نجس، و كان قادراً على غسل أحدهما، و لكن كان ذلك متوقّفاً على تحمّل مشقّة و صرف وقت كثير، فصلّى فيهما معاً هل يعدّ هذا الشخص لاعباً و لاغياً؟ و كذا لو دار الواجب في يوم الجمعة بين الظهر و صلاة الجمعة و كان قادراً على السؤال عن الفقيه - مثلاً - لكن كان له محذور عرفي في السؤال إمّا من ناحيته، أو من ناحية الفقيه، فجمع بينهما هل يعدّ لاعباً؟ كلاً. و بالجملة فالمدّعى لا يثبت بما ذكره.

و أمّا ثانياً: لو فرض كون التكرار لعباً و عبثاً، لكن نقول: إنّ المعتبر في صحّة العبادة أن يكون أصل الإتيان بها بداعي تعلق الأمر بها من المولى، و أمّا الخصوصيات الخارجة عن حقيقة العبادة كالمكان و الزمان و نحوهما في مثل

الصلاة فلا يعتبر أن يكون الإتيان بها بداعى الأمر، بل لا وجه له بعد كونها خارجة عن متعلق الأمر. كيف ولو اعتبر الاخلاص فيها يلزم عدم صحّة شىء من العبادات، كما هو واضح. هذا مع أنّ التكرار لا يكون من الخصوصيّات أصلاً، ضرورة أنّ الإتيان بالصلاة فى ثوبين لا يكون شىء من الصلاتين من خصوصيات الصلاة الأخرى ككونها واقعة فى مكان كذا أو زمان كذا، بل كلّ منهما أمر مستقلّ، كما لا يخفى.

وبالجملة: فالمراد بكون التكرار لعباً إن كان هو اللعب بأمر المولى فمنع ذلك جدّاً؛ لأنّه ليس لعباً إلاّ فى كيفيّة الإطاعة، وإن كان هو اللعب ولو فى خصوصيّات العمل، فمنع كون هذا اللعب مؤثراً فى البطلان.

وأما من الجهة الثانية فمحصّله: أنّه يعتبر فى العبادة قصد القربة والوجه والتميز والجزم بالنيّة، ولا يتحقّق ذلك إلاّ مع العلم التفصيلى بالمأمور به.

والجواب - مضافاً إلى منع توقّف قصد القربة والوجه والتميز على العلم التفصيلى، بل يتحقّق فى الامتثال الإجمالى أيضاً بداهةً. نعم الجزم بالنيّة لا يتحقّق إلاّ مع العلم التفصيلى - أنّه لا دليل على اعتبار ذلك فى العبادة، لعدم الدليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً.

أما عقلاً فواضح، وأما شرعاً فلخلو النصوص عن الدلالة على اعتبارها، ومن الواضح أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى إلاّ مجرّد الإتيان به فى الخارج، فإطلاق دليل الأمر دليل على العدم، بناءً على ما حقّقنا فى مباحث الألفاظ من إمكان أخذ ذلك كلّه فى متعلق الأمر، وعلى تقدير القول بعدم الإمكان فحيث إنّّه لا سبيل للعقل إلى تشخيص كونها معتبرة، بل اللازم أن يبيّنه الشارع، والمفروض عدم دليل شرعى على اعتبارها، فلا وجه للقول به.

نعم قد يستدلّ بالإجماع على ذلك، كما ادّعه السيّد الرضى (1) على بطلان صلاة من صلّى ولا يعلم أحكامها، كما أنّه قد ادّعى الإجماع على بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد و الأخذ بالاحتياط، ولكن كلّ ذلك ممّا لم يثبت.

نعم القدر المتيقّن أنّه يعتبر في صحّة العبادة أن لا يكون الداعي لها أمراً دينوياً بل أمراً مرتبطاً بالله جلّ شأنه، والزائد على ذلك مشكوك مورد لجريان البراءة على ما عرفت سابقاً (2) من أنّ مقتضى التحقيق هو جريان البراءة في الأقلّ والأكثر.

و الفرق بين نيّة الوجه و بين سائر الشروط من حيث جريان البراءة كما ذكره الشيخ في الرسالة (3) ممّا لا يتم. كما أنّ دعوى كون المقام من صغريات مسألة التعيين و التخيير لا مسألة الأقلّ و الأكثر ممنوعة جدّاً.

و بالجملة: فالظاهر صحّة عبادة المحتاط، هذا كلّّه في الإشكال في الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

و أمّا الإشكال الراجع إلى الاحتياط فيما إذا كان على خلافه حجة شرعية، فهو ما ذكره المحقّق النائيني على ما في التقريرات، و محصّله: أنّه يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجة شرعية أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجة، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجة إحراراً للواقع، و ليس للمكلف أن يعمل بالعكس إلا إذا لم يستلزم الاحتياط استئناف

ص: 303

1- (1) - انظر ذكرى الشيعة 4: 325، فرائد الأصول 2: 508.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 176 و 195.

3- (3) - فرائد الأصول 2: 507.

جملة العمل وتكراره. و السرّ في ذلك أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدم العمل بمؤدّي الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع، هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة التفصيلية، وبعد قيام الطريق المعترى يكون المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي بمؤدّي الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي (1)، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنّ معنى حجّية الأمانة واعتبارها ليس إلاّ مجرد وجوب العمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليها في مقام العمل، وأمّا دلالة دليل الحجّية على لزوم إلقاء احتمال الخلاف فلم نعرف لها وجهاً. وبالجملة:

فحجّية الأمانة معناها مجرد عدم جواز ترك العمل بها وهذا لا ينافي الإتيان على طبق الاحتمال المخالف من باب الاحتياط، كما هو واضح.

وثانياً: أنّ تقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي ممنوع، بل الظاهر كونهما في عرض واحد ورتبة واحدة، فمع التمكن مع تحصيل العلم يجوز له الاقتصار على الامتثال الاحتمالي. و السرّ أنّه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة أزيد من الإتيان بالمأمور به مع جميع القيود المعترية فيه ولو بداعي احتمال الأمر، ولا فرق بينهما في نظر العقل أصلاً.

ص: 304

فانقذح من جميع ما ذكرنا: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء زائد على تحقّق موضوعه و هو احتمال التكليف. هذا كلّه في الاحتياط.

اعتبار الفحص في جريان البراءة

إشارة

وأما أصالة البراءة فيعتبر في جريانها في الشبهات الحكمية الفحص.

والكلام فيه تارة: يقع في أصل اعتبار الفحص ووجوبه، و أخرى: في مقداره، و ثالثة: فيما يترتّب على العمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام.

أما الكلام في أصل اعتبار الفحص ووجوبه فقد يقع في البراءة العقلية و قد يقع في البراءة الشرعية.

أدلة وجوب الفحص

أما البراءة العقلية التي مدركها قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان فلا إشكال في اعتبار الفحص فيها، لأنّها متفرّعة على عدم البيان، و المراد به و إن كان هو البيان الواصل إلى المكلف جزماً، إلاّ أنّ مناط الوصول ليس هو أن يُعلم المولى كلّ واحد من المكلفين بحيث يسمعه كلّ واحد منهم، بل وصوله يختلف حسب اختلاف الموالى و العبيد.

فالمولى المقتن للقوانين العامة الثابتة على جميع المكلفين يكون إيصاله للأحكام من الأوامر و النواهي إنّما هو بإرسال الرسل و إنزال الكتب ثمّ الأحاديث المروية عن أنبيائه و أوصيائهم المحفوظة في الكتب التي بأيدي المكلفين، بحيث يتمكّن كلّ واحد منهم من المراجعة إليها و الاطلاع على

أحكام الله جلّ شأنه. و حينئذٍ فالملاك فى تحقّق البيان الذى لا يقبح العقاب و المؤاخذه معه هو أنّ أمر الله تعالى رسوله بتبليغه و قد بلّغه الرسول على نحو المتعارف و صار مضبوطاً فى الكتب المعدّة له، و مع فقدان أحد هذه الشروط يصدق عدم البيان و يقبح العقاب معه. و حينئذٍ فمع احتمال المكلف ثبوت التكليف المبيّن الواصل بحيث لو فحص لظفر به لا يجوز الاعتماد على البراءة التى مدرّكها قبح العقاب بلا بيان، كما أنّ العبد العرفى لو وصل إليه مكتوب من ناحية مولاه و احتمال أن يكون المكتوب متضمناً لبعض التكليف لا يجوز له القعود عنه بعد عدم المراجعة إليه استناداً إلى أنّ المولى لم يبيّن حكمه، و لا يكون مثل هذا العبد معذوراً عند العقلاء جزماً، كما هو غير خفى.

ثمّ إنّّه قد يستشكل فى وجوب الفحص و عدم جريان البراءة قبله بأنّ الحكم ما لم يتّصف بوصف المعلوماتية لا يكون باعثاً و محرّكاً، ضرورة أنّ البعث بوجوده الواقعى لا يصلح للمحرّكية، و إلّا لكان اللازم تحقّق الانبعاث بالنسبة إلى الجاهل به المعتقد عدمه، بل قد عرفت سابقاً (1) أنّه لا يعقل أن يكون الانبعاث مسبباً عن البعث الواقعى، بل الانبعاث دائماً مسبب عن البعث بوجوده العلمى الذى هى الصورة الذهنية الكاشفة عنه، و الأوامر إنّما تتّصف بالباعثية و المحرّكية بالعرض، كما أنّ اتّصافها بوصف المعلوماتية أيضاً كذلك، ضرورة أنّ المعلوم بالذات، إنّما هى نفس الصورة الحاضرة عند النفس، كما حقّق فى محلّه.

ص: 306

1- (1) - تقدّم فى الصفحة 298.

وبالجملة: فالبعث الواقعي لا- يكون باعثاً ما لم يصر مكشوفاً، والكاشف عنه إنّما هو العلم ونحوه. و أمّا الاحتمال فلا يعقل أن يكون كاشفاً، وإلاّ لكان اللازم أن يكشف عن طرفي الوجود والعدم، كما هو واضح. فمع الاحتمال لا يكون البعث الواقعي باعثاً ومحركاً، و بدون الباعثيّة لا يمكن أن يكون منجزاً، و مع عدم التنجز لا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفته، و هذا بلا فرق بين كون المكلف قادراً على الفحص وعدمه.

و يرد عليه أولاً: النقض بما إذا قامت الحجّة المعتبرة من قبل المولى على ثبوت التكليف و فرض عدم إفادتها الظنّ، بل كان التكليف مع قيام الأمانة أيضاً مشكوكاً أو مظنون الخلاف، فإنّه يجري فيه هذا الإشكال، و مقتضاه حينئذٍ عدم ثبوت العقاب على مخالفته على تقدير ثبوته في الواقع، مع أنّه واضح البطلان، وإلاّ يلزم لغويّة اعتبار الأمانة، كما هو واضح، مضافاً إلى أنّه لا يلتزم به المستشكل أيضاً.

و ثانياً: الحلّ بأنّه لا نسلم أن يكون المنجزية متفرّعة على الباعثيّة، لأنّ المنجزية الراجعة إلى صحّة عقوبة المولى على المخالفة و العصيان حكم عقلي، و قد عرفت أنّ العقل يحكم بعدم المعذوريّة و بصحّة العقوبة لو بيّن المولى التكليف بنحو المتعارف، بحيث كان العبد متمكناً من الاطلاع عليه بالمراجعة إلى مظانّ ثبوته و لم يراجع، فخالف اعتماداً على البراءة كما عرفت في مثال المكتوب الواصل من المولى إلى العبد و يحتمل اشتماله على بعض التكاليف، و الظاهر أنّ هذا من الوضوح بمكان، فلا موقع لهذا الإشكال.

ثمّ إنّّه قد يقرّر وجوب الفحص بوجه آخر، و محصّله: أنّ ارتكاب التحريم قبل الفحص و المراجعة إلى مظانّ ثبوته ظلم على المولى، و الظلم خصوصاً

على المولى قبيح محرّم، فلو اقتحم في المشتبه قبل الفحص يستحق العقوبة لأجل الظلم على المولى، كما أنه في موارد التجزّي يستحقّ العقوبة عليه وإن كان لا يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع في المقامين.

و يرد عليه: أنّ تحقّق عنوان الظلم في المقام ليس إلاّ من جهة احتمال حصول المخالفة بالاقتحام في المشتبه، ضرورة أنه مع العلم بعدم وجود التكليف في البين لا يكون مجرد ترك الفحص من مصاديق ذلك العنوان، فترك الفحص و ارتكاب محتمل التحريم إنّما يكون ظلماً لأجل احتمال تحقّق المخالفة التي هي قبيحة موجبة لاستحقاق العقوبة.

و حينئذٍ نقول: بعد جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و لو قبل ترك الفحص - كما هو المفروض - لا يبقى مجال لاحتمال تحقّق المخالفة القبيحة أصلاً و مع انتفاء هذا الاحتمال يخرج المقام عن تحت عنوان الظلم على المولى، كما هو واضح.

و من هنا يظهر الفرق بين المقام و بين مسألة التجزّي: فإنّ الموضوع للحكم بالقبح و الحرمة هناك على تقدير ثبوته إنّما هو نفس عنوان التجزّي، الراجع إلى الطغيان على المولى و الخروج عن رسم الرقيّة و العبوديّة، و هذا لا يتوقّف تحقّقه على ثبوت التكليف، بل يصدق على كلا التقديرين، بخلاف المقام.

فإنّ تحقّق عنوان الظلم يتوقّف على عدم حكم العقل بقبح العقاب و لو قبل الفحص، و المفروض حكمه بذلك مطلقاً، فتدبّر، هذا.

و قد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بوجه ثالث و هو: أنّ كلّ من التفت إلى المبدأ و الشريعة يعلم إجمالاً بثبوت أحكام فيها، و مقتضى العلم الإجمالي هو الفحص عن تلك الأحكام.

ولا يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ الكلام إنّما هو في شرائط جريان أصل البراءة بعد كون المورد المفروض مجرى لها، وقد عرفت أنّ مجريها هو الشكّ في أصل التكليف وعدم العلم به لا إجمالاً ولا تفصيلاً. فلو فرض ثبوت العلم الإجمالي يخرج المورد عن مجريها، فالتمسك لاعتبار وجوب الفحص في جريانها بالعلم الإجمالي لا يبقى له موقع أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى. ولكن حيث إنّه وقع مورداً للنقض والإبرام بين الأعلام فلا مانع من التعرّض لحاله بما يسعه المقام، فنقول:

قد نوقش في الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص تارة: بأنّه أخصّ من المدعى، لأنّ المدعى هو وجوب الفحص والاستعلام في كلّ مسألة تعمّ بها البلوى، وهذا الاستدلال إنّما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالي بذلك.

وإخرى: بأنّه أعمّ من المدعى، لأنّ المدعى هو الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلك، لأنّ متعلّق العلم هي الأحكام الثابتة في الشريعة واقعاً، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باق على حاله ولو بعد الفحص التام عمّا بأيدينا، هذا.

وأجاب المحقّق النائيني قدس سره - على ما في التقريرات - عن المناقشة الأولى بأنّ استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، لأنّ متعلّق العلم تارة: يتردّد من أول الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم بأنّ في هذا القطيع من الغنم موطوء و تردّد بين كونه عشرة أو

عشرين. و اخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقلّ و الأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطئيّة البيض من هذا القطيع و ترددت البيض بين كونها عشراً أو عشرين، ففي الأول ينحلّ العلم الإجمالي، و في الثاني لا ينحلّ، بل لا بدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان.

ففي المثال: العلم الإجمالي تعلّق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع، فكّل ما كان من أفراد البيض واقعا قد تنجز التكليف به، و لازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض، و المقام من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالإجمال هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت بسبب هذا العلم الإجمالي جميع الأحكام المثبتة في الكتب، و لازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، و لا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار و تردّد ما في الطومار بين الأقلّ و الأكثر، بل لا بدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف و العقلاء، و ما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل.

و عن المناقشة الثانية بأنّه و إن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلاّ أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّة مثبتة للأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاصّ، و يرتفع الإشكال بحذافيره

ويتم الاستدلال لوجوب الفحص، فتدبر جيداً (1)، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أن ما ذكره من الفرق في الانحلال وعدمه بين ما لو كان متعلق العلم الإجمالي بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر، وبين ما كان عنواناً ليس مردداً بينهما من أول الأمر إنما يتم لو كان متعلق العلم الإجمالي في القسم الثاني نسبتاً إلى المعنون كنسبة المحصل إلى المحصل، وأما لو لم يكن من هذا القبيل كما في المثال الذي ذكره فلا وجه لعدم الانحلال، لانحلال التكليف إلى التكليف المتعددة المستقلة حسب تعدد المعنونات وتكثرها، وحينئذٍ فلا يبقى فرق بين القسمين.

و ثانياً: لو قطع النظر عن ذلك نقول: إن تعلق العلم الإجمالي بعنوان يوجب تنجيز متعلقه إذا كان متعلقه موضوعاً للحكم الشرعي، وأما إذا لم يكن مما يترتب عليه الحكم في الشريعة فلا أثر له بالنسبة إليه، كما في المثال الذي ذكره. فإن الموضوع للحكم بالحرمة ووجوب نفى البلد - مثلاً - إنما هو الحيوان الموطوء بما أنه موطوء، وأما كونه أبيض أو أسود فلا دخل له في ترتب الحكم وحينئذٍ فالعلم الإجمالي بموطوءة البيض من هذا القطيع لا يؤثر إلا بالنسبة إلى ما علم كونه موطوءاً، لكونه الموضوع للأثر الشرعي.

وكذا المقام، فإنما إنما نكون مأخوذين بالأحكام الواقعية الثابتة في الشريعة، وأما عنوان كونها مضبوطة في الكتب التي بأيدينا فهو مما لا ارتباط له بذلك أصلاً، كما هو واضح.

ومن المعلوم أن العلم الإجمالي بتلك الأحكام الثابتة في الشريعة يكون

ص: 311

من أول الأمر متردداً بين الأقل والأكثر، كما أنّ في مثال البيض يكون العلم الإجمالي بالعنوان الموضوع للحكم الشرعي مردداً بين الأقل والأكثر بنفسه و من أول الأمر.

و حينئذٍ نقول: لو صحّ ما ادّعه من أنّ تعلق العلم الإجمالي بعنوانٍ يوجب التنجّز بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعية لذلك العنوان يصير القسم الأول أيضاً كالقسم الثاني في عدم الانحلال، بل أولى منه، لأنّ العنوان فيه يكون متعلّقاً للحكم الشرعي بخلاف القسم الثاني.

وثالثاً: أنّ ما أجاب به عن المناقشة الثانية لا يتم بناءً على مذهبه من أنّ المقام من قبيل القسم الثاني من العلم الإجمالي، لأنّ العلم الإجمالي العامّ تعلق بعنوان «ما في الكتب» أعمّ من الكتب التي بأيدينا أو بعنوان «ما في الشريعة»، وقد فرض أنّ تعلقه به يوجب تنجّزه بجميع أفراد الواقعية، ولا يعرض له الانحلال وإن تردّد بين الأقل والأكثر، كما هو غير خفي.

ثمّ إنّ مثال الطومار الذي ذكره لا يكون مرتبطاً بالمقام، لأنّ وجوب الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار ليس من آثار العلم الإجمالي باشتغال ذمّة لزيد، بل يجب الفحص فيها ولو بدون العلم الإجمالي وكون الشبهة بدويّة، كما سيأتي أنّ هذا المحقّق يلتزم بوجوب الفحص في مثل المثال ولو مع عدم العلم الإجمالي، فتدبر جيّداً.

ثمّ إنّ أجاب المحقّق العراقي قدس سره - على ما في التقرير - عن المناقشة الأولى المتقدمة بأنّها إنّما تتّجه لو كان متعلّق العلم الإجمالي مطلقاً أو كان مقيّداً بالظفر به على تقدير الفحص، ولكن كان تقريب العلم الإجمالي هو كونه بمقدار من الأحكام على وجه لو تفحص ولو في مقدار من المسائل لظفر به.

وأما لو كان تقريبه بما ذكرناه من العلم بمقدار من الأحكام في مجموع من المسائل المحرّرة على وجه لو تفحص في كلّ مسألة تكون مظانّ وجود محتملة لظفر به. فلا يرد إشكال، فإنّه على هذا التقريب يترتب عليه النتيجة المزبورة، وهي عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ولا يجدى في رفع أثر العلم مجرد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال في جملة من المسائل ليكون الشكّ بدوياً في البقّة، كما أنّه يترتب عليه جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألة بعد الفحص وعدم الظفر فيها بالدليل على التكليف، فإنّه بمقتضى التقييد المزبور يستكشف من عدم الظفر بالدليل فيها عن خروجها عن دائرة المعلوم بالإجمال من أوّل الأمر (1)، انتهى.

ويرد عليه: أنّ تقريب العلم الإجمالي بالوجه الأوّل أو الثاني ليس أمراً موكولاً إلى اختيارنا حتّى لو قرّبناه على الوجه الثاني ترتّب عليه النتيجة واندفع الإشكال والمناقشة، بل لا بدّ من ملاحظة الواقع وأنّ العلم الإجمالي الحاصل لمن التفت إلى المبدأ والشرعية هل هو على النحو الأوّل أو الثاني.

و حينئذٍ نقول: إنّ المراجعة إلى الوجدان تشهد بكونه إنّما هو على النحو الأوّل بل نقول: إنّ لازم تقريبه بالنحو الثاني هو العلم بوجود حكم إلزامي في كلّ مسألة، ضرورة أنّه مع عدم هذا العلم لا يبقى مجال لوجوب الفحص بعد الظفر بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه.

و من الواضح أنّه لا يمكن هذه الدعوى الراجعة إلى ثبوت حكم إلزامي في كلّ مسألة، كما لا يخفى.

ص: 313

و كيف كان: فالعمدة ما ذكرنا في مقام الجواب عن الاستدلال لوجوب الفحص بالعلم الإجمالى و أنه خروج عن فرض كون المورد مجرى للبراءة، فتدبر.

و الصحيح الاستدلال لذلك بحكم العقل بوجوب الفحص و عدم حكمه بقبح العقاب قبل المراجعة إلى مظانّ ثبوت التكليف و بيانه، و مع ذلك لا- مجال لدعوى الإجماع القطعى على وجوبه، ضرورة أنه على تقدير ثبوته لا يكون حجة بعد قوة احتمال أن يكون مستند المجمعين هو هذا الحكم العقلى الضرورى، كما أنّ التمسك بالكتاب و السنة لذلك نظراً إلى اشتمالهما على الأمر بالتنفقه و التعلّم و نظائرهما ممّا لا يخلو من مناقشة، لأنّه من البعيد أن يكون المقصود منهما هو بيان حكم تأسيسى تعبدى، بل الظاهر أنّها إرشاد إلى حكم العقل بذلك.

فالدليل فى المقام ينحصر فى حكم العقل بعدم جواز القعود عن تكاليف المولى اعتماداً على البراءة قبل الرجوع إلى مظانّ ثبوته، هذا فى الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فعلى تقدير جريان البراءة العقلية فيها - كما هو الحقّ و المحقّق - فهل يجب فيها الفحص مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا توقّف امتثال التكليف غالباً على الفحص - كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التى لا يحصل العلم بها إلاّ بالفحص عنه كالأستطاعة فى الحجّ و النصاب فى الزكاة - فيجب الفحص، و بين غيره فلا يجب، أو يفصل بين ما إذا كان تحصيل العلم غير متوقّف إلاّ على مجرد النظر فى المقدمات الحاصلة، فيجب، و بين غيره، فلا يجب؟ وجوه بل أقوال.

و الظاهر هو وجوب الفحص مطلقاً؛ لأنّ العقل الحاكم بجريان البراءة العقلية فيها الراجعة إلى قبح العقاب من قبل المولى قبل ثبوت الوظيفة بإحراز الصغرى والكبرى معاً، لا يحكم بذلك إلا بعد الفحص واليأس عن إحراز الصغرى، والدليل على ذلك مراجعة العقلاء فى امورهم. ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بإكرام ضيفه و تردّد بين كون زيد ضيفه أم غيره، و كان قادراً على السؤال عن المولى و العلم بذلك هل يكون معذوراً فى المخالفة مع عدم الإكرام؟ كلاً، فاللازم بحكم العقل، الفحص و التتبع فى الشبهات الموضوعية أيضاً.

هذا كلّه فيما يتعلّق بأصل اعتبار الفحص.

فى بيان مقدار الفحص

و أمّا مقداره فالظاهر أنّه يجب إلى حدّ اليأس عن الظفر بالدليل، و هو يتحقّق بالمراجعة إلى المحالّ التى يذكر فيها أدلّة الحكم غالباً، و لا يجب التفحص فى جميع الأبواب و إن كان قد يتفق ذكر دليل مسألة فى ضمن مسألة اخرى لمناسبة، إلا أنّ ذلك لندوره لا يوجب الفحص فى جميع المسائل لأجل الاطلاع على دليل مسألة منها، كما لا يخفى.

ص: 315

التعادل و الترجيح

و قبل الورود فى المقصد لا بدّ من ذكر فصول:

اشارة

ص:317

عدم تعارض العامّ والخاصّ

لا إشكال في أنّ البحث عن التعادل و الترجيح من أهمّ المباحث الأصوليّة، بل هو العمدة العليا و المطلب الأقصى، كما لا يخفى.

اختصاص الكلام في هذا الباب بتعارض الأخبار

و موضوعه هو الدليلان المتعارضان مطلقاً من غير اختصاص بخصوص الأخبار المتعارضة، لكن حيث كانت الأخبار أهمّ الأدلّة في باب الفقه مضافاً إلى أنّ الروايات الدالّة على الترجيح واردة في خصوص الخبرين المتعارضين، فلذا اختصّ الكلام بخصوص تعارض الروايتين و بيان المرجّحات المنصوطة و غيرها. فلا بدّ أولاً من بيان ما به يتحقّق التعارض ثمّ النظر في المرجّحات.

فنقول: الروايات الواردة في باب الترجيح إذا لاحظتها بعد التتبّع تعرف أنّه قد اخذ في موضوع بعضها عنوان التعارض كالمقبولة الآتية (1) و في موضوع

ص: 319

أكثرها عنوان الاختلاف. و الظاهر أنه لا فرق بينهما عند العرف الذي يكون هو المرجع في تشخيص مثل هذه الأمور الواقعة في موضوعات الأحكام.

فكما أنّ تشخيص الماء و الخمر و الكلب و غيرها من العناوين المأخوذة في الموضوعات راجع إلى العرف و لا مدخلة للشارع بما هو شارع فيها، فكذلك تشخيص عنوان التعارض و الاختلاف الواقع بين الدليلين أو الأدلة راجع إليه أيضاً، لعدم الفرق بين الموارد أصلاً.

نعم يقع الكلام في تعيين مورد التشخيص و أنه في أيّ مورد يحكم بالتعارض فنقول: لا خفاء في أنّ السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية، و كذا في أنّ الموجبة الكلية تناقض السالبة الجزئية، و قد بيّن ذلك في علم الميزان، و مع ذلك نرى أنّ العرف لا يحكم بالتناقض بينهما في بعض الموارد. ألا- ترى أنّ العرف و العقلاء لا يحكم بتعارض الخاصّ و العامّ، مع أنّ أمرهما غالباً لا يخلو عن السالبة الكلية و الموجبة الجزئية أو العكس.

و الدليل على عدم حكمهم بتعارضهما - مضافاً إلى الوجدان - اشتمال القرآن على مثل ذلك مع تصريحه بعدم الاختلاف فيه، و أنه «لَوْ كَانَ مِنْ عِدَدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (1) و لو كان مثل ذلك من قبيل الدليلين المتعارضين عند العقلاء لما كان لاعتصامهم بحبل القرآن مع اشتماله على ذلك مجال أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى، هذا.

و لكن الظاهر أنّ الحكم بعدم تعارضهما ليس مطلقاً و في جميع الموارد، لأننا نراهم أيضاً يحكمون بالمعارضة فيما لو وقعا في كلام متكلم عادي، أو في تصنيف

ص:320

مصنّف كذلك، فإنّه لو وقع في مورد من الرسالة العمليّة لفقّيه: أنّه يجب الوفاء بجميع العقود مثلاً، وفي مورد آخر منها: أنّه لا يجب الوفاء بالعقد الربوي، يرون التعارض بينهما، مع أنّهم لا يرونه بالنسبة إلى القرآن الدالّ على ذلك بقوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (1) وقوله تعالى: «وَ حَرَّمَ الرَّبَا» (2)

. و السرّ في ذلك مغايرة محيط التقنين و جعل الأحكام الكلّية و القوانين العامّة لمحيط غيره، كما هو الشأن في القوانين الموضوعة عند العقلاء، فإنّ بنائهم أولاً على جعل القانون على سبيل العموم ثمّ تخصيص بعض الموارد بعنوان التبصرة و غيره مثلاً.

و مرجع ذلك إلى أنّ أصالة العموم بالنسبة إلى العموم القانوني لا تبلغ من القوّة حدّ مثلها الجارى في غير العموم القانوني، فإنّه في غيره يعتمد عليها من دون لزوم فحص عن مخصّص، بل قد عرفت (3) أنّه على تقدير ثبوت المخصّص لا يرونه إلّا معارضاً له يعملون معهما معاملة المتعارضين، و هذا بخلاف أصالة العموم الجارية في العمومات القانونية، فإنّها ضعيفة غير جارية قبل الفحص عن المخصّص، و بعد الفحص أيضاً مع الظفر به، لكونه مقدّماً عليه عندهم و لا يكون معارضاً له.

ص: 321

1- (1) - المائدة (5): 1.

2- (2) - البقرة (2): 275.

3- (3) - تقدّم في الجزء الأوّل: 302.

إشارة

فانقدح: أنّ الوجه في تقدّم الخاصّ على العامّ هو اختلاف المحيطين و تغيّرهما وأنّ عدم تعارضهما إنّما هو في خصوص محيط التقنين دون غيره.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو في غير ما إذا كان الخاصّ قطعياً من حيث السند و الدلالة معاً، و أمّا لو كان كذلك لا يبقى معه مجال لجريان أصالة العموم في العامّ، ضرورة أنّ مورد الشكّ و عدم العلم بالتخصيص و مع العلم به لا يبقى لها مورد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد ذكر في وجه تقديم الخاصّ على العامّ وجوه آخر لا بأس بذكرها و ما يرد عليها:

كلام الشيخ الأنصاري و ما يرد عليه

أحدها: ما أفاده الشيخ قدس سره في رسائله حيث قال بعد تفسير الورود و الحكومة و الفرق بين الحكومة و التخصيص ما ملخصه: إنّ ما ذكرنا من الورود و الحكومة جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فإن كان المخصّص دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، و إن كان ظنّياً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأنّ معنى حجّية الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لو لا حجّية هذه الأمانة، و هو وجوب العمل بالعموم عند وجود المخصّص و عدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم، فثبت أنّ النصّ وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع

الجهات و حاكم عليه إذا كان ظنيًا في الجملة كالخاص الظني السند مثلاً، و يحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً و شرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الأصول العقلية، فتأمل. هذا على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

و أما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو غيرها فالظاهر أن النص وارد عليه مطلقاً و إن كان النص ظنيًا، لأن الظاهر أن دليل حجية هذا الظن مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، و يشهد له أن لم نجد و لا- نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص و إن فرض كونه أضعف الظنون المعتمدة. نعم لو فرض الخاص ظاهراً خرج عن النص و صار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدم العام (1)، انتهى.

و فيه مواقع للنظر:

منها: أن الحكم بورود النص على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات خلاف ما جرى عليه الاصطلاح، بل الظاهر أن مفاده خارج عن أصالة الظهور بالتخصيص، لأن ورود أحد الدليلين على الآخر إنما يكون بمعونة التعبد بأحدهما، و النص القطعي السند لا يحتاج إلى التعبد، بل الوجود إنما هو في مثل تقدم الأمارات على أصل البراءة - مثلاً - بناءً على أن يكون المراد ب

«ما لا يعلمون» في حديث الرفع هو مطلق ما لا حجة فيه، لا خصوص ما لا علم به، كما اخترناه سابقاً في مبحث البراءة، فإنه حينئذ يكون قيام الأمانة المعتمدة شرعاً رافعاً لموضوع الأصل لأجل كونها حجة شرعية، كما لا يخفى.

ص: 323

ومنها: أنّ ما أفاده على سبيل الاحتمال و أمر في ذيله بالتأمل و هو مشعر ببطلانه من أن يكون الظنّ وارداً على أصالة الظهور - بناءً على كون العمل بالظاهر معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص - حقّ لا محيص عنه، فإنّه لو كان مستند أصالة الظهور هي أصالة عدم القرينة - كما هو المفروض - يكون التعبد بالظنّ و اعتباره تعبداً بوجود القرينة، و مع وجودها بحكم التعبد يكون الظنّ وارداً عليها قطعاً، لخروج مؤداه عنها بمعونة التعبد بوجود القرينة، كما هو غير خفى.

ومنها: أنّ الحكم بورود النصّ الظنّي على أصالة الظهور التي مستندها الظنّ النوعي بإرادته الحاصل من الغلبة أو من غيرها، لكون دليل حجّية هذا الظنّ مقيد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، غير تامّ؛ لأنّ الطرفين حينئذٍ ثابتان ببناء العقلاء، ضرورة أنّ حجّية الظواهر لا مستند لها إلاّ ببناء العقلاء، كما أنّه المستند الفرد لاعتبار خبر الواحد - بناءً على ما هو التحقيق على ما مرّ في بحث خبر الواحد - و لا معنى لورود أحدهما على الآخر، كما أنّه لا معنى لحكومة الثاني على الأوّل بناءً على كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة على ما صرّح به في أوّل كلامه، لأنّ الحكومة و الورود من أحوال الدليل اللفظي كما اعترف به في تفسير الحكومة حيث قال: ضابطها أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر... إلى آخره(1)

. و أمّا ما استشهد به لما أفاده من أنّا لم نجد و لا نجد من أنفسنا مورداً يقدر في العامّ على الخاصّ... إلى آخره، فغاية ذلك هو تقدّم الخاص على العامّ.

ص:324

وأما كون الوجه في ذلك ما أفاده فلا دلالة على ذلك، بل نحن ندعى أن الوجه في ذلك ما ذكرناه من اختلاف محيط جعل القانون لغيره. ومنها: أن الحكم بتعارضهما لو كان الخاص ظاهراً وبأنه ربما يقدم العام حينئذٍ خلاف ما عليه بناء العقلاء، فإنه لم يوجد مورد يقدم فيه العام على الخاص وإن كان ظاهراً، فلا محيص حينئذٍ عما ذكرناه، فتأمل جيداً.

كلام المحقق الخراساني ونقده

ثانيها: ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره من أن الوجه في تقدم الخاص على العام والمقيّد على المطلق هو كون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، لكونه النص أو الأظهر و الآخر ظاهر دائماً، وبناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الظاهر، وهذا ترتفع المعارضة من بينهما وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، لعدم تنافيهما في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاوره متحيّرة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون السند فيهما قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدم النص أو الأظهر وإن كان بحسب السند ظنياً على الظاهر وإن كان بحسبه قطعياً (1)، انتهى.

ويرد عليه: أنه لو فرض كون العام والخاص من قبيل: أكرم كلّ عالم وأهن كلّ عالم فاسق، فلا ترجيح لظهور أحدهما على الآخر، ضرورة أن دلالة كلّ منهما على الوجوب إنما هو لأجل صيغة الأمر الظاهرة في الوجوب، كما أن دلالة كلّ منهما على العموم إنما هو لأجل الإتيان بكلمة «كلّ» الظاهرة في

ص: 325

العموم حسب ما مرّ في مبحثه(1) و مدخولها في كلّ منهما هو المشتقّ الموضوع بالوضع العامّ و الموضوع له كذلك. و من المعلوم أنّه لا يكون لمجموع الجملة وضع آخر ما عدا وضع مفرداتها، و على تقديره لا فرق بين الجملتين، كما هو واضح.

و دعوى: أنّ الأظهرية إنّما هي باعتبار أنّ دلالة كلّ عالم على أفراده الفاسقين أضعف من دلالة كلّ فاسق منهم على تلك الأفراد، لأنّ الدلالة الأولى إنّما هي الدلالة بالعرض، و الثانية إنّما هي بالذات، و من المعلوم أظهريتها بالنسبة إلى الأولى، كما لا يخفى.

مدفوعة: بمنع دلالة العامّ على الأفراد بخصوصياتها، بل امتناعها، ضرورة أنّ شموله لمثل زيد و عمرو و بكر و غيرهم من أفراد العلماء إنّما هو لأجل كونهم عالمين، لا لأجل تشخّصهم بتلك الخصوصيات، كما أنّ دلالة كلّ فاسق منهم على الأفراد أيضاً كذلك.

نعم تبقى دعوى الاختلاف في الانطباق، لأنّ انطباق العامّ على أفراد الخاصّ ليس بمثابة انطباق الخاصّ على أفراده.

ولكنّه يرد عليها: أنّ الانطباق أمر لا- ربط له بمقام الدلالة و الإثبات و الظهور و أخواه من حالات الدلالة، كما هو واضح. فانقذح أنّ التحليل يقضى بعدم استلزام الخاصّ لكونه نصّاً أو أظهر، بل ربّما يتساوى الظهوران، بل قد يكون ظهوره أضعف من ظهور العامّ، و من المعلوم الذي لا- يشوبه ريب أنّ تقديم الخاصّ على العامّ عند العرف و العقلاء لا يكون دائراً مدار قوّة ظهوره، بل لا بدّ من الالتزام بما ذكرنا، فتدبّر جيّداً.

ص: 326

ثالثها: ما أفاده شيخنا المحقق الحائري قدس سره في كتاب الدرر و إن رجح عنه في مجلس الدرس على ما حكاه سيّدنا الأستاذ دام بقاءه، و محصّ له: أنّ وجه تقديم الخاصّ الظنّي من حيث السند على العامّ أنّ دليل اعتبار السند يجعل ظهور العموم في الخاصّ بمنزلة معلوم الخلاف، فإنّ الأخذ بسند الخاصّ الذي لا احتمال فيه بعد الأخذ به سوى معناه الذي هو في مقابل العامّ مرجعه إلى جعل هذا المضمون بمنزلة المعلوم، فتحصل غاية حجّية الظواهر بنفس دليل اعتبار السند، بخلاف دليل حجّية الظاهر، فإنّه ليس معناه ابتداءً جعل الغاية لحجّية الخبر الواحد، بل مقتضاه ابتداءً هو العمل بالظاهر و كونه مراداً من العامّ.

نعم لازمه عدم صدور الخبر الدالّ على خلافه من الإمام عليه السلام، لأنّ المفروض كونه نصّاً من جميع الجهات، فدليل حجّية السند موضوعه محقق في رتبة تعلّقها به بخلاف دليل حجّية الظاهر، فإنّه يرد معه ما يرفع موضوع الحجّية.

وبعبارة اخرى دليل حجّية السند يرفع موضوع حجّية الظاهر بنفس وجوده بخلاف العكس.

نعم دليل حجّية الظواهر يرفع موضوع حجّية السند في الرتبة المتأخّرة عن مجيء الحكم، ففي المرتبة الأولى لا مانع من مجيء دليل اعتبار السند لتحقّق موضوعه في هذه الرتبة، و به يرتفع موضوع ذلك الدليل (1)، انتهى.

ص: 327

و يرد عليه:

أولاً: منع تقدّم سند الخاصّ على دلّالته، فضلاً عن ظهور غيره، ضرورة أنّ المراد بالتقدّم لا بدّ وأن يكون هو التقدّم الطبيعي، ضرورة أنّ التقدّم المتصوّر هنا ما عدا التقدّم الطبيعي هو التقدّم الذكريّ الراجع إلى التقدّم الزمانيّ. و من المعلوم أنّه لا يوجب الترجيح، وإلا لكان اللازم تقديم العامّ إذا كان صدوره سابقاً على الخاصّ من حيث الزمان، مع أنّه لا فرق عند العرف و العقلاء في تقديم الخاصّ على العامّ بين الموارد أصلاً. فالمراد بالتقدّم لا محالة هو التقدّم الطبيعي، و دعواه في المقام أيضاً ممنوعة، ضرورة أنّ الملاك في التقدّم الطبيعي هو كون المتقدمّ علّة للمتأخّر أو جزء من أجزاء علّته، أو كان كتقدّم أجزاء الماهيّة عليها.

و من الواضح انتفاء ملاكه في المقام، لعدم كون السند علّة للمتن، فضلاً عن دلّالته و لا جزء علّة منه، فدعوى التقدّم الطبيعي في مثل ما نحن فيه تحكم صرف و باطلة محضّة.

و ثانياً: أنّه لو سلّم ذلك و أنّ السند متقدّم على المتن بالتقدّم الطبيعي الراجع إلى منشئية المتقدمّ للمتأخّر و كونه ناشئاً منه بحيث يصدق أنّه وجد فوجد، لكن لا-نسلّم أنّ من آثاره أن يكون مجيء دليل اعتباره أولاً قبل مجيء دليل اعتبار الظاهر كما حقّقنا ذلك في باب الشكّ السببيّ و المسببيّ من مبحث الاستصحاب و ذكرنا هناك أنّ العلّة في جريان الاستصحاب في الشكّ السببيّ ليس كونه متقدّماً في الرتبة على الشكّ المسببيّ لكونه ناشئاً منه، بل العلّة أمر آخر ذكرناه في ذلك الباب مفصّلاً⁽¹⁾ و الفرض الآن الإشارة إلى عدم

ص:328

اقتضاء التقدّم الرتبي لتقدّم مجيء دليل اعتباره.

و ثالثاً: أنّه لو سلّم جميع ذلك وأنّ التقدّم الرتبي يقتضى التقدّم بحسب مجيء دليل الاعتبار، لكن نقول: غاية ذلك هو تقدّم دليل اعتبار السند على دليل اعتبار ظاهر متن ذلك السند، لا تقدّمه على دليل اعتبار ظاهر أمر آخر، وهو العامّ فى المقام، لأنّ ملاك التقدّم مفقود بالنسبة إليه. و ما اشتهر من أنّ ما مع المتقدّم فى الرتبة يكون متقدّماً فى الرتبة، و ما مع المتأخّر فيها يكون متأخراً فيها، فهو من الأغاليط المشهورة، لما مرّ غير مرّة من أنّ التقدّم الرتبي يتقوم بملاكه و هو كون المتقدّم علّة أو جزء علّة، و مجرد تحقّق المعية مع المتقدّم لا يوجب اشتغال المصاحب على ملاك التقدّم أيضاً، و كذا بالنسبة إلى المتأخّر.

فانقح من جميع ما ذكرنا: الخلل فيما أفاده، و لعلّه لما ذكرنا رجع عنه فى مجلس الدرس على ما حكى.

كلام المحقّق النائبي و نقده

رابعها: ما أفاده المحقّق النائبي - على ما فى التقريرات - من أنّ أصالة الظهور فى طرف الخاصّ تكون حاکمة على أصالة الظهور فى طرف العامّ، لأنّ الخاصّ يكون بمنزلة القرينة على التصرف فى العامّ، كما يتّضح ذلك بفرض وقوعهما معاً فى مجلس واحد من متكلّم واحد، و لا يكاد يشكّ فى حكومة أصالة الظهور فى القرينة على أصالة الظهور فى ذى القرينة و لو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذیها، كما يظهر ذلك من قياس ظهور «يرمى» فى قولك: «رأيت أسداً يرمى» فى رمى النبل على ظهور «أسد» فى الحيوان

المفترس، فإنّه لا-إشكال في كون ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمي» في رمي النبل، لأنّه بالوضع، وذلك بالإطلاق، و الظهور الوضعي أقوى من الظهور الإطلاقي، و مع ذلك لم يتأمل أحد في تقديمه عليه، و ليس ذلك إلا لأجل كونه قرينة عليه و أنّ أصالة الظهور في القرينة حاکمة على أصالة الظهور في ذیها(1)، انتهى.

و ما أفاده ينحلّ إلى دعويين:

إحدهما: دعوى كون الخاصّ قرينة على العامّ ككون «يرمي» قرينة على أنّ المراد من الأسد ليس هو الحيوان المفترس، بل الرجل الشجاع.

ثانيتها: دعوى كون أصالة الظهور في القرينة حاکمة على أصالة الظهور في ذی القرينة و لو كان ظهورها أضعف من ظهور ذیها.

و يرد على الدعوى الثانية: أنّه إن كان تقديم أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذیها لأجل الحكومة بعد تشخيص القرينة و تميّزها عن ذیها كتشخيص أنّ القرينة في المثال المذكور هو «يرمي» لا «الأسد»، حيث إنّه يحتمل أن تكون القرينة هو «الأسد» لا «يرمي»، لأنّه كما يحتمل أن يكون «يرمي» قرينة على التصرف في «الأسد»، و أنّ المراد منه هو الرجل الشجاع، كذلك يحتمل أن يكون «الأسد» قرينة على التصرف في «يرمي» و أنّ المراد منه هو الرمي بالمخلب لا بالنبل، بل هذا الاحتمال أقوى بملاحظة ما اعترف به من أنّ ظهور «يرمي» في الرمي بالنبل إطلاقي، و ظهور «أسد» في معناه ظهور وضعي.

ص:330

و كيف كان: فإن كان التقديم بعد إحراز القرينة، فمن المعلوم أنه بعد تشخيصها عن غيرها لا تصل النوبة إلى تقديم أحد الأصلين على الآخر، بل يعلم بعدم كون الظهور في طرف ذي القرينة مراداً أصلاً، وإن كان التقديم قبل إحراز القرينة فمن الواضح أنه لا مجال لهذا التقديم إلا بالنسبة إلى ما كان ظهوره أقوى.

و من ذلك يظهر بطلان الدعوى الأولى أيضاً وأنّ الخاص لا يكون قرينة على العام أصلاً، بل تقديمه عليه لأجل ما ذكرنا، لا لأجل كونه قرينة وكون الأصل فيها حاكماً على الأصل في ذبيها.

تحقيق في الأصول اللفظية

و مرجع ما ذكرنا إلى أنّ أصالة تطابق الإرادة الجديّة و الإرادة الاستعمالية التي لا بدّ من الرجوع إليها لتشخيص مراد المتكلّم بعد الاطلاع على ظهور كلامه إنّما تجرى بالنسبة إلى العامّ فيما إذا لم يكن صادراً على سبيل القانون، أو فيما إذا كان كذلك لكن بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به، و إلاّ فلا تجرى في العموم القانوني، لبناء العرف و العقلاء عليه، و مرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم الخطأ و الاشتباه الجارية عند العقلاء في أفعالهم و أقوالهم، و هو الأصل الوحيد و الأمر الفريد لتشخيص مراد المتكلّم.

و أمّا أصالة العموم و أصالة الظهور و أصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة و غيرها من الأصول المتداولة في السنة الأصوليين فمرجع جميعها إلى أصالة عدم الخطأ و الاشتباه، وليست اصولاً متعدّدة جارية في مجارى مختلفة،

ضرورة أنه إن كان المراد بأصالة الظهور هو كون المعنى الفلاني ظاهراً من اللفظ الفلاني، فمن المعلوم - مضافاً إلى أنه ليس مرادهم منه ذلك - أنه لا- معنى لجعل أصل لتشخيص الظاهر عن غيره، وإن كان المراد بهما هو كون المعنى الظاهر مراداً للمتكلّم فهو راجع إلى أصالة الجذّ الراجعة إلى أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وكذا الحال في غيرها من الأصول.

ثم إنّ جريان هذا الأصل لا يختصّ بالاستعمالات الحقيقيّة، بل الظاهر جريانها في الاستعمالات المجازيّة، فإنّه لو قال: «رأيت أسداً يرمى» يكون استكشاف مراده متوقفاً على إجراء أصالة عدم الخطأ وأنّ ذكر يرمى لا يكون من باب الاشتباه، بل له دخل في إفادة المراد.

و من هنا يظهر: أنّ ما وقع في عباراتهم من احتمال استناد أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة فاسد جدّاً، ضرورة أنه في المثال تجرى أصالة الظهور الراجعة إلى كون الظهور مراداً للمتكلّم.

غاية الأمر أنّ الظهور المنعقد إنّما هو الظهور الحاصل من مجموع الكلام المشتمل على القرينة و ذبيها، مع أنه من الواضح أنه لا مجال لجريان أصالة عدم القرينة، لأنّ المفروض اشتمال الكلام عليها، فافهم و اغتتم.

إشارة

عدم شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

قد عرفت (1) أنّ الروايات الواردة في علاج الأخبار المتعارضة مشتملة على التعرّض لحكم عنوانين:

أحدهما: عنوان المتعارضين، كما وقع في بعضها.

ثانيهما: عنوان الخبرين المختلفين. كما ورد في أكثرها.

وعرفت أيضاً أنّ اللازم في تشخيص موضوع التعارض والاختلاف الرجوع إلى العرف الذي هو المحكّم في مثل ذلك، وأنّ العرف لا يرى العامّ والخاصّ متعارضين فيما إذا وقعا في محيط التقنين وبيان الأحكام على سبيل العموم أولاً، ثمّ بيان دائرة المراد الجدّي وأنها أضيق من المراد الاستعمالي.

فالروايات الواردة في علاج المتعارضين من الخبرين لا- يشمل العامّ والخاصّ من رأس؛ لعدم التعارض الراجع إلى التحير في مقام استكشاف المراد، هذا.

حول كلام المحقّق الخراساني والعلامة الحائري

ويظهر المخالفة فيما ذكرنا من المحقّقين العلمين الخراساني والحائري 0 في كتابي الكفاية والدرر.

قال في الأوّل - بعد توجيه قول المشهور بما يرجع إلى ما ذكرنا -: ويشكل

ص: 333

بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال، لأجل ما يترأى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المأل، أو للتحير في الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كاف في صحته قطعاً، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لو لا كلها يعمّها، كما لا يخفى (1)

. وقال في الثاني ما يقرب من ذلك، حيث ذكر: أنّ المرتكزات العرفية لا يلزم أن تكون مشروحة و مفصّلة عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ والخاصّ المنفصل و أمثاله، إذ ربّ نزاع بين العلماء يقع في الأحكام العرفية، مع أنّهم من أهل العرف، سلّمنا التفات كلّ الناس إلى هذا الحكم حتّى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الأخبار، فمن الممكن السؤال أيضاً، لاحتمال عدم إضفاء الشارع هذه الطريقة، وعلى هذا يجب أن يؤخذ بإطلاق الأخبار.

وقد أيد ما أفاده بروايتين:

إحدهما:

ما ورد في رواية الحميري عن الحجّة - صلوات الله و سلامه عليه - من قوله عليه السلام في جواب مكاتبتة: «في ذلك حديثان، أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير، و أمّا الآخر: فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد

ص: 334

القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» (1)، فإنه عليه السلام أمر بجواز الأخذ بكل من الخبرين، مع أن الثاني أخصّ مطلقاً من الأول.

ثانيتها:

رواية على بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل. وروى بعضهم: لا تصلّها إلا على الأرض؟

فوقّ عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت» (2). فإنه عليه السلام أمر بجواز الأخذ لكل من الخبرين، مع أنّهما من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الأولى نصّ في الجواز، والثانية ظاهرة في عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير (3)، انتهى.

ويرد عليهما: أنّ التخيير الابتدائي الزائل بمجرد التأمل والتوجّه الثانوي لا يوجب السؤال عن حكم العامّ والخاصّ، خصوصاً بعد عدم كون السؤال عن خصوص مورد تكون النسبة فيه بين الدليلين الواردين فيه العموم والخصوص، بل كان السؤال عن مطلق الخبرين المتعارضين المنصرف هذا العنوان إلى ما يكون متعارضاً عند عمارة الناس وعرف أهل السوق.

ص: 335

-
- 1- (1) - الاحتجاج 2: 596، وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 39.
 - 2- (2) - تهذيب الأحكام: 3: 583/228، وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 44.
 - 3- (3) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 679-680.

و بالجمله: لا- يكون مورد السؤال هو خصوص مصداق من مصاديق العامّ و الخاصّ حتّى يوجّه بأنّ المرتكزات العرفيّة لا يلزم أن تكون مشروحة و مفصّلة عند كل أحد... إلى آخره، بل مورده هو كلّ مورد يصدق عليه عنوان المتعارضين أو المختلفين، و لا بدّ من حمل ذلك على ما يراه العرف كذلك. و من المعلوم كما اعترفا به أنّ العامّ و الخاصّ لا يكون عند العرف كذلك.

و أمّا السؤال بملاحظة التخيّر في الحكم الواقعي فهو و إن كان أمراً معقولاً، إلاّ أنّه إنّما يمكن فيما إذا كان مورد السؤال هو خصوص مورد يكون تعارض دليّله من هذا القبيل.

و أمّا السؤال عن الحكم الواقعي في جميع الموارد التي تكون كذلك فلا وجه له، كما أنّه لا يمكن الجواب عنه بما في الروايات العلاجيّة، كما هو واضح، لأنّه لا يعقل بيان الحكم الواقعي في جميع الموارد بمثل ذلك.

و أمّا السؤال عن ذلك لاحتمال ردع الشارع عن الطريقة المستمرّة بين العقلاء الثابتة عندهم، فهو و إن كان سؤالاً تامّاً، إلاّ أنّه يغيّر السؤال الواقع في تلك الروايات، فإنّه ليس في شيء منها الإشعار فضلاً عن الدلالة بأنّ المسؤل عنه هو الردع أو عدمه، كما أنّ الروايتين اللتين أيّد بهما المحقّق الحائري ما أفاده لا ارتباط لهما بالمقام.

أمّا الرواية الأولى، فمضافاً إلى ضعف سندها، لأنّه لم يثبت لنا إلى الحال حال مكاتبات الحميري، نقول: لو كان موردها من مصاديق المتعارضين لما كان الجواب بأنّ كلاّ منهما صواب، بصواب؛ فإنّه لا يعقل أن يكون كلّ من المتعارضين مطابقاً للواقع و منطبقاً عليه عنوان الصواب، فالحكم بجواز الأخذ بكلّ منهما الرجوع إلى أنّ المكلّف مختار في الفعل و الترك إنّما هو لأجل عدم

وجوب التكبير عند القيام بعد القعود من السجدة الثانية، وكذلك التشهد الأول، فمرجه إلى ترجيح الخاص على العام، فليس فيها دلالة على التخيير بين العام والخاص لأجل كونهما من مصاديق المتعارضين.

وأما الرواية الثانية فهي أيضاً لا تؤيد ما رامه، لأن الحكم بالتوسعة في العمل بأيهما، مرجعه إلى التخيير في مقام العمل بين صلاة الركعتين في المحمل وبينها على الأرض، والتخيير في مقام العمل معناه نفي لزوم صلاتهما على الأرض، وهو يرجع إلى ترجيح النص على الظاهر، فلا دلالة فيها على التخيير بين العام والخاص لأجل كونهما من المتعارضين.

هذا مضافاً إلى أن الروایتين موهوتان من جهة أن السؤال عن الحكم الواقعي لا يلائمه الجواب بمثل ما ذكر فيهما، لأنه لا يكون مورد السؤال هو مطلق الخبرين المتعارضين حتى يلائمه الجواب بالتخيير، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا عدم كون العام والخاص مشمولاً لأخبار العلاج وفقاً للمشهور.

فى القاعدة المشهورة وهى:

أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح

و ظاهرها الإطلاق من حيث وجود المرجّح و عدمه، فيكون الجمع مع وجود المرجّح أولى من الترجيح و مع التعادل أولى من التخيير، و قد ادّعى عليها الإجماع.

قال الشيخ ابن أبى جمهور الأحسائى فى محكى عوالى اللالى: إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما و كيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل و الدلالات فأحرص عليه و اجتهد فى تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك و لم يظهر لك وجه فارّج إلى العمل بهذا الحديث (1)، انتهى.

و أشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة (2). هذا، و لكن الظاهر أنّ مراده من الجمع بين الدليلين هو الجمع العقلانى فى الموارد التى لا تكون الأدلة فيها متعارضة كالعامّ و الخاصّ و المطلق و المقيدّ، و الدليل على ذلك أمران:

أحدهما: دعواه الإجماع على ذلك، مع أنّه لا إجماع فى غير تلك الموارد

ص: 338

1- (1) - عوالى اللالى 4: 136.

2- (2) - الكافى: 10/54: 1، وسائل الشيعة 106: 27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

لو لم نقل بثبوت الإجماع على خلافه، من حيث إنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بطواهرها، ثمّ اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

ثانيهما: الاستدلال على هذه القاعدة بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية، وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى ممّا يلزم على تقدير عدم الجمع وهو إهمال دلالة أصلية. فإنّ هذا الدليل يناسب مع ما إذا كان الجمع مستلزماً للتصرّف في جزء مدلول الآخر، وهو يتحقّق بالنسبة إلى العامّ والخاصّ، فإنّ الجمع بينهما يقتضى إهمال الدلالة التبعية الثابتة للعامّ، كما هو واضح.

و كيف كان: فإن كان المراد من القاعدة ما ذكرنا فلا بأس بها، لما عرفت (1) في العامّ والخاصّ.

وإن كان المراد منها ما هو ظاهرها من أنّ الجمع بين الدليلين ولو كانا متعارضين عند العقلاء مهما أمكن ولو بالحمل على جهات التأويل أولى من الطرح، فيرد عليها عدم الدليل على إثباته من إجماع أو غيره، كدعوى أنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وقد فصل الكلام في هذا المقام الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره (2) في الرسائل، بل أتعب نفسه الشريفة لإثبات عدم ثبوت مستند للقاعدة وإن كان

ص: 339

1- (1) - تقدّم في الصفحة 319-321.

2- (2) - فراند الأصول 2: 754-755.

لا- يخلو بعض مواقع كلامه عن النظر، كدعواه أنه لا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين أو متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، لأن القطع بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

فإنه يرد عليه: أن القطع بالصدور لا يوجب التصرف في الظاهر، بمعنى أنه لا ينحصر طريق دفع التعارض بذلك، بل يمكن التصرف في جهة صدور واحد منهما بدعوى عدم كونه صادراً لأجل بيان الحكم الواقعي، كما لا يخفى.

و بالجمله: فالقاعدة بالمعنى المذكور لم يدل عليه دليل أصلاً.

كلام الشيخ في الفرق بين النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

ثمّ إنّه يستفاد من الشيخ قدس سره (1) في المقام الرابع المعقود لبيان المرجّحات من كتاب التعادل والترجيح ثبوت الفرق بين النصّ و
الظاهر والأظهر والظاهر من جهتين:

إحدهما: كون النصّ والظاهر خارجاً عن موضوع الأخبار العلاجيّة التي موضوعها الخبران المتعارضان أو المختلفان، بمعنى عدم شمولها
له موضوعاً، وأمّا الأظهر والظاهر فهو خارج عنها حكماً، بمعنى شمول تلك الأخبار له، ولكن لا ينظر فيه إلى المرجّحات السنديّة، بل
يقدم الأظهر على الظاهر الذي مرجعه إلى الجمع الدلالي.

ثانيتهما: أنّ تقديم النصّ على الظاهر ثابت مطلقاً ولا يكون مشروطاً بشرط، وهذا بخلاف تقديم الأظهر على الظاهر، فإنّه مشروط بكونه
مقبولاً عند العقلاء مطبوعاً لديهم، هذا.

وفي كليهما نظر:

أمّا الأول: فلأنّ المراد بالتعارض الموجب لشمول أخبار العلاج للدليلين إن كان هو التعارض الابتدائي فمن الواضح تحقّقه في النصّ و
الظاهر أيضاً، كما في الأظهر والظاهر، فلا وجه لدعوى خروجه عنها موضوعاً.

ص: 341

وإن كان هو التعارض المستقرّ الغير الزائل بالتأمل و التوجّه فمن المعلوم عدم تحقّقه فى الأظهر و الظاهر أيضاً، فلا وجه لدعوى دخوله فيها موضوعاً، مع أنّه على تقدير دخوله فيها لا وجه لدعوى الخروج الحكمى، فإنّه ليس فى شىء من الأخبار العلاجيّة الإشعار بالجمع الدلالى و كونه متقدّماً على إعمال المرجّحات السنديّة، كما هو واضح.

و أمّا الثانى: فلأنّ تقديم النصّ على الظاهر أيضاً مشروط بكونه مورداً لقبول العقلاء، ألا ترى أنّهم لا يقدّمون قوله: صلّ فى الحمام - مثلاً - على قوله: لا تصلّ فى الحمام كذلك.

مع أنّ الأوّل نصّ فى الجواز، و الثانى ظاهر فى عدمه، بل يعاملون معهما معاملة المتعارضين، كما يظهر بالمراجعة إليهم.

فانقدح من ذلك: عدم الفرق بين النصّ و الظاهر و الأظهر و الظاهر، و أنّه لا بدّ فى الحكم بتقديم النصّ أو الأظهر من مساعدة العقلاء، ثمّ الحكم بالخروج من أخبار العلاج موضوعاً، و ليس فى البين خروج حكمى، بل الأمر يدور بين الدخول فى الموضوع و ترتّب الآثار المترتبة عليه و خروجه عنه، كما عرفت.

إشارة

في الموارد التي قيل أو يمكن أن يقال

باندراجها في النصّ و الظاهر، أو في الأظهر و الظاهر

وهي وإن كانت غير منضبطة، لاختلافها باختلاف المقامات، إلاّ أنّه يمكن ضبط كليّاتها غالباً، و حيث إنّ كلام المحقّق النائيني قدس سره في هذا المقام أحسن وأشمل من حيث التعرّض لأكثر الموارد فنحن أيضاً نقتفي أثره و نتعرّض للموارد التي تعرّض لها مع ما أفاده فيها، و نضمّ إليه ما عندنا من الإيراد عليه لو كان.

في الموارد التي ادّعى اندراجها في النصّ و الظاهر

إشارة

فنقول:

قال:

وجود قدر المتيقّن في مقام التخاطب

من جملة الموارد المندرجة في النصوصيّة: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب و إن كان لا ينفع في مقام تقييد الإطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيد - كما تقدّم تفصيله في مبحث المطلق و المقيد - إلاّ أنّ وجود القدر المتيقّن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل يكون كالنصّ في القدر المتيقّن، فيصلح لأن يكون قرينة على التصرّف في الدليل الآخر.

مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، و كان مفاد الآخر حرمة إكرام الفسّاق، و علم من حال الأمر أنّه يبغض العالم الفاسق و يكرهه أشدّ كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم قوله: «لا نكرم الفسّاق» و يكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، فلا بدّ من تخصيص قوله: «أكرم العلماء» بما عدا الفسّاق منهم(1)، انتهى.

و يرد عليه:

أولاً: أنّ القدر المتيقّن الذي يوجب أن يكون الدليل نصّاً بالنسبة إليه هو ما يوجب الانصراف، و ليس له فردان، فرد موجب للانصراف، و فرد غير موجب له و مع وجود الانصراف لا تعارض بين الدليلين أصلاً، بل يصيران من قبيل العامّ و الخاصّ المطلق الذي عرفت(2) أنّه لا يصدق عليهما عنوان التعارض أصلاً.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم كون القدر المتيقّن مطلقاً موجباً لصيرورة الدليل نصّاً بالنسبة إليه نقول: تخصيص ذلك بخصوص ما إذا كان هنا قدر متيقّن في مقام التخاطب لا وجه له، فإنّ النصوصيّة على تقديرها ثابتة بالنسبة إلى مطلق القدر المتيقّن، سواء كان في مقام التخاطب أو في غير هذا المقام.

و ثالثاً - و هو العمدة في الجواب - : أنّ المراد بالقدر المتيقّن إن كان هو المقدار الذي علم حكمه بحيث لم يكن في الحكم المتعلّق به ريب ولا شبهة،

ص: 344

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 728.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 319-321.

مثلاً علم في المثال أنّ العالم الفاسق محرّم الإكرام، فمع وجود هذا العلم يتحقّق الانصراف بالنسبة إلى الدليل الآخر الدالّ بظاهرة على وجوب إكرام العلماء عموماً، فإنّه مع العلم بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق بل حرّمته كيف يبقى شكّ في مقدار دلالة ذلك الدليل وإن كان ظاهره العموم؟

وإن كان المراد به أنّ ذلك المقدار متيقّن على تقدير ثبوت الحكم بالنسبة إلى غيره، مثلاً لو كان الجاهل الفاسق محرّم الإكرام لكان العالم الفاسق كذلك قطعاً بحيث كان المعلوم هو الملازمة بين الأمرين، بل ثبوت الحكم في القدر المتيقّن بطريق أولى، فمن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب كون الدليل الظاهر في حرمة إكرام مطلق الفسّاق نصّاً بالنسبة إلى العالم الفاسق، بل غاية عدم إمكان التفكيك و إدراج مورد الاجتماع في الدليل الآخر، و أمّا تقديمه على ذلك الدليل فلا، فلم لا يعمل معهما معاملة المتعارضين؟

وبعبارة أخرى: اللازم ممّا ذكر عدم جواز تقديم الدليل الآخر على هذا الدليل، لاستلزام التقديم الانفكاك الذي يكون معلوم الخلاف، و أمّا لزوم تقديم هذا الدليل و الحكم بحرمة إكرام جميع الفسّاق لأجل ما ذكر فلا دليل عليه، بل يمكن معهما معاملة المتعارضين، لأنّها أيضاً لا يوجب الانفكاك، فتدبّر جيّداً.

لزوم استهجان التخصيص

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد من العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم

منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن، ولا عبرة بقلة أحد أفراد العامين و كثرتها، بل العبارة باستلزام التخصيص المستهجن(1)، انتهى.

و يرد عليه - مضافاً إلى أنّ النصوصية إنّما هي من حالات الدلالة، و استلزام التخصيص للاستهجان لا يغيّر حال الدلالة أصلاً، كما لا يخفى - أنّ استلزام تقديم العامّ الآخر للتخصيص المستهجن إنّما يمنع عن التقديم، و لا يوجب تقديم ما يلزم من تخصيصه ذلك، فيمكن المعاملة معهما معاملة المتعارضين.

و بالجملة: الدليل لا ينطبق على المدعى، فإنّ المدعى هو تقديم ما يلزم من تخصيصه الاستهجان، و الدليل لا يدلّ إلاّ على المنع من تقديم العامّ الآخر الذي لا يوجب تخصيصه ذلك.

ورود أحد الدليلين مورد التحديدات و الأوزان و المقادير

و منها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات و الأوزان و المقادير و المسافة و نحو ذلك، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض(2)، انتهى.

و يرد عليه: أنّ الورد في تلك الموارد لا يقتضى ذلك، فإنّ التحديدات و المقادير و الأوزان الواقعة في لسان الشارع لا يراد بها إلاّ العرفي منها لا العقلي الدقيق، و المراد من العرفي ليس المتسامحي منه بحيث كان التشخيص بيد

ص:346

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:728.

2- (2) - نفس المصدر.

العرف المتسامح، بل المراد به هو العرفى الدقيق، ولا محالة يكون متسامحياً عند العقل، وقد ذكرنا هذا المطلب مراراً.

لزوم إخراج المورد

ومنها: ما إذا كان أحد العاقبين من وجه واردة في مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر، وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فإن النسبة بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنه لا يجوز إخراج المورد، لأن الدليل يكون نصاً فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر (1)، انتهى.

وهذا إما يتم فيما لو كانت النسبة بين المورد والدليل الآخر العموم والخصوص مطلقاً كما في المثال، حيث إن النسبة بين الخمر وبين قوله:

«لا بأس بالماء المتخذ من التمر» هو العموم المطلق، بناءً على إطلاق لفظ الخمر على المسكر من الماء المتخذ من التمر، كما هو المفروض، ضرورة أنه بدونها لا تعارض بين الدليلين.

وأما لو كانت النسبة بين المورد والدليل الآخر هو العموم من وجه فلا وجه لهذا التقديم، كما هو غير خفى. هذا كله في الموارد المندرجة في النص والظاهر.

ص: 347

إشارة

و أما الموارد التي ادعى اندراجها في الأظهر والظاهر:

تعارض العموم والإطلاق

فمنها: ما إذا تعارض العام الأصولي والمطلق الشمولي على اصطلاحهم، و دار الأمر بين تقييد المطلق وتخصيص العام كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق». فالشيخ قدس سره ذهب في الرسائل إلى ترجيح التقييد على التخصيص (1)، و تبعه على ذلك المحقق النائيني قدس سره (2) و لكنّه خالف في ذلك المحقق الخراساني (3) و تبعه المحقق الحائري (4)

. و محصّل ما أفاده المحققان الأوّلان يرجع إلى أنّ شمول العام لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له، لأنّ شمول العام لمادّة الاجتماع يكون بالوضع، و شمول المطلق يكون بمقدّمات الحكمة، و من جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للقيّد، و العام الأصولي يصلح لأن يكون بياناً لذلك، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة في المطلق الشمولي، فلا بدّ من تقديم العام عليه.

أقول: لا بدّ أولاً من بيان أنّ محلّ النزاع ممحّض في ما إذا كان التعارض بين

ص: 348

1- (1) - فراند الأصول 2: 792.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 729-730.

3- (3) - كفاية الأصول: 513.

4- (4) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 680.

العامّ والمطلق مع اجتماع شرائطهما في أنفسهما، بحيث كانت أصالة العموم في العامّ جارية مع قطع النظر عن المطلق، وكذا أصالة الإطلاق في المطلق مع قطع النظر عن العامّ بأن كان المتكلّم ممتنّ لا- يكون بناؤه على إيراد الحكم على سبيل العموم ثمّ بيان المنخصّات، بأن لا- يكون في مقام التقنين وجعل الأحكام الكلّية كأكثر المتكلّمين، أو كان المخاطب قد فحص عن المنخصّات أو المقيّد فلم يظفر به.

فدعوى أنّ الإطلاق معلق على عدم البيان بخلاف العموم، مدفوعة بأنّ العموم أيضاً معلق على عدم المنخصّات، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، فمورد البحث متمحّض في مجرد التعارض بين العامّ والمطلق من دون فرق بينهما من جهة الفحص وعدمه.

ونقول بعد ذلك: إنّ نسبة المنخصّات مع العامّ وإن كانت تغاير نسبة المقيّد مع المطلق، إلّا أنّ ذلك لا يوجب ترجيحاً لأحدهما على الآخر.

توضيح ذلك: أنّ التعاند الواقع بين العامّ والخاصّ تعاند دلاليّ، فإنّ العامّ يدلّ على جميع الأفراد بالدلالة الإجمالية، فإنّ قوله: «أكرم كلّ عالم»، يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من أفراد هذه الطبيعة بما أنّه فرد لها، ضرورة أنّ عالماً موضوع لنفس الطبيعة المطلقة، والكلّ يدلّ على تكثيرها المتحقّق بالإشارة إلى أفرادها لا بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها من أفرادها، كما حقّقناه مراراً، فهذا القول دالّ بالدلالة اللفظية على وجوب إكرام الجميع، والخاصّ يعانده من حيث الدلالة بالنسبة إلى المقدار الذي خصّص العامّ به، فهما متنافيان من حيث الدلالة اللفظية. غاية الأمر تقدّم الخاصّ على العامّ، إمّا لما ذكرنا سابقاً (1) أو لغيره.

ص: 349

وأما المطلق فدلالته على الإطلاق ليست دلالة لفظية، ضرورة أنّ اللفظ الدالّ عليه لا يكاد يتخطى عن المعنى الذى وضع له، سواء بقى على إطلاقه أو قيّد، بل الإطلاق إنّما ينشأ من عدم الإشارة إلى القيد مع كون المطلق بصدد البيان، و التقييد إنّما ينافيه من حيث أنّه يذكر القيد و يأتي به.

فاحتجاج العبد على المولى فى باب المطلقات إنّما يرجع إلى أنّه لم يقيّد موضوع حكمه مع كونه فاعلاً مختاراً، و فى باب العمومات يرجع إلى أنّه لم يقل بخلاف العامّ، إلّا أنّ هذا الاختلاف لا يوجب الفرق بينهما فى مقام تعارض العامّ و المطلق بحيث يكون العامّ أقوى من حيث الدلالة، كما لا يخفى.

نعم قد ذكرنا (1) غير مرّة أنّ اللفظ المطلق لا يدلّ إلّا على مجرد نفس الطبيعة، و انطباقها فى الخارج على كلّ واحد من أفرادها لا يوجب دلالة اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة على الأفراد و الكثرات أيضاً، فإنّ للدلالة مقاماً و للانطباق مقاماً آخر و لا ربط بينهما، فماهية الإنسان و طبيعتها و إن كانت تنطبق على زيد و عمرو و غيرهما من مصاديق هذه الحقيقة، إلّا أنّ لفظ الإنسان الموضوع لتلك الماهية لا دلالة له على هذه الكثرات أصلاً، و لعمرى أنّ هذا واضح جداً.

و لا فرق فى ذلك بين ما إذا تمّت مقدّمات الحكمة المنتجة لثبوت الإطلاق، و بين ما إذا لم تتمّ، لعدم كون المولى فى مقام البيان مثلاً، بل كان فى مقام الإهمال و الإجمال، فإنّ الإطلاق و ضدّه إنّما يلاحظان بالنسبة إلى

ص: 350

1- (1) - تقدّم فى الجزء الأوّل: 339.

الموضوعية للحكم، ولا ربط لهما بمقام الدلالة، فإنّ الإنسان المأخوذ في الموضوع - مثلاً - لا دلالة له إلاّ على نفس ماهية الإنسان التي هي حيوان ناطق، سواء كان مطلقاً من حيث الموضوعية بأن كان تمام الموضوع هو نفسها أم لم يكن كذلك.

ومنّه يظهر: أنّ إدراج تعارض المطلق والعامّ في تعارض الأظهر والظاهر بالنسبة إلى مورد الاجتماع ليس في محله، من حيث إنّ الأظهرية والظاهرية إنّما هما من أوصاف الدلالة وحالاتها، والمطلق لا دلالة له على مورد الاجتماع حتّى تتصف بالظهور، لأنك عرفت أنّه لا دلالة له إلاّ على مجرد نفس الطبيعة والكثرات المتّحدة في الخارج معها خارجة عن مدلوله.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّ تسمية هذا المطلق بالمطلق الشمولى ممّا لا وجه له، لأنّ الشمول فرع الدلالة على الأفراد، والمطلق أجنبي عن الدلالة عليها.

فانقده: أنّ المطلق غير ناظر إلى الموجودات المتّحدة معها في الخارج أصلاً، لكن الاحتجاج به يستمرّ إلى أن يأتي من المولى ما يدلّ على خلافه.

فالبيان المتأخّر قاطع للاحتجاج، لا أنّ الإطلاق معلق من أوّل الأمر عليه. ومن المعلوم أنّ العامّ لأجل تعرّضه بالدلالة اللفظية للأفراد والكثرات - لأجل تعدّد الدالّ والمدلول، ضرورة أنّه يدلّ تالي مثل لفظ الكلّ على نفس الطبيعة. غاية الأمر أنّ إضافة الكلّ الموضوع لإفادة الكثرة إليه توجب الدلالة على الأفراد والإشارة إليها لا بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها مصاديق لتلك الطبيعة - يصلح لأن يكون بياناً قاطعاً للاحتجاج.

فظهر أنّ العامّ مقدّم على المطلق بهذا الوجه الذي ذكرنا، ولعلّه إليه يرجع ما أفاده الشيخ قدس سره (1) في وجهه وإن كان ربّما لا يساعده ظاهر العبارة فارجع إليها.

ثمّ إنّ ظهر ممّا ذكرنا من عدم الفرق بين المطلقات فيما يرجع إلى معنى الإطلاق، وأنّ تسمية المطلق بالشمولى في بعض الموارد و بالبدلى في البعض الآخر لا وجه لها أصلاً، أنّه عند تعارض الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى على حسب اصطلاحهم الغير التامّ لا وجه لتقديم تقييد الثانى على تقييد الأول، نظراً إلى أنّ الإطلاق الشمولى يمنع عن كون الأفراد فى الإطلاق البدلى متساوية الإقدام فى حصول الامتثال بأى منها، و ذلك لما عرفت من اتّحادهما فيما يرجع إلى معنى الإطلاق، و لا دلالة لشيء منهما على الأفراد شمولاً أو بدلياً، فلا ترجيح لواحد منهما على الآخر، كما لا يخفى.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّه عند تعارض بعض المفاهيم مع البعض الآخر لا ترجيح لواحد منهما على الآخر لو كان ثبوت كلّ منهما بضميمة مقدّمات الحكمة، كما فى مفهوم الشرط و مفهوم الوصف.

نعم لو كان أحد المتعارضين ممّا ثبت بالدلالة اللفظية كما لا يبعد دعوى ذلك بالنسبة إلى مفهوم الغاية و كذا مفهوم الحصر، فالظاهر أنّه حينئذٍ لا بدّ من ترجيحه على الآخر، لما مرّ من ترجيح العامّ على المطلق الراجع إلى تقديم التقييد على التخصيص.

ص: 352

و منها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ، و حيث إنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ و التخصيص بوروده قبل حضور وقت العمل بالعام، فلذلك وقع الإشكال فى التخصيصات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بالعام، فإنه ربّ عام نبوى و خاصّ عسكرى، و قد احتمل الشيخ قدس سره⁽¹⁾ فى الرسائل فى ذلك ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون ناسخة لحكم العمومات.

ثانيها: أن تكون كاشفة عن اتصال كلّ عامّ بمخصّصه و قد خفيت علينا المخصّصات المتصلة و وصلت إلينا منفصلة.

ثالثها: أن تكون هى المخصّصات حقيقة، و لا- يضرّ تأخرها عن وقت العمل بالعام، لأنّ العمومات المتقدّمة لم يكن مفادها الحكم الواقعى، بل الحكم الواقعى هو الذى تكفّل المخصّص المنفصل بيانه، و إنّما تأخر بيانه لمصلحة كانت هناك فى التأخير، و إنّما تقدّم العموم ليعمل به ظاهراً إلى أن يرد المخصّص، فيكون مفاد العموم حكماً ظاهريّاً، و لا محذور فى ذلك، فإنّ المحذور إنّما هو تأخر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ إذا كان مفاد العامّ حكماً واقعيّاً لا حكماً ظاهريّاً، هذا.

و قد قرّب الشيخ⁽²⁾ الاحتمال الثالث و استبعد الاحتمال الأوّل، لاستلزامه كثرة النسخ، و كذا الاحتمال الثانى، لكثرة الدواعى إلى ضبط القرائن المتصلة

ص: 353

1- (1) - فرائد الأصول 2: 791.

2- (2) - نفس المصدر.

و اهتمام الرواة إلى حفظها، و لكنّه قرّب هذا الاحتمال المحقّق النائبي(1) على ما فى التقريرات نظراً إلى أنّ كثيراً من المخصّصات المنفصلة المرويّة عن طرفنا عن الأئمة عليهم السلام مروية عن العامّة بطرقهم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات المتّصلة علينا بل احتمال استحالة الوجه الثالث بما أفاده فيها، هذا.

و لكنّ الظاهر عدم تمامية شيء من الاحتمالات الثلاثة، بل الظاهر أنّ جميع الأحكام الإلهية والقوانين الشرعية من العموم والخصوص، و المطلق والمقيّد، و الناسخ و المنسوخ قد صدر تبليغها من الرسول الأكرم و بيّنها للناس فى مدّة نبوّته التى تبلغ ثلاث و عشرين سنة، و إليه ينظر ما ذكره صلى الله عليه وآله وسلم فى خطبة حجّة الوداع ممّا يدلّ على أنّه نهى الناس عن كلّ شيء يقربهم إلى النار و يبعدهم عن الجنّة، و أمرهم بكلّ شيء يقربهم إلى الجنّة و يبعدهم عن النار(2)، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و لا فى أنّ الأحكام التى بلغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد ضبطها و جمعها أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه فى صحيفته، و أعلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، لكنّهم أعرضوا عنه و زعموا استغنائهم بكتاب الله لأجل استيلاء الشياطين على أمورهم و تبعيتهم لهم.

و دعوى: أنّه مع تبليغ الرسول جميع الأحكام كيف لم ينقلها الصحابة بأجمعها مع كثرتهم و شدّة مصاحبتهم، بل ما نقلوه و حدّثوه على تلامذتهم قليل من كثير لا مناسبة بينهما.

ص: 354

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائبي) الكاظمي 4: 737.

2- (2) - وسائل الشيعة 17: 45، كتاب التجارة، أبواب مقدّماتها، الباب 12، الحديث 2.

مدفوعة: بما أفاده أمير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس من تقسيم الصحابة إلى أربع طوائف، و تفصيل القضية:

أنه حكى أبان عن سليم قال: قلت يا أمير المؤمنين إني سمعت من سلمان و المقداد و أبي ذر شيئاً من تفسير القرآن، و من الرواية عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، و من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم تخالف الذي سمعته منكم، و أنتم تزعمون أن ذلك باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم متعمدين و يفسرون القرآن برأيهم؟ قال: فأقبل على عليه السلام فقال لي: «يا سليم قد سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و كذباً و ناسخاً و منسوخاً و خاصاً و عاماً و محكماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً، و قد كذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم على عهده حتى قام خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حتى توفي رحمة الله على نبي الرحمة و صلى الله عليه و آله، و إنما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مظهر للإيمان متصنع بالإسلام لا يتأثم و لا يتحرج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم متعمداً، فلو علم المسلمون أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه و لم يصدقوه، و لكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم رآه و سمع منه، و هو لا يكذب و لا يستحل الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و قد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر و وصفهم، بما وصفهم فقال الله عز و جل: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يُقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ» (1) ثم بقوا بعده و تقربوا إلى أئمة

ص: 355

الضلال و الدعاة إلى النار بالزور و الكذب و النفاق و البهتان، فولّوهم الأعمال و حملوهم على رقاب الناس و أكلوا بهم من الدنيا، و إنّما الناس مع الملوك في الدنيا إلا من عصم الله، فهذا أوّل الأربعة.

و رجل سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فلم يحفظه على وجهه و وهم فيه و لم يتعمّد كذباً و هو في يده يرويّه و يعمل به و يقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، و لو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.

و رجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه و هو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثمّ أمر به و هو لا يعلم، حفظ المنسوخ و لم يحفظ الناسخ فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، و لو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

و رجل رابع لم يكذب على الله و لا على رسول الله بغضاً للكذب و تخوّفاً من الله و تعظيماً لرسوله صلى الله عليه و آله و سلم و لم يوهّم، بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمعه و لم يزد فيه و لم ينقص، و حفظ الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ و رفض المنسوخ، و أنّ أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و نهيه مثل القرآن ناسخ و منسوخ و عامّ و خاصّ و محكم و متشابه، و قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الكلام له و جهان: كلام خاصّ و كلام عامّ مثل القرآن يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به و ما عنى به رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ليس كلّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان يسأله فيفهم، و كان منهم من يسأله و لا يستفهم حتّى أن كانوا يحبّون أن يجيء الطارئ (أى الغريب الذى أتاه عن قريب من غير انس به و بكلامه) و الأعرابي فيسأل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حتّى يسمعوا منه، و كنت أدخل

على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل يوم دخلة و كل ليلة دخله، فيخلىني فيها أدور معه حيث دار و قد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، و ربّما كان ذلك في منزلي يأتيني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا دخلت عليه في بعض منازل خلا بي و أقام نساءه، فلم يبق غيري و غيره، و إذا أتاني للخلوة في بيتي لم تقم من عندنا فاطمة و لا أحد من ابني و إذا سألته أجنبي، و إذا سكت أو نفدت مسألي ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلا أقرأنيها و أملاها علي فكتبتها بخطي، و دعا الله أن يفهمني إياها و يحفظني، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظتها و علّمني تأويلها فحفظته و أملاه علي فكتبته، و ما ترك شيئاً علّمه الله من حلال و حرام أو أمر و نهى أو طاعة و معصية كان أو يكون إلى يوم القيامة إلا و قد علّمني و حفظته، و لم أنس منه حرفاً واحداً...» (1) إلى آخر الحديث.

و قد انقده مّمّا ذكرنا: أنّ ما نراه من المخصّصات المنفصلة الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام كلّها قد صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و كانت مضبوطة محفوظة عند أمير المؤمنين عليه السلام. غاية الأمر أنّ إعراض الناس و عدم مساعدة المحيط أوجب تأخير بيانه الثانوي.

أضف إلى ما ذكرنا: أنّه يمكن أن يقال باستفادة أحكام جميع الفروع من الأحكام الكلية التي بلّغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، غاية الأمر اختلاف الناس في الاستفادة و عدمها، و ما بيّنه الأئمة المعصومون - صلوات الله عليهم أجمعين - هو ما فهموه من تلك الخطابات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. غاية الأمر قصور

ص: 357

أفهام الناس عن الوصول إليها وإدراكها.

وكيف كان: فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا من صدور جميع الأحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتبليغه صلى الله عليه وآله وسلم لها إلى الناس، وحينئذٍ فلا يلزم من الالتزام بالتخصيص في تلك المخصّصات الكثيرة تأخير البيان عن وقت العمل أصلاً، فتدبر جيداً. إذا عرفت ذلك: يقع الكلام فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ في ترجيح الأوّل على الثاني أو العكس، وقد ذهب إلى كلّ فريق، ولا بدّ قبل الورد في المطلب من بيان أنّ محلّ الكلام يختصّ بمجرد دوران الأمر بينهما مع قطع النظر عن وجود ما يدلّ بظاهره على ترجيح أحد الأمرين.

فما أفاده المحقّق النائيني - من تقدّم التخصيص على النسخ نظراً إلى أنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ (1) - كأنه خروج عن محلّ البحث، إذ حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ متفرّعة على ثبوت كون المشكوك في المقام خاصّاً لا نسخاً، ضرورة أنّه مع كونه نسخاً لا يبقى مجال لهذه الدعوى، مع أنّه أوّل الكلام.

وبالجملة: فليس الكلام في تقدّم الخاصّ على العامّ حتّى يدفع بما ذكر، بل الكلام في تقدّم التخصيص على النسخ وتأخّره عنه، وما أفاده لا يفيد كونه خاصّاً لا نسخاً، كما لا يخفى.

ص: 358

وجوه ورود العامّ و الخاصّ و الدوران بين النسخ و التخصيص

و كيف كان فصور الدوران ثلاث:

إحداها: ما إذا كان العامّ متقدّماً، و دار أمر المتأخّر بين كونه نسخاً أو تخصيصاً لاحتمال كون العموم حكماً ظاهرياً و الخاصّ حكماً واقعياً، فلا محذور في تأخير بيانه عن وقت العمل.

ثانيتها: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً و العامّ متأخراً، و دار الأمر بين تخصيصه و كونه نسخاً للخاصّ.

ثالثتها: ما إذا ورد عامّ و خاصّ و لم يعلم المتقدّم منهما عن المتأخّر، و دار الأمر بين النسخ و التخصيص.

ثمّ إنّ استمرار الحكم زماناً قد يستفاد من إطلاق الدليل، و قد يستفاد من عمومه الراجع إلى كلّ ما وجد و كان فرداً له، و هو الذي يعبر عنه بالقضيّة الحقيقيّة، و قد يستفاد من الدليل اللفظي كقوله عليه السلام:

«حلال محمّد صلى الله عليه و آله و سلم حلال إلى يوم القيامة و حرامه صلى الله عليه و آله و سلم حرام إلى يوم القيامة» (1). و قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«حكّمى على الأوّلين حكّمى على الآخرين» (2). و نظائرهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت صورة الدوران بين النسخ و التخصيص من قبيل الصورة الأولى من الصور الثلاثة المتقدّمة التي هي عبارة عن تقدّم العامّ و دوران الأمر في المتأخّر بينهما، و فرض استفادة الاستمرار الزماني من إطلاق

ص: 359

1- (1) - الكافي 1: 19/58.

2- (2) - انظر الكافي 5: 1/18، وفيه: «لأنّ حكم الله في الأوّلين و الآخرين... سواء».

الدليل، فقد يقال فيها: بأن مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التخصيص والتقييد، وحيث قد رجح الثاني على الأول هناك فلا بد من الالتزام هنا أيضاً بتقديم النسخ على التخصيص.

ولكنه يرد عليه بأن ترجيح التقييد على التخصيص فيما سبق إنما هو فيما إذا كان العام والمطلق متنافيين بأنفسهما ولم يكن في البين دليل ثالث، بل كان الأمر دائراً بين ترجيح العام وتقييد المطلق وبين العكس كقوله: «أكرم العلماء»، مع قوله: «لا تكرم الفاسق». وهنا لا منافاة بين العام والمطلق أصلاً، بل التعاند بينهما إنما نشأ من أجل دليل ثالث لا يخلو أمره من أحد أمرين: كونه مخصصاً للعام، ومقيداً للمطلق، ولا دليل على ترجيح شيء منهما على الآخر بعد كون كل واحد منهما دليلاً تاماً، بخلاف ما هناك، فإن التعارض من أول الأمر كان بين العام الذي هو ذو لسان، وبين المطلق الذي هو أكن، ومن الواضح أنه لا يمكنه أن يقاوم ذا اللسان، كما لا يخفى.

ثم إنه قد يقال: بأن الأمر في المقام دائر بين التخصيص والتقييد معاً وبين التقييد فقط، ضرورة أنه مع التخصيص لا بد من الالتزام بتقييد الإطلاق المقامي الدال على الاستمرار الزماني أيضاً، وهذا بخلاف العكس.

ومن الواضح أنه مع كون الأمر هكذا لا مجال للإشكال في ترجيح التقييد، كما هو واضح، هذا.

ويرد عليه: منع كون التخصيص مستلزماً للتقييد أيضاً، ضرورة أنه بالتخصيص يستكشف عدم كون مورد الخاص مراداً من أول الأمر، ومعه لا يكون الدليل الدال على الاستمرار الزماني شاملاً له من رأس، لعدم كونه موضوعاً له، ضرورة أن موضوعه هو الحكم الثابت في زمان، كما لا يخفى، هذا.

وقد يقال فى المقام أيضاً: بأن العلم الإجمالى بالتخصيص أو النسخ يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن عدم ثبوت حكم العام بالنسبة إلى مورد الخاص بعد ورود الخاص متيقن على أى تقدير، سواء كان على نحو التخصيص أو النسخ، و ثبوته بالنسبة إلى مورد قبل وروده مشكوك، لأنها تتفرع على كونه نسخاً و هو غير معلوم، فالأمر يدور بين الأقل المتيقن والأكثر المشكوك، و به ينحل العلم الإجمالى، و مقتضى جريان البراءة فى المشكوك عدم كونه محكوماً بحكم العام، و حينئذٍ تتحقق نتيجة التخصيص.

و بعبارة اخرى: مقتضى العلم الإجمالى بالتخصيص أو النسخ هو ترجيح الأول على الثانى، لما عرفت، هذا.

و يدفعه ما أشرنا إليه مراراً من أن ما يكون مقوماً للعلم الإجمالى من الاحتمالين لا يمكن أن يكون العلم الإجمالى الذى قوامه به سبباً لإفناؤه.

و بعبارة اخرى: لا يمكن أن يصير العلم الإجمالى سبباً لارتفاعه و انقلابه إلى العلم التفصيلى و الشك البدوى، ضرورة أنه لا يعقل أن يكون الشئ سبباً لارتفاع نفسه. فدعوى أن العلم الإجمالى بالتخصيص و النسخ يتولد منه تعيين التخصيص مما لا ينبغى الإصغاء إليه.

هذا كله إذا كان الاستمرار الزمانى مستفاداً من الإطلاق المقامى، و أمّا لو فرض كونه مدلولاً عليه بالعموم الراجع إلى القضية الحقيقية، و دار الأمر بين تخصيصه و تخصيص العموم، فالظاهر ترجيح تخصيص العموم المستفاد منه الاستمرار الزمانى، لأن الأمر و إن كان دائراً بين التخصيصين، إلا أنه لما كان النسخ الذى مرجعه إلى تخصيص العموم الدال على الاستمرار الزمانى مستلزماً لقلّة التخصيص، بخلاف تخصيص العموم، فالترجيح معه، كما هو ظاهر.

كما أنه لو كان الاستمرار الزماني مستفاداً من الدليل اللفظي فإن قلنا بدلالته على العموم نظراً إلى أن المفرد المضاف يفيد العموم، فحكمه حكم الصورة السابقة التي يستفاد الاستمرار الزماني فيها من العموم، وإن لم نقل بذلك فحكمه حكم الصورة التي يستفاد الاستمرار من الإطلاق، كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا كان العام متقدماً و الخاص المراد متأخراً.

وأما في الصورة الثانية التي هي عكس هذه الصورة، فإن كان الاستمرار مستفاداً من الإطلاق فالظاهر ترجيح التخصيص على النسخ، لأن النسخ وإن كان مرجعه حينئذٍ إلى تقييد الإطلاق المقامي الدال على استمرار الزمان، وقد قلنا:

إن التقييد مقدّم على التخصيص، إلا أن ذلك إنما هو فيما إذا كان النسبة بين الدليلين العموم من وجه كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق».

وأما لو كانت النسبة بين الدليلين العموم مطلقاً - كما هنا - فالظاهر ترجيح التخصيص على التقييد، لأنه لا يلاحظ في العام و الخاص قوة الدلالة و ضعفها كما عرفت مقتضى التحقيق من أن بناء العقلاء على تقديم الخاص على العام من دون فرق بين كونه متقدماً عليه أو متأخراً عنه.

و أما لو كان الاستمرار مستفاداً من العموم الثابت للخاص لكونه قضية حقيقية، فلا إشكال هنا في التخصيص أصلاً، لقوة دلالة الخاص على ثبوت الحكم لمورده حتى بعد ورود العام، فلا بدّ من أن يكون مخصّصاً له، كما لا يخفى.

كما أنه لو كان الاستمرار مستفاداً من الدليل اللفظي لا بدّ من ترجيح التخصيص، لأن الخاص وإن لم يكن قوياً من حيث هو، إلا أنه يتقوى بذلك الدليل اللفظي الذي يدلّ على استمرار حكمه حتى بعد ورود العام، و معه يخصّص العام لا محالة، هذا في الصورة الثانية.

وأما في الصورة الثالثة التي دار الأمر بين النسخ والتخصيص ولم يعلم المتقدم من العام والخاص عن المتأخر، فالظاهر فيها ترجيح التخصيص أيضاً، لغلبته وندرة النسخ.

ودعوى أن هذه الغلبة لا تصلح للترجيح، مدفوعة بمنع ذلك واستلزامه لعدم كون الغلبة مرجحة في شيء من الموارد، لأن هذه الغلبة من الأفراد الظاهرة لها، كيف وندرة النسخ تجد لا يكاد يتعدى عن الموارد القليلة المحصورة، وأما التخصيص فشيوعه إلى حدّ قيل: «ما من عامٍ إلا وقد خصّ»، واحتمال النسخ بعد تحقّق هذه الغلبة أضعف من الاحتمال الذي لا يعتنى به العقلاء في الشبهة غير المحصورة، فعدم اعتنائهم به أولى، كما لا يخفى.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب

ومن الموارد التي قيل باندراجها في الأظهر والظاهر ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق و حمل الأمر في الطرف الآخر على الاستحباب و كون المأمور به أفضل الأفراد، أو حمل النهي فيه على الكراهة و كون المنهى أحسن الأفراد و أنقصها.

كما إذا دار الأمر بين تقييد قوله: «إن ظهرت فاعتق رقبة»، و بين حمل قوله:

«إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» على الاستحباب، و كون عتق الرقبة المؤمنة أفضل، أو حمل قوله: «إن ظهرت فلا تعتق رقبة كافرة» على الكراهة، و كون عتق الرقبة الكافرة أبغض.

فالذي حكاه سيّدنا الأستاذ دام بقاءه عن شيخه المحقّق الحائري قدس سره في هذا الفرض أنّه قال: و ممّا يصعب على حمل المطلقات الواردة في مقام البيان

على المقيد و تقييدها بدليله مع اشتهاار استعمال الأوامر فى الاستجاب، و النواهى فى الكراهة، خصوصاً بملاحظة ما أفاده صاحب المعالم (1) فى باب شىوع استعمال الأوامر فى المستجابات، هذا.

ولكن ذكر الأستاذ أن المطلقات على قسمين: قسم ورد فى مقابل من يسأل عن حكم المسألة و الواقعة لأجل ابتلائه بها، و منظوره السؤال عن حكمها ثم العمل على طبق الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام فى تلك الواقعة، و قسم آخر يصدر لغرض الضبط، كما إذا كان السائل مثل زرارة ممن كان غرضه من السؤال استفادة حكم الواقعة لأجل ضبطه لمن يأتى بعده ممن لا يكاد تصل يده إلى منبع العلم و معدن الوحي. و ما أفاده المحقق الحائرى قدس سره إنما يتم فى خصوص القسم الأول، و أما فى القسم الثانى فلا، كما لا يخفى.

هذا كله إنما هو بالنسبة إلى الدليلين اللذين كان أحدهما نصاً أو أظهر و الآخر ظاهراً.

ص: 364

فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما التباين

و أمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، بأن كان هنا عامّ مثلاً و خاصّان كقوله: أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين منهم، و لا تكرم الصرفيين منهم، فإنّ النسبة بين كلّ من الأخيرين مع الأوّل هو العموم و الخصوص مطلقاً، و الكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: أنّه هل العامّ يلاحظ مع كلّ من المخصّصين قبل تخصيصه بالآخر بحيث يكون الخاصّان في عرض واحد، أو أنّه يخصّص بواحد منهما ثمّ تلاحظ النسبة بعد التخصيص بينه و بين الخاصّ الآخر؟ و ربّما تنقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه كما في المثال، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بقوله: «لا تكرم الصرفيين منهم»، يرجع إلى وجوب إكرام العالم الغير الصرفي. و من المعلوم أنّ النسبة بين العالم الغير الصرفي و بين العالم النحوي عموم من وجه، لأنّه قد يكون النحوي صرفيّاً، و قد لا يكون العالم الصرفي نحويّاً، و قد يكون النحوي غير صرفي، و مورد الاجتماع العالم الصرفي النحوي.

ثانيهما: أنّه لو فرض كون الخاصّان في عرض واحد، و لكن كان تخصيص العامّ بهما مستهجناً أو مستلزماً للاستيعاب و بقاء العامّ بلا مورد، فهل المعارضة

حينئذ بين العامّ و مجموع الخاصّين كما اختاره الشيخ(1) و تبعه غير واحد من المحققين المتأخرين عنه(2) ، أو أنّ المعارضة بين نفس الخاصّين، كما هو الأقوى لما يأتي؟

أمّا الكلام في المقام الأول: فمحصّ له أنّه لا مجال لتوهم تقديم أحد الخاصّين على الآخر بعد اتّحادهما في النسبة مع العامّ، خصوصاً إذا لم يعلم المتقدّم منهما صدوراً عن المتأخّر، كما هو الغالب، و لا ينبغي توهم الخلاف فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيّين، لأنّه لا وجه لتقديم ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

نعم لو كان أحدهما دليلاً لثباً كالدليل العقلي الذي يكون كالقرينة المتصلة بالكلام، بحيث لم يكن يستفاد من العامّ عند صدوره من المتكلّم إلاّ العموم المحدود بما دلّ عليه العقل، كما أنّه لو فرض أنّه لا يستفاد عند العقلاء من قوله: «أكرم العلماء» إلاّ وجوب إكرام العدول منهم، فلا شبهة حينئذ في أنّه لا بدّ من ملاحظته بعد التخصيص بدليل العقل مع الخاصّ الآخر، بل لا يصدق عليه التخصيص و انقلاب النسبة، كما لا يخفى، هذا.

ولو لم يكن الدليل اللبّي كالقرينة المتصلة بالإجماع و نحوه، فلا ترجيح له على الخاصّ اللفظي أصلاً، لعين ما ذكر في الدليلين اللفظيين.

نعم حكى سيّدنا الأستاذ دام بقاءه عن شيخه المحقّق الحائري قدس سره أنّه بعد اختياره في كتاب الدرر ما ذكرنا(3) عدل عنه في مجلس الدرس و فصل بين

ص:366

1- (1) - فرائد الأصول 2:794-795.

2- (2) - كفاية الأصول: 516، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:743.

3- (3) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 682.

المخصّص اللفظي واللبّي مطلقاً، وقدّم التخصيص باللبّي كذلك على التخصيص باللفظي، نظراً إلى أنّ المخصّص اللفظي مانع عن حجّية ظهور العامّ، والمخصّص اللبّي من تتمّة المقتضى، لا أنّه مانع، هذا.

ولكنّه يرد عليه: عدم الفرق بينهما أصلاً؛ لا في أنّه بعد ملاحظة الخاصّ يستكشف تضيق دائرة المراد الجدّي من أوّل الأمر وأنّ صدور العامّ كان بنحو التقنين وإفادة الحكم على النحو الكلّي، ولا في أنّه قبل العثور على المخصّص لفظياً كان أو لبّياً تكون أصالة العموم متّبعة، وبعد الظفر عليه يرفع اليد عنه، فلا فرق بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

و أمّا الكلام في المقام الثاني: فقد عرفت (1) أنّه ذهب الشيخ إلى وقوع التعارض مع مجموع الخاصّين، نظراً إلى أنّ تخصيص العامّ بهما يوجب الاستهجان أو الاستيعاب، ولكنّه لا وجه له، لأنّ مجموع الخاصّين لا يكون أمراً ورائهما، والمفروض أنّه لا معارضة لشيء منهما مع العامّ، فلا وجه لترتيب أحكام المتعارضين عليه وعليهما.

غاية الأمر أنّه حيث لا يمكن تخصيص العامّ بمجموعهما يرجع ذلك إلى عدم إمكان الجمع بين الخاصّين، لا من حيث أنفسهما، بل من جهة تخصيص العامّ بهما، فيقع التعارض بينهما تعارضاً عرضياً، ولا بدّ من المعاملة مع الخاصّين حينئذٍ معاملة المتعارضين.

و حينئذٍ: فإن قلنا بعدم اختصاص الأخبار العلاجيّة بالتعارض الذاتي وشمولهما للتعارض العرضي أيضاً، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة

ص: 367

فيها، وإن قلنا بعدم شمولها له، فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين مع قطع النظر عن تلك الأخبار من السقوط على ما هو التحقيق، أو التخيير كما سيأتي.

ثم إن هذا الذي ذكرنا من وقوع التعارض بين الخاصين إنّما هو فيما لو لم يعلم بثبوت الملازمة بينهما.

وأما مع العلم بها فتارةً يعلم بعدم اختلاف موردهما من حيث الحكم و ثبوت الملازمة بين موردهما فقط، كما إذا علم في المثال المتقدّم بأنّه لو كان إكرام النحويين من العلماء حراماً لكان إكرام الصرفيين منهم أيضاً كذلك.

و أخرى يعلم بعدم الاختلاف بين جميع أفراد العامّ من حيث الحكم أصلاً، كما إذا علم بأنّ حكم إكرام جميع أفراد العلماء واحد و أنّه إن كان الإكرام واجباً فهو واجب في الجميع، وإن كان حراماً كذلك، وهكذا.

ففي الأوّل يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد منهما.

وفي الثاني يقع التعارض بين الجميع، العامّ مع كلّ واحد منهما، وهو مع الآخر، كما لا يخفى.

هذا كلّّه إذا كانت النسبة بين الخاصين التباين كما فيما عرفت من المثال وإن كان لا يخلو عن المنع.

إذا ورد عامّ و خاصان بينهما عموم و خصوص مطلق

وأما لو كانت النسبة بين الخاصّين أيضاً العموم و الخصوص مطلقاً، كالنسبة بين كلّ واحد منهما مع العامّ كقوله: أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين منهم، و لا تكرم الكوفيّين من النحويين، فقد ذكر المحقّق النائيني قدس سره على ما في

التقريرات أنّ حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلا فيعامل مع العامّ و مجموع الخاصّين معاملة المتعارضين(1)

. و التحقيق أن يقال: إن لهذا الفرض صوراً متعدّدة، فإنّه قد يكون الخاصّان متوافقين من حيث الحكم إثباتاً أو نفيّاً، وقد يكونان متخالفين، و على التقديرين قد يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما التخصيص المستهجن بمعنى استلزام التخصيص بكلّ ذلك، وقد لا يلزم التخصيص المستهجن إلاّ من التخصيص بالخاصّ دون الأخصّ، وقد لا يلزم من شيء منهما، و مرجعه إلى عدم لزوم التخصيص المستهجن من التخصيص بالخاصّ، ضرورة أنّه مع عدم استلزامه ذلك يكون عدم استلزامه من التخصيص بالأخصّ بطريق أولى، ثمّ إنّ في صورة اختلاف الخاصّين من حيث الحكم قد يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وقد لا يلزم.

و تفصيل حكم هذه الصور أن يقال: إذا كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم و لم يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما الاستهجان، فلا محيص عن تخصيص العامّ بهما، فيقال في المثال المذكور بوجود إكرام العلماء غير النحويّين مطلقاً؛ كوفيّين كانوا أو بصريّين مثلاً.

و إن لزم منه الاستهجان فتارةً يلزم الاستهجان من التخصيص بالخاصّ فقط دون الأخصّ، فاللازم حينئذٍ تخصيص الخاصّ بالأخصّ ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص، لأنّه الطريق المنحصر لرفع الاستهجان، و مع إمكان ذلك لا

ص:369

وجه ل طرح الخاص، فإنّ الطرح إنّما هو مع عدم إمكان الجمع المقبول عند العقلاء، و ما ذكرنا مورد لقبولهم، كما لا يخفى.

و اخرى يلزم الاستهجان من التخصيص بكلّ منهما، غاية الأمر أنّ التخصيص بالأخصّ أقلّ استهجاناً من التخصيص بالخاصّ، فالعام حينئذٍ يعارض مع كلّ واحد منهما، و لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في الأخبار العلاجيّة.

هذا كلّّه مع عدم إحراز اتّحاد الحكم في الخاصّين من اتّحاد السبب أو من غيره.

و أمّا مع إحرازه فلا محالة يكون الأخصّ مخصّصاً للخاصّ، و هو بعد تخصيصه به يخصّص العامّ الفوقاني من دون فرق بين عدم لزوم الاستهجان من تخصيصه به قبل تخصيصه بالأخصّ أو لزومه، كما لا يخفى. هذا في المتوافقين.

و أمّا الخاصان المتخالفان من حيث الحكم كقوله: أكرم العلماء و لا تكرم النحويين منهم، و يستحبّ إكرام الكوفيين من النحويين، فإن لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان فاللازم تخصيصه به، ثمّ تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصّص به، و إن لم يلزم الاستهجان من تخصيصه به فيقع التعارض بين الخاصّين، و بعد إعمال قواعد التعارض و ترجيح أحد الخاصّين يخصّص العامّ بما رجّح إن لم يلزم من تخصيصه به الاستهجان، و إلّا فيقع التعارض بين مجموع الأدلّة العامّة و كلّ واحد من الخاصّين، و لا بدّ معها من معاملة المتعارضات، كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا من اختلاف حكم الصور أنّ ما أطلقه المحقّق النائيني على ما عرفت ليس بإطلاقه صحيحاً.

و أمّا إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم و الخصوص من وجه، كقوله:

أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين من العلماء، و لا تكرم الفساق منهم، فإن كان الخاصان متوافقين من حيث الحكم إيجاباً و سلباً كما فى المثال، فلا شبهة فى تخصيص العامّ بكليهما إن لم يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان، و إلا فيقع التعارض بين الخاصين على حسب ما اخترناه فى الصورة الأولى.

و إن كانا مختلفين من حيث الإيجاب و السلب، كما إذا كان الخاصّ الثانى هو قوله: يستحب إكرام الفساق من العلماء، فهنا أدلّة ثلاث، بعضها يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء، و ثانيها على حرمة إكرام النحويين منهم، و ثالثها على استحباب إكرام الفساق من العلماء.

و لا ريب فى لزوم تخصيص العامّ بكلّ منهما بالنسبة إلى مورد افتراقهما، فإنّه لا شبهة فى تخصيص العامّ بالنحوى العادل، و كذا بالفسق الغير النحوى، و إنّما الإشكال فى النحوى الفاسق حيث يدلّ العامّ على وجوب إكرامه، و أحد الخاصّين على حرمة، و الآخر على استحبابه، و لا بدّ من رعاية قواعد التعارض بين الجميع فى النحوى الفاسق، لأنّ العامّ و إن كانت نسبته مع كلا الخاصين العموم المطلق، إلاّ أنّه بعد تخصيصه بمورد الافتراق من كلّ من الخاصّين تصير نسبته مع الخاصّ الآخر العموم من وجه، فإنّه بعد تخصيصه بالنحوى العادل تصير النسبة بين العامّ حينئذٍ و بين قوله: لا تكرم الفساق منهم العموم من وجه، كما أنّه بعد تخصيصه بالفسق الغير النحوى تصير النسبة بين العامّ

و بين قوله: لا تكرم النحويين من العلماء العموم من وجه أيضاً، كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا ورد عامّ و خاصّان، وقد عرفت أنّ صورته ثلاث.

إذا ورد عامّان من وجه و خاصّ

و أمّا الصورة الرابعة: فهو ما إذا ورد عامّان من وجه و خاصّ، فإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد افتراق أحد العامّين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق، كما إذا ورد بعد قوله: أكرم النحويين، و لا تكرم الصرفيين، قوله: و يستحبّ إكرام النحوى غير الصرفى، فإنّه حينئذٍ يختصّ قوله: لا- تكرم النحويين بالنحويين، من الصرفيين فتتقلب النسبة بينه و بين قوله: لا- تكرم الصرفيين إلى العموم المطلق، و إن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد الاجتماع تنقلب النسبة بين العامّين إلى التباين، كما هو واضح.

إذا ورد عامّان متباينان و خاصّ

و الصورة الخامسة: ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين، فقد يرد دليل يوجب انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، و قد يوجب انقلابهما إلى العموم من وجه.

فالأوّل كقوله: أكرم العلماء، و قوله: لا- تكرم العلماء، ثمّ ورد دليل ثالث و خرج عدول العلماء عن قوله: لا تكرمهم، فإنّه حينئذٍ تنقلب النسبة إلى العموم المطلق.

و الثانى: كما إذا ورد فى المثال دليل رابع و خصّ قوله: أكرم العلماء، بالفقهاء، فإنّ النسبة بينه بعد تخصيصه بالفقهاء و بين قوله: لا تكرم العلماء بعد تخصيصه بما عدا العدول هو العموم من وجه، كما هو واضح.

في عدم شمول أخبار العلاج للعامة من وجه

قد عرفت (1) أنّ موضوع البحث في المقام هو الخبران المتعارضان، وأنّ الروايات الواردة في هذا الباب موردها هو المتعارضان أو المختلفان عنواناً أو مصداقاً، بمعنى أنّه ورد في بعضها عنوان الاختلاف والمختلفين، وفي بعضها مصداق هذا العنوان، مثل ما ورد في بعضها من قول السائل في بيان الخبرين الواردين:

«أحدهما يأمر والآخر ينهى» (2)

. ولا إشكال في تحقّق هذين العنوانين في الدليلين المتعارضين، مثل ما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام جميع العلماء، والآخر على حرمة إكرام جميعهم.

كما أنّه لا إشكال في عدم تحقّقهما في مثل: أكرم العلماء، ولا تكرم الجهّال، ولا في عدمه في العموم والخصوص المطلق إذا كان بينهما جمع عقلائي بحيث لم يكن تخصيصه به مستهجناً ولم يعدّ عندهم من المتعارضين.

إنّما الإشكال في العامّ والخاصّ المطلق مع عدم كون الجمع بينهما مقبولاً عند العقلاء، وكذا في العموم والخصوص من وجه، وكذا في المتعارضين بالعرض، كما في الدليلين اللذين علم بكذب أحدهما من غير أن يكونا بأنفسهما متناقضين، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة، يوم الجمعة و دليل آخر

ص: 373

1- (1) - تقدّم في الصفحة 319.

2- (2) - وسائل الشيعة 108:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 5.

على وجوب صلاة الظهر ذلك اليوم، وعلم بعدم كون الواجب منهما إلا واحداً، وكما فيما إذا ورد عام وخصان متباينان مثلاً و كان تخصيصه بكليهما مستلزماً للاستهجان، فإنك عرفت في الفصل المتقدم أن التعارض إنما هو بين الخاصين لا بينهما وبين العام.

غاية الأمر أن التعارض بينهما تعارض عرضي، لعدم تناقضهما في حدّ نفسيهما أصلاً، وكذا الإشكال في المتعارضين بلازمهما بأن لم يكن الدليلان متعارضين أصلاً إلا من حيث لازم مدلولهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الظاهر شمول تلك الأخبار الواردة في المتعارضين أو المختلفين للعام و الخاص المطلق اللذين لم يكن بينهما جمع عقلائي مقبول عندهم، وذلك لأنه بعد ما لم يكن الجمع بينهما مقبولاً عند العقلاء فلا محالة يكونان عندهم متعارضين، وقد عرفت سابقاً (1) أن المرجع في تشخيص هذا العنوان كسائر العناوين المأخوذة موضوعاً للأحكام الشرعية هو العرف والعقلاء، والمفروض أنهم يرونهما متعارضين.

و أما العامان من وجه فالظاهر عدم شمول تلك الأخبار لهما، لعدم كونهما متعارضين عند العقلاء بعد كونهما عنوانين متغايرين متعلقين للحكم. غاية الأمر أنه اتفق اجتماع ذلكما العنوانين في بعض الموارد.

هذا مضافاً إلى أن الجواب الوارد فيها بطرح ما خالف الكتاب، أو ما وافق العامة يشهد بخروج العامين من وجه، لأنه لا وجه لطرح شيء منهما.

غاية الأمر إخراج مورد الاجتماع عن تحت واحد منهما لا طرحه بالكلية،

ص: 374

وإذا لم يكن العامان من غير وجه مشمولاً لتلك الأخبار فعدم شمولهما للمتعارضين بالعرض بكلا قسميه وكذا للمتعارضين باللازم بطريق أولى، كما لا يخفى.

ثم إنه يظهر من تقارير المحقق النائيني قدس سره في آخر هذا الباب أنه التزم بشمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أيضاً، ولكن الفاضل المقرّر ذكر قبل ذلك في الحاشية أنّ عنوان المخالفة ظاهر في المخالفة بالتباين، ولا يشمل العامين من وجه (1)، فإن كان هذا أيضاً تقريراً لشيخه قدس سره ولم يكن من عند نفسه يلزم التهافت و المناقضة في كلامه قدس سره، كما لا يخفى.

هل المرجحات جارية في العامين من وجه أم لا؟

و كيف كان: فعلى تقدير الشمول فهل يجرى فيه جميع المرجحات الصدورية والجهتية والمضمومية، أو يختص بخصوص الأخيرتين ولا يجوز الرجوع فيهما إلى المرجحات الصدورية؟ صرح المحقق النائيني بالثاني، واستدلّ عليه: بأنّ التعارض في العامين من وجه إنّما يكون في بعض مدلولهما وهو مادة الاجتماع فقط. ومع هذا الفرض لا وجه للرجوع إلى المرجحات الصدورية، لأنه إن أريد من الرجوع إليها طرح ما يكون راويه غير أعدل أو غير أصدق مثلاً، فهو ممّا لا وجه له، لأنه لا معارض له في مادة الافتراق، وإن أريد طرحه في خصوص مادة الاجتماع فهو غير ممكن، لأنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعيض من حيث الصدور.

ص: 375

و دعوى أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع - كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة واضحة الفساد؛ لأنّ الانحلال في تلك القضايا لا يقتضى تعدّد الرواية بل ليس في البين إلاّ رواية واحدة، كما لا يخفى (1)، انتهى ملخّص ما أفاده على ما في التقارير.

و يرد عليه: أنّ دعوى عدم إمكان التبعض إن كان المراد منها عدم إمكانه عقلاً فهي ممنوعة في محيط التشريع والتعبّد، ضرورة أنّه لا مانع في ذلك المحيط من التعبّد بمثل ذلك.

ألا- ترى أنّه من المسلّم عندهم عدم حجّية الأصول المثبتة، و مرجعها إلى عدم ثبوت اللوازم والملزومات العقليّة والعاديّة، مع أنّ التفكيك بينهما في عالم التكوين مخالف مع فرض اللزوم، وكذا التعبّد بأحد المتلازمين لا يستلزم التعبّد بالآخر وإن كانا متلازمين في الواقع، فالتعبّد بصدور الخبر الواحد من جهة دون أخرى لا مانع منه في محيط التشريع وإن كان بحسب الواقع إمّا صادراً بتمامه وإمّا غير صادر كذلك.

وإن كان المراد منها عدم إمكانه عرفاً و مرجعه إلى كونه خلاف ظاهر الأخبار العلاجية الدالّة على طرح الخبر المرجوح، لأنّ المنسب إلى الذهن منها هو طرح الخبر المرجوح في تمام مدلوله، فنقول: لا نسلم كون الترجيح في المتعارضين بالعموم والخصوص من وجه مرجعه إلى ذلك، لأنّ الأخذ بالراجح منهما لا يلازم الحكم بعدم صدور الآخر، بل يمكن أن يكون صادراً.

ص: 376

غاية الأمر أنّ الراوى لم يتحفّظ قيده المخرج له عن المعارضة مع الآخر، و الدليل عليه هو أنّ المرجّح هو مثل الأوثقيّة، فإنّ هذه الصفة تقتضى كون المتّصف بها متحفّظاً فى مقام أخذ الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام بحيث لم يغب عن ذهنه الخصوصيّات المأخوذة و القيود المذكورة. فترجيح مثل قوله:

«أكرم العلماء» مرجعه إلى كون من يجب إكرامه هو العالم بدون خصوصية اخرى، فقوله: «لا- تكرم الفسّاق» حينئذٍ يكون على تقدير الصدور مشتتلاً على قيد، و هو عدم كونهم من العلماء، فترجيح الأوّل عليه لا يقتضى الحكم بعدم صدوره من رأس، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الفصول التى عقدناها إلى هنا كلّها تحوم حول تشخيص عنوان المتعارضين الذى هو الموضوع فى هذا الكتاب، و بعدها لا بدّ من الورود فى المباحث و المقاصد و نقول: يقع الكلام فيما يتعلّق بذلك العنوان من الأحكام فى ضمن مقصدين:

اشارة

فى الخبرين المتعارضين المتكافئين

بـحيث لم تكن مزية و ترجيح فى البين

و الكلام فى ذلك قد يقع فى حكمهما فى نظر العقل، و قد يقع فيما يستفاد من الأخبار الواردة فى هذا الباب بالنسبة إلى المتكافئين، و على التقدير الأول تارةً يبحث فىهما بناءً على كون الوجه فى اعتبار الخبر هو بناء العقلاء كما عرفت أنه الموافق للتحقيق، و اخرى يبحث فى حكمهما بناءً على دلالة الدليل الشرعى على اعتبار خبر الواحد، و على التقديرين تارةً يتكلم فى ذلك بناءً على الطريقتية و الكاشفية، و اخرى بناءً على الموضوعية و السببية.

مقتضى الأصل بناءً على الطريقتية

فـنقول: لو كان الوجه فى اعتبار الخبر هو سيرة العقلاء و بنائهم عملاً على الاعتماد على قول المخبر إذا كان موثقاً و مورداً للاطمئنان، فـمع التعارض و عدم المزية لا محيص عن القول بتساقطهما و عدم حجية واحد منهما فى مدلوله المطابقى، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أنه لا خفاء في أن اعتبار الخبر عند العقلاء إنما هو لأجل كاشفيته عن الواقع وإراءته له و أماريته بالنسبة إليه. و من الواضح أن الإراءة و الكشف إنما هو مع عدم ابتلائه بمعارض مماثل أو أقوى، ضرورة أنه مع هذا الابتلاء يتردد الطريق و الكاشف بينهما، إذ لا يعقل كون كل واحد منهما مع وجود الآخر كاشفاً، و إلا لزم الخروج عن حدّ التعارض، و مع تردد الطريق و الكاشف و عدم وجود مرجح في البين اللازم منه الترجيح من غير مرجح لا بدّ من التوقف، ضرورة أن الأخذ بالمجموع ممّا لا يمكن، و بواحد ترجيح من غير مرجح.

و هذا نظير ما لو أخبر مخبر واحد بخبرين متعارضين، فكما أنه لا يكون شيء من الخبرين هناك بكاشف و لا طريق، كذلك لا يكون شيء من الخبرين هنا بكاشف، كما لا يخفى.

ثانيهما: أن معنى حجّية الخبر إنما هو عبارة عن صحّة احتجاج المولى به على العبد. و من المعلوم أن ذلك إنما هو مع عدم كون الأمانة مجهولة للعبد، ضرورة أنه لو كانت كذلك لا يبقى للمولى حقّ المؤاخذه و الاعتراض، فإذا كانت صلاة الجمعة واجبة واقعاً و كانت الأمانة الدالّة على ذلك غير واصله إلى المكلف، بل كان الموجود عنده هو الأمانة الضعيفة الدالّة على التحريم، لا يجوز للمولى المؤاخذه و الاعتراض لأجل الترك، ضرورة أن البيان الذي به يسدّ باب البراءة العقلية الراجعة إلى عدم استحقاق العقوبة مع عدم وصول التكليف إنما يكون المراد به هو البيان الواصل إلى المكلف، و مع الجهل به لا مخرج للمورد عن البراءة. هذا، و من الواضح أن مع ابتلاء البيان الواصل بمعارض مماثل لا يصحّ للمولى الاحتجاج أصلاً، و هذا ممّا لا ينبغي الارتياح فيه.

فانقدح: أنّ الخبرين المتكافئين لا يكون شيء منهما حجّة بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي.

وأما بالنسبة إلى المدلول الالتزامي الذي يشترك فيه الخبران ولا معارضة بينهما فيه، كعدم الاستحباب والكرهية، والإباحة في ما إذا قام أحد الخبرين على الوجوب والآخر على التحريم، فلا شبهة في حجّيتهما بالنسبة إليه، إنّما الإشكال في أنّ الحجّة بالنسبة إليه هل هو كلا الخبرين أو واحد منهما معيّن بحسب الواقع وهو الخبر الذي لم يعلم كذبه؟

قد يقال بالأول، كما أفاده المحقّق النائيني قدس سره على ما في التقارير، حيث دفع توهم سقوط المتعارضين عن الحجّية بالنسبة إلى نفى الثالث أيضاً، نظراً إلى أنّ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفى الثالث؛ فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجّية، ثمّ قال: وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقّف على دلالة التصديقية؛ أي دلالة على المؤدّي، وأما كون المؤدّي مراداً فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجّية في المؤدّي لا يلازم سقوطهما عن الحجّية في نفى الثالث (1)، انتهى.

ويرد عليه: أنّه مع العلم بكذب أحدهما واقعاً بالنسبة إلى المدلول المطابقي كيف يكون مع ذلك حجّة بالنسبة إلى المدلول الالتزامي، ألا ترى أنّه لو كان هنا خبر واحد فقط مع عدم الابتلاء بالمعارض وعلم من الخارج

ص: 381

بكذبه، فهل يرضى مع ذلك أحد بكون العلم بالكذب يوجب سقوطه في خصوص مدلوله المطابقي، و أما المدلول الالتزامي فهو بالنسبة إليه حجة، و كذلك المقام، فإنّ لا تتعقّل مع العلم بكذب واحد من الخبرين أن يكونا معاً حجة بالنسبة إلى نفي الثالث الذي هو من اللوازم العقلية للمدلول المطابقي.

و ما أفاده من التفكيك بين الوجود و الحجية ممّا لم يظهر وجهه لنا، فإنّه إذا كان حجة يكون مدلوله المطابقي موجوداً، و مع الوجود لا مجال للتفكيك بين المدلولين و ليست الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية حتّى لا يكون دلالة اللفظ عليها متوقّمة على دلالته على المدلول المطابقي و إن عدّت هذه الدلالة في المنطق من جملة تلك الدلالات، و ذلك لأنّ دلالة اللفظ على أمر خارج عمّا وضع له مع عدم كونه مجازاً ممّا لا يتصوّر، بل قد عرفت أنّ في المجازات أيضاً لا يكون اللفظ دالاً إلاّ على المعنى الحقيقي.

و كيف كان: فمع العلم بكذب أحد الخبرين بالنسبة إلى مدلوله المطابقي لا وجه لتوهم حجّيته بالنسبة إلى المدلول الالتزامي.

فالحقّ في هذا الباب ما اختاره المحقّق الخراساني قدس سره من كون الحجة على نفي الثالث هو أحدهما الغير المعين الذي هو الخبر الذي لم يعلم كذبه، لا الخبرين معاً⁽¹⁾، فتأمل جيّداً.

هذا كلّ بناءً على كون الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء على العمل به في جميع أمورهم كما أنّه هو الوجه.

ص: 382

وأما بناءً على كون الدليل هي الآيات و الروايات التي استدلتّ بها على ذلك:

فتارةً يقال بكونها مهملة غير شاملة لحال التعارض.

و اخرى بكونها مطلقة. و على هذا التقدير قد يراد بالإطلاق الإطلاق الشمولى للحاظي، وقد يراد به الإطلاق الذاتى، فإن كانت الأدلة مهملة غير شاملة لحال التعارض فواضح حكم صورة التعارض، لأنه لا دليل حينئذٍ على حجّية واحد من الخبرين، فيسقطان عن الاعتبار الذى كان ثابتاً لهما فى حال عدم المعارضة، وإن كانت مطلقة بالإطلاق الشمولى للحاظي فاللازم أن يقال بثبوت التخيير فى حال التعارض، وإلا تلزم اللغوية، كما لا يخفى.

وإن كان المراد به هو الإطلاق الذاتى و هو الذى اخترناه و حَقَّقناه فى باب المطلق و المقيد فقد يقال: بأنّ اللازم حينئذٍ التخيير أيضاً، نظراً إلى أنّ الدليل على اعتبار الخبر له عموم وإطلاق، أما العموم فباعتبار شموله بجميع الأخبار، و أما الإطلاق فباعتبار عدم كونه مقيداً بحال عدم المعارضة.

و حينئذٍ: فإذا ورد خبران متعارضان يدور الأمر بين رفع اليد عن العموم و الحكم بعدم حجّية شىء منهما، و بين حفظ العموم على حاله و رفع اليد عن الإطلاق و القول بحجّية كلّ واحد منهما مع رفع اليد عن الآخر، و هذا هو الذى ينبغى أن يختار، لأنّ التصرفات فى الدليل تتقدّر بقدر الضرورة، و مع إمكان التصرف القليل لا مسوغ للتصرف الكثير، و هذا نظير المتزاحمين، حيث إنّ العقل يحكم فيهما بالتخيير، لأجل عدم إمكان امثالهما، هذا.

و يرد عليه: أمّا بناءً على كون المستفاد من النقل هو الحجّية من باب الطريقيّة: أنّ قياس المقام بباب المتزاحمين قياس مع الفارق، لأنه هناك كان

المكلف متوجّهاً إليه تكليفان نفسيّان تعلق كلّ واحد منهما بمتعلّق خاص، وحيث لا يكون قادراً على جمعهما في مقام الامتثال ولا مرجّح في البين يحكم العقل بالتخيير.

وأما هنا فالتكليف المتعلّق بتصديق العادل تكليف طريقي، و مرجعه إلى لزوم متابعة الخبر لكونه طريقاً و كاشفاً عن الواقع، ولا معنى للحكم بالتخيير بين الطريقتين اللذين كانت حجّيتهما لأجل الطريقيّة، و العقل يحكم بتساقطهما لا امتناع ثبوت الكاشفية لهما، ضرورة أنّه لا معنى للتخيير بين الخبرين بكون كلّ واحد منهما كاشفاً مع عدم العمل بالآخر، كما لا يخفى، هذا.

و أمّا بناءً على كون المستفاد من النقل هو الحجّية من باب السببية فالأمر و إن كان يدور بين رفع اليد عن العموم و تقييد الإطلاق، إلا أنّك عرفت فيما تقدّم أنّ ترجيح التقييد على التخصيص إنّما هو فيما إذا كان الأمر دائراً بين التصرّف في دليل بالتخصيص و التصرّف في ذلك الدليل بالتقييد.

هذا كلّ بناءً على الطريقيّة.

مقتضى الأصل بناءً على السببية

و أمّا بناءً على السببية فتارة يقال: بكون الدليل هو العقل، و اخرى:

بأنّه هو النقل.

فعلى الأوّل قد يقال بخلوّ الواقع عن الأحكام و أنّها تابعة لقيام الأمانة، و بدونها لا حكم و لا تكليف، و قد يقال بثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم و الجاهل، كما انعقد عليه الإجماع و تواتر به الأخبار.

ص: 384

فعلى الأوّل تارةً يقال: بأنّ قيام الأمانة على تعلّق الحكم بشيءٍ يوجب أن يكون ذلك الشيء محكوماً بذلك الحكم بعنوانه، وأخرى: بأنّ قيام الأمانة عليه يوجب أن يكون متعلّق الحكم هو مؤدّى الأمانة بما أنّه مؤدّاها.

فعلى الأوّل يكون مرجع قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة وأمانة أخرى على حرمتها، إلى اشتغال صلاة الجمعة على المصلحة الملزمة والمفسدة كذلك. ومن المعلوم ارتفاع ذلك، فاللازم حينئذٍ الالتزام بتساقط الخبرين بعد عدم وجود مرجّح في البين.

وعلى الثاني الذي مرجعه إلى أنّ قيام الأمانة يوجب أن يكون متعلّق الحكم هو المؤدّى له بوصف أنّه المؤدّى له يكون مرجع الأمانتين والخبرين إلى اشتغال مؤدّى خبر زرارة - مثلاً - على المصلحة بما أنّه مؤدّى له، وكذا مؤدّى خبر محمّد بن مسلم، فإن قلنا بتغاير هذين العنوانين وكفايته في تعدّد الحكم فلا معارضة بين الخبرين حينئذٍ، بل يصير كعنواني الصلاة والتصرّف في مال الغير، كما لا يخفى.

وإلا يلزم التعارض والتساقط، هذا بناءً على خلوّ الواقع عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

وأما بناءً على ثبوت ذلك فلا بدّ أن تكون الأمانة المخالفة مشتملة على مصلحة غير ناقصة عن مصلحة الواقع، وحينئذٍ فحيث لا يكون المخالف المشتمل على المصلحة غير معلوم فاللازم أن يقال بالتخير، لأجل عدم وجود المرجّح.

إشارة

هذا كله ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين المتكافئين، لكنّه قد ادّعى الإجماع على عدم التساقط، ووردت روايات دالّة عليه، لكنّها مختلفة:

فطائفة منها تدلّ على التخيير.

وطائفة على التوقّف.

وقد ادّعى الشيخ قدس سره في الرسائل تواتر الروايات الدالّة على التخيير (1)، و لكنّها حسبما تتبّعنا في مظانّها التي هي الباب التاسع من كتاب قضاء الوسائل (2) وكذا الباب التاسع من مستدرکه (3) لا تتجاوز عن سبعة قاصرة من حيث السند والدلالة، وقد مرّ بعضها، وهو روايتا الحميرى و على بن مهزيار المتقدمتان (4) في فصل تعارض العامّ والخاصّ، وهكذا أخبار التوقّف المذكورة في الباب التاسع من الكتابين.

ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار

وقد وقع الاختلاف في الجمع بين هاتين الطائفتين و ما قيل في ذلك وجوه:

منها: ما أفاده المحقّق النائيني في التقريرات - بعد ذكر أنّ في هذا الباب

ص: 386

1- (1) - فرائد الأصول 2: 762.

2- (2) - وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9.

3- (3) - مستدرک الوسائل 17: 302، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9.

4- (4) - تقدّمنا في الصفحة 334-335.

طوائف أربع من الروايات، لدلالة طائفة ثالثة على التخيير في خصوص زمان الحضور، ورابعة على التوقف في خصوص ذلك الزمان - من أن مقتضى التحقيق في الجمع بينها هو أن النسبة بين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور وبين ما دلّ على التخيير المطلق وإن كانت هي العموم والخصوص، وكذا بين روايات التوقف، إلا أنه لا تعارض بينهما، لعدم المنافاة بين التوقف المطلق والتوقف في زمان الحضور، وكذا بين التخييرين، فالتعارض بين ما دلّ على التخيير وبين ما دلّ على التوقف، غاية أن التعارض بين ما دلّ على التوقف والتخيير مطلقاً يكون بالعموم من وجه، وبين ما دلّ على التوقف والتخيير في زمان الحضور يكون بالتباين، ولا يهمنّا البحث في الثاني، فإنه لا أثر له، فالحرى رفع التعارض في الأول، وقد عرفت أن النسبة بينهما العموم من وجه، لكن نسبة ما دلّ على التخيير مطلقاً مع ما دلّ على التوقف في زمان الحضور هي العموم والخصوص، فلا بدّ من تقييد إطلاق التخيير به، وبه يتحقّق انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ومقتضى الصناعة حمل أخبار التوقف على زمان الحضور والتمكّن من ملاقة الإمام عليه السلام، فتصير النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

ويرد عليه: - مضافاً إلى أنه لم يظهر لنا أن النسبة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقف كذلك كيف تكون بالعموم من وجه بعد شمول كلّ منهما لحالتي الظهور والغيبة، بل النسبة بين الدليلين هي التباين كالنسبة بين أدلة التوقف والتخيير في زمان الحضور، كما لا يخفى. ومضافاً إلى

ص: 387

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 764-765.

ما أورده الفاضل المقرّر في الهامش من أنه لا-وجه لملاحظة دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف في زمان الحضور حتّى يختصّ دليل التخيير بحال الغيبة وصار مخصّصاً لدليل التوقّف المطلق بعد ما كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، على حسب ما أفاده، فإنّه ليس بأولى من العكس و ملاحظة دليل التوقّف مطلقاً مع دليل التخيير في زمان الحضور و تخصيصه بحال الغيبة ثمّ جعله مخصّصاً لدليل التخيير مطلقاً، كما لا يخفى - أنّه لا وجه لملاحظة دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف في زمان الحضور بعد كونه مبتلى بالمعارض على ما هو المفروض، و هو دليل التخيير في زمان الحضور الذي ذكر أنّ النسبة بينهما التباين.

و بالجملّة: فهذا النحو من الجمع ممّا لا وجه له.

و به ينقذ الخلل في الجمع الذي أفاده الشيخ قدس سره في الرسائل (1) و هو حمل أخبار التوقّف على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، فإنّه لا وجه له بعد اختلاف الأخبار بالنحو الذي عرفت، مضافاً إلى أنّ المراد بالتمكن إن كان هو التمكن الذي كان الشخص معه قادراً على الرجوع إلى الإمام فوراً كما إذا كان معه في مدينة واحدة، فمن الواضح إباء أخبار التوقّف عن الحمل على خصوص هذه الصورة، و إن كان المراد به هو التمكن بمعنى مجرّد القدرة على الوصول إلى محضره و لو مع تحمّل مشقّة السفر، فمن الواضح أنّ حمل أخبار التخيير على صورة عدم التمكن بهذا المعنى بعيد جداً، كما لا يخفى، خصوصاً مع كون الغاية في بعض الروايات ملاقة من يخبره، و من المعلوم أنّ المخبر أعمّ من الإمام عليه السلام.

ص: 388

و منها: ما أفاده المحقق الحائري قدس سره في كتاب الدرر (1) في مقام الجمع، من حمل أخبار التوقف على التوقف في مقام الرأي و الإفتاء، و أخبار التخيير على التخيير في العمل.

و يرد عليه: أنه كما يستفاد من أدلة التخيير جواز العمل بكل واحد من الخبرين، كذلك يوجد في أخبار التوقف ما ظاهره النهي عن العمل بشيء منهما لا النهي عن الرأي و الإفتاء، فراجع، فهذا الجمع أيضاً ممّا لا شاهد له.

و الذي يمكن أن يقال في مقام الجمع: إنّ أدلة التخيير صريحة في جواز الأخذ بكلّ من الخبرين، فإنّ قوله عليه السلام:

«فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (2)، صريح في التوسعة و جواز الأخذ بكلّ منهما. و أمّا أخبار التوقف فليس فيها ما كان نصّاً في ذلك، بل غايته الظهور في التوقف و عدم الأخذ بشيء منهما، و الظاهر لا يقاوم النصّ، فيحمل أخبار التوقف على الاستحباب، لصراحة أخبار التخيير في الجواز.

و هنا وجوه آخر من الجمع، مثل حمل أخبار التخيير على العبادات و أخبار الإرجاء على المعاملات، أو حمل أخبار الإرجاء على صورة عدم الاضطرار إلى العمل بأحدهما، و أخبار التخيير على ما إذا لم يكن له بدّ من العمل بأحدهما، و ذكر أكثر هذه الوجوه العلامة المجلسي قدس سره في كتاب مرآة العقول (3).

ص: 389

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 657.

2- (2) - الاحتجاج 2: 233/264، وسائل الشيعة 121: 27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 40.

3- (3) - مرآة العقول 1: 218-219.

وقد استدلّ لبعض هذه الوجوه برواية الميثمي الطويلة التي أوردتها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء(1) و لكنّها لا دلالة لها على التخيير الذي هو المقصود في المقام، لأنّه حكم ظاهري و التخيير الذي يدلّ عليه هذه الرواية هو التخيير الواقعي، لأنّ مورد النهي التنزيهي مع دليل الرخصة أو الأمر غير الإلزامي مع ذلك الدليل.

و من المعلوم أنّ التخيير في مثل هذه الموارد تخيير واقعي، كما هو واضح.

نعم ذيلها يدلّ على التوقّف و التثبت حتّى يأتي البيان من ناحيتهم، فهذه الرواية أيضاً من أخبار التوقّف، و لا بدّ من علاج التعارض بينها و بين أخبار التخيير فتأمل جيّداً.

تنبيهات

إشارة

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسألة الأصولية

لا ينبغي الارتياح في أنّ الاستفادة من أخبار التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية، و مرجعه إلى كون المتخيّر مخيراً في الأخذ بأحد الخبرين و المعاملة معه معاملة الحجّة، كما لو كان بلا معارض، إنّما الإشكال في

ص:390

1- (1) - وسائل الشيعة 113:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 21.

ما يرجع إليه حقيقة التخيير بعد ما عرفت (1) من كون مقتضى القاعدة العقلانية في مقام التعارض تساقط الخبرين وسقوط الحجّتين و الطريقتين.

قد يقال بأنّ مرجع جعل التخيير إلى جعل الطريقيّة عند التعارض.

ويرد عليه - مضافاً إلى أنّ أصل جعل الطريقيّة والكاشفية و لو مع عدم التعارض غير معقول، لأنّ الكاشفيّة من الأمور التكوينيّة واللوازم العقلية للكاشف و لا يعقل تعلّق الجعل الشرعيّ بها - أنّه إن كان المراد جعل الطريقيّة لكلا الخبرين فهو مستحيل بعد فرض التعارض و عدم إمكان الاجتماع، ضرورة أنّه لو لم يكن مستحيلاً لما كان العقل يحكم بالتساقط، كما هو واضح.

وإن كان المراد جعل الطريقيّة لأحد الخبرين بالخصوص، فمضافاً إلى أنّه لا مرجح في البين، مناف لمقتضى الأدلّة، حيث إنّها تدلّ على التخيير لا الأخذ بخصوص واحد منهما، و إن كان المراد جعلها لأحدهما غير المعين فمن الواضح أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين ليس شيئاً وراء كلا الخبرين، ضرورة أنّه ليس هنا أمر آخر في البين، وقد عرفت استحالة جعل الطريقيّة لكليهما أو واحد معيّن منهما، هذا.

وقد يقال بأنّ التخيير المجمعول في الخبرين المتكافئين هو حكم ظاهريّ مجمعول عند الشكّ و في مورد التخيير، و يؤيّدّه ما في بعض الروايات المتقدّمة من ترتيب الحكم بالتوسعة على ما إذا لم يعلم، فهو أيضاً كسائر الأصول المعتبرة في موارد الشكّ.

و لازم هذا القول الاقتصار في مقام الأخذ بأحد الخبرين على مجرد

ص: 391

مدلوله المطابقى دون لازمه، لعدم حجّية اللوازم ولا الملزومات فى باب الأصول، كما عرفت.

والتحقيق فى المقام أن يقال: إنّ الحكم بالتحخير فى المتعارضين ليس حكماً ثانوياً وراء الحكم بحجّية كلّ واحد من الخبرين إمضاءً لحكم العقلاء وبنائهم على العمل بخبر الواحد.

غاية الأمر أن مرجعه إلى تخطئة العقلاء فى حكمهم بالتساقط مع التعارض، و مرجعه إلى أنّه كما كان الواجب عليكم الأخذ بالخبر و التعبد بمضمونه و جعله حجّة و طريقاً إلى الواقع مع عدم التعارض مع الخبر الآخر، كذلك يجب عليكم فى مقام التعارض أيضاً الأخذ. غاية الأمر أنّه حيث لا يكون ترجيح فى البين يتخيّر المكلف فى الأخذ بكلّ واحد منهما، فهذا الأخذ لا يكون مغايراً للأخذ بالخبر مع عدم المعارضة أصلاً، و حينئذٍ لا فرق بينهما من جهة حجّية اللوازم و الملزومات.

و الدليل على ما ذكرنا: أنّ الظاهر عدم الفرق فيما يرجع إلى معنى الأخذ بين المتكافئين و المتعارضين مع ثبوت المزيّة لأحدهما، فكما أنّ الأمر بأخذ ذى المزيّة ليس حكماً آخر وراء الحكم بحجّية الخبر، فكذلك الأمر بأخذ أحد الخبرين مع التكافؤ، فإنّه ليس أيضاً حكماً آخر ناظراً إلى جعل الطريقيّة و جعل حكم ظاهرى، كما هو واضح.

و يرد عليه: أنّ تخطئة حكم العقلاء و إن كان بمكان من الإمكان، و لكن لا مجال لتخطئة حكم العقل. و قد عرفت (1) أنّ التساقط مقتضى حكم العقل

ص: 392

أيضاً، وعليه فيبقى الإشكال بحاله. و الظاهر أنّ الالتزام بالحكم الظاهري و الأصل العملي لا مانع منه و اقتضائه عدم الأخذ بغير المدلول المطابقي و عدم حجّية اللوازم، و مثلها ممنوع بعد كون التخيير هو الأصل العملي و المخيّر فيه هو الأخذ بكلّ واحد من الخبرين بجميع مداليله و لوازمه و مثلها، و لا مانع من عدم حجّية المثبت و كون المخيّر فيه مطلق الأخذ.

التنبيه الثاني: في حكم تخير القاضى و المفتى في عمله و عمل مقلّديه

إنّه بعد ما عرفت من كون التخيير الذى يدلّ عليه أخباره هو التخيير فى المسألة الأصوليّة، فهل يجوز للمجتهد الفتوى بالتخيير فى المسألة الفرعيّة الراجع إلى كون المقلّد مخيراً فى مقام العمل، أم التخيير ينحصر بالمجتهد و يجب عليه الأخذ بمضمون أحد الخبرين و الفتوى على طبقه؟ وجهان.

قد يقال: بانحصار الخطابات الواردة فى المسائل الأصوليّة بخصوص المجتهد نظراً إلى أنّه هو الذى يتحقّق عنده موضوع تلك الخطابات، لأنّه هو الذى يشكّ فى الحكم الفلانى بالشبهة الحكميّة، و هو الذى يجيء عنده الخبران المتعارضان، و غير ذلك من الموضوعات، و مع انحصار تحقّق الموضوع به لا تكون تلك الخطابات شاملة لغيره، هذا.

ولكن الظاهر خلافه، لأنّ مجرد كون المقلّد غير مشخّص لموضوعات تلك الخطابات لا يوجب انحصارها بالمجتهد، بل يمكن أن يقال: بأنّ المجتهد يشخّص الموضوع للمقلّد و يفتى بمضمون تلك الخطابات. فبالنتيجة يكون جريانها فى ذلك الموضوع عند المقلّد، فالمجتهد يعلم المقلّد بأنّ صلاة الجمعة كانت واجبة

فى عصر ظهور أنمة النور عليهم السلام و الآن مشكوك الوجوب، و يفتى بأن كل شىء كذلك يحرم نقض اليقين فيه بالشك على ما هو مدلول خطابات الاستصحاب، فالمقلد حينئذ يتمسك بالاستصحاب و يحكم بوجوبها فى هذه الأعصار أيضاً و إن كانت الشبهة حكمية.

و إن شئت قلت: إن مورد الاستصحاب لا يختص بما إذا كان يقين وجدانى، بل مورد أعم منه و ممّا إذا قامت أماره معتبره، و إلا لكان مورده فى غاية القلة خصوصاً بالنسبة إلى الشبهات الحكمية. و من الواضح أن فتوى المجتهد من الأمارات المعتبره، فإذا علم المقلد بوجوب صلاة الجمعة فى عصر الظهور و الشك فى هذه الأعصار يحصل للمقلد أماره معتبره عليه و الشك، فيتحقق عنده موضوع الاستصحاب و يحكم بجريانه على تقدير كون المجتهد ممن يقول باعتباره. فدعوى انحصار الخطابات الواردة فى المسائل الأصولية بالمجتهد ممنوعة جداً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أن المجتهد عند تعارض الخبرين عنده يتخير بين الأخذ بمضمون أحد الخبرين و الفتوى على طبقه، لأنك عرفت أنه ليس المراد بالأخذ هو الأخذ بالنسبة إلى العمل فقط، بل الأخذ مطلقاً كالأخذ بالخبر مع عدم المعارض له، و بين إعلام المقلد بالحال أن هذا المورد ممّا ورد فيه الخبران المتعارضان و حكمه التخيير فى الأخذ، و بين الفتوى بالتخيير فى مقام العمل من دون إعلامه بالحال.

أمّا الأوّل و الثانى فواضحان، و أمّا الثالث، فلأن التخيير على ما عرفت حكم طريقي، و مرجعه إلى جواز أخذ كل من الخبرين طريقاً و أماره، فلا مانع من الفتوى بالتخيير، فتأمل جيّداً.

التنبيه الثالث: فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

هل التخيير بدوى مطلقاً، أو استمرارى كذلك، أو تفصيل فيه بين ما إذا كان فى المسألة الأصولية فبدوى وبين ما إذا كان فى المسألة الفقهية فاستمرارى، أو تفصيل فيه بعد فرض كونه فى المسألة الأصولية بين ما إذا قيل باختصاص الخطابات الواردة فى المسائل الأصولية بالمجتهد، فالتخيير بدوى، وبين ما إذا قيل بعدم الاختصاص فاستمرارى؟

وجوه واحتمالات أربعة، والمستند هو الأخبار الواردة فى التخيير ومع قصورها فالاستصحاب، وتوضيح الحال: أنه أفاد الشيخ قدس سره فى الرسالة أنّ مستند التخيير إن كان هو الأخبار الدالة عليه فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما (1)، انتهى.

ويمكن تقريبه بأنّ هنا أمران:

أحدهما: وظيفة المتحير عند مجيء الخبرين المتعارضين عنده.

وثانيهما: وظيفته بعد الأخذ بأحدهما، والسؤال عن هذه الوظيفة إنّما يصحّ مع ثبوت أصل وظيفة المتحير فى ابتداء الأمر ووضوحه عند السائل. ومن المعلوم كما نراه أنّ الروايات الواردة فى التخيير ليس فيها إلاّ سؤال وجواب واحد، وهو السؤال عن أصل وظيفة المتحير ابتداءً والجواب عنه، أو بيان أمر واحد وحكم فارد، هذا.

ص: 395

و يرد عليه: أنه يمكن أن يستفاد من كثير من الأخبار الواردة في التخيير كونه استمرارياً، و العمدة من ذلك روايتان:

إحدهما:

ما رواه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قلت: يحيننا الرجلان - و كلاهما ثقة - بحديثين مختلفين و لا نعلم أيهما الحق؟

قال عليه السلام: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت» (1)، فإنّ تعليق الحكم بالتوسعة على مجرد الجهل و عدم العلم خصوصاً مع إعادته في الجواب مع كونه مذكوراً في السؤال يدلّ على أنّ تمام الموضوع للحكم بالتوسعة هو مجرد الجهل بالواقع و عدم العلم و التردّد الناشئ من مجيء الحديثين المختلفين. و من الواضح بقاء التردّد بعد الأخذ بأحدهما، لأنّ الأخذ به لا يوجب العلم بالواقع أو قيام أمانة عليه التي لا بدّ من الأخذ بها.

وقد عرفت أنّ التخيير وظيفة مجعولة في مقام الشكّ و التخيير، و ليس مرجعه إلى كون المأخوذ من الخبرين أمانة تعبدية في صورة التعارض حتّى يكون قيام الأمانة رافعاً لموضوع الحكم بالتوسعة تعبداً، بل التحقيق أنّه مع التخيير و الأخذ بأحد الخبرين لا يرتفع التخيير و التردّد من البين، و المفروض أنّه الموضوع الفريد للحكم بالتوسعة و جواز الأخذ بما شاء من الخبرين.

ثانيتها:

رواية الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث - و كلّهم ثقة - فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه (2).

ص: 396

-
- 1- (1) - الاحتجاج 2: 233/264، وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 40.
2- (2) - الاحتجاج 2: 234/264، وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 41.

و هذه الرواية وإن كان ربّما يناقش في دلالتها على التخيير في المتعارضين، لعدم التعرّض لهما في الموضوع، بل موضوع الحكم بالتوسعة مطلق الحديث، إلا أنّ التمسك بها لمكان كونها من أدلّة التخيير عند الشيخ قدس سره القائل بهذه المقالة، و هي قصور أدلّة التخيير عن الدلالة لحال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما، هذا.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يستفاد من التعبير بالتوسعة المستعملة في سائر روايات التخيير كون الموضوع هو المتعارضين، و إلى أنّ إطلاقه لهما يكفي لنا، كما لا يخفى.

و كيف كان: فدلالتها على استمرار التخيير أوضح من الرواية السابقة، لأنّه جعل الغاية للحكم بالتوسعة هي رؤية القائم عليه السلام و الردّ إليه، فتدلّ على بقاءه مع عدم حصول الغاية، سواء كان في ابتداء الأمر أو بعد الأخذ بأحد الخبرين، كما لا يخفى. فانقدح: أنّه لا مجال لدعوى الإهمال في جميع الروايات الواردة في باب التخيير.

و أمّا الاستصحاب فنقول: الشكّ في الاستمرار قد يكون مع فرض اختصاص التخيير بخصوص المسألة الأصوليّة، وقد يكون لأجل الشكّ في أنّ التخيير في المسألة الأصوليّة أو في المسألة الفرعيّة، وقد يكون لأجل الشكّ في أنّه مع كون التخيير في المسألة الأصوليّة هل الخطابات الواردة فيها مختصة بالمجتهد أو تعمّ المقلّد؟

فعلى الأوّل لا بدّ من ملاحظة ما جعل في الأخبار موضوعاً للحكم بالتخيير، فنقول: يحتمل فيه وجوه أربعة:

أحدها: أن يكون الموضوع هو شخص المكلف فيما إذا لم يعلم بما هو الحق من الخبرين المتعارضين.

ثانيها: أن يكون الموضوع هو من لم يعلم حقيقة واحد منهما.

ثالثها: أن يكون الموضوع هو المتحير بما هو المتحير.

رابعها: أن يكون الموضوع خصوص من لم يختَر أحد الخبرين، كما يظهر من الشيخ قدس سره (1).

. فعلى الأولين لا مانع من الاستصحاب، لبقاء الموضوع المأخوذ في الدليل بعد الأخذ أيضاً، وعلى الأخيرين أيضاً لا مانع منه، لأنه بعد ما صار الشخص الخارجى مورداً للحكم بالتخيير نقول: هذا الشخص كان مخيراً و الآن نشك في بقاء تخييره، فهو بعد باق عليه، نظير الاستصحاب الجارى في الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه، كما أو ماناً إليه مراراً. وعلى الثانى والثالث يصير هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثانى من الأقسام الثلاثة من استصحاب الكلّى، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا دلالة الأدلة من الأخبار و الاستصحاب على كون التخيير استمراريّاً.

ثمّ إنّه قد يناقش في جريان الاستصحاب بناءً على الوجه الثانى و كذا الثالث، نظراً إلى ما ذكرناه في باب الاستصحاب الكلّى من أنّ استصحاب الكلّى إنّما يجرى إذا كان ذلك الكلّى مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لترتب أثر شرعى.

فيقال حينئذٍ: إنّ التخيير الجامع بين البدوى و الاستمرارى لا يكون أمراً مجعولاً من الشارع، لأنّ المجعول الشرعى إمّا خصوص التخيير البدوى، وإمّا

ص: 398

خصوص التخيير الاستمراري، والجامع بينهما أمر انتزاعي غير مجعول أصلاً، نظير القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب مثلاً، فلا يجرى في شيء منهما الاستصحاب أصلاً.

إلا أن يقال: بأن هذا الإشكال إنما يجرى فيما لو أريد استصحاب التخيير الكائن بالكون الناقص، بأن يكون المستصحب عبارة عن جملة «كان التخيير ثابتاً للمكلف» وأما لو أريد استصحاب جملة «كان المكلف مخيراً» فلا مانع من جريانه. أو يقال بالفرق بين المقام وبين المثال المزبور، وهو القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب بأنه لا يعقل جعل القدر الجامع هناك، وأما أصل التوسعة فيمكن تعلق الجعل به بقوله عليه السلام:

«فموسّع عليك» وشبهه، فتأمل.

و كيف كان: فنحن لا نحتاج إلى هذا الاستصحاب حتى يورد عليه بما ذكر، لما عرفت من دلالة الروايات على استمرار التخيير، مضافاً إلى أنّ الشكّ فيه على تقديره إنما هو بعد الفراغ عن ثبوته في خصوص المسألة الأصولية وعدم اختصاص الخطابات الواردة فيها بالمجتهد، وقد عرفت (1) أنه على هذا التقدير يجرى الاستصحاب بلا كلام.

التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين

إنّه لا إشكال في تحقّق الموضوع المأخوذ في أخبار التخيير - وهو مجيء الرجلين بحديثين مختلفين - فيما إذا كان سند الروايتين مختلفين جميعاً في الإخبار مع الوساطة بأن لم يشتركا أصلاً حتى في واحد، إنّما الإشكال فيما إذا اشتركا في منتهى السلسلة، سواء اشتركا في غيره أيضاً أم لا، كما إذا روى

ص: 399

الكليني بإسناده حديثاً عن زرارة دالاً على وجوب شيء، وروى الشيخ بإسناده حديثاً عنه أيضاً دالاً على حرمة ذلك الشيء، أو روى الكليني عنه أيضاً ذلك الحديث، فإنه ربّما يمكن أن يقال بعدم كون هذا المورد مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً، نظراً إلى أن المورد هو مجيء الرجلين بحديثين مختلفين، و هنا كان الجائي بهما شخصاً واحداً و هو زرارة فقط، فلا يشمل أدلة التخيير، هذا.

و يرد عليه: أنّ الظاهر عدم دخالة مجيء الرجلين بما هما رجلان، ولذا لو أتى بحديثين غير رجلين بل امرأتان أو مرء و امرأة لا خفاء في دخوله في موردها، مضافاً إلى أنّه يستفاد من أدلة التخيير أنّ الشارع لم يرض برفع اليد عن المتعارضين مع كون القاعدة تقتضى التساقط، فخالفه يوجب عدم رفع اليد في المقام أيضاً، كما لا يخفى، هذا.

و لو كان الحديث المنقول في الجوامع المتأخّرة مختلفاً من حيث النقل عن الجوامع الأوّلية، مثل ما إذا روى الكليني في الكافي حديثاً عن كتاب حسين بن سعيد الأهوازي، وروى الشيخ في التهذيب - مثلاً - ما يغايره عن ذلك الكتاب أيضاً فالظاهر أيضاً شموله في أخبار التخيير أيضاً إذا لم يعلم بكون الاختلاف مستنداً إلى اختلاف نسخ ذلك الكتاب، لأنّ الظاهر أنّ مثل الكليني و الشيخ لم يكن في أخذ الحديث معتمداً على ما هو المنقول في الكتب، بل كان دأبهم على الأخذ من الشيوخ إمّا بالقراءة عليهم أو بقراءتهم عليه، فهذا الاختلاف دليل على اختلاف الشيوخ النقلة لهذا الحديث.

نعم لو كان الاختلاف في نسخ الأصول المتأخّرة و الجوامع الموجودة بأيدينا، كما إذا اختلفت نسخ الكافي - مثلاً - في حديث، فالظاهر عدم كونه مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً، لأنّ هذا الاختلاف يكون مستنداً إلى الكتاب لا محالة، فلا يصدق مجيء الرجلين بحديثين مختلفين، كما هو واضح.

في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ

و الكلام فيه أيضاً يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما يحكم به العقل في هذا الباب

فنقول: البحث في حكم العقل فيه قد يقع بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّة، وقد يقع بناءً على السببيّة. وليعلم أنّ التكلّم في حكم العقل إنّما هو بعد الفراغ عن عدم كون الحكم في المتكافئين هو التساقت وطرح الخبرين، بل بعد ثبوت كون الحكم فيهما هو التخيير.

و حينئذٍ نقول: أمّا بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّة، فإن قلنا: بأنّ المجعول عند التعارض هي الطريقيّة والكاشفيّة، فلا ينبغي الارتباب في المقام في أنّه لا بدّ من الأخذ بذى المزيّة أو بما يحتمل اشتماله عليها، لأنّه يدور الأمر بين أن يكون الطريق المجعول بعد التعارض هو خصوص الخبر الراجح أو أحدهما تخييراً، فحجّة الخبر الراجح متيقّنة لا ريب فيها، وأمّا الخبر غير الراجح فيشكّ في طريقيّته وكاشفيّته عند التعارض، لأنّه يحتمل اعتبار الشارع بالمزيّة الموجودة في الآخر، والشكّ في باب الحجّة والطريق مساوق للقطع

بعدم حجّيته، لأنّها ترجع إلى صحّة الاحتجاج للمولى على العبد و كذا العكس، و لا يصحّ الاحتجاج مع الشكّ قطعاً.

وإن لم نقل بأنّ المجعول في مورد التعارض هي الطريقيّة و الكاشفية، بل قلنا بأنّ المجعول إنّما هو حكم و جوبى و وظيفة للمكلّف المتحرّج عند تعارض الطريقتين عنده، نظراً إلى استحالة كون الطريقيّة مجعولة، أمّا مطلقاً، لأنّها من الأمور التكوينيّة غير القابلة لتعلّق الجعل بها، أو في خصوص المقام، لاستحالة جعل الطريقيّة للمتناقضين كما عرفت (1). فالأمر يدور بين التعيين و التخيير، لأنّه يحتمل تعلّق التكليف الوجوبى بالأخذ بخصوص الخبر الراجح، و يحتمل تعلّقه على سبيل الوجوب التخييرى بكلا الخبرين، و الحكم فيه هو البراءة أو الاشتغال على خلاف ما عرفت في بابه.

هذا كلّ بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّة.

و أمّا بناءً على السببيّة فقد اطلق القول فيها بصيرورة المقام من صغريات باب التزاحم مع احتمال رجحان أحد المتزاحمين، و لكن التحقيق عدم تماميّة الإطلاق، بل إنّما يتمّ على بعض الوجوه.

توضيح ذلك: أنّ السببية إن كانت على النحو الذى يقول به الأشاعرة من خلوّ الواقع عن الأحكام الواقعيّة و كون الحكم الواقعى تابعاً لقيام الأمانة، فلا معنى حينئذٍ لدعوى كون المقام من صغريات باب التزاحم، لأنّه لو فرض قيام أمانة على وجوب صلاة الجمعة، و أمانة اخرى على حرمتها، فلا يمكن أن يكون في صلاة الجمعة مصلحة ملزمة و في تركها أيضاً مصلحة ملزمة، أو في فعلها

ص: 402

مفسدة ملزمة، و باب المتزاحمين ينحصر بما إذا اشتمل كلٌّ منهما على تمام المصلحة الموجبة للحكم.

وكذا لو كانت السببية على النحو الذى يقول به المعتزلة من ثبوت الأحكام الواقعية فى الواقع، غاية الأمر أن مع قيام الأمانة على خلافه لا يكون الحكم الفعلى إلا ما يطابق مدلول الأمانة، بمعنى أن فيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فإنه حينئذ لا يكون من ذلك الباب، لعدم إمكان امتثال كل من الفعل و الترك على مصلحة ملزمة، كما هو واضح.

نعم لو كانت السببية بالمعنى المعقول غير المستحيل، وهى الذى يرجع إلى اشتمال سلوك الطريق و التطرق به على المصلحة، فيصير المقام من صغريات ذلك الباب، لأن المفروض أن سلوك كل من الأمانتين و التعبد بكل من الخبرين مشتمل على المصلحة، و لا يمكن الجمع بين المصلحتين، فيصير من باب المتزاحمين، و حكمه أنه مع احتمال اشتمال واحد منهما على المزية يدور الأمر بين التعيين و التخير، و الحكم فيه البراءة أو الاشتغال على الخلاف المتقدم فى بابه.

المقام الثانى

إشارة

فى مقتضى الأخبار الواردة فى هذا الباب

و أنه هل هو وجوب الأخذ بذى المزية أم لا، و أن المزية المرجحة ما ذا؟

فقول: قد يقال بعدم وجوب الترجيح بالمرجحات المنصوصة و لا بغيرها نظراً إلى أن ظاهر الأخبار الواردة فيه و إن كان هو الوجوب، إلا

أن مقتضى الجمع بينها وبين أخبار التخيير مطلقاً هو حملها على الاستحباب، لاستلزام إبقائه على ظاهره وتقييد أخبار التخيير بصورة عدم ثبوت شيء من المرجّحات حمل أخبار التخيير على الفرد النادر وإخراج أكثر الأفراد منها، وهو قبيح، أو إلى أن اختلاف الأخبار الواردة في الترجيح في المرجّحات من حيث اشتغال كل منها على بعض مما لم يشتمل عليه الآخر أو من حيث الاختلاف في الترتيب بين المرجّحات دليل على عدم وجوب الترجيح، كاختلاف الأخبار الواردة في البئر ومنزوحاته حيث استكشف منه الاستحباب، نظراً إلى أن الاختلاف خصوصاً مع كثرته لا يجتمع مع الحكم الإيجابي، بل هو دليل على أصل الرجحان، والاختلاف محمول على مراتبه من الشدة والضعف(1)

. ونحن نقول: لا بدّ من ملاحظة أخبار الترجيح والتكلم في مفادها حتى يظهر أن المرجّح لإحدى الروايتين على ما هو المجعول شرعاً المدلول عليه الأخبار ليس إلا واحداً أو اثنين.

وتقييد أخبار التخيير به لا يوجب إخراج أكثر الأفراد، ولا مانع منه أصلاً، خصوصاً بعد ما عرفت(2) من أنه ليس في الروايات التي ادّعى كونها دليلاً على التخيير إلا رواية واحدة دالة عليه، وقد تقدّمت، وغيرها قاصر من حيث الدلالة جداً.

ص: 404

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 665-667.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 386.

فتقول: إنّ العمدة في هذا الباب هي المقبولة (1) و المرفوعة (2)، أما المرفوعة فهي قاصرة من حيث السند، لعدم كونها منقولة إلا في كتاب عوالي اللآلي الذي طعن فيه وفي مؤلفه صاحب الحدائق في مقدماته (3)

. و أما المقبولة فالتأمل فيها يقضى بأن أكثر المرجحات المذكورة فيها ليس مرجحاً للرواية، بل إنّما هي مرجحات لأحد الحكمين، فإنّ الأصدقية والأورعية والأعدلية المذكورة فيها إنّما جعلت مرجحة لأحد الحكمين، ولا ارتباط لها بباب الرواية أصلاً، و أما الشهرة الفتوائية التي جعلت وصفاً لإحدى الروایتين فالظاهر أنّها أيضاً من مرجحات باب الحكم و أنّ الحكم الذي كان مستنده مشهوراً من حيث الفتوى راجح على الآخر من غير نظر إلى نفس المستندين.

وإن أبيت إلا عن دلالة المقبولة على مرجحية الشهرة لإحدى الروایتين مع قطع النظر عن كونهما مستندين للحكمين فتقول: إنّ جعل الشهرة من المرجحات حينئذ ممنوعة، لأنّ الظاهر من المقبولة أنّ الرواية المطابقة

ص: 405

-
- 1- (1) - الكافي 10/54:1، وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.
 - 2- (2) - عوالي اللآلي 4:229/133، مستدرک الوسائل 17:303، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 2.
 - 3- (3) - الحدائق الناضرة 1:99.

للمشهور من مصاديق بين الرشد الذى يجب أن يتبع، وغير المشهور الذى هو الشاذ النادر هو من أفراد بين الغي الذى يجب أن يُترك و يدع، لا من مصاديق الأمر المشكل الذى يجب أن يردّ إلى الله و الرسول، و حينئذٍ فالشهرة تميّز الحجّة عن اللاجّة، لا أنّها مرجّحة لإحدى الحجّتين على الأخرى.

فانقدح: أنّ المرجّح فى مقام الفتوى الذى يدلّ عليه المقبولة ليس إلاّ موافقة الكتاب و مخالفة العامّة.

و من المعلوم أنّ تقييد ما يدلّ على التخيير - الذى عرفت انحصاره فى خبر الحسن بن الجهم المتقدم (1) - بالمقبولة مع عدم دلالتها إلاّ على أنّ المرجّح للرواية أمران ليس تقييداً مستهجناً، كما هو واضح. فالإشكال الأوّل حينئذٍ لا يبقى له مجال.

و أمّا الإشكال الثانى الذى مرجعه إلى أنّ اختلاف الأخبار الواردة فى باب المرجّحات دليل على عدم لزوم الترجيح و عدم وجوبه، فالجواب عنه يتوقّف على التكلّم فى مقامين:

حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب

المقام الأوّل: فى الأخبار الواردة فيما يتعلّق بمخالف الكتاب من الروايات المروية عنهم عليهم السلام و هى على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّ الخبر المخالف للكتاب ممّا لم يصدر عنهم عليهم السلام أصلاً، سواء كان له معارض أم لا، كما يقتضيه إطلاقها، و قد أورد جملة

ص: 406

منها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء كخبر السكوني (1)

. و خبر أيوب بن راشد (2) وهو ضعيف من حيث السند، لكنّه لا بأس به من حيث الدلالة، لأنّ الظاهر عرفاً من عدم الموافقة هو المخالفة وإن كان مفهوماً أعمّ، كما لا يخفى. و خبر أيوب بن الحرّ، وصحيحة هشام بن الحكم، ومرسلة ابن بكير (3) لكنّه ليس لها كثير ربط بالمقام، وغير ذلك ممّا أورده في المستدرک (4) في ذلك الكتاب.

و الطائفة الثانية: ما وردت في خصوص المتعارضين و ترجيح الموافق للكتاب على المخالف كخبر ابن أبي يعفور (5)، و لكن الظاهر أنّه من جملة الطائفة الأولى، كما لا يخفى، و رواية الطبرسي (6)، و هي أيضاً كالسابقة، و رواية العياشي (7)، و هي أيضاً كسابقتيها، و رواية الميثمي الطويلة، و قد مرّت (8) هذه الرواية و التكلّم فيها، و

مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما

ص: 407

- 1- (1) - وسائل الشيعة 109:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 10.
- 2- (2) - وسائل الشيعة 110:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 12.
- 3- (3) - وسائل الشيعة 111:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 14، 15، 18.
- 4- (4) - مستدرک الوسائل 302:17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9.
- 5- (5) - وسائل الشيعة 110:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 11.
- 6- (6) - وسائل الشيعة 121:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 40.
- 7- (7) - وسائل الشيعة 123:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 47.
- 8- (8) - تقدّمت في الصفحة 390.

وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه» (1)، هذا.

وقد جمع بين الطائفتين بحمل المخالفة في الطائفة الأولى على المخالفة بالتباين الكلّي، وفي الطائفة الثانية على المخالفة بغيره، سواء كان بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، وهذا الجمع وإن كان يبعده اتحاد التعبيرات الواقعة في الطائفتين من أنّ المخالف زخرف أو باطل، أو لم نقله، أو اضربه على الجدار، أو غير ذلك من التعبيرات، إلا أنّ التحقيق يقتضى المسير إليه.

و توضيحه: أنّ إطلاق المخالفة في الطائفة الأولى يشمل جميع أنحاء المخالفات بالتباين أو بالعموم والخصوص بقسميه، ضرورة أنّك عرفت (2) في أول هذا الكتاب أنّ السالبة الكلّية تناقض الموجبة الجزئية وكذا العكس، لكنّك عرفت (3) أنّه في محيط التقنين و جعل الأحكام على سبيل العموم لا يعدّ مثل العامّ والخاصّ مخالفين أصلاً ولا يحكمون بتساوقهما في مورد التعارض أو الرجوع إلى المرجّح، فبهذه القرينة العقلية ترفع اليد عن إطلاق الطائفة الأولى.

ص: 408

1- (1) - وسائل الشيعة 118:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 29.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 320.

3- (3) - تقدّم في الصفحة 321.

وأما الطائفة الثانية الواردة في خصوص المتعارضين، فلا قرينة على رفع اليد عن إطلاق المخالفة الواردة فيها، فمقتضاها أن في الخبرين المتعارضين يردّ الخبر المخالف للكتاب، سواء كان مخالفته بنحو التباين أو بنحو العموم والخصوص بقسميه، وهذا لا ينافي وجوب ردّ الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة بنحو التباين ولو لم يكن له معارض، كما هو مقتضى الطائفة الأولى، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّه لا ثمره للنزاع في كون موافقة الكتاب من المرجّحات، لأنّه على أيّ تقدير يجب الحكم على وفق ما يدلّ عليه الكتاب، سواء كانت موافقته من المرجّحات أو لم تكن، ولكن كان الكتاب مرجعاً على تقدير تساقط الخبرين بعد تعارضهما.

ولكن يرد عليه بأنّه يمكن فرض مورد تترتب الثمرة على ذلك، وذلك كما لو فرض دلالة الكتاب على وجوب عتق الرقبة مطلقاً، من غير تقييد بخصوص المؤمنة بعد إيقاع الظهار من الزوج، ووردت رواية دالة على أنّه: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة. ورواية أخرى دالة على أنّه: إن ظهرت فلا تعتق رقبة مؤمنة، فإنّه على تقدير القول بالتساقط والرجوع إلى الكتاب لا بدّ من الحكم بكفاية عتق مطلق الرقبة في كفارة الظهار ولو لم تكن مؤمنة، كما هو مدلول ظاهر الكتاب على ما هو المفروض.

وأما على تقدير القول بترجيح الرواية الموافقة يردّ الرواية المخالفة، ويجب حينئذٍ ملاحظة الكتاب مع الرواية الموافقة له، وهما وإن كانا مثبتين، إلاّ أنّه حيث تكون وحدة السبب دليلاً على وحدة الحكم لا بدّ من تقييد الكتاب بالرواية الموافقة له والحكم بتعيين عتق خصوص الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار.

لا يقال: إنّه لا مجال في المورد المفروض لإعمال المرجّح الذي هو موافقة الكتاب، ضرورة أنّ كلا الخبرين مخالفان للكتاب بالإطلاق و التقييد.

غاية الأمر الاختلاف بينهما إنّما هو من حيث النفي و الإثبات، كما لا يخفى.

لأنّنا نقول: إعمال المرجّح إنّما هو في ظرف وجود المعارض للخبر الموافق، وفي هذا الظرف لا- يكون الخبر الموافق مخالفاً أصلاً، و المخالفة إنّما تتحقّق بعد إسقاط المعارض بالمخالفة، ففي ظرف التعارض لا يكون الخبر الموافق مخالفاً، و بعد سقوط المعارض لا مانع من تقديمه على الكتاب، لأجل اختلافهما بالإطلاق و التقييد، كما لا يخفى، هذا.

و تظهر الثمرة أيضاً بين المرجعيّة و المرجحيّة أيضاً فيما إذا كان التعارض بين الخبرين بالعموم و الخصوص من وجه، و لكن قام الدليل على عدم إمكان التفكيك بين مورد الاجتماع و مورد الافتراق من حيث الحكم و كان الكتاب موافقاً لأحد الخبرين من حيث مادّة الاجتماع، فإن قلنا بالتساقط و الرجوع إلى الكتاب فيسقط الخبر الموافق بتمام مضمونه في مادتي الاجتماع و الافتراق مع خبر الآخر و يرجع إلى الكتاب. و إن قلنا بأنّه مرجّح يؤخذ بالخبر الموافق في تمام مضمونه.

و تظهر الثمرة بينهما أيضاً فيما إذا ربّ حكم آخر على الحكم الذي يدلّ عليه الخبر الموافق للكتاب في نفس ذلك الخبر، كما فيما لو فرض أنّ الكتاب يدلّ على النهي عن شرب الخمر مثلاً و الخبر الموافق دالّ على النهي عن شربه و عن الصلاة فيه، بحيث لو علم أنّ الحكم الثاني مترتب على الأوّل و كان هنا خبر يدلّ على جواز شرب الخمر، فإن قلنا بمرجعية الكتاب بعد تساقط الخبرين يلزم أن لا يكون في البين إلاّ كون شرب الخمر منهياً عنه فقط، و إن قلنا بمرجحيّته للخبر الموافق يلزم ثبوت حكمين: حرمة الشرب، و عدم جواز الصلاة فيه، كما لا يخفى.

المقام الثاني: في الأخبار الواردة فيما يتعلّق بمخالفة العامة في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام وهي أيضاً على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على أنّ الخبر الموافق لهم ممّا لم يصدر أصلاً، سواء كان له معارض أم لا، كما هو مقتضى إطلاقها.

والطائفة الثانية: ما وردت في خصوص المتعارضين وأنّه يرجّح الخبر المخالف لهم على الموافق، معللاً في بعضها بأنّ الرشد في خلافهم، ولا بدّ إمّا من حمل الطائفة الأولى على مورد الطائفة الثانية والقول باختصاص ذلك بالمتعارضين، وإمّا من طرح تلك الطائفة، لعدم إمكان الالتزام بوجوب ردّ مطلق الخبر الموافق للعامة وإن لم يكن له معارض. فانقذح أنّ الاستفادة من جميع الأخبار الواردة في المقامين أنّ هنا مرجّحان:

أحدهما: موافقة الكتاب.

والآخر: مخالفة العامة.

وتقييد أخبار التخيير بذلك لا يوجب الاستهجان أصلاً، خصوصاً بعد ما عرفت (1) من أنّه لا يكون هذا إلاّ خبر واحد دالّ على التخيير. نعم يبقى الكلام في أمرين:

أحدهما: أنّ مقتضى إطلاق الروايات الواردة في موافقة الكتاب وجوب الترجيح بها، سواء كان أحد الخبرين مخالفاً للعامة أم لم يكن، وكذا مقتضى

ص: 411

إطلاق الروايات الواردة في الترجيح بمخالفة العامة وجوب الأخذ بالخبر المخالف لهم، سواء كان موافقاً للكتاب أم لا، و من المعلوم عدم إمكان الجمع بين المقتضيين، فيحصل الشكّ في ما هو المقدم من المرجّحين. هذا، ولكن مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة (1) ترفع هذا الشكّ، لصراحتها في تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، كما هو واضح.

ثانيهما: أنّه ربّما يستفاد من بعض الروايات الترجيح بالأحدثيّة و بما صدر من الحى و بغيرهما من التعبيرات، ولكن التأمّل فيها يقضى بعدم كون المراد الترجيح بها في مثل زماننا زمان الغيبة، بل المراد بها ظاهراً هو مثل ما وقع لعلّى بن يقطين، حيث أمره عليه السلام ابتداءً بالوضوء على وفق العامة، ثمّ أمره به على وفق ما يقول به الخاصّة، فإنّه لا إشكال في أنّه يجب الأخذ بعد صدور المتأخّر بخصوص ذلك المتأخّر، كما لا يخفى.

تتمّة: في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها

هل اللازم في باب الترجيح الاقتصار على خصوص المرجّحات المنصوصة التي قد عرفت أنّها لا تتجاوز عن اثنين على ما يقتضيه التأمّل و التدقيق في الروايات الواردة في هذا الباب، أو أنّه يتعدّى عنها إلى كلّ ما يمكن أن يكون مرجّحاً، كما حكى عن جمهور المجتهدين الذاهب إليه، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه من جماعة.

ص: 412

و لا يخفى: أنه لو قلنا بعدم ثبوت الإطلاق للروايات الدالة على التخيير، أو قلنا بأنّ مستند التخيير ليس إلاّ الإجماع، فاللازم القول بالتعدّي عن المرّجّحات المنصوصة، لأنّه حينئذٍ لا بدّ أن يقتصر في التخيير على القدر المتيقّن، وهي صورة فقد المرّجّحات جميعاً، كما لا يخفى.

فيما استدلّ بها الشيخ الأعظم للتعدّي عن المرّجّحات المنصوصة

و كيف كان فذكر الشيخ قدس سره في الرسالة أنّ ما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات، ونحن نتعرّض لتلك الفقرات مع تقريب الاستدلال بها على ما أفاده قدس سره و نجيب عن جميعها، فنقول:

قال قدس سره: منها الترجيح بالأصديقية في المقبولة، وبالأوّثقية في المرفوعة، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلاّ لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث أنّه أقرب، من غير مدخلة خصوصيّة سبب، وليستا كالأعدلية و الأفهية تحتلان لاعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاصّ، و حينئذٍ فإذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر، أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى، أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوي الآخر، و تعدّي من صفات الراوي المرّجّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها... إلى أن قال: و يؤيد ما ذكرنا أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها و تخالفها في الروايتين، و إنّما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة و غيرها حتّى قال:

«لا يفضل أحدهما على صاحبه» يعني بمزية من المزايا أصلاً، فلو لا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن

صورة عدم المزيّة فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم(1)، انتهى.

و يرد عليه - مضافاً إلى عدم وضوح الفرق بين الأصدقيّة والأوثقيّة وبين الأعدليّة والأفقيّة وشبههما من حيث الأقربية إلى الواقع أصلاً - أنّ ظاهر الرواية هو كون المرجّح المجموع من حيث المجموع من الصفات، ولا دليل على رفع اليد عن هذا الظهور، وما ذكره تأييداً يؤيد بل يدلّ على ما ذكرنا، فإنّ عدم سؤال الراوى عن صورة وجود بعضها إنّما هو لأجل فهمه كون المرجّح هو المجموع، ولا يترتب على بعضها أثر أصلاً، ومعنى قوله: لا يفضل أحدهما على صاحبه، أنّ ما جعل مرجحاً لا يكون في خصوص أحدهما، بل كانا متساويين لأجل عدم اتّصاف واحد منهما بالمجموع الذى هو المرجّح، كما لا يخفى.

و منها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله:

«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك: أنّ معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين. والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلا القليل.

ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن والدلالة حتّى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأخر، فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه أنّ الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ فى الشاذّ احتمالاً لا يوجد فى المشهور. ومقتضى

ص:414

التعدّي عن مورد النصّ في العلة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع (1)، انتهى.

ويرد عليه: أنّ الظاهر كون المراد بعدم الريب في المجمع عليه هو عدم الريب فيه حقيقة، ومقابلته حينئذٍ ممّا لا ريب في بطلانه، فالمجمع عليه داخل في الأمر الذي بيّن رشده، والشاذّ في الأمر البيّن الغي.

وقد عرفت أنّ الشهرة ليست من المرجّحات، بل إنّما هي لتميّز الحجّة عن اللاحجة لا لترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، والرجوع إلى صفات الحاكم قبل ملاحظة الشهرة التي هي دليل قطعيّ يحتمل أن يكون لعدم صلاحية غير الواحد لتلك الصفات الأربع مع وجود الواحد لها لمقام القضاة والحكومة أصلاً ولو كان قاضى التحكيم كما ذهب إليه بعض، بل لعله كان مشهوراً، فالترجيح بتلك الصفات إنّما هو لأجل تمييز الصالح للحكومة عن غيره، وبعد فرض الراوى صلاحيتهما للحكومة لأجل عدم كون واحد منهما له فضل على الآخر أوجب الإمام عليه السلام الرجوع إلى المستند الذي كان مشهوراً لأجل كونه قطعياً، كما لا يخفى.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأنّ الحقّ والرشد في خلافهم وأنّ ما وافقهم فيه التقية، فإنّ هذه كلّها قضايا غالبية لا دائمية، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه امارّة الحقّ والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحقّ والرشد، بل الإنصاف أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل عن الآخر وإن لم يكن عليه امارّة

ص: 415

المطابقة، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام:

«ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل» (1)، فإنّه لا توجيه لهاتين القضيتين إلّا ما ذكرنا من إرادة الأبعديّة عن الباطل و الأقربيّة إليه (2)، انتهى.

و يرد عليه - مضافاً إلى عدم ظهور الروايات الواردة في الترجيح بمخالفة العامّة في كون الأخذ به معللاً بما ذكر، فانظر إلى المقبولة، يقول عليه السلام فيها:

«ما خالف العامّة ففيه الرشد» (3)، فإنّه ليس بحسب العبارة تعليلاً أصلاً، و إلى عدم وضوح الفرق بين الأقربيّة إلى الواقع و الأبعديّة عن الباطل - أنّه مع تسليمه يستفاد منه، أنّ مخالفة العامّة تكون بمرتبة من الإصابة، حتّى يكون الحقّ و الرشد فيها، و هو لا يدلّ على أنّ كلّ ما كان بنظرنا أقرب إلى الواقع، يكون فيه الرشد و لو نوعاً و غالباً.

و بالجملة ما لم يحرز كون مزيّة بمرتبة مخالفة العامّة في الإيصال إلى الحق، لا يجوز الأخذ بها، و أنّي لنا بإثباته؟

و منها: قوله عليه السلام:

«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (4) دلّ على أنّه إذا دار

ص: 416

1- (1) - تفسير العياشي 1: 7/9، وسائل الشيعة 27: 123، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 48.

2- (2) - فرائد الأصول 2: 781-782.

3- (3) - الكافي 1: 10/54، وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

4- (4) - راجع وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 43 و 54.

الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لا يخفى (1)، انتهى.
ويرد عليه أن الظاهر عدم كون هذه الرواية ناظرة إلى باب المتعارضين أصلاً، بل الظاهر أنها ناظرة إلى أن الأمر المشتبه بالشبهة الابتدائية ينبغي تركه، نظراً إلى ما لا يكون فيه ريب من الثواب المترتب على تركه، فهي أجنبيّة عن المقام. فانقذح ممّا ذكرنا: أنه لم ينهض شيء ممّا تمسك به الشيخ قدس سره لإفادة جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة.

نعم يمكن التمسك لإثبات ذلك إلى أن المستند لثبوت التخيير في المتعارضين هو الإجماع، ولم يعلم كون مستند المجمعين هو الروايات الواردة في التخيير، بل يمكن أن يقال بالعدم، نظراً إلى أن رواية التخيير ظاهرة في جوازه وهم قائلون بوجود الأخذ بأحدهما مخيراً فتأمل.

وإلى أنه لو كان مستندهم في ذلك هي الروايات الدالّة على التخيير يلزم أن تكون محمولة على الفرد النادر، لما عرفت (2) من ادّعاء بعضهم الإجماع على وجوب العمل بالراجح من الدليلين مطلقاً، وهذا يؤيد بل يدلّ على عدم كون استنادهم في الحكم بالتخيير إلى الروايات أصلاً، وإلا يلزم ما ذكر من حملها على المورد النادر، فالمستند في التخيير هو نفس الإجماع، والقدر المتيقن منه إنما هو صورة فقد المرجّح رأساً، ومع وجود شيء من المرجّحات يدور الأمر بين التعيين والتخيير، وعند دوران الأمر بينهما لا بدّ من الأخذ بالمعّين كما تقدّم.

ص: 417

1- (1) - فرائد الأصول 2: 782.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 412.

هل المرجّحات المنصوصة مرجّحات أصل الصدور أو جهة الصدور؟

بقى الكلام فى أنّ المرجّحات المنصوصة التى ذكرنا أنّها لا تتجاوز عن اثنين هل تكون مرجّحات أصل الصدور، أو جهة الصدور، أو المضمون؟

فنقول: أمّا بحسب الثبوت فكلّ محتمل، لأنّه يحتمل عدم كون الخبر الموافق للعامة مثلاً صادراً أصلاً، ويحتمل عدم كون صدوره لبيان الحكم الواقعى.

وأمّا بحسب الإثبات فظاهر الروايات الدالّة على مرجّحية موافقة الكتاب و مخالفة العامة أنّ الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للناس ممّا لم يصدر عنهم عليهم السلام أصلاً، فمقتضى القاعدة حينئذٍ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، لكن قد عرفت (1) صراحة مصحّحة عبد الرحمن بن أبى عبد الله المتقدّمة فى تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، فما فى التقريبات من تقدّم مرجّحات أصل الصدور على مرجّحات جهة الصدور، و تقدّم هذه على مرجّحات المضمون، وأنّ مخالفة العامة من مرجّحات جهة الصدور و موافقة الكتاب من مرجّحات المضمون، فهى مؤخّرة عن الترجيح بمخالفة العامة لتقدّم جهة الصدور على المضمون كتقدّم أصل الصدور على جهة الصدور، ممنوع، لأنّ المستند فى هذا التقديم إن كان هو العقل فقد عرفت أنّ حكمه فى المتعارضين هو السقوط رأساً، وإن كان هو النقل فهو صريح فى

ص: 418

تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة كما عرفت في المصححة التصريح به. و العجب منه قدس سره أنه قال على ما في التقارير: إنّ العمل بهذا الصحيح مشكل(1)

. و كيف كان فلا ينبغي الإشكال في لزوم مراعاة الترتيب بين هذين المرجحين و في أنه مع فقدهما يرجع إلى سائر المرجحات بناءً على التعدّي كما عرفت(2) أنه لا بدّ من المصير إليه.

إلى هنا انتهى الكلام فيما يتعلّق بمباحث التعادل و الترجيح، و بذلك ينتهي و يتمّ البحث في المسائل الأصولية، و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

و كان الفراغ من تسويد ذلك ليلة الجمعة المصادفة لليلة ولادة الإمام التاسع و النور الساطع محمّد بن علي الجواد سلام الله و صلواته عليه و على آباءه الطاهرين و أولاده المنتجبين. 10 رجب 1377 هـ. ق.

ص: 419

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 784.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 412.

و نحن نقتصر على مباحثهما الهامة و نترك غيرها، فنقول:

ص:421

إنّ هنا عناوين ستّة مختلفة من حيث الآثار والأحكام نذكرها في ضمن امور:

الأول: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير

وهو من حصلت له قوّة الاستنباط وإن كان جاهلاً بالأحكام الشرعيّة فعلاً، إذ لا دليل على جواز رجوع الجاهل مطلقاً إلى العالم، بل الدليل الفريد في هذا الباب كما سيجيء هو بناء العقلاء وسيرتهم على رجوع الجاهل في كلّ فنّ وصنعة إلى العالم.

ومن المعلوم عدم تحقّق هذا البناء في الجاهل الذي يكون الفصل بين جهله وعلمه هو المراجعة إلى المدارك و صرف ساعة أو ساعتين مثلاً، فإنّ مثله وإن كان جاهلاً قبل الرجوع، إلّا أنّ الظاهر أنّه يلزم عليه المراجعة إلى المدارك لاستنباط الأحكام، خصوصاً بعد اختلاف أنظار المجتهدين وآراء المستنبطين، لعدم كون المسائل حسّية بل نظريّة تختلف حسب اختلاف الأنظار.

وبالجملة: فالظاهر أنه لا ريب في عدم جواز رجوع مثل هذا الشخص إلى مجتهد آخر، إمّا لعدم بناء العقلاء على الرجوع إلى العالم في مثل هذا المورد كما لا يبعد دعواه، وإمّا لعدم إحراز بنائهم عليه، كما أنه لا مجال لإنكاره أصلاً، كما لا يخفى. وهذا لا فرق فيه بين المطلق و المتجزى بالنسبة إلى المسائل التي حصل له قوّة استنباط أحكامها.

الثاني: من يجوز له العمل بفتوى نفسه

وهو من بلغ رتبة الاجتهاد و حصلت له قوّة الاستنباط و كان قد استنبط الأحكام من مداركها.

و لا يخفى: أنّ البلوغ إلى هذه المرتبة مشروط بشرائط، و هي الاطلاع على قوانين النحو و الصرف و لو بتحصيل قوّة بها يقدر على الرجوع إلى الكتب المشتملة عليها و الاطلاع على القواعد المذكورة فيها.

و الاطلاع على كفيّة المحاورات العرفيّة التي بهذه الطريقة القيت الأحكام الشرعيّة خصوصاً الفرعيّة، و هذا أمر مهمّ ربّما تقع الغفلة عنه لأجل كثرة المجانسة مع المطالب العقليّة و شدّة الممارسة مع الأمور العلميّة، مع أنّه لا بدّ من إلقاء الروايات في محيط عرف أهل السوق و حملها على ما يفهمونه منها، لأنّ الراوى في كثير منها بل أكثرها كان من الأشخاص العاديّة و لم يكن مطلعاً على المطالب العلميّة بحيث يكون لفظ واحد عنده محتملاً لاحتتمالات كثيرة موجبة لإجماله و عدم ظهوره في شيء منها، كما نراه من بعض الفقهاء في كثير من المسائل الفقهيّة حيث يخرج الرواية الظاهرة في معنى عن الظهور إلى

الإجمال لأجل تكثير الاحتمال.

ولا- بدّ أيضاً من الاطلاع على أكثر قوانين المنطق، و الاطلاع على بعض مسائل علم الكلام، كمسألة التحسين والتقييح على ما ادّعه الفريد البهبهاني، و من الاطلاع على علم الرجال، وكذا اللغة و لو بالرجوع إلى كتبهما و استنباط معنى اللغة و حال الراوى من كونه ثقة أو غير ثقة، و من الاطلاع على علم الأصول، لا على جميع مسانلها التي يبحث عنها في هذه الأعصار، بل على المسائل التي لها دخل في استنباط حكم من الأحكام، كما لا يخفى.

الثالث: من يجوز له التصدي لمقام الإفتاء

و هو من جاز له العمل برأى نفسه لأجل بلوغه رتبة الاجتهاد و حصول قوّة الاستنباط له، و مخالفة بعض الأخباريين مع الأصوليين في جواز الاجتهاد لعلّها كانت لأجل توهمهم كون الاجتهاد عندهم هو الاجتهاد المعمول عند العامة من العمل بالقياس و الاستحسان عند فقد الدليل الشرعى، و إلا فالاجتهاد بالمعنى المعروف عند الإمامية ممّا لا محيص عنه للأخبارى أيضاً، و ذلك لعدم إنكاره حجّية قول الإمام عليه السلام و عدم تعدّي الأصولى عنه، لأنّ دعواه مثل الإجماع و الاستدلال به إنّما هي لأجل كونه مشتملاً على قول المعصوم أو كاشفاً عنه مثلاً.

و حينئذٍ يقوى في النظر كون النزاع بينهما لفظياً، لأنّ ما يقول به الأصولى لا محيص للأخبارى من الالتزام به، و ما ينكره الأخبارى لا يقول به الأصولى أيضاً، كما لا يخفى.

إشارة

اعلم أنّ مقتضى حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع أنّه لا ترجيح لأحد على الآخر فى نفوذ حكمه عليه و عدم جواز مخالفة حكمه، لأنّ الناس فى ذلك شرعٌ سواء و إن كانوا مختلفين فى العلم و العدالة و غيرهما من سائر الجهات، إلاّ أنّ هذا الاختلاف بنفسه لا يوجب اختصاص بعضهم بالتصدي لمقام القضاة بحيث كان حكمه نافذاً على الباقين و لم يجز لهم التخطي عنه، فالعقل لا يرى فضيلة لأحد على الآخر من هذه الجهة.

نعم هو يحكم بثبوت حكم الله تبارك و تعالى و نفوذه فى حقّ جميع الخلائق، لكونهم مملوكين له، و المملوك لا يقدر على شىء.

و أمّا مع ملاحظة الشرع فنعلم بأنّ الشارع المبيّن لجميع الأحكام حتّى أرش الخدش، و لجميع الآداب و المستحبات حتّى آداب بيت الخلاء لم يهمل هذا الأمر، بل جعل هذا المنصب لبعض من أفراد الناس يقيناً لأجل اختلال النظام و لزوم الحرج، و القدر المتيقن من هذا البعض هو العلماء، لأنّهم امناء الرسل و ورثة الأنبياء و رواة أحاديثهم و معدن أسرارهم، و القدر المتيقن من العلماء هو الرجل العادل الحرّ البالغ، و بالجملة الجامع لجميع الشرائط.

ثمّ لا يخفى أنّ استلزام عدم نفوذ حكم أحد على الآخر، من حيث هو فى نظر العقل للاختلال و الحرج، لا يوجب أن يحكم العقل بثبوت هذه الفضيلة لبعض من الناس مع قطع النظر عن الشرع، لأجل أنّ تساوى جميع الأفراد يستلزم ذلك، و كما أنّ اختلال النظام أمر سدّ الشارع سبيله، كذلك العقل يحكم بسدّ هذا

الباب، وذلك لأن غاية الأمر حكم العقل بأنه لا بدّ من تحفّظ النظام ولزوم الاجتناب عمّا يوجب اختلاله.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى يغيّر ثبوت فضيلة لبعض الناس على الآخر وكون حكمه نافذاً عليه ولو كان مخالفاً للواقع، كما لا يخفى.

وكيف كان: فلا بدّ في هذا الباب من ملاحظة الشرع، وقد عرفت أنّ مقتضى الدليل الإجمالي في هذا الباب كون المنصب من جانب الشارع لهذا المنصب هو الفقيه الجامع لجميع الصفات المذكورة.

الأخبار الدالة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه

وأما الدليل التفصيلي فهي الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: - وهي العمدة - مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (1)، وهي تدلّ على أنّ التحاكم إلى مثل السلطان أو القاضي الموجودين في زمانهم في حقّ أو باطلٍ تحاكم إلى الطاغوت، وأنّ ما يأخذه بحكمه إنّما يكون سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر الله أن يكفر به، وتدلّ على أنّه لا بدّ من النظر في ذلك إلى من كان منكم، أي من الإمامية الاثني عشرية ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا.

والظاهر أنّ المراد برواية الحديث ليس مجرد رواية حديث ولو كان حديثاً واحداً، بل المراد هو كونه راوية الحديث و من كان شأنه النقل له ولو بصورة الفتوى، كما هو المعمول في هذه الأعصار، وأنّ المراد من النظر في

ص: 427

حلالهم و حرامهم و معرفة أحكامهم هو النظر و الاجتهاد و معرفة الأحكام عن دليل تفصيلي، كما هو شأن الفقيه، فالمستفاد من الرواية و جوب الرجوع في المنازعات و المحاكمات إلى الفقيه و المجتهد، لأنّه منصوب للحكومة و مجعول لها من قبل الصادق عليه السلام بقوله:

«فإني قد جعلته عليكم حاكماً».

نعم، يقع الكلام في أنّ المراد من الحكومة هل هو مجرد منصب القضاة، أو الأعمّ منه و من الحكومة و السلطنة، بحيث كان للفقيه السلطنة التامة بالنسبة إلى جميع الأمور و كان واجداً لمقامين: مقام القضاة، و مقام الولاية و الحكومة؟

و الظاهر هو الوجه الثاني بقرينية صدر الرواية و سؤال السائل، فإنّ قوله: في رجلين من الأصحاب كان بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، يدلّ على أنّ مراد السائل أعمّ من المنازعات التي يرجع فيها إلى القاضي لأجل فصل الخصومة و هي المنازعات المشتمة على المدعى و المنكر و أمثالها، و من المنازعات التي يرجع فيها إلى الوالي و الحاكم كالمنازعات الواقعة بين الناس غير ما يشتمل منها على المدعى و المنكر و شبهه، فإنّ رفع يد الغاصب مثلاً أمر لا يرجع فيه إلاّ إلى الوالي، و لا شأن للقاضي في مثل هذه الأمور أصلاً. فتعميم السائل التحاكم و تصرّحه بالسلطان و القاضي معاً مع أنّ لكلّ منهما شأناً يغيّر شأن الآخر دليل على أنّ المراد من المنازعة مطلق المنازعات.

و حينئذٍ فقوله بعد ذلك: «قلت: فكيف يصنعان؟» مرجعه إلى أنّه بعد حرمة التحاكم إلى السلطان و القاضي الجائرين ما وظيفة أصحابنا في مطلق المنازعات؟ فحكم الإمام عليه السلام بالرجوع إلى الفقيه. فقوله عليه السلام: «

فإني قد

ص: 428

جعلته عليكم حاكماً» بملاحظة صدر الرواية ظاهر في أن المراد من الحكومة أعم من القضاة والسلطنة.

فثبت أن الفقيه ثابت له ما كان ثابتاً للإمام عليه السلام من التصدي لأمر القضاء و نفوذ حكمه على الناس في جميع الأمور.

ويدل عليه أيضاً أنه عليه السلام جعل التحاكم إليهم في حق أو باطل تحاكماً إلى الطاغوت الذي أمر الله أن يكفر به، مع أن انطباق عنوان الطاغوت على سلطان الجور الذي يرجع إليه في بعض المنازعات أولى من انطباقه على القاضى من قبلهم، فهو وإن كان جائراً و طاغوتاً، إلا أنه من شئون الوالى و السلطان، و هو الأصل في الطغيان و رأس الضلال كما فسّر به الطاغوت في اللغة.

و من ذلك يظهر أن عمدة النظر في إرجاع الناس إلى الفقيه من الإمامية إلى المنازعات التي كان يرجع فيها إلى السلطان.

نعم لا محيص عن الاعتراف بالدلالة على ثبوت منصب القضاة له أيضاً، إلا أنه لا تنحصر دلالة المقبولة بذلك، و سؤال السائل بعد ذلك لا يدل عليه بعد عدم كونه فهمه حجة، مضافاً إلى احتمال كون السؤال عن بعض الفروع، ألا ترى أنه لا إشكال في دلالة المقبولة على جواز الرجوع إلى الفقيه الواحد مع عدم كونه مورداً لسؤال السائل أيضاً.

و كيف كان فلا إشكال في أنه يستفاد من المقبولة جواز دخالة الفقيه في كل ما للقاضى و الوالى من الشئون.

و يدل عليه أيضاً

رواية أبى خديجة قال: بعثنى أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شىء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد

عرف حلالنا و حرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، و إيتاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» (1). لأنّ المراد بالقاضي إنّما هو معناه اللغوي الذي ينطبق على الحكومة أيضاً، مضافاً إلى أنّ ذكر السلطان الجائر في الذيل مع أنّه لم يكن الرجوع إليه إلّا في بعض المنازعات قرينة على عدم كون المراد بالقاضي خصوص المتصدّي لمنصب القضاة، كما لا يخفى.

و يدلّ عليه أيضاً غيرها من بعض الروايات الأخر:

ومنها:

رواية أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء و ذاك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً و لا ديناراً، و إنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً...» (2)، الحديث.

و تقريب الاستدلال بها أنّ قوله عليه السلام:

«العلماء ورثة الأنبياء» إن كان في مقام الإنشاء و بصدّد جعل الوراثة للعلماء فلا خفاء في أنّ مقتضى إطلاق الوراثة كونهم وارثين للأنبياء في جميع شؤونهم و مناصبهم ما عدا منصب النبوة.

و من الواضح ثبوت كلاً- المنصبين القضاة و الحكومة للأنبياء. و إن كان في مقام الإخبار، كما يؤيّد به بعض الأخبار، حيث ذكر هذه الجملة في سياق الجمل الخبرية، فتدلّ أيضاً على الإطلاق لكن لا بوضوح الإنشاء و الجعل، كما لا يخفى.

ص:430

1- (1) - تهذيب الأحكام 6: 846/303، وسائل الشيعة 27: 139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

2- (2) - الكافي 1: 2/32، وسائل الشيعة 27: 78، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 2.

ومنها:

مرسلة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: اللهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال:

الذين يأتون من بعدى ويروون حديثى وسنتى» (1). ورواه فى المجالس بزيادة:

«ثم يعلمونها» (2) فإن إطلاق الخليفة على الفقهاء من دون تقييدها بجهة خاصة يدل على ثبوت منصبى القضاة والحكومة معاً لهم.

ومنها:

رواية الفقه الرضوى عليه السلام أنه قال: «منزلة الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الأنبياء فى بنى إسرائيل» (3)

. ومنها:

رواية إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال:

«العلماء امناء» (4)

. ومنها: غير ذلك مما استفاد منه توسعة دائرة ولاية الفقيه و ثبوت جميع المناصب لهم.

ومنها: غير ذلك مما يمكن أن استفاد منه ذلك.

هل يكون منصب القضاة و مقام الحكومة للمتجزى أم لا؟

ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك فى المتجزى و أنه هل يكون منصب القضاة و مقام الحكومة ثابتين له أم لا؟

ص: 431

1- (1) - الفقيه 4: 915/302، وسائل الشيعة 27: 139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 7.

2- (2) - الأمالى، الصدوق: 4/152.

3- (3) - الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: 338.

4- (4) - الكافى 1: 5/33.

ونقول: ظاهر المقبولة أنّ المجعول له الحكومة بالمعنى الأعمّ هو الراوية لأحاديثهم الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف لأحكامهم. و حيث إنّ المصدر المضاف و كذا الجمع المضاف يفيدان العموم فمقتضى ذلك انحصار هذا المنصب بالناظر في جميع الأحكام العارف لها بأجمعها فعلاً، فالجمود على ظاهر العبارة و الاقتصار عليه يعطى أنّ غير العارف بجميع الأحكام سواء كانت ملكة استنباط الجميع موجودة له أم لم تكن لا يصلح للحكومة و القضاة، لعدم كونه عارفاً بجميع الأحكام فعلاً على ما يقتضيه ظهور العبارة.

و حينئذٍ يشكل ذلك بأنّ حصول هذه الصفة و تحقّقها في غاية الندرة - لو لم نقل بامتناعه عادة - نظراً إلى أنّه كيف يمكن أن يكون الشخص عارفاً بجميع الأحكام بحيث إذا سئل كان مستحضراً للجواب و لم يكن يحتاج إلى المراجعة، و قوّة الاستنباط و الوصول إلى الحكم بعد المراجعة لا تسمّى عرفاناً أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

و على تقدير إمكان حصول هذه الصفة لبعض الأشخاص فالاطّلاع عليه متعسّر، بل متعذّر، فكيف يمكن جعل هذا المنصب له مع شدّة الاحتياج إلى شخص المجعول له هذا المنصب و كثرة المراجعة إليه في فصل الخصومة و رفع التنازع؟

فاللازم أن يقال بأنّ المراد بالعارف بأحكامهم هو الذى يكون عند العرف عارفاً بأحكامهم و لو كان عارفاً بأكثر تلك الأحكام، في قبال العارف بأحكام غيرهم من الأحكام الناشئة عن الأمور غير الصالحة للدليلية، كالقياس و الاستحسان و غيرهما.

نعم لا بدّ من أن يكون عارفاً بأحكام القضاء، و هذه اللابدية تستفاد من

مناسبة الحكم و الموضوع، فإنه لا معنى لجعل منصب القضاة لمن لا يكون عالماً بأحكامها، خصوصاً بعد كون القضاء له أحكام خاصة ليس لها كثير ارتباط بسائر أبواب الفقه.

فانقدح أن المجتهد المتجزى الذي لا يسمى عارفاً عرفاً بأحكام الأئمة و آراء العترة - صلوات الله عليهم أجمعين - لا يكون له حظ من هذه المناصب الشريفة.

نعم قد عرفت أنه لا يلزم أن يكون عارفاً بجميع الأحكام فعلاً و عن استحضار كما هو مقتضى ظاهر المقبولة التي هي العمدة في هذا الباب على ما عرفت (1).

و هاهنا فروع:

الأول: أنه هل يجوز للعامة التصدي للحكم و القضاء مستقلاً أم لا؟ فيه قولان: حكى عن الجواهر (2) أنه استدلل لنفوذ حكم العامة و جواز قضائه بعدة من الآيات و الروايات و كذا بغيرهما من الوجوه و الاعتبارات.

ولكن لا يخفى على المتأمل فيها أنه لا يستفاد من شيء منها ذلك، و لا ينهض شيء من تلك الوجوه و الاعتبارات لإفادة الجواز، فراجع تلك الأدلة و تأمل فيها تجدها غير ناهضة لما رامه قدس سره مضافاً إلى أنك عرفت ظهور المقبولة المتقدمة في أن المجعول له الحكومة هو الواجد للخصوصيات المذكورة فيها. و كيف كان فلا ينبغي الارتباب في ذلك أصلاً.

ص: 433

1- (1) - تقدّم في الصفحة 427.

2- (2) - جواهر الكلام 15:40.

الثانى: أنه هل يجوز للمجتهد أن يأذن للعامى وينصبه للتصدى للحكم والقضاء أم ليس له هذا الحق؟ ولا يخفى أن جواز ذلك للمجتهد متفرع أولاً على ملاحظة أنه هل كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام هذا الحق الذى يرجع إلى جعل منصب القضاء والحكم لشخص عامى أم لا؟

و ثانياً: على ملاحظة أنه لو فرض ثبوت هذا الحق لهم فهل يكون فى البين دليل على ثبوت هذا الحق للمجتهد أم لا؟

إذا عرفت ذلك فنقول: أما المقدمة الأولى الراجعة إلى ثبوت هذا الحق للنبي والأئمة عليهم السلام فالظاهر خلافه، لأنه على تقدير تحقق مثل هذا النصب لم يكن بد من الالتزام بالجواز، ولكن الظاهر عدم تحققه، وأما على تقدير عدم تحققه فنحن نعلم بأن العامى لم يكن له أهلية، ومع عدمها كيف يمكن جعل هذا المنصب له، مضافاً إلى أن الشك فى ثبوت هذا الحق لهم يكفى فى عدم ثبوته للمجتهد، كما هو واضح.

و أما المقدمة الثانية فالظاهر ثبوتها.

و دعوى: أن الالتزام بعموم المنزلة و ثبوت جميع ما للنبي والأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - للمجتهد الفقيه يوجب تخصيص الأكثر، لأنه كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم خصائص ربما تبلغ سبعين كما ذكره العلامة فى كتاب التذكرة (1) ولم يكن شىء من تلك الخصائص ثابتاً للأئمة عليهم السلام فضلاً عن الفقيه، وكذلك كان للأئمة عليهم السلام بعض الخصائص التى نعلم بأنه لا يتجاوز عنهم ولا يثبت للمجتهد.

فكيف يمكن حينئذٍ دعوى عموم المنزلة وإطلاق الوراثة؟

ص: 434

مدفوعة: بأن الكبرى الكلية التي نحن ندعيها هو ثبوت جميع ما كان للنبي والأئمة من حيث ثبوت الحكومة لهم لا جميع ما ثبت لهم ولو من جهة النبوة والإمامة، وحينئذ لا يلزم تخصيص الأكثر بوجه، فالمقدمة الثانية لا مجال لإنكارها. نعم قد عرفت عدم تمامية المقدمة الأولى، وهو يكفي في عدم الجواز كما هو واضح.

الثالث: هل يجوز للفقهاء توكيل العامي في الحكم والقضاء من غير أن ينصبه لذلك، أم لا يجوز التوكيل أيضاً؟ ودعوى الجواز مبتنية على ثبوت الإطلاق لأدلة الوكالة، أو دعوى ثبوت بناء العقلاء على التوكيل في مثل هذه الأمور، بضميمة عدم الردع عنه، وكلتا الدعويين ممنوعتان.

أما دعوى الإطلاق لأدلة الوكالة، فنقول: إن ما يمكن وتوهم دلالاته على الإطلاق من الروايات الواردة في الباب روايتان:

إحدهما:

رواية معاوية بن وهب و جابر بن زيد جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من وكل رجلاً على إمضاء أمر من الأمور، فالوكالة ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها» (1)

. ثانيتهما: رواية أخرى مثل الرواية الأولى (2)، ومن الواضح عدم دلالة شيء منهما على الإطلاق، بل هما بصدد بيان أمر آخر مثل افتقار العزل إلى الإعلام بالخروج، كما لا يخفى.

و أما دعوى بناء العقلاء - فمضافاً إلى عدم ثبوت هذا البناء مع التفاتهم إلى

ص: 435

-
- 1- (1) - الفقيه 3: 166/47، وسائل الشيعة 19: 161، كتاب الوكالة، الباب 1، الحديث 1.
 - 2- (2) - الفقيه 3: 170/49، وسائل الشيعة 19: 162، كتاب الوكالة، الباب 2، الحديث 1.

أهمّية المنصب - نقول: لم يثبت عدم الردع، لأنّ ثبوته يحتاج إلى دعوى ثبوت هذا البناء في زمن الشارع، وهو لم يردع عنه، مع أنّه لم يكن هذا البناء في ذلك الزمان أصلاً حتّى يردع عنه أو لم يردع.

فانقدح: أنّه كما لا يجوز للفقهاء جعل هذا المنصب للعامة كذلك لا يجوز له توكيله في ذلك، بل لا بدّ له من المباشرة بنفسه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمن يجوز له التصدّي للقضاء من الجهة التي ترتبط بالمقام، وإلا فللقاضي شرائط اخر مذكورة في الفقه.

السادس: من يجوز الرجوع إليه

ولا شكّ في اعتبار اجتهاده وعدم اجتهاد الراجع، لأنّ المستند في هذا الباب هو رجوع الجاهل إلى العالم، وهو يقتضى ذلك، وهذا ممّا لا- إشكال فيه، إنّما الإشكال فيما إذا وجد العالم والأعلم معاً وأنّه هل يتعيّن الرجوع إلى الأعم، أو يتخيّر بين الرجوع إليه والرجوع إلى العالم؟

مقتضى الأصل الأولى: وجوب تقليد الأعم

إشارة

وربّما يستدلّ على تعيّن الرجوع إلى الأعم تارة: بأنّ جواز الرجوع إليه إجماعى، و جواز الرجوع إلى غيره مع وجوده مشكوك فيه، فيتعيّن الرجوع إليه، لأنّ جواز الرجوع إلى الغير والأخذ بقوله في مقام العمل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليه بالنسبة إلى غير الأعم معه.

واخرى: بأنّه يدور الأمر بين التعيين والتخيير، ولا بدّ هنا من الأخذ

بخصوص المعين وإن قلنا بجريان البراءة عند دوران الأمر بينهما في سائر الموارد، لأن مورد الدوران هنا هو الطريق والحجة، لأن فتوى العالم طريق للجاهل وحجة بالنسبة إليه، فالأمر دائر بين كون الحجة هو خصوص فتوى الأعلام و كان فتوى العالم أيضاً طريقاً، فالأمر يرجع إلى الشك في طريقيّة قول العالم مع وجود الأعلام، ولا ريب في أنّ الطريقيّة والحجّة تحتاج إلى الدليل، ولا دليل بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

وثالثة: بدليل الانسداد بتقريب أنّ الرجوع إلى العلم التفصيلي في كلّ مسألة متعذر بالنسبة إلى الناس، والامتنال العلمي الإجمالي الراجع إلى الاحتياط التام غير جائز أو غير واجب، والرجوع إلى المفضول عند وجود الفاضل ترجيح للمرجوح على الراجع، فيتعين الرجوع إلى الفاضل.

ويرد على هذا الدليل أنّه لا مانع من التبعض في الاحتياط، ولا يكون الرجوع إلى المفضول ترجيحاً للمرجوح على الراجع مطلقاً، لأنّه قد يكون فتوى المفضول مطابقاً للأفضل من الفاضل الموجود، كما لا يخفى، هذا.

وربما استدلل على عدم تعيين الفاضل بالاستصحاب؛ أي: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين في العلم أولاً ثمّ فضل أحدهما على الآخر، فإنّ زوال ذلك التخيير بحدوث الفضل في أحدهما غير معلوم، فيستصحب.

وقد ردّ عليهم هذا الاستدلال بالاستصحاب من الطرف الآخر، وتقريبه أنّه إذا لم يكن في البين إلاّ مجتهد واحد، ثمّ وجد آخر مفضول، فإنّه مع وجوده يشكّ في زوال تعيين الرجوع إلى الأوّل الثابت قبل وجود الآخر.

ولا بدّ لنا من التكلّم في مثل هذه الاستصحابات ونقول: قد أجاب الشيخ قدس سره

عن استصحاب التخيير - على ما في تقارير بحثه - بأن التخيير الثابت في حال التساوي إنما كان باعتبار القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر في العلم ونحوه مما يشك في كونه مرجحاً فحيث زال القطع المزبور بحدوث ما يحتمل كونه مرجحاً، أعني الفضل في أحدهما امتنع الاستصحاب (1)، هذا.

وربما يجاب عنه أيضاً: بأن التخيير المستصحب حكم عقلي، ولا يجوز استصحاب الأحكام العقلية.

ولكنه يندفع بأن المستصحب هو التخيير الشرعي المستكشف من التخيير العقلي بقاعدة الملازمة، ولكنه مع ذلك لا مجال لاستصحابه، لأن الأحكام الشرعية المنكشفة من الأحكام العقلية بقاعدة الملازمة تتبع في السعة والضيق مناط تلك الأحكام العقلية، ولا يعقل أن تكون ثابتة بملاك آخر، فإذا كان الملاك للحكم بالتخيير هو القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر في العلم ونحوه فكيف يمكن أن يكون الحكم الشرعي ثابتاً مع وجود ما يحتمل كونه مرجحاً أعني الفضل في أحدهما، مع أنه تابع للحكم العقلي مستكشفاً منه، فالتخيير المستصحب مما يقطع بعدمه مع تحقق الفضل في أحدهما، والتخيير في زمان الشك على تقديره كان حكماً آخر حادثاً في ذلك الزمان ولا يكون مستتبعاً للحكم العقلي، والجامع بين التخيرين لا يكون مجعولاً شرعاً ولا مترتباً عليه أثر شرعي كما ذكرناه مراراً، فلا موقع لاستصحابه.

ص: 438

و لا بدّ بعد ذلك من الرجوع إلى أصل ما يدلّ على التقليد من الدليل، ثمّ التكلّم في أنّ مقتضاه هل هو التخيير أو تعيّن الرجوع إلى الأعلّم فنقول: الدليل عليه هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كلّ صنعة إلى العالم بها، و لا إشكال في أصل ثبوت هذا البناء، فلا مجال للمناقشة فيه.

شبهة عدم وجود هذا البناء في زمن الأئمة عليهم السلام

إنّما الإشكال في أنّ بناء العقلاء على شيء بمجردّه لا يكون دليلاً على ذلك الشيء ما لم يكن مورداً لإمضاء الشارع ولو بعدم الردع عنه.

مع أنّه قد يقال في المقام: إنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّة إلى المجتهد المستنبط لها، و بعبارة اخرى: بناء العقلاء على التقليد، أمر حادث بعد الغيبة الكبرى، و لم يكن ثابتاً في زمان النبي و الأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - بوجه حتّى يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن كونه مرضياً للشارع، كما هو الشأن في جميع الأمور التي كان بناء العقلاء عليها حادثاً في الأزمنة المتأخّرة، فإنّه لا يكون شيء منها بثابت عند الشارع، لعدم ثبوته في زمانه حتّى دلّ عدم ردعه على رضايته، فاللازم على من يجوز التقليد مستنداً إلى بناء العقلاء عليه إمّا إثبات كون التقليد و الرجوع إلى المجتهد بهذا النحو المعمول في هذه الأزمنة ثابتاً في زمان المعصومين عليهم السلام أيضاً، و إمّا إثبات كون حدوثه في هذه الأزمنة مع عدم ردع الشارع في ذلك الزمان أيضاً كاشف عن

رضى الشارع به، وبدون إثبات أحد الأمرين لا مجال لتجوز التقليد أصلاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام الإشكال على الاستدلال للتقليد ببناء العقلاء.

الجواب الأول: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو في زمن الأئمة عليهم السلام

ويرد عليه أولاً: أنّ الظاهر ثبوت التقليد و الاجتهاد بهذا النحو في زمن الأئمة عليهم السلام و لنا على ذلك شواهد كثيرة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام و هي على طائفتين يكفى إثبات مضمون إحداهما على سبيل منع الخلوّ.

الطائفة الأولى: ما يستفاد منه جواز الاجتهاد و الاستنباط:

منها:

ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرّعوا» (1).

و نقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع» (2)، و هل الاجتهاد إلاّ التفريع على الأصول المأخوذة عنهم و القواعد المسموعة منهم؟ ألا ترى أنّ جميع المباحث المذكورة في باب الاستصحاب التي ربّما تبلغ إلى كتاب مستقل يدور حول «لا تنقض اليقين بالشك» الذي هو أصل من الأصول الصادرة عنهم؟ و هكذا سائر التفريعات.

ص:440

1- (1) - السرائر 3:575، وسائل الشيعة 27:61، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 51.

2- (2) - السرائر 3:575، وسائل الشيعة 27:62، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 52.

وبالجملة: لا مجال للمناقشة في أنّ الاجتهاد عند الإمامية - رضوان الله عليهم - هو التفريع على خصوص القواعد المتلقاة عنهم في قبال الجمهور الذين يعملون بالقياس والاستحسان مع عدم كونهما من الدين، بل يوجبان محقه، كما

ورد في رواية أبان: «أنّ السنّة إذا قيست محق الدين» (1)

. ومنها:

ما رواه أبو حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم» ثم قال: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبّعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا» (2)

. فإنّ ردّ المتشابه إلى المحكم لا يتيّسر بدون الاجتهاد، ولا يمكن أن يتحقّق بدون مقدّماته.

ومنها:

ما رواه داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب» (3)، فإنّ تشخيص الوجه المقصود للإمام عليه السلام لا يمكن بدون الاجتهاد.

ومنها: الأخبار الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم الظاهرة في عدم

ص: 441

1- (1) - الكافي 1: 15/46، وسائل الشيعة 27: 41، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 10.

2- (2) - عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 39/290، وسائل الشيعة 27: 115، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 22.

3- (3) - معاني الأخبار: 1/1، وسائل الشيعة 27: 117، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 27.

تحريمها إذا كان بعلم و حجّة (1)

. ومنها: الأخبار العلاجيّة (2) الواردة في علاج تعارض الخبرين وأنّه يؤخذ بموافق الكتاب و مخالف العامّة، فإنّ تشخيص الموافق للكتاب عن غيره و مخالف العامّة عن غيره لا يمكن بدون الاجتهاد، كما هو واضح.

ومنها: خصوص المقبولة (3) الواردة في تعارض الحكمين و اختلافهما لأجل الاختلاف في مستند حكمهما، فإنّها ظاهرة في أنّ الحاكم يجوز له استنباط الحكم من الروايات الصادرة عنهم في الشبهات الحكميّة و الحكم على طبقه، كما لا يخفى.

ومنها: ما يدلّ على النهى عن الحكم بغير ما أنزل الله (4) الظاهر في جواز الحكم بما أنزل الله.

و من الواضح أنّ تشخيص ما أنزل الله لا يكاد يمكن بدون مراعاة جهات الواقعة، و اختلاف ما ورد فيها من الأدلّة، و تشخيص ما هو الحقّ عن غيره.

ومنها:

رواية على بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، و ليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال:

فقال: «انت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ

ص: 442

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 20:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 4.

2- (2) - راجع وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9.

3- (3) - الكافي 10/54:1، وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

4- (4) - راجع وسائل الشيعة 31:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 5.

الحقّ فيه» (1). وهذا يدلّ على أنّ الاستفتاء و الرجوع إلى فتوى الفقيه في زمان الأئمة عليهم السلام أيضاً كان مفروغاً عنه عندهم وأمرأ متداولاً بينهم. غاية الأمر أنّ السائل في هذه الرواية إنّما يسأل عمّا لو لم يكن في البلد من يستفتيه من فقهاء الإمامية.

ومنها:

ما رواه في المستدرک عن نهج البلاغة قال عليه السلام فيما كتب إلى قثم بن عباس: «و اجلس لهم العصرين فافت للمستفتى وعلّم الجاهل وذاكر العالم» (2)

. ومنها: رواية يونس الطويلة (3) الواردة في الاستحاضة الدالة على جواز الاجتهاد، حيث إنّ عليه السلام يستدلّ بكلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم و يعلم طريق الاجتهاد و الاستفادة من الكلمات الصادرة عنهم.

ومنها: رواية زرارة (4) الواردة في باب المسح الدالة على سؤاله عن الإمام عليه السلام حيث حكم بأنّ المسح على بعض الرأس، و جوابه بأنّه لمكان الباء، و لم ينكر عليه طريق الاستفادة من الكتاب، كما هو شأن المجتهد.

ص: 443

1- (1) - عيون أخبار الرضا عليه السلام 10/275:1، وسائل الشيعة 115:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 23.

2- (2) - نهج البلاغة: 67/457، مستدرک الوسائل 315:17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 15.

3- (3) - الكافي 1/83:3، وسائل الشيعة 276:2، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 3، الحديث 4.

4- (4) - الفقيه 1/212/56:1، وسائل الشيعة 1/412، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 23، الحديث 1.

ومنها: رواية عبد الأعلى(1) الواردة في المسح على المראה الدالة على أنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ولا يحتاج إلى السؤال.

ومنها: ما قاله أبو جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب ممّا يدلّ على حبّه عليه السلام لأن يجلس في المدينة ويبيّن للناس مسائل الحلال و الحرام ويفتى لهم(2).

. ومنها: غير ذلك.

وأما الطائفة الثانية الدالة على إرجاع العوام من الناس إلى الخواص من أصحابهم فكثيرة جداً، كما يظهر بالتتبّع في مظانها(3).

. وبالجملة: فالمناقشة في أصل وجود الاجتهاد والتقليد في تلك الأزمنة ممّا لا ينبغي الإصغاء إليها.

الجواب الثاني: كفاية عدم الردع للبناء الفعلي لإحراز رضی الشارع

نعم يقع الإشكال من جهة أخرى، وهي أنّه لا شكّ في أنّ هذه الاختلافات الكثيرة الموجودة بين أهل الفتيا في مثل هذا الزمان لم تكن في زمان الأئمّة عليهم السلام قطعاً، وحينئذٍ فكيف يمكن إحراز رضی الشارع وإمضائه لبناء العقلاء الموجود فعلاً، بعد اختلافه مع البناء المتحقّق في الزمان السابق اختلافاً كثيراً لا يمكن أن يقاس أحدهما بالآخر أصلاً؟ فلا محيص حينئذٍ عن التوسّل بأنّ

ص:444

1- (1) - تهذيب الأحكام 1:1097/363، وسائل الشيعة 1:464، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 39، الحديث 5.

2- (2) - وسائل الشيعة 30:291، الفائدة الثانية عشرة.

3- (3) - راجع وسائل الشيعة 27:136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11.

عدم الردع للبناء الفعلي يكفي في إحراز رضی الشارع و تنفيذه له.

توضيحه: أنه لا شك في أنه لم يكن بناء الشارع في تبليغ الأحكام و هداية الأنام إلا على التوسل بالطرق العقلية و الأمور العادية، و لم يكن بناءه في مقام بيان الأحكام على الرجوع إلى علمه بالمغيبات و تبليغ الأحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم.

و حينئذٍ: فليس دعوانا أن الشارع كان عليه أن يردع عن هذه الطريقة الفعلية لو كانت غير مرضية له راجعة إلى أنه لأجل كونه عالماً بالمغيبات لا بد له الردع أو الإمضاء بالنسبة إلى الأمور المستقبلية و المتأخرة عن زمانه، و إذا لم يردع يكشف ذلك عن رضاه بذلك.

بل نقول: إن هذه المسألة و هي الاجتهاد و الاستنباط و الرجوع إلى العالم بهذا النحو المعمول المتغير لما كان متحققاً في الزمان السابق مما يقتضى طبع الأمر حدوثها في هذه الأزمنة، بحيث لم يكن حدوثها مخفياً على العارفين بمسألة الإمامة و أنه يغيب الثاني عشر من شمس الهداية مدّة طويلة عن أعين الناس و أنظار العامة، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع إليه و الاستضاءة من نور الولاية، و في ذلك الزمان لا بد للناس من الرجوع إلى علمائهم و الاستفتاء منهم مع شدة اختلافهم بحيث قلما يتفق اتحاد فتوى فقيه واحد في كتبه المختلفة، بل في جميع المواضع من كتاب واحد، فضلاً عن اتحاد فقيهين أو الفقهاء منهم، و كما أن أصل غيبة الإمام عليه السلام و اضطرار الناس إلى الرجوع إلى فقهاءهم كان معلوماً في زمان الأئمة عليهم السلام لخواص أصحابهم، فضلاً عن أنفسهم، كذلك وجود هذا الاختلاف الكثير و شدة الشقاق و كثرة الآراء و الأقوال في زمان الغيبة كان معلوماً لديهم أيضاً، بل يمكن أن يقال - كما هو الظاهر - إنهم عليهم السلام

عمدوا إلى إيجاد هذا الاختلاف و هيئوا مقدماته اختياراً، لغرض بقاء الدين، و صيرورة النظر في الروايات الصادرة عنهم، و استخراج مراداتهم من الفنون حتى يهيم بعض الناس الورود في هذا الفن و صرف أوقاته فيه، و بذلك يتحقق حزب إلهي في مقابل سائر الأحزاب، و لو أنهم كانوا قد جمعوا آرائهم في رسا واحدة و نشروها بين الأمة ليرجع إليها كل من يقتدى بهم من دون تكلف و مشقة نعلم قطعاً بأنه لم يكن يبقى من الدين في مثل هذه الأزمنة عين و لا أثر، كما هو ظاهر لمن تدبر.

و بالجملة: فلا ينبغي الشك في أن هذا الوضع الفعلي كان معلوماً في زمان الأئمة عليهم السلام لا لأجل كونهم مطلعين على ما يكون، بل لأجل كون طبع الأمر ينجر إلى ذلك، و مع ذلك فلا محيص عن الالتزام بأن عدم ردعهم يكشف عن إمضاء الشارع و تنفيذة لنفس هذه الطريقة، فافهم و اغتتم.

إذا عرفت ذلك فنقول:

مناط بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم و مقتضاه

إن رجوع الجاهل إلى العالم يمكن أن يكون لأجل حصول الاطمئنان من قوله، بحيث لا ينقذح في ذهنه احتمال الخلاف و لا يلتفت إليه، و على تقدير التوجه و الالتفات لا يعتنى به.

و يمكن أن يكون لأجل انسداد باب العلم عليه و اضطراره من الرجوع إليه.

و يمكن أن يكون لأجل التبعية لأنتمتهم و رؤسائهم الجاعلين لهذا القانون في الأزمنة السابقة لأغراض منظورة لهم، من دون أن يكون أمراً ارتكازياً للناس، بل صار ارتكازياً لهم بعد جعل رؤسائهم.

فهذه احتمالات متصوّرة في بادئ النظر، لكن لا سبيل إلى الثاني، لأنّ الانسداد لا ينتج الرجوع إلى العالم و التّعبد بقوله، بل يقتضى الاحتياط ولو مبعّضاً كما لا يخفى.

و الثالث أيضاً في غاية البعد بل مستحيل عادةً فإنّ نرى أنّ هذا الأمر - وهو رجوع الجاهل إلى العالم - أمر متّفق عليه بين جميع أهل الأمصار في جميع الأعصار و القرون.

فدعوى استناد ذلك إلى جعل الأئمّة و الرؤساء ترجع إلى تصادف اتفاق جميع الأئمّة على جعل هذا الأمر مع كثرة الفصل بين البلاد و عدم الارتباط بين ساكنيها في تلك الأزمنة أصلاً، فإسناد ذلك إلى مجرد التصادف مستبعد جدّاً، بل محال عادة، كما عرفت.

فلا محيص عن الالتزام بأنّ الوجه في رجوع الجاهل إلى العالم هو كون قوله طريقاً موجباً لحصول الاطمئنان بحيث لا يكاد ينقذح في ذهنهم احتمال الخلاف كما هو الشأن في مثل قاعدة اليد من القواعد العقلية المتداولة بين الناس (1). نعم لا يبعد أن يكون للانسداد دخل في أعمالهم في جميع الموارد أو في بعضها.

لكن يرد على هذا الوجه: أنّه كيف يمكن أن يدعى بناء العقلاء على إلغاء احتمال الخلاف و الخطأ مع هذه الاختلافات الكثيرة المشاهدة من الفقهاء بل من فقيه واحد في كتبه العديدة بل في كتاب واحد. و لهذا لا يبعد أن يكون رجوع

ص: 447

1- (1) - من هنا إلى آخر الكتاب عين عبارات سيّدنا الأستاذ دام بقاءه في رسالته الموضوعة في هذا الباب فلا تغفل. [المقرّر حفظه الله].

العامة إلى الفقيه إما لتوهم كون فنّ الفقه - كسائر الفنون - يقلّ الخطأ فيه وكان رجوع المقلّد لمقدمة باطلة وتوهم خطأ، أو لأمر تعبدي أخذ الخلف عن السلف، لا لأمر عقلائي وهو أمر آخر غير بناء العقلاء.

ودعوى قلة خطأ العلماء بالنسبة إلى صوابهم بحيث يكون احتمالاه ملغى - وإن كثر - بعد ضمّ الموارد بعضها إلى بعض غير وجيهة، مع ما نرى من الاختلافات الكثيرة في كلّ باب إلى ما شاء الله.

وقد يقال: إنّ المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات بين الموالي والعييد قيام الحجّة وسقوط التكليف والعقاب بأيّ وجه اتفق، و الرجوع إلى الفقهاء موجب لذلك، لأنّ المجتهدين مع اختلافهم في الرأي مشتركون في عدم الخطأ والتقصير في الاجتهاد، ولا ينافي ذلك الاختلاف في الرأي، لإمكان عثور أحدهما على حجّة في غير مظانّها، أو أصل من الأصول المعتمدة ولم يعثر عليهما الآخر مع فحصه بالمقدار المتعارف، فتمسك بالأصل العملي أو عمل على الأمانة التي عنده، فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده، ورأى كلّ منهما حجّة في حقّه وحقّ غيره، فرجوع العقلاء إليهما لأجل قيام الحجّة والعدر، وهما المطلوب لهم لا إصابة الواقع الأولى.

وأوضح من ذلك ما لو قلنا بجعل المماثل في مؤدى الأمانة.

وفيه أولاً: أنّ تسمية ذلك «عدم الخطأ» في غير محلّه. نعم لا يكون ذلك تقصيراً وإن كان مخطئاً، ومع اختلافهما لا محالة يعلم بخطأ أحدهما، ومعه لا يكون البناء على الرجوع إذا كان الاختلاف كثيراً ولو في غير مورد اختلافهما، للاعتداد باحتمال الخطأ حينئذٍ.

و ثانياً: أنه لو سلّم أنّ نظر العقلاء في مثل المقام إلى تحصيل الحجّة والعدر، لكنّهما متوقّفان على إلغاء احتمال خطأ الاجتهاد بالنسبة إلى التكاليف الواقعية الأولية، وهو في المقام ممنوع، ومؤدّى الطرق لو فرض باطلاً كونه حكماً ثانوياً لا يوجب معذوريته بالنسبة إلى الواقعيات إلاّ للمعدور وهو المجتهد، لا للمقلّد الذي يكون مبنى عمله فتواه، وهو ليس معدّراً إلاّ مع كونه كسائر الأمارات العقلانية قليل الخطأ لدى العقلاء، والفرض أنّ كلّ مجتهد يحكم بخطأ أخيه لا بتقصيره، ومع ذلك يمكن حجّية الفتوى.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأمر الثاني من الأمرين المتقدّمين يدفع الإشكال، فإنّ عدم ردع هذا البناء الخارجى دليل على رضا الشارع المقدس بالعمل على فتاوى الفقهاء مع الاختلاف المشهور.

لكن في صيرورة ذلك هو البناء العقلاني المعروف والبناء على أماريّة الفتوى كسائر الأمارات إشكالياً، إلاّ أن يقال؛ إنّ بناء المشرّعة على أخذ الفتوى طريقاً إلى الواقع، والعمل على طبق الأماريّة والسكوت عنه دليل على الارتضاء بذلك، وهو ملازم لجعل الأماريّة له، والمسألة تحتاج إلى مزيد تأمل.

ثمّ إنّ بناءً على أنّ المناط في رجوع الجاهل إلى العالم هو إلغاء احتمال الخلاف والخطأ بحيث يكون احتمالاً موهوماً لا يعتنى به العقلاء لا إشكال في أنّ هذا المناط موجود عندهم في تشخيصات أهل الخبرة وأصحاب الفنون، كان الأفضل موجوداً أولاً، ولهذا يعملون على قوله مع عدم وجود الأفضل، وهذا دليل قطعي على تحقّق مناط العمل عندهم في قول الفاضل، وإلا فكيف يعقل العمل مع عدم المناط، فيكون المناط موجوداً كان الأفضل موجوداً أولاً، اختلف

رأيهما أو لا... فلو فرض تقديمهم قول الأفضل عند الاختلاف فإنّما هو من باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، لا من باب عدم الملاك في قول المفضول، لعدم تعقّل تحقّق المناط مع عدم الفاضل و عدمه مع وجوده، فقول المفضول حجّة و أمانة عقلائيّة في نفسه، لأجل موهوميّة احتمال الخطأ، كما أنّ مناط العمل بقول الأفضل ذلك بعينه.

هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومى أم لا؟

نعم يبقى في المقام أمر، وهو أنّه هل بناء العقلاء على ترجيح قول الأفضل لدى العلم بمخالفته مع غيره إجمالاً أو تفصيلاً يكون بنحو الإلزام، أو من باب حسن الاحتياط وليس بنحو اللزوم؟

لا يبعد الاحتمال الثاني، لوجود تمام الملاك في كليهما، واحتمال أقربيّة قول الأعلّم - على فرض صحّته - لم يكن بمثابة ترى العقلاء ترجيحه عليه لزومياً، ولهذا تراهم يراجعون إلى المفضول بمجرد أعدار غير وجيهة كبعد الطريق و كثرة المراجعين، و مشقّة الرجوع إليه و لو كانت قليلة، و أمثال ذلك ممّا يعلم أنّه لو حكم العقل إلزاماً بالترجيح لما تكون تلك الأعدار وجيهة لدى العقل و العقلاء.

هذا مع علمهم إجمالاً بمخالفة أصحاب الفنّ في الرأى في الجملة، فليس ترجيح الأفضل إلّا ترجيحاً غير ملزم و احتياطاً حسناً، و لهذا لو أمكن لأحد تحصيل اجتماع أصحاب فنّ في أمر و الاستفتاء منهم لفعل، لا لأجل عدم الاعتناء بقول الأفضل أو الفاضل، بل للاحتياط الراجح الحسن.

وبالجملة: المناط كلّ المناط في رجوعهم هو اعتقادهم بندرة الخطأ وإلغاء احتمال الخلاف، وهو موجود في كليهما.

فحينئذٍ مع تعارض قولهما مقتضى القاعدة تساقطهما و الرجوع إلى الاحتياط مع الإمكان، وإلا فالتخير وإن كان ترجيح قول الأفضل حسناً على أيّ حال، تأمل.

هذا، ولكن مع ذلك فالذهاب إلى معارضة قول المفضل قول الأفضل مشكل، خصوصاً في مثل ما نحن فيه - أي باب الاحتجاج بين العبيد والموالي - مع كون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخير، والأصل يقتضى التعيين، فالقول بلزوم تقديم قول الأفضل لعلّه أوجه، مع أنّ الأصحاب أرسلوه إرسال المسلمات والضروريات(1)، مضافاً إلى عدم إحراز بناء العقلاء على العمل بقول المفضل مع العلم التفصيلي بل الإجمالي المنجّز بمخالفته مع الفاضل لو لم يعلم بإحراز عدمه. نعم لا يبعد ذلك مع العلم بأنّ في أقوالهم اختلافاً، لا مع العلم إجمالاً بأنّ في هذا المورد أو مورد آخر مثلاً مختلفون.

وبعبارة أخرى: إنّ بنائهم على العمل في مورد العلم الإجمالي الغير المنجّز نظير أطراف الشبهة الغير المحصورة، هذا حال بناء العقلاء.

و أمّا حال الأدلة الشرعيّة فلا بدّ من ذكر ما تشبّث به الطرفان والبحث في أطرافهما.

ص: 451

1- (1) - راجع مفاتيح الأصول: 626 /السطر 12، مطارح الأنظار: 298 /السطر 20.

أما ما يمكن أن يتمسك به لجواز الرجوع إلى المفضل مع وجود الأفضل، بل و مخالفة رأيهما امور:

الأول: بعض الآيات الشريفة

منها: قوله تعالى في سورة الأنبياء: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (1) بدعوى أن إطلاقه يقتضى جواز الرجوع إلى المفضل حتى مع مخالفة قوله للأفضل، سيما مع ندرة التساوى بين العلماء و توافقهم فى الآراء.

وفيه - مضافاً إلى ظهور الآية فى أن أهل الذكر هم علماء اليهود و النصارى و إرجاع المشركين إليهم، و إلى ورود روايات كثيرة فى أن أهل الذكر هم الأئمة (2) بحيث يظهر منها أنهم أهله لا غير - أن الشبهة كانت فى اصول العقائد التى يجب فيها تحصيل العلم، فىكون المراد: «اسألوا أهل الذكر حتى يحصل لكم العلم إن كنتم لا تعلمون» و معلوم أن السؤال عن واحد منهم لا يوجب العلم، ففى الآية إهمال من هذه الجهة، فىكون المراد أن طريق تحصيل العلم لكم هو الرجوع إلى أهل الذكر، كما يقال للمريض: إن طريق استرجاع الصحة

ص: 452

1- (1) - الأنبياء (21): 7.

2- (2) - راجع الكافى 1: 210.

هو الرجوع إلى الطبيب و شرب الدواء، فليس لها إطلاق يقتضى الرجوع إلى الفاضل أو المفضول مع تعارض قولهما.

ولا يبعد أن يقال: إن الآية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازى هو الرجوع إلى العالم، ولا تكون بصدد تحميل تعبدى وإيجاب مولوى.

ومنها: آية النفر «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (1)

. و الاستدلال بها للمطلوب يتوقف على امور:

منها: استفادة وجوب النفر منها.

و منها: كون التفقه غاية له.

و منها: كون الإنذار من جنس ما يتفقه فيه.

و منها: انحصار التفقه بالفرعيات.

و منها: كون المنذر - بالكسر - كل واحد من النافرين.

و منها: كون المنذر - بالفتح - كل واحد من الطائفة الباقية.

و منها: كون التحذر عبارة عن العمل بقول المنذر.

و منها: وجوب العمل بقوله، حصل العلم منه أو لا، خالف قول غيره أو لا.

فيصير مفاد الآية بعد تسليم المقدمات: «يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة النفر لتحصيل الفروع العملية، لبيئتها لكل واحد من الباقين، ليعمل المنذر بقوله، حصل العلم منه أو لا، و خالف قول غيره أو لا».

ص: 453

و أنت خبير بعدم سلامة جميع المقدمات لو سلم بعضها، فلک أن تمنع كون التفقه غاية النفر بأن يقال: إن قوله: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة» يحتتمل أن يكون إخباراً في مقام الإنشاء، أى ليس لهم النفر العمومى، كما ورد أن القوم كانوا ينفرون كافة للجهاد وبقى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحده، فورد النهى عن النفر العمومى و الأمر بنفر طائفة للجهاد.

فحينئذ لا يكون التفقه غاية للنفر إذا كان التفقه لغير النافرين؛ أى الباقيين. لكن الإنصاف أن ذلك خلاف ظاهرها، بل ظاهرها أن المؤمنين بحسب اشتغالهم بأمر المعاش و نظم الدنيا ما كانوا لينفروا جميعاً، أى النفر العمومى ليس ميسوراً لهم، و لو لا نفر من كل فرقة طائفة منهم للتفقه؟ و لا إشكال فى أن الظاهر منه مع قطع النظر عن قول المفسرين هو كون التفقه غاية له.

و أما كون الإنذار من سنخ ما يتفقه فيه؛ أى بيان الأحكام بنحو الإنذار فليست الآية ظاهرة فيه، بل الظاهر منها أن غاية النفر أمران:

أحدهما: التفقه فى الدين و فهم الأحكام الدينية.

و الآخر: إنذار القوم و موعظتهم. فيكون المراد: يجب على الفقيه إنذار القوم و إيجاد الخوف من بأس الله فى قلوبهم، فإذا خافوا يحكم عقلهم بوجوب تحصيل المؤمن، فلا محيص لهم إلا العلم بالأحكام مقدّمة للعمل بها، و أما وجوب العمل بقول المنذر فلا تدلّ الآية عليه.

و دعوى أن الإنذار لا بدّ و أن يكون من جنس ما يتفقه فيه، و إلا فآية مناسبة للفقيه معه، ممنوعة، لأنّ الإنذار مناسب للفقيه، لأنّه يعلم حدوده و كفيّته و شرائط الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، مع أنّ لكلامه تأثيراً فى القوم ما لا يكون لكلام غيره، لعلوّ مقامه و عظم شأنه لديهم، و أما التفقه فى

الدين فهو أعم من الأصول والفروع، فلا وجه لاختصاصه بالثاني، والأخبار الواردة في تفسيرها تدلّ على تعميمه. فحينئذٍ لا يمكن أن يقال بوجوب قبول قوله تعبدًا، لعدم جريانه في الأصول.

اللهم إلا أن يقال: إن إطلاقها على فرضه يقتضى قبول قول الغير في الأصول والفروع و يقيّد إطلاقها عقلاً في الأصول و تبقى الفروع.

وَأما كون المنذر - بالكسر - كلّ واحد من الطائفة فلا إشكال في ظهور الآية فيه، لكنّ الظاهر منها أنّ كل واحد من المنذرين يجب عليه إنذار القوم جميعاً، و معه لا تدلّ الآية على وجوب القبول من كلّ واحد منهم، فإنّه بإنذار كلّ واحد منهم قومهم ربّما يحصل لهم العلم.

وَأما كون التحذّر بمعنى التحذّر العملى أى قبول قول الغير و العمل به فهو خلاف ظاهرها، بل التحذّر إمّا بمعنى الخوف، و إمّا بمعنى الاحتراز و هو الترك عن خوف، و الظاهر أنّه بمعنى الخوف الحاصل عن إنذار المنذرين، و هو أمر غير اختياري لا يمكن أن يتعلّق بعنوانه الأمر، نعم يمكن تحصيله بمقدّمات اختيارية كالحبّ و البغض و أمثالهم، هذا كلّه مع أنّه لا إطلاق للآية، ضرورة أنّها بصدد بيان كيفية النفر و أنّه إذن لا يمكن للناس نفر عمومي، فلم لا ينفّر طائفة منهم، فإنّه ميسور لهم؟!

و بالجملة: لا يجوز للناس سدّ باب التفقّه و التعلّم بعذر الاشتغال بأمر الدنيا؛ فإنّ أمر الدين كسائر امورهم يمكن قيام طائفة به، فلا بدّ من التفقّه و الإنذار، و أمّا وجوب قبول السامع بمجرد السماع فلا إطلاق للآية يدلّ عليه، فضلاً عن إطلاقها لحال التعارض.

و الإنصاف: أنّ الآية أجنبية عن حجّية قول المفتى، كما أنّها أجنبية عن

حجّية قول المخبر، بل مفادها - والعلم عند الله - أنّه يجب على طائفة من كلّ فرقة أن يتفقّهوا في الدين ويرجعوا إلى قومهم وينذروهم بالمواعظ والإنذارات والبيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم لعلّهم يحذرون، ويحصل في قلوبهم الخوف قهراً، فإذا حصل الخوف في قلوبهم يدور رحى الديانة ويقوم الناس بأمرها قهراً لسوقهم عقلهم نحو القيام بالوظائف.

هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها، ومع النظر إليها أيضاً لا تدلّ على المطلوب.

لأنّ منها: ما تدلّ على أنّ الإمام إذا مات لم يكن للناس عذر في عدم معرفة الإمام الذي بعده، أمّا من في البلد فلرفع حجّته، وأمّا غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه (1)

. ومنها: ما دلّ على أنّ تكليف الناس بعد الإمام الطلب وأنّ النافرين في عذر ما داموا في الطلب، والمنتظرين في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم (2). ومعلوم أنّ قول النافرين بمجرد ليس بحجّة في باب الإمامة.

ومنها: ما وردت في علّة الحجّ، وفيها: «و لأجل ما فيه من التفقّه ونقل أخبار الأئمّة إلى كلّ صقع و ناحية» (3)

. ومنها: ما دلّ على أنّه تعالى أمرهم أن ينفروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ص: 456

1- (1) - راجع الكافي 1: 2/378 و 3.

2- (2) - راجع الكافي 1: 1/378.

3- (3) - راجع وسائل الشيعة 27: 96، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 65.

فیتعلّموا، ثمّ يرجعوا إليهم فيعلّموهم، وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«اختلاف أمّتي رحمة» (1). وهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على وجوب القبول بمجرد السماع فضلاً عن حال التعارض، هذا حال الآيات الشريفة والآيات الأخرى التي استدلتّ بها أضعف دلالة منها.

الثاني: الأخبار التي استدلتّ بها على حجّية قول المفضول

وأما الأخبار فمنها:

ما عن تفسير الإمام عليه السلام في ذيل قوله تعالى:

«وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (2) والحديث طويل وفيه: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه» (3)

. دلّ بإطلاقه على جواز تقليد المفضول إذا وجد فيه الشرائط ولو مع وجود الأفضل أو مخالفته له في الرأي.

لكنّه - مع ضعف سنده وإمكان أن يقال إنّه في مقام بيان حكم آخر، فلا إطلاق له لحال وجود الأفضل فضلاً عن صورة العلم بمخالفة رأيه رأى الأفضل - مخدوش من حيث الدلالة، لأنّ صدره في بيان تقليد عوام اليهود من

ص: 457

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 140:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 10.

2- (2) - البقرة (2):78.

3- (3) - التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: 299، ووسائل الشيعة 131:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 10، الحديث 20.

حيث قال: «وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» ما تقول رؤساؤهم من تكذيب محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى نبوته وإمامة على سيد عترته، وهم يقلدونهم مع أنه محرّم عليهم تقليداهم».

ثم بعد ما سأل الرجل عن الفرق بين عوامنا و عوامهم حيث كانوا مقلّدين؟ أجاب بما حاصله: إنّ عوامهم مع علمهم بفسق علمائهم و كذبهم و أكلهم الحرام و الرشا و تغييرهم أحكام الله يقلّدونهم، مع أنّ عقلهم يمنعهم عنه، و لو كان عوامهم [عوامنا] كذلك لكانوا مثلهم ثمّ قال:

«وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ...» إلى آخره.

فيظهر منه أنّ الذمّ لم يكن متوجّهاً إلى تقليدهم فى اصول العقائد كالنبوة و الإمامة، بل متوجّه إلى تقليد فساق العلماء، و أنّ عوامنا لو قلّدوا علمائهم فيما قلّد اليهود علمائهم لا بأس به إذا كانوا صانئين لأنفسهم حافظين لدينهم... إلى آخره. فإخراج الأصول منه إخراج للمورد و هو مستهجن.

فلا بدّ من توجيه الرواية بوجه أو ردّ علمها إلى أهلها. و أمّا حملها على حصول العلم من قول العلماء للعوام لحسن ظنّهم به و عدم انقداح خلاف الواقع من قولهم، بل يكون قول العلماء لديهم صراح الواقع و عين الحقيقة، فبعيد بل غير ممكن، لتصريحها بأنّهم لم يكونوا إلّا ظانّين بقول رؤسائهم و أنّ عقلهم كان يحكم بعدم جواز تقليد الفاسق، مع أنّه لو حصل العلم من قولهم لليهود لم يتوجّه إليهم ذمّ بل لم يسمّ ذلك تقليداً.

و بالجملة: سوق الرواية إنّما هو فى التقليد الظنّي الذى يمكن ردع قسم منه و الأمر بالعمل بقسم منه، و الالتزام بجواز التقليد فى الأصول أو فى بعضها كما ترى، فالرواية مع ضعفها سنداً و اغتشاشها متناً لا تصلح للحجّة، و لكن

يستفاد منها مع ضعف سندها أمر تاريخي يؤيد ما نحن بصدده، وهو أنّ التقليد بهذا المفهوم الذي في زماننا كان شائعاً من زمن قديم هو زمان الأئمة، أو قريب منه؛ أي من زمان تدوين «تفسير الإمام» أو من قبله بزمان طويل.

ومنها: إطلاق صدر مقبولة عمر بن حنظلة(1) وإطلاق مشهورة أبي خديجة(2). و تقريب الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر من صدرها و ذيلها شمولها للشبهات الحكميّة، فيؤخذ بإطلاقها في غير مورد واحد متعرّض له و هو صورة اختلاف الحكّمين، وكذا المشهورة تشملها بإطلاقها، فإذا دلّت على نفوذ حكم الفقيه فيها، تدلّان على اعتبار فتواه في باب فصل الخصومات، وإلا فلا يعقل إنفاذه بدونه، ويفهم نفوذ فتواه و حجّيته في غيره إمّا بإلغاء الخصوصية عرفاً، أو بدعوى تنقيح المناط.

أو يقال: إنّ الظاهر من قوله:

«فإذا حكم بحكمنا». إلغاء احتمال الخلاف من فتوى الفقيه، إذ ليس المراد منه «أنّه إذا علمتم أنّه حكم بحكمنا»، بل المراد «أنّه إذا حكم بحكمنا بحسب نظره ورأيه» فجعل نظره طريقاً إلى حكمهم، هذا.

و لكن يرد عليه: أنّ إلغاء الخصوصية عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق خصوصيّة زائدة في باب الحكومة ربّما تكون بنظر العرف دخيلة فيها و هي رفع

ص:459

1- (1) - الكافي 1:67/10، وسائل الشيعة 27:136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

2- (2) - تهذيب الأحكام 6:303/846، وسائل الشيعة 27:139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

الخصومة بين المتخاصمين، وهو لا- يمكن نوعاً إلاّ بحكم الحاكم النافذ، وهذا أمر مرغوب فيه لا- يمكن فيه الاحتياط ولا يتفق فيه المصالحة نوعاً، وأما العمل بقول الفقيه فربّما لا يكون مطلوباً ويكون المطلوب درك الواقع بالاحتياط أو الأخذ بأحوط الأقوال مع تعدّد الاحتياط التامّ.

فدعوى أنّ العرف يفهم من المقبولة وأمثالها حجّية الفتوى لا تخلو من مجازفة، وأوضح فساداً من ذلك دعوى تنقيح المناط القطعيّ.

وأما قوله:

«إذا حكم بحكمنا» لو سلّم إشعاره بإلغاء احتمال الخلاف فإنّما هو في باب الحكومة، فلا بدّ للسراية إلى باب الفتوى من دليل وهو مفقود، فالإنصاف عدم جواز التمسك بأمثال المقبولة للتقليد رأساً، وكما لا يجوز التمسك بصدرها على جواز تقليد المفضول لا يجوز ببعض فقرات ذيلها على وجوب تقليد الأعلم لدى مخالفة قوله مع غيره.

ومنها؛ إطلاق ما في التوقيع: »

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله» (1)

. وتقريبه: أنّ «الحوادث» أعمّ من الشبهات الحكميّة، والرجوع إلى رواة الحديث ظاهر في أخذ فتواهم لا- أخذ نفس الرواية، ورواية الحديث كانوا من أهل الفتوى والرأى، كما أنّ قوله:

«فإنّهم حجّتي عليكم»، يدلّ على أنّ فتوى رواة الحديث حجّة، كما أنّ فتوى الإمام حجّة، فلا معنى لحجّية رواة الحديث إلاّ حجّية فتاويهم وأقوالهم، والحمل على حجّية الأحاديث المنقولة بتوسّطهم خلاف الظاهر.

ص:460

وفيه: بعد ضعف التوقيع سنداً أن صدره غير منقول إلينا، ولعله كان مكتنفاً بقرائن لا يفهم منها إلا حجية حكمهم في الشبهات الموضوعية أو الأعم، وكان الإرجاع في القضاء لا في الفتوى.

ومنها:

ما عن الكشي بسند ضعيف عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال:

كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله: عمّن أخذ معاً لم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبتنا وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى» (1)

. وفيه: بعد ضعف السند أن الظاهر من سؤاله أن الرجوع إلى العالم كان مرتكزاً في ذهنه، وإنّما أراد تعيين الإمام شخصه، فلا يستفاد منه التعبد، كما أن الأمر كذلك في كثير من الروايات، بل قاطبتها على الظاهر.

ومنها: روايات كثيرة عن الكشي وغيره، فيها الصحيح وغيره تدلّ على إرجاع الأئمة إلى أشخاص من فقهاء أصحابهم، يظهر منها أن الرجوع إليهم كان متعارفاً، ومع وجود الأئمة كانوا يرجعون إلى غيره،

كصحيحة ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي و كان عنده وجيهاً» (2).

ص: 461

1- (1) - اختيار معرفة الرجال: 7/4، وسائل الشيعة 151:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 45.

2- (2) - اختيار معرفة الرجال: 273/161، وسائل الشيعة 144:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 23.

و كرواية على بن المسيّب (1)، حيث أرجعه الرضا عليه السلام إلى زكريّا بن آدم، إلى غير ذلك.

و يستفاد منها أنّ أخذ معالم الدين الذي هو عبارة اخرى عن التقليد كان مرتكزاً في ذهنهم و متعارفاً في عصرهم، و يستفاد من صحيحة ابن أبي يعفور تعارف رجوع الشيعة إلى الفقهاء من أصحاب الأئمة مع وجود الأئمة بينهم، و جواز رجوع الفقيه إلى الأئمة إذا لم يكن له طريق إلى الواقع.

و هذا ليس منافياً لما ذكرنا في أوّل الرسالة من أنّ موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير نفس قوّة الاستنباط، و ذلك لأنّ ما ذكرنا هناك إنّما هو فيمن له طريق إلى الاستنباط مثل زماننا، فإنّ الكتب الراجعة إليه مدوّنة مكتوبة بين أيدينا، بخلاف ما إذا لم يمكن كذلك، كعصر محمّد بن مسلم، حيث إنّ الأحاديث فيه كانت مضبوطة عنده و عند نظرائه، و لم يكن للجاهل طريق إليها إلاّ بالرجوع إليهم، مع إمكان أن يقال: إنّ إرجاع مثل ابن أبي يعفور إنّما هو في سماع الحديث ثمّ استنباطه منه حسب اجتهاده، و لا إشكال في استفادة جواز الرجوع إلى الفقهاء - بل إلى الفقيه مع الأئمة - من تلك الروايات. لكن استفادة ذلك مع العلم الإجمالي أو التفصيلي بمخالفة آرائهما مشكلة، لعدم العلم بذلك في تلك الأعصار، خصوصاً من مثل أولئك الفقهاء و المحدّثين الذين كانوا من بطانة الأئمة فلا تتكال على مثل تلك الأدلّة في جواز تقليد المفضول مشكّل، بل غير ممكن.

ص: 462

1- (1) - اختيار معرفة الرجال: 1112/594، وسائل الشيعة 146:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 27.

واستدلّ على ترجيح قول الأفضل مع العلم بالمخالفة تارة: بالإجماعات المنقولة، وهو كما ترى في مثل المسألة العقلية مع تراكم الأدلة.

و اخرى: بالأخبار كالمقبولة وغيرها، بأن يقال: إنّ الشبهة فرضت حكمية في المقبولة، فنفوذ حكمه تعينياً ملازم لنفوذ فتواه كذلك في تلك المسألة، فتعدى إلى غيرها بإلغاء الخصوصية أو القطع بالملاك سيما مع تناسب الأفقية والأصدية في الحديث لذلك.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ ظاهر المقبولة أنّ الأوصاف الأربع مجتمعة توجب التقديم بمقتضى العطف بالواو، وفرض الراوى صورة التساوى لا يكشف عن كون المراد وجود أحدها - بمنع التلازم هاهنا، لأنّ الملازمة إنّما تكون في صورة إثبات النفوذ لا سلبه، لأنّ سلب المركّب أو ما بحكمه بسلب أحد أجزائه، فسلب نفوذ حكمه كما يمكن أن يكون لسلب حجّية فتواه، يمكن أن يكون لسلب صلاحية حكمه للفصل، و عدم جواز الأخذ بالفتوى في المقام ليس لعدم صلاحيته للحجّية، بل لعدم كونه فاصلاً، بل فتوى الأعلّم أيضاً ليس بفاصل، و التناسب بين الأفقية وذلك لم يصل إلى حدّ كشف العلية التامة.

هذا كلّ مع أنّ إلغاء الخصوصية عرفاً أو القطع بالملاك ممّا لا وجه لهما بعد وضوح الفرق بين المقامين، ولعلّ الشارع لاحظ جانب الاحتياط في حقوق الناس، فجعل حكم الأعلّم فاصلاً لأقربية الواقع بنظره، و لم يلاحظه في

أحكامه توسعة على الناس، فدعوى إلغاء الخصوصية مجازفة، ودعوى القطع أشد مجازفة.

وثالثة: بأن فتوى الأعلّم أقرب إلى الصواب، لأنّ نظره طريق محض إلى الواقع سواء الأوثليات منه، أو الثانويات، أو الأعذار الشرعيّة و العقلية، فحينئذٍ تلازم الأعلميّة للأقربيه وهو المتعيّن في مقام الإسقاط و الأعذار، و جواز الرجوع إلى غيره يساوق الموضوعيّة.

و الجواب عن الصغرى: بمنع كليتها، لأنّ رأى غير الأعلّم قد يوافق رأى الأعلّم من الأموات أو الأحياء إذا لم يجز تقليدهم لجهة، بل إذا كان رأى غير الأعلّم موافقاً لجميع الفقهاء و يكون الأعلّم منفرداً في الأحياء في الفتوى مع كون مخالفه كثيراً جداً.

و تنظر بعض أهل النظر في الصغرى بأنّ حجّية الفتوى لأجل كونه من الظنون الخاصة لا المطلقة، فمطابقة قول غير الأعلّم للأعلّم الغير الصالح للحجّية غير مفيدة.

فلا عبرة بقوّته و لا أصله كالظنّ من الأمارات الغير المعتمدة، و الأقوائية بمطابقة قوله لسائر المجتهدين الذين مثله فغير مسلّم، إذ المطابقة لوحدة الملاك و تقارب الأنظار، فالكلّ في قوّة نظر واحد، و لا يكشف توافق آرائهم عن قوّة مدرّكهم، و إلاّ لزم الخلف، لفرض أقوائية نظر الأعلّم.

و منه يعلم فساد قياسها بالخبرين المتعارضين المحكى أحدهما بطرق متعدّدة، إذ ليست الحكايات المتعدّدة بمنزلة حكاية واحدة، فلا محالة يوجب كلّ حكاية ظناً بصدور شخص هذا الكلام من غير لزوم الخلف (1)، انتهى.

ص: 464

وفيه ما لا يخفى؛ إذ المنظور في ردّ الصغرى إنكار كلبية دعوى أقربية قول الأعلّم، لا دعوى تقدّم قول غير الأعلّم في مقام الاحتجاج، فما ذكره أجنبي عن المقام، بل المناقشة فيه منحصرة بإنكار الأقربية، وهو مسقط لأصل دعواه في الصغرى، إذا إنكاره مساوق لإنكار أقربية فتوى الأعلّم.

وأما إنكار الأقربية في المثال الأخير فغير وجيه، لأنّ أنظار المجتهدين كما كانت طريقاً إلى الواقعيّات والحجج فلا محالة إذا اجتمع جلّ أهل الفنّ على خطأ الأعلّم لا يبقى وثوق بأقربية قوله لو لم نقل بالوثوق على الخلاف. وإن شئت قلت: لا تجرى أصالة عدم الغفلة والخطأ في اجتهاده، وتوهم كون أنظارهم بمنزلة نظر واحد كتوهم لزوم الخلف في غاية السقوط.

وعن الكبرى: بأنّ تعيّن الرجوع إلى الأقرب إن كان لأجل إدراك العقل تعيّنه جزماً - بحيث لا يمكن للشارع التعبد بخلافه، ولو ورد دليل صريح على خلافه لا - بدّ من طرحه - فهو فاسد، لأنّ الشارع إذا رأى مفسدة في تعيّن الرجوع إلى الأعلّم أو مصلحة في التوسعة على المكلّف فلا محالة يرخص ذلك من غير الشبهة الموضوعية كتجوز العمل بخبر الثقة وترك الاحتياط.

نعم لو علمنا وجداناً بأنّ الشارع لا يرضى بترك الواقعيّات فلا يمكن معه احتمال تجوز العمل بقول العالم ولا بقول الأعلّم، بل يحكم العقل بوجوب الاحتياط ولو مع اختلال النظام فضلاً عن لزوم الجرح، لكنّه خلاف الواقع وخلاف المفروض في المقام، ولهذا لا أظنّ بأحد ردّ دليل معتبر قام على جواز الرجوع بغير الأعلّم، فعليه كيف يمكن دعوى القطع بلزوم تعيّن الأقرب مع احتمال تعبد في المقام ولو ضعيفاً؟!

وَمِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ النَّظْرَ فِي كَلَامِ بَعْضِ أَهْلِ النَّظَرِ، حَيْثُ قَالَ مَا مَلَّخْصَهُ: إِنَّ الْقُرْبَ إِلَى الْوَاقِعِ إِنْ لَمْ يَلْحَظْ أَصْلًا فَهُوَ مُنَافٍ لِلطَّرِيقِيَّةِ وَإِنْ كَانَ بَعْضُ الْمَلَائِكَةِ، وَهَنَاكَ خُصُوصِيَّةٌ أُخْرَى تَعْبُدِيَّةٌ فَهُوَ غَيْرُ ضَائِرٍ بِالمَقْصُودِ، لِأَنَّ فَتْوَى الْأَعْلَمِ حِينَئِذٍ مَسَاوٍ لِغَيْرِهِ فِي جَمِيعِ الْخُصُوصِيَّاتِ، وَيَزِيدُ عَلَيْهِ بِالْقُرْبِ، سِوَاءَ كَانَتْ تِلْكَ الْخُصُوصِيَّةُ التَّعْبُدِيَّةُ جُزْءًا المَقْتَضَى أَوْ شَرْطًا جَعَلَهُ أَمَارَةً، فَيَكُونُ فَتْوَى الْأَعْلَمِ مُتَعَيِّنًا لِتَرْجِيحِهِ عَلَى غَيْرِهِ بِالمَلَائِكَةِ الَّذِي هُوَ مَلَائِكَةُ الْحُجِّيَّةِ، وَهَذَا قِيَاسُهُ عَلَى الْبَصْرِ وَالْكِتَابَةِ مَعَ الْفَارِقِ، لِكَوْنِهِمَا غَيْرَ دَخِيلَيْنِ فِي ذَلِكَ الْمَلَائِكَةِ، لِأَنَّ مَعْنَى الْأَعْلَمِيَّةِ لَيْسَ الْأَقْوَانِيَّةُ بِحَسَبِ المَعْرِفَةِ بِحَيْثُ لَا تَزُولُ بِتَشْكِيكِ حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِمَا، بَلْ بِمَعْنَى أَحْسَنِيَّةِ الِاسْتِنْبَاطِ وَأَجُودِيَّةِ فِي تَحْصِيلِ الْحُكْمِ مِنَ المَدَارِكِ، فَيَكُونُ أَكْثَرَ إِحَاطَةً بِالجِهَاتِ الدَّخِيلَةِ فِيهِ المَغْفُولَةِ عَنِ النَّظَرِ غَيْرِهِ، فَمَرْجِعُ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا إِلَى التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالْجَاهِلِ، وَهَذَا وَجْهٌ آخَرَ لِتَعَيِّنِ الْأَعْلَمِ وَ لَوْ لَمْ تَقُلْ بِأَقْرَبِيَّةِ رَأْيِهِ أَوْ كَوْنِ الْأَقْرَبِيَّةِ مَلَائِكَةَ التَّقْدِيمِ، لِأَنَّ الْعَقْلَ يَدْعُنُ بِأَنَّ رَأْيَهُ أَوْفَقُ بِمَقْتَضِيَّاتِ الْحُجْجِ، وَهُوَ المَتَعَيِّنُ فِي مَقَامِ إِبْرَاءِ الذَّمَّةِ، وَيَدْعُنُ بِأَنَّ التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا كَالتَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالْجَاهِلِ (1)، انْتَهَى.

و فِيهِ مَوَاقِعٌ لِلنَّظَرِ:

مِنْهَا: أَنَّ الْخُصُوصِيَّةَ التَّعْبُدِيَّةَ لَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ جُزْءًا المَقْتَضَى أَوْ شَرْطًا التَّأْثِيرِ، بَلْ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مَانِعَةً عَنِ تَعَيِّنِ الْأَعْلَمِ كَالْخُصُوصِيَّةِ المَانِعَةِ عَنِ إِلْزَامِ الِاحْتِيَاطِ المَوْجِبَةِ لِجَعْلِ الْأَمَارَاتِ وَالْأُصُولِ مِنْ غَيْرِ لَزُومِ المَوْضُوعِيَّةِ.

ص: 466

و منها: أن أحسنية الاستنباط و كون الأعلم أقوى نظراً فى تحصيل الحكم من المدارك عبارة اخرى عن أقرية رأيه إلى الواقع، فلا يخلو كلامه من التناقض و التنافى.

و منها: أن إذعان العقل بما ذكره مستلزم لامتناع تجويز العمل على طبق رأى غير الأعلم، لقبح التسوية بين العالم و الجاهل، بل امتناعه و هو كما ترى، و لا أظن التزام أحد به.

و التحقيق: أن تجويز العمل بقول غيره ليس لأجل التسوية بينهما، بل لمفسدة التضيق أو مصلحة التوسعة و نحوهما ممّا لا ينافى الطريقية كما قلنا فى محله (1)، و ليعلم أن هذا الدليل الأخير غير أصالة التعيين فى دوران الأمر بين التخيير و التعيين و غير بناء العقلاء على تعيين الأعلم فى مورد الاختلاف، فلا تختلط بينه و بينهما و تدبر جيداً.

فالإنصاف: أنه لا دليل على ترجيح قول الأعلم إلا الأصل بعد ثبوت كون الاحتياط مرغوباً عنه و ثبوت حجية قول الفقهاء فى الجملة، كما أن فى الأصل أيضاً إشكال، لأن فتوى غير الأعلم إذا طابق الأعلم من أعلم من الأموات أو فى المثالين المتقدمين يصير المقام من دوران الأمر بين التخيير و التعيين، لا تعيين الأعلم، و الأصل فيه التخيير.

إلا أن يقال: إن تعيين غير الأعلم حتى فى مورد الأمثلة مخالف لتسالم الأصحاب و إجماعهم، فدار الأمر بين التعيين و التخيير فى مورد الأمثلة أيضاً، و هو الوجه فى بنائنا على الأخذ بقول الأعلم احتياطاً، و أمّا بناء العقلاء

ص: 467

هذا فيما إذا علم اختلافهما تفصيلاً، بل أو إجمالاً أيضاً بنحو ما مرّ، وأمّا مع احتمالهما فلا يبعد القول بجواز الأخذ من غيره أيضاً، لإمكان الاستفادة ذلك من الأخبار، بل لا يبعد دعوى السيرة عليه، هذا كلّ في المتفاضلين.

في حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما

وأمّا في المتساويين فالقاعدة وإن اقتضت تساقطهما مع التعارض و الرجوع إلى الاحتياط لو أمكن، وإلى غيره من القواعد مع عدمه، لكن الظاهر أنّ الاحتياط مرغوب عنه وأن المسلّم عندهم حجّية قولهما في حال التعارض، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما والقول بحجّيته التخيريّة.

وقد يقال بدلالة قوله في مثل رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه:

«فاصمدا في دينكما إلى كلّ مسنّ في حنّنا» (1) وغيرها من الروايات العامّة على المطلوب، فإنّ إطلاقها شامل لحال التعارض، والفرق بينها وبين أدلّة حجّية خبر الثقة حيث أنكرنا إطلاقها لحال التعارض أنّ الطبيعة في حجّية خبر الثقة اخذت بنحو الوجود السارى، فكّل فرد من الأخبار مشمول أدلّة الحجّية تعيناً ولا يعقل جعل الحجّية التعينيّة في المتعارضين، ولا جعل الحجّية التعينيّة في غيرهما والتخيريّة فيهما بدليل واحد، فلا مناص إلا القول بعدم الإطلاق لحال التعارض.

ص: 468

1- (1) - اختيار معرفة الرجال: 7/4، وسائل الشيعة 151:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 45.

وأما الطبيعة فى حجّية قول الفقهاء، اخذت على نحو صيرف الوجود، ضرورة عدم معنى لجعل حجّية قول كلّ عالم بنحو الطبيعة السارية و الوجود التعيينى حتّى يكون المكلف فى كلّ واقعة مأموراً بأخذ قول جميع العلماء، فإنّه واضح البطلان، فالمأمور به هو الوجود الصّرف، فإذا اخذ بقول واحد منهم فقد أطاق، فلا مانع حينئذٍ من إطلاق دليل الحجّية لحال التعارض.

فقوله:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» مفاده جعل حجّية قول العالم على نحو البدلية أو صّرف الوجود، كان مخالفاً لقول غيره أو لا، يعلم مخالفته له تفصيلاً أو لا.

هذا ما أفاده شيخنا العلامة على ما فى تقريرات بعض فضلاء بحثه(1)

. وأنت خبير بأنّ هذا بيان لإمكان الإطلاق على فرض وجود دليل مطلق يمكن الاتكال عليه.

ونحن بعد الفحص الأكيد لم نجد دليلاً يسلم دلالةً وسنداً عن الخدشة، مثلاً قوله فى الرواية المتقدّمة:

«فاصمدا فى دينكما...» إلى آخره، بمناسبة صدرها وهو قوله: «عمّن أخذ معاً لم دينى؟» لا يستفاد منه التّعبد، بل الظاهر منه هو الإرجاع إلى الأمر الارتكازى، فإنّ السائل بعد مفروغيّة جواز الرجوع إلى العلماء سأل عن الشخص الذى يجوز التعويل على قوله. ولعله أراد أن يعيّن الإمام شخصاً معيّنًا كما عيّن الرضا عليه السلام زكريا بن آدم(2)، والصادق عليه السلام

ص:469

1- (1) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 714-717.

2- (2) - وسائل الشيعة 146:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 27.

الأسدی(1) و الثقفی(2) و زرارة(3) فأرجعه إلى من كان كثير القدم في أمرهم و مستناً في حبّهم.

و الظاهر من «كثرة القدم في أمرهم» كونه ذا سابقة طويلة في أمر الإمامة و المعرفة، و لم يذكر الفقاهة، لكونها أمراً ارتكازياً معلوماً لدى السائل و المسئول عنه و أشار إلى صفات اخر موجبة للوثوق و الاطمئنان بهم، فلا يستفاد منها إلاّ تقرير الأمر الارتكازي.

و لو سلّم كونه بصدد إعمال التعبد و الإرجاع إلى الفقهاء فلا إشكال في عدم إطلاقها لحال التعارض، بل قوله ذلك كقول القائل: «المريض لا بدّ و أن يرجع إلى الطيب و ليشرب الدواء» و قوله: «إنّ الجاهل بالتقويم لا بدّ و أن يرجع إلى المقوم».

و معلوم أنّ أمثال ذلك لا إطلاق لها لحال التعارض هذا مع ضعف سندها، و قد عرفت حال التوقيع(4)، و بالجملة لا إطلاق في الأدلّة بالنسبة إلى حال التعارض.

ص: 470

-
- 1- (1) - وسائل الشيعة 142:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 15.
 - 2- (2) - وسائل الشيعة 144:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 23.
 - 3- (3) - وسائل الشيعة 143:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 17، 19.
 - 4- (4) - تقدّم في الصفحة 460-461.

وقد يتمسك للتخيير في المتساويين بأدلة علاج المتعارضين

كموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه» (1)

. تقرّبه: أنّ التخالّف بينهما لا يتحقّق بصرف نقل الرواية مع عدم الجزم بمضمونها، و معه مساوق للفتوى، فاختلاف الرجلين إنّما هو في الفتوى، ويشهد له قوله: «أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه». وهذا لا ينطبق على صرف الرواية والحكاية، فلا بدّ من الحمل على الفتوى، فأجاب عليه السلام بأنّه في سعة و مخيّر في الأخذ بأحدهما.

بل يمكن التمسك بسائر أخبار التخيير في الحديثين المختلفين بإلغاء الخصوصية، فإنّ الفقيه أيضاً يكون فتواه محصّل الأخبار بحسب الجمع والترجيح، فاختلاف الفتوى يرجع إلى اختلاف الرواية، هذا.

وفيه ما لا يخفى:

أمّا التمسك بموثقة سماعة، ففيه أنّ قوله:

«يرجئه حتى يلقي من يخبره» معناه: يؤخّره ولا يعمل بواحد منهما، كما صرّح به في روايته الأخرى (2)، و المظنون أنّهما رواية واحدة، و معنى «الإرجاء» لغةً و عرفاً هو

ص: 471

1- (1) - الكافي 1/66:7، وسائل الشيعة 108:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 5.

2- (2) - وسائل الشيعة 122:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 42.

تأخير الشيء، فقله بعد ذلك:

«فهو في سعة». ليس معناه أنه في سعة في الأخذ بأيّهما شاء كما أفاد المستدلّ، بل المراد أنه في سعة بالنسبة إلى نفس الواقعة، و محصله: أن الروايتين أو الفتاوين ليستا بحجّة، فلا تعمل بواحدة منهما، ولكنّه في سعة في الواقعة، فله العمل على طبق الأصول، فهي على خلاف المطلوب أدلّ.

وأما دعوى إلغاء الخصوصية وفهم التخيير من الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين، ففيه: مع الغض عن فقدان رواية دالّة على التخيير جامعة للحجّة كما مرّ في باب التعارض، أن إلغاء الخصوصية عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق الفرق الواضح بين اختلاف الأخبار واختلاف الآراء الاجتهاديّة، فما أفاد من شمول روايات العلاج لاختلاف الفتاوى محل منع، مع أن لازمه إعمال مرجّحات باب التعارض فيها، وهو كما ترى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنه ليس في أخبار الباب ما يستفاد منه ترجيح قول الأعلّم عند التعارض لغيره، ولا تخيير الأخذ بأحد المتساويين، فلا محيص إلاّ العمل بالأصول الأوليّة لو لا تسالم الأصحاب على عدم وجوب الاحتياط ومع هذا التسالم لا محيص عن الأخذ بقول الأعلّم، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير مع كون وجوبه أيضاً مورد تسالمهم، كما أن الظاهر تسالمهم على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين وعدم وجوب الاحتياط أو الأخذ بأحوط القولين.

ص: 472

فى اشتراط الحىاة فى المفتى

اختلفوا فى اشتراط الحىاة فى المفتى على أقوال، ثالثها التفصىل بىن البدوى و الاستمرارى، لا إشكال فى أنّ الأصل الأوّلى حرمة العمل بما وراء العلم، خرج عنه العمل بفتوى الحى وبقى غيره، فلا بدّ من الخروج عنه من دلىل، و لَمّا كان عمدة ما يمكن أن يقول عليه هو الاستصحاب فلا بدّ من تقريره و تحقيقه.

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

فنقول: قد قرّر الأصل بوجه:

منها: أنّ المجتهد الفلانى كان جائز التقليد لكلّ مكلف عامّى فى زمان حىاته، فىستصحب إلى بعد موته.

و منها: أنّ الأخذ بفتوى المجتهد الفلانى كان جائزاً فى زمان حىاته فىستصحب.

و منها: أنّ لكلّ مقلّد جواز الرجوع إليه فى زمان حىاته وبعدها كما كان، إلى غير ذلك من الوجوه المتقاربة.

وقد يستشكل بأن جواز التقليد لكل بالغ عاقل إن كان بنحو القضية الخارجية بمعنى أن كل مكلف كان موجوداً جاز له الرجوع إليه، فهو لا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته في الأعصار المتأخرة. وبعبارة أخرى:

الدليل أخص من المدعى.

وإن كان بنحو القضية الحقيقية، أي «كل من وجد في الخارج و كان مكلفاً في كل زمان كان له تقليد المجتهد الفلاني» فإن أريد إجراء الاستصحاب التنجيزي فلا يمكن، لعدم إدراك المتأخرين زمان حياته، فلا يقين بالنسبة إليهم، وإن كان بنحو التعليق فإجراء الاستصحاب التعليقي بهذا النحو محل منع.

وفيه: أن جعل الأحكام على نحو القضية الحقيقية ليس معناه أن لكل فرد من مصاديق العنوان حكماً مجعولاً برأسه، و معنى الانحلال إلى الأحكام ليس ذلك، بل لا يكون في القضايا الحقيقية إلا جعل واحد لعنوان واحد، لا جعلات كثيرة بعدد أنفاس المكلفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجة بحكم العقل و العقلاء على كل من كان مصداقاً للعنوان، مثلاً قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (1) ليس إلا جعلاً واحداً لعنوان واحد هو «مَنِ اسْتَطَاعَ»، و لكنه حجة على كل مكلف يستطيع.

فحينئذ لو علمنا بأن الحج كان واجباً على من استطاع إليه سبيلاً و شككنا في بقائه من أجل طرؤ النسخ مثلاً، فلا إشكال في جريان استصحاب الحكم المتعلق بالعنوان لنفس ذلك العنوان، فيصير بحكم الاستصحاب حجة على كل من كان مصداقه، و لهذا لا يستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ مع ورود هذا

ص:474

الإشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكمية.

و السّرّ فيه ما ذكرنا من أنّ الحكم على العنوان حجة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحجّ على عنوان «المستطيع» جار بلا إشكال كاستصحاب جواز رجوع كلّ مقلّد إلى المجتهد الفلاني، وسيأتى كلام فى هذا الاستصحاب فانتظر.

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه

فالعمدة فى المقام هو الإشكال المعروف، أى عدم بقاء الموضوع.

و تقريره: أنّه لا بدّ فى الاستصحاب من وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، و موضوع القضية هو «رأى المجتهد و فتواه» و هو أمر قائم بنفس الحى، و بعد موته لا يتصف بحسب نظر العرف المعتبر فى المقام بعلم و لا ظنّ، و لا رأى له بحسبه و لا فتوى، و لا أقلّ من الشكّ فى ذلك، و معه أيضاً لا مجال للاستصحاب، لأنّ إحراز الموضوع شرط فى جريانه، و لا إشكال فى أنّ مدار الفتوى هو الظنّ الاجتهادى، و لهذا يقع المظنون بما هو كذلك وسطاً فى قياس الاستنباط، و لا إشكال فى عدم إحراز الموضوع، بل فى عدم بقائه.

وفيه: أنّ مناط عمل العقلاء على رأى كلّ ذى صنعة فى صنعته هو أماريته و طريقيته إلى الواقع، و هو المناط فى فتوى الفقهاء، سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء المحض أو الأدلّة اللفظية، فإنّ مفادها أيضاً كذلك، ففتوى الفقيه بأنّ صلاة الجمعة واجبة طريق إلى الحكم الشرعى و حجة عليه، و إنّما تتقوّم طريقيته و طريقيته كلّ رأى خبير إلى الواقع إذا أفتى و أخبر بنحو الجزم،

لكن الوجود الحدوثي للفتوى بنحو الجزم يوجب كونه طريقاً إلى الواقع أبداً، ولا ينسلخ عنه ذلك إلا بتجدد رأيه أو التردد فيه، وإلا فهو طريق إلى الواقع، كان صاحب الرأي حياً أو ميتاً، فإذا شككنا في جواز العمل به من حيث احتمال دخالة الحياة شرعاً في جوازه فلا إشكال في جريان الاستصحاب ووحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها، فرأى العلامة وقوله وكتاب «قواعده» كلُّ كاشف عن الأحكام الواقعية، ووجودها الحدوثي كافٍ في كونه طريقاً، وهو المناط في جواز العمل شرعاً ولدى العقلاء.

وإن شئت قلت: جزم العلامة أو إظهار فتواه جزمياً جعل كتابه حجّةً وطريقاً إلى الواقع وجائز العمل في زمان حياته، ويشكّ في جواز العمل على طبقه بعد موته، فيستصحب.

والعجب من الشيخ الأعظم⁽¹⁾ حيث اعترف بأنّ الفتوى إذا كان عبارة عن نقل الأخبار بالمعنى يتمّ القول بأنّ القول موضوع الحكم و يجرى الاستصحاب معه، مع أنّ حجّية الأخبار وطريقيّتها إلى الواقع أيضاً متقومتان بجزم الراوي، فلو أخبر أحد الرواة بيننا وبين المعصوم بنحو التردد، لا يصير خبره أمانة و حجّة على الواقع ولا جائز العمل، لكن مع إخباره جزمياً يصير كاشفاً عنه وجائز العمل ما دام كونه كذلك، سواء كان منخبره حياً أو ميتاً، مع عدم بقاء جزمه بعد الموت، لكن جزمه حين الإخبار كافٍ في جواز العمل و حجّية قوله دائماً إلا إذا رجع عن إخباره الجزمي.

وهذا جارٍ في الفتوى طابق النعل بالنعل، فقول الفقيه حجّة على الواقع

ص: 476

و طريق إليه كإخبار المخبر، و هو باق على طريقيته بعد الموت، و لو شك في جواز العمل به لأجل احتمال اشتراط الحياة شرعاً جاز استصحابه و تمّ أركانه.

و إن شئت قلت: إن جزم الفقيه أو إظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطة في حدوث جواز العمل بقوله و كتابه، و بعد موته نشك في بقاء الجواز لأجل الشك في كونه واسطة في العروض أو الثبوت فيستصحب.

و أمّا ما أفاد من كون الوسط في قياس الاستنباط هو المظنون بما هو كذلك و أنّ المظنون الحرمة حرام أو مظنون الحكم واجب العمل (1).
ففيه: أنّ إطلاق الحجّة على الأمارات ليس باعتبار وقوعها وسطاً في الإثبات كالحجّة المنطقيّة، بل المراد منها هي كونها منجزةً للواقع، بمعنى أنّه إذا قامت الأمانة المعتبرة على وجوب شيء و كان واجباً بحسب الواقع فتركه المكلف، تصحّ عقوبته و لا عذر له في تركه، و بهذا المعنى تطلق «الحجّة» على القطع كإطلاقها على الأمارات، بل تطلق على بعض الشكوك أيضاً.

و بالجملة: الحجّة في الفقه ليست هي القياس المنطقي، و لا- يكون الحكم الشرعي مترتباً على ما قام عليه الأمانة بما هو كذلك و لا المظنون بما هو مظنون.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ استصحاب جواز العمل على طبق رأى المجتهد و فتواه بمعنى حاصل المصدر و على طبق كتابه، الكاشفين عن الحكم الواقعي أو الوظيفة الظاهريّة ممّا لا مانع منه.

لا يقال: بناءً على ما ذكرت يصحّ استصحاب حجّة ظنّ المجتهد الموجود

ص: 477

فى زمان حىاته. فلنا أن نقول: إنَّ الحجّية و الأمارية ثابتان له فى موطنه، و يحتمل بقاؤهما إلى الأبد، و مع الشكّ تستصحابان.

فإنّه يقال: هذا غير معقول، للزوم إثبات الحجّية و جواز العمل فعلاً لأمر معدوم، و كونه فى زمانه موجوداً لا يكفى فى إثبات الحجّية الفعلية له مع معدوميته فعلاً.

وإن شئت قلت: إنَّ جواز العمل كان ثابتاً للظنّ الموجود، فموضوع القضية المتيقّنة هو الظنّ الموجود و هو الآن مفقود. اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ الظنّ فى حال الوجود بنحو القضية الحينية موضوع للقضية لا بنحو القضية الوضعية و التقييدية، و هو عين الموضوع فى القضية المشكوك فيها. و قد ذكرنا فى باب الاستصحاب أنّ المعترف فيه وحدة القضيتين لا إحراز وجود الموضوع فراجع (1)

. و لكن كون الموضوع كذلك فى المقام محلّ إشكال و منع، مع أنّه لا يدفع الإشكال المتقدّم به.

تقرير إشكال آخر على الاستصحاب

ثمّ إنَّ هاهنا إشكالاً قوياً على هذا الاستصحاب، و هو أنّه إمّا أن يراد به استصحاب الحجّية العقلانية، فهى أمر غير قابل للاستصحاب، أو الحجّية الشرعية فهى غير قابلة للجعل.

أو جواز العمل على طبق قوله، فلا دليل على جعل الجواز الشرعى، بل الظاهر من مجموع الأدلّة هو تنفيذ الأمر الارتكازى العقلانى، فليس فى الباب

ص: 478

دليل جامع لشرائط الحجية يدل على تأسيس الشرع جواز العمل أو وجوبه على رأى المجتهد، فها هي الأدلة المستدل بها للمقصود، فراجعها حتى تعرف صدق ما ذكرناه.

أو استصحاب الأحكام الواقعية، فلا شك في بقائها، لأنها لو تحققت أولاً فلا شك في أنها متحققة في الحال أيضاً، لأنّ الشك في بقائها إما لأجل الشك في النسخ، أو الشك في فقدان شرط، كصلاة الجمعة في زمان الغيبة، أو حدوث مانع، و الفرض أنه لا شك من هذه الجهات.

أو الأحكام الظاهرية؛ بدعوى كونها مجعولة عقيب رأى المجتهد، بل عقيب سائر الأمارات، فهو أيضاً ممنوع، لعدم الدليل على ذلك، بل ظاهر الأدلة على خلافها، لأنّ الظاهر منها إمضاء ما هو المرتكز لدى العقلاء، و المرتكز لديهم هو أمارية رأى المجتهد للواقع كأمارية رأى كلّ ذى صنعة إلى الواقع فى صنعته.

و بالجملة: لا بدّ فى جريان الاستصحاب من حكم أو موضوع ذى حكم، و ليس فى المقام شىء قابل له، أمّا الحكم الشرعى فمفقود، لعدم تطرق جعل و تأسيس من الشارع، و أمّا ما لدى العقلاء من حجية قول أهل الخبرة، فلعدم كونه موضوعاً لحكم شرعى، بل هو أمر عقلائى يتنجز به الواقع بعد عدم ردع الشارع إيّاه، و أمّا إمضاء الشارع و ارتضائه لما هو المرتكز بين العقلاء فليس حكماً شرعياً حتى يستصحب تأمل بل لا يستفاد من الأدلة إلاّ الإرشاد إلى ما هو المرتكز، فليس جعل و تأسيس، كما لا يخفى.

إن قلت: بناءً عليه ينسدّ باب الاستصحاب فى مطلق مؤديات الإمارات، فهل فتوى الفقيه إلاّ إحداها؟! مع أنّه حقّق فى محلّه جريانه فى مؤدياتها، فكما يجرى فيها لا بدّ و أن يجرى فى الحكم المستفاد من فتوى الفقيه.

قلت: هذه مغالطة نشأت من خلط الشكّ في بقاء الحكم، و الشكّ في بقاء حجّة الحجّة عليه، فإنّ الأوّل مجرى الاستصحاب دون الثاني، فإذا قامت الأمانة أيّة أمانة كانت على حكم، ثمّ شكّ في بقائه لأحد أسباب طروّ الشكّ كالشكّ في النسخ يجرى الأصل، لما ذكرنا في الاستصحاب من شمول أدلّته مؤدّيات الأمارات أيضاً، و أمّا إذا شكّ في أمانة بعد قيامها على حكم و حجّيتها في بقاء الحجّة لها في زمان الشكّ فلا يجرى فيها، لعدم الشكّ في بقاء حكم شرعى كما عرفت. فقياس الاستصحاب في نفس الأمانة و حكمها، على الاستصحاب في مؤدّاهما، مع الفارق؛ فإنّ المستصحب في الثاني هو الحكم الواقعى المحرز بالأمانة دون الأوّل.

إن قلت: بناءً على عدم استتباع قيام الأمارات - فتوى الفقيه كانت أو غيره - للحكم يلزم عدم تمكّن المكلف من الجزم في النيّة وإتيان كثير من أجزاء العبادات و شرائطها رجاءً و هو باطل، فلا بدّ من الالتزام باستتباعها الحكم لتحصيل الجزم فيها.

قلت أولاً: لا دليل على لزوم الجزم فيها من إجماع أو غيره، و دعوى الإجماع ممنوعة في هذه المسألة العقلية.

و ثانياً: إنّ الجزم حاصل لما ذكرنا من أنّ احتمال الخلاف في الطرق العقلية مغفول عنه غالباً، ألا ترى أنّ جميع المعاملات الواقعة من ذوى الأيدى تقع على سبيل الجزم، مع أنّ الطريق إلى ملكيتهم هو اليد التى تكون طريقاً عقلاً، و ليس ذلك إلاّ لعدم انقداح احتمال الخلاف في النفوس تفصيلاً بحسب الغالب.

و ثالثاً: إنّ المقلّدين الآخذين بقول الفقهاء لا يرون فتاويهم إلاّ طريقاً إلى

الواقع، فالإتيان على مقتضى فتاويهم ليس إلا بملاحظة طريقتها إلى الواقع وكاشفيتها عن أحكام الله الواقعية كعملهم على طبق رأى كلّ خبرة فيما يرجع إليه، من دون تفاوت فى نظرهم، و ليس استتباع فتاويهم للحكم الظاهرى فى ذهنهم بوجه حتى يكون الجزم باعتباره. فالحكم الظاهرى على فرض وجوده ليس محصلاً للجزم؛ ضرورة كون هذا الاستتباع مغفولاً عنه لدى العقلاء العاملين على قول الفقهاء بما أنّهم عالمون بالأحكام و فتاويهم طريق إلى الواقع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الاستصحاب غير جار، لفقدان المستصحب، أى الحكم أو الموضوع الذى له حكم.

و غاية ما يمكن أن يقال فى التفصّى عن هذا الإشكال: أنّ احتياج الفقيه للفتوى بجواز البقاء على تقليد الميّت إلى الاستصحاب إنّما يكون فى مورد اختلاف رأيه لرأى الميّت، و أمّا مع توافقهما فيجوز له الإفتاء بالأخذ برأى الميّت، لقيام الدليل عنده عليه، و عدم الموضوعية للفتوى و الأخذ برأى الحى، فلو فرض موافقة رأى فقيه حى لجميع ما فى رساقية ميّت يجوز له الإرجاع إلى رسالته من غير احتياج إلى الاستصحاب، بل لقيام الأمانة على صحّته، فما يحتاج فى الحكم بجواز البقاء إلى الاستصحاب هو موارد اختلافهما.

فحينئذٍ نقول: لو أدرك مكلف فى زمان بلوغه مجتهدين حيين متساويين فى العلم مختلفين فى الفتوى، يكون مخيراً فى الأخذ بأيّهما شاء، و هذا حكم مسلم بين الفقهاء و أرسلوه إرسال المسلمات من غير احتمال إشكال فيه، مع أنّه خلاف القاعدة، فإنّها تقتضى تساقطهما، فالحكم بالتخيير بنحو التسلم فى هذا المورد المخالف للقاعدة لا يكون إلاّ بدليل شرعى وصل إليهم، أو للسيرة

المستمرة إلى زمن الأئمة عليهم السلام كما هي ليست ببعيدة، فإذا مات أحد المجتهدين يستصحب هذا الحكم التخييري، وهذا الاستصحاب جارٍ في الابتدائي والاستمراري.

نعم جريانه في الابتدائي الذي لم يدركه المكلف حيّاً محلّ إشكال، لعدم دليل يثبت الحكم للعنوان حتّى يستصحب، فما ذكرنا في التفصّي عن الإشكال الأول في الباب من استصحاب الحكم الثابت للعنوان إنّما هو على فرض ثبوت الحكم له، وهو فرض محض.

فتحصّل ممّا ذكرنا تفصيل آخر: وهو التفصيل بين الابتدائي الذي لم يدرك المكلف مجتهدده حال بلوغه وبين الابتدائي المدرك كذلك والاستمراري.

هذا مقتضى الاستصحاب، فلو قام الإجماع على عدم جواز الابتدائي مطلقاً تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائي والاستمراري، هذا كلّ حال الاستصحاب.

حال بناء العقلاء في تقليد الميت

وأما بناء العقلاء فمحصّل الكلام فيه: أنّه لا إشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء و حكم العقل بين فتوى الحي والميت، ضرورة طريقيّة كلّ منهما إلى الواقع من غير فرق بينهما، لكن مجرد ارتكازهم و حكمهم العقلي بعدم الفرق بينهما لا يكفي في جواز العمل، بل لا بدّ من إثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميت كالحى، و تعارفه لديهم حتّى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن إضاءته، وإلا فلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميت وإن لم يتفاوت في ارتكازهم مع الحى لا يكون للردع مورد حتّى يكشف عدمه عن إضاء الشارع.

و الحاصل: أنّ جواز الاتكال على الأمارات العقلانية موقوف على إمضاء الشارع لفظاً أو كشفه عن عدم الردع، وليس ما يدلّ لفظاً عليه، و الكشف عن عدم الردع موقوف على جرى العقلاء عملاً على طبق ارتكازهم، و مع عدمه لا محلّ لردع الشارع و لا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه.

فحينئذٍ نقول: لا إشكال في بناء العقلاء على العمل برأى الحى، و يمكن دعوى بنائهم على العمل بما أخذوا من الحى في زمان حياته ثم مات، ضرورة أنّ الجاهل بعد تعلّم ما يحتاج إليه من الحى، يرى نفسه عالماً، فلا داعى له من الرجوع إلى الآخر، بل يمكن إثبات ذلك من الروايات كرواية على بن المسيّب المتقدمة(1)

. فإنّ إرجاعه إلى زكريّا بن آدم - من غير ذكر حال حياته و أنّ ما يأخذه منه في حال الحياة لا يجوز العمل به بعد موته، مع أنّ في ارتكازه و ارتكاز كلّ عاقل عدم الفرق بينهما - دلالة على جواز العمل بما تعلّم منه مطلقاً، فإنّ كون شقّته بعيدة بحيث إنّ بعد رجوعه إلى شقّته كان يصير منقطعاً عن الإمام عليه السلام في مثل تلك الأزمنة، كان يوجب عليه بيان الاشتراط لو كانت الحياة شرطاً.

و احتمال أنّ رجوع على بن المسيّب إليه كان في نقل الرواية، يدفعه ظهور الرواية، و مثلها مكاتبة أحمد بن حاتم و أخيه(2)

. و بالجملة: إرجاع الأئمة عليهم السلام في الروايات الكثيرة، شيعتهم إلى العلماء عموماً و خصوصاً - مع خلوّها عن اشتراط الحياة - كاشف عن ارتضائهم بذلك.

ص: 483

1- (1) - تقدّمت في الصفحة 462.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 461.

نعم لا يكشف عن الأخذ الابتدائي بفتوى الميِّت، فإنَّ الدواعي منصرفة عن الرجوع إلى الميِّت مع وجود الحي، ولم يكن في تلك الأزمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً، حتَّى يقال: إنَّهم كانوا يراجعون الكتب، فإنَّ الكتب الموجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثمَّ بعد أزمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب بنحو متون الأخبار ككتب الصدوقين و من في طبقتهم أو قريب العصر بهما، ثمَّ بعد مرور الأزمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفريعية والاستدلالية، فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداءً ممكناً في الصدر الأوَّل ولا متعارفاً أصلاً.

نعم من أخذ فتوى حي في زمان حياته، فقد كان يعمل به على الظاهر؛ ضرورة عدم الفرق في ارتكازه بين الحي والميِّت، ولم يردع عن ارتكازهم وبنائهم العملي، بل إطلاق الأدلَّة يقتضى الجواز أيضاً.

فتحصّل ممَّا ذكرنا: أنّه لو كان مبنى جواز البقاء على تقليد الميِّت هو بناء العقلاء، فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا أخذ فتوى الميِّت في زمان حياته وغيره، والإنصاف: أنّ جواز البقاء على فتوى الميِّت بعد الأخذ منه في الجملة هو الأقوى، وأمّا الأخذ الابتدائي ففيه إشكال، بل الأقوى عدم جوازه.

وأما التمسك بالأدلَّة اللفظية كالكتاب والسنة فقد عرفت في المبحث السالف عدم دلالتهم على تأسيس حكم شرعي في هذا الباب فراجع.

فى تبدل الاجتهاد

إذا اضمحل الاجتهاد السابق و تبدل رأى المجتهد فلا يخلو إماماً أن يتبدل من القطع إلى القطع أو إلى الظنّ المعتمد، أو من الظنّ المعتمد إلى القطع أو إلى الظنّ المعتمد.

حال الفتوى المستندة إلى القطع

فإن تبدل من القطع إلى غيره فلا مجال للقول بالإجزاء؛ ضرورة أنّ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه بحسب العلم و الجهل، فإذا قطع بعدم كون السورة جزءاً للصلاة، ثمّ قطع بجزئيتها أو قامت الأمانة عليها، أو تبدل قطعه، يتبيّن له فى الحال الثانى وجداناً أو تعبداً عدم كون المأتى به مصداقاً للمأمور به، و معه لا وجه للإجزاء. و لا يتعلّق بالقطع جعل حتّى يتكلّم فى دلالة دليله على إجزائه عن الواقع أو بدليته عنه، وإنّما هو عذر فى صورة ترك المأمور به، فإذا ارتفع العذر يجب عليه الإتيان بالمأمور به فى الوقت و خارجه إن كان له القضاء.

وإن تبدل من الظنّ المعترّ فإن كان مستنده الأمارات كخبر الثقة وغيره، فكذلك إذا كانت الأمانة عقلائية أمضاها الشارع، ضرورة أنّ العقلاء إنّما يعملون على ما عندهم كخبر الثقة و الظواهر بما أنّها كاشفة عن الواقع و طريق إليه و من حيث عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف، و إمضاء الشارع هذه الطريقة لا يدلّ على رفع اليد عن الواقعيّات، و تبديل المصاديق الأولى بالمصاديق الثانويّة أو جعل المصاديق الناقصة منزلة التامة.

وربّما يقال: إنّ الشارع إذا أمر بطبيعة كالصلاة، ثمّ أمر بالعمل بقول الثقة أو أجاز المأمور بالعمل به، يكون لازمه الأمر أو الإجازة بإتيان المأمور به على طبق ما أدّى إليه قول الثقة، و لازم ذلك هو الإجزاء، ففي مثل قوله:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (1) يكون أمر بصلاتين إلى غسق الليل لا غير، فإذا أمر بالعمل على قول الثقة فقد أمر بإتيان المأمور به بالكيفية التي أدّى إليها الأمانة، فلا محالة يكون المأتي به مصداقاً للمأمور به عنده، و إلاّ لمّا أمر بإتيانه كذلك فلا محيص عن الإجزاء، لتحقق مصداق المأمور به و سقوط الأمر.

ولكنّ ذلك خبير بأنّ إمضاء طريقة العقلاء ليس إلّا لأجل تحصيل الواقعيّات، لمطابقة الأمارات العقلانية نوعاً للواقع، و ضعف احتمال تخلفها عنه، و في مثل ذلك لا وجه لسقوط الأمر إذا تخلف عن الواقع، كما أنّ الأمر كذلك عند العقلاء،

ص: 486

و الفرض أنّ الشارع لم يأمر تأسيساً. بل وكذا الحال لو أمر الشارع على أمانة تأسيساً وكان لسان الدليل هو التحفظ على الواقع، فإنّ العرف لا يفهم منه إلاّ تحصيل الواقع لا تبديله بمؤدى الأمانة.

وأنت إذا راجعت الأدلة المستدلّ بها على حجّية خبر الثقة، لترى أنّ مفادها ليس إلاّ- إيجاب العمل به لأجل الوصول إلى الواقعيّات، كالأيات على فرض دلالتها و كالروايات، فإنّها تنادى بأعلى صوتها بأنّ إيجاب العمل على قول الثقة إنّما هو لكونه ثقة و غير كاذب و أنّه موصل إلى الواقع، و فى مثله لا يفهم العرف أنّ الشارع يتصرّف فى الواقعيّات على نحو أداء الأمانة.

هذا مع أنّ احتمال التأسيس فى باب الأمارات العقلانية مجرد فرض، و إلاّ فالناظر فيها يقطع بأنّ الشارع لم يكن فى مقام تأسيس و تحكيم، بل فى مقام إرشاد و إمضاء ما لدى العقلاء، و الضرورة قاضية بأنّ العقلاء لا يعملون على طبقها إلاّ لتحصيل الواقع، و حديث تبديل الواقع بما يكون مؤدى الأمانة ممّا لا أصل له فى طريقتهم، فالقول بالإجزاء فيها ضعيف غاية.

و أضعف منه التفصيل بين تبدّل الاجتهاد الأوّل بالقطع فلا يجزى، و بين تبدّله باجتهاد آخر فيجزى، بدعوى عدم الفرق بين الاجتهادين الظنّيين و عدم ترجيح الثانى حتّى يبطل الأوّل، و ذلك لأنّ تبدّل الاجتهاد لا يمكن إلاّ مع اضمحلال الاجتهاد الأوّل بالعثور على دليل أقوى أو بالتخطئة للاجتهاد الأوّل، و معه لا وجه لاعتباره فضلاً عن مصادمته للثانى.

هذا حال الفتوى المستند إلى الأمارات.

وأمّا إذا استند إلى الأصول كأصالتى الطهارة والحليّة فى الشبهات الحكميّة، وكالاستصحاب فيها، وكحديث الرفع، فالظاهر هو الإجزاء مع اضمحلال الاجتهاد.

أمّا فى أصالتى الطهارة والحليّة، فلأنّ الظاهر من دليلهما هو جعل الوظيفة الظاهرية لدى الشكّ فى الواقع، فإنّ معنى قوله:

«كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» (1) و

«كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» (2) ليس أنّه ظاهر و حلال واقعاً حتّى تكون النجاسة والحرمة متقيّدتين بحال العلم بهما، ضرورة أنّه التصويب الباطل، ولا معنى لجعل المحرزيّة والكاشفية للشكّ مع كونه خلاف أدلّتهما، ولا لجعلهما لأجل التحفّظ على الواقع، بل الظاهر من أدلّتهما هو جعل الطهارة والحليّة الظاهريتين، ولا معنى لهما إلاّ تجويز ترتيب آثار الطهارة والحليّة على المشكوك فيه، ومعنى تجويز ترتيب الآثار تجويز إتيان ما اشترط فيه الطهارة والحليّة مع المشكوك فيه، فيصير المأثى به معهما مصداق المأمور به تعبداً، فيسقط أمره.

فإذا دلّ الدليل على لزوم إتيان الصلاة مع طهارة الثوب، ثمّ شكّ فى طهارة

ص: 488

1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 832/284، وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 4.

2- (2) - الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4، مع اختلاف يسير.

ثوبه، دلّ قوله: «كلّ شيء طاهر» - الذي يرجع إلى جواز ترتيب الطهارة على الثوب المشكوك فيه - على جواز إتيان الصلاة معه و تحقّق مصداق الصلاة به، فإذا تبدّل شكّه بالعلم لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما ذكرنا في الأمارات (1)، لأنّها كواشف عن الواقع، فلها واقع تطابقه أو لا تطابقه، بخلاف مؤدّى الأصلين، فإنّ مفاد أدلّتهما ترتيب آثار الطهارة أو الحليّة بلسان جعلهما، فتبديل الشكّ بالعلم من قبيل تبديل الموضوع لا التخلّف عن الواقع، فأدلّتهما حاكمة على أدلّة جعل الشروط و الموانع في المركّبات المأمور بها.

و بالجملة: إذا أمر المولى بإتيان الصلاة مع الطهارة و أجاز الإتيان بها في ظرف الشكّ مع الثوب المشكوك فيه بلسان جعل الطهارة، و أجاز ترتيب آثار الطهارة الواقعيّة عليه، ينتج جواز إتيان الصلاة المأمور بها مع الطهارة الظاهريّة و معاملة المكلف معها معاملة الطهارة الواقعيّة، فيفهم العرف من ذلك حصول مصداق المأمور به معها، فيسقط الأمر، و بعد العلم بالنجاسة لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما في الأمارات الكاشفة عن الواقع.

و لا يبعد أن يكون الأمر كذلك في الاستصحاب، فإنّ الكبرى المجعولة فيه و هي قوله:

«لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» (2) ليس مفادها جعل اليقين أمانة بالنسبة إلى زمان الشكّ، ضرورة عدم كاشفيّته بالنسبة إليه عقلاً، لا امتناع كونه طريقاً إلى غير متعلّقه، و لا معنى لجعله طريقاً إلى غيره، فلا يكون

ص: 489

1- (1) - تقدّم في الجزء الأوّل: 422-423.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 1335/421، و سائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.

الاستصحاب من الأمارات، بل ولا يكون جعله للتحفظ على الواقع كإيجاب الاحتياط في الشبهة البدويّة في الأعراض و الدماء، فإنّه أيضاً خلاف مفادها وإن احتملناه بل رجحناه سابقاً، بل الظاهر منها أنّه لا ينبغي للشاكّ الذي كان على يقين رفع اليد عن آثاره، فيجب عليه ترتيب آثاره، فيرجع إلى وجوب معاملة بقاء اليقين الطريقي معه في زمان الشكّ، وهو مساوق عرفاً لتجويز إتيان المأمور به المشروط بالطهارة الواقعيّة مثلاً مع الطهارة المستصحبة، ولازم ذلك صيرورة المأتي به معها مصداقاً للمأمور به، فيسقط الأمر المتعلّق به.

وبالجملة: يكون حاله في هذا الأثر كحال أصالتي الطهارة والحلّ؛ من حيث كونه أصلاً عملياً ووظيفةً في زمان الشكّ، لا أمانة على الواقع، ولا أصلاً للتحفظ عليه حتّى يأتي فيه كشف الخلاف، ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة الثانية(1) حيث حكم فيها بغسل الثوب و عدم إعادة الصلاة، معللاً بأنّه كان على يقين في طهارته فشكّ، وليس ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ.

وكذا الحال فيما إذا كان المستند حديث الرفع، فإنّ قوله:

«رفع ما لا يعلمون»(2) - بناءً على شموله للشبهات الحكميّة والموضوعيّة - لسانه رفع الحكم والموضوع باعتبار الحكم، لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر حتّى بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة، لأنّ لازمه طهارة ما شكّ في نجاسته

ص:490

1- (1) - تهذيب الأحكام 1:1335/421، وسائل الشيعة 3:466، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.

2- (2) - الخصال: 9/417، التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15:369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

موضوعاً واقعاً، ولا- يمكن الالتزام بطهارة ملاقيه في زمان الشكّ بعد كشف الخلاف، فلا بدّ من الحمل على البناء العملى على الرفع و ترتيب آثار الرفع الواقعى، فإذا شكّ فى جزئية شىء فى الصلاة أو شرطيته لها أو مانعيته فحديث الرفع يدلّ على رفع الجزئية و الشرطية و المانعية، فحيث لا- يمكن الالتزام بالرفع الحقيقى لا مانع من الالتزام بالرفع الظاهرى، نظير الوضع الظاهرى فى أصالتي الطهارة و الحلية، فيرجع إلى معاملة الرفع فى الظاهر و جواز إتيان المأمور به كذلك، و صيرورة المأتى به مصداقاً للمأمور به بواسطة حكومة دليل الرفع على أدلة الأحكام.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التحقيق هو التفصيل بين الأمارات و الأصول كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله(1)

. هذا كلّ بحسب مقام الإثبات و ظهور الأدلة، و أمّا بحسب مقام الثبوت فلا بدّ من توجيهه بوجه لا يرجع إلى التصويب الباطل.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ القائل بالإجزاء لا يلتزم بالتصرّف فى أحكام المحرّمات و النجاسات، و لا يقول بحكومة أدلة الأصول على أدلة الأحكام الواقعية التى هى فى طولها، و ليس محطّ البحث فى باب الإجزاء بأدلة اصول الطهارة و الحلية و الاستصحاب هو التضييق أو التوسعة فى أدلة النجاسات و المحرّمات حتّى يقال: إنّ الأمارات و الأصول وقعت فى رتبة إحراز الأحكام الواقعية، و الحكومة فيها غير الحكومة بين الأدلة الواقعية بعضها مع بعض، و إنّ لازم ذلك هو الحكم بطهارة ملاقى النجس الواقعى إذا لاقى فى زمان الشكّ...

ص: 491

وغير ذلك ممّا وقع من بعض الأعظم على ما في تقارير بحثه(1)، بل محطّ البحث هو أنّ أدلّة الأصول الثلاثة هل تدلّ بحكومتها على أدلّة الأحكام على تحقّق مصداق المأمور به تعبّداً حتّى يقال بالإجزاء أم لا؟

هذا مع بقاء النجاسات و المحرّمات على ما هي عليها من غير تصرّف في أدلّتها، فالشكّ في الطهارة و الحليّة بحسب الشبهة الحكميّة إنّما هو في طول جعل النجاسات و المحرّمات، لا في طول جعل الصلاة مشروطةً بطهارة ثوب المصلّي و بكونه من المأكول، و الخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه، و في كلامه محالّ أنظار تركناها مخافة التطويل.

ثمّ إنّ هذا كلّه حال المجتهد بالنسبة إلى تكاليف نفسه.

تكليف المقلّد مع تبدّل رأى مجتهده

و أمّا تكاليف مقلّديه فهل هو كالمجتهد في التفصيل بين كون رأى المقلّد مستنداً إلى الأمارات، و بين كونه مستنداً إلى الأصول، بأن يقال: إنّ المجتهد يعيّن وظائف العباد مطلقاً واقعاً و ظاهراً، فكما أنّ في وظائفه الظاهريّة تحكّم بالإجزاء بواسطة أدلّة الأصول و حكومتها على الأدلّة، فكذا في تكاليف مقلّديه طابق النعل بالنعل أو لا؟ بأن يقال: إنّ المقلّد مستنده في الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهد، و هو أمانة إلى تكاليفه بحسب ارتكازه العقلائي، و الشرع أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملي العقلائي، و ليس مستند المقلّدين في العمل هو

ص: 492

أصالة الطهارة أو الحلية أو الاستصحاب أو حديث الرفع في الشبهات الحكمية التي هي مورد بحثنا هاهنا؛ لأنّ العامّي لا يكون مورداً لجريان الأصول الحكمية، فإنّ موضوعها الشكّ بعد الفحص واليأس من الأدلّة الاجتهادية، و العامّي لا يكون كذلك، فلا يجرى في حقّه الأصول حتّى تحرز مصداق المأمور به، و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول و مقتضاها الإجزاء، لا يوجب الإجزاء بالنسبة إلى من لم يكن مستنده إياها؛ فإنّ المقلّد ليس مستنده في العمل هي الأصول الحكمية، بل مستنده الأمانة - و هي رأى المجتهد - على حكم الله تعالى، فإذا تبدّل رأيه فلا دليل على الإجزاء.

أمّا دليل وجوب اتّباع المجتهد، فلأنّه ليس إلاّ بناء العقلاء الممضى، كما يظهر للناظر في الأدلّة، و إنّما يعمل العقلاء على رأيه لإلغاء احتمال الخلاف، و إمضاء الشارع لذلك لا يوجب الإجزاء كما تقدّم (1)

. و أمّا أدلّة الأصول فهي ليست مستنده و لا هو مورد جريانها، لعدم كونه شاكاً بعد الفحص واليأس عن الأدلّة، فلا وجه للإجزاء، و هذا هو الأقوى.

فإن قلت: إذا لم يكن المقلّد موضوعاً للأصل و لا يجرى في حقّه، فلم يجوز للمجتهد أن يفتى مستنداً إلى الأصل بالنسبة إلى مقلّديه، مع أنّ أدلّة الأصول لا تجرى إلاّ للشاكّ بعد الفحص واليأس و هو المجتهد فقط لا المقلّد؟! و لو قيل: إنّ المجتهد نائب عن مقلّديه، فمع أنّه لا محصّل له، لازمه الإجزاء.

ص: 493

قلت: قد ذكرنا سابقاً (1) أن المجتهد إذا كان عالماً بثبوت الحكم الكلي المشترك بين العباد ثم شك في نسخه مثلاً يصير شاكاً في ثبوت هذا الحكم بينهم، فيجوز له الإفتاء به كما له العمل به، فكما أن الأمانة إذا قامت على حكم مشترك كلي يجوز له الإفتاء بمقتضاها، كذلك إذا كان مقتضى الاستصحاب فله العمل به و الفتوى بمقتضاها، فإذا أفتى يعمل المقلدين على طبق فتواه، لبناء العقلاء على رجوع الجاهل بالعالم.

فتحصّل من ذلك: أن المجتهد له الإفتاء بمقتضى الأصول الحكمية، و مقتضى القاعدة هو الأجزاء بالنسبة إليه دون مقلّديه، لاستناده إلى الأصول المقتضية للأجزاء و استنادهم إلى رأيه الغير المقتضى لذلك.

ص:494

1- (1) - تقدّم في الصفحة 479.

فصل: فى أن تخيير العامى فى الرجوع

فى أن تخيير العامى فى الرجوع

إلى مجتهدين متساويين بدوى أو استمرارى

بعد البناء على تخيير العامى فى الرجوع إلى مجتهدين متساويين هل يجوز له العدول بعد تقليد أحدهما؟

اختار شيخنا العلامة التفصيل بين العدول فى شخص واقعة بعد الأخذ والعمل فيه، كما لو صلى بلا سورة بفتوى أحدهما، فأراد تكرار الصلاة مع السورة بفتوى الآخر، وبين العدول فى الوقائع المستقبلية التى لم تعمل، أو العدول قبل العمل بعد الالتزام والأخذ، فذهب إلى عدم الجواز مطلقاً فى الأول، وعدم الجواز فى الأخيرين إن قلنا بأن التقليد هو الالتزام والأخذ، والجواز إن قلنا بأنه نفس العمل مستنداً إلى الفتوى.

ووجهه فى الأول بأنه لا مجال له للعدول بعد العمل بالواجب المخير، لعدم إمكان تكرار صرف الوجود وامتناع تحصيل الحاصل، وليس كلّ زمان قيماً للأخذ بالفتوى، حتى يقال: إنه ليس باعتبار الزمان المتأخر تحصيلاً للحاصل، بل الأخذ بالمضمون أمر واحد ممتدّ يكون الزمان ظرفاً له بحسب الأدلة.

ص: 495

نعم يمكن إفادة التخيير في الأزمنة المتأخرة بدليل آخر يفيد التخيير في الاستدانة على العمل الموجود ورفع اليد عنه والأخذ بالآخر، وإذ هو ليس فليس. وإفادته بأدلة التخيير في إحداث الأخذ بهذا أو ذاك ممتنع، للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بدليل واحد. ولا يجرى الاستصحاب؛ لأن التخيير بين الإحداثين غير ممكن الجرّ إلى الزمان الثاني، وبالنحو الثاني لا حالة سابقة له، والاستصحاب التعليقي لفتوى الآخر غير جار؛ لأن الحجية المبهمة السابقة صارت معيّنة في المأخوذ، وزالت قطعاً، كالمليّة المشاعة إذا صارت مفروزة. ووجه الأخيرين بهذا البيان بعينه إن قلنا: إنّ المأمور به في مثل قوله:

«فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» (1) وغيره هو العمل الجوانحي، أي الالتزام والبناء العقلي، وإن قلنا: بأنّه العمل، فلا إشكال في بقاء الأمر التخييري في كلا القسمين بلا محذور، ومع فقد الإطلاق لا مانع من الاستصحاب (2)، انتهى ملخصاً من تقرير بحثه.

أقول: ما يمكن البحث عنه في الصورة الأولى هو جواز تكرار العمل بعد الإتيان به مطابقاً لفتوى الأول، وأمّا البحث عن بقاء التخيير وكذا جواز العدول بعنوانهما، فأمر غير صحيح؛ ضرورة أنّ التخيير بين الإتيان بما أتى به والعمل بقول الآخر ممّا لا معنى له، وطرح العمل الأول وإعدامه غير معقول بعد

ص: 496

-
- 1- (1) - كمال الدين: 4/484، وسائل الشيعة 140:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 9.
2- (2) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 716-717، كتاب البيع، المحقق الأراكي 2: 471-475.

الوجود حتّى يتحقّق ثانياً موضوع التخيير، وكذا لا يعقل العدول بحقيقته بعد العمل، فلا بدّ وأن يكون البحث ممحّضاً في جواز العمل بقول الثاني بعد العمل بقول الأوّل.

قد يقال بعدم الجواز؛ لأنّ الإتيان بأحد شقّي الواجب التخييري موجب لسقوط التكليف جزماً، فالإتيان بعده بداعيّة الأمر الأوّل، أو باحتمال داعويّته، أو بداعيّة المحتمل، غير معقول، ومع العلم بالسقوط لا معنى لإجراء الاستصحاب، لا استصحاب الواجب التخييري، وهو واضح، ولا جواز العمل على طبق الثاني، لفرض عدم احتمال أمر آخر غير التخييري الساقط، وكان الظاهر من تقارير بحث شيخنا ذلك.

وفيه: إنّ ذلك ناشٍ من الخلط بين التخيير في المسألة الفرعيّة والمسألة الأصوليّة فإنّ ما ذكر وجيه في الأوّل دون الثاني، لأنّ الأمر التخييري في الثاني لا نفسيّة له، بل لتحصيل الواقع بحسب الإمكان بعد عدم الإلزام بالاحتياط، فمع الإتيان بأحد شقّي التخيير فيه، يبقى للعمل بالآخر مجال واسع وإن لم يكن المكلف ملزماً به، تخفيفاً عليه.

نعم لو قلنا بحرمة الاحتياط أو بالإجزاء في باب الطرق ولو مع عدم المطابقة، لكان الوجه ما ذكر، لكنّهما خلاف التحقيق.

وبهذا يظهر: أنّ استصحاب جواز الإتيان بما لم يأت به، لا مانع منه لو شكّ فيه.

نعم لا يجري الاستصحاب التعليقي؛ لأنّ التعليق ليس بشرعي.

وأما صورتان الأخيرتان بناءً على كون التقليد الالتزام والعقد القلبي، فقياسهما على الصورة الأولى مع الفارق، لإمكان إبطال الموضوع وإعدامه

بالرجوع عن الالتزام وعقد القلب، فصار حينئذٍ موضوعاً للأمر بإحداث الأخذ بأحدهما من غير ورود الإشكال المتقدم - من لزوم الجمع بين اللحاظين - عليه، وليس الكلام هاهنا في إطلاق الدليل وإهماله، بل في إمكانه بعد الفراغ عن فرض الإطلاق.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده رحمه الله من أن الالتزام وعقد القلب أمر وجداني ممتد، إذا حصل في زمان لا يعقل حدوثه ثانياً، غير وجيه؛ لأن الالتزام بعد انعدام الالتزام الأول إحداث لا إبقاء، لا امتناع إعادة المعدوم.

هذا مع قطع النظر عن حال الأدلة إثباتاً، وإلا فقد مر (1) أنه لا دليل لفظي في باب التقليد يمكن الاتكال عليه فضلاً عن الإطلاق بالنسبة إلى حال التعارض بين فتويين، وإنما قلنا بالتخيير للشهرة والإجماع المنقولين وهما معتبران في مثل تلك المسألة المخالفة للقواعد، و المتيقن منهما هو التخيير الابتدائي؛ أي التخيير قبل الالتزام.

والتحقيق: عدم جريان استصحاب التخيير ولا الجواز، لاختلاف التخيير الابتدائي والاستمراري موضوعاً وجعلاً، فلا يجرى استصحاب شخص الحكم، وكذا استصحاب الكلي، لفقدان الأركان في الأول، ولكون الجامع أمراً انتزاعياً لا حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، وترتيب أثر المصداق على استصحاب الجامع مثبت، ولا فرق في ذلك بين استصحاب جامع التخييرين أو جامع الجوازين الآتين من قبلهما.

ص: 498

فصل: فى اختلاف الحى و الميِّت فى مسألة البقاء

فى اختلاف الحى و الميِّت فى مسألة البقاء

إذا قلّد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحى فمات، فإن غفل المقلّد عن الواقعة و لوازمها و رجع عنه بتوهم جواز تقليده فى الرجوع فلا كلام إلا فى صحّة أعماله و عدمها. وإن تذكّر بعدم جواز تقليده فى ذلك، فإنّه أيضاً تقليد للميِّت، أو تحيّر و رجع إلى الحى فى هذه المسألة و كان هو قائلاً بوجوب البقاء، فمع تقليده من الحى فيها يجب عليه البقاء فى سائر المسائل.

و أمّا فى هذه المسألة الأصولية، فلا يجوز له البقاء؛ لأنّه قلّد فيها الحى و لا تحيّر له فيها حتّى قلّد عن الميِّت، و لا يجوز للمفتى الحى الإفتاء بالبقاء فيها؛ لكون الميِّت على خطأ عنده، فلا يشكّ حتّى يجرى الاستصحاب.

و كذا لا يجوز له إجراء الاستصحاب للمقلّد، لكونه غير شاكّ فيها، لقيام الأمانة لديه، و هى فتوى الحى، بل لا يجرى بالنسبة إليه و لو مع قطع النظر عن فتوى الحى، لأنّ المجتهد فى الشبهات الحكميّة يكون مشخصاً لمجارى الأصول، و أمّا الأحكام - أصوليّة أو فرعيّة - فلا اختصاص لها بالمجتهد، بل هى مشتركة بين العالم و الجاهل، فحينئذٍ لو رأى خطأ الميِّت و قيام الدليل على

خلافه فلا محالة يرى عدم جريان الاستصحاب، لاختلال أركانه، وهو أمر مشترك بينه وبين جميع المكلّفين.

وبما ذكرناه تظهر مسألة اخرى، وهي أنّه: لو قلّد مجتهداً في الفروع، فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب الرجوع فرجع إليه فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب البقاء يجب عليه الرجوع إلى فتوى المجتهد الأوّل، لقيام الأمانة الفعلية على بطلان فتوى الثاني بالرجوع، فيرى أنّ رجوعه عن الميّت الأوّل كان باطلاً، فالميزان على الحجّة الفعلية؛ وهي فتوى الحي.

و القول بجواز البقاء على رأى الثانى برأى الثالث غير صحيح؛ لأنّ الثالث يرى بطلان رأى الثانى فى المسألة الأصولية، وعدم صحّة رجوع المقلّد عن تقليد الأوّل، فقامت عند المقلّد فعلاً أمانة على بطلانه، فلا معنى لبقائه فيها.

وأما شيخنا العلامة أعلى الله مقامه - بعد نقل كلام شيخنا الأعظم قدس سره من كون المقام إشكالاً و جواباً نظير ما قيل فى شمول أدلّة حجّية خبر الثقة لخبر السيّد بعدم حجّيته، و أجاب عنه بمثل ما أجاب فى ذلك المقام، و بعد بيان الفرق بين المقامين بأنّه لم يلزم فى المقام التخصيص المستهجن و اللغز و المعمى؛ لعدم عموم صادر عن المعصوم فيه - قال ما ملخصه:

المحقّق فى المقام فتوى: أنّه لا- يمكن الأخذ بكليهما، لأنّ المجتهد بعد ما نزل نفسه منزلة المقلّد فى كونه شاكاً رأى هنا طائفتين من الأحكام ثابتتين للمقلّد، إحداهما: فتوى الميّت فى الفروع، و ثانيتهما: الفتوى فى الأصول الناظرة إلى الفتاوى فى الفروع و المسقطه لها عن الحجّية، فيرى أركان الاستصحاب فيهما تامة.

ثمّ قال: لا محيص من الأخذ بالفتوى الأصولية، فإنّه لو اريد فى

الفرعية استصحاب الأحكام الواقعية فالشك في اللاحق موجود دون اليقين السابق؛ أما الوجداني فواضح، وأما التعبدى فلارتقاعه بموت المفتى، فصار كالشك السارى، وإن اريد استصحاب الحكم الظاهرى الجائى من قبل دليل اتّباع الميّت، فإن اريد استصحابه مقيّداً بفتوى الميّت فالاستصحاب فى الأصوليّة حاكم عليه، لأنّ الشكّ فى الفروعيّة مسبّب عن الشكّ فيها، وإن اريد استصحاب ذات الحكم الظاهرى وجعل كونه مقول قول الميّت جهة تعليلية فاحتمال ثبوته إمّا بسبب سابق، فقد سدّ باب الاستصحاب الحاكم، أو بسبب لاحق فهو مقطوع بعدم، إذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميّت للحى.

نعم، يحتمل بقاء الحكم الواقعى، لكن لا- يكفى ذلك فى الاستصحاب، لأنّه مع الحكم الظاهرى فى ربتين و موضوعين، فلا- يكون أحدهما بقاءً للآخر، لكن يجرى استصحاب الكلّى بناءً على جريانه فى القسم الثالث.

وإن اريد استصحاب حجّية فتاوى الفرعية فاستصحاب الحجّية فى الأصوليّة حاكم عليه، لأنّ شكّه مسبّب عنه، لأنّ عدم حجّية تلك الفتاوى أثر لحجّية هذه، وليس الأصل مثبتاً، لأنّ هذا من الآثار الثابتة لذات الحجّة الأعمّ من الظاهريّة والواقعيّة.

ثمّ رجع عمّا تقدّم واختار عدم جريان الاستصحاب فى الأصوليّة، فإنّ مقتضى جريانه الأخذ بخلاف مدلوله، ومثله غير مشمول لأدلة الاستصحاب، فإنّ مقتضى الأخذ باستصحاب هذا الفتوى، سقوط فتاويه عن الحجّية، ومقتضى سقوطها الرجوع إلى الحى، وهو يفتى بوجوب البقاء، فالأخذ بالاستصحاب فى الأصوليّة - التى مفادها عدم الأخذ بفتاويه فى الفرعيّات - لازمه الأخذ فى الفرعيّات بها.

و هذا باطل، وإن كان اللزوم لأجل الرجوع إلى الحى لا لكون مفاد الاستصحاب ذلك؛ إذ لا فرق فى الفساد بين الاحتمالين.

هذا مضافاً إلى أنّ المسئول عنه فى الفرعيّات المسألة الأصولية؛ أعنى من المرجع فيها، فلا ينافى مخالفة الحى للميّت فى نفس الفروع مع إفتائه بالبقاء فى المسألة الأصولية، وأمّا الفتوى الأصولية فنفسها مسئول عنها ويكون الحى هو المرجع فيها، وفى هذه المسألة لا معنى للاستصحاب بعد أن يرى الحى خطأ الميّت، فلا حالة سابقة حتّى تستصحب(1)، انتهى.

وفيه محالّ للنظر:

منها: أنّ الاستصحاب فى الأحكام الواقعية فى المقام لا يجرى و لو فرض وجود اليقين السابق، لعدم الشكّ فى البقاء، فإنّ الشكّ فيه إمّا ناشٍ من احتمال النسخ أو احتمال فقدان شرط أو وجدان مانع، و الكلّ مفقود. بل الشكّ فيه ممحّض فى حجّية الفتوى و جواز العمل بها، و إنّما يتصوّر الشكّ فى البقاء إذا قلنا بالسببية و التصويب.

و منها: أنّ حكومة الأصل فى المسألة الأصولية عليه فى الفرعية ممنوعة؛ لأنّ المجتهد إذا قام مقام المقلّد - كما هو مفروض الكلام - يكون شكّه فى جواز العمل على فتاوى الميّت فى الأصول و الفروع، ناشئاً من الشكّ فى اعتبار الحياة فى المفتى، و جواز العمل فى كلّ من الطائفتين مضادّ للآخر و مقتضى جواز كلّ، عدم جواز الآخر.

و لو قيل: إنّ مقتضى إرجاع الحى إياه إلى الميّت سببية شكّه فى الأصولية.

ص: 502

قلنا: هذا خلاف المفروض، وإلا فلا يبقى مجال للشكّ له في هذه المسألة، ففرض الشكّ فيما لم يقلد عن الحى فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ مطلق كون الشكّ مسبباً عن الآخر، لا يوجب التحكيم، كما قرّرنا في محلّه (1) مستقصى، و ملخصه: أنّ وجه تقدّم الأصل السببى أنّ الأصل فى السبب منقح لموضوع دليل اجتهادى ينطبق عليه بعد التنقيح، و الدليل الاجتهادى بلسانه حاكم على الأصل المسببى، فإذا شكّ فى طهارة ثوب غسل بماء شكّ فى كرتيه فاستصحاب الكرتية ينقح موضوع الدليل الاجتهادى الدالّ على أنّ ما غسل بالكرّ يطهر، و هو حاكم على الأصل المسببى بلسانه.

و إن شئت قلت: إنّ لا- مناقضة بين الأصل السببى و المسببى، لأنّ موضوعهما مختلفان، و المناقض للأصل المسببى إنّما هو الدليل الاجتهادى بعد تنقيح موضوعه حيث دلّ بضمّ الوجدان و تطبيقه على الخارج «أنّ هذا الثوب المغسول بهذا الماء طاهر» و الاستصحاب فى المسببى مفاده «أنّ هذا الثوب المشكوك فى نجاسته و طهارته نجس» و معلوم أنّ لسان الأوّل حاكم على الثانى.

و توهم: أنّ مقتضى الأصل السببى هو ترتيب جميع آثار الكرتية على الماء، و منها ترتيب آثار طهارة الثوب.

مدفوع أولاً: بأنّ مفاد الاستصحاب ليس إلاّ عدم نقض اليقين بالشكّ، فإذا شكّ فى كرتية ماء كان كراً لا يكون مقتضى دليل الاستصحاب إلاّ التعبد بكون الماء كراً، و أمّا لزوم ترتيب الآثار فبدليل آخر و هو الدليل الاجتهادى.

ص: 503

و الشاهد عليه - مضافاً إلى ظهور أدلته - أن لسان أدلته في استصحاب الأحكام و الموضوعات واحد، فكما أن استصحاب الأحكام ليس إلاّ البناء على تحقّقها لا ترتيب الآثار، فكذلك استصحاب الموضوعات. نعم لا بدّ في استصحابها من دليل اجتهادى ينقّح موضوعه بالاستصحاب.

و ثانياً: بأنّ لازم ذلك عدم تقدّم السببى على المسببى، فإنّ قوله: «كلّما شككت في بقاء الكرّ فابن على طهارة الثوب المغسول به» لا يقدر على قوله:

«إذا شككت في طهارة الثوب الكذائى فابن على نجاسته» و لا يراد باستصحاب نجاسة الثوب سلب الكرية، حتّى يقال: إنّ استصحاب النجاسة لا يسلبها إلاّ بالأصل المثبت، بل يراد إبقاء النجاسة في الثوب فقط، و لا يضرّ في مقام الحكم الظاهرى التفكيك بين الآثار، فيحكم ببقاء كرية الماء و بقاء نجاسة الثوب المغسول به.

إذا عرفت ذلك اتّضح لك عدم تقدّم الأصل في المسألة الأصولية على الفرعية، لعدم دليل اجتهادى موجب للتحكيم، و مجرد كون مفاد المستصحب في الأصولية «أنّه لا يجوز العمل بفتاوى عند الشكّ» لا يوجب التقدّم على ما كان مفاده «يجوز العمل بفتاوى الفرعية لدى الشكّ» فإنّ كلاّ منهما يدفع الآخر و ينافيه.

و ممّا ذكرناه يظهر النظر في ما أفاده من حكومة استصحاب حجّية الفتوى في المسألة الأصولية على استصحاب حجّيتها في المسائل الفرعية، فإنّ البيان و الإيراد فيهما واحد لدى التأمل. هذا مضافاً إلى ما تقدّم (1) من عدم جريان

ص: 504

استصحاب الحجية؛ لا العقلية منها ولا الشرعية.

ومنها: أن ما أفاده من تقديم الأصل في الفتوى الأصولية ولو اريد استصحاب الحكم الظاهري بجهة تعليلية، غير وجيه وإن قلنا بتقديم الأصل السببي في الفرض المتقدم على الأصل المسببي؛ لأن نفي المعلول باستصحاب نفي العلة مثبت وإن كانت العلة شرعية، فإن ترتب المسبب على السبب عقلي ولو كان السبب شرعياً.

نعم لو ورد دليل على «أنه إذا وجد ذا وجد ذاك» لا يكون الأصل مثبتاً، كقوله: «إذا غلى العصير أو نش حرم» وهو في المقام مفقود.

ومنها: أن بناءه على جريان استصحاب الكلّي الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي غير وجيه:

أما أولاً: فلما مرّ من عدم الشكّ في بقاء الحكم الواقعي.

و ثانياً: أنه بعد فرض حكومة الأصل السببي على المسببي يسقط الحكم الظاهري، وبسقوطه لا دليل فعلاً على ثبوت الحكم الواقعي، لسراية الشكّ إلى السابق كما مرّ منه قدس سره فلا يقين فعلاً على الجامع بينهما، فاستصحاب الكلّي إنّما يجري إذا علم بالجامع فعلاً و شكّ في بقاءه، وهو غير نظير المقام الذي بانعدام أحد الفردين ينعدم الآخر من الأوّل، إذ ينعدم الدليل على ثبوته من الأوّل، هذا مع الغصّ عن الإشكال في استصحاب الجامع في الأحكام كما مرّ منّا كراراً.

ومنها: أن إنكاره جريان الاستصحاب في المسألة الأصولية، معللاً بأنّه يلزم من جريانه الأخذ بخلاف مفاده، ومثله غير مشمول لأدلته، غير وجيه؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو سقوط حجّية الفتاوى الفرعية، وهو غير

اعتبار فتاواه ولا لازمه ذلك ولا الأخذ بفتوى الحى، لإمكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجية.

وبالجملة: سقوط الفتاوى عن الحجية أمر جاء من قبل الاستصحاب، والرجوع إلى الحى أمر آخر غير مربوط به وإن كان لازم الرجوع إليه البقاء على قول الميت. والعجب أنه قدس سره تنبه على هذا الإشكال ولم يأت بجواب مقنع.

ولو ادعى انصراف أدلة الاستصحاب من مثل المقام لكان انصرافها عن الأصل السببى وعن الأصليين المتعارضين أولى، لأن إجراء الاستصحاب للسقوط أسوأ حالاً من إجرائه فى مورد كان المكلف ملزماً بالأخذ بدليل آخر مقابل له فى المفاد. والحل فى الكل أنه لا فرق بين ورود دليل لخصوص مورد من تلك الموارد وبين ما شملها بإطلاقه، والإشكال متجه فيها على الأول لا الثانى.

ومنها: أن ما ذكره أخيراً فى وجه عدم جريان الاستصحاب فى المسألة الأصولية من أن المفتى الحى كان يرى خطأ الميت، إنما يصح لو كان المفتى أراد إجراء الاستصحاب لنفسه، وقد فرض فى صدر المبحث أنه نزل نفسه منزلة العامى فى الشك فى الواقعة، والتحقيق هو ما عرفت من عدم جريان الأصل - لا بالنسبة إلى المفتى ولا بالنسبة إلى العامى - فى المسألة الأصولية.

التنبيه الأول: اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي... 7

حول أصالة عدم التذكية... 8

أقسام صور الشكّ في حلّية الحيوان... 8

في معنى التذكية... 9

حكم ما لو شكّ في قابلية حيوان للتذكية... 10

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط شرعاً و عقلاً... 20

تقرير إشكال الاحتياط في العبادات و دفعه... 20

تصحيح الاحتياط في العبادات بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط... 22

تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ... 26

مفاد أخبار من بلغ... 27

التنبيه الثالث: أنحاء متعلّق الأمر و النهي... 32

اختلاف جريان الأصول العملية باختلاف متعلّقات الأحكام... 34

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقي... 34

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعي... 38

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو صرف الوجود... 40

حكم ما لو تعلّق الأمر و النهى بنفس الطبيعة... 40

مسألان لم يتعرض لهما صاحب الكفاية:

المسألة الأولى: فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير... 43

لا بدّ قبل الخوض فى ذلك من تقديم امور:

الأول: حقيقة الواجب التخييرى... 43

الثانى: أقسام الواجب التخييرى... 44

الثالث: حكم الشكّ فى اشتراط التكليف فى مرحلة البقاء... 46

الرابع: وجوه الشكّ فى التعيين و التخيير... 47

مقتضى الأصل فى الوجوه المذكورة... 48

المسألة الثانية: فى دوران الواجب بين أن يكون عينياً أو كفايياً... 60

تصويرات الواجب الكفايى... 60

اختلاف الأصل باختلاف الوجوه فى الكفايى... 62

القول: فى أصل التخيير

دوران الأمر بين المحذورين... 67

تساوى المحذورين من حيث الأهميّة مع وحدة الواقعة... 68

فى جريان الأصل العقلى... 68

فى جريان الأصل الشرعى... 71

اختلاف المحذورين من حيث الأهميّة مع وحدة الواقعة... 76

فى تعدّد الوقائع المقتضى لتعدّد التكليف... 77

تنبيه: فى دوران الأمر بين المحذورين فى التعبديات... 79

القول: فى أصل الاشتغال

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى تردد المكلف به بين أمرين متباينين أو أمور متباينة... 83

ملاك حكم العقل لجريان قاعدة الاشتغال... 83

إمكان الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى... 84

الكلام فى المخالفة القطعية... 88

الروايات الدالة على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى... 88

مقالة الشيخ فى وجه عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى... 92

تفصيل المحقق النائنى فى جريان الأصول... 94

الكلام فى الموافقة القطعية... 99

لا بدّ من التنبيه على أمور:

الأمر الأول: تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات... 112

الأمر الثانى: حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالى... 114

الأمر الثالث: فى شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالى... 119

الفرق بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية... 120

كلام المحقق النائنى فيما لو شكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء... 122

الأمر الرابع: فى الشبهة الغير المحصورة... 131

فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة... 132

ضابط الشبهة الغير المحصورة... 137

بيان المحقق النائيني في ضابط الشبهة الغير المحصورة... 139

مقتضى القاعدة عند الشك في كون شبهة محصورة أو غير محصورة... 142

تنبيهان... 144

الأمر الخامس: في حكم الملقى لأحد أطراف العلم الإجمالي... 147

في صور العلم بالملاقاة... 147

في أنّ ملاقى النجس نجس بعنوانه... 147

مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقاة... 149

مقتضى الأصل الشرعى في صور الملاقاة... 155

شبهة المحقق الحائرى في المقام و جوابها... 157

تنبيهات:

التنبيه الأول: في التفصيل بين الشرائط و الموانع في وجوب الاحتياط... 165

التنبيه الثانى: في كيفية التبيّة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات... 167

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً... 169

المقام الثانى: في الدوران بين الأقلّ و الأكثر... 173

و فيه مطالب:

المطلب الأوّل: في الأقلّ و الأكثر الذى كان من قبيل الكلّ و الجزء... 176

في جريان البراءة العقلية... 176

الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها... 179

في جريان البراءة الشرعية في المقام... 195

ص: 512

المطلب الثاني: لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل المطلق و المشروط... 202

المطلب الثالث: دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر فى الأسباب و المحصّلات... 208

المطلب الرابع: دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى و كون الشبهة موضوعيّة... 215

لا بدّ من التنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل: الشكّ فى الجزئية أو الشرطية فى حال السهو... 224

الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل العقلى بالنسبة إلى النقيصة السهوية... 224

إشكال الشيخ الأعظم فى المقام... 224

ردّ تفصيل المحقّق النائنى بين استيعاب النسيان لجمع الوقت و عدمه... 229

تتمّة: فى ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركّب... 232

المقام الثانى: فيما يقتضيه الأصل الشرعى فى النقيصة السهوية... 237

المقام الثالث: فى حال الزيادة العمديّة أو السهوية... 243

فى تصوير وقوع الزيادة فى الأجزاء... 243

كلام المحقّق العراقى فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقية... 244

مقتضى الأصل فى الزيادة... 248

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويّة فى الزيادة و النقيصة... 253

مقتضى الروايات الواردة فى الزيادة... 253

مقتضى حديث «لا تعاد»... 256

النسبة بين حديثي «لا تعاد» و «من زاد»... 261

النسبة بين «لا تعاد» و قوله عليه السلام: «إذا استيقن...»... 265

- تنبيه: فى تحقّق معنى الزيادة... 266
- الأمر الثانى: فى تعدّد الجزء و الشرط... 271
- تحرير محلّ النزاع... 271
- مقتضى القواعد الأوليّة فى المقام... 276
- فى جريان البراءة العقلية... 276
- فى جريان البراءة الشرعية... 278
- مقتضى القواعد الثانوية فى المقام... 279
- التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء... 279
- التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء... 283
- الكلام فى مفاد النبوى... 284
- الكلام فى مفاد العلوى الأول... 286
- الكلام فى مفاد العلوى الثانى... 290
- تتمّة: فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعدة... 293
- المرجع فى تعيين الميسور... 295
- خاتمة: فى شرائط الأصول
- حسن الاحتياط مطلقاً... 297
- اعتبار الفحص فى جريان البراءة... 305
- ادلّة وجوب الفحص... 305
- فى بيان مقدار الفحص... 315

وقبل الورود فى المقصد لا بدّ من ذكر فصول:

الفصل الأوّل: عدم تعارض العامّ والخاصّ... 319

اختصاص الكلام فى هذا الباب بتعارض الأخبار... 319

الكلام فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ... 322

كلام الشيخ الأنصارى و ما يرد عليه... 322

كلام المحقّق الخراسانى و نقده... 325

كلام المحقّق الحائرى و ما يرد عليه... 327

كلام المحقّق النائنى و نقده... 329

تحقيق فى الأصول اللفظية... 331

الفصل الثانى: عدم شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ... 333

حول كلام المحقّق الخراسانى و العلامة الحائرى... 333

الفصل الثالث: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح... 338

الفصل الرابع: كلام الشيخ فى الفرق بين النصّ و الظاهر و الأظهر و الظاهر... 341

الفصل الخامس: ما قيل باندراجها فى النصّ و الظاهر أو الأظهر و الظاهر... 343

الموارد التى ادّعى اندراجها فى النصّ و الظاهر... 343

وجود قدر المتيقّن فى مقام التخاطب... 343

لزوم استهجان التخصيص... 345

ورود أحد الدليلين مورد التحديدات و الأوزان و المقادير... 346

لزوم إخراج المورد... 347

الموارد التي ادعى اندراجها في الأظهر و الظاهر... 348

تعارض العموم و الإطلاق... 348

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص... 353

وجوه ورود العامّ و الخاصّ و الدوران بين النسخ و التخصيص... 359

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب... 363

القول فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين... 365

يقع الكلام في خمس صور:

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما التباين... 365

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم و خصوص مطلق... 368

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم من وجه... 371

إذا ورد عامّان من وجه و خاصّ... 372

إذا ورد عامّان متباينان و خاصّ... 372

الفصل السادس: في عدم شمول أخبار العلاج للعالمين من وجه... 373

هل المرجّحات جارية في العالمين من وجه أم لا؟... 375

المقصد الأوّل: في الخبرين المتعارضين المتكافئين... 379

مقتضى الأصل بناءً على الطريقيّة... 379

مقتضى الأصل بناءً على السببيّة... 384

مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين... 386

ما قيل في وجه الجمع بين الأخبار... 386

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في معنى التخيير في المسألة الأصولية... 390

التنبية الثاني: فى حكم تخيير القاضى و المفتى فى عمله و عمل مقلديه... 393

التنبية الثالث: فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى... 395

التنبية الرابع: فى شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين... 399

المقصد الثاني: فى الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ... 401

و فيه مقامان:

المقام الأول: فيما يحكم به العقل فى هذا الباب... 401

المقام الثانى: فى مقتضى الأخبار الواردة فى هذا الباب... 403

انحصار المرجح المنصوص فى موافقة الكتاب و مخالفة العامة... 405

حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب... 406

حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامة... 411

تتمّة: فى التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها... 412

فيما استدللّ بها الشيخ الأعظم للتعدى عن المرجحات المنصوصة... 413

هل المرجحات المنصوصة مرجحات أصل الصدور أو جهة الصدور؟... 418

الاجتهاد و التقليد

ذكر شئون الفقيه... 423

هنا عناوين ستة نذكرها فى ضمن امور:

الأول: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير... 423

الثانى: من يجوز له العمل بفتوى نفسه... 424

الثالث: من يجوز له التصدى لمقام الإفتاء... 425

ص: 517

الرابع و الخامس: من يجوز له التصدي لمقام القضاة و الحكومة... 426

الأخبار الدالة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقهاء... 427

هل يكون منصب القضاة و مقام الحكومة للمتجزى أم لا؟... 431

فروع... 433

السادس: من يجوز الرجوع إليه... 436

مقتضى الأصل الأولى: وجوب تقليد الأعلام... 436

حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقليد... 439

شبهة عدم وجود هذا البناء في زمن الأئمة... 439

الجواب الأول: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو في زمن الأئمة عليهم السلام... 440

الجواب الثاني: كفاية عدم الردع للبناء الفعلي لإحراز رضی الشارع... 444

مناطق بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم و مقتضاه... 446

هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومي أم لا؟... 450

أدلة جواز الرجوع إلى المفضل... 452

الأول: بعض الآيات الشريفة... 452

الثاني: الأخبار التي استدلت بها على حجية قول المفضل... 457

فيما استدلت به على ترجيح قول الأفضل... 463

في حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما... 468

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلة العلاج... 471

فصل: في اشتراط الحياة في المفتى... 473

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت... 473

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه... 475

تقرير إشكال آخر على الاستصحاب... 478

حال بناء العقلاء في تقليد الميِّت... 482

فصل: في تبدل الاجتهاد... 485

حال الفتوى المستندة إلى القطع... 485

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات... 486

حال الفتوى المستندة إلى الأصول... 488

تكليف المقلِّد مع تبدل رأى مجتهده... 492

فصل: تخيير العامي في الرجوع إلى مجتهدين متساويين بدوى أو استمرارى... 495

فصل: في اختلاف الحى و الميِّت في مسألة البقاء... 499

فهرس المحتويات... 507

ص: 519

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

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

