



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه وآله

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

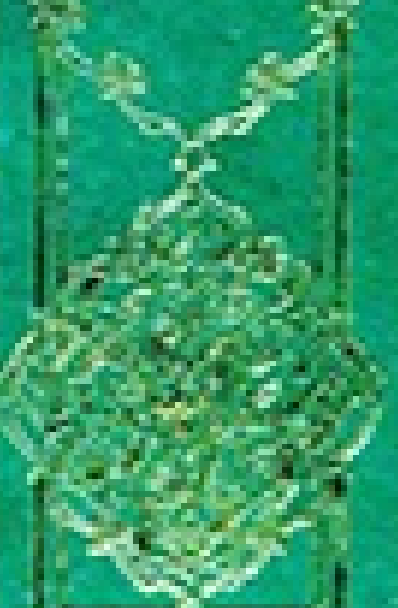
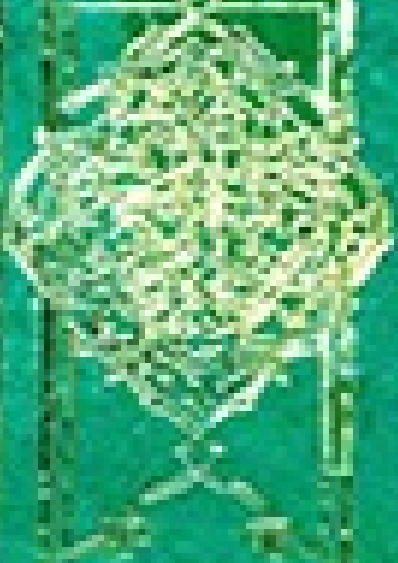
# مجموعه الامام

تأليف الامام  
عبدالمجيد بن عبدالحق  
السيوطي  
القرن الثامن عشر

المجلد الثاني

تأليف  
عبدالمجيد بن عبدالحق  
السيوطي  
القرن الثامن عشر

مجموعه الامام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مصباح الاصول: تقريراً لآبحاث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى الاصول العمليه

كاتب:

محمد سرور واعظ الحسينى

نشرت فى الطباعة:

موسسه احياء آثار الامام الخوئى

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٢٣	مصباح الاصول: تقريراً لباحث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى الاصول العمليه
٢٣	اشاره
٢٤	المجلد ١
٢٤	اشاره
٢٤	مباحث القُطع
٢٤	مقدمه المؤلف
٢٤	التنبيه على أمور:
٢٤	اشاره
٢٤	الأمر الأول: خروج القطع عن مسائل علم الاصول
٢٨	الأمر الثانى: المراد بالمكلف فى كلام الشيخ
٢٨	اشاره
٣٠	الاشكال فى إجراء المجتهد الأصل بالنسبه إلى تكليف مقلديه
٣٢	الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف
٣٢	اشاره
٣٣	عدول صاحب الكفايه عن تقسيم الشيخ الأنصارى و المناقشه فيه
٣٧	الكلام فى حجبه القطع
٣٧	و يقع البحث فى جهات ثلاث:
٣٧	اشاره
٣٨	الجهه الأولى: ذاتيه طريقيه القطع
٣٨	الجهه الثانيه: الأقوال فى منجزيه القطع و معذريته
٤٠	الجهه الثالثه: المنع عن العمل بالقطع
٤١	الكلام فى التجزى
٤١	عدم اختصاص التجزى بالقطع

٤١	.....	اشاره
٤١	.....	توهم عدم جريان التجرى فى مورد الأمارات و الاصول العمليه
٤٢	.....	الكلام فى حرمه الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعى
٤٢	.....	اشاره
٤٢	.....	أما المقام الأول: فىقع الكلام فىه أيضاً فى جهتين:
٤٥	.....	دعوى حرمه الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى
٤٧	.....	نقد كلام صاحب الكفايه و المحقق النائىنى فى المقام
٥١	.....	المقام الثانى: الكلام فى استحقات المتجرى للعقاب
٥٢	.....	تنبيهات:
٥٢	.....	التنبيه الأول: التجرى فى القطع الموضوعى
٥٢	.....	اشاره
٥٢	.....	التمسك لحرمه التجرى بالاجماع على حرمه سلوك طريق مظنون الضرر
٥٣	.....	التنبيه الثانى: الاستدلال لحرمه التجرى بروايات قصد المعصيه
٥٤	.....	التنبيه الثالث: كلام صاحب الفصول فى قبح التجرى
٥٤	.....	اشاره
٥٤	.....	تعدد العقاب عند مصادفه التجرى للواقع
٥٤	.....	التنبيه الرابع: ترتب العقاب على التجرى لا على العزم و الاختيار
٥٧	.....	الكلام فى القطع الموضوعى
٥٧	.....	اشاره
٥٧	.....	نقل كلام الشيخ فى تقسيم القطع
٥٨	.....	نقل كلام صاحب الكفايه فى تقسيم القطع
٦٠	.....	المراد من القطع الموضوعى
٦١	.....	قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطرىقى
٦١	.....	الأقوال فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى بنحو الطرىقيه
٦٤	.....	الكلام فى قيام الاصول مقام القطع
٦٧	.....	نقد كلام الآخوند فى حاشيته على الرسائل

- أخذ القطع بحكم في موضوعه أو في موضوع مثله أو ضده ..... ٧١
- أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه اخرى منه ..... ٧٣
- مراتب الحكم ..... ٧٣
- أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه ..... ٧٥
- أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله ..... ٧٥
- تنبيه ..... ٧٨
- الكلام في الموافقه الالتزاميه ..... ٧٨
- وجوب موافقه القطع التزاماً ..... ٧٨
- وجوب تصديق النبي في كل ما جاء به ..... ٧٨
- معنى الموافقه الالتزاميه ..... ٧٨
- عدم ترتب ثمره على وجوب الموافقه الالتزاميه ..... ٧٩
- قطع القطاع ..... ٨١
- المراد من القطاع ..... ٨١
- حجّيه قطع القطاع لنفسه ..... ٨١
- القطع الحاصل من المقدمات العقلية ..... ٨٢
- اشاره ..... ٨٢
- نقل كلام صاحب الكفايه في المقام ..... ٨٢
- أقسام الحكم العقلي ..... ٨٢
- نقل كلام الشيخ في المقام ..... ٨٤
- نقل كلام المحقق النائيني في المقام ..... ٨٥
- فروع توهم المنع عن العمل بالقطع ..... ٨٩
- الكلام في العلم الاجمالي ..... ٩٧
- اشاره ..... ٩٧
- المقام الأول: في ثبوت التكليف و تنجزه بالعلم الاجمالي و عدمه. .... ٩٧
- اشاره ..... ٩٧
- الجهه الأولى: في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه ..... ٩٧

- ٩٧ ..... الجبهه الثانيه: فى تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه،
- ١٠٠ ..... كلام صاحب الكفايه فى إمكان الترخيص فى أطراف العلم الاجمالي
- ١٠٢ ..... الصحيح عدم إمكان الترخيص فى أطراف العلم الاجمالي
- ١٠٢ ..... تضاد الأحكام فى المبدأ و المنتهى
- ١٠٥ ..... الكلام فى شمول أدله الاصول أطراف العلم الاجمالي
- ١٠٥ ..... نقل كلام الشيخ الأنصارى فى المقام
- ١٠٨ ..... المقام الثانى: الكلام فى الامتثال الاجمالي
- ١٠٨ ..... اشاره
- ١٠٨ ..... الجبهه الأولى: كفايه الامتثال الاجمالي مع عدم التمكن من العلم التفصيلي
- ١٠٩ ..... الجبهه الثانيه: الامتثال الاجمالي فى التوصليات مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي
- ١٠٩ ..... اشكال الشيخ فى الاحتياط فى العقود و الايقاعات
- ١١١ ..... المسأله الأولى: الاحتياط فى العبادات المستقله
- ١١٣ ..... المسأله الثانيه: الاحتياط فى جزء العباده
- ١١٣ ..... المسأله الثالثه: الاحتياط فى العابده مع عدم معلوميه التكليف
- ١١٤ ..... كلام المحقق النائيني فى المقام
- ١١٥ ..... الاحتياط فى العباده مع استلزامه تكرارها
- ١١٧ ..... دوران الأمر بين الاحتياط و الامتثال الظنى
- ١١٩ ..... دوران الأمر بين الاحتياط و العمل بالظن الانسدادي
- ١٢٥ ..... مباحث الظن
- ١٢٥ ..... الكلام فى الظن
- ١٢٥ ..... اشاره
- ١٢٥ ..... الجبهه الأولى: عدم كون الحجيه ذاتيه للظن
- ١٢٥ ..... اشاره
- ١٢٥ ..... انحصار حجيه الظن بالجعل الشرعى
- ١٢٦ ..... القول بكفايه الظن فى سقوط التكليف
- ١٢٧ ..... الجبهه الثانيه: البحث عن إمكان التعبد بالظن



- ١٢٧ ..... اشاره
- ١٢٧ ..... دعوى الأنصارى امكان التعبد بالظن لبناء العقلاء
- ١٢٧ ..... مناقشه صاحب الكفايه كلام الشيخ
- ١٢٨ ..... نقد ما ذكره النائينى فى المقام
- ١٣٠ ..... الوجه الأول لاستحاله التعبد بالظن
- ١٣٠ ..... اشاره
- ١٣٠ ..... نقد كلام ابن قبه
- ١٣٣ ..... أقسام السببيه
- ١٣٨ ..... الوجه الثانى لاستحاله التعبد بالظن
- ١٣٨ ..... اشاره
- ١٣٩ ..... كيفيه جمع الشيخ بين الحكم الواقعى و الظاهرى
- ١٤٠ ..... كيفيه جمع الآخوند بين الحكم الواقعى و الظاهرى
- ١٤٤ ..... كيفيه جمع النائينى بين الحكم الواقعى و الظاهرى
- ١٥٢ ..... الجبهه الثالثه: البحث عن وقوع التعبد بالظن
- ١٥٢ ..... اشاره
- ١٥٢ ..... مقتضى الأصل عند الشك فى الحجيه
- ١٥٣ ..... ما ذكره الشيخ فى تأسيس الأصل
- ١٥٥ ..... التمسك بالآيات لاثبات حرمه العمل بالظن
- ١٥٥ ..... كلام المحقق النائينى فى المقام
- ١٥٦ ..... إرشاد الآيات إلى حكم العقل بعدم حجيه الظن
- ١٥٨ ..... التمسك باستصحاب عدم حجيه الظن
- ١٦١ ..... المبحث الأول فى حجّيه الظواهر
- ١٦١ ..... تسالم العقلاء على حجيه الظهور
- ١٦١ ..... الأمر الأول: عدم قاده الظن بالخلاف فى حجيه الظواهر
- ١٦٢ ..... الأمر الثانى: اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه
- ١٦٦ ..... الأمر الثالث: منع الأخبار بين حجيه ظواهر الكتاب

١٧٠	تذييل:
١٧٦	المبحث الثاني في حجّيه قول اللغوى
١٧٦	اشاره
١٧٦	الوجه الأوّل: الاستدلال على حجّيه قول اللغوى بكونه من أهل الخبره
١٧٧	الوجه الثاني: الاستدلال على حجّيه قول اللغوى بالاجماع
١٧٨	الوجه الثالث: الاستدلال على حجّيه قول اللغوى بالانسداد الصغير
١٧٨	ذكر بعض الأعظم تقريبا آخر للانسداد
١٨٠	المبحث الثالث في حجّيه الاجماع المنقول بخبر الواحد
١٨٠	اشاره
١٨٠	تقسيم الشيخ الأخبار عن شىء إلى أقسام
١٨٢	مستند بعض الاجماع
١٨٣	مقاله المحقق العراقى فى حجّيه الاجماع المنقول
١٨٤	مدرك حجّيه الاجماع المحضّل
١٨٨	المبحث الرابع فى حجّيه الشهره
١٨٨	اشاره
١٨٨	القسم الأوّل: الشهره فى الروايه
١٨٨	ضعف سند و دلالة مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله
١٩٠	القسم الثاني: هى الشهره العمليه
١٩١	القسم الثالث: هى الشهره الفتوائيه
١٩٤	المبحث الخامس فى حجّيه خبر الواحد
١٩٤	البحث عن كون حجّيه الخبر مسأله اصوليه
١٩٥	كلام الشيخ الأنصارى فى المقام
١٩٦	توجيه بعض المحققين كلام الشيخ
١٩٧	الخلافا فى حجّيه خبر الواحد
١٩٧	أدله المنكرين لحجّيه خبر الواحد
٢٠٢	أدله حجّيه خبر الواحد

- ٢٠٢ ..... ١- الاستدلال بآيه النبأ
- ٢٠٢ ..... الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف
- ٢٠٤ ..... الوجه الثاني: كلام الشيخ الأنصارى فى المقام
- ٢٠٦ ..... عدم الواسطه بين العادل و الفاسق
- ٢٠٧ ..... الوجه الثالث: الاستدلال بمفهوم الشرط
- ٢٠٨ ..... ضابط الجملة الشرطيه التى سيقى لتحقق الموضوع
- ٢١٣ ..... الاشكالات على دلالة الآيه على المفهوم
- ٢١٨ ..... أقسام الحكومه
- ٢٢٥ ..... إشكالات على أصل حجيه خبر الواحد
- ٢٣٠ ..... دوران الأمر بين التخصيص و التخصص
- ٢٣٢ ..... الاشكالات الثانى فى حجيه الخبر مع الواسطه
- ٢٣٦ ..... ٢- الاستدلال بآيه النفر
- ٢٣٧ ..... توقف الاستدلال بالآيه على ثبوت امور ثلاثه
- ٢٣٨ ..... الاشكالات على الاستدلال بالآيه
- ٢٤٢ ..... ٣- الاستدلال بآيه الكتمان
- ٢٤٣ ..... ٤- الاستدلال بآيه الذكر
- ٢٤٤ ..... ٥- الاستدلال بآيه الاذن
- ٢٤٦ ..... الاستدلال على حجيه الخبر بطوائف من الروايات
- ٢٤٨ ..... أقسام التواتر
- ٢٤٩ ..... حجيه الخبر الموثوق به
- ٢٥١ ..... الاستدلال على حجيه الخبر بالاجماع
- ٢٥٣ ..... استقرار سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة
- ٢٥٣ ..... الجواب عن توهم رادعيه الآيات للسيره
- ٢٥٩ ..... بقى فى المقام أمران
- ٢٥٩ ..... الأمر الأول: الكلام فى جبر عمل المشهور ضعف الخبر
- ٢٦٠ ..... الأمر الثانى: الكلام فى وهن الخبر باعراض المشهور

- ٢٦١ ..... الاستدلال على حجّيه الخبر بحكم العقل
- ٢٦١ ..... الوجه الأوّل: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار
- ٢٦١ ..... كلام الشيخ و إيراد صاحب الكفايه عليه
- ٢٦٤ ..... هل يترتب على وجوب العمل بالخبر ما يترتب على حجّيته؟
- ٢٦٤ ..... المقام الأوّل: الكلام فى تقدّم الخبر على الاصول العمليه
- ٢٦٩ ..... المقام الثانى: الكلام فى تقدّم الخبر على أصاله العموم و الاطلاق
- ٢٧٢ ..... الوجه الثانى: ما ذكره صاحب الوافيه
- ٢٧٣ ..... الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الحاشيه
- ٢٧٥ ..... الكلام فى حجّيه الظن المطلق
- ٢٧٥ ..... أدله حجّيه الظن
- ٢٧٥ ..... اشاره
- ٢٧٩ ..... الجبهه الأولى: مقدمات الانسداد
- ٢٨٠ ..... الجبهه الثانيه: فى تعيين نتيجه المقدمات و أنّها الكشف أو الحكومه
- ٢٨٢ ..... الجبهه الثالثه: فى أنّ نتيجه المقدمات مطلقه أو مهمله
- ٢٨٥ ..... الجبهه الرابعه: البحث عن تماميه مقدمات الانسداد
- ٢٩٠ ..... الكلام فى حكومه قاعده نفي الضرر و الحرج على الاحتياط
- ٢٩٧ ..... خاتمه:
- ٢٩٨ ..... حجّيه الظن بالاصول الاعتقديه
- ٢٩٨ ..... اشاره
- ٢٩٩ ..... المقام الأوّل: عدم وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى الصانع و توحيد
- ٢٩٩ ..... اشاره
- ٢٩٩ ..... وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى النبوه و الإمامه و المعاد
- ٣٠٠ ..... المقام الثانى: جريان أحكام الكفر على الجاهل القاصر بالاصول الاعتقديه
- ٣٠٠ ..... المقام الثالث: شهره عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب
- ٣٠٠ ..... حجّيه الظن بما يجب التبانى و عقد القلب عليه
- ٣٠١ ..... حجّيه الظن بالامور التكوينيّه و التاريخيه

- ٣٠٣ ..... الكلام في الجبهه الأولى: شهره انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور
- ٣٠٤ ..... الجبهه الثانيه: شهره وهن الخبر باعراض المشهور عنه
- ٣٠٥ ..... استكشاف معنى اللفظ من حمل جماعه من العلماء لفظا على معنى خاص
- ٣٠٦ ..... الجبهه الثالثه: ترجيح أحد المتعارضين بالظن
- ٣٠٧ ..... مباحث الشك
- ٣٠٧ ..... لأصول العمليه
- ٣٠٧ ..... أصاله البراءه
- ٣٠٧ ..... اشاره
- ٣٠٩ ..... الأمر الأول: تقسيم مباحث الاصول
- ٣١٢ ..... الأمر الثاني: حصر الاصول العمليه و مواردھا في أربعة
- ٣١٢ ..... اشاره
- ٣١٣ ..... سبب عدم ذكر قاعده الطهاره في علم الاصول
- ٣١٥ ..... الأمر الثالث: وجه تقسيم الشيخ مسائل الشك في التكليف إلى ثمانية
- ٣١٨ ..... الأمر الرابع: اختصاص نزاع الاصولي مع الأخباري في الصغرى لا الكبرى
- ٣١٨ ..... اشاره
- ٣٢٠ ..... أدله البراءه
- ٣٢٠ ..... الأول: الاستدلال بالآيات على البراءه
- ٣٢٢ ..... الثاني: الاستدلال بالروايات على البراءه
- ٣٢٢ ..... ١-حديث الرفع
- ٣٢٩ ..... تنبيهات حديث الرفع
- ٣٢٩ ..... التنبيه الأول: الإشكال على الحديث بأنّ ظاهره الرفع لا الدفع
- ٣٣١ ..... التنبيه الثاني: اختلاف الرفع بالنسبه إلى الامور التسعه
- ٣٣٢ ..... التنبيه الثالث: عموم حديث الرفع للأحكام الوضعيه و للموضوعات
- ٣٣٣ ..... هل يجب الاتيان بغير ما اضطرّ إلى تركه من الأجزاء و الشرائط؟
- ٣٣٥ ..... التنبيه الرابع: عدم ارتفاع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكوره في الحديث
- ٣٣٦ ..... التنبيه الخامس: اعتبار أمرين في شمول حديث الرفع

- الأول: اعتبار ترتب الحكم على فعل المكلف ..... ٣٣٦
- الثاني: اعتبار المنه في رفع الحكم ..... ٣٣٦
- التنبيه السادس: جريان البراءة في التكاليف غير الازاميه ..... ٣٣٦
- ٢-حديث الحجب ..... ٣٣٧
- ٣-روايات الحل ..... ٣٣٩
- ٤-حديث السعه ..... ٣٤٦
- ٥-حديث كل شيء مطلق ..... ٣٤٧
- الثالث: الاستدلال بالاجماع على البراءة ..... ٣٥٠
- الرابع: الاستدلال بالعقل على البراءة ..... ٣٥١
- الجهة الأولى: البحث عن تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان ٣٢٨ ..... ٣٥٢
- الجهة الثانيه: كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و قاعده دفع الضرر ..... ٣٥٢
- المراد بالضرر المحتمل الواجب دفعه ..... ٣٥٣
- كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و أدله الاحتياط ..... ٣٥٧
- الوجه الخامس: الاستدلال على البراءة بالاستصحاب ..... ٣٥٧
- استصحاب البراءة الثابته قبل البلوغ ..... ٣٦١
- الاشكالات على استصحاب البراءة ..... ٣٦١
- أدله الأخباريين على وجوب الاحتياط ..... ٣٦٨
- الأول: الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط ..... ٣٦٨
- الثاني: الاستدلال بالأخبار على وجوب الاحتياط ..... ٣٦٩
- وجه تقديم أدله البراءة على أخبار الاحتياط ..... ٣٧٣
- توهم تقدم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة ..... ٣٧٤
- الثالث: الاستدلال على البراءة بحكم العقل من وجوه ..... ٣٧٥
- الوجه الأول: العلم الاجمالي بالتكاليف ..... ٣٧٥
- الوجه الثاني: أصاله الحظر ..... ٣٨٠
- الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل ..... ٣٨٠
- تنبيهات أصاله البراءة ..... ٣٨١

- ٣٨١ ..... اشاره
- ٣٨١ ..... التنبيه الأول: أصاله عدم التذكيه
- ٣٨١ ..... كلام الشيخ الأنصارى فى المقام
- ٣٨٢ ..... أقسام الشك فى حليه اللحم من جهه الشبهه الموضوعيه
- ٣٨٤ ..... صور الشك فى حليه اللحم من حيث الشبهه الحكيمه
- ٣٨٥ ..... الكلام فى ترتب النجاسه أيضا على أصل عدم التذكيه
- ٣٨٨ ..... التنبيه الثانى: حسن الاحتياط فى التوصليات و العبادات
- ٣٨٨ ..... التنبيه الثانى: حسن الاحتياط فى التوصليات و العبادات
- ٣٨٩ ..... الأمر الأول: هل إن أوامر الاحتياط إرشاديه أو مولوته؟
- ٣٩١ ..... الأمر الثانى: هل إن أوامر الاحتياط فى طول الأمر الواقعى أو فى عرضه؟
- ٣٩٢ ..... التنبيه الثالث: قاعده التسامح فى أدله السنن
- ٣٩٢ ..... أخبار من بلغ
- ٣٩٧ ..... التنبيه الرابع: جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه
- ٣٩٨ ..... صور تعلق النهى بالطبيع
- ٤٠٠ ..... التنبيه الخامس: عدم لزوم اختلال النظام من الاحتياط فى كل فرد
- ٤٠٥ ..... أصاله التخيير
- ٤٠٥ ..... دوران الأمر بين محذورين
- ٤٠٥ ..... اعتبار أمرين فى محل النزاع
- ٤٠٥ ..... اشاره
- ٤٠٦ ..... المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحده الواقعه
- ٤٠٦ ..... الأقوال فى المسأله و أدلتها
- ٤١٣ ..... المقام الثانى: دوران الأمر بين المحذورين مع كون أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا
- ٤١٣ ..... أقسام العلم الاجمالى
- ٤١٤ ..... دوران الأمر بين محذورين فى العبادات الضمنيه
- ٤١٧ ..... المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعه
- ٤١٩ ..... الكلام فى تقديم محتمل الأهميه من المحذورين

- ٤٢٢ ..... الكلام فى كون التخيير فى المقام بدويا أو استمراريا
- ٤٢٧ ..... أصله الاحتياط .....
- ٤٢٧ ..... اشاره .....
- ٤٢٧ ..... المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين .....
- ٤٢٧ ..... اشاره .....
- ٤٢٨ ..... المقام الأول: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهرى فى تمام الأطراف .....
- ٤٣١ ..... المقام الثانى: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف .....
- ٤٣٤ ..... المقام الثالث: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهرى لتمام الأطراف .....
- ٤٣٥ ..... المقام الرابع: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهرى لبعض الأطراف .....
- ٤٣٦ ..... البحث عن شمول أدله الاصول لجميع الأطراف تخييرا .....
- ٤٤٠ ..... تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين .....
- ٤٤٠ ..... التنبيه الأول: اختلاف الاصول الجارية فى أطراف العلم الاجمالى .....
- ٤٤٥ ..... التنبيه الثانى: نفي الملازمة بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه .....
- ٤٤٦ ..... التنبيه الثالث: الاتيان ببعض الأطراف مع مصادفته للواقع .....
- ٤٤٧ ..... التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محل الابتلاء بعد العلم الاجمالى .....
- ٤٥١ ..... التنبيه الخامس: لو كان الأثر فى بعض الأطراف أكثر من البعض الآخر .....
- ٤٥٣ ..... التنبيه السادس: العلم الاجمالى فى التدريجات .....
- ٤٥٨ ..... التنبيه السابع: الشبهه غير المحصوره .....
- ٤٥٨ ..... المقام الأول: تعريف الشبهه غير المحصوره .....
- ٤٦٣ ..... المقام الثانى: ما استدل به على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه غير المحصوره .....
- ٤٦٥ ..... الأول: هل يجرى حكم الشك فى أطراف الشبهه غير المحصوره أو يكون الشك كالعدم؟ .....
- ٤٦٦ ..... الثانى: شبهه الكثير فى الكثير .....
- ٤٦٧ ..... التنبيه الثامن: الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالى .....
- ٤٦٧ ..... توقف انحلال العلم الاجمالى للاضطرار على رفعه جميع الآثار .....
- ٤٦٩ ..... المقام الأول: الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين .....
- ٤٦٩ ..... الصوره الأولى: حدوث الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به .....



- ٤٧٢ ..... الصورة الثانيه: حدوث الاضطرار قبل التكليف و قبل العلم به
- ٤٧٣ ..... الصورة الثالثه: حدوث الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به
- ٤٧٥ ..... المقام الثاني: الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه
- ٤٧٩ ..... لو صادف ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي
- ٤٨٠ ..... الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه
- ٤٨١ ..... التنبيه التاسع: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
- ٤٨٦ ..... المسأله الأولى: الشك في اشتراط التكليف بدخول الأطراف في محل الابتلاء
- ٤٨٧ ..... المسأله الثانيه: الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه
- ٤٨٩ ..... جريان البراءه عند الشك في القدره
- ٤٩٠ ..... التنبيه العاشر: اشتراط تنجيز العلم الاجمالي بترتب أثر على كل واحد من الأطراف
- ٤٩١ ..... التنبيه الحادي عشر: جريان الاصول الطويله في أطراف العلم الاجمالي
- ٤٩٥ ..... التنبيه الثاني عشر: ملاقي بعض أطراف الشبهه المحصوره
- ٥٠٠ ..... إنّ الكلام في الملاقي يتم في مسائل ثلاث:
- ٥٠٠ ..... ١-تحقق الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالي
- ٥٠٣ ..... الشبهه الحيدريه
- ٥٠٦ ..... ٢-تحقق الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالي
- ٥١١ ..... ٣-ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها
- ٥١٨ ..... المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر
- ٥١٨ ..... اشاره
- ٥١٩ ..... المقام الأول: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء الخارجيه
- ٥١٩ ..... الجهه الأولى: في جريان البراءه العقليه و عدمه.
- ٥١٩ ..... الوجوه التي ذكروها لتقريب البراءه العقليه
- ٥٢٠ ..... الأمر الأول: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري
- ٥٢٠ ..... الأمر الثاني: كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسى
- ٥٢٣ ..... الموانع التي ذكروها لجريان البراءه العقليه
- ٥٣٢ ..... الجهه الثانيه: جريان البراءه الشرعيه في المقام

- ٥٣٦ ..... تنبيه: الاشكال فى وجوب الأقل بعد جريان البراءه عن الأكثر
- ٥٣٧ ..... التمسك بالاستصحاب للاشتغال
- ٥٣٩ ..... التمسك بالاستصحاب للبراءه
- ٥٤٠ ..... المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه
- ٥٤٠ ..... القسم الأول: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب على نحو الشرطيه موجودا مستقلا
- ٥٤١ ..... القسم الثانى: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب أمرا غير مستقل عنه خارجا
- ٥٤٢ ..... القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مقوما له
- ٥٤٣ ..... أقسام دوران الأمر بين التعيين و التخيير
- ٥٤٤ ..... ١- دوران الأمرى بين التعيين و التخيير فى مرحله الجعل
- ٥٥٣ ..... ٢- دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه
- ٥٥٤ ..... ٣- دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال
- ٥٥٦ ..... تنبيهات الأقل و الأكثر
- ٥٥٦ ..... التنبيه الأول: إذا ثبتت جزئيه شىء لواجب فهل هى مطلقه؟
- ٥٥٦ ..... البحث عن إمكان تكليف الناسى
- ٥٥٩ ..... المقام الأول: مقتضى الاصول اللفظيه فى المقام
- ٥٦٢ ..... المقام الثانى: مقتضى الاصول العمليه فى المقام
- ٥٦٤ ..... التنبيه الثانى: حكم الزيادة العمديه و السهويه
- ٥٧٠ ..... التنبيه الثالث: قاعده الميسور
- ٥٧٠ ..... الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الميسور
- ٥٧٦ ..... الاستدلال بالروايات على قاعده الميسور
- ٥٨٦ ..... التنبيه الرابع: دوران الأمر بين الجزئيه و الشرطيه و بين المانعيه و القاطعيه
- ٥٨٩ ..... خاتمه فى شرائط جريان الأصول
- ٥٨٩ ..... اشاره
- ٥٩٠ ..... اشتراط البراءه العقليه بالفحص
- ٥٩٠ ..... عدم اشتراط البراءه الشرعيه فى الموضوعات بالفحص
- ٥٩٠ ..... أدله اعتبار الفحص فى جريان البراءه الشرعيه فى الأحكام

- ٥٩٦----- اشتراط الاستصحاب و سائر الاصول بالفحص
- ٥٩٧----- بقى الكلام فى جهات من البحث
- ٥٩٧----- اشاره
- ٥٩٧----- الجبهه الاولى: المقدار اللازم من الفحص
- ٥٩٧----- الجبهه الثانيه: طريقه وجوب التعلم
- ٦٠٣----- الجبهه الثالثه: عموميه وجوب التعلم لاحتمال الابتلاء
- ٦٠٥----- الجبهه الرابعه: العقاب على ترك الفحص
- ٦٠٧----- الجبهه الخامسه: حكم عمل التارك للتعلم
- ٦١٠----- الكلام فى عقاب من صلى جهرا فى موضع الاخفات
- ٦١٤----- الجبهه السادسه: وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه
- ٦١٧----- الجبهه السابعه: اشتراط الفاضل التونى شرطين للبراءه
- ٦٢٤----- قاعده لا ضرر
- ٦٢٤----- ختام:
- ٦٢٤----- اشاره
- ٦٢٤----- الجبهه الاولى: بيان سند الروايات و متنها
- ٦٢٩----- الجبهه الثانيه: فقه الحديث و معناه
- ٦٤٠----- الجبهه الثالثه: كيفيه انطباق الحديث على قصه سمره
- ٦٤٢----- تنبيهات:
- ٦٤٢----- التنبيه الأول: اختصاص الحديث برفع الحكم الالزامى
- ٦٤٤----- التنبيه الثانى: كون الضرر فى العبادات و المعاملات شخصا
- ٦٤٦----- التنبيه الثالث: و هى القاعده بكثره التخصيصات
- ٦٥١----- التنبيه الرابع: حكمه لا ضرر على العمومات الأوليه
- ٦٥٤----- التنبيه الخامس: كون الضرر فى القاعده الضرر الواقعى
- ٦٥٥----- الاشكال فى تقييد خيار الغبن و العيب بجهل المغبون
- ٦٥٥----- تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريتها
- ٦٦٠----- حرمة الاضرار بالنفس

٦٦٩	فرع: إذا تيمم و صلى باعتقاد عدم الماء أو الضرر ثم انكشف الخلاف
٦٧٢	التنبيه السادس: حكومه لا ضرر على الأحكام العدميه
٦٧٦	التنبيه السابع: في تعارض الضررين
٦٨٥	فهرس الموضوعات
٦٨٥	اشاره
٦٨٧	مباحث القطع
٦٩٤	مباحث الظن
٧٠٤	مباحث الأصول العمليه
٧٠٤	أصالة البراءه
٧٠٩	أصالة التخيير
٧٠٩	أصالة الاحتياط
٧١٦	قاعده لا ضرر
٧١٨	المجلد ٢
٧١٨	اشاره
٧١٩	مباحث الاستصحاب
٧١٩	اشاره
٧٢١	الكلام في الاستصحاب
٨٢٤	التنبيه الأول
٨٢٧	التنبيه الثاني
٨٣١	التنبيه الثالث
٨٣٩	التنبيه الرابع
٨٤٣	التنبيه الخامس
٨٧٩	التنبيه السادس
٨٩٢	التنبيه السابع
٨٩٩	التنبيه الثامن
٩٢٩	التنبيه التاسع

٩٣٠	التنبيه العاشر
٩٣٠	اشاره
٩٥٧	تنبيه
٩٦٨	التنبيه الحادى عشر
٩٧١	التنبيه الثانى عشر
٩٧٥	التنبيه الثالث عشر
٩٨٦	التنبيه الرابع عشر
٩٨٩	التنبيه الخامس عشر
١٠٣٣	قاعده الفراغ و التجاوز
١٠٣٣	اشاره
١٠٣٣	الكلام فى قاعده الفراغ و التجاوز
١٠٣٣	اشاره
١٠٨٣	فرع
١١٠٠	فرع
١١٠٥	أصالة الصحه
١١٠٥	الكلام فى أصالة الصحه
١١٠٥	اشاره
١١١٥	تنبيه
١١٢٧	الكلام فى تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد
١١٣٠	الكلام فى تعارض الاستصحاب مع القرعه
١١٣٥	التعادل و الترجيح
١١٣٥	الكلام فى التعادل و الترجيح
١١٤٤	الكلام فى الفرق بين التعارض و التزاحم
١١٤٤	اشاره
١١٥٤	فرع
١١٨٢	انقلاب النسبه

١٢٣٤	تنبيه:
١٢٣٩	الاجتهاد و التقليد
١٢٣٩	خاتمه فى الاجتهاد و التقليد
١٢٤٧	الكلام فى التجزى
١٢٤٩	الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد
١٢٥١	الكلام فى التخطئه و التصويب
١٢٥٤	الكلام فى التقليد
١٢٥٦	الكلام فى أحكام التقليد
١٢٥٦	اشاره
١٢٤٤	فروع:
١٢٤٥	تذييل:
١٢٧٨	شكر و تقدير
١٢٧٩	تعريف مركز

## مصباح الاصول: تقرير الابحاث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي الاصول العمليه

### اشاره

سرشناسه: واعظ الحسيني، محمد سرور

عنوان و نام پديد آور: مصباح الاصول: تقرير الابحاث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي الاصول العمليه /  
تاليف محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي.

مشخصات نشر: قم: موسسه احيا آثار الامام الخويي، ۱۴ق. = ۲م. = ۱۳-

مشخصات ظاهري: ج.

فروست: موسوعه الامام الخويي.

شابك: ج. ۴۷، چاپ سوم ۷۳۳۶-۱۶-۰: ج. ۴۸، چاپ سوم ۷۳۳۶-۲۰-۹:

يادداشت: فهرستتويسي براساس جلد دوم، ۱۴۲۲ق. = ۲۰۰۱م. = ۱۳۸۰.

يادداشت: عربي

يادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۲۰۰۱م. = ۱۳۸۰)

يادداشت: ج. ۴۷ و ۴۸ (چاپ سوم: ۱۴۲۸ق. = ۲۰۰۷م. = ۱۳۸۶).

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: خوئي، سيد ابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱.

شناسه افزوده: قيومي اصفهاني، جواد، ۱۳۴۲ -

شناسه افزوده: موسسه احيا آثار الامام الخوئي (ره)

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸ و ۱۵م ۶۳ ۱۳۰۰ی

رده بندي ديويي: ۲۹۷

شماره كتابشناسي ملي: ۱۱۴۱۵۵۰

ص: ١

المجلد ١

اشاره





## مباحث القطع

### مقدمه المؤلف

الحمد لله رب العالمين، و الصلاه و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين محمّد و آله الأطهار المعصومين.

أمّا بعد، فهذه ثمرات اقتطفتها من شجره طيّبه، و دُرر كلمات تلقّيتها من أبحاث قيمه لحضره سيّدنا الأستاذ العلامة صراف نقود العلم بأفكاره الباكره العميقه، غوّاص بحار الفضل بأنظاره العاليه الدقيقه، المحدثّ الخير و الفقيه البارع البصير و الأصولى الشهير، و الرجالى الكبير حجّه الاسلام و المسلمين آيه الله العظمى فى العالمين سيّدنا و مولانا الحاج السيّد أبو القاسم الخوئى ( أدام الله ظلّه العالى و متّع المسلمين بوجوده الشريف) .

و سنتعرّض فى هذا الجزء لمباحث القطع و الظن و الشك إن شاء الله تعالى. كما تعرّضنا قبل هذا فى الجزء الثالث لمباحث الاستصحاب و التعادل و الترجيح و الاجتهاد و التقليد. و من الله سبحانه نستمدّ العون و التوفيق.

المؤلّف

### التنبيه على أمور:

#### اشاره

و قبل الشروع فيها لا بدّ من التنبيه على أمور:

### الأمر الأوّل: خروج القطع عن مسائل علم الاصول

الأمر الأوّل: أنّه لا- ينبغى الشك فى أنّ مبحث القطع ليس من مسائل علم الاصول، إذ قد عرفت فى أوّل بحث الألفاظ (١) أنّ المسأله الأصوليه هى ما تكون نتيجتها - على تقدير التماميه - موجه للقطع بالوظيفه الفعليه، و أمّا القطع بالوظيفه فهو بنفسه نتيجته، لا- أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفه، و إن شئت قلت: إنّ المسأله الأصيليه ما تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الفرعى بحيث لو انضمت إليها صغراها أنتجت حكماً فرعياً، و من الظاهر أنّ القطع بالحكم لا يقع فى طريق استنباط الحكم، بل هو بنفسه نتيجته.

و بالجملة: القطع بالحكم ليس إلّما انكشف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدّمه لانكشافه كى يكون البحث عنه من المسائل الأصيليه. و يزداد هذا وضوحاً بتذكر ما أسلفناه فى بيان فهرس مسائل علم الاصول (٢) و لا- حاجه إلى الاعاده، و بما أنّ القطع بالوظيفه نتيجته المسائل الأصيليه - إذ العلم بالوظيفه من لوازم العلم بالمسائل الأصيليه بعد ضمّ الصغرى إليها - ناسب البحث

---

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

٢-٢) المصدر السابق ص ١-٤

استطراداً. و باعتبار أن مرجع البحث عن حجّيه القطع إلى صحّه العقاب على مخالفته، يكون شبيهاً بالمسائل الكلاميه الباحثه عن المبدأ و المعاد و ما يصح عنه تعالى و ما لا يصح.

هذا كلّه فى القطع الطريقي، و أمّا القطع الموضوعى فهو و إن كان دخيلاً فى فعلية الحكم إلّما أنّ نسبته إليه هى نسبه سائر الموضوعات إلى الأحكام، فإذا جعل القطع بشىء موضوعاً لوجوب التصديق مثلاً، تكون نسبه القطع إلى وجوب التصديق هى نسبه الخمر إلى الحرمة، فكما أنّ الحرمة ليست مستنبطه من الخمر بل مستنبطه من الأدله الداله على حرمة الخمر، كذلك وجوب التصديق ليس مستفاداً من القطع بل من الأدله الداله على وجوب التصديق عند القطع بشىء، فالبحث عن القطع الموضوعى أيضاً ليس داخلياً فى علم الأصول. نعم، القواعد التى يستنبط منها وجوب التصديق عند القطع بشىء تكون من المسائل الأصوليه كما هو ظاهر.

### الأمر الثانى: المراد بالمكلف فى كلام الشيخ

#### اشاره

الأمر الثانى: أنّه هل المراد من المكلف المذكور فى كلام شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) (1) هو خصوص المجتهد أو الأعم منه و من المقلد؟

مقتضى الاطلاق الثانى، و هو الصحيح، لعدم اختصاص الأقسام و ما يذكر لها من الأحكام بالمجتهد. و توضيح المقام يقتضى التكلم فى مقامات ثلاثه:

١ - فى بيان حكم المجتهد بالنسبه إلى تكليف نفسه.

٢ - فى بيان حكم المقلد بالنسبه إلى تكليفه.

٣ - فى بيان حكم المجتهد بالنسبه إلى تكليف مقلديه.

ص: ٤

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

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

هذا كلّه في الحكم الواقعي، وكذا الحال في الحكم الظاهري، فإن حصل له القطع به - كما إذا قطع بفتوى المجتهد في مورد - عمل به، وإلّا فإن قام عنده طريق معتبر - كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا - أخذ به، وإلّا رجع إلى الأصل العملي، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشك في تبديلها يستصحب بقاءها، وإن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة، دار الأمر بين المحذورين فيتخير، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلاً - والآخر بوجوب التمام وجب عليه الاحتياط، وإلّا أن يثبت قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي على ما ادّعاه شيخنا الأنصاري (قدس سره) (1) إذن فيتخير.

و الحاصل: أنّه لا فرق بين المجتهد والمقلد إلّا في خصوصيه الطرق

ص: ٥

و الأمارات، فإن طرق المجتهد إلى الأحكام هي الكتاب و السنّه، و طريق المقلد هو فتوى المجتهد فقط، و كما أنّ ظواهر الكتاب و السنّه حجّه للمجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجّه للمقلد، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد.

و أمّا المقام الثالث: فتوضيح الكلام فيه: أنّ المجتهد إذا التفت إلى حكم متعلق بمقلديه دون نفسه - سواء كان الحكم بجميع مراتبه مختصاً بغيره كالأحكام المختصة بالنساء، أو بفعليته كأحكام الحج مع عدم كونه مستطيعاً، و أحكام الزكاه مع عدم كونه مالكاً للنصاب، ففي جميع ذلك - إن حصل له القطع بالحكم أو قام عنده طريق معتبر عليه أفتى به بلا إشكال فيه، و إلّا فله الرجوع إلى الأصول العمليه و الإفتاء بمؤداها.

### الإشكال في إجراء المجتهد الأصل بالنسبه إلى تكليف مقلديه

و قد يستشكل في الرجوع إلى الأصول: بأنّ جريان الأصل موضوعه المكلف الشاك، و المقلد الذي يتوجه إليه التكليف ليس له شك في الحكم، لكونه غير ملتفت إليه، فكيف يفتى المجتهد في حقه بمؤدى الأصل، و المجتهد و إن كان شاكاً إلّا أنّ التكليف غير متوجه إليه على الفرض، فمن توجه إليه التكليف غير شاك في الحكم، و من شكّ فيه لم يتوجه إليه التكليف، فلا موضوع للرجوع إلى الأصل العملى.

و أجاب عنه شيخنا الأنصارى (قدس سره): بأنّ المجتهد نائب عن المقلد في إجراء الأصل، فيكون الشك من المجتهد بمنزله الشك من المقلد (١).

و فيه: أنّه لا دليل على هذه النيايه، و أدله الأصول العمليه لا عموم لها للشك النيابى.

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

ص: ٦

فيشك فيه كما شك في المجتهد، كما إذا شك في طهاره الماء القليل المتنجس المتم كراً و نجاسته، فللمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين المقلد و شكّه، فإنّه كان متيقناً بنجاسه الماء قبل التتميم و شك في بقائه بعده، فيجرى الاستصحاب في حقه و يفتى بمؤداه، و له أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين نفسه و شكّه، فإنّه متيقن بالحكم في حق مقلده شاك في بقائه، فيجرى الاستصحاب و يفتى بمؤداه، و يرجع المقلد إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، إذ لا اختصاص لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم بما إذا كان علم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأماره.

و إن كان الحكم ممّا لا يلتفت إليه المقلد، كما إذا لم يكن فعلياً في حقه و مورداً لابتلائه إلى الآن، فلا بد للمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه و شكّه، لكونه متيقناً بالحكم في حق مقلده شاكاً في بقائه على ما تقدّم، و كذا الحال فيما إذا كان الشك مورداً للاحتياط، كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف فيفتى بوجوب الاحتياط بمقتضى علمه الاجمالي، و كذا عند دوران الأمر بين المحذورين يفتى بالتخير، و يرجع المقلد إليه في جميع ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لما تقدّم من عدم اختصاص هذا الحكم بما إذا كان علم العالم مستنداً إلى العلم الوجداني أو الأماره القائم على الحكم الواقعي.

و قد يستشكل أيضاً: بأنّه لا يجوز الرجوع إلى الأصل العملي إلّا بعد الفحص عن الدليل على ما هو المذكور في محله (1) و المقلد عاجز عن الفحص فكيف يفتى له بوجوب العمل بمؤدى الأصل، مثلاً البراء العقليه مبتنيه على قاعده قبح العقاب بلا بيان، و ليس في حق المجتهد احتمال العقاب ليرجع إليها، و المقلد عاجز عن الفحص و إحراز عدم البيان حتّى تنطبق القاعده عليه.

ص: ٧

و الجواب: أنّ المجتهد يفحص و يبين له الصغرى و أنّ المقام ممّا لم تقم فيه حجّه على التكليف، و يرجع المقلد إليه من باب الرجوع إلى أهل الخبره فى تشخيص الصغرى، فيستقل عقله بما استقلّ به عقل المجتهد من قبح العقاب بلا بيان، فتكون الكبرى وجدانيه للمقلد بعد تشخيص الصغرى بالرجوع إلى المجتهد، و لو فرض أنّ المقلد لم يكن أهلاً لادراك حكم العقل بذلك فيرجع إلى المجتهد فى تشخيص الكبرى أيضاً، فكما بين له أنّ المقام ممّا لم تقم فيه حجّه على التكليف، يبين له أنّ العقاب بلا حجّه و بيان قبيح بحكم العقل.

و بالجملة: فى جميع موارد عجز المقلد عن تشخيص مجرى الأصل العملى، لا نقول بأنّ المجتهد نائب عن المقلد حتّى نطالب بدليل النيايه، بل نقول: إنّ المجتهد ينقح مجرى الأصل بحسب وظيفته، فإنّ وظيفه المجتهد هى وظيفه الإمام (عليه السلام)، و هى بيان الأحكام المجعوله فى الشريعه المقدّسه بنحو القضايا الحقيقيه، غايه الأمر أنّ علم الإمام (عليه السلام) بالحكم ينتهى إلى الوحى، و علم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب و السنّه، و المقلد يرجع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم فى تشخيص الصغرى و تعيين مجرى الأصل فقط، أو فى تطبيق الكبرى أيضاً.

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

### الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف

#### إشاره

الأمر الثالث: ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى، فأمّا أن يحصل له القطع به أو الظن أو الشك. و بحسب هذا التقسيم جعل كتابه مشتملاً على مقاصد ثلاثه:

ص: ٨



١ - فى القطع. ٢ - فى الظن. ٣ - فى الشك. و محط كلامه فى التقسيم هو الحكم الواقعى.

### عدول صاحب الكفايه عن تقسيم الشيخ الأنصارى و المناقشه فيه

و عدل عنه صاحب الكفايه (قدس سره) (١) و ملخص ما ذكره فى وجه العدول أمور ثلاثه:

الأول: أنه لا بدّ من أن يكون المراد من الحكم هو الأعم من الواقعى و الظاهرى، لعدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعى.

وعليه فلا بدّ من أن يجعل التقسيم ثنائياً، بأن يقال إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى، فإما أن يحصل له القطع به أو لا، و على الثانى لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتباع الظن لو حصل له و تمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومه، و إن لم يحصل له الظن أو حصل و لكن لم تتم مقدمات الانسداد على تقرير الحكومه، فعليه الرجوع إلى الأصول العمليه العقلية: من البراءه و الاشتغال و التخيير على اختلاف الموارد.

الثانى: أنه لا بدّ من تخصيص الحكم بالفعلى، لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلى، لعدم ترتب أثر على الحكم الانشائى ما لم يبلغ مرتبه الفعليه.

الثالث: أنه لا بدّ من تبديل الظن بالطريق المعبر، لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، فإنّ الظن غير المعبر محكوم بحكم الشك، و قد جعل فى تقسيم الشيخ (قدس سره) قسماً له. و الأماره المعبره ربّما لا تفيد الظن الشخصى، و لا يعتبر فى حجيتها الظن الشخصى، فهى قسيم الشك، و جعلت فى تقسيم الشيخ (قدس سره) داخله فيه. هذا هو وجه العدول عن تقسيم الشيخ

ص: ٩

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

أقول: الأنسب بمباحث الأصول ما صنعه الشيخ (قدس سره) لأنَّ الغرض من علم الأصول هو تحصيل المؤمن من تبعه التكليف المتوجه إلى العبد من قبل المولى، و المؤمن الأول هو القطع، فينبغي البحث عنه و لو استطراداً في باب، و المؤمن الثاني الأماره المعبره، فلا بدّ من البحث عنها في باب آخر. و المؤمن الثالث هو الرجوع إلى الأصول العمليه الشرعيه المجمعوله عند الشك و العجز عن تحصيل الأولين، أو الأصول العمليه العقلية عند العجز عن جميع ما تقدّم. فلا مناص من البحث عنها في باب ثالث كما هو المتعارف بينهم. وعليه جرى صاحب الكفايه (قدس سره) نفسه. فالتقسيم ناظر إلى هذه الأبحاث الثلاثة و إشاره إجماليه إليها.

فالأنسب هو تثليث الأقسام كما صنعه الشيخ (قدس سره) . و جعل التقسيم ثنائياً، و بيان أحكام الأقسام في الأبواب الثلاثة - كما في الكفايه - لا- يخلو من غرابه، فإنَّ المناسب للتقسيم الثنائي المذكور في الكفايه هو البحث عن القطع بالحكم الأعم من الواقعي و الظاهري في باب، و البحث عن الظن الانسدادي على الحكومه و الأصول العمليه العقلية في باب ثان. إذن لا- يبقى مورد للبحث عن حجّيه الأمارات و البحث عن الأصول العمليه الشرعيه.

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

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من عدم اختصاص أحكام

القطع بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعيه، فهو و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يوجب جعل التقسيم ثنائياً، لأنّ جميع الأبحاث المذكوره فى الأبواب الثلاثه غير مختص بالحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري أيضاً قد يتعلق به القطع كما إذا علمنا بحجيه خبر قائم على حكم من الأحكام، و قد يتعلق به الظن المعبر كما إذا دلّ على حجيه الخبر ظاهر الكتاب مثلاً، و قد يتعلق به الشك كما إذا شككنا فى بقاء حجيه الخبر، فيجرى الاستصحاب. نعم، لا- بدّ من أن ينتهى الأمر بالأخـره إلى القطع، و إلّا لدار أو تسلسل.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) - من أنّه لا بدّ من أن يكون المراد من الحكم هو خصوص الفعلى دون الانشائي، لعدم ترتب أثر على القطع بالحكم الانشائي - فهو خلط بين الانشاء لا بداعى البعث و الزجر، و الانشاء بداعى البعث و الزجر، فإنّ الانشاء لا بداعى البعث و الزجر و إن لم يترتب عليه أثر - كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) - إلّا أنّه ليس من مراتب الحكم أصلاً، فإنّ الانشاء بداعى التهديد كما فى قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (١) أو بداعى التهكم أو غير ذلك لا يطلق عليه الحكم، إذ الانشاء بداعى التهديد ليس إلّا التهديد، فالانشاء بهذا المعنى خارج عن موضوع البحث، لعدم صدق الحكم عليه.

و أمّا الانشاء بداعى البعث و الزجر فيطلق عليه الحكم و إن لم يبلغ مرتبه الفعلية لعدم تحقق موضوعه فى الخارج، فإنّ فعلية الحكم إنّما هى بفعلية موضوعه، و لا نلتزم بعدم ترتب أثر على الحكم الانشائي بهذا المعنى، بل له أثر مهم و هو جواز الافتاء به، فإنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى و إنشائه فى مقام التشريع له الافتاء به و إن لم يبلغ مرتبه الفعلية، فيفتى بوجوب الحجج

ص: ١١

على المستطيع وإن لم يكن المستطيع موجوداً، و بوجوب قطع يد السارق وإن لم تتحقق السرقة في الخارج، و يفتى بوجوب الصوم في شهر رمضان وإن لم يحل الشهر بعد، و هكذا.

و بالجملة: وظيفه المجتهد هي وظيفه الإمام (عليه السلام) و هي بيان الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسه على الموضوع المقدر وجوده بنحو القضيّه الحقيقيه، غايه الأمر أنّ علم الإمام (عليه السلام) بالأحكام ينتهي إلى الوحي، و علم المجتهد بها حاصل من ظواهر الكتاب و السنّه، كما تقدّم.

و إن شئت قلت: إنّ الآثار العقليه للقطع بالحكم - من لزوم متابعه القطع، و التنجيز مع المطابقه و التعذير مع المخالفه - مختصّه بما إذا كان القطع متعلقاً بالحكم الفعلي. و أمّا جواز الافتاء مع القطع بالحكم فغير مختص بالحكم الفعلي، بل يترتب على الأحكام الانشائيه أيضاً كما عرفت. فلا وجه للالتزام بأنّ المراد من الحكم هو خصوص الفعلي، بل الصحيح هو الأعم منه و من الانشائي كما يقتضيه إطلاق كلام الشيخ (قدس سره).

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) من تداخل الأقسام في تقسيم الشيخ (قدس سره) فيمكن الجواب عنه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ المراد من الظن هو الأماره المعتمده، و المراد من الشك عدم قيام الحجه المعتمده على الحكم على ما صرّح به الشيخ (قدس سره) في أوّل بحث البراءه (1) فلا تداخل أصلاً.

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

ص: ١٢

يحصل له القطع، و هو حجه بنفسه بلا- جعل جاعل، و إمّا أن يحصل له الشك، و هو غير قابل للحجيه، إذ ليس فيه كاشفيه أصلاً، و لا- معنى لجعل الحيره حجه كما هو واضح، و إمّا أن يحصل له الظن و هو متوسط بينهما، فإن الحجيه ليست ذاتيه له كالقطع، و لا يمتنع جعله حجه كالشك، فان قام دليل على اعتباره يلحق بالقطع و يكون قطعاً تعديداً تنزلياً، و إلّا فيلحق بالشك و يجرى في مورد الأصل العملي، فالتقسيم المذكور في كلام الشيخ (قدس سره) إنّما هو في رتبه سابقه على الحكم، باعتبار أنّ المكلف الملتفت لا يخلو من هذه الأحوال لىتميز الموضوع في الأبحاث الثلاثة الآتية.

و بعد البحث و التحقيق يظهر: أنّ الظن يلحق بالقطع تارةً و بالشك أخرى، فأين التداخل في الأحكام؟ و نظير المقام ما إذا قيل: الانسان إمّا مسلم و إمّا مشرك و إمّا أهل الكتاب. أمّا المسلم فلا إشكال في عدم جواز الحرب معه، و أمّا المشرك فلا إشكال في جواز الحرب معه، و أمّا أهل الكتاب فيلحق بالمسلم تارةً كما إذا وفوا بالمعاهده التي بينهم و بين المسلمين من إعطاء الجزية و غيرها، و يلحق بالمشرك أخرى كما إذا خالفوا المعاهده، فهل في هذا التقسيم قبل بيان الحكم تداخل؟ و المقام من هذا القبيل بعينه.

## الكلام في حجيه القطع

### و يقع البحث في جهات ثلاث:

#### أشاره

الأولى: في أنّ طريقيته - بمعنى انكشاف المقطوع به به - ذاتيه أو جعليه؟

الثانيه: في أنّ حجّيته - بمعنى كونه منجزاً في صورته المطابقه للواقع و معدّراً في صورته المخالفه - هل هي من لوازم ذاته أو ثابتته ببناء العقلاء أو بحكم العقل؟

و قد خلط بين هاتين الجهتين في كلام الشيخ (قدس سره) (1) فراجع.

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

### الجهه الأولى: ذاته طريقت القطع

أما الجهه الأولى: فالصحيح فيها أن حقيقه القطع هو نفس الانكشاف و ذاته، فلا يعقل الجعل فيه أصلاً بجميع أنحاءه، لا بسيطاً و هو الجعل المتعلق بمفعول واحد، و لا- مركباً و هو الجعل المتعلق بمفعولين، لا- استقلالاً و لا- تبعاً، فإن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى و الماهيه هى بنفسيها.

و بالجملة: لا يتصور الجعل فى الذات و الذاتيات - أى ما هو جزء للماهيه و الذات - فلا معنى لجعل الانسان إنساناً، أى حيواناً ناطقاً، و لا لجعله ناطقاً أو حيواناً. نعم، يصح تعلق الجعل البسيط بوجوده، و هذا هو معنى ما اشتهر من أن الله (سبحانه و تعالى) ما جعل المشمشه مشمشه بل أوجدها، فيمكن للمولى القادر إيجاد القطع الذى هو الانكشاف للعبد، بل يمكن للمولى العرفى أيضاً إيجاد القطع بإيجاد المعدّات و المقدمّات.

### الجهه الثانيه: الأقوال فى منجزيه القطع و معذريته

و أما الجهه الثانيه: أعنى حجّيه القطع و كونه منجزاً و معذراً، و ربّما يعبر عنها بوجود متابعه القطع، فالأقوال فيها ثلاثه:

الأول: أن حجّيه القطع ثابتة ببناء العقلاء إبقاءً للنوع و حفظاً للنظام، فتكون من القضايا المشهوره باصطلاح المنطقيين، و هذا البناء قد أمضاه الشارع لذلك فيجب اتباعه.

الثانى: أن حجّيته إنّما هى بالزام من العقل و بحكمه.

الثالث: أن حجّيه القطع من لوازمه العقليه، و اختاره صاحب الكفايه

ص: ١٤

(قدس سره) (1) حيث قال: و تأثيره في ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم.

أما القول الأول، ففيه أولاً: أنّ حجّيه القطع و لزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلّا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم، و لم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

و ثانياً: أنّ الأوامر الشرعيه ليست بتمامها دخيله في حفظ النظام، فان أحكام الحدود و القصاص و إن كانت كذلك، و الواجبات الماليه و إن أمكنت أن تكون كذلك، إلّا أنّ جلاً من العبادات - كوجوب الصلاه التي هي عمود الدين - لا ربط لها بحفظ النظام أصلاً.

و أمّا القول الثاني، فيرد عليه: أنّ العقل شأنه الإدراك ليس إلّا، و أمّا الالزام و البعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم، الانسان يتحرّك نحو ما يراه نفعاً له، و يحذر ممّا يراه ضرراً عليه، و ليس ذلك بالزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، و لا اختصاص له بالانسان، بل الحيوان أيضاً بفطرته يحبّ نفسه و يتحرّك إلى ما يراه نفعاً له، و يحذر ممّا أدرك ضرره. و بالجمله حبّ النفس و إن كان يحرك الانسان إلى ما قطع بنفعه، إلّا أنّه تحريك تكويني لا بعث تشريعي. فظهر بما ذكرناه: أنّ الصحيح هو:

القول الثالث، و هو أنّ حجّيه القطع من لوازمه العقليه [ و ] أنّ العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته، و يدرك صحّته عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، و عدم صحّته عقاب العامل بقطعه و لو كان مخالفاً للواقع، و إدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجّيه من الأمور المجعوله أو

ص: ١٥

(١ - ١) كفايه الأصول: ٢٥٨

من القضايا المشهوره، بل من الأمور الواقعيه الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقليه. و ظهر الكلام ممّا ذكرناه في:

### الجهه الثالثه: المنع عن العمل بالقطع

الجهه الثالثه، إذ بعد كون الحجّيه من اللوازم العقليه للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً و مطلقاً في صوره الاصابه، إذ مع القطع بوجوب شيء لو منع الشارع عن العمل بالقطع و رخص في تركه، فلو كان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب و الاباحه واقعاً و اعتقاداً، و لو كان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعهما اعتقاداً، و الاعتقاد بالمحال لا يكون أقل من المحال في عدم إمكان الالتزام به.

و لنكتف هنا بهذا المقدار، و أمّا التعرّض لما ذكره الأخباريون من منع الشارع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه و الجواب عنه، فيأتي الكلام فيه قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

ص: ١٦



#### اشاره

وقبل الشروع فى البحث عنه لا بد من التنبيه على أمر: وهو أن بحث التجزى لا يختص بالقطع، بل يعم جميع الأمارات المعتبره والأصول العمليه، بل يعم كل منجز للتكليف ولو كان مجرد احتمال، كما فى موارد العلم الاجمالى بالتكليف، فإن الاقتحام فى بعض الأطراف داخل فى التجزى، وإن لم يكن فيه إلما احتمال المخالفه للتكليف، وكذا الحال فى الشبهات البدويه قبل الفحص. والجامع بين الجميع هو مخالفه الحجج، أى ما يحتج به المولى على العبد، فلو ثبت كون مائع خمراً بالبينه أو الاستصحاب و شربه، ولم يكن فى الواقع خمراً كان متجرباً. ولو احتمل كون شىء حراماً و ارتكبه قبل الفحص، و انكشف عدم كونه حراماً كان متجرباً، وهكذا. فذكر القطع ليس لاختصاص التجزى به، بل إنما هو لكونه أظهر الحجج و أوضح المنجزات.

#### توهم عدم جريان التجزى فى مورد الأمارات و الاصول العمليه

و ربما يتوهم عدم جريان التجزى فى موارد الأمارات و الأصول العمليه الشرعيه، و الجامع هو الحكم الظاهرى، بدعوى أن الأحكام الظاهريه مجعوله فى ظرف الجهل بالواقع، فبكشف الخلاف ينتهى أمدها و تنتفى بانتفاء موضوعها، لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول، فيكون بمنزله انقلاب الخمر خلاً، فكما أنه إذا انقلبت الخمر خلاً تنتفى الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا- أنه بعد الانقلاب يستكشف أنه لم يكن حراماً من الأول، كذلك الحال فى الأحكام الظاهريه، حيث إن موضوعها الجهل بالواقع، فبكشف الواقع تنتفى بانتفاء موضوعها، فلا يتصور كشف الخلاف فى

نفس الحكم الظاهري، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجري.

و هذا التوهم فاسد من أساسه، إذ هو مبني على القول بالسببيه، و أنّ المجعول في مورد الطرق و الأمارات هي الأحكام، و هو فاسد لاستلزامه التصويب الباطل. و الصحيح أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه و الطريقيه فقط على ما سيجيء الكلام فيه (١) إن شاء الله تعالى.

### الكلام في حرمة الفعل المتجري به بنفس ملاك الحرام الواقعي

#### إشاره

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في حكم التجري من حيث الحرمة و استحقاق العقاب، و لا بدّ من البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في البحث عن حرمة الفعل المتجري به و عدمها.

المقام الثاني: في البحث عن أنّ التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهه كونه هتكاً و جرأه على المولى بنفسه، مع بقاء الفعل المتجري به على ما هو عليه في الواقع من المحبويه أو المبعوضيه أم لا؟

#### أما المقام الأوّل: فيقع الكلام فيه أيضاً في جهتين:

أما المقام الأوّل: فيقع الكلام فيه أيضاً في جهتين:

الجهه الأولى: في البحث عن حرمة الفعل المتجري به بنفس ملاك الحرام الواقعي، باعتبار شمول إطلاق الأدله لما تعلق به القطع و لو كان مخالفاً للواقع.

الجهه الثانيه: في البحث عن حرمة الفعل المتجري به لا بملاك الحرام الواقعي، بل بملاك التمرد على المولى.

و الفرق بين الجهتين من حيث المفهوم - بعد اشتراكهما في أنّ البحث في كل منهما بحث أصولي تتفرع عليه النتيجة الفقهيّه، و هي حرمة الفعل المتجري به - هو أنّ الجهه الأولى هي البحث عن حرمة الفعل المتجري به بعنوانه الأوّل، و الجهه الثانيه هي البحث عن حرمة بعنوانه الثانوي و هو عنوان التمرد. و من

ص: ١٨

حيث المورد أنّ البحث في الجبهه الأولى مختص بما إذا كان الخطأ في الانطباق، مع كون الحكم مجعولاً في الشريعة المقدسه، كما إذا قطع بخميره ماء فشربه، و لا يتصور فيما إذا كان الخطأ في أصل جعل الحكم، كما إذا قطع بحرمه شرب التن فشربه و لم يكن في الواقع حراماً، بخلاف البحث في الجبهه الثانيه، فأنه شامل لكلا القسمين، فتكون النسبه بين الجهتين من حيث المورد هي العموم المطلق.

أمّا الكلام في الجبهه الأولى: فهو أنه قد يقال بحرمه الفعل المتجرى به، بدعوى شمول إطلاقات الأدله الأولى لموارد التجري. و يستدل له بما هو مركب من مقدمات:

١ - أنّ متعلق التكليف لا بدّ و أن يكون مقدوراً للمكلف، لعدم صحه التكليف بغير المقدور كما هو واضح.

٢ - أنّ السبب لحركه العضلات نحو العمل إنّما هو القطع بالنفع، كما أنّ الزاجر عن عمل إنّما هو القطع بكونه ضرراً، فإنّ المحرّك التكويني هو نفس القطع و الانكشاف، و أمّا جهه كونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له فهي أجنبيه عن المحركيه أو الزاجريه، و لذا لو قطع العطشان بوجود ماء يتحرك نحوه و إن كان في الواقع سراباً، و يموت عطشاً و لا- يتحرك نحو ماء موجود، لعدم علمه به. و هذا أمر وجداني بديهي لا يحتاج إلى مثونه برهان.

٣ - أنّ التكليف إنّما يتعلق باختيار الفعل و إرادته، لأنّ الاراده التشريعيه إنّما تتعلق بالفعل الصادر عن المكلف بالاختيار، لا بالفعل الصادر عنه و لو اضطراراً، فلا- محاله يكون متعلق التكليف هو إرادته الفعل و اختياره ليكون الفعل صادراً عنه بالاراده و الاختيار، و المفروض أنّ إرادته المكلف تابعه لقطعته بالنفع أو الضرر، فلا محاله يكون متعلق البعث و الزجر هو ما تعلق به القطع، سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، فتكون نسبه العصيان - على تقدير التمرد -

إلى من كان قطعاً مطابقاً للواقع، و من كان قطعاً مخالفاً له على حد سواء، إذ مطابقه القطع للواقع و مخالفته له خارجتان عن اختيار المكلف، فلا معنى لاناظه التكليف و العقاب بهما.

فتحصّل: أنّ متعلق التكليف هو ما تعلق القطع بانطباق الموضوع عليه فعلاً- أو تركاً، فيكون قول المولى: أكرم العلماء، بعثاً نحو إكرام من قطع بكونه عالماً، و قوله: لا- تشرب الخمر، زجراً عن شرب مائع قطع بكونه خمراً، و إطلاقهما يشمل صورته مخالفة القطع للواقع أيضاً.

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

و ثانياً: بالحل، بأنّ الأحكام الشرعية تابعه للمصالح و المفسدات في متعلقاتها كما هو المشهور من مذهب العدليه، و المستفاد من ظواهر الأدلة الشرعية، فإنّ الظاهر من مثل قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١) أنّ النهي عن الفحشاء و المنكر إنّما هو من آثار نفس الصلاة، لا من آثار ما قطع بكونه صلاةً و لو لم يكن في الواقع صلاة. و كذا الحال في الأوامر الصادره من الموالى العرفيه، فإنّها أيضاً تابعه للأغراض الشخصية المتعلقة بنفس العمل، فلا- محاله يكون البعث نحو نفس العمل، و إنّما الاختيار طريق إلى حصول العمل

ص: ٢٠

خارجاً في مقام الامتثال، فلا- دخل للقطع في متعلق التكليف أصلاً. غاية الأمر أنه مع القطع بالتكليف يصح عقاب العبد على المخالفه، لأنّ التكليف الواصل ممّا يصحّ العقاب على مخالفته بحكم العقل، و لا يصحّ العقاب مع الانقياد و لو كان قطعه مخالفاً للواقع، لكونه معذوراً حينئذ، و لهذا نسمّى القطع بالمنجّز مع المطابقه و بالمعذّر مع المخالفه.

و بهذا ظهر أنّ صحّحه العقاب على التمرد - على تقدير مصادفه القطع للواقع - و عدمها - على تقدير عدم المصادفه - لا توجب دخول الأمر الخارج عن الاختيار في حيّز الطلب، و لا إناطه العقاب بأمر خارج عن الاختيار، إذ العقاب مع المصادفه إنّما هو على مخالفه التكليف الواصل مخالفهً بالاراده و الاختيار، و عدم العقاب مع عدم المصادفه إنّما هو لعدم تحقق مخالفه التكليف في الواقع و لو بلا اختيار، و عدم العقاب لأمر غير اختياري ممّا لا بأس به، إنّما القبيح هو العقاب على أمر غير اختياري.

### دعوى حرمه الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى

أمّا الكلام في الجبهه الثانيه: فهو أنّه قد يدعى حرمه الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى، و يستدلّ لها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحه على شيء يوجب حدوث المصلحه في ذلك الشيء، فيكون واجباً لكون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد، و تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مفسده على شيء يوجب حدوث المفسده فيه، فيكون حراماً لما تقدّم، فالفعل المتجرى به و إن كان مباحاً بعنوانه الأوّل، إلّا أنّه صار واجباً أو حراماً بعنوانه الثانوي، و هو كونه مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة.

و فيه: ما تقدّم من أنّ المصلحه و المفسده من الأمور التكوينيّه المترتبه على نفس العمل، بلا دخل للقطع فيهما أصلاً، إنّما القطع دخيل في التنجيز و التعذير

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

الوجه الثاني: أنّ التجري كاشف عن سوء سريره العبد و خبث باطنه و كونه في مقام الطغيان على المولى، و هذا يوجب قبح الفعل المتجرى به عقلاً، فيحكم بحرمة شرعاً لقاعده الملازمه.

و فيه: أنّ كون الفعل كاشفاً عن سوء سريره الفاعل و خبث باطنه لا- يوجب قبح الفعل، إذ قبح المنكشف لا- يوجب قبح الكاشف، كما أنّ حسن المنكشف لا يسرى إلى الكاشف، فلم يثبت قبح للفعل المتجرى به عقلاً ليحكم بحرمة شرعاً بقاعده الملازمه. مضافاً إلى ما سيجيء (1) من عدم تمامية قاعده الملازمه في المقام أيضاً.

الوجه الثالث: أنّ تعلق القطع بقبح فعل يوجب قبحه، و القطع بحسن عمل يوجب حسنه، فيحكم بحرمة في الأوّل و بوجوبه في الثاني، لقاعده الملازمه، فهنا دعويان:

الأولى: أنّ القطع من العناوين و الوجوه المقبّحه و المحسنه للفعل.

الثانية: أنّ قبح الفعل يستتبع حرمة شرعيه، و حسنه يستتبع وجوباً شرعياً لقاعده الملازمه.

ص: ٢٢

(١-١) في ص ٢٥

أما الدعوى الأولى: فأنكرها صاحب الكفايه (١) (قدس سره) و تبعه في ذلك المحقق النائيني (٢) (قدس سره) .

أما صاحب الكفايه فاستدلّ عليه بما حاصله: أنّ العناوين المحسّنه و المقبّحه لا بدّ و أن تكون اختياريه متعلقه لاراده المكلف، و عنوان القطع لا- يكون كذلك، لأنّ القاطع إنّما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي، لا- بعنوان كونه مقطوع الوجوب أو الحرمة أو الخمرية، فهذا العنوان لا يكون مقصوداً بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه. بل ذكر في بعض كلماته (٣) أنّه لم يصدر منه فعل بالاختيار، كما إذا قطع بكون مائع خمرأ فشربه و لم يكن في الواقع خمرأ، و ذلك لأنّ شرب الخمر منتف بانتفاء موضوعه، و شرب الماء ممّا لم يقصده، فلم يصدر منه فعل بالاراده و الاختيار، إذ ما قصده لم يقع، و ما وقع لم يقصده، انتهى ملخصاً.

و أما المحقق النائيني (قدس سره) فذكر أنّ القطع طريق محض إلى متعلقه لا دخل له في الحسن و القبح، و لم يستدل بشيء، و ادّعى أنّ هذا أمر وجداني.

أقول: أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من البرهان، ففيه: أنّه إن كان مراده من القصد في قوله: إنّ القاطع إنّما يقصد الفعل بعنوانه الأولى، هو الداعي كما هو ظاهر كلامه (قدس سره) فهو و إن كان صحيحاً، إذ الداعي لشرب الخمر هو الاسكار مثلاً، لا عنوان كونه مقطوع الخمرية، إلّا أنّه لا يعتبر في الجهات المحسّنه أو المقبّحه أن تكون داعيه في مقام العمل، بل المعتبر صدور الفعل بالاختيار، مع كون الفاعل ملتفتاً إلى جهه قبحه، و لذا يكون

ص: ٢٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٠

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

٣- (٣) دُرر الفوائد في الحاشيه على الفرائد: ٣٧

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

و أما قوله (قدس سره) : بل لا يكون غالباً ممّا يلتفت إليه، فإن كان مراده هو الالتفات التفصيلي، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنّ الالتفات التفصيلي غير معتبر في العناوين الموجبه للحسن أو القبح، وإن كان مراده مطلق الالتفات و لو بنحو الاجمال، ففيه: أنّ الالتفات إلى العناوين المحسّنه أو المقبّحه و إن كان معتبراً، إلا أنّ عنوان المقطوعيه يكون ملتفتاً إليه دائماً بالالتفات الاجمالي الارتكازي، كيف و حضور الأشياء في الذهن إنّما هو بالقطع، و يسمى بالعلم الحسولي، و حضوره بنفسه و يعبر عنه بالعلم الحسوري، فلا يعقل أن يكون الانسان عالماً بشيء مع كونه غير ملتفت إلى علمه، بل هو ملتفت إليه دائماً و لو بالالتفات الاجمالي الارتكازي.

و أما ما ذكره أخيراً: من أنّه لم يصدر منه فعل بالاختيار، كما إذا قطع بكون مائع خمراً فشربه و لم يكن في الواقع خمراً. . . ففيه: أنّ الفعل - أي شرب الماء - لم يقع في الخارج بلا إرادته و قصد بالضروره، بل وقع مع القصد إليه بعنوان أنّه شرب الخمر، و هو عنوان موجب لقبحه. و بعبارة أخرى: القطع بكون مائع خمراً لا يجعل شره اضطرارياً غير متصف بالقبح و لا بالحسن، إذ يكفي في كونه اختيارياً صدوره عن إرادته و قصد إليه، و يكفي في قبحه الالتفات الاجمالي إلى جهه قبحه، و هي كونه مقطوع الحرمة.

و أمّا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من دعوى الوجدان، ففيه: أنّ الوجدان شاهد على خلافه، و أنّ العقل حاكم بقبح الفعل المتجرى به، بمعنى أنّه



يدرك أنّ الفعل المذكور تعدُّ على المولى و هتك لحرمة، و خروج عن رسوم عبوديته، و أنّ الفاعل يستحق الذم و اللوم، كيف و لا- خلاف بين العقلاء في حسن الانقياد عقلاً، بمعنى أنّ العقل يدرك أنّه جرى على وظيفه العبودية، و أنّ الفاعل مستحق للمدح و الثناء، و لذا أنكر عدّه من العلماء دلالة أخبار من بلغ على الاستحباب الشرعي، و حملها على أنّ المراد إعطاء الأجر و الثواب من باب الانقياد، مع أنّ الانقياد و التجري - مع التحفظ على تقابلهما - من وادٍ واحد، فكما أنّ الانقياد حسن عقلاً بلا خلاف بين العقلاء، كذلك لا ينبغي الشك في أنّ التجري قبيح عقلاً.

فالانصاف: أنّ الدعوى الأولى - التي هي بمنزلة الصغرى، و هي قبح الفعل المتجرى به عقلاً - ممّا لا مناص من التسليم بها. و أمّا الدعوى الثانية - التي هي بمنزلة الكبرى، و هي أنّ قبح الفعل عقلاً يستلزم حرمة شرعاً، و حسن الفعل عقلاً يستتبع وجوبه شرعاً لقاعده الملازمه - فهي غير تامّة. و قاعده الملازمه أجنبه عن المقام، بيان ذلك:

أنّ حكم العقل إنّما هو بمعنى إدراكه ليس إلّا، فتارةً يدرك ما هو في سلسله علل الأحكام الشرعيه من المصالح و المفسد، و هذا هو مورد قاعده الملازمه، إذ العقل لو أدرك مصلحة ملزمه في عمل من الأعمال، و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة، علم بوجوبه الشرعي لا محاله، بعد كون الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسد. و كذا لو أدرك مفسده ملزمه بلا مزاحم، علم بالحرمة الشرعيه لا محاله.

لكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققه أو نادره جداً، إذ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيه و المفسد النفس الأمريه و الجهات المزاحمه لها، و لذا ورد في

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

و أخرى يدرك العقل ما هو في مرتبه معلولات الأحكام الشرعيه، كحسن الاطاعه و قبح المعصيه، فإنّ هذا الحكم العقلي فرع ثبوت الحكم الشرعى المولوى، و حكم العقل بقبح التجرى و حسن الانقياد من هذا القبيل، فقاعده الملازمه أجنبيه عنه، فلا دليل على أنّ حكم العقل بقبح التجرى يستلزم الحرمة الشرعيه، بل لنا أن ندعى عدم إمكان جعل حكم شرعى مولوى فى المقام، إذ لو كان حكم العقل بحسن الانقياد و الاطاعه و قبح التمرد و المعصيه كافياً فى إتمام الحجّه على العبد، و فى بعثه نحو العمل و زجره عنه - كما هو الصحيح - فلا حاجه إلى جعل حكم شرعى مولوى آخر، و إن لم يكن كافياً فلا فائده فى جعل حكم آخر، إذ هو مثل الحكم الأوّل، فيكون جعل الحكم لغواً يستحيل صدوره من الحكيم (تعالى و تقدّس).

هذا، و لنا برهان آخر أبسط على عدم إمكان جعل الحكم الشرعى فى المقام: و هو أنّ القبح - الذى يتوهم استتباعه للحكم الشرعى - لو كان مختصاً بعنوان التجرى - أى مخالفه القطع المخالف للواقع - ففيه: مضافاً إلى فساد هذا الاختصاص و أنّ حكم العقل بالقبح فى صورته مصادفه القطع للواقع و صورته مخالفته له على حد سواء، إذ ملاكه و هو هتك المولى و الجراه عليه موجود فى

ص: ٢٤

١- (١) المستدرک ١٧: ٢٦٢ / أبواب صفات القاضى ب ٦ ح ٢٥

٢- (٢) [ لم نجد هذا النص فى مصادر الحديث المتداوله و إنّما الموجود فيها: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير

القرآن» الوسائل ٢٧: ١٩٢ / أبواب صفات القاضى ب ١٣ ح ٤١ ]

كلتا صورتين، أنّ هذا الحكم غير قابل للبعث و المحركيه أصلاً، إذ من مبادئ قدره المكلف على الامتثال المعتبره فى صحّه التكليف هو الالتفات إلى الموضوع، و الالتفات إلى هذا العنوان - أى القطع المخالف للواقع - مساوق لزواله، نظير الالتفات إلى النسيان، فكما لا- يمكن توجيه التكليف إلى الناسى بعنوان الناسى، إذ الالتفات شرط للتكليف و مع الالتفات إلى كونه ناسياً ينقلب النسيان إلى الذكر، و ينتفى الموضوع، كذا لا- يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفه قطعه للواقع، إذ مع عدم الالتفات لا يصح التكليف، و مع الالتفات إلى مخالفه قطعه للواقع يزول القطع.

و أمّا لو كان القبح المتوهم استتباعه للحكم الشرعى عاماً شاملاً للتجرى و المعصيه بجامع الهتك و الجراه على المولى، كان جعل الحكم الشرعى مستلزماً للتسلسل، إذ التجرى أو العصيان قبيح عقلاً- على الفرض، و قبحهما يستتبع الحرمة الشرعيه، و عصيان هذه الحرمة أو التجرى فيها أيضاً قبيح عقلاً، و القبح العقلى مستلزم للحرمة الشرعيه، و هكذا إلى ما لا نهايه له.

فتحصّل: أنّ حكم العقل بقبح العصيان و التجرى و بحسن الاطاعه و الانقياد لا يستلزم حكماً شرعياً مولوياً، بل لا يمكن جعل الحكم فى مورده على ما عرفت، و لذا حملوا الأوامر الشرعيه الداله على وجوب الاطاعه، و النواهي الشرعيه الداله على حرمة المعصيه على الارشاد دون المولويه. و قد ظهر ممّا ذكرناه الكلام فى:

### **المقام الثانى: الكلام فى استحقاق المتجرى للعقاب**

المقام الثانى: و هو أنّ التجرى هل يوجب استحقاق العقاب من جهه كونه جراه على المولى و هتكاً لحرمة مع بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه فى الواقع من المحبوبيه أو المبعوضيه أم لا؟ لأنه قد اتّضح ممّا ذكرناه أنّ القبح العقلى و إن لم يكن مستتبعاً للحكم الشرعى، لكنّه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التجرى، بمعنى أنّ العقل يدرك كون المتجرى مستحقاً للعقاب،

للتعدى على المولى و هتكه، و خروجه عن رسوم عبوديته كما فى المعصيه، بلا فرق بينهما من هذه الجبهه، و ما ذكره صاحب الفصول (قدس سره) (١) من الأمثله لبيان الفرق بين التجرى و العصيان أجنبى عن المقام، لكون الفرق المذكور فى الأمثله لأجل التشفى المستحيل فى حقّه تعالى، فإذا أراد عبد قتل ابن المولى و صادفه فلا محاله كان عقابه أشد بنظر المولى ممن أراد قتل ابن المولى و لم يصادفه، بل صادف عدوّه، إلّا أنّه لأجل التشفى، و مع قطع النظر عنه لا فرق بينهما من حيث استحقاق العقاب لوحده الملاك و هو الهتك.

## تنبيهات:

### التنبیه الأول: التجرى فى القطع الموضوعى

#### اشاره

أنّ محل الكلام فى التجرى هو القطع الطريقي، و أمّا القطع الموضوعى فلا يتصور فيه كشف الخلاف بالنسبه إلى الحكم ليتحقق التجرى، و كذا لو أخذ الظن فى موضوع الحكم، بل لو أخذ الاحتمال فيه، ففى الجميع يكون الحكم ثابتاً واقعاً، و لو كان القطع أو الظن أو الاحتمال مخالفاً للواقع، لكون موضوع الحكم هو نفس القطع أو الظن أو الاحتمال، و بعد انكشاف الخلاف ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه، فليس هناك تجرٍ أصلاً.

### التمسك لحرمة التجرى بالاجماع على حرمة سلوك طريق مظنون الضرر

و بما ذكرناه ظهر فساد التمسك لحرمة التجرى بالاجماع على أنّ سلوك طريق مظنون الضرر معصيه و لو انكشف الخلاف، فلو فاتت الصلاه منه فى سفر مظنون الضرر لا بدّ من القضاء تماماً، و لو بعد انكشاف عدم الضرر، و كذا الظان بضيق الوقت يجب عليه البدار، و لو لم يبادر كان عاصياً و لو انكشف

ص: ٢٨

بقاء الوقت. و الظان بالتضرر من الوضوء أو الغسل يجب عليه التيمم، فلو توضّأ أو اغتسل مع الظن بالضرر ارتكب الحرام و لو انكشف عدم الضرر، و هكذا.

### التنبية الثاني: الاستدلال لحرمة التجري بروايات قصد المعصية

أنه ربّما يستدل لحرمة التجري بالروايات الدالة على العقاب بقصد المعصية. و هناك روايات أخر داله على عدم العقاب بالقصد (١)، و قد يجمع تارةً بين هاتين الطائفتين بحمل الطائفة الأولى على القصد مع الاشتغال ببعض المقدمات. و الطائفة الثانية على القصد المجرد. و أخرى بحمل الطائفة الأولى على ما إذا لم يرتدع من قصده حتّى حال بينه و بين العمل مانع قهري، و الطائفة الثانية على ما إذا ارتدع عن قصده بنفسه، و يجعل الشاهد على هذا الجمع هو النبوي الدال على أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول كلاهما في النار، قيل هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال (صلى الله عليه و آله) : لأنه أراد قتل صاحبه (٢) فإنّ ظاهر التعليل هو اراده القتل و عدم ارتداعه عن قصده، و عدم تمكنه منه.

هذا، و لكن التحقيق عدم صحّحه الاستدلال بالروايات الدالة على ترتّب العقاب على قصد المعصية لحرمة التجري مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض لوجوه:

الأول: أنّها قاصره من حيث السند أو من حيث الدلالة، فإنّا راجعناها بتمامها و رأينا أنّ ما يدل على المقصود ضعيف السند، كالنبوي المذكور (٣)، و ما

ص: ٢٩

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

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

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

هو تام سنداً قاصر من حيث الدلالة، راجع الوسائل أبواب مقدّمه العبادات (١).

الثانى: أنّ مفادها هي المؤاخذه والمحاسبه على تيه المعصيه الواقعيه و قصد ارتكاب الحرام الواقعي، كما هو مورد النبوى المذكور، فلا ربط لها بالحرام الخيالى و ما يعتقد المكلف حراماً، مع عدم كونه حراماً فى الواقع.

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

### التنبيه الثالث: كلام صاحب الفصول فى قبح التجرى

#### اشاره

التنبيه الثالث

ذكر صاحب الفصول (قدس سره) (٢) أنّ قبح التجرى لا- يكون ذاتياً، بل يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فإذا صادف الفعل المتجرى به المعصيه الواقعيه كان فيه ملاكان للقيح: ملاك التجرى و ملاك المعصيه الواقعيه، فلا محاله

ص: ٣٠

---

١-١) الوسائل ١: ٥٠ و ٥٦ / أبواب مقدّمه العبادات ب ٦ ح ٣ و ٤ و ٢٢، راجع أيضاً ب ٧ ح ١ و ٥، و ب ٥ ح ٥، و هناك روايات استدلّ بها على حرمة التجرى و لم تذكر فى مقدّمه العبادات منها: ما دلّ على أن من رضى بأمر كان كمن شهد، راجع الوسائل ١٦: ١٣٧ / أبواب الأمر و النهى ب ٥ ح ٢ و غيره. و منها: ما دلّ على العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغرس الخمر، راجع الوسائل ١٧: ٢٢٤ / أبواب ما يكتسب به ب ٥٥ ح ٤ و ٥

٢-٢) الفصول الغرويه: ٤٣١ و ٤٣٢ / فصل فى أنّ جاهل الحكم غير معذور، راجع أيضاً ص ٨٧ من الفصول

يتداخل العقابان، و قبح التجري - في هذا الفرض - يكون أشد مّمّا إذا كان الفعل المتجري به في الواقع مكروهاً، كما أنّ القبح - في هذا الفرض أيضاً - أشد مّمّا إذا كان الفعل المتجري به مباحاً، و القبح فيه أشد مّمّا إذا كان الفعل المتجري به مستحباً، و أمّا إذا كان الفعل المتجري به واجباً في الواقع، فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب و ملاك قبح التجري، فربّما يتساويان، و ربّما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، و ربّما يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبيحاً، انتهى.

و ما ذكره مشتمل على دعاوٍ ثلاث:

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

الثانية: أنّ الجهات الواقعيه - بواقعيّتها و مع عدم الالتفات إليها - توجب اختلاف التجري من حيث مراتب القبح، بل توجب زواله في بعض الموارد.

الثالثة: تداخل العقابين عند مصادفه المعصيه الواقعيه.

و هذه الدعاوى فاسده بتمامها:

أمّا الدعوى الأولى: ففيها أنّ التجري على المولى و هتكه بنفسه مصداق للظلم، و القبح لا- ينفك عن الظلم، فلا- ينفك عن التجري، بل يترتب عليه نحو ترتب المعلول على علته التامه.

و أمّا الدعوى الثانية: ففيها أنّه لو سلّمنا اختلاف التجري من حيث القبح، لا يمكن أن يكون الأمر غير الاختياري رافعاً لقبحه، لما ذكرناه سابقاً (1) من أنّ الجهات التي لها دخل في الحسن و القبح لا بدّ من أن تكون من الأمور

ص: ٣١

الاختياريه الملتفت إليها، و مصادفه الجهات الواقعيه ليست من الأمور الاختياريه و لا ممّا يلتفت إليها المكلف.

### تعدد العقاب عند مصادفه التجري للواقع

و أما الدعوى الثالثه: ففيها أنّ استحقاق العقاب دائماً يدور مدار هتك المولى و التعدى عليه، بلا فرق فى ذلك بين التجري و المعصيه الواقعيه، و ليس فى المعصيه الواقعيه إلّا هتك واحد، فلا ملاك لتعدد العقاب حتى نلتزم بالتداخل، و لعلّه لوضوح أنّ العاصى لا يستحق إلّا عقاباً واحداً التزم صاحب الفصول بالتداخل مع الالتزام بتعدد الملاك، و الصحيح أنّه لا تعدد فى الملاك على ما عرفت، فلا تصل النوبه إلى التداخل.

### التنبيه الرابع: ترتب العقاب على التجري لا على العزم و الاختيار

#### التنبيه الرابع

ظهر بما ذكرناه أنّ استحقاق العقاب إنّما هو على نفس التجري، أعنى الاتيان بالفعل المتجرى به، لا على العزم و الاختيار كما أفاده فى الكفايه فوق فى إشكال استلزامه العقاب على أمر غير اختياري، و أجاب عنه بأنّ العقاب من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الشقاوه الذاتيه التى هى نظير إنسانيه الانسان و حماريه الحمار، و غير قابله للتعليل (١).

و بما ذكرناه من أنّ العقاب إنّما هو على الفعل لا على القصد يندفع الاشكال من أصله. و أمّا ما ذكره من أمر الشقاوه الذاتيه فقد تقدّم الجواب عنه فى بحث الطلب و الاراده بما لا مزيد عليه (٢) و لا نعيد، و ذكرنا هناك أنّ الاختيار ليس أمراً غير اختياري، بل اختياري بنفسه، و غيره اختياري بالاختيار، إذ كل ما

ص: ٣٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٠ و ٢٦١

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٤٥٦



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

## الكلام فى القطع الموضوعى

### اشاره

قد عرفت أنّ الطريقيه شأن القطع، بل هى نفس القطع، فلا قابليه لها للجعل أصلاً (٢).

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

### نقل كلام الشيخ فى تقسيم القطع

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

و كيف ما كان، فقد قسم شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٣) القطع الموضوعى إلى قسمين: باعتبار أنّ القطع قد يكون مأخوذاً فى الموضوع بنحو الصفته، وقد يكون مأخوذاً بنحو الطريقيه.

و توضيحه: أنّ القطع من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه، و معنى كونه من الصفات الحقيقيه أنّه من الأمور المتأصله الواقعيه فى قبال الأمور الانتزاعيه التى لا وجود إلّا لمنشأ انتزاعها، و فى قبال الأمور الاعتباريه التى لا وجود لها

ص: ٣٣

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٤٠٢ - ٤٠٣

٢-٢) تقدّم فى ص ١٣ - ١٤

٣-٣) فرائد الأصول ١: ٥٣

إلّا باعتبارٍ من معتبر، فإنّ القطع ممّا له تحقق في الواقع و نفس الأمر بلا حاحه إلى اعتبار معتبر أو منشأ للانتزاع.

و معنى كونه ذات الاضافه أنّ القطع ليس من الصفات الحقيقيه المحضه كالأعراض التي لا- تحتاج في وجودها إلّا إلى وجود موضوع فقط كالبياض مثلاً، بل من الصفات ذات الاضافه بمعنى كونه محتاجاً في وجوده إلى المتعلق مضافاً إلى احتياجه إلى الموضوع، فإنّ العلم كما يستحيل تحقّقه بلا- عالم كذلك يستحيل تحقّقه بلا- معلوم. و القدره من هذا القبيل، فإنّه لا يعقل تحقّقها إلّا بقادر و مقدور فللعلم جهتان:

الأولى: كونه من الصفات المتأصله و له تحقق واقعي.

الثانيه: كونه متعلقاً بالغير و كاشفاً عنه، فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجبهه الأولى و قد يكون مأخوذاً في الموضوع بملاحظه الجبهه الثانيه.

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

### نقل كلام صاحب الكفايه في تقسيم القطع

و قسّمه صاحب الكفايه (قدس سره) (١) إلى أربعة أقسام: باعتبار أنّ كلّاً من القسمين المذكورين تارةً يكون تمام الموضوع، أى يكون الحكم دائراً مدار القطع، سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له. و أخرى يكون جزءاً للموضوع و كان الجزء الآخر الواقع المقطوع به، فيكون الحكم دائراً مدار خصوص القطع المطابق للواقع. و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً أنّ القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه تارةً يؤخذ صفه للقاطع، و أخرى يؤخذ صفه للمقطوع به.

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

ص: ٣٤

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

و أما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه فلا يمكن أخذه تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً، بل الحكم مترتب على نفس القطع و لو كان مخالفاً للواقع. و معنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيه أن للواقع دخلاً في الحكم، و أخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقيه و كونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتناقضين.

فالصحيح: هو تثليث الأقسام، بأن يقال: القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه إما أن يكون تمام الموضوع أو يكون جزءاً، و أما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه فلا يكون إلّا جزءاً للموضوع.

و أما ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتيه قد يؤخذ صفةً للقاطع و قد يؤخذ صفةً للمقطوع به، ففيه: أنه إن كان المراد من أخذه صفةً للمعلوم كونه صفةً للمعلوم بالذات - أي الصورة الذهنيه الحاكيه عن الخارج - فهو يرجع إلى أخذه صفةً للقاطع، إذ المعلوم بالذات - و هو الصورة الذهنيه - موجود في ذهن القاطع بعين وجود القطع، فأخذ القطع صفةً للمعلوم بهذا المعنى ليس إلّا عبارته أخرى عن أخذه صفةً للقاطع، و ليس الفرق بينهما إلّا بمجرد العبارة، نظير الفرق بين الوجود و الماهيه الموجوده، فكما لا فرق بين قولنا: المأخوذ في الموضوع هو الوجود، و قولنا: المأخوذ في الموضوع هو الماهيه الموجوده، لأنّ الماهيه موجوده بعين

الوجود لا- بشيء آخر، فكذا لا- فرق في المقام بين قولنا: المأخوذ في الموضوع هو القطع بالقيام مثلاً و قولنا: المأخوذ في الموضوع هو القيام المقطوع به، أى الصورة الذهنية للقيام و وجوده العلمى، إذ لا فرق بين العلم بالقيام و القيام الموجود بالوجود العلمى إلا بمجرد العبارة.

و إن كان مراده من أخذ القطع صفةً للمقطوع به هو أخذه صفةً للمعلوم بالعرض - أى الموجود الخارجى - بأن يقال: المأخوذ فى الموضوع هو القيام المتحقق فى الخارج المنكشف للمكلف القاطع، فهذا ليس إلا لحاظ القطع طريقاً و كاشفاً، فأخذ القطع فى الموضوع صفةً للمقطوع به - بهذا المعنى - عبارة أخرى عن أخذه فى الموضوع بنحو الطريقيه، فالجمع بين أخذه بنحو الصفتيه و كونه صفةً للمقطوع به جمع بين المتنافيين.

### المراد من القطع الموضوعى

ثم إن المراد من القطع الموضوعى هو القطع المأخوذ فى موضوع الحكم واقعاً، بأن كان له دخل فى ترتب الحكم، كالعلم المأخوذ فى ركعات صلاه المغرب و الصبح و الركعتين الأوليين من الصلوات الرباعيه، على ما يستفاد من الروايات، و لذا لو شك بين الواحد و الاثنتين فى صلاه الصبح مثلاً فأتم الصلاه رجاءً ثم انكشف أنه أتى بالركعتين كانت صلاته فاسده، لكون العلم بهما حال الصلاه مأخوذاً فى الحكم بصحتها، فالمراد من القطع الموضوعى ما كان له دخل فى ترتب الحكم واقعاً، لا القطع المأخوذ فى لسان الدليل فقط، إذ ربما يؤخذ القطع فى لسان الدليل مع القرينه على عدم دخله فى الحكم، و أن أخذه فى لسان الدليل إنما هو لكونه طريقاً إلى الواقع، بل أظهر أفراد الطرق إليه، فهو مع كونه مأخوذاً فى لسان الدليل ليس من القطع الموضوعى فى شيء. و أمثله كثيره منها: قوله تعالى «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» (١) فإن

ص: ٣٦

الموضوع لوجوب الامساك هو نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به.

### قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطريقي

ثم إنه لا- إشكال في قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطريقي بنفس أدله اعتبارها و حجيتها، فترتب عليها الآثار المترتبة عليه من التنجيز عند المطابقه و التعذير عند المخالفه، كما أنه لا ريب في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفته بنفس أدله حجيتها، إذ غاية ما تدل عليه أدله حجيتها هو إلغاء احتمال الخلاف و ترتيب آثار الواقع على مؤداهها، و القطع و إن كانت حقيقته الانكشاف، إلا أن المفروض أخذه في الموضوع بنحو الصفته، و عدم ملاحظه جهه كشفه، فيكون المأخوذ في الموضوع صفه خاصه نفسانيه، كبقية الصفات النفسانيه من الشجاعه و العداله و نحوهما، و من البديهي أن أدله الحجيه و إلغاء احتمال الخلاف في الأمارات و الطرق لا تدل على تنزيلها منزله الصفات النفسانيه.

و أما قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه، فقد

### الأقوال في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقيه

اختلفت كلماتهم فيه.

فذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره) إلى قيامها مقامه (١)، و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٢).

و اختار صاحب الكفايه (قدس سره) عدم القيام (٣)، و ملخص ما ذكره في وجهه بتوضيح مّا: أن التنزيل يستدعي لحاظ المنزّل و المنزّل عليه. و لحاظ الأماره و القطع في تنزيل الأماره منزله القطع الطريقي آلي، إذ الأثر مترتب على

ص: ٣٧

١-١) فرائد الأصول ١: ٥٣

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ١٩، فوائد الأصول ٣: ٢١

٣-٣) كفايه الأصول: ٢٦٣ و ٢٦٤

الواقع المنكشف بالقطع لا- على نفس القطع كما هو المفروض، فيكون النظر في الحقيقة إلى الواقع و مؤدى الأماره. و لحاظ الأماره و القطع في تنزيل الأماره منزله القطع المأخوذ في الموضوع استقلالي، إذ الأثر مترتب على نفس القطع، فالجمع بين التنزيلين في دليل واحد يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي المتعلقين بملحوظ واحد في آن واحد و لا يمكن الجمع بينهما، فلا يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً لبيان كلا التنزيلين، و حيث إنّ أدله حجّيه الأمارات ظاهره بحسب متفاهم العرف في التنزيل من حيث الطريقيه، فلا بدّ من الأخذ به ما لم تقم قرينه على التنزيل من حيث الموضوعيه.

و فيه: أنّ تنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع مبنى على القول بالسببيه و الموضوعيه في باب الأمارات، و هذا المسلك منافٍ لما التزمه صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ المجعول في باب الأمارات هو المنجزيه و المعذريه (1) على ما صرّح به غير مرّه. مضافاً إلى أنّه فاسد في أصله ثبوتاً، و عدم مساعده الدليل عليه إثباتاً.

أمّا الأوّل، فلاستلزامه التصويب الباطل.

و أمّا الثاني، فلاّ أنّ أدله حجّيه الأمارات - و عمدتها سيره العقلاء - لا دلالة لها على جعل الحكم مطابقاً لمؤدى الأمارات أصلاً. و سيجيء الكلام فيه مفصلاً (2) إن شاء الله تعالى.

و أمّا بناءً على ما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ المجعول في باب الأمارات هو المنجزيه و المعذريه، فلا يلزم من تنزيلها منزله القطع الجمع

ص: ٣٨

---

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٧ و ٤٠٥ و ٤٧٨

٢-٢) في ص ١٢٠ و ما بعدها

بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى، بل لزم لحاظ واحد استقلالى، إذ لا يكون هناك تنزيل المؤدى منزله الواقع، فلا يكون إلّا تنزيل واحد، و هو تنزيل الأماره منزله القطع، غايه الأمر أنّ التنزيل إنّما هو باعتبار خصوص الأثر العقلى للقطع من التنجيز و التعذير، أو باعتبار خصوص الحكم الشرعى المأخوذ فى موضوعه القطع، أو باعتبار مطلق الأثر. و إطلاق أدله التنزيل يشمل كلا الحكمين العقلى و الشرعى.

و كذا الحال على القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه و الكاشفيه بالغاء احتمال الخلاف، و إن شئت فعبر عنه بتتميم الكشف، باعتبار أنّ الأمارات كانت كاشفه ناقصه، فاعتبرها الشارع كاشفه تامّه بالغاء احتمال الخلاف، فيجرى الكلام المذكور هنا أيضاً و يقال: إنّ إطلاق دليل التنزيل شامل للأثر العقلى و الأثر الشرعى المترتب على القطع.

بل يمكن أن يقال: إنّ بعد اعتبار الشارع الأماره كاشفه تامّه عن الواقع تترتب آثار الواقع لا محاله، إذ الواقع قد انكشف بالتعبد الشرعى، فلا بدّ من ترتيب آثاره، فتترتب آثار نفس القطع - أى الحكم المأخوذ فى موضوعه القطع - بالأولويه، إذ ترتيب آثار المقطوع على مؤدى الأماره إنّما هو لتنزيل الأماره منزله القطع، فيترب أثر نفس القطع لأجل هذا التنزيل بطريق أولى.

ثمّ إنّ الصحيح فى باب الأمارات هو القول بأنّ المجعول هو الطريقيه و الكاشفيه، لا- القول بأنّ المجعول هو المنجزيه و المعذريه، لكونه مستلزماً للتخصيص فى حكم العقل، و حكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص، بيان ذلك:

أنّ العقل مستقل بقبح العقاب بلا- بيان واصل، فإذا قامت الأماره على التكليف فلا إشكال فى تنجزه على المكلف و كونه مستحقاً للعقاب على مخالفته، فان كان ذلك لأجل تصرف الشارع فى موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا

بيان، بأن جعل الأماره طريقاً و بياناً، كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان منتفياً بانتفاء موضوعه، و لذا نعبر عن تقدّم الأماره عليه بالورود و هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بالتعبد الشرعى، و عليه فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز، بلا حاحه إلى جعل التنجز.

و إن لم يتصرّف الشارع فى موضوع حكم العقل و لم يعتبر الأماره بياناً، بل جعل الأماره منجزه للتكليف، بأن يكون المجعول كون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفه التكليف، لزم التخصيص فى حكم العقل، بأن يقال: العقاب بلا بيان قبيح إلّا مع قيام الأماره على التكليف فإنّ العقاب بلا بيان فى هذا المورد ليس بقبيح، و قد ذكرنا أنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص. هذا و التفصيل موكول إلى محله (١).

### الكلام فى قيام الاصول مقام القطع

و أمّا قيام الأصول المحرزه مقام القطع، و هى الأصول التى تكون ناظره إلى الواقع، كالاتصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز - بناءً على عدم كونها من الأمارات - و قاعده عدم اعتبار الشك من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و قاعده عدم اعتبار الشك ممن كثر شكّه و تجاوز عن المتعارف، و غيرها من القواعد الناظره إلى الواقع فى ظرف الشك - فالظاهر أنّها تقوم مقام القطع الطريقي و القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيه، إذ الشارع اعتبر موارد جريانها علماً، فترتب عليها آثاره العقليه و الشرعيه من المنجزيه و المعذريه، و الحكم المأخوذ فى موضوعه القطع.

و توهم أنّه قد أخذ فى موضوع الأصول الشك، فكيف يمكن اعتبارها علماً،

ص: ٤٠

---

١- ١) يأتى وجه تقديم الأمارات على الأصول العقليه و أنّه من باب الورود فى أواخر بحث الاستصحاب، راجع الجزء الثالث ص



فإن اعتبارها علماً مع التحفظ على الشك المأخوذ في موضوعها اعتباراً للجمع بين النقيضين، فلم يعتبر في موارد إلاً البناء العملي مدفوع بأن الشك المأخوذ في موضوع الأصول هو الشك الوجداني، والعلم تعبدى، ولا تنافى بينهما أصلاً، إنما التنافى بين الشك الوجداني والعلم الوجداني لا بين الشك الوجداني والعلم التعبدى، كيف ولو كان هذا جمعاً بين النقيضين لزم التناقض في جميع موارد التنزيل كقوله (عليه السلام) المروى: «الفقاع خمر استصغره الناس» (١) وقوله (صلى الله عليه وآله) المروى في روايات العاقبة: «الطواف بالبيت صلاه» (٢) فيقال كيف يمكن أن يكون الفقاع خمرًا مع أنه غيرها، وكيف يمكن أن يكون الطواف صلاه مع أنه غيرها. والجواب هو ما ذكرناه، فإن الفقاع فقاع بالوجدان وخمر بالتعبد، ولا منافاه بينهما، وكذا الطواف مع كونه غير الصلاه بالوجدان صلاه بالتعبد، ولا منافاه بينهما أصلاً.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان هذا مانعاً عن قيام الأصول مقام القطع، لمنع عن قيام الأمارات أيضاً مقام القطع، إذ لا فرق بين الأصول والأمارات من هذه الجهة، فإن الأمارات أيضاً قد أخذ في موضوعها الشك، غايه الأمر أن الأصول قد أخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل اللفظي، وفي الأمارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبى، بيانه:

أن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مَرّه (٣) فإما أن تكون الأمارات حجج مع العلم بموافقته للواقع، ولا خفاء في أن جعل الحجج للأمارات حين العلم بالواقع لغو محض، إذ الاستناد - حينئذ - إلى العلم لا إلى الأماره،

ص: ٤١

١- (١) الوسائل ٢٥: ٣٦٥ / أبواب الأشربة المحرمه ب ٢٨ ح ١ (باختلاف يسير)

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

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

و إِمَّا أَنْ تَكُونَ حِجَّةً مَعَ الْعِلْمِ بِمُخَالَفَتِهَا لِلْوَاقِعِ، وَ هَذَا أَفْحَشُ مِنْ سَابِقِهِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ. وَ كَذَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ هُوَ الْجَامِعُ بَيْنَهُمَا، أَيْ مَطْلُقُ الْعَالَمِ إِمَّا بِالْمُوَافَقَةِ أَوْ بِالْمُخَالَفَةِ، كَمَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ هُوَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْعَالَمِ بِالْمُوَافَقَةِ أَوْ بِالْمُخَالَفَةِ وَ الشَّاكِّ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ هُوَ خُصُوصُ الشَّاكِّ.

هَذَا مُضَافًا إِلَى أَنَّهُ قَدْ أَخَذَ الشُّكَّ فِي مَوْضُوعِ بَعْضِ الْأَمَارَاتِ فِي لِسَانِ الدَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ أَيْضًا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «فَسْتَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

فَتَحْصِيلُ: أَنَّ حَالَ الْأُصُولِ الْمُحْرَزَةِ هِيَ حَالَ الْأَمَارَاتِ فِي أَنَّهَا تَقُومُ مَقَامَ الْقَطْعِ الطَّرِيقِيِّ وَ الْقَطْعِ الْمَأْخُودِ فِي الْمَوْضُوعِ بِنَحْوِ الطَّرِيقِيِّ. نَعَمْ، يَسْتَتْنِي مِنْ ذَلِكَ مَا لَوْ التَزَمْنَا فِيهِ بِقِيَامِ الْأَصْلِ مَقَامَ الْقَطْعِ الْمَأْخُودِ فِي الْمَوْضُوعِ بِنَحْوِ الطَّرِيقِيِّ، لَزِمَ الْغَاءُ اعْتِبَارِ الْقَطْعِ رَأْسًا، كَمَا فِي الْعِلْمِ الْمَأْخُودِ فِي رَكَعَاتِ صَلَاةِ الْمَغْرَبِ وَ الصُّبْحِ وَ الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ مِنَ الصَّلَوَاتِ الرَّبَاعِيَّةِ، فَإِنَّ الْعِلْمَ مَأْخُودَ فِيهَا بِنَحْوِ الطَّرِيقِيِّ، وَ لَا يَقُومُ مَقَامَهُ الْاسْتِصْحَابُ، أَيْ اسْتِصْحَابُ عَدَمِ الْإِتْيَانِ بِالْأَكْثَرِ الْمَعْتَبَرِ عَنْهُ بِالْبِنَاءِ عَلَى الْأَقْلِ، وَ الْوَجْهَ فِي ذَلِكَ: أَنَّ الْاسْتِصْحَابَ جَارٍ فِي جَمِيعِ مَوَارِدِ الشُّكِّ الْمُتَعَلِّقِ بِرَكَعَاتِ صَلَاةِ الْمَغْرَبِ وَ الصُّبْحِ وَ الْأُولَيَيْنِ مِنَ الصَّلَوَاتِ الرَّبَاعِيَّةِ، فَلَوْ بَنِيَ عَلَى قِيَامِ الْاسْتِصْحَابِ مَقَامَ الْعِلْمِ الْمَأْخُودِ فِي الْمَوْضُوعِ، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ اعْتِبَارُ الْعِلْمِ لَغَوًّا، وَ لَزِمَ إِغْيَاءُ الْأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى اعْتِبَارِ الْعِلْمِ.

وَ أَمَّا الْأُصُولُ غَيْرُ الْمُحْرَزَةِ الَّتِي لَيْسَ لَهَا نَظَرٌ إِلَى الْوَاقِعِ، بَلْ هِيَ وَظَائِفُ عَمَلِيَّةٍ لِلْجَاهِلِ بِالْوَاقِعِ، كَالِاحْتِيَاطِ الشَّرْعِيِّ وَ الْعَقْلِيِّ وَ الْبِرَاءَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَ الشَّرْعِيَّةِ، فَعَدَمُ قِيَامِهَا مَقَامَ الْقَطْعِ الطَّرِيقِيِّ وَ الْمَوْضُوعِيِّ وَاضِحٌ، لِأَنَّهَا لَا تَكُونُ مُحْرَزَةً لِلْوَاقِعِ لَا بِالْوَجْدَانِ وَ لَا بِالتَّعَبُّدِ الشَّرْعِيِّ.

ص: ٤٢

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط العقلي عبارته عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف و حسن عقابه على مخالفته، كما في موارد العلم الاجمالي و الشبهه الحكميه قبل الفحص، و البراءه العقليه عبارته عن حكم العقل بعدم صحّه العقاب، و كون المكلف معذوراً في مخالفته الواقع لعدم وصوله إليه، و لا معنى لقيامهما مقام القطع، إذ لا بدّ في التنزيل و قيام شيء مقام شيء آخر من وجه التنزيل، أي الأثر الذي يكون التنزيل بلحاظه، و هو المصحح للتنزيل، و في المقام أثر القطع هو التنجز و المعذوريه، فإذا قام شيء مقامه كان بلحاظهما لا- محاله. و أمّا نفس التنجز و المعذوريه فلا- يعقل قيامهما مقام القطع، و ليس الاحتياط و البراءه العقلين إلّا التنجز و التعذر بحكم العقل، فكيف يقومان مقام القطع.

و كذا الحال في الاحتياط و البراءه الشرعيين، فإنّ الاحتياط الشرعي عبارته عن إلزام الشارع إدراك مصلحه الواقع، و البراءه الشرعيه عبارته عن ترخيصه حين عدم إحراز الواقع، فالاحتياط الشرعي نفس التنجز، و البراءه الشرعيه نفس التعذر بحكم الشارع، فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التنجز و التعذر.

### نقد كلام الآخوند في حاشيته على الرسائل

بقي في المقام شيء ينبغى التعرض له: و هو أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) بعد ما منع عن قيام الأمارات و الأصول مقام القطع الموضوعي، لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في دليل الحجّيه على ما تقدّم بيانه (1) ذكر في حاشيته على الرسائل (2) وجهاً لقيامها مقامه، و حاصل هذا الوجه: أنّ أدله الأمارات و الأصول و إن كانت متكفله لتنزيل المؤدى منزله الواقع فقط، فلا يكون هناك إلّا لحاظ آلي، إلّا أنّ هذه الأدله الداله على تنزيل المؤدى منزله

ص: ٤٣

١- ١) في ص ٣٧ - ٣٨

٢- ٢) دُرر الفوائد في الحاشيه على الفرائد: ٢٩ - ٣١

الواقع بالمطابقه، تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع بالالتزام، لأجل الملازمه العرفيه بين التنزيلين، هذا ملخص كلامه فى الحاشيه.

و عدل عنه فى الكفايه (١)، و قال: إنّه لا- يخلو من تكلف، بل من تعسف، و لعلّ مراده من التكلف منع الملازمه العرفيه، و من التعسف لزوم الدور على ما يظهر من ذيل كلامه و نشير إليه قريباً إن شاء الله تعالى.

أقول: هذا البحث و إن لم يترتب عليه أثر فى خصوص المقام، لما ذكرناه من أنّ تنزيل المؤدى منزله الواقع مبنى على القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو المؤدى، و هو فاسد على ما تقدّمت الاشاره إليه و يأتى التعرض له مفصّلاً فى محلّه (٢) إن شاء الله تعالى.

و لكن هذه الكبرى الكليه - و هى ترتب الحكم على الموضوع المركب بدليل دال على تنزيل أحد الجزئين بدعوى دلالتها على تنزيل الجزء الآخر بالملازمه العرفيه - على تقدير تماميتها تنطبق على موارد أخرى غير المقام، فلا بدّ من البحث عنها.

فنقول: إذا كان موضوع حكم من الأحكام مركباً من أمرين أو أمور كما فى قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شىء» (٣) فإنّ الموضوع لعدم الانفعال هو الماء مع كونه كراً، لا يترتب الحكم إلّا مع إحراز كلا الجزئين بالوجدان أو بالتعبد، أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، فلا يمكن التعبد بأحدهما إلّا مع إحراز الآخر بالوجدان أو بالتعبد فى عرض التعبد بالأوّل، إذ

ص: ٤٤

١-١) كفايه الأصول: ٢٦٦

٢-٢) تقدّم فى ص ٣٨، و يأتى فى بحث إمكان التعبد بالظن، راجع ص ١٢٠ و ما بعدها

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

التعبد إنّما هو بلحاظ الأثر، و المفروض أنّه لا أثر لأحدهما ليشمله دليل التعبد، فلو قامت البيّنه مثلاً على كريبه مائع لا يترتب عليه الحكم بعدم الانفعال، إلّا مع إحراز كونه ماء بالوجدان أو بالتعبد من قيام بيّنه أخرى، أو جريان الاستصحاب مثلاً. و كذا لو قامت البيّنه على كونه ماءً لا- يترتب عليه الحكم إلّا مع إحراز كونه كراً بالوجدان أو بالتعبد. و كذا الحال لو أحرز أحدهما بالاستصحاب لا- يترتب عليه الحكم إلّا مع إحراز الآخر بالوجدان أو بالبيّنه أو بالاستصحاب الجارى فى عرض ذلك الاستصحاب، بأن يكون كلاهما متيقن الحدوث مشكوك البقاء.

و المتحصل من ذلك: أنّ إطلاقات أدله الأمارات و الأصول غير شامله للأماره القائمه على أحد جزأى الموضوع و لا الأصل الجارى فى أحد جزأى الموضوع، ليحرز بها الجزء الآخر بالدلاله الالتزاميه، إذ شمولها لأحد الجزءين متوقف على أن يترتب عليه أثر، و هو يتوقف على شمولها للجزء الآخر المتوقف على شمولها للجزء الأول، لكونه مترتباً عليه على الفرض، و هذا هو الدور الواضح.

و بالجملة: التعبد بكلا الجزءين إنّما يصح فيما إذا كان الدليل شاملاً لكليهما فى عرض واحد، كما فى شمول لا تنقض اليقين بالشك لما إذا شكّ فى بقاء المائيه و الكريبه معاً فى المثال السابق، فيجرى الاستصحاب فى كليهما فى عرض واحد بلا ترتب بينهما، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به فى المقام، للزوم اجتماع اللحاظ الآلى و الاستقلالى على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره)، بخلاف ما إذا كان شموله لأحدهما فى طول شموله للآخر و متوقفاً عليه، فإنّه ممّا لا يمكن التعبد به، و لا تشمله أدله التعبد لاستلزامه الدور على ما تقدّم بيانه. نعم، لو ورد دليل خاص على حجّيه أماره خاصّه قائمه على أحد جزأى الموضوع أو

أصل خاص كذلك، دلّ على تنزيل الجزء الآخر بدلاله الاقتضاء، صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه، بخلاف ما إذا كان الدليل عاماً أو مطلقاً، فإنه لا يشمل مثل هذه الأماره و هذا الأصل.

فتحصل: أنّ الصحيح ما ذكره و عدل إليه في الكفايه لا ما ذكره في الحاشيه (1).

ص: ٤٦

١- ١) هكذا ذكر سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) و لكن بنظري القاصر أنّ القاعده المذكوره - و هي عدم شمول دليل التعبد للأماره القائمه على أحد جزأى الموضوع على ما تقدّم بيانه - و إن كانت صحيحه تامه، إلّا أنّها لا تنطبق على المقام، إذ ليس فى المقام موضوع مركب قامت على أحد جزأيه أماره و أريد إثبات جزئه الآخر بالملازمه العرفيه، حتّى يرد عليه أنّه مستلزم للدور، بل المقصود أنّ مفاد دليل حجّيه الأماره هو تنزيل المؤدى منزله الواقع فيما له من الأثر الشرعى، و يدل بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع فيما إذا كان العلم مأخوذاً فى الموضوع، فيترتب عليه هذا الحكم المأخوذ فى موضوعه العلم أيضاً، فتكون الأماره قائمه مقام القطع الطريقي و الموضوعى كليهما. مثلاً لو فرضنا أنّ حكم الخمر فى نفسه هو وجوب الاجتناب، و قد أخذ القطع بكون مائع خمرأ فى موضوع الحكم بوجوب التصديق مثلاً، فلو قطعنا بكون مائع خمرأ يترتب حكمان: الأوّل: حكم المقطوع به و هو وجوب الاجتناب و يكون القطع بالنسبه إليه طريقاً محضاً. الثانى: حكم القطع، أى الحكم الذى أخذ القطع فى موضوعه و هو وجوب التصديق، فلو قامت بينه على خمره مائع كان مقتضى دليل حجّيه البينه بالمطابقه تنزيل المؤدى منزله الواقع، فيجب الاجتناب عنه، و يدل بالالتزام على تنزيل العلم به منزله العلم بالواقع فيجب التصديق، و لا نرى فيه دوراً. نعم، يصح ما ذكر فيما إذا لم يكن للمقطوع به أثر فى نفسه، و كان القطع به مأخوذاً فى حكم من الأحكام، فإنه حينئذ إذا قامت أماره عليه لا يمكن الالتزام بشمول دليل الحجّيه لمثل هذه الأماره، إذ معنى شموله لها تنزيل المؤدى منزله الواقع. و المفروض أنّه لا أثر للواقع ليصحّ التنزيل بلحاظه، بل الأثر مترتب على العلم بالواقع على الفرض، فيحتاج ترتب الأثر على تنزيل آخر و هو تنزيل العلم بالواقع بالدلاله الالتزاميه، و حيث إنّ هذا التنزيل فى طول التنزيل الأوّل و متوقف عليه لزم الدور لا محاله

ثم إنّه ذكر صاحب الكفايه (١) (قدس سره) أنّه لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، للزوم الدور، و لا في موضوع مثله، للزوم اجتماع المثليين، و لا في موضوع ضده، للزوم اجتماع الضدّين. نعم، يصح أخذ القطع بمرتبّه من الحكم في موضوع مرتبّه أخرى منه أو مثله أو ضده.

أقول: أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، فلا ريب في كونه مستحيلاً و مستلزماً للدور، فإنّ القطع المتعلق بحكم يكون طريقاً إليه لا محاله، إذ الطريقيه غير قابله للانفكاك عن القطع، و معنى كونه طريقاً إلى الحكم فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به. و معنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعلياً إلّا بعد تعلق القطع به، إذ فعلية الحكم تابعه لفعلية موضوعه، و لذا قد ذكرنا غير مرّه أنّ نسبه الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبه المعلول إلى علته، فيلزم توقف فعلية الحكم على القطع به، مع كونه في رتبه سابقه على القطع به، على ما هو شأن الطريق، و هذا هو الدور الواضح.

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

ص: ٤٧

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

هذا، و لكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين، إذ الحرمة و إن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعه الوجوب في مفروض المثال، إلّا أنّ الوجوب قد تعلق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدين، فان مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبه و لو حين تعلق القطع بوجوبها، و القطع طريق محض، و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين. و هذا هو اجتماع الضدين.

و أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله، كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر، فالصحيح إمكانه، و يرجع إلى التأكد، و ذلك لأنّ الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق، و يوجب التأكد، و لا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، كما إذا قال المولى: أكرم كل عالم، ثم قال: أكرم كل عادل، فلا محاله يكون وجوب الإكرام في عالم عادل أكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم، و ليس هناك اجتماع المثليين، لتعدد موضوع الحكمين في مقام الجعل.

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



مثلاً، فإنه موجب للتأكد لا اجتماع المثليين، و المقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإن النسبه بين الصلاه بما هي و الصلاه بما هي مقطوعه الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق، و من قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب و القطع به، إذ قد لا- يتعلق القطع بوجوب الصلاه مع كونها واجبه في الواقع، و القطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، و قد يجتمع وجوب الصلاه واقعاً مع تعلق القطع به، و يكون الملا-ك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو أكد.

### أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه اخرى منه

و أما ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) أخيراً من أنه يمكن أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه أخرى منه أو من مثله أو من ضده، فهو صحيح على مسلكه من أن للحكم مراتب أربعاً: الاقتضاء و الانشاء و الفعلية و التنجز، إذ لا محذور في أخذ القطع بحكم إنشائي محض في موضوع حكم فعلى، بلا- فرق بين أن يكون الحكم الفعلى هو نفس الحكم الانشائي الواصل إلى مرتبه الفعلية أو يكون مثله أو ضده، و لا- يتصور مانع من أن يقول المولى: إذا قطعت بأن الشىء الفلانى واجب بالوجوب الانشائي المحض، و جب عليك ذلك الشىء فعلاً، أو حرم عليك فعلاً.

### مراتب الحكم

و أما على المبنى المختار من أنه ليس للحكم إلّا مرتبتان:

الأولى: مرتبه الجعل و الانشاء بداعى البعث و التحريك بنحو الفضيّه الحقيقيه كقوله سبحانه و تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١).

الثانيه: مرتبه الفعلية و الخروج عن التعليق و التقدير بتحقق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً، و أما الانشاء لغرض الامتحان أو التهديد أو

ص: ٤٩

الاستهزاء و نحوها، فليس من مراتب الحكم، و لا- يطلق عليه الحكم أصلاً، و كذا الحال في مرتبه الاقتضاء، إذ مجرد وجود الملا-ك للحكم مع وجود مانع من إنشائه لا- يستحق إطلاق الحكم عليه. فلا- يمكن أخذ القطع بمرتبه الجعل من حكم في موضوع مرتبه الفعلى منه، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبه الفعلى من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع، و إنما فامكانه بمكان من الوضوح بلا حاحه إلى فرض تعدد المرتبه، لصحّه ذلك و لو مع وحده المرتبه، كما لو فرض أنّ القطع بوجود الحج على زيد قد أخذ في موضوع وجوبه على عمرو.

بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع، و حينئذٍ لا يمكن أخذ القطع بمرتبه الجعل من حكم في موضوع مرتبه الفعلى منه، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً- ملازم لفعليته، فلا- محاله يتعلق القطع بالحكم الفعلى، و حيث إنّ المفروض دخل القطع في فعلية الحكم لزم الدور.

توضيح ذلك: أنّ وجوب الحج مثلاً - المجمعول على المستطيع بنحو القضيه الحقيقيه - لا يشمل هذا المكلف، و لا يكون حكماً له إلا بعد حصول الاستطاعه خارجاً، و إنما فليس حكماً مجعولاً له، بل هو حكم مجعول لغيره، فلا يمكن تعلق القطع بشمول الحكم له جعلاً إلا بعد حصول الاستطاعه له خارجاً، و معه يكون الحكم فعلياً في حقّه. فلو فرض أخذ القطع بالحكم المجمعول بنحو القضيه الحقيقيه في موضوع مرتبه الفعلى منه، لا- يعلم بثبوت الحكم له جعلاً- إلا بعد حصول القطع، و حصول القطع به يتوقف على ثبوته له جعلاً، إذ القطع طريق إلى الحكم، فلا- بدّ في تعلّقه به من تحقق الحكم و ثبوته في رتبه سابقه على تعلّق القطع به، و هذا هو الدور، هذا كلّه في أخذ القطع في موضوع الحكم.

و أما الظن: فملخص الكلام فيه أنّه يتصور أخذه في الموضوع تارة بنحو

الصفته، وأخرى بنحو الكاشفيه والطريقيه. و على التقديرين إما أن يكون جزءاً للموضوع أو تمامه، و على جميع التقادير إما أن يكون الظن معتبراً بجعل الشارع أو غير معتبر.

و لا إشكال في إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يخالفه، كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الصلاه يجب عليك التصديق، فان كان الظن تمام الموضوع ترتب عليه الحكم بلا- فرق بين أن يكون الظن معتبراً أو غير معتبر، و إن كان جزءاً للموضوع و الجزء الآخر هو الواقع، فان كان الظن معتبراً بالتعبد الشرعي ترتب عليه الحكم أيضاً، فان أحد جزأى الموضوع - و هو الظن - متحقق بالوجدان، و الجزء الآخر - و هو الواقع - متحقق بالتعبد الشرعي. و إن كان الظن غير معتبر لا- يترتب عليه الحكم إلا مع إحراز الجزء الآخر - و هو الواقع - بأماره أخرى معتبره، أو بأصل من الأصول المعتبره.

### أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه

و أمّا أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلقاً بالحكم، أو أخذه في موضوع حكم متعلقه إن كان متعلقاً بالموضوع، فهو غير ممكن، لاستلزامه الدور على ما تقدّم بيانه في القطع (1)، إذ لا فرق بين القطع و الظن من هذه الجهة، بلا فرق بين الظن المعتبر و غيره في هذه الصوره.

### أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله

و أمّا أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مع كون الظن معتبراً شرعاً فهو ممكن، لأنّ النسبه بين ثبوت الواقع و الظن به عموم من وجه و لو في نظر الطان، إذ الظن و إن كان علماً تعديداً، إلا أنّه يحتمل مخالفته للواقع وجداناً، ففي مورد الاجتماع يلتزم بالتأكد. و بهذا ظهر أنّ أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله ممّا لا- مانع منه، و لو قلنا بعدم إمكان ذلك في القطع، إذ القاطع لا يحتمل

ص: ٥١

أن يكون قطعه مخالفاً للواقع، فتكون النسبه بين الواقع و تعلق القطع به في نظر القاطع هو العموم المطلق، فيمكن أن يتوهم أن أخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله مستلزم لاجتماع المثليين في نظر القاطع، و إن تقدّم دفع هذا التوهم (1). و أما أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله، فليس فيه إلّا اجتماع العنوانين، فيلتزم بالتأكد كما هو الحال في جميع موارد اجتماع العاميين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين.

و إن كان الظن غير معتبر، فأخذه في موضوع الحكم المماثل بمكان من الامكان، بل نقول بالامكان فيه و لو قلنا بالمنع في الظن المعبر من جهه كونه علماً تعبداً، بخلاف الظن غير المعبر، إذ لا يتصور فيه مانع أصلاً.

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

هذا، مضافاً إلى ما ذكرناه في القطع المأخوذ في موضوع الحكم المضاد من لزوم اجتماع الضدين في مقام الجعل، فراجع (2).

و بالجملة: حكم الظن المعبر هو حكم القطع في هذه الجهه، فكما لا يمكن ذلك في القطع، لا يمكن في الظن المعبر أيضاً.

و إن كان الظن غير معتبر، فالتزم صاحب الكفايه (3) (قدس سره) بامكانه

ص: ٥٢

١-١ (١) تقدّم في ص ٤٨

٢-٢ (٢) ص ٤٧ و ٤٨

٣-٣ (٣) كفايه الأصول: ٢٦٧

بدعوى أنّ الظن غير المعبر في حكم الشك فتكون مرتبه الحكم الظاهري محفوظه، فلا يلزم من جعل الحكم المضاد في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدين، وإلّا فلا- يمكن الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع. وعليه فيمكن أن يحكم المولى بوجوب شرب مائع قام على حرمة ظن غير معتبر، لأنّ تعدد المرتبه مانع عن التضاد بين الحكمين.

أقول: إنّ ما ذكره (قدس سره) و إن كان صحيحاً في نفسه، فان جعل الترخيص في موارد الشك في الوجوب أو الحرمة - على ما هو مقتضى أدله البراءة - ممّا لا إشكال فيه، مع أنّه يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة، إذ لا منافاه بين الترخيص الظاهري في ظرف الجهل و الالتزام الواقعي، كما هو مذكور في محله (١). إلّا أنّه لا ربط له بالمقام، إذ ليس الكلام في إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه، بل البحث إنّما هو في الحكم الواقعي من حيث أنّه يمكن أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر يضاده أم لا، كما هو الحال في القطع، فإنّ الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكم مضادّ لمتعلقه، باعتبار الحكم الواقعي، إذ لا يتصور فيه حكم ظاهري.

و الصحيح: أنّ أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر مضاد له غير ممكن و إن كان الظن غير معتبر، كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الشيء الفلاني حرم عليك هذا الشيء، و ذلك لما تقدّم في القطع (٢) من أنّ الحكم الذي أخذ في موضوعه الظن و إن كان مقيداً بصوره الظن، إلّا أنّ الحكم الذي تعلّق به الظن مطلق، و إطلاقه يشمل صورته الظن به، فيلزم اجتماع الضدين في هذا الفرض،

ص: ٥٣

١-١) راجع ص ١٢٥ و ما بعدها

٢-٢) في ص ٤٨

ففى مفروض المثل الحرمه و إن كانت مقيدته بصوره الظن بالوجوب، إلاً أن إطلاق الوجوب يشمل ما لو تعلق به الظن و ما لم يتعلق به، ففى صورته تعلق الظن به يلزم اجتماع الوجوب و الحرمه، و هو محال.

و توهم أنه يحتمل أن يكون الظن مخالفاً للواقع، فلا يكون هناك إلاً حكم واحد، و هو ما أخذ الظن فى موضوعه مدفوع، بأنه يكفى فى الاستحاله احتمال مطابقته للواقع، فإن احتمال اجتماع الضدين أيضاً محال كما هو ظاهر.

## تنبيه

لا يخفى أن البحث عن إمكان أخذ الظن بحكم فى موضوع حكم آخر يخالفه أو يماثله أو يضاده و عدمه، إنما هو بحث علمى بحث، و لا تترتب عليه ثمره عمليه أصلاً، إذ لم يوجد أخذ الظن فى موضوع حكم من الأحكام فى شىء من الأدله الشرعيه.

## الكلام فى الموافقه الالتزاميه

### وجوب موافقه القطع التزاماً

### وجوب تصديق النبى فى كل ما جاء به

و ليعلم أنه يجب تصديق النبى (صلى الله عليه و آله) فى كل ما جاء به من الأحكام الالتزاميه و غير الالتزاميه، بل فيما أخبر به من الأمور التكوينييه الخارجيه، من الأرض و السماء و ما فيهما و ما تحتها و ما فوقها، فإن تصديقه (صلى الله عليه و آله) فى جميع ذلك واجب، و لكنّه خارج عن محل البحث، لكونه من أصول الدين لا من الفروع، باعتبار أن تصديقه (صلى الله عليه و آله) فى جميع ذلك يرجع إلى تصديق نبوته (صلى الله عليه و آله).

## معنى الموافقه الالتزاميه

و يجب أيضاً الاتيان بالواجبات التعبديه مضافاً إلى الله (سبحانه و تعالى)

و متقرباً بها إليه على ما ذكرناه في بحث التعبدى و التوصلى (١)، و هذا الوجوب - أى وجوب الاتيان بالعبادات مع قصد التقرب - أيضاً خارج عن محل الكلام، فأنه مختص بالتعبديات، و وجوب الموافقه الالتزاميه على تقدير تسليمه لا- اختصاص له بالتعبديات، بل يجرى فى التوصليات أيضاً، فليس المراد من الموافقه الالتزاميه - فى محل الكلام - هو الاتيان بالواجب مع قصد القربه، بل المراد هو الالتزام القلبى بالوجوب المعبر عنه بعقد القلب، فيكون كل واجب - على تقدير وجوب الموافقه الالتزاميه - منحلاً إلى واجبين: العمل الخارجى الصادر من الجوارح، و العمل القلبى الصادر من الجوانح.

ثم إنهم ذكروا أنّ ثمره هذا البحث تظهر فى جريان الأصل فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، و فى أطراف العلم الاجمالى، فيما إذا كانت الأطراف محكومته بالتكليف الالتزامى فعلم إجمالاً- بارتفاعه فى بعض الأطراف، فعلى القول بوجوب الموافقه الالتزاميه لا- يجرى الأصل لكونه منافياً للالتزام بالحكم الواقعى و كان مخالفه عمليه للحكم بوجوب الالتزام بالواقع. و أما على القول بعدم وجوب الموافقه الالتزاميه فلا مانع من جريان الأصل.

### عدم ترتب ثمره على وجوب الموافقه الالتزاميه

إذا عرفت محل النزاع و ثمرته فنقول: التحقيق عدم وجوب الموافقه الالتزاميه، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع و لا من العقل. أما الأدله الشرعيه فظاهرها البعث نحو العمل و الاتيان به خارجاً، لا الالتزام به قلباً. و أما العقل فلا يدل على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى، فليس هناك ما يدل على لزوم الالتزام قلباً.

ثم لو تنزلنا و سلمنا وجوب الموافقه الالتزاميه، لا يترتب عليه ما ذكرناه

ص: ٥٥

من الثمره، و هى عدم جريان الأصل فى موارد دوران الأمر بين المحذورين و فى أطراف العلم الاجمالى بارتفاع التكليف الالزامى فى بعضها، و ذلك لأنه إن كان مراد القائل بوجوب الموافقه الالتزاميه هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الاجمال، فهو لا ينافى جريان الأصل فى الموارد المذكوره، إذ مفاد الأصول أحكام ظاهريه و وظائف عمليه عند الجهل بالواقع، و لا منافاه بينها و بين الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة، لا منافاه بين الالتزام بالاباحه الظاهريه للأصل، و الالزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، و كذا الحال فى جريان الأصل فى أطراف العلم الاجمالى، فإنه لا منافاه بين الالتزام بنجاسه الاناءين ظاهراً و الاجتناب عنهما للاستصحاب، و الالتزام بطهاره أحدهما واقعاً إجمالاً.

و إن كان مراده هو وجوب الالتزام بكل حكم بعينه و بشخصه، فهو ساقط لعدم القدره عليه، لعدم معرفته بشخص التكليف حتى يلتزم به، و بعد سقوطه لا مانع من جريان الأصل.

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

فتحصّل: أنه لا مانع من جريان الأصل فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، و فى أطراف العلم الاجمالى من ناحيه وجوب الموافقه الالتزاميه. نعم، يبقى الكلام فى جريان الأصل من جهه المقتضى و هو شمول إطلاقات أدله الأصول لأطراف العلم الاجمالى و عدمه. و البحث عنه موكول إلى محلّه، و هو



مبحث الأصول العمليه (١). و نتكلم فيه هناك إن شاء الله تعالى.

## قطع القطاع

### المراد من القطاع

و ليعلم أنه ليس المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيراً، لكونه عالمًا بالملازمات في غالب الأشياء بالفراسه الفطريه أو بالاكتساب، إذ قطعه حاصل من المبادئ المتعارفه التي لو اطلع غيره عليها حصل له القطع أيضاً، غايه الأمر أنه عارف بتلك المبادئ دون غيره، بل المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب غير العاديه، بحيث لو اطلع غيره عليها لا يحصل له القطع منها.

### حجيه قطع القطاع لنفسه

إذا عرفت المراد من القطاع، فاعلم أنه ربّما يقال بعدم الاعتبار بقطعه، و لكن الصحيح خلافه، لما عرفت سابقاً (٢) من أن حجيه القطع ذاته لا تنالها يد الجعل إثباتاً و نفيًا، فهي غير قابله للتخصيص بغير القطاع. هذا في القطع الطريقي. و أمّا القطع الموضوعي فأمره سعه و ضيقاً و إن كان بيد المولى، فله أن يجعل موضوع حكمه نوعاً خاصاً من القطع، و هو القطع الحاصل من الأسباب المتعارفه العاديه، إلّا أنه لا- أثر في ذلك، إذ القاطع و إن كان ملتفتاً إلى حاله في الجملة، و أن قطعه قد يحصل من سبب غير عادى، إلّا أنه لا- يحتتمل ذلك في كل قطع بخصوصه، لأن القاطع بشىء يرى أن قطعه حصل من سبب ينبغى حصوله منه، و يخطئ غيره في عدم حصول القطع له من ذلك السبب، فلا أثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادى بالنسبه إلى القطاع.

ص: ٥٧

١-١) راجع ص ٤٠٤ و ما بعدها

٢-٢) في ص ١٥

الكلام فى إمكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه، و يقع الكلام تارة فى الصغرى و حصول القطع بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية. و أخرى فى الكبرى و حججه القطع بالحكم الشرعى الحاصل من المقدمات العقلية.

### نقل كلام صاحب الكفايه فى المقام

ذكر صاحب الكفايه (١) (قدس سره) أنه و إن نسب إلى بعض الأخباريين منع الكبرى و أنه لا- اعتبار بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية، إلّا أنّ مراجعه كلماتهم تشهد بكذب هذه النسبه، و أنّهم فى مقام المنع عن الصغرى، فإنّ بعضهم فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع. و استشهد فى ذلك بما حكى عن السيد الصدر (قدس سره) فى باب الملازمه، و بعضهم فى مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلّا الظن. و استشهد لذلك بكلام المحدث الاسترآبادى (قدس سره). و من الواضح أنّ كلا الكلامين راجع إلى منع الصغرى و عدم حصول القطع من المقدمات العقلية، انتهى ملخصاً.

و ما نقله عن المحدثين المذكورين و إن كان راجعاً إلى منع الصغرى، كما ذكره، إلّا أنّ كلام جملة منهم صريح فى منع الكبرى، و أنه لا- يجوز العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه، فراجع رسائل شيخنا الأعظم الأنصارى (٢) (قدس سره) فإنّه قد استقصى فى نقل كلماتهم. و من العجيب أنّ هذا الكتاب بمرأى من صاحب الكفايه (قدس سره) و مع ذلك أنكر منع الأخباريين عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه.

### أقسام الحكم العقلى

و كيف كان فتحقيق الكلام فى الصغرى: أنّ الحكم العقلى - بمعنى إدراك

ص: ٥٨

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٠ و ٢٧١

٢-٢) فرائد الأصول ١: ٦١ - ٦٥

العقل - يتصور على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يدرك العقل وجود المصلحه أو المفسده في فعل من الأفعال، فيحكم بالوجوب أو الحرمة، لتبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح و المفسدات عند أكثر الإماميه و المعتزله.

الثاني: أن يدرك العقل الحسن أو القبح، كادراكه حسن الطاعة و قبح المعصيه، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورد، لقاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع.

الثالث: أن يدرك العقل أمراً واقعياً مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعته، نظير إدراكه استحاله اجتماع النقيضين أو الضدين، و يسمى بالعقل النظري، و بضميمه حكم شرعي إليه يكون بمنزله الصغرى، يستكشف الحكم الشرعي في مورد.

أما القسم الأول: فالصحيح أنه غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعي، إذ قد تكون المصلحه المدركه بالعقل مزاحمه بالمفسده و بالعكس، و العقل لا يمكنه الاحاطه بجميع جهات المصالح و المفسدات و المزاحمات و الموانع، فبمجرد إدراك مصلحه أو مفسده لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقهما، و هذا القسم هو القدر المتيقن من قوله (عليه السلام): «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» و قوله (عليه السلام): «ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرجال»<sup>(١)</sup> فان كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحق.

و أما القسم الثاني: فهو و إن كان ممّا لا مساغ لانكاره، فإن إدراك العقل

ص: ٥٩

(١-١) تقدّم الحديثان في ص ٢٦ فراجع

حسن بعض الأشياء و قبح البعض الآخر ضرورى، كيف و لو لا ذلك لا طريق إلى إثبات النبوه و الشريعة، فأنه لو لا حكم العقل بقبح إجراء المعجزه على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبى (صلّى الله عليه و آله) لاحتمال الكذب فى ادعائه النبوه. إلا أنك قد عرفت فى بحث التجري (١) أن هذا الحكم العقلى فى طول الحكم الشرعى و فى مرتبه معلوله، فإن حكم العقل بحسن الاطاعه و قبح المعصيه إنما هو بعد صدور أمر مولوى من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعى.

و أما القسم الثالث: فلا ينبغى التوقف و الاشكال فى استتباعه الحكم الشرعى، فإن العقل إذا أدرك الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته أو بين وجوب شىء و حرمة ضده و ثبت وجوب شىء بدليل شرعى، فلا محاله يحصل له القطع بوجوب مقدمته و بحرمة ضده أيضاً، إذ العلم بالملازمه و العلم بثبوت الملزوم علّه للعلم بثبوت اللّازم، و يسمّى هذا الحكم بالعقلى غير المستقل، لكون إحدى مقدمتيه شرعيه على ما عرفت.

و أما الكبرى - و هى حجّيه القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه - فتحقيق الحال فيها يقتضى البحث أولاً: عن مقام الثبوت، و أنّ المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه ممكن أو محال. و ثانياً عن مقام الاثبات، و أنّ الأدله التى ذكرها الأخباريون تدل على عدم حجّيه القطع المذكور أم لا.

### نقل كلام الشيخ فى المقام

أمّا الكلام فى مقام الثبوت، فهو أنه ذكر شيخنا الأعظم الأنصارى (٢) (قدس سره) و أكثر من تأخر عنه: أنه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع و لو كان

ص: ٦٠

١- (١) فى ص ٢٥

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ٥٢، و راجع أيضاً التنبيه الثانى ص ٦١

حاصلاً من غير الكتاب و السنّه، لأنّ الحجّيه ذاتيه للقطع، فيستحيل المنع عن العمل به، لاستلزامه التناقض واقعاً أو في نظر القاطع.

### نقل كلام المحقق النائيني في المقام

إلّا أنّ العلامه النائيني (١) (قدس سره) التزم بإمكان المنع عنه بمعنى لا يرجع إلى المنع عن العمل بالقطع، ليردّ بأنّ حجّيه القطع ذاتيه لا- يمكن المنع عن العمل به، بل بمعنى يرجع إلى تقييد الحكم بعدم كونه مقطوعاً به من غير الكتاب و السنّه، فيكون التصرف من الشارع في المقطوع به لا في القطع ليكون منافياً لحجّيته الذاتيه، و ذكر لتقريب مراده في المقام مقدّمات ثلاث:

المقدّمه الأولى: أنّه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، لاستلزامه الدور، لأنّ القطع طريق إلى متعلقه بالذات، فالقطع بحكم متوقف على تحقق الحكم، توقف الانكشاف على المنكشف، و لا- مناص من أن يكون الحكم في رتبه سابقه على تعلّق القطع به، ليتعلّق به القطع و يكشف عنه، و إذا فرض أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، كان الحكم متوقفاً عليه توقف الحكم على موضوعه، و هذا هو الدور الواضح.

المقدّمه الثانيه: ما ذكره في بحث التعبدى و التوصلى من أنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، لأنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للاطلاق، فلا يكون هناك تقييد و لا إطلاق.

و نتيجه هاتين المقدّمتين: أنّ الأحكام الشرعيه الأوليه مهمله بالقياس إلى علم المكلف بها و جهله، لأنّ تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمه الأولى، و إطلاقها بالنسبه إلى العلم و الجهل أيضاً غير ممكن بمقتضى المقدمه الثانيه، فتكون مهمله لا محاله.

ص: ٦١

المقدّمه الثالثه: أنّه مع ذلك كان الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول، لأنّ الملاك إمّا أن يكون فى جعل الحكم لخصوص العالم به، فلا بدّ من تقييده به. و إمّا أن يكون فى الأعم منه، فلا بدّ من تعميمه، و حيث إنّ تقييد الحكم بالعلم به فى نفس دليله غير ممكن، و كذا تعميمه، فلا بدّ من تميمه بجعل ثانوى يعبر عنه بتمم الجعل، فأمّا أن يقيّد بالعلم و سمّاه بنتيجه التقييد، أو يعمم و سمّاه بنتيجه الاطلاق، فالجعل الأوّل متعلق بنفس الحكم بنحو الاهمال. و الجعل الثانى يبيّن اختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل أيضاً. و هذا لا يكون مستلزماً للدور أصلاً.

ثمّ إنّ فى كل مورد ثبت فيه تخصيص الحكم بالعالم به - كما فى موارد وجوب الجهر و الاخفات، و وجوب التقصير فى الصلاه - نلتزم فيه بنتيجه التقييد، بمقتضى ما دلّ على كفايه الجهر فى مورد الاخفات و بالعكس مع الجهل، و كفايه التمام فى موضع القصر كذلك، و كل مورد لم يثبت فيه ذلك نقول فيه بنتيجه الاطلاق، للعمومات الداله على اشتراك العالم و الجاهل فى التكليف.

فتحصّل: أنّ تقييد الحكم بالقطع - الحاصل من سبب خاص أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق خاص - ممّا لا مانع منه بتمم الجعل، فالمنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه - على هذا النحو - بمكان من الامكان، ففى مقام الثبوت لا محذور فيه، إلّا أنّ مقام الاثبات غير تام، لعدم تماميه ما ذكره الأخباريون من الأدله على المنع من العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه.

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

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

و أمّا ما ذكره في المقدمه الثانيه، من أنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، فهو غير تام لما ذكرناه في بحث التبدي و التوصلی (٢). وقد أشبعنا الكلام فيه هناك بما لا مزيد عليه. و ملخصه:

أنّ التقابل بين التقييد و الاطلاق و إن كان من تقابل العدم و الملكة (٣) - كما ذكره (قدس سره) - لأنّ الاطلاق عباره عن عدم التقييد فيما كان قابلاً له، إلّا أنّه لا يعتبر في تقابل العدم و الملكة القابليه في كل مورد بشخصه، بل تكفي القابليه في الجملة، ألا ترى أنّ الانسان غير قابل للاتصاف بالقدره على الطيران مثلاً، و مع ذلك صحّ اتّصافه بالعجز عنه، فيقال: إنّ الانسان عاجز عن الطيران، و ليس ذلك إلّا لكفايه القابليه في الجملة، و أنّ الانسان قابل للاتصاف بالقدره في الجملة، و بالنسبه إلى بعض الأشياء و إن لم يكن قابلاً للاتصاف بالقدره على خصوص الطيران، و كذا الانسان غير متصف بالعلم بذات الواجب تعالى، مع أنّه متّصف بالجهل به، و ليس ذلك إلّا لأجل كفايه القابليه في الجملة، فإنّ الانسان قابل للاتصاف بالعلم بالنسبه إلى بعض الأشياء، و إن كان غير قابل للاتصاف بالعلم بذاته تعالى و تقدّس. و عليه فاستحاله التقييد بشيء تستلزم ضروريه الاطلاق أو التقييد بضده، كما أنّ استحاله الجهل له تعالى تستلزم ضروريه العلم له، فاستحاله تقييد الحكم بقيد تقتضى ضروريه الاطلاق أو التقييد بضده، و قد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث التبدي و التوصلی.

ص: ٦٣

١- ١) في ص ٤٧

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

٣- ٣) [ هذا الأمر المذكور في المحاضرات على سبيل الفرض و التّنزل فلاحظ ]

ففى المقام حيث إن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل لما عرفت من استلزامه الدور، و تقييده بالجهل به أيضاً محال، لعين ذلك المحذور، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى العلم و الجهل لا محاله فى الجعل الأولي، بلا حاجة إلى متمم الجعل. و إذا كان كذلك و قطع به المكلف يستحيل منعه عن العمل بقطعه، لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، و مطلقاً فى صورته الاصابه.

و قد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحه أخذ القطع بالحكم فى موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتميم الجعل، لأنه متوقف على كون الجعل الأولي بنحو الاهمال، و قد عرفت كونه بنحو الاطلاق.

و أمّا ما ذكره من أن العلم مأخوذ فى الحكم فى موارد الجهر و الاخفات و القصر و التمام، ففيه أن الأمر ليس كذلك، إذ غاية ما يستفاد من الأدله هو إجزاء أحدهما عن الآخر، و إجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم، لا اختصاص الحكم بالعالم، فإن اجتزاء الشارع - فى مقام الامتثال بالجهر فى موضع الاخفات أو العكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم، و يدل عليه أن العنوان المذكور فى الروايه هو الجهر فيما ينبغى فيه الاخفات أو الاخفات فيما ينبغى فيه الجهر (١). و هذا التعبير ظاهر فى ثبوت الحكم الأولي للجاهل أيضاً. و يؤيده: تسالم الفقهاء على أن الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفه فيما إذا كان جهله عن تقصير، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب.

و أمّا ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس بروايه أبان (٢)، ففيه:

ص: ٦٤

١-١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢٦ ح ١

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



أولاً: أن روايه أبان ضعيفه السند، فلا يصح الاعتماد عليها (١).

و ثانياً: أنه لا- دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم. نعم، يظهر منها كونه مطمئناً به، حيث قال: «إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممن قاله، و نقول الذى جاء به شيطان» .

و ثالثاً: أنه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، فإن الإمام (عليه السلام) قد أزال قطعه ببيان الواقع، و أن قطعه مخالف له، و ذلك يتفق كثيراً فى المحاورات العرفيه أيضاً، فربما يحصل القطع بشيء لأحد و يرى صاحبه أن قطعه مخالف للواقع، فيبين له الواقع، و يذكر الدليل عليه، ليزول قطعه - أى جهله المركب - لا- للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه.

فتحصّل: أن ما ذكره شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) - و تبعه أكثر من تأخر عنه - من استحاله المنع عن العمل بالقطع متين جداً. نعم، الخوض فى المطالب العقليه لاستنباط الأحكام الشرعيه مرغوب عنه، وعليه فلا- يكون معذوراً لو حصل له القطع بالأحكام الشرعيه من المقدمات العقليه، على تقدير كون قطعه مخالفاً للواقع، لتقصيره فى المقدمات.

و لا- يخفى أنه بعد ما ثبت استحاله المنع عن العمل بالقطع ثبوتاً، لا حاجة إلى البحث عن مقام الاثبات و دلالة الأدله الشرعيه، كما هو ظاهر.

### فروع توهم المنع عن العمل بالقطع

بقى الكلام فى فروع توهم فيها المنع عن العمل بالقطع. و حيث إن القطع ممّا لا يمكن المنع عن العمل به - على ما تقدّم الكلام فيه - فلا بدّ من التعرّض لتلك الفروع و دفع التوهم المذكور:

ص: ٦٥

الفرع الأول: ما إذا كان لأحد درهم عند الودعي، وللآخر درهمان عنده، فسرق أحد الدراهم، فقد ورد النص أنه يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف، ولصاحب الدرهم نصف (١). فقد يقال: إن الحكم بالتنصيف مخالف للعلم الاجمالي بأن تمام هذا الدرهم لأحدهما، بالتنصيف موجب لاعطاء النصف لغير مالكة، ثم لو انتقل النصفان إلى ثالث بهبه ونحوها، فاشترى بمجموعهما جاريه، يعلم تفصيلاً بعدم دخولها في ملكه، لكون بعض الثمن ملك الغير، فالحكم بجواز وطئها مخالف للعلم التفصيلي.

و ربّما يقال في دفع الاشكال: إن الحكم المذكور في النص موافق للقاعده، لأنّ الامتزاج موجب للشركه القهريه، فيكون كل منهما شريكاً في كل جزء جزء من الدراهم الثلاثه، فما سرق يكون لهما لأحدهما.

و فيه أولاً: أنّ المقام أجنبي عن باب الامتزاج، إذ الامتزاج الموجب للشركه القهريه إنّما هو فيما إذا كان الامتزاج موجباً لوحده المالكين في نظر العرف فصار الممتزجان واحداً في نظر العرف، بلا فرق في ذلك بين أن يكونا مختلفين في الجنس - كما إذا امتزج الماء والحليب مثلاً - أو متحدين في الجنس، كما إذا امتزج الحليب بالحليب. و المقام ليس من هذا القبيل، كما هو ظاهر.

و ثانياً: أنّ لازم ذلك هو الحكم باعطاء ثلث الدرهمين و هو ثلثا درهم لصاحب الدرهم، و اعطاء ثلثي الدرهمين و هو درهم و ثلث لصاحب الدرهمين، و المفروض أنّ الحكم المنصوص على خلاف ذلك، و هو الحكم باعطاء ربع الدرهمين - و هو النصف - لصاحب الدرهم و إعطاء ثلاثه أرباع الدرهمين - أي درهم و نصف - لصاحب الدرهمين.

ص: ٦٦

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

و إمّا أن يكون من باب قاعده العدل و الانصاف التي هي من القواعد العقلانيه، و قد أمضاها الشارع في جملة من الموارد، كما إذا تداعى شخصان في مال، و كان تحت يدهما، أو أقام كل واحد منهما البيّنه، أو لم يتمكن من البيّنه و حلفا أو نكلا، فيحكم بتنصيب المال بينهما في جميع هذه الصور، و هذه القاعده مبنيه على تقديم الموافقه القطعيه - في الجملة مع المخالفه القطعيه كذلك - على الموافقه الاحتماليه في تمام المال، فأنّه لو أعطى تمام المال في هذه الموارد لأحدهما للقرعه مثلاً، احتمال وصول تمام المال إلى مالكة، و يحتمل عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف التنصيب، فأنّه عليه يعلم وصول بعض المال إلى مالكة جزماً، و لا يصل إليه بعضه الآخر كذلك، فيكون التنصيب مقدمه لوصول بعض المال إلى مالكة، و يكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمه لا يصاله إلى مالكة الغائب حسبه، إلّا أنّه من باب المقدمه الوجوديه، و المقام من باب المقدمه العلميه.

و على هذا يكون أحدهما مالكاً للنصف واقعاً، و الآخر مالكاً للنصف الآخر ظاهراً، فان قلنا بكفايه الملكيه الظاهرية في جواز تصرف الغير ممن انتقل إليه مجموع النصفين، فلا بأس بالتصرف في المجموع و اشتراء الجارية به، و إن لم نقل بها - كما هو الظاهر - فنلتزم بعدم جواز التصرف في مجموع النصفين لشخص ثالث، و بعدم صحه اشتراء الجارية به. و ليس في ذلك مخالفه للنص، إذ النص مشتمل على التنصيف، و لم يتعرض لجواز التصرف فيهما لشخص ثالث.

الفرع الثاني: ما لو اختلف المتبايعان في المثلن أو الثمن بعد الاتفاق على وقوع البيع، و ليفرض الاختلاف في المتباينين لا في الأقل و الأ-كثر، إذ على تقدير الاختلاف في الأقل و الأ-كثر كما لو ادعى البائع أن الثمن عشره دنانير و ادعى المشتري كونه خمسه دنانير، فقد ورد النص على أنه مع بقاء العين يقدم قول البائع، و مع تلفها يقدم قدم المشتري (1).

و هذا الفرض خارج عن محل البحث، فان الكلام فيما إذا كان الأمر دائراً بين المتباينين، كما لو ادعى البائع أن الثمن خمسسه دنانير، و ادعى المشتري كونه عشره دراهم، أو ادعى البائع أن المبيع عبد، و ادعى المشتري كونه جاريه، ففي مثل ذلك إن أقام أحدهما البيئه يحكم له، و إلا فإن حلف أحدهما و نكل الآخر، يقدم قوله، و إن تحالفا يحكم بالانفساخ و رجوع كل من الثمن و المثلن إلى مالكة الأول، فيقال: إن الحكم برد المثلن إلى البائع في المثال الأول مخالف للعلم التفصيلي بأنه ملك للمشتري سواء كان ثمنه خمسسه دنانير أو عشره دراهم، و كذا الحكم برد الثمن إلى المشتري في المثال الثاني مخالف للعلم بكونه ملكاً للبائع، سواء كان ثمناً للعبد أو الجارية، ثم لو انتقل العبد و الجارية معاً إلى ثالث

ص: ٤٨

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

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

و إن قلنا بأن التحالف لا يوجب الانفساخ واقعاً، بل الانفساخ ظاهري لرفع الخصومه و قطع المنازعه، فليس هناك إلا العلم بكون المال ملك الغير، فإن دلّ دليل على جواز التصرف فيه لثالث، كان المورد ممّا رخص الشارع في تصرف مال الغير فيه، ولا إشكال فيه كما تقدّم (1)، وإن لم يدل عليه دليل نلتزم بعدم جواز التصرف فيه.

الفرع الثالث: ما لو اختلف المتدعيان في سبب الانتقال بعد الاتفاق على أصله، كما لو قال أحدهما: بعثتك الجارية، وقال الآخر: وهبتي إياها، فتردّ الجارية بعد التحالف إلى مالكة الأول، مع العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه.

و الجواب: أنه إن كانت الهبة جائزه كان ادعاء البيع و إنكار الهبة من الواهب رجوعاً عنها، لأنّ إنكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع عنها، نظير إنكار الوكالة، فإنه أيضاً يعدّ فسخاً لها. وعليه فتصير الجارية بمجرد إنكار الهبة ملكاً لمالكها الأول، فليس هناك علم بالمخالفة. و أمّا لو كانت الهبة لازمه، كما إذا كانت لذي رحم يجرى في المقام ما ذكرناه في الفرع السابق: من أنه إن

ص: ٦٩

قلنا بأن التحالف يوجب انفساخ العقد واقعاً، سواء كان في الواقع بيعاً أو هبة، فينفسخ العقد، و ترجع الجارية إلى ملك مالكةها الأول، فلا مخالفه للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

و إن لم نقل بذلك و قلنا إنَّ الانفساخ ظاهري لرفع الخصومه، فجواز التصرف فيها تابع للدليل، فان دلَّ عليه دليل كان ممَّا رخص فيه الشارع في التصرف في مال الغير، و إلَّا نلتزم بعدم جواز التصرف. و على كلا التقديرين لا مخالفه للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

الفرع الرابع: ما لو وجد المنى في ثوب مشترك بين شخصين، فذكروا أنه يجوز اقتداء أحدهما بالآخر، مع أنه يعلم ببطلان صلته إمَّا لجنابه نفسه أو لجنابه إمامه، و ذكروا أيضاً أنه يجوز لثالث الاقتداء بهما في صلاة واحده مع أنه يعلم ببطلان صلته إمَّا لجنابه الإمام الأول أو الإمام الثاني، و كذا يجوز له الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين، كما إذا اقتدى بأحدهما في صلاة الظهر و بالآخر في صلاة العصر، مع أنه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاة العصر إمَّا لجنابه الإمام أو لفوات الترتيب، و كذا يجوز الاقتداء بهما في صلاتين غير مترتبتين، مع أنه يعلم إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين، فالحكم بجواز الاقتداء في جميع هذه الفروع مخالف للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

و الجواب: أن الحكم بجواز الائتمام في هذه الفروض ليس ممّياً ورد فيه نص، فلا بدّ من البحث فيه من حيث القاعده، و محلّه الفقه بحث صلاة الجماعة (١). فإن قلنا بأن صحّه صلاة الإمام بنظره كافيه لجواز الائتمام و لو لم تكن صحيحه في نظر المأموم، جاز الاقتداء في جميع هذه الفروض، و لا علم للمأموم ببطلان

ص: ٧٠

صلاته و لو مع علمه تفصيلاً ببطلان صلاه الإمام، كما لو علم المأموم بأن الإمام محدث و لكن الإمام لم يعلم بذلك فصلّى عالماً بالطهاره أو مستصحباً لها، فيجوز له الاقتداء به و صحّت صلاته مع العلم التفصيلي ببطلان صلاه الإمام، فكيف الحال في موارد العلم الاجمالي. و إن لم نقل بذلك و اعتبرنا في جواز الاقتداء صحّه صلاه الإمام بنظر المأموم أيضاً، فنلتزم بعدم جواز الاقتداء في جميع هذه الفروض عملاً بالقاعده مع عدم ورود نص على جواز الاقتداء كما تقدّم.

الفرع الخامس: ما لو أقرّ أحد بعين لشخص، ثمّ أقرّ بها لشخص آخر، فيحكم باعطاء العين للمقرّ له الأول، و إعطاء بدلها من المثل أو القيمه للثاني، و قد يجتمع العين و البديل عند شخص آخر، فهو يعلم إجمالاً بحرمة التصرف في أحدهما، و لو اشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلاً بعدم جواز التصرف فيه، لكون بعض ثمنه ملكاً للغير، فلم يدخل المثلن في ملكه.

و يظهر الجواب في هذا الفرع ممّا ذكرناه في الفروع السابقه، فإنّ الحكم المذكور ممّا لم يرد فيه نص خاص، و إنّما هو بمقتضى القاعده، باعتبار أنّ الاقرار الأوّل يوجب إعطاء العين للمقرّ له الأوّل بمقتضى قاعده الاقرار، فيحكم بكونها له ظاهراً، و بمقتضى الاقرار الثاني يحكم بأنّ العين كانت ملكاً للمقرّ له الثاني، و حيث إنّهُ أتلّفها باقراره الأوّل فيحكم عليه بالضمان، لقاعده الاتلاف، فيجوز التصرف لكل منهما في العين و البديل، لأنّه قد ثبتت ملكيه كل منهما بالأماره الشرعيه و هي الاقرار.

و أمّا من اجتمع عنده العين و البديل، فان قلنا بأنّ الملكيه الظاهريه لأحد موضوع لجواز تصرف الآخر واقعاً، فلا إشكال في جواز تصرّفه فيهما، إذ ليس له علم إجمالي بحرمة التصرف في أحدهما، و كذا المال المشتري بهما لعدم العلم بالحرمة أيضاً. و إن لم نقل بذلك كما هو الصحيح، لعدم الدليل على أنّ

الملكيه الظاهريه لأحد موضوع لجواز التصرف لغيره واقعاً، فلتتزم بعدم جواز التصرف في كلا المالين، للعلم الاجمالي بحرمه التصرف في أحدهما، و كذا فيما اشترى بهما عملاً بالقاعده، مع عدم ورود دليل خاص يدل على الجواز من آيه أو روايه.

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

و الجواب: أنّ عنوان المحصور مّا لم يرد في الأدله الشرعيه، و إنّما هو اصطلاح المتأخرين من الفقهاء، و الحكم دائر مدار تنجيز العلم الاجمالي، فان قلنا بأنّ العلم الاجمالي منجز بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه فقط، نلتزم بجواز الارتكاب في بعض الأطراف دون الجميع، حتّى لا- ينتهي الأمر إلى المخالفه القطعيه، و إن قلنا بأنّ العلم الاجمالي منجز حتّى بالنسبه إلى الموافقه القطعيه، نلتزم بعدم جواز الارتكاب في شيء من الأطراف تحصيلاً للموافقه القطعيه، إلّا أن يطرأ عنوان رافع للحكم الواقعي، كما إذا كان الاجتناب عن الجميع غير مقدور أو حرجياً.

و بالجملة: الحكم في المقام يدور مدار القاعده، و لم يرد فيه نص خاص ليكون مفاده مخالفاً للعلم الاجمالي أو التفصيلي.

هذا تمام الكلام في هذه الفروع، و ملخص القول: أنّه بعد ما ثبت استحاله المنع عن العمل بالقطع على ما تقدّم بيانه (1) لا يمكن الالتزام بحكم مخالف للقطع في مورد من الموارد.

ص: ٧٢



اشاره

و يقع البحث فى مقامين:

**المقام الأول: فى ثبوت التكليف و تنجزه بالعلم الاجمالى و عدمه.**

اشاره

المقام الثانى: فى سقوط التكليف بالامثال الاجمالى و عدمه - بعد الفراغ عن ثبوته - مع إمكان الامثال التفصيلى، كما إذا كان المكلف متمكناً من تعيين تكليفه بأنه القصر أو التمام، فيجمع بينهما، أو كان متمكناً من تعيين القبله فلم يعين و يأتى بصلاتين إلى جهتين يعلم إجمالاً بكون إحدهما إلى القبله.

أما المقام الأول: فيقع البحث فيه فى جهتين:

**الجهه الأولى: فى تنجز العلم الاجمالى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه**

، بمعنى عدم إمكان الرجوع إلى الأصل فى شىء من أطرافه، فيجب الاتيان بجميع الأطراف فى الشبهه الوجوبيه، و يجب الاجتناب عن جميع الأطراف فى الشبهه التحريميه.

**الجهه الثانيه: فى تنجز العلم الاجمالى بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه،**

بمعنى عدم جواز الرجوع إلى الأصل فى مجموع الأطراف، و إن جاز الرجوع إليه فى البعض، فلا- يجوز ترك المجموع فى الشبهه الوجوبيه و ارتكاب المجموع فى الشبهه التحريميه، و إن جاز ترك البعض فى الأولى و ارتكاب البعض فى الثانيه.

و حيث إنّ البحث عن الجهه الأولى يناسب مبحث البراءه، إذ البحث فيها إنّما هو عن جواز ترك بعض الأطراف فى الشبهه الوجوبيه، و عن جواز ارتكاب البعض فى الشبهه التحريميه، و ليس فى بعض الأطراف إلّا احتمال التكليف، كما

هو الحال في الشبهه البدويه المبحوث عنها في مبحث البراءه، فالبحت عنها موكول إلى مبحث البراءه (١).

أما البحت عن الجبهه الثانيه: فهو المناسب للمقام، إذ البحت فيها إنما هو عن جواز ترك مجموع الأطراف في الشبهه الوجوبيه، و جواز ارتكاب المجموع في الشبهه التحريميه، و ثبوت التكليف في مجموع الأطراف معلوم، فيكون البحت راجعاً إلى حجيه القطع فيما إذا كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور المعبر عنه بالعلم الاجمالي، فيقع الكلام فعلاً في الجبهه الثانيه.

و ليعلم أولاً: أن البحت في كل من الجهتين مبنين على أحد طرفي الترديد في الجبهه الأخرى، بيان ذلك: أن البحت في الجبهه الأولى إنما هو عن وجوب الموافقه القطعيه و عدمه. و هذا البحت مبنى على أن نقول في الجبهه الثانيه بحرمة المخالفه القطعيه، إذ على القول بعدم حرمة المخالفه القطعيه و جواز ترك تمام الأطراف في الشبهه الوجوبيه، و جواز ارتكاب تمام الأطراف في الشبهه التحريميه، لم يبق مجال للبحث عن وجوب الموافقه القطعيه، بمعنى وجوب الاتيان بجميع الأطراف في الشبهه الوجوبيه، و وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهه التحريميه، كما هو ظاهر.

و كذا الحال في الجبهه الثانيه، فإن البحت فيها إنما هو عن حرمة المخالفه القطعيه و عدمها. و هذا البحت مبنى على أن نقول في الجبهه الأولى بعدم وجوب الموافقه القطعيه، إذ على القول بوجوب الموافقه القطعيه، و وجوب الاتيان بجميع الأطراف في الشبهه الوجوبيه و وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهه التحريميه، لا يبقى مجال للبحث عن حرمة المخالفه القطعيه و عدمها. و لهذا

ص: ٧٤

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

المبحث الأول: في أنّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعه و العصيان هل يفرّق بين العلم التفصيلي و الاجمالي في تنجيز التكليف، أم لا؟

و بعبارة أخرى: هل المأخوذ في موضوع حكم العقل بقبح مخالفه المولى هو وصول التكليف بالعلم التفصيلي، أو الأعم منه و من العلم الاجمالي؟

و بعبارة ثالثة: هل العقل يرى العلم الاجمالي بياناً كالعلم التفصيلي كى لا تجرى معه قاعده قبح العقاب بلا بيان، أم لا؟

المبحث الثاني: في أنّه بعد الفراغ عن كونه بياناً، هل يمكن للشارع أن يرخص في المخالفه القطعيه بارتكاب جميع الأطراف في الشبهه التحريميه، و ترك الجميع في الشبهه الوجوبيه، أم لا؟

المبحث الثالث: في وقوع ذلك، و البحث عن شمول أدله الأصول العمليه الشرعيه لجميع أطراف العلم الاجمالي و عدمه، بعد الفراغ عن الامكان.

أمّا المبحث الأوّل: فربّما يقال إنّّه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفه المولى أن يكون المكلف عالماً بالمخالفه حين العمل، لأنّ القبيح هو عصيان المولى، و لا يتحقق العصيان إلّا مع العلم بالمخالفه حين العمل. و المقام ليس كذلك، إذ لا علم له بالمخالفه حين ارتكاب كل واحد من الأطراف، لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف الآخر، غايه الأمر أنّه بعد ارتكاب جميع الأطراف يحصل له العلم بالمخالفه، و تحصيل العلم بالمخالفه ليس حراماً، و لذا لو ارتكب المكلف ما هو مشكوك الحرمة بالشك البدوي تمسكاً بأصالة البراءه، لا مانع

له بعد ذلك من تحصيل العلم بحرمه ما فعله بالسؤال من المعصوم (عليه السلام) أو بالجفر والرمل وغير ذلك. هذا غاية ما قيل في وجه جواز المخالفه القطعيه.

و لكنّه بمعزل عن التحقيق، إذ لا- يعتبر في حكم العقل بقبح المخالفه إلما وصول التكليف من حيث الكبرى و الصغرى. و أمّا تمييز متعلق التكليف عن غيره فغير لازم، فإذا وصل التكليف إلى العبد من حيث الكبرى، بمعنى علمه بحرمه شرب الخمر مثلاً، و من حيث الصغرى، بمعنى علمه بتحقق الخمر خارجاً، فقد تمّ البيان و لا يكون العقاب على المخالفه حينئذ عقاباً بلا بيان. و تردد الخمر بين مائعين لا دخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفه، و الشاهد هو الوجدان و مراجعه العقلاء، فأنّا لا نرى فرقاً في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله، و ما إذا علمه إجمالاً بين عدّه أشخاص فقتلهم جميعاً.

و بالجمله: المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، و أمّا تمييز المكلف به، فلا دخل له في الحكم المذكور أصلاً. و لذلك لا ريب في حكم العقل بقبح المخالفه بارتكاب جميع الأطراف دفعه، كما إذا نظر إلى امرأتين يعلم بحرمه النظر إلى إحداهما مع أنّ متعلق التكليف غير ممّيز.

### كلام صاحب الكفايه في إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي

أمّا المبحث الثاني: فذهب صاحب الكفايه (1) (قدس سره) إلى إمكان جعل الترخيص في جميع أطراف العلم الاجمالي، بدعوى أنّ الحكم الواقعي لم ينكشف به تمام الانكشاف، فمرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه. بل ادعى وقوعه كما في الشبهه غير المحصوره، و ذكر أنّه لا- مضادّه بين الحكم الظاهري و الواقعي، إذ لو كانت بينهما مضادّه لما أمكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصوره

ص: ٧٦

بل فى الشبهه البدويه، لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدين، و من الواضح استحاله احتمال الجمع بين الضدين كالقطع به، إذ الجمع بينهما محال، و المحال مقطوع العدم دائماً. فما به التفصلى عن المحذور فيهما كان به التفصلى فى المقام، ضروره عدم الفرق بين الموارد فى المضاده بين التكليف الالزامى الواقعى و جعل الترخيص. هذا ملخص كلامه فى المقام.

و ما ذكرناه هنا مبنى على ما ذكره فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، من أنّ الحكم الواقعى ليس فعلياً من جميع الجهات مع عدم العلم به، فلا منافاه بينه و بين الحكم الظاهرى، لعدم كونهما فى مرتبه واحده (١). و على هذا الأساس التزم فى المقام بإمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم الاجمالى بالتكليف الالزامى من الوجوب أو الحرمة، إذ عليه لا- منافاه بين الحكم المعلوم بالاجمال و بين الترخيص، لعدم كون المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات، لعدم انكشافه تمام الانكشاف.

و لكن البناء المذكور ممّا لا أساس له، لأنّ العلم لا دخل له فى فعلية الحكم، و إنّما هو شرط لتنجزه و قد ذكرنا غير مرّه (٢) أنّه ليس للحكم إلّا مرتبتان: إحداهما مرتبه الجعل و الأخرى مرتبه الفعلية. و الأولى عبارته عن إنشاء الحكم للموضوع المقدر وجوده على نحو القضية الحقيقيه، كما فى قوله تعالى «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٣) و الثانيه عبارته عن فعلية الحكم بتحقيق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً، بلا دخل للعلم به

ص: ٧٧

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٨

٢-٢) كما فى ص ٤٩

٣-٣) آل عمران ٣: ٩٧

أصلاً، غايه الأمر أنّ العلم دخيل في تنجز التكليف، فلا يصحّ العقاب على المخالفه إلّا مع العلم بالتكليف.

و بالجمله: فعليه الحكم تابعه لفعليه موضوعه، و ليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقفه عليه، لما دلّ عليه الدليل من اشتراك التكليف بين العالم و الجاهل مضافاً إلى ما تقدّم (١) من عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه.

### الصحيح عدم إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي

فتحصّل: أنّ ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) لا- يفيد في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، و لا- في إثبات إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي، لكونه مبنياً على كون العلم دخيلاً- في فعلية الحكم، و قد ظهر بما ذكرناه عدم دخله في فعلية الحكم أصلاً. و الصحيح عدم إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي، و لا يقاس المقام بجعل الحكم الظاهري في الشبهه البدويه. و تحقيق ذلك يقتضى التكلم في وجه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بمقدار يتّضح به عدم صحّته قياس المقام به، و تفصيله موكول إلى محله (٢).

### تضاد الأحكام في المبدأ و المنتهى

ف نقول: إنّ الأحكام الشرعيه لا مضاده بينها في أنفسها، إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار، أي اعتبار شيء في ذمه المكلف من الفعل أو الترك. و من الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتباريه، و كذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى: افعل كذا و لا تفعل كذا، كما هو ظاهر.

إنّما التنافي بينها في موردين: الأوّل: في المبدأ. الثاني: في المنتهى. و المراد

ص: ٧٨

١- ١) في ص ٤٧

٢- ٢) في ص ١٢٥ و ما بعدها

بالمبدأ ما يعبر عنه بعلة الحكم مسامحةً من المصلحه و المفسده، كما عليه الإماميه و المعتزله، أو الشوق و الكراهه، كما عليه الأشاعره المنكرين لتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد. و المراد من المنتهى مقام الامتثال.

أما التنافى من حيث المبدأ، فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب و الحرمة مثلاً اجتماع المصلحه و المفسده فى المتعلق بلا كسر و انكسار، و هو من اجتماع الضدين، و لا إشكال فى استحالته، و كذا الحال فى اجتماع الوجوب و الترخيص أو اجتماع الحرمة و الترخيص، فإنه يلزم وجود المصلحه الملزمه و عدم وجودها فى شىء واحد، أو وجود المفسده الملزمه و عدم وجودها، و هو من اجتماع النقيضين المحال.

أما التنافى بين الأحكام من حيث المنتهى و هو مقام الامتثال، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافى و التضاد فى حكم العقل بلزوم الامتثال.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنه لا تنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى فى الشبهات البدويه أصلاً، لا من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى.

أما من ناحيه المبدأ، فلأن المصلحه فى الحكم الظاهرى إنما تكون فى نفس الحكم لا فى متعلقه كما فى الحكم الواقعى، سواء كان الحكم الظاهرى ترخيصاً لمجرد التسهيل على المكلف، أو إلزامياً لغرض آخر من الأغراض، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعى اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد.

و أما من ناحيه المنتهى، فلأن الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى و عدم تنجزه لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعى إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهرى. و إذا وصل الحكم الواقعى إلى المكلف و حكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال

للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

و بعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف، بلا- فرق في ذلك بين الحكم الواقعي و الظاهري، و وصول كلا- الحكمين إلى المكلف في عرض واحد محال، لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفى الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلّا بلزوم امتثال الحكم الواقعي، و مع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلّا بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال أبداً.

هذا بخلاف الحكم الظاهري المجعول في أطراف العلم الاجمالي، فإنّ التنافي بينه و بين الحكم الواقعي الواصل بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال واضح، لما تقدّم (1) من عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي و الاجمالي، فإن كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال على ما هو المفروض، لزم محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال، فكيف يقاس المقام بالشبه البدوي. نعم، يرد النقص بالشبه غير المحصوره لوصول الحكم الواقعي فيها أيضاً بالعلم الاجمالي. و مجرد قلّه الأطراف و كثرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال.

و أمّا نحن ففي فسحه من هذا النقص، لأننا نقول بعدم الفرق بين قلّه الأطراف و كثرتها في حكم العقل بلزوم الامتثال، فكما لا نلتزم بجريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي مع قلّتها، كذا لا- نقول بجريانه مع كثرتها، نعم لو كانت الشبه ممّا لا يمكن إحراز الامتثال فيها أصلاً - لعدم قدره المكلف على الاتيان

ص: ٨٠



بجميع الأطراف فى الشبهه الوجوبيه، أو على ترك جميع الأطراف فى الشبهه التحريميه، أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف - لا يكون العلم الاجمالى فيها منجزاً، إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعى حينئذ لازماً، لعدم التمكّن منه، أو لكونه ضرراً أو حرجاً، ومع عدم لزوم امتثاله لا مانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الاجمالى، بلا فرق بين قلتها و كثرتها أيضاً.

فإذا قلنا إنّ الشبهه غير المحصوره لا يكون العلم الاجمالى منجزاً فيها، كان مرادنا هو هذا المعنى، و لا مناقشه فى الاصطلاح، و كم فرق بينها و بين الشبهه المحصوره، بمعنى كون الحكم الواقعى فى أطراف أمكن امتثاله بلا لزوم حرج أو ضرر، فأنه يحكم العقل حينئذ بلزوم امتثاله كما عرفت، و معه لا يمكن جعل الحكم الظاهرى فيها كما تقدّم.

فتحصّل: أنّ جعل الترخيص فى أطراف العلم الاجمالى غير ممكن بحسب مقام الثبوت، فلا- تصل النوبه إلى البحث عن مقام الاثبات و شمول أدله الأصول لأطراف العلم الاجمالى و عدمه، إذ بعد حكم العقل باستحاله جعل الترخيص فى أطراف العلم الاجمالى لو فرض شمول الأدله لها، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها لأجل قرينه قطعيه عقليه.

ثمّ إنّنا لو تنرّنا عن ذلك، و قلنا بإمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم الاجمالى، يقع الكلام فى:

### الكلام فى شمول أدله الأصول أطراف العلم الاجمالى

المبحث الثالث: و شمول أدله الأصول العمليه لأطراف العلم الاجمالى و عدمه.

### نقل كلام الشيخ الأنصارى فى المقام

و قد منع شيخنا الأعظم الأنصارى (١) (قدس سره) عن ذلك، بدعوى المناقضه بين صدر الروايات و ذيلها، لأنّ مقتضى إطلاق الصدر فى مثل قوله (عليه السلام):

ص: ٨١

«كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (١) هو جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، و ثبوت الحكم الظاهري، إذ كل واحد من الأطراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، و مقتضى إطلاق العلم في ذيله الذي جعل غايةً للحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل و عدم ثبوت الحكم الظاهري، فتلزم المناقضة بين الصدر و الذيل، لأنَّ الموجه الكليَّ يناقضها السلب الجزئي، فلا بدَّ من رفع اليد عن أحد الاطلاقين، و حيث إنَّه لا مرجح لأحدهما على الآخر، فلا محاله تكون الروايات مجمله من هذه الجهة. ثمَّ استشكل على نفسه بأنَّ كلمه «بعينه» المذكوره في بعض الروايات تشهد بأنَّ المراد من العلم في ذيل هذه الروايات هو خصوص العلم التفصيلي، لا-الأعم منه و من العلم الاجمالي. و أجاب عنه بأنَّه يمكن أن يكون ذكر هذه الكلمه لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم ليكون مفادها العلم التفصيلي. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و فيه أولاً: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) في بحث الاستصحاب (٢): من أنَّه على تقدير تسليم إجمال هذه الروايات المذيَّله بذكر الغايه، لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل، كقوله (صلى الله عليه و آله): «رفع ما لا يعلمون» (٣) و قوله (صلى الله عليه و آله): «الناس في سعه ما لا يعلمون» (٤) و إجمال دليل فيه الغايه المذكوره لا يسرى إلى غيره ممَّا ليس فيه الذيل المذكور.

ص: ٨٢

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

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٣٢

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

٤-٤) الوسائل ١٨: ٢٠ / أبواب مقدمات الحدود ب ١٢ ح ٤ و فيه: «ما لم يعلموا» بدل «ما لا يعلمون»

و ثانياً: أنّ العلم المأخوذ في الغايه في هذه الأخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الشك، و كذا الحال في مثل قوله (عليه السلام): «و لكن انقضه بيقين آخر» (١) فإنّ الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك ليكون نقضاً له، و كذا الحال في أدله البراءه من قوله (عليه السلام): «حتّى تعلم أو تعرف أنّه حرام» و من الواضح أنّ العلم الاجمالي لا- يكون رافعاً للشك في كل واحد من الأطراف، لعدم تعلقه بما تعلق به الشك، فإنّه تعلق بعنوان جامع بينهما، و هو عنوان أحدهما. و عليه فالغايه لا تشمل العلم الاجمالي فيكون إطلاق الصدر محكماً.

و ثالثاً: أنّ ما أفاده - من أنّ كلمه «بعينه» لتأكيد العلم لا- لتمييز المعلوم - لو سلّم في روايه مسعده بن صدقه من قوله (عليه السلام) «كل شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» (٢) لا يتم في روايه عبد الله بن سنان من قوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه» (٣) فإنّ مفاده معرفه الحرام بعينه، و معرفه الحرام بعينه ظاهر عرفاً في تمييزه عن غيره، و لا سيّما مع ذكر كلمه «منه» و ظهور معرفه الحرام من الشيء بعينه في تمييز الحرام عن غيره غير قابل للانكار، فتكون الغايه ظاهره في خصوص العلم التفصيلي. بخلاف الجملة الأولى، فإنّ مفادها معرفه أنّه حرام بعينه، أى معرفه الحرمة، فيمكن أن تكون كلمه «بعينه» تأكيداً للمعرفه. و لا يخفى الفرق بحسب المفهوم العرفي بين معرفه أنّ الشيء حرام بعينه، و معرفه الحرام من الشيء بعينه.

ص: ٨٣

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

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

٣-٣) المصدر السابق ح ١

و رابعاً: أنّ لازم ما ذكره من قصور الأدله عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي عدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، و لو لم يكن العلم الاجمالي منجزاً، لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، أو لكون الامتثال حرجياً أو ضرورياً، مع أنه (قدس سره) لا يلتزم بذلك قطعاً. و أما على ما ذكرناه (1) من أنّ المانع من جريان الأصل في اطراف العلم الاجمالي ثبوتى من جهه تنجيز العلم الاجمالي التكليف الواقعي، و لزوم اجتماع الضدّين في مقام الامتثال، فلا محذور في جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي في فرض خروج بعضها عن محل الابتلاء أو كون الامتثال حرجياً أو ضرورياً، إذ العلم الاجمالي حينئذ لا يكون منجزاً و لا يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الواقعي، لعدم قدره عليه، أو لاستلزامه الحرج أو الضرر، فلا يلزم اجتماع الضدّين في مقام الامتثال، فلا مانع من جعل الترخيص في أطراف العلم الاجمالي.

فتحصّل: أنّ الوجه في عدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي هو المانع الثبوتى على ما ذكرناه، لا قصور الأدله في مقام الاثبات. هذا تمام كلامنا في المقام الأوّل و البحث عن ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي.

## المقام الثانى: الكلام فى الامتثال الاجمالي

### اشاره

و أما المقام الثانى: و هو البحث عن سقوط التكليف بالعلم الاجمالي بعد ثبوته. فتحقيق القول فيه يقتضى التكلم فى جهتين:

### الجهه الأولى: كفايه الامتثال الاجمالي مع عدم التمكن من العلم التفصيلي

الجهه الأولى: فى البحث عن كفايه الامتثال الاجمالي و عدمها، مع عدم تمكّن المكلف من الامتثال التفصيلي.

و لا ينبغي الشك فى الكفايه لحكم العقل و الشرع بحسن الاحتياط فى هذا الحال و إن استلزم التكرار، بلا فرق بين التوصليات و التعبديات، و بلا فرق بين

ص: ٨٤

موارد تنجز الواقع كما في أطراف العلم الاجمالي، و بين موارد عدم تنجزه كما في الشبهه البدويه الحكيمه أو الموضوعيه، بلا فرق بين ما قبل الفحص و ما بعده، إذ المفروض عدم تمكن الوصول إلى الواقع و لو بعد الفحص، فإن الامتثال الاجمالي في جميع هذه الصور هو غايه ما يتمكن منه العبد في مقام امتثال أمر المولى، و هذا ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف.

### الوجه الثاني: الامتثال الاجمالي في التوصيات مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي

الوجه الثاني: في البحث عن كفايه الامتثال الاجمالي مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، و يقع الكلام تارة في التوصيات. و أخرى في التعدييات.

أمّا التوصيات، فلا شك أيضاً في كفايه الامتثال الاجمالي فيها، لأنّ الغرض فيها مجرد حصول المأمور به في الخارج كيف ما اتفق، و باتيان جميع الاحتمالات يتحقق المأمور به لا محاله، فإذا علم أحد بأنّه مديون بدرهم إمّا لزيد أو لعمر و أعطى درهماً لزيد و درهماً لعمر، حصل له العلم بالفراغ.

و يلحق بالتوصيات الوضعيات، كالطهاره و النجاسه، فلو غسل المنتجس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماءً مطلقاً و الآخر مضافاً طهر بلا إشكال. و كذا العقود و الايقاعات، فان احتاط المكلف و جمع بين إنشاءات متعدده يعلم إجمالاً بصحة أحدها، يكفي في حصول المنشأ لا محاله، و إن لم يتميز عنده السبب المؤثر.

### اشكال الشيخ في الاحتياط في العقود و الايقاعات

هذا، و لكن استشكل شيخنا الأنصاري (قدس سره) (1) في الاحتياط في العقود و الايقاعات باستنزامه الاخلال بالجزم المعتبر في الانشاء، إذ التريدي ينافي الجزم، و لذا لا يصح التعليق في الانشائيات إجمالاً.

ص: ٨٥

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

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

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

و بالجملة: التردد في الحكم الشرعي لا ينافي الجزم المعتبر في الانشاء، بل العلم بعدم إمضاء الشارع لا ينافي الانشاء، إذ الانشاء اعتبار من قبل نفس المنشئ و لا ربط له بامضاء الشارع، فلو أوقع الوالد معاملةً ربويّةً مع ولده مع العلم بعدم إمضاء الشارع حين الانشاء، ثم انكشف إمضاء الشارع، يحكم بصحّه المعاملة المذكوره، و كذا يحكم بصحّه معامله الكفّار على تقدير اجتماع الشرائط، مع أنّهم لا يلتزمون بالشرع و إمضاء الشارع أصلاً. فإذا كان الانشاء ممّا لا ينافيه الجزم بعدم إمضاء الشارع، فكيف ينافيه التردد في إمضاء الشارع.

فالتحقيق: أنّ الاحتياط في العقود و الايقاعات ممّا لا ينبغي الاشكال فيه.

و أما التعبديات: فمع عدم تنجّز الواقع، كما في الشبهه البدويه الحكيمه بعد

ص: ٨٦

---

١-١) لاحظ مصباح الفقاهه ٣: ٥٨ و ما بعدها (مبحث التنجيز في العقود)

الفحص، و الشبهه الموضوعيه مطلقاً، فلا- إشكال في الاحتياط فيها أيضاً، بل يمكن أن يقال: إنَّ هذا الامتثال الاجمالي مع ترخيص المولى بتركه أرقى من الامتثال التفصيلي في موارد يكون التكليف فيها منجّزاً.

و أما مع تنجّز الواقع عليه، كما في موارد العلم الاجمالي، بل في الشبهه البدويه الحكميه قبل الفحص، فالاحتياط فيه تارةً يستلزم التكرار، و أخرى لا- يستلزمه. و على التقديرين إمّا أن يكون التكليف المعلوم بالاجمال أو المشكوك فيه استقلالياً، أو يكون ضمناً. و ما لا- يستلزم التكرار إمّا أن يكون أصل الطلب فيه معلوماً في الجملة و إنّما الشك في الخصوصيه من الوجوب و الاستحباب، و إمّا أن لا يكون كذلك، لاحتمال الاباحه. فهنا مسائل:

### المسأله الأولى: الاحتياط في العبادات المستقله

المسأله الأولى: فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار، مع كون التكليف استقلالياً، و كان أصل الطلب معلوماً في الجملة، كما إذا شكّ في وجوب غسل الجمع و استحبابه.

و الظاهر أنّه لا مانع من الاحتياط فيه و الاتيان بما يحتمل الوجوب بداعي الأمر المحرز وجوده على الاجمال، و لا يكون هناك ما يوجب المنع عن الاحتياط إلّا توهم اعتبار قصد الوجه و التمييز، و هو مدفوع بالاطلاق إن كان لدليل العباده إطلاق لفظي، و إلّا فالمرجع هي البراءه. هذا على القول بأنّ اعتبار قصد القربه و ما يرجع إليه من قصد الوجه و التمييز شرعي، و يمكن أخذه في متعلق الأمر، كما هو الصحيح على ما تقدّم بيانه في بحث التعبدى و التوصلى (1).

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

ص: ٨٧

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

و استدللّ القائل بالاعتبار بوجهين:

الوجه الأوّل: الاجماع المدعى فى كلمات المتكلمين.

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

الوجه الثانى: و هو أنّ حسن الأفعال و قبحها إنّما يكون بالعناوين القصديه، بمعنى أنّه إن كان الفعل حسناً بعنوان خاص يعتبر فى حسنه الاتيان به مع قصد هذا العنوان، و إلّا فلا يتصف بالحسن، فإنّ ضرب اليتيم إنّما كان حسناً إذا قصد به التأديب، و إلّا فلا يكون حسناً و إن ترتب عليه التأديب خارجاً. ففى المقام يحتمل أن يكون حسن الفعل منوطاً بعنوان خاص لا يعرفه المكلف و لا يميّزه، فلا بدّ من الاتيان به مع إشاره إجماليه إلى ذلك العنوان، بأن يأتى به بعنوان الوجوب أو الندب، فأنّه عنوان إجمالى لكل ما له دخل فى حسن الفعل، فلا بدّ من التمييز و قصد الوجه.

وفيه أوّلاً: أنّ اعتبار قصد عنوان خاص غير محتمل، إذ الواجب بحكم العقل هو امتثال أمر المولى باتيان ما تعلق به الأمر، و كل ما توهم دخله فى المأمور به يدفع بالأصل اللفظى أو الأصل العملى، أو بعدم التنبيه على ما تقدّمت الاشاره إليه.

ص: ٨٨

١- ١) كفايه الأصول: ٧٢



و ثانياً: أنه لا- تنحصر الاشارة الاجماليه إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه، بل يمكن الاشارة إليه بقصد الأمر، فإنه محرز على الفرض و إن لم يعلم الخصوصية، فلا وجه لاعتبار الوجه و التمييز في المأمور به.

### **المسألة الثانية: الاحتياط في جزء العباده**

المسألة الثانية: هي المسألة الأولى مع كون التكليف المحتمل ضمناً، كما إذا شكَّ في أن السوره مثلاً جزء واجب للصلاه أو مستحب، و لا- مانع من الاحتياط فيها، بأن يؤتى بها بداعي الأمر، و إن لم تعلم خصوصيته من الوجوب أو الاستحباب، بل الاحتياط في هذه المسألة أولى بالجواز من الاحتياط في المسألة الأولى، إذ ما توهم كونه مانعاً عن الاحتياط من اعتبار قصد الوجه على تقدير تماميته مختص بالواجبات الاستقلاليه، و لا يجرى في الواجبات الضمنيه، إذ مدركه أمران على ما عرفت:

أحدهما: الاجماع المنقول و هو غير متحقق في الواجبات الضمنيه، لأن المشهور عدم اعتباره فيها.

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

### **المسألة الثالثه: الاحتياط في العباده مع عدم معلوميه التكليف**

المسألة الثالثه: هي المسألة الأولى مع عدم كون التكليف معلوماً أصلاً، بأن يكون الأمر دائراً بين الوجوب و الاباحه. و ربّما يمنع من الاحتياط فيها لوجهين:

الوجه الأوّل: ما تقدّم في المسألة الأولى من اعتبار قصد الوجه المانع من الاحتياط. و لا يجرى هنا ما ذكرناه في المسألة الأولى من إمكان الاشارة إلى عنوان له دخل في حسن العمل بقصد الأمر، لعدم إحراز الأمر في المقام، بخلاف

إلّا أنّه يكفي في الجواب عنه ما ذكرناه أولاً من أنّ قصد عنوان خاص و قصد الوجه ممّا لا دليل على اعتباره، و احتمالاً مدفوع بالأصل اللفظي أو الأصل العملي أو بعدم التنبيه عليه على ما تقدّم بيانه.

### كلام المحقق النائيني في المقام

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

و فيه: أنّ الاطاعة ليست إلّا عبارته عن الاتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إلى المولى، و قد ذكرنا مراراً أنّ حكم العقل عبارته عن إدراكه، فهو يدرك حسن الاطاعة، و أنّها موجهة لاستحقاق الثواب، و تركها موجب لاستحقاق العقاب، و ليس له أن يحكم باعتبار شيء في متعلق أمر المولى مع عدم كونه مأخوذاً فيه شرعاً، إذ العقل ليس مشرعاً يزيد شيئاً في المأمور به أو ينقص منه، فلنا جزم بأنّه لا يعتبر في الطاعة إلّا الاتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً إليه. و أمّا كون الانبعاث من بعث المولى لا عن احتمال فغير معتبر فيها جزماً.

و مع التنزل و الشك كان المرجع هو البراءة لا الاشتغال على ما هو الصحيح

ص: ٩٠

فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. هذا على القول بكون قصد القربة و ما يرجع إليه معتبراً شرعاً و اختاره المحقق النائينى (١) (قدس سره) .

و أمّا على القول بكونه عقلياً، كما هو المختار لصاحب الكفايه (٢) (قدس سره) فالشك فى اعتبار شىء يرجع إلى قصد القربة و إن لم يكن مجرى للبراءه، إلا أنه يستكشف عدم اعتباره من عدم البيان، لكونه ممّا يغفل عنه نوع المكلفين، فعلى تقدير الاعتبار كان على المولى البيان و التنبيه عليه، فمع عدم البيان يستكشف عدم اعتباره لا محاله.

فتحصّل: أنّ الصحيح فى هذه المسأله أيضاً كفايه الامتثال الاجمالى و الاتيان بما يحتمل وجوبه رجاء، كما هو المشهور.

### الاحتياط فى العباده مع استلزامه تكرارها

و مما ذكرنا ظهر الحال فى موارد احتمال تكليف ضمنى، و أنه لا مانع من الاحتياط و الاتيان بما يحتمل كونه جزءاً للمأمور به رجاءً، سواء علم رجحانه إجمالاً كما تقدّم (٣) أو لم يعلم كما هو الآن محلّ الكلام. نعم، لا بدّ من عدم احتمال المانع، إذ لو دار الأمر بين كون شىء شرطاً للمأمور به أو مانعاً عنه، كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار و خرج عن الفرض، كما أنّ محلّ كلامنا فى التكليف الاستقلالى إنّما هو فيما إذا لم يحتمل الحرمة، إذ مع احتمال الحرمة لا يمكن الاحتياط و خرج عن الفرض. هذا كلّه فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار.

و أمّا إذا كان مستلزماً له كما فى دوران الأمر بين القصر و التمام، فربّما يستشكل فى جواز الاحتياط فيه و عمدته ما ذكروا فى وجه الاشكال أمران:

ص: ٩١

١-١) أجدد التقريرات ١: ١٧٣ - ١٧٤، فوائد الأصول ١: ١٦١ و ١٦٢

٢-٢) كفايه الأصول: ٧٢

٣-٣) فى المسأله الثانيه ص ٨٩

الأول: أنّ التكرار لعب بأمر المولى، فلا يصدق عليه الامتثال.

و أجاب عنه فى الكفايه (١) أولاً: بأنه يمكن أن يكون التكرار ناشئاً من غرض عقلائى، فلا يكون لعباً و عبثاً.

و هذا الجواب غير وافٍ بدفع الاشكال، لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال لا يجدى كونه بغرض عقلائى، إذ الكلام فى العباده المتوقفه على قصد القربه، و لا يجدى فى صحتها مطلق احتمالها على غرض عقلائى، بل لا بدّ من صدورها عن قصد التقرب، و اللعب لا يوجب القرب، فلا يصحّ التقرب به.

و ثانياً: بأنّ اللعب على تقدير تسليمه إنّما هو فى كفيه الامتثال، أى فى كفيه إحراز الامتثال لا فى نفس الامتثال. و بعبارة أخرى واضحه: أنّ الاتيان بما ليس بمأمور به و إن كان لعباً، إلّا أنّ الاتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعباً، و من الظاهر أنّ ضمّ اللعب إليه لا يوجب كونه لعباً.

و هذا هو الجواب الصحيح.

الثانى: ما تقدّم ذكره من المحقق النائى (قدس سره) من أنّ الامتثال الاحتمالى فى طول الامتثال اليقينى، لأنّ الطاعه يعتبر فيها كون الانبعاث من بعث المولى بحكم العقل على ما تقدّم بيانه (٢).

و فيه أولاً: ما تقدّم من أنّ العقل ليس بمشرّع، و لا يحكم إلّا بلزوم الطاعه، و لا يعتبر فى صدق الطاعه إلّا الاتيان بما أمر به المولى مضافاً إليه، فكون الانبعاث من بعث المولى ممّا نجزم بعدم اعتباره، و مع فرض الشك فى اعتباره

ص: ٩٢

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٤

٢-٢) تقدّم فى ص ٩٠

يرجع إلى البراءة على ما تقدّم بيانه (١).

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

و بالجملة: الامتثال في المقام يقيني لا احتمالي، غاية الأمر كونه إجمالياً لا تفصيلاً، و كم فرق بين الامتثال الاجمالي و الامتثال الاحتمالي. نعم، هذه الكبرى على تقدير تسليمها تفيد في الحكم بعدم جواز الاحتياط في المسألة السابقة، و هي ما إذا لم يكن أصل التكليف محرزاً، بل كان مجرد الاحتمال، بخلاف المقام. نعم، لو كان المكلف قاصداً للاتيان ببعض الاحتمالات فقط، كان انبعاثه عن احتمال التكليف، فعلى تقدير تماميه الكبرى المذكوره، كان العمل فاسداً و لو مع مصادفه الواقع. و أمّا على ما ذكرناه من عدم تماميتها، فلا- إشكال فيه على تقدير المصادفه. نعم، هو مستحق للعقاب من جهة التجري و الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي للتكليف المعلوم مع تمكنه من الامتثال اليقيني.

### دوران الأمر بين الاحتياط و الامتثال الظني

هذا كله في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي. و أمّا إذا لم يتمكن منه و دار الأمر بين الاحتياط و الامتثال التفصيلي الظني، فإن كان الظن مّياً قام على اعتباره دليل خاص المعبر عنه بالظن الخاص، فهو كالعلم التفصيلي، إذ الحجّج المعبره علم بالتعبد و إن لم تكن علماً بالوجدان. فإن قلنا بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، كما هو الصحيح، نقول به

ص: ٩٣

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

و بالجملة: الظن المعبر علم تعبدًا، فيجری فيه جميع ما ذكرناه في العلم الوجداني. و لا فرق بينهما إلّا في أنّه مع العلم الوجداني بالواقع لم يبق مجال للاحتياط، إذ العلم الوجداني لا يجتمع مع احتمال الخلاف حتّى يحتاط، بخلاف الظن المعبر، فأنّه لا ينافي احتمال الخلاف، و معه لا- مانع من الاحتياط، بل يكون الاحتياط في مثل هذه الموارد ممّا لم يلزمه الشارع بادراك الواقع من أرقى مراتب العبوديه و الانقياد.

نعم، وقع الكلام بين الأعلام في جواز تقديم المحتمل على المظنون في صورته الاحتياط، فقد يقال بعدم جوازه، و اختاره المحقق النائيني (قدس سره) جرياً على مبناه من كون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، و ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنّ هذا - أي عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون - هو الوجه في الخلاف الواقع بين شيخنا الأنصاري (قدس سره) و السيد الشيرازي الكبير (قدس سره) في دوران الأمر بين القصر و التمام لمن سافر إلى أربعة فراسخ و لم يرد الرجوع في يومه، فاختر الشيخ (قدس سره) تقديم التمام على القصر عند الاحتياط، و اختار السيد (قدس سره) تقديم القصر على التمام، فهما بعد الاتفاق على الكبرى - و هي لزوم تقديم المظنون على المحتمل عند الاحتياط - اختلفا في الصغرى فاستظهر الشيخ (قدس سره) من الأدله وجوب التمام، فاختر تقديمه على القصر عند الاحتياط، و استظهر السيد (قدس سره) منها وجوب القصر فقال بتقديمه على التمام (1).

ص: ٩٤

هذا، و الصحيح عدم لزوم تقديم المظنون على المحتمل و لو قلنا بأنّ الامتثال الاحتمالى فى طول الامتثال اليقيني، و أنّ العقل يحكم بأنّه مع التمكن لا- بدّ من أن يكون الانبعاث عن البعث الجزمى لا- عن البعث الاحتمالى، و ذلك لأنّ الاتيان بالمظنون يكون بداعى الأمر الجزمى الثابت باليقين التبعدى، سواء قدّم على المحتمل أو آخر عنه، و الاتيان بالمحتمل يكون بداعى احتمال البعث، بلا- فرق بين التقديم و التأخير، فالكبرى الكليه المذكوره فى كلام المحقق النائيني (قدس سره) على تقدير تسليمها لا- تنطبق على المقام، و لا- تفيد لزوم تقديم المظنون على المحتمل. هذا كلّه فى جواز الاحتياط مع التمكن من الظن الخاص.

### دوران الأمر بين الاحتياط و العمل بالظن الانسدادي

و أمّا إذا لم يتمكن منه و دار الأمر بين الاحتياط و العمل بالظن الانسدادي المعبر عنه بالظن المطلق، فهل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي أو يتعين عليه الامتثال التفصيلي الظنى؟

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

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

إذا عرفت ذلك فنقول: ظاهر كلام الشيخ (1) (قدس سره) جواز الاحتياط

ص: ٩٥

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

و التحقيق في المقام: هو التفصيل بين الكشف و الحكومه، إذ القول بالكشف مبني على بطلان الاحتياط و كونه غير مرضى عند الشارع، إما للاجماع أو لكونه منافياً لقصد الوجه المعتبر في العبادات، فإنه بعد الالتزام ببطلان الاحتياط و تماميه سائر المقدمات يستكشف أن الشارع قد جعل لنا حجة في تعيين أحكامه، ثم العقل يعين تلك الحجة بالسبر و التقسيم في الظن، لكونه أقرب إلى الواقع من الشك و الوهم، وعليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامثال بالظن المطلق، إذ قد أخذ في مقدمات [ دليل حجة ] الظن بطلان الاحتياط على الفرض، و إنما لا يستكشف كون الظن حجة شرعية، لاحتمال اكتفاء الشارع بما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط، مع العلم الاجمالي بالواجبات و المحرمات.

هذا بخلاف القول بالحكومه، فإنه مبني على عدم وجوب الاحتياط، إقياً لعدم التمكن منه أو لاستلزامه الحرج، فإنه عليه لا يستكشف كون الظن حجة شرعية، بل العقل يحكم بتضييق دائره الاحتياط في المظنونات دون الموهومات و المشكوكات. وعليه فلا مانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال بالظن المطلق.

و بالجملة: الاختلاف في كون نتيجة الانسداد هو الكشف أو الحكومه إنما ينشأ من الاختلاف في كيفية ترتيب المقدمات، فان أخذ في مقدمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط، كانت النتيجة بضميمه سائر المقدمات هو الكشف، وعليه فلا مجال للامثال الاجمالي مع فرض التمكن من الامثال



بالظن المطلق. و إن جعل من مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط كانت النتيجة هي الحكومه، وعليه فلا مانع من الاحتياط مع التمكن من الامتثال الظنى بالظن المطلق.

فتحصل أنّ تعجب الشيخ (قدس سره) وقع في محلّه على الحكومه دون الكشف، هذا تمام كلامنا في بحث القطع.

ص: ٩٧







#### اشاره

و تحقيق القول فيه يستدعى التكلم فى جهات:

#### الجهه الأولى: عدم كون الحجيه ذاتيه للظن

#### اشاره

الجهه الأولى: لا- ينبغى الشك فى أنّ الظن ليس كالقطع فى كون الحجّيه من لوازمه و مقتضياته، لا- بنحو العليّه التامّه بأن لا تكون قابله لل منع عن العمل به، و لا- بنحو الاقتضاء بأن تكون قابله لل منع، إذ ليس فيه انكشاف الواقع كما فى القطع، لوجود احتمال الخلاف. و مجرد الرجحان الموجود فيه لا يقتضى الحجّيه، فهو بنفسه غير حجّه لا يجوز العمل به عقلاً، بلا حاجه إلى تعلق المنع الشرعى عن العمل به، فتكون الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بالظن إرشاداً إلى حكم العقل لا نهياً مولوياً عن العمل به.

#### انحصار حجيه الظن بالجعل الشرعى

نعم، حجّيته تحتاج إلى الجعل الشرعى، لعدم كونه حجّه فى نفسه كالقطع، بل حجّيته منحصره بتعلق الجعل الشرعى بها، غايه الأمر أنّ الكاشف عن حجّيتها الشرعيه قد يكون دليلاً لفظياً كظواهر الآيات، و قد يكون لبياً كالأجماع، و قد يكون العقل ببركه مقدمات الانسداد، فإنّ العقل يدرك - بعد تماميه تلك المقدمات - أنّ الشارع جعل الظن حجّه، لا أنّ العقل يحكم بحجّيه الظن بعد تماميه المقدمات، لما ذكرناه مراراً من أنّ حكم العقل عبارته عن إدراكه، و ليس له حكم سوى الادراك، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشىء.

و بما ذكرناه ظهر فساد ما فى الكفايه: من أن ثبوت مقدمات و طرؤ حالات موجه لاقضاءها الحجيه عقلاً (١) إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجيه الشرعيه لا حاكماً بحجيه. و أما على تقدير الحكومه فلا يحكم العقل بحجيه الظن أصلاً، و إنما يحكم بتضييق دائره الاحتياط فى مقام الامتثال فى المظنونات و رفع اليد عنه فى المشكوكات و الموهومات.

فتحصل: أن حجيه الظن منحصره بالجعل الشرعى. و أما مع عدم تعلق الجعل بها، فلا يكون الظن بنفسه حجّه، بلا فرق فى ذلك بين الثبوت و السقوط، فكما لا حجيه للظن فى ثبوت التكليف و تجرى معه البراءه، كذلك لا حجيه له فى سقوط التكليف بعد ثبوته، و تجرى معه قاعده الاشتغال.

هذا، و نسب صاحب الكفايه (قدس سره) إلى بعض المحققين القول بكفايه الظن فى سقوط التكليف، ثم وجهه بقوله: و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل (٢).

### القول بكفايه الظن فى سقوط التكليف

أقول: كيف يمكن الالتزام بكفايه الظن فى سقوط التكليف مع عدم كونه حجّه من قبل المولى. و كيف يكون العبد معذوراً فى ترك الامتثال بعد ثبوت التكليف على تقدير مخالفه ظنه للواقع، و لم يلتزم بها أحد من العلماء فيما نعلم، بل لا نظن أن يلتزم بها عالم.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه من التوجيه فهو أجنبى عن المقام، إذ الخلاف فى لزوم دفع الضرر المحتمل و عدمه إنما هو فى الضرر الدينوى لا فى الضرر الأخرى، فأنه لم يخالف أحد فى لزوم دفع الضرر المحتمل الأخرى مع تنجز

ص: ١٠٢

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٥

التكليف. ألا ترى أنه ليس في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي و في الشبهه الحكميه قبل الفحص إلّا احتمال الضرر، و مع ذلك أوجبوا الاحتياط في الأوّل و الفحص في الثاني، و ليس ذلك إلّا لوجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا، مضافاً إلى أنّ الالتزام بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل - و لو كان أخروياً - يستلزم الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أيضاً، و هو واضح الفساد بل ضروري البطلان.

فتحصّل: أنّ الظن ليس حجّه في نفسه، بلا فرق بين مقام الثبوت و مقام السقوط، و أنّ حجّيته منحصره بالجعل الشرعي.

## الجهه الثانيه: البحث عن إمكان التبعّد بالظن

### اشاره

الجهه الثانيه: في إمكان التبعّد بالظن. و ليعلم أنه ليس المراد بالامكان في المقام هو الاحتمال، كما هو المراد في قولهم: كل ما قرع سمعك فذره في بقعه الامكان ما لم يزدك عنه ساطع البرهان، لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع، كما أنه ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحاله الذاتيه، لوضوح أنّ التبعّد بالظن ليس ممّا يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه و تصوّره، كاجتماع الضدّين، بل المراد منه الامكان الوقوعي في قبال الاستحاله الوقوعي، بمعنى أنه هل يلزم من وقوع التبعّد بالظن محال مطلقاً كاجتماع الضدّين أو المثليين، أو بالنسبه إلى الحكيم كتحميل الحرام و تحريم الحلال أم لا؟

## دعوى الأنصاري إمكان التبعّد بالظن لبناء العقلاء

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ شيخنا الأنصاري (١) (قدس سره) اختار إمكان التبعّد بالظن، بدعوى أنّ بناء العقلاء على الحكم بالامكان ما لم تثبت الاستحاله.

## مناقشه صاحب الكفايه كلام الشيخ

و استشكل عليه صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) بوجوه:

ص: ١٠٣

١-١) فرائد الأصول ١: ٨٧

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٦

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

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

ثالثها: أنه على تقدير تسليم ذلك أيضاً، لا فائده في هذا البحث أصلاً، إذ مع قيام الدليل على الوقوع لا نحتاج إلى البحث عن الامكان، لأنّ الوقوع أخص من الامكان، فثبوت الوقوع كافٍ في ثبوت الامكان أيضاً، إذ المحال ليس بواقع بالضروره، و مع عدم الدليل على الوقوع لا فائده في البحث عن الامكان، إذ البحث أصولي لا بدّ فيه من ترتب ثمره عليه، و ليس البحث بحثاً فلسفياً يبحث فيه عن الامكان و الاستحاله بلا لحاظ ترتب ثمره عليه، انتهى ملخصاً.

### نقد ما ذكره النائيني في المقام

و زاد المحقق النائيني (١) (قدس سره) إشكالاً رابعاً، و هو أنّ بناء العقلاء على الامكان - عند الشك فيه على تقدير التسليم - إنّما هو في الامكان التكويني دون الامكان التشريعي الذي هو محل الكلام.

هذا، و الانصاف تماميه ما ذكره الشيخ (قدس سره) و لا يرد عليه شيء من هذه الاشكالات، و ذلك لأنّ ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) مبني على أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) هو البناء على الامكان مطلقاً، و لكن الظاهر أنّ مراده هو البناء على الامكان عند قيام دليل (٢) معتبر على الوقوع، كما إذا

ص: ١٠٤

١-١) أجود التقريرات ٣: ١٠٩، فوائد الأصول ٣: ٨٨

٢-٢) نسأل سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) عن شأن هذا الدليل و نقول: إن كان ظنيّاً فالكلام في إمكان العمل به، و إن كان قطعياً فلم يبق مجال للبحث عن الامكان بعد وجود الدليل القطعي على الوقوع كما هو واضح. و الانصاف أنّ مراد الشيخ (طاب ثراه) كما يظهر من مراجعه كلامه هو البناء على الامكان مع قطع النظر عن وجود الدليل على الوقوع. و حيثئذ يرد عليه ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من الاشكالات الثلاثه المذكوره



دلّ ظاهر كلام المولى على حجيه الظن، و لا أقل من احتمال ذلك فى كلام الشيخ (قدس سره). و حينئذٍ تترتب الثمره على البحث عن الامكان و الاستحاله، إذ على تقدير ثبوت الامكان لا بدّ من الأخذ بظاهر كلام المولى و العمل بالظن. و على تقدير ثبوت الاستحاله لا- مناص من رفع اليد عن الظهور، للقرينه القطعيه العقليه، و لا- ينبغى الشك فى أنّ بناء العقلاء فى مثل ذلك على الامكان و العمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحاله، فلو أمر المولى عبده بشىء و شكّ العبد فى إمكان وجوبه و استحاله لاحتفال أن يكون ذا مفسده، و استحال أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسده، فاحتمل أن لا يكون ظاهر الكلام مراده، و يكون أمره للامتحان أو غيره ممّا ليس فيه طلب جدّى، فهل يشكّ أحد فى بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى و عدم الاعتناء باحتمال الاستحاله، و هل يشكّ أحد فى إمضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء. فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من الوجوه الثلاثه.

و أمّا ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) ففيه: أنّ الامكان و الاستحاله من الأمور الواقعيه التى يدركها العقل، و ليس للامكان قسمان تكوينين و تشريعيين، بل الامكان دائماً تكوينين، غايه الأمر أنّ متعلقه قد يكون من الأمور التكوينيّه كما إذا قيل: إنّ نزول المطر فى يوم كذا ممكن، و قد يكون من الأمور التشريعيه كما إذا قيل: إنّ الحكم الكذائى ممكن أو التعبد بالظن ممكن.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ (قَدَسَ سِرُّهُ) مَتِينٌ وَ لَا يَرِدُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْكَالَاتِ الْمَذْكُورَةِ.

ثُمَّ إِنَّ الْقَائِلَ بِالِاسْتِحَالَةِ اسْتَنْدَ إِلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا رَاجِعٌ إِلَى الْمَلَائِكَةِ، وَ الْآخَرُ إِلَى التَّكْلِيفِ.

## الوجه الأول لاستحاله التعبد بالظن

### إشاره

أَمَّا مَا يَرْجِعُ إِلَى الْمَلَائِكَةِ، فَهُوَ أَنَّ الْأَمَارَةَ رَبَّمَا تَقُومُ عَلَى وَجُوبِ مَا هُوَ مَبَاحٌ وَاقِعًا، أَوْ عَلَى حَرَمِهِ مَا هُوَ مَبَاحٌ كَذَلِكَ، وَ لَا زَمَ حُجِّيهِ الْأَمَارَةَ هُوَ الْإِلْزَامُ بِشَيْءٍ مِنَ الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ، مِنْ دُونَ أَنْ تَكُونَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ مَلْزَمَةٌ أَوْ مَفْسَدَةٌ مَلْزَمَةٌ، مَعَ أَنَّا نَقُولُ بِتَبْعِيهِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْمَصَالِحِ وَ الْمَفَاسِدِ، وَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ تَحْرِيمِ الْحَلَالِ فِي قَوْلِهِمْ، وَ رَبَّمَا تَقُومُ عَلَى إِبَاحِهِ شَيْءٌ وَ التَّرْخِيصُ فِيهِ مَعَ أَنَّ حُكْمَهُ الْوَاقِعِيُّ هُوَ الْإِلْزَامُ بِالْفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ، فَيَلْزَمُ مِنْ حُجِّيهِ الْأَمَارَةَ تَفْوِيتُ الْمَصْلَحَةِ الْمَلْزَمَةِ أَوْ الْإِلْقَاءُ فِي الْمَفْسَدَةِ الْمَلْزَمَةِ، وَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ تَحْلِيلِ الْحَرَامِ فِي قَوْلِهِمْ، وَ كُلُّ ذَلِكَ صَدُورُهُ مَحَالٌ عَنِ الْحَكِيمِ تَعَالَى.

وَ أَمَّا مَا يَرْجِعُ إِلَى التَّكْلِيفِ، فَهُوَ أَنَّ الْأَمَارَةَ الَّتِي يَتَعَبَّدُ بِهَا إِنْ كَانَتْ مُوَافِقَةً لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ لَزِمَ مِنْ حُجِّيَّتِهَا اجْتِمَاعُ الْمُثَلِّينَ، وَ هُمَا الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ الْمَفْرُوضُ وَ جُودُهُ وَ الْحُكْمُ الظَّاهِرِيُّ الْمَجْعُولُ بِمَقْتَضَى حُجِّيهِ الْأَمَارَةَ، وَ إِنْ كَانَتْ مُخَالَفَةً لَهُ لَزِمَ اجْتِمَاعُ الضَّادِينَ، وَ كِلَاهُمَا مَحَالٌ. هَذَا مُلَخَّصٌ مَا هُوَ الْمَنْسُوبُ إِلَى ابْنِ قَبَةَ بِتَوْضِيحٍ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ.

### نقد كلام ابن قبه

وَ الْجَوَابُ: أَمَّا عَنِ إِشْكَالِ الْمَلَائِكَةِ، فَهُوَ أَنَّ صُورَ الْأَشْكَالِ مِنْ نَاحِيَةِ الْمَلَائِكَةِ ثَلَاثٌ:

الصُّورَةُ الْأُولَى: مَا إِذَا دَلَّتْ الْأَمَارَةُ عَلَى وَجُوبِ مَا هُوَ مَبَاحٌ وَاقِعًا أَوْ عَلَى حَرَمَتِهِ.

الصورة الثانية: ما إذا دلَّت الأماره على إباحه ما هو واجب واقعاً أو حرام كذلك.

الصورة الثالثة: ما إذا دلَّت الأماره على وجوب ما هو حرام واقعاً، أو على حرمة ما هو واجب واقعاً.

أمّا الصورة الأولى: فليس فيها إشكال، إذ العقل لا يرى مانعاً من إلزام المولى عبده بفعل ما هو مباح واقعاً أو بتركه تحفظاً على غرضه المهم - أى المصلحه الملزمه الموجوده فى بعض الأفراد - فإنّ الأحكام وإن كانت تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها على ما هو المعروف من مذهب العدليه، إلّا أنّه تكفى المصلحه النوعيه و لا تعتبر وجود المصلحه الشخصيه دائماً، إذ قد تكون المصلحه الملزمه فى بعض الأفراد، و لكن المولى يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميز واجد المصلحه عن غيره، تحفظاً على تلك المصلحه الموجوده فى البعض. و قد وقع نظير هذا الحكم فى الشرع المقدس و يقع فى العرف كثيراً.

أمّا فى الشرع، فكتشريع العده، فإنّ المصلحه فيه - و هى حفظ الانساب و عدم اختلاط المياه - و إن لم تكن مطرده فى جميع موارد وجوبها، إلّا أنّ الشارع قد شرّعها بنحو العموم، تحفظاً على تلك المصلحه الموجوده فى بعض الموارد، فاكتفى فى تشريع العده بوجود المصلحه النوعيه، و ليس دائراً مدار المصلحه الشخصيه.

و أمّا فى العرف، فكثيراً ما يتفق ذلك، كما إذا علم المولى بأنّ أحداً يريد قتله فى يوم معيّن، فيأمر عبده بأن لا يأذن لأحد فى الدخول عليه فى ذلك اليوم تحفظاً على عدم دخول من يريد قتله، فإنّ المصلحه و إن كانت تقتضى المنع عن دخول البعض دون جميع الناس، إلّا أنّه لعدم معرفه العبد بذلك الشخص يأمره المولى بعدم الاذن فى الدخول لأحد من الناس، تحفظاً على تلك المصلحه الملزمه.

فتحصّل: أنّه لا محذور في أمر المولى بالعمل بالأماره الداله على الوجوب أو الحرمة تحفظاً على فعل الواجب و ترك الحرام، و إن كان مؤدى الأماره مباحاً أحياناً.

و أما الصورة الثانية: و هى ما إذا دلّت الأماره على إباحه ما هو حرام واقعاً، أو واجب كذلك، فمع انسداد باب العلم لا إشكال فى جعل المولى حجّيه الأماره أصلاً، إذ على تقدير عدم كون الأماره حجّيه من قبل المولى كان المكلف مرخصاً فى الفعل و الترك، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا-بيان، و كان له أيضاً أن يحتاط بترك ما هو محتمل الحرمة، و الاتيان بما هو محتمل الوجوب، فكذا الأمر بعد حجّيه الأماره، فان مفادها الترخيص على الفرض، فله أن يفعل و أن يترك بمقتضى حجّيه الأماره، و له أن يحتاط إذ حسن الاحتياط ممّا لا-مجال لانكاره و لو مع قيام الأماره على الترخيص، فانّ موضوع الاحتياط هو احتمال التكليف، و هو موجود بالوجدان.

و بالجمله: بعد فرض عدم تمكن المكلف من الوصول إلى الواقع يدور الأمر بين أن يتركه المولى و عقله المستقل فى الترخيص، أو يجعل له طريقاً يوصله إلى الواقع غالباً. لا ينبغى الشك فى أنّ الثانى هو المتعين، و مخالفه الأماره للواقع أحياناً ممّا لا-محذور فيه بعد عدم تنجّز الواقع على المكلف و كونه مرخصاً فى الفعل و الترك بمقتضى حكم العقل، فلا يستند فوات المصلحه أو الوقوع فى المفسده إلى التعبد بالأماره.

و أما الصورة الثالثه: و هى ما إذا دلّت الأماره على وجوب ما كان حراماً فى الواقع، أو على حرمة ما كان واجباً فى الواقع، فالتعبد بالأماره فيها و إن كان مستلزماً لتفويت المصلحه أو الالتقاء فى المفسده فى بعض الموارد، إلّا أنّه لا قبح فيه لو يرى المولى العالم كونها غالبه المطابقه للواقع.

و بعباره أخرى: الأمر دائر بين عدم جعل الأماره حجّيه فيختار المكلف ما

يشاء من الفعل و الترك و المفروض عدم إمكان الاحتياط، و بين جعل الأماره حَجَّةً فيفعل المكلف ما دلَّت الأماره على وجوبه، و يترك ما دلَّت على حرمة، و لو يرى المولى العالم بالحقائق أنَّ تفويت الملاك الواقعي في الصورة الأولى أكثر من الصورة الثانية تعين عليه جعل الأماره حَجَّةً و إن استلزم العمل بها فوت الملاك الواقعي أحياناً. و الطريقه العقلانيه أيضاً كذلك، كما نرى أنَّ سيره العقلاء جرت على الرجوع إلى الأطباء مع ما يرون من الخطأ الصادر منهم الموجب للهلاك أحياناً، و ليس الرجوع إليهم إلَّا لغلبه مصادفه معالجتهم للواقع.

هذا كلّه على تقدير انسداد باب العلم، و أمّا مع الانفتاح، فإن كان المراد من العلم هو القطع - و لو كان مخالفاً للواقع - فلا إشكال في التعبد بالأماره في هذا الفرض أيضاً، بل التحقيق أنَّ هذا الفرض داخل في صورته الانسداد موضوعاً، إذ المراد من الانسداد هو انسداد باب الوصول إلى الواقع، لا انسداد باب القطع و لو كان جهلاً مركباً، إذ الجهل المركب كالجهل البسيط لا يؤثر في حسن التعبد بالأماره شيئاً. و أمّا إن كان المراد من العلم هو العلم المطابق للواقع، بأن يكون المراد من الانفتاح هو انفتاح باب الوصول إلى الواقع، فلا إشكال في التعبد بالأماره أيضاً على القول بالسببيه، و توضيح ذلك:

### أقسام السببيه

أنَّ السببيه تتصوّر على أقسام ثلاثة:

الأول: ما هو المنسوب إلى الأشاعره من أنه ليس في الواقع حكم مع قطع النظر عن قيام الأماره، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحه موجبه لجعل الحكم على طبق الأماره، و على القول بالسببيه بهذا المعنى يرتفع الاشكال من أصله، إذ عليه لا يكون في الواقع حكم حتّى يكون التعبد بالأماره موجباً لفواته على المكلف (1).

ص: ١٠٩

(١-١) و لا يتصوّر فيه كشف خلاف كما هو واضح

و لكن السببيه بهذا المعنى غير معقول فى نفسه على ما ذكرناه فى بحث الإجزاء (١)، لاستلزامه الدور، فإن قيام الأماره على الحكم فرع ثبوته واقعا، فكيف يتوقف ثبوته على قيامها. هذا مضافاً إلى كونه مخالفاً للاجماع و الروايات الداله على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

الثانى: السببيه المنسوبه إلى المعتزله، و هى أن الحكم الواقعى و إن كان متحققاً مع قطع النظر عن قيام الأماره، إلا أن قيامها - من قبيل طرود العناوين الثانويه كالخرج و الضرر - موجب لحدوث مصلحه فى المؤدى أقوى من مصلحه الواقع، و إذا انكشف الخلاف كان ذلك من قبيل تبدل الموضوع. و على هذا القول لا مجال للاشكال المذكور أيضاً، إذ مع قيام الأماره على خلاف الحكم الواقعى يكون الحكم الواقعى الأهم هو مؤداها، فلا يلزم تفويت المصلحه أو الالقاء فى المفسده.

إلّا أن السببيه بهذا المعنى و إن كانت أمراً معقولاً فى نفسه، و ليست كالسببيه بالمعنى الأول، و لكنها أيضاً باطله بمقتضى الاجماع و الروايات (٢) الداله على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، و أن الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الأماره.

الثالث: السببيه بمعنى المصلحه السلوكيه، و المراد بها أن فى تطبيق العمل على الأماره و السلوك على طبقها مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير مخالفتها له، و حيث إن المصلحه السلوكيه تابعه للسلوك على طبق الأماره، فهى تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلّه و كثرة، فإذا فرض

ص: ١١٠

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٨٥

٢- ٢) [ ذكر (قدس سره) فى محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٨٧ أن الروايات الداله على الاشتراك هى الداله على ثبوت الأحكام مطلقاً، و روايات الاحتياط و البراءه. . . ]

قيامها على وجوب صلاه الجمعة مثلاً، و عمل بها المكلف، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت و أنّ الواجب فى يوم الجمعة هو صلاه الظهر، فلا يتدارك بالأماره القائمه على وجوب صلاه الجمعة إلّا المصلحه الفائتة بالعمل بها، و هى مصلحه وقت الفضيله، و أمّا مصلحه أصل صلاه الظهر أو مصلحه إتيانها فى الوقت فلا يتدارك بها، لعدم فواتهما بسبب السلوك على طبق الأماره، لتمكن المكلف من إتيانها فى الوقت بعد انكشاف خلاف الأماره. و لو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فيتدارك بها مصلحه الصلاه فى الوقت، دون مصلحه أصل الصلاه، لتمكّن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بالقضاء. نعم، لو لم ينكشف الخلاف أصلاً لا فى الوقت و لا فى خارجه، يتدارك بها مصلحه أصل الصلاه أيضاً الفائتة بسبب العمل بالأماره.

هذا، إذا كان الترك مستنداً إلى العمل بالأماره، و أمّا إذا لم يكن الترك مستنداً إليه، كما إذا ترك صلاه الظهر فى مفروض المثال بعد انكشاف الخلاف، فلم يتدارك المصلحه الفائتة حينئذ، إذ طغيانه كان مفوّتاً لمصلحه الواقع لا السلوك على طبق الأماره ليتدارك به ما فات من مصلحه الواقع، و المفروض أنّ المصلحه إنّما هى فى السلوك فتدور مداره.

و السبب بهذا المعنى قد اختارها شيخنا الأنصارى (قدس سره) (١)، و تبعه المحقق النائينى (قدس سره) (٢). و عليه يندفع الاشكال المذكور أيضاً، إذ عليه يتدارك ما فات من مصلحه الواقع على ما عرفت، فلا يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحه أو الالقاء فى المفسده.

إلّا أنّ السبب بهذا المعنى أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً

ص: ١١١

١-١) فرائد الأصول ١: ٩٠ - ٩٤

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ١١٧، فرائد الأصول ٣: ٩٥ - ٩٧

لتبدل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتماً على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته، لا يعقل تعلق الايجاب بالواقع تعييناً، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، بل لا بدّ من تعلق الايجاب بالواقع و سلوك الأماره تخيراً. مثلاً لو فرض أنّ مصلحه صلاه الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاه الظهر، و الآخر سلوك الأماره الداله على وجوب صلاه الجمعه لمن لم ينكشف له الخلاف، فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاه الظهر، لقبح الترجيح بلا مرجح.

و بعبارة أخرى: بعد كون الوجوب تابعاً للمصلحه على ما هو مذهب المشهور من العدليه، و كون كلّ من الأمرين مشتماً عليها، تعين على الشارع الحكم بوجوبهما تخيراً، فيكون الواجب الواقعي - في حق من قامت عنده الأماره الداله على وجوب صلاه الجمعه - أحد أمرين على سبيل التخير: إمّا صلاه الظهر أو سلوك الأماره المزبوره، فلا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم و الجاهل بنحو واحد، بل في حقّ العالم تعييني و في حقّ الجاهل تخيري. و هذا نوع من التصويب، و يدل على بطلانه الاجماع و الروايات الداله على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، و قد تعرّضنا لتفصيل ذلك كلّ في بحث الأجزاء، فراجع (1).

و مجمل الكلام في المقام: أنّ الاشكال المنسوب إلى ابن قبه مندفع من أصله على القول بحجيه الأمارات من باب السببيه بأيّ معنى من المعاني.

و أمّا على القول بالطريقيه و أنّه ليس في حجيه الأمارات إلّما مصلحه الايصال إلى الواقع، فالصحيح في الجواب عن الاشكال المذكور أن يقال: إنّ إلزام المكلفين بتحصيل العلم و إن فرض انفتاح بابه حرج على نوع المكلفين، و منافٍ لكون

ص: ١١٢



الشريعة المقدسه سهلهً سمحهً، فلو قدّم الشارع الحكيم مصلحة التسهيل على النوع على مصلحة الواقع الفائته عند مخالفه الأماره للواقع لا يتصور فيه قبح، و كم للشارع أحكام مجعوله لغرض التسهيل على النوع مع اقتضاء المصلحه الواقعيه خلافها، كالحكم بطهاره الحديد، و مقتضى الروايات الداله على أنّ فى الحديد بأساً شديداً هو الحكم بنجاسته، إلّا أنّ الله سبحانه و تعالى حكم بطهارته تسهياً على العباد (١)، لتوقف كثير من أمور معاشهم على استعمال الحديد، فكان الحكم بنجاسته موجباً للعسر و الحرج على المكلفين.

فتحصّل: أنّ تفويت المصلحه الواقعيه أو الالقاء فى المفسده أحياناً لا يوجب امتناع التعبد بالأماره إذا كان فيه مصلحة نوعيه.

هذا، مضافاً إلى أنّ غالب الأمارات بل جميعها طرق عقلائيّه لا تأسيسيه من قبل الشارع، و من الواضح أنّ ردع العقلاء عمّا استقرّ بناؤهم عليه فى أمور معاشهم يحتاج إلى مصلحة ملزمه، كما إذا كان الطريق غالب المخالفه للواقع كالقياس، و لذا ورد النهى عن العمل به. و أمّا لو لم تكن مصلحة ملزمه فى الردع كما إذا كانت مخالفه الأماره للواقع قليله فى جنب مصلحة التسهيل، فلا وجه للردع أصلاً.

على أنّ الالتزام بامتناع التعبد بالأماره فى فرض انفتاح باب العلم ممّا لا يترتب عليه أثر عملي، إذ الانفتاح مجرد فرض لا واقع له، حتّى فى زمان حضور المعصوم (عليه السلام) فإنّ العلم بالواقع فى جميع الأحكام - و لا سيّما فى الشبهات الموضوعيه - ممتنع عادة حتّى لأصحاب الإمام (عليه السلام)، إذ لا يمكن الرجوع إلى نفس المعصوم فى كل مسأله و كل شبهه حكميه و موضوعيه فى كل وقت و ساعه كما هو واضح.

ص: ١١٣

إشاره

فتحصل: أنه لا مانع من التعبد بالأماره من ناحيه الملاك.

و أميا الاشكال عليه من ناحيه التكليف و أنه موجب لاجتماع المثلين أو الضدين - على ما تقدم بيانه (1) - فتحقيق الحال في جوابه يحتاج إلى التكلم في مقامين:

المقام الأول: في البحث عما إذا كانت الأماره مطابقه للواقع، و دفع توهم اجتماع المثلين.

المقام الثاني: في البحث عما إذا كانت مخالفه له، و دفع توهم اجتماع الضدين.

أميا الكلام في المقام الأول: فهو أنه لا مجال لتوهم اجتماع المثلين على القول بالطريقه أصلاً، إذ عليه لا يكون هناك إلا حكم واحد، إنما التعدد في مجرد الانشاء لغرض الوصول إلى المكلف، نظير ما إذا قال المولى لعبده: أكرم زيداً، فلم يصل إليه أو لم يعرفه، فأشار بيده إليه، و قال: أكرم هذا الرجل و من الواضح أن الحكم في مثل ذلك واحد، إنما التعدد في إبرازه و إنشائه.

و المقام من هذا القبيل، فإن الحكم واحد ينشئه المولى تارة بعنوانه، و يقول شرب الخمر حرام مثلاً و أخرى بعنوان حجيّه الأماره، و يقول: صدق العادل مثلاً.

و أميا على القول بالسببيه فلا محاله يكون هناك حكمان، إلا أنه لا يلزم منه اجتماع المثلين، بل يوجب التأكد، إذ النسبه بينهما هي العموم من وجه، باعتبار أن الأماره قد تكون مخالفه للواقع، و قد يكون الحكم الواقعي متحققاً بلا قيام أماره عليه، و قد تكون الأماره مطابقه للواقع، و هذا مورد الاجتماع، و يكون الحكم فيه متأكداً، كما هو الحال في سائر موارد اجتماع العنوانين، كما إذا قال

ص: ١١٤

المولى: أكرم كل عالم، ثم قال: أكرم كل هاشمى، فإن ملاك الحكم فى مورد الاجتماع - و هو عالم هاشمى - أقوى منه فى مورد الافتراق، فيكون الحكم فيه أكد، فلا يلزم اجتماع المثليين أصلاً.

و أما المقام الثانى: و هو ما إذا كانت الأماره مخالفه للواقع، فقد أُجيب عن توهم اجتماع الضدين بوجه:

### كيفيه جمع الشيخ بين الحكم الواقعى و الظاهرى

منها: ما ذكره شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) و ملخص ما أفاده: أنه يعتبر فى التضاد ما يعتبر فى التناقض من الوحدات الثمان، لأن استحاله التضاد إنما هى لرجوعه إلى التناقض، باعتبار أن وجود كل من الضدين يلزم عدم الآخر، فبانتفاء إحدى الوحدات ينتفى التضاد. و من الوحدات المعتره فى التناقض هى وحده الموضوع، إذ لا- مضاده بين القيام و القعود مثلاً- لو كانا فى موضوعين، و عليه فلا- مضاده بين الحكم الواقعى و الظاهرى، لتعدّد موضوعيهما، فإن موضوع الأحكام الواقعيه هى الأشياء بعناوينها الأوليه، و موضوع الأحكام الظاهريه هى الأشياء بعناوينها الثانويه، أى بعنوان أنها مشكوك فيها، فلا تضاد بين الحكم الواقعى و الظاهرى بعد اختلاف الموضوع فيهما. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و فيه: أن الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مرّه (٢)، إذ لا- يتصور الاهمال فى مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام، بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدرى أنه مطلق أو مقيد، فالحكم الواقعى بالنسبه إلى حال العلم و الشك إنما أن يكون مطلقاً، فيلزم اجتماع الضدين، إذ الحكم الظاهرى و إن

ص: ١١٥

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٥٣

٢-٢) راجع محاضرات فى أصول الفقه ١: ٥٣٤

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

و إما أن يكون مقيداً بحال العلم، فيلزم التصويب الباطل، للاجماع و الروايات (١)الداله على كون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل. مثلاً إذا جعلت الاباحه حكماً للمائع المشكوك في كونه خمراً، و كان هناك خمر شك في خمريته، فإن كانت الحرمة الواقعيه للخمر مطلقه بالنسبه إلى حال العلم بكونه خمراً و الجهل به، لزم اجتماع الضدين، إذ الخمر الواقعي المشكوك في كونه خمراً مباح بمقتضى الحكم الظاهري، و حرام بمقتضى إطلاق الحكم الواقعي، و إن كانت الحرمة مقيدة بحال العلم، لزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين، و هو التصويب الباطل.

### كيفية جمع الآخوند بين الحكم الواقعي و الظاهري

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) في حاشيته على الرسائل و في الكفايه (٢)، و حاصل ما أفاده: أنه إن قلنا بأن المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجية التي هي عباره عن المنجزيه مع المطابقه، و المعذريه مع المخالفه، و لا تستتبع حكماً تكليفاً، فلا يلزم اجتماع حكمين أصلاً، لا المثليين و لا الضدين، إذ ليس المجعول إلا الحكم الواقعي فقط.

و إن قلنا بأن الحجية المجعوله للطرق و الأمارات تستتبع حكماً تكليفاً، أو أن المجعول حقيقة هو الحكم التكليفي و الحجية منتزعه منه، فاجتماع الحكمين و إن كان يلزم، إلا أنه لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين. ثم ذكر في وجه ذلك تعبيرات مختلفه: فذكر تارة أن الحكم الواقعي شأني و الحكم الظاهري فعلي،

ص: ١١٤

١-١) مر ذكر المصدر في ص ١١٠

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٧ و ٢٨٧، دُرر الفوائد في الحاشيه على الفرائد: ٧٠ - ٧٣

وأخرى أنّ الحكم الواقعي إنشائي و الحكم الظاهري فعلي، و ثالثه أنّ الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات، و الحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات، و المصاده بين الحكمين إنّما هي فيما إذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات. هذا ملخص كلامه، و لا يخلو من إجمال.

و لا بدّ لنا من التعرّض لكل واحد من محتملاته و الجواب عنه، فنقول:

أمّا ما ذكره من أنّ الحكم الواقعي شأنى، فإن كان مراده من الشأنيه مجرد ثبوت المقتضى للحكم الواقعي من دون أن يكون مؤثراً فى إنشاء الحكم الواقعي مع فرض قيام الأماره على خلافه، ففيه: أنّه لا يكون حينئذ للجاهل حكم واقعي غير مؤدى الأماره، و هذا هو التصويب المنسوب إلى الأشاعره، و قد دلّ الاجماع و الروايات (1) على بطلانه. مضافاً إلى كونه غير معقول فى نفسه لاستلزامه الدور، لأنّ قيام الأماره على حكم فرع ثبوته واقعاً، فلو توقف ثبوته واقعاً على قيام الأماره عليه لزم الدور.

و إن كان مراده أنّ الحكم الواقعي و إن كان ثابتاً للشئء بعنوانه الأوّلى و بطبعه، إلّا أنّه لا يمنع من طروء عنوان عرضى يوجب تبدّله - و هو قيام الأماره على خلافه - إذ لا منافاه بين حكمين أحدهما مجعول للشئء بطبعه، و الآخر مجعول له بعنوان عرضى طارئ عليه، كما يقال إنّ لحم الغنم حلال بطبعه و إن كان قد يعرضه ما يوجب حرمة كعنوان الضرر، و لحم الأسد حرام بطبعه و إن كان قد يطرأ عليه ما يوجب حليّته كعنوان الاضطرار، فكما لا منافاه بين الحليه الطبيعيه و الحرمة العرضيه أو العكس فى هذه الموارد، كذلك لا منافاه بين الحكم الواقعي المجعول للشئء بطبعه، و الحكم الظاهري المجعول له بعنوان عرضى،

ص: ١١٧

و هو قيام الأماره على الخلاف، ففيه: أنّ هذا تصويّب منسوب إلى المعتزله، و هو و إن لم يكن كسابقه في الشناعه، إلّا أنّه أيضاً فاسد بالاجماع و الروايات، كما تقدّم مراراً (١).

و إن كان مراده أنّ الحكم الواقعي ثابت مع قطع النظر عن قيام الأماره على نحو الاهمال - فلا يكون مطلقاً حتّى يلزم التضاد، و لا- مقيداً بالعلم كى يلزم التصويّب - ففيه: ما ذكرناه مراراً من أنّ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول (٢)، فلا- مناص من أن يكون مطلقاً، فيلزم محذور اجتماع الضدّين، أو مقيداً فيلزم التصويّب.

و أمّا ما ذكره من أنّ الحكم الواقعي إنشائي، فإن أراد منه الانشاء المجرد عن داعي البعث و الزجر، كما إذا كان بداعي الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما، ففيه: أنّ الالتزام بذلك نفى للحكم الواقعي حقيقةً، إذ الانشاء بلا داعي البعث و الزجر لا يكون حكماً، و إنّما يكون مصداقاً لما كان داعياً إلى الانشاء، من الامتحان و الاستهزاء و نحوهما، وعليه فالتصويّب باقٍ بحاله. مضافاً إلى أنّه إذا لم يكن الانشاء بداعي البعث و الزجر، و لم يكن الحكم الواقعي حكماً حقيقياً، لا تجب موافقته و لا تحرم مخالفته، فلا يبقى مجال لوجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه قبل الفحص، و لا لاستحبابه بعده فيها و في الشبهات الموضوعيه مطلقاً، بل لا يبقى مورد للفحص، إذ ليس هناك حكم يجب الفحص عنه. و كل ذلك خلاف المتسالم عليه بين الفقهاء، و منهم صاحب الكفايه (قدس سره) نفسه.

و إن أراد منه الانشاء بداعي البعث و الزجر، فهذا هو الحكم الفعلي من قبل

ص: ١١٨

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

٢- ٢) راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤

المولى، و إن لم يكن محرّكاً للعبد نحو العمل إلّا بعد تحقق الموضوع بجميع قيوده خارجاً، و تحقّقه فى الخارج ممّا لا ربط له بالمولى الجاعل للحكم، فإذا قال المولى يجب الحج على المستطيع، فقد تمّ الحكم من ناحيه المولى و صار فعلياً من قبله، و تحقّق الاستطاعه خارجاً ممّا لا ربط له بتماميه الحكم من قبل المولى.

و بعباره أخرى واضحه: إذا قال المولى: يجب الحج على المستطيع، فقد تمّ الحكم من قبل المولى و صار فعلياً بالنسبه إلى المستطيع. و أمّا غير المستطيع فليس عليه الحكم بوجوب الحج أصلاً. و عليه فإن كان الحكم الواقعى مطلقاً لزم اجتماع الضدين، و إن كان مقيداً بالعلم لزم التصويب على ما تقدّم بيانه.

و لعلّه لأجل هذه الاشكالات عدل عن التعبيرين المذكورين أخيراً، و التزم بأنّ الحكم الواقعى فعلى من بعض الجهات، و الحكم الظاهرى فعلى من جميع الجهات، فلا مضاده بينهما.

و هو أيضاً غير تام، إذ لو أراد منه أنّ الحكم الواقعى قد أخذ فى موضوعه العلم، سواء كان العلم وجدانياً أو تعبدياً كما يظهر من قوله (قدس سره): إن علم به المكلف يكون فعلياً (1)، ففيه: أنّ هذا تصويب يدل على فساد الاجماع و الروايات الداله على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

و إن أراد أنّ العلم لم يؤخذ فى موضوع الحكم، و مع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به، ففيه: أنّه لا معنى لعدم فعليه الحكم بعد تماميه الجعل من قبل المولى و هو الانشاء بداعى البعث، و تحقّق موضوعه خارجاً، فأنه شبيه بتخلّف المعلول عن العلّه التامّه.

ص: ١١٩

(١-١) [ لعلّه (قدس سره) يشير إلى عبارته الكفايه فى ص ٢٧٨: لو علم به المكلف لتنجز عليه ]

هذا كله على القول بأن الحجية المجعولة للأمارات مستتبعه للحكم التكليفي، أو أنّ المجعول حقيقة هو الحكم التكليفي، و الحجية منتزعه منه.

أمّا ما ذكره على القول بأنّ المجعول نفس الحجية من دون أن تكون مستتبعه للحكم التكليفي، من أنّه لا يلزم حينئذ اجتماع حكّمين أصلاً، ففيه: أنّ محذور اجتماع الضدّين وإن كان مندفعاً على هذا المبني، إلّا أنّ المبني المذكور غير صحيح، لما أشرنا إليه سابقاً و يأتي التعرض له قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

### كيفية جمع النائيين بين الحكم الواقعي و الظاهري

و منها: ما ذكره المحقق النائيني (٢) (قدس سره) و ملخص ما أفاده: أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقيه و الكاشفيه بالغاء احتمال الخلاف، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتّى يلزم اجتماع الضدّين، بل حال الأماره هي حال القطع، لأنّ الشارع اعتبرها علماً في عالم التشريع، فكما يكون العلم الوجداني منجزاً مع المطابقه و معذراً مع المخالفه، فكذلك العلم التعبدي يكون منجزاً و معذراً، فكما لا مجال لتوهم التضاد عند مخالفه القطع للواقع، فكذلك في المقام. و بالجمله: ليس في مورد الطرق و الأمارات حكم تكليفي مجعول كي يلزم اجتماع الضدّين.

و ليعلم أنّ مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كافٍ في دفع الشبهه، بلا حاجه إلى إثبات وقوعه، إذ الكلام في إمكان التعبد بالظن، مع أنّ لنا دليلاً على وقوعه أيضاً، و هو أنّ الأمارات المعتبره شرعاً طرق عقلائيّه يعملون بها في أمور معاشهم، و قد أمضاها الشارع، و عليه يكون المجعول الشرعي في باب الأمارات ما تعلق به و استقرّ عليه بناء العقلاء، و من الواضح أنّه لم يتعلق

ص: ١٢٠

١-١) تقدّم في ص ٣٩ و ٤٠ و يأتي بعد أسطر

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



بناؤهم على جعل حكم تكليفي في موارد الطرق، وإنما استقرّ بناؤهم على المعاملة معها معاملة العلم الوجداني، وقد أمضى الشارع هذا البناء منهم، فليس المجعول إلّا الطريقيه و المحرزيه.

و بما ذكرناه ظهر ما في كلام صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ المجعول في باب الأمارات هي الحجيه، بمعنى التنجيز عند المصادفه و التعذير عند المخالفه (١)، إذ التنجيز و التعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفه التكليف مع قيام الحجّه عليه و عدمه مع عدمه من الأحكام العقليه غير القابله للتخصيص، فالتصرف من الشارع لا بدّ و أن يكون في الموضوع، بأن يجعل شيئاً طريقاً و يعتبره علماً تعبداً، و بعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف، يترتب عليه التنجيز و التعذير عقلاً لا محاله.

و كذا الحال في الأصول المحرزه الناظره إلى الواقع بالغاء جهه الشك، كالاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز و نحوها، إذ المجعول فيها أيضاً هي الطريقيه و الكاشفيه، لكن لا من جميع الجهات، بل من حيث الجرى العملي في موردها فقط، فهي علم تعبدى من هذه الجهه فقط، و لذا تقوم مقام القطع الطريقي و القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيه على ما تقدّم بيانه (٢). فليس في موردها حكم مجعول حتّى يلزم اجتماع الضدّين.

و أمّا الأصول غير المحرزه التي ليست ناظره إلى الواقع، بل هي متكفله لبيان الوظائف العمليه عند الشك في الواقع، إمّا تنجيزاً كالاحتياط، أو تأميناً كالبراءه، فالجواب عن الاشكال فيها يحتاج إلى التنبيه على أمر، و هو أنّ الأحكام

ص: ١٢١

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٧

٢-٢) راجع ص ٤٠ و ٤١ من هذا الكتاب، و أجود التقريرات ٣: ١٩

بوجوداتها الواقعيه لا- تكون محرّكه للعبد نحو العمل و إن بلغت ما بلغت من التأكيد، بل لا- بدّ في ذلك من الوصول إلى المكلف، كما هو ظاهر. و أمّا إذا لم يصل الحكم إلى المكلف و شكّ فيه، فإن كان ملاك الحكم الواقعي بمرتبته خاصّه من الأهمّيه بحيث لا- يرضى الشارع بفواته حتّى في ظرف الشكّ، كما في الدماء و الفروج و الأموال الخطيره، فيوجب عليه الاحتياط، و يكون الحكم الواقعي حينئذ واصلًا إلى المكلف بطريقه. و إن لم يكن الملاك بتلك المرتبه من الأهمّيه، فيرخصه في الترك أو الفعل، كما في موارد جريان البراءه عند الشكّ في الوجوب أو الحرمة.

و المتحصّل من ذلك: أنّ الحكم الظاهري مجعول في طول الحكم الواقعي و في فرض الشكّ فيه، لا- في مرتبته، فلا- مضاده بينهما. هذا مضافاً إلى أنّ وجوب الاحتياط طريقي، بمعنى أنّ وجوبه إنّما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، فإن صادف الواقع فلا محذور فيه أصلاً، إذ لا تعدّد في الحكم ليلزم اجتماع المثليين، بل الحكم واحد ناشئ من ملاك واحد، إنّما التعدد في الانشاء و الابرار، فقد أبرزه المولى تارة بعنوان وجوب الصلاه مثلاً، و أخرى بعنوان وجوب الاحتياط. و إن لم يصادف الواقع فلا وجوب للاحتياط حقيقة ليلزم التضاد بينه و بين الترخيص الواقعي، إذ وجوب الاحتياط إنّما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، ففي فرض مخالفته للواقع لا وجوب له حقيقة، بل وجوب الاحتياط حينئذ تخيلي، بمعنى أنّ المكلف يتخيّل وجوبه و لا وجوب له حقيقة. و أمّا البراءه فمع مصادفتها للترخيص الواقعي فلا محذور فيها أصلاً، كما تقدّم في الاحتياط، و مع مخالفتها للواقع لا يلزم التضاد، لعدم كونهما في مرتبه واحده كما تقدّم.

ثمّ إنّّه (قدس سره) أكّد كلامه بأنّ الشكّ له اعتباران:

أحدهما: كونه صفة نفسانية.

ثانيهما: كونه موجِباً لتخيّر المكلف، و المأخوذ في موضوع الأحكام الظاهرية هو الاعتبار الثاني. و يمكن أن لا يكون للأحكام الواقعية إطلاق بالنسبة إلى حال الحيره، فلا يكون هناك حكم واقعي حتّى يقع التضاد بينه و بين الحكم الظاهري. هذا ملخص كلامه زيد في علوّ مقامه.

أقول: أمّا ما ذكره في الأمارات - من أنّه ليس المجعول فيها إلّا الطريقيه و الكاشفيه، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتّى يلزم اجتماع الضدّين - فمتين جداً، و كذا ما ذكره في الأصول المحرزه: من أنّ المجعول فيها الطريقيه من حيث الجرى العملي فقط، بل نقول: الأصول المحرزه أمارات عند التحقيق على ما ذكرناه في محله (1) و لا ينافي ذلك تقدّم الأمارات عليها، إذ الأمارات أيضاً يتقدّم بعضها على بعض، فإنّ البيّنه تتقدّم على اليد، و حكم الحاكم مقدّم على البيّنه، و الاقرار مقدّم على حكم الحاكم، فاشكال اجتماع الضدّين في مورد الأمارات و الأصول المحرزه مندفع من أساسه.

و أمّا ما ذكره في الأصول غير المحرزه فغير مفيد في دفع الاشكال، لأنّ اختلاف المرتبه لا يرفع التضاد بين الحكمين، و لذا يستحيل أن يحكم المولى بوجوب شيء ثمّ يرخص في تركه إذا علم بوجوبه، مع أنّ الترخيص متأخر عن الوجوب بمرتبتين، و السرّ فيه: أنّ المضاده إنّما هي في فعليه حكمين في زمان واحد، سواء كانا من حيث جعل في مرتبه واحده أو في مرتبتين.

و أمّا ما ذكره في الاحتياط من أنّ وجوبه طريقي، و إنّما هو للتحفظ على الملاك الواقعي، فهو و إن كان صحيحاً، إلّا أنّ تخصيصه وجوب الاحتياط

ص: ١٢٣

بصوره مصادفه الواقع غير تام، لأن وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصى كى يكون مختصاً بصوره مصادفه الواقع، بل تابع للملاك النوعى، بمعنى أنه حيث لا يتميز فى الشبهات مورد وجود الملاك الواقعى عن مورد عدم وجوده، فأوجب الشارع الاحتياط كلياً، تحفظاً على الملاك فى مورد وجوده، إذ مع ترك الاحتياط قد يفوت الملاك، و لذا كان لسان أدله الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقه الواقع، كقوله (صلى الله عليه و آله): «قفوا عند الشبهه. . . فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» (١).

هذا مضافاً إلى أن تقييد الاحتياط بصوره مصادفه الواقع غير معقول، لعدم قابليته للوصول إلى المكلف، لعدم إحرازه الواقع على الفرض، و إلا كان الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه، و هو عدم وصول الواقع إلى المكلف، فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع، فتجرى البراءة عنه، و مع إحراز الواقع ينتفى الاحتياط بانتفاء موضوعه، و هو عدم إحراز الواقع.

و أمياً ما ذكره أخيراً من إمكان أن لا يكون للحكم الواقعى إطلاق بالنسبه إلى حال تحير المكلف، ففيه ما ذكرناه مراراً من أن الاهمال فى مقام الثبوت غير متصور، فلا محاله يكون الحكم الواقعى إمّا مطلقاً بالنسبه إلى حال تحير المكلف و كونه شاكاً، و إمياً مقيداً بعدمه، و اعترف هو (قدس سره) أيضاً بذلك، غايه الأمر أن الاطلاق أو التقييد يكون على مسلكنا لحاظياً، و على مسلكه يكون بنتيجه الاطلاق أو بنتيجه التقييد بمتعم الجعل، على ما تقدّم بيانه فى

ص: ١٢٤

بحث التعبدى و التوصلى (١)و فى بحث المطلق و المقيد (٢)، فإن كان الحكم الواقعى مطلقاً بالنسبه إلى حال الشك لزم التضاد، و إن كان مقيداً بعدمه لزم التصويب، من غير فرق بين أن يكون المأخوذ فى موضوع الأحكام الظاهريه هو الشك بما أنه صفة خاصه، أو بما أنه موجب للتخير.

هذا، و التحقيق فى دفع الاشكال أن يقال: إن الأحكام الشرعيه لا مضاده بينها فى أنفسها، إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار، أى اعتبار شىء فى ذمّه المكلف من الفعل أو الترك، كاعتبار الدين فى ذمّه المديون عرفاً و شرعاً، و لذا عبّر فى بعض الأخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، كما فى قوله (عليه السلام): «إنّ دين الله أحق أن يقضى» (٣)و من الواضح عدم التنافى بين الأمور الاعتباريه، و كذا لا- تنافى بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى: افعل كذا أو لا تفعل كذا كما هو ظاهر، إنّما التنافى بينها فى موردين: المبدأ و المنتهى. و المراد بالمبدأ ما يعبر عنه بعلم الحكم مسامحةً من المصلحه و المفسده، كما عليه الإماميه و المعتزله، أو الشوق و الكراهه كما عليه الأشاعره المنكرين لتبعيه الأحكام للمصالح و المفساد، و المراد من المنتهى مقام الامتثال.

أمّا التنافى من حيث المبدأ، فلأنّه يلزم من اجتماع الحكمين - كالوجوب و الحرمة مثلاً- اجتماع المصلحه و المفسده فى المتعلق بلا كسر و انكسار، و هو من اجتماع الضدين، و لا إشكال فى استحالتها، و كذا الحال فى اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة، فأنّه يلزم وجود المصلحه الملزمه و عدم وجودها فى

ص: ١٢٥

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٥٣٣

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٥٣١

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

شيء واحد، أو وجود المفسده الملزمه و عدم وجودها و هو من اجتماع النقيضين المحال.

و أمّا التنافى من حيث المنتهى، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا-الحكمين كما هو ظاهر، فيقع التنافى و التضاد فى حكم العقل بلزوم الامتثال، و يلزم أن يحكم العقل بالفعل امثالاً- للوجوب، و بالترك امثالاً للحرمة، أو يلزم أن يحكم العقل بالفعل امثالاً- للوجوب، و أن لا- يحكم به للاباحه، و كذا يلزم أن يحكم بالترك امثالاً للحرمة و أن لا يحكم به للاباحه. و كل ذلك بديهى الاستحاله.

و إن شئت قلت: إنّه مع وصول كلا-الحكمين إلى المكلف، إن كان كلاهما إلزامياً - كما فى اجتماع الوجوب و الحرمة - لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل و الترك و عدم الاستحقاق على الفعل و الترك. أمّا الاستحقاق على الفعل، فلكونه ارتكاب حرام، و أمّا على الترك فلكونه ترك واجب، و أمّا عدم الاستحقاق على الفعل فلكونه فعل واجب، و أمّا على الترك فلكونه ترك حرام. و إن كان أحدهما إلزامياً، لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل أو على الترك، و عدم الاستحقاق عليه. و الوجه فى جميع ذلك ظاهر كظهور استحالته.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّه لا تنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى أصلاً، لا من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى، و أنّ هذا التضاد العرضى بين الأحكام يختص بما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، بأن كان كلاهما واقعياً أو كلاهما ظاهرياً، بخلاف ما إذا كان أحدهما واقعياً و الآخر ظاهرياً، فإنّه لا مضاده بينهما من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى.

أمّا من ناحيه المبدأ، فلأنّ المصلحه فى الحكم الظاهرى إنّما تكون فى نفس جعل الحكم لا فى متعلقه، كما فى الحكم الواقعى، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحه و المفسده، أو وجود المصلحه و عدمه، أو وجود المفسده و عدمه فى

شئ واحد، إذ الأحكام الواقعيه ناشئه من المصالح و المفاسد فى متعلقاتها، و الأحكام الظاهريه ليست تابعه لما فى متعلقاتها من المصالح بل تابعه للمصالح فى أنفسها، فأنها مجعوله فى ظرف الشك فى وجود المصلحه الواقعيه، و قد لا تكون مصلحه فى المتعلق واقعاً، فكيف يمكن أن تكون تابعه للمصالح الواقعيه فى المتعلقات. ففى موارد الاحتياط - كما فى الشبهه الحكميه قبل الفحص - جعل وجوب الاحتياط لمصلحه فى نفس الاحتياط - و هى التحفظ على مصلحه الواقع على تقدير وجودها، و التحذر عن الوقوع فى المفسده الواقعيه أحياناً، و فى موارد الترخيص - كما فى الشبهه الحكميه بعد الفحص، أو فى الشبهه الموضوعيه مطلقاً - جعل الترخيص لما فى نفسه من المصلحه، و هى التسهيل على المكلفين.

و أما عدم التنافى من ناحيه المنتهى، فلأن الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى و عدم تنجزه، لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعى إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله و لا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهرى، و إذا وصل الحكم الواقعى إلى المكلف و حكم العقل بلزوم امتثاله و باستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهرى لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

و بعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف، بلا فرق فى ذلك بين الحكم الواقعى و الظاهرى، و وصول كلا الحكمين إلى المكلف فى عرض واحد محال، لكون الحكم الظاهرى دائماً فى طول الحكم الواقعى، فمع وصول الحكم الواقعى ينتفى الحكم الظاهرى بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الواقعى، و مع عدم وصول الحكم الواقعى لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهرى، فلا تنافى بين الحكمين

فى مقام الامتثال أبداً.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه فى المقام: أنّ الحكم الظاهرى فى موارد الأصول غير المحرز و إن كان متحققاً، إلّا أنّه لا مضاده بينه و بين الحكم الواقعى أصلاً، لا بالذات باعتبار لحاظهما بأنفسهما، و لا بالعرض بلحاظ المبدأ و المنتهى.

و أمّا فى موارد الأمارات و الأصول المحرز، فليس المجعول حكماً تكليفاً ليلزم اجتماع الضدّين فى مورد المخالفه للواقع، و على تقدير الالتزام بأنّ المجعول فيها أيضاً حكم تكليفى، فالجواب عن محذور اجتماع الضدّين هو ما ذكرناه فى الأصول غير المحرز. هذا تمام الكلام فى إمكان التعبد بالظن.

### الجهه الثالثه: البحث عن وقوع التعبد بالظن

#### إشاره

الجهه الثالثه: فى وقوع التعبد بالظن. و قبل الشروع فيه لا بدّ لنا من البحث عن مقتضى الأصل عند الشك فى الحجيه، ليكون هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجيه، و ليس المراد من الأصل فى المقام هو خصوص الأصل العملى، بل المراد منه القاعده الأوليه المستفاده من حكم العقل أو عمومات النقل. فنقول:

#### مقتضى الأصل عند الشك فى الحجيه

لا ينبغى الشك فى أنّ الأصل عدم الحجيه عند الشك فيها، إذ الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها، لا بمعنى أنّ الشك فى إنشاء الحجيه مساوق للقطع بعدم إنشائها، إذ الشك لا يكون مساوقاً لصدّه أو لنقيضه، و الشك فى الوجود ضدّ للقطع بالعدم، فلا- يجتمعان، بل نقيض له باعتبار، و هو أنّه مع الشك فى الحجيه يحتمل الحجيه، و مع القطع بعدم الحجيه لا يحتمل الحجيه، و احتمال الحجيه و عدمها نقيضان لا- يجتمعان، بل بمعنى أنّ الشك فى إنشاء الحجيه ملازم للقطع بعدم الحجيه الفعلية، بمعنى عدم ترتب آثار الحجيه، لأنّ الحجه لها أثاران:

ص: ١٢٨



أحدهما: صحّ الاستناد إليها في مقام العمل.

و الآخر: صحّ اسناد مؤداها إلى الشارع، و هذان الأثران لا يترتبان مع الشك في الحجية، لأنّ الاستناد إلى مشكوك الحجية في مقام العمل، و إسناد مؤداه إلى الشارع تشريع عملي و قولي دلّت على حرمة الأدله الأربعة. و أمّا تنجيز الواقع فلا يتوقف على الحجية، لأنّه ثابت بالعلم الاجمالي الكبير - أى العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعيه - أو بالعلم الاجمالي الصغير كما في دوران الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه أو دوران الأمر بين وجوب القصر و التمام، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما في الشبهات قبل الفحص. ففي جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الأماره على التكليف، و مع قيامها عليه لا يجيء تنجيز آخر.

نعم، كان قيام الأماره المعتبره على أحد طرفي العلم الاجمالي مسقطاً لوجوب الاحتياط، و كان معذراً على تقدير مخالفه الواقع كما إذا دلّت الأماره على وجوب صلاه الظهر و عمل بها المكلف، و كان الواجب في الواقع هو صلاه الجمعه، فكان المكلف حينئذ معذوراً غير مستحق للعقاب لا محاله.

### ما ذكره الشيخ في تأسيس الأصل

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

و استشكل عليه صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) بما حاصله: أنّ إسناد مؤدى الأماره إلى المولى، و الاستناد إليها في مقام العمل ليسا من الآثار المترتبه على الحجية، بل بينهما و بين الحجية عموم من وجه، إذ يمكن أن لا يكون

ص: ١٢٩

١-١) فرائد الأصول ١: ٩٦ - ٩٩

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٩ و ٢٨٠

الشيء حجه، و صحّ إسناده مؤداه إلى الشارع لو دلّ دليل على صحّته الإسناد حينئذ، كما يمكن أن يكون الشيء حجه ولا يصحّ إسناده مؤداه إلى الشارع، كالظن على الحكومه، فالأثر المترتب على الحجية إنّما هو التنجيز عند المطابقه، و التعذير عند المخالفه، انتهى كلامه ملخصاً.

و الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أنّ صحّته إسناده المؤدى إلى الشارع و الاستناد فى مقام العمل من آثار الحجية، و ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّه يمكن أن لا يكون الشيء حجهً و صحّ إسناده مؤداه إلى الشارع لا يتصور له وجه معقول، إلّا مع الالتزام بجواز التشريع، و كذا ما ذكره من أنّه يمكن أن يكون الشيء حجهً و لا يصحّ إسناده مؤداه إلى الشارع، فإنّه أيضاً مجرد تخيل لا يتعقل له وجه صحيح.

و أمّا ما ذكره من أنّ الظن على تقرير الحكومه حجه و لا يصحّ إسناده المظنون إلى الشارع، ففيه: أنّ مقدمات الانسداد على تقرير الحكومه لا تنتج حجه الظن، بل نتيجه التبويض فى الاحتياط بالأخذ بالمظنون دون المشكوكات و الموهومات، على ما يجىء الكلام فيها (١) إن شاء الله تعالى. و أمّا ما ذكره من أنّ أثر الحجية هو التنجيز و التعذير، فقد تقدّم ما فيه (٢) و لا نعيد.

فتحصل: أنّ الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أنّ الحجية ملازمه لصحّته الاستناد و الاسناد، و حيث إنّهما ليسا من آثار الحجية بوجودها الواقعى، بل من آثار وجودها الذهنى، بمعنى الوصول إلى المكلف صغرى و كبرى، لا يترتبان مع الشك فى الحجية صغرى أو كبرى، بمعنى الشك فى وجود الحجية

ص: ١٣٠

١-١ فى ص ٢٥٧

٢-٢ عند تقرير كلام الشيخ (قدس سره)

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

### التمسك بالآيات لاثبات حرمة العمل بالظن

ثم إنَّ الشيخ (قدس سره) بعد ما أسَّسه من الأصل تمسك لاثبات حرمة العمل بالظن بالعمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) ونحوه، و ذكر أنَّ مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظن إلَّا ما خرج بالدليل، ونسبه أدله الحجيه إلى تلك العمومات هي نسبة المخصص إلى العام، فالشك في حجيه شيء يكون شكًّا في التخصيص و المرجع فيه عموم العام (٢).

### كلام المحقق النائيني في المقام

و أورد عليه المحقق النائيني (٣) (قدس سره) بأنَّ أدله حجيه الأمارات حاكمه على الأدله المانعه، لأنَّ دليل حجيه الأماره يخرجها عن الأدله المانعه موضوعاً، إذ موضوعها غير العلم، و مفاد دليل الحجيه كون الأماره علماً بالتعبد، فهو ناف للحكم بلسان نفى الموضوع، و تخصيص بلسان الحكومه، فعند الشك في حجيه شيء لا يصح التمسك بالعمومات المانعه، لكون الشبهه مصداقيه، باعتبار أنَّه يحتمل أن يكون هذا الشيء علماً بالتعبد، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و لا بد لنا من التكلم في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان أنَّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وارده لبيان حكم مولوى، و هو حرمة العمل بالظن أو لا، بل مفادها إرشاد إلى حكم

ص: ١٣١

١-١) الإسرائ ١٧: ٣٦

٢-٢) لاحظ فرائد الأصول ١: ١٠٠

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ١٤٨

العقل بعدم صحّحه الاعتماد على الظن، و أنّه لا بدّ من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، و العمل بالظن ممّا لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع؟

المقام الثانى: فى بيان أنّه مع تسليم كونها واردهً لبيان حكم مولوى، و فى مقام تشريع حرمة العمل بالظن، هل يصح التمسك بها عند الشك فى حجيه شىء على ما ذكره الشيخ (قدس سره) أم لا على ما ذكره المحقق النائىنى (قدس سره)؟

### إرشاد الآيات إلى حكم العقل بعدم حجيه الظن

أمّا المقام الأوّل: فملخص الكلام فيه: أنّ الآيات الشريفه الناهيه عن العمل بغير العلم إرشاد إلى حكم العقل بعدم صحّحه الاعتماد على الظن، و أنّ العمل به ممّا لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع، و العبد لا بدّ له من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، و لا يحصل الأمن إلّا بالعلم أو بما ينتهى إليه كالعلم بأماره دلّ على حجيتها دليل علمى. و قد أشير إلى ذلك فى عدّه من الآيات: منها: قوله تعالى: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (١) و قوله تعالى: «فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ..» (٢) و بعد كون الآيات الناهيه إرشاداً إلى حكم العقل لا تكون قابله للتخصيص، و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص فى مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٣) بأن يقال إلّا الظن الفلانى فأنه يغنى من الحق، فلم يرد عليها تخصيص و لن يرد، فإنّ لسانها آب عن التخصيص.

ص: ١٣٢

١-١) البقره ٢: ١١١

٢-٢) إبراهيم ١٤: ١٠

٣-٣) يونس ١٠: ٣٦

و أمّا الظن الذى قام على حجّيته فى مورد دليل علمى، فليس فيه الاعتماد على الظن بل الاعتماد على الدليل العلمى القائم على حجّيه الظن، فهو المؤمن من العقاب لا-الظن، كما أنّه فى موارد جريان أصاله البراهه ليس الاعتماد فى ترك ما يحتمل الوجوب أو فعل ما يحتمل الحرمة على مجرد احتمال عدم الوجوب و احتمال عدم الحرمة، بل الاعتماد إنّما هو على دليل علمى دلّ على عدم لزوم الاعتناء باحتمال الوجوب أو الحرمة.

فتحصّل: أنّ الآيات الشريفه ليست واردهً لبيان حكم مولوى ليصحّ التمسك بها عند الشك فى الحجّيه.

و أمّا المقام الثانى: فملخص الكلام فيه: أنّ ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) - من أنّ تقديم أدله حجّيه الأمارات على الأدله المانعه عن العمل بغير العلم إنّما هو من باب الحكومه لا التخصيص - و إن كان صحيحاً، إذ معنى حجّيه الأماره هو اعتبارها علماً فى عالم التشريع، فتخرج عن الأدله المانعه عن العمل بغير العلم موضوعاً، إلّا أنّ ذلك لا يوجب عدم صحّحه التمسك بالعمومات المانعه عند الشك فى الحجّيه و لا يكون الشك فيها من الشبهه المصدقيه، إذ الحجّيه الواقعيه ممّا لا يترتب عليه أثر ما لم تصل إلى المكلف، فالحكومه إنّما هى بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجّيته إلى المكلف عمل بغير علم و إن كان حجّه فى الواقع، إذ كونه حجّه فى الواقع - مع عدم علم المكلف بالحجّيه - لا يجعل العمل به عملاً بالعلم كما هو ظاهر.

و الذى يوضح لنا بل يدلنا على أنّ الحكومه إنّما هى فى فرض الوصول لا مطلقاً - و أنّه لا مانع من التمسك بالعمومات عند الشك فى الحجّيه - أنّه لو كانت الحجّه بوجودها الواقعي مانعه عن التمسك بالعمومات، لما صحّ التمسك بالأصول العمليه فى شىء من الموارد، لاحتمال وجود الحجّه فيها، فيكون

التمسك بأدله الأصول معه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه، و بلا- فرق بين الشك في وجود الحججه أو في حجيه الموجود، مع أنّ الرجوع إلى الأصول العمليه في الشبهات الحكميه و الموضوعيه ممّا لا إشكال فيه، و تسالم عليه الفقهاء، و منهم المحقق النائيني (قدس سره) نفسه.

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه على تقدير الالتزام بأنّ الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم وارده لبيان حكم مولوى، لا مانع من التمسك بها عند الشك في حجيه شيء.

### التمسك باستصحاب عدم حجيه الظن

بقي شيء: و هو أنّه هل يصح التمسك باستصحاب عدم الحجيه عند الشك فيها أم لا؟ التزم المحقق النائيني (1) (قدس سره) بعدم جريان هذا الاستصحاب لوجهين:

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

و المقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المترتب على عدم الحجيه هو عدم صحّه الاستناد في مقام العمل و عدم صحّه إسناد المؤدى إلى الشارع. و هذان

ص: ١٣٤

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

الوجه الثاني: أنّ التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض، إذ الأثر مترتب على نفس الجهل بالواقع و الشك في الحجية، فاحراز عدم الحجية بالتعبد الاستصحابي ممّا لا ترتب عليه فائده، فيكون لغواً (1)، انتهى كلامه ملخصاً.

نقول: أمّا الوجه الأوّل فيردّه: أنّ ما يحكم به العقل بمجرد الشك هو عدم الحجية الفعلية (2) و ما هو مورد للتعبد الاستصحابي هو عدم إنشاء الحجية

ص: ١٣٥

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

٢-٢) نعم الأمر كذلك، إلّا أنّ الأثر شيء واحد و هو عدم صحّة الاستناد و الاسناد، و حيث إنّ هذا الأثر حاصل بمجرد الشك فالتعبد الاستصحابي بلحاظ هذا الأثر تحصيل للحاصل. و الحق ما أجاب به سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) عن الوجه الثاني نقضاً و حلّاً فإنّه يكفي عن الوجه الأوّل أيضاً، فإنّا ذكرنا أنّهما وجه واحد، فلنكتف في الجواب أيضاً بوجه واحد و هو ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في المتن

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

و أما الوجه الثاني: فنجيب عنه:

أولاً: بالنقض بالروايات الداله على المنع عن العمل بالقياس (١)، و نقول أئى فائده في هذا المنع، مع كون العقل مستقلاً بعدم صحه الاستناد و الاسناد بمجرد الشك و عدم إحراز الحجيه، و بما دلّ على البراءه شرعاً في موارد الشك في التكليف، كحديث الرفع (٢) مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و ثانياً: بالحل و هو أنّ حكم العقل في جميع هذه الموارد منوط بعدم وصول التعبد و البيان من الشارع، فإذا ثبت التعبد الشرعى يترتب الأثر عليه، و ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فلا يكون التعبد لغواً.

و بعبارة أخرى: ليس حكم العقل في هذه الموارد في عرض الحكم الشرعى حتّى يلزم كونه لغواً، بل الحكم العقلى إنّما هو في طول الحكم الشرعى، فصحّ للشارع أن يتصرف في موضوع حكم العقل ببيان الحجيه أو عدمها، و لا يكون ذلك لغواً، إذ الأثر الذى كان مترتباً عليه بما هو مشكوك الحجيه، يترتب بعد التعبد على ما هو مقطوع عدم حجيته واقعاً بالتعبد الشرعى، فلا يكون لغواً. هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل و لنتشرع في بيان ما وقع التعبد به من الأمارات، و يقع فيه الكلام في مباحث:

ص: ١٣٦

١-١) الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضى ب ٦

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



### تسالم العقلاء على حججه الظهور

ولا يخفى أنّ حججه الظواهر ممّا تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم، واستقرّ بناؤهم على العمل بها في جميع أمورهم، وحيث إنّ الشارع لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصاً، بل كان يتكلم بلسان قومه فهي ممضاه عنده أيضاً، وهذا واضح و لم نعثر على مخالف فيه، ولذا ذكرنا في فهرس مسائل علم الأصول (1) أنّ بحث حججه الظواهر ليس من مسائل علم الأصول، لأنّها من الأصول المسلّمه بلا حاجة إلى البحث عنها. وإتّما وقع الكلام في أمور ثلاثه:

### الأمر الأول: عدم قادحيه الظن بالخلاف في حججه الظواهر

الأمر الأول: في أنّ حججه الظواهر هل هي مشروطه بالظن بالوفاق أم بعدم الظن بالخلاف، أم غير مشروطه بشيء منهما؟

الأمر الثاني: في أنّ حججه الظواهر مختصه بمن قصد إفهامه أو تعمّم غيره أيضاً؟

الأمر الثالث: في حججه خصوص ظواهر الكتاب.

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

ص: ١٣٧

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

### الأمر الثاني: اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه

و أمّا الأمر الثاني: فذهب المحقق القمي (قدس سره) إلى اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام، باعتبار أن الأخبار المرويه عن الأئمه (عليهم السلام) لم يقصد منها إلما إفهام خصوص المشافهين، فتختص حجيه ظواهرها بهم (١).

و غايه ما يمكن أن يقال فى تقريب هذا القول وجهان ذكرهما شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٢).

الوجه الأول راجع إلى منع الكبرى، و أنه لا حجيه للظواهر بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام.

الوجه الثانى راجع إلى منع الصغرى، و أنه لا ينعقد ظهور للأخبار بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام.

أمّا الوجه الأول: فهو أن منشأ حجيه الظواهر هى أصاله عدم الغفله، إذ بعد كون المتكلم فى مقام البيان كان احتمال إرادته خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفله المتكلم عن نصب القرينه، أو غفله السامع عن الالتفات إليها، و الأصل عدم الغفله فى كل منهما. و أمّا احتمال تعمّد المتكلم فى عدم نصب

ص: ١٣٨

١-١) قوانين الأصول ١: ٣٩٨ و ٤٠٣، ٤٥١ و ٤٥٢

٢-٢) فرائد الأصول ١: ١١٥ و ١١٦

القرينه فهو مدفوع بأنه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه في مقام البيان، فلا- منشأ لاحتمال إرادته خلاف الظاهر إلّا احتمال الغفله من المتكلم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقق عليه بناء العقلاء. وهذا الأصل لا يجرى بالنسبه إلى من لم يكن مقصوداً بالافهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادته خلاف الظاهر بالنسبه إليه في احتمال الغفله ليدفع بأصالة عدم الغفله، إذ يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينه منفصله، أو قرينه حاله كانت معهوده بينهما وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالافهام، فلا تجديه أصاله عدم الغفله، ولا يجوز له التمسك بالظواهر.

ثمّ إنّه على تقدير تسليم جريان أصاله الظهور - ولو لم يكن احتمال إرادته خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال الغفله - إنّما تجرى أصاله الظهور فيما إذا لم يعلم أنّ ديدن المتكلم قد جرى على الاتكال على القرائن المنفصله، وأمّا مع العلم بذلك فلا تجرى أصاله الظهور، ولا- يجوز الأخذ بظاهر كلامه لغير المقصود بالافهام، ومن الواضح أنّ الأئمه (عليهم السلام) كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصله، وربّما كانوا يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب، بل عن وقت الحاجه لمصلحه مقتضيه لذلك، فكيف يمكن الأخذ بظاهر كلامهم (عليهم السلام) لغير المشافهين المقصودين بالافهام.

أمّا الوجه الثاني: فهو أنّ الأخبار المرويّه عن الأئمه (عليهم السلام) لم تصل إلينا كما صدرت عنهم (عليهم السلام) بل وصلت إلينا مقطّعه، ونحتمل وجود قرينه على خلاف ما نفهمه من الكلام، وقد خفيت علينا من جهه التقطيع، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصاله عدم القرينه، بل من باب احتمال قرينه الموجود، و في مثله لا تجرى أصاله عدم القرينه، فلا ظهور للكلام بالنسبه إلى من لم يكن

مقصوداً بالافهام. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الوجهين بتوضيح منا، و لا يتم شيء منهما.

أمّا ما ذكره في منع الكبرى، من أنّ منشأ أصالة الظهور هي أصالة عدم الغفلة، و هي غير جاريه بالنسبه إلى من لم يقصد بالافهام، ففيه: أنّ أصالة عدم الغفلة و إن لم تكن جاريه بالنسبه إلى غير المقصود بالافهام (1)، إلّا أنّها ليست أصلاً لأصالة الظهور، بل كل من أصالة عدم الغفلة و أصالة الظهور أصل برأسه و ناشئ من منشأ لا يرتبط أحدهما بالآخر، و إن كان كل واحد منهما من الأصول العقلانيه الثابته حجيتها ببناء العقلاء. أمّا أصالة عدم الغفلة، فمنشؤها أنّ الغفلة و السهو في الفعل و القول خلاف طبيعه الانسان، إذ الانسان بطبعه يفعل ما يفعل عن الالتفات، و يقول ما يقول عن الالتفات، و لذا استقرّ البناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، و أمّا أصالة الظهور فمنشؤها كون الألفاظ كاشفه عن المرادات الواقعيه بحسب الوضع، أو بحسب قرينه عامه، كالاطلاق الكاشف عن المراد الجدى بضميمه مقدمات الحكمة.

فتحصّل: أنّ المنشأ لأصالة الظهور هو الوضع أو القرينه العامه، و المنشأ لأصالة عدم الغفلة هو كون الغفلة خلاف طبع الانسان في الفعل و القول، فلا يرتبط أحدهما بالآخر، و النسبه بينهما من حيث المورد هي العموم من وجه، لأنّه تفرق أصالة عدم الغفلة عن أصالة الظهور في فعل صادر عن البالغ العاقل إذا احتمل صدوره منه غفله، و تفرق أصالة الظهور عن أصالة عدم الغفلة في كلام صادر عن النبي (صلى الله عليه و آله) أو الإمام (عليه السلام)، إذ

ص: ١٤٠

---

١-١) و التحقيق أنّها جاريه في غيره كما سيذكر سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في أصالة الظهور بعد أسطر، و في الصفحه ١٥٠

لا يحتمل صدوره عن الغفله، و تجتمعان في كلام صادر من أهل العرف في محاوراتهم.

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ أصله الظهور بنفسها من الأصول العقلائيّه و لا اختصاص لها بمن قصد إفهامه، لأنّ العقلاء يأخذون بالظواهر في باب الأقارير و الوصايا و لو كان السامع غير مقصود بالافهام.

و أمّا ما ذكره من جريان ديدن الأئمه (عليهم السلام) على الاتكال على القرائن المنفصله، فهو و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يقتضى اختصاص حجّيه الظهور بمن قصد إفهامه، بل مقتضاه الفحص عن القرائن، و مع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور.

و أمّا ما ذكره في منع الصغرى، من أنّ التقطيع مانع عن انعقاد الظهور، ففيه: أنّ ذلك يتم فيما إذا كان المقطع غير عارف بأسلوب الكلام العربى، أو غير ورع في الدين، إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينه عن ذبيها لعدم معرفه المقطع أو لتسامحه في التقطيع، و كلا هذين الأمرين منتفیان في حقّ الكليني (قدس سره) و أمثاله من أصحاب الجوامع، فإذا نقلوا روايه بلا- قرينه نظمئن بعدمها، بل لا- يبعد دعوى القطع به، إذ التقطيع إنّما هو لارجاع المسائل إلى أبوابها المناسبه لها، مع عدم الارتباط بينها، لأنّ الرواه عند تشرّفهم بحضره الإمام (عليه السلام) كانوا يسألون عن عدّه مسائل لا ربط لإحداها بالأخرى، كما هو المتعارف في زماننا هذا في الاستفتاءات، فأتعب علماؤنا الأعلام أنفسهم في تبويب المسائل و إرجاع كل مسأله إلى بابها المناسب لها مع الجهد و الدقه، تسهياً للأمر على المراجعين، و لو لا ذلك لزم الفحص من أوّل كتاب الكافي مثلاً إلى آخره لاستنباط مسأله واحده. و هذا النحو من التقطيع غير قادح في انعقاد الظهور، كما لعله ظاهر.

ثم إنه لو أغمضنا عن جميع ذلك و سلمنا اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه، لا ينتج ذلك انسداد باب العلمى، إذ لا نسلم كوننا غير مقصودين بالافهام من الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام)، و ذلك لأنّ الراوى الذى سمع الكلام من الإمام (عليه السلام) مقصود بالافهام قطعاً، و احتمال غفلته يدفع بالأصل، و احتمال غفله المتكلم منفى بالقطع، فيحكم بأنّ الظاهر هو مراد الإمام (عليه السلام) و ينقل هذا الراوى ما سمعه من الإمام (عليه السلام) لفظاً أو معنىً للراوى اللاحق، و هو مقصود بالافهام من الكلام الصادر من الراوى السابق، و هكذا الحال بالنسبه إلى جميع سلسله الرواه إلى أن ينتهى الأمر إلى أصحاب الجوامع كالكلينى (قدس سره) و من الواضح أنّ المقصود بالافهام من الكتب كالكافى هو كل من نظر فيها، فيكون ظاهرها حجّيه له.

و عليه فلا يترتب على القول باختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه انسداد باب العلمى، كما توهمه صاحب القوانين (قدس سره).

### الأمر الثالث: منع الأخبار بين حجّيه ظواهر الكتاب

و أمّا الأمر الثالث: أعنى حجّيه ظواهر الكتاب، فمنعها الأخباريون، و ما ذكروه فى وجه المنع يرجع تارةً إلى منع الصغرى، أى انعقاد الظهور، و أخرى إلى منع الكبرى، أى حجّيه الظهور.

أمّا منع الصغرى فقد استدللّ له بوجوه:

الأوّل: أنّ ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور التى هى كنايات عن أشياء لا يعرفها إلّا النبى و أوصياؤه المعصومون (عليهم السلام).

و فيه: أنّ كونه من قبيل الرموز منافٍ لكونه معجزه ترشد الخلق إلى الحق، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختلّ كونه إعجازاً. و من المعلوم أنّ العرب كانوا يفهمون ظواهره، و يعترفون بالعجز عن الاتيان بمثله، فمنهم من آمن و اعترف بكونه معجزاً، و منهم من قال بأنّه سحر. مضافاً إلى أنّه ورد

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

الثاني: أن القرآن مشتمل على معانٍ غامضة و مضامين شامخة، فإنه مع صغر حجمه مشتمل على علم ما كان و ما يكون، على نحو لا يصل إليه فكر البشر إلاّ الراسخون في العلم، و هم الأئمة المعصومون (عليهم السلام) ، و لذا ورد في بعض الروايات أنه «إنما يعرف القرآن من خوطب به» (٢).

و فيه: أن كلامنا في ظواهره التي يعرفها أهل اللسان لا في بواطنه التي لا يعرفها إلاّ من خوطب به، و اشتماله على مضامين عالية لا ينافي ظهوره، فإنه مع اشتماله على معانٍ غامضة عالية يعرف ظواهره أهل اللسان على ما عرفت.

الثالث: أن القرآن و إن كان له ظهور في حد ذاته، و لكن العلم الاجمالي بوجود القرائن المنفصلة الداله على خلاف الظاهر من مخصصات و مقيدات و قرائن على المجاز يمنع عن العمل بظواهره، فهي مجملات حكماً و إن كانت ظواهر حقيقه.

و فيه: أن العلم الاجمالي المذكور يوجب الفحص عن المخصص و المقيد و القرينه على المجاز، لا سقوط الظواهر عن الحجية رأساً، و إلاّ لم يجز العمل بالروايات أيضاً، لوجود العلم الاجمالي فيها أيضاً، كما في القرآن.

الرابع: أنه دلّت عدّه من الروايات على وقوع التحريف في القرآن فيحتمل وجود القرينه على إرادته خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، و هذا الاحتمال

ص: ١٤٣

١-١) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١ و ١٠ و غيرهما

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

مانع عن انعقاد الظهور، لكونه من باب احتمال قرينه الموجود، لا من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصالة عدم القرينه.

و فيه أولاً: أنّ التحريف بمعنى السقط أمر موهوم لا حقيقه له، إذ القرآن قد بلغ من الأهميه عند المسلمين في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) مرتبه حفظته الصدور زائداً على الكتابه، فكيف يمكن تحريفه حتّى عن الصدور الحافظه له. و الروايات الداله على التحريف، إمّا ضعاف لا يعتمد عليها، و إمّا لا دلالة لها على التحريف بمعنى النقيصه، بل المراد منها التقديم و التأخير أو التأويل أو غير ذلك ممّا ذكرناه في كتابنا البيان فراجع (١).

و ثانياً: أنّ التحريف - على تقدير تسليم وقوعه - لا يقدر في الظهور للروايات الداله على وجوب عرض الأخبار المتعارضه، بل مطلق الأخبار على كتاب الله (٢)، و على ردّ الشروط المخالفه للكتاب و السنّه (٣)، فإنّ هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين (عليهما السلام) بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه، فيعلم من هذه الروايات أنّ التحريف على تقدير وقوعه غير قادح في الظهور.

و أمّا منع الكبرى، و دعوى عدم حجّيه ظواهر الكتاب على فرض تسليم الظهور، فقد استدللّ له بوجهين:

الأوّل: أنّ الله سبحانه منع من اتباع المتشابهه بقوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» (٤) و المتشابهه ما كان ذا احتمالين قبلاً

ص: ١٤٤

١-١) البيان في تفسير القرآن: ٢٢٥ و ما بعدها

٢-٢) تقدّم استخراجها في الصفحه السابقه

٣-٣) الوسائل ١٨: ١٦ / أبواب الخيار ب ٦ ح ١ و غيره

٤-٤) آل عمران ٣: ٧



للمحكم و هو النص الذى لا يحتمل الخلاف، فيشمل الظواهر، و لا أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر باعتبار أن المتشابه غير ظاهر المراد، و مجرد احتمال شموله لها يكفى فى الحكم بعدم حجيتها، لأن الحجية تحتاج إلى الامضاء و مع احتمال المنع لا يثبت الامضاء.

و فيه: أن المتشابه هو التفاعل من الشبه، فيكون المراد منه كون الكلام ذا احتمالين متساويين، بحيث كان كل منهما شبيهاً بالآخر، فيكون المراد منه المجمع و لا- يشمل الظواهر يقيناً. و مع الغض عن ذلك و الالتزام باحتمال الشمول نقول: إن مجرد الاحتمال غير قادح فى حجيتها، فأنها ثابتة ببناء العقلاء ما لم يثبت الردع عنها، و مجرد احتمال الردع لا يكفى فى رفع اليد عنها. مضافاً إلى أن الروايات الداله على عرض الأخبار على الكتاب و طرح الخبر المخالف له تدل على أن المتشابه غير شامل للظواهر، لأن الخبر المخالف للكتاب الذى أمر بطرحه هو الذى يخالف ظاهر الكتاب، لا نص الكتاب، إذ الخبر المخالف لنص الكتاب لم يوجد ليكون مورداً للطرح، فيستكشف من ذلك أن المتشابه ما ليس له ظهور، فلا يشمل ما له ظهور (١).

الثانى: الروايات الكثيره الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى (٢).

و فيه: أن الأخذ بظاهر الكلام لا يكون من التفسير، إذ التفسير عباره عن كشف القناع على ما قالوا (٣)، و الكلام الظاهر فى معنى ليس له قناع ليكشف، و على تقدير التنزل و تسليم كونه من التفسير ليس هو تفسيراً بالرأى، بل تفسير بحسب المحاورات العرفيه، إذ المراد بالتفسير بالرأى هو حمل الكلام على

ص: ١٤٥

- 
- ١- ١) و يرد عليهم أيضاً: أن هذا تمسك بظاهر الكتاب على عدم حجّيته و هم لا يرونه
  - ٢- ٢) منها ما فى الوسائل ٢٧: ١٨٥ / أبواب صفات القاضى ب ١٣ ح ٢٥ و ٢٨ و غيرهما
  - ٣- ٣) القاموس المحيط ٢: ١٥٦ و فيه: كشف المغطى

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

و يحتمل أن يكون المراد بالأخبار الناهية عن التفسير بالرأى هو الاستقلال بالعمل بالكتاب، بلا مراجعه الأئمة (عليهم السلام)، كما هو ظاهر بعض الأخبار. و أما العمل بظواهر الكتاب - بضميمه مراجعه الروايات لاحتمال التخصيص و التقييد و غيرهما من القرائن على المراد - فلم يدل على المنع عنه دليل.

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

### تذييل:

اعلم أنّ لكل لفظ دلالات ثلاثاً:

الدلالة الأولى: كون اللفظ موجباً لانتقال المعنى إلى ذهن السامع مع علمه بالوضع. و هذه الدلالة لا تتوقف على إرادته اللافظ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال المعنى إلى الذهن و لو مع العلم بعدم إرادته المتكلم، كما إذا كان نائماً أو سكراناً، أو نصب قرينه على إرادته غير هذا المعنى، كما في قولنا: رأيت أسداً يرمى، فإنّ ذهن المخاطب ينتقل إلى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمه الأسد، و إن كان يعلم أنّ مراد المتكلم هو الرجل الشجاع، بل هذه الدلالة لا تحتاج إلى متكلم ذي إدراك و شعور، فإنّ اللفظ الصادر من لافظ غير شاعر بل من غير

لافظ يوجب انتقال المعنى إلى ذهن السامع. و بالجمله: هذه الدلاله بعد العلم بالوضع غير منفكه عن اللفظ أبداً، و لا تحتاج إلى شىء من الأشياء.

و هذه الدلاله هى التى تسمى عند القوم بالدلاله التصوريه مرّة باعتبار أنّ اللفظ يوجب تصور المعنى فى الذهن، و بالدلاله الوضعيه أخرى باعتبار أنّ منشأها الوضع، و هو عباره عن جعل العلقه بين اللفظ و المعنى بحيث ينتقل المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ.

و المختار عندنا كون الدلاله الوضعيه غيرها، لأنّ هذه الدلاله لا تكون غرضاً من الوضع لتكون وضعيه، و الأنسب تسميتها بالدلاله الأنسيه، إذ منشؤها أنس الذهن بالمعنى، لكثرة استعمال اللفظ فيه لا الوضع، لما ذكرناه فى بحث الوضع من أنّ الوضع عباره عن تعهد الواضع و التزامه بأنّه متى أراد تفهيم معنى فلان فهو يتكلم باللفظ الفلان (١). و عليه فلا يكون مجرد خطوط المعنى فى الذهن عند سماع اللفظ مستنداً إلى تعهده، بل إلى أنس الذهن به الحاصل من كثره الاستعمال. و هذه الدلاله ممّا لا يرتبط بمحل كلامنا فعلاً، و لا تترتب ثمره على البحث عن أنّها هى الدلاله الوضعيه أو غيرها.

الدلاله الثانيه: دلاله اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالاراده الاستعماليه، أى دلاله اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى و استعماله فيه، و هذه الدلاله تسمى عند القوم بالدلاله التصديقيه، و عندنا بالدلاله الوضعيه، كما عرفت. و كيف كان، فهذه الدلاله تحتاج إلى إحراز كون المتكلم بصدد التفهيم و مريداً له، فمع الشك فيه ليست للفظ هذه الدلاله، فضلاً عمّا إذا علم عدم إرادته له، كما إذا علم كونه نائماً مثلاً، بل هذه الدلاله متوقفه على عدم نصب

ص: ١٤٧

قرينه على الخلاف متصله بالكلام، إذ مع ذكر كلمه «يرمى» فى قولنا: رأيت أسداً يرمى مثلاً، لا تكون كلمه أسد دالّه على أنّ المتكلم أراد تفهيم الحيوان المفترس كما هو ظاهر.

الدلاله الثالثه: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالاراده الجديه، وهى التى تسمى عندنا بالدلاله التصديقيه فى قبال الدلاله الوضعيه، وعند القوم بالقسم الثانى من الدلاله التصديقيه، وهى متوقفه على عدم نصب قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، مضافاً إلى عدم نصب قرينه متصله، فإنّ القرينه المنفصله وإن لم تكن مانعاً عن تعلق الاراده الاستعماليه كالقرينه المتصله، ولذا ذكرنا فى مبحث العام والخاص أنّ المخصص المنفصل لا يكون كاشفاً عن عدم استعمال العام فى العموم، ليكون مجازاً (١)، إلّا أنّها - أى القرينه المنفصله - كاشفه عن عدم تعلق الاراده الجديه بالمعنى المستعمل فيه. و بعبارة أخرى: القرينه المنفصله لا تكون مانعاً عن انعقاد الظهور للكلام، بل مانعه عن حجّيه الظهور، بخلاف القرينه المتصله، فإنّها مانعه عن انعقاد الظهور من أوّل الأمر.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا أحرز مراد المتكلم، بأن علم عدم نصب القرينه المنفصله، فيؤخذ به بلا إشكال. و أمّا إذا شكّ فى مراده، فمرجع الشك إلى أحد أمرين:

الأوّل: عدم انعقاد الظهور للكلام.

الثانى: احتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً له.

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

ص: ١٤٨

إمّا عدم العلم بالموضوع له فلم يحرز المقتضى للظهور.

و إمّا احتمال قرينه الموجود، أو احتمال وجود القرينه، و الجامع بينهما هو احتمال المانع عن الظهور بعد وجود المقتضى له، سواء كان لاحتمال مانعيه الموجود أو احتمال وجود المانع.

فإن كان الشك في المراد ناشئاً من عدم العلم بالموضوع له و بما يفهم من اللفظ عرفاً، فلا إشكال في كون اللفظ مجملاً غير ظاهر في شيء، و المرجع في مثله هو الأصل العملي، و كذا الحال فيما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال قرينه الموجود، بأن يكون الكلام محتفياً بما يصلح للقرينه، كما في الأمر الواقع في مقام توهم الحظر، و الضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، فلا ينعقد للكلام ظهور حتى يؤخذ به، نعم، في خصوص ما إذا كان الكلام محتفياً بما يصلح للقرينه على المجاز بأن يكون الأمر دائراً بين المعنى الحقيقي و المجازي إن قلنا بأن أصله الحقيقيه بنفسها حجّه بلا حجه إلى انقعاد الظهور - كما نسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) (١)- فيؤخذ بها، و إن لم نقل بذلك كما هو الصحيح، إذ الثابت ببناء العقلاء هو الأخذ بالظاهر لا العمل بأصله الحقيقيه مع عدم انقعاد الظهور للكلام، فيكون الكلام أيضاً مجملاً لا ظهور له ليؤخذ به.

و لا- يخفى أنه لو قلنا بمقاله السيد (قدس سره) لا- يمكن الأخذ بأصله الحقيقيه فيما إذا احتف العام بما يصلح للقرينه على التخصيص، لما ذكرناه في بحث العام و الخاص: من أنّ التخصيص لا- يوجب المجازيه في لفظ العام (٢)، فليس احتمال التخصيص احتمالاً للتجوز، ليدفع بأصله الحقيقيه.

ص: ١٤٩

١- ١) لاحظ الذريعه إلى أصول الشريعه ١: ١٠ - ١١ و ٣٧٦ - ٣٧٧

٢- ٢) تقدّم استخراجاه في ص ١٤٨

و أما إن كان الشك ناشئاً من احتمال وجود القرينه فهو على قسمين: لأن منشأ الاحتمال تارة يكون أمراً داخلياً، كما إذا احتمل غفله المتكلم عن نصب القرينه أو غفله السامع عن سماعها، بلا- فرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد. و أخرى يكون أمراً خارجياً، كما إذا وقع التقطيع و احتمل سقوط القرينه معه، و يلحق بهذا الباب ما لو عرض على السامع نوم أو سنه أثناء تكلم المتكلم، فاحتمل ذكر القرينه في هذا الحال.

أمّا القسم الأوّل: فلا- ريب في تحقق بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال لكن لا ابتداءً كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (1) بل بعد إجراء أصله عدم القرينه كما ذكره الشيخ (قدس سره) (2) لأنّ مورد بناء العقلاء هو الأخذ بالظاهر، فلا بدّ من إثباته أولاً بإجراء أصله عدم القرينه، ثمّ الحكم بحجتيه.

و أمّا القسم الثاني: فالمشهور فيه أيضاً عدم الاعتناء بالاحتمال، إلّا أنّ المحقق القمي (3) (قدس سره) منع فيه من الأخذ بما يكون اللفظ ظاهراً فيه على تقدير عدم وجود القرينه واقعاً، و بنى عليه انسداد باب العلمى فى الأحكام، لوقوع التقطيع فى الأخبار.

و ما ذكره هو الصحيح من حيث الكبرى الكليه، إذ لم يثبت بناء من العقلاء على الأخذ بالظاهر التقديرى، أى المعلق على عدم وجود القرينه واقعاً، فلو وصل إليهم كتاب مزق بعضه لا يعملون بظاهر الباقي، مع احتمال وجود قرينه

ص: ١٥٠

١-١ (١) كفايه الأصول: ٢٨٦

١٠١: ١: ٢-٢ فرائد الأصول

٣-٣ (٣) قوانين الأصول: ١: ٤٥١ و ٤٥٢

صارفه عن الظاهر في المقطوع. وكذا الحال فيما إذا عرض على العبد نوم أو سنه حين تكلم المولى، فليس له العمل بظاهر ما سمعه من الكلام مع احتمال فوات قرينه صارفه حين عروض النوم أو السنه له.

إلا أنّ تطبيقها على المقام غير صحيح، ولا تنتج انسداد باب العلمى فى الأحكام، لما ذكرناه سابقاً (1) من أنّ المقطعين للأخبار كانوا عارفين بأسلوب الكلام فلا تخفى عليهم القرائن الداله على المراد بحسب المحاورات العرفيه، و كانوا فى أعلى مراتب الورع و التقى، فعدالتهم أو وثاقتهم مانعه عن إخفاء القرينه عمدًا، و معرفتهم بأسلوب الكلام و المحاورات العرفيه مانعه عن إخفائها جهلاً، فإذا نقلوا الأخبار بلا قرينه يؤخذ بظواهرها و لا ينسَد باب العلمى بالأحكام. هذا كلّه فيما إذا كان الشك فى المراد لعدم انعقاد الظهور للكلام.

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

إمّا احتمال غفله المتكلم عن بيان القرينه. و هذا الاحتمال منفى بالنسبه إلى الأئمه (عليهم السلام).

و إمّا احتمال تعمدته فى عدم ذكر القرينه لمصلحه فيه أو لمفسده فى الذكر.

و إمّا احتمال اتكاله على قرينه حاله أو مقالیه متقدمه أو متأخره لم نظفر عليها بعد الفحص. و على جميع هذه التقادير الثلاثه كان المرجع أصاله الظهور الثابته حجيتها ببناء العقلاء، فإنهم يأخذون بظواهر الكلام و لا يعتنون بالاحتمالات الثلاثه المتقدمه، فأصاله الظهور بنفسها حجّه ببناء العقلاء و عدم ردع الشارع عنه لا لأصاله عدم القرينه - كما يستفاد من كلام شيخنا

ص: ١٥١

(١-١) فى ص ١٤١

الأنصاري (قدس سره) (١)- لأنَّ وجود القرينه المتصله المانع عن انعقاد الظهور مقطوع العدم على الفرض، ووجود القرينه المنفصله و إن كان محتملاً إلّا أنّه لا- يمنع عن انعقاد الظهور، و إنّما يمنع عن حجّيه الظهور على فرض الوصول، و مع عدم الوصول كما هو المفروض قد ثبت البناء من العقلاء على الأخذ بالظاهر، فلا حاجه إلى التمسك بأصالة عدم القرينه.

و بعباره أخرى: الشك في وجود القرينه المنفصله كافٍ في حجّيه الظواهر، بلا حاجه إلى إحراز عدم القرينه بالأصل، إذ البناء من العقلاء قد تحقق على الأخذ بالظواهر ما لم تحرز القرينه على الخلاف. هذا تمام الكلام في بحث الظواهر.

## المبحث الثاني في حجّيه قول اللغوى

### إشاره

قد ذكرنا أنّه إذا علم ظاهر الكلام يؤخذ به لبناء العقلاء على الأخذ به (٢) و أمّا إذا لم يعلم ذلك، فهل يصح الرجوع إلى اللغوى في تعيين الظاهر بلا اعتبار ما يعتبر في الشهاده من التعدد و العداله أم لا؟ فيه خلاف بينهم، و استدللّ القائل بحجّيه قول اللغوى بوجوه:

### الوجه الأوّل: الاستدلال على حجّيه قول اللغوى بكونه من أهل الخبره

الوجه الأوّل: أنّ اللغوى من أهل الخبره في تعيين الأوضاع و ظواهر الألفاظ، و قد تحقق البناء من العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره في كل فن، بلا اعتبار التعدد و العداله، كالرجوع إلى المهندس في تقويم الدار مثلاً، و إلى الطبيب في

ص: ١٥٢

١-١) فرائد الأصول ١: ١٠١

٢-٢) تقدّم في الصفحه السابقه



تشخيص المرض و علاجه، و لم يثبت ردع شرعى عن ذلك. و أمّا اعتبار العدالة فى الفقيه فأنّما هو لدليل خاص.

و فيه أوّلاً: أنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنّما هو فى الأمور الحدسيه التى تحتاج إلى إعمال النظر و الرأى، لا فى الأمور الحسيه التى لا دخل للنظر و الرأى فيها. و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الأمور الحسيه، لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته فى الاستعمالات و المحاورات، و ليس له إعمال النظر و الرأى فيها، فيكون إخبار اللغوى عن معانى الألفاظ داخلاً فى الشهاده المعتره فيها العدالة بل التعدد فى مورد القضاء. و أمّا فى غيره ففى اعتباره خلاف مذکور فى محلّه (١).

و إن شئت قلت: ليس اللغوى من أهل الخبره بالنسبه إلى تعيين ظواهر الألفاظ بالوضع أو بالقرينه العامه، بل هو من أهل الخبره بالنسبه إلى موارد الاستعمال فقط.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم كون اللغوى من أهل الخبره، لا يصح الرجوع إلى كتب اللغه، لأنّها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقه كان أو مجازاً، و إلّا لزم كون جميع الألفاظ المستعمله فى اللغه العربيه إلّا النادر مشتركاً لفظياً، لأنّ اللغويين يذكرون للفظ واحد معانى كثيره، و هو مقطوع البطلان، و ذكر معنى من المعانى أوّلاً لا يدل على كونه هو المعنى الحقيقى، و إلّا كان عليه ذكر القرينه فى الألفاظ المشتركه، لتدل على أنّ المعنى الثانى أيضاً معنى حقيقى لا مجازى.

### الوجه الثانى: الاستدلال على حجيّه قول اللغوى بالاجماع

الوجه الثانى: دعوى الاجماع على العمل بقول اللغوى، فإنّ العلماء فى جميع الأعصار يراجعون كتب اللغه، و يعملون بها فى تعيين معانى الألفاظ.

ص: ١٥٣

و فيه أولاً: أنّ الاجماع القولى غير متحقق، فإنّ كثيراً من العلماء لم يتعرّضوا لهذا البحث أصلاً، وكذا الاجماع العملى، لأنّ عملهم بقول اللغويين لعلّه لحصول الاطمئنان لهم من اتفاقهم على معنى من المعانى.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم الاتفاق ليس هنا إجماع تعبدى كاشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) لاحتمال أن يكون مستند المجمعين هو الوجه الأول أو الوجه الثالث الذى تعرفه و ما فيه الآن إن شاء الله تعالى.

### الوجه الثالث: الاستدلال على حجيه قول اللغوى بالانسداد الصغير

الوجه الثالث: أنّ جريان انسداد صغير فى خصوص اللغات يستلزم حجيه قول اللغوى، فإنّ معانى الألفاظ مجهوله غالباً، إمّا أصلاً و إمّا سعه و ضيقاً، ولذا ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) فى الطهاره أنّ مفهوم الماء - مع كونه من أوضح المفاهيم العرفيه، و يعرفه كل عارف باللغه العربيه حتّى الصبيان - نشك فيه من حيث السعه و الضيق كثيراً (1).

و فيه: أنّ انسداد باب العلم فى اللغه ممّا لا يترتب عليه أثر، إذ مع انفتاح باب العلم فى الأحكام لا وجه للرجوع إلى قول اللغوى، انسداد باب العلم فى اللغه أو انفتاح، و مع انسداد باب العلم فى الأحكام و تماميه سائر المقدمات كان الظن بالحكم الشرعى حججه، سواء حصل من قول اللغوى أو من غيره، و سواء كان باب العلم باللغه منفتحاً أو منسداً.

### ذكر بعض الأعاظم تقريبا آخر للانسداد

ثمّ إنّ بعض الأعاظم التزم بحجيه قول اللغوى، و ذكر جريان الانسداد فى اللغه بتقريب آخر، و هو أنّ عدم جواز الرجوع إلى البراه عند انسداد باب العلم و العلمى فى الأحكام إنّما هو لأمرين:

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

ص: ١٥٤

من أجزاء الصلاة و شرائطها، و رجعنا فى غيره إلى البراءة، خرجت الصلاة عن حقيقتها، و كذا الحال فى غيرها من العبادات و المعاملات.

ثانيهما: لزوم المخالفه القطعيه للعلم الاجمالي بتكاليف إزاميه و جوبيه و تحريميه فى موارد الجهل بالأحكام. و الأمر الأول و إن كان متنفياً فى الرجوع إلى البراءة عند انسداد باب العلم باللغه، إلا أنه يلزم الأمر الثانى، و هو المخالفه القطعيه، لأنّ غالب الألفاظ الوارده فى الكتاب و السنّه مجهوله المعانى، مع العلم الاجمالي بتكاليف إزاميه فى موارد الجهل بها، فلا بدّ فيها من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوى.

و فيه أوّلاً: أنه لا نسلّم لزوم المخالفه القطعيه من الرجوع إلى البراءة فى موارد الجهل باللغات، إذ ليس فى ألفاظ الكتاب و السنّه المتعلقه بالأحكام الإزاميه ما هو مجهول المعنى إلّا القليل، كلفظ الصعيد و الغناء و نحوهما، و ليس لنا علم إجمالي بتكاليف إزاميه فى هذه الموارد، سوى ما نعلمه تفصيلاً، فلا محذور فى الرجوع إلى البراءة فيها.

و ثانياً: أنّ مقدّمات الانسداد غير منحصره فى عدم جواز الرجوع إلى البراءة، بل من جملتها عدم إمكان الاحتياط، لعدم قدره المكلف عليه، أو لعدم وفاء الوقت به، أو عدم وجوب الاحتياط لاستلزامه العسر و الحرج، أو عدم جواز الاحتياط لكونه موجباً لاختلال النظام.

و هذه المقدمه غير تامه فى المقام، إذ لا يلزم من الرجوع إلى الاحتياط فى موارد الجهل باللغه شىء من الأمور المذكوره، فعلى تقدير تسليم العلم الاجمالي بتكاليف إزاميه فى موارد الجهل باللغه لا بدّ من الاحتياط، لا العمل بقول اللغوى.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنه لا دليل على حجّيه قول اللغوى بلا اعتبار العدالة و التعدد.

اشاره

و كان الأنسب تأخير هذا البحث عن بحث حججه خبر الواحد، لترتبه على القول بحججه الخبر، إذ لو قلنا بعدم حججه الخبر لا تصل النوبه إلى البحث عن حججه الاجماع المنقول. نعم، بعد ثبوت حججه الخبر يقع الكلام فى شمول أدلتها للاجماع المنقول و عدمه، إلّا أنّنا تعرّضنا له هنا تبعاً للأصحاب، و الأمر فيه سهل.

و لا يخفى أنّ الإخبار عن الموضوعات الخارجيه إذا كان فى مقام الترافع فلا إشكال فى اعتبار التعدد و العدالة فى حججه، و أمّا فى غير مورد الترافع فيعتبر فيه العدالة، و كذلك التعدد على المشهور، و هو أى الإخبار عن الموضوعات خارج عن محل كلامنا فعلاً، فإنّ الكلام فى حججه الأخبار المتعلقة بالأحكام الشرعيه من حيث شمول دليل حججهها للاجماع المنقول بخبر الواحد و عدمه.

تقسيم الشيخ الأخبار عن شىء إلى أقسام

و أحسن ما قيل فى المقام ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) و حاصل ما أفاده - بزياده منّا - أنّ الإخبار عن الشىء تارةً: يكون إخباراً عن حس و مشاهده، و لا إشكال فى حججه هذا القسم من الإخبار ببناء العقلاء، فإنّ احتمال تعمد المخبر بالكذب مدفوع بعدالته أو وثاقته، و احتمال غفلته مدفوع بأصالة عدم الغفله التى استقرّ عليها بناء العقلاء.

ص: ١٥٦

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

و ثالثه: يكون إخباراً عن حدس قريب من الحس، بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة، كالأخبار بأن حصل ضرب عشره في خمسه يصير خمسين مثلاً، وهذا القسم من الإخبار أيضاً ملحق بالقسم الأول في الحججه، لأن احتمال الخطأ في هذه الأمور القريبه من الحس بعيد جداً و مدفوع بالأصل العقلاني، و احتمال تعمد الكذب مدفوع بالعداله أو الوثاقه، كما تقدم في القسم الأول.

و رابعه: يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمه بينه و بين المخبر به تامه عند المنقول إليه أيضاً، بحيث لو فرض اطلاعه على ذلك السبب لقطع بالمخبر به، و هذا القسم من الإخبار أيضاً حججه، فإنه إخبار عن الأمر الحسي، و هو السبب، و المفروض ثبوت الملازمه بينه و بين المخبر به في نظر المنقول إليه أيضاً.

و خامسه: يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمه بينه و بين المخبر به غير تامه عند المنقول إليه، و هذا القسم من الإخبار لم يدل دليل على حججه، فإن احتمال تعمد الكذب و إن كان مدفوعاً بالعداله أو الوثاقه، إلا أن احتمال الخطأ في الحدس مما لا دافع له، إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الأمور الحدسيه.

والاجماع المنقول من القسم الخامس، لأنّ الناقل للاجماع لا يخبر برأى المعصوم (عليه السلام) عن الحس، أو ما يكون قريباً منه، ولا عن حدس ناش عن سبب كان ملازماً لقول المعصوم (عليه السلام) عندنا، فإنّ الإجماع المدعى في كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) مبني على كشف رأى المعصوم (عليه السلام) من اتفاق علماء عصر واحد بقاعده اللطف، و هي غير تامّة عندنا على ما ستعرفه قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

وأوهن منه الاجماع المدعى في كلام السيّد المرتضى (قدس سره) فإنّه كثيراً ما ينقل الاجماع على حكم يراه مورد قاعده أجمع عليها، أو مورد أصل كذلك مع أنّه ليس من موارد تلك القاعده أو الأصل حقيقةً، كدعواه الاجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استناداً إلى أنّ أصله البراهه ممّا اتفق عليه العلماء (٢)، مع أنّه لا-قائل به فيما نعلم من فقهاء الإماميه، و ليس الشك في جواز الوضوء بالمائع المضاف من موارد أصله البراهه. و كذا الحال في الاجماع المدعى في كلمات جماعه من المتأخرين المبني على الحدس برأى المعصوم من اتفاق جماعه من الفقهاء، إذ لا ملازمه بين هذا الاتفاق و رأى المعصوم بوجه.

### مستند بعض الاجماع

نعم، لو علم استناد ناقل الاجماع إلى الحس، كما إذا كان معاصراً للإمام (عليه السلام)، و سمع منه الحكم فنقله بلفظ الاجماع، فلا مجال للتوقف في الأخذ به و كان مشمولاً لأدله حجّيه الخبر بلا إشكال، إلّا أنّ الصغرى لهذه الكبرى غير متحققه، بل نقطع بعدمها، فإنّنا نقطع بأنّ الاجماع المنقوله في كلمات الأصحاب غير مستنده إلى الحس، و نرى أنّ ناقل الاجماع ممّن لم يدرك زمان

ص: ١٥٨

١-١) في ص ١٦٠

٢-٢) [لاحظ المسائل الناصريه/ المسأله الرابعه، فإنّه يظهر منها خلاف ما هو مذکور هنا ]

الحضور. و أما زمان الغيبه فادعاء الرؤيه فيه غير مسموع مع أنّهم أيضاً لم يدّعوها.

### مقاله المحقق العراقي في حجيه الاجماع المنقول

ثم إنّ بعض الأعاظم (١) التزم بحجيه الاجماع المنقول في كلمات القدماء، بدعوى أنّه يحتمل أن يكون مستندهم هو السماع من المعصوم (عليه السلام)، و لو بالواسطه، لقرب عصرهم بزمان الحضور، فضمّوا إلى قول المعصوم أقوال العلماء، و نقلوه بلفظ الاجماع، فيكون نقل الاجماع من المتقدمين من القسم الثانى من الاخبار، و هو ما كان الاخبار عن أمر حسيّ، مع احتمال أن يكون الاخبار به مستنداً إلى الحدس، و أن يكون مستنداً إلى الحس، و قد تقدّم (٢) أنّ هذا القسم من الاخبار حجّه بسيره العقلاء، باعتبار أنّ ظاهر الاخبار عن أمر حسيّ يدل على كونه مستنداً إلى الحس، فيكون حجّه. و بالجمله احتمال كون الاخبار مستنداً إلى الحس كافٍ في الحجيه بيناء العقلاء، هذا ملخص كلامه بتوضيح منّا.

و فيه أولاً: أنّ هذا الاحتمال - أى استناد القدماء في نقل الاجماع إلى الحس - احتمال موهوم جداً، بحيث يكاد يلحق بالتخيل فلا مجال للاعتناء به، و ما ذكرناه - من أنّ احتمال كون الاخبار مستنداً إلى الحس كافٍ في حجيته - إنّما هو فيما إذا كان الاحتمال عقلائياً، لا الاحتمال البعيد غايه البعد الملحق بأمر خيالى.

و ما يظهر به بعد هذا الاحتمال و كونه موهوماً أمران:

أحدهما: تتبع اجماعات القدماء كالشيخ الطوسى (قدس سره) و السيد المرتضى

ص: ١٥٩

١-١) نهايه الأفكار ٣: ٩٧

٢-٢) فى ص ١٥٧

(قدس سره) ، إذ قد عرفت استناد الأوّل في دعوى الاجماع إلى قاعده اللطف لا إلى الحس من المعصوم (عليه السلام) و لو بالواسطه، و استناد الثاني إلى أصل أو قاعده كان تطبيقهما بنظره، فلو لم ندع القطع بعدم استنادهما إلى الحس من المعصوم (عليه السلام) و لو بالواسطه، لا أقل من عدم الاعتناء باحتمال الاستناد إلى الحس.

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

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم ذلك و أنّ إجماع القدماء مستند إلى الحس بالواسطه، فيكون الاجماع المنقول منهم بمنزله روايه مرسله و لا يصح الاعتماد عليه، لعدم معرفه بالواسطه بينهم و بين المعصوم (عليه السلام) ، و عدم ثبوت وثاقتها. فتحصل ممّا ذكرناه في المقام أنّه لا ملازمه بين حجّيه خبر الواحد و حجّيه الاجماع المنقول بوجه.

### مدرک حجیه الاجماع المحض

بقي الكلام في مدرک حجّيه الاجماع المحض الذي هو أحد الأدله الأربعة، فقد يقال: إنّ مدرک حجّيه الاجماع هو الملازمه العقليه بين الاجماع و قول المعصوم (عليه السلام) ، و تقريبها بوجهين:

الوجه الأوّل: ما استند إليه الشيخ الطوسي (1) (قدس سره) من قاعده اللطف، و هي أنّه يجب على المولى (سبحانه و تعالى) اللطف بعباده بارشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعاده و الصلاح، و تحذيرهم عمّا يبغدهم

ص: ١٦٠



عنه تعالى من مساقط الهلكه و الفساد. و هذا هو الوجه فى إرسال الرسل و إنزال الكتب و نصب الإمام (عليه السلام) و هذه القاعده تقتضى - عند اتفاق الأئمه على خلاف الواقع فى حكم من الأحكام - أن يلقى الإمام المنصوب من قبل الله تعالى الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأى الإمام (عليه السلام).

و فيه أولاً: عدم تماميه القاعده فى نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كل ما يصدر منه تعالى مجرد فضل و رحمه على عباده.

و ثانياً: أن قاعده اللطف على تقدير تسليمها لا تقتضى إلّا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، و قد بلغها و بينها الأئمه (عليهم السلام) للرواه المعاصرين لهم، فلو لم تصل إلى الطبقة اللاحقه لمانع من قبل المكلفين أنفسهم ليس على الإمام (عليه السلام) إيصالها إليهم بطريق غير عادى، إذ قاعده اللطف لا تقتضى ذلك، و إلّا كان قول فقيه واحد كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام)، إذا فرض انحصار العالم به فى زمان. و هذا واضح الفساد.

و ثالثاً: أنه إن كان المراد إلقاء الخلاف و بيان الواقع من الإمام (عليه السلام) مع إظهار أنه الإمام، بأن يعزّفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم. و إن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً فلا فائده فيه، إذ لا يترتب الأثر المطلوب من اللطف و هو الارشاد، على خلاف شخص مجهول كما هو ظاهر.

الوجه الثانى: أن اتفاق جميع الفقهاء يستلزم القطع بقول الإمام (عليه السلام) عادة، إذ من قول فقيه واحد يحصل الظن و لو بأدنى مراتبه بالواقع، و من فتوى الفقيه الثانى يتقوى ذلك الظن و يتأكد، و من فتوى الفقيه الثالث يحصل الاطمئنان، و يضعف احتمال مخالفه الواقع، و هكذا إلى أن يحصل القطع بالواقع،

كما هو الحال في الخبر المتواتر، فإنه يحصل الظن باخبار شخص واحد، و يتقوى ذلك الظن باخبار شخص ثانٍ و ثالث و هكذا إلى أن يحصل القطع بالمخبر به.

و فيه: أنّ ذلك مسلّم في الاخبار عن الحس كما في الخبر المتواتر، لأنّ احتمال مخالفه الواقع في الخبر الحسيّ إنّما ينشأ من احتمال الخطأ في الحس أو احتمال تعمد الكذب، و كلا الاحتمالين يضعف بكثره المخبرين إلى أن يحصل القطع بالمخبر به و ينعدم الاحتمالان. و هذا بخلاف الاخبار الحدسي المبني على البرهان كما في المقام، فإنّ نسبه الخطأ إلى الجميع كنسبته إلى الواحد، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الاستناد إليه من شخص واحد أو أكثر، ألا ترى أنّ اتفاق الفلاسفة على أمر برهاني كامتناع إعادته المعدوم مثلاً لا يوجب القطع به. نعم، لو تمّ ما نسب إلى النبي (صلى الله عليه و آله) من قوله: «لا- تجتمع أمتي على الخطأ» (1) و قلنا بأنّ المراد من الأئمة هو خصوص الإماميه، ثبتت الملازمه بين إجماع علماء الإماميه و قول المعصوم (عليه السلام)، و لكنّه غير تام سنداً و دلالة. أمّا من حيث السند فلكونه من المراسيل الضعاف، و أمّا من حيث الدلالة فلعدم اختصاص الأئمة بالإماميه كما هو ظاهر في نفسه، و يظهر من قوله (صلى الله عليه و آله): «ستفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقه» (2).

و قد يقال بالملازمه العاديه بين الاجماع و قول المعصوم (عليه السلام) بدعوى أنّ العاده تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس، فإنّ اتفاق جميع الوزراء و جميع أركان الحكومه على أمر لا- ينفك عن موافقه رأى السلطان بحكم العاده.

ص: ١٦٢

١- ١) بحار الأنوار ٢: ٢٢٥ / كتاب العلم ب ٢٩ ح ٣ و فيه: لا تجتمع أمتي على ضلاله

٢- ٢) بحار الأنوار ٢٨: ٤ / كتاب الفتن و المحن ب ١ ح ٣ و غيره

و فيه: أنّ ذلك إنّما يتم فيما إذا كان المرء وسون ملازمين لحضور رئيسهم كما في المثال، و أنّي ذلك في زمان الغيبه. نعم، الملازمه الاتفاقيه - بمعنى كون الاتفاق كاشفاً عن قول الإمام (عليه السلام) أحياناً من باب الاتفاق - ممّا لا سبيل إلى إنكارها، إلّا أنّه لا يثبت بها حجّيه الاجماع بنحو الاطلاق، فإنّ استكشاف قول الإمام (عليه السلام) من الاتفاق يختلف باختلاف الأشخاص والأنظار، فربّ فقيه لا يرى الملازمه أصلاً، و فقيه آخر لا يرى استكشاف رأى المعصوم إلّا من اتفاق علماء جميع الأعصار، و فقيه ثالث يحصل له اليقين من اتفاق الفقهاء في عصر واحد، أو من اتفاق جملة منهم. و قد شاهدنا بعض الأعظم أنّه كان يدعى القطع بالحكم من اتفاق ثلاثه نفر من العلماء، و هم الشيخ الأنصاري و السيّد الشيرازي الكبير و المرحوم الميرزا محمّد تقي الشيرازي (قدّس الله أسرارهم)، لا اعتقاده بشدّه ورعهم و دقّه نظرهم.

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

و فيه: أنّ الاجماع و إن كان كاشفاً عن وجود أصل الدليل كاشفاً قطعياً، إذ الافتاء بغير الدليل غير محتمل في حقّهم فأنّه من الافتاء بغير العلم المحرّم، و عدالتهم مانعه عنه، إلّا أنّه لا يستكشف منه اعتبار الدليل عندنا، إذ من المحتمل أن يكون اعتمادهم على قاعده أو أصل لا نرى تماميه القاعده المذكوره أو الأصل المذكور، أو عدم انطباقهما على الحكم المجمع عليه، كما تقدّم في الاجماع المدعى في كلام السيّد المرتضى (قدس سره) (١).

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّه لا مستند لحجّيه الاجماع أصلاً، و أنّ الاجماع

ص: ١٦٣

لا- يكون حجّه، إلّا أنّ مخالفه الاجماع المحقق من أكابر الأصحاب و أعاضم الفقهاء ممّا لا نجترئ عليه، فلا مناص في موارد تحقق الاجماع من الالتزام بالاحتياط اللازم، كما التزمنا به في بحث الفقه.

## المبحث الرابع في حجّيه الشهره

### اشاره

اعلم أنّ الشهره على أقسام ثلاثه:

### القسم الأول: الشهره في الروايه

القسم الأول: الشهره في الروايه بمعنى كثره نقلها، و يقابلها الشذوذ و الندره، بمعنى قلّه الناقل لها. و هذه الشهره من المرجحات عند تعارض الخبرين على المسلك المشهور، استناداً إلى ما في مرفوعه زراره من قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (١) و ما في مقبوله عمر بن حنظله من قوله (عليه السلام): «خذ بالمجمع عليه بين أصحابك» (٢) باعتبار أنّ المراد منه المشهور لا الاجماع الاصطلاحي، بقريته المقابله في قوله (عليه السلام): «و اترك الشاذ النادر» .

### ضعف سند و دلالة مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله

و لكن التحقيق عدم كونها من المرجحات، إذ المراد بالمجمع عليه في المقبوله هو الخبر الذي أجمع على صدوره من المعصوم، فيكون المراد منه الخبر المعلوم صدوره، لقوله (عليه السلام): «فانّ المجمع عليه لا- ريب فيه» و قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر

ص: ١٦٤

١-١) عوالى اللآلى ٤: ١٣٣ / ح ٢٢٩، المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١

مشكل يردّ حكمه إلى الله» فإنّ الإمام (عليه السلام) طيّق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه، و حينئذٍ يكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجّيه في نفسه، لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنّه (١)، و المراد بالسنّه كل خبر مقطوع الصدور لا- خصوص النبوى كما هو ظاهر. و لا- ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهره في كلتا الروايتين بعد أمر الإمام (عليه السلام) بالأخذ بالمجمع عليه، و ذلك لأنّ القطع بصدور أحدهما لا يستلزم القطع بعدم صدور الآخر، بل يمكن أن يكون كلاهما صادراً من المعصوم (عليه السلام)، و يكون أحدهما صادراً لبيان الحكم الواقعى، و الآخر للتقيّه.

و ظهر بما ذكرناه عدم صحّه الاستدلال بالمرفوعه أيضاً، إذ المراد بقوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو الشهره بالمعنى اللغوى، أى الظاهر الواضح (٢)، كما يقال شهر سيفه و سيف شاهر، فيكون المراد به الخبر الواضح صدوره، بأن كان مقطوع الصدور أو المطمأن بصدوره، و يكون حينئذٍ الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجّيه في نفسه لما تقدّم.

هذا مضافاً إلى عدم تماميه كل من المرفوعه و المقبوله من حيث السند.

أمّا المرفوعه فلكونها من المراسيل التى لا- يصحّ الاعتماد عليها، فإنّها مروّيه في كتاب عوالى اللآلى (٣) لابن أبى جمهور الاحسائى عن العلّامه مرفوعه إلى زرارّه. مضافاً إلى أنّها لم توجد في كتب العلّامه (قدس سره) و لم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه و فى كتابه من ليس دأبه الخدشه فى سند الراويه، كالمحدّث

ص: ١٤٥

---

١- ١) الوسائل ٢٧: ١٢٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٤٧ و غيره

٢- ٢) المنجد: ٤٠٦ / مادّه شهر

٣- ٣) عوالى اللآلى ٤: ١٣٣ / ح ٢٢٩

و دعوى انجبارها بعمل المشهور ممنوعه صغرى و كبرى. أمّا من حيث الصغرى فلأنّه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل لم نجد عاملاً بما في ذيلها من الأمر بالاحتياط. و أمّا من حيث الكبرى فلما ذكرناه في محلّه من عدم كون عمل المشهور جابراً لضعف السند. و ستعرض له في بحث حجّيه الخبر (٢) إن شاء الله تعالى.

و أمّا المقبوله فلعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله، و لم يذكر له توثيق في كتب الرجال. نعم، وردت روايه في باب الوقت تدل على توثيق الإمام (عليه السلام) له و نعم التوثيق، فإنّ توثيق الإمام إمام التوثيقات، و هي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة، قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال (عليه السلام): إذن لا يكذب علينا» (٣). إلّا أنّ هذه الروايه بنفسها ضعيفه من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله بها.

فتحصّل ممّا ذكرناه: عدم كون هذه الشهره من المرجحات عند تعارض الخبرين.

### القسم الثاني: هي الشهره العمليه

القسم الثاني: هي الشهره العمليه، بمعنى استناد الشهره إلى خبر في مقام الافتاء، و بهذه الشهره ينجر ضعف سند الروايه عند المشهور، و في قبالها

ص: ١٦٦

١-١ الحدائق الناضره ١: ٩٩

٢-٢ في ص ٢٣٥

٣-٣ الوسائل ٢٧: ٨٥ / أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٣٠

إعراض المشهور الموجب لوهن الروايه، و إن كانت صحيحه أو موثقه من حيث السند على المشهور أيضاً.

هذا، و لكن التحقيق عدم كون عمل المشهور جابراً على تقدير كون الخبر ضعيف السند فى نفسه، و لا إعراضهم موهناً على تقدير كون الخبر صحيحاً أو موثقاً فى نفسه، بل الميزان فى حجّيه الخبر تماميه سنده فى نفسه، و ستتعرض لذلك فى بحث حجّيه الخبر قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

### القسم الثالث: هى الشهره الفتوائيه

القسم الثالث: هى الشهره [ الفتوائيه ] بمعنى اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام من دون أن يعلم مستند الفتوى، و هذه الشهره هى محل الكلام فعلاً من حيث الحجّيه و عدمها، و قد استدلل على حجّيتها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراه (٢) تدلّان على حجّيتها، بتقريب أنّ المراد من المجمع عليه فى المقبوله ليس هو الاجماع المصطلح، بل المراد منه المشهور بقرينه المقابله فى قوله (عليه السلام): «و اترك الشاذ النادر» و إطلاقه يشمل الشهره الفتوائيه أيضاً. و كذا قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» فى المرفوعه، فإنّ الموصول من المبهمات و معرّفه الصله، و إطلاقها يشمل الشهره الفتوائيه أيضاً.

و فيه أولاً: ما تقدّم (٣) من عدم تماميه المقبوله و المرفوعه من حيث السند فلا يصح الاستدلال بهما.

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

ص: ١٦٧

١-١) فى ص ٢٣٥ - ٢٣٧

٢-٢) تقدّم ذكر المصدر فى ص ١٦٤

٣-٣) تقدّم هذا الجواب و ما بعده فى القسم الأوّل من الشهره

لأنَّ الإمام (عليه السلام) قد أدخله في أمر يَبينُ رَشده. و كذا المراد بالمشهور في المرفوعه هو المشهور اللغوي، أى الظاهر الواضح، فالمراد بهما هو الأخذ بالمقطوع، فلا ربط لهما بالشهره الفتوائيه.

و ثالثاً: أنه مع الغض عمياً تقدّم لا- إطلاق لهما ليشمل الشهره الفتوائيه، لأنَّ المراد من الموصول هو خصوص الخبر المشهور، بقرينه أنَّ السؤال إنما هو عن الخبرين المتعارضين، و لا- مانع من أن يكون معرّف الموصول و مبين المراد منه غير صلته، و السؤال عن الخبرين قرينه على أنَّ المراد منه خصوص الخبر المشهور لا مطلق المشهور، كما يظهر بالتأمل في نظائره من الأمثله. فإذا قيل أى المسجدين تحب؟ فقال في الجواب: ما كان الاجتماع فيه أكثر، كان ظاهراً في خصوص المسجد الذى كان الاجتماع فيه أكثر، لا- مطلق المكان الذى كان الاجتماع فيه أكثر. و كذا لو قيل أى الرمانتين تريد؟ فقال في الجواب: ما كان أكبر، كان ظاهراً في أنَّ المراد هو الأ-كبر من الرمانتين لا- مطلق الأ-كبر، و هذا ظاهر، فحينئذ لا- إطلاق للصله ليشمل مطلق المشهور.

الوجه الثانى: أنَّ الظن الحاصل من الشهره أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فالذى يدل على حجّيه الخبر يدل على حجّيه الشهره بالأولويه.

و فيه: أنَّ هذا الوجه مبنى على أن يكون ملا-ك حجّيه الخبر إفادته الظن، و عليه لزم الالتزام بحجّيه كل ظن مساوٍ للظن الحاصل من الخبر أو أقوى منه، سواء حصل من الشهره أو من فتوى جماعه من الفقهاء، أو من فتوى فقيه واحد، أو غير ذلك، فاللازم ذكر هذا الدليل في جملة أدلّه حجّيه الظن المطلق لا أدله الشهره. و لكن المبنى المذكور غير تام، إذ يحتمل أن يكون ملاك حجّيه الخبر كونه غالب المطابقه للواقع، باعتبار كونه إخباراً عن حس، و احتمال الخطأ في الحس بعيد جداً، بخلاف الاخبار عن حدس كما في الفتوى، فان



احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، و يحتمل أيضاً دخل خصوصيه أخرى في ملاك حجيه الخير. و مجرد احتمال ذلك كافٍ في منع الأولويه المذكوره، لأن الحكم بالأولويه يحتاج إلى القطع بالملاك و كل ما له دخل فيه.

الوجه الثالث: عموم التعليل الوارد في ذيل آيه النبأ، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ - أَيْ بسفاهه - فَتُضَيِّبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١) إذ التعليل قد يكون مخصصاً للحكم المعلل به كما في قولنا: لا تأكل الرمان لأنه حامض، و قد يكون معمماً له كما في قولنا: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، فإنه يحكم بحرمه كل مسكر و لو لم يكن خمراً. و مفاد التعليل في الآيه الشريفه إنما هو وجوب التبين في كل ما كان العمل به سفاهه، و حيث إن العمل بالشهره لا يكون سفاهه، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل.

و فيه: منع الصغرى و الكبرى. أما الصغرى: فلأن المراد من الجهاله في الآيه الشريفه إما السفاهه بمعنى العمل بشيء بلا لحاظ مصلحه و حكمه فيه، قبلاً للعمل العقلاني الناشئ من ملاحظه المصلحه، و إما الجهل قبلاً للعلم، و لفظ الجهاله قد استعمل في كل من المعنيين. فإن كان المراد منها السفاهه كان العمل بالشهره من السفاهه، إذ العمل بما لا يؤمن معه من الضرر المحتمل - أى العقاب - يكون سفاهه بحكم العقل، فإنّ العقل يحكم بتحصيل المؤمن من العقاب، و العمل بالشهره بلا دليل على حجيتها لا يكون مؤمناً، فيكون سفاهه و غير عقلاني، و إن كان المراد منها الجهل بمعنى عدم العلم، فالأمر أوضح، إذ الشهره لا تفيد العلم فيكون العمل بها جهاله لا محاله.

و أما منع الكبرى: فلأنّ التعليل و إن كان يقتضى التعميم، إلّا أنه لا يقتضى

ص: ١٦٩

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

فتحصل: أنّ الشهره الفتوائيه ممّا لم يقم دليل على حجّيتها.

## المبحث الخامس في حجّيه خبر الواحد

### البحث عن كون حجّيه الخبر مسأله اصوليه

و ليعلم أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأُصوليه، إذ العلم الضروري بالأحكام الشرعيه غير حاصل، إلّا في الأحكام الكليه الاجماليه، كوجوب الصلاه و الصوم و أمثالهما، و العلم غير الضروري بالأحكام - كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقرينه القطعيه - قليل جداً، فغالب الأحكام و أجزاء العبادات و شرائطها إنّما يثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجّيتها من أهمّ المسائل الأُصوليه، و باثباتها يفتح باب العلمى فى الأحكام الشرعيه، و ينسد باب الانسداد، و بعدمها ينسد باب العلمى و يفتح باب الانسداد. و بعد وضح أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأُصوليه، فالاشكال فى كونه منها - نظراً إلى كون موضوع علم الأصول هى الأدله الأربعة - فى

الحقيقه إشكال على حصر موضوع علم الأصول فيها، فلا بدّ من الالتزام بأنّ موضوع علم الأصول أمر جامع لجميع موضوعات مسائله، لا خصوص الأدله الأربعة، لأنّه لم يدل عليه دليل من آيه و لا روايه.

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

### كلام الشيخ الأنصارى فى المقام

ثمّ إنّ شيخنا الأنصارى (قدس سره) حيث اختار أنّ الموضوع لعلم الأصول هي الأدله الأربعة، تصدّى لدفع الاشكال المذكور (٢) و ملخص ما أفاده بتوضيح منّا: أنّ العمل بالأخبار يتوقف على أمور ثلاثه: حجّيه الظهور، و أصل الصدور، و وجهه الصدور بمعنى كون الكلام صادراً لبيان المراد الجدى لابتداع آخر كالتقيّه و الامتحان و الاستهزاء و نحوها. أمّا حجّيه الظواهر فقد تقدّم الكلام فيها. و أمّا وجهه الصدور فقد تحققت سيره العقلاء على حمل الكلام الصادر من كل متكلم على أنّه صادر لبيان المراد الواقعي، لا لداع آخر كالتقيّه و السخريه و نحوهما. و أمّا أصل الصدور فالتكفل لبيانه هذا المبحث، فيبحث فيه عن أنّ صدور السنّه - و هي قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره - يثبت بخبر الواحد أم لا، فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنّه، و يندرج فى المسائل الأصوليه.

و فيه: أنّه إن كان المراد هو الثبوت الواقعي الخارجى فهو بديهي الفساد و لا يبحث عنه فى هذه المسأله، فإنّ الخبر حاكٍ عن السنّه، و لا يعقل أن يكون

ص: ١٧١

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ١: ١٣ و ما بعدها

٢- ٢) فرائد الأصول ١: ١٥٦

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

### توجيه بعض المحققين كلام الشيخ

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

وفيه أولاً: ما تقدّم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أنه لا تنزيل في باب الحجج، إنما المجعل هو الطريقيه بتتيمم الكشف (٢)، وليس ذلك إلّا من عوارض الخبر.

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

ص: ١٧٢

١-١) نهاية الدرايه ٣: ٢٠٠

٢-٢) تقدّم في ص ١٢٠ - ١٢١

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

### الخلافاً في حججه خبر الواحد

إذا عرفت ذلك فنقول: وقع الخلاف بين الأعلام في حججه خبر الواحد، فذهب جماعه من قدماء الأصحاب إلى عدم حججه، بل ألحقه بعضهم بالقياس في أن عدم حججه من ضروري المذهب، و ذهب المشهور إلى كونه حججه.

### أدله المنكرين لحججه خبر الواحد

و استدلل المنكرون بوجوه:

الوجه الأول: دعوى الاجماع على عدم حججه الخبر.

و فيه أولاً: عدم حججه الاجماع المنقول في نفسه.

و ثانياً: أن الاجماع المنقول من أفراد خبر الواحد، بل من أخس أفراده باعتبار كونه إخباراً حدسياً عن قول المعصوم (عليه السلام)، بخلاف خبر الواحد المصطلح، فإنه إخبار حسي، فمن عدم حججه الخبر يثبت عدم حججه الاجماع المنقول بالأولويه، فكيف يمكن نفي حججه خبر الواحد بالاجماع المنقول.

و ثالثاً: أن دعوى الاجماع على عدم حججه الخبر مع ذهاب المشهور من القدماء و المتأخرين إلى حججه معلومه الكذب. و لعل المراد من خبر الواحد في كلام من يدعى الاجماع على عدم حججه هو الخبر الضعيف غير الموثق.

و ذكر المحقق النائيني (قدس سره) (1) أن في خبر الواحد اصطلاحين: أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه. ثانيهما: الخبر الضعيف في مقابل الموثق، و بهذا يجمع بين القولين باعتبار أن مراد المنكر لحججه خبر الواحد هو

ص: ١٧٣

الخبر الضعيف، و مراد القائل بالحجّيه هو الخبر الصحيح و الموثق. و يشهد بذلك أنّ الشيخ الطوسي (قدس سره) - مع كونه من القائلين بحجّيه خبر الواحد - ذكر في مسأله تعارض الخبرين، و ترجيح أحدهما على الآخر: أنّ الخبر المرجوح لا يعمل به، لأنّه خبر الواحد (1) فجرى في هذا التعليل على الاصطلاح الثاني في خبر الواحد، و عليه فيكون خبر الواحد الموثوق به كما هو محل الكلام حجّه إجماعاً.

الوجه الثاني: الروايات الناهيه عن العمل بالخبر المخالف للكتاب و السنّه، و الخبر الذى لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّه نبيّه (صلّى الله عليه و آله)، و هذه الروايات كثيره متواتره إجمالاً و وجه دلالتها أيضاً واضح، إذ من المعلوم أنّ أغلب الروايات التى بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله، و لا من السنّه القطعيه، و إلّا لما احتجنا إلى التمسك بالخبر.

و الجواب: أنّ الروايات الوارده في الباب طائفتان:

الطائفه الأولى: هي الأخبار (2) الداله على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل أو زخرف أو اضربوه على الجدار أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب و السنّه القطعيه، و المراد من المخالفه في هذه الأخبار هي المخالفه بنحو لا يكون بين الخبر و الكتاب جمع عرفى كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه، و هذا النحو من الخبر - أى المخالف للكتاب أو السنّه القطعيه بنحو التباين أو العموم من وجه - خارج عن محل الكلام، لأنّه غير حجّه بلا إشكال و لا خلاف، و أمّا الأخبار

ص: ١٧٤

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

٢- ٢) الوسائل ٢٧: ١١٠ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١٢ و ١٤ و ١٥ و ٤٨ و لم نعثر على خبر «اضربوه على الجدار» في مظانه

المخالفة للكتاب و السنّه بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشموله لهذه الطائفة، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و المقيّد لاطلاقاته عنهم (عليهم السلام) كثيراً، إذ لم يذكر في الكتاب إلّا أساس الأحكام بنحو الاجمال، كقوله تعالى: «وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» (١) و أمّا تفصيل الأحكام و بيان موضوعاتها فهو مذكور في الأخبار المرويه عنهم (عليهم السلام) .

و إن شئت قلت: ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص و التقييد، و إلّا لزم تخصيصها بمراد العلم بتخصيص الكتاب فيها، مع أنّها آبيه عن التخصيص، و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله (عليه السلام) : «ما خالف قول ربنا لم نقله» (٢). و بالجمله الخبر المخصص لعموم الكتاب أو المقيّد لاطلاقه لا يعدّ مخالفاً له في نظر العرف، فالمراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه.

و دعوى أنّ هذه الأهمّيه و التأكيد في هذه الأخبار لا تناسب أن يكون المراد من المخالفة هي المخالفة بنحو التباين و العموم من وجه، لأنّ الوضّاعين لم يضعوا ما ينافي الكتاب بالتباين أو العموم من وجه، لعلمهم بأنّ ذلك لا يقبل منهم غير مسموعه إذ الوضّاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمه (عليهم السلام) حتّى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين و العموم من وجه، بل كانوا يدسّون تلك المجموعات في كتب الثقات من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) ، كما روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه لعن المغيره، لأنّه دسّ في كتب أصحاب آبيه (عليهما السلام) أحاديث كثيره (٣).

ص: ١٧٥

١- (١) البقره ٢: ٤٣

٢- (٢) تقدّم استخراجّه في الصفحه السابقه

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

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

الطائفة الثانية: هي الأخبار الداله على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّه نبيّه (صلّى الله عليه وآله) (1) وهذه الطائفة وإن كانت وافيه الدلاله على المدعى، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بظاهرها، للعلم بصدور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب و السنّه، بل هي مخصصه لعموماتهما و مقيده لاطلاقاتهما على ما تقدّمت الاشاره إليه، فلا بدّ من حمل هذه الطائفة على صورته التعارض، كما هو صريح بعضها، و لذا ذكرنا في بحث التعادل و الترجيح أنّ موافقه عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجّحات في باب التعارض (2)، أو على الأخبار المنسوبه إليهم (عليهم السلام) في أصول الدين و ما يتعلق بالتكوينيات ممّا لا يوافق مذهب الإماميه. و قد روى هذا النوع من الأخبار عنهم (عليهم السلام) كثيراً، بحيث إنّ الكتب المعتمده المعتمده عندنا - كالكتب الأربعة و نظائرها - مع كونها مهذبّه من هذا النوع من الأخبار قد يوجد فيها منه قليلاً، و من هذا القليل ما في الكافي الدال على أنّه لو علم الناس كيفيه خلقهم لما لام أحد أحداً (3) فإنّ هذه الروايه صريحه في مذهب الجبر و مخالفه لنص القرآن، لأنّ الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح و المعاصي.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الطائفة معارضه بما دلّ على حجّيه خبر الثقة، و النسبه بينهما هي العموم المطلق (4) لأنّ مفاد هذه الطائفة عدم حجّيه الخبر

ص: ١٧٦

١- (١) الوسائل ٢٧: ١١٠ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١١ و غيره

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

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

٤- (٤) بل العموم من وجه، لافتراق الأوّل عن الثاني في الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب أو السنّه، و لم يكن مخبره ثقه. و افتراق الثاني عن الأوّل في الخبر الذي يكون مخبره ثقه و عليه شاهد من الكتاب أو السنّه، و اجتماعهما في الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب أو السنّه، و مخبره ثقه. فإنّ مقتضى دليل حجّيه خبر الثقة هو حجّيته، و مقتضى هذه الطائفة عدمها، فيقع التعارض بينها لا محاله، و المتمعّن تخصيص الأوّل بالثاني و الحكم بحجّيه خبر الثقة الذي ليس له شاهد من الكتاب أو السنّه دون العكس. و عليه لا يبقى شيء تحت الثاني، أو يكون الباقي قليلاً جداً



الذى لا شاهد له من الكتاب و السنّه، سواء كان المخبر به ثقه أو غير ثقه، و دليل حجّيه خبر الثقه أخص منها. فيقيد به إطلاقاتها، و تكون النتيجة بعد الجمع عدم حجّيه الأخبار التى لا شاهد لها من الكتاب و السنّه إلّا خبر الثقه.

الوجه الثالث: الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) و قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٢).

و فيه أولاً: أنّ مفاد الآيات الشريفه إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب و عدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجّيه الخبر أصلاً.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم أنّ مفادها الحكم المولوى، و هو حرمة العمل بالظن، كانت أدله حجّيه الخبر حاكمه على تلك الآيات، فان مفادها جعل الخبر طريقاً بتميم الكشف، فيكون خبر الثقه علماً بالتعبد الشرعى، و يكون خارجاً عن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم موضوعاً.

هذا بناءً على أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هى الطريقيه كما هو

ص: ١٧٧

١-١) الإسراء ١٧: ٣٦

٢-٢) يونس ١٠: ٣٦

الصحيح، وقد تقدّم الكلام فيه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (١). وأمّا بناءً على أنّ المجعول هو الحكم الظاهري مطابقاً لمؤدى الأماره، وأنّ الشارع لم يعتبر الأماره علماً، فتكون أدله حجّيه خبر الثقة مخصصه للآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، فإنّ النسبه بينها وبين الآيات هي العموم المطلق، إذ مفاد الآيات عدم حجّيه غير العلم من خبر الثقة وغيره في أصول الدين وفروعه، فتكون أدله حجّيه خبر الثقة أخص منها، وبالجملة أدله حجّيه خبر الثقة متقدمه على الآيات الشريفه إمّا بالحكمه أو بالتخصيص.

### أدله حجّيه خبر الواحد

و استدلال القائلون بحجّيه الخبر أيضاً بأمر:

### ١- الاستدلال بآيه النبأ

الأول: آيه النبأ و هي قوله تعالى: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنْتًا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (٢) و تقريب الاستدلال بها من وجوه:

### الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف باعتبار أنّه تعالى أوجب التبين عن خبر الفاسق، و من الواضح أنّ التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرط لجواز العمل به، إذ التبين عنه بلا تعلقه بعمل من الأعمال ليس بواجب يقيناً، بل لعله حرام، فإنّ التفحص عن كونه صادقاً أو كاذباً يكون من باب التفحص عن عيوب الناس، و يدل على كون الوجوب شرطياً - مع وضوحه في نفسه - التعليل المذكور في ذيل الآيه الشريفه، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» فيكون مفاد الآيه الشريفه أنّ العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه في مقام العمل به، و يكون المفهوم بمقتضى التعليق على

ص: ١٧٨

١- ١) في ص ١٢٠

٢- ٢) الحجرات ٤٩: ٦

الوصف: أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا- يعتبر فيه التبين عنه، فلا- يجب التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به، وهذا هو المقصود.

و هذا الاستدلال غير تام، لأنّ الوصف و إن كان يدل على المفهوم، إلّا أنّ مفهوم الوصف هو أنّ الحكم ليس ثابتاً للطبيعه أينما سرت، و إلّا لكان ذكر الوصف لغواً. و أمّا كون الحكم منحصراً في محل الوصف بحيث ينتفى بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف و يحتاج إلى إثبات كون الوصف علّة منحصره، و لا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فإنّ تعليق الحكم على الوصف - لو سلّم كونه مشعراً بالعلّيه - لا- يستفاد منه العلّة المنحصره يقيناً، فإذا قال المولى أكرم الرجل العالم كان مفهوم الوصف أنّ وجوب الا-كرام لم يتعلق بطبيعه الرجل، و إلّا كان ذكر العالم لغواً. و أمّا انحصار وجوب الاكرام في العالم بحيث ينتفى بانتفائه فلا- يستفاد منه، إذ الوصف و إن كان مشعراً بالعلّيه، و أنّ العلم علّة لوجوب الا-كرام، إلّا أنّه لا- يدل على انحصار العلّيه فيه، فيحتمل وجوب إكرام غير العالم أيضاً لعلّه أخرى، ككونه هاشمياً مثلاً، وعليه فيكون مفهوم الوصف في الآيه الشريفه أنّ وجوب التبين ليس ثابتاً لطبيعه الخبر، و إلّا لكان ذكر الفاسق لغواً، و لا يلزم منه عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق على الاطلاق، إذ لا- يستفاد منه كون الوصف علّة منحصره لوجوب التبين كي ينتفى بانتفائه، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً، إذا كان واحداً، و يكون الفرق بين العادل و الفاسق أنّ خبر الفاسق يجب التبين عنه و لو مع التعدد، بخلاف خبر العادل، إذ مع التعدد يكون بينه شرعيه لا يجب التبين عنها.

فتحصّل: أنّه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق (1).

ص: 179

1-1) محصّل ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) هو أنّ تقييد الحكم بالوصف منطوقه ثبوت الحكم لمحل الوصف، و مفهومه عدم ثبوته للطبيعه أينما سرت، و إلّا لزم كون ذكر الوصف لغواً. فحاصل المفهوم هو السكوت عن غير محلّ الوصف فلا يستفاد من المفهوم انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. و هذا اعتراف منه (دام ظلّه) بعدم المفهوم للوصف بالمعنى المصطلح عليه، فإنّ الكلام على تقدير دلالة على المفهوم يكون عندهم ذا دلالتين: إحداهما الدلالة على ثبوت الحكم في محل الوصف، و الأخرى الدلالة على نفيه عن غيره. فالقول بثبوت المفهوم للوصف و عدم استفاده انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ممّا لم نتحصّل معناه و هو خارج عن المصطلح. و التحقيق في الجواب عن الاستدلال بمفهوم الوصف هو أنّه لا- مفهوم له، لأنّ دلاله الوصف على المفهوم تحتاج إلى الدلالة على كونه علّة منحصره و هي مفقوده كما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه العالی)

## الوجه الثاني: كلام الشيخ الأنصاري في المقام

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) و ملخصه: أنّ لخبر الفاسق حيثيتين: إحداهما: ذاتيه، و هي كونه خبر الواحد. و الأخرى: عرضيه و هي كونه خبر الفاسق، و قد علّق وجوب التبين على العنوان العرضي، فيستفاد منه أنّه العله لوجوب التبين، دون العنوان الذاتي، و إلّا لكان العدول عن الذاتي إلى العرضي قبيحاً و خارجاً عن طرق المحاوره، فأنّه نظير تعليل نجاسه الدم بملاقاته لمتنجس مثلاً، و عليه فيستفاد انتفاء وجوب التبين عند انتفاء هذا العنوان العرضي، و هو كونه خبر الفاسق (١).

و قد أُورد على هذا الاستدلال بايرادات:

الايراد الأوّل: أنّ كون الخبر خبر واحد أيضاً من العناوين العرضيه، ككونه خبر فاسق، فكل من العناوين عرضي يحتمل دخل كليهما في الحكم، و تخصيص أحدهما بالذكر لعله لنكته كالأشاره إلى فسق الوليد مثلاً.

ص: ١٨٠

وفيه: أنّ المراد بخبر الواحد في المقام هو الذي لا يفيد القطع و يحتمل الصدق و الكذب في قبال المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه، و هذا هو المراد من النبأ في الآيه الشريفه بقرينه وجوب التبين عنه، إذ الخبر المعلوم صدقه متبين في نفسه و لا- معنى لوجوب التبين عنه. و بقرينه التعليل، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» و ليس مراد الشيخ (قدس سره) من الذاتى فى المقام هو الذاتى فى باب الكلّيات أى الجنس و الفصل، بل مراده هو الذاتى فى باب البرهان، أى ما يكفى مجرد تصوّره فى صحّحه حمله عليه، من دون احتياج إلى لحاظ أمر خارج كالامكان بالنسبه إلى الانسان مثلاً، فأنه ليس جنساً و لا فصلاً له ليكون ذاتياً فى باب الكلّيات، بل ذاتى له فى باب البرهان، بمعنى أنّ تصور الانسان يكفى صحّحه حمل الامكان عليه، بلا حاجه إلى لحاظ أمر خارجى، و من الواضح أنّ الخبر فى نفسه يحتمل الصدق و الكذب، و يصح حمل ذلك عليه، بلا حاجه إلى ملاحظه أمر خارج عنه، فكونه خبر واحد ذاتى له، بخلاف كونه خبر فاسق، إذ لا- يكفى فى حمله على الخبر نفس تصور الخبر، بل يحتاج إلى ملاحظه أمر خارج عن الخبر، و هو كون المخبر به ممّن يصدر عنه الفسق.

ال-يراد الثانى: أنّ الحكم على الطبيعه المهمله غير متصور، إذ لا يعقل الاهمال فى مقام الثبوت، فلا محاله يكون الحكم بوجود التبين عن الخبر إمّا مقيداً بكون المخبر به فاسقاً فيكون خبر العادل حجّه، و إمّا مقيداً بالجامع بينه و بين العادل، فلا يكون خبر العادل حجّه، فالتقييد ضرورى لا- محاله إمّا بخصوص الفاسق أو بالأعم منه و من العادل، و حيث إنّ التقييد ضرورى فالتقييد بالفاسق لا- يشعر بالعلّيه ليدل على المفهوم، لاحتمال أن يكون الحكم مقيداً بالأعم منه و من العادل و كان ذكر الفاسق لنكته تقدّمت الاشاره إليه.

وفيه: أنّ الاهمال فى مقام الثبوت و إن كان غير معقول إلّا أنّه لا يلزم منه

كون التقييد ضرورياً بل يدور الأمر بين التقييد و الاطلاق، وقد ذكرنا مراراً أنّ الاطلاق عبارته عن رفض القيود لا الأخذ بها (١) فالقول بحجّيه خبر العادل وإن كان يستلزم تقييد الخبر بالفاسق إلّا أنّ القول بعدم حجّيته لا يستلزم التقييد بالأعم منه و من العادل بل يكفي فيه الاطلاق بمعنى إلغاء الخصوصيات لا الأخذ بجميع الخصوصيات. فإذن لا يكون التقييد ضرورياً حتّى لا يكون مشعراً بالعلّيه.

الـيراد الثالث: أنّنا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق في وجوب التبين، و إلّا لزم القول بحجّيه خبر غير الفاسق و لو لم يكن عادلاً، كمن لم يرتكب المعصيه في أول بلوغه، و لم تحصل له ملكه العداله بعد. و كذا الحال في الصغير و المجنون، فإنّه لو قلنا بمفهوم الوصف في الآيه الشريفه و التزمنا بحجّيه خبر غير الفاسق لزم القول بحجّيه خبر الصغير و المجنون أيضاً.

### عدم الواسطه بين العادل و الفاسق

و فيه: مضافاً إلى أنّنا لا نقول بالواسطه بين العادل و الفاسق - على ما حقق في محلّه (٢)، فلا- يكون غير الفاسق إلّا العادل - أنّ رفع اليد عن إطلاق المفهوم لأدله خاصّه دلّت على اعتبار العداله في حجّيه الخبر لا- يقدح في حجّيه المفهوم و كم تقييد لاطلاقات المفهوم في أبواب الفقه لأدله خاصّه، فعدم حجّيه خبر الواسطه بين العادل و الفاسق على تقدير إمكانها إنّما هو لأدله خارجيه مقيّده لإطلاق المفهوم، و كذا خبر الصبي و المجنون خارج عن إطلاق المفهوم لأدله خاصّه تدل على اعتبار الكبر و العقل، هذا مضافاً إلى إمكان القول بأنّه لا إطلاق للمفهوم بالنسبه إليهما، باعتبار أنّ الآيه الشريفه رادعه عن العمل بغير

ص: ١٨٢

١-١) راجع محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥١٢

٢-٢) راجع شرح العروه ١: ٢١٣ - ٢١٤

التبين بما يعمل العقلاء به لو لا الردع، كخبر الفاسق. و أما خبر الصبي و المجنون فالعقلاء بأنفسهم لا يعملون به، بلا حاجة إلى الردع، فهو خارج عن الآيه الشريفه تخصصاً، بلا حاجة إلى دليل مقيد لاطلاق المفهوم.

و لا يخفى أنّ هذا الايراد غير مختص بالاستدلال بمفهوم الوصف، بل جار على الاستدلال بمفهوم الشرط أيضاً. و الجواب الجواب.

فتحصّل: أنّ هذه الايرادات الثلاثه غير وارده على الشيخ (قدس سره).

نعم، يرد عليه أنّ هذا الوجه أيضاً يرجع إلى الاستدلال بمفهوم الوصف، لا أنّه وجه مستقل في الاستدلال بالآيه الشريفه في قبال الاستدلال بمفهوم الوصف، بل هو توضيح و بيان لكيفيه الاستدلال بمفهوم الوصف، و حينئذٍ يرد عليه ما تقدّم في الوجه السابق من أنّ التقييد بالوصف و إن كان مشعراً بالعليه، إلّا أنّ ذلك لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء، فأنّه متفرع على كون الوصف علّه منحصره، و هو لا يستفاد من مجرد التعليق على الوصف على ما تقدّم بيانه، و لا حاجة إلى الاعاده.

### الوجه الثالث: الاستدلال بمفهوم الشرط

الوجه الثالث: الاستدلال بمفهوم الشرط، بتقريب أنّ وجوب التبين عن الخبر قد علّق على مجيء الفاسق به، فينتفى عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به.

و قد أورد على هذا الوجه من الاستدلال بأمور بعضها راجع إلى منع المقتضى للدلاله على المفهوم، و بعضها راجع إلى دعوى وجود المانع عنها.

أمّا الايراد من ناحيه المقتضى: فهو أنّ القضيّه الشرطيه في الآيه الشريفه إنّما سيقّت لبيان الموضوع نظير قولك: إن رزقت ولداً فاختنه، فلا مفهوم لها، فإنّ الختان عند انتفاء الولد منتفٍ بانتفاء موضوعه و لا مفهوم له، فكذا في

المقام انتفاء وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به إنما هو لانتفاء موضوعه لا للمفهوم، إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر هناك ليجب التبين عنه أو لا يجب.

### ضابط الجملة الشرطية التي سبقت لتحقق الموضوع

وفيه: أن الموضوع في القضية هو النبأ، و مجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطية مسوقه لبيان تحقق الموضوع، توضيح ذلك: أن الجزاء تارة يكون في نفسه متوقفاً على الشرط عقلاً، بلا دخل للتعبد المولوي، كما في قولك: إن رزقت ولداً فاختنه و أمثاله. و أخرى يكون متوقفاً عليه بالتعبد المولوي، كما إذا قال المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، فإن الأكرام غير متوقف على المجيء عقلاً نظير توقف الختان على وجود الولد، فما كان التعليق فيه من قبيل الأول فهو إرشاد إلى حكم العقل، و مسوق لبيان الموضوع فلا- مفهوم له، و ما كان من قبيل الثاني فهو يفيد المفهوم، و هذا هو الميزان في كون القضية الشرطية مسوقه لبيان الموضوع و عدمه.

ثم إن الشرط قد يكون أمراً واحداً و قد يكون مركباً من أمرين، فإن كان أمراً واحداً فقد تقدم أنه إن كان الأمر المذكور مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً- فلا- مفهوم للقضية، و إنما فتدل على المفهوم. و أمياً إن كان مركباً من أمرين، فإن كان كلاهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً- فلا- مفهوم للقضية الشرطية أصلاً، كقولك: إن رزقك الله مولوداً و كان ذكراً فاختنه، و إن كان كلاهما مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فالقضية تدل على المفهوم بالنسبة إلى كليهما، بمعنى أنها تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء كل واحد منهما و لو مع تحقق الآخر، كقولك: إن جاءك زيد و كان معممياً فأكرمه، فإنه يدل على انتفاء وجوب الأكرام عند انتفاء المجيء و لو كان معممياً، و على انتفاء وجوب الأكرام عند انتفاء كونه معممياً و لو مع تحقق المجيء. و إن كان أحدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً دون الآخر



كقولك: إن ركب الأمير و كان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة إلى الجزء الذى لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، دون الجزء الآخر الذى يتوقف عليه الجزاء عقلاً. و قد ظهر وجه ذلك كله ممّا تقدّم.

و ليعلم أنّ تميّز الجزء الذى أخذ موضوعاً للحكم فى مقام الاثبات عن الجزء الذى علّق عليه الحكم إنّما هو بالاستظهار من سياق الكلام بحسب متفاهم العرف، فإنّ الظاهر من قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، أنّ الموضوع هو زيد، و مجيئه ممّا علّق عليه و جوب إكرامه، و ينعكس الأمر فيما إذا قلت: إن كان الجائى زيدا فأكرمه، فإنّ الظاهر منه أنّ الجائى هو الموضوع و كونه زيدا شرط لوجوب إكرامه و هكذا فى سائر الأمثلة.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الشرط فى الآيه المباركه - بحسب التحليل - مركب من جزءين: النبأ، و كون الآتى به فاسقاً، و يكون أحدهما و هو النبأ موضوعاً للحكم المذكور فى الجزاء، لتوقفه عليه عقلاً، فلا مفهوم للقضيّه بالنسبه إليه، و الجزء الآخر و هو كون الآتى به فاسقاً ممّا لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فتدل القضية على المفهوم بالنسبه إليه، و مفاده عدم جوب التبين عنه عند انتفاء كون الآتى به فاسقاً و هو المطلوب (1).

ص: ١٨٥

١-١) ما ذكره (دام ظلّه) من التفصيل و إن كان متيناً جداً، إلّا أنّ تطبيق تركيب الشرط من جزءين على الآيه الشريفه لا يخلو من تأمل، فإنّ المراد هو التركيب المستفاد من ظاهر الجملة الشرطيه كما مثل له (دام ظلّه) لا بحسب التحليل، لأنّ التحليل يمكن فى كل شرط، فالشرط فى قول المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، أمر واحد و بحسب التحليل أمران: زيد و مجيؤه، نظير النبأ و مجيء الفاسق به. و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الآيه الشريفه لا دلالة لها على المفهوم، فإنّ التبين عند عدم مجيء الفاسق بنيا منتفٍ بانتفاء موضوعه كما اعترف به سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فيما سيأتى من كلامه فى الدوره السابقه. وعليه لا يبقى شىء تحت الثانى أو يكون الباقي قليلاً جداً

و توهم أنه لا- مناص من أن يكون الموضوع فى الآيه المباركه هو نبأ الفاسق لا طبعى النبأ، إذ لو كان الموضوع طبعى النبأ و كان مجىء الفاسق به شرطاً لوجوب التبين، لزم التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل عند مجىء الفاسق بنبأ، لأن المفروض ووجوب التبين عن طبعى النبأ على تقدير مجىء الفاسق بنبأ، و هذا مقطوع البطلان، فتعين أن يكون الموضوع نبأ الفاسق، فتكون القضية الشرطيه مسوقه لبيان الموضوع و لا تدل على المفهوم.

مدفوع بأن القيود و إن كانت تختلف بحسب مقام الاثبات من حيث الرجوع إلى الحكم تارة و إلى الموضوع أخرى، فإن القيد قد يرجع - بحسب ظاهر القضية و مقام الاثبات - إلى الموضوع كالتوصيف و كذا الشرط فيما إذا كان توقف الجزاء عليه عقلاً، و قد يرجع إلى الحكم كالشرط فيما إذا لم يتوقف الجزاء عليه عقلاً، و لا يكون للقضية مفهوم إلا فيما إذا كان القيد راجعاً إلى الحكم ليدل على انتفاء الحكم عند انتفائه باعتبار أن مفاد أداء الشرط تعليق جملة على جملة بحسب ظاهر الكلام كما صرح به أهل العربية و علماء الميزان، إنما أنه بحسب مقام الثبوت فالقيود بأجمعها ترجع إلى الموضوع، لاستحاله ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق. و عليه فالحكم بوجوب التبين عن النبأ معلقاً على كون الجائى به فاسقاً لا يقتضى وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل، فإن مجىء الفاسق بنبأ و إن كان قيماً للحكم إثباتاً، و ينشأ منه المفهوم، إلا أنه يرجع إلى الموضوع بحسب اللب و مقام الثبوت، و لازمه وجوب التبين عن النبأ الذى جاء به الفاسق، و نظير المقام قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر

كر لم ينجسه شيء» (١) فإنّ الموضوع بحسب ظاهر القضيّه و إن كان طبعى الماء، و بلوغه قدر الكر شرط لعدم الانفعال، إلّا أنّه لا يقتضى الحكم بعدم انفعال كل ماء بالملاقاه إذا اتّصف فرد منه بالكريه، بل مقتضاه عدم انفعال خصوص الماء الذى بلغ قدر كر.

و بالجمله: مفاد الكلام بحسب الظهور العرفى عدم انفعال خصوص الماء البالغ قدر الكر، لا عدم انفعال كل ماء حتّى القليل بمجرد اتصاف فرد منه بالكريه، و كذا فى المقام فإنّ مفاد الكلام بحسب فهم العرف هو وجوب التبين عن الخبر الذى جاء به الفاسق لا وجوب التبين عن كل خبر حتّى خبر العادل بمجرد مجيء الفاسق بفرد منه. و كأنّ المتوهم خلط بين رجوع القيد إلى الموضوع فى مقام الاثبات و رجوعه إليه فى مقام الثبوت.

و ظهر بما ذكرناه فى المقام الاشكال على ما ذكره فى الكفايه: من دلالة الآيه على حجّيه خبر العادل و لو كانت القضيّه مسوقه لبيان الموضوع، بدعوى ظهورها فى حصر وجوب التبين فى خبر الفاسق فيستفاد عدم وجوبه عن غيره (٢)، و ذلك لما تقدّم من أنّ القضيّه الشرطيه لو كانت مسوقه لبيان الموضوع لا تفيد إلّا كون الموضوع للحكم أمراً كذا، و من الواضح أنّ إثبات الحكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن موضوع آخر. و بعبارة أخرى: استفاده الحصر من الآيه المباركه تتوقف على دلالتها على المفهوم، و بعد تسليم أنّها مسوقه لبيان الموضوع لا مفهوم لها فكيف تصح دعوى ظهورها فى الحصر.

هذا و قد ذكرنا فى الدوره السابقه أنّ دلالة القضيّه الشرطيه على المفهوم

ص: ١٨٧

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

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٦

متوقفه على أن يكون الموضوع مفروض الوجود و كان له حالتان، وقد علق الحكم على إحدى حالتيه تعليقاً مولوياً، بأن لا يكون متوقفاً عليها عقلاً، وهذا هو الميزان الكلى فى دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم، ففى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، كان الموضوع المفروض وجوده هو زيد، و له حالتان المجيء و عدمه، و علق وجوب الاكرام على مجيئه تعليقاً مولوياً، إذ لا يكون الاكرام متوقفاً على المجيء عقلاً، فتدل القضيه على انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء، بخلاف قولنا: إن ركب الأمير فخذ ركابه، فإن الموضوع فيه و هو الأمير و إن كان له حالتان الركوب و عدمه، إلا أن تعليق أخذ الركاب على ركوبه عقلى، فتكون القضيه مسوقه لبيان الموضوع و إرشاداً إلى حكم العقل، فلا مفهوم لها، وعليه فإن كان الموضوع فى الآيه المباركه هو النبأ و له حالتان مجيء الفاسق به و مجيء غير الفاسق به، إذ النبأ قد يجيء به غيره، و قد علق وجوب التبين عنه على مجيء الفاسق به مولوياً، إذ لا يكون متوقفاً عليه عقلاً، و يكون مفاد الكلام حينئذ: إن النبأ إن جاءكم به فاسق فتيينوا، فلا محاله تدل القضيه على المفهوم، و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق به، و كذلك الحال إن كان الموضوع هو الجائى بالنبأ المستفاد من قوله تعالى: «أَنْ جَاءَكُمْ» فإن الجائى بالنبأ قد يكون فاسقاً و قد يكون غير فاسق، و قد علق وجوب التبين على كونه فاسقاً، و لا يكون متوقفاً عليه عقلاً، و يكون مفاد الكلام حينئذ: أن الجائى بالنبأ إن كان فاسقاً فتيينوا، فتدل القضيه على المفهوم و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائى بالنبأ فاسقاً.

و أمّا إن كان الموضوع هو الفاسق و له حالتان، لأنّ الفاسق قد يجيء بالنبأ و قد لا يجيء به، و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ، و يكون مفاد الكلام حينئذ: أنّ الفاسق إن جاءكم بنياً فتيينوا، فلا دلاله للقضيه على المفهوم، لأنّ

التبين متوقف على مجيئه بالنبي عقلاً فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع، إذ مع عدم مجيئه بالنبي كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضيّة الشرطية في الآيه المباركه. هذه هي احتمالات الآيه الشريفه بحسب التصور و مقام الثبوت.

و الظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو المعنى الثالث، فأنه لا فرق بين الآيه الشريفه و بين قولنا: إن أعطاك زيد درهماً فتصدق به من حيث المفهوم. و الظاهر من هذا الكلام - بحسب متفاهم العرف - وجوب التصديق بالدرهم على تقدير إعطاء زيد إياه. و أما على تقدير عدم إعطاء زيد درهماً، فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه، و ذلك لأن الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، و له حالتان فأنه قد يعطى درهماً و قد لا يعطيه، و قد علق وجوب التصديق بالدرهم على إعطائه إياه، و هو متوقف عليه عقلاً إذ على تقدير عدم إعطاء زيد درهماً يكون التصديق به منتفياً بانتفاء موضوعه، فالقضيّة مسوقة لبيان الموضوع، و لا دلالة لها على المفهوم و انتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند إعطاء غير زيد إياه، و الآيه الشريفه من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، و لا أقل من الشك في أنّ مفادها هو المعنى الأول أو الثاني أو الثالث، فتكون مجمله غير قابله للاستدلال بها على حججه خبر العادل.

فتحصّل: أنّ دلالة الآيه الشريفه على المفهوم غير تامه من ناحيه المقتضى مع قطع النظر عن وجود المانع من عموم التعليل أو غيره، على ما سنتكلم فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

### الاشكالات على دلالة الآيه على المفهوم

و أما الايراد من ناحيه وجود المانع عن دلالة الآيه الشريفه على المفهوم فمن وجوه:

الوجه الأول: أنّ في الآيه قرينه تدل على أنه لا مفهوم للقضيّة الشرطية،

و هي عموم التعليل في قوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ» فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ أَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْفَاسِقِ مَعْرُضٌ لِلْوُقُوعِ فِي الْمَفْسُودِ، وَ التَّعْبِيرُ بِإِصَابِهِ الْقَوْمَ إِنَّمَا هُوَ لِخُصُوصِيَّةِ مَوْرِدِ نَزُولِ الْآيَةِ، وَ إِنَّمَا فَالْعَمَلَ بِخَيْرِ الْفَاسِقِ لَا يَسْتَلْزِمُ إِصَابَةَ الْقَوْمِ دَائِمًا، لِأَنَّ الْفَاسِقَ لَا يَخْبِرُ دَائِمًا بِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْقَوْمِ، بَلْ رَبَّمَا يَخْبِرُ عَنْ مَلِكِيَّةِ شَيْءٍ أَوْ زَوْجِيَّةِ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِهِمَا، فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنَ التَّعْلِيلِ أَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْفَاسِقِ مَعْرُضٌ لِلْوُقُوعِ فِي الْمَفْسُودِ وَ مَظَنَّةٌ لِلنَّدَامَةِ، وَ هَذِهِ الْعَلَّةُ تَقْتَضِي التَّبَيَّنَ فِي خَيْرِ الْعَادِلِ أَيْضًا، لِأَنَّ عَدَمَ تَعَمُّدِهِ بِالْكَذِبِ لَا يَمْنَعُ عَنْ اِحْتِمَالِ غَفْلَتِهِ وَ خَطْئِهِ، فَيَكُونُ الْعَمَلَ بِخَيْرِهِ أَيْضًا مَعْرُضًا لِلْوُقُوعِ فِي الْمَفْسُودِ، فَيَكُونُ مَفَادُ التَّعْلِيلِ عَدَمَ جَوَازِ الْعَمَلَ بِكُلِّ خَيْرٍ لَا يَفِيدُ الْعِلْمَ، بَلَا فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْآتِي بِهِ فَاسِقًا أَوْ عَادِلًا، فَهَذَا الْعُمُومُ فِي التَّعْلِيلِ قَرِينُهُ عَلَى عَدَمِ الْمَفْهُومِ لِلْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ فِي الْآيَةِ، وَ لَا أَقْلَ مِنْ اِحْتِمَالِ كَوْنِهِ قَرِينُهُ عَلَيْهِ، فَيَكُونُ الْكَلَامُ مَقْرُونًا بِمَا يَصْلِحُ لِلْقَرِينِيَّةِ، فَيَكُونُ مَجْمَلًا غَيْرَ ظَاهِرٍ فِي الْمَفْهُومِ.

و فِيهِ أَوْلَا: أَنَّ الْإِيرَادَ الْمَذْكُورَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْجَهَالَةِ فِي التَّعْلِيلِ عَدَمُ الْعِلْمِ، وَ الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ السَّفَاهَةَ وَ الْإِتْيَانَ بِمَا لَا يَنْبَغِي صُدُورَهُ مِنَ الْعَاقِلِ، فَإِنَّ الْجَهَالََةَ كَمَا تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى عَدَمِ الْعِلْمِ كَذَلِكَ تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى السَّفَاهَةِ أَيْضًا، وَ لَيْسَ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْعَادِلِ سَفَاهَةً، كَيْفَ وَ الْعُقَلَاءُ يَعْمَلُونَ بِخَيْرِ الثَّقَةِ فَضْلًا عَنْ خَيْرِ الْعَادِلِ. وَ أَمَّا الْأَشْكَالُ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْوَلِيدِ لَوْ كَانَ سَفَاهَةً لَمَا أَقْدَمَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ، مَعَ أَنَّهُمْ أَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَ نَزَلَتْ الْآيَةُ رَدْعًا لَهُمْ، فَمَنْدَفَعُ بِأَنَّ الْأَصْحَابَ لَمْ يَعْلَمُوا بِفَسْقِ الْوَلِيدِ فَأَقْدَمُوا عَلَى تَرْتِيبِ الْأَثْرِ عَلَى خَبْرِهِ، فَأَخْبَرَهُمُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ بِلِسَانِ نَبِيِّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) بِفَسْقِهِ، وَ أَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِهِ بَعْدَ ثَبُوتِ فُسْؤِهِ سَفَاهَةً، وَ لَوْ فَضَرَ عِلْمَهُمْ بِفُسْؤِهِ كَانَ إِقْدَامُهُمْ عَلَى الْعَمَلَ بِخَيْرِهِ لَغَفْلَتَهُمْ عَنْ كَوْنِهِ سَفَاهَةً، فَإِنَّهُ قَدْ يَتَّفَقُ صُدُورُ عَمَلٍ مِنَ الْإِنْسَانِ غَفْلَةً،

ثم يلتفت إلى كونه ممّا لا ينبغي صدوره و أنّه سفاهه.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم أنّ المراد من الجهاله عدم العلم لا السفاهه، لا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم، بل المفهوم - على تقدير دلاله القضيه الشرطيه عليه بنفسها - يكون حاكماً على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعبيرياً، على ما ذكرناه مراراً من أنّ مفاد دليل حجّيه الطرق و الأمارات هو تميم الكشف، و جعل غير العلم علماً بالاعتبار (1)، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، و يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، نظير حكومه الأمارات على الأصول العمليه.

و بعبارة أخرى: الأدله المتكفله لبيان الأحكام لا- تتكفل لاثبات الموضوع، فإنّ مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدر وجوده. و أمّا كون الموضوع موجوداً أو غير موجود فهو خارج عن مفادها، وعليه فمفاد التعليل عدم حجّيه كل خبر غير علمي. و أمّا كون خبر فلان علمياً أو غير علمي فهو خارج عن مفاده، فيكون المفهوم الدال على كون خبر العادل علماً بالتعبّد حاكماً على عموم التعليل، فلا- تنافي بينه و بين المفهوم كى يكون عموم التعليل قرينه على عدم المفهوم للقضيه الشرطيه، نعم لو لم يكن المفهوم حاكماً على التعليل وقع التنافي بينهما، فأمكن الالتزام بأنّ عموم التعليل مانع عن ظهور القضيه الشرطيه فى المفهوم، كما إذا قيل: إن كان هذا رماناً فلا تأكله لأنّه حامض، فإنّ مقتضى عموم التعليل المنع عن أكل كل حامض، و مقتضى مفهوم القضيه الشرطيه جواز الأكل إن لم يكن رماناً، فيقع التنافي بينهما فى حامض غير الرمان، فيكون عموم التعليل مانعاً عن ظهور القضيه الشرطيه فى المفهوم، و هذا بخلاف الآيه الشريفه، فإنّ المفهوم فيها حاكم على عموم التعليل على ما

ص: ١٩١

(١-١) تقدّم فى ص ١٢٠

عرفت، فلا تنافى بينهما ليكون التعليل مانعاً عن ظهور الجملة الشرطية فى المفهوم.

ثم إنّه ربّما يستشكل على كون المفهوم حاكماً على التعليل بأنّه لو اقتصر فى التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ» لأمكن الالتزام بكون المفهوم حاكماً على التعليل، باعتبار أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بالتعبد، فهو خارج عن الجهالة موضوعاً ببركه التعبد. ولكن التعليل فى الآيه المباركه مذيّل بما يكون معه مانعاً عن المفهوم، وهو قوله تعالى: «فَتَضَيَّبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» إذ الندم لا يكون إلّا لأجل الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع. وهذا التعليل مانع عن المفهوم، لأنّ العمل بخبر العادل أيضاً لا يؤمن معه من الندم الناشئ من الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع.

وفيه: أنّ الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع تارة يكون مع العمل بالوظيفه المقرره شرعاً. وأخرى يكون مع عدم العمل بها، والأول كما إذا عمل بالبينه الشرعيه فى مورد ثم انكشف خلافها، والثانى كما إذا عمل بخلاف البينه فوق فى مفسده مخالفه الواقع، والندم فى القسم الأول ممّا لا أثر له، إذ المكلف فيه معذور فى مخالفه الواقع، ولا يكون مستحقاً للعقاب، بخلاف الندم فى القسم الثانى، فإنّ المكلف لا يكون معذوراً فى مخالفه الواقع، ويكون مستحقاً للعقاب. وليس المراد من الندم فى الآيه الشريفه هو القسم الأول قطعاً وإلّا يسقط جميع الأمارات والطرق عن الحجّيه فى الشبهات الحكميه والموضوعيه، لأنّ احتمال الوقوع فى مخالفه الواقع موجود فى الجميع، بل فى القطع الوجدانى أيضاً، لاحتمال كونه جهلاً مركباً، وإن لم يكن القاطع ملتفتاً حين قطعه إلى ذلك.

و بالجملة: مجرد الندم على الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع مع كون المكلف عاملاً بالوظيفه غير مستحق للعقاب لا يكون منشأ لأثر من الآثار، ولا يصحّ



التعليل به، فالمراد من الندم في الآيه الشريفه هو القسم الثاني - أي الندامه على الوقوع في مفسده مخالفه الواقع، مع كونه غير معذور في ذلك مستحقاً للعقاب - و خير العادل على تقدير حجّيته خارج عن هذا التعليل موضوعاً، إذ المكلف العامل بالحجّه المعبره معذور في مخالفه الواقع غير مستحق للعقاب، فصحّ ما ذكرناه من أنّ المفهوم على تقدير دلالة الجملة الشرطيه عليه بنفسها حاكم على عموم التعليل، لا أنّ التعليل مانع عن المفهوم.

وقد يستشكل أيضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل بأنّ معنى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له بالتوسعه أو بالتضييق في الموضوع بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم مثبتاً لذلك الأثر لغيره، بلسان ثبوت الموضوع، كما في قوله (عليه السلام): «الفقاع خمر استصغره الناس» (١) أو نافياً له عن بعض مصاديقه بلسان نفي الموضوع كقوله (عليه السلام): «لا- ربا بين الوالد و الولد» (٢) فيكون الحاكم دائماً ناظراً إلى الأثر الثابت في الدليل المحكوم فيثبته بلسان ثبوت الموضوع أو ينفيه بلسان نفي الموضوع، وهذا هو معنى الحكومه، و هو لا- ينطبق على المقام، إذ الاستفادة من المفهوم أولاً- عدم وجوب التبين عن خبر العادل، و يستكشف منه أنّ الشارع قد اعتبره علماً فلا معنى للحكومه بمعنى خروج خبر العادل عن التعليل موضوعاً بلحاظ عدم وجوب التبين عنه، إذ المفروض أنّ عدم وجوب التبين عن خبر العادل هو الاستفادة من المفهوم أولاً ثمّ يستكشف منه أنّ الشارع قد اعتبره علماً، فكيف يمكن الالتزام بأنّه خارج عن عموم التعليل

ص: ١٩٣

١- ١) الوسائل ٢٥: ٣٦٥ / أبواب الأشربه المحرمه ب ٢٨ ح ١ (باختلاف يسير)

٢- ٢) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا»

موضوعاً فلا يجب التبين عنه.

وإن شئت قلت: إنّ الحكومه إنّما هي فيما إذا كان لسان الدليل الحاكم نفى الموضوع و كان الغرض منه نفى الحكم كما في قوله (عليه السلام): «لا-ربا بين الوالد و الولد» و أمّا لو كان لسان الدليل نفى الحكم من أول الأمر فليس هناك حكومه بل تخصيص لا محاله كما لو كان لسان الدليل هكذا: لا يحرم الربا بين الوالد و الولد فإنه مخصص لأدله حرمة الربا لا أنه حاكم عليها، و المقام من هذا القبيل بعينه، إذ الاستفادة من المفهوم أولاً عدم وجوب التبين عن خبر العادل و يستكشف منه حجّيته و أنه اعتبر علماً فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خبر غير علمي لا أنه حاكم عليه، و المفروض عدم إمكان الالتزام بالتخصيص لكون ظهور العام أقوى من ظهور القضيّه الشرطيه في المفهوم، بل التعليل بنفسه آب عن التخصيص في نفسه، و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا بِحُورٍ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» فيكون التعليل مانعاً عن انعقاد الظهور للقضيّه الشرطيه في المفهوم.

### أقسام الحكومه

هذا ملخص الاشكال الذي ذكره بعض الأعظم (1) بتوضيح منّا، و الانصاف أنه كلام علمي دقيق و إن كان غير تام، إذ يمكن الجواب عنه بأنّ الحكومه على قسمين:

القسم الأول: هو ما ذكر في الاشكال و هو أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له بالتصرّف في الموضوع تضييقاً أو توسعه بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم و قد ذكر أمثله، و هذا النوع من الحكومه إنّما هو فيما إذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد كالخمر في قوله (عليه السلام):

ص: ١٩٤

«الفَقَّاعُ خمر استصغره الناس» (١)، و كذا الرِّبَا بين الوالد و الولد، فإنَّ الفَقَّاعَ ليس من أفراد الخمر بالوجدان فكيف يمكن التعبد بأنَّه خمر مع قطع النظر عن الأثر الشرعى، و كذا الرِّبَا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد و الولد بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بأنَّه لا ربا بينهما مع قطع النظر عن الأثر الشرعى، فلا محاله يكون التعبد ناظراً إلى الأثر الشرعى الثابت للموضوع فيثبته لغيره كما فى قوله (عليه السلام): «الفَقَّاعُ خمر» أو ينفيه عن بعض مصاديقه كما فى قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (٢) غايه الأمر أن إثبات الأثر و نفيه إنَّما هو بلسان نفي الموضوع و إثباته.

القسم الثانى من الحكومه: ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعى فيتعبد بموضوع و لو لم يكن له أثر شرعى أصلاً كالعلم فإنَّه يصح أن يعتبر الشارع أماره غير علميه علماً و إن لم يكن للعلم أثر شرعى أصلاً، فيترب على الأماره الآثار العقليه للعلم من التنجيز و التعدير، و المقام من هذا القبيل فإنَّه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أنَّ خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمه بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، و هو من الحكومه بهذا المعنى الثانى لا بمعنى أنَّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعى و هو عدم وجوب التبين عنه فإنَّه ليس من آثار العلم بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره، و من هذا النوع من الحكومه حكومه الأمارات على الأصول العمليه و حكومه قاعده الفراغ و التجاوز على الأصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيه، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الأثر

ص: ١٩٥

و هو عدم وجوب التبين فلاحظ و تأمل.

و قد يستشكل أيضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل: بأن المفهوم متفرع على المنطوق و مترتب عليه، لأنّ دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى فرع دلالته على المعنى المطابقى كما هو ظاهر، فالمفهوم متأخر رتبه عن المنطوق تأخر المعلول عن علته، و حيث إنّ المنطوق متأخر رتبه عن التعليل لكونه معلولاً له فلا يعقل أن يكون المفهوم حاكماً على التعليل، إذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبه لا يمكن أن يكون حاكماً عليه.

و هذا الاشكال مردود بوجوده:

الأول: أنّ تأخر المفهوم عن المنطوق إنّما هو فى مقام الكشف و الدلالة، بمعنى أنّ دلالة القضية على المفهوم متأخره رتبه عن دلالتها على المنطوق، و أمّا نفس المفهوم فليس متأخراً عن المنطوق. و بعبارة أخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق، و بعبارة ثالثة واضحة: حجّيه خبر العادل ليست متأخره عن عدم حجّيه خبر الفاسق بل المتأخر كشف القضية عن حجّيه خبر العادل عن كشفها عن عدم حجّيه خبر الفاسق، و الحاكم على التعليل إنّما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبه عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل و ما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق.

الثانى: أنّه لو سلّم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق كان ذلك مانعاً عن الحكمه بالمعنى الأوّل، و هى أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له، باعتبار أنّ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبه لا يعقل أن يكون شارحاً له. و أمّا الحكمه بالمعنى الثانى، و هى أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم بالتعبد فلا- مانع منها، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبه لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد كما هو واضح.

الثالث: أنه لو سلم كون التأخر الرتبي مانعاً عن الحكومه بكلاً معنيها فأنما هو فيما إذا كان التعليل مولوياً، بأن يكون المراد منه حرمة إصابه القوم بجهاله. و أما إذا كان التعليل إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل فلا- مانع من كون المفهوم حاكماً عليه، إذ بعد حجّيه خبر العادل كان العمل به مأموناً من العقاب و كان خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وقد ذكرنا سابقاً (١) أن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و منها التعليل فى آيه النبأ إرشاد إلى حكم العقل.

الوجه الثانى من الاشكال على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنه إن أريد بالتبين المذكور فى الآيه خصوص العلم فيكون العمل به لا بخبر الفاسق، إذ مع العلم الوجدانى كان ضم خبر الفاسق إليه من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الانسان، و حيث إنّ العمل بالعلم الوجدانى واجب عقلاً- كان الأمر به فى الآيه الشريفه إرشاداً إليه لا محاله، و لا يستفاد المفهوم من الأمر الارشادى، فلا مفهوم للآيه الشريفه، و إن أريد بالتبين مجرّد الوثوق يقع التناقى بين المفهوم و المنطوق بمعنى عدم إمكان العمل بهما معاً، إذ مقتضى المنطوق حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، بأن يكون متحرزاً عن الكذب و إن لم يكن عادلاً، و مقتضى المفهوم حجّيه خبر العادل و إن لم يحصل الوثوق به كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب، و العلماء بين من اعتبر العداله فى حجّيه الخبر و لم يكتف بمجرّد الوثوق، و بين من اعتبر الوثوق و لم يعمل بخبر العادل الذى لا يوجب الوثوق كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب. فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق و العمل بخبر العادل و إن لم يوجب الوثوق بمقتضى المفهوم إحداث لقول ثالث. و هذا هو المراد من عدم إمكان العمل بالمنطوق و المفهوم

ص: ١٩٧

معاً، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما، ولا ينبغي الشك في أن المتعين هو رفع اليد عن المفهوم لأنه مترتب على المنطوق و متفرع عليه فلا يمكن الأخذ به مع رفع اليد عن المنطوق، فتكون النتيجة أنه لا مفهوم للآية المباركة على كلا التقديرين.

و هذا الاشكال غير وارد على الاستدلال بالآية، سواء كان المراد من التبين هو خصوص العلم أو مجرد الوثوق، و ذلك لأنه إن كان المراد منه خصوص العلم لا- يلزم منه انتفاء المفهوم، إذ ليس في الآية أمر بالعمل بالعلم ليكون إرشاداً إلى حكم العقل، بل أمر بتحصيل العلم عند إرادته العمل بخبر الفاسق، و مفهومه عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر العادل، و لازمه حجّيه خبر العادل و هو المطلوب.

و إن كان المراد مجرد الوثوق لا يلزم التنافي بين المنطوق و المفهوم أصلاً، إذ مقتضى المنطوق حجّيه خبر الفاسق الموثوق به كما ذكر و لا كلام فيه، و مقتضى المفهوم حجّيه خبر العادل و إن لم يوجب الوثوق كما إذا عرض الأصحاب عنه.

فإن قلنا بأن إعراض المشهور لا يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه و لا عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار على ما اخترناه أخيراً (١)، فلا محذور حينئذ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه، ويحكم بحجّيه خبر العادل و لو مع إعراض المشهور عنه.

و إن قلنا بأن إعراض المشهور يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه، و اعتمادهم يوجب الانجبار كما هو المشهور، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم و يقيّد بما إذا لم يكن معرضاً عنه عند الأصحاب، و ليس فيه تناف بين المنطوق و المفهوم و لا إحداث قول ثالث.

ص: ١٩٨

هذا كله مضافاً إلى أنه ليس المراد من التبين خصوص العلم و لا خصوص الوثوق، بل المراد منه هو الجامع الأعم منهما، على ما سيحىء تحقيقه قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث من الاشكال: أنّ مورد الآيه هو الاخبار بارتداد بنى المصطلق، و لا إشكال فى عدم صحّه الاعتماد على خبر العدل الواحد فى ارتداد شخص واحد فضلاً عن ارتداد جماعه، فلو كان للآيه الشريفه مفهوم لزم خروج المورد، و هو أمر مستهجن لا يمكن الالتزام به، فيستكشف من ذلك أنه لا مفهوم لها.

و أجاب عنه شيخنا الأنصارى (٢) (قدس سره) بما حاصله: أنّ الموضوع لوجوب التبين عن النبأ هو طبيعى الفاسق، فيشمل الواحد و الاثنين و الأكثر، ما لم يصل إلى حدّ التواتر، فيكون الموضوع فى المفهوم أيضاً طبيعى العادل، و إطلاقه و إن كان يشمل الواحد و الأكثر، إلّا أنه يرفع اليد عن الاطلاق فى خصوص المورد و يقيد بالمتعدد، و ليس فيه خروج المورد عن المفهوم.

و أورد عليه بعض الأعاضم (٣) بأنّه إن كان التبين بمعنى العلم، كان العمل به واجباً عقلاً، فيكون الأمر به إرشادياً لا مفهوم له على ما تقدّم (٤)، و إن كان بمعنى الوثوق لزم خروج المورد من منطوق الآيه، ضروره عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به فى الارتداد، و خروج المورد أمر مستهجن كما تقدّم.

و فيه أولاً: ما تقدّم من أنه لو كان المراد من التبين هو العلم لا يلزم كون

ص: ١٩٩

١-١) فى آخر الصفحه

٢-٢) فرائد الأصول ١: ١٧٢

٣-٣) لاحظ نهايه الأفكار ٣: ١١٧

٤-٤) فى الوجه الثانى من الإشكال

الأمر في الآيه إرشادياً، إذ الواجب عقلاً هو العمل بالعلم، و المستفاد من الآيه هو تحصيل العلم لا العمل به.

و ثانياً: أنّ التبين المذكور في الآيه ليس بمعنى العلم ليلزم كون الأمر إرشادياً، و لا- بمعنى الوثوق ليلزم خروج المورد عن المنطوق، بل المراد منه المعنى اللغوي و هو الظهور، كما يقال إنّ الشيء تبين إذا ظهر، فالأمر بالتبين أمر بتحصيل الظهور و كشف الحقيقه في النبأ الذي جاء به الفاسق، و هو كناية عن عدم حجّيه خبر الفاسق في نفسه، فيجب عند إرادته العمل بخبره تحصيل الظهور و كشف الواقع من الخارج. و من الظاهر أنّ ظهور الشيء بطبعه إنّما هو بالعلم الوجداني، و أمّا غيره فيحتاج إلى دليل يدل على تنزيله منزله العلم، و مفهوم الآيه عدم وجوب التبين في خبر العادل، فيدل بالملازمه العرفيه على حجّيته، فيكون ظاهراً بنفسه بلا احتياج إلى تحصيل الظهور من الخارج، فلو كنّا نحن و الآيه الشريفه لم نعمل بخبر الفاسق في شيء من الموارد بمقتضى المنطوق، و عملنا بخبر العادل في جميع الموارد بمقتضى المفهوم. إلّا أنّه في كل مورد ثبتت حجّيه خبر الثقة فيه كما في الأحكام الشرعيه، إذ قد ثبتت حجّيته فيها بالسيره القطعيه الممضاه عند الشارع، على ما سيجيء الكلام فيها قريباً (1) إن شاء الله تعالى، بل في الموضوعات أيضاً إلّا فيما اعتبرت فيه البيئه الشرعيه، كما في موارد الترافع مثلاً.

فيستكشف من دليل حجّيه خبر الثقة أنّ الشارع قد اعتبره ظهوراً، فلا يلزم منه رفع اليد عن المنطوق، لأنّ مفاد المنطوق تحصيل الظهور عند العمل بخبر الفاسق، و بعد كون خبر الثقة حجّيه في مورد بحكم الشارع يحصل الظهور به في ذلك المورد، و في كل مورد ثبت من الشرع اعتبار البيئه الشرعيه و عدم

ص: ٢٠٠



جواز الاعتماد على خبر العدل الواحد فيه، فضلاً عن خبر الثقة غير العادل، كما في موارد الترافع، و في الاخبار عن مثل الارتداد يستكشف منه أنّ الشارع لم يعتبر خبر العدل الواحد فيه ظهوراً، فيلزم تقييد المفهوم الدال على حجّيه خبر العادل على الاطلاق بما إذا كان متعدداً، كما ذكره الشيخ (قدس سره).

فتحصّل: أنّ عدم صحّحه الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في مورد الآيه - و هو الاخبار عن الارتداد - إنّما هو لدليل دلّ على اعتبار البينه الشرعيه في مثله، فيستكشف منه أنّ الشارع لم يعتبره ظهوراً، فليس فيه خروج عن المنطوق، بل مطابق للمنطوق، و كذا عدم صحّحه الاعتماد في المورد على خبر العدل الواحد إنّما هو لما دلّ على اعتبار البينه الشرعيه، فيكون تقييداً للمفهوم بالدليل الخارج لا رفع اليد عن المفهوم، فلا يكون هناك خروج المورد عن المنطوق و لا عن المفهوم.

### إشكالان على أصل حجّيه خبر الواحد

ثمّ إنّّه قد استشكل على حجّيه خبر الواحد باشكالين لا اختصاص لهما بالاستدلال بآيه النبأ، بل يجريان على تقدير الاستدلال بغيرها أيضاً من الأدله التي أقيمت على حجّيه خبر الواحد، و نذكرهما هنا استغناءً عن ذكرهما عند التعرض لباقي الأدله:

الاشكال الأوّل: أنّه لو كان خبر الواحد حجّيه لزم منه عدم حجّيته، إذ من جمله الخبر نقل السيّد المرتضى (قدس سره) الاجماع على عدم حجّيه الخبر (1)، و يكون حجّيه على الفرض و لزم من حجّيته عدم حجّيه الخبر. و هذا الاشكال مردود بوجوه:

الأوّل: أنّ خبر السيّد حدسى، و قد تقدّم في بحث الاجماع المنقول أنّه لا

ص: ٢٠١

ملازمه بين حجّيه الخبر الحسى و الخبر الحدسى (١).

الثانى: أنّ نقله معارض بنقل الشيخ (قدس سره) الاجماع على حجّيه الخبر (٢)، فيسقطان، لأنّ أدله الحجّيه غير شامله للمعارضين، لعدم إمكان التعبد بالمتناقضين.

الثالث: أنّه يستحيل شمول أدله الحجّيه لخبر السيّد (قدس سره) إذ يلزم من وجوده عدمه، لأنّه لو كان خبر السيّد حجّيه لزم منه عدم حجّيه كل خبر غير علمى، و بما أنّ خبر السيّد (قدس سره) بنفسه غير علمى، لزم كونه غير حجّيه، فيلزم من حجّيه خبر السيّد عدم حجّيته، و ما لزم من وجوده عدمه محال، بداهه استحاله اجتماع النقيضين.

الرابع: أنّه مع الاغماض عن جميع ما تقدّم، دليل الحجّيه غير شامل لخبر السيّد (قدس سره) قطعاً، لدوران الأمر بين دخوله فى أدله الحجّيه و خروج ما عداه، و بين العكس، و الثانى هو المتعين، لأنّ الأوّل يستلزم أبشع أنواع تخصيص الأكثر المستهجن، و هو التخصيص إلى الواحد، و من الواضح أنّه لا يحتمل أن يكون المراد من مفهوم آيه النبأ و آيه السؤال و آيه النفر و غيرها من أدله حجّيه الخبر خصوص خبر السيّد (قدس سره) كيف و هو مستلزم لبشاعه أخرى غير تخصيص الأكثر المستهجن، و هى بيان أحد النقيضين بذكر النقيض الآخر، أى بيان عدم حجّيه الخبر بعنوان حجّيه الخبر، و فيه من القبح ما لا يخفى.

و دعوى أنّ الأمر دائر بين شمول أدله الحجّيه لخبر السيّد (قدس سره) و الأخبار المتحققه قبله، و بين شمولها لجميع الأخبار ما عدا خبر السيّد (قدس سره) باعتبار أنّ أدله الحجّيه تشمل خبر السيّد (قدس سره) من حين تحقّقه،

ص: ٢٠٢

١-١) تقدّم فى ص ١٥٦ و ١٥٧

٢-٢) عدّه الأصول ١: ٣٣٧

و شمولها له من ذلك الحين إنما يمنع من شمولها للأخبار المتحققه بعده لا الأخبار المتحققه قبله، فأنها كانت مشموله لأدله الحجّيه في زمان لم يتحقق خبر السيّد (قدس سره) فيه، فهو غير مانع عن شمولها لها، فلا يلزم من دخول خبر السيّد (قدس سره) في أدله الحجّيه تخصيص الأكثر المستهجن.

مدفوعه أولاً: بأنّ المحكى بخبر السيّد (قدس سره) عدم حجّيه طبعي خبر الواحد في الشريعه المقدّسه، لا خصوص الأخبار المتأخره، فنفس خبر السيّد (قدس سره) و إن كان متأخراً عن الأخبار المتحققه قبله، إلّا أنّ الذي يخبر به السيّد (قدس سره) هو عدم حجّيه الخبر في الشريعه مطلقاً، لا خصوص الأخبار المتأخره، فلو كان خبر السيّد (قدس سره) مشمولاً لأدله الحجّيه لزم منه عدم حجّيه غيره من الأخبار مطلقاً، متقدمه كانت أو متأخره، وهذا هو التخصيص المستهجن. ولا يحتمل أن يكون مفاد خبر السيّد (قدس سره) عدم حجّيه الخبر من حين صدوره لا- الأخبار الصادره قبله، و إلّا كان نسخاً، فلا يكون حجّه بلا خلاف و إشكال، إذ من المعلوم عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد.

و ثانياً: بأننا نقطع بعدم الفرق بين الأخبار المتقدمه و المتأخره، و أنّ ملاك الحجّيه في الأخبار المتقدمه على خبر السيّد (قدس سره) بعينه موجود في الأخبار المتأخره عنه، فالتفصيل بين الأخبار المتقدمه و المتأخره فاسد قطعاً، فإذن يدور الأمر بين أن يكون خبر السيّد (قدس سره) مشمولاً لأدله الحجّيه دون غيره، و أن يكون غيره حجّه دونّه، و لا- خفاء في أنّ الأول من التخصيص المستهجن، فتعيّن الثاني.

ثمّ إنّّه قد استشكل بعض الأعظم (1) على شمول أدله الحجّيه لخبر السيّد

ص: ٢٠٣

الوجه الأول: أنّ الموضوع في أدله الحجّيه هو الخبر الذي شكّ في كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، إذ لا معنى لحجّيه الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع أو مع العلم بكونه غير مطابق له، وعليه فكل خبر كان مفاده حجّيه الخبر كخبر الشيخ (قدس سره) أو عدم حجّيه الخبر كخبر السيّد (قدس سره) لا يكون مشمولاً لأدله الحجّيه، إذ لازم كونه مشمولاً لها أن يكون مشكوك المطابقه للواقع، وحيث إنّ مفاده نفس حجّيه الخبر أو عدم حجّيته، لزم فرض الشك في الحجّيه في رتبه سابقه على شمول أدله الحجّيه، و من الواضح أنّ الشك في شيء في رتبه متأخره عن ذلك الشيء، و لذا نقول إنّ الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، إذ الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي متأخر الحكم عن موضوعه، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي متأخر العارض عن معروضه، إذ لو لم يكن في الواقع شيء لم يمكن الشك في تعيينه، فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتين.

و كذا في المقام كان الشك في الحجّيه متأخراً عن الحجّيه تأخر العارض عن المعروض، و حيث إنّ الشك في الحجّيه سابق رتبه على شمول أدله الحجّيه، لما تقدّم من أنّ الموضوع في أدله الحجّيه هو الخبر المشكوك في كونه مطابقاً للواقع، فيلزم أن تكون الحجّيه في رتبه سابقه على شمول أدله الحجّيه، و المفروض أنّ الحجّيه مستفاده منها، فيلزم كون الحجّيه متقدمه و متأخره، و هو محال.

و بعبارة أخرى: شمول إطلاق أدله الحجّيه لخبار السيّد (قدس سره) بعدم حجّيه الخبر أو لخبار الشيخ (قدس سره) بحجّيته يستلزم شمول الاطلاق لمرتبه الشك في مضمون نفسها، إذ التعبد بالحجّيه لخبار الشيخ بها أو بعدم

الحجّيه لاخبار السيّد به إنّما هو في ظرف الشك في الحجّيه الذي هو عين الشك في مضمون أدله الحجّيه، و من المعلوم استحاله شمول إطلاق دليل لمرتبته الشك في مضمون نفس هذا الدليل. و إن شئت قلت: إنّهُ يلزم التعيّد بالحجّيه مع التحفّظ بالشك فيها أو يلزم التعبد بشمول إطلاق أدله الحجّيه مع التحفّظ بالشك في مضمونها، و هو واضح البطلان. هذا ملخّص ما ذكره من الاشكال الأوّل بتوضيح منّا.

و فيه أوّلاً: النقص بما إذا أخبر كاذب بعدم حرمة الكذب في الشريعة، فإنّه لا إشكال في شمول أدله حرمة الكذب لهذا الخبر، مع أنّ المحذور المذكور - على تقدير تماميته - يجرى فيه أيضاً، فيقال إنّ شمول إطلاق أدله حرمة الكذب لهذا الخبر الذي مفاده عدم حرمة الكذب في الشريعة متوقف على كون الخبر المذكور كاذباً في رتبته سابقه على أدله حرمة الكذب، و كذبه عبارته عن حرمة الكذب في الشريعة، إذ مفاده عدم حرمة الكذب، و المفروض أنّ حرمة الكذب مستفاده من نفس هذه الأدله.

و ثانياً: الحل بأنّ الاطلاق عبارته عن رفض القيود و إلغائها، لا الأخذ بجميع القيود، فإنّ مفاد إطلاق قولنا: الخمر حرام، أنّ الخمر بلا لحاظ كونه أحمر أو أسود و غيرهما من الخصوصيات حرام، لا أنّ الخمر بقيد كونه أحمر و بقيد كونه أسود حرام، و هكذا بالنسبه إلى سائر ما يتصور له من الخصوصيات، فلا يلزم في شمول إطلاق أدله الحجّيه لخبر السيّد (قدس سره) أو لخبر الشيخ (قدس سره) لحاظ ما فيهما من الخصوصيه، كى يلزم المحذور المذكور، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الجهه.

الوجه الثاني من الاشكال: أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، إذ على تقدير شمول أدله الحجّيه لما سوى خبر السيّد (قدس سره) من الأخبار يكون خبر السيّد خارجاً موضوعاً، لأنّنا نقطع حينئذ

بعدم مطابقه خبر السيد (قدس سره) للواقع، باعتبار أنّ شمولها لغير خبر السيد (قدس سره) من الأخبار ملازم لعدم كون خبر السيد (قدس سره) مطابقاً للواقع، فيكون خارجاً عن أدله الحجّيه من باب التخصص، لما ذكرناه من أنّ الموضوع في أدله الحجّيه هو الخبر المشكوك مطابقته للواقع. وهذا بخلاف شمول إطلاق أدله الحجّيه لخبر السيد (قدس سره) فأنّه لا يوجب القطع بعدم مطابقه غيره من الأخبار للواقع، إذ ليس مفادها حجّيه الخبر كى يلزم من شمول أدله الحجّيه لخبر السيد (قدس سره) القطع بعدم مطابقتها للواقع، بل مفادها أمور مختلفه من وجوب شيء و حرمة شيء آخر، و جزئيه شيء للصلاه مثلاً و شرطيه شيء آخر لها. و هكذا، و لا ريب في وجود الشك في هذه الأمور و لو مع القطع بحجّيه خبر السيد (قدس سره)، فخرجها عن أدله الحجّيه يكون من باب التخصيص لا محاله، و إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصص تعيّن الالتزام بالثاني.

### دوران الأمر بين التخصيص و التخصص

و هذا الوجه أيضاً غير تام، لأنّ تقديم التخصص على التخصيص - عند دوران الأمر بينهما - إنّما هو في خصوص باب المعارضه بين الدليلين، سواء كان التنافي بين مدلوليهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه و الآخر على وجوب صلاه الظهر، فإنّه و إن لم يكن بينهما تناف بالذات، لا يمكن وجوب صلاه الجمعه و الظهر معاً، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً من الخارج بعدم وجوب صلاتين، فلاجل هذا العلم الاجمالي يحصل التنافي و التكاذب بينهما بالعرض.

و بالجملة: إذا وقع التعارض بين دليلين أو أصليين، و كان الأخذ بأحدهما موجباً لخروج الآخر عن دليل الحجّيه من باب التخصص، و الأخذ بالآخر مستلزماً لخروج الأوّل عنه بالتخصيص، كان المتعيّن هو الأخذ بالأوّل، و الالتزام

بالتخصص، عملاً بأصالة العموم أو الاطلاق، كما في التعارض بين الأصل السببي و الأصل المسيبي، فإنّ جريان الأصل السببي يرفع الشك عن المسبب فيكون خارجاً عن أدله الأصول من باب التخصص، بخلاف جريان الأصل المسيبي فإنّه لا يرفع الشك عن السبب، فيكون مورده خارجاً عن أدله الأصول من باب التخصص لا- محاله، فإذا شككنا في طهاره الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهاره، كان جريان استصحاب الطهاره في الماء موجباً لرفع الشك عن نجاسه الثوب بالتعبد الشرعي، فيخرج عن أدله الاستصحاب كقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» (1) من باب التخصص، بخلاف جريان استصحاب النجاسه في الثوب، فإنّه لا يرفع الشك عن طهاره الماء، فيكون خروجه عن أدله الاستصحاب من باب التخصص. و كذا الحال في سائر موارد دوران الأمر بين التخصص و التخصص عند تعارض الأدله الاجتهاديه أو الأصول العمليه.

و هذا بخلاف المقام، فإنّه لا تنافي بين خبر السيّد (قدس سره) و غيره من الأخبار بما لهما من المدلول، لا بالذات كما هو ظاهر، لعدم التنافي بين عدم حجّيه غير خبر السيّد من الأخبار و بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر و غيرهما ممّا هو مفاد الأخبار، و لا بالعرض لعدم علم إجمالي لنا بعدم مطابقه أحدهما للواقع، إذ يمكن أن لا- تكون الاخبار حجّه و مع ذلك كان مفادها من الوجوب و الحرمة و غيرهما ثابتاً في الشريعه المقدّسه، فلا- تنافي بين خبر السيّد (قدس سره) و غيره من الأخبار من حيث المدلول، لا بالذات و لا بالعرض، إنّما التنافي بينهما من حيث شمول دليل الحجّيه لهما، لأنّ مفاد خبر السيّد عدم حجّيه غيره من الأخبار، فلا يمكن الالتزام بحجّيته و حجّيه غيره، و في مثله لا

ص: ٢٠٧

وجه لتقديم التخصص على التخصيص، بل المتعين هو العكس، و الوجه في ذلك أن مرجع تقديم التخصص على التخصيص إلى التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق، كما مرّت الاشاره إليه. و في المقام لا يمكن التمسك بأصالة العموم، لأنّ خبر السيّد الدال على عدم حجّيه الاخبار يكون قرينه عرفيه على التخصيص.

و بعبارة أخرى: كان خبر السيّد شارحاً للمراد من العموم، فيكون حاكماً على أصالة العموم أو الاطلاق حكومه القرينه على ذبيها، فلا يبقى شك في التخصيص كى يتمسك بأصالة الاطلاق. و نظير المقام ما إذا وردت روايه دالّه على وجوب شىء مثلاً، و وردت روايه أخرى داله على عدم حجّيه الروايه الأولى، فأنّه لا ينبغي الاشكال فى الأخذ بالروايه الثانيه الداله على عدم حجّيه الروايه الأولى، و إن لزم منه التخصيص فى أدله حجّيه الخبر، و لا يؤخذ بالروايه الأولى و إن كان الالتزام بدخولها تحت أدله الحجّيه يوجب القطع بعدم مطابقه الروايه الثانيه للواقع، فتخرج عن أدله الحجّيه بالتخصص، و ذلك لأنّ الروايه الثانيه الداله على عدم حجّيه الروايه الأولى شارحه لأدله الحجّيه، و قرينه عرفيه على المراد منها، فهى حاكمه على أصالة العموم أو الاطلاق فى أدله الحجّيه. و المقام من هذا القبيل بعينه فلاحظ و تأمل.

### الاشكال الثانى فى حجّيه الخبر مع الواسطه

الاشكال الثانى على حجّيه خبر الواحد الذى لا اختصاص له بالاستدلال بآيه النبأ، بل يجرى على الاستدلال بجميع الأدله التى أقيمت على حجّيه الخبر: هو ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) و هو مختص بالأخبار الحاكيه لقول الإمام (عليه السلام) بالواسطه، و يقوّر بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه، فلا بدّ من إحراز الموضوع ليحرز فعليه الحكم، و فى المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو

ص: ٢٠٨



خبر الكليني (قدس سره) أو الشيخ (قدس سره) أو غيرهما ممن هو في آخر سلسله الرواه فيحكم بحجّيته بمقتضى أدله حجّيه الخير. و أمّا خبر من يروى عنه الكليني (قدس سره) و خبر من تقدّمه من الرواه إلى أن ينتهى إلى المعصوم (عليه السلام) ، فهو غير محرز لنا بالوجدان بل يحرز بالحكم بحجّيه خبر الكليني (قدس سره) فهو متأخر عن الحكم بالحجّيه، فكيف يحكم عليه بهذا الحكم، فإنّه من تأخر الموضوع عن حكمه. و بعبارة أخرى: إنّ موضوع كل حكم متقدم عليه رتبه، لاستحاله فعلية الحكم بلا- فعلية موضوعه فيستحيل أن يكون حكم موجباً لا-حراز موضوعه، فإذا فرض أنّ حكماً أوجب إحراز موضوع امتنع ثبوت ذلك الحكم له، ففي المقام يحرز خبر من تقدّم على الكليني (قدس سره) بحجّيه خبر الكليني، فيمتنع أن يحكم عليه بالحجّيه، و إلّا لزم تأخر الموضوع عن الحكم.

و يمكن الجواب عن هذا الاشكال أولاً: بالنقض بالاقرار بالاقرار، فإنّه يحكم بنفوذ إقراره الفعلي بمقتضى قاعده الاقرار، و يثبت به إقراره الأول ثمّ يحكم بمقتضاه، و بالبينه على البينه، فإنّه يحكم بحجّيتها بمقتضى أدله حجّيه البينه، و بها تثبت البينه المشهود بها ثمّ يحكم بحجّيتها.

و ثانياً: بالحل، و هو أنّه ليس هنا حكم شخصي لموضوعات متعدده كان إحراز بعضها مستنداً إلى ثبوت ذلك الحكم لبعض آخر منها حتّى يتوجه الاشكال المذكور، فإنّ حجّيه الخير مجعوله بنحو القضيه الحقيقيه، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعيه، و هي منحلّه إلى أحكام متعدده حسب تعدد الموضوع، على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيه، فلا محذور في أن يكون ثبوت الحجّيه لخبر الكليني (قدس سره) موجباً لا-حراز خبر من يروى عنه الكليني (قدس سره) فيرتب عليه فرد آخر من الحجّيه، لا عين الحجّيه الثابته لخبر

الكلينى (قدس سره) التى بها أحرز هذا الخبر، و هكذا الحال بالنسبه إلى آخر سلسله الرواه، و كذا الحال فى الاقرار بالاقرار و البيئه على البيئه، و لا حاجه إلى الاعاده.

الوجه الثانى: أنّ التعبد بحجّيه الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن الحجّيه، ليصحّ التعبد بها بلحاظه، فإنّ التعبد بحجّيه الخبر - فيما لم يكن المخبر به حكماً شرعياً و لا ذا أثر شرعى - لغو محض، و عليه فدلّيل الحجّيه لا يشمل مثل إخبار الشيخ عن خبر المفيد، لأنّ المخبر به و هو خبر المفيد ليس حكماً شرعياً و لا ذا أثر شرعى، مع قطع النظر عن دليل الحجّيه، و هذا الاشكال جارٍ فى إخبار جميع سلسله الرواه إلّا الأخير الذى ينقل عن المعصوم (عليه السلام)، فإنّ المخبر به فى خبره هو قول المعصوم (عليه السلام) فلا محاله يكون حكماً شرعياً من وجوب أو حرمة أو غيرهما، كما هو ظاهر.

و هذا الاشكال ساقط من أساسه على المختار من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو الكاشفيه و الطريقيه بتتميم الكشف، بمعنى أنّ الشارع يعتبر الكاشف الناقص كاشفاً تاماً، و الأماره غير العلميه علماً، إذ عليه يكون التعبد ناظراً إلى نفس الطريقيه و الكاشفيه، بلا حاجه إلى كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى.

نعم، لو قلنا بأنّ المجعول فى باب الطرق هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، يتوجّه الاشكال بأنّ التنزيل المذكور متوقف على أن يكون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، و إلّا فلا معنى لتنزيله منزله الواقع. و سيجىء الجواب عن الاشكال على هذا المسلك قريباً.

و أمّا على المسلك المختار من أنّ المجعول هو الطريقيه و الكاشفيه، فلا حاجه

إلى اعتبار كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، إذ التعبد ناظر إلى نفس الطريقيه و الكاشفيه لا إلى المؤدى، غاية الأمر أنه يلزم أن لا يكون التعبد المذكور لغواً كى يستحيل صدوره من الحكيم. و التعبد بحجّيه اخبار الوسائط لا يكون لغواً، لوقوع الجميع فى سلسله إثبات قول المعصوم (عليه السلام) و هذا المقدار كافٍ فى صحّته التعبد بحجّيه اخبار الوسائط، فلا ملزم لاعتبار كون المخبر به فى كل خبر حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى. و أمّا على المسلك المعروف من أن المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، فيمكن الجواب عن الاشكال المذكور بوجه:

الأول: أن القضية طبيعیه قد حكم فيها بلحاظ طبيعیه الأثر، و ليس المراد هو الطبيعى المعقولى بمعنى طبيعیه بشرط لا، كقولنا الانسان نوع حتّى لا يسرى الحكم من طبيعیه إلى الأفراد، بل المراد هو الطبيعى الأصولى بمعنى طبيعیه بشرط الوجود السعى، فيسرى الحكم إلى الأفراد، فلا مانع من شمول دليل الحجّيه لخبر الشيخ عن المفيد (قدس سره)، مع كون الأثر الشرعى للمخبر به و هو خبر المفيد هو نفس الحجّيه و وجوب التصديق، و هكذا إلى آخر الوسائط.

الثانى: دعوى القطع بتحقيق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الأثر، أى وجوب التصديق بعد تحقّقه بهذا الخطاب، و إن لم يشمل لفظاً لأجل المحذور المذكور.

الثالث: عدم القول بالفصل بين هذا الأثر و سائر الآثار فى وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق بنفس الحكم فى الآيه الشريفه، و إن شئت فعبر بعدم القول بالفصل فى الحجّيه بين الخبر بلا واسطه و الخبر مع الواسطه.

الرابع: - وهو أحسن الوجوه - أنه لم يدل دليل من آيه أو روايه على لزوم كون مؤدى الأماره حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، و إنما نعتبر ذلك من جهه حكم العقل بأن التعبد بأمر لا يكون له أثر شرعى لغو لا يصدر من الحكيم، و يكفى فى دفع محذور اللغو به وقوع الخبر فى سلسله إثبات الحكم الشرعى الصادر من الإمام (عليه السلام). و بعبارة أخرى: يكفى فى حجّيه اخبار الرواه ترتب الأثر الشرعى على مجموعها من حيث المجموع، و لا ملزم لاعتبار ترتب أثر شرعى على كل خبر مع قطع النظر عن خبر آخر، و لا خفاء فى ترتب الأثر على اخبار مجموع الرواه الواقعه فى سلسله نقل قول المعصوم (عليه السلام) (١).

نعم، لو كان فى جملة الرواه الواقعه فى سلسله نقل قوم المعصوم فاسق غير موثوق به أو رجل مجهول الحال، لا يشمل دليل الحجّيه لاخبار بقيه الرواه الواقعه فى تلك السلسله و لو كانوا عدولاً أو ثقات، لعدم ترتب أثر شرعى على المجموع من حيث المجموع أيضاً، إذ خبر الفاسق خارج عن أدله الحجّيه موضوعاً، و بخروجه ينقطع اتصال الاخبار إلى المعصوم (عليه السلام) فلا يقع الباقي من الرواه فى سلسله إثبات قول المعصوم (عليه السلام) فلا يكون مشمولاً لأدله الحجّيه، لعدم ترتب أثر شرعى عليه، فيكون التعبد بحجّيته لغواً.

## ٢- الاستدلال بآيه النفر

و من الآيات التى استدللّ بها على حجّيه خبر الواحد آيه النفر، و هى قوله

ص: ٢١٢

١- ١) نعم، هو أحسن الوجوه و المتعين فى المقام، إذ الوجوه السابقه راجعه إلى التقرير الأوّل من الاشكال و هو الذى يرجع إليه ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) على مختاره من أنّ المجعول فى باب الأمارات هو الكاشفيه و الطريقيه بتتيمم الكشف، بلا فرق بين القول بأنّ المجعول هو الكاشفيه و الطريقيه، و القول بأنّه تنزيل المؤدى منزله الواقع فتأمل

تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

### توقف الاستدلال بالآيه على ثبوت امور ثلاثه

و الاستدلال بهذه الآيه الشريفه يتوقف على إثبات أمور:

أحدها: أن يكون المراد إنذار كل واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموع القوم، ليقال إن إخبار المجموع و إنذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محل الكلام في بحث حججه الخبر، و هذا الأمر ثابت، لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، كما في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (٢) فإنّ المراد منه أن يغسل كل واحد وجهه و يده، لا- أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما أنّ طبع الحال و واقع القضيه أيضاً هو ذلك، لأنّ الطائفة النافره للاتفقه في الدين إذا رجعوا إلى أوطانهم لا يجتمعون بحسب العاده في محل واحد ليرشدوا القوم مجتمعاً، بل يذهب كل واحد منهم إلى ما يخصه من المحل و يرشد من حوله من القوم.

ثانيها: أن يكون المراد من الحذر هو التحفظ و التجنب العملي لا- مجرد الخوف النفساني، و هذا الأمر أيضاً ثابت، لأنّ ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من المهلكه و العقوبه و هو العمل، لا مجرد الخوف النفساني.

ثالثها: أن يكون الحذر و التجنب العملي واجباً عند إنذار المنذر، و هذا الأمر أيضاً ثابت، لأنّ كلمه «لعل» ظاهره في كون ما بعدها غايه لما قبلها، كما يظهر من مراجعه موارد استعمالها، سواء كان استعمالها في مقام الاخبار عن الأمور الخارجيه، كقولك: اشترت داراً لعلّي أسكنها، أو في مقام بيان الأحكام المولويه، و على الثاني فإن كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف كما إذا قيل:

ص: ٢١٣

١- (١) التوبه ٩: ١٢٢

٢- (٢) المائده ٥: ٦

تب إلى الله تعالى لعله يغفر لك، فيستفاد منها حسن تلك الغايه و كونها أمراً مرغوباً فيه، و إن لم يصح تعلق التكليف به، لعدم كونه فعلاً للعبد كى يصح البعث نحوه، و إن كان أمراً قابلاً للتكليف كما إذا قيل: بلغ الأحكام إلى العبيد لعلهم يعملون بها، دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها من الوجوب أو الاستحباب، ضروره أنّ الغايه الموجهه لايجب أمر آخر تكون واجبه بنفسها بطريق أولى، و كذا الحال فى الغايه الموجهه لاستحباب أمر آخر، و حيث إنّ الحذر جعل فى الآيه الشريفه غايه للانذار الواجب فيستفاد منها كونه واجباً لا محاله.

و بعد تماميه هذه الأمور الثلاثه، يظهر أنّ الآيه المباركه تدل على وجوب التحذر العملى عند الانذار، و هذا هو معنى حجّيه الخبر.

### الاشكالات على الاستدلال بالآيه

و الانصاف أنّ دلالة هذه الآيه على حجّيه الخبر أظهر و أتم من دلالة آيه النبأ عليها، و مع ذلك قد أورد على الاستدلال بها بوجه:

الأول: أنّ الآيه وارده لبيان وجوب التفقه و الانذار، لا لبيان وجوب الحذر، و إنّما ذكر الحذر باعتبار كونه فائده من فوائد التفقه و الانذار فلا إطلاق لها بالنسبه إلى وجوب الحذر، و القدر المتيقن منه ما إذا حصل العلم بمطابقه قول المنذر للواقع.

و فيه أولاً: أنّ الأصل فى كل كلام أن يكون فى مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

و ثانياً: أنّ ظاهر الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، و أنّه يجب على طائفه منهم التفقه و الانذار، و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضى وجوب الانذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر - بالفتح - بمطابقه كلام المنذر - بالكسر - للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر

أيضاً في هذا الفرض.

و ثالثاً: أنّ ظاهر الآيه ترتب وجوب الحذر على الانذار، و تخصيص وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لإلغاء عنوان الانذار، إذ العمل حينئذ إنّما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه، غايه الأمر كون الانذار من جمله المقدمات التكوينية لحصول العلم لا- موضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب إلغاء عنوان الانذار لا تقييده بصوره حصول العلم، مع أنّ ظاهر الآيه كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

و رابعاً: أنّه على تقدير تسليم أنّ اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا- إلغاء عنوان الانذار، لا يمكن الالتزام بهذا التقييد، فأنه تقييد بفرد نادر و هو مستهجن.

الاي-يراد الثاني: أنّ الانذار بمعنى التخويف من العقاب إنّما هو وظيفه الواعظ و المفتي، أمّا الواعظ فينذر الناس - كما هو شأنه - بالأمور المسلّمه، فيخوّف الناس من ترك الصلاه مثلاً- بما ورد فيه من العقاب، أو من شرب الخمر كذلك، و لا إشكال في وجوب الحذر عند إنذاره، لكون الحكم معلوماً و مسلماً. و أمّا المفتي فيفتي لمقلّديه بما استنبطه من الواجب و الحرام، و افتاؤه بها إنذار بالدلاله الالتزاميه، و تخويف من العقاب على الترك أو الفعل، و لا شبهه في وجوب الحذر على مقلّديه، لكون فتواه حجّه عليهم، بخلاف نقل الروايه فأنه لا إنذار فيه، إذ ربّما ينقل الراوى مجرد الألفاظ و لا يفهم المعنى لينذر به، و لذا ورد عنهم (عليهم السلام) ربّ حامل فقه غير فقيه أو إلى من هو أفقه منه (1).

ص: ٢١٥

وفيه: أنّ الراوى أيضاً قد ينذر بنقله، كما إذا نقل روايه داله على وجوب شىء أو على حرمة شىء، فإنّ نقل هذه الروايه إنذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، كما فى إفتاء المفتى بوجوب شىء أو حرمة شىء، فيجب الحذر عند نقل هذه الروايه بمقتضى الآيه الشريفه، و تثبت حجّيه غيره من الأخبار التى لا- إنذار فيها لكون الراوى عامياً، أو كان مفاد الروايه حكماً غير إلزامى بعدم القول بالفصل. هذا على تقدير كون الآيه نازله فى مقام التشريع و جعل الحجّيه للخبر، و أمّا بناءً على كونها كاشفه عن حجّيه الخبر السابقه على نزول الآيه و أنّها سيقّت على نحو تكون حجّيه الخبر مفروغاً عنها قبل نزولها كما هو الظاهر، فلا نحتاج إلى التمسك بعدم القول بالفصل، إذ الآيه الشريفه - على هذا التقدير - كاشفه عن حجّيه الخبر على الاطلاق، و أنّ وجوب الحذر عند الانذار إنّما هو من باب تطبيق الكبرى الكليه على بعض المصاديق.

الايراد الثالث: أنّ ظاهر الآيه الشريفه كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار بما تفقّه، لا على مطلق الانذار، فيختص بما إذا أحرز كون الانذار بما تفقّه، أى أحرز كون الخبر مطابقاً للواقع. و الفرق بين هذا الايراد و الايراد الأوّل ظاهر، فإنّ الايراد الأوّل راجع إلى عدم صحّه التمسك باطلاق وجوب الحذر، لعدم كونه وارداً فى مقام البيان، لأنّ الآيه وردت لبيان وجوب التفقه و الانذار لا لبيان وجوب الحذر، فلم تتم مقدّمات الحكمه، بخلاف هذا الايراد فأنّه راجع إلى منع الاطلاق رأساً، باعتبار أنّ وجوب الحذر مقيد بما إذا كان الانذار بما تفقّه فى الدين.

وفيه: أنّ الاخبار بوجوب شىء أو بحرمة شىء لا ينفك عن الانذار بما تفقّه، إذ الاخبار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلاله الالتزاميه، و كذا



الاحبار بالحرمة إنذار بالعقاب على الفعل، كما أنّ الانذار بالعقاب على الترك إخبار بالوجوب، و الانذار بالعقاب على الفعل إخبار بالحرمة بالدلاله الالتزاميه، و أمّا كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء من أنّ مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت شىء أو نفيه، و أمّا كون المحكى عنه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر (١). و بالجملة: الاخبار عن الوجوب و الحرمة إنذار بما تفقّه في الدين دائماً، و إن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

الايراد الرابع: أنّ المأخوذ في الآيه عنوان التفقّه، فيكون الحذر واجباً عند إنذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل إنذار الراوى بما هو راو، فيكون مفاد الآيه حجّيه فتوى الفقيه للعامى لا حجّيه الخبر. و لا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل في المقام، لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر. و إن شئت قلت: إنّ القول بالفصل بين حجّيه فتوى الفقيه و حجّيه الخبر موجود، فلا يدل الدليل على حجّيه فتوى الفقيه على حجّيه الخبر بضميمه عدم القول بالفصل بينهما.

و فيه: أنّ التفقه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه الصعوبه الموجوده في زماننا، فإنّها حصلت من كثره الروايات، و تعارضها في العبادات و قلتها في المعاملات، فالسلف من الرواه كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث و حفظه، لكونهم من أهل اللسان، فكانوا يعرفون معانى كلامهم (عليهم السلام)، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم (عليهم السلام): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا» (٢)، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمه (عليهم السلام)، و إذا ثبتت حجّيه خبر الراوى الفقيه بمقتضى الآيه، ثبتت حجّيه خبر الراوى غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

ص: ٢١٧

١-١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٤ - ٩٧

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١١٧ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢٧

و من الآيات التي استدلت بها على حججه الخبر آيه الكتمان، و هي قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (١) بدعوى الملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب العمل، و إلما لزم كون تحريم الكتمان لغواً، و لذا حكموا بحججه إخبار المرأه عن كونها حاملاً، تمسكاً بقوله تعالى: «وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» (٢).

و فيه: أنه لا ملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول تعبداً في المقام، إذ الموضوع لحرمه الكتمان عام استغراقي، بمعنى حرمه الكتمان على كل أحد، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أن إخبار الجميع مما يوجب العلم كما في الخبر المتواتر، و لا يقاس المقام بحرمه الكتمان على النساء، لأن طريق إحراز ما في الأرحام منحصر في إخبارهن، و إخبار المرأه مما لا يفيد العلم غالباً، فلو لم يكن إخبارها حججه تعبداً، و قيدت بالعلم كان تحريم الكتمان عليها لغواً، فصح دعوى الملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول هناك. بخلاف المقام، فإن حرمه الكتمان فيه إنما هو على علماء اليهود الذين أخفوا على الناس ما كان ظاهراً في التوراه من علامات نبوه نبينا و صفاته (صلى الله عليه و آله) بحيث لو لا كتمانهم لظهر الحق لعامة الناس، فالغرض من تحريم الكتمان إنما هو ظهور الحق و حصول القطع للناس، لا- قبول الخبر تعبداً. و الذي يشهد بما ذكرناه - من أن المراد حرمه كتمان ما هو ظاهر في نفسه لو لا- الكتمان - قوله تعالى في ذيل الآية: «مَنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ» أى أظهرناه لهم. فتحصل: أنه لا ملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول في المقام.

ص: ٢١٨

١-١ (١) البقره ٢: ١٥٩

٢-٢ (٢) البقره ٢: ٢٢٨

إن قلت: مقتضى إطلاق الآيه حرمة الكتمان و لو مع علم المخبر بأن إخباره لا- يفيد العلم للسامع، و لا ينضم إليه إخبار غيره لكتمان، و حرمة الكتمان في هذا الفرض تدل على وجوب القبول، و إلّا لزم كونها لغواً كما في حرمة الكتمان على النساء.

قلت: ظهور الحق للناس و حصول العلم لهم إنّما هو حكمه لحرمة الكتمان، و الحكمه الداعيه إلى التكليف لا- يلزم أن تكون ساريه في جميع الموارد، ألا ترى أنه يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم إذا دعى لذلك بمقتضى قوله تعالى: «و لا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» (١) و لو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثاني إليه، مع أنّ الحكمه في وجوب الشهاده - و هي حفظ حقوق الناس - غير متحققه في هذا الفرض، و كذا الحال في وجوب العده على المطلقه و على المتوفى عنها زوجها و إن كانت عقيماً، مع أنّ الحكمه و هي التحفظ على النسب غير موجوده في مفروض المثال.

و يدل على ما ذكرناه - من أنّ الغرض من حرمة الكتمان في مقام ظهور الحق و حصول العلم به لعامة الناس لا وجوب القبول تعبداً - أنّ مورد الآيه هو نبؤه نبينا (صلّى الله عليه و آله) و من الظاهر عدم حجّيه خبر الواحد في أصول الدين.

#### ٤- الاستدلال بآيه الذكر

و من جمله الآيات: آيه الذكر، و هي قوله تعالى: «فَسِيئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ \* بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ» (٢) و تقريب الاستدلال بهذه الآيه الشريفه هو تقريب الاستدلال بالآيه السابقه، من أنّ وجوب السؤال يدل على وجوب القبول بالملازمه، و إلّا لزم كون وجوب السؤال لغواً.

ص: ٢١٩

١- (١) البقره ٢: ٢٨٢

٢- (٢) النحل ١٦: ٤٣ و ٤٤

و يظهر الجواب عن الاستدلال بهذه الآيه مِمَّا ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالآيه السابقه، فإنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في أنّ الغرض منه حصول العلم لا- التعبد بالجواب. هذا مضافاً إلى أنّ مورد هذه الآيه أيضاً هي النبوه، و المأمورون بالسؤال هم عوام اليهود، و خبر الواحد لا يكون حجّه في أصول الدين كما تقدّم. و لا ينافي ذلك ما في الأخبار من أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمه (عليهم السلام) (١) لأنّ أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، و يختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوه الخاصّه بما وصف الله نبيّه في الكتب السماويه، يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود و النصرى و لا يصح أن يراد في هذا المقام الأئمه (عليهم السلام) لأنّ الإمامه فرع النبوه، فكيف يمكن إثبات النبوه بالسؤال عن الإمام الذي تثبت إمامته بنص من النبي (صلى الله عليه و آله) نعم بعد إثبات النبوه و الإمامه يكون الأئمه (عليهم السلام) أهل الذكر فلا بدّ من السؤال منهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعيه، كما أنّ أهل الذكر في زمان الغيبه هم الرواه بالنسبه إلى الفقهاء، و الفقهاء بالنسبه إلى العوام، و المعنى واحد في الجميع إنّما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد.

## ٥- الاستدلال بآيه الاذن

و من جمله الآيات: آيه الاذن، و هي قوله تعالى: «و يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (٢). و تقريب الاستدلال بها أنّ الله (سبحانه و تعالى) مدح نبيّه (صلى الله عليه و آله) بتصديقه للمؤمنين، و لو لم يكن تصديقهم أمراً حسناً لما مدحه به.

و فيه: أنّه لا ملازمه بين تصديق المخبر و العمل باخباره و ترتيب الأثر

ص: ٢٢٠

١- ١) راجع الوسائل ٢٧: ٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ٧ ح ٣ و ٤ و غيرهما

٢- ٢) التوبه ٩: ٦١

عليه، إذ قد يراد من تصديقه عدم المبادره إلى تكذيبه، و عدم نسبه الكذب إليه بالمواجهه، و هذا أمر أخلاقي دلّ عليه بعض الروايات، كقوله (عليه السلام): «كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه أنّه قال قولاً، و قال لم أقله فصّدقه و كذبهم» (١) و من الظاهر أنّه ليس المراد من التصديق هو العمل بقوله و ترتيب الأثر عليه، و إلما لم يكن وجه لتقديم إخبار الواحد على إخبار الخمسين، مع كونهم أيضاً من المؤمنين. بل المراد اظهار تصديقه و عدم تكذيبه.

و مما يؤيد ذلك: ما فى تفسير على بن إبراهيم القمى (٢) من أنّ الآية الشريفه نزلت فى عبد الله بن نفيل، فأنه كان يسمع كلام النبى (صلى الله عليه و آله) و ينقله إلى المنافقين حتّى أوقف الله نبيّه (صلى الله عليه و آله) على هذه النميمه، فأحضره النبى (صلى الله عليه و آله) و سأله عنها، فحلف أنّه لم يكن شىء ممّا ينم عليه، فقبل منه النبى (صلى الله عليه و آله) فأخذ هذا الرجل يطعن عليه (صلى الله عليه و آله) و يقول: إنّهُ أذن يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أنّى أنتم عليه فقبل، و أخبرته أنّى لم أفعل فقبل، فردّ عليه الله سبحانه بقوله: «قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ» الآية، و من المعلوم أنّ تصديقه (صلى الله عليه و آله) للمناق لم يكن إلّا بمعنى عدم اظهار تكذيبه.

هذا و استشهاد الشيخ (قدس سره) على ما ذكرناه باختلاف السياق، و هو أنّ تعديه كلمه يؤمن بالباء فى الجملة الأولى و باللام فى الجملة الثانية تدل على اختلاف المراد من الإيمان فى المقامين (٣).

ص: ٢٢١

١-١) الوسائل ١٢: ٢٩٥ / أبواب أحكام العشره ب ١٥٧ ح ٤

٢-٢) تفسير القمى ١: ٣٠٠

٣-٣) فرائد الأصول ١: ١٨٤

و فيه: أنَّ الإيمان بمعنى التصديق القلبي، فإن كان متعلقاً بوجود شيء تكون تعديته بالباء، كما في قوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ» الآية (١) وإن كان متعلقاً بقول شخص كانت تعديته باللام كما في قوله سبحانه: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (٢) وحينئذٍ تدل التعدي باللام بالاضافه إلى المؤمنين على إرادته تصديق قولهم، فلا شهادة للسياق على ما ذكر.

لا يقال: على هذا لا يناسب تعديته بالباء في الجملة الأولى، لأنَّ المصدّق به فيها إنّما هو قوله تعالى و إخباره عن نبيمه عبد الله بن نفيل على ما تقدّم.

فإنّه يقال: لما كانت لفظه «الله» علماً لذات الواجب المستجمع لجميع صفات الكمال، فالتصديق بوجوده مستلزم للتصديق بقوله، فجعل المصدّق به ذات الواجب إشاره إلى أنّ الإيمان بوجوده تعالى مستلزم للإيمان بقوله، و لو كانت التعدي باللام كما في الجملة الثانية لم يستفد منها إلا التصديق بقوله فقط. و كيف كان فلا دلالة للآية على حجّيه الخبر.

### الاستدلال على حجّيه الخبر بطوائف من الروايات

و مما استدللّ به على حجّيه الخبر: الروايات الكثيره و قد رتبها الشيخ (قدس سره) (٣) على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية الداله على أنّ حجّيه الاخبار في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الأئمه (عليهم السلام) و أصحابهم، و إنّما توقفوا عن العمل من جهه المعارضه، فسألوا عن حكمها، و من الواضح أنّه ليس مورد الأخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما، لأنّ المرجحات المذكوره فيها

ص: ٢٢٢

١-١ (١) البقره ٢: ٢٨٥

٢-٢ (٢) يوسف ١٢: ١٧

٣-٣ (٣) فرائد الأصول ١: ١٨٥ - ١٩٢

لا- تناسب العلم بصدورهما، و أنّ الظاهر من مثل قوله: «يأتي عنكم خبران متعارضان» (١) كون السؤال عن مشكوكى الصدور. مضافاً إلى أنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصدور بعيد فى نفسه.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواه، كقوله (عليه السلام): «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس» (٢) مشيراً إلى زراره، و قوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال الراوى: أفيونس بن عبد الرحمان ثقه نأخذ معالم ديننا عنه» (٣) و قوله (عليه السلام): «عليك بالأسدى» (٤) يعنى أبا بصير، و قوله (عليه السلام): «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا» (٥) إلى غير ذلك.

الطائفة الثالثة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (٦) و قد ادعى المحقق النائينى (قدس سره) تواتر هذه الطائفة معنى (٧)، و هو بعيد لكونها قليله غير بالغه حدّ التواتر.

الطائفة الرابعة: الأخبار الآمره بحفظ الروايات و استماعها و ضبطها و الاهتمام

ص: ٢٢٣

- ١- ١) المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢ (باختلاف يسير)
- ٢- ٢) الوسائل ٢٧: ١٤٣ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٩
- ٣- ٣) المصدر السابق ح ٣٣ (باختلاف يسير)
- ٤- ٤) المصدر السابق ح ١٥
- ٥- ٥) المصدر السابق ح ٢٧ (باختلاف يسير)
- ٦- ٦) المصدر السابق ح ٤٠ (باختلاف يسير)
- ٧- ٧) أجود التقريرات ٣: ١٩٩

بشأنها على ألسنه مختلفه، و قد ذكرها صاحب الوسائل في الباب ٨ من أبواب كتاب القضاء فراجع (١).

### أقسام التواتر

ثم إن الاستدلال بهذه الأخبار متوقف على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور، وإلا فلا يصح الاستدلال بها كما هو ظاهر. و لا ينبغي الشك في أنها متواتره اجمالاً، بمعنى العلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) و توضيح ذلك أن التواتر على أقسام ثلاثه:

الأول: التواتر اللفظي، و هو اتفاق جماعه امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادره عن لسان النبي (صلى الله عليه و آله) .

الثاني: التواتر المعنوي، و هو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقه أو بالتضمن أو بالالتزام أو بالاختلاف، كالأخبار الحاكيه لحالات أمير المؤمنين (عليه السلام) في الحروب و قضاياه مع الأبطال، فإنها متفقه الدلاله على شجاعته (عليه السلام) .

الثالث: التواتر الاجمالي، و هو ورود عدّه من الروايات التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتغالها على مضمون واحد.

ص: ٢٢٤

---

١ - ١) منها: ما عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) خطب الناس في مسجد الخيف فقال: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» ،

الحديث الوسائل ٢٧: ٨٩ / أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٤٣



و أنكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) التواتر الاجمالي، بدعوى أنّ لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق و الكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه: أنّ احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الاجمالي، لأنّ احتمال الصدق و الكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الاجمالي بصدور بعضها، و إنّما لكان مانعاً عن التواتر المعنوي و اللفظي أيضاً، إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق و الكذب.

و بالجمله: التواتر الاجمالي ممّا لا مجال لانكاره، فإنّ كثرة الأخبار المختلفه ربّما تصل إلى حدّ يقطع بصدور بعضها و إن لم يتميز بعينه، و الوجدان أقوى شاهد و أوضح دليل عليه، فإنّنا نعلم علماً وجدانياً بصدور جمله من الأخبار الموجوده في كتاب الوسائل و لا نحتمل كذب الجميع. و أوضح منه أنّنا نعلم بصدق بعض الأخبار المتحققه في هذه البلده في يوم و ليله، فضلاً عن الحكايات المسموعه في أيام و ليال عديده.

فتحصّل: أنّ التواتر الاجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للانكار، و مقتضاه الالتزام بحجّيه الأخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره في هذه الأخبار، فيحكم بحجّيه الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الأخبار الداله على الحجّيه.

### حجّيه الخبر الموثوق به

و ذكر المحقق النائيني (٢) (قدس سره) أنّ الأخص منها هو ما دلّ على حجّيه خبر الثقة، فبناءً على تحقق التواتر الاجمالي تثبت حجّيه الخبر الموثوق به.

وفيه: أنّ ظاهر جمله منها اعتبار العداله كقوله (عليه السلام) في الأخبار

ص: ٢٢٥

١-١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٩

العلاجية: «خذ بقول أعدلهما» (١) وقوله (عليه السلام): «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا» (٢) وبعضها ظاهر في اعتبار الوثاقه، كقوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال السائل أفيونس بن عبد الرحمان ثقه نأخذ معالم ديننا عنه» (٣) وبعضها ظاهر في اعتبار كونه إمامياً أيضاً، كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (٤) فإن إضافة الثقات إلى ضمير المتكلم و إسنادها إليهم (عليهم السلام) ظاهره في أن المراد منها كون الراوى من أهل الولاية لهم، و حيث إن المراد من ثقته في الأخبار هو المعنى اللغوى لا ما هو المصطلح عليه عند المحدّثين، فإنهم يطلقون ثقته على الإمامى العادل، و منه إطلاقهم ثقته الاسلام على الكلينى (قدس سره) فالنسبه بين العادل و الموثوق به هى العموم من وجه، إذ قد يكون الراوى عادلاً غير موثوق به لكثرة خطئه و سهوه، و قد يكون موثقاً غير عادل بمعنى أنه ضابط حافظ متحرز عن الكذب، إلا أنه فاسق من غير ناحيه الكذب كما يوجد كثيراً، و قد يكون عادلاً موثقاً. و عليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعداله و الوثاقه، فبناءً على التواتر الاجمالي لا استفاد منها إلا حجّيه الخبر الصحيح الأعلائى.

نعم، ذكر صاحب الكفايه (٥) (قدس سره) أن المتيقن من هذه الأخبار و إن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه فى جملتها خبر صحيح يدل على حجّيه الخبر الموثق، فتثبت به حجّيه خبر الثقه و إن لم يكن عادلاً. و ما ذكره متين، و لعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجّيه خبر الثقه قوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال السائل أفيونس بن عبد الرحمان ثقه نأخذ معالم ديننا عنه» (٦) ،

ص: ٢٢٦

١- ١) المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢

٢- ٢) ، (٣) ، (٤) ، (٦) تقدّمت فى ص ٢٢٣

٣- ٣)

٤- ٤)

٥- ٥) كفايه الأصول: ٣٠٢

فإنّ ظاهره كون حجّيه خبر الثقة مفروغاً عنها بين الإمام (عليه السلام) و السائل، و أنّ السؤال ناظر إلى الصغرى فقط.

### الاستدلال على حجّيه الخبر بالاجماع

و مما استدلّ به على حجّيه الخبر: الاجماع و تقريره من وجوه:

الوجه الأول: الاجماع المنقول من الشيخ الطوسى (قدس سره) على حجّيه خبر الواحد (١).

الوجه الثانى: الاجماع القولى من جميع العلماء - عدا السيّد المرتضى و أتباعه (٢) - عليها، و خلافهم غير قادح فى حجّيه الاجماع.

الوجه الثالث: الاجماع القولى من جميع العلماء حتّى السيّد و أتباعه، بدعوى أنّهم اختاروا عدم الحجّيه لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيه، و لو كانوا فى زماننا المنسدّ فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزماً.

الوجه الرابع: الاجماع العملى من جميع العلماء على العمل بالأخبار التى بأيدينا، و لم يخالف فيه أحد منهم.

الوجه الخامس: الاجماع العملى من جميع المتشرعه من زمن الصحابه إلى زماننا هذا على ذلك، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام).

و الانصاف أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا ينهض دليلاً على حجّيه الخبر.

أمّا الوجه الأوّل: فالأمر فيه واضح، لأنّ حجّيه الاجماع المنقول عند القائل بها إنّما هى لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصحّ الاستدلال به على حجّيه الخبر. مضافاً إلى ما تقدّم فى بحث الاجماع المنقول (٣) من عدم الملازمه بين حجّيه

ص: ٢٢٧

١- (١) عدّه الأصول ١: ٣٣٧

٢- (٢) راجع الذريعه إلى أصول الشيعة ٢: ٥٢٨، السرائر ١: ٥١

٣- (٣) فى ص ١٥٦ - ١٥٨

الخبر و حجّيه الاجماع المنقول، و إمكان التفكيك بينهما، و الأمر كذلك لاختصاص أدله الحجّيه بالخبر الحسيّ على ما تقدّم بيانه.

و أمّا الوجه الثاني: ففيه أنّه ليس في المقام إجماع تعبدى ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام) للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات و الروايات المتقدمه و لا أقل من احتمال ذلك.

و أمّا الوجه الثالث: فيرد عليه - مضافاً إلى ما ذكرناه في الوجه الثاني - أنّه إجماع تقديري لا نجزم به، إذ من المحتمل أنّ السيّد و أتباعه - على تقدير الالتزام بالانسداد - لا يلتزمون بكون الخبر حجّيه بالخصوص، بل يرونه من أفراد الظن المطلق كالمحقق القمي (١) (قدس سره).

و أمّا الوجه الرابع: ففيه أنّ عمل المجمعين ليس مستنداً إلى حجّيه خبر الواحد، لأنّ عمل جملة منهم و إن كان مبنياً عليها، إلّا أنّ عمل جملة أخرى منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار مقطوع الصدور، و عمل بعض آخر منهم مبنى على كون ما في الكتب الأربعة مقطوع الصدور. و قد ادّعى بعضهم كون الأخبار الموجوده في الكافي مقطوعه الصدور، فلا يكون هناك إجماع عملي على حجّيه خبر الواحد ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام).

و أمّا الوجه الخامس: ففيه أنّ عمل المتشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) و التابعين بخبر الثقة و إن كان غير قابل للانكار، إذ من المقطوع به أنّ جميع المكلفين في عصر النبي و الأئمه (عليه و عليهم السلام) لم يأخذوا الأحكام من نفس النبي (صلّى الله عليه و آله) أو الإمام (عليه السلام) بلا واسطه شخص آخر، و لا سيّما النساء، بل لم يتمكنوا من ذلك في جميع أوقات الاحتياج، و لا

ص: ٢٢٨

سيما أهل البوادي و القرى و البلدان البعيده، فإن كل واحد من المكلفين لا يتمكن من الوصول إلى المعصوم (عليه السلام) في كل وقت من أوقات الحاجه إلى السؤال، بل كانوا يرجعون إلى الثقات يأخذون الأحكام منهم، و هذا كله ظاهر.

### استقرار سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة

إلا أنه لا يكشف عن كون الخبر حججه تعديده، لأن عمل المتشرعه بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرعه، بل بما هم عقلاء، فان سيره العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، و لم يردع عنها الشارع، فإنه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أن العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير، و قد بلغت الروايات المانعه عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه تقريباً (١)، و لم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أن الشارع قد أمضى سيره العقلاء في العمل بخبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أن العمده في دليل حججه الخبر هي سيره العقلاء الممضاه عند الشارع، و لا يرد عليها شيء من الاشكال إلا توهم أن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم رادعه عن هذه السيره، و قد أفاد في الكفايه (٢) متناً و هامشاً في دفع هذا التوهم وجوهاً:

### الجواب عن توهم رادعيه الآيات للسيره

الوجه الأول: ما ذكره في المتن، و هو أن كون الآيات رادعه عن السيره متوقف على عدم كون السيره مخصصه لها، و إلا فلا تشملها، و عدم كونها مخصصه لها متوقف على كونها رادعه عنها، فكون الآيات رادعه عن السيره مستلزم للدور. ثم أورد على نفسه بأن إثبات حججه الخبر بالسيره أيضاً دورى،

ص: ٢٢٩

١-١) منها ما روى في الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضي ب ٦ و المستدرک ١٧: ٢٥٢ / أبواب صفات القاضي ب ٦ و

بحار الأنوار ٢: ٢٨٣ / كتاب العلم ب ٣٤

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٠٣ و ٣٠٤

لأنه متوقف على عدم كون الآيات رادعه عنها، و هو متوقف على كون السيره مخصصه لها، و هو متوقف على عدم كون الآيات رادعه عنها. و أجاب عنه: بأن كون السيره مخصصه للآيات غير متوقف على عدم الردع واقعاً بل على عدم ثبوت الردع، فلا دور فى تخصيص الآيات بالسيره، بخلاف العكس فإن كون الآيات رادعه متوقف على عدم كون السيره مخصصه لها واقعاً.

الوجه الثانى: ما ذكره فى الهامش، و حاصله: أنه على تقدير الالتزام بعدم صلاحيه كل من الآيات و السيره لرفع اليد به عن الآخر لزوم الدور، تصل النوبه إلى الأصل العملى، و المرجع هو استصحاب الحجّيه الثابته قبل نزول الآيات.

الوجه الثالث: ما ذكره فى الهامش أيضاً، و هو أنّ نسبه السيره إلى الآيات هى نسبه الخاص المتقدم إلى العام المتأخر فى أنّ الأمر دائر بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، و أن يكون العام ناسخاً للخاص، و قد ذكرنا فى مبحث العموم و الخصوص أنّ المتعين هو الأوّل، لأنّ الخاص المتقدم قرينه على المراد من العام، و تأخير البيان عن وقت الحاجه بلا مصلحه ملزمه و إن كان قبيحاً، إلّا أنّ تقديمه على وقت الحاجه ممّا لا قبح فيه أصلاً. و المقام من صغريات هذه الكبرى، فلا بدّ من الالتزام بكون السيره مخصصه للعمومات. هذا ملخص ما ذكره متناً و هامشاً.

و التحقيق: عدم تماميه شىء من الوجوه الثلاثه:

أمّا الوجه الأوّل ففيه:

أولاً: أنه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً فى صحّه تخصيص الآيات بالسيره لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً فى الردع أيضاً، و لا يظهر وجه لمنع التوقف فى أحدهما دون الآخر.

و ثانياً: أن التحقيق عكس ما ذكره (قدس سره) لأن تخصيص العمومات بالسيره متوقف على حجيتها المتوقفه على الامضاء، فلا يكفى فى التخصيص عدم ثبوت الردع على ما أفاده (قدس سره) بل لا بد من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دورياً، بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجّه بناء العقلاء ما لم يثبت خلافها، وعليه فالمتعين هو الالتزام بكون الآيات رادعه عن السيره، لا أن السيره مخصصه للآيات.

و أما الوجه الثانى: ففيه أولاً: عدم حجيه الاستصحاب فى الأحكام الكليه على ما ذكر فى محلّه (١) و ثانياً: أن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم رادعه عن الاستصحاب أيضاً، فكل ما يقال فى السيره مع الآيات يجرى فى الاستصحاب معها أيضاً، فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد الالتزام بعدم صحه كون السيره مخصصه للآيات. و ثالثاً: أن الدليل على حجيه الاستصحاب هى أخبار الآحاد و عمدتها صحاح زراره (٢)، فكيف يمكن التمسك على حجيه الأخبار بالاستصحاب المتوقف عليها. و رابعاً: أن التمسك بالاستصحاب إنما يصح مع الغض عمّا تقدّم فيما إذا تمكّن الشارع من الردع قبل نزول الآيات و لو بيوم واحد، فإنه حينئذ يستكشف من عدم الردع إمضاءه لها، و تثبت حجيه السيره قبل نزول الآيات، فصح الرجوع إلى استصحاب الحجيه الثابته قبل نزول الآيات بعد فرض تساقط كل من السيره و العمومات. و أمّا إذا لم يتمكن من ذلك كما هو الصحيح، فإنه (صلى الله عليه و آله) لم يكن متمكناً من الردع عن المحرّمات كشرب الخمر

ص: ٢٣١

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٢

٢-٢) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١، الوسائل ٣: ٤٦٦ / أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ١، الوسائل ٨: ٢١٦ و ٢١٧ / أبواب الخلل ب ١٠ ح ٣

مثلاً، و لا من الأمر بالواجبات كالصلاه و الصوم فى صدر الاسلام، و لذا كان (صلى الله عليه و آله) يقول: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» (١) فلا مجال للتمسك بالاستصحاب، إذ لم تحرز حججه السيريه قبل نزول الآيات كى يتمسك فى بقائها بعد نزولها بالاستصحاب. و بهذا ظهر الاشكال فى:

الوجه الثالث أيضاً، فإنّ كون المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص و النسخ متوقف على إحراز كون السيريه حججه قبل نزول الآيات لتكون قابله لتخصيص الآيات، فيدور الأمر بين النسخ و التخصيص، و إحراز كون السيريه حججه قبل نزول الآيات متوقف على إحراز كون الشارع متمكناً من الردع قبل نزول الآيات، و أنّى لنا باثبات ذلك.

و الصحيح فى مقام الجواب و دفع توهم كون الآيات رادعه عن السيريه أن يقال:

أولاً: أنا نقطع بعدم الردع فى الشريعه المقدسه عن هذه السيريه، لبقائها و استمرارها بين المتشرعه و أصحاب الأئمه (عليهم السلام) بعد نزول الآيات، فإنّ عمل الصحابه و التابعين بخبر الثقه غير قابل للانكار، على ما تقدّم بيانه فى تقريب الاستدلال بالسيريه (٢)، و لو كانت الآيات رادعه عنها لانقطعت السيريه فى زمان الأئمه (عليهم السلام) لا محاله.

و ثانياً: مع الغض عن ذلك، أنّ الظاهر من لسان الآيات كونها إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل، و الانتهاء إلى ما يعلم به الأمن، و لذا لا تكون قابله للتخصيص. و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص فى

ص: ٢٣٢

١-١) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢

٢-٢) تقدّم فى ص ٢٢٩



مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (١) بأن يقال إلا الظن الفلاني فإنه يغني من الحق. وعليه فلا يكون مفادها حكماً مولوياً ليكون ردعاً عن السير.

وإن شئت قلت: إن مفاد الآيات هو الارشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، ويكون الخبر بعد قيام السير على حجته خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعتبرة، لعدم احتمال العقاب مع العمل بما هو حجه، ولو على تقدير مخالفتها للواقع، فحال الخبر بعد قيام السير على العمل به مع الآيات بعد كونها إرشاداً إلى حكم العقل حال الأمارات مع الأصول العملية العقلية، فكما أنها وارده عليها، كذلك الخبر وارد على الآيات.

و ثالثاً: أنا لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بأن مفاد الآيات حكم مولوى و هو حرمه العمل بغير العلم، نقول: إن السير حاكمه على الآيات، لأن العمل بالحجج العقلية القائم على العمل بها سيره العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف و العقلاء، و لذا لم يتوقف أحد من الصحابه و التابعين و غيرهم في العمل بالظواهر، مع أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمرأى منهم و مسمع و هم من أهل اللسان، و ليس ذلك إلا لأجل أنهم لا يرون العمل بالظواهر عملاً بغير العلم بمقتضى قيام سيره العقلاء على العمل بها، و حال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السير على العمل به، فكما أن السير حاكمه على الآيات بالنسبة إلى الظواهر، كذلك حاكمه عليها بالنسبة إلى خبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّ العمده في حجّيه الخبر هي السير، و لا يرد على الاستدلال بها شيء من الاشكال.

ص: ٢٣٣

ولا يخفى أنّ مقتضى السيره حجّيه الصحيحه و الحسنه و الموثقه، فإنّها قائمه على العمل بهذه الأقسام الثلاثه، فإذا بلغ أمر المولى إلى عبده بنقل عادل، أو بنقل إمامى ممدوح لم يظهر فسقه و لا عدالته، أو بنقل ثقه غير إمامى، لا يكون العبد معذوراً فى مخالفه أمر المولى فى نظر العقلاء. نعم، الخبر الضعيف خارج عن موضوع الحجّيه، لأنّ العقلاء لا يعملون به يقيناً، مع أنّ الشك فى قيام السيره على العمل به كافٍ فى الحكم بعدم حجّيته.

و أمّا توهم أنّ إطلاق آيه النفر يشمل الخبر الضعيف أيضاً، حيث إنّ مفادها وجوب الحذر عند الانذار بلا تقييد بكون المنذر عادلاً أو ثقه، فمدفوع بأنّ الآيه الشريفه منزله على المتعارف بين العرف و العقلاء، و هم لا يعملون بخبر الفاسق الكاذب. هذا على تقدير كون الآيه وارده فى مقام جعل حجّيه الخبر.

و أمّا على تقدير كونها كاشفه عن حجّيه الخبر قبل نزولها، و أنّ تفرّيع وجوب الحذر عند الانذار إنّما هو من باب التطبيق كما تقدّمت الاشاره إليه حين الاستدلال بالآيه (١) فالأمر واضح، إذ ليس مفادها حينئذ جعل الحجّيه ليمسك باطلاقها، بل مفادها كون حجّيه الخبر مفروغاً عنها قبل نزول الآيه بمقتضى السيره العقلائيه الممضاه من قبل الشارع، فالمتبع فى توسعه موضوع الحجّيه و ضيقه هى السيره، و قد تقدّم أنّ السيره لم تقم على العمل بخبر الضعيف. نعم، الخبر الموجب للوثوق و الاطمئنان الشخصى يجب العمل به و إن كان ضعيفاً فى نفسه، و ليس ذلك لأجل حجّيه الخبر الضعيف، بل لأنّ الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادى حجّيه و إن كان حاصلًا ممّا لا يكون حجّيه فى نفسه كخبر الفاسق أو خير الصبى مثلاً.

ص: ٢٣٤

بقى فى المقام أمران لا بدّ من التعرّض لهما:

**الأمر الأوّل: الكلام فى جبر عمل المشهور ضعف الخبر**

الأمر الأوّل: أنّ الخبر إن كان ضعيفاً فى نفسه هل ينجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بين المتأخرين هو ذلك. و ذكر المحقق النائىنى (قدس سره) فى وجه ذلك: أنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجّه بمقتضى منطوق آيه النبأ، إذ مفاده حجّيه خبر الفاسق مع التبين، و عمل المشهور من التبين (١). و وافقناه على ذلك فى الدوره السابقه، و لكن التحقيق عدم تماميه الوجه المذكور، إذ التبين عبارته عن الاستيضاح و استكشاف صدق الخبر، و هو تارة يكون بالوجدان، كما إذا عثرنا بعد الفحص و النظر على قرينه داخلية أو خارجيه موجهه للعلم أو الاطمئنان بصدق الخبر، و هذا ممّا لا- كلام فى حجّيته على ما تقدّمت الاشاره إليه. و أخرى: يكون بالتعبّد، كما إذا دلّ دليل معتبر على صدقه فيؤخذ به أيضاً فأنّه تبيين تعبدى، و حيث إنّ فتوى المشهور لا تكون حجّه على ما تقدّم الكلام فيها (٢)، فليس هناك تبيين وجدانى و لا تبيين تعبدى يوجب حجّيه خبر الفاسق.

و إن شئت قلت: إنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّه فى نفسه على الفرض، و كذلك فتوى المشهور غير حجّه على الفرض أيضاً، و انضمام غير الحجّه إلى غير الحجّه لا يوجب الحجّيه، فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم.

و دعوى أنّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملى للمخبر به فيثبت به كونه ثقّه، فيدخل فى موضوع الحجّيه، مدفوعه بأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب

ص: ٢٣٥

١- (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٠ و ١٩١

٢- (٢) فى ص ١٦٧ - ١٧٠

نظرهم و اجتهادهم، لا- لكون المخبر ثقه عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به، و لا سيما أنهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر.

هذا كله من حيث الكبرى و أنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا. و أما الصغرى و هى استناد المشهور إلى الخبر الضعيف فى مقام العمل و الفتوى، فاثباتها أشكال من إثبات الكبرى، لأنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم (عليه السلام) و القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال فى كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، و إنّما المذكور فى كتبهم مجرد الفتوى، و المتعرض للاستدلال إنّما هو الشيخ الطوسى (قدس سره) فى المبسوط، و تبعه من تأخر عنه فى ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف و استنادهم إليه، غاية الأمر أنّا نجد فتوى منهم مطابقه لخبر ضعيف، و مجرد المطابقه لا يدل على أنّهم استندوا فى هذه الفتوى إلى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره.

فتحصّل: أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى و كبرى.

### **الأمر الثانى: الكلام فى وهن الخبر باعراض المشهور**

الأمر الثانى: أنّ الخبر إن كان صحيحاً أو موثقاً فى نفسه هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه و سقوطه عن الحجّيه أم لا؟ المشهور بينهم هو ذلك، بل صرّحوا بأنّه كلّما ازداد الخبر صحّه ازداد ضعفاً و وهناً باعراض المشهور عنه.

و التحقيق عدم تماميه ذلك أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيره و مضمولاً لاطلاق الأدله اللفظيه على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه. نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم

مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأن هذا الخبر لم يصدر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر عن تقيّه فيسقط الخبر المذكور عن الحجّيه لا محاله، كما تقدّمت الاشاره إليه (١)، ولكنّه خارج عن محل الكلام. و أمّا إذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و أعرضوا عنه، و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّه في نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه.

### الاستدلال على حجّيه الخبر بحكم العقل

و مما استدلّ به على حجّيه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره المثبتة للتكليف حكم العقل و تقرّيبه بوجه:

### الوجه الأوّل: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار

الوجه الأوّل: أنا نعلم إجمالاً بصدور جملة من تلك الأخبار عن المعصوم، و لا نحتمل أن يكون جميعها مجعولاً، و لا سيّما بعد ملاحظه جهد العلماء في تهذيبها و إسقاط الضعاف منها، و لذا ادّعى صاحب الحدائق العلم بصدور جميع ما في الكتب الأربعة (٢). و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط و الأخذ بجميع هذه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره بحكم العقل.

### كلام الشيخ و إيراد صاحب الكفايه عليه

و أورد عليه الشيخ (٣) (قدس سره) بأن هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لزم العمل على طبق جميع الأمارات، و لو كانت غير معتمره كالشهره الفتوائيه و الاجماع المنقوله، للعلم الاجمالي بمطابقه بعضها للواقع، فلا يفترق الحال بين الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره و الأخبار الموجوده في غيرها من الكتب،

ص: ٢٣٧

١- ١] لعلّه (قدس سره) يشير إلى ما ذكره في ص ٢٣٤ من حجّيه الاطمئنان فلاحظ [

٢- ٢) الحدائق ١: ١٤ / المقدمه الثانيه

٣- ٣) فرائد الأصول ١: ٢١٧ و ٢١٨

ولا بين الأخبار وغيرها من الأمارات المعتره أو غير المعتره من حيث تنجيز العلم الاجمالي، فيجب الأخذ بالجميع، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، كما هو ظاهر.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره) بأنّ العلم الاجمالي بثبوت التكليف في موارد قيام الأمارات قد انحلّ بالعلم الاجمالي بصدور جمله من الأخبار الموجوده في الكتب المعتره عن المعصوم (عليه السلام) [\(1\)](#) و توضيح ذلك: أنّ لنا ثلاثه علوم إجماليه:

الأول: العلم الاجمالي الكبير و أطرافه جميع الشبهات، و منشؤه هو العلم بالشرع الأقدس و تأسيس الشريعه المقدّسه، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً.

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره و غير المعتره، و منشؤه كثره الأمارات بحيث لا نحتمل مخالفه جميعها للواقع بل نعلم إجمالاً بمطابقه بعضها له.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير و أطرافه خصوص الأخبار الموجوده في الكتب المعتره، فأتا نعلم إجمالاً بصدور جمله من هذه الأخبار عن المعصوم (عليه السلام). و حيث إنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، و ينحل العلم الاجمالي الثاني بالعلم الاجمالي الثالث، فلا- يجب الاحتياط إلّا في أطراف العلم الاجمالي الثالث، و نتيجته ذلك هو وجوب العمل على طبق الأخبار المثبتة للتكليف الموجوده في الكتب المعتره، لا الاحتياط في جميع الشبهات كما هو مقتضى العلم الاجمالي الأوّل لو لا انحلاله، و لا الاحتياط في جميع موارد

ص: ٢٣٨

الأمارات المعتمده و غير المعتمده كما هو مقتضى العلم الاجمالي الثاني على تقدير عدم انحلاله. و الميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم إجمالي في بقيه الأطراف، و لو انضم إليها غيرها من أطراف العلم الاجمالي الكبير.

مثلاً إذا علمنا إجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبه في قطع من الغنم، و علمنا أيضاً بوجود خمس شياه مغصوبه في جمله البيض من هذا القطع، فلا- محاله ينحل العلم الاجمالي الأول بالعلم الاجمالي الثاني، فإننا لو أفرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغصوبيه البقيه، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياه محرّمه في جمله البيض من هذا القطع، فإن العلم الاجمالي الأول لا ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذ لو أفرزنا ثلاث شياه بيض بقي علمنا الاجمالي بمغصوبيه البعض الباقي بحاله، لأن انطباق الخمس على الثلاث غير معقول، و عليه فلا- ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط، إذ المعلوم بالاجمال في الأول لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني، لأن منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود أحكام و تكاليف، و يكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الامارات.

و كذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لأننا لو أفرزنا مقداراً من أطراف العلم الثالث - أي الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده - من كل باب من أبواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، لم يبق لنا علم إجمالي بوجود التكاليف في غيره و لو مع ضم سائر الإمارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال فيستكشف بذلك أنّ المعلوم

بالاجمال فى العلم الثانى لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال فى العلم الثالث، فىنحل العلم الثانى بالعلم الثالث لا محاله.

و المناقشه فى الانحلال بأن لنا علماً إجمالياً بمطابقه بعض الأمارات غير المعتبره للواقع أيضاً، كالروايات الموجوده فى كتب العامه مثلاً، فإننا لا نحتمل كذب جميعها و كيف ينحل هذا العلم الاجمالى بالعلم الاجمالى بصدور جملة من الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره، إذ المعلوم بالاجمال فى العلم الأول غير محتمل الانطباق على المعلوم بالاجمال فى الثانى واهيه لأن جميع الأمارات غير المعتبره لا- يكون مخالفاً لما فى الكتب المعتبره من الروايات، بل عدّه منها موافقه له، فافراز مقدار من الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره مستلزم لافراز ما يطابقه من الأمارات غير المعتبره، و العمل به يستلزم العمل به بل عينه، و ليس لنا علم إجمالى بمطابقه الأمارات غير المعتبره للواقع فيما لم يكن مطابقاً للأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره.

فتحصّل ممّا ذكرناه فى المقام: أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) و أنّ مقتضى العلم الاجمالى وجوب الأخذ بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره المشتهه للتكليف.

### **هل يترتب على وجوب العمل بالخبر ما يترتب على حجّيته؟**

بقى الكلام فى أنّ وجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره من جهه العلم الاجمالى بصدور بعضها هل يترتب عليه ما يترتب على حجّيتها من تقدّمها على الأصول العمليه و اللفظيه أم لا؟ و تحقيق ذلك يقتضى التكلم فى مقامين: المقام الأول: فى تقدّمها على الأصول العمليه. المقام الثانى: فى تقدّمها على الأصول اللفظيه كأصالة العموم و الاطلاق.

### **المقام الأول: الكلام فى تقدّم الخبر على الأصول العمليه**

أمّا المقام الأول: فتحقيق القول فيه أنّ الأصول قد تكون من الأصول المحرزّه الناظره إلى الواقع، بمعنى أنّ المستفاد من أدلتها البناء العملى على أنّ



مفادها هو الواقع، كالأستصحاب وقاعده الفراغ والتجاوز، بناءً على كونها من الأصول لا من الأمارات. وقد تكون من الأصول غير المحرزه، بمعنى أنّ المستفاد من أدلتها أنّها وظائف عمليه مجعوله في ظرف عدم الوصول إلى الواقع لا البناء على أنّ مفادها هو الواقع كالبراءه العقليه و الشرعيه. و على كل تقدير قد يكون الأصل نافياً للتكليف دائماً كالبراءه، و قد يكون مثبتاً له كذلك كقاعده الاشتغال. و ثالثه يكون نافياً للتكليف مرّة و مثبتاً له أخرى كالأستصحاب.

فإن كان الأصل نافياً للتكليف و دلّ الخبر على ثبوته لا مجال لجريان الأصل، سواء كان محرزاً أو غير محرز، بلا فرق بين القول بحجّيه الخبر و القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي. أمّا على القول بحجّيته فواضح. و أمّا على القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، فلعدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، لأنّ جريانه في جميع الأطراف موجب للمخالفه القطعيه العمليه، و في بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا فرق بين القول بحجّيه الخبر و بين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، من حيث عدم جريان الأصل في موردّه، إنّما الفرق بينهما من وجهين آخرين:

أحدهما: صحّحه إسناد مؤدى الخبر إلى المولى على تقدير حجّيته، و عدم صحّته على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط، لأنّ إسناد الحكم إلى المولى مع عدم قيام الحجّجه عليه تشريع محرّم.

ثانيهما: وجوب الأخذ باللوازم على تقدير حجّيته، و عدمه على تقدير عدمها، على ما سيّجىء التّعريض له مفصّلاً في بحث الاستصحاب (١) إن شاء الله تعالى.

و أمّا إن كان الأصل أيضاً مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه على القول

ص: ٢٤١

(١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٨١ و ما بعدها (الأصل المثبت)

بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأنّ المانع من جريان الأصل أحد أمرين كلاهما مفقود في المقام:

أحدهما: ارتفاع موضوع الأصل و هو الشك بالعلم الوجداني أو التعبدى، كما إذا قامت الحجّة في مورده و المفروض انتفاء العلم الوجداني و عدم كون الخبر حجّة.

ثانيهما: لزوم المخالفه العمليه القطعيه، و المفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر، فلا يلزم من جريانه مخالفه عمليه أصلاً فلا- مانع من جريانه، إلّا أنّه لا- ثمره عمليه بين الالتزام بجريانه و الالتزام بعدم جريانه، إذ المفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر.

نعم، يظهر الفرق بينهما في صحّته إسناد الحكم إلى المولى على تقدير جريان الأصل فيما إذا كان من الأصول المحرزه، فأنّه صحّ إسناد الوجوب المستصحب إلى المولى، بخلاف ما لو التزمنا بعدم جريان الأصل، فأنّه لا يصح إسناد الحكم إلى المولى حينئذ، لأنّ المفروض عدم حجّيه الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط، فكان إسناد الحكم إلى المولى تشريعاً محرّماً كما تقدّم. هذا كلّه على تقدير وجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

و أمّا على القول بكونه حجّة فلا مجال لجريان الأصل، لارتفاع موضوعه - و هو الشك - بالتعبد الشرعى، كما هو ظاهر.

و ظهر بما ذكرناه أنّ الفرق بين حجّيه الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط في هذا الفرض من وجوه ثلاثه:

الأوّل: أنّه على تقدير حجّيته لا- يجرى الأصل، و على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط لا مانع من جريانه، و إن لم يفترق الحال في مقام العمل

بين جريانه و عدمه على ما تقدّم.

الثانى: صحّحه إسناد مؤداه إلى المولى على تقدير الحجّيه، و عدمه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط.

الثالث: لزوم الأخذ باللوازم على تقدير الحجّيه، و عدمه على عدمه. هذا كلّه على تقدير كون مفاد الخبر حكماً إلزامياً كالوجوب و الحرمة. و أمّا إن كان مفاده حكماً ترخيصياً، فإن كان مفاد الأصل أيضاً نفى التكليف كالبراءة أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمره بين حجّيه الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط، إلّا فى صحّحه الاسناد و الأخذ باللوازم على ما تقدّم. و أمّا إن كان الأصل مثبتاً للتكليف، فإن كان الأصل من الأصول غير المحرزه كقاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من جهه العلم الاجمالى، إذ مع عدم قيام الحجّيه على نفى التكليف كانت قاعده الاشتغال محكّمه، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه بحكم العقل.

و مجرّد العلم الاجمالى بصدور جمله من الأخبار الترخيصيه غير مانع من جريان قاعده الاشتغال، إذ العلم بالترخيص فى بعض الأطراف حاصل فى جميع موارد قاعده الاشتغال، و لكنّه لا يزاحم العلم الاجمالى بالتكليف فى أحد الأطراف، فإذا علمنا إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام، و دلّ الخبر على عدم وجوب القصر مثلاً، فعلى القول بعدم حجّيه الخبر لا مانع من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، بخلاف القول بحجّيته، فإنّه عليه كان احتمال وجوب القصر منتفياً بالعلم التبعدى، فينحل العلم الاجمالى و لا يبقى موضوع لقاعده الاشتغال، ففى هذا الفرض تظهر الثمره العمليه بين القول بحجّيه الخبر و القول بوجوب العمل به من جهه العلم الاجمالى، و هى ثمره مهمّه.

ص: ٢٤٣

و أما إن كان الأصل من الأصول المحرزه كاستصحاب الوجوب أو الحرمة في فرض قيام الخبر على نفى التكليف، كما في وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، فإنّ الخبر دلّ على الجواز مع غسل الموضع و مقتضى الاستصحاب هو الحرمة، ففي مثل ذلك إن كانت موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالي بصدور بعض الأخبار الترخيصيه في تلك الموارد فلا مانع من جريان الأصل على القول بعدم حجّيه الخبر و وجوب العمل به من جهه العلم الاجمالي، بخلاف القول بحجّيته. فتظهر الثمره بينهما في هذا الفرض كالصوره السابقه.

و أمّا إذا علم إجمالاً-بمخالفه الاستصحاب للواقع في بعض الموارد، كما إذا كانت موارد جريانه كثيره و علم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الترخيصيه في تلك الموارد، فجريان الاستصحاب و عدمه مبني على الخلاف بين الأعلام في جريان الأصل المحرز المثبت للتكليف مع العلم الاجمالي بمخالفته للواقع في بعض الأطراف، كما إذا علمنا بنجاسه إناءين ثم علمنا إجمالاً بطهاره أحدهما، فاختر شيخنا الأنصاري (قدس سره) (١) و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) عدم جريان استصحاب النجاسه فيهما. و اختار صاحب الكفايه (قدس سره) جريانه (٣)، و هو الصحيح على ما ذكرناه في محلّه (٤). و المقام من صغريات تلك المسأله، فعلى القول بجريانه تظهر الثمره في المقام بين حجّيه الخبر و وجوب

ص: ٢٤٤

- 
- ١- (١) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ و ٧٤٥
  - ٢- (٢) أجود التقريرات ٢: ٥٠ - ٥٢، و فوائد الأصول ٣: ٧٨
  - ٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٣٢
  - ٤- (٤) تقدّمت الاشاره إليه في ص ٨١ و يأتي في بحث الشك في المكلف به في ص ٤٠٣ و ما بعدها، كما يأتي مفصّلاً في الجزء الثالث ص ٣٠٥ - ٣٠٩

العمل به من باب الاحتياط فإنه لا يجرى الأصل على الأول، و يجرى على الثاني كما هو ظاهر. و على القول بعدم جريانه لا تظهر ثمره بينهما إلّا في صحّه الاسناد و وجوب الأخذ باللوازم على ما تقدّم.

### المقام الثاني: الكلام في تقدّم الخبر على أصله العموم و الاطلاق

أمّا المقام الثاني: فملخص الكلام فيه أنّه إذا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور بالتواتر، كعموم الكتاب و السنّه المتواتره، أو بغيره كعموم الخبر المحفوف بالقرينه القطعيه، و كان في خبر الواحد خاص أو مقيد، فعلى القول بحجّيه الخبر يخصص العموم و يقيد الاطلاق، لأنّ الخبر حجّج على الفرض، فيكون قرينه على المراد من العام أو المطلق، و لذا ذكرنا في محلّه أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد ممّا لا إشكال فيه (١). و أمّا على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بصدور بعضها، فهل يتقدّم الخبر على العموم و الاطلاق أيضاً لترتفع الثمره بين القول بحجّيه الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط من هذه الجبهه أم لا؟

ظاهر كلام صاحب الكفايه (قدس سره) و صريح بعض المحققين (قدس سرهم) هو الثاني (٢) بدعوى أنّ العام أو المطلق حجّج في مدلوله، و لا يرفع اليد عنهما إلّا بحجّج أقوى، و المفروض أنّ كل واحد من الأخبار غير ثابت الحجّيه، و مجرد العلم الاجمالي بصدور بعضها لا أثر له.

هذا، و التحقيق في المقام هو التفصيل بأن يقال: إن كان مفاد العام أو المطلق حكماً الزامياً، و مفاد الخبر حكماً غير الزامى، كقوله تعالى: «وَ حَرَّمَ الرَّبَّاءَ» (٣)

ص: ٢٤٥

١- (١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٦٩

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠٥، و نهايه الدرايه ٣: ٢٦٢

٣- (٣) البقره ٢: ٢٧٥

وقوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد» (١) تعين العمل بالعام، ولا يجوز العمل بالخاص، لأن العلم الاجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصاله العموم عن الحجية، إلما أن العلم الاجمالي باراده العموم في بعضها يقتضى الاحتياط، وجوب العمل بجميع العمومات المتضمنه للتكاليف الالزاميه، والمفروض أن الخاص لا يكون حجه ليكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي المذكور. نعم، هناك علم إجمالي بصدور بعض المخصصات، إلما أنه لا أثر له، إذ المفروض كون مفاد المخصص حكما غير إلزامي، وقد ذكر في محله أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى (٢). وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والاطلاقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجه أصاله العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفايه، ويصرح به بعض المحققين، ففي هذا الفرض تظهر الثمره بين القول بحجيه الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.

وإن كان مفاد العام أو المطلق حكما ترخيصيا، ومفاد الخاص حكما إلزاميا كقوله تعالى: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» (٣) وقوله (عليه السلام): «نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن بيع الغرر» (٤) تعين العمل بالخاص ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الاجمالي بصدور جمله من المخصصات المشتمله على أحكام إلزاميه أوجب سقوط الأصول اللفظيه عن الحجية، كما هو الحال فى الأصول العمليه، فإن إجراءها فى جميع الأطراف يستلزم المخالفة العمليه القطعيه، وفى

ص: ٢٤٤

١-١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرِّبا ب٧ ح ١ و ٣ وفيهما: «ليس بين الرجل وولده ربا»

٢-٢) راجع ص ٤١٦

٣-٣) البقره ٢: ٢٧٥

٤-٤) الوسائل ١٧: ٤٤٨ / أبواب آداب التجاره ب ٤٠ ح ٣

بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بأن العموم أو الاطلاق حججه في مدلوله، ولا يرفع اليد عنهما إلا بحججه أقوى، و العلم الاجمالي باراده العموم في بعض الموارد ممّا لا- أثر له، إذ المفروض كون مفاد العموم حكماً ترخيصياً، وقد تقدّم أنّه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم إلزامي. وهذا هو الفارق بين هذه الصورة و الصورة السابقة، فتعيّن العمل بالمخصص في جميع الأطراف، للعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات، و المفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط، ففي هذا الفرض لا تظهر ثمره بين القول بحججه الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.

و أمّا إن كان مفاد كل من العام و الخاص حكماً إلزامياً، بأن يكون مفاد أحدهما الوجوب و مفاد الآخر الحرمة، كما إذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق، أو كان مفاد العام حرمة إكرام الكفار و مفاد الخاص وجوب إكرام الضيف منهم مثلاً، فعلى القول بحججه الأخبار لا إشكال في تقدّمها على العمومات و تخصيصها بها، كما مرّ مراراً. و أمّا على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخيّر؟ المتعيّن هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط و تحصيل الامتثال القطعي، إذ مورد اجتماع العام و الخاص طرف لعلمين إجماليين، يقتضى أحدهما الفعل و الآخر الترك، فإنّ العلم الاجمالي باراده العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل، و العلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات يقتضى الترك كما في المثال الأوّل، و ينعكس الأمر في عكس ذلك كما في المثال الثاني. و على التقديرين لا يمكن الاحتياط بلحاظ كلا العلمين، فيكون مخيراً بين الفعل و الترك، نظير دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ العقل مستقل فيه بالتخيير.

والمقام وإن لم يكن من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو فيما إذا علم جنس الالتزام و شكّ في أنّه الوجوب أو الحرمة، و المقام ليس كذلك، لاحتمال أن لا يكون مورد اجتماع العام و الخاص واجباً و لا حراماً، إذ نحتمل أن لا يكون العموم مراداً من هذا العام، بأن يكون العام الذي نعلم إجمالاً باراده العموم منه منطبقاً على غير هذا العام، و كذا نحتمل أن لا يكون هذا الخاص صادراً، بأن يكون الخاص الذي نعلم إجمالاً بصدوره غير هذا الخاص، فنحتمل أن لا يكون مورد الاجتماع حراماً و لا واجباً، إلّا أنّه ملحق بدوران الأمر بين المحذورين حكماً، لما ذكرناه من كونه طرفاً لعلمين إجمالين يقتضى أحدهما الفعل و الآخر الترك، فلا يمكن الاحتياط و تحصيل الامتثال اليقيني، فإذن لا مناص من الحكم بالتخيير.

### الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافيه

الوجه الثاني من الوجوه العقلية التي استدللّ بها على حجّيه الخبر: ما ذكره صاحب الوافيه على ما حكى عنه مستدلّاً على حجّيه الأخبار الموجودة في الكتب المعتبره عند الشيعة، كالكتب الأربعة مع عمل جمع بها من غير ردّ ظاهر، و هو أنّنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و لا سيّما بالأصول الضرورية كالصوم و الصلاة و الحج و الزكاة، مع أنّ جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد (١)، انتهى ملخصاً.

و أورد عليه الشيخ (قدس سره) (٢) أولاً: بأنّ العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار الواجده لما ذكره

ص: ٢٤٨

١- (١) الوافيه: ١٥٩

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ٢١٩



من الشرائط، فاللازم حينئذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دلّ على جزئيه شيء أو شرطيهه (١).

و هذا لا يراد يندفع بأن العلم الاجمالي و إن كان حاصلًا بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم الاجمالي بوجود الأجزاء و الشرائط بين الأخبار الواجده للشرائط المذكوره يوجب انحلال العلم الأول، فاللازم حينئذ هو الاحتياط و العمل بكل ما دلّ على الجزئيه أو الشرطيه من خصوص تلك الأخبار، لا مطلق ما دلّ على الجزئيه و الشرطيه من الأخبار.

نعم، يرد عليه ما أورده الشيخ (قدس سره) ثانيًا و حاصله: أنّ مقتضى هذا الوجه هو وجوب العمل بكل ما دلّ على الجزئيه و الشرطيه من الأخبار المذكوره من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، لا حجّيه الأخبار الواجده للشرائط المذكوره، بحيث تقدّم على الأصول اللفظيه و العمليه التي مفادها الالتزام و ثبوت التكليف كما هو المدعى فى المقام.

### الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الحاشيه

الوجه الثالث من الوجوه العقلية: ما حكى عن صاحب الحاشيه (٢) (قدس سره) و ملخصه: أنّنا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنّه لحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين و نحوه ممّا يدل على ذلك، فيجب علينا العمل بها فيما إذا أحرزت بالقطع، و مع عدم التمكن من إحرازها بالقطع لا بدّ من التنزل إلى الظن و العمل بما يظن صدوره منهم (عليهم السلام).

و يرد عليه: ما ذكره الشيخ (قدس سره) من رجوعه إما إلى الوجه الأول،

ص: ٢٤٩

١- ١] العبارة ناقصه و تتمتها كما فى الفرائد هي: و إما العمل بكل خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئيه أو الشرطيه [

٢- ٢) هدايه المسترشدين: ٣٩٧

وإما إلى دليل الانسداد، إذ لو كان مراده من السنّة نفس قول المعصوم (عليه السلام) و فعله و تقريره، فوجوب العمل بها و إن كان ضرورياً، إلّا أنّه لا ملازمه بينه و بين وجوب العمل بالأخبار الحاكية للسنّة المحتمل عدم مطابقتها للواقع كما هو ظاهر. و إن كان مراده من السنّة هي الروايات الحاكية لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، فلا دليل على وجوب العمل بها فإنّه أوّل الكلام و محل البحث فعلاً.

و حديث الثقلين و نحوه الدال على وجوب الرجوع إلى المعصوم (عليه السلام) و الأخذ بقوله لا يدل على وجوب الأخذ بالروايات الحاكية لقول المعصوم (عليه السلام) فإنّ وجوب متابعه الإمام (عليه السلام) لا يدل على وجوب العمل بما يرويه محمّد بن مسلم مثلاً، مع احتمال كونه غير مطابق للواقع و هو ظاهر، و حيثنّذ إن قيل بوجوب العمل بالروايات بدعوى العلم الاجمالي بصدور جملة منها من المعصوم، فهذا هو الوجه الأوّل، و إن قيل بوجوب العمل بها بدعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعيه و أنّ العقل يحكم بذلك بعد عدم إمكان الوصول إليها بالقطع، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد و لا يتم إلّا بتماميه سائر مقدّماته (١).

و أقياً ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من عدم رجوع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل و لا إلى دليل الانسداد و أنّه دليل مستقل، بدعوى أنّ ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعيه ليرجع إلى دليل الانسداد، و لا العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار عنهم (عليهم السلام) ليرجع إلى الوجه الأوّل، بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات، مع قطع النظر عن العلمين المذكورين (٢)،

ص: ٢٥٠

---

١-١) فرائد الاصول ٢١٩. ١ و ٢٢٠

٢-٢) كفايه الاصول ٣٠٧.

ففيه: أنّ العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات لا بدّ من أن يكون ناشئاً من منشأ، إذ العلم بوجوب العمل بما يحتمل مخالفته للواقع لا- يحصل جزافاً. فإمّا أن يكون المنشأ هو الجعل الشرعي بأن يجعل الشارع الروايات حجّة و المفروض عدم ثبوته، أو يكون المنشأ هو العلم بصدور بعضها من المعصوم، وهذا هو الوجه الأوّل، أو يكون المنشأ هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظني مع عدم إمكان الامتثال القطعي، وهذا يرجع إلى دليل الانسداد.

## الكلام في حجّيه الظن المطلق

### أدله حجّيه الظن

#### إشاره

و استدللّ عليها بوجوه أربعة كلّها عقليه:

الوجه الأوّل: أنّ الظن بالتكليف مستلزم للظن بالضرر على المخالفه، و دفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل.

و أُجيب عنه بأجوبه بعضها راجع إلى منع الصغرى، و بعضها راجع إلى منع الكبرى.

و الصحيح في الجواب منع إحدى المقدمتين على سبيل منع الخلو، بأن يمنع الصغرى على تقدير و الكبرى على تقدير آخر، و كلتاهما على تقدير ثالث، بيان ذلك: أنّه إن كان مراد المستدل من الضرر هو الضرر الأخرى فالكبرى و إن كانت صحيحة تامّه، إذ العقل مستقل بدفع الضرر المظنون، بل بدفع الضرر المحتمل، و لذا وجب الاحتياط في الشبهه البدويه قبل الفحص، و في أطراف العلم الاجمالي، بل الضرر محتمل حتّى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، فإنّ استحقاق العقاب على المخالفه و إن كان مقطوعاً به فيها، إلّا أنّ العقاب فيها أيضاً محتمل لا معلوم، لاحتمال صدور العفو منه تعالى و احتمال الشفاعة.

و بالجملة: لا ينبغي الشك في الكبرى على هذا التقدير، إلا أن الصغرى ممنوعه، إذ لا ملازمه بين التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه على المخالفه ليكون الظن بالتكليف مستلزماً للظن بالعقاب على المخالفه، و إلا كان احتمال التكليف مستلزماً لاحتمال العقاب على المخالفه و لزم الاحتياط في الشبهات البدويه و لو بعد الفحص، لأنّ دفع الضرر المحتمل أيضاً واجب عقلاً كالضرر المظنون، مع كونه واضح البطلان لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و بعبارة أخرى: استحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف لا- من لوازم وجوده الواقعي، فمع عدم تنجزه بالعلم الوجداني و لا بالحجّه المعتمره لا عقاب على مخالفته بقبح العقاب بلا بيان بحكم العقل.

و بما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفايه (١) (قدس سره) من أنّ العقل و إن لم يكن مستقلاً باستحقاق العقاب على المخالفه، و لكنّه غير مستقل بعدمه أيضاً، فالعقاب حينئذ محتمل و العقل حاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، انتهى. إذ مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا- بيان على ما اعترف هو به في مبحث البراءه (٢) لا يبقى مجال للترديد في استحقاق العقوبه و عدمه، فإنّ موضوع حكم العقل و هو عدم البيان محقق، إذ المفروض عدم كون الظن حجّه، فالعقل مستقل بعدم استحقاق العقاب، فلا يكون هناك احتمال للعقاب.

و إن كان مراده من الضرر هو الضرر الدنيوي، فقد يمنع كلتا المقدمتين و قد يمنع الكبرى فقط، بيان ذلك: أنّ التكليف الوجوبيه ليس في مخالفتها إلا تفويت المصلحه، بناءً على ما هو المعروف بين العدلية من تبعيه الأحكام للمصالح

ص: ٢٥٢

١- ١) كفايه الأصول: ٣٠٩

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٤٣

والمفاسد في متعلقاتها، فالظن بالوجوب لا يستلزم الظن بالضرر في المخالفه، بل مستلزم للظن بفوات المصلحه، ولا يصدق عليه الضرر فإنه عباره عن النقص المالى أو البدنى أو العقلى و الروحى. وكذا الحال فى التكليف التحريمى الناشئ عن المفاسد النوعيه الراجعه إلى اختلال النظام كحرمه قتل النفس و حرمه أكل مال الغير غصباً، فإنه ليس فى ارتكاب تلك المحرمات ضرر دنيوى على الفاعل، فالظن بمثل هذا النوع من الحرمة لا يستلزم الظن بالضرر. نعم، يستلزم الظن بالمفسده النوعيه الراجعه إلى اختلال النظام، ففى مورد الظن بالتكليف الوجوبى و مورد الظن بهذا النوع من التكليف التحريمى، كانت الصغرى و الكبرى كلاهما ممنوعه. و دعوى لزوم جلب المصلحه المظنونه و لزوم دفع المفسده النوعيه المظنونه ساقطه لا شاهد عليها، وإلا لزم الاحتياط فى الشبهه الموضوعيه، مع احتمال الوجوب أو احتمال هذا النوع من الحرمة، و لم يلتزم به أحد.

و أما التكليف التحريمى الناشئ عن المفسده الشخصيه، بمعنى كون الحرمة ناشئ عن الضرر المتوجه إلى شخص المرتكب، كحرمه أكل السم و حرمه شرب الخمر و نحو ذلك مما يكون فى ارتكابه ضرر على الفاعل و نقص فى بدنه أو فى ماله أو فى عقله أو فى عرضه، فالظن بمثل هذا النوع من التحريم و إن كان يستلزم الظن بالضرر إلا أن الكبرى ممنوعه، إذ لم يدل دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوى المظنون فى هذه الموارد مما لم يكن التكليف فيه منجزاً، وإلا لزم الاحتياط فى الشبهات الموضوعيه أيضاً مع الظن بالضرر، و لم يلتزم به أحد.

بل يمكن أن يقال: إنه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوى المتيقن، و لا سيما إذا كان فيه غرض عقلائى، فكيف بالضرر المظنون أو المحتمل. نعم، قد دلّ الدليل على حرمه الاضرار بالنفس فى موارد خاصه، كقتل الانسان نفسه أو قطع بعض أعضائه، كما دلّ الدليل على حرمه ارتكاب ما يخاف ضرره فى

موارد خاصّه، كالصوم و الوضوء و الغسل، و لا بدّ من الاقتصار فى مورد النص (١)، إذ لا يستفاد منه كبرى كليّه، مع أنّ الاعتبار فى تلك الموارد بخوف الضرر المنطبق على الاحتمال أيضاً لا خصوص الظن بالضرر.

الوجه الثانى: أنّ الأخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلاً، فتعيّن الأخذ بالظن.

و فيه: أنّ تماميه هذا الوجه متوقفه على أمرين: تنجز التكليف و عدم إمكان الاحتياط، إذ على تقدير عدم كون التكليف ثابتاً، لا مانع من الرجوع إلى البراءة، و ليس فيه ترجيح المرجوح على الراجح كما هو ظاهر. و كذا لو تنجز التكليف و تمكن المكلف من الاحتياط فعليه العمل بالاحتياط لقاعده الاشتغال، و ليس فيه أيضاً ترجيح المرجوح على الراجح. نعم، فيما إذا تنجز التكليف و لم يمكن الاحتياط كما إذا ترددت القبلة بين جهتين تظنّ القبلة فى إحداها المعينه و لم يمكن الاحتياط لضيق الوقت مثلاً، تعيّن الأخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. وعليه فلا يكون هذا الوجه إلّا مقدّمه من مقدّمات دليل الانسداد، فلا ينتج إلّا بانضمام الباقي منها إليه.

الوجه الثالث: أنّ العلم الاجمالي بثبوت تكاليف إلزاميه وجوبيه و تحريميه يقتضى وجوب الاحتياط فى جميع الشبهات، لكنّه موجب للعسر المنفى فى الشريعة المقدّسه، فلا بدّ من التبعض فى الاحتياط و الأخذ بمظنونات التكليف، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و فيه: أنّ هذا الوجه أيضاً من مقدّمات دليل الانسداد، و لا ينتج ما لم

ص: ٢٥٤

---

١- (١) الوسائل ٣: ٣٤٢ و ٣٤٨ / أبواب التيمم ب ٢ ح ١ و ٢ و ب ٥ ح ٧ و ٨، الوسائل ١٠: ٢١٤ و ٢١٨ / أبواب من يصح منه الصوم ب ١٦ ح ١ و ب ١٩ ح ١

تنضم إليه البقيه.

الوجه الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، و تحقيق الكلام فيه يقتضى البحث فى جهات أربع:

الوجه الأولى: فى بيان أصل المقدمات التى يتألف منها هذا الدليل.

الوجه الثانى: فى تعيين النتيجة المترتبة عليها على تقدير تماميتها من حيث إنها الكشف أو الحكومه.

الوجه الثالث: فى أنّ نتيجة المقدمات - على تقدير تماميتها - مطلقه أو مهمله.

الوجه الرابع: فى تماميه المقدمات و عدمها.

### الوجه الأولى: مقدمات الانسداد

أمّا الكلام فى الوجه الأولى: فهو أنّه ذكر شيخنا الأعظم الأنصارى (١) (قدس سره) أنّ ما يتألف منه دليل الانسداد أمور أربعة:

الأول: العلم الاجمالى بثبوت تكاليف فعليه.

الثانى: انسداد باب العلم و العلمى فى كثير من تلك التكاليف.

الثالث: عدم وجوب الاحتياط التام فى جميع الشبهات، إمّا لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج، و عدم جواز الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله و لا إلى القرعه و نحوها، و لا إلى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمى.

الرابع: استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و ذكر صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) أنّها خمس، و زاد على الأمور المذكوره

ص: ٢٥٥

١-١) فرائد الأصول ١: ٢٢٨

٢-٢) كفايه الأصول: ٣١١

مقدمه أخرى و جعلها الثالثه من المقدمات، و الثالثه فى كلام الشيخ (قدس سره) الرابعه و هى أنه لا يجوز لنا إهمال التكليف و عدم التعرض لامثالها أصلاً.

و الصحيح ما صنعه الشيخ (قدس سره) إذ لو كان مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من المقدمه الأولى هو العلم الاجمالى بثبوت تكاليف فعلية فى حق كل مكلف ممن يجرى دليل الانسداد فى حقه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمه هى بعينها المقدمه الثالثه فى كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية أنه لا يجوز إهمالها و عدم التعرض لامثالها. و إن كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف فى حقا، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الانسداد، و إن كان صحيحاً فى نفسه لأن المقصود ذكر المقدمات القريبه التى يتألف منها دليل الانسداد لا المقدمات البعيده، و إن كان دليل الانسداد متوقفاً عليها فى نفس الأمر، و إلّا لزم أن يجعل من المقدمات إثبات الصانع و إثبات النبوه، إلى غير ذلك من المقدمات البعيده التى هى مسلمه فى نفسها و مفروغ عنها.

### **الجهه الثانيه: فى تعيين نتيجه المقدمات و أنها الكشف أو الحكومه**

أمّا الجهه الثانيه: ففى تعيين النتيجه المترتبه على المقدمات المذكوره على تقدير تماميتها، من حيث إنها الكشف أو الحكومه. و ليعلم أولاً: أنّ المراد من الكشف أنه يستكشف من المقدمات المذكوره أنّ الشارع جعل الظن حجّه. و المراد من الحكومه أنّ العقل الحاكم بالاستقلال فى باب الاطاعه و الامثال يلزم المكلف بعد تماميه المقدمات بالامثال الظنى و عدم التنزل إلى الامثال الشكوى و الوهمى، بمعنى أنّ العقل يراه معذوراً غير مستحق للعقاب على مخالفه الواقع مع الأخذ بالظن، و يراه مستحقاً للعقاب على مخالفه الواقع على تقدير عدم الأخذ بالظن و الاقتصار بالامثال الشكوى و الوهمى، فيحكم العقل بتبعيض الاحتياط فى فرض عدم التمكن من الاحتياط التام، و هذا هو معنى الحكومه،



لا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ العقل مستقل بحجّيه الظن (1) فإنه غير معقول، إذ العقل ليس بمشعر ليجعل الظن حجّه، و إنّما شأنه الادراك ليس إلّا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى، و العقل يدرك و يرى المكلف معذوراً فى مخالفه الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامثال على تقدير تماميه المقدمات، و يراه غير معذور فى مخالفه الواقع على تقدير ترك الامثال الظنى و الاقتصار بالامثال الشكىّ أو الوهمى، و هذا هو معنى الحكومه.

ثمّ إنّّه لا بدّ من بيان منشأ الاختلاف فى أنّ نتيجه المقدمات هو الكشف أو الحكومه، فإنّ الاختلاف المذكور ليس جزافياً بدون منشأ، فنقول: إنّ المنشأ لهذا الاختلاف هو الاختلاف فى تقرير المقدمه الثالثه، فإنّها قد تقرّر بأنّ الاحتياط التام غير واجب، لعدم إمكانه أو لكونه مستلزماً لاختلال النظام أو العسر و الحرج، و على هذا التقرير تكون النتيجه هى الحكومه، لأنّ عدم جواز الاحتياط التام لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه للزوم العسر و الحرج لا- ينافى حكم العقل بلزوم الاحتياط فى بعض الأطراف و تركه فى البعض الآخر ممّا يرفع معه محذور الاختلال أو العسر و الحرج، فالعقل الحاكم بالاستقلال فى باب الاطاعه و الامثال يلزم المكلف أولاً- بتحصيل الامثال العلمى تفصيلاً أو إجمالاً- باتيان جميع الاحتمالات، فان تعذّر ذلك حكم بالتبعيض فى الاحتياط و الاكتفاء بالامثال الظنى، و مع تعذّره أيضاً يحكم بالامثال الشكىّ، و مع تعذّره يحكم بالامثال الوهمى، و لا- يراه معذوراً فى مخالفه الواقع على تقدير التنزل إلى المرتبه السافله مع التمكن من المرتبه العاليه فى جميع هذه المراتب. و بالجملة: تكون النتيجه على هذا التقرير هو التبعض فى الاحتياط.

و قد تقرّر المقدمه الثالثه: بأنّ الشارع لا يرضى بالاحتياط و الامثال

ص: ٢٥٧

الاجمالي، بدعوى الاجماع على ذلك، فإن الاحتياط وإن كان حسناً في نفسه إلا أنه ليس كذلك فيما إذا استلزم انحصار الامتثال في أكثر الأحكام على الامتثال الاجمالي المنافي لقصد الوجه والعزم، وتكون النتيجة على هذا التقرير هو الكشف، إذ بعد فرض فعلية التكاليف وانسداد باب العلم والعلمى وعدم رضى الشارع بالامتثال الاجمالي، يستكشف أن الشارع جعل لنا حجّة وطريقاً إلى أحكامه، فلا بد من السبر والتقسيم في تعيين ذلك الطريق، فهل هو فتوى الفقيه أو القرعه أو غير ذلك، و المفروض عدم حجّيه كل ذلك، فيستكشف أن الظن هو الطريق المنسوب من قبل الشارع.

و توهم عدم لزوم جعل الحجّة على الشارع لاحتمال إيكاله المكلف إلى ما يحكم به العقل، فلا يتم القول بالكشف، مدفوع بما ذكرناه من أن العقل شأنه الادراك فقط، وليس له جعل الحجّيه لشيء، فعلى تقدير عدم جعل الشارع الظن حجّة يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط على ما تقدّم، و المفروض قيام الاجماع على أن الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط، و هو الاحتياط في أكثر الأحكام المنافي للعزم وقصد الوجه، فلا مناص من الالتزام بأن الشارع جعل الظن حجّة على فرض تماميه المقدمات بهذا التقرير.

إذا عرفت معنى الكشف والحكومة و عرفت منشأ الاختلاف فيهما، ظهر لك أن الصحيح على تقدير تماميه المقدمات هو الحكومة لا الكشف، إذ الكشف متوقف على قيام الاجماع على أن الشارع لا يرضى بالاحتياط، و أنى لنا باثبات هذا الاجماع، و أين هذا الاجماع. و على تقدير عدم ثبوت هذا الاجماع يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط على ما تقدّم بيانه، و قد ذكرنا أن هذا هو معنى الحكومة.

### **الجهه الثالثه: في أن نتيجة المقدمات مطلقه أو مهمله**

الجهه الثالثه: في أن نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها مطلقه أو مهمله.

و لا يخفى أنّ الاطلاق و الاهمال قد يلاحظان بالنسبه إلى الأسباب، و قد يلاحظان بالنسبه إلى الموارد، و قد يلاحظان بالنسبه إلى المراتب، فنقول:

أمّا على تقرير الكشف: فتكون النتيجة مطلقه من حيث الأسباب إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا يرى العقل فرقاً بين الأسباب التي يحصل منها الظن، فلا فرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول و الظن الحاصل من الشهرة و الحاصل من فتوى الفقيه مثلاً بل العقل يرى بعد تماميه المقدمات بهذا التقرير أنّ الشارع جعل الظن حجّه من أيّ سبب حصل، إلّا السبب الذي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل منه، كالظن الحاصل من القياس الثابت عدم جواز العمل به بالأخبار المتواتره.

و أمّا من حيث الموارد فتكون النتيجة مهمله، إذ العلم بعدم رضی الشارع بالاحتياط الكلي لا ينافي وجوب الاحتياط في خصوص الموارد المهمه، كالدماء و الأعراض بل الأموال الخطيره، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن و هو الظن في غير هذه الموارد. و أمّا هذه الموارد التي علم اهتمام الشارع بها فلا بدّ من الاحتياط فيها، و كذا الحال من حيث المراتب، إذ العقل لا يدرك بعد العلم بعدم رضی الشارع بالاحتياط الكلي أنّه جعل الظن حجّه بتمام مراتبه، بل يحتمل أنّه جعل خصوص الظن القوي حجّه. و مجرد احتمال عدم جعل الظن الضعيف حجّه كافٍ في الحكم بعدم الحجّيه، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن و العمل بالظن القوي، و إن لم يكن وافياً بمعظم الفقه - بحيث يلزم من الرجوع إلى الأصول في غير موارد العلم و هذا النوع من الظن محذور المخالفه القطعيه - يعمل بالظن الأضعف منه الأقوي من غيره، و إن لم يكن هو أيضاً وافياً بتنزل إلى الأضعف منه، و هكذا. هذا كلّه على الكشف.

و أمّا على الحكومه: فالأمر كذلك، فتكون النتيجة مطلقه بالنسبه إلى

الأسباب، إذ بعد عدم وجوب الاحتياط الكلى، لعدم إمكانه أو لاستلزامه العسر و الحرج و تنزل العقل من الامتثال العلمى إلى الامتثال الظنى، لا يرى فرقاً بين أسباب الظن، إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا فرق بين الظنون من حيث الأسباب.

و أما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة، إذ عدم وجوب الاحتياط الكلى - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج - لا يوجب رفع اليد عن الاحتياط فى جميع الموارد، بل لا بدّ من العمل بالاحتياط فى الموارد التى علم اهتمام الشارع بها، و العمل بالظن فى غيرها، و لا يلزم من العمل بالاحتياط فيها محذور اختلال النظام أو العسر و الحرج. و كذا الحال بالنسبة إلى المراتب، فإنّ النتيجة بالنسبة إليها أيضاً مهملة لعين ما تقدّم، و لكنّ التبعض فى مراتب الظنون يكون بعكس الكشف، إذ على الكشف كان المتعين الاقتصار على الظن القوى، و على تقدير عدم الوفاء بمعظم الفقه على ما تقدّم بيانه يتنزل إلى الظن المتوسط، و على تقدير عدم الوفاء أيضاً يتنزل إلى الظن الضعيف، فيكون التنزل من الظن العالى إلى السافل، و تكون دائره العمل بالظن أضيق. و على تقدير عدم الكفايه يتوسع شيئاً فشيئاً على ما تقدّم.

و هذا بخلاف الحكومه، إذ بعد بطلان الاحتياط الكلى - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج، و تنزل العقل من الامتثال العلمى إلى الامتثال الظنى - كان المتعين أولاً هو الاتيان بالمظنونات و المشكوكات و الموهومات بالوهم القوى، و يطرح الموهوم بالوهم الضعيف فقط، و إن تعذر ذلك فيأتى بالمظنونات و المشكوكات، و يطرح جميع الموهومات. و فى الصورتين يحصل الامتثال الظنى. و إن تعذر ذلك أيضاً فيأتى بجميع المظنونات و يطرح المشكوكات أيضاً، و إن تعذر ذلك أيضاً فيأتى بالمظنونات بالظن القوى فقط،

و يطرح المظنونات بالظن الضعيف أيضاً كالمشكوكات، و في هاتين الصورتين يكون الامتثال شكياً لطرح مشكوك التكليف على الفرض، فيكون التنزل من الضعيف إلى القوي، و تكون دائره العمل بالظن أوسع، و على تقدير التعذر يتضح شيئاً فشيئاً.

### الوجه الرابعه: البحث عن تماميه مقدمات الانسداد

الوجه الرابعه: في البحث عن تماميه المقدمات و عدمها فنقول:

أمّا المقدمه الأولى: فبديهيه، إذ العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعليه لا بدّ من التعرّض لامثالها حاصل لكل مكلف مسلم، فأنّا لسنا كالبهائم نفعل ما نشاء و نترك ما نريد. و أطراف هذا العلم الاجمالي و إن كانت كثيره بحيث لا يتمكن المكلف من الاحتياط و تحصيل الموافقه القطعيه فيها، و يضطر إلى ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه، و إلى فعل بعض الأطراف في الشبهه التحريميه، إلّا أنّ هذا الاضطرار لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي في مثل المقام.

أمّا على مسلك شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الاجمالي تركاً أو فعلاً لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى بقيه الأطراف فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن (١) فالأمر واضح. و هذا المسلك هو الصحيح على ما سنذكره في مبحث الاشتغال (٢) إن شاء الله تعالى.

و أمّا على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) من عدم تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى غير المعيّن من الأطراف، بملاحظه أنّ التكليف بالنسبه إلى بعض الأطراف ساقط للاضطرار، و بالنسبه إلى البقيه مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى البراءه فيها (٣)، فلأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان التكليف

ص: ٢٤١

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥

٢-٢) في ص ٤٤٣ و ما بعدها

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٦٠

المعلوم بالاجمال واحداً أو اثنين و نحوهما ممّا لا يلزم من الرجوع إلى البراءة في غير المضطر إليه من الأطراف محذور.

و أمّا في مثل المقام ممّا كان الرجوع إلى البراءة مستلزماً للمخالفه في معظم الأحكام المعبر عنها في كلام الشيخ (قدس سره) بالخروج من الدين (١)، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة يقيناً، للقطع بأنّ الشارع لا يرضى بمخالفه معظم أحكامه. و هذا هو المراد من الخروج من الدين لا الكفر، إذ مخالفه الفروع لا توجب الكفر.

و بالجمله: المقدمه الأولى ممّا لا إشكال في تماميتها، فإنّ إهمال التكاليف المعلومه بالاجمال و عدم التعرّض لامثالها ممّا يقطع بعدم رضى الشارع به بالضروره، إلّا أنّه قد ذكرنا عند التعرّض لذكر الأدله العقلية على حجّيه الخبر (٢) أنّ لنا علوماً إجماليه ثلاثه:

الأول: العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعيه تحريميه و وجوبيه.

الثاني: العلم الاجمالي بمطابقه جملة من الأمارات للواقع.

الثالث: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجوده في الكتب المعتره. و العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالثاني، و العلم الاجمالي الثاني ينحل بالثالث، فيجب الاحتياط في موارد الأخبار المذكوره فقط، و لا يكون الاحتياط المذكور موجباً لاختلال النظام و لا مستلزماً للعسر و الحرج، كيف و جماعه من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع الأخبار المذكوره، بدعوى القطع بصدورها، فلم يختل عليهم النظام، و لم يرد عليهم العسر و الحرج. و عليه فكانت المقدمه الثالثه من مقدّمات الانسداد غير تامه. و يأتي الكلام فيها مفصلاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٦٢

١-١) فرائد الأصول ١: ٢٣٠

٢-٢) في ص ٢٣٨ و ٢٣٩

و أمّا المقدمه الثانيه: فهى بالنسبه إلى انسداد باب العلم تامه، بل ضروريه لكل من تعرّض للاستنباط، فإنّ الضروريات من الأحكام - بل القطعيات منها و لو لم تكن ضروريه - أحكام إجماليه، كوجوب الصلوات الخمس، و وجوب الصوم فى شهر رمضان و نحوهما، و لا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات من حيث الأجزاء و الشرائط و الموانع. و أمّا بالنسبه إلى انسداد باب العلمى فصحتها مبتنيه على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، بمعنى أنّ أحدهما يكفى فى إثبات انسداد باب العلمى.

أحدهما: عدم حجّيه الروايات الموجوده فى الكتب المعبره، إمّا من جهه عدم ثبوت وثاقه روايتها، أو من جهه عدم حجّيه خبر الثقة.

ثانيهما: عدم حجّيه ظواهرها بالنسبه إلينا، لاختصاص حجّيه الظواهر بالمقصودين بالافهام و لسنا منهم، فعلى كل من التقديرين ينسّد علينا باب العلمى، إذ على تقدير عدم ثبوت وثاقه الرواه، أو عدم حجّيه خبر الثقة تسقط الروايات عن الحجّيه من حيث السند و إن قلنا بحجّيه الظواهر بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام، أو قلنا بأننا من المقصودين بالافهام، و على تقدير عدم حجّيه الظواهر بالنسبه إلينا تسقط الروايات عن الحجّيه من حيث الدلاله و لو على تقدير اليقين بصدورها من المعصوم (عليه السلام).

و بالجملة: يكفى القائل بالانسداد تاميه أحد هذين الأمرين، و القائل بالانفتاح لا بدّ له من دفع كلا الأمرين و إثبات حجّيه الروايات من حيث السند و الدلاله. و حيث إنّنا ذكرنا الأمرين فى بحث حجّيه الخبر (١) و بحث حجّيه الظواهر (٢)، و أثبتنا حجّيه الخبر من الحثيتين فى ذينك البحثين، فلا حاجه إلى الاعاده.

ص: ٢٦٣

---

١-١) فى ص ١٧٠ و ما بعدها

٢-٢) فى ص ١٣٧ - ١٤٢

و أمّا المقدّمه الثالثه: و هي بطلان الرجوع إلى الغير و العمل بالقرعه و نحوها، و عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كل مورد، و عدم وجوب الاحتياط التام، فتفصيل الكلام فيها: أنّ التقليد و الرجوع إلى الغير واضح البطلان، لأنّ القائل بالانسداد يرى خطأ من يدعى الانفتاح، فيكون رجوعه إليه من رجوع العالم إلى الجاهل في نظره. و كذا العمل بالقرعه و نحوها، فإنّ أساس الأحكام الشرعيه غير مبني على مثل القرعه بالضرورة. و لا دليل على حجّيه القرعه إلّا في موارد قليله من الشبهات الموضوعيه على ما ذكر في محلّه (1)، فالرجوع إليها في الشبهات الحكميه فاسد بالضرورة.

و أمّا الرجوع إلى الأصول العمليه في كل مورد، فتحقيق الحال فيه يقتضى بسطاً في المقال، فنقول: إنّ ما كان من الأصول مثبتاً للتكليف، فإن كان من الأصول غير المحرزه كقاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانها في موارد، و إن كان من الأصول المحرزه كالاستصحاب المثبت للتكليف، فإن لم يعلم إجمالاً بانتقاض حاله السابقه في بعض الموارد، فلا مانع من جريانه أيضاً، و إن علم بذلك، فعلى القول بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي بانتقاض حاله السابقه هو لزوم المخالفه العمليه فقط - كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (2) و هو الصحيح - فلا مانع من جريانه في المقام، إذ المفروض كونه مثبتاً للتكليف، فلا تلزم من جريانه مخالفه عمليه، نظير ما إذا علم إجمالاً بطهاره الإناءين المسبوقين بالنجاسه فإنّه لا يلزم من إجراء استصحاب النجاسه فيهما مخالفه عمليه. و أمّا على القول بأنّ العلم الاجمالي بانتقاض حاله السابقه بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم يلزم منه

ص: ٢٤٤

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤١٢ - ٤١٤

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٣٢



مخالفة عمليه كما اختاره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (١) و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) فلا يجرى الاستصحاب في المقام، للعلم بانتقاض الحاله السابقه في الجملة على الفرض.

ثم إنه ذكر صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ (قدس سره) لأن الاستنباط تدريجي، و المجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الأطراف دفعه ليحصل له شك فعلى بالنسبه إلى الجميع، بل يجرى الاستصحاب في كل مورد غافلاً عن مورد آخر، فلا يكون جريان الاستصحاب في جميع الأطراف في عرض واحد ليحصل له علم إجمالي بأن هذا الاستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

و بالجملة: العلم الاجمالي بانتقاض الحاله السابقه في بعض الموارد متوقف على الالتفات الفعلي إلى جميع الأطراف، و هو منتف في المقام، إذ المجتهد حين التفاته إلى حكم غافل عن حكم آخر و لا التفات له إليه ليحصل له العلم بأن الاستصحاب في أحدهما مخالف للواقع.

و فيه: أن الاستنباط و إن كان تدريجياً و المجتهد لا- يكون ملتفتاً إلى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعه كما ذكره، إلا أنه بعد الفراغ عن استنباط الجميع و جمعها في رساله مثلاً يعلم إجمالاً بانتقاض الحاله السابقه في بعض الموارد التي أجرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها، فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبني على مسلكه من أن العلم الاجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الاستصحاب ما لم تلزم منه مخالفه عمليه.

ص: ٢٤٥

١-١) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ و ٧٤٥

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٨٩، فوائد الأصول ٣: ٧٨

٣-٣) كفايه الأصول: ٣١٣ و ٣١٤

ثم إنَّ التكليف المعلوم بالتفصيل بضميمه موارد جريان الأصول المثبتة للتكليف إن كان بالمقدار المعلوم بالاجمال و انحلَّ العلم الاجمالي، فلا- مانع من الرجوع إلى الأصول النافيه للتكليف. و إن لم يكن كذلك بأن كان المعلوم بالاجمال أكثر من ذلك، فعلى مسلك الشيخ (قدس سره) من تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى المخالفه فى بعض الأطراف لا بعينه (١)، لا يجوز الرجوع إلى الأصول النافيه. و على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز (٢) فلا- مانع من الرجوع إلى الأصول النافيه إن كان التكليف المعلوم بالاجمال قليلاً، و أما إن كان كثيراً بحيث لزم من الرجوع إلى الأصل النافى محذور الخروج عن الدين فلا يجوز الرجوع إلى الأصول النافيه.

### الكلام فى حكومه قاعده نفي الضرر و الحرج على الاحتياط

و أما الاحتياط التام فى جميع الشبهات، فإن كان غير ممكن، فلا إشكال فى عدم وجوبه، لقبح التكليف بغير المقدور بضروره العقل، و إن كان مخلاً بالنظام فلا إشكال فى قبحه عقلاً و عدم جوازه شرعاً، إذ الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط قطعاً، بل قد ينتفى موضوعاً لأدائه إلى ترك جملة من الواجبات فلا يكون هناك احتياط. و أما إن كان موجباً للعسر و الحرج ففى عدم وجوبه - لأدله نفي العسر و الحرج - خلاف بين الأعلام، فذهب شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٣) إلى أن قاعده نفي الحرج و الضرر حاكمه على وجوب الاحتياط، باعتبار أن مفاد الأدله نفي الحكم الذى ينشأ من قبله الحرج أو الضرر، و وجوب الاحتياط - و هو الجمع بين المحتملات - و إن كان عقلياً إلا أنه ناشئ

ص: ٢٦٦

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٠

٣-٣) فرائد الأصول ١: ٢٤١

من بقاء الحكم الشرعى الواقعى على حاله، فهو المنشأ للخرج و الضرر، إذ الشىء يسند إلى أسبق العلل، فيكون المرتفع بأدله نفى الحرج و الضرر هو الحكم الشرعى الواقعى، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

و اختار صاحب الكفايه (قدس سره) عدم حكومه قاعده نفى الحرج و الضرر على قاعده الاحتياط، بدعوى أنّ ظاهر الأدله إنّما هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، و أنّ النفى بحسب ظاهر الأدله متوجّه إلى الفعل الحرجى أو الضررى و يكون المراد نفى الحكم عن الفعل الحرجى أو الضررى، نظير قوله (عليه السلام): «لا-ربا بين الوالد و الولد» (1) فإنّ نفى للحكم بلسان نفى الموضوع. فإذا لا تكون قاعده نفى الحرج و الضرر حاكمه على قاعده الاحتياط، إذ الفعل الذى تعلق به الحكم الشرعى واقعاً المردد بين أطراف الشبهه ليس حرجياً و لا ضررياً كى يرتفع حكمه بأدله نفى الحرج و الضرر، بل الحرج إنّما ينشأ من الاحتياط و الجمع بين المحتملات، و وجوب الجمع بين المحتملات ليس حكماً شرعياً ليرتفع بأدله نفى الحرج، و إنّما هو بحكم العقل، و عليه فلا بدّ من الاحتياط و إن كان مستلزماً للعسر و الحرج (2).

و الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من حكومه قاعده نفى الحرج على قاعده الاحتياط.

أمّا أولاً: فلأنّ ظاهر أدله نفى الحرج أو الضرر ليس نفى الحكم بلسان نفى الموضوع على ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) لأنّ الفعل الضررى ليس مذكوراً فى لسان الأدله، إنّما المذكور لفظ الضرر، و ليس لفظ الضرر عنواناً

ص: ٢٦٧

١- ١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب٧ ح ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا»

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣١٣

للفعل ليكون النفي راجعاً إلى الفعل الضررى، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمه الضرر، كما هو الحال فى قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» فانّ المراد نفي حرمه الرّبا بينهما، فلو كان المراد من قوله (عليه السلام): «لا ضرر. . .» إلخ (١) نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان معناه نفي حرمه الاضرار بالغير، و هذا ممّا لم يلتزم به أحد حتّى صاحب الكفايه نفسه (قدس سره)، فانّ حرمه الاضرار بالغير ممّا لا كلام فيه، بل و لا إشكال فى حرمه الاضرار بالنفس فى الجملة. فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به فى أدله نفي الحرج و الضرر، فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهى فيكون المراد النهى عن الاضرار بالغير كما هو الحال فى قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ» (٢) فانّ المراد نهى المحرم عن هذه الأمور و حرمتها عليه، و كذا قوله (صلّى الله عليه و آله): «لا رهبانيه فى الاسلام» (٣) فانّ المراد منه النهى عن الرهبانيه. و التزم بهذا المعنى شيخنا الشريعه فى رسالته المعموله فى قاعده لا ضرر (٤)، و أصرّ عليه.

و أن يكون المراد هو النفي، و حيث إنّ النفي التكويني للضرر و الحرج غير معقول، فيكون المراد منه النفي التشريعى، بمعنى أنّه لا ضرر و لا حرج فى الشريعه. و هذا المعنى راجع إلى ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أنّ المراد نفي الحكم الضررى و نفي الحكم الحرجى فى الشريعه، و هذا المعنى هو الظاهر من

ص: ٢٤٨

١-١) سُنْدُكِر مِصَادِرِهِ عِنْدَ الْبَحْثِ عَنِ قَاعِدِهِ لَا ضَرَرَ فَرَاغَ ص ٦٠٠ و ٦٠١

٢-٢) الْبَقْرَةَ ٢: ١٩٧

٣-٣) الْمُسْتَدْرَكُ ١٤: ١٥٥ / أَبْوَابُ مَقَدِّمَاتِ النِّكَاحِ ب ٢ ح ٢

٤-٤) قَاعِدُهُ لَا ضَرَرَ: ٢٥

أدله نفى الحرج و الضرر، بقريته ما فى بعض الروايات (١) من أنه لا ضرر فى الاسلام أو فى الدين، فإنه ظاهر فى نفى تشريع الحكم الضررى فى دين الاسلام، و كذا قوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٢). فإذاً تكون قاعده نفى الحرج حاكمه على قاعده الاحتياط على ما تقدم تقريره عند نقل كلام الشيخ (قدس سره).

و أمّا ثانياً: فلأنّ قاعده نفى الحرج و الضرر حاكمه على قاعده الاحتياط فى مثل المقام، ممّا كانت أطراف الشبهه من التدريجات، و لو على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) لأنّ الحرج فى مثل ذلك يكون فى الأفراد الأخيره و يكون فعلها و الاتيان بها حرجياً، فيعلم بعدم ثبوت التكليف فيها، لأنّ التكليف إن كان فى الواقع متعلقاً بالأفراد المتقدمه، فقد امتثله المكلف على الفرض، و إن كان متعلقاً بالأفراد الأخيره كان متعلقه حرجياً فيرتفع بقاعده نفى الحرج و لو على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره). مثلاً لو فرض تعلق النذر بصوم يوم معين و تردد بين يوم الخميس و يوم الجمعة مثلاً، و فرض كون الصوم فيهما حرجياً على النادر، فإذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الصوم عليه يوم الجمعة، لأنّ التكليف من ناحيه النذر إن كان متعلقاً بصوم يوم الخميس فقد امتثله على الفرض، و إن كان متعلقاً بصوم يوم الجمعة فمتعلقه حرجى فعلاً، فقد ارتفع بقاعده نفى الحرج. و المقام من هذا القبيل بعينه، لأنّ الشبهات التى يلزم الحرج أو الضرر من الاحتياط فيها طوليه تدريجيه لا عرضيه، فلا يكون الاحتياط فيها واجباً على المسلكين على ما عرفت، فلا تظهر ثمره بينهما فى مثل المقام. نعم، تظهر الثمره بينهما فيما كانت الأطراف عرضيه

ص: ٢٦٩

١-١) يأتى التعرّض لها فى ص ٦٠٠ و ٦٠١

٢-٢) الحج ٢٢: ٧٨

كما إذا انحصر الماء في إناءين و علم إجمالاً- بنجاسه أحدهما، و كان الاجتناب عنهما حرجاً على المكلف، فيجب الاجتناب عنهما على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) دون مسلك الشيخ (قدس سره) على ما عرفت. و تظهر الثمره بينهما أيضاً في ثبوت خيار الغبن بقاعده نفي الضرر، لأن الضرر المتوجه إلى المغبون ناشئ من حكم الشارع باللزوم، فيرتفع بقاعده نفي الضرر على مسلك الشيخ (قدس سره) دون مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) إذ متعلق اللزوم و هو العقد ليس ضرورياً، فلا يرتفع على هذا المسلك.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّ الاحتياط التام في جميع الشبهات غير واجب إمّا لعدم إمكانه، أو لاستلزامه اختلال النظام، أو لكونه موجباً للعسر و الحرج. و أمّا التبعض في الاحتياط بما لا يلزم منه الاختلال و لا العسر فلا مناص من الالتزام بوجوبه على تقدير تماميه مقدمات الانسداد، إذ لم يدل دليل على عدم وجوبه أو عدم جوازه. و دعوى الاجماع على عدم رضی الشارع بالامتنال الاجمالي في معظم أحكامه غير مسموعه، لأنّ المسأله مستحدثه، فدعوى اتفاق الفقهاء من المتأخرين و المتقدمين ممنوعه جداً. و على فرض تسليم الاتفاق لا- يكون كاشفاً عن رأى المعصوم، لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه أو التمييز في العبادات، فلا ينفع لمن يرى عدم اعتبارهما كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محلّه (1).

و أقياً ما ذكره في هامش الرسائل (2) من أنّ الاجماع و إن لم يكن مقطوعاً به إلا أنّه مظنون، و الظن به يستلزم الظن بأنّ الشارع جعل حجّه حال الانسداد و قد فرضنا أنّها الظن دون غيره، فيحصل لنا الظن بحجّيه الظن. و لا فرق في

ص: ٢٧٠

١-١) ذكره في ص ٨٧ و ٨٨

٢-٢) فرائد الأصول ١: ٢٤٨

اعتبار الظن على الانسداد بين الظن بالواقع و الظن بالطريق.

ففيه أولاً: أنّ دعوى الظن بالاجماع كدعوى القطع به ممنوعه، إذ لا- نظن بتحقيق الاجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) على بطلان العمل بالاحتياط كى يكون الظن به مستلزماً للظن بجعل الظن حجّه.

و ثانياً: أنّ الظن بالاجماع - على تقدير تحقّقه - و إن استلزم الظن بحجّيه الظن شرعاً، إلّا أنّ الكلام فى حجّيه هذا الظن، و لم تثبت بعد. و ما ذكره من عدم الفرق بين الظن بالواقع و الظن بالطريق و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يفيد إلّا بعد الفراغ عن حجّيه الظن بدليل قطعى، و لا يمكن إثبات حجّيه الظن بالظن فأنّه من قبيل إثبات حجّيه الشىء بنفسه، و هو دور واضح (1).

فتحصّل: أنّه لا- دليل على بطلان التبويض فى الاحتياط، و عليه فلو تمّت المقدمات كانت النتيجة التبويض فى الاحتياط لا حجّيه الظن شرعاً.

و ملخص ما ذكرناه فى هذا البحث: أنّ انسداد باب العلم و العلمى موقوف على عدم حجّيه الأخبار سنداً أو دلالة، و قد أثبتنا حجّيتها سنداً و دلالة، و باثبات حجّيتها يفتح باب العلمى و ينحل العلم الاجمالى، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول العمليه فى غير موارد قيام الأخبار، و مع الغض عن ذلك و تسليم عدم حجّيه الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط و الأخذ بجميع الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمره الداله على التكليف، لأنّ العلم الاجمالى

ص: ٢٧١

---

١ - ١) نقل سيّدنا الأستاذ العلّامه (دام ظلّه) عن أستاذه المحقق النائنى (قدس سره) أنّ هذا الكلام المذكور فى هامش الرسائل ليس من قلم الشيخ (قدس سره) فإنّ الكلام المذكور مبنى على الكشف، و الشيخ قائل بالحكومّه، بل هو للسيد الميرزا الشيرازى الكبير (قدس سره) فأنّه كان ماثلاً إلى الكشف، و كيف كان فجوابه ما ذكر

الأول قد انحلّ بالعلم الثانى، و الثانى بالثالث على ما تقدّم بيانه (١). و هذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام و لا العسر و الحرج، فانّ جماعة من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، و لم يرد عليهم الحرج و لا اختلّ عليهم النظام.

و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالى الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف أزيد من موارد الأخبار، لا بدّ من التبعيض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخالفاً بالنظام و لا موجباً للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات، و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات، و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات، و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات، و هكذا إلى حد يرتفع محذور الاختلال و الحرج. و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئه على المكلف و الموارد، ففى الموارد المهمّة التى علم اهتمام الشارع بها - كالدماء و الأعراض و الأموال الخطيره - لا بدّ من الاحتياط حتّى فى الموهومات منها، و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج على ما تقدّم بيانه (٢).

فتحصّل: أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّيه الظن، لا بنحو الحكومه لما عرفت من عدم معقوليه حجّيه الظن بحكم العقل (٣)، و لا بنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض فى الاحتياط و لم يقم، فتكون النتيجة التبعيض فى الاحتياط لا حجّيه الظن، و عليه فيسقط كثير من المباحث التى تعرّضوا لها فى المقام:

ص: ٢٧٢

١-١) فى ص ٢٦٢

٢-٢) فى الجبهه الثالثه فراجع ص ٢٥٨ - ٢٦٠

٣-٣) راجع ص ٢٥٦



منها: البحث عن أنّ نتيجته دليل الانسداد هل هي حجّيه الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما، فإنّ هذا البحث متفرع على ثبوت حجّيه الظن بمقدمات الانسداد، و مع عدم ثبوتها فلا مجال له، بل نقول لا حجّيه للظن بالواقع و لا للظن بالطريق.

و منها: البحث عن تقدّم الظن المانع أو الممنوع، و أنّه إذا قام ظن على حكم من الأحكام و قام ظن آخر على عدم حجّيته، فهل يقدّم الأوّل أو الثاني، فإنّ هذا البحث أيضاً ساقط، فإنّا نقول إنّ كليهما ليس بحجّيه لا المانع و لا الممنوع.

و منها: البحث عن كيفية خروج الظن القياسي على الحكومه، مع أنّ الحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ نتيجته مقدمات الانسداد هل هي حجّيه الطريق الواصل بنفسه أو الطريق الواصل بطريقه، أو الطريق و لو لم يصل أصلاً (١). إلى غير ذلك من الأبحاث المتفرعه على استنتاج حجّيه الظن من مقدمات الانسداد، فان تلك المباحث كلّها ساقطه ملغاه بعد ما ذكرناه من أنّ مقدمات الانسداد عقيمه عن إثبات حجّيه الظن.

## خاتمه:

يذكر فيها أمران تبعاً لصاحب الكفايه و شيخنا الأنصاري (قدس سرهما) (٢).

الأمر الأوّل: أنّ الظن الخاص الثابته حجّيته بالأدله الخاصه، و الظن المطلق الثابته حجّيته بدليل الانسداد - على تقدير تماميه المقدمات - هل تختص حجّيتهما

ص: ٢٧٣

١-١) كفايه الأصول: ٣٢٢ و ٣٢٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٢٩، فرائد الأصول ١: ٣١٣ و ٣٣٢

بالفروع أو تعمّ الأصول الاعتقادية أيضاً؟ و تفصيل الكلام في المقام أنّ الظن إمّا أن يتعلّق بالأحكام الفرعية، و إمّا أن يتعلّق بالأصول الاعتقادية، و إمّا أن يتعلّق بغيرهما كالأمور التكوينية و التاريخيه.

أمّا الظن المتعلّق بالأحكام الفرعية، فهو حجّه سواء كان من الظن الخاص أو من الظن المطلق. أمّا الظن الخاص فواضح. و أمّا الظن المطلق فلا لأنّ المفروض تماميه مقدّمات الانسداد.

## حجيه الظن بالاصول الاعتقادية

### اشاره

و أمّا الظن المتعلّق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً، كمعرفه البارئ (جلّ شأنه)، أو شرعاً كمعرفه المعاد الجسماني، إذ لا يصدق عليه المعرفه، و لا يكون تحصيله خروجاً من ظلمه الجهل إلى نور العلم، و قد ذكرنا في بحث القطع أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفثيه (١)، فلا بدّ من تحصيل العلم و المعرفه مع الامكان، و مع العجز عنه لا إشكال في أنّه غير مكلف بتحصيله، إذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور. كما أنّه لا إشكال في كونه غير معذور و مستحقاً للعقاب فيما إذا كان عجزه عن تقصير منه المعبر عنه بالجاهل المقصّر، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالنسبه إلى استحقاق العقاب و إن كان ينافيه بالنسبه إلى التكليف على ما قرّر في محلّه (٢). و هذا كلّه واضح، إنّما الكلام فيما إذا كان عجزه عن تحصيل العلم و المعرفه عن قصور للغفله أو لغموض المطلب مع عدم الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، و يعتبر عن هذا بالجاهل القاصر، و الكلام فيه يقع في مقامات ثلاثه:

ص: ٢٧٤

١-١) راجع ص ٣٦

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٨٥ - ١٨٦

المقام الأوّل: فى وجود الجاهل القاصر و عدمه.

المقام الثانى: فى ترتب أحكام الكفر عليه، كالتجاسه و المنع من الارث و التناكح و غير ذلك من الأحكام الفرعيه المترتبه على الكفر.

المقام الثالث: فى استحقاقه العقاب و عدمه.

### المقام الأوّل: عدم وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى الصانع و توحيد

#### إشاره

أمّا المقام الأوّل: فحقّ القول فيه أنّه لا يوجد الجاهل القاصر بالنسبه إلى وجود الصانع إلّا نادراً، إذ كل إنسان ذى شعور و عقل - و لو كان فى غايه قلّه الاستعداد ما لم يكن ملحقاً بالصبيان و المجانين - يدرك وجوده و نفسه، و هو أوّل مدرك له، و يدرك أنّه حادث مسبوق بالعدم، و أنّه ليس خالقاً لنفسه بل له خالق غيره، و هذا المعنى هو الذى ذكره سبحانه و تعالى بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (١) ثمّ ينتقل إلى وجود غيره، و هو مدرك ثانٍ له، و ينتقل منه أيضاً إلى وجود الصانع، كما قال عزّ من قائل: «وَ لَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ» (٢) أى أنّهم يعترفون بالخالق (جلّ ذكره) بمجرد الالتفات إلى وجود السماوات و الأرض. و كذا الحال بالنسبه إلى التوحيد، فإنّ كل إنسان ذى شعور و عقل كما يدرك أنّ له صناعاً يدرك بحسب ارتكازه الفطرى أنّ الخالق (جلّ ذكره) واحد لا شريك له.

### وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى النبوه و الإمامه و المعاد

و بالجملة: الجاهل القاصر بالنسبه إلى وجود الصانع و توحيد (جلّ ذكره) نادر أو غير موجود. نعم، الجاهل القاصر بالنسبه إلى النبوه الخاصّه و الإمامه و المعاد الجسمانى فى غايه الكثره، فإنّ كثيراً من نسوان اليهود و النصرانى قاصرات

ص: ٢٧٥

١-١ (١) الطور ٥٢: ٣٥

٢-٢ (٢) الزّمر ٣٩: ٣٨

عن تحصيل مقدمات التصديق و الجزم بالنبوه الخاصه، و كذا نسوان المخالفين بالنسبه إلى الإمامه، و كذا بعض من الرجال بالنسبه إلى المعاد الجسماني.

### المقام الثاني: جريان أحكام الكفر على الجاهل القاصر بالأصول الاعتقديه

و أمّا المقام الثاني: فالصحيح فيه جريان أحكام الكفر على الجاهل بالأصول الاعتقديه و لو كان جهله عن قصور، لاطلاقات الأدله الداله على ترتب تلك الأحكام، فإن قلنا بنجاسه أهل الكتاب مثلاً لا فرق بين أن يكون جهلهم عن تقصير أو قصور.

### المقام الثالث: شهره عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب

و أمّا المقام الثالث: فالمعروف بينهم أنّ الجاهل القاصر غير مستحق للعقاب و هو الصحيح، إذ العقل مستقل بقبح العقاب على أمر غير مقدور، و أنّه من أوضح مصاديق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم معرفه الحق بحكم العقل إذا لم يكن يعانده، بل كان منقاداً له على إجماله. و لعل هذا ظاهر، و لكن مع ذلك التزم صاحب الكفايه (قدس سره) في هامش الكفايه بأنّه مستحق للعقاب (١)، و هو مبني على ما ذكره في بحث الطلب و الاراده تارةً و في بحث القطع أخرى من أنّ العقاب إنّما هو من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الخباثه الذاتيه، فينتهي الأمر بالأخره إلى أمر ذاتي، و الذاتى لا يعلّل (٢). و هذا الكلام و إن صدر من هذا العالم العليم، إلّا أنّه خلاف الصواب و قد ذكرنا ما فيه في بحث الطلب و الاراده (٣) و لا نعيد. هذا كلّه فيما إذا كان الظن متعلقاً بما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً.

### حجيه الظن بما يجب التبانى و عقد القلب عليه

و أمّا إن كان الظن متعلقاً بما يجب التبانى و عقد القلب عليه و التسليم و الانقياد

ص: ٢٧٦

١-١) كفايه الأصول: ٣٣١

٢-٢) كفايه الأصول: ٦٨ و ٢٦١

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٥٦

له، كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و وقائع يوم القيامة و تفاصيل الصراط و الميزان و نحو ذلك ممّا لا تجب معرفته، و إنّما الواجب عقد القلب عليه و الانقياد له على تقدير إخبار النبي (صلى الله عليه و آله) به، فإن كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصّة الثابتة حجّيتها بغير دليل الانسداد فهو حجّج، بمعنى أنّه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه، لأنّه ثابت بالتعبد الشرعي، بلا فرق بين أن تكون الحجّية بمعنى جعل الطريقه كما اخترناه (١)، أو بمعنى جعل المنجزيه و المعذريه كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢).

و إن كان الظن من الظنون المطلقه الثابتة حجّيتها بدليل الانسداد فلا يكون حجّج، بمعنى عدم جواز الالتزام و عقد القلب بمتعلقه لعدم تماميه مقدّمات الانسداد فى المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام، أو عدم وجوبه لكونه حرجاً على المكلف، و الاحتياط فى هذا النوع من الأمور الاعتقاديه بمكان من الامكان، بلا استلزام للاختلال و الحرج، إذ الالتزام بما هو الواقع و عقد القلب عليه على إجماله لا يستلزم الاختلال و لا يكون حرجاً على المكلف.

### حجيه الظن بالامور التكوينيّه و التاريخيه

و أمّا الظن المتعلق بالأمور التكوينيّه أو التاريخيه، كالظن بأنّ تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، و الظن بأحوال أهل القرون الماضيه و كيفيه حياتهم و نحو ذلك، فإن كان الظن ممّا لم يقدّم على اعتباره دليل خاص - و هو الذى نعتبر عنه بالظن المطلق - فلا حجّيه له فى المقام، و الوجه فيه ظاهر. و أمّا إن كان من الظنون الخاصّه فلا بدّ من التفصيل بين مسلكنا و مسلك صاحب الكفايه (قدس سره)

ص: ٢٧٧

١-١) راجع ص ٣٩ و كذا ص ١٢٠ - ١٢٢

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٧

فإنه على مسلكنا من أن معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبد، يكون الظن المذكور حججه باعتبار أثر واحد و هو جواز الاخبار بمتعلقه، فإذا قام ظن خاص على قضيه تاريخيه أو تكوينيه جاز لنا الاخبار بتلك القضيه بمقتضى حجيه الظن المذكور، لأن جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي.

و هذا بخلاف مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) فإن جعل الحجيه لشيء بمعنى كونه منجزاً و معذراً لا يعقل إلا فيما إذا كان لمؤداه أثر شرعي و هو منتفٍ في المقام، إذ لا يكون أثر شرعي للموجودات الخارجيه و لا للقضايا التاريخيه ليكون الظن منجزاً و معذراً بالنسبه إليه. و أمّا جواز الاخبار عن شيء فهو من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي، و لذا لا يجوز الاخبار عن شيء مع عدم العلم به و لو كان ثابتاً في الواقع، كما أن الأمر في القضاء كذلك، فإن الناجي من القضاء هو الذي يحكم بالحق و يعلم أنه الحق، و أما الذي يحكم بالحق و هو لا يعلم أنه الحق فهو من الهالكين، كالذي يحكم بغير الحق سواء علم بأنه غير الحق أو لم يعلم على ما في الروايه (1).

و ظهر بما ذكرناه أنه - على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) - لا يجوز الاخبار البتي بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات، بأن نقول: من صام في رجب مثلاً كان له كذا، بل لا بد من نصب قرينه داله على أنه مروى عنهم (عليهم السلام) بأن نقول مثلاً: روى أنه من صام في رجب كان له كذا.

الأمر الثاني: أن الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف

ص: ٢٧٨

السند أو الدلالة بحيث لولاه لم يكن حججه أم لا؟ و هل يوهن به السند أو الدلالة بحيث لو قام على خلافه يسقط عن الحججه أم لا؟ و هل يرجح به أحد المتعارضين على الآخر أم لا؟ فيقع الكلام في هذه الجهات الثلاث:

### الكلام في الجبه الأولى: شهره انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور

أمّا الكلام في الجبه الأولى: فهو أنّ المعروف المشهور بينهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور، مع أنّ الشهره في نفسها لا تكون حججه. و اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) و ذكر في وجهه أنّ الخبر الضعيف و إن لم يكن حججه في نفسه، إلّا أنّ عمل المشهور به يوجب الوثوق بصدوره و يدخل بذلك في موضوع الحججه (1).

أقول: إن كان مراده أنّ عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصى بصدور الخبر، فالكبرى و إن كانت صحيحه إذ الاطمئنان الشخصى حججه ببناء العقلاء، فانه علم عادى، و لذا لا- تشمله أدله المنع عن العمل بالظن، لكن الصغرى ممنوعه، إذ ربّما لا يحصل الاطمئنان الشخصى من عمل المشهور. و إن كان مراده أنّ عمل المشهور يوجب الاطمئنان النوعى، فما ذكره غير تام صغرى و كبرى. أمّا الصغرى: فلأنّه لا يحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعيف لنوع الناس من عمل المشهور. و أمّا الكبرى: فلأنّه على تقدير حصول الاطمئنان النوعى لا- دليل على حججه مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصى، و لم يثبت ذلك بدليل، إنّما الثابت - بسيره العقلاء و بعض الآيات الشريفه و الروايات التى تقدّم ذكرها - حججه خبر الثقة الذى يحصل الوثوق النوعى بوثاقه الراوى، بمعنى كونه محترزاً عن الكذب، لا- حججه خبر الضعيف الذى يحصل الوثوق النوعى بصدقه و مطابقته للواقع من عمل المشهور، بل لا دليل على حججه خبر الضعيف الذى يحصل منه اليقين النوعى بصدقه فى فرض عدم

ص: ٢٧٩

حصول اليقين الشخصي و لا الاطمئنان الشخصي.

و بالجملة: لا بدّ في حجّيه الخبر إمّا من الوثوق النوعي بوثاقه الراوى أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر و مطابقته للواقع و لو من جهه عمل المشهور، لا- من جهه وثاقه الراوى، و أمّا مع انتفاء كلا الأمرين فلم يدل دليل على حجّيته و لو مع حصول الوثوق النوعي، بل اليقين النوعي بصدقه. هذا كلّه مع ما تقدّم في أواخر بحث حجّيه الخبر من منع الصغرى، و أنّه لم يعلم استناد المشهور إلى الخبر الضعيف، و مجرد الموافقه من دون الاستناد لا يوجب الانجبار عند القائل به (1).

### الجهه الثانيه: شهره و هن الخبر باعراض المشهور عنه

و أمّا الجهه الثانيه: فالمعروف بينهم فيها أنّ الخبر الصحيح يوهن باعراض المشهور عنه، بل صرّحوا بأنّه كلّما ازداد الخبر صحّه ازداد وهناً باعراض المشهور عنه. و ليعلم أنّ محل الكلام هو الخبر الذى كان بمرأى من المشهور و مسمع و لم يعملوا به، و أمّا الخبر الذى احتمل عدم اطلاعهم عليه فهو خارج عن محل الكلام، و لا إشكال فى جواز العمل به مع كونه صحيحاً فى نفسه، إذ لا يصدق عليه أنّه معرض عنه عند المشهور، لأنّ الاعراض فرع الاطلاع، فمع عدم الاطلاع لا يصح إسناد الاعراض إليهم.

و بالجملة: محل الكلام الخبر الذى أحرز إعراض المشهور عنه، فالمشهور أنّه يوهن به و يسقط عن الحجّيه. و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أنّه لا يسقط بذلك عن الحجّيه، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره الحاصل من إعراض المشهور أو غيره من أسباب الظن غير المعبر (2) و هذا هو الصحيح، و قد تقدّم بعض الكلام فى ذلك أواخر بحث

ص: ٢٨٠

١- (١) تقدّم فى ص ٢٣٦

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٣٢ و ٣٣٣



حجّيه الخبر فراجع (١). هذا كلّه من حيث السند.

و أمّا من حيث الدلالة فالمعروف بينهم عدم انجبار ضعف الدلالة بعمل المشهور، مع عدم ظهور الخبر فى نفسه، و عدم وهن الدلالة باعراض المشهور مع ظهوره فى نفسه.

و هذا الذى ذكروه متين جداً. أمّا عدم الانجبار بعمل المشهور فلاختصاص دليل الحجّيه بالظهور، فلو لم يكن اللفظ بنفسه ظاهراً فى معنى و لكن المشهور حملوه عليه لا يكون حملهم موجّباً لانعقاد الظهور فى اللفظ، فلا يشمله دليل حجّيه الظواهر. و أمّا عدم الانكسار فلعدم اختصاص دليل حجّيه الظواهر بما إذا لم يكن الظن بخلافها، أو بما إذا لم يحملها المشهور على خلافها، فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً فى معنى، و حملة المشهور على خلافه لم يكن ذلك مانعاً عن انعقاد الظهور، فلا يسقط عن الحجّيه، فما ذكروه فى الدلالة من أنّ عمل المشهور لا- يوجب الانجبار و لا- إعراضهم يوجب الانكسار متين. فى ليتهم عطفوا السند على الدلالة و قالوا فيه بما قالوا فيها من عدم الانجبار و الانكسار.

### استكشاف معنى اللفظ من حمل جماعه من العلماء لفظا على معنى خاص

نعم، هنا شىء و هو أنّه إذا حمل جماعه من العلماء اللفظ على معنى لم يكن ظاهراً فيه فى نظرنا مع كونهم من أهل اللسان العربى و من أهل العرف، يستكشف بذلك أنّ اللفظ ظاهر فى هذا المعنى الذى حملوه عليه، إذ المراد من الظهور هو الذى يفهمه أهل العرف من اللفظ، و المفروض أنّهم فهموا ذلك المعنى و هم من أهل اللسان. و لكن يختص ذلك بما إذا أحرز أنّ حملهم اللفظ على هذا المعنى إنّما هو من جهة حاق اللفظ، و أمّا إذا احتمل أنّ حملهم مبنى على قرائن خارجيه مستكشفه باجتهاداتهم فلا يكون حجّة لعدم الظهور العرفى

ص: ٢٨١

حينئذ. واجتهادهم في ذلك ليس حجّة لنا. وكذا الحال في طرف الإعراض، فإن كان اللفظ ظاهراً في معنى في نظرنا، و حملها جماعه من العلماء على خلافه، وأحرز أنّ حملهم مستند إلى حاق اللفظ لا إلى ظنونهم و اجتهاداتهم، يستكشف بذلك أنّ اللفظ ليس ظاهراً في المعنى الذي فهمناه، بل هو خلاف الظاهر، فإنّ خلاف الظاهر هو ما يفهم العرف خلافه من اللفظ.

### الجهه الثالثه: ترجيح أحد المتعارضين بالظن

أمّا الجهه الثالثه: وهى ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر بالظن غير المعتبر، فقد التزم به شيخنا الأنصارى (قدس سره) و استدلّ له بوجهين المذكورين فى الرسائل (١).

و لكن الصحيح عدم صحّه الترجيح بالظن، لأنّ أخبار الترجيح كلّها ضعيفه سنناً أو دلاله، إلّا روايه الراوندى (٢) الداله على الترجيح بموافقه الكتاب أوّلاً، و بمخالفه العامه ثانياً فلا وجه للتعدى إلى الترجيح بالعداله و الوثاقه و غيرهما ممّا هو مذكور فى الأخبار العلاجيّه، فضلاً عن التعدى إلى الترجيح بمطلق الظن. و كذا الحال فى أخبار التخيير، فإنّها أيضاً غير تامه، فلا وجه للالتزام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، كما لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بالظن، بل يسقط كلاهما عن الحجّيه، لعدم إمكان شمول دليل الحجّيه للمتعارضين، لعدم معقوليه التعيّد بالمتناقضين أو بالمتضادين، و لا لأحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ من رفع اليد عن كليهما و الرجوع إلى عام أو مطلق فوقهما، و مع عدمهما كان المرجع هو الأصول العمليه. و قد تعرّضنا لتفصيل ذلك كلّه فى بحث التعادل و الترجيح من كتابنا هذا (٣).

ص: ٢٨٢

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٤٣، ٢: ٨١٤

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١١٨ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢٩

٣-٣) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤١٧

مباحث الشك

لأصول العمله

أصالة البراءه

أشاره

ص: ٢٨٣



الأصول العمليه هي المرجع عند الشك. و قبل الشروع في المقصود لا بد لنا من بيان أمور:

### الأمر الأول: تقسيم مباحث الاصول

الأمر الأول: قد ذكرنا في أول بحث الألفاظ (١) أنّ المسأله الأصوليه هي ما يمكن أن تقع نتيجهها في طريق استنباط الحكم الكلى الفرعى، بحيث تكون نسبتها إلى الاستنباط نسبه الجزء الأخير من العله التامه إلى المعلول، و ذكرنا أيضاً (٢) أنّ المسائل الأصوليه تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعى بالقطع الوجدانى، كالبحث عن الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، و البحث عن الملازمه بين وجوب شىء و حرمة ضده، و البحث عن إمكان اجتماع الوجوب و الحرمة و عدمه، بمعنى أنّ وجود أحدهما هل يستلزم عدم الآخر أم لا، فإن هذه المباحث - على تقدير تماميه الملازمه - توجب القطع بالحكم الشرعى بعد انضمام الصغرى إليها،

ص: ٢٨٥

---

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٤ - ١٣

٢-٢) المصدر السابق ص ١ - ٤

و تسمى بالبحث عن المدليل تارةً و عن الاستلزمات العقلية أُخرى، و هذه المسائل و إن ذكرها الأصوليون في مباحث الألفاظ، إلا أنها ليست منها، إذ البحث فيها إنما هو عن لوازم نفس الأحكام بما هي لا بما هي مدلوله للأدلة اللفظية، فلا ربط لها بمباحث الألفاظ.

القسم الثاني: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعى بالتعبد، و هذا على نوعين:

النوع الأول: ما يكون البحث فيه صغرياً، كمباحث الألفاظ، فإنّ البحث فيها إنّما هو عن الصغرى و نفس الظهور، كالبحث عن أنّ الأمر ظاهر فى الوجوب أم لا؟ و النهى ظاهر فى الحرمة أم لا؟ و كذا سائر مباحث الألفاظ، فإنّها بحث عن الظهور. و أمّا الكبرى و هى حجّية الظواهر فمسلّمه عند العقلاء و العلماء بلا-خلاف فيها. و لا-يبعث عنها فى علم الأصول، و إن توهم اختصاصها بمن قصد إفهامه و تقدّم دفعه فى محلّه (١).

النوع الثانى: ما يكون البحث فيه كبروياً، أى يكون البحث فيه عن حجّية شىء لاثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجّية الخبر، و البحث عن حجّية الاجماع المنقول، و البحث عن حجّية الشهره. و منه البحث عن حجّية الظن الانسدادى على الكشف. و هذا النوع هو القسم الثالث من المسائل الأصولية، كما أنّ مباحث الألفاظ هى القسم الثانى منها.

القسم الرابع: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعى بالقطع الوجدانى و لا بالتعبد الشرعى، بل يبيحث فيه عن القواعد المتكفله لبيان الأحكام الظاهرية فى فرض الشك فى الحكم الواقعى و تسمى هذه القواعد بالأصول العمليه الشرعية، و يعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى، كما يعبر عن الدليل

ص: ٢٨٦

الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادى.

و وجه المناسبه فى هذا التعبير و الاصطلاح: ما ذكروه فى تعريف الفقه و الاجتهاد، فانهم عرّفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه. و مرادهم من الأحكام هو الأعم من الأحكام الظاهريه و الواقعيه، بقرينه ذكر لفظ العلم، ضروره أنّ الأحكام الواقعيه لا طريق إلى العلم بها غالباً، فناسب أن يسمّى الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى، لكونه مثبتاً للحكم المذكور فى تعريف الفقه. و عرّفوا الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و من الواضح أنّ المراد بالحكم هو خصوص الواقعي بقرينه أخذ الظن فى التعريف، فأنه هو الذى قد يحصل الظن به للمجتهد. و أما الحكم الظاهرى فيعلمه المجتهد لا- محاله، فناسب أن يسمّى الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادى، لكونه دليلاً على الحكم المذكور فى تعريف الاجتهاد.

و لا- يخفى أنّ تسميه الحكم المجعول فى ظرف الشك فى الحكم الواقعي بالحكم الظاهرى إنّما هو لتميزه عن الحكم الواقعي المجعول للشىء بعنوانه الأوّلى لا- بعنوان أنّه مشكوك فيه، و إلّا فالحكم الظاهرى أيضاً حكم واقعي مجعول للشىء بعنوان أنّه مشكوك فيه.

القسم الخامس: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفله لتعيين الوظيفه الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدّم، فإنّ المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجدانى و لا بالتعبد الشرعى، و عجز أيضاً عن معرفه الحكم الظاهرى، تعيّن عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءه أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد. و تسمّى هذه القواعد بالأصول العمليه العقلية.

هذه هى مسائل علم الأصول على نحو الاجمال. و قد فرغنا عن البحث فى

ثلاثه أقسام منها، و يقع الكلام فعلاً في القسم الرابع و الخامس منها، و حيث إنَّ الأصوليين أدرجوا الخامس في الرابع و تعرّضوا للبحث عنهما في عرض واحد، فنحن نتبعهم في ذلك مراعاةً للاختصار.

## الأمر الثاني: حصر الأصول العمليه و مواردها في أربعة

### إشارة

الأمر الثاني: أنّ الأصول العمليه التي هي المرجع عند الشك منحصره في أربعة: و هي البراءة و الاحتياط - و قد يسمّى بأصالة الاشتغال أو قاعده الاشتغال - و الاستصحاب و التخيير. و هذا الحصر استقرائي بلحاظ نفس الأصول و عقلي بلحاظ الموارد.

أمّا الأوّل: فلأنّه يمكن بحسب التصور أن يجعل أصل آخر غير الأصول الأربعة في بعض صور الشك، كما إذا قال المولى: إذا شككت بين الوجوب و الاباحه فابن على الاستحباب. أو إذا دار الأمر بين الحرمة و الاباحه فابن على الكراهه مثلاً، إلّا أنّ الاستقراء أثبت انحصار الأصول في الأربعة.

و أمّا الثاني: فلأنّ الشك إمّا أن تعلم له حاله سابقه و قد اعتبرها الشارع أو لا، بأن لا تعلم له حاله سابقه أو علمت و لم يعتبرها الشارع، كما إذا كان الشك في بقاء شيء ناشئاً من الشك في المقتضى، على القول بالتفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الراجع في جريان الاستصحاب، و كذا على غيره من التفصيلات المذكوره في بحث الاستصحاب. و الأوّل - أي الشك الذي علمت له حاله سابقه و اعتبرها الشارع - مجرى للاستصحاب، سواء كان الشك في التكليف أو في المكلف به، و أمكن الاحتياط أم لم يمكن. و الثاني - أي الشك الذي لم يعتبر الشارع حالته السابقه، سواء كانت له حاله سابقه معلومه و لم يعتبرها الشارع أو لم تكن - فإن كان الشك في أصل التكليف كان مجرى للبراءه، و إن كان الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف، فإن أمكن الاحتياط فهو مجرى لقاعده الاشتغال، كما في موارد دوران الأمر بين القصر و التمام، و إن لم يمكن



الاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين، فهو مورد لقاعده التخيير، هذا كله في الحكم التكليفي. و كذا الحال عند الشك في الحكم الوضعي، فيجری فيه جميع ما ذكرناه في الحكم التكليفي بناءً على كون الحكم الوضعي أيضاً مجعولاً مستقلاً كما هو الصحيح - على ما سنتكلم فيه في بحث الاستصحاب (١) إن شاء الله تعالى - و إن كان بعض أقسامه منتزعاً من التكليف كالشرطيه و الجزئيه للمأمور به.

و بالجملة: لا فرق بين الحكم التكليفي و الوضعي من حيث تقسيم الشك فيه إلى الأقسام الأربعة، و جريان الأصل العملي فيه.

### سبب عدم ذكر قاعده الطهاره في علم الاصول

ثم إنَّ عدم ذكر أصله الطهاره عند الشك في النجاسه في علم الأصول إنّما هو لعدم وقوع الخلاف فيها فإنّها من الأصول الثابته بلا خلاف فيها، و لذا لم يتعرّضوا للبحث عنها في علم الأصول، لا لكونها خارجة من علم الأصول و داخله في علم الفقه على ما توهم.

و خلاصه القول: أنّ أصله الطهاره عند الشك في النجاسه بمنزله أصله الحل عند الشك في الحرمة، فكما أنّ البحث عن الثانيه داخل في علم الأصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفه الفعلية عليه، كذلك البحث عن الأولى أيضاً داخل في علم الأصول لعين الملاك المذكور، غاية الأمر أنّ مفاد أصله الحل هو الحكم التكليفي، و مفاد أصله الطهاره هو الحكم الوضعي، و مجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلاً و عن الأخرى خارجاً عنه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ الوجه لعدم التعرّض

ص: ٢٨٩

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٩٢ و ما بعدها

لأصاله الطهاره فى علم الأصول عدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه، و اختصاصها بباب الطهاره (١) فغير تام، لأن الميزان فى كون المسأله أصوليه هو أن تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الفرعى، و لا- يعتبر جريانها فى جميع أبواب الفقه، و إلا لخرجت جمله من المباحث الأصوليه عن علم الأصول، لعدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه، كالبحت عن دلالة النهى عن العباده على الفساد فإنه غير جارٍ فى غير العبادات من سائر أبواب الفقه.

و قد يتخيّل: أنّ الوجه فى عدم ذكر أصاله الطهاره فى علم الأصول أنّ الطهاره و النجاسه من الأمور الواقعيه، فدائماً يكون الشك فىهما من الشبهه المصادقيه، إذ بعد كونهما من الأمور الواقعيه لا- من الأحكام الشرعيه كان الشك فىهما شكاً فى الانطباق، فتكون الشبهه مصادقيه. و من الواضح أنّ البحث عن الشبهات الموضوعيه لا يكون من المسائل الأصوليه، لأنّ المسأله الأصوليه ما تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الكلى كما تقدّم مراراً.

و فيه: أنه إن أُريد من كونهما من الأمور الواقعيه أنّهما ناشئان من المصلحه و المفسده الواقعيّين، و ليستا من الأحكام الجزائيه المجعوله بلا- لحاظ مصلحه أو مفسده، فالشك فى نجاسه شىء و طهارته يرجع إلى الشك فى المنشأ الذى هو من الأمور الواقعيه، فهذا و إن كان صحيحاً، إلّا أنه لا- يوجب كون الشك فىهما من الشبهه المصادقيه، و إلا لزم كون الشك فى جميع الأحكام الشرعيه من الشبهه المصادقيه، لأنّ جميع الأحكام ناشئ من المصالح و المفاسد النفس الأمريه الموجوده فى متعلقاتها على ما هو المشهور أو فى نفسها، و الشك فيها يستلزم الشك فى منشئها، فيلزم كون الشبهه مصادقيه عند الشك فى جميع الأحكام الشرعيه، و هذا ممّا نقطع بفساده بالضروره.

ص: ٢٩٠

و إن أريد أنهما ليستا من الأحكام بل من قبيل الخواص والآثار، كخواص الأدوية التي لا يعرفها إلا الأطباء، فالطهاره و النجاسه أيضاً من هذا القبيل، و لا يعرفهما إلا الشارع العالم بجميع الأشياء و خواصها.

ففيه أولاً: أنه خلاف ظواهر الأدله، فإن الظاهر منها أنهما حكمان مجعولان كسائر الأحكام الوضعيه و التكليفيه، و أن الشارع قد حكم بهما بما أنه شارع لا أنه أخبر بهما بما أنه من أهل الخبره و أنه العارف بخواص الأشياء، و لعل هذا واضح.

و ثانياً: أنه لو سلمنا كونهما من قبيل الخواص والآثار و قد أخبر بهما الشارع، لا نسلّم كون الشك فيهما من الشبهه المصداقيه، لأنّ الميزان في كون الشبهه مصداقيه أن يكون المرجع فيها هو العرف لا الشارع، كما أن الأمر في الشبهه الحكميه بعكس ذلك، إذ المرجع الوحيد في الشبهه الحكميه هو الشارع و لا إشكال في أن المرجع عند الشك في نجاسه شيء و طهارته - كالعصير العنبى بعد الغليان، و كعرق الجنب من الحرام، و عرق الإبل الجلال و نحوها - هو الشارع ليس إلا، فكونهما من قبيل الخواص والآثار لا يجعل الشك فيهما من الشبهه المصداقيه بعد الاعتراف بأنّ بيانهما من وظائف الشارع و لا يعلمهما إلا هو.

فتحصّل: أن البحث عن أصله الطهاره من المسائل الأصوليه، و الوجه في عدم التعرّض له في علم الأصول هو ما ذكرناه من كونها من الأمور المسلّمه التي لا نزاع فيها و لا خلاف.

### الأمر الثالث: وجه تقسيم الشيخ مسائل الشك في التكليف إلى ثمانية

الأمر الثالث: أن شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) جعل الشك في التكليف

ص: ٢٩١

الذى هو مجرى للبراءه على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهه تارة تكون وجوبيه، وأخرى تحريميه. و على كلا التقديرين إما أن يكون منشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجيه كما فى الشبهات الموضوعيه. و تعرّض للبحث عن كل قسم مستقلاً.

و الوجه فى هذا التقسيم و البحث عن كل قسم مستقلاً أمران:

الأول: اختصاص بعض أدله البراءه بالشبهه التحريميه، كقوله (عليه السلام): «كل شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (١).

الثانى: أنّ النزاع المعروف بين الأصوليين و الأخباريين أيضاً مختص بها، و أمّا الشبهه الوجوبيه فوافق الأخباريون الأصوليين فى الرجوع إلى البراءه إلّا المحدث الاسترأبادى (٢).

و لا يخفى أنّ الأقسام غير منحصره فى ثمانية، إذ من الشك فى التكليف الذى هو مورد للبراءه دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و الاباحه، و عليه كانت الأقسام اثنى عشر لا ثمانية.

و جعل صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) البحث عاماً لمطلق الشك فى التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكوره، إلّا فرض تعارض النصين فأخرجه من هذا البحث، بدعوى أنه ليس مورداً للبراءه، لأنّ المتعين فيه الرجوع إلى المرجحات، و مع فقدها يتخير. فالبحث عنه راجع إلى التعادل و الترجيح لا إلى البراءه، لأنّ أصاله البراءه تكون مرجعاً عند عدم الدليل، و مع وجود

ص: ٢٩٢

١- (١) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٦٧ (فى الطبعة القديمه ح ٦٠)

٢- (٢) الفوائد المدنيه: ١٣٨

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٣٨

الدليل تعييناً - كما إذا كان أحد النّصّين راجحاً على الآخر - أو تخييراً - كما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر - لا تصل النوبه إلى البراءه.

أقول: أمّا ما صنعه الشيخ (قدس سره) من التقسيم و التعرّض للبحث عن كل قسم مستقلاً ففيه: أنّ ملاك جريان البراءه في جميع الأقسام واحد، و هو عدم وصول التكليف إلى المكلف. و عمدته أدله القول بالبراءه أيضاً شامله لجميع الأقسام. و هذا هو الوجه لذكر الشبهه الموضوعيه الوجوبيه و التحريميه في المقام، فإنّ البحث عنها ليس من مسائل علم الأصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام إنّما هو لعموم الأدله لها. و اختصاص بعض الأدله بالشبهه التحريميه لا يوجب تكثير الأقسام و افرادها بالبحث مع كون الملا-ك في الجميع واحداً، و شمول عمدته الأدله أيضاً للجميع. فالصحيح ما صنعه صاحب الكفايه (قدس سره) من تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف الجامع لجميع الأقسام.

و لكن يرد عليه أيضاً: أنّ إخراج تعارض النّصّين على إطلاقه من بحث البراءه ممّا لا وجه له، لما سنذكره إن شاء الله تعالى في مبحث التعادل و الترجيح (1) من أنّ مقتضى القاعده في التعارض هو التساقط و الرجوع إلى عام فوقهما، و مع عدمه يرجع إلى الأصل العملي، و لا- ينحصر التعارض بخصوص الخبرين، بل يمكن وقوعه بين ظاهري الكتاب، و يرجع فيه بعد التساقط إلى الأصل العملي بلا كلام و إشكال، بل و كذا الحال إن وقع التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، و كان العموم في كل منهما ناشئاً من الاطلاق، فيسقط كلا الاطلاقين لعدم جريان مقدّمات الحكمه، و يرجع إلى الأصل العملي، بل و كذا الحال لو

ص: ٢٩٣

كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه، مع كون العموم في كل منهما بالوضع مع عدم رجحان أحدهما على الآخر بموافقته الكتاب ولا بمخالفته العامه، فإن الخبرين يسقطان عن الحجية ويرجع إلى الأصل العملي، لما سنذكره في بحث التعادل و الترجيح (١) من عدم تماميه أدله التخيير، و لا- أدله الترجيح بغير موافقه الكتاب و مخالفه العامه من المرجحات التي ذكرها في المقام، فإن أدله التخيير و أدله الترجيح بتلك المرجحات غير تامه من حيث السند أو من حيث الدلاله أو من الجهتين.

نعم، إذا وقع التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه، مع كون العموم فيهما بالوضع و كان أحدهما موافقاً لظاهر الكتاب أو مخالفاً للعامه تعين الأخذ به بمقتضى روايه الراوندى (٢) الداله على كون موافقه الكتاب و مخالفه العامه من المرجحات في الخبرين المتعارضين، فلا يمكن الرجوع إلى الأصل العملي. وعليه فالمناسب بل المتعين إدخال تعارض الدليلين بجميع صورته في بحث البراءه، إلما صورته واحده و هى ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه مع كون العموم فيهما بالوضع، و كان أحدهما راجحاً على الآخر بموافقته الكتاب أو بمخالفه العامه.

### الأمر الرابع: اختصاص نزاع الاصولي مع الأخباري في الصغرى لا الكبرى

#### إشاره

الأمر الرابع: أنّ النزاع المعروف بين الأصوليين و الأخباريين في مسأله البراءه إنّما هو في الصغرى و في تماميه البيان من قبل المولى و عدمه. و أمّا الكبرى - و هى عدم كون العبد مستحقاً للعقاب على مخالفه التكليف مع عدم وصوله إلى المكلف - فهى مسلّمه عند الجميع، و لم يقع فيه نزاع بين الأصوليين و الأخباريين، كيف و إنّ العقاب على مخالفه التكليف غير الواصل من أوضح

ص: ٢٩٤

١- (١) المصدر السابق ص ٤٩٣ - ٤٩٥، ٥٠٨

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١١٨ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢٩

مصاديق الظلم، وقد دلت الآيات و الروايات على أنّ الله (سبحانه و تعالى) لا يعاقب إلّا بعد البيان «لئلاّ يكون للناس على الله حُجّة» (١) بل له الحجّة البالغة (٢).

و بالجملة: عدم استحقاق العقاب في فرض عدم البيان ممّا لم ينكره و لن ينكره عاقل، إنّما الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين في الصغرى، حيث ذهب أصحابنا الأخباريون إلى تمامية البيان، و قيام الحجّة على التكاليف الواقعية لوجهين: الأوّل: العلم الاجمالي بثبوت التكاليف و هو يقتضى الاحتياط. الثاني: الأخبار الكثيره الداله على التوقف عند الشبهه، و على الاحتياط في المشتبهات، و عليه فالذى يناسب بحث البراءه هو البحث عن الصغرى و التعرّض لهذين الوجهين، و إثبات أنّ العلم الاجمالي بثبوت التكاليف قد انحلّ بما عثرنا عليه من الأحكام التي دلت عليها الأخبار، على ما أشرنا إليه غير مرّه (٣)، و إثبات أنّ أخبار التوقف و الاحتياط ظاهره - بنفسها أو بضميمه الروايات الداله على جواز الاقتحام في الشبهات - في الارشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل الأمن من العقاب، فتكون ناظره إلى الشبهه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الاجمالي. و سنتكلّم في كلا الوجهين عند التعرّض لاستدلال الأخباريين و الجواب عنه (٤).

و أمّا البحث عن الكبرى و الاستدلال عليها بالآيات و الروايات و بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا ملزم له، لما ذكرناه من أنّها مسلّمه عند

ص: ٢٩٥

١-١ (١) النساء ٤: ١٦٥

٢-٢ (٢) كما هو مفاد قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ...» الأنعام ٦: ١٤٩

٣-٣ (٣) راجع ص ٢٧١ - ٢٧٢

٤-٤ (٤) في ص ٣٤٥ - ٣٥٥

الأخباريين و الأصوليين، و لم يقع فيها خلاف ليجتاج إلى الاثبات و الاستدلال، إلّا أنّنا نتعرّض للبحث عن الكبرى و الاستدلال عليها بالآيات و الروايات و حكم العقل، تبعاً لشيخنا الأنصارى (قدس سره) (١) و حرصاً على ما فيه من الفائدة، و التعرّض لفقهِ الأحاديث الشريفه.

## أدله البراءه

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه قد استدلّ على البراءه مع الشك في التكليف بأمر:

## الأول: الاستدلال بالآيات على البراءه

منها: قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (٢) و تقريب الاستدلال به: أنّ بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأئام و إتمام الحجّه عليهم، كما هو ظاهر بحسب الارتكاز و الفهم العرفي، فتدلّ الآيه الشريفه على نفي العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف.

و أورد على الاستدلال بهذه الآيه الكريمه بوجهين:

الأول: أنّ المراد من الآيه هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلّا بعد البيان، بقريته التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» فيكون المراد هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأمم السابقة إلّا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفي العذاب الأخرى عند عدم تماميه البيان.

الثاني: أنّ المنفى في الآيه فعلية العقاب لا استحقاقه، و نفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق، مع أنّ محل الكلام بيننا و بين الأخباريين هو الثاني.

أمّا الايراد الأول فيدفعه أولاً: أنّ نفي العذاب الدنيوي عند عدم تماميه

ص: ٢٩٦

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٥٧

٢-٢) الإسراء ١٧: ١٥



البيان يدل بالأولويه القطعيه على نفي العذاب الأخرى، إذ العذاب الدنيوى أهون من العذاب الأخرى، لكونه منقطعاً غير دائم.

و ثانياً: أنّ جملة ما كان أو ما كُنّا و أمثالهما من هذه الماده مستعمله فى أنّ الفعل غير لائق به تعالى، و لا يناسبه صدوره منه (جلّ شأنه) و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ» (١). و قوله تعالى: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ» (٢) و قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (٣) و قوله تعالى: «وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا» (٤) إلى غير ذلك. فجملة الفعل الماضى من هذه الماده منسلخه عن الزمان فى هذه الموارد، فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى و لا يناسب حكمته و عدله، فلا يبقى فرق حيثنذ بين العذاب الدنيوى و الأخرى. و بهذا ظهر الجواب عن:

الايراد الثانى أيضاً، لأنّ عدم لياقه التعذيب قبل البيان يدل على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى، بل عدم لياقته به تعالى إنّما هو لعدم استحقاق العبد له، فالمدلول المطابقى للآيه الشريفه و إن كان نفي فعليه العذاب إلّا أنّها تدل على نفي الاستحقاق بالالتزام على ما ذكرناه.

و أمّا ما أجاب به شيخنا الأنصارى (قدس سره) عن الايراد الثانى من أنّ الخصم يسلم الملازمه بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، فنفي الفعلية المستفاده

ص: ٢٩٧

١-١ (١) التوبه ٩: ١١٥

٢-٢ (٢) آل عمران ٣: ١٧٩

٣-٣ (٣) الأنفال ٨: ٣٣

٤-٤ (٤) الكهف ١٨: ٥١

من الآيه كافي في إزمه (١)، فيرد عليه الوجهان المذكوران في الكفايه: من أن الاستدلال يكون حينئذ جديلاً لا يمكن أن يستند إليه الأصولي المنكر للملازمه المذكوره، و أن اعتراف الخصم بالملازمه المذكوره بعيد جداً، بل غير واقع، إذ ربّما تنتفي فعليه العذاب في مورد العصيان اليقيني للعفو أو التوبه أو الشفاعة، مع ثبوت الاستحقاق فيه بلا- كلام و إشكال، فكيف يظن الاعتراف بالملازمه بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق من الأخباريين (٢).

## الثاني: الاستدلال بالروايات على البراءه

### ١- حديث الرفع

و منها: حديث الرفع المروي في خصال الصدوق (قدس سره) بسند صحيح عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): رفع عن أمتي تسعه: الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيره و التفكر في الوسوسه في الخلق ما لم ينطق بشفه» (٣).

و تقريب الاستدلال به: أن الالزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف، و المراد من الرفع هو الرفع في مرحله الظاهر لا الرفع في الواقع ليستلزم التصويب، و ذلك للقرينه الداخليه و الخارجييه.

أمّا القرينه الداخليه التي قد يعبر عنها بمناسبه الحكم و الموضوع فهي أن نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أن في الواقع شيئاً لا نعلمه، إذ الشك في شيء و الجهل به فرع وجوده، و لو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرد الجهل به لكان

ص: ٢٩٨

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٥٩

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٣٩

٣-٣) الخصال: ٤١٧ / باب التسعه ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١

الجهل به مساوفاً للعلم بعدمه كما هو ظاهر.

و أما القرينه الخارجيه فهي الآيات و الروايات الكثيره الداله على اشتراك الأحكام الواقعيه بين العالم و الجاهل. و إن شئت فعبّر عن القرينه الخارجيه بقاعده الاشتراك، فإنها من ضروريات المذهب.

و أيضاً لا- إشكال في حسن الاحتياط، و لو كان المراد من الرفع هو الرفع الواقعي لم يبق مورد للاحتياط كما هو ظاهر، فيكون المراد من الحديث أنّ الالتزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مرفوع ظاهراً و لو كان ثابتاً في الواقع، فإنّ الحكم الشرعي - واقعياً كان أو ظاهرياً - أمر وضعه و رفعه بيد الشارع. و لا تنافي بين الترخيص الظاهري و الالتزام الواقعي، على ما تقدّم بيانه في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي (١). و لعل هذا هو مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من قوله: فالالتزام المجهول ممّا لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً- و إن كان ثابتاً واقعاً (٢)، فالمقصود من الفعلية في كلامه هو حال الشك لا- الفعلية الاصطلاحية في مقابل الانشائية، لأنّ فعلية الحكم بهذا المعنى تابعه لفعلية موضوعه، فمع تحقق الموضوع لا يعقل رفع الحكم في مقام الفعلية مع بقائه في مقام الجعل و الانشاء.

و بما ذكرناه - من أنّ الحكم الواقعي بنفسه قابل للرفع في مرحله الظاهر - يظهر ما في كلام الشيخ (قدس سره) من أنّ رفع الحكم المشكوك إنّما هو بعدم إيجاب الاحتياط، فالمرفوع هو وجوب الاحتياط (٣)، لأنّ ذلك خلاف ظاهر

ص: ٢٩٩

١- ١) في ص ١٢٥ - ١٢٧

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٣٩

٣- ٣) فرائد الأصول ١: ٣٦٤

الحديث، فإنَّ ظاهره أنَّ المرفوع هو نفس ما لا- يعلم و هو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط، و بعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحله الظاهر على ما تقدّم لا- وجه لارتكاب خلاف الظاهر، و حمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط. نعم، عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحله الظاهر، لأنَّ الأحكام كما أنَّها متضاده في الواقع كذلك متضاده في مقام الظاهر، فكما أنَّ عدم الالتزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم، كذلك رفع الالتزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً. ولا- يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص، فيكون المرفوع هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، و من لوازم رفعه عدم وجوب الاحتياط، لعدم إمكان الجمع بين الترخيص الظاهري و وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام و لو في مرحله الظاهر، فالمرفوع هو نفس الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط. نعم، إذا شكَّ في وجوب الاحتياط في مورد و لم يقدّم دليل على وجوبه و لا- على عدم وجوبه، كان وجوب الاحتياط حينئذ مشمولاً لحديث الرفع، و لكنّه خارج عن محل الكلام، و ليس كلام الشيخ ناظراً إليه.

ثمَّ إنَّ الاستدلال بهذا الحديث الشريف على المقام إنّما يتم على تقدير أن يكون المراد من الموصول في «ما لا- يعلمون» خصوص الحكم أو ما يعمه، فإنَّ الموصول على كل من التقديرين يشمل الشبهه الحكميه و الموضوعيه. أمّا على التقدير الثاني فواضح، إذ المراد من الموصول حينئذ أعم من الحكم المجهول و الموضوع المجهول. و أمّا على التقدير الأوّل، فلأنَّ مفاد الحديث حينئذ أنَّ الحكم المجهول مرفوع، و إطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلف كما في الشبهات الحكميه، أو الأمور الخارجيه كما في

الشبهات الموضوعية، و أما لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف فى الخارج، بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف، بأن لا يعلم أنّ شرب هذا المائع مثلاً شرب خمر أو شرب ماء، فلا يتم الاستدلال به للمقام، لاختصاص الحديث حينئذ بالشبه الموضوعية، لأنّ ظاهر الوصف المأخوذ فى الموضوع كونه من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لا بحال متعلقه، فلو كان الموصول عبارته عن الفعل الخارجى كان الحديث مختصاً بما إذا كان الفعل بنفسه مجهولاً لا بحكمه، فلا يشمل الشبهات الحكمية التى لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولاً.

و ربّما يقال بأنّ المراد من الموصول هو الفعل الخارجى و يستشهد له بأمور:

الأوّل: وحده السياق، لأنّ المراد بالموصول فى بقية الفقرات هو الفعل الذى لا يطيقون، و الفعل الذى يكرهون عليه، و الفعل الذى يضطرون إليه، إذ لا معنى لتعلّق الاكراه و الاضطرار بالحكم، فيكون المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل بشهاده السياق.

وفيه: أنّ الموصول فى جميع الفقرات مستعمل فى معنى واحد، و هو معناه الحقيقى المبهم المرادف للشىء، و لذا يقال إنّ الموصول من المبهمات، و تعريفه إنّما هو بالصله، فكأنّه (صلّى الله عليه و آله) قال: رفع الشىء الذى لا يعلم، و الشىء الذى لا يطيقون، و الشىء المضطر إليه، و هكذا، فلم يستعمل الموصول فى جميع الفقرات إلّا فى معنى واحد، غايه الأمر أنّ الشىء المضطر إليه لا ينطبق خارجاً إلّا على الأفعال الخارجيه، و كذا الشىء المكروه عليه، بخلاف الشىء المجهول فأنّه ينطبق على الحكم أيضاً. و الاختلاف فى الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصله لا يوجب اختلاف المعنى الذى استعمل فيه الموصول كى يضر بوحده السياق، فإنّ المستعمل فيه فى قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه، و ما ترك عمرو فهو لوارثه، و ما ترك خالد فهو لوارثه، شىء واحد فوحده السياق

محفوظه. و لو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى، و على العقار في الثانية، و على الأشجار في الثالثة، فلا شهاده لوحده السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقه على جنس واحد. و المقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقي، و إلى الفعل مجازي، إذ لا يعقل تعلق الرفع بالفعل الخارجي، لعدم كون رفعه و وضعه بيد الشارع، فلو أُريد بالموصول في جميع الفقرات الفعل، كان الإسناد في الجميع مجازياً. و أمّا إذا أُريد به الحكم في خصوص ما لا يعلمون، كان الإسناد بالاضافه إليه حقيقياً. و هذا المقدار و إن لم يكن فيه محذور، إذ لا مانع من الجمع بين إسنادات متعدده في كلام واحد مختلفه من حيث الحقيقه و المجاز بأن يكون بعضها حقيقياً و بعضها مجازياً، إلّا أنّ الرفع في الحديث قد أُسند بإسناد واحد إلى عنوان جامع بين جميع الأمور المذكوره فيه، و هو عنوان التسعه، و الأمور المذكوره بعده معرّف له و تفصيل لاجماله، فلزم أن يكون إسناد واحد حقيقياً و مجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند إليه، و هو غير جائز.

و فيه أولاً: أنّه يتمّ لو أُريد بالرفع الرفع التكويني، لأنّ إسناد الرفع حينئذ إلى الفعل الخارجي يكون مجازياً لا محاله، إذ الفعل متحقق خارجاً، و لا يكون منتفياً حقيقياً ليكون إسناد الرفع إليه حقيقياً. و أمّا إن أُريد به الرفع التشريعي، بمعنى عدم كون الفعل مورداً للاعتبار الشرعي. و بعبارة أخرى: الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويناً، كما في جملة من موارد الحكومه، كقوله (عليه السلام): لا ربا بين الوالد و الولد (1) فكان إسناد الرفع إلى الفعل الخارجي أيضاً حقيقياً، فيكون إسناد الرفع إلى التسعه حقيقياً، بلا فرق بين أن يراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الحكم أو

ص: ٣٠٢

---

(١-١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا»

و ثانياً: أنه لو سلمنا كون المراد من الرفع هو الرفع التكويني كان إسناده إلى التسعه حيثذ مجازياً لا حقيقياً و مجازياً، و ذلك لأنّ إسناد الرفع إلى بعض المذكورات فى الحديث و إن كان حقيقياً و إلى بعض آخر مجازياً، إلما أنّ ذلك بحسب اللب و التحليل، و الميزان فى كون الاسناد حقيقياً أو مجازياً إنّما هو الاسناد الكلامى لا الاسناد التحليلى، و ليس فى الحديث إلّا إسناد واحد بحسب وحده الجملة و هو إسناد الرفع إلى عنوان جامع بين جميع المذكورات، و هو عنوان التسعه، و حيث إنّ المفروض كون الاسناد إلى بعضه و هو الفعل مجازياً، فلا محاله كان الاسناد إلى مجموع التسعه مجازياً، إذ الاسناد الواحد إلى المجموع المركب - ممّا هو له و من غير ما هو له - إسناد إلى غير ما هو له، كما فى قولنا: الماء و الميزاب جاريان، و عليه فاسناد الرفع إلى التسعه مجازى و لو على تقدير أن يكون المراد من الموصول فى «ما لا- يعلمون» هو الحكم أو الأعم منه، فلا- يلزم أن يكون إسناد واحد حقيقياً و مجازياً.

الثالث: أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلقه أمراً ثقیلاً و لا سيمّا أنّ الحديث الشريف قد ورد فى مقام الامتنان، فلا بدّ من أن يكون المرفوع شيئاً ثقیلاً- ليصحّ تعلق الرفع به، و يكون رفعه امتناناً على الأئمّه. و من الظاهر أنّ الثقیل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعل صادر من المولى فلا يعقل كونه ثقیلاً على المكلف، و إنّما سمى بالتكليف باعتبار جعل المكلف فى كلفه الفعل أو الترك.

و بالجملة: الثقیل على المكلف هو فعل الواجب أو ترك الحرام، لا مجرد إنشاء الوجوب و الحرمة الصادر من المولى، و عليه فلا بدّ من أن يراد من الموصول فى جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم.

و فيه: أنّ الثقل و إن كان فى متعلق التكليف لا فى نفسه، إلّا أنّه صحّ إسناد

الرفع إلى السبب بلا عنائه، و صحَّ أيضاً إسناده إلى الأثر المترتب عليه، فصَحَّ أن يقال: رفع الالزام أو رفع المؤاخذه، فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم، باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفه و ثقل.

الرابع: أنَّ الرفع و الوضع متقابلان و يتواردان على مورد واحد، و من الظاهر أنَّ متعلِّق الوضع هو الفعل، باعتبار أنَّ التكليف عبارته عن وضع الفعل أو الترك على ذمّه المكلف في عالم الاعتبار و التشريع، وعليه فيكون متعلق الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم.

و فيه: أنه إنَّما يتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمّه المكلف. و أمّا إذا كان ظرفهما الشرع كان متعلقهما هو الحكم، و ظاهر الحديث الشريف أنَّ ظرف الرفع هو الاسلام بقريته قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): «رفع عن أُمَّتِي» فإنه قرينه على أنه رفع التسعه في الشريعة الاسلاميه (١).

الخامس: أنه لا- إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيه، فأريد بالوصول فيما لا يعلمون الفعل يقيناً، و لو أريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين و هو غير جائز، و لا أقل من كونه خلاف الظاهر.

و فيه أولاً: ما عرفت (٢) من أنَّ الوصول لم يستعمل في الفعل و لا- في الحكم، بل استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء، غايه الأمر أنه ينطبق على الفعل مرّة و على الحكم أخرى، و اختلاف المصاديق لا يوجب تعدّد المعنى

ص: ٣٠٤

---

١- ١) هكذا ذكر سيدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه) و في ذهني القاصر أنه يمكن أن يدعى أن قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): «عن أُمَّتِي» قرينه على أنَّ ظرف الرفع ذمّه الأُمَّه قبلاً للأمام السابقه، لا الدين الاسلامي في مقابل الأديان السابقه فلاحظ

٢- ٢) في الجواب عن الأمر الأوّل في ص ٣٠١



المستعمل فيه.

و ثانياً: أنّ شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضى إرادته الفعل من الموصول، بل يكفي فيه إرادته الحكم منه، باعتبار أنّ مفاده حينئذ أنّ الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل به عدم تمامية الحجّة عليه من قبل المولى - كما فى الشبهات الحكمية - أو الأمور الخارجيه - كما فى الشبهات الموضوعية -.

فتحصّل ممّا ذكرناه فى المقام: تمامية الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة. و أمّا البحث عن معارضته بأخبار الاحتياط فسيأتى التعرّض له عند ذكر أدلة الاخباريين (١) إن شاء الله تعالى.

### تنبيهات حديث الرفع

ثمّ إنّّه ينبغى التنبيه على أمور كلّها راجعه إلى البحث عن فقه الحديث الشريف:

### التنبيه الأول: الإشكال على الحديث بأنّ ظاهره الرفع لا الدفع

الأمر الأول: أنّه ربّما يستشكل فى الحديث بأنّ الرفع ظاهر فى إزاله الشىء الثابت قبلاً للدفع الذى هو عبارته عن منع المقتضى عن التأثير فى وجود المقتضى. و بعبارته أخرى: الرفع عبارته عن إعدام الشىء الموجود، و الدفع عبارته عن المنع عن الایجاد، و عليه فكيف صحّ استعمال الرفع فى المقام، مع عدم ثبوت تلك الأحكام فى زمان.

و أجاب عنه المحقق النائنى (٢) (قدس سره) بأنّه لا فرق بين الرفع و الدفع على ما هو التحقيق من أنّ الممكن كما يحتاج إلى المؤثر فى حدوثه كذلك يحتاج إليه فى بقائه، و أنّ علّة الحدوث لا تكفى فى البقاء بحيث يكون البقاء غنياً عن

ص: ٣٠٥

١- ١) فى ص ٣٤٩ و ٣٥٠

٢- ٢) أجود التقريرات ٣: ٢٩٧، فوائد الأصول ٣: ٣٣٦

المؤثر، إذ الممكن لا ينقلب إلى الواجب بعد حدوثه، بل باقٍ على إمكانه، و الممكن محتاج إلى المؤثر دائماً، وعليه فالرفع أيضاً يزاحم المقتضى في تأثيره في الأكوان المتجدده، وهذا هو الدفع. نعم، على القول بكفايه عله الحدوث في البقاء، و أنّ المعلول في بقاءه مستغن عن المؤثر، كان الرفع مغايراً للدفع، لكنّه باطل على ما ذكر في محله. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و هو و إن كان صحيحاً في نفسه، فإنّ الممكن يحتاج إلى المؤثر حدوثاً و بقاءً على ما تقدّم تحقيقه في بحث الضد (1)، إلّا أنّه بحث فلسفي لا ربط له بالمقام، و لا يفيد في دفع الاشكال، لأنّ احتياج الممكن إلى المؤثر حدوثاً و بقاءً، و كون إعدام الشيء الموجود أيضاً منعاً عن تأثير المقتضى، لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع و الدفع لغيره، لا مكان أن يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضى بقاءً، بعد فرض وجود المقتضى و حدوثه، و الدفع موضوعاً للمنع عن التأثير حدوثاً. و بالجملة: ما ذكره بحث فلسفي لا ربط له بالبحث اللغوي و مفهوم اللفظ.

و التحقيق أن يجاب عن هذا الاشكال بأحد وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنّ إطلاق الرفع في الحديث الشريف إنّما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام في الشرائع السابقه و لو بنحو الموجه الجزئيه، و يستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالأمه.

ثانيهما: أن يكون إطلاق الرفع في الحديث بنحو من العناية، باعتبار أنّه و إن وضع لازاله الشيء الموجود، إلّا أنّه صحّ استعماله فيما إذا تحقق المقتضى مع مقدّمات قريبه لوجود الشيء فزاحمه مانع عن التأثير، مثلاً إذا تحقق المقتضى

ص: ٣٠٦

لقتل شخص و وقع تحت السيف، فعفى عنه أو حدث مانع آخر عن قتله، صحَّ أن يقال عرفاً: ارتفع عنه القتل، فيمكن أن يكون استعمال الرفع في الحديث الشريف من هذا القبيل.

### التنبيه الثاني: اختلاف الرفع بالنسبة إلى الأمور التسعة

الأمر الثاني: أنَّ الرفع في الحديث قد تعلقُ بأُمور تسعة، و نسبة الرفع إلى هذه الأمور و إن كانت واحده بحسب الاسناد الكلامي، إلّا أنَّها متعدده بحسب اللب و التحليل و تختلف باختلاف هذه الأمور التسعة، لأنَّ الرفع بالنسبة إلى ما لا يعلمون ظاهري لا واقعي، و ذلك لقرينه داخلية و قرينه خارجيه تقدّم بيانهما (1) عند ذكر تقريب الاستدلال بالحديث الشريف، فلا نعيد.

هذا كلّه في الشبهات الحكميه، و كذا الحال في الشبهات الموضوعيه، فإنّ جعل الحكم لموضوع مع اعتبار العلم به بحيث كان الحكم منتفياً واقعاً مع الجهل بالموضوع، و إن كان بمكان من الامكان، و لا يلزم منه محذور التصويب كما لزم في الشبهه الحكميه، إلّا أنّ مقتضى إطلاقات الأدله ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع و الجهل به. و عليه فكان رفع الحكم مع الجهل بالموضوع بمقتضى الحديث الشريف أيضاً رفعاً ظاهرياً، كما في الشبهه الحكميه. و أمّا الرفع في بقيه الفقرات فهو واقعي.

و يترتب على هذا الفرق ثمره مهمه، و هي أنه إذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع، يستكشف به ثبوت الحكم الواقعي من أوّل الأمر. مثلاً إذا شككنا في جزئيه شيء أو شرطيهه للصلاه، و بنينا على عدمها لحديث الرفع، ثمّ بان لنا الخلاف و دلّ دليل على الجزئيه أو الشرطيه، لا يجوز الاكتفاء بالفاقد من ناحيه حديث الرفع، بل لا بدّ من التماس دليل آخر كحديث

ص: ٣٠٧

لا تعاد (١) في خصوص الصلاة، أو ثبوت الإجزاء في الأمر الظاهري، و هذا بخلاف باقى الفقرات فإنّ الرفع فيها واقعى، فلو ارتفع الاضطرار أو الاكراه مثلاً تبدل الحكم من حين الارتفاع، و يجرى المأتى به حال الاضطرار أو الاكراه.

### التنبية الثالث: عموم حديث الرفع للأحكام الوضعية و للموضوعات

الأمر الثالث: أنه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعمّ الأحكام الوضعية، كما لا اختصاص له بمتعلقات الأحكام، بل يشمل الموضوعات أيضاً، فإنّ فعل المكلف كما يقع متعلقاً للتكليف قد يقع موضوعاً له كالإفطار فى نهار شهر رمضان، فإنّه متعلق للحرمة و موضوع لوجوب الكفاره أيضاً، فإذا اضطرّ المكلف إليه أو أكره عليه، لا يترتب عليه وجوب الكفاره كما لا تتعلّق به الحرمة، لكونه مرفوعاً فى عالم التشريع.

نعم، فى طروء الاضطرار أو غيره من العناوين المذكوره فى الحديث على متعلق التكليف تفصيل لا بدّ من التعرّض له، و هو أنّ متعلق التكليف إن كان هو الكلّى السارى كما فى المحرّمات المنحله إلى أحكام عديده بتعدد الأفراد، فطرء أحد هذه العناوين على فرد من الطبيعه لا- يوجب إلّا سقوط التكليف المتعلق بهذا الفرد، فإنّ الاضطرار إلى أكل حرام معيّن لا يوجب رفع الحرمة عن أكل غيره، و كذا الاكراه على ارتكاب فرد من الحرام لا يوجب إلّا رفع الحرمة عنه دون غيره من أفراد الحرام، و هذا ظاهر.

و أمّا إن كان متعلق التكليف هو الكلّى على نحو صرف الوجود كما فى التكاليف الايجابية فطرء أحد هذه العناوين على فرد من ذلك الكلّى لا- أثر له فى ارتفاع الحكم أصلاً، إذ ما طرأ عليه العنوان و هو الفرد لا- حكم له على الفرض، و ما هو متعلق التكليف و هو الطبيعى لم يطرأ عليه العنوان، فإذا اضطرّ

ص: ٣٠٨

المكلف إلى ترك الصلاة في جزء من الوقت، لا يسقط عنه وجوب طبعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت. نعم، لو اضطرَّ إلى ترك الصلاة في تمام الوقت أو في خصوص آخره فيما إذا لم يأت بها قبل ذلك، كان التكليف ساقطاً لا محاله.

هذا كله في التكليف الاستقلاليه، وكذا الحال في التكليف الضمني، فلو اضطرَّ المكلف إلى ترك جزء أو شرط في فرد مع تمكنه منه في فرد آخر لا- يرتفع به التكليف الضمني المتعلق بهذا الجزء أو الشرط، لما تقدّم من أنّ متعلق التكليف - وهو الكلي - لم يتعلق به الاضطرار، فالإتيان بالناقص - مع التمكن من الإتيان بفرد تام من حيث الأجزاء و الشروط - لا يكون مجزئاً. نعم، لو كان الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط مستوعباً لتمام الوقت، سقط التكليف المتعلق بالمركب المشتمل على المضطر إلى تركه لا محاله.

### هل يجب الإتيان بغير ما اضطرَّ إلى تركه من الأجزاء و الشروط؟

و هل يجب الإتيان بغير ما اضطرَّ إلى تركه من الأجزاء و الشروط أم لا؟ ربّما يقال بالوجوب، نظراً إلى أنّ المرفوع بحديث الرفع إنّما هو خصوص الأمر الضمني المتعلق بالمضطر إليه فيبقى الأمر المتعلق بغيره على حاله. و بعبارة أخرى: المرفوع إنّما هو خصوص جزئيه المضطر إليه أو شرطيته و أمّا غيره فباقٍ بجزئيته أو شرطيته، فلا موجب لرفع اليد عن وجوبه.

و لكن التحقيق عدم الوجوب إلّا بدليل من الخارج، لأنّ الأمر الضمني تابع حدوداً و بقاءً لأصل التكليف المتعلق بالمجموع، كما أنّ الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي كالجزيه و الشرطيه تابع لمنشأ الانتزاع، و هو أصل التكليف المتعلق بالمجموع و المقيّد، فإذا ارتفع التكليف بالمجموع للاضطرار كان التكليف ببقية الأجزاء و الشروط محتاجاً إلى دليل آخر. فإذا اضطرَّ المكلف إلى ترك القراءة مثلاً- في تمام الوقت، كان التكليف بالصلاه مع القراءة ساقطاً لحديث الرفع، و وجوب الصلاة بغير القراءة يحتاج إلى دليل آخر. و لا يكفي حديث

الرفع، إذ مفاده رفع التكليف المتعلق بالمجموع. و أما ثبوت التكليف لغيره الفاقد للقراءة، فحديث الرفع أجنبي عنه، فلا بدّ من التماس دليل آخر. نعم، يمكن دعوى وجود الدليل في خصوص باب الصلاة من جهة أنّ الصلاة لا تسقط بحال على ما هو مستفاد من الروايات (١)، دون غيرها من العبادات.

إن قلت: إنّ من آثار الاخلال ببعض ما اعتبر في الواجب جزءاً أو شرطاً وجوب قضائه بعد الوقت، فإذا تحقق الاخلال اضطراراً كان وجوب القضاء مرفوعاً بحديث الرفع لا محاله، فيكون العمل معه صحيحاً، إذ لا نعى بالصحة إلّا إسقاط القضاء، فثبت كون العمل الفاقد للجزء أو الشرط اضطراراً صحيحاً و هو المدعى.

قلت: وجوب القضاء إنّما هو من آثار الفوت، و لا يرتفع بالاضطرار أو الاكراه في الوقت على ما سيجيء الكلام فيه قريباً (٢) إنّ شاء الله تعالى، و من هنا لم يشك أحد في وجوب القضاء فيما إذا اضطرّ إلى ترك الواجب في الوقت رأساً أو أكره عليه، فمع الاخلال بالجزء أو الشرط للاضطرار أو الاكراه لا يكون القضاء ساقطاً ليستكشف بسقوطه صحه الفاقد.

إن قلت: إنّ ما ذكر من البيان جارٍ بالنسبه إلى ما لا يعلمون أيضاً، فإذا لم يعلم المكلف بجزئيه شيء أو شرطيته للصلاه مثلاً ارتفع التكليف المتعلق بالمجموع بحديث الرفع، و التكليف المتعلق بالفاقد يحتاج إلى دليل.

ص: ٣١٠

---

١ - ١] استدلال (قدس سره) في الفقه على هذه القاعده بما ورد في حقّ المستحاضه من أنّها لا تدع الصلاة على حال. راجع

الوسائل ٢: ٣٧٣ / أبواب الاستحاضه ب ١ ح ٥ و لمزيد الاطلاع راجع شرح العروه ١٠: ١٠٠ و ١٠٦ و ١٦١ [

٢ - ٢) في الأمر الخامس ص ٣١٢

قلت: كلّمًا، لأنّ المكلف يعلم إجمالاً- بثبوت التكليف مردداً بين أن يكون متعلقاً بخصوص المتيقن من الأجزاء و الشرائط، و أن يكون متعلقاً بالزائد عليه، فإذا ارتفع تعلّقه بالزائد تعبداً لحديث الرفع، بقي عليه امتثال التكليف بالمتيقن، و لا وجه لرفع اليد عن التكليف بالمعلوم برفع التكليف عن المشكوك فيه. و هذا بخلاف صورته الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط أو الاكراه عليه، إذ يحتمل فيها عدم التكليف رأساً، و ليس التكليف بالفاقد إلّا مجرد احتمال.

ثمّ إنّه لا- يترتب على شمول حديث الرفع لمورد إلّا رفع التكليف أو الوضع الثابت في هذا المورد في نفسه، فالاكراه على فعل محرّم في نفسه يرفع حرمة و الا-كراه على معامله يرفع نفوذها و تأثيرها، فلو فرض أنّ المكره عليه ممّا لا- أثر له في نفسه، فلا يشمل حديث الرفع و لا- يترتب على شموله أثر، فإذا أكره أحد على ترك بيع داره مثلاً لا- يمكن الحكم بحصول النقل و الانتقال، إذ مفاد الحديث رفع الحكم التكليفي أو الوضعي عن المكره عليه، لا إثبات حكم له. و كذا الحال لو أكره على إيقاع معامله فاسده في نفسها، فإنّه لا يمكن الحكم بترتب الأثر على هذه المعاملة الفاسده لحديث الرفع، فإنّه أيضاً يرجع إلى الاكراه على ترك المعاملة الصحيحه، و لا أثر لترك المعاملة الصحيحه ليرفع بحديث الرفع.

و بعبارة أخرى واضحة: كل ما كان صحيحاً و نافذاً في نفسه من المعاملات يرتفع عنه حكمه و أثره إذا وقع مكرهاً عليه. و أمّا ما كان فاسداً في نفسه، فلا يترتب عليه الحكم بالصّحّه إذا وقع عن إكراه.

#### **التنبيه الرابع: عدم ارتفاع الحكم الثابت للشئء بالعناوين المذكوره في الحديث**

الأمر الرابع: أنّه لا- يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للشئء بالعناوين المذكوره في نفس الحديث، كوجوب سجدة السهو المترتب على نسيان السجده في الصلاة، و كوجوب الديه المترتب على قتل الخطأ، و السر في ذلك: أنّ مفاد

الحديث كون طرء هذه العناوين موجباً لارتفاع الحكم الثابت للشيء في نفسه، فلا يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين، إذ ما يكون موجباً لثبوت حكم لا يعقل أن يكون موجباً لارتفاعه. ولعل هذا واضح.

### **التنبيه الخامس: اعتبار أمرين في شمول حديث الرفع**

الأمر الخامس: أنه يعتبر في شمول حديث الرفع أمران:

#### **الأول: اعتبار ترتب الحكم على فعل المكلف**

الأول: أن يكون الحكم مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، فلا يرفع به مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقاه، فإذا لاقى جسم طاهر بدن الانسان المتنجس اضطراراً أو إكراهاً، لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقى لحديث الرفع، لأن تنجس الملاقى لم يترتب على الملاقاه بما هو فعل المكلف، بل هو مترتب على نفس الملاقاه و إن فرض تحققها بلا استناد إلى المكلف. فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من أن ذلك خارج عن حديث الرفع بالاجماع (1). وكذا لا يرفع بحديث الرفع وجوب قضاء الفئات من المكلف اضطراراً أو إكراهاً، لأن وجوب القضاء مترتب على عنوان الفوت بما هو فوت، لا بما هو فعل للمكلف، ولذا يجب القضاء فيما إذا لم يكن الفوت مستنداً إلى المكلف أصلاً.

#### **الثاني: اعتبار المنه في رفع الحكم**

الثاني: أن يكون في رفعه منه على الأئمه، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضطرار أو الاكراه، لأن رفعه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك و إن كان فيه منه على المتلف، وكذا لا يرفع به صحه بيع المضطر، فإن رفعها خلاف الامتنان.

#### **التنبيه السادس: جريان البراءة في التكاليف غير الازميه**

الأمر السادس: لا خفاء في أن البراءة العقلية تختص بموارد الشك في التكاليف الازميه، و لا تجرى في موارد الشك في التكاليف غير الازميه، لأن

ص: ٣١٢



ملاكها قبح العقاب بلا بيان، و التكليف غير الالزامى مما لا عقاب في مخالفه مقطوعه، فكيف بمشكوكه.

و أما البراءه الشرعيه ففي اختصاصها بموارد الشك في التكليف الالزاميه خلاف بينهم. و التحقيق أن يفصل بين موارد الشك في التكليف الاستقلاليه، و موارد الشك في التكليف الضمنيه، و يلتزم بجريانها في الثانيه دون الأولى، و الوجه في ذلك: أن المراد من الرفع في الحديث الشريف هو الرفع في مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، و من لوازم رفع الحكم في مرحله الظاهر عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام و لو في مرحله الظاهر على ما تقدم بيانه (١). و هذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكليف الاستقلاليه، إذ لو شككنا في استحباب شيء لا إشكال في استحباب الاحتياط، فانكشف أن التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحله الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع. و أما التكليف الضمنيه فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها و إن كان ثابتاً، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع، و الحكم بعدم الاشتراط في مقام الظاهر.

و بعبارة أخرى: الوجوب التكليفي و إن لم يكن محتملاً في المقام، إلا أن الوجوب الشرطي - المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعي الأمر - مشكوك فيه، فصح رفعه ظاهراً بحديث الرفع.

## ٢- حديث الحجب

و مما استدللّ به على البراءه قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٢).

ص: ٣١٣

١-١) في ص ٣٠٠

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣ (في الطبعة القديمه ح ٢٨)

و توهم اختصاصه بالشبهه الموضوعيه - بقرينه السياق على ما تقدّم بيانه (١) عند الاستدلال بحديث الرفع - غير جارٍ هنا، إذ لم يذكر فيه إلّا موصول واحد كما ترى.

و توهم أنّ شموله للشبهه الحكميه و الموضوعيه مستلزم لاستعمال لفظ الموصول فى معينين، مندفع بما تقدّم فى الاستدلال بحديث الرفع (٢) و لا حاجة إلى الاعاده.

و قد يستشكل هنا: بأنّ ظاهر إسناد الحجب إلى الله (سبحانه و تعالى) هى الأحكام التى لم يبينها الله تعالى لأجل التسهيل و التوسعه على الأئمّه، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله (عليه السلام): «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» (٣). و بالجملة: ظاهر هذا النوع من الأخبار أنّ المصلحه الإلهيه قد اقتضت إخفاء عدّه من الأحكام إلى زمان ظهور المهدي (عجل الله فرجه) و لعل هذا المعنى هو المراد ممّا ورد فى بعض الروايات من أنّه (عليه السلام) يأتى بدين جديد (٤). و عليه فلا يرتبط هذا الحديث بالمقام من الأحكام التى لم يحجب الله تعالى علمه عن العباد، بل يبينها بلسان نبيه (صلّى الله عليه و آله) و أخفاها الظالمون.

و هذا الاشكال أيضاً مدفوع بأنّ الموجب لخفاء الأحكام التى يبينها الله تعالى بلسان رسوله (صلّى الله عليه و آله) و أوصيائه (عليهم السلام) و إن كان هو الظالمين، إلّا أنّه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي (عليه السلام)

ص: ٣١٤

١-١) فى ص ٣٠١

٢-٢) فى ص ٣٠٤

٣-٣) بحار الأنوار ٢: ٢٦٠ / كتاب العلم ب ٣١ ح ١٤ (باختلاف يسير)

٤-٤) بحار الأنوار ٥٢: ٣٣٨ و ٣٥٤ / تاريخ الإمام الثانى عشر ب ٢٧ ح ٨٢ و ١١٤ و فيه: أنّه (عليه السلام) يقوم بأمر جديد و كتاب جديد و قضاء جديد...

بالظهور و بيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا يعلمها إلّا هو، صحّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشبهات الحكمية. و كذا الحال في الشبهات الموضوعية، فإنّ الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الاعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى، فصحّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية كحديث الرفع.

### ٣- روايات الحل

و مما استدللّ به على البراءة روايات الحل، و هي أربع على ما تفحصناه عاجلاً:

الأولى: موثقه مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «سمعتَه يقول: كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته و لعلّه سرقة، أو المملوك يكون عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك و لعلّها أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى تستبين أو تقوم به البيّنه» (١).

الثانية: روايه عبد الله بن سليمان، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن - إلى أن قال - سأخبرك عن الجبن و غيره، كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك» (٢).

الثالثة: روايه معاويه بن عمار (٣)، و هي متحده مع الروايه الثانيه من حيث المضمون، بل من حيث الألفاظ إلّا اليسير، فراجع الجوامع. و يحتمل أن تكونا روايه واحده، فإنّ عبد الله بن سليمان رواها عن أبي جعفر (عليه السلام) و معاويه

ص: ٣١٥

١-١) الوسائل ١٧:٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ (باختلاف يسير)

٢-٢) الوسائل ٢٥:١١٧ / أبواب الأتعمه المباحه ب ٦١ ح ١ (باختلاف يسير)

٣-٣) المصدر السابق ح ٧

بن عمار رواها عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر (عليه السلام)، فيحتمل أن يكون المراد من بعض أصحابنا في كلام معاوية بن عمار هو عبد الله بن سليمان، فتكونان روايه واحده.

الرابعه: روايه عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١).

هذه هي الروايات الواردة في الباب، و قد استدللّ شيخنا الأنصاري (٢) (قدس سره) على البراءة في الشبهه الحكميه بروايه عبد الله بن سليمان و روايه عبد الله بن سنان و لم يستدل عليها بموثقه مسعده بن صدقه، و لعل الوجه في عدم استدلاله بها اشتمالها على جملة من أمثله الشبهه المصداقيه فرأى اختصاصها بها و لم يستدل بها على البراءة في الشبهه الحكميه. و عكس الأمر صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) فتمسك للبراءة في الشبهه الحكميه بموثقه مسعده بن صدقه، و لم يستدل بالروايتين. و لعل الوجه في عدم استدلاله بهما ظهور قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» فيهما في فعلية الانقسام إلى القسمين المختصّه بالشبهات الموضوعيه، إذ لا معنى لانقسام الشيء المجهول حرمة و حليته إلى القسمين كما هو واضح.

هذا، و التحقيق عدم صحّ الاستدلال بشيء من هذه الروايات على البراءة في الشبهات الحكميه التي هي محل الكلام، إذ فيها قرائن تقتضى اختصاصها بالشبهات الموضوعيه، و هذه القرائن بعضها مشترك بين موثقه مسعده بن صدقه و غيرها، و بعضها مختص بالموثقه، و بعضها مختص بغيرها.

ص: ٣١٦

١-١) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير)

٢-٢) لاحظ فرائد الأصول ١: ٣٧٠

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٤١

أمّا القرينه المشتركة: فهي قوله (عليه السلام): «بعينه» فأنه ظاهر في الاختصاص بالشبهه الموضوعيه، و ذلك لأن حمل هذه الكلمه على التأكيد - بأن يكون المراد منها تأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمة - خلاف الظاهر، إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه، و لا ينطبق ذلك إلّا على الشبهه الموضوعيه، إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه، فأنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و بعبارة أخرى: العناوين الكليه إمّا أن تكون معلومه الحرمة أو لا تكون كذلك. فعلى الأول تكون معلومه الحرمة بعينها، و على الثاني لا- علم بالحرمة أصلاً. نعم، يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه مع العلم الاجمالي بالحرمة، و من الظاهر أنّ هذه الأحاديث لا تشمل أطراف العلم الاجمالي بالحرمة، إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً ممّا لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان، على ما سنتكلّم فيه في مبحث الاشتغال (1) إن شاء الله تعالى.

و أمّا الشبهه الموضوعيه: فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فأنّا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً، كان الحرام معلوماً لا- بعينه، إذ نعلم إجمالاً- بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لا بعينه، و لكن هذا العلم لا- يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه، و عدم كون جميعها في محل الابتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليه ما لم يعلم أنّه حرام بعينه.

أمّا القرينه المختصّه بالموثقه فهي أمران: الأول: كون الأمثله المذكوره فيها

ص: ٣١٧

من قبيل الشبهه الموضوعيه، فهي قرينه على اختصاص الموثقه بالشبهه الموضوعيه. و لا أقل من احتمال القرينه، فلا ينعقد لها ظهور فى الشمول للشبهات الحكميه. الثانى: قوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيئه»، بناءً على أن المراد منها هي البيئه المصطلحه و هي إخبار العدلين، فإن اعتبار البيئه المصطلحه إنما هو فى الموضوعات، و أما الأحكام فيكفى فيها خبر الواحد، فقوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيئه» قرينه أو صالح للقرينه على إرادته خصوص الشبهه الموضوعيه، فيكون المراد أن الأشياء الخارجيه كلها على الاباحه حتى تظهر حرمتها بالعلم الوجدانى أو تقوم بها البيئه. و لا بد حينئذ من الالتزام بتخصيص هذا العموم بعدة أمور قد ثبت من الخارج ارتفاع الحليه بها، كالأقرار و حكم الحاكم و الاستصحاب. و أما بناءً على أن المراد من البيئه هو معناها اللغوى أى ما يتبين به الشئ، فيكون المراد منها مطلق الدليل، كما قويناه أخيراً. و هذا المعنى هو المراد فى الآيات و الروايات، كقوله تعالى: «أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي» (١) فلا قرينه لقوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيئه» على إرادته خصوص الشبهات الموضوعيه، إذ المراد حينئذ أن الأشياء كلها على الاباحه حتى تستبين أى تتفحص و تستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص و استكشاف، و لا يلزم تخصيص فى الموثقه على هذا المعنى، لأن البيئه المصطلحه و الأقرار و حكم الحاكم و الاستصحاب و غيرها من الأدله كلها داخل فى البيئه بهذا المعنى.

هذا كله على تقدير تسليم دلالة الموثقه على أصاله الاباحه فى مشكوك الحرمه، و يمكن أن يقال: إنها أجنبيه عنها بالكليه، لأن الأمثله المذكوره فيها كلها من قبيل الشبهه الموضوعيه، و ليست الحليه فى شئ منها مستنده إلى

ص: ٣١٨

أصالة البراءة و أصالة الحل، فإنها في الثوب و العبد مستنده إلى اليد، و هي من الأمارات، و في المرأه مستنده إلى الاستصحاب، أى أصالة عدم تحقق الرضاع بينهما، فإنه أمر حادث مسبق بالعدم. هذا عند احتمال كونها أختاً له من الرضاعه، و كذا الحال عند احتمال كونها أختاً له من النسب، فإن مقتضى الأصل عدم كونها أختاً له بناءً على ما قويناه في محله (1) من جريان الأصل في الأعدام الأزليه، وعليه فلا يخلو الأمر في قوله (عليه السلام): «كل شيء حلال» من أوجه ثلاثة:

١ - أن يكون المراد منه هو خصوص الحليه المستنده إلى دليل غير أصالة الاباحه، مثل اليد و الاستصحاب و نحوهما كما تقدم.

٢ - أن يكون المراد منه خصوص الحليه المجعوله للشاك المعبر عنها بأصالة الاباحه.

٣ - أن يكون المراد منه معناها اللغوى، و هو الارسال و عدم التقييد في مقابل المنع و الحرمان، و هو أعم من الحليه المستفاده من الدليل و الحليه المستنده إلى أصالة الحل، و دلالة الموثقه على أصالة الحل متوقفه على ظهورها في الاحتمال الثانى أو الثالث، و هو غير ثابت و لا سيمّا الاحتمال الثانى فإنه خلاف الظاهر، إذ عليه يكون ذكر الأمثله من باب التنظير، و ظاهر الكلام و سوق العبارة أن ذكر الأمثله إنما هو من باب انطباق الكبرى على الصغريات، لا من باب التنظير.

و أمّا القرينه المختصّه بغير الموثقه: فهى قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» فإنه ظاهر في الانقسام الفعلى، بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً و قسم

ص: ٣١٩

منه حراماً، ولم يعلم أنّ المشكوك فيه من القسم الحلال أو من القسم الحرام، كالمائع المشكوك في كونه خلماً أو خمراً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية كما مثلاً، إذ لا تكون القسمة الفعلية في الشبهات الحكمية، وإنما تكون القسمة فيها فرضية إمكانية، بمعنى احتمال الحرمة والحلية، فأننا إذا شككنا في حلية شرب التتن مثلاً، كان هناك احتمال الحرمة والحلية، وليس له قسمان يكون أحدهما حلالاً والآخر حراماً وقد شك في فرد أنه من القسم الحلال أو من القسم الحرام.

و يؤكد ما ذكرناه: ذكر الحرام معرّفًا باللام في قوله (عليه السلام): «حتى تعرف الحرام منه بعينه» فإنه إشاره إلى الحرام المذكور قبل ذلك الذي قسم الشيء إليه وإلى الحلال في قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام».

وقد يتوهم: أنّ اشتغال هذه الروايات على التقسيم غير مانع عن شمولها للشبهات الحكمية، إذ يمكن تصوّر الانقسام الفعلي فيها أيضاً، كما إذا علمنا بحلية لحم نوع من الطير كالدراج مثلاً، و علمنا بحرمة لحم نوع آخر منه كالغراب مثلاً، و شككنا في حلية لحم نوع ثالث من الطير، فيحكم بحلية المشكوك فيه ما لم يعلم أنه حرام بمقتضى هذه الروايات، إذ يصدق عليه أنّ فيه حلالاً و حراماً.

و هذا التوهم فاسد، لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» أنّ منشأ الشك في الحلية و الحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال و الحرام، و هذا لا ينطبق على الشبهه الحكمية، فإنّ الشك في حلية بعض أنواع الطير - في مفروض المثال - ليس ناشئاً من انقسام الطير إلى الحلال و الحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة، و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها. و هذا بخلاف الشبهه الموضوعية، فإنّ الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام، إذ لو كان المائع



بجميع أقسامه حلالاً- أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحليه و الحرمه، فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين: قسم منه حلال كالخل، وقسم منه حرام كالخمر، فشككنا في حليه هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلّاً، فيكون من القسم الحلال، وأن يكون خمرّاً فيكون من القسم الحرام.

ثم إنَّ المحقق النائيني (1) (قدس سره) ذكر أنَّ الشئيه تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشئ هو الموجود الخارجى، و حيث إنَّ الموجود الخارجى لا- يمكن انقسامه إلى الحلال و الحرام، فلا محاله يكون المراد من التقسيم التريديد، فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» هو احتمال الحليه و الحرمه، فيشمل الشبهه الحكيمه أيضاً، لأنَّ احتمال الحليه و الحرمه في الموجود الخارجى كما يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بأنَّ هذا الشئ من القسم الحلال أو من القسم الحرام، فتكون الشبهه موضوعيه، كذلك يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بحكم نوع هذا الشئ، فتكون الشبهه حكيمه.

و فيه أولاً: أنَّ لفظ الشئ موضوع للمفهوم المبهم العام لا- للموجود الخارجى، و لذا يستعمل في المعدومات، بل في المستحيالات، فيقال: هذا شئ معدوم أو لم يوجد، و هذا شئ مستحيل أو محال.

و ثانياً: أنه على تقدير التنزل و تسليم أنَّ المراد منه الموجود الخارجى نلتزم بالاستخدام فى الضمير فى قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام»، فيكون المراد أنَّ كل موجود خارجى فى نوعه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه. و القرينه على هذا الاستخدام هو نفس التقسيم باعتبار أنَّ

ص: ٣٢١

الموجود الخارجى غير قابل للتقسيم، فلا محاله يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الروايه مختصه بالشبهات الموضوعيه.

#### ٤- حديث السعه

و من جمله الروايات التى استدلل بها على البراءه قوله (صلى الله عليه و آله) : «الناس فى سعه ما لا يعلمون» (١) و الاستدلال به مبنى على أنّ كلمه «ما» موصوله و قد أضيفت إليها كلمه «سعه» ، فيكون المعنى أنّ الناس فى سعه من الحكم المجهول، فمفاده هو مفاد حديث الرفع، و يكون حينئذ معارضاً لأدله و جوب الاحتياط على تقدير تماميتها. و أمّا إن كانت كلمه «ما» مصدرية زمانيه، فلا يصح الاستدلال به على المقام، إذ المعنى حينئذ أنّ الناس فى سعه ما داموا لم يعلموا، فمفاد الحديث هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، و تكون أدله و جوب الاحتياط حاكمه عليه، لأنها بيان.

و الظاهر هو الاحتمال الأول، لأنّ كلمه «ما» الزمانيه - حسب الاستقراء - لا تدخل على الفعل المضارع، و إنّما تدخل على الفعل الماضى لفظاً و معنىً أو معنىً فقط. و لو سلم دخولها على المضارع أحياناً لا ريب فى شذوذه فلا تحمل عليه إلّا مع القرينه. نعم، لو كان المضارع مدخولاً لكلمه «لم» (٢)، لكان للاحتمال المذكور وجه، باعتبار كون الفعل ماضياً بحسب المعنى، فالصحيح دلالة الحديث على البراءه. و باطلاقه يشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه.

و ظهر بما ذكرناه: أنّ ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) - من ترجيح الاحتمال الثانى و عدم دلالة الحديث على البراءه (٣)- خلاف التحقيق. و لكنّ

ص: ٣٢٢

١- ١) المستدرک ١٨: ٢٠ / أبواب مقدّمات الحدود ب ١٢ ح ٤

٢- ٢) المذكور فى المصدر: «الناس فى سعه ما لم يعلموا»

٣- ٣) أجود التقريرات ٣: ٣١٦

الذى يسهل الأمر أن الحديث مرسل لا- يصح الاعتماد عليه، بل لم يوجد في كتب الأخبار أصلاً. نعم، في حديث السفره المطروحه في الفلاه و فيها اللحم أمر الإمام (عليه السلام) بأن يقوم اللحم و يؤكل، فقال الراوى إنه لا يدري أ مالكه مسلم أو كافر، و لعل اللحم من غير مذكى، قال (عليه السلام): «هم في سعه حتى يعلموا» (١) و مورد هذه الروايه خصوص اللحم، و حكمه (عليه السلام) بالاباحه إنما هو من جهه كونه في أرض المسلمين فهى أماره على التذكيه، و إلا كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمه أكله. و بالجملة: مورد هذه الروايه هى الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره على الحلبي، فهى أجنبيه عن المقام.

## ٥- حديث كل شيء مطلق

و من جمله الروايات التى استدلل بها للمقام قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٢) و هذه الروايه و إن كانت مختصه بالشبهه التحريميه، إلا أنه لا بأس بالاستدلال بها من هذه الجهه، فإن عمده الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين إنما هى فى الشبهه التحريميه. و أمّا الشبهه الوجوبيه فوافق الأخباريون الأصوليين فى عدم وجوب الاحتياط فيها، إلا القليل منهم كالمحدث الاسترابادى (٣)، فإنه المتفرد من بين الأخباريين بوجوب الاحتياط فيها أيضاً، بل اختصاص هذه الروايه بالشبهه التحريميه موجب لرجحانها على سائر روايات البراءه، باعتبار أنها أخص من أخبار الاحتياط، فلا ينبغى الشك فى تقدمها عليها. و لذا ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٤) أنها أظهر روايات الباب.

و لكن صاحب الكفايه (قدس سره) و المحقق النائينى (قدس سره) لم يرتضيا

ص: ٣٢٣

١- (١) الوسائل ٣: ٤٩٣ / أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١١

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٦٧ (فى الطبعة القديمه ح ٦٠)

٣- (٣) الفوائد المدينه: ١٣٨

٤- (٤) فرائد الأصول ١: ٣٦٩

الاستدلال بها للمقام، و ذكر كل منهما وجهاً لذلك غير ما ذكره الآخر. أمّا صاحب الكفاية (قدس سره) (1) فذكر أنه يحتمل أن يكون المراد من الورد الذي جعل غايه للاطلاق هو صدور الحكم من المولى و جعله، لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الروايه أنّ كل شيء لم يصدر فيه نهى و لم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق. و هذا خارج عن محل الكلام، فإنّ الكلام فيما إذا شكّ في صدور النهى من المولى و عدمه، فيكون التمسك فيه بالروايه من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

و فيه: أنّ الورد و إن صحّ استعماله في الصدور، إلّا أنّ المراد به في الروايه هو الوصول، إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لا مناص من أن يكون المراد من الاطلاق في قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» هو الاباحه الواقعيه، فيكون المعنى أنّ كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهى عنه من المولى، و لا يصح أن يكون المراد من الاطلاق هي الاباحه الظاهريه، إذ لا يصح جعل صدور النهى من الشارع غايهً للاباحه الظاهريه، فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، فلا تكون الاباحه الظاهريه مرتفعه بمجرد صدور النهى من الشارع و لو مع عدم الوصول إلى المكلف، بل هي مرتفعه بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هي الاباحه الواقعيه، و حينئذٍ فإما أن يراد من الاطلاق الاباحه في جميع الأزمنه أو الاباحه في خصوص عصر النبي (صلّى الله عليه و آله) لا سبيل إلى الأوّل، إذ مفاد الروايه على هذا أنّ كل شيء مباح واقعاً حتّى يصدر النهى عنه من الشارع. و هذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغواً لا يصدر من الإمام (عليه السلام) فإنّه من جعل أحد الضدّين غايهً للآخر، و يكون من قبيل أن

ص: ٣٢٤

يقال: كل جسم ساكن حتى يتحرك. وكذا المعنى الثانى، فإنه وإن كان صحيحاً فى نفسه، إذ مفاد الروايه حينئذ: أن الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمه شىء و وجوبه فى زمانه (صلى الله عليه و آله) بل هو (صلى الله عليه و آله) يبين الحرام و الواجب لهم، و الناس فى سعه ما لم يصدر النهى منه (صلى الله عليه و آله) و لذا ورد فى عدّه من الروايات المنع عن السؤال:

منها: ما ورد فى الحج من أنه (صلى الله عليه و آله) سئل عن وجوبه فى كل سنه و عدمه فقال (صلى الله عليه و آله): «ما يؤمنك أن أقول نعم، فإذا قلت نعم يجب. . .» (١).

و فى بعضها: «أنّ بنى إسرائيل هلكوا من كثرة سؤالهم» (٢)، فمفاد الروايه أنّ الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام فى عصر النبى (صلى الله عليه و آله) بل كل شىء مطلق و مباح ما لم يصدر النهى عنه من الشارع، بخلاف غيره من الأزمنه، فإنّ الأحكام قد صدرت منه (صلى الله عليه و آله) فيجب على المكلفين السؤال و التعلم، كما ورد فى عدّه من الروايات (٣) فأتضح الفرق بين عصر النبى (صلى الله عليه و آله) و غيره من العصور من هذه الجبهه.

إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الروايه، فان ظاهر قوله (عليه السلام): «كل شىء مطلق» هو الاطلاق الفعلى و الاباحه الفعلية، بلا تقييد بزمان دون زمان، لا الاخبار عن الاطلاق فى زمان النبى (صلى الله عليه و آله) و أنّ كل شىء كان مطلقاً فى زمانه ما لم يرد النهى عنه، فتعيّن أن يكون المراد من الاطلاق هى

ص: ٣٢٥

١-١) بحار الأنوار ٢٢: ٣١

٢-٢) بحار الأنوار ١: ٢٢١ و ٢٢٤ / كتاب العلم ب ٧ ح ٢ و ١٦ (باختلاف يسير)

٣-٣) الوسائل ٢٧: ٦٤ و ٦٥ / أبواب صفات القاضى ب ٧ ح ٨ و ٩ و غيرهما

الاباحه الظاهريه لا- الواقعيه. وعليه فلا- مناص من أن يكون المراد من الورد هو الوصول، لأنّ صدور الحكم بالحرمة واقعاً لا يكون رافعاً للاباحه الظاهريه ما لم تصل إلى المكلف، كما هو ظاهر، فنفس كلمه «مطلق» في قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» قرينه على أنّ المراد من الورد هو الوصول.

و أما المحقق النائيني (قدس سره) (1) فذكر أنّ مفاد هذه الروايه هو اللّاحرجه العقليه الأصليه قبل ورود الشرع و الشريعه، فهي أجنبيه عن محل الكلام و هو إثبات الاباحه الظاهريه لما شكّ في حرمة بعد ورود الشرع و قد حكم فيه بحرمة أشياء و حليه غيرها.

هذا، و فيه من البعد ما لا- يخفى، لأنّ بيان الاطلاق الثابت عقلاً قبل ورود الشرع لغو لا يصدر من الإمام (عليه السلام)، إذ لا تترتب عليه ثمره و فائده فلا- يمكن حمل الروايه عليه، مضافاً إلى أنّ ظاهر الكلام الصادر من الشارع أو ممّن هو بمنزلته كالإمام (عليه السلام) المتصدى لبيان الأحكام الشرعيه هو بيان الحكم الشرعي المولوى لا الحكم العقلي الارشادي.

فتحصّل: أنّ الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من دلالة الروايه على البراءه، و إطلاقها يشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه، باعتبار أنّ مفادها الحكم بحليه الشيء المشكوك في حرمة، سواء كان منشأ الشك عدم تماميه البيان من قبل المولى كما في الشبهات الحكميه، أو الأمور الخارجيه كما في الشبهات الموضوعيه.

### الثالث: الاستدلال بالاجماع على البراءه

الثالث من الوجوه التي استدللّ بها على البراءه: هو الاجماع، و تقريبه بوجوه ثلاثه:

ص: ٣٢٦

الأول: دعوى اتفاق الأصوليين و الأخباريين على قبح العقاب على مخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف بنفسه و لا بطريقه.

و فيه أولاً: أنّ هذا الاتفاق و إن كان ثابتاً، إلّا أنّه على أمر عقلي لا على أمر شرعي فرعي كي يكون إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام).

و ثانياً: أنّ هذا الاتفاق إنّما هو على الكبرى، و لا- تترتب عليه ثمره مع عدم ثبوت الصغرى، و لا اتفاق عليها، فإنّ الأخباريين يدعون عدم تحققها و أنّ الأحكام المجهوله واصله إلى المكلفين بطريقها، إمّا مطلقاً كما ادّعاه المحدث الاسترآبادى (١)، و إمّا فى خصوص الشبهه التحريميه كما عليه المشهور منهم، للروايات الداله على الاحتياط و التوقف على ما سيجىء التعرّض لها (٢) إن شاء الله تعالى.

الثانى: دعوى الاتفاق على أنّ الحكم الشرعي المجعول فى موارد الجهل بالأحكام الواقعيه و عدم وصولها بنفسها و لا بطريقها هو الاباحه و الترخيص.

و فيه: ما ذكرناه فى سابقه ثانياً من أنّ الاتفاق على الكبرى لا يفيد مع عدم إحراز الصغرى، و لا اتفاق عليها على ما سيجىء و تقدّمت الاشاره إليه.

الثالث: دعوى الاتفاق على أنّ الحكم الظاهرى المجعول فى موارد الجهل بالأحكام الواقعيه و عدم وصولها بنفسها هو الاباحه و الترخيص، و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد، و لكنّه غير ثابت، كيف و قد ذهب الأخباريون و هم الأجلء من العلماء إلى أنّ الحكم الظاهرى هو وجوب الاحتياط.

#### الرابع: الاستدلال بالعقل على البراءه

الرابع من الوجوه التى استدللّ بها على البراءه: هو حكم العقل بقبح العقاب

ص: ٣٢٧

١- ١) الفوائد المدنيه: ١٣٨

٢- ٢) فى ص ٣٤٥ و ما بعدها

بلا بيان. و تحقيق الحال فى هذا الاستدلال يقتضى التكلم فى جهات ثلاث:

الجهة الأولى: فى تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان و عدمها فى نفسها.

الجهة الثانية: فى ملاحظتها مع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

الجهة الثالثة: فى لحاظها مع أدله وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها.

### **الجهة الأولى: البحث عن تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان ٣٢٨**

أمّا الجهة الأولى: فلا- ينبغى الشك فى تماميه قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين و التقيح العقليين كما عليه العدليه و المعتزله، فأنه من الواضح أنّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل، و ما يكون محرّكاً للعبد نحو عمل أو زاجراً له عنه إنّما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعى، فإذا لم يكن التكليف واصلاً إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى، فنفس قاعده قبح العقاب بلا بيان تامّه بلا شبهه و إشكال، و مسلّمه عند الأصولى و الأخبارى.

### **الجهة الثانية: كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و قاعده دفع الضرر**

و أمّا الجهة الثانية: فالمشهور بينهم - كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (١)- أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى احتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل.

و أشكل عليه: بإمكان العكس، بأن تكون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعى حذراً من الوقوع فى الضرر المحتمل، كان هذا بياناً، فتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، و هو عدم البيان.

ص: ٣٢٨



و بالجملة: كل من القاعدتين كبروى لا يتكفل لاحراز موضوعه، بل لا بد من إحرازه من الخارج لا من نفس القاعده كما هو واضح، و كل منهما صالح لرفع موضوع الآخر، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا، و التحقيق فى الجواب عن الاشكال يقتضى تقديم مقدمه: و هى أنّ التعارض و التناقى لا يتصور إلّا بين دليلين ظنيين من جهه، فقد يكون التناقى بين ظهورين مع كون السند فى كل منهما قطعياً، و قد يكون بين نصين صريحين فيما إذا كان السند ظنياً فيهما. و أمّا الدليلان القطعيان سنداً و دلالةً و جههً فيستحيل وقوع المعارضه بينهما، لاستلزامه التناقض المستحيل تحققه، فلا محاله يكون أحد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر. و ظهر من ذلك استحاله وقوع المعارضه بين حكمين عقليين، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين، ففى المقام لا يعقل المعارضه بين القاعدتين، فأنه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب و بعدمه فى مورد واحد، و هو محال. و إن شئت قلت: إنّ القطع بعدم استحقاق العقاب لا يجتمع مع احتمال.

### المراد بالضرر المحتمل الواجب دفعه

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ الضرر المحتمل الذى يجب دفعه بحكم العقل إمّا أن يراد به الضرر الأخرى أى العقاب، أو الضرر الدينوى، أو المفسده المقتضيه لجعل الحرمه.

فإن كان المراد به العقاب فأمّا أن يكون وجوب دفعه غيرياً أو نفسياً أو طريقياً أو إرشادياً، و لا يتصور له خامس. أمّا الوجوب الغيرى فهو غير محتمل فى المقام، إذ الوجوب الغيرى هو الذى يترشح من وجوب نفسى عند توقف واجب على شىء آخر، و ليس فى المقام واجب متوقف على دفع العقاب الأخرى ليرشح الوجوب منه إليه، لا- فى فرض تحقق الحكم واقعاً و لا- فى فرض عدمه. أمّا فى فرض تحققه فلاّنه ليس هناك إلّا تكليف واحد و ليس

متوقفاً على دفع العقاب بل دفع العقاب يحصل بامثاله و هو من آثاره العقلية. و أما في فرض عدم تحققه، فالتوقف منتفٍ بانتفاء موضوعه كما هو ظاهر.

و أما الوجوب النفسى فهو أيضاً غير صحيح فى المقام، إذ على تقدير الوجوب النفسى يكون العقاب على مخالفه نفسه لا على مخالفه التكليف الواقعى المجهول، فلا- يكون وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف الواقعى، فإذن يكون التكليف الواقعى غير واصل إلى المكلف لا بنفسه و لا بطريقه، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان بلا مانع. و بها يرفع موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل. هذا، مضافاً إلى أنّ الوجوب النفسى يستلزم تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع، و لا يمكن الالتزام به، فإنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به، و لا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف، فكيف مع احتمال.

و أما الوجوب الطرىقى فهو أيضاً غير معقول فى المقام، إذ الوجوب الطرىقى هو الذى يترتب عليه احتمال العقاب و يكون منشأً له، لأنّ احتمال التكليف الواقعى لا- يستلزم احتمال العقاب إلّا مع تنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه، فمع عدم تنجز التكليف و عدم وصوله بنفسه و لا- بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً. و أما القطع بالعقاب فغير موجود حتّى فى مخالفه التكليف المنجز الواصل لاحتمال العفو و الشفاعة. ففى موارد جعل الوجوب الطرىقى كان التكليف على تقدير تحققه واقعاً واصلًا إلى المكلف بطريقه و منجزاً، فاستحقّ العقاب على مخالفته. و منشأ الاستحقاق هو الوجوب الطرىقى، كوجوب الاحتياط الشرعى الثابت فى موارد، و كوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف مع العلم بالحاله السابقه. فأنضح أنّ الوجوب الطرىقى هو المنشأ لاحتمال العقاب و لولاه لما كان العقاب محتملاً، فكيف يمكن

الالتزام بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي، إذ قد عرفت أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، فلا مناص من أن يكون الوجوب في رتبه سابقه على احتمال العقاب، مع أنّ احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بدّ من تقدّمه عليه تقدّم الموضوع على الحكم، وهذا هو الدور الواضح.

و بعبارة أخرى: إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو، إذ الأثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض، وإن لم يحتمل العقاب فيكون وجوب دفع الضرر المحتمل منتفياً بانتفاء موضوعه. فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى أنّ العقل يحكم ويرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعي على تقدير تحققه. و الفرق بينه وبين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، و لولاه لما كان العقاب محتملاً على ما تقدّم بيانه، بخلاف الوجوب الارشادي فإنّه في رتبه لاحقه عن احتمال العقاب، إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هناك ارشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

و بذلك ظهر أنّ مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر، و لا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبداً، فإن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل - بأن كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً، كما في الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي و الشبهه الحكميه قبل الفحص - كان مورداً لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن، و لا مجال فيه لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان. و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف - فإنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهه الحكميه بعد الفحص فيما إذا لم يكن

هناك منجز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما - كان مورداً لقاعده قبح العقاب بلا بيان ولا مجال فيه لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل على ما تقدم بيانه. و بعبارة أخرى واضحه: مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلاً أو إجمالاً- بنفسه أو بطريقه، كما في أطراف العلم الاجمالي و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي، و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو فرض عدم وصوله بنفسه و لا بطريقه كما في الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحججه على التكليف، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد أصلاً.

هذا كله على تقدير أن يكون المراد بالضرر المحتمل هو العقاب.

و أمّا لو كان المراد به الضرر الدنيوي فكل من الصغرى و الكبرى ممنوع. أما الصغرى فلائنه لا ملازمه بين ارتكاب الحرام و ترتب الضرر الدنيوي، بل ربّما تكون فيه المنفعه الدنيويه كما في موارد الانتفاع بمال الغير غصباً. نعم، يترتب الضرر الدنيوي على ارتكاب بعض المحرّمات كأكل الميتة و شرب السم مثلاً، و لكن لا تثبت به الكليه. و أمّا الكبرى فلائنه لا استقلال للعقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي بل هو ممّا نقطع بخلافه، فإنّا نرى أنّ العقلاء يقدمون على الضرر المقطوع به لرجاء حصول منفعه، فكيف بالضرر المحتمل. نعم، الاقدام على الضرر الدنيوي بلا غرض عقلائي يعدّ سفاهه عند العقلاء و يلام فاعله، إلّا أنّ العقل غير مستقل بقبحه الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراماً شرعاً، و إلّا لزم كون كل فعل سفهي حراماً شرعاً، و هذا ممّا نقطع بخلافه.

و أمّا إن كان المراد بالضرر المفسده، فالصغرى و إن كانت مسلّمه في خصوص ما يحتمل حرمة، بناءً على ما عليه العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد، فإنّ احتمال الحرمة في شيء لا ينفك حينئذ عن احتمال المفسده فيه، إلّا أنّ

الكبرى ممنوعه، إذ العقل لا- يحكم بوجوب دفع المفسده المحتمل، كيف وقد اتفق العلماء من الأصوليين و الأخباريين، بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عمّا يحتمل وجود المفسده فيه فى الشبهه الموضوعيه، و لو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسده المحتمل كان الاحتياط واجباً فيها أيضاً، إذ لا فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه من هذه الجبهه.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل لا تعارض قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الشبهات البدويه بعد الفحص و اليأس عن الحجّه على التكليف.

### كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و أدله الاحتياط

أمّا الجبهه الثالثه: و هى ملاحظه قاعده قبح العقاب بلا بيان مع أدله وجوب الاحتياط، فملخص الكلام فيها: أنّه على تقدير تماميه دلالتها على وجوب الاحتياط وجوباً طريقياً، تسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، إذ على تقدير وجوب الاحتياط بهذا النحو يتمّ البيان من قبل المولى، و تنجز الحكم الواقعى على تقدير ثبوته، فلا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فكانت أدله وجوب الاحتياط على تقدير تماميه دلالتها وارده على القاعده، و سيجىء الكلام فى تماميه دلالتها و عدمها قريباً عند التعرّض لذكر أدله الأخباريين (1) إن شاء الله تعالى.

### الوجه الخامس: الاستدلال على البراءه بالاستصحاب

الوجه الخامس من الوجوه التى استدللّ بها على البراءه: الاستصحاب، و تقريبه على نحوين، لأنّ الأحكام الشرعيه لها مرتبتان:

الأولى: مرتبه الجعل و التشريع، و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بفرض الموضوع لا بتحقيقه فعلاً، إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع

ص: ٣٣٣

خارجاً، بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضيّة الحقيقيه، فصَحّ تشريع القصاص على القاتل و إن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد.

الثانيه: مرتبه الفعلية، و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقق الموضوع خارجاً، لأنّ فعلية الحكم إنّما هى بفعلية موضوعه، و مع انتفاء الموضوع خارجاً لا يكون الحكم فعلياً، و حيث إنّ الحكم الشرعى فى كل واحد من المرتبتين مسبق بالعدم، فقد يقرب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبه الأولى، و قد يقرب باعتبار المرتبه الثانيه.

أمّا تقريب الاستدلال باعتبار المرتبه الأولى: فهو أنّ الأحكام الشرعيه لما كانت فى جعلها تدريجيّه، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً فى زمان قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

و أورد على هذا التقريب بايرادين:

أحدهما: أنّ عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب إلى الشارع، و لا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي إلّا على القول بالأصل المثبت. و بعباره أخرى: العدم المتيقن هو العدم قبل الشرع و الشرعيه، و هو غير منتسب إلى الشارع. و العدم المشكوك فيه هو العدم المنسوب إلى الشارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً.

وفيه: أنّ المستصحب إنّما هو العدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع، لما عرفت من أنّ جعل الأحكام كان تدريجياً، فقد مضى من الشرعيه زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً- يقيناً، فيستصحب ذلك. مع أنّ الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب.

ثانيهما: أنّ المحرّك للعبد - أعى الباعث أو الزاجر له - إنّما هو التكليف

الفعلى لا الانشائي، فالحكم الانشائي ممّا لا يترتب عليه أثر، و من الواضح أنّه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل، إلّا على القول بالأصل المثبت.

و فيه أوّلاً: النقص باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه، فلو كان نفى الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضاً كذلك.

و ثانياً: أنّ الانشاء هو إبراز أمر اعتبارى على ما ذكرناه غير مرّه (1) و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيود، فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلّا عبارته عن اعتبار شىء على ذمّه المكلف فى ظرف خاص، و يتحقق المعنى بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقةً. و الفرق بينهما اعتبارى كالوجود و اليجاد، فالحكم الفعلى هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه. و عليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم فى عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب اطاعه بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج، و ليس ذلك إلّا من جهة أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضيّه الحقيقيه من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف، و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرّك إلّا نفس الاعتبار السابق لا- أمر آخر يسمّى بالحكم الفعلى.

فتحصّل بما ذكرناه: أنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب ممّا لا- بأس به. و عليه فلا- يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيه أو العقليه.

ص: ٣٣٥

إن قلت: إن استصحاب عدم جعل الالتزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فأننا نعلم إجمالاً- بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذ إلى البراءه.

قلت أولاً: يمكن المنع عن العلم الاجمالي بثبوت أحد الجعلين في خصوص المورد المشكوك فيه، لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعى ثابتاً بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الالتزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الأصحاب على ذلك في صدر الاسلام، و يستفاد أيضاً من ردعه (صلى الله عليه و آله) أصحابه عن كثره السؤال على ما في روايات كثيره (1). وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الالتزام مثبتاً لموضوع الترخيص، فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص.

و ثانياً: لا- مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم منه مخالفه عمليه للتكليف الالزامي، فإذا ثبت عدم جعل الالتزام و عدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين، كفى ذلك في نفي العقاب، لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع، و لا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب و لو لم يثبت الترخيص. نعم، الآثار الخاصه المترتبه على عنوان الاباحه لا تترتب على استصحاب عدم جعل الالتزام، فإذا فرض مورد كان الأثر الشرعى مترتباً على الاباحه لا مناص فيه من الرجوع إلى أصاله الاباحه، و لا يكفي فيه الرجوع إلى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر.

إن قلت: لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعيه، لأن مورد الشبهه لم يجعل له الحكم بشخصه يقيناً. و أما الطبيعي المشكوك

ص: ٣٣٦



انطباقه على المورد فثبوت الحكم له يقينى، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، فإذا شككنا فى كون مائع معين خمرًا، فالمائع المذكور لم يجعل الحرمة له بشخصه و لا-الاباحه، و ثبوت الحرمة لطبيعى الخمر كثبوت الاباحه لطبيعى الماء يقينى، فكيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل.

قلت أولاً: إنّ الأحكام المجعوله بنحو القضايا الحقيقيه تنحل إلى أحكام متعدده بحسب تعدّد أفراد موضوعاتها، كما هو مبنى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه، إذ بدونه لا- يكون هناك حكم مجهول ليرفع بالبراءه. وعليه فيكون الشك فى خمرية مائع مستلزماً للشك فى جعل الحرمة له، فيرجع إلى استصحاب عدم الجعل كما فى الشبهه الحكميه.

و ثانياً: أنّه لو سلّم عدم جريان استصحاب عدم الجعل فى الشبهه الموضوعيه لا مانع من الرجوع إلى الاستصحاب الموضوعى إمّا محمولاً كما فى كثير من الموارد، و إمّا أزلياً كما فى بعضها. و قد ذكرنا فى محلّه (1) جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

### استصحاب البراءه الثابته قبل البلوغ

و أمّا تقريب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعليه، فهو استصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ، و قد أورد على هذا التقريب بوجوه:

### الاشكالات على استصحاب البراءه

الوجه الأول: أنّه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً، و يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و عدم التكليف أزلى غير قابل للجعل، و ليس له أثر شرعى، فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقليه، فلا يجرى فيه الاستصحاب. و نسب صاحب الكفايه (قدس سره) (2) فى التنبيه

ص: ٣٣٧

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠

٢-٢) كفايه الأصول: ٤١٧

الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الايراد إلى الشيخ (قدس سره) .

أقول: أمّا نسبه هذا الايراد إلى الشيخ (قدس سره) فالظاهر أنّها غير مطابقة للواقع، لأنّ الشيخ (قدس سره) قائل بجريان الاستصحاب في الأعدام الأتزيه، كما صرّح بذلك في عدّه موارد من الرسائل و المكاسب (١)، و ذكر (٢) أيضاً في جملة التفصيلات في جريان الاستصحاب التفصيل بين الوجود و العدم، و ردّه بأنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الوجود و العدم. و بالجملة: الشيخ و إن كان قائلاً بعدم صحّه الاستدلال على البراءة بالاستصحاب، إلّا أنّه ليس لأجل هذا الايراد الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) و نسبه إليه. و سيجيء بيان إيراد الشيخ (قدس سره) على الاستصحاب المذكور قريباً إن شاء الله تعالى.

و أمّا أصل الايراد المذكور فيردّه: أنّ اعتبار كون المستصحب أمراً مجعولاً بنفسه أو بأثره ممّا لم يدل عليه دليل من آيه و لا روايه، إنّما المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، و لا خفاء في أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد. و توهم أنّه لا بدّ من أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد حدوثاً و العدم الأتزي لا يكون حادثاً، مدفوع بأنّ المعتبر كونه قابلاً للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشك، فيكفي كون المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً و إن لم يكن قابلاً له حدوثاً. و سيأتي الكلام في ذلك مفصلاً في بحث الاستصحاب (٣) إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٣٨

١- (١) صرّح بذلك في مطارح الأنظار: ١٩٤ السطر ٣٢

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٥٤٩ و ٥٨٨

٣- (٣) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٢١١

الوجه الثاني: ما أفاده شيخنا الأنصارى (قدس سره) (١) وملخصه: أنّ استصحاب البراءة لو كان موجِباً للقطع بعدم العقاب صحّ التمسك به وإلا فلا، إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، لسدّ باب هذا الاحتمال، و معه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً، لأنّ التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان كافٍ في سدّ باب احتمال العقاب من أوّل الأمر، بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب. وعليه فإنّ بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحجّيه مثبتات الأصول، حصل منه القطع بعدم العقاب و صحّ التمسك به، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصه في الفعل، فإذا فرض ثبوت الرخصه من قبل الشارع بالتعبّد الاستصحابى باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب، فإنّ العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً. و أمّا لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات و لا بحجّيه مثبتات الأصول كما هو الصحيح، فلا يصحّ التمسك بالاستصحاب فى المقام، إذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب، و يبقى احتمال العقاب، فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و معه كان التمسك بالاستصحاب لغواً كما تقدّم.

و فيه أوّلاً: أنّ استصحاب عدم المنع كافٍ فى القطع بعدم العقاب، إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل و تحريمه، فمع إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجة إلى إحراز الرخصه التى هى من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.

و ثانياً: أنّه يمكن جريان الاستصحاب فى نفس الترخيص الشرعى المتيقن

ص: ٣٣٩

ثبوته قبل البلوغ، لحديث رفع القلم و أمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شيء آخر.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (١) وهو أنّ المتيقن الثابت قبل البلوغ إنّما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له كما في الحيوانات، و مثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ، و إنّما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب. و بعبارة أخرى: العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي و غير منتسب إلى الشارع، و العدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب إلى الشارع، و إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

و فيه أولاً: أنّ عدم التكليف في الصبي غير المميز و إن كان كما ذكره، إلّا أنّه ليس كذلك في المميز، بل هو عدم التكليف في مورد قابل له، و إنّما رفعه الشارع عنه امتناناً.

و ثانياً: أنّ العدم المتيقن و إن كان أزلياً غير منتسب إلى الشارع، إلّا أنّه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب، فإنّ الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا- من آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبنياً على القول بالأصل المثبت. و سنذكر في بحث الاستصحاب (٢) أنّ اللوازم التي لا- تثبت بالاستصحاب إنّما هي اللوازم العقلية أو العاديه للمستصحب. و أمّا اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه، إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان، فتترتب آثاره و لوازمه عليه عقليه كانت أو شرعيه.

الوجه الرابع: ما أفاده أيضاً المحقق النائيني (قدس سره) (٣) وهو أنّه يعتبر

ص: ٣٤٠

١-١) أجود التقريرات ٣: ٣٣١

٢-٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٢١٠

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٣٣١ و ٣٣٢

فى جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب مترتباً على واقع المستصحب، و أما إن كان مترتباً على مجرد الشك فى الواقع أو على الأعم منه و من الواقع، فلا مجال لجريان الاستصحاب. مثلاً لو كان التشريع المحرّم عبارته عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين، أو الأعم منه و من إدخال ما ليس من الدين فى الدين، فمجرد الشك فى كون شىء من الدين كافٍ فى الحكم بحرمة إسناده إلى الشارع فاجراء استصحاب عدم كونه من الدين لاثبات حرمة الاسناد تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحاءه، فإنه من قبيل إحراز ما هو مُحَرَز بالوجدان بالتعبد. و المقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المرغوب من استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ ليس إلّا عدم العقاب، و هذا مترتب على نفس الشك فى التكليف، لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا نحتاج إلى إحراز عدم التكليف بالاستصحاب.

وفيه: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك. و أما إن كان الأثر أثراً للجامع بينه و بين الواقع، فلا مانع من جريان الاستصحاب، إذ بجريانه يصل الواقع إلى المكلف و يرفع الشك تعبداً، فلم يبق معه شك ليلزم تحصيل الحاصل أو أردأ أنواعه. نعم، لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً فيترب عليه الأثر.

و بالجملة: ترتب الأثر على الشك فرع عدم جريان الاستصحاب، فكيف يكون مانعاً عن جريانه، و لذا لا إشكال فى جعل الأماره و نصبها على عدم حرمة شىء مع أنّ أصله الحل كافيه لاثباته. و كذا لا إشكال فى التمسك باستصحاب الطهاره المتيقنه، مع أنّ قاعده الطهاره بنفسها كافيه لاثباتها. و المقام من هذا القبيل بعينه. و بعبارته أُخرى واضحه: قاعده قبح العقاب بلا

بيان متوقفه على تحقق موضوعها أعني عدم البيان، فكما أنها لا- تجرى مع بيان التكليف لا تجرى مع بيان عدم التكليف، و الاستصحاب بيان لعدمه فلا يبقى معه موضوع لها.

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ (قدس سره) (١) وهو أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و ذلك داخل في القياس لا- في الاستصحاب، و في المقام لا اتحاد للقضيّه المتيقنه و المشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله (عليه السلام): «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» (٢)، و هو مرتفع بارتفاع موضوعه، و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

و الانصاف: أن هذا الاشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام، و توضيحه: أن العناوين المأخوذه في موضوعات الأحكام على ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون العنوان مقوماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان عدّ حكماً جديداً لموضوع آخر، لا بقاء الحكم للموضوع الأول، كما في جواز التقليد فإنّ موضوعه العالم، و لو زال عنه العلم و صار جاهلاً يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقوم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف، و في مثل ذلك لا- مجال لجريان الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الأثر السابق حين الشك، فلا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب.

ص: ٣٤٢

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٧٨

٢-٢) الوسائل ١: ٤٥ / أبواب مقدّمه العبادات ب ٤ ح ١١ (باختلاف يسير)

الثانى: أن يكون العنوان من الحالات و غير دخيل فى قوام الموضوع فى نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم مثلاً، فإنّ العرف يرى القيام و القعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأوّل، لا حدوث حكم جديد لموضوع آخر. و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم لو فرض الشك فى بقاء الحكم.

الثالث: أن يشك فى كون العنوان مقوّماً للموضوع و عدمه، كعنوان التغير المأخوذ فى نجاسه الماء المتغير، فبعد زوال التغير يشك فى بقاء النجاسه، لعدم العلم بأنّ التغير مقوّم لموضوع الحكم بالنجاسه أو من قبيل الحالات. و بعبارة أخرى: يشك فى أنّ حدوث التغير هل هو علّه لحدوث النجاسه للماء و بقائها، بحيث لا يكون بقاءها منوطاً ببقائه، أو علّه لحدوث النجاسه فقط بحيث تكون النجاسه دائره مدار التغير حدوثاً و بقاءً، أى وجوداً و عدماً. و لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم كما فى القسم الأوّل، إذ مع الشك فى بقاء الموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدله الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك عدم صحّحه التمسك بالاستصحاب فى المقام، لأنّ عنوان الصبى المأخوذ فى الحكم بالترخيص فى قوله (عليه السلام): «رفع القلم عن الصبى حتّى يحتلم»، مقوّم للموضوع فى نظر العرف، و لا- أقل من احتمال ذلك، و معه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ.

و هي أمور ثلاثه:

**الأول: الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط**

الأول: الآيات الكريمة: فمنها: الناهية عن القول بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) ومنها: الناهية عن إلقاء النفس في التهلكه، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (٢) ومنها: الأمره بالتقوى، كقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (٣) ولا يتم الاستدلال بشيء منها.

أمّا الأولي: فلأنّ حرمة القول بغير العلم ممّا لا خلاف فيه بين الأخباريين و الأصوليين، فإنّ الأصولي يعترف بأنّ القول بالترخيص إذا لم يكن مستنداً إلى دليل فهو تشريع محرّم، و لكنّه يدعى قيام الدليل عليه، كما أنّ الأخباري القائل بوجوب الاحتياط أيضاً يعترف بأنّ القول بوجوب الاحتياط من غير دليل يدل عليه تشريع محرّم، و يدعى قيام الدليل عليه، فهذه الآيه الكريمة الداله على حرمة القول بغير العلم أجنبه عن المقام.

و أمّا الثانيه الناهية عن إلقاء النفس في التهلكه: فلأنّه إن أُريد بها التهلكه الدنيويه، فلا شك في أنّه ليس في ارتكاب الفعل مع الشك في حرمة احتمال

ص: ٣٤٤

١- (١) الإسراء ١٧: ٣٦

٢- (٢) البقره ٢: ١٩٥

٣- (٣) التغابن ٦٤: ١٦



الهلكه فضلاً عن القطع بها. و إن أريد بها التهلكه الأخرويه، أعنى العقاب، فكان الحكم بترك إلقاء النفس فيها إرشادياً محضاً، إذ لا- يترتب على إيقاع النفس فى العقاب الأخرى عقاب آخر، كى يكون النهى عنه مولوياً. مضافاً إلى أن الأصولى يرى ثبوت المؤمن من العقاب فلا أثر لهذا النهى.

و أما الثالثه الأمره بالتقوى: فلأن ارتكاب الشبهه استناداً إلى ما يدل على الترخيص شرعاً و عقلاً ليس منافياً للتقوى. هذا إن كان المراد بالتقوى هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب. و أمياً لو كان المراد بها التحفظ عن الوقوع فى المفاسد الواقعيه فهو غير واجب قطعاً، و لذا اتفق الأخباريون و الأصوليون على جواز الرجوع إلى البراءه فى الشبهات الموضوعيه، بل و فى الحكميه أيضاً إن كانت وجوبيه، فكانت الآيه الشريفه محموله على الارشاد لا محاله.

### الثانى: الاستدلال بالأخبار على وجوب الاحتياط

الثانى: الأخبار و هى طائفتان:

الطائفه الأولى: الأخبار الأمره بالتوقف عند الشبهه، كقوله (عليه السلام) فى عدّه روايات: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» (١) و نظير هذه الروايات أخبار التثليث كقوله (صلّى الله عليه و آله): «الأمور ثلاثه: أمر بين لك رشده فاتبعه، و أمر بين غيبه فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله» (٢).

و الانصاف أنه لا دلالة لهذه لأخبار على وجوب الاحتياط لوجهين:

الوجه الأول: أن المذكور فيها هو عنوان الشبهه، و هو ظاهر فيما يكون الأمر فيه ملتبساً بقول مطلق، فلا يعم ما علم فيه الترخيص الظاهرى، لأن

ص: ٣٤٥

١- (١) الوسائل ٢٧: ١٥٤ و ١٥٥ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٢ و غيره

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٦٢ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٢٨ (باختلاف يسير)

أدله الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه، و تدرجه في معلوم الحليه. و يدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهه بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، أنه لا إشكال و لا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعيه، بل في الشبهه الحكميه الوجوبيه بعد الفحص، فلولا أن أدله الترخيص أخرجتها عن عنوان الشبهه، لزم التخصيص في أخبار التوقف، و لسانها آب عن التخصيص و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله (عليه السلام): «التوقف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» .

الوجه الثاني: أن الأمر بالتوقف فيها للارشاد، و لا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يستتبع العقاب، إذ علل التوقف فيها بأنه خير من الاقتحام في الهلكه، و لا يصح هذا التعليل إلا أن تكون الهلكه مفروضه التحقق في ارتكاب الشبهه مع قطع النظر عن هذه الأخبار الآمره بالتوقف. و لا- يمكن أن تكون الهلكه المعلل بها وجوب التوقف مترتبه على نفس وجوب التوقف المستفاد من هذه الأخبار كما هو ظاهر، فيختص موردها بالشبهه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الاجمالي.

و بالجملة: التعليل ظاهر في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الأخبار، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بنفس هذه الأخبار كما هو مقصود الأخبارى.

إن قلت: إنما يلزم حمل الأمر على الارشاد لو كان المراد بالهلكه العقاب، و أمّا لو أُريد بها المفسده الواقعيه، أمكن أن يكون الأمر بالتوقف أمراً مولوياً، و مع إمكان ذلك لا- يصحّ الحمل على الارشاد، و حينئذٍ كانت هذه الروايات كافيّه في تنجيز التكليف الواقعي و استحقاق العقاب على مخالفته، لأنها حينئذ تكون إيصالاً له.

قلت: حمل الهلكه على المفسده الواقعيه - مع كونه خلاف الظاهر فى نفسه - يستلزم التخصيص فى الشبهات الموضوعيه، و قد عرفت أنّ الروايات آبيه عن التخصيص، فلا- مناص من حمل الهلكه على العقاب كما هو الظاهر فى نفسه، و معه كان الأمر بالتوقف إرشادياً لا محاله.

لا- يقال: سلّمنا كون التعليل ظاهراً فى ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الأخبار، إلّا أنّ عموم الشبهات لما هو محل الكلام يكشف عن جعل وجوب الاحتياط قبل الأمر بالتوقف الموجود فى هذه الأخبار، فيكون التنجيز لأجله، لا لأجل وجوب التوقف.

فأنه يقال: إيجاب الاحتياط لو كان واصلاً مع قطع النظر عن أخبار التوقف فهو خلاف المفروض. مضافاً إلى أنه لا معنى حينئذ لأن تكون أخبار التوقف كاشفة عنه، بل يستحيل ذلك، و إن لم يكن واصلاً امتنع تنجز الواقع به، فإنّ الإيجاب الطريقي لا يزيد على الإيجاب الواقعي فى استحاله الانبعاث عنه قبل وصوله، فكما أنّ الوجوب الواقعي لا يكفى فى التنجز قبل الوصول كذلك الوجوب الطريقي. وعليه كان مورد أخبار التوقف مثل الشبهات قبل الفحص، أو المقرونه بالعلم الاجمالي ممّا كان الواقع فيه منجزاً، مع قطع النظر عن هذه الأخبار.

هذا، و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) عن هذا الاشكال: بأنّ إيجاب الاحتياط لا يكفى فى تنجز الواقع المجهول، لأنّه إن كان وجوبه نفسياً فالعقاب يكون على مخالفه نفسه، لا على مخالفه الواقع. و إن كان غيرياً فلازمه ثبوت العقاب على مخالفه التكليف الواقعي مع فرض عدم وصوله.

ص: ٣٤٧

و يرد عليه: أنّ الوجوب غير منحصر في القسمين، فإنّ وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته طريقي، و به يتنجز الواقع.

و بما ذكرناه ظهر الجواب عن أخبار التثليث، فإنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل فيما هو بين رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. و بالجمله: المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، و كما أنّ الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأوّل. و الملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقه، و إن صحّ إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمره بالاحتياط، كقوله (عليه السلام): «أخوك دينك فاحتظ لدينك» (١) و قوله (عليه السلام): «خذ بالحائطه لدينك» (٢) و غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المعنى.

و الصحيح عدم دلالة هذه الأخبار أيضاً على وجوب الاحتياط في المقام لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ حسن الاحتياط ممّا استقلّ به العقل، و ظاهر هذه الأخبار هو الارشاد إلى هذا الحكم العقلي، فيكون تابعاً لما يرشد إليه، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها كان الاحتياط واجباً كما في الشبهه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الاجمالي، و في بعضها كان مستحباً كما في الشبهه البدويه بعد الفحص، و هي محل الكلام فعلاً.

ص: ٣٤٨

١-١) الوسائل ٢٧: ١٦٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٦ (في الطبعة القديمه ح ٤١)

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٦٦ و ١٦٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٢ (باختلاف يسير، في الطبعة القديمه ح ٣٧)

الوجه الثاني: أنّ هذه الأخبار باطلاقها تعمّ الشبهه الموضوعيه و الشبهه الحكميه الوجوبيه، مع أنّ الاحتياط فيها غير واجب قطعاً، فلا بدّ حينئذ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب أو الالتزام فيها بالتخصيص، و حيث إنّ لسانها آبٍ عن التخصيص كما ترى، فتعيّن حملها على الاستحباب أو على مطلق الرجحان الجامع بينه و بين الوجوب، فلا- يستفاد منها وجوب الاحتياط في الشبهه البدويه بعد الفحص، و هي محل الكلام.

### وجه تقديم أدله البراءه على أخبار الاحتياط

ثمّ إنّ لو سلّم دلالة أخبار التوقف أو الاحتياط على وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه، فهي لا تعارض أدله البراءه، و ذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة - بناءً على جريانه، و هو الصحيح على ما تقدّم بيانه (١)- يكون رافعاً لموضوع هذه الأخبار، إذ به يحرز عدم التكليف و عدم العقاب، فيتقدّم عليها لا محاله. و كذا أخبار البراءه بعد تماميتها تتقدّم على هذه الأخبار، لكونها أخص منها، فإنّ أخبار البراءه لا- تعمّ الشبهه قبل الفحص، و لا المقرونه بالعلم الاجمالي إمّا في نفسها، أو من جهه الاجماع و حكم العقل، بل بعضها مختص بالشبهات التحريميه، كقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٢) بخلاف أخبار التوقف و الاحتياط فإنها شامله لجميع الشبهات، فيخصص بها.

و قد يتوهم الاطلاق في أدله البراءه، و أنّها شامله في نفسها لجميع الشبهات، غايه الأمر أنّها مخصصه بحكم العقل أو بالاجماع، فلا وجه لتقدّمها على أدله التوقف و الاحتياط.

ص: ٣٤٩

١- ١) في ص ٣٣٣ - ٣٣٥

٢- ٢) تقدّم في ص ٣٢٣

و لكنّه مدفوع بأنّ المانع عن شمول أدله البراءة لتلك الموارد إن كان حكم العقل باستحاله شمولها لها، فحاله حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الاطلاق من أوّل الأمر، و إن كان هو الاجماع، فحاله حال المخصص المنفصل. و المختار فيه القول بانقلاب النسبه على ما سيجيء تفصيل الكلام فيه في محله (1) إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على خصوص أخبار الاحتياط: و هو أنّ أخبار البراءة كقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» نص في عدم وجوب الاحتياط، و أخبار الاحتياط على تقدير تماميه دلالتها ظاهره في وجوبه. و الجمع العرفي يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بسبب النص، و حمله على الرجحان الجامع بين الوجوب و الندب. و هذا الوجه لا يجرى بالنسبه إلى أخبار التوقف، لأنّ العله المذكوره فيها و هي الوقوع في الهلكه تجعلها نصّاً في عدم جواز الاقتحام، إلّا أنّه قد ذكرنا قصورها عن الدلاله على الحكم المولوى في نفسها.

### توهم تقدم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة

ثمّ إنّّه ربّما يتوهم أنّ أخبار التوقف و الاحتياط - على تقدير تماميه دلالتها - تتقدّم على أخبار البراءة، لأنّ المرفوع بحديث الرفع و نحوه هو ما لا يعلم من الأحكام، و وجوب الاحتياط بناءً على استفادته من الأخبار معلوم، فهو خارج عن أدله البراءة موضوعاً.

و هو مدفوع بأنّه إنّما يتمّ ذلك لو كان وجوب الاحتياط نفسياً. و أمّا لو كان وجوبه طريقياً كما هو المفروض، فالمرتّب عليه هو لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول، و حديث الرفع يرفعه فتقع المعارضه بين الدليلين لا محاله، و قد عرفت تقدّم حديث الرفع و أمثاله على أدله التوقف و الاحتياط.

ص: ٣٥٠

(١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٦٤ و ما بعدها

الثالث ممّا استدللّ به على وجوب الاحتياط: حكم العقل و تقرّيبه بوجوه:

### الوجه الأول: العلم الاجمالي بالتكاليف

الأول: أنّ كل مسلم يعلم إجمالاً في أوّل بلوغه بتكاليف إلزاميه، وهذا العلم الاجمالي ينجز التكليف الواقعيه على تقدير ثبوتها، وليست الطرق و الأمارات رافعه لتنجزها، إذ لا بدّ في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل يدل على نفي التكليف في بعض الأطراف إمّا مطابقيه أو التزاماً، و الطرق و الأمارات إنّما تثبت أحكاماً في مواردّها، و ليس لها تعرّض لنفي أحكام آخر في غير مواردّها، فالتنجز يبقى على حاله، فإذا علمنا إجمالاً بوجوب الصلاه مردده بين الظهر و الجمعة، كان قيام الأماره على أحدهما نافياً لوجوب الآخر بالالتزام، فينحل به العلم الاجمالي لا محاله. و أمّا إن كان المعلوم بالاجمال أحكاماً كثيره لا تعين لها، فقيام الدليل على ثبوت أحكام في موارد خاصّه لا ينفى ثبوت الحكم في غيرها فلا ينحل العلم الاجمالي.

ولا- يرد على هذا التقريب ما ذكره في الكفايه من أنّ قيام الأماره على التكليف في بعض الأطراف يوجب صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف، مثلاً- إذا علم بحرمة إناء زيد و تردّد بين إناءين، ثمّ قامت البيّنه على أنّ أحدهما المعين إناءه، كان كما إذا علم أنّه إناءه (1). و ذلك لوجود الفرق الواضح بين مقامنا و بين المثال المذكور، إذ المعلوم بالاجمال في المثال أمر معيّن خاص، فقيام الأماره على تعيينه في أحد الطرفين ينفى كونه في الطرف الآخر بالالتزام. و هذا بخلاف المقام، فإنّ المعلوم بالاجمال فيه أحكام لا- تعين لها بوجه، و ليس لها عنوان و علامه، فقيام الأماره على ثبوت التكليف في بعض الموارد لا ينفى ثبوتها في غيرها.

ص: ٣٥١

هذا، و يمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال أولاً: بالنقض بالشبهات الوجودية و الموضوعية، فإنّ هذا العلم لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، كان مانعاً عن الرجوع إليها فيها أيضاً، مع أنّ الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيها. و ثانياً: بالحل و هو أنّ العلم الاجمالي بتكاليف واقعيه ينحل بقيام الأمارات على تكاليف إزميه بمقدار المعلوم بالاجمال.

و توضيحه: أنّ لنا هنا ثلاثة علوم إجمالية: الأوّل: العلم الكبير، و أطرافه جميع الشبهات ممّا يحتمل التكليف، و منشؤه العلم بالشرع الأقدس، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً. الثاني: العلم الاجمالي المتوسط، و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره و غير المعتره، و منشؤه كثره الأمارات و القطع بمطابقه بعضها للواقع، فإنّا لا نحتمل مخالفه جميعها للواقع. الثالث: العلم الاجمالي الصغير، و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره، و منشؤه القطع بمطابقه مقدار منها للواقع.

و حيث إنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، و الثاني بالثالث، فلا يتجزئ التكليف في غير مؤديات الطرق و الأمارات المعتره. و الميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الاجمالي الكبير مقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، لم يبق لنا علم إجمالي في بقيه الأطراف. مثلاً إذا علمنا اجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبه في قطع من الغنم، و علمنا أيضاً بوجود خمس شياه مغصوبه في جملة البيض من هذا القطيع، فلا محاله ينحل العلم الاجمالي الأوّل بالعلم الاجمالي الثاني، فإنّا لو أفرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغصوبه البقيه، لاحتمال



انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير. بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياہ محرّمه في جملة البيض من القطيع، فإنّ العلم الاجمالي الأوّل لا ينحل بالعلم الثاني، إذ لو أفرزنا ثلاث شياہ بيض، بقي علمنا الاجمالي بمغصوبيه البعض الباقي بحاله، لأنّ انطباق الخمس على الثلاث غير معقول.

وعليه فلا ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط، إذ المعلوم بالاجمال في الأوّل لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني، لأنّ منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود أحكام و تكاليف، و يكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الأمارات. و كذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لأنّ لو أفرزنا مقدراً من أطراف العلم الثالث، أي الأخبار المعتمده في كل باب من أبواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، لم يبق لنا علم إجمالي بوجود التكاليف في غيره، و لو مع ضم سائر الأمارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال، فيستكشف بذلك أنّ المعلوم بالاجمال في العلم الثاني لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محاله.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الانحلال مبني على العلم الوجداني بمطابقه الأمارات المعتمده للواقع بمقدار ما علم إجمالاً ثبوته في الشريعة المقدّسه من التكاليف على ما تقدّم بيانه، و هذا الأمر و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لو منع منه القائل بوجود الاحتياط، و ادعى عدم العلم بمطابقه الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأوّل، فنحن ندعى الانحلال حتّى مع عدم العلم الوجداني بمطابقه الأمارات المعتمده للواقع.

و توضيح ذلك: أنّ العلم الاجمالي متقوم دائماً بقضيّه منفصله مانعه الخلو،

ففى العلم الاجمالى بنجاسه أحد الاناءين يصدق قولنا: إمّا هذا الاناء نجس و إمّا ذاك، و قد يحتمل نجاستهما معاً، و المدار فى تنجيز العلم الاجمالى على هذا التردد حدوثاً و بقاءً، فإذا فرضنا أنّ القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنه و لو باليقين التعبدى، و الأخرى مشكوكه بنحو الشك السارى، فلا محاله ينحل العلم الاجمالى و يسقط عن التنجيز، و السر فى ذلك: أنّ تنجيز العلم الاجمالى ليس أمراً تعبدياً، و إنّما هو بحكم العقل لكاشفيتها عن التكليف كالعلم التفصيلى، فإذا زالت كاشفيتها بطروء الشك السارى، زال التنجيز لا محاله، كما هو الحال فى العلم التفصيلى بعينه.

و لا ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد فى أحد الأطراف معيّناً، و لا بطروء الاضطرار إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه، فإنّ العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى فى جميع هذه الفروض باقٍ على حاله، غايه الأمر أنّه بتحقيق أحد هذه الأمور يشك فى سقوطه، فلا بدّ من الاحتياط و تحصيل العلم بسقوطه، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينية، بخلاف ما إذا زال العلم الاجمالى بطروء الشك السارى، و انقلبت القضية المنفصلة إلى حمليتين: إحداهما متيقنه و لو باليقين التعبدى، و الأخرى مشكوكه بالشك السارى، فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الاجمالى لا محاله.

أمّا على القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو نفس الطريقيه و المحرزيه فالأمر واضح، لأنّ قيام الأماره يوجب العلم بالواقع تعبداً. و كما تنقلب القضية المنفصلة إلى حمليتين بالعلم الوجدانى، كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدى، فقيام الأماره على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال يوجب انحلال العلم الاجمالى لا محاله.

و أمّا على القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هى المنجزيه و المعدّريه، فقد

يستصعب الانحلال، و هو في محلّه لو قلنا باشتراط منجزيه الأمارات بالوصول، بمعنى أنّ المنجز هي الأمارات الواصلة إلى المكلف لا- الأمارات بوجودها الواقعي، لأنّ العلم الاجمالي الموجود في أوّل البلوغ قد أثر أثره من تنجيز التكليف الواقعي، و قيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الأطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق. نعم، إن قلنا - و هو الصحيح - بأنّ مجرد كون الأماره في معرض الوصول - بمعنى كون الأماره بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها - كافٍ في التنجيز، انحلّ العلم الاجمالي، فإنّ المكلف في أوّل بلوغه - حين يلتفت إلى وجود التكليف في الشريعة المقدّسه - يحتمل وجود أمارات دالّه عليها، فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال، و حيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الاجمالي بالتكليف، فلا يكون علمه منجزاً لجميع أطرافه، لتنجز التكليف في بعض أطرافه بمنجز مقارن له، نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسه في أحد الاناءين و علمنا بنجاسه أحدهما المعين مقارناً لذلك العلم الاجمالي فإنّه لا ينجز حينئذ أصلاً، و السرفيه: أنّ تنجيز العلم الاجمالي إنّما هو بتساقط الأ-صول في أطرافه للمعارضه، و في مفروض المثال يجري الأصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض، و لذا ذكرنا في محلّه أنّه لو كان الأصل الجارى في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف و في بعضها الآخر نافياً له لا يكون العلم الاجمالي منجزاً (١).

و مما ذكرناه ظهر الحال، و صحّحه الانحلال على القول بالسببيه في باب الأمارات، و أنّ المجعول هي الأحكام الفعلية على طبقها، فإنّ قيام الأماره يكشف عن ثبوت الأحكام في مواردنا من أوّل الأمر، فلا يبقى أثر للعلم الاجمالي بالتكليف الواقعي مرددةً بينها و بين غيرها.

ص: ٣٥٥

و المتحصّل ممّا ذكرناه فى المقام: أنّه على جميع الأقوال فى باب الأمارات تكون أطراف العلم الاجمالى من غير مواردّها مورداً لأصالة البراءة. أمّا على القول بالطريقه، فلأنّ العلم الاجمالى ينقلب بقاءً إلى الشك السارى و العلم التفصيلى. و أمّا على القول بالمنجزيه، فلأنّ قيام الأماره يكشف عن تنجز التكليف فى بعض الأطراف من غير جهه العلم الاجمالى فى أوّل الأمر. و أمّا على القول بالسببيه، فلأنّ الأماره تكشف عن اشتمال مؤدياتها على مصلحه أو مفسده مستلزمه لثبوت الحكم على طبقها من أوّل الأمر.

### الوجه الثانى: أصاله الحظر

الوجه الثانى من تقريب حكم العقل: ما ذكره بعضهم من أنّ الأصل فى الأفعال غير الضروريه قبل الشرع هو الحظر بحكم العقل. و فيه أوّلاً: أنّ أصاله الحظر ليست من الأصول المسلّمه عند العقلاء، فإنّ جماعه منهم ذهبوا إلى أنّ الأصل فى الأشياء هو الاباحه، فلا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف.

و ثانياً: أنّه لا ارتباط بين المقام و بين تلك المسأله، فإنّ استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم إنّما هو بمناط غير موجود فى المقام، باعتبار أنّ موضوع أصاله الحظر إنّما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له، و فى المقام بما هو مشكوك الحكم، فلا يستلزم القول بالحظر فى تلك المسأله القول بالاحتياط فى المقام، بل يمكن القول بالبراءه فى المقام مع الالتزام بالحظر فى تلك المسأله.

و ثالثاً: أنّ ما ذكر لو تمّ فإنّما هو فيما إذا لم يثبت الترخيص عند الشك فى التكليف، و قد عرفت ثبوته فيما تقدّم.

### الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل

الوجه الثالث من تقريب حكم العقل: أنّ فى ارتكاب الشبهه احتمال الوقوع فى الضرر، و العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و قد تقدّم (١) الجواب عن هذا التقريب مفصّلاً و لا حاجة إلى الاعداد.

## تنبيهات أصاله البراءه

### اشاره

تنبيهات:

### التنبيه الأول: أصاله عدم التذكبه

أنّ موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان، كما أنّ موضوع البراءه الشرعيه هو الشك و عدم العلم، وعليه فكل ما يكون بياناً و رافعاً للشك و لو تعبداً، يتقدّم عليهما بالورود أو الحكومه، من غير فرق بين أن تكون الشبهه موضوعيه كما لو علم بخمريه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خلاً، فإنّ استصحاب الخمريه يرفع موضوع أصاله البراءه عن حرمة شربه، أو تكون حكميه كما إذا شكّ في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقه على تقدير جريانه يمنع عن التمسك بأصاله البراءه. و عبّر الشيخ (قدس سره) (٢) عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي، باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر، و لم يرد منه خصوص الأصل الجارى في الموضوع كما توهم.

### كلام الشيخ الأنصاري في المقام

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) (٣) رتب على ما أفاده جريان أصاله عدم التذكبه، فيما إذا شكّ في حليه لحم و حرمة من جهه الشك في قابليه الحيوان للتذكبه و عدمها، و أورد على نفسه بأنّ أصاله عدم التذكبه معارضه بأصاله عدم الموت حتف الأنف، فأجاب عنه بأنّ الموت حتف الأنف عباره أخرى عن عدم التذكبه و لا مغايره بينهما.

ص: ٣٥٧

(١-١) في ص ٣٢٨ و ما بعدها

(٢-٢)، (٣) فرائد الأصول ١: ٤٠١ و ٤٠٩ - ٤١٠

و تحقيق المقام يقتضى بسطاً فى المقال فأقول: إنَّ الشكَّ فى حرمة اللحم تارةً يكون من الشبهه الموضوعيه، و أخرى: من الشبهه الحكيمه.

### أقسام الشك فى حليه اللحم من جهه الشبهه الموضوعيه

و الشبهه الموضوعيه على أقسام:

القسم الأوّل: ما كان الشك فى حليه اللحم من جهه دوران الأمر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره، مع العلم بوقوع التذكيه بجميع شرائطها عليه، كما إذا شكّ فى كون اللحم المتخذ من حيوان علم وقوع التذكيه عليه من شاه أو من أرنب مثلاً.

القسم الثانى: ما إذا كان الشك فى الحليه من جهه احتمال طروء عنوان على الحيوان مانع عن قبوله التذكيه، بعد العلم بقابليته لها فى حد ذاته، كاحتمال الجلل فى الشاه، أو كونها موطوءه إنسان، أو ارتضاعها من لبن خنزيره.

القسم الثالث: ما إذا كان الشك فى حليته لاحتمال عدم قبول الحيوان للتذكيه ذاتاً، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد الحيوان المذبوح فى الظلمه مثلاً بين كونه شاهً أو كلباً.

القسم الرابع: ما كان الشك فيه من جهه احتمال عدم وقوع التذكيه عليه، للشك فى تحقق الذبح أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط، مثل كون الذابح مسلماً أو كون الذبح بالحديد أو وقوعه إلى القبلة، مع العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكيه.

أمّا القسم الأوّل: فهو مورد لأصالة الحل، من دون حاجه إلى الفحص لكون الشبهه مصداقيه. و أمّا ما أفاده الشهيد (قدس سره) (1) من أنّ الأصل فى اللحوم مطلقاً هو الحرمة فهو غير صحيح بالنسبه إلى هذا الفرض، إذ لا وجه

ص: ٣٥٨

له بعد العلم بوقوع التذكية عليه.

و أما ما ذكره بعضهم من التمسك باستصحاب حرمة أكله الثابتة قبل زهاق الروح، فهو أيضاً غير وجيه أما أولاً: فلأنَّ حرمة أكل الحيوان الحي غير مسلّمه، وقد أفتى جماعه من الفقهاء بجواز بلع السمك الصغير حيّاً، مع أنّ تذكيته إنّما هي بموته خارج الماء، لا بنفس إخراجه منه، ولذا التزموا بعدم جواز أكل القطعه المبانه من السمك الحي بعد إخراجه من الماء حيّاً. و أما ثانياً: فلأنَّ الحرمة الثابتة على تقدير تسليمها كانت ثابتة لعنوان الحيوان المتقوّم بالحياه، و ما يشك في حليته إنّما هو اللحم، و هو مغاير للحيوان فلا يمكن جريان الاستصحاب.

و أمّا القسم الثانى: فلا مانع فيه من الرجوع إلى استصحاب عدم طروء مانع من التذكية، فإذا تحقق الذبح عليه جامعاً للشرائط المعتمده فيه ثبت التذكية بضمّ الوجدان إلى الأصل فيحكم بحليته.

و أمّا القسم الثالث: فإن قلنا بأنّ كل حيوان قابل للتذكية إلّا ما خرج بالدليل، كما ادّعاه صاحب الجواهر (قدس سره) (١). و استدللّ عليه بروايه على ابن يقطين (٢) الواردة فى الجلود، و قلنا أيضاً بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه حتّى فى العناوين الذاتيه كعنوان الكلبيه مثلاً، فلا مانع من التمسك بذلك العموم بعد إجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج منه، فيحكم بحليه لحم تردد بين الشاه و الكلب بالشبهه الموضوعيه.

و أمّا لو منعنا عن كلا الأمرين أو عن أحدهما، فإن قلنا بأنّ التذكية أمر

ص: ٣٥٩

١-١) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٦

٢-٢) الوسائل ٤: ٣٥٢ / أبواب لباس المصلّى ب ٥ ح ١

وجودى بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه، كما هو الظاهر من لفظ المذكى، نظير الطهاره المسببه عن الوضوء أو الغسل، و الملكيه الحاصله من الايجاب و القبول، فيستصحب عدمها كما فى نظائرها. و أمّا إذا قلنا بأنّها عباره عن نفس الفعل الخارجى مع الشرائط الخاصّه، كما استظهره المحقق النائينى (قدس سره) (١) من إسناد التذكيه إلى المكلف فى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٢) الظاهر فى المباشره دون التسيب، فلا مجال لاجراء أصله عدم التذكيه، للقطع بتحققها على الفرض، فيرجع إلى أصله الحل. و لكن هذا المبنى فاسد، و الاستظهار المذكور فى غير محلّه، إذ يصحّ إسناد الفعل التسيبى إلى المكلف من غير مسامحه و عنايه، فيقال: زيد ملك الدار مثلاً.

و أمّا القسم الرابع: فالمرجع فيه أصله عدم التذكيه، و يترتب عليها حرمة الأكل و عدم جواز الصلاه فيه، لأن غير المذكى قد أخذ مانعاً عن الصلاه. هذا كلّه فى الشبهه الموضوعيه.

### صور الشك فى حليه اللحم من حيث الشبهه الحكيمه

و أمّا الشبهه الحكيمه فلها صور أيضاً:

الصوره الأولى: أن يكون الشك من غير جهه التذكيه، كما لو شكّ فى حليه لحم الأرنب لعدم الدليل، مع العلم بوقوع التذكيه عليه، و المرجع فيه أصله الحل، و لا يتوهم جريان أصله الحرمة الثابته قبل وقوع التذكيه، لما تقدّم فى الشبهه الموضوعيه.

الصوره الثانيه: أن يكون الشك فى الحليه للجهل بقابليه الحيوان للتذكيه، كما فى الحيوان المتولد من الشاه و الخنزير، من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما،

ص: ٣٦٠

١-١) فوائد الأصول ٣: ٣٨٢، راجع أيضاً أجود التقريرات ٣: ٣٣٨

٢-٢) المائده ٥: ٣



فإن وجد عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلّا ما خرج فيرجع إليه بلا حاجة إلى استصحاب العدم الأزلي. و إنّما احتجنا إلى هذا الاستصحاب في الفرض المتقدّم، لأنّ الشبهه فيه كانت موضوعيه، و لا يمكن الرجوع فيها إلى العموم إلّا بعد إحراز الموضوع بالاستصحاب و نحوه.

و إن لم يوجد عموم يدل على ذلك، فإن قلنا بأنّ التذكية أمر بسيط، فالأصل عدم تحققها، و إلّا فيرجع إلى أصله الحل. هذا كلّ فيما إذا لم يكن الشك في القابلية ناشئاً من احتمال طروء المانع. و أمّا إن كان مستنداً إلى ذلك، كما لو شككنا في أنّ الجلل الحاصل مانع عن التذكية أم لا، فيرجع إلى أصله عدم تحقق المانع.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في الحليه ناشئاً من الشك في اعتبار شيء في التذكية و عدمه، كما إذا شككنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلاً و عدمه، و المرجع فيها أصله عدم تحقق التذكية، للشك في تحققها. و دعوى الرجوع إلى إطلاق دليل التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك فيه غير مسموعه، إذ ليست التذكية أمراً عرفياً كي ينزل الدليل عليه و يدفع احتمال التقييد بالإطلاق، كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) و لعل هذا واضح.

### الكلام في ترتب النجاسه أيضا على أصل عدم التذكية

إنّما الكلام في أنّ المترتب على أصله عدم التذكية خصوص حرمه الأكل و عدم جواز الصلاة فيه أو النجاسه أيضاً.

و التحقيق: هو الأوّل، لأنّ حرمه أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٢) و هكذا عدم جواز الصلاة، بخلاف النجاسه

ص: ٣٤١

١- (١) البقره ٢: ٢٧٥

٢- (٢) المائده ٥: ٣

فأنها مترتبة على عنوان الميتة، و الموت في عرف المتشرعة - على ما صرّح به مجمع البحرين (١)- زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها، فيكون أمراً وجودياً لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، وعليه فيتمّ ما ذكره الفاضل النراقي (قدس سره) من معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، فيتساقطان و يرجع إلى قاعده الطهاره (٢)، و إن كان التحقيق جريانها معاً، إذ لا يلزم منه مخالفه عمليه، و مجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت - لأنّ التذكية و الموت ضدّان لا- ثالث لهما - غير مانع عن جريانها، فإنّ التفكيك بين اللوازم في الأصول العمليه غير عزيز، كما في المتوضىئ بمائع مردد بين الماء و البول مثلاً، فإنّه محكوم بالطهاره الخبيثه دون الحديثه للاستصحاب، مع وضوح الملازمه بينهما بحسب الواقع، ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية، و بالطهاره لأصالة عدم الموت.

ثمّ إنّ المحقق الهمداني (قدس سره) (٣) ذهب إلى أنّ النجاسه مترتبة على عدم التذكية، و استدلّ على ذلك بما في ذيل مكاتبه الصيقل من قوله (عليه السلام): «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» (٤) باعتبار أنّ مفهومه أنّه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس. و المراد بالباس النجاسه، لأنّها هي المسئول عنها في المكاتبه. و الظاهر عدم دلالة المكاتبه على ذلك، و إنّما تدل على نفى البأس عمّا

ص: ٣٦٢

- 
- ١- ١) مجمع البحرين ٢: ٢٢٣ و فيه: الموت ضدّ الحياه. و في المصباح المنير: ٥٨٤ الميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئته غير مشروعه
  - ٢- ٢) عوائد الأيام: ٦٠١، و لاحظ أيضاً ص ٦٠٦
  - ٣- ٣) مصباح الفقيه (الطهاره): ٦٥٣ السطر ٢
  - ٤- ٤) الوسائل ٣: ٤٦٢ و ٤٦٣ / أبواب النجاسات ب ٣٤ ح ٤

كان يستعمله فى عمله من جلود الحمر الوحشيه الذكيه فى قبال الميتة المذكوره فى صدرها، فلا مفهوم لها، و يدل على ما ذكرناه ذكر الوحشيه فى الكلام، لأنّ كون الحمار وحشياً لا دخل له فى طهاره جلده يقيناً.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ مقتضى أصله عدم التذكيه إذا جرت فى مورد إنّما هى حرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاه فى جلده، و أمّا النجاسه فهى غير مترتب على هذا الأصل، فلا مانع من الرجوع إلى أصله الطهاره. و على هذا يحمل ما أفاده الشهيد (قدس سره) من أنّ الأصل فى اللحوم هى الحرمة و الطهاره (١).

ثمّ إنّ صاحب الحدائق (قدس سره) (٢) أورد على الأصوليين و تعجّب منهم، حيث حكموا بحرمة اللحم المشكوك فيه تمسكاً بأصله عدم التذكيه، مع أنّهم يقولون بعدم جريان الأصل مع وجود الدليل، و الدليل على الحل موجود فى المقام، و هو قوله (عليه السلام): «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» (٣).

و فساد ما ذكره واضح، لأنّ الدليل الذى لا يجرى الأصل مع وجوده هو الدليل على الحكم الواقعى، و الدليل المذكور فى كلامه هو الدليل على البراءه التى هى من الأصول العمليه، لا- الدليل على الحكم الواقعى ليتقدّم على الاستصحاب، بل دليل الاستصحاب يخرج مورد جريانه عمّا لا يعلم حرمة، و يدرجه فى معلوم الحرمة، و معه كيف يمكن التمسك بدليل البراءه.

ص: ٣٦٣

١- ١) الروضه البهيه ١: ٤٩

٢- ٢) الحدائق الناضره ٥: ٥٢٦

٣- ٣) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب٤ ح ١ (باختلاف يسير)

## التنبیه الثانی: حسن الاحتیاط فی التوصیيات و العبادات

## التنبیه الثانی: حسن الاحتیاط فی التوصیيات و العبادات

لا- إشکال فی حسن الاحتیاط فی الواجبات التوصیليہ، فإنّ المقصود فیہا تحقق ذات العمل، فالاحتیاط فیہا نوع من الانقیاد للمولی. و کذا الحال فی العبادات فیما إذا أحرز أصل الرجحان و تردد الفعل بین الواجب و المندوب، فإنّ الاحتیاط ممکن باتیان العمل بداعی أمره الواقعی.

و الاشکال فیہ من ناحیہ قصد الوجه مندفع أولاً: بأنّہ غیر معتبر كما حقق فی محلّه (1). و ثانياً: بأنّہ علی تقدیر التسليم مختص بصوره الامکان، و أمّا إذا لم یحرز الرجحان و دار الأمر بین الوجوب و الاباحه، فلا یمکن إحراز محبوبیہ العمل، فإنّہ إن أتى به بداعی الأمر کان تشريعاً، و إن أتى به بغير ذاك الداعی فلم یأت بالعباده المقیّده بقصد الأمر، و من هنا ربّما یمتثل فی جریان الاحتیاط فی هذا النوع من العبادات.

و توهم أنّہ یمتثل فی ثبوت الأمر من حکم العقل بحسن الاحتیاط بقاعده الملازمه أو بنحو الإنّ، مدفوع بأنّ حکم العقل بحسن الاحتیاط لا یمتثل موضوعه و إمكان الاحتیاط، فإنّ حکم العقل و الشرع جاریان علی نحو القضایا الحقیقیه و بیان للكبری فقط، و لا تعرّض لهما لیان الصغری و تحقق الموضوع خارجاً.

و التحقیق أن یقال: إنّ الاشکال المذكور مبنی علی أنّ عبادیه الواجب متوقفه علی الاتیان به بقصد الأمر الجزمی، و لیس الأمر كذلك إذ یکفی فی عبادیه الشیء مجرد إضافته إلی المولی، و من الواضح أنّ الاتیان بالعمل برجاء

ص: ۳۶۴

المحبوبيه و احتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الاضافه، و الحاكم بذلك هو العقل و العرف، بل هو أعلى و أرقى من امتثال الأمر الجزمى، إذ ربّما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، و هو غير محتمل فى فرض عدم وصول الأمر و الاتيان بالعمل برجاء المطلوبيه. هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختص بصوره التمكن كما ذكر فى محلّه.

بقى فى المقام أمران:

### الأمر الأوّل: هل إنّ أوامر الاحتياط إرشاديه أو مولويه؟

الأوّل: أنّ أوامر الاحتياط هل هى كالأمر بالاطاعه إرشاديه إلى ما استقلّ به العقل، فلا يترتب عليها سوى ما كان العقل مستقلاً به من حسن الانقياد و استيفاء الواقع، أو أنّها مولويه، فيكون الاحتياط مستحباً كبقية المستحبات، فتكون إعادة الصلاه التى شكّ فى صحتها مستحباً شريعياً و إن كانت محكوماه بالصحه لقاعده الفراغ و نحوها.

الثانى: أنّه بناءً على كونها مولويه فهل هى فى طول الأوامر الواقعيه، فيلزم قصد الأمر الواقعي فى مقام الاحتياط، أو أنّها فى عرضها، فيجوز قصد امتثال نفس تلك الأوامر، كما هو الحال فيما إذا نذر الاتيان بواجب أو مستحب، فأنه يجزى قصد الأمر النذرى، و لو كان الناذر حين الاتيان بالعمل غافلاً عن الأمر الوجوبى أو الندبى. و بعبارة أخرى: أوامر الاحتياط هل هى متعلقه بذات العمل حتّى يصحّ الاتيان به بداعى الأمر الاحتياطى، أو أنّها متعلقه بالعمل المأتى به بداعى الأمر الواقعي رجاءً.

أمّا الأمر الأوّل: فذكر المحقق النائنى (قدس سره) (1) أنّ سياق الأخبار الوارده فى الاحتياط يقتضى كونها مؤكدهً لحكم العقل فى مرحله امتثال الأحكام

ص: ٣٤٥

الواقعيه و سلسله معلولاتها، فتكون تلك الأوامر إرشاديه، توضيحه: أنّ الحكم العقلي إن كان في مرتبه علل الأحكام و ملاكاتها، فيستتبع الحكم المولوي، و إن كان في مرحله الامتثال المترتب على ثبوت الحكم الشرعي كحكمه بلزوم الاطاعه فلا- يستتبع الحكم المولوي، بل يكون الأمر في هذا المقام إرشادياً، و الأمر بالاحتياط من هذا القبيل.

ثم ذكر (قدس سره) أنّه يمكن أن لا- يكون الأمر بالاحتياط ناشئاً عن مصلحه إدراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحه في نفس الاحتياط، كحصول قوه للنفس باعته على الطاعات و ترك المعاصي، و حصول التقوى للانسان، و إلى هذا المعنى أشار (عليه السلام) بقوله: «من ترك ما اشتبه عليه من الإ-ثم فهو لما استبان له أترك» (1) و الوجه فيه ظاهر، فإنّ حصول الملكات الحميده أو المذمومه تدريجي و لترك الشبهات في ذلك أثر بين، و عليه فيمكن أن يكون الأمر بالاحتياط بهذا الملاك، و هو ملاك واقع في سلسله علل الأحكام، فيكون الأمر الناشئ عنه مولوياً.

أقول: أمّا ما ذكره ثانياً من إمكان أن يكون الأمر بالاحتياط مولوياً بملاك حصول التقوى و حصول القوه النفسانيه فمتين جداً.

و أمّا ما أفاده أولاً من كون الأمر بالاحتياط إرشادياً لكونه واقعاً في سلسله معلول الحكم، ففيه: أنّ مجرد ورود الأمر في مرحله معلولات الأحكام لا- يستلزم الارشاديه، فلا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ في المولويه، و لا يقاس المقام بالأمر بالطاعه، لأنّ الأمر بالطاعه يستحيل فيه المولويه و لو لم نقل باستحاله التسلسل، لأنّ مجرد الأمر المولوي و لو لم يكن متناهيلاً لا يكون محرّكاً

ص: ٣٦٦

للعبد ما لم يكن له إلهام من ناحيه العقل، فلا بدّ من أن ينتهي الأمر المولوى فى مقام المحركيه نحو العمل إلى الإلهام العقلى، فلا- مناص من أن يكون الأمر الوارد فى مورده إرشاداً إلى ذلك، وهذا بخلاف الأمر بالاحتياط، فإنّ حسن الاحتياط و إن كان من المستقلات العقليه الواقعه فى سلسله معلولات الأحكام الشرعيه الواقعيه، إلّا أنّ العقل بما أنّه لا يستقل بلزوم الاحتياط فى كل مورد فلا مانع من أن يأمر به المولى مولوياً، حرصاً على إدراك الواقع لزوماً - كما يراه الاخبارى - أو استحباباً كما نراه.

و بالجمله: المناط فى الحكم الارشادى كونه من المستقلات العقليه التى لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوى لكونه لغواً أو لغير ذلك. و أمّا مجرد وقوع الأمر فى سلسله معلولات الأحكام و مقام امتثالها فهو غير مانع من كونه مولوياً. وعليه فالأمر بالاحتياط مولوى غايه الأمر أنّه يحمل على الاستحباب بقرينه الترخيص فى الترك المستفاد من أخبار البراءه.

### الأمر الثانى: هل إن أوامر الاحتياط فى طول الأمر الواقعى أو فى عرضه؟

و أمّا الأمر الثانى: فملخص القول فيه: أنّ الأوامر مطلقاً توصليه تسقط باتيان متعلقاتها، غايه الأمر أنّ متعلق الأمر فى التوصليات هو ذات العمل، و فى التعبديات مقيد بالاتيان به مضافاً إلى المولى، سواء كان هذا القيد مأخوذاً فى متعلق الأمر الأول شرعاً كما هو المختار، أو الأمر الثانى كما اختاره المحقق النائنى (قدس سره) (١) أو بحكم العقل كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) فلم يعتبر فى العباده خصوص قصد الأمر، بل عنوان جامع و مطلق إضافه العمل إلى المولى (سبحانه و تعالى) بأى نحو كان، و هو كما يحصل بقصد الأمر الواقعى كذلك يحصل بقصد الأمر الاحتياطى أيضاً. نعم، لو كان المعتر فى

ص: ٣٦٧

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

٢- ٢) كفايه الأصول: ٧٢

العبادة قصد خصوص أمرها الواقعي، أو كانت أوامر الاحتياط متعلقه بالعمل المأتمى به بداعى احتمال الأمر الواقعي لكان اللازم فيما نحن فيه إتيان العمل بقصد الأمر الواقعي رجاءً، لكنك قد عرفت خلافه.

### التنبيه الثالث: قاعده التسامح فى أدله السنن

التنبيه الثالث

#### أخبار من بلغ

ورد فى عدّه من الروايات (١) أنه من بلغه ثواب من الله سبحانه على عمل فعمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه، والتكلم فى سند هذه الروايات غير لازم إذ منها ما هو صحيح من حيث السند فراجع، إنّما المهم هو البحث عمّا يستفاد منها فيقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى مفادها، و المحتمل فيه وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: أن يكون مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، و ترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذى بلغ عليه الثواب و إن لم يكن الأمر كما بلغه.

الوجه الثانى: أن يكون مفادها إسقاط شرائط حجّيه الخبر فى باب المستحبات، و أنه لا يعتبر فيها ما اعتبر فى الخبر القائم على وجوب شىء من العدالة و الوثاقه.

الوجه الثالث: أن يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوى الطارئ، أعنى به عنوان بلوغ الثواب عليه، فيكون عنوان البلوغ من قبيل سائر العناوين الطارئه على الأفعال الموجهه لحسنها و قبجها و لتغير أحكامها، كعنوان الضرر

ص: ٣٦٨



و العسر و النذر و أمر الوالد و نحوها.

هذه هي الوجوه المحتملة بدوياً في تلك الأخبار، و المناسب لما اشتهر بين الفقهاء من قاعده التسامح في أدله السنن هو الاحتمال الثاني كما ترى، و لكنّه بعيد عن ظاهر الروايات غايه البعد، لأنّ لسان الحجّيه إنّما هو إلغاء احتمال الخلاف و البناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدله الطرق و الأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجّيه الخبر الضعيف في باب المستحبات، و لا أقل من عدم دلالتها عليها، و كذا الاحتمال الثالث، إذ لا دلالة بل لا إشعار للأخبار المذكوره على أنّ عنوان البلوغ ممّا يوجب حدوث مصلحه في العمل بها يصير مستحباً.

فالمتعين هو الاحتمال الأوّل، فإنّ مفادها مجرد الاخبار عن فضل الله تعالى و أنّه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذي بلغ العامل، و إن كان غير مطابق للواقع، فهي كما ترى غير ناظره إلى العمل و أنّه يصير مستحباً لأجل طروء عنوان البلوغ، و لا إلى إسقاط شرائط حجّيه الخبر في باب المستحبات.

فتحصّل: أنّ قاعده التسامح في أدله السنن ممّا لا أساس لها، و بما ذكرناه من عدم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب الشرعي سقط كثير من المباحث التي تعرّضوا لها في المقام:

منها: أنّ الاستفادة منها هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه فيما إذا أتى به بعنوان الرجاء و الاحتياط؟ فنقول لا دلالة لها على استحباب العمل بأحد من الوجهين، نعم الثواب مترتب على ما إذا كان الاتيان بالعمل بعنوان الرجاء و احتمال المطلوبيه على ما يستفاد من قوله (عليه السلام): «فعمله التماس ذلك الثواب» (١) أو «طلب قول النبي (صلى الله عليه و آله)» (٢)، فلا يترتب

ص: ٣٦٩

الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

و منها: البحث عن ظهور الثمره بين الاحتمال الثانى و الثالث فيما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب ما ثبتت حرمة بعموم أو إطلاق، باعتبار أنه على تقدير كون الخبر المذكور حجّة - كما هو الاحتمال الثانى - كان مخصصاً للعام أو مقيداً للمطلق. و أمّا على الاحتمال الثالث من كون العمل مستحباً شرعياً بعنوان البلوغ، فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابى الثابت بالعنوان العرضى، و الحكم التحريمى الثابت بالعنوان الأوّلى، فيقدّم الحكم الالزامى لا محاله.

فإننا نقول: لا دلالة لهذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف، و لا على استحباب العمل، فالبحث المذكور ساقط من أساسه، و فى مفروض المثال لا مجال لكون الخبر الضعيف مخصصاً أو مقيداً، و لا الاستحباب المستفاد منه مزاحماً للحرمة، فيحكم بتحريم ما ثبتت حرمة بالعموم أو الاطلاق، و لا يعتنى بالخبر الضعيف الدال على الاستحباب أصلاً.

و منها: البحث عن معارضه هذه الأخبار لما دلّ على اعتبار العدالة أو الوثاقه فى حجّيه الخبر، و بيان الوجه فى تقدّمها عليه من كونها أخص مطلقاً منه أو أشهر منه على ما ذكره فى المقام، فإنّ هذا البحث مبنى على تماميه دلالة هذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات و تماميه قاعده التسامح فى أدله السنن، و قد عرفت عدمها، فلا معارضه بينها و بين ما دلّ على اعتبار العدالة أو الوثاقه فى حجّيه الخبر.

و منها: البحث عن ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه باعتبار صدق عنوان البلوغ عليها و عدمه، فإنّ هذا البحث متفرع على دلالة هذه الأخبار على استحباب عمل بلغ فيه الثواب و قد عرفت عدمها، نعم لا نضايق عن ترتب

الثواب فى كل موردٍ صدق فيه بلوغ الثواب، سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الروايه، و سواء كان البلوغ بالدلاله المطابقه أو بالالتزام. إلى غير ذلك من الأبحاث المبتنيه على دلاله هذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف فى باب السنن، أو على دلالته على استحباب العمل الذى بلغ فيه الثواب.

الجهه الثانيه: أنّ هذه الروايات لا- تشمل عملاً- قامت الحجّه على حرمة من عموم أو إطلاق، فإذا دلّ خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجّه معتبره على حرمة، لا يمكن رفع اليد به عنها، و السر فيه واضح، فإنّ أخبار المقام مختصه بما بلغ فيه الثواب فقط، فلا- تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر. و بعبارة أخرى: أخبار المقام لا تشمل عملاً مقطوع الحرمة و لو بالقطع التعبدى، فإنّ القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب.

الجهه الثالثه: فى ثمره البحث عن دلاله هذه الأخبار على الاستحباب مع أنّ الثواب مترتب على العمل المأتمى به برجاء المطلوبيه لا محاله، سواء قلنا باستحبابه شرعاً أم لم نقل به. و بعبارة أخرى: لا فرق بين القول بدلالته على الحكم المولوى و القول بكون مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد فى ترتب الثواب على العمل الذى بلغ الثواب عليه، فأى فائده فى البحث عن ثبوت الحكم المولوى و عدمه، و ذكر الشيخ (قدس سره) (1) فى بيان الثمره موردين.

المورد الأول: جواز المسح ببله المسترسل من اللحيه لو دلّ على استحباب غسله فى الوضوء خبر ضعيف، بناءً على ثبوت الاستحباب الشرعى بالخبر الضعيف، و عدم جواز المسح بها بناءً على عدم ثبوته، لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

ص: ٣٧١

وَأورد على ذلك بوجهين: الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقه على الرسائل (1) من عدم جواز المسح بالبله المذكوره حتى على القول باستحباب الغسل شرعاً، لأنه مستحب مستقل في واجب أو في مستحب و ليس من أجزاء الوضوء.

و فيه: أن ذلك خروج عن الفرض، إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءاً من الوضوء.

الثاني: ما ذكره الشيخ نفسه من أنه لا دليل على جواز الأخذ من بله الوضوء مطلقاً، حتى من الأجزاء المستحبه، و إنما ثبت جواز الأخذ من الأجزاء الأصلية، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته.

المورد الثاني: الوضوء الذي دلّ خبر ضعيف على استحبابه لغايه خاصه، كقراءه القرآن أو النوم مثلاً، فإنه على القول باستحبابه يرتفع به الحدث، و على القول بعدمه لا يرتفع به الحدث.

و أورد عليه: بأن كل وضوء مستحب لم يثبت كونه رافعاً للحدث، فإنه يستحب الوضوء للجنب و الحائض في بعض الأحوال، مع أنه لا يرتفع به الحدث، و كذا الوضوء التجديدي مستحب و لا يرفع الحدث.

و فيه: أن الوضوء إنما يرفع الحدث الأصغر، و الجنب و الحائض محدثان بالحدث الأكبر، فعدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهه عدم قابليه المورد، فلا- ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل كما هو محل الكلام. و من ذلك ظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي، فهذه الثمره تامه، و لكنها مبنيه

ص: ٣٧٢

على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً، من دون أن يقصد به غايه من الغايات. و أما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات، فلا تتم الثمره المذكوره، إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث، ثبت استحبابه لغايه خاصه أم لم يثبت.

### التنبیه الرابع: جریان البراءه فی الشبهه الموضوعیه التحريمیه

قد يتوهم عدم جریان البراءه فی الشبهه التحريمیه الموضوعیه، بدعوى أنّ الشك فيها ليس شكاً في التكليف ليرجع إلى قاعده قبح العقاب بلا- بيان أو إلى حديث الرفع، فإن جعل الحكم بنحو الكلّي الذي هو وظيفه الشارع معلوم، و وصل إلى المكلف أيضاً، و إنّما الشك في مقام الامتثال و التطبيق، فالمتعين هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال، لأنّ شغل الذمه اليقيني يستدعي البراءه اليقينه.

و أورد عليه الشيخ (قدس سره) (١) بما ملخصه: أنّ الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه التي يحكم فيها على الأفراد المقدر وجودها، فهي تنحل إلى أحكام متعدده بتعدد أفراد الموضوع، فلكل فرد من أفراد الموضوع حكم مستقل، وعليه فلو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت الحكم له، فيكون شكاً في التكليف، و المرجع فيه البراءه لا الاشتغال.

و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) أنّ النهي قد يكون انحلالياً، بأن يكون كل فرد من أفراد الموضوع محكوماً بحكم مستقل، و قد يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبعه رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال

ص: ٣٧٣

١-١) فرائد الأصول ١: ٤٠٦

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٥٣

أصلاً. فعلى الأوّل يكون الشكّ في انطباق الموضوع على شىء شكّاً في ثبوت التكليف فالمرجع هي البراءة، و على الثانى كان مورداً لقاعده الاشتغال، لأنّ تعلق التكليف بترك الطبيعه رأساً معلوم، و لا- يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعه عليه، إلّا إذا كانت له حاله سابقه فيستصحب، فيكون الامتثال محرزاً بالتعبد.

و تحقيق المقام يقتضى بسطاً في الكلام، فإنّ تعلق التكليف التحريمى بالطبيعه ليس منحصرأ بما ذكره الشيخ (قدس سره) من الانحلال إلى تكاليف متعدده بتعدد أفراد الموضوع، و لا بما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من القسمين،

### صور تعلق النهى بالطبيعه

فنعول: إنّ النهى المتعلق بالطبيعه يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يكون متعلقاً بها على نحو الطبيعه الساريه، بأن يكون التكليف متعدداً بتعدد أفرادها، وعليه فلو شكّ في كون شىء مصداقاً للموضوع كان الشكّ في ثبوت التكليف، فيرجع إلى البراءة كما ذكره الشيخ و صاحب الكفايه (قدس سرهما) .

الثانى: أن يكون متعلقاً بها على نحو صرف الوجود، بأن يكون التكليف واحداً متعلقاً بترك الطبيعه رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال أصلاً، و إن كان المتصف بالحرمة هو أوّل وجود الطبيعه دون غيره. و فى هذا الفرض لو شكّ فى كون شىء مصداقاً للموضوع فذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أنّ المرجع فيه قاعده الاشتغال، باعتبار أنّ تعلق التكليف بترك الطبيعه معلوم، و لا- يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعه عليه. و لكنّ التحقيق أنّ المرجع فيه أيضاً هي البراءة، لأنّ الشكّ فى المصداق فى هذا الفرض شكّ فى تعلق التكليف الضمنى به، فيرجع إلى البراءة، إذ لا اختصاص لها

بالتكاليف الاستقلاليه، بناءً على ما ذكرناه في محلّه (1) من جريان البراءه عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

الثالث: أن يكون النهى زجراً عن المجموع، بحيث لو ترك فرداً واحداً من الطبيعه فقد أطاع، و لو ارتكب بقيه الأفراد بأجمعها في مقابل القسم الثاني، إذ فيه لو ارتكب فرداً واحداً فقد عصى، و لو ترك بقيه بأجمعها كما تقدّم، و من الواضح أنه في هذا الفرض الثالث يجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنه مع ترك غيره، فضلاً عن الفرد المشكوك فيه.

و هل يجوز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنه و ترك خصوص الفرد المشكوك فيه أم لا؟ الظاهر هو الجواز، لأنه يرجع إلى الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين في المحرّمات، و هو على عكس الشك في الأقل و الأكثر في الواجبات، فإنّ تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأ-كثر هو المتيقن، إنّما الشك في تعلقه بالزائد، فيرجع في نفيه إلى البراءه. و أمّا في باب المحرّمات فتعلق التكليف بالأ-كثر هو المتيقن، إنّما الشك في حرمه الأقل، لأنّ الاتيان بالأكثر - أعنى الأفراد المتيقنه و الفرد المشكوك فيه - محرّم قطعاً، و أمّا ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومه و المرجع هو البراءه.

الرابع: أن يكون النهى متعلقاً بجميع الأفراد الخارجيه، باعتبار أنّ المطلوب أمر بسيط متحصّل من مجموع التروك، كما لو فرضنا أنّ المطلوب بالنهى عن الصلاه فيما لا- يؤكل لحمه هو وقوع الصلاه في غير ما لا يؤكل. و في هذا الفرض لو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان المرجع قاعده الاشتغال، و عدم

ص: ٣٧٥

جواز ارتكاب المشكوك في كونه فرداً له، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل بعد العلم بثبوت التكليف، فلا مناص من القول بالاشتغال. نعم [ لو ] كان الأمر البسيط حاصلًا سابقاً، فمع ارتكاب الفرد المشكوك فيه يجرى استصحاب بقاء هذا الأمر، فيكون الامتثال حاصلًا بالتعبد الشرعي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ ما ذكره بعضهم - من الرجوع إلى قاعده الاشتغال في الشبهه التحريميه الموضوعيه - إنّما يصح في خصوص قسم واحد من الأقسام المذكوره، و هو القسم الأخير.

### **التنبیه الخامس: عدم لزوم اختلال النظام من الاحتياط في كل فرد**

قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً و شرعاً حتّى فيما إذا قامت الأماره على عدم التكليف في الواقع، فإنّ احتمال ثبوت التكليف في الواقع كافٍ في حسن الاحتياط، لتدارك المصلحه الواقعيه على تقدير وجودها، إلّا أنّ حسنه مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، و ذلك يختلف باختلاف الأشخاص و اختلاف الحالات الطارئه لهم، و كل ذلك واضح.

إنّما المقصود هو الاشاره إلى أنّ كل فرد من أفراد الشبهه لا يكون الاحتياط فيه مستلزماً لاختلال النظام، و إنّما المستلزم لذلك هو الجمع بين المحتملات و الأخذ بالاحتياط في جميع الشبهات، وعليه فالاحتياط في كل شبهه في نفسها مع قطع النظر عن الأخرى باقٍ على حسنه، و يترتب على ذلك أنّه على تقدير كون الاحتياط في جميع الشبهات مستلزماً لاختلال النظام لا بأس بالتبعض في الاحتياط.

و بعبارة أخرى: كون الاحتياط الكلي قبيحاً لاستلزامه اختلال النظام لا ينافي حسن التبعض فيه، و للتبعض طريقان:



الأول: أن يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضيه إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام، فيترك الاحتياط رأساً و في جميع الشبهات.

الثانى: أن يختار الاحتياط في بعض الأفراد العرضيه دون بعض حتى لا ينتهى الأمر إلى اختلال النظام أبداً. و لعل هذا الطريق الثانى أولى، لما ورد عنهم (عليهم السلام) من أنّ القليل الذى تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه (١).

ثم إن لهذا الطريق أيضاً صورتين:

الأولى: أن يحتاط في الموارد التى كان التكليف المحتمل فيها أهم في نظر الشارع من التكليف المحتمل في غيرها.

الثانية: أن يحتاط في الموارد التى كان ثبوت التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً، و يترك الاحتياط فيما كان احتمال التكليف فيه موهوماً، فان كان ذلك أيضاً مغللاً بالنظام يكتفى بالاحتياط في المظنونات فقط. و هذا هو المراد مما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) بقوله: كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً (٢).

ص: ٣٧٧

---

١-١) الوسائل ١: ١١٨ / أبواب مقدمه العبادات ب ٢٨ ح ١٠ (باختلاف يسير)

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٥٤







## أصاله التخيير

### دوران الأمر بين محذورين

### اعتبار أمرين في محل النزاع

#### إشاره

وقبل ذكر الأقوال في المقام و بيان الصحيح و السقيم منها لا بدّ من التنبيه على أمر، و هو أنّه يعتبر في محل النزاع أمران:

أحدهما: دوران الفعل بين الوجوب و الحرمة فقط، و عدم احتمال اتصافه بغيرهما من الأحكام غير الالزاميه، فأنّه مع احتمال ذلك يرجع إلى البراءه، لكونه شكاً في التكليف الالزامي، بل هو أولى بجريان البراءه من الشبهه التحريميه المحضه أو الوجوبيه المحضه، لعدم جريان أدله الاحتياط فيه لعدم إمكانه.

ثانيهما: أن لا يكون أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب، إذ عليه يجب العمل بالاستصحاب و ينحل العلم الاجمالي لا محاله.

إذا عرفت محل النزاع فنقول: إنّ تحقيق الحال في دوران الأمر بين المحذورين يقتضى التكلم في مقامات ثلاثه:

المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه.

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين في التعبديات، بمعنى أن يكون أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحده الواقعه. و إن شئت فعبر عن المقام الأوّل بدوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان المخالفه القطعيه، و عن المقام الثاني

بدوران الأمر بين المحذورين مع إمكانها على ما سيّضح قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه، بلا فرق بين التعبديات و التوصليات في ذلك.

### المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه

أمّا المقام الأوّل: و هو دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه، فالأقوال فيه خمس: الأوّل: تقديم احتمال الحرمة، لكون دفع المفسده أولى من جلب المنفعه. الثاني: الحكم بالتخير بينهما شرعاً. الثالث: هو الحكم بالاباحه شرعاً و التخير بينهما عقلاً، و اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢). الرابع: هو الحكم بالتخير بينهما عقلاً من دون الالتزام بحكم ظاهري شرعاً، و اختاره المحقق النائيني (قدس سره) (٣). الخامس: جريان البراءه شرعاً و عقلاً.

### الأقوال في المسأله و أدلتها

و هذا هو الصحيح، لعموم أدله البراءه الشرعيه و عدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، و لحكم العقل بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به الموجب لصدق عدم البيان. و يتّضح هذا وضوحاً ببيان ما في سائر الأقوال فنقول:

أمّا القول الأوّل: ففيه أولاً: منع أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه على نحو الاطلاق، ضروره أنه ربّ واجب يكون أهم من الحرام في صورته المزاحمه. و ثانياً: أنه على تقدير التسليم، فإنما يتم فيما إذا كانت المفسده و المصلحه معلومتين. و أمّا لو كان الموجود مجرد احتمال المفسده، فلا نسلم أولويه رعايته

ص: ٣٨٢

١- (١) في ص ٣٨٩

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٥٥

٣- (٣) أجود التقريرات ٣: ٣٩٧، فوائد الأصول ٣: ٤٤٤ - ٤٤٥

من رعايه احتمال المصلحه، كيف وقد عرفت عدم لزوم رعايه احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه، كما إذا دار الأمر بين الحرمة و غير الواجب، فلا وجه للزوم مراعاة احتمال المفسده مع احتمال المصلحه أيضاً.

و أما القول الثانى: و هو الحكم بالتخير شرعاً، ففيه: أنه إن أُريد به التخير فى المسأله الأصوليه أعنى الأخذ بأحد الحكمين فى مقام الافتاء، نظير الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، فلا دليل عليه. و قياس المقام على الخبرين المتعارضين مع الفارق، لوجود النص هناك (١) دون المقام، فالافتاء بأحدهما بخصوصه تشريع محرّم. و إن أُريد به التخير فى المسأله الفرعيه أعنى الأخذ بأحدهما فى مقام العمل، بأن يكون الواجب على المكلف أحد الأمرين تخيراً من الفعل أو الترك، فهو أمر غير معقول، لأنّ أحد المتناقضين حاصل لا محاله، و لا يعقل تعلق الطلب بما هو حاصل تكويناً، و لذا ذكرنا فى محلّه (٢) أنه لا يعقل التخير بين ضدّين لا ثالث لهما، لأنّ أحدهما حاصل بالضرورة، و لا يعقل تعلق الطلب به.

و أمّا القول الثالث: و هو القول بالاباحه الشرعيه، ففيه أولاً: أنّ أدلّه الاباحه الشرعيه مختصّه بالشبهات الموضوعيه كما عرفت سابقاً (٣)، فلا تجرى فيما إذا دار الأمر بين المحذورين فى الشبهات الحكميه، فالدليل أخص من المدعى. و ثانياً: أنّ أدله الحل لا تشمل المقام أصلاً، لأنّ المأخوذ فى الحكم بالاباحه

ص: ٣٨٣

- 
- ١- ١) يأتى التعرّض لنصوص التخيير و الجواب عنها فى الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ٥٠٧ - ٥١١
  - ٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ٩: ٤
  - ٣- ٣) فى ص ٣١٥ و ما بعدها

الظاهرية شرعاً هو الشك فيها، و المفروض في المقام هو العلم بثبوت الالتزام في الواقع إجمالاً، و عدم كون الفعل مباحاً يقيناً، فكيف يمكن الحكم بالاباحه ظاهراً.

و أما القول الرابع: و هو الحكم بالتخيير عقلاً من دون أن يكون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً فقد استدلل له بوجهين:

الوجه الأول: أن الحكم الظاهري لا- بد له من أثر شرعي، و إنما لكان جعله لغواً، و لا فائده في جعل حكم ظاهري في المقام، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكويناً.

و فيه: أن الملحوظ في الحكم الظاهري هو كل واحد من الوجوب و الحرمة مستقلاً باعتبار أن كل واحد منهما مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك، و مفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل، فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغواً. مع أنه لو كان عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك موجباً للغويه الحكم الظاهري، لكان جعل الاباحه الظاهرية في غير المقام أيضاً لغواً، و هو ظاهر الفساد.

الوجه الثاني: أن رفع الالتزام ظاهراً إنما يكون في مورد قابل للوضع بايجاب الاحتياط، و المفروض عدم إمكانه في المقام، فإذا لم يمكن جعل الالتزام لا يمكن رفعه أيضاً، فالمورد غير قابل للتعبد الشرعي بالوضع أو الرفع.

و فيه: أن المورد قابل للتعبد بالنسبه إلى كل من الحكمين بخصوصه، فإنّ قدره على الوضع إنما تلاحظ بالنسبه إلى كل من الوجوب و الحرمة مستقلاً لا- إليهما معاً، و حيث إنّ جعل الاحتياط بالنسبه إلى كل منهما بخصوصه أمر ممكن، فلا محاله كان الرفع أيضاً بهذا اللحاظ ممكناً، و توضيح ذلك: أنّ قدره على كل واحد من الأفعال المتضاده كافيه في قدره على ترك الجميع، و لا يعتبر



فيها القدره على فعل الجميع فى عرض واحد، ألا- ترى أنّ الانسان مع عدم قدرته على إيجاد الأفعال المتضاده فى آن واحد يقدر على ترك جميعها، و ليس ذلك إلّا من جهه قدرته على فعل كل واحد منها بخصوصه، ففى المقام و إن لم يكن الشارع متمكناً من وضع الالتزام بالفعل و الترك معاً، و لكنّه متمكن من وضع الالتزام بكل منهما بخصوصه، و ذلك يكفى فى قدرته على رفعهما معاً، و حينئذٍ فلمّا كان كل واحد من الوجوب و الحرمة مجهولاً، كان مشمولاً لأدله البراءه، و تكون النتيجة هو الترخيص فى كل من الفعل و الترك.

و مما ذكرناه يظهر أنّه لا- مانع من جريان الاستصحاب أيضاً فى المقام لو كان لكل من الحكمين حاله سابقه، إذ لا فرق فى ذلك بين الأصول التنزيليه و غيرها، كما لا فرق بين أن تكون الشبهه حكميه أو موضوعيه، فلو علم المكلف مثلاً بوقوع الحلف على سفر معيّن أو على تركه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم الحلف على فعله، و استصحاب عدم الحلف على تركه، و كذا لو علمنا بوجوب عملٍ أو حرمة فى الشريعه المقدّسه، كان استصحاب عدم جعل كل منهما جارياً، بناءً على ما ذكرناه فى محلّه من جريان استصحاب عدم الجعل (1).

ثمّ إنّّه قد يستشكل فى الرجوع إلى الأصول العمليه فى المقام بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الرجوع إليها مخالف للعلم الاجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع.

و الجواب: أنّ هذه مخالفه التزاميه لا- بأس بها. و أمّا المخالفه العمليه القطعيه فهى مستحيله كالموافقه القطعيه، و لذا يعبر عن المقام بدوران الأمر بين محذورين.

الوجه الثانى: أنّ الرجوع إلى الأصول النافيه إنّما يصحّ عند الشك فى أصل

ص: ٣٨٥

(١- ١) تقدّم فى مبحث البراءه فى ص ٣٣٤ و يأتى فى الجزء الثالث فى ص ٥٤

التكليف، و حيث إنّنا نعلم في المقام بجنس الالتزام، فالشك إنّما هو في المكلف به لا في التكليف، فكيف يمكن الرجوع إلى الأصل النافي.

و الجواب: أنّ العلم بالالتزام إنّما يمنع من جريان الأصول فيما إذا كان التكليف المعلوم إجمالاً قابلاً للباعثيه، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، و أمّا إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة بعينه، فالعلم بوجود الالتزام في حكم العدم، إذ الموافقه القطعيه كالمخالفه القطعيه مستحيله، و الموافقه الاحتماليه كالمخالفه الاحتماليه حاصله لا محاله، فلا أثر للعلم الاجمالي بالالتزام أصلاً، فصحّ أن نقول: إنّ مورد دوران الأمر بين محذورين من قبيل الشك في التكليف لا الشك في المكلف به.

و ظهر بما ذكرناه ضعف ما في الكفايه من منع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، لأنّ العلم الاجمالي بيان (1)، و ذلك لأنّ العلم الاجمالي غير القابل للباعثيه لا- يعدّ بياناً، فالبراءه العقليه كالبراءه الشرعيه جاريه في المقام، فلا تصل النوبه إلى التخيير العقلي.

ثمّ إنّّه لا- منافاه بين ما ذكرناه - من جريان البراءه الشرعيه و العقليه، بل الاستصحاب في المقام - و بين ما قدّمناه من المنع عن جريان أصله الاباحه فيه، لأنّ أصله الاباحه أصل واحد لا مجال لجريانها مع العلم بعدم الاباحه في الواقع تفصيلاً، لما ذكرناه في محلّه من أنّه يعتبر في جريان الأصل عدم العلم بمخالفته للواقع. و هذا بخلاف أصل البراءه و الاستصحاب، فإنّه يجري في كل من الوجوب و الحرمة مستقلاً على ما تقدّم بيانه، و لا علم بمخالفه كل من الأصليين للواقع، غايه الأمر أنّه يحصل العلم الاجمالي بمخالفه أحدهما للواقع

ص: ٣٨٦

مع الشك في مخالفه كل منهما في نفسه، و ليس في ذلك إلّا المخالفه الالتزاميه، و قد عرفت أنه لا محذور فيها.

ثمّ إنّه بناءً على ما اخترناه من جريان الأصول النافيه في موارد دوران الأمر بين محذورين لا فرق بين أن يكون أحد الحكمين محتمل الأهميه و عدمه، لأنّ كلاً من الحكمين المجهولين مورد لأصالة البراءه و مأمون من العقاب على مخالفته، سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته في الواقع أهم من الآخر أم لم يكن.

و أمّا بناءً على كون الحكم فيه هو التخيير العقلي، فالمقام يندرج في كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و هل الحكم فيه هو التعيين أو التخيير؟ وجهان بل قولان.

ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) (١) إلى التعيين، بدعوى أنّ العقل يحكم بتعيين محتمل الأهميه، كما هو الحال في جميع موارد التراحم عند احتمال أهميه أحد المتراحمين بخصوصه. و اختار المحقق النائيني (قدس سره) (٢) الحكم بالتخيير على خلاف ما اختاره في باب التراحم. و هذا هو الصحيح، و ذلك لأنّ المزاحمه بين الحكمين في باب التراحم إنّما تنشأ من شمول إطلاق كل من الخطابين لحال الايتان بمتعلق الآخر، فإذا لم يمكن الجمع بينهما لعدم القدره عليه فلا مناص من سقوط أحد الاطلاقين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر كان الساقط غيره، و إلّا سقط الاطلاقان معاً، لبطلان الترجيح بلا مرجح.

هذا فيما إذا علم كون أحدهما المعين أهم، أو علم تساويهما. و أمّا إذا احتمل أهميه أحدهما المعين، فسقوط الاطلاق في غيره معلوم على كل تقدير، إنّما الشك

ص: ٣٨٧

١-١) كفايه الأصول: ٣٥٦ - ٣٥٧

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٤٠١ / التنبيه الأول، فوائد الأصول ٣: ٤٥٠ - ٤٥١

فى سقوط إطلاق ما هو محتمل الأهميه، و من الظاهر أنه مع الشك فى سقوط إطلاقه يتعين الأخذ به، فتكون النتيجة لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه و ترك غيرہ.

هذا فيما إذا كان لكل من دليلى الحكمين إطلاق. و أما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، و كان كل من الحكمين ثابتاً باجماع و نحوه، فالوجه فى تقديم محتمل الأهميه هو أن كلاً من الحكمين يكشف عن احتمال متعلقه على الملا-ك الملزم، و عجز المكلف عن استيفائهما معاً يقتضى جواز تفويت أحدهما، فعند احتمال أهميه أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملا-كه و تفويت ملا-ك الآخر على كل تقدير. و أمّا تفويت ملا-ك ما هو محتمل الأهميه - و لو باستيفاء ملاك الآخر - فلم يثبت جوازه، فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الأهميه.

و هذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جارٍ فى المقام، إذ المفروض أن الحكم المجعول واحد مردّد بين الوجوب و الحرمة، فليس فى البين إطلاقان و لا- ملاكان. و نسبه العلم الاجمالي إلى كل من الحكمين على حد سواء، فالحكم العقلي بالتخير - بمعنى اللماحرجيه الناشئ من استحاله الجمع بين النقيضين - باقٍ على حاله. و إن شئت قلت: إن الأهميه المحتملته فى المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبوت أحد الحكمين بخصوصه. و إنما المعلوم ثبوت الالتزام فى الجملة، غايه الأمر أنه لو كان الالتزام فى ضمن أحدهما المعين احتمال أهميته، و هذا بخلاف باب التزاحم المعلوم فيه ثبوت كل من الحكمين، و إنما كان عدم وجوب امتثالهما معاً للعجز و عدم قدره المكلف على الجمع بينهما.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنه بناءً على عدم جريان الأصول النافيه و كون الحكم هو التخير العقلي لا يندرج المقام فى كبرى التزاحم، و لا وجه لتقديم محتمل الأهميه على غيره.

## المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع كون أحد الحكمين أو كلاهما تعدياً

المقام الثاني: فيما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعدياً مع وحده الواقعه، كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاه على المرأه و حرمتها عليها، لاحتمالها الطهر و الحيض مع عدم إحراز أحدهما و لو بالاستصحاب، بناءً على حرمة الصلاه على الحائض ذاتاً، بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها و لو مع عدم قصد القربه و انتسابه إلى المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفه القطعيه باتيان العمل بغير قصد القربه، فإنه على تقدير كونها حائضاً فأنت بالمحرّم، و على تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، و لأجل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً و إن لم تجب الموافقه القطعيه لتعذرهما.

### أقسام العلم الاجمالي

توضيح ذلك: أن العلم الاجمالي على أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يمكن فيه الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه، و هو الغالب، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، فإنه يمكن الموافقه القطعيه بالجمع بين الاتيان بالأول و ترك الثاني، و يمكن أيضاً المخالفه القطعيه بترك الأول و الاتيان بالثاني.

القسم الثاني: ما لا يمكن فيه الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، كماورد دوران الأمر بين المحذورين فيما لم يكن شيء من الحكمين المحتملين تعدياً، و قد تقدّم حكمه في المقام الأول.

القسم الثالث: ما يمكن فيه المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، كالمثال المتقدم في حقّ المرأه المردده بين الطهر و الحيض، و كما لو علم إجمالاً- بوجوب أحد الضدّين اللذين لهما ثالث في زمان واحد، فإنه يمكن المخالفه القطعيه بتركهما معاً، و لا يمكن الموافقه القطعيه لعدم إمكان الجمع بين الضدّين في آن واحد.

القسم الرابع: عكس الثالث بأن يمكن فيه الموافقه القطعيه دون المخالفه

القطعيه، كما لو علم إجمالاً بحرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث في وقت واحد، فإنه يمكن الموافقه القطعيه بتركهما معاً، و لا يمكن المخالفه القطعيه لاستحاله الجمع بين الضدين. و كذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصوره في الشبهات التحريميه، فإنه يمكن فيها الموافقه القطعيه بترك جميع الأطراف، و لا يمكن فيها المخالفه القطعيه لعدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا أثر للعلم الاجمالي في القسم الثاني، فتجرى الأصول النافيه في أطرافه على ما تقدّم بيانه في المقام الأول. و أمّا غيره من الأقسام الثلاثه فالأصول في أطراف العلم الاجمالي في موارد متعارضه متساقطه على ما سيجيء الكلام فيه قريباً (1) إن شاء الله تعالى. و يترتب على ذلك تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه أو من إحدى الجهتين دون الأخرى. و بعبارة أخرى: إذا تساقطت الأصول في أطراف العلم الاجمالي، فالحكم المعلوم بالاجمال ينتج بالمقدار الممكن، فإن أمكن المخالفه القطعيه و الموافقه القطعيه فالتنجيز ثابت من الجهتين، و إلّا فمن إحداهما، و حيث إنّ المخالفه القطعيه فيما هو محل الكلام فعلاً ممكنه، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبه إليها، فحرمت عليها المخالفه القطعيه بأن تأتي بالصلاه بدون قصد القربه. و حيث إنّ الموافقه القطعيه غير ممكنه، فلا محاله يحكم العقل بالتخير بين الاثني بالصلاه برجاء المطلوبيه و بين تركها رأساً.

### دوران الأمر بين محذورين في العبادات الضمنيه

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) (2) قد تعرّض في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنيه، كما إذا دار الأمر بين شرطيه شيء لواجب و مانعيته عنه، فاختر التخير هنا أيضاً على حذو ما تقدّم، فيتخير المكلف

ص: ٣٩٠

١- ١) في ص ٤٠٤ و ما بعدها، راجع أيضاً ص ٤٢١

٢- ٢) راجع فرائد الأصول ٢: ٥٠٢ و ٥٠٣

بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً و كونه مانعاً و بين تركه.

و التحقيق عدم تماميه ذلك، لأنّ الحكم بالتخير في باب التكليف الاستقلاليه إنّما كان من جهة عدم تنجز الالتزام المرّد بين الوجوب و الحرمة لاستحاله الموافقه القطعيه. و هذا بخلاف الالتزام المعلوم إجمالاً في المقام، فأنه يمكن موافقه القطعيه كما يمكن مخالفته القطعيه، فيكون منجزاً و يجب فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل.

و توضيح المقام: أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً يتصوّر بصورتين:

الصوره الأولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي و لو برفع اليد عمّا هو مشغول به فعلاً، كما لو شكّ بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجده الثانيه، فأنه بناءً على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجده زياده في الصلاه و موجباً لبطلانها، و بناءً على عدم تحققه به كان الاتيان بها واجباً و معتبراً في صحتها، فأنه إذا رفع يده عن هذه الصلاه و أتى بصلاه أخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال.

الصوره الثانيه: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الاجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، كما إذا دار أمر القراءه بين وجوب الجهر بها أو الاخفات، فأنه إذا كرّر القراءه بالجهر مرّة و بالاخفات أخرى مع قصد القربه فقد علم بالامتثال إجمالاً. و كذا لو كرّر الصلاه كذلك.

أمّا الصوره الأولى: فلا ريب في وجوب إحراز الامتثال، و لا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين، لعدم إحراز الامتثال بذلك، و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فعليه رفع اليد عن هذه الصلاه و إعادتها، أو إتمامها على أحد الاحتمالين ثمّ إعادتها. و على كل تقدير لا وجه للحكم بالتخير و جواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال.

هذا بناءً على عدم حرمة إبطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة قاصر عن الشمول له، فإنّ عمدته مدرّكه الاجماع، و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال. و أمّا الصلاة المحكوم بوجوب إعادتها فلا دليل على حرمة قطعها، و تمام الكلام في محلّه (١).

و أمّا لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام، لكان الحكم بالتخيير في محلّه، إلّا أنّه لا- لأجل دوران الأمر بين الجزئية و الشرطية، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل و تركه، فهو مخير بين الفعل و الترك و عليه الاعاده على كلا التقديرين. و إن شئت قلت: إنّ لنا في المقام علمين إجماليين: أحدهما: العلم الاجمالي بثبوت إلزام متعلق بطبيعي العمل المرّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه و ما يكون فاقداً له. ثانيهما: العلم الاجمالي بحرمة الجزء المشكوك فيه و وجوبه، لدوران الأمر فيه بين الجزئية الموجهة لوجوبه و المانع المقتضيه لحرمة، لكونه مبطلاً للعمل. و العلم الثاني و إن كان لا يترتب عليه أثر، لعدم التمكن من الموافقة القطعية، و لا- من المخالفة القطعية فيحكم بالتخيير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه و تركه، إلّا أنّ العلم الاجمالي الأوّل يقتضى إعادته الصلاة تحصيلاً للفراغ اليقيني.

و أمّا الصورة الثانية: و هي ما يتمكن المكلف فيه من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه إحراز الامتثال و لو إجمالاً. و بالجملة: الحكم بالتخيير إنّما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمي، و مع التمكن منه فالإقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج إلى دليل خاص، و مع عدمه - كما هو المفروض في

ص: ٣٩٢



المقام - يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمى، باعتبار أنّ شغل الذمّه اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

هذا فيما إذا أمكن التكرار. و أما إذا لم يمكن كما إذا دار الأمر بين القصر و التمام عند ضيق الوقت، فالتخير بين الأمرين فى الوقت و إن كان ممّا لا مناص منه، إلّا أنّه قد يتوهم عدم سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر فى خارج الوقت، فلا- يجوز الاقتصار باتيان أحد المحتملين فى الوقت، بل يجب عليه الاحتياط و الاتيان بالمحتمل الآخر فى خارج الوقت.

و لكنّ التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء فى خارج الوقت، إذ القضاء بفرض جديد و تابع لصدق فوت الفريضه فى الوقت، و لم يحرز الفوت فى المقام، لأنّ إحرازه يتوقف على إحراز فعلية التكليف الواقعى فى الوقت بالعلم الوجدانى أو الأماره أو الأصل، و كل ذلك غير موجود فى المقام، فإنّ غايه ما فى المقام هو العلم الاجمالى بأحد الأمرين من الجزئيه أو المانعيه، و هو لا يكون منجزاً إلّا بالنسبه إلى وجوب الموافقه الاحتماليه و وجوب الأخذ بأحد المحتملين فى الوقت، دون المحتمل الآخر، لعدم إمكان الموافقه القطعيه، فإذا لم يحرز التكليف بالنسبه إلى المحتمل الآخر فى الوقت لم يحرز الفوت كى يجب القضاء.

### المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعه

المقام الثالث: فى دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه. و التعدّد تارةً يكون عرضياً و أخرى يكون طولياً.

أمّا القسم الأول: فهو كما لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر، و الآخر بترك أمر آخر، و اشتبه الأمران فى الخارج، فيدور الأمر فى كل منهما بين الوجوب و الحرمة، فقد يقال بالتخير بين الفعل و الترك فى كل منهما، بدعوى أنّ كلّاً منهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع استحاله

الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه فى كل منهما، فيحكم بالتخير، فجاز الاثيان بكلا الأمرين كما جاز تركهما معاً.

و لكنّه خلاف التحقيق، لأنّ العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة فى كل من الأمرين و إن لم يكن له أثر، لاستحاله الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه فى كل منهما كما ذكر، إلّا أنّه يتولد فى المقام علمان إجماليان آخران: أحدهما: العلم الاجمالي بوجوب أحد الفعلين. و الثانى: العلم الاجمالي بحرمة أحدهما، و العلم الاجمالي بالوجوب يقتضى الاثيان بهما تحصيلاً للموافقه القطعيه، كما أنّ العلم الاجمالي بالحرمة يقتضى تركهما معاً كذلك، و حيث إنّ الجمع بين الفعلين و التركيب معاً مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، و لكن يمكن مخالفتها القطعيه بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلا- مانع من تنجيز كل منهما بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه، فإنّها المقدار الممكن على ما تقدّم بيانه (1). و عليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليه و حذراً من المخالفه القطعيه.

و أقياً القسم الثانى: و هو ما كان التعدد فيه طويلاً، كما إذا علم بتعلّق الحلف بايجاد فعل فى زمان و بتركه فى زمان ثان و اشتبه الزمانان، ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة، فقد يقال فيه أيضاً بالتخير بين الفعل و الترك فى كل من الزمانين، إذ كل واقعه مستقلّه دار الأمر فيها بين الوجوب و الحرمة، و لا يمكن فيها الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، و لا وجه لضم الوقائع بعضها إلى بعض، بل لا بدّ من ملاحظه كل منها مستقلاً، و هو لا يقتضى إلّا التخير، فللمكلف اختيار الفعل فى كل من الزمانين، و اختيار الترك فى كل منهما، و اختيار الفعل فى أحدهما و الترك فى الآخر.

ص: ٣٩٤

و لكن التحقيق أن يقال: إنّه إن قلنا بتنجز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية كغيرها، فلا يفرق بين القسمين المذكورين، لاتحاد الملاك فيهما حينئذ، وعليه فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيه، فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين و اختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفه القطعيه و تحصيلاً للموافقه الاحتماليه. و إن قلنا بعدم تنجز العلم الاجمالي في التدريجيات، فيحكم بالتخير بين الفعل و الترك في كل زمان، إذ لم يبق سوى العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة في كل من الزمانين، و قد عرفت أنّ مثل هذا العلم لا يوجب التنجز، لعدم إمكان الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، فيتخير المكلف بين الفعل و الترك في كل من الزمانين.

### الكلام في تقديم محتمل الأهميه من المحذورين

ثمّ إنّه إذا دار الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه و احتمال أهميه أحد الحكمين، فهل يتقدّم ما احتمال أهميته، فتجب موافقته القطعيه و إن استلزم المخالفه القطعيه للتكليف الآخر أم لا؟ وجهان.

و الصحيح هو الثاني، لأنّ الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب و الحرمة و إن لم يكونا من قبيل المتعارضين، إذ لا تنافى بينهما في مقام الجعل بعد فرض أنّ متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، إلّا أنّهما ليسا من قبيل المتزاحمين أيضاً، إذ التزاحم بين التكليفين إنّما هو فيما إذا كان المكلف عاجزاً من امتثال كليهما، و المفروض في المقام قدرته على امتثال كلا التكليفين، غاية الأمر كونه عاجزاً عن إحراز الامتثال فيهما، لجهله بمتعلق كل منهما و عدم تمييزه الواجب عن الحرام، فينتقل إلى الامتثال الاحتمالي بايجاد أحد الفعلين و ترك الآخر، فلا وجه لاجراء حكم التزاحم و تقديم محتمل الأهميه على غيره بايجاد كلا الفعلين لو كان محتمل الأهميه هو الوجوب، أو ترك كليهما لو كان محتمل الأهميه هي الحرمة.

و اختار المحقق النائيني (قدس سره) (١) في بحث دوران الأمر بين شرطيه شيء و مانعيته تقديم محتمل الأهميه، و ذكر في وجه ذلك: أنّ كل تكليف واصل إلى المكلف يقتضى أمرين: لزوم الامتثال و إحرازه. وعليه فالوجوب المعلوم بالاجمال في المقام كما يقتضى إيجاد متعلقه، كذلك يقتضى إحراز الايجاد باتيان كلا الفعلين، و كذا الحرمة المعلومه بالاجمال تقتضى ترك متعلقها و تقتضى إحرازه بترك كلا الفعلين، و هذان الحكمان و إن لم يكن بينهما تراحم من ناحيه أصل الامتثال، إذ المفروض تغاير متعلقى الوجوب و الحرمة و تمكن المكلف من إيجاد الواجب و ترك الحرام، إلّا أنّهما متراحمان من ناحيه إحراز الامتثال، إذ قد عرفت أنّ إحراز امتثال الوجوب يستدعى الاتيان بكلا الفعلين، و إحراز امتثال الحرمة يقتضى ترك كليهما، فلا يمكنه إحراز امتثالهما معاً. و قد عرفت أيضاً أنّ إحراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما أنّ عدم القدره على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل و ما تقتضيه الحرمة من الترك يوجب التراحم بينهما، كذلك عدم القدره على الجمع بين ما يقتضيه كل منهما من إحراز الامتثال يوجب التراحم بينهما أيضاً.

و فيه أولاً: النقص بما إذا علم تساوى الحكمين في الأهميه، فإنّ لازم كونهما من المتراحمين أن يحكم حينئذ بالتخير، فللمكلف أن يختار الوجوب و يأتي بكلا الفعلين، و له أن يختار الحرمة و يتركهما معاً. مع أنّ المحقق النائيني (قدس سره) لم يلتزم بذلك (٢) و ذهب إلى لزوم الاتيان بأحد الفعلين و ترك الآخر حذراً من المخالفه القطعيه في أحد التكليفين.

ص: ٣٩٦

١- (١) أجود التقريرات ٣: ٥٤٠، فوائد الأصول ٤: ٢٦٣ و ٢٦٤

٢- (٢) المصدر السابق

و ثانياً: أنه لو سلّمنا دخول المقام في باب التراحم، لا دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه في باب التراحم مطلقاً ليجب الأخذ به في المقام، إنّما الوجه في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً (1) من أنّ الحكمين المتراحمين لا مناص من الالتزام بسقوط الاطلاق في كليهما أو في أحدهما، و من الظاهر أنّ ما لا يحتمل أهميته قد علم سقوط إطلاقه على كلا التقديرين، و أمّا ما احتمل أهميته فسقوط إطلاقه غير معلوم، فلا بدّ من الأخذ به. هذا فيما إذا كان لدليل كل من الحكمين إطلاق لفظي.

و أمّا إذا لم يكن لشيء من الدليلين إطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الأهميه هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاك. و أمّا تفويت ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصحّ العقوبه عليه بحكم العقل، فلا مناص من الأخذ بمحتمل الأهميه، و هذان الوجهان لا يجريان في المقام، إذ المفروض بقاء الاطلاق في كلا الحكمين، لعدم التنافي بين الاطلاقين ليرفع اليد عن أحدهما، و عدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين، و المفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب و الحرمة على ما تقدّم.

و أمّا ما ذكره (قدس سره) من حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال، فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الالزاميه، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الأهميه، و ما كان في أضعف مراتب الالزام، فلا موجب لتقديم محتمل الأهميه على غيره و الحكم بلزوم موافقته القطعيه و إن استلزمت المخالفه القطعيه للتكليف الآخر.

ص: ٣٩٧

١- ١) في ص ٣٨٧

تتميم

لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد طوله، فهل يكون التخيير بدوياً أو استمرارياً، فلو علم إجمالاً بأنه حلف على الاتيان بفعل أو على تركه كل ليلة جمعه مثلاً- فهل يلاحظ ذلك الفعل فى كل ليلة من ليالى الجمعه واقعه مستقله، فيحكم بالتخيير فيه، فيجوز للمكلف الاتيان به فى ليلة و تركه فى ليلة أخرى، أو يلاحظ المجموع واقعه واحده، فيتخيير بين الفعل فى الجميع و الترك فى الجميع، و لا يجوز له التفكيك بين الليالى بايجاد الفعل مرّة و تركه أخرى؟ وجهان.

ذهب بعضهم إلى الثانى و أنّ التخيير استمرارى، باعتبار أنّ كل فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل، و قد دار الأمر فيه بين محذورين، فيحكم العقل بالتخيير لعدم إمكان الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، و لا يترتب على ذلك سوى أنّ المكلف إذا اختار الفعل فى فرد و الترك فى فرد آخر يعلم إجمالاً- بمخالفه التكليف الواقعى فى أحدهما، و لا- بأس به لعدم كون التكليف الواقعى منجزاً على الفرض.

وفيه: أنّ العلم بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة و إن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال، إلّا أنّه مع فرض تعدّد الأفراد يتولّد من العلم الاجمالى المذكور علم إجمالى متعلق بكل فردين من الأفراد، و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر، إذ المفروض اشتراكهما فى الحكم و جوباً و حرمة، فان كان أحدهما المعين واجباً و إلّا فالآخر حرام يقيناً. و هذا العلم الاجمالى و إن لم يمكن موافقته القطعيه، لاحتمال الوجوب و الحرمة فى كل منهما، إلّا أنّه يمكن

مخالفته القطعيه باتيانهما معاً أو تركهما كذلك (١). وقد عرفت أنّ العلم الاجمالي ينجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقه القطعيه أو حرمة المخالفه القطعيه، فتنجزه من حيث الموافقه القطعيه و إن كان ساقطاً، إلّا أنّه ثابت من حيث المخالفه القطعيه، فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفه القطعيه، فلا يجوز للمكلف التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل و الترك.

ص: ٣٩٩

---

(١-١) [ هكذا في الأصل و الصحيح: باتيان أحدهما و ترك الآخر ]









## أصاله الاحتياط

### اشاره

الشك في المكلف به

اعلم أنّ التكليف المعلوم بالاجمال تارةً يتردد بين المتباينين وأخرى بين الأقل والأكثر، فلا مناص من البحث في موردين:

### المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين

#### اشاره

المورد الأول: في دوران الأمر بين المتباينين، وقبل الشروع في تحقيق الحال في هذا المورد، لا بدّ من ذكر مقدّمه، وهي أنّ احتمال التكليف الالزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعها كان العقل مستقلاً بلزوم التحرز عنه و تحصيل المؤمن، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الاطاعه، حتّى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، أو قيام الحجّه عليه، فإنّ مخالفه التكليف الواصل إلى المكلف - بالعلم الوجداني أو بقيام الحجّه المعبره - لا تستلزم القطع بالعقاب عليها، لاحتمال العفو منه سبحانه و تعالى، و الشفاعه من النبي و الأئمه (عليهم السلام) و إنّما المتحقق هو احتمال العقاب على المخالفه و هو كافٍ في حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق بين موارد التكاليف المعلومه و التكاليف المحتمله في أنّ حكم العقل بلزوم الاطاعه ناشئ من احتمال العقاب، ففي كل مورد يحتمل فيه التكليف الالزامي يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفه، إلّا أن يثبت فيه مؤمن من العقاب عقلاً، كقاعده قبح العقاب بلا بيان، أو شرعاً كالأدله الشرعيه الداله على البراءه من حديث الرفع و نحوه، و أمّا إذا لم يثبت المؤمن عقلاً و لا شرعاً،

فنفس الاحتمال كافٍ في تنجيز التكليف الواقعي، و يتحصل من ذلك أنّ تنجيز العلم الاجمالي و عدمه يدور مدار جريان الأصول في أطرافه و عدمه، فإن قلنا بجريانها في جميع الأطراف، سقط العلم الاجمالي عن التنجيز مطلقاً. و إن قلنا بعدم جريانها في شيء من الأطراف كان احتمال التكليف في كل طرف بنفسه منجزاً، بلا حاجة إلى البحث عن منجزيه العلم الاجمالي، فتجب الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه. و إن قلنا بجريانها في بعض الأطراف دون بعض لم تجب الموافقه القطعيه و إن حرمت المخالفه القطعيه. و هذا هو الوجه للتفصيل بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه.

ثمّ إنّ لا فرق في جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي و عدمه، بين كون العلم الاجمالي متعلقاً بأصل التكليف و كونه متعلقاً بالامتنال، فإنّ التردد في مورد العلم الاجمالي كما يمكن أن يكون في أصل التكليف أو متعلقه، كذلك يمكن أن يكون في مرحله الامتنال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف، كما إذا علمنا إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين بعد الاتيان بهما، فإن قلنا بجريان الأصول النافيه في جميع أطراف العلم الاجمالي أو في بعضها لم يكن مانع من جريان قاعده الفراغ في كلتا الصلاتين أو في إحداهما، فلا وجه لتخصيص النزاع بالأصول الجاربه عند الشك في أصل التكليف، دون الجاربه في مرحله الامتنال.

إذا عرفت ذلك، فتحقيق الحال في المقام يستدعي التكلم في مقامات أربعة:

### **المقام الأوّل: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف**

المقام الأوّل: في البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه في تمام الأطراف بحسب مقام الثبوت، و ما يتصور مانعاً عن ذلك أمران:

أحدهما: أنّ جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف مستلزم للترخيص في المعصيه و مخالفه التكليف الواصل صغرى و كبرى و هو قبيح عقلاً، من غير فرق بين أن يكون الحكم الظاهري ثابتاً بالأماره أو بالأصل التنزيلي أو بالأصل غير

التنزيلى، لأن التمييز غير مأخوذ فى موضوعات التكليف، و لا فرق فى حكم العقل بقبح الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل بين أن يكون معلوماً تفصيلاً أو يكون معلوماً بالاجمال. و هذا الوجه و إن كان صحيحاً، إلا أنه مختص بموارد العلم الاجمالى بالتكليف مع كون الحكم الظاهرى فى جميع الأطراف نافياً، ففى مثل هذا الفرض يستحيل شمول أدله الأصول لجميع أطراف العلم الاجمالى.

لا- يقال: إن مورد جريان الأصل إنما هو كل واحد من الأطراف بخصوصه، و ثبوت التكليف فيه غير معلوم، فليس فيه ترخيص فى المعصيه.

لأننا نقول: جريان الأصل فى كل طرف بخصوصه منضمّاً إلى الترخيص فى بقية الأطراف - كما هو محل الكلام فعلاً - يكون ترخيصاً فى مخالفه التكليف الواصل. و أمّا جعل الحكم الظاهرى فى كل من الأطراف مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فسيأتى الكلام فيه قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: مناقضه الحكم الظاهرى الناظر إلى الواقع مع العلم الوجدانى، و هذا الوجه غير مختص بما إذا كان المعلوم بالاجمال إلزامياً. نعم، يختص بما إذا كان الحكم الظاهرى ثابتاً بالأماره أو بالأصل التنزيلى فيمتنع جعله فى جميع الأطراف، لزم منه المخالفه العمليه أم لم يلزم.

هذا، و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: هو أنه لو قامت الأماره فى كل من الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين و قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين، و قامت بيئه أخرى على طهاره الآخر، فلا ريب فى عدم حجّيه شىء من الأمارتين، فإنّ ما دلّ على طهاره أحدهما المعين قد دلّ على نجاسه الآخر بالالتزام، بضميمه العلم الاجمالى بنجاسه أحدهما،

ص: ٤٠٥

فتقع المعارضه بينها وبين ما دلّ على طهاره الآخر، فتسقطان عن الحجّيه على ما هو الأصل في التعارض، لعدم إمكان شمول دليل الحجّيه للمتعارضين، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح. ولا فرق في ذلك بين كون العمل بالأمارات مستلزماً للمخالفه العمليه، كما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً إلزامياً ودلّت الأمارات على خلافه، وبين عدم كون العمل بها مستلزماً لذلك، كما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً ودلّت الأمارات على خلافه.

و أمّا إن كان الحكم الظاهري مستفاداً من الأصول التنزيليه الجاربه في جميع أطراف العلم الاجمالي فمنع المحقق النائيني (١) (قدس سره) جريانها في جميع الأطراف، سواء استلزام المخالفه القطعيه أم لم يستلزم، و ملخّص ما ذكره في وجه ذلك: أنّ المجموع في باب الأصول التنزيليه هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع، فيمتنع في جميع الأطراف، إذ لا يعقل البناء والتنزيل على خلاف العلم الوجداني.

هذا، ولكن الصحيح أنّه لا مانع من جريان الأصول في الأطراف إذا لم يستلزم المخالفه العمليه، بلا فرق بين التنزيليه وغيرها، إذ الأصل مطلقاً لا- يترتب عليه إلّا ثبوت مؤداه ولا يؤخذ بلوازمه، فكل من الأصول الجاربه في الأطراف إنّما يثبت مؤداه بلا نظر إلى نفي غيره، و غايه ما يترتب على ضم بعض الأصول إلى البعض هو العلم بمخالفه بعضها للواقع، ولا ضير فيه بناءً على ما هو التحقيق من عدم وجوب الموافقه الالتزاميه.

و نظير ذلك ما التزم به المحقق النائيني (٢) نفسه و غيره من أنّه إذا شكّ المصلّي المسبوق بالحدث في الطهاره بعد الفراغ من الصلاه، فتجرى قاعده الفراغ بالنسبه

ص: ٤٠٦

١- ١) أجود التقريرات ٣: ٤١٤، فوائد الأصول ٤: ١٤ و ١٥

٢- ٢) العروه الوثقى (المحشاه) ١: ٤٥٩ المسأله ٥٣

إلى الصلاة الماضيه، و يجرى استصحاب الحدث بالنسبه إلى الصلاة الآتيه، مع أنه يعلم إجمالاً بعدم مطابقه أحد الأصلين التنزيليين للواقع، و ليس ذلك إلّا من جهه أنه لا- يترتب على جريان الأصلين إلّا المخالفه الالتزاميه، و هي غير مانعه عن جريانهما.

هذا فيما إذا كانت الأصول مثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالاجمال. و أمّا إن كانت نافية له، كما إذا علمنا بطروء النجاسه على أحد المائعين المعلوم طهارتهما سابقاً، فعدم جريان الاستصحاب فيهما معاً إنّما هو للمانع المتقدم من استلزامه الترخيص في المعصيه، و بذلك ظهر أنّ أدله الأصول لو فرض شمولها لأطراف العلم الاجمالي لزم تخصيصها عقلاً بغير ما استلزم الترخيص في المعصيه.

### المقام الثاني: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف

المقام الثاني: في إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف و عدمه. و المعروف بينهم إمكان ذلك في نفسه، و أنه لا مانع منه بحسب مقام الثبوت. و لذا قالوا إنّ العلم الاجمالي ليس علّة تامّة لوجوب الموافقه القطعيه.

و ذهب صاحب الكفايه و بعض الأساطين من تلامذته إلى استحاله ذلك و ذكرا في وجه ذلك أمرين:

الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) (1) و ملخصه - بعد دعوى الملازمه بين جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف و جعله في جميع الأطراف إمكاناً و امتناعاً - أنه لا فرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي في انكشاف الواقع بهما، إنّما الفرق بينهما من ناحيه المعلوم لا- من ناحيه العلم و الانكشاف، فإن كان الحكم المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات امتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه في تمام الأطراف أو في بعضها، ضروره استحاله الترخيص و لو

ص: ٤٠٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٥٨، راجع أيضاً الأمر السابع في مبحث القطع ص ٢٧٢ و ٢٧٣

احتمالاً في مخالفته التكليف الفعلي المنجز. وإن لم يكن الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فعلياً من تمام الجهات فلا مانع من جهل الحكم الظاهري على خلافه في بعض الأطراف أو في جميعها. فتلخص: أنه فيما أمكن جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف لعدم فعليته الحكم الواقعي من جميع الجهات أمكن جعل الحكم الظاهري في جميع الأطراف أيضاً. ومهما امتنع جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف لفعليته التكليف الواقعي امتنع جعله في بعض الأطراف أيضاً، فإنه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما أيضاً. انتهى ملخص كلامه.

و فيه: أن فعليته الحكم إنما هي بفعليته موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإن نسبه الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبه المعلول إلى علته التامة، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، وإلا لم يكن ما فرض موضوعاً موضوعاً وهو خلف، وحينئذ فلو أراد من قوله: إن الحكم الواقعي قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات، أن العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه، كما يظهر من قوله (قدس سره): إن علم به المكلف يكون فعلياً (1)، فيردّه الإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (2)، مضافاً إلى كونه خروجاً عن محل الكلام، فإن البحث عن تنجيز العلم الإجمالي إنما هو بعد الفراغ عن عدم اختصاص الأحكام بالعالمين. وإن أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به، ففيه: أنه غير معقول، لاستلزامه

ص: ٤٠٨

١-١] العبارة منقوله بالمعنى [

٢-٢] ذكر (قدس سره) في بحث الإجزاء أن الروايات الدالة على الاشتراك هي الروايات الدالة على ثبوت الأحكام مطلقاً، وروايات الاحتياط والبراءة وما شاكلها الدالة بالالتزام على الاشتراك. ولمزيد الاطلاع راجع محاضرات في أصول الفقه ٢: ٨٧ [



الثاني: ما ذكره بعض الأساطين (1) من أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف و تنجّز، فامتنع جعل الترخيص على خلافه و لو احتمالاً، فإنّ نفس التكليف و الإلزام واصل و معلوم تفصيلاً، إنّما التردّد في متعلّقه، فلا يمكن الترخيص في مُخالفه هذا الإلزام و لو احتمالاً.

و فيه أوّلاً: النقض بما لو فرض كون الأصل الجارى في بعض الأطراف نافياً دون بعض آخر، كما لو علم اجمالاً بوقوع نجاسه في أحد الإناءين، و كان أحدهما متيقّن النجاسه سابقاً، فإنّ أصاله الطهاره تجرى في غير مستصحب النجاسه بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلى موجود بالوجدان. و توهم أنّ التكليف في مستصحب النجاسه ثابت قبل تحقّق العلم الإجمالى على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسه فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يُقاس المقام بذلك، مدفوع بأنّ سبق النجاسه في أحد الإناءين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلى المرّدّد بين كونه ثابتاً من الأوّل و حدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهرى و الاكتفاء بالامثال الاحتمالى في هذا الفرض أمكن في غيره أيضاً، لوحده الملاك إمكاناً و امتناعاً. و إن شئت قلت: إنّ العلم الاجمالى لا يزيد على العلم التفصيلى، فكما يجوز أن يكتفى الشارع في مورد العلم التفصيلى بالتكليف بالامثال الاحتمالى كما في موارد قاعده الفراغ و التجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامثال الاحتمالى في موارد العلم الاجمالى بطريق أولى.

و ثانياً: الحلّ بأنّ موضوع الأصول إنّما هو الشكّ في التكليف، و هو موجود في كل واحد من الأطراف بخصوصه، فإنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال

إنما هو عين الشك في التكليف.

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

### المقام الثالث: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لتمام الأطراف

المقام الثالث: في البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الأطراف و عدمه. و ليعلم أن الحكم الظاهري قد يكون مستفاداً من الأماره، و قد يكون مستفاداً من الأصل التنزيلى أو الأصل غير التنزيلى. أما الأمارات فقد عرفت (١) استحاله جعل الحجية لها في جميع الأطراف، بلا فرق بين أن يكون مؤدى الأمارات حكماً إلزامياً، و المعلوم بالاجمال حكماً غير إلزامى، و بين أن يكون عكس ذلك.

و أما الأصل فاختر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٢) عدم شمول دليله للمقام، لاستلزامه التناقض بين الصدر و الذيل، باعتبار أن مقتضى إطلاق الصدر في مثل قوله (عليه السلام): «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام» (٣)، هو جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، إذ كل واحد من الأطراف بخصوصه مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، و مقتضى إطلاق العلم في ذيله الذى جعل غايةً للحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل، فتلزم المناقضه بين الصدر و الذيل. و كذا الحال في دليل الاستصحاب، فإن الشك المأخوذ في صدره يعم الشك البدوى و المقرون بالعلم الاجمالي، و اليقين المجعول في ذيله ناقضاً يشمل العلم التفصيلى و الاجمالي، و من الظاهر أن الحكم بحرمه النقض في جميع الأطراف يناقض الحكم بالنقض في بعضها.

ص: ٤١٠

(١-١) في ص ٤٠٥ - ٤٠٦

(٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٤٠٤ و ٤٠٥، ٧٤٤ - ٧٤٥

(٣-٣) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ (باختلاف يسير)

و فيه أولاً: أنّ أدله الأصول غير منحصره بما هو مشتمل على تلك الغايه، فعلى تقدير تسليم إجمال هذه الروايات المذيله بذكر الغايه لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل، فإنّ إجمال دليل فيه الغايه المذكوره لا يسرى إلى غيره ممّا ليس فيه الذيل المذكور.

و ثانياً: أنّ العلم المأخوذ في الغايه في هذه الأخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الشك، و كذا الحال في دليل الاستصحاب كقوله (عليه السلام): «و لكن انقضه بيقين آخر» (1) فإنّ الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك و اليقين الأوّل، ليكون نقضاً له، و من الواضح أنّ العلم الاجمالي لا يكون ناقضاً للشك في كل واحد من الأطراف لعدم تعلقه بما تعلق به الشك، بل بعنوان جامع بينها و هو عنوان أحدها. و عليه فلا مانع من شمول أدله الأصول لجميع الأطراف لو لا المانع الثبوتى، و لذا نلتزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفه العمليه، كما إذا كان الحكم المعلوم بالاجمال غير إلزامى و مفاد الأصل حكماً إلزامياً على ما تقدّم بيانه (2).

#### المقام الرابع: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهرى لبعض الأطراف

المقام الرابع: فى البحث عن شمول أدله الأصول لبعض الأطراف و عدمه. و التحقيق عدم شمولها لشيء من الأطراف. أمّا البراءه العقلية فلائذ ملاكها قاعده قبح العقاب بلا بيان، و لا مجال لجريانها بعد تماميه البيان و وصول التكليف إلى المكلف بالعلم الاجمالي. و أمّا الأصول الشرعيه فلائذ شمول أدلتها لبعض الأطراف معيّناً ترجيح بلا مرجح، و للبعض غير المعين غير صحيح، إذ الغالب حصول القطع باباحه البعض غير المعين من الأطراف، فالبعض غير المعين غير مشكوك فيه ليكون مشمولاً لأدله الأصول. و على تقدير احتمال ثبوت التكليف فى جميع

ص: ٤١١

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

٢-٢) فى ص ٤٠٦

الأطراف، لا أثر للحكم بإباحه بعضها غير المعين، بعد وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل مقدّمه للاجتناب عن الحرام المعلوم بالاجمال.

و بعبارة أخرى: مورد جريان الأصل هو المشكوك فيه، و هو كل واحد من الأطراف بخصوصه. و أمّا عنوان أحدها فليس من المشكوك فيه بل الغالب هو القطع بإباحته.

و بعبارة ثالثة: كل واحد من أطراف العلم الاجمالي و إن كان بنفسه مشكوكاً فيه، إلّا أنّ شمول دليل الأصل له مع شموله لغيره غير معقول كما تقدّم في المقام الأوّل (١)، و من دون شموله لغيره ترجيح بلا مرجح. و أمّا عنوان أحدها غير المعين فلا شكّ فيه غالباً، إذ الغالب في موارد العلم الاجمالي بالالزام يعلم بعدمه في بعض الأطراف غير المعين، و لا يحتمل ثبوت التكليف في جميع الأطراف. و على تقدير الشكّ فيه و الحكم بإباحته الظاهريه للأصل فهو لا يزيد على القطع بها، فكما أنّ القطع الوجداني بها لا ينافي وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل دفعاً للعقاب المحتمل و تحصيلاً للأمن منه، كذلك التعبّد بها لا ينافي ذلك بالأولويه. فتحصل: أنّ أدله الأصول غير شامله لبعض الأطراف أيضاً.

### البحث عن شمول أدله الاصول لجميع الأطراف تخييراً

بقي الكلام في احتمال شمولها لجميع الأطراف تخييراً، بأن يلتزم بجريان الأصل في كل منها على تقدير عدم ارتكاب الباقي، لتكون النتيجة اكتفاء المولى بالموافقه الاحتماليه، و لا بدّ قبل تحقيق الحال في ذلك من بيان أقسام التخيير و هي ثلاثه:

القسم الأوّل: التخيير الشرعي الثابت بدليل خاص، كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات.

ص: ٤١٢

القسم الثاني: التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم كذلك.

القسم الثالث: التخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي من جهة الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعية، وذلك كما لو ورد عام له إطلاق أحوالي، كما لو قال: أكرم كل عالم، الظاهر في وجوب إكرام كل فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد باكرام غيره و عدمه، ثم علمنا من الخارج بعدم وجوب إكرام فردين منه معاً كزيد و عمرو مثلاً، و دار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً بأن لا يجب إكرامهما أصلاً، و خروجهما تقييداً بأن لا يجب إكرام كل منهما عند إكرام الآخر و يجب إكرام كل منهما عند عدم إكرام الآخر، ففي مثل ذلك لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظاهر الدليل، و هو الحكم بعدم إكرام كل منهما عند إكرام الآخر.

و بعبارة أخرى: الدليل العام كما دلّ على وجوب إكرام كل منهما دلّ باطلاقه على وجوب إكرامه حال اكرام الآخر و عدمه، و قد علمنا من الخارج بعدم إرادته الاطلاق بالنسبة إلى حال إكرام الفرد الآخر، فيرفع اليد عن هذا الاطلاق. و أمّا عدم وجوب الا-كرام رأساً فهو غير معلوم، فيؤخذ بظاهر الدليل في ثبوته، فتكون النتيجة هي التخيير بين إكرام زيد و ترك إكرام عمرو و عكسه، و هذا البيان جارٍ في كل ما إذا دلّ دليلان على وجوب أمرين و علمنا من الخارج عدم وجوبهما تعييناً، و احتمالنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً، كما لو دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه تعييناً، و دلّ دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك، فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعينيّ المستفاد من الاطلاق، و حمل كل منهما على الوجوب التخييري. و بالجمله: كلّمّا دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم و رفع اليد عن إطلاقه كان الثاني هو المتعين لأنّه المتيقن.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القسم الأوّل من التخيير غير جارٍ في المقام،

لعدم الدليل عليه كما هو واضح، وكذا القسم الثاني، لأنَّ المكلف في مورد العلم الاجمالي قادر على الامتثال القطعي بالاجتناب عن جميع الأطراف. نعم، التخيير في الخبرين المتعارضين على مسلك المعتزله من باب التخيير في باب التراحم، إلَّا أنَّه مع بطلانه في نفسه أجنبي عن التخيير في باب الأصول العملية.

و أما القسم الثالث فربَّما يتوهم جريانه في المقام، بدعوى أنَّ مقتضى إطلاق أدله الأصول هو ثبوت الترخيص في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي، وقد علمنا من الخارج استحاله هذا الجعل، لاستلزامه الترخيص في مخالفه التكليف الواصل، فيدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الأطراف و رفع اليد عن إطلاقه بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر، وقد عرفت أنَّ المتعين هو الثاني، فتكون النتيجة هي التخيير في تطبيق الترخيص على أيّ طرف من الأطراف. وقد وقع نظير هذا التوهم في تعارض الأمارتين، فتوهم أنَّ مقتضى القاعده هو رفع اليد عن إطلاق دليل الحجّيه بالنسبه إلى كل منهما، فتثبت الحجّيه تخييراً.

و ردّه المحقق النائيني (قدس سره) (١) بأنَّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله الاطلاق تستدعي استحاله التقييد و بالعكس، و حيث إنَّ الاطلاق في محل الكلام ممتنع ثبوتاً، فامتنع التقييد أيضاً.

و فيه: أنَّ استحاله الاطلاق يستلزم ضروره التقييد، لما ذكرناه مراراً (٢) من أنَّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غير متصور، فلا مناص من الاطلاق أو التقييد، و كون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه لا يقتضى استلزام استحاله الاطلاق

ص: ٤١٤

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٠ و ٤٢١

٢-٢) راجع على سبيل المثال محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤

استحاله التقييد، ألا ترى أنّ استحاله الجهل له تعالى لا تستلزم استحاله العلم له سبحانه، بل تقتضى ضروره العلم له تعالى، مع أنّ التقابل بين العلم و الجهل من تقابل العدم و الملكه، و كذا التقابل بين الفقر و الغنى من تقابل العدم و الملكه، و استحاله الغنى للممكن لا تقتضى استحاله الفقر له، بل تقتضى ضروره الفقر له، و هكذا فى بقيه أمثله الأعدام و الملكات.

و التحقيق فى الجواب: أنّ لزوم رفع اليد عن إطلاق الحكم لا- عن أصله فيما إذا دار الأمر بينهما و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا ينطبق على المقام، لأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا أمكن التقييد، كما فى الأمثله المذكوره، بخلاف المقام، فإنّ التقييد فيه غير معقول فى نفسه، فلا- محاله يكون المانع عن الاطلاق مانعاً عن أصل الحكم، إذ المفروض وصول الحكم الواقعى إلى المكلف، و إن كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور، فكيف يعقل الترخيص فى مخالفته و لو مقيداً بترك الطرف الآخر، فإنّ هذا التقييد لا يرفع قبح الترخيص فى المعصيه، فلو فرض أنّ الخمر موجود فى الخارج و قد علم المكلف به و بحرمته، و اشتبه بين مائعين مثلاً فكيف يعقل الحكم باباحته و الترخيص فى شربه و لو مشروطاً بترك الطرف الآخر الذى هو مباح فى الواقع.

و بعبارة أخرى: إذا علمنا بحرمة أحد المائعين و إباحه الآخر، فالحرمة المعلومه غير مقيدة بترك المباح يقيناً، كما أنّ الاباحه غير مقيدة بترك الحرام قطعاً. فالحكم باباحه كل منهما مقيداً بترك الآخر غير مطابق للواقع، و منافٍ للعلم بالحرمة و الاباحه المطلقتين. و من الواضح أنّه يعتبر فى الحكم الظاهرى احتمال المطابقه للواقع، فلا يعقل جعله فى ظرف القطع بمخالفته للواقع.

و المتحصّل مميّا ذكرناه: أنّ العلم الاجمالى إذا تعلق بحكم إلزامى فلا تجرى الأصول النافيه للتكليف فى شىء من أطرافه. أمّا عدم جريانها فى تمام الأطراف

فللمانع الثبوتى و هو قبح الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل. و أمّا عدم جريانها فى بعضها، فلقبح الترجيح بلا مرجح. نعم، إن كان بعض الأصول نافياً للتكليف و بعضها مثبتاً له، فيجرى الأصل النافى و الميثب بلا معارض. و أمّا إذا تعلق العلم الاجمالى بحكم غير إلزامى. فلا مانع من جريان الأصول المثبته فى جميع أطرافه بحسب مقام الثبوت، كما أنه لا مانع من شمول أدلتها لها فى مقام الاثبات. نعم، لا تجرى الأمارات فى تمام الأطراف لاستلزامها التناقض بحسب الدلاله الالتزاميه على ما تقدم بيانه (1).

### تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين

تنبيهات:

### التنبيه الأول: اختلاف الاصول الجاريه فى أطراف العلم الاجمالى

أنّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الاجمالى إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر، أو يكون مغايراً له. و على الأول إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولى فيه دون الآخر، أو لا يكون كذلك، فهذه هى أقسام ثلاثه:

أمّا القسم الأول: و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر، مع اختصاص أحدهما بأصل طولى، كما إذا علم إجمالاً- بوقوع نجاسه فى الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى فى كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالى هو أصاله الطهاره. و لا إشكال فى سقوطها و عدم جريانها فى كل من الطرفين لما تقدم، فلا يجوز التوضى بالماء و لا لبس الثوب فى الصلاه، إلّا أنّ العلم بالنجاسه لا أثر له فى حرمه لبس الثوب، بل يجوز

ص: ٤١٦



لبسه مع العلم التفصيلي بالنجاسه، فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة والحليه، لاحتمال نجاسته، فهل تجرى فيه أصاله الحل أو تسقط بالعلم الاجمالي كسقوط أصاله الطهاره؟ وجهان.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) (1) إلى سقوطها للمعارضه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر وإن كان واحداً، فالتزم بعدم جواز شرب الماء فى المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه.

و لكن التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصاله الطهاره فى الطرف الآخر، وذلك لما عرفت (2) من أن العلم الاجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلا بعد تساقط الأصول فى أطرافه، فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصاله الطهاره فى المثال المذكور، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصيه، ولا لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح. وأمّا الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به، إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، لعدم شمول دليله للطرف الآخر فى نفسه.

و بعباره أخرى: أن دليل أصاله الطهاره - بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين على ما تقدّم بيانه - نعلم بتخصيصه، فلا بدّ من رفع اليد عنه إمّا فى كلا الطرفين أو فى أحدهما، و حيث إنّ الثانى مستلزم للترجيح بلا مرجح فتعيّن الأوّل. و أمّا دليل أصاله الحل، فهو بعمومه لا يشمل إلا أحد الطرفين من أوّل الأمر، فلا موجب لرفع اليد عنه.

ص: ٤١٧

١- ١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٣، فوائد الأصول ٤: ٤٨ و ٤٩

٢- ٢) فى ص ٤٠٤

و هذا أحد الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، و نظير ذلك في الفروع الفقهيّة كثير منها: ما لو علم بنجاسه شيء في زمان و طهارته في زمان آخر و شكّ في المتقدم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه يرجع إلى قاعده الطهاره. و منها: ما إذا علم حليه شيء في زمان و حرمة في زمان آخر و شكّ في المتقدم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصاله الحل، إلى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

أمّا القسم الثاني: و هو ما إذا كان الأصل الجارى في كل طرف من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى، فلا- ينبغى الشك في عدم جريان الأصل في شيء منهما، على ما تقدّم بيانه، و هذا القسم يتحقق في موردين: أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين فإنّ الأصل الجارى في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هي أصاله الطهاره فتسقط فيهما. ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين، فإنّ الأصل الجارى في كل منهما ابتداءً هي أصاله الطهاره، و بعد سقوطها تصل النوبه إلى أصاله الحل في الطرفين، و العلم الاجمالي كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد، و هو كون جريان الأصل في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصيه، و في أحدهما ترجيحاً بلا مرجح.

و أمّا القسم الثالث: و هو ما إذا كان الأصل الجارى في أحد الطرفين مغايراً في السنخ للأصل الجارى في الطرف الآخر، فإن لم يكن أحد الطرفين مختصاً بأصل طولى، فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كلا الطرفين،

و لا فى أحدهما، للزوم الترخيص فى المعصيه أو الترجيح بلا مرجح.

و أما إن كان أحدهما مختصاً بأصل طولى، فهو يتصوّر بصورتين:

الصوره الأولى: ما إذا كان الأصل الطولى فيها موافقاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه.

الصوره الثانيه: ما كان الأصل الطولى فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجارى فى رتبه سابقه عليه.

أمّا الصوره الأولى: كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين أو غصبيه الآخر، فإنّ الأصل الجارى فى محتمل النجاسه هو أصله الطهاره، و فى محتمل الغصبيه هى أصله الحل، و فى فرض سقوط أصله الطهاره فى محتمل النجاسه تصل النوبه إلى أصله الحل، ففى مثل ذلك كان العلم الاجمالى منجزاً للواقع، لأنّ الأصلين الجاريين فى الطرفين و إن كانا مختلفين، إلّا أنّ العلم الاجمالى بوجود الحرام فى البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، باعتبار أنّ الترخيص فى كلا الطرفين فى مخالفه التكليف الواصل، و فى أحدهما ترجيح بلا مرجح، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأصل من الأصول الحاكمه أو الأصول المحكومه.

توضيح ذلك: أنّ الأصل الجارى فى أحد الطرفين - و هو المائع المحتمل غصبيته - هو أصله الحل، و الأصل الجارى فى الطرف الآخر - و هو المائع المحتمل نجاسته - هو أصله الطهاره، و يترتب عليها جواز الشرب. و العلم الاجمالى بوجود الحرام يمنع من جريانها لا لخصوصيه فيهما، بل لأن جريانهما مستلزم للتخصيص فى المعصيه، فكما أنّ أصله الطهاره المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت إلى أصله الحل فى الطرف الآخر لزم الترخيص فى المعصيه، كذلك أصله الحل إذا انضمت إليها أصله الحل فى الطرف الآخر، فإذا علم حرمه أحد المائين كان الترخيص فى كليهما ترخيصاً فى المعصيه، و فى أحدهما ترجيحاً

بلا مرجح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهاره المترتب عليه الحليه أو بلسان الحكم بالحليه من أول الأمر.

و بعباره أخرى: الأمر فى المقام دائر بين سقوط أصله الاباحه فى محتمل الغصبيه، و سقوط أصله الطهاره و أصله الاباحه فى محتمل النجاسه، و بما أنه لا ترجيح فى البين يسقط الجميع لا محاله. و من هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً ببوليه أحد المائعين أو بتنجس الآخر بنجاسه عرضيه، فإن الأصل الجارى فيما يحتمل نجاسته بالعرض و إن كان هو الاستصحاب، و الأصل الجارى فى الطرف الآخر هو أصله الطهاره، إلما أنه مع ذلك لا مجال لجريان أصله الطهاره فيما يحتمل نجاسته العرضيه بعد سقوط الاستصحاب فيه، لأن العلم بالنجس الموجود فى البين مانع عن جعل الطهاره الظاهرية فى الطرفين بأى لسان كان لاستلزامه المخالفه القطعيه، و كذا فى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح.

و أقياً الصوره الثانيه: و هى ما كان الأصل الطولى مخالفاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه، فيرجع إليه بعد تساقط الأصول العرضيه، بلا فرق بين أن تكون الأصول العرضيه متماثله أو متخالفه.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالاً بزياده ركوع فى صلاه المغرب أو نقصانه فى صلاه العشاء بعد الفراغ عنهما، فقاعده الفراغ فى كل من الصلاتين تسقط بالمعارضه، و بعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاه العشاء، فيحكم بطلانها و استصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد فى صلاه المغرب، و يحكم بصحتها، و لا يلزم محذور المخالفه العمليه القطعيه، نعم تلزم المخالفه الالتزاميه باعتبار العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، و قد عرفت غير مرّه أنّ الموافقه الالتزاميه غير واجبه.

مثال الثانى: ما إذا علم إجمالاً بنقصان ركعه من صلاه المغرب أو عدم

الاتيان بصلاه العصر، فانّ قاعده الفراغ فى صلاه المغرب و قاعده الحيلوله فى صلاه العصر تسقطان للمعارضه، و يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالرکعه المشکوک فيها فى صلاه المغرب، فيحكم ببطالانها و وجوب إعادتها، و إلى أصاله البراءه من وجوب قضاء صلاه العصر لما ثبت فى محلّه (١) من أنّ القوت الذى هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصاله عدم الاتيان.

و هذا التفصيل الذى ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولى فى بعض الموارد، و عدم جواز الرجوع إليه فى بعض الموارد الأخر، تترتب عليه ثمرات مهمه فى بحث الخلل و فى بحث فروع العلم الاجمالى فانتبه.

### **التنبیه الثانى: نفي الملازمه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه**

#### التنبیه الثانى

بعد ما عرفت أنّ تنجيز العلم الاجمالى و عدمه يدور مدار جريان الأصول فى أطرافه و عدمه، يظهر لك أنّه لا ملازمه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه، بل يمكن التفكيك بينهما فيما إذا جرى الأصل فى بعض الأطراف دون بعض لجهه من الجهات، فلا- تجب الموافقه القطعيه و إن حرمت المخالفه القطعيه. نعم، فيما إذا لم يجر الأصل فى شىء من الأطراف للمعارضه، تجب الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه، فإذا علم إجمالاً بحرمة أحد المائعين مثلاً، كانت أصاله الاباحه فى كل منهما معارضه بمثلا فى الآخر، فتجب الموافقه القطعيه بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفه القطعيه بارتكابهما معاً. و أمّا إذا علم بحرمة الجلوس فى إحدى الغرفتين فى زمان معيّن، فيسقط الأصلان للمعارضه، و تجب الموافقه القطعيه بترك الجلوس فيهما و إن كانت المخالفه القطعيه

ص: ٤٢١

غير محرّمه لعدم التمكن منها، وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (١) من عدم وجوب الموافقه القطعيه فيما إذا لم تحرم المخالفه القطعيه، ورتّب على هذا جواز الاقتحام في أطراف الشبهه غير المحصوره، من جهه عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم التمكن منها.

و على الجملة: فالنسبه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه هي العموم من وجه، و يظهر الافتراق من الجانبين و اجتماعهما فيما ذكرنا من الأمثله.

### التنبیه الثالث: الاتيان ببعض الأطراف مع مصادفته للواقع

#### التنبیه الثالث

إذا تردّد الواجب بين أمرين أو أمور، و أتى المكلف ببعض الاحتمالات فانكشف مصادفته للواقع، فلا إشكال في سقوط الواجب فيما إذا كان توصلياً. و أمّا إذا كان الواجب تعبيرياً، فهل يسقط أو لا؟

اختار شيخنا الأنصاري (قدس سره) (٢) عدم السقوط، إلّا فيما إذا كان المكلف عازماً على الموافقه القطعيه بالجمع بين الاحتمالات، فلو لم يكن قاصداً إلّا الاتيان ببعض الاحتمالات لا يحكم بالصحة.

و ما ذكره (قدس سره) مبني على اعتبار الجزم في ثبته العباده، و حيث إنّه لم يتم دليل على اعتباره، كان المرجع هو البراءه، لما ذكرناه في محلّه (٣) من أنّه إذا شكّ في اعتبار قصد القربه أو قصد الوجه أو التمييز أو الجزم في التيه و غيرها

ص: ٤٢٢

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٢ و ٤٧٣، فوائد الأصول ٤: ١١٨ و ١١٩

٢-٢) فوائد الأصول ٢: ٤٥٥ و ٤٥٦

٣-٣) في ص ٨٧، راجع أيضاً محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٥٢ و ما بعدها

مِمَّا لم يَقم على اعتباره دليل بالخصوص، يرجع إلى البراءة. وعليه فلو أتى المكلف ببعض الاحتمالات برجاء إصابه الواقع، فقد قصد القربه بفعله، فإذا صادف الواقع كان صحيحاً و مسقطاً للأمر.

و ظهر ممَّا ذكرناه أنه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر و العصر بين أفعال متعدده، لم يعتبر في صحَّه الثاني الفراغ اليقيني من الأوَّل، بل يكفي الاتيان ببعض احتمالاته، فإذا دار أمر القبله بين الجهات الأربع، جاز للمكلف أن يصلَّى الظهر و العصر إلى جهه، ثم يصلِّيها إلى جهه ثانيه، و هكذا. نعم، لو صلَّى الظهر إلى جهه لا- يجوز له أن يصلَّى العصر إلى جهه أخرى قبل أن يصلَّى الظهر إليها، و الوجه فيه ظاهر، فان صلاه العصر حينئذ تكون باطله يقيناً إمَّا لأجل الاخلال بالاستقبال أو الترتيب.

#### **التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محل الابتلاء بعد العلم الاجمالي**

##### التنبيه الرابع

قد عرفت الاشاره (1) إلى أنه لو كان الأصل النافي للتكليف جارياً في بعض الأطراف دون بعض آخر، فلا مانع من جريانه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً حينئذ، كما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو مضطراً إليه، فإنَّ الأصل لا يجرى فيه، إذ يعتبر في جريان الأصل ترتب الأثر العملي عليه، و لا يترتب أثر على جريانه في الخارج عن محل الابتلاء أو المضطر إليه.

و كذلك الحال لو كان الأصل الجارى في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف، فإنه يجرى الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علمنا بوقوع

ص: ٤٢٣

نجاسه في أحد الاناءين، و كان أحدهما المعين متيقن النجاسه سابقاً إماً وجداناً أو تعبداً لقيام أماره أو أصل محرز، فكان مجرى لاستصحاب النجاسه، فيجری الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض. و كذا لو كان بعض الأطراف طرفاً لعلم إجمالي سابق قد تنجز فيه التكليف بذلك العلم، فيجری الأصل النافي في الطرف الآخر من العلم الاجمالي الثاني بلا معارض.

ثم إن هذا الذي ذكرناه لا إشكال فيه فيما إذا كان حدوث العلم الاجمالي متأخراً عن طروء هذه الأمور و عن العلم بها، أو كان مقارناً له، و إنما الكلام فيما إذا علم بطروء أحد هذه الأمور بعد تحقق العلم الاجمالي، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير في تنجز التكليف ليجري الأصل النافي في بعض الأطراف أم لا؟ و بعبارة أخرى: إذا كان العلم الاجمالي حين حدوثه مقارناً لأحد الأمور المتقدمه فلا يكون مؤثراً في التنجز من أول الأمر. و أما إذا فرض تأثيره في زمان و حكم بتساقط الأصول في أطرافه، ثم طرأ شيء من هذه الأمور، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاءً أم لا؟ قولان:

الأظهر هو السقوط (١) لأن العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي و لا

ص: ٢٢٤

١- ١) و الذي يخطر بالبال القاصر هو أن الأظهر عدم السقوط، لأن الأصول في أطراف العلم الاجمالي الموجب للتنجز الساقط باقيه بحالها على الفرض، و سيصرح سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) به في الصفحة ٤٢٦، و بعد بقاء العلم الاجمالي بحاله لو خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء مثلاً. لا يكون الشك في الطرف الآخر شكاً حادثاً ليرجع فيه إلى الأصل، بل الشك فيه هو الشك الموجود أولاً و قد سقط الأصل فيه للمعارضه فكيف يعود بعد سقوطه. و ظهر بما ذكرناه عدم انطباق ما استدللّ به (دام ظلّه) - من أن العلم الاجمالي... إلى قوله: سقط عن التنجز - على المقام فإن العلم الاجمالي باقٍ بحاله و لم يتبدل على الفرض باعترافه (دام ظلّه)، نعم الاستدلال المذكور إنما يتم فيما إذا تبدل العلم الاجمالي بما ذكر، و لكنّه خلاف الفرض، و قد تعرض (دام ظلّه) للتبدل في آخر الصفحه الآتيه و سيأتي اعترافه بما ذكرنا في التنبيه الثامن الصفحه ٤٤٣



على سائر الحجج و الأمارات فى تنجيز التكليف، فكما أنه لو تبدل العلم التفصيلى بالشك السارى أو زالت البيئه بقاءً لشبهه موضوعيه، كما لو شك فى عداله البيئه القائمه على نجاسه شىء مثلاً، أو لشبهه حكميه كما إذا شك فى حجيه البيئه فى مورد أقيمت عليه، سقط الحكم عن التنجيز فى جميع هذه الموارد لعدم منجز له بقاءً. نعم، لو كان الشك فى التكليف راجعاً إلى الامتثال بعد العلم بشوته تفصيلاً أو بعد قيام الحجّه عليه، كما إذا علم المكلف بوجوب صلاه الظهر مثلاً ثم شك فيه لاحتمال الاتيان بها و الخروج عن عهدتها، كان التنجيز باقياً بحاله، فلا بد من الاتيان بها ليحصل الفراغ اليقيني و يؤمن من احتمال العقاب. فكذا الحال فى العلم الاجمالى كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام مثلاً فأتى بإحدهما، فإن العلم بالتكليف و إن كان زائلاً لا محاله، إلا أن زواله راجع إلى مرحله الامتثال، لا إلى مرحله الحدوث، فالتنجيز باقٍ بحاله، فلا بد من الاتيان بالأخرى، ليحصل الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمه.

إن قلت: إذا أتى المكلف بإحدى الصلاتين المعلوم وجوب إحدهما إجمالاً فالعلم الاجمالى بحدوث التكليف و إن كان موجوداً فعلاً، إلا أنه لا يمنع من الرجوع إلى الأصل بالنسبه إلى الصلاه التى لم يؤت بها، فيرفع بذلك وجوبها، فإن وجوبه فعلاً مشكوك فيه، و الأصل الجارى فيها غير معارض بالأصل فى الطرف الآخر، لعدم ترتب أثر عليه بعد الاتيان بهذا الطرف، و قد تقدم (1) أن تنجيز العلم الاجمالى إنما كان من جهه تعارض الأصول و تساقطها.

ص: ٤٢٥

١ - ١) فى ص ٤٠٤

قلت: الشك في وجوب الصلاة التي لم يؤت بها و إن كان موجوداً فعلاً، إلا أنه ليس شكاً حادثاً غير الشك الذي كان موجوداً أولاً، وقد فرضنا عدم شمول الأصل له للمعارضه، فكيف يشمله بعد الاتيان بإحدى الصلاتين، وكيف يعود الأصل الساقط بعد سقوطه.

إن قلت: لا مانع من ذلك بعد إطلاق الدليل لكل حال من الحالات، و إنما رفع اليد عنه قبل الاتيان بإحدى الصلاتين للمعارضه، و الضرورات تقدر بقدرها، فإذا ارتفعت المعارضه باتيان إحدى الصلاتين لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأصل بالنسبه إلى الطرف الآخر. و بعبارة أخرى: الأمر في المقام دائر بين رفع اليد عن أصل الدليل و رفع اليد عن إطلاقه، و بما أن الموجب لرفع اليد هو المحذور العقلي و هو لزوم الترخيص في المعصيه، فيقتصر فيه على مورده و هو صورته تعارض الأصلين. و أما إذا فرض عدم جريان الأصل في بعض الأطراف و لو بقاءً، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر.

قلت: نعم، ليس الموجب لرفع اليد عن الدليل إلا المحذور العقلي، و لكنّه كما يقتضى عدم شمول دليل الأصل للطرفين في زمان واحد، كذلك يقتضى عدم شموله لهما في زمانين أيضاً. فإذا علم بحرمة أحد المائعين، فكما لا يمكن الحكم بحليتهما معاً في زمان واحد، كذلك لا يمكن أن يحكم بحليه أحدهما في زمان، و يحكم بحليه الآخر في زمان آخر، فأنه من الترخيص في المعصيه، فلا يمكن جريان الأصل في كليهما على كل نحو، للزوم الترخيص في المعصيه، و لا في أحدهما لعدم الترجيح.

هذا كله فيما إذا كان العلم الاجمالي باقياً على حاله و كان الشك شكاً في الانطباق. و أما إذا زال تبدله بالعلم التفصيلي بحرمة أحد المائعين بخصوصه من أول الأمر، فالشك في نجاسه الآخر - لو فرض - شك حادث لا مانع من شمول

دليل الأصل له.

و لا- فرق فيما ذكرناه بين زوال العلم الاجمالي بالوجدان كالمثال المتقدم و بين زواله بالتعبد، كما إذا قامت الأماره على حرمه أحد المائعين بخصوصه من أول الأمر، أو كان ذلك مقتضى الأصل التنزيلي كالاستصحاب، بل الأمر كذلك في الأصل غير التنزيلي أيضاً، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الاناءين الأبيض أو الأحمر، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسه الأبيض، أو إناء آخر من أول الأمر، بأن يكون المنكشف سابقاً و لو كان الكشف متأخراً، فالعلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذ بعد العلم الثاني لا- يبقى لنا علم بحدوث نجاسه بين الأبيض و الأحمر، فيحتمل أن يكون الأبيض هو النجس من أول الأمر، و قد فرضنا العلم بنجاسته أو بنجاسه الآخر، فلا يبقى إلّا الشك في حدوث نجاسه جديده في الاناء الأحمر، غير ما هو المتيقن بين الأبيض و الاناء الآخر، فيكون المرجع في الاناء الأحمر أصاله الطهاره بلا معارض.

### **التنبیه الخامس: لو كان الأثر في بعض الأطراف أكثر من البعض الآخر**

التنبیه الخامس

لو كان الأثر في بعض أطراف العلم الاجمالي أكثر من البعض الآخر، فقد يكون بينهما قدر مشترك، و قد لا يكون.

أمّا القسم الثاني: فلا إشكال في تنجيز العلم الاجمالي فيه، فيجب ترتيب الآثار المتباينه بأجمعها، كما إذا علم بوجوب قراءه سوره يس أو سوره التوحيد في ليله الجمع مثلاً- بنذر و نحوه، فإنّ سوره يس و إن كانت أكثر من سوره التوحيد، إلّا أنّه لمّا لم يكن بينهما قدر مشترك ليكون هو المتيقن، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبه إلى السورتين.

ص: ٤٢٧

و أمّا القسم الأوّل: و هو ما كان بين الأطراف أثر مشترك مع اختصاص أحد الأطراف بأثر خاص، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه في الاناء الذي فيه ماء مطلق، أو في الاناء الآخر الذي فيه مائع مضاف، فإنّ أثر النجاسه في كلا الطرفين هو حرمة الشرب، وهذا هو الأثر المشترك فيه، لكن الماء المطلق يختص بأثر آخر و هو عدم جواز التوضى به على تقدير وقوع النجاسه فيه، فلو كانت النجاسه واقعاً في المائع المضاف لا يترتب عليه إلّا حرمة شربه. و أمّا لو كانت واقعاً في المطلق ترتب عليه حرمة الشرب و عدم جواز التوضى به، ففي تنجيز هذا العلم الاجمالي من حيث جميع الآثار أو من حيث الأثر المشترك فيه فقط، وجهان.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى الثاني (1)، بدعوى أنّ الأصل في كل طرف يتعارض بمثله في الطرف الآخر بالنسبه إلى الأثر المشترك فيه، فيسقط في كل من الطرفين فيكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبه إليه. و أمّا بالنسبه إلى الأثر المختص ببعض الأطراف، فيجوز فيه الأصل بلا معارض، ففي المثال المتقدم لا يجوز شرب المائع المضاف و لا شرب الماء المطلق، و لكن لا مانع من التوضى به.

و التحقيق أنّ العلم الاجمالي منجز بالنسبه إلى جميع الآثار، و ذلك لأنّ جواز التوضى به متفرّع على جريان قاعده الطهاره فيه، فإذا فرض عدم جريانها للمعارضه، فلا طريق للحكم بطهارته كي يجوز التوضى به، فإنّ نفس احتمال نجاسه الماء مانع عن التوضى به لو لم يكن ما يوجب الحكم بطهارته ظاهراً.

هذا كلّه في فرض تعدد الموضوع و تحقق العلم الاجمالي بثبوت حكم واحد

ص: ٤٢٨

لموضوع واحد، أو ثبوت حكمين لموضوع آخر، كما فى المثال المتقدم. و أمّا لو كان الموضوع واحداً، و كان الترديد فى السبب الذى تعلق به العلم الاجمالي، كما لو علم إجمالاً بأنه استدان من عمرو عشرة دراهم، أو أنه أتلّف من ماله ما يساوى عشرين درهماً، ففى مثل ذلك يكون القدر المشترك معلوم التحقق، و الزائد مشكوك الحدوث، فيرجع فيه إلى الأصل، إذ الترديد فى السبب لا ينافى انحلال الحكم المسبب إلى المتيقن و المشكوك فيه، فإنّ الموجب للتنجز إنّما هو العلم بنفس التكليف لا بسببه.

و لا يخفى أنّ ما ذكرناه فى الفرض الأخير إنّما هو فيما إذا لم يكن فيه أصل موضوعى حاكم على أصله البراءة و نحوها، فلو دار الأمر بين كون نجاسة الثوب مستندة إلى ملاقاه الدم أو البول، لا يمكن الرجوع إلى أصله عدم وجوب غسله ثانياً، باعتبار أنّ وجوب الغسل الأوّل معلوم، و الغسل الثانى مشكوك الوجوب، فيرجع إلى البراءة، و ذلك لأنّ استصحاب النجاسة قبل الغسله الثانى حاكم على أصله البراءة كما هو ظاهر.

### التنبية السادس: العلم الاجمالي فى التدريجيات

التنبية السادس

هل العلم الاجمالي منجز للواقع إذا تعلق بالأمر التدريجى، مثل ما إذا تعلق بالأمر الدفعى أم لا؟ قولان.

و لا بدّ لنا قبل الشروع فى تحقيق الحال فى المقام من التنبية على أمر، و هو أنّ محل الكلام فى هذا البحث هو ما إذا لم تكن أطراف العلم الاجمالي مورداً للاحتياط فى نفسها مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فإنّه لو كانت كذلك كما إذا علم إجمالاً بأنّه يبتلى فى هذا اليوم بمعامله ربويّه من جهة الشبهه الحكيمه،

ص: ٤٢٩

فلا- إشكال في وجوب الاحتياط، سواء قلنا بتنجز العلم الاجمالي في التدرجيات أم لم نقل به، والوجه فيه: أن كل معاملة يحتمل فيها الرّبا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي مورد للاحتياط لكون الشبهه حكميه، ولا يجوز فيها الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، هذا من جهة الحكم التكليفي. و أمّا من جهة الحكم الوضعي، فيحكم بالفساد في كل معاملة تقع في الخارج، لأصالة عدم النقل و الانتقال.

و توهم جواز الرجوع إلى العمومات الداله على صحّه كل معاملة، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) مدفوع بأنّ العمومات مخصّيه بالمعامله الربويه، فالشك في الصحّه و الفساد إنّما هو من جهة الشك في الانطباق، لا من جهة الشك في التخصيص، و في مثله لا- يمكن التمسك بالعموم كما هو ظاهر. هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالعموم أيضاً مشروط بالفحص، كما أنّ الأمر كذلك في الرجوع إلى البراءة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تدرجيه أطراف العلم الاجمالي على أقسام:

القسم الأوّل: أن تكون مستندهً إلى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها، كما إذا علم بغصبيه أحد الثوبين، و كان متمكناً من لبسهما معاً و لكنّه اقترح لبس أحدهما في زمان و لبس الآخر في زمان متأخر. و لا إشكال في خروج هذا القسم عن محل الكلام، فإنّ العلم بالتكليف الفعلي مع تمكن المكلف من الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه يوجب التنجز على ما تقدّم بيانه.

القسم الثاني: أن تكون التدرجيه مستندهً إلى عدم تمكن المكلف من الجمع بين الأطراف مع تمكنه من ارتكاب كل منها بالفعل مع ترك الآخر، كما إذا علم

ص: ٤٣٠

بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فإنه و إن لم يتمكن من الجمع بينهما في زمان واحد، إلا أنه متمكن من الاتيان بأيهما شاء، و نظيره العلم بحرمة أحد ضدّين لهما ثالث. و لا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في هذا القسم أيضاً، للعلم بالتكليف الفعلي، و سقوط الأصول في الأطراف للمعارضه.

القسم الثالث: أن تكون التدريجيه مستندةً إلى تقيّد أحد الأطراف بزمان أو بزمانى متأخر. و التكليف المعلوم في هذا القسم تارةً يكون فعلياً على كل تقدير، و أخرى لا يكون فعلياً إلا على تقدير دون تقدير.

الأول: كما إذا علم بتعلّق النذر بقراءة سورة خاصّه في هذا اليوم أو في الغد، فإنه بناءً على كون الوجوب بالنذر فعلياً من باب الواجب التعليقي، نعلم بتكليف فعلي متعلّق بالقراءة في اليوم أو بالقراءة في الغد، فالتدريجيه في المتعلّق و أمّا الوجوب فهو حاصل بالفعل، و في مثل ذلك لا- مناص من القول بتنجيز العلم الاجمالي، لما عرفت من أنّ الميزان في التنجيز هو العلم بالتكليف الفعلي، و هو متحقق على الفرض.

الثاني: و هو ما لا يكون العلم فيه متعلّقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كما إذا علم بوجوب مرّدّد بين كونه فعلياً الآن و كونه فعلياً فيما بعد، كما إذا تردد الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد، ففي مثل ذلك ذهب صاحب الكفايه (١) إلى جواز الرجوع إلى الأصل في كل من الطرفين. و اختار المحقق النائيني (قدس سره) (٢) عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء

ص: ٤٣١

١-١) كفايه الأصول: ٣٥٩ و ٣٦٠

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٤٦٦ - ٤٦٨، فوائد الأصول ٤: ١١٠ - ١١٢

من الطرفين. و فصل شيخنا الأنصاري (قدس سره) (1) بين ما إذا كان الملاك في الأمر المتأخر تاماً من الآن، و ما إذا لم يكن كذلك.

و تحقيق الحال بحيث تتضح كيفية الاستدلال لجميع الأقوال يستدعى ذكر مقدمه، و هي أنّ تأخر التكليف قد يكون مستنداً إلى عدم إمكانه فعلاً مع تماميه المقتضى له، كما إذا تعلق النذر بأمر متأخر بناءً على استحاله الواجب التعليقي، فإنّ الفعل المنذور يتّصف فعلاً بالاشتغال على الملاك الملزم بتعلق النذر به، إلّا أنّ الأمر بالوفاء مشروط بمجيء زمانه بناءً على استحاله الأمر الفعلي بالشىء المتأخر، و قد يكون مستنداً إلى عدم تماميه المقتضى لعدم تحقق ما له دخل في تماميته، و هذا كأكثر الشرائط التي تتوقف عليها فعلية التكليف، كما إذا علمت المرأة بأنّها تحيض ثلاثه أيام مردده بين جميع أيام الشهر، فلا علم لها بالتكليف الفعلي و لا بملاكه التام، لعدم العلم بالحيز فعلاً المترتب عليه التكليف و ملاكه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ من نظر إلى أنّ تنجيز العلم الاجمالي متوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي، اختار عدم تنجيزه في المقام و جواز الرجوع إلى الأصول في جميع الأطراف، إذ المفروض تردد التكليف فيه بين أن يكون فعلياً و أن يكون مشروطاً بشرط غير حاصل، فلا علم بالتكليف الفعلي، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل بالنسبه إلى الطرف المبتلى به فعلاً، كما لا مانع منه بالنسبه إلى الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به.

و نظر شيخنا الأنصاري (قدس سره) إلى أنّ العلم بالملاك التام الفعلي بمنزله

ص: ٤٣٢



العلم بالتكليف، فالترم بعدم تنجيز العلم الاجمالي عند عدم العلم بالملاك التام فعلاً، وبتنجزه فيما إذا علم الملاك التام فعلاً، لأنّ الترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلاً بمنزله الترخيص في مخالفته التكليف الفعلي، إذ عدم فعلية التكليف إنّما هو لوجود المانع مع تمامية المقتضى، وهو لا يرفع قبح الترخيص في تفويت الملاك الملزم. و من هنا التزم شيخنا الأنصارى (قدس سره) بتنجيز العلم الاجمالي في مسأله العلم بالنذر المردد تعلّقه بأمر حالي أو استقبالي، و بعدم تنجزه في مسأله علم المرأه بالحيض المردد بين أيام الشهر، فتمسك باستصحاب عدم تحقق الحيض إلى الآن الأوّل من ثلاثه أيام في آخر الشهر، و بالبراءه بعده، و الوجه في رجوعه من الاستصحاب إلى البراءه هو أنّ المرأه بعد تحقق الآن الأوّل من ثلاثه أيام في آخر الشهر يحصل لها العلم بتحقيق حيض و طهر قبل ذلك الآن، و بما أنّ تاريخ كل منهما مجهول، فالاستصحاب غير جارٍ للمعارضه على مسلكه (١)، و لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) (٢)، فلا مجال لجريان الاستصحاب على كل حال فيرجع إلى البراءه.

و التحقيق هو ما ذهب إليه المحقق النائيني (قدس سره) من تنجيز العلم الاجمالي و عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شىء من الطرفين. أمّا فيما تمّ فيه الملاك فعلاً فقد عرفت وجهه. و أمّا فيما لم يتم فلما تقدّم في بحث مقدّمه الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقتها، كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلي (٣). و لا فرق في قبح التفويت بحكم العقل بين كونه مستنداً إلى العبد كما تقدّم، و بين كونه مستنداً

ص: ٤٣٣

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٦٧

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٢٠

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٨٢ و ١٨٧

إلى المولى بترخيصه فى ارتكاب الطرف المبتلى به فعلاً و ترخيصه فى ارتكاب الطرف الآخر فى ظرف الابتلاء، فإنه ترخيص فى تفويت الملاك التام الملزم، و هو بمنزله الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل و عصيانه فى حكم العقل.

### التنبيه السابع: الشبهه غير المحصوره

التنبيه السابع

فى تحقيق ما ذكره من عدم تنجيز العلم الاجمالى فيما إذا كانت الأطراف غير محصوره. و توضيح الحال فى المقام يستدعى التكلم فى مقامين: الأول: فى تحديد الموضوع و بيان المراد من الشبهه غير المحصوره. الثانى: فى بيان حكمها.

### المقام الأول: تعريف الشبهه غير المحصوره

أما الكلام فى المقام الأول: فهو أنه ذكر لتعريفها وجوه كثيره، و نكتفى بذكر ما هو العمده منها:

الوجه الأول: أن غير المحصوره ما يعسر عدّه.

و فيه أولاً: أن عسر العدّ لا انضباط له فى نفسه من جهه اختلاف الأشخاص و اختلاف زمان العد، فالألف يعسر عدّه فى ساعه مثلاً، و لا يعسر فى يوم أو أكثر، فكيف يمكن أن يكون عسر العدّ ميزاناً للشبهه غير المحصوره.

و ثانياً: أن تردد شاه واحده مغصوبه بين شياى البلد التى لا تزيد على الألف مثلاً من الشبهه غير المحصوره عندهم، و تردد حبه واحده مغصوبه بين ألف ألف حبه مجتمعه فى إناء لا تعدّ من غير المحصوره عندهم، مع أن عدّ الحبات أعسر بمراتب من عدّ الشياى، فيستكشف بذلك أن عسر العد لا يكون ضابطاً للشبهه غير المحصوره.

الوجه الثانى: ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) من أن الشبهه

ص: ٤٣٤

غير المحصوره ما كان احتمال التكليف فى كل واحد من الأطراف موهوماً لكثيره الأطراف.

و فيه أولاً: ما ذكره المحقق النائىنى (قدس سره) (١) من أنه إحاله إلى أمر مجهول، فإنّ الوهم له مراتب كثيره، فأى مرتبه منه يكون ميزاناً لكون الشبهه غير محصوره.

و ثانياً: أنّ موهوميه احتمال التكليف لا يمنع من التنجيز، و لذا يتنجز التكليف المردد بين طرفين، و لو كان احتمالاه فى أحدهما ظنياً و فى الآخر موهوماً، و السر فى ذلك ما تقدّم (٢) من أنّ مجرد احتمال التكليف بأى مرتبه كان يساوق احتمال العقاب، و هو الملاك فى تنجز التكليف ما لم يحصل المؤمن.

الوجه الثالث: أنّ الشبهه غير المحصوره ما يعسر موافقتها القطعيه.

و فيه أولاً: أنّ العسر بنفسه مانع عن تنجز التكليف و فعليته، سواء كانت أطراف الشبهه قليله أو كثيره، فلا- يكون ذلك ضابطاً لكون الشبهه غير محصوره.

و ثانياً: أنّ العسر إنّما يوجب ارتفاع التكليف بمقدار يرتفع به العسر لا- مطلقاً، فالعسر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالى على الاطلاق، كما هو المدعى للقائل بعدم التنجيز فى الشبهه غير المحصوره.

الوجه الرابع: أنّ الميزان فى كون الشبهه غير محصوره هو الصدق العرفى، فما صدق عليه عرفاً أنّه غير محصور يترتب عليه حكمه، و يختلف ذلك باختلاف الموارد.

و فيه أولاً: أنّ هذه الكلمه لم ترد فى موضوع دليل شرعى ليرجع فى فهم

ص: ٤٣٥

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٢

٢-٢) فى ص ٤٠٣

معناها إلى العرف، وإِنما هي من الاصطلاحات المستحدثة.

و ثانياً: أنّ العرف لا ضابطه عندهم لتمييز المحصور عن غيره، و السر فيه أنّ عدم الحصر ليس من المعانى المتأصله، و إنّما هو أمر إضافي يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و نحوهما.

الوجه الخامس: ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الميزان في كون الشبهه غير محصوره عدم تمكن المكلف عادةً من المخالفه القطعيه بارتكاب جميع الأطراف، و لو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها (١). و من هنا تختص الشبهه غير المحصوره بالشبهات التحريميه، إذ في الشبهات الوجوبيه يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه بترك جميع الأطراف و إن بلغت من الكثره ما بلغت، فالعلم بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه يكون منجزاً، إلّا أنه لا يتمكن من الموافقه القطعيه بالاتباع بجميع الأطراف، فيجرى حكم الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف (٢) على ما سيجيء الكلام فيه قريباً (٣) إن شاء الله تعالى. و الاضطرار مانع آخر عن التنجيز غير كون الشبهه غير محصوره.

و فيه أولاً: أنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلزم كون الشبهه غير محصوره، فقد يتحقق ذلك مع قلّه الأطراف و كون الشبهه محصوره، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة الجلوس في إحدى غرفتين في وقت معيّن، فإنّ المكلف لا- يتمكن من المخالفه القطعيه بالجلوس فيهما في ذلك الوقت. و كذا الحال لو تردد الحرام بين الضدّين في وقت معيّن.

ص: ٤٣٦

١- ١) أجود التقريرات ٣: ٤٧١ و ٤٧٢، فوائد الأصول ٤: ١١٧

٢- ٢) أجود التقريرات ٣: ٤٧٤ و ٤٧٥، فوائد الأصول ٤: ١١٩

٣- ٣) في ص ٤٤٣

و ثانياً: أنّ عدم القدره على المخالفه القطعيه غير منضبط في نفسه، فأنه يختلف باختلاف المعلوم بالاجمال و باختلاف الأشخاص و باختلاف قلّه الزمان و كثرته و غير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط فكيف يكون ميزاناً لكون الشبهه غير محصوره.

و ثالثاً: أنّ عدم التمكن من المخالفه القطعيه إن أريد به عدم التمكن منها دفعهً، فكثير من الشبهات المحصوره كذلك، و إن أريد به عدم التمكن منها و لو تدريجاً فقلماً تكون شبهه غير محصوره، إذ كثير من الشبهات التي تعدّ غير محصوره عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنه أو أكثر أو أقل.

فتحصّل: أنه لم يظهر لنا معنى محصّل مضبوط للشبهه غير المحصوره حتّى نتكلّم في حكمها.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ العلم الاجمالي بالتكليف قد يتمكن المكلف معه من الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه، و قد يتمكن من إحداهما دون الأخرى، و قد لا يتمكن من شيء منهما. أمّا الفرض الأخير فلا إشكال في عدم تنجيز العلم الاجمالي فيه على ما تقدّم بيانه في بحث دوران الأمر بين المحذورين (1) و أمّا الفرض الأوّل فلا إشكال في تنجيزه على ما تقدّم (2) بيانه أيضاً. و أمّا الفرض المتوسط فله صورتان:

الصوره الأولى: ما تمكن فيه المكلف من المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، و قد عرفت أنّ العلم الاجمالي موجب للتنجيز بالمقدار الممكن، فتحرم المخالفه القطعيه و إن لم تجب الموافقه القطعيه، و سيأتي (3) الكلام فيه مفصلاً عند

ص: ٤٣٧

١-١) في ص ٣٨٥ - ٣٨٦

٢-٢) في ص ٣٨٩ - ٣٩٠

٣-٣) في ص ٤٤٣

الصورة الثانية: ما تمكن فيه المكلف من الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، فاختار المحقق النائيني (قدس سره) (1) فيه عدم تنجيز العلم الاجمالي بدعوى أنّ وجوب الموافقة القطعية متفرّع على حرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم الثانيه لم تجب الأولى. و لكنك قد عرفت سابقاً (2) أنّه لا- ملازمه بينهما، و أنّ الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو سقوط الأصول في أطرافه، فعلى تقدير تمكن المكلف من الموافقة القطعية وجبت عليه، لأنّ احتمال التكليف موجب لتنجيز الواقع لو لم يكن مؤمناً من العقاب المحتمل على مخالفته، فعجز المكلف عن المخالفة القطعية المستلزم لعدم حرمتها عليه لا يوجب عدم وجوب الموافقة القطعية المفروض قدره المكلف عليها، و عدم المؤمن من احتمال العقاب على المخالفة. نعم، لو كان عدم حرمة المخالفة القطعية مستنداً إلى قصور في ناحية التكليف لا- إلى عجز المكلف عنها، استلزم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية كما هو ظاهر، و لكنّه خارج عن الفرض، إذ الكلام في عدم حرمة المخالفة القطعية المستنده إلى عجز المكلف و عدم تمكنه منها.

فأوضح ممّا ذكرناه أنّه لا- فرق [ في ] تنجيز العلم الاجمالي بين كثره الأطراف و قلتها. نعم، ربّما تكون كثره الأطراف ملازمه لظهور بعض العناوين المانعه عن تنجيز العلم الاجمالي، كالعسر و الحرج و الخروج عن محل الابتلاء و نحو ذلك، إلّا أنّ العبرة بتلك العناوين لا بكثره الأطراف، فلو طرأ بعضها لمنع عن

التنجيز و لو مع قلّه الأطراف.

### المقام الثاني: ما استدل به على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبه غير المحصوره

أمّا الكلام فى المقام الثانى: و هو بيان حكم الشبهه غير المحصوره، فهو أنه قد استدلّ على عدم وجوب الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره بوجوه:

الأول: ما ذكره شيخنا الأنصارى (١) من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف إذا كان موهوماً. و قد ظهر الجواب عن ذلك ممّا تقدّم (٢).

الثانى: ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) (٣) من أنّ وجوب الموافقه القطعيه متفرع على حرمة المخالفه القطعيه، فإذا لم تحرم الثانى لم تجب الأولى. و قد ظهر الجواب عنه أيضاً بما تقدّم (٤).

الثالث: دعوى الاجماع على عدم وجوب ذلك. و فيه أولاً: أنّ هذه المسأله من المسائل المستحدثه التى لم يتعرّض لها القدماء، فكيف يمكن فيها دعوى الاجماع. و ثانياً: أنّه على فرض تحقق الاتفاق لا يكون إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام) إذا علم استناد العلماء على أحد الأمور المذكوره.

الرابع: دعوى أنّ لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره مستلزم للخرج و هو منفى فى الشريعة المقدّسه. و فيه: ما تقدّم (٥) من أنّ دليل نفى العسر و الحرج إنّما يتكفل نفى الحكم عمّا يكون مصداقاً للعسر و الحرج فعلاً، بمعنى أنّ المعتبر فى نفى الحكم هو الحرج الشخصى، كما هو الحال فى الضرر، و هو يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و غير ذلك من الخصوصيات. فلا دليل على نفى الحكم

ص: ٤٣٩

١-١) فوائد الأصول ٢: ٤٣٣

٢-٢) فى ص ٤٣٤

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٤٧٣، فوائد الأصول ٤: ١١٩

٤-٤) فى ص ٤٣٨

٥-٥) فى ص ٤٣٥

بالنسبة إلى شخصٍ لا حرج عليه، و سيجىء (١) تفصيل الكلام في ذلك عند التعرّض لقاعده نفي الضرر إن شاء الله تعالى.

و توهم عدم شمول أدله نفي الحرج لمثل المقام ممّا كان العسر في تحصيل الموافقه القطعيه لا في متعلق التكليف نفسه، بدعوى أنّها ناظره إلى أدله الأحكام الأوّليه الثابته بجعل الشارع، و مخصّصه لها بما إذا لم يكن متعلقها حرجياً، و ليست ناظره إلى الأحكام الثابته بحكم العقل، و المفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الاتيان بمتعلق التكليف الشرعى و إنّما الحرج في تحصيل الموافقه القطعيه الواجبه بحكم العقل، فالأدله المذكوره لا تدل على نفي وجوبها.

مدفوع بأن أدله نفي الحرج و إن كانت ناظره إلى الأحكام الشرعيه لا الأحكام العقليه، إلّا أنّها ناظره إلى مقام الامتثال، بمعنى أنّ كل حكم كان امتثاله حرجاً على المكلف فهو منفي في الشريعة، فإنّ جعل الحكم و إنشاءه إنّما هو فعل المولى، و لا يكون حرجاً على المكلف أبداً، و حينئذٍ فإن كان إحراز امتثال التكليف المعلوم بالاجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيّاً في الشريعة بمقتضى أدله نفي الحرج، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه.

الخامس: روايه الجبن (٢) المدعى ظهورها في عدم تنجيز العلم الاجمالي عند كون الشبهه غير محصوره. و فيه أولاً: أنّ الروايه ضعيفه من حيث السند،

ص: ٤٤٠

١-١) في ص ٦٢٠

٢-٢) و هي روايه أحمد بن أبي عبد الله البرقى عن أبيه عن محمّد بن سنان عن أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة؟ فقال (عليه السلام): أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين. . .» الوسائل ٢٥: ١١٩ / أبواب الأطحه المباحه ب ٦١ ح ٥



لمحيّد بن سنان على ما ذكر في محله (1)، فلا- تصلح للاستدلال بها. و ثانياً: أنّها غير تامّة من حيث الدلالة أيضاً، فإنّها غير متعرضة للمحصور أو غيره من الشبهه، بل ظاهرها أنّ العلم بوجود فرد محرّم دار أمره بين ما يكون في محل الابتلاء، و ما يكون خارجاً عنه لا- يوجب الاجتناب عمّا هو محل الابتلاء، و إلّا لزم حرمة ما في جميع الأرضين لوجود حرام واحد، فهي أجنبيه عن الشبهه غير المحصوره.

بقي في بحث الشبهه غير المحصوره أمران لا بدّ من التنبيه عليهما:

### **الأوّل: هل يجرى حكم الشك في أطراف الشبهه غير المحصوره أو يكون الشك كالعدم؟**

الأوّل: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهه غير المحصوره فهل يفرض العلم كعدمه، فيجرى حكم الشك في كل واحد من الأطراف، فيرجع إلى قاعده الاشتغال فيما إذا كان الشك في نفسه مورداً لها، أو يكون الشك في كل واحد من الأطراف أيضاً بمنزله العدم، فلا يرجع إلى قاعده الاشتغال أصلاً، لا من جهه العلم الاجمالي و لا من جهه الشك؟ فإذا علمنا إجمالاً- بوجود مائع مضاف مردد بين ألف إناء مثلاً، فعلى الاحتمال الأوّل لا يصحّ الوضوء باناء واحد، لاحتمال كونه مضافاً. و الشك في كونه ماءً مطلقاً كافٍ في الحكم بعدم صحّحه الوضوء به. و على الاحتمال الثاني صحّ الوضوء باناء واحد مع احتمال كونه مائعاً مضافاً. و لا يعنى بهذا الاحتمال بعد كون الشبهه غير محصوره.

و التحقيق أنّه يختلف الحال باختلاف المباني في الشبهه غير المحصوره، فبناءً على مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوماً لا يعنى به العقلاء، فالشك في مفروض المثال يكون بمنزله العدم، فلا

ص: ٤٤١

يعتنى باحتمال كون المتوضأ به مضافاً بعد كونه موهوماً على الفرض. و أما على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) من أن الملا-ك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفه القطعيه لعدم القدره عليها، و أن وجوب الموافقه القطعيه متفرع عليها، فالعلم بالتكليف المردد بين أطراف غير محصوره يكون كعدمه. و أمّا الشك في كل واحد من الأطراف فهو باقٍ على حاله، و هو بنفسه مورد لقاعده الاشتغال، إذ يعتبر في صحه الوضوء إحراز كون ما يتوضأ به ماء مطلقاً، فنفس احتمال كونه مضافاً كافٍ في الحكم بعدم صحه الوضوء به، و لو لم يكن علم إجمالي بوجود مائع مضاف، فلا بدّ حينئذ من تكرار الوضوء بمقدار يعلم معه وقوع الوضوء بماء مطلق.

### الثاني: شبهه الكثير في الكثير

الثاني: أنه بناءً على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهه غير المحصوره لو كانت أطراف الشبهه في نفسها كثيره، و كان المعلوم بالاجمال في البين أيضاً كثيراً، و قد يعبر عنها بشبهه الكثير في الكثير، كما لو فرض كون أطراف الشبهه ألفاً و المعلوم بينها مائه، فإنّ الأطراف في نفسها و إن كانت كثيره، إلّا أنّ نسبه المعلوم إليها هي نسبه الواحد إلى العشره، فهل يكون العلم الاجمالي في مثل ذلك الفرض منجزاً أم لا؟

و التحقيق هنا أيضاً أنه يختلف الحال باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهه غير المحصوره، فعلى مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ الملا-ك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتنى به العقلاء كان العلم الاجمالي في مفروض المثال منجزاً، لأنّ احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف من قبيل تردد الواحد في العشره، و مثله لا يعدّ موهوماً كما هو ظاهر. و أما على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفه القطعيه لعدم التمكن منها، و وجوب الموافقه القطعيه متفرّع

عليها، فلا بدّ من الالتزام بعدم التنجيز في المقام أيضاً، فإنّ المخالفه القطعيه لا تتحقق إلّا بارتكاب جميع الأطراف، و هو متعذر أو متعسر عادةً، فلا تجب الموافقه القطعيه أيضاً، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لا محاله.

### **التنبيه الثامن: الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي**

التنبيه الثامن

في انحلال العلم الاجمالي للاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف و عدمه.

و قبل التكلم في ذلك لا بدّ من بيان مقدّمه يتّضح بها محل البحث في هذا التنبيه فنقول: إنّ الكلام في انحلال العلم الاجمالي و عدمه للاضطرار إنّما هو فيما إذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالاجمال، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الخلين مثلاً مع الاضطرار إلى شرب أحدهما، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس إلّا الحرمة المرتفعه بالاضطرار، فيمكن القول بانحلال العلم الاجمالي في هذا الفرض، باعتبار أنّ التكليف في الطرف المضطر إليه مرتفع بالاضطرار، و في الطرف الآخر مشكوك فيه، فيرجع فيه إلى الأصل.

### **توقف انحلال العلم الاجمالي للاضطرار على رفعه جميع الآثار**

و أمّا إذا لم يكن الاضطرار رافعاً لجميع آثار المعلوم بالاجمال، بأن تكون له آثار يرتفع بعضها بالاضطرار دون بعض آخر، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين: الماء أو الحليب، مع الاضطرار إلى شرب الماء، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال تكليف و هو حرمة الشرب، و وضع و هو عدم صحّه الوضوء بالماء، و المرتفع بالاضطرار إنّما هو التكليف و حرمة الشرب فقط دون الوضع، فإنّ الاضطرار إلى شرب النجس [ لا ] يوجب جواز التوضي به كما هو ظاهر.

هذا فيما إذا كان الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين. و كذا الحال فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدها لا على التعيين، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد

الماءين مع الاضطراب إلى شرب أحدهما لا بعينه، فإنّ المرتفع بالاضطرار إنّما هو حرمة الشرب لا عدم صحّحه الوضوء به، ففي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي بالاضطرار بلا إشكال ولا خلاف، لبقاء أثر المعلوم بالاجمال في الطرف المضطر إليه بعد الاضطراب أيضاً، فإنّا نعلم إجمالاً - و لو بعد الاضطراب - أنّ هذا الماء لا يجوز التوضى به أو هذا الحليب لا يجوز شربه، وهذا العلم منجّز للتكليف لا محاله، فلا يجوز التوضى بالماء ولا شرب الحليب. وكذا الحال في مثال الاضطراب إلى أحد الأطراف لا على التعيين، فإنّا نعلم إجمالاً بعدم صحّحه الوضوء بهذا الماء أو بذلك الماء وإن جاز شرب أحدهما للاضطراب.

و بالجمله: رفع بعض الآثار لأجل الاضطراب ليس إلّا مثل انتفاء بعض الآثار من غير جهة الاضطراب و من غير ناحيه النجاسه، كما في الحليب فإنّه لا-يجوز التوضى به مع قطع النظر عن عروض النجاسه و كونه طرفاً للعلم الاجمالي، ففي مثال دوران الأمر بين نجاسه الماء و الحليب يكون أثر المعلوم بالاجمال قبل الاضطراب عدم جواز الشرب وحده في طرفٍ و هو الحليب، و عدم جواز الشرب و عدم صحّحه التوضى في الطرف الآخر و هو الماء، و بعد الاضطراب إلى شرب الماء ترتفع حرمة شربه فقط، و يبقى الحكم الوضعي و هو عدم صحّحه الوضوء به بحاله، فيكون المعلوم بالاجمال ذا أثر في الطرفين، فيكون العلم الاجمالي منجّزاً لا محاله، و لا يكون الاضطراب موجباً لانحلاله.

فتحصّل: أنّ الكلام في انحلال العلم الاجمالي للاضطراب و عدمه إنّما هو فيما إذا كان الاضطراب موجباً لرفع جميع الآثار، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الحليين أو أحد الخلين مثلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تحقيق الحال في انحلال العلم الاجمالي للاضطراب يستدعي التكلم في مقامين:

## المقام الأول: الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسه الماء أو الحليب مع الاضطرار إلى شرب الماء.

المقام الثاني: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا على التعيين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسه أحد المائين مع الاضطرار إلى شرب أحدهما لا بعينه.

أما المقام الأول: فهو يتصوّر بصور ثلاث:

### الصورة الأولى: حدوث الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به

الصورة الأولى: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف و بعد العلم به.

الصورة الثانية: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف و قبل العلم به، كما إذا كان أحد المائين نجساً في الواقع، و لكنّه لم يكن عالمًا به فاضطرّ إلى شرب أحدهما ثمّ علم بأنّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار.

الصورة الثالثة: أن يكون الاضطرار حادثاً قبل التكليف و قبل العلم به.

أمّا الصورة الأولى: فاختلقت كلماتهم فيها، فاختار شيخنا الأنصاري (١) (قدس سره) عدم انحلال العلم الاجمالي، بدعوى أنّ التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي قبل عروض الاضطرار و لا رافع له في الطرف غير المضطر إليه.

و ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) في متن الكفايه (٢) إلى الانحلال و عدم التنجيز، بدعوى أنّ تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوداً و بقاءً، و المنجز هو العلم الاجمالي بالتكليف، و بعد الاضطرار إلى أحد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف في الطرف الآخر بالوجدان، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعد زواله بالشك الساري، فإنّ التنجيز يسقط بزواله، فالعلم الاجمالي لا يكون أقوى في التنجيز من العلم التفصيلي.

ص: ٤٤٥

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٠

ثم نقض بفقدان بعض الأطراف باعتبار أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلّا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي هنا، كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي مع الاضطرار إلى بعض الأطراف. وهذا النقض وإن خصّه صاحب الكفايه بفقدان بعض الأطراف، إلّا أنّه جارٍ في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بعد العلم بالتكليف، بل يجرى في الامتثال و الاتيان ببعض الأطراف أيضاً، فأنّه لا يبقى علم بالتكليف في جميع هذه الصور.

و أجاب عنه: بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، لأنّ التكليف من أوّل حدوثه يكون مقيداً بعدم الاضطرار، بخلاف فقدان فأنّه ليس من حدوده، و إنّما يكون ارتفاع التكليف بفقدان بعض الأطراف من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. هذا ملخص ما ذكره في المتن.

و عدل عنه في الهامش فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين، كما هو محل كلامنا فعلاً، و التزم ببقاء التنجيز في الطرف غير المضطر إليه، بتقريب أنّ العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المردد بين المحدود و المطلق، باعتبار أنّ التكليف في أحد الطرفين محدود بعروض الاضطرار، و في الطرف الآخر مطلق، و يكون من قبيل تعلق العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين القصير و الطويل، و لا فرق في تنجيز التكليف بالعلم الاجمالي بين أن يكون الطرفان كلاهما قصيرين، أو كلاهما طويلين، أو يكون أحدهما قصيراً و الآخر طويلاً، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود دعاء قصير و لو كلمه واحده، و دعاء طويل، فإنّ العلم الاجمالي منجّز فيه بلا إشكال.

و المقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ الاضطرار حادث بعد التكليف و بعد العلم به على الفرض، فيكون التكليف في الطرف المضطر إليه قصيراً و منتهياً بعروض الاضطرار، و في الطرف الآخر طويلاً، و لا مانع من تنجيز التكليف المعلوم

بالاجمال في مثله. هذا ملخص ما ذكره في الهامش بتوضيح منّا.

و الصحيح ما ذكره في الهامش من بقاء التنجيز في الطرف غير المضطر إليه، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ التنجيز منوط بتعارض الأصول في أطراف العلم الاجمالي و تساقطها، و في المقام كذلك، فإنّ العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الطرف غير المضطر إليه في جميع الأزمان أو في الطرف المضطر إليه إلى حدوث الاضطرار موجود، و حيث إنّ التكليف المحتمل في أحد الطرفين على تقدير ثبوته إنّما هو في جميع الأزمان، و في الطرف الآخر على تقدير ثبوته إلى حدوث الاضطرار، فلا محاله يقع التعارض بين جريان الأصل في أحدهما بالنسبة إلى جميع الأزمان، و بين جريانه في الطرف الآخر بالنسبة إلى حدوث الاضطرار، و بعد تساقطهما كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف، فانتهاه التكليف في أحد الطرفين بانتهاه أمدّه لأجل الاضطرار لا يوجب جريان الأصل في الطرف الآخر.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) في المتن من أنّ التنجيز دائر مدار المنجز، و هو العلم حدوثاً و بقاءً إلى آخر ما تقدّم ذكره، فهو صحيح من حيث الكبرى، إذ لا إشكال في أنّ التنجيز دائر مدار العلم بالتكليف حدوثاً و بقاءً، و لكنّه غير تام من حيث الصغرى من أنّه لا يبقى علم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار، و ذلك لأنّ العلم الاجمالي بالتكليف باقٍ بحاله حتّى بعد حدوث الاضطرار، فإنّه يعلم إجمالاً و لو بعد الاضطرار بأنّ التكليف إمّا ثابت في هذا الطرف إلى آخر الأزمان، أو في الطرف الآخر إلى حدوث الاضطرار، فلا وجه لدعوى تبدّل العلم بالشك [فإنّه] إنّما يكون فيما إذا زال العلم بطرء الشك السارى، بلا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي، كما إذا علمنا تفصيلاً بنجاسه هذا الماء المعين، ثم زال العلم و طرأ الشك السارى في

ص: ٤٤٧

(١-١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤

نجاسته، و كذا إذا علمنا إجمالاً- بنجاسه الماءين ثم طرأ الشك السارى فى نجاسه أحدهما و احتملنا طهاره كليهما. و هذا بخلاف المقام، فإن العلم الاجمالى باقٍ بحاله، إنما المرتفع بالاضطرار هو المعلوم لا العلم به، فإن التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ثبوته فى الطرف المضطر إليه قد ارتفع بالاضطرار، و العلم المتعلق به إجمالاً باقٍ على حاله، كما هو الحال فى صورته خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أو فقدانه أو الاتيان به، فإن العلم الاجمالى باقٍ على حاله فى جميع هذه الصور، غاية الأمر أن المعلوم بالاجمال و هو التكليف محتمل الارتفاع، لأجل الخروج عن محل الابتلاء، أو لأجل فقدان أو لأجل الاتيان و الامتثال، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر لبقاء العلم الاجمالى و تنجز التكليف به. و لو لا ما ذكرناه من بقاء العلم الاجمالى فى جميع الصور المذكوره لتمّ النقص المذكور فى كلامه. و لا يجدى الجواب عنه بأن الاضطرار من حدود التكليف، دون فقدان و الخروج من محل الابتلاء و نحوهما، بل التكليف فى الأمثله المذكوره منتفٍ بانتفاء موضوعه، و ذلك لما ذكرناه فى الواجب المشروط (1) من أن فعلية الحكم تدور مدار وجود الموضوع بما له من القيود و الخصوصيات، فكما أن وجود نفس الموضوع دخيل فى الحكم، كذا كل واحد من القيود الماخوذه فيه دخيل فى الحكم، و بانتفاء كل واحد من القيود ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه، فلا فرق بين انتفاء ذات الموضوع كما فى فقدان أو الخروج عن محل الابتلاء، و بين انتفاء قيده و هو عدم الاضطرار كما فى محل الكلام. هذا كله حكم الصوره الأولى، و هى ما إذا كان الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به و مقابلها بتمام المقابله هى:

### الصورة الثانية: حدوث الاضطرار قبل التكليف و قبل العلم به

الصورة الأخيرة: و هى ما إذا كان الاضطرار فيه قبل التكليف و قبل العلم

ص: ٤٤٨

---

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ١٦٧، راجع أيضاً بحث الشرط المتأخر ص ١٣٣



به، كما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائين مثلاً، ثم علم بوقوع النجاسه في أحدهما بعد الاضطرار. و لا ينبغي الاشكال في عدم التنجيز في هذه الصورة، إذ لا- علم بالتكليف فيها، لاحتمال وقوع النجاسه في الطرف المضطر إليه، و حيث إنّ المفروض كون الاضطرار قبل وقوع النجاسه، فوقوعها في الطرف المضطر إليه لا- يوجب حدوث التكليف، و وقوعها في الطرف الآخر مجرد احتمال لا- مانع من الرجوع فيه إلى الأصل. و يلحق بهذه الصورة صورته تقارن الاضطرار و العلم بالتكليف فيجربى فيه الكلام السابق من عدم التنجيز بلا فرق بينهما.

### الصورة الثالثه: حدوث الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به

بقى الكلام فى الصورة المتوسطه: و هى أن يكون الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به كما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائين مثلاً، ثم علم بأن أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار، فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار، فيحكم بالتنجيز، أو على العلم الحادث بعد الاضطرار، فيحكم بعدمه لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض؟ الصحيح هو الثانى، لأن المانع من جريان الأصل هو العلم الاجمالى بالتكليف لا التكليف بواقعيته و لو لم يعلم به المكلف أصلاً، فهو حين الاضطرار إما قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى إجراء الأصل بل لا يمكن. و إما شك فيه فلا مانع من جريانه فى الطرفين، لعدم المعارضه، لعدم العلم بالتكليف على الفرض، و العلم الاجمالى الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له، لاحتمال وقوع النجاسه فى الطرف المضطر إليه، و لا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعاً له.

و بالجمله: التكليف فى الطرف المضطر إليه ممّا نقطع بعدمه، لأنّ الأمر دائر بين كون التكليف منفيّاً فيه من أوّل الأمر و بين سقوطه بالاضطرار. و أمّا الطرف الآخر، فالتكليف فيه و إن كان محتملاً، إلّا أنّه لا مانع فيه من الرجوع إلى الأصل، إذ لا معارض له، لأنّه لا يجرى فى الطرف المضطر إليه، لعدم الأثر

له للقطع بالحليه فيه كما تقدّم.

و ها هنا شبهه: و هي أنّ التكليف الواقعي و إن لم يكن مانعاً من جريان الأصل، إلّا أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوثه لا من حين العلم به، كما هو الحال في العلم التفصيلي فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذي اغتسلنا به للجنبه قبل أسبوع مثلاً كان نجساً، يجب ترتيب آثار نجاسه الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها، فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي أتينا بها مع هذا الغسل، و كذا سائر الآثار المترتبة شرعاً على نجاسه الماء المذكور.

ففي المقام أيضاً لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه، و حينئذٍ لِمَا كان حدوث التكليف قبل الاضطرار، فلا بدّ من اعتبار وجوده قبله و لو كان منكشفاً بعده، وعليه فبعد طروء الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار، لأنّه لو كان في الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطرار، و لو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محاله، فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعده الاشتغال على خلاف بيننا و بين المحقق النائيني (١) (قدس سره) و على كل تقدير لا مجال للرجوع إلى أصاله البراءة في الطرف غير المضطر إليه. و بالجملة: بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار و الشك في سقوطه له يحكم بوجود الاجتناب عن الطرف الآخر لأجل الاستصحاب أو لقاعده الاشتغال.

و الجواب عن هذه شبهه: أنّ المقام ليس مجرى للاستصحاب و لا لقاعده الاشتغال، فإنّ الاستصحاب أو القاعده إنّما يجريان فيما إذا كانت الأصول في أطراف العلم الاجمالي ساقطه بالمعارضه، كما في الشك في بقاء الحدث المردد

ص: ٤٥٠

بين الأصغر و الأ- كبر بعد الوضوء، فإنّ الأصل في كل منهما معارض بالأصل الجارى في الآخر، و بعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر. و هذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض كما في المقام، فإنّ التكليف في الطرف المضطر إليه معلوم الانتفاء بالوجدان، فلا- معنى لجريان الأصل فيه، و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا- مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، فليس لنا علم بالتكليف و شكّ في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال، كما في مثال الحدث المردد بين الأكبر و الأصغر، لأنّ التكليف في الطرف المضطر إليه منفي بالوجدان، و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث و منفي بالتعبد للأصل الجارى فيه بلا- معارض، و من هنا نقول بأنّ المرجح عند دوران الأمر بين الأقل و الأ- كثر الارتباطيين هي البراءة، فإنّه مع الاتيان بالأقل يشكّ في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال، و مع ذلك لا- يرجع إلى الاستصحاب و لا إلى قاعده الاشتغال، و ليس ذلك إلّا لأنّ منشأ الشكّ في بقاء التكليف احتمال تعلقه بالأ- كثر الذي يجرى فيه الأصل بلا- معارض، فالتكليف بالأقل ساقط بالامثال، و التكليف بالأ- كثر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، و منفي بالتعيّد للأصل الجارى فيه بلا- معارض، فلم يبق مجال للرجوع إلى الاستصحاب أو قاعده الاشتغال.

و ظهر ممّا ذكرناه - في حكم الاضطرار إلى المعين من الأطراف بأقسامه الثلاثة - حكم غير الاضطرار ممّا يرتفع معه الحكم، كفقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محل الابتلاء أو الاكراه إلى البعض المعين من الأطراف و نحوها، فإنّه يجرى فيها جميع ما ذكرناه في الاضطرار من الأقسام و الأحكام، فلا حاجة إلى اعاده.

### المقام الثاني: الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه

و أمّا المقام الثاني: و هو ما كان الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فاختار

صاحب الكفايه (قدس سره) (١)فيه عدم التنجيز، بدعوى أنّ الترخيص في بعض الأطراف لأجل الاضطرار لا يجامع التكليف الفعلى على كل تقدير، فليس في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره إلّا احتمال التكليف، و هو منفي بالأصل.

و اختار شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٢)التنجيز مطلقاً حتّى في صورته تقدّم الاضطرار على حدوث التكليف و على العلم به، و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٣)و هو الصحيح، لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بخصوص الحرام كى ترتفع حرمة به، و إنّما تعلّق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر إليه و أحدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر إليه ليس بحرام، و ما هو حرام ليس بمضطر إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال لأجل الاضطرار إلى الجامع، كما لو اضطرّ إلى شرب أحد المائين مع العلم التفصيلي بنجاسه أحدهما المعين، فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلاً لأجل الاضطرار إلى الجامع.

و المقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي من هذه الجهة، و هذا أعنى تعلّق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام و المقام السابق، فإنّ الاضطرار هناك كان متعلقاً بأحدهما المعين، و هو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار، بخلاف المقام فإنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق إلّا بالجامع، و الاضطرار إلى أحد الأمرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام كما تقدّم بيانه، غاية الأمر أنّ وجوب الموافقه

ص: ٤٥٢

١- ١) كفايه الأصول: ٣٦٠

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٢٢٥

٣- ٣) أجود التقريرات ٣: ٤٥٩، فوائد الأصول ٤: ٩٨

القطعيه ممّا لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار إلى الجامع، لأنّ الموافقه القطعيه إنّما تحصل بالاجتناب عنهما معاً و هو طرح لأدله الاضطرار، و يكون نظير الاجتناب عمّا اضطرّ إليه معيّناً، و تبقى حرمة المخالفه القطعيه بارتكابهما معاً على حالها، إذ لا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض.

و الذي تحصّل ممّا ذكرناه أمور ينبغي الاشارة إليها لتوضيح المقام:

الأول: أنّ الحرام المعلوم بالاجمال لم يطرأ ما يوجب ارتفاعه، لما عرفت من أنّ الاضطرار إنّما هو إلى الجامع لا إلى خصوص الحرام ليرتفع حكمه.

الثاني: أنّه لا يمكن الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصيه و مخالفه التكليف الواصل.

الثالث: أنّه لا بدّ من رفع اليد عن وجوب الموافقه القطعيه، لتوقف رفع الاضطرار على ارتكاب بعض الأطراف، فلا مناص من الترخيص في الارتكاب بمقدار يرتفع به الاضطرار.

الرابع: أنّه إن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحلال الواقعي، فالحرمة الواقعيه في الطرف الآخر باقيه بحالها، و لا وجه لرفع اليد عنها، فإنّ الحرام الواقعي لا يكون مضطراً إليه، و لا انطبق عليه ما اختاره المكلف لرفع اضطراره، و إن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحرام الواقعي، فالحرمة الواقعيه و إن لم ترتفع، لأنّ اختيار المكلف له لرفع اضطراره لا يكشف عن تعلق الاضطرار به، فلا- موجب لرفع حرّمته، إلّا أنّ الجهل به مستلزم للترخيص الظاهري في ارتكابه المستلزم لعدم العقاب عليه.

و نتيجة ما ذكرناه من الأمور: أنّ التكليف في المقام في مرتبه متوسطه بين الشبهه البدويه التي لم يتنجز الواقع فيها أصلاً، و بين العلم الاجمالي الذي لم يتعلّق

الاضطرار بشيء من أطرافه و كان الواقع فيه منجزاً على كل تقدير، فإنّ التكليف فى المقام منجز على تقدير عدم مصادفه ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام، و غير منجز على تقدير مصادفه ما يختاره المكلف مع الحرام، فإنّ الجهل به يسقط تنجزه، فصحّ أن نقول: إنّ التكليف فى المقام فى رتبه التوسط من التنجز، كما هو الحال فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فإنّ التكليف بالنسبه إلى الأقل منجز للعلم بوجوبه على كل تقدير، و بالنسبه إلى الأكثر غير منجز للشك فيه، فىكون مجزئ للبراءه، فصحّ أن نقول: إنّ للتكليف - على تقدير تعلّقه بالأكثر - توسطاً فى التنجز، بمعنى أنّه لو أتى بالأقل فغير منجز، أى ليس على ترك الأكثر حينئذ عقاب، لعدم العلم بوجوبه. و على تقدير ترك الأقل أيضاً فهو - أى التكليف المتعلق بالأكثر - منجز و يعاقب على تركه، حيث لا ينفك عن ترك الأقل.

و كذا الحال فى دوران الأمر بين الوجوب النفسى و الغيرى بعد العلم بأصل الوجوب، كما إذا علمنا بوجوب غسل الجنابه مثلاً، و شككنا فى أنّه واجب نفسى أو واجب غيرى و مقدّمه لواجب آخر كالصلاه مثلاً، فالتكليف بالصلاه على تقدير ثبوته واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء، فإنّ تركها لا ينفك عن تركه، فىعاقب على ترك الصلاه لا على ترك الوضوء، لكونه غيرياً فى الواقع على الفرض، و غير منجز على تقدير الاتيان بالوضوء للشك فى وجوبها، فىكون مجزئ للبراءه، فالتكليف المتعلق بالصلاه واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء، و غير منجز على تقدير الاتيان به، و هذا هو التوسط فى التنجز.

و اتّضح بما ذكرناه الفرق بين الاضطرار إلى المعين و بين المقام، فإنّ المضطر إليه المعين لو كان حراماً فى الواقع ترتفع حرمة واقعاً، و الاضطرار إليه يوجب الترخيص الواقعى فى ارتكابه، بخلاف المقام فإنّ الاضطرار إنّما تعلّق بالجامع

و هو لا- يوجب ارتفاع الحرمة عن الحرام الواقعي كما تقدّم. و ظهر فساد ما في الكفايه من أنّ الترخيص في بعض الأطراف لا يجمع العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فلا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره و هو منفي بالأصل، و ذلك لأنّ الترخيص في بعض الأطراف لو كان ترخيصاً واقعياً كما في الاضطرار إلى المعين، لكان الأمر كما ذكره (قدس سره) و ليس المقام كذلك، إذ المفروض عدم تعلق الاضطرار بالحرام الواقعي بل بالجامع، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباقه على ما يختاره المكلف لرفع اضطراره لجهله به، و هو لا يوجب إلّا الترخيص الظاهري، فالحكم الواقعي ثابت على كل تقدير، و معه لا يمكن الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، فأنه يوجب المخالفه القطعيه للتكليف الواصل.

### لو صادف ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي

ثمّ إنّ المحقق النائيني (قدس سره) (1) التزم في المقام بأنّه لو صادف ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي ترتفع الحرمة واقعاً، بدعوى أنّ الاضطرار و إن كان متعلقاً بالجامع إلّا أنّه باختياره الحرام الواقعي لرفع اضطراره من باب الاتفاق يصير الحرام مصداقاً للمضطر إليه، فترتفع حرمة واقعه، و مع ذلك التزم بعدم جريان البراءة في الطرف الآخر، بدعوى أنّ ارتفاع الحرمة إنّما يكون بعد اختياره الحرام لرفع اضطراره، و أمّا قبله فالحكم المعلوم بالاجمال فعلي و منجز. و قد مرّ (2) عند البحث عن الاضطرار إلى المعين أنّ الراجع للتكليف إن كان متأخراً عن التكليف و عن العلم الاجمالي به إنّما يقتصر في رفع التكليف بمورد تحقق الراجع، و أمّا غيره من الأطراف فالحكم فيه باقٍ على تنجزه. و عليه يكون المقام نظير الاضطرار إلى المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف و سقوط

ص: ٤٥٥

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٦٢ - ٤٦٥، فوائد الأصول ٤: ١٠٤ - ١٠٨

٢-٢) في ص ٤٤٥

الأصول في الأطراف للمعارضه. و نتیجه ذلك سقوط التكليف واقعاً على تقدير مصادفه ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي من باب الاتفاق، و عدم سقوطه على تقدير عدم المصادفه معه. و هذا هو التوسط في الفعل لا التوسط في التنجز على ما اخترناه.

و يرد عليه أولاً: أنّ اختيار المكلف الحرام الواقعي لرفع اضطراره لا يوجب ارتفاع حرمة واقعاً كما عرفت، و دعوى أنه بالاختيار يصير مصداقاً للمضطر إليه من باب الاتفاق غير مسموعه، لأنّ الاضطرار إلى الجامع لا ينقلب إلى الاضطرار إلى المعين باراده المكلف و اختياره، كما هو ظاهر.

و ثانياً: أنه على تقدير تسليم ارتفاع الحرمة واقعاً عما يختاره المكلف، كيف يعقل الحكم بحرمة إلى زمان اختيار المكلف له لرفع اضطراره، فإنّ تحريم الشيء إنما هو لأن يكون رادعاً للمكلف عن اختياره و ساداً لطريقه، فكيف يعقل أن يكون مغنياً به و مرتفعاً عند حصوله، فإنّ جعل الحرمة لشيء المرتفعه باختيار المكلف فعله لغو محض، فلا مناص من الالتزام بكون ما يختاره المكلف لرفع اضطراره محكوماً بالحليه من أول الأمر، و معه لا يبقى مجال لدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على كل تقدير، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، فيما كان الاضطرار إلى غير المعين سابقاً على العلم الاجمالي بالتكليف، كما هو الحال في الاضطرار إلى المعين. و بالجملة: أنّ الالتزام بسقوط التكليف واقعاً عما يختاره المكلف لرفع اضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجز في الطرف الآخر، فلا بدّ من الالتزام بعدم السقوط واقعاً كما اخترناه، أو بعدم التنجز في الطرف الآخر كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره).

### الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه

هذا كلمه في الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهه التحريميه. و منه يظهر الحال إلى الاضطرار في ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه،



و يجرى حكم الاضطرار في غيره ممّا هو رافع للتكليف من الاكراه و نحوه. و لا نعيد الكلام.

### التنبيه التاسع: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

التنبيه التاسع

لا ينبغي الشك في أنّه يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي أن يكون جميع أطرافه مقدوراً للمكلف، إذ لو كان بعضها غير مقدور له كان التكليف بالنسبة إليه ساقطاً يقيناً، لاعتبار قدره في التكليف، و يكون التكليف في الطرف الآخر مشكوك الحدوث فتجرى أصالة البراءة. و بعبارة أخرى: لو كان بعض الأطراف غير مقدور للمكلف يؤول الأمر إلى الشك في التكليف لا- الشك في المكلف به، فيكون المرجع أصالة البراءة لا أصالة الاحتياط، و هذا واضح.

و ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره) (1) شرطاً آخر لتنجيز العلم الاجمالي في خصوص الشبهه التحريميه، و هو أن يكون جميع الأطراف في محل الابتلاء، فالترم بعدم التنجيز فيما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء و إن كان مقدوراً له، لأنّه يعتبر في صحه النهي عن شيء و حسنه كونه في معرض الابتلاء بحيث يتعلّق بفعله إرادته المكلف عادةً، و إلّا كان النهي عنه لغواً مستهجناً صدوره عن الحكيم.

و بعبارة أخرى: الغرض من جعل التكليف التحريمي إحداث المانع للمكلف عن فعله، فلو فرض عدم كونه في معرض الابتلاء و عدم الداعي له إلى فعله، كان تركه مستنداً إلى عدم المقتضى، فاحداث المانع له لغو محض، وعليه فلو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء، كان التكليف بالنسبة إليه منتفياً

ص: ٤٥٧

يقيناً، و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه فيه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. فلو علم المكلف اجمالاً- بنجاسه إنائه أو إناء الملك مثلاً، كان إناء الملك خارجاً عن محل الابتلاء، إذ لا داعى له فى تحمل المشقه و توطئه الأسباب للتصرف فى إناء الملك و لو كان مقدوراً له بالارتباط إلى بعض غلمانه مثلاً، فالتكليف بالنسبه إليه منتفٍ يقيناً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى إنائه.

و وسّع الأمر صاحب الكفايه (قدس سره) فى هامش الرسائل (1)، و ذكر أنّ الملاك المذكور موجود فى الشبهه الوجوبيه أيضاً، فلا- يكون العلم الاجمالي فيها أيضاً منجزاً إلّا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبى و البعث نحو شىء أيضاً لا يصحّ إلّا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشىء ممّا يفعله المكلف بطبعه و لا داعى له إلى تركه، كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغواً محضاً، و عليه فلو كان بعض أطراف العلم الاجمالي فى الشبهه الوجوبيه خارجاً عن محل الابتلاء، بمعنى أنّ المكلف لا يتلى بتركه عادةً و يأتى به بطبعه، كان التكليف بالنسبه إليه منتفياً يقيناً، و فى الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فيكون المرجع هو الأصل الجارى بلا معارض.

و أورد عليه المحقق النائينى (قدس سره) (2) بأنّ متعلّق التكليف الوجوبى هو الفعل، و هو مستند إلى الاراده و الاختيار حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادةً بدون أمر من المولى، فصحّ تعلّق التكليف به و لا يكون مستهجناً، بخلاف

ص: ٤٥٨

١- ١] الظاهر أنّه من سهو القلم و الصحيح هامش الكفايه: ٣٦١ [

٢- ٢) أجد التقريرات ٣: ٤٣١ و ٤٣٢

متعلق التكليف التحريمى فانه الترك و هو عدمى لا يحتاج إلى العله الوجوبيه، بل يكفيه عدم إرادته الفعل و هو أيضاً عدمى، فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادةً لأجل عدم الداعى للمكلف إلى الفعل، كان النهى عنه لغواً مستهجنًا.

و التحقيق أن يقال: إنه لو بنينا على أن التكليف بما هو حاصل عادةً و إن كان مقدوراً فعله و تركه يكون لغواً، فلا فرق بين التكليف الوجوبى و التحريمى، فانه كما يقال إن النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العاده لغو مستهجن، كذلك يقال إن البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغو مستهجن، فيعتبر حيثئذ فى تنجيز العلم الاجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء عادةً فى المقامين، كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره).

و إن بنينا على أن التكليف بما هو حاصل عادةً لا يكون لغواً، و لا يشترط فى صحه التكليف أزيد من قدره، فلا فرق أيضاً بين التكليفين، و لا يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالي عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء فى المقامين.

و هذا هو الصحيح، إذ ليس الغرض من الأوامر و النواهي الشرعيه مجرد تحقق الفعل و الترك خارجاً، كما فى الأوامر و النواهي العرفيه، فانّ غرضهم من الأمر بشىء ليس إلّا تحقق الفعل خارجاً، كما أن غرضهم من النهى عن شىء لا يكون إلّا انتفاء هذا الشىء خارجاً، و حيثئذ كان الأمر بشىء حاصل بنفسه عادةً لغواً و طلباً للحاصل لا محاله، و كذا النهى عن شىء متروك بنفسه لغو مستهجن بشهاده الوجدان. و هذا بخلاف الأوامر و النواهي الشرعيه، فانّ الغرض منها ليس مجرد تحقق الفعل و الترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل استناداً إلى أمر المولى، و كون الترك مستنداً إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفسانى،

كما أُشير إليه بقوله تعالى: «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» (١) ولا فرق في هذه الجبهة بين التعبدى و التوصلى، لما ذكرناه في مبحث التعبدى و التوصلى (٢) من أنّ الغرض من الأمر و النهى فى كليهما هو الاستناد فى الأفعال و التروك إلى أمر المولى و نهيه، بحيث يكون العبد متحركاً تكويناً بتحريكه التشريعى، و ساكناً كذلك بتوقيفه التشريعى، ليحصل لهم بذلك الترقى و الكمال النفسانى. إنّما الفرق بينهما فى أنّ الملاك - أى المصلحة فى متعلق الأمر و المفسده فى متعلق النهى - لو توقف حصوله على قصد القربه فهو تعبدى و إلّا فهو توصلى، و مع كون الغرض من التكليف الشرعى هو الفعل المستند إلى أمر المولى و التروك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل و التروك، لا قبح فى الأمر بشىء حاصل عادةً بنفسه، و لا فى النهى عن شىء متروك بنفسه، إذ ليس الغرض مجرد الفعل و التروك حتى يكون الأمر و النهى لغواً و طلباً للحاصل.

و يشهد بذلك: وقوع الأمر فى الشريعة المقدّسه بأشياء تكون حاصله بنفسها عادة كحفظ النفس و الانفاق على الأولاد و الزوجه. و كذا وقوع النهى عن أشياء متروكه بنفسها، كالزنا بالأمهات و أكل القاذورات و نحو ذلك ممّا هو كثير جداً.

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن معرض الابتلاء، لا فى الشبهه الوجوبيه و لا فى الشبهه

ص: ٤٦٠

١- (١) البينه ٩٨: ٥

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٥٥١

التحريميه، بل المعتبر كون جميع الأطراف مقدوراً للمكلف على ما تقدّم بيانه. ولا يخفى أنّ الغالب في الأمثله التي ذكروها لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كونها أمثله لخروج بعض الأطراف عن القدره، فراجع رسائل الشيخ (قدس سره) (١).

ثم إنّ الداعى النفسانى إلى الفعل أو الترك لا ينافى قصد القربه المعتبر في صحّه العبادات، و في تحقق الامتثال في غيرها بنحو الاطلاق، بل قد يجتمعان، بيان ذلك: أنّه تارةً يكون الداعى للمكلف إلى الفعل أو الترك هو أمر المولى أو نهيه، و يكون الداعى النفسانى تابعاً و مندكاً فيه. و لا إشكال في صحّه العباده و حصول الامتثال في هذه الصوره.

و أخرى: يكون عكس ذلك، بأن يكون الداعى إلى الفعل أو الترك ميله النفسانى، و تكون داعويه أمر المولى أو نهيه مندكاً فيه. و لا إشكال في عدم صحّه العباده و عدم حصول الامتثال في هذه الصوره، فإنّ الفعل أو الترك لم يستند في الحقيقه إلى أمر المولى و نهيه، كما هو ظاهر.

و ثالثه: يكون قصد القربه و الداعى النفسانى كلاهما داعياً إلى الفعل أو الترك. و هذه الصوره تتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون كل منهما دخليلاً في تحقق الفعل أو الترك، بأن يكون كل واحد منهما جزءاً للسبب. و لا ينبغي الاشكال في عدم صحّه العباده و عدم حصول الامتثال بعد عدم كون أمر المولى أو نهيه كافياً و مؤثراً في تحقق الفعل أو الترك، و لذا ورد في الحديث حكاية عنه تعالى: «أنا خير شريك من عمل لى و لغيرى جعلته لغيرى» (٢).

الثانى: أن يكون كل واحد منهما سبباً تاماً في عالم الاقتضاء، بمعنى أن

ص: ٤٦١

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٠ - ٤٢٢

٢-٢) الوسائل ١: ٧٢ / أبواب مقدّمه العبادات ب ١٢ ح ٧ (باختلاف يسير)

يكون كل واحد منهما كافياً في تحقق الفعل أو الترك مع عدم الآخر، وإن كان صدور الفعل خارجاً مستنداً إليهما فعلاً، لاستحاله صدور الواحد من السببين المستقلين في التأثير. و الأقوى فيه أيضاً هو الحكم بصحة العباد، و حصول الامتثال، لصحة استناد الفعل إلى أمر المولى بعد كونه سبباً تاماً في التأثير.

بقى الكلام في مسألتين:

### المسألة الأولى: الشك في اشتراط التكليف بدخول الأطراف في محل الابتلاء

المسألة الأولى: أنه إذا شككنا في أنّ الدخول في محل الابتلاء معتبر في صحة التكليف أم لا، أو شككنا في كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه و عدم تعين حدّه، بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فهل يرجع إلى إطلاقات أدله التكليف ويحكم بالتنجيز في الطرف المبتلى به، أو إلى أصالة البراءة؟

ذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره) (١) و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) إلى الأول، بدعوى أنّ الاطلاق هو المرجع ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان الأصل، فإن مقتضى الاطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الأصل في أطرافه.

و ذهب صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) إلى الثاني، بدعوى أنّ التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات إنما يصح فيما إذا أمكن الاطلاق بحسب مقام الثبوت، ليستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت، و مع الشك في إمكان الاطلاق ثبوتاً لا أثر للاطلاق إثباتاً. و المقام من هذا القبيل، فإنه بعد

ص: ٤٤٢

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٢

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٤٣٥، فرائد الأصول ٤: ٥٧ و ٥٨

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٦١

الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف عقلاً، كان الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم شكّاً في إمكان الاطلاق بالنسبه إليه، و مع الشك في الامكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع إلى الاطلاق في مقام الاثبات. و كذا الحال عند الشك في أصل اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف، فإنّه أيضاً شك في الامكان ثبوتاً، فلا يمكن الرجوع إلى الاطلاق إثباتاً.

و التحقيق صحّه ما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) لما ذكرناه (1) في أوائل بحث حجّيه الظن من أنّ بناء العقلاء على حجّيه الظواهر ما لم تثبت القرينه العقلية أو النقلية على إرادته خلافها. و مجرد احتمال الاستحالة لا يعدّ قرينه على ذلك، فإنّه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى لاحتمال استحاله التكليف لا يعدّ معذوراً عند العقلاء، فإذا أمر المولى باتباع خبر العادل و ترتيب الأثر عليه، و احتملنا استحاله حجّيته، لاستلزامه تحليل الحرام و تحريم الحلال أو الالقاء في المفسده و تفويت المصلحه، أو غير ذلك ممّا ذكره في استحاله العمل بالظن، لا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفه ظاهر كلام المولى. و المقام من هذا القبيل بعينه، فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محل الابتلاء مفهوماً، أو الشك في اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف، فإنّ الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفاً تعبيرياً.

#### المسأله الثانيه: الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه

المسأله الثانيه: أنّه إذا شككنا في خروج بعض أطراف العلم الاجمالي عن تحت قدره أو خروجه عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه، بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجيز العلم الاجمالي، فهل يرجع في غيره من

ص: ٤٦٣

الظاهر هو الأول لما ذكرناه في مباحث الألفاظ (1) من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقيه، ولا سيما في موارد التخصيصات اللبيه التي هي من قبيل القرائن المتصله الموجه لعدم انعقاد الظهور من أول الأمر إلّا في الأفراد الباقيه. و المقام كذلك، فان إطلاقات الأدله الأوليه الداله على التكليف ليس لها ظهور في أول الأمر إلّا في المقذور من جهه القرينه القطعيه العقلية. و كذا ليس لها ظهور إلّا في موارد الابتلاء بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّه التكليف، و حيث إنّه لا يمكن الرجوع في الطرف المشكوك في كونه تحت القدره أو في كونه المبتلى به إلى الاطلاقات، لما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهه المصدقيه، لا يمكن الرجوع فيه إلى أدله البراءة أيضاً، لأن كل مورد لا يكون قابلاً لوضع التكليف فيه لا- يكون قابلاً- للرفع أيضاً، فإذا احتملنا عدم القدره أو عدم الابتلاء في بعض الأطراف لا يمكننا الرجوع إلى أدله البراءة، لكون الشبهه مصدقيه، و حينئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، و هو الطرف المحرز كونه تحت القدره و محلاً للابتلاء، لعدم المعارضه بين الأصل في الطرفين.

و على ما ذكرناه من الرجوع إلى البراءة في الطرف المقذور عند الشك في خروج بعض الأطراف عن تحت القدره تقل الثمره بيننا و بين القائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجز العلم الاجمالي، فإنّ غالب الموارد التي ذكرها للخروج عن محل الابتلاء تكون من موارد الشك في القدره، فلا يكون العلم



الاجمالي منجزاً للشك في القدره على ما ذكرناه، أو للخروج عن محل الابتلاء على ما ذكره القائل، باعتبار الدخول في محل الابتلاء. و تنحصر الثمره بيننا فيما إذا كان جميع الأطراف مقدوراً يقيناً، و كان بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، فأننا نقول فيه بالتنجيز و القائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء يقول بعدمه.

### جريان البراءه عند الشك في القدره

بقي في المقام إشكال: و هو أنه كيف تجرى البراءه في المقام مع أنّ الشك في التكليف فيه ناشئ من الشك في القدره، و من الواضح المتسالم عليه أنّ الشك في القدره لا- يكون مورداً للبراءه، بل يجب الفحص ليتحقق الامتثال، أو يحرز عجزه ليكون معذوراً، فإذا شكّ المكلف في قدرته على حفر الأرض لدفن ميّت، فهل يجوز تركه للشك في القدره و احتمال العجز. و كذا إذا شكّ الجنب في أنّ باب الحمام مثلاً مفتوح حتى يكون قادراً على الغسل أو لا، فهل يجوز له الرجوع إلى البراءه عن وجوب الغسل و ترك الفحص، و المقام من هذا القبيل.

و الجواب: أنه لا- يجوز الرجوع إلى البراءه عند الشك في القدره فيما إذا علم فوات غرض المولى بالرجوع إلى البراءه كما في المثال، و قد ذكرنا في بحث الإجزاء أنّ العلم بالغرض بمنزله العلم بالتكليف (1)، فبعد العلم بالغرض و جب الفحص بحكم العقل حتى لا- يكون فوت غرض المولى مستنداً إلى تقصيره. و بعد الفحص إن انكشف تمكنه من الامتثال فيمتثل، و إلّا كان فوت غرض المولى مستنداً إلى عجزه فيكون معذوراً، بخلاف ما إذا لم يعلم ذلك كما في المقام، إذ لم يحرز وجود غرض المولى في الطرف المقذور أو الطرف المبتلى به، فلا- يكون في الرجوع إلى البراءه إلّا احتمال فوات غرض المولى، و هو ليس بمانع لوجوده في جميع موارد الرجوع إلى البراءه، حتى الشبهات البدويه.

ص: ٤٦٥

و بعبارة أخرى: الفرق بين المثال و المقام أنّ الغرض فى المثال معلوم و القدره مشكوك فيها، و فى المقام الغرض مشكوك فيه و القدره معلومه فكم فرق بينهما.

### التنبیه العاشر: اشتراط تنجيز العلم الاجمالى بترتب أثر على كل واحد من الأطراف

#### التنبیه العاشر

يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالى أن يكون لكل واحد من الأصليين فى الطرفين أثر عملى فعلى، فلو لم يكن للأصل فى أحد الطرفين أثر فعلى لا- يجرى فيه الأصل لعدم ترتب أثر عليه. و حينئذ لا مانع من جريان الأصل فى الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ تنجيزه متوقف على تساقط الأصول فى أطرافه، فلو علم المكلف بنجاسه أحد ثوبين، و علم بكون أحدهما المعين مغصوباً، لا- مانع من الرجوع إلى قاعده الطهاره فى غير المغصوب، لعدم جريانها فى المغصوب حتى تسقط بالمعارضه، إذ لا أثر عملى لجريانها فيه بعد العلم بحرمه استعماله على تقديرى الطهاره و النجاسه، فتجرى القاعده فى الطرف الآخر بلا معارض. و لا يكون العلم الاجمالى بنجاسه أحدهما منجزاً.

و إن شئت قلت: إنه كما يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالى القدره العقلية فى جميع الأطراف، كذلك تعتبر القدره الشرعيه فيها، فإنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلو خرج بعض الأطراف عن تحت قدرته شرعاً - كما فى المثال المذكور - لا- يكون العلم الاجمالى منجزاً، لجريان الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض.

ص: ٤٦٦

قد عرفت أنّ تنجيز العلم الاجمالى فيما إذا كانت الأصول الجارية فى أطرافه عرضيه، بمعنى كون جميعها فى مرتبه واحده، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد المائين مثلاً وقد تقدّم (١) تفصيل الكلام فى مثل ذلك. و أمّا إذا كانت الأصول طويله، بأن يكون الأصل الجارى فى بعض الأطراف فى مرتبه لاحقه عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما لو علم بوقوع نجاسه فى الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما، فأنّه لو جرت أصاله الطهاره فى الماء لا تصل النوبه إلى جريانها فى التراب، إذ لا أثر له، لعدم جواز التيمم مع وجود الماء الطاهر، فهل يكون مثل هذا العلم منجزاً و تتساقط الأصول فى أطرافه، أو يجرى الأصل فى الماء لتقدّم رتبته على الأصل الجارى فى التراب، و لا يكون الأصل الجارى فى التراب معارضاً للأصل الجارى فى الماء، لعدم كونه فى رتبته، فتجرى أصاله الطهاره فى الماء بلا معارض؟ و على تقدير التساقط فهل يحكم بكون المكلف فاقداً للطهورين، أو بوجوب الجمع بين الوضوء و التيمم عليه تحصيلاً للطهاره اليقينيّه؟ وجوه.

و التحقيق أن يقال: إنّ التراب المحتمل نجاسته تارة لا يكون لطهارته أثر شرعى فى عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء، و كان الأثر الشرعى لطهارته جواز التيمم فقط الذى ليس فى مرتبه طهاره الماء، كما إذا كان التراب مال الغير و لم يأذن فى السجده عليه، أو كان المكلف غير مكلف بالسجده و كان تكليفه الايماء مثلاً. و أخرى يكون لطهارته أثر آخر غير جواز التيمم، و كان

ذلك الأثر في عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء، كجواز السجده عليه.

أمّا الصورة الأولى: فلا ينبغي الاشكال في جريان أصاله الطهاره في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في التراب لعدم ترتب أثر عليه. وقد ذكرنا (1) أنّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، و هو مفقود في المقام، إذ النجاسه على تقدير وقوعها في التراب لا يترتب عليها عدم جواز التيمم، بل عدم جوازه حينئذ إنّما هو من جهه التمكّن من الماء الطاهر لا من جهه نجاسه التراب. و إن شئت قلت: إنّ النجاسه المعلومه بالاجمال لا يترتب عليها عدم جواز التيمم أصلاً، لأنّها إن كانت واقعه في الماء فهى مقتضيه لجواز التيمم لا لعدم جوازه، و إن كانت واقعه في التراب فعدم جواز التيمم مستند إلى وجود الماء الطاهر لا- إلى نجاسه التراب، وعليه فلا- تجرى أصاله الطهاره في التراب، و تجرى في الماء بلا- معارض. و بجريانها يرتفع موضوع جواز التيمم و هو عدم التمكّن من الماء الطاهر.

أمّا الصورة الثانيه: فجريان أصاله الطهاره في الماء المترتب عليه جواز الوضوء به يعارض بجريانها في التراب المترتب عليه جواز السجده عليه، و بعد التسايط يكون العلم الاجمالي منجزاً، و حينئذٍ لا- وجه لادراج المكلف في فاقد الطهورين بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و التيمم تحصيلاً للطهاره اليقنيه. و ما يتصوّر كونه مانعاً عنهما أمران: أحدهما: حرمة التوضى بالماء المتنجس لكونه تشريعاً، و كذلك التيمم بالتراب المتنجس. ثانيهما: احتمال نجاسه بدنه بملاقاه الماء المحتمل كونه نجساً. أمّا الأول: فمدفوع بأنّ المكلف يحتاط و يأتي بهما رجاءً فلا تشريع هناك. و أمّا الثاني: فمدفوع بأنّ مجرد الاحتمال ممّا لا بأس

ص: ٤٤٨

به بعد كونه مورداً لأصالة الطهاره. و سيجيء (1) أن الحكم فى ملاقى الشبهه المحصوره هو الطهاره.

فتحصّل: أنّ المتعّين هو الجمع بين الوضوء و التيمم تحصيلاً للطهاره اليقينيّه. و بعباره أُخرى: هناك علمان إجماليان أحدهما العلم الاجمالي بنجاسه الماء أو التراب، و الثانى العلم الاجمالي بوجوب الوضوء أو التيمم. و مقتضى العلم الأوّل ليس حرمه الوضوء و التيمم ذاتاً، بل عدم الاجتزاء بكل واحد منهما فى مقام الامتثال. و مقتضى العلم الثانى هو الجمع بينهما تحصيلاً لليقين بالطهاره، و لا منافاه بينهما. نعم، يجب تقديم التيمم على الوضوء، لأنّه مع تقديم الوضوء على التيمم يعلم تفصيلاً بفساد التيمم إمّا من جهه نجاسه التراب على تقدير كون الماء طاهراً، و إمّا من جهه نجاسه محل التيمم على تقدير كون الماء نجساً، بناءً على ما هو المعروف المشهور من اشتراط طهاره المحل فى التيمم، و إن لم نجد دليلاً عليه إلى الآن.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن للمعلوم بالاجمال أثر تكليفي، كما فى العلم الاجمالي بنجاسه الماء أو التراب، فإنّ المترتب على المعلوم بالاجمال هو الحكم الوضعى فقط، و هو عدم صحّه الوضوء أو التيمم. و أمّا إذا كان المترتب على المعلوم بالاجمال حكماً تكليفيّاً أيضاً، كما إذا علمنا إجمالاً بغصبيه الماء أو التراب، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس الوضع فقط و هو عدم صحّه الوضوء و التيمم، بل له أثر تكليفي أيضاً و هو حرمه التصرف و الاستعمال، فحينئذ يكون المقام من موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأننا نعلم بحرمه التصرف فى أحدهما

ص: ٤٤٩

(١-١) فى التنبيه اللّاحق

و بوجوب استعمال أحدهما، و لا- يمكن تحصيل الموافقه القطعيه إلّما مع المخالفه القطعيه، إذ فى صوره الجمع بين الوضوء و التيمم نقطع بالموافقه من ناحيه الوجوب و نقطع بالمخالفه من ناحيه الحرمة. و فى صوره تركهما معاً نقطع بالموافقه من جهه الحرمة، و نقطع بالمخالفه من جهه الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه لاقترانها بالمخالفه القطعيه، فلا مناص من الاجتزاء بالموافقه الاحتماليه و الاكتفاء بأحدهما، فإنّه ليس فيه إلّا احتمال المخالفه و لا بأس به بعد عدم إمكان الزائد منه. و لا- ترجيح للوضوء على التيمم، لأنّ الأصل الجارى فى التراب ليس هنا متأخراً عن الأصل الجارى فى الماء، لعدم انحصار أثر غصبيه التراب فى عدم جواز التيمم به. بل يترتب عليها عدم جواز التصرف فيه مطلقاً كما تقدّم. و ليس المقام من باب التراحم فإنّه تابع لوجود الملاكين فى الطرفين، بخلاف المقام كما لا يخفى.

و مما ذكرناه ظهر حكم صورته ثالثه، و هى العلم الاجمالي بنجاسه أحدهما أو غصبيه الآخر، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه الماء أو غصبيه التراب، فيجرى الكلام السابق من تساقط الأصول و تنجيز العلم الاجمالي، و دوران الأمر بين المحذورين و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، إلّما أنّه يجب الوضوء فى الفرض المذكور، و لا يجوز التيمم بحكم العقل، إذ فى الوضوء احتمال الموافقه مع عدم احتمال الحرمة و عدم احتمال العقاب أصلاً، بخلاف التيمم، فإنّ فيه احتمال الموافقه مع احتمال الحرمة من جهه احتمال الغصبيه، فتعيّن الوضوء بحكم العقل. و لو انعكس الأمر انعكس الحكم، أى لو علمنا إجمالاً بأنّ الماء غصب أو التراب نجس، تعيّن عليه التيمم بحكم العقل لعين ما ذكرناه.

فی حکم ملاقی بعض أطراف الشبهه المحصوره. و قبل التکلم فیہ لا بد من بیان امرین:

الأول: أن الكلام إنما هو فيما إذا كانت الملاقاه مختصه ببعض الأطراف، إذ لو فرضنا أن شيئاً واحداً لاقى جميع الأطراف فهو معلوم النجاسه تفصيلاً و خارج عن محل الكلام. و كذا لو فرضنا شيئين لاقى أحدهما طرفاً من العلم الاجمالي و الآخر لاقى الطرف الآخر، فلا- إشكال في وجوب الاجتناب عن كلا- الملاقين، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، لتوليد علم إجمالي آخر بنجاسه أحد الملاقين زائداً على العلم الاجمالي الأول المتعلق بنفس الطرفين، فهذا الفرض أيضاً خارج عن محل الكلام.

الثاني: أن تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تساقط الأصول كما تقدم مراراً (1)، و التساقط إنما يكون مع العلم بالتكليف الفعلي، سواء كان العلم متعلقاً بالتكليف الفعلي ابتداءً، كما في الشبهات الحكميه كما إذا علم بوجوب صلاه الجمعه أو الظهر يوم الجمعه، أو كان متعلقاً بالموضوع التام للحكم كما في الشبهات الموضوعيه كما إذا علم بخمريه أحد المائعين مثلاً. و أمّا إذا لم يعلم إلّا الموضوع الناقص أي جزء الموضوع، فلا- مانع من جريان الأصل و الحكم بعدم تحقق الموضوع التام، كما إذا علم بكون أحد الجسدين ميت إنسان، و الآخر جسد حيوان مذكي مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم الاجمالي و إن كان يقتضى

ص: ٤٧١

وجوب الاجتناب عن أكل لحم كل من الجسدين، إلّا أنّه إذا مسّ شخص أحدهما لا يحكم عليه بوجوب الغسل، لأنّ المعلوم بالاجمال و هو بدن ميّت الانسان جزء للموضوع للحكم بوجوب الغسل، و تمامه مس بدن ميّت الانسان و هو مشكوك التحقق و الأصل عدمه.

و الوجه في ذلك: أنّ العلم الاجمالي إذا تعلّق بثبوت التكليف الفعلي فالشك في كل واحد من الأطراف إنّما يكون شكاً في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، و معه لا يمكن الرجوع إلى الأصل النافي في جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية و مخالفته التكليف الواصل، و لا في بعضها لبطلان الترجيح بلا مرجح على ما تقدّم بيانه مفصّلاً (1). و أمّا إن كان الشك في تماميه الموضوع، كما في المثال الذي ذكرناه، فمرجهه إلى الشك في أصل التكليف، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه. و ما ذكرناه من تساقط الأصول فيما إذا كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع، و عدم المانع من الرجوع إلى الأصل فيما إذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع، واضح لا إشكال فيه من حيث الكبرى.

إلّا أنّه وقع الاشكال و الخلاف في بعض الموارد من حيث الصغرى، فقد يدعى أنّه من موارد العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي، للعلم بتمام الموضوع فيحكم بالتنجيز. و قد يقال: إنّ من موارد العلم بجزء الموضوع لا-تمامه، فيكون التكليف مشكوكاً فيه فيرجع إلى الأصل. و من ذلك ما إذا علم إجمالاً بغصبيه إحدى الشجرتين ثمّ حصلت لإحداهما ثمره دون الأخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمره تكليفاً و بعدم ضمانها وضعاً باعتبار أنّ الموجب لحرمة الثمره كونها نماء المغصوب و هو مشكوك فيه و الأصل عدمه، كما أنّ

ص: ٤٧٢



موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير و هو أيضاً مشكوك فيه و الأصل عدمه. فالعلم الاجمالي بغصبيه إحدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف، و لا الضمان بالنسبة إلى الثمره لإحداهما، للشك في تحقق الموضوع و الأصل عدمه. نعم، يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف في نفس الشجرتين و ضمان المغصوب منهما بوضع اليد عليه.

و قد يقال: بتنجز العلم الاجمالي المذكور كلا الحكمين التكليفي و الوضعي بالنسبة إلى الثمره أيضاً. و اختاره المحقق النائيني (قدس سره) (1) بدعوى أنّ وضع اليد على العين المغصوبه موجب لضمانها و ضمان منافعها إلى الأبد، لأنه بأخذ العين يتحقق أخذ المنافع، أو أخذ العين مستتبع لأخذ المنافع، و من ثم جاز للمالك الرجوع إلى الغاصب الأول في المنافع المتجدده الحاصله بعد خروج العين عن يده و دخولها تحت الأيدى المتأخره، فالعلم بغصبيه إحدى الشجرتين كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبه كذلك يترتب عليه ضمان منافعها المتجدده. هذا من حيث الحكم الوضعي، و أمّا الحكم التكليفي أي حرمة التصرف في الثمره، فهو و إن كان منتفياً بانتفاء موضوعه و هو الثمره في الزمان الأول، إلّا أنّ ملاكته قد تمّ بغصب العين الموجب لضمانها و ضمان منافعها الموجوده بالفعل و المتجدده بعد ذلك، و هو كون اليد عاديّه بالنسبة إلى العين و منافعها الموجوده و غير الموجوده، فتترتب حرمة التصرف في الثمره بعد وجودها لا محاله.

و التحقيق عدم تماميه ما ذكره من الوجه للحكم الوضعي و لا- ما ذكره للحكم التكليفي. أمّا ما ذكره للحكم الوضعي، فلأنّ الحكم بضمان منافع العين المغصوبه مسلّم من حيث الكبرى كما ذكره، إلّا أنّه لا يترتب الحكم على الكبرى الكلّيه

ص: ٤٧٣

إلّا بعد إحراز الصغرى خارجاً، و تحققها مشكوك فيه، إذ لم يحرز كون الثمره من منافع العين المغصوبه، لاحتمال كونها من منافع العين المملوكه، فيجرى استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبه، و لا يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكه، لما ذكرناه سابقاً (١) من أنه لا- مانع من جريان الاستصحابين إذا لم يستلزم مخالفه عمليه، و لو نوقش في الاستصحاب المذكور لأجل المعارضه فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه من الضمان.

و أما الحكم التكليفي فتجرى البراءه عنه أيضاً، لعدم العلم بتحقيق موضوعه و هو التصرف في مال الغير، لعدم إحراز كون الثمره مال الغير. و لا تتحقق حرمة التصرف إلّا بعد إحراز كون التصرف تصرفاً في مال الغير، و هو مشكوك فيه فيرجع إلى الأصل.

و أمّا ما يظهر من كلام شيخنا الأنصاري (قدس سره) (٢) في موارد متعدده من عدم جريان البراءه في الأموال تمسكاً بقوله (عليه السلام): «لا يحل مال إلّا من حيث أحله الله» (٣)، ففيه أولاً: أنّ الروايه مرسله لا يصح الاعتماد عليها، بل لم نجد لها إلى الآن في الجوامع المعتمده. و ثانياً: أنّ الشك في الحرمة من أسباب الحلّيه شرعاً لأدله البراءه، فبالتعبد الشرعي يثبت كون النماء ممّا أحله الله تعالى. و ثالثاً: أنّ منشأ الشك في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير، و الاستصحاب يقتضى عدمه بناءً على جريانه في الأعدام الأزليه، كما هو

ص: ٤٧٤

١-١) في ص ٤٠٦، ٤١٠

٢-٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٩

٣-٣) الوسائل ٩: ٥٣٨ / أبواب الأنفال ب ٣ ح ٢ (باختلاف يسير). و لا يخفى أنّ الروايه مرويه في الجوامع المعتمده كما يظهر

بمراجعته هامش الوسائل

الصحيح على ما ذكرناه في محلّه (١). وبهذا الاستصحاب يحرز كونه ممّا أحلّه الله تعالى، و لا- يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملكه، إذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرف إلّا على القول بالأصل المثبت و لا- نقول به. و أمّا جواز التصرف فلا- يتوقف على كونه ملكاً له، بل يكفي عدم كونه ملكاً للغير، فلا يكون الأصل بالنسبة إلى جواز التصرف مثبتاً.

هذا كلّه فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقه بملكه الغير، كما لو اصطاد رجلان صيدين، فغصب أحدهما صيد الآخر و اشتبها و حصل لأحدهما النماء، و أمّا إن كانت الأطراف مسبوقه بملكه الغير، كما إذا اشترى إحدى الشجرتين و غصب الأخرى فاشتبها و حصل لإحدهما النماء، فلا إشكال في الحكم بضمنان المنافع و حرمة التصرف فيها، لاستصحاب بقاء الشجره في ملك مالكةها و عدم انتقالها إليه. و مقتضى هذا الاستصحاب الحكم بملكه المنافع لمالك الشجره، فيحرم التصرف فيها و يضمنها.

و توهم أنّ استصحاب بقاء الشجره ذات النماء على ملك مالكةها معارض باستصحاب بقاء الشجره الأخرى على ملك مالكةها للعلم الاجمالي بمخالفه أحدهما للواقع، فاجراء الأصل في الشجره ذات النماء دون الأخرى ترجيح بلا مرجح مدفوع بأنّه لا معارضه بينهما، لما عرفت غير مرّه من أنّ العلم الاجمالي بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع لا يمنع من جريانهما ما لم يستلزم المخالفه العمليه كما في المقام.

هذا كلّه في التصرفات غير المتوقفه على الملك كالأكل و الشرب و اللبس

ص: ٤٧٥

و نحوها. و أمّا التصرفات المتوقفة عليه كإلبيع و نحوه، فلا- ينبغي الشك في عدم جوازها، لما ذكرناه من أنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكاً له إلّا على القول بالأصل المثبت، و لا نقول به.

و لا يخفى أنّ جميع ما ذكرناه في الثمره من جواز التصرف فيها و عدمه و ثبوت الضمان و عدمه يجرى في حق غير الغاصب أيضاً ممّن وهب الغاصب له الثمره أو اشتراها منه، فليس ما ذكرناه من التفصيل مختصاً بالغاصب.

### إنّ الكلام في الملاقى يتم في مسائل ثلاث:

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمرين فلنعد إلى حكم الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره، فنقول: إنّ الكلام في الملاقى يتم في مسائل ثلاث: الأولى: ما إذا كانت الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالي. الثانيه: عكس الأولى بأن كانت الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالي. الثالثه: ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها.

### أ- تحقّق الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالي

أمّا المسأله الأولى: فملخص الكلام فيها: أنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - على فرض تحقّقها ليست توسّيعاً في نجاسه الملاقى - بالفتح - و لا تكون بمنزله تقسيم النجس الواحد إلى قسمين، حتّى تكون نجاسه الملاقى - بالكسر - قسماً من نجاسه الملاقى - بالفتح - بل تكون نجاسه أخرى حاصله من نجاسه الملاقى - بالفتح - حصول المعلول من العلّه، و لذا لا تجرى على الملاقى - بالكسر - أحكام الملاقى - بالفتح - فإنّه لو ولغ الكلب في إناء فلا بدّ في تطهيره من التعفير، و لكنّه لو لاقى شيء آخر هذا الإناء من الثوب أو الإناء أو غيرهما، لا يجب في تطهيره التعفير، و كذا يجب الغسل من البول مرّتين دون الملاقى له، فلا يجب الغسل من الماء الملاقى للبول إلّا مرّه واحده.

فتحصّل: أنّ نجاسه الملاقى ليست عين نجاسه الملاقى بل غيرها، نظير الطهاره الحاصله من الماء الطاهر مثلاً، فإنّه لو أصاب المطر ثوباً متنجساً فطهره،

كانت طهاره الثوب غير طهاره المطر لا- محاله حاصله من طهاره المطر حصول المعلول من العله. و بالجمله: نجاسه الملاقى - بالكسر - على فرض تحققها نجاسه جديده حادثه، و المفروض وجود الشك فى تحققها و الأصل عدمه. فلا ينبغى الشك فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، لأنّ وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس موضوعه مركب من أمرين: النجس و ملاقاته، و العلم الاجمالي بنجاسه أحد المائعين ليس إلّا علماً بما هو جزء الموضوع، و الجزء الآخر و هو الملاقاه مشكوك فيه و لا يكون العلم منجزاً له، فيرجع عند الشك فيه إلى أصاله عدم ملاقاه النجس أو أصاله الطهاره.

و ربّما يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقى أيضاً، و يستدل عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ نجاسه الملاقى إنّما هى بنحو السرايه الحقيقيه من نجاسه الملاقى، فنجاسه الملاقى متحده مع نجاسه الملاقى، غايه الأمر أنّها توسّعت بالملاقاه و ثبتت لأمرين بعد ما كانت ثابتة لأمر واحد، نظير ما لو قسّم ما فى أحد الاناءين إلى قسمين و جعل كل قسم فى إناء، فكما يجب الاجتناب عن كليهما و عن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و عن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه. و الدليل على كون تنجس الملاقى بنحو السرايه الحقيقيه من نجاسه الملاقى هو الخبر المروى عن الشيخ باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن عيسى اليقطينى عن النضر بن سويد عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبى جعفر (عليه السلام): «قال أتاه رجل فقال: وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله؟ قال فقال أبو جعفر (عليه السلام): لا تأكله، فقال له الرجل: الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى من أجلها، فقال (عليه السلام): إنّك لم تستخف

بالفأره، و إنما استخففت بدينك، إنَّ الله حرّم الميتة من كل شيء» (١).

و تقريب الاستدلال: أنّ السائل لم يرد بقوله: «الفأره أهون عليّ» إلخ، أكل الفأره مع السمن أو الزيت، بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فقول الإمام (عليه السلام) في مقام التعريض له «إنَّ الله حرّم الميتة من كل شيء» يدل على أنّ نجاسه الملاقى للميتة هي عين نجاسه الميتة، و حرمة عين حرمتها، فأكل الملاقى للميتة ينافى الاجتناب عنها. و بعبارة أخرى: علّل الإمام (عليه السلام) حرمة الملاقى بحرمة الميتة، فيدل على اتحادهما.

و فيه: ما تقدّم من أنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - حاصله من نجاسه الملاقى - بالفتح - حصول المعلول من العلّة، لا أنّها عينها، و لذا لا تجرى عليها أحكامها على ما تقدّم بيانه.

و أمّا الاستدلال بالخبر ففيه أولاً: أنّ الخبر ضعيف بعمر بن شمر، فلا يصحّ التمسك به. و ثانياً: أنّه لا دلالة للخبر على أنّ نجاسه الملاقى عين نجاسه الملاقى بنحو السرايه الحقيقيه، كيف و الخبر غير ناظر إلى هذه الجهة، فإنّ السائل استبعد كون الفأره مع صغرها موجه لنجاسه ما في الخاييه من السمن و الزيت، على ما يظهر من كلامه «الفأره أهون عليّ» فردّ عليه الإمام (عليه السلام) بأنّ الله حرّم الميتة من كل شيء، أى لا فرق بين الكبير و الصغير، فغايه ما يستفاد من الخبر أنّ نجاسه الشيء الموجه لحرمة مستلزمه لنجاسه ملاقيه و حرمة، و ليس في ذلك دلالة على أنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - عين نجاسه الملاقى - بالفتح - و حرمة هي عين حرمة.

ص: ٤٧٨

الوجه الثاني: أنه بعد العلم بالملاقاه يحدث علم اجمالى آخر بوجود نجس بين الملقى و الطرف الآخر، و هذا العلم الاجمالي مميّ لا مجال لانكاره بعد فرض الملازمه بين نجاسه الشيء و نجاسه ملاقيه واقعاً، و من ثمّ لو فرض انعدام الملقى - بالفتح - كان العلم بالنجاسه المردده بين الملقى و الطرف الآخر موجوداً، فهذا العلم الاجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاه يقتضى الاجتناب عن الملقى و الطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه. نعم، لو فرضت الملاقاه بعد انعدام الطرف الآخر، لم يكن العلم الثانى مؤثراً فى التنجيز، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير الموجب لتساقط الأصول فى الأطراف.

و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) عن هذا الوجه من الاستدلال: بأن العلم الثانى لا يمنع من جريان الأصل فى الملقى، لأنّ جريان الأصل فى الملقى - بالكسر - إنّما هو فى طول جريان الأصل فى الملقى - بالفتح - لكون الشك فى الملقى ناشئاً من الشك فى الملقى، فيكون الأصل الجارى فى الملقى أصلاً جارياً فى الشك السببى، و الأصل الجارى فى الملقى أصلاً جارياً فى الشك المسببى. و من الظاهر أنّ الأصل السببى حاكم على الأصل المسببى، فعلى تقدير جريان الأصل فى الملقى - بالفتح - لا تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملقى - بالكسر - و بعد سقوط الأصل فى الملقى - بالفتح - لأجل المعارضه بينه و بين الأصل فى الطرف الآخر، تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملقى - بالكسر - فيجرى فيه بلا معارضه.

### الشبهه الحيدريه

و يتوجّه الاشكال على هذا الجواب بالشبهه الحيدريه، و تقريرها: أنّه كما أنّ جريان أصاله الطهاره فى الملقى - بالكسر - فى طول جريان أصاله الطهاره فى الملقى - بالفتح - كذلك جريان أصاله الحل فى الطرفين فى طول جريان أصاله

ص: ٤٧٩

الطهاره فيهما، إذ لو أُجريت أصاله الطهاره و حكم بالطهاره لا- تصل النوبه إلى جريان أصاله الحل، فتكون أصاله الطهاره في الملاقى - بالكسر - و أصاله الحل في الطرف الآخر في مرتبه واحده، لكون كليهما مسيبياً، فأتا نعلم إجمالاً - بعد تساقط أصاله الطهاره في الطرفين - بأن هذا الملاقى - بالكسر - نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام، فيقع التعارض بين أصاله الطهاره في الملاقى و أصاله الحل في الطرف الآخر و يتساقطان، فيجب الاجتناب عن الملاقى. نعم، لا- مانع من جريان أصاله الحل في الملاقى - بالكسر - بعد سقوط أصاله الطهاره فيه للمعارضه بأصاله الحل في الطرف الآخر، لعدم معارض له في هذه المرتبه.

و الصحيح في الجواب عن الاستدلال المذكور أن يقال: إنّ تنجيز العلم الاجمالي منوط ببطلان الترجيح بلا مرجح، فأنه بعد العلم الاجمالي لا- يمكن جريان الأصل في جميع الأطراف، للزوم المخالفه القطعيه، و لا في بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح، فتسقط الأصول و يتنجز التكليف لا محاله. و عليه فلو لم يجر الأصل في بعض الأطراف في نفسه لجهه من الجهات، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، و لنذكر لتوضيح المقام أمثله:

منها: ما لو علمنا إجمالاً بوقوع النجاسه في أحد المائعين مثلاً، و كان أحدهما المعين محكوماً بالنجاسه لأجل الاستصحاب مثلاً قبل العلم الاجمالي، فلا تجرى فيه أصاله الطهاره بنفسها كي تكون معارضهً بجريانها في الطرف الآخر، فتجرب أصاله الطهاره في الطرف الآخر بلا معارض. و بعباره أخرى: لا يكون العلم الاجمالي المذكور علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، بل ليس إلّا احتمال التكليف في الطرف الآخر، فيجرب الأصل النافي بلا معارض.

و منها: ما لو كان مجرد الشك منجزاً للتكليف في بعض الأطراف، كما لو



علمنا إجمالاً بأننا لم نأت بصلاة العصر أو بصلاة العشاء، و كان ذلك في الليل، فإن مجرد الشك في الاتيان بصلاة العشاء يكفى في تنجيز التكليف بالنسبه إليها، لبقاء الوقت، فوجوب الاتيان بها لا يحتاج إلى جريان أصاله عدم الاتيان فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر و هو صلاه العصر، فيرجع إلى قاعده الحيلوله أو أصاله عدم وجوب القضاء، لكونه بفرض جديد و الأصل عدمه.

و منها: ما لو علمنا بنجاسه أحد المائعين، ثم علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه في أحدهما أو في إناء ثالث، فإنه لا أثر للعلم الاجمالي الثانى فى تنجيز التكليف بالنسبه إلى الاناء الثالث، لأنّ التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي الأول بالنسبه إلى المائعين الأولين، فليس العلم الاجمالي الثانى علماً بالتكليف على كل تقدير، لاحتمال وقوع النجاسه فى أحد المائعين الأولين، و قد تنجز التكليف فيهما بالعلم الأول، فليس فى الاناء الثالث إلّا احتمال التكليف، و ينفيه الأصل الجارى بلا معارض.

و مقامنا من هذا القليل بعينه، فإنّ العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر و إن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاه، إلّا أنه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - لأنّ الأصل الجارى فى الطرف الآخر قد سقط للمعارضه قبل حدوث العلم الثانى، فليس العلم الاجمالي الثانى علماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم السابق، و معه لا يبقى إلّا احتمال التكليف فى الملاقى - بالكسر - فيجرى فيه الأصل النافى بلا معارض. و قد أشرنا سابقاً (١)

ص: ٤٨١

إلى أنه يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالي أن لا- يكون التكليف فى بعض أطرافه منجزاً بمنجز سابق على العلم الاجمالي، إذ معه لا يبقى إلّا احتمال التكليف فى الطرف الآخر، و لا مانع من الرجوع إلى الأصل النافى.

هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى - بالفتح - مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شىء آخر. و أمّا إذا كان كذلك، كما إذا علمنا بنجاسه مردده بين الثوب و الماء ثم لاقى الثوب شىء آخر، فتسقط أصاله الطهاره فى الطرفين للمعارضه، و تبقى أصاله الحل فى الماء بلا معارض، لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها، فيقع التعارض حينئذ بين أصاله الطهاره فى الملاقى - بالكسر - و بين أصاله الاباحه فى الماء فأنا نعلم إجمالاً بأنّ هذا الملاقى نجس، أو أنّ هذا الماء حرام، و بعد تساقط الأصلين يكون العلم الاجمالي بالنسبه إلى الملاقى - بالكسر - أيضاً منجزاً، فيجب الاجتناب عنه أيضاً فى هذا الفرض.

## ٢-تحقق الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالي

و أمّا المسأله الثانيه: و هى ما إذا حصلت الملاقاه و علم بها ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى أو شىء آخر، فهى تتصوّر على صورتين:

الصوره الأولى: ما إذا كان زمان نجاسه الملاقى على فرض تحققها واقعاً، و زمان نجاسه ملاقيه متحداً. و بعباره أخرى: كان زمان المعلوم بالاجمال و زمان الملاقاه واحداً، كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء، و علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر.

الصوره الثانيه: أن يكون زمان نجاسه الملاقى على فرض تحققها واقعاً سابقاً على زمان نجاسه الملاقى - بالكسر - . و بعباره أخرى: كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاه، كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الاناءين كان نجساً يوم الخميس و لاقى أحدهما الثوب يوم الجمعه.

أمّا الصورة الأولى: فقد وقع الخلاف بينهم في وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها و عدمه، فاختر شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) و تبعه المحقق النائيني (٢) (قدس سره) عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، بدعوى أنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - متأخر رتبة عن الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - إذ الشك فى نجاسه الملاقى ناشئ عن الشك فى نجاسه ما لاقاه، و لا تصل النوبة إلى جريان الأصل فى الملاقى إلّا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه. و بعد سقوطه للمعارضه بينه و بين الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملاقى - بالكسر - بلا معارض.

و ذهب صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) إلى وجوب الاجتناب من الملاقى - بالكسر - باعتبار أنّ العلم الاجمالى كما تعلق بالنجاسه المردده بين الملاقى - بالفتح - و الطرف الآخر، كذلك تعلق بالنجاسه المردده بين الملاقى - بالكسر - و ذاك الطرف، فالأمر دائر بين نجاسه الملاقى و الملاقى و نجاسه الطرف الآخر، نظير ما لو علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه فى الاناء الكبير أو فى الاناءين الصغيرين، فكما يجب الاجتناب عن جميع الأوانى الثلاث فى هذا المثال، كذلك يجب الاجتناب فى المقام عن الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر، لعدم الفرق بين المثال و ما نحن فيه، إلّا فى أنّ نجاسه الملاقى مسببه عن نجاسه الملاقى فى المقام، بخلاف المثال فإنّ نجاسه أحد الاناءين الصغيرين ليست مسببه عن نجاسه الآخر، و مجرد ذلك لا يوجب الفرق فى التنجيز بعد كون نسبه العلم الاجمالى إلى كليهما على حد سواء.

ص: ٤٨٣

١-١) فوائد الأصول ٢: ٢٢٤

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٤٤٦ و ٤٥٠ - ٤٥٣، فوائد الأصول ٤: ٨٢ - ٨٨

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٦٣

و الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى فى هذه الصوره، لأنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - و إن كان متأخراً رتبته عن الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - إلا أنه أى الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما أنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - ليس متأخراً عنه، فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى - بالفتح - و جريانه فى الطرف الآخر، كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - و جريانه فى الطرف الآخر. و بالنتيجه تسقط الأصول و يكون العلم الاجمالي منجزاً، فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر.

و توهم أنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - حيث يكون متأخراً عن الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - و الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر فى رتبه واحده، فلزم كون الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضاً لا محاله مدفوع بأن ذلك إنّما يتمّ فى التقدّم و التأخر من حيث الزمان أو من حيث الشرف، دون التقدّم و التأخر من حيث الرتبه، لأنّ تأخر شيء عن أحد المتساويين فى الرتبه لا يقتضى تأخره عن الآخر أيضاً، فإنّ وجود المعلول متأخر رتبه عن وجود علته و ليس متأخراً عن عدمها، مع أنّ وجود العله و عدمها فى رتبه واحده، لأنّه ليس بينهما عليه و معلوليه، و يعبر عن عدم العليه و المعلوليه بين شيئين بوحده الرتبه.

و بعبارة أخرى: التقدّم و التأخر الرتبى عبارته عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم و معلولاً له، و كون شيء ناشئاً من أحد المتساويين فى الرتبه و معلولاً له لا يقتضى كونه ناشئاً من الآخر و معلولاً له أيضاً. مضافاً إلى أنّ التقدّم و التأخر

الرتبى إنما تترتب عليهما الآثار العقليه دون الأحكام الشرعيه، لأنها مترتبه على الموجودات الخارجيه التى تدور مدار التقدم و التأخر الزمانى دون الرتبى.

و مما يدلنا على ذلك: أنه لو علم المكلف إجمالاً بطلان وضوئه لصلاه الصبح أو بطلان صلاه الظهر لترك ركن منها مثلاً، يحكم بطلان الوضوء و بطلان صلاه الصبح و بطلان صلاه الظهر، فتجب إعادة الصلاتين، مع أن الشك فى صلاه الصبح مسبب عن الشك فى الوضوء، و كان الأصل الجارى فيها فى مرتبه متأخره عن الأصل الجارى فيه، إلا أنه لا أثر لذلك بعد تساوى نسبه العلم الاجمالى إلى الجميع، فتسقط قاعده الفراغ فى الجميع. و لو كان للتقدم الرتبى أثر لكانت قاعده الفراغ فى صلاه الصبح جاريه بلا معارض، لتساقطها فى الوضوء و صلاه الظهر للمعارضه، فتجرى فى صلاه الصبح بلا معارض، لكون جريان القاعده فيها فى رتبه متأخره عن جريانها فى الوضوء، فيحكم بصحة صلاه الصبح و بطلان الوضوء و صلاه الظهر. و لا أظن أن يلتزم به فقيه.

فتحصّل: أن الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى فى هذه الصوره.

و أما الصوره الثانيه: و هى ما إذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاه، كما إذا علمنا يوم السبت بأن أحد هذين الاناءين كان نجساً يوم الخميس، و لاقى أحدهما ثوب يوم الجمعه، فقد ذكرنا فى الدوره السابقه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها، لأن المعلوم بالاجمال هى النجاسه المردده بين المائين فى مفروض المثال. و أما الثوب فليس من أطراف العلم الاجمالى، فيكون الشك فى نجاسته شكاً فى حدوث نجاسه جديده غير ما هو معلوم إجمالاً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه.

و الفرق بين الصورتين: أنه فى الصوره الأولى لا يكون تخلل زمانى بين نجاسه

الملاقى - بالفتح - على تقدير تحققها واقعاً و نجاسه الملاقى - بالكسر - فالعلم الاجمالي قد تعلق من أول الأمر بنجاسه الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر، نظير تعلق العلم الاجمالي بنجاسه إناء كبير أو إناءين صغيرين. بخلاف الصورة الثانيه لكون زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاه، فيكون الملاقى - بالكسر - غير داخل فى أطراف العلم الاجمالي، و يكون الشك شكاً فى حدوث نجاسه جديده، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه و الحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه. هذا ملخص ما ذكرناه فى دوره السابقه.

و لكن الظاهر عدم الفرق بين صورتين و وجوب الاجتناب عن الملاقى فى الصورة الثانيه أيضاً، إذ المعلوم بالاجمال فيها و إن كان سابقاً بوجوده الواقعى على الملاقاه، إلّا أنه مقارن له بوجوده العلمى، و التنجيز من آثار العلم بالنجاسه لا من آثار وجودها الواقعى، و حيث إنّ العلم الاجمالي متأخر عن الملاقاه فلا محاله يكون الملاقى - بالكسر - أيضاً من أطرافه. و لا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال على الملاقاه واقعاً، فإننا نعلم إجمالاً يوم السبت - فى المثال المتقدم - بأن أحد المائين و الثوب نجس، أو الماء الآخر وحده، فيكون نظير العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين، فلا يمكن إجراء الأصل فى الملاقى - بالكسر - لعين ما ذكرناه فى الصورة الأولى، فيجب الاجتناب عنه أيضاً.

و بعبارة أخرى: لا بدّ فى جريان الأصل من الشك الفعلى كما يأتى التعرّض له مفصّلاً فى باب الاستصحاب (1) إن شاء الله تعالى. و لا بدّ فى التنجيز من العلم، لعدم تنجز التكليف بوجوده الواقعى ما لم يعلم به المكلف، فقبل العلم

ص: ٤٨٦

---

(١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٠٩ / التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب

الاجمالي لا- يكون في أطرافه شك، فلا- مجال لجريان الأصل و لا لتساقط الأصول كما هو ظاهر. و بعد العلم الاجمالي كان الملاقي - بالكسر - أيضاً من أطرافه، فتساقط الأصول، و يجب الاجتناب عن الملاقي و الملاقي و الطرف الآخر.

### ٣- ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها

أمّا المسأله الثالثه: و هي ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها، فهل الحكم فيها عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي و إلحاقها بالمسأله الأولى، لاشتراكهما في كون العلم الاجمالي مقدماً على العلم بالملاقاه، أو الحكم فيها وجوب الاجتناب عن الملاقي و إلحاقها بالمسأله الثانيه، لاشتراكهما في كون العلم الاجمالي متأخراً عن الملاقاه؟ و قد التزمنا في دوره السابقه بوجوب الاجتناب إلحاقاً لها بالمسأله الثانيه، لأنّ العلم الاجمالي بحدوثه و إن كان متعلقاً بنجاسه الملاقي - بالفتح - أو الطرف الآخر، إلّا أنّه بعد العلم بالملاقاه ينقلب إلى العلم بنجاسه الملاقي و الملاقي أو الطرف الآخر. و التنجيز في صوره الانقلاب يدور مدار العلم الثاني، فتساقط الأصول بمقتضى العلم الثاني، و يجب الاجتناب عن الجميع. و نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً- بوقوع نجاسه في الاناء الكبير أو الاناء الصغير، ثمّ تبدّل العلم المذكور بالعلم بوقوعها في الاناء الكبير أو الاناء الصغيرين، فإنّه لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الجميع، لأنّ العلم الأوّل و إن كان يوجب تساقط الأصلين في الاناء الكبير و أحد الصغيرين حدوثاً، و يوجب تنجيز الواقع فيهما، إلّا أنّ العلم الثاني يوجب تساقط الأصول في الجميع بقاءً، لتبدّل العلم الأوّل بالثاني. و قد ذكرنا أنّ التنجيز في صوره الانقلاب يدور مدار العلم الثاني، هذا ملخص ما ذكرناه في دوره السابقه.

و لكنّ الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في هذه المسأله كما في المسأله الأولى، و ذلك لما ذكرناه في ذيل المسأله الثانيه من أنّ مدار التنجيز إنّما هو العلم بالنجاسه لا وجودها الواقعي، فالملاقاه و إن كانت سابقه على العلم

الاجمالي، إلّا أنّه لا- يترتب عليها أثر، فبعد العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر يتساقط الأصلان فيهما للمعارضه و يتنجز التكليف، و يجب الاجتناب عنهما. و لا أثر للعلم بالملاقاه بعد تنجز التكليف بالعلم الأوّل، فإنّ العلم بالملاقاه و إن كان يوجب علماً إجمالياً بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر، إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم بالنسبه إلى الطرف الآخر، لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق، و هو العلم الأوّل. فلا- مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى - بالكسر - لما ذكرناه سابقاً (١) من أنّه لو كان التكليف في أحد أطراف العلم الاجمالي منجزاً بمنجز سابق، لا أثر للعلم الاجمالي بالنسبه إليه، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ التكليف قد تنجز في الطرف الآخر بالعلم السابق فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى - بالكسر - بعد العلم الاجمالي الثانى الحاصل من العلم بالملاقاه، لعدم معارض له، بلا فرق بين أن يكون زمان المعلوم بالاجمال متحدّاً مع زمان الملاقاه أو سابقاً عليه. و ما ذكرناه في دوره السابقه من أنّ مدار التنجيز في صورته التبدل إنّما هو العلم الثانى و إن كان صحيحاً في نفسه، فإنّا إذا علمنا إجمالاً بنجاسه القباء أو القميص، ثمّ تبدّل علمنا بالعلم الاجمالي بنجاسه القباء أو العباء مثلاً، كان مدار التنجيز هو العلم الثانى لا- محاله، فيجب الاجتناب عن القباء و العباء لا عن القباء و القميص، إلّا أنّ المقام ليس من قبيل التبدل، بل من قبيل انضمام العلم إلى العلم، فإنّا نعلم أوّلاً بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر، ثمّ بعد العلم بالملاقاه كان العلم الاجمالي الأوّل باقياً بحاله و لم يتبدّل، غايه الأمر أنّه انضمّ إليه علم آخر و هو

ص: ٤٨٨



العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر، و العلم الثانى ممّا لا يترتب عليه التنجيز، لتنجز التكليف فى أحد طرفيه بمنجّز سابق و هو العلم الأوّل، فيجرى الأصل فى طرفه الآخر بلا معارض و هو الملاقى - بالكسر - . و كذا الحال فى المثال الذى ذكرناه فى دوره السابقه، فأنه لا مانع من الرجوع إلى الأصل فى أحد الاناءين الصغيرين، لتنجز التكليف فى الاناء الكبير و أحد الصغيرين بالعلم الأوّل، فيجرى الأصل فى الاناء الصغير الآخر بلا معارض (1).

بقى الكلام فيما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (2) من تثليث الأقسام، و أنه قد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر - كما فى المسأله الأولى، و قد يجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى كما فى المسأله الثانيه، و قد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - و ذكر لذلك موردين:

المورد الأوّل: ما إذا علم بالملاقاه ثم علم إجمالاً بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر، و لكن كان الملاقى - بالفتح - حين حدوث العلم خارجاً عن محل الابتلاء، فأنه حينئذ تقع المعارضه بين جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر -

ص: ٤٨٩

١-١) هذا فيما إذا كان العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين من قبيل انضمام علم إلى علم بعروض العلم الثانى بعد الأوّل، مع بقاء العلم الأوّل، كما إذا لاقى أحد الاناءين الصغيرين للآخر، و أمّا لو كان العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين من قبيل الانقلاب كما إذا علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه فى الاناء الكبير أو الاناء الصغير ثم تبدّل العلم المذكور بالعلم بوقوعها فى الكبير أو الصغيرين، فلا إشكال فى وجوب الاجتناب عن الجميع

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٢ و ٣٦٣

و جريانه فى الطرف الآخر، و يسقطان فيجب الاجتناب عنهما. و أمّا الملاقى - بالفتح - فلا يكون مجرى للأصل بنفسه، لخروجه عن محل الابتلاء، فإنه لا يترتب عليه أثر فعلى، و يعتبر فى جريان الأصل ترتب أثر عملى فعلى، فإذا رجع الملاقى - بالفتح - بعد ذلك إلى محل الابتلاء، لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض، لسقوط الأصل فى الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محل الابتلاء، فيكون حال الملاقى - بالفتح - فى هذا الفرض حال الملاقى - بالكسر - فى المسألة الأولى من حيث كون الشك فيه شكاً فى حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

هذا، و التحقيق عدم تماميه ما أفاده (قدس سره) لأنّ الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع من جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى، و المقام كذلك فإنّ الملاقى - بالفتح - و إن كان خارجاً عن محل الابتلاء، إلّا أنّه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثر فعلى، و هو الحكم بطهاره ملاقيه، فمجرد الخروج عن محل الابتلاء أو عن تحت القدره غير مانع عن جريان الأصل، كما إذا غسل ثوب متنجس بماء مع القطع بطهارته أو مع الغفله عن طهارته و نجاسته، ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء ثمّ شكّ فى طهارته، فلا- مانع من جريان أصله الطهاره فيه لترتيب الحكم بطهاره الثوب المغسول به. و كذلك لو كان ماء نجساً فلاقاه ثوب حين الغفله عن نجاسته ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء، فشككنا فى طهارته قبل ملاقاه الثوب لاحتمال وصول المطر إليه أو اتصاله بالجارى أو الكر، فإنه لا- مانع من جريان استصحاب النجاسه فيه لترتيب الحكم بنجاسه الثوب عليه، مع أنّ المستصحب خارج عن محل الابتلاء أو معدوم.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ الملاقى - بالفتح - و إن كان خارجاً عن محل

الابتلاء، إلما أنه لا- مانع من جريان أصاله الطهاره فيه فى نفسه لترتيب الحكم بطهاره ملاقيه، إلّا أنّ العلم الاجمالى بنجاسته أو نجاسه الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل فى كل منهما، فيجب الاجتناب عنهما. و أمّا الملاقى - بالكسر - فحكمه من حيث جريان الأصل فيه و عدمه على التفصيل الذى تقدّم فى المسائل الثلاث، و ملخصه: أنه إن كان العلم بالملاقاه بعد العلم الاجمالى، فلا- مانع من جريان الأصل فيه كما فى المسأله الأولى، و إن كان قبله فالعلم الاجمالى مانع عن جريان الأصل فيه. و كلام صاحب الكفايه (قدس سره) مفروض على الثانى فراجع.

المورد الثانى: ما لو تعلّق العلم الاجمالى أوّلاً بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو شىء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو ذلك الشىء قبل الملاقاه، و لو مع العلم بأنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - على تقدير تحققها ناشئه من الملاقاه لا- غير، كما لو علم يوم السبت إجمالاً- بنجاسه الثوب أو الاناء الكبير، ثمّ علم يوم الأحد بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير يوم الجمعه و بملاقاه الثوب للناء الصغير فى ذلك اليوم، فإنّ نجاسه الثوب و لو مع عدم احتمالها من غير ناحيه الملاقاه قد تنجّزت بالعلم الاجمالى الحادث يوم السبت، لتساقط الأصلين فى طرفيه للمعارضه، فيجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - و هو الثوب و الاناء الكبير. و أمّا الملاقى - بالفتح - و هو الاناء الصغير، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، لكون الشك فيه شكاً حادثاً بعد تنجّز التكليف فى الاناء الكبير و الثوب.

هذا، و قد ذكرنا فى دوره السابقه عدم تماميه ما ذكره من وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - فى المورد الثانى أيضاً، لأنّ التنجيز يدور مدار العلم الاجمالى حدوثاً و بقاءً، فالعلم الاجمالى الحادث يوم

السبت في المثال و إن أوجب تنجز التكليف بالنسبه إلى الثوب و الاناء الكبير، إلما أنه بعد حدوث العلم الاجمالي يوم الأحد بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير، ينحلّ العلم الأوّل بالثاني، فيكون الشك في نجاسه الثوب شكاً في حدوث نجاسه أخرى غير ما هو معلوم إجمالاً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، لخروجه عن أطراف العلم الاجمالي بقاءً.

و لكن التحقيق تماميه ما ذكره (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - في هذا المورد، و ذلك لما ذكرناه في ذيل المسأله الثانيه من أنّ مناط التنجيز هو العلم الاجمالي لا النجاسه بوجودها الواقعي و لو لم يعلم بها المكلف، فنجاسه الاناء الصغير على تقدير تحققها واقعاً ممّا لا أثر لها من دون العلم بها. و بعد تنجز التكليف في الاناء الكبير و الثوب لا أثر للعلم الثاني بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير، لكون التكليف في الاناء الكبير منجزاً بالعلم الأوّل، فلا أثر للعلم الثاني بالنسبه إليه، فيجرى الأصل في الاناء الصغير بلا معارض، فتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الاناء الكبير و الثوب و هو الملاقى - بالكسر - دون الاناء الصغير و هو الملاقى - بالفتح -.

و أقياً ما ذكرناه في دوره السابقه من أنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالعلم الثاني و يخرج الملاقى - بالكسر - من أطرافه، فيكون الشك في نجاسته شكاً في نجاسه جديده غير ما هو المعلوم بالاجمال، فيجرى فيه الأصل بلا معارض، ففيه: أنّ الملاقى - بالكسر - و هو الثوب في مفروض المثال لم يخرج من أطراف العلم الاجمالي الثاني، إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاه مقارناً لحدوث العلم الاجمالي الثاني، فيكون العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير في مفروض المثال علماً إجمالياً بنجاسه الثوب و الاناء الصغير أو الاناء الكبير، غايه الأمر أنّ الشك في نجاسه الثوب ناشئ من الشك في نجاسه الاناء الصغير،

و هو لا- يوجب خروج الثوب عن أطراف العلم الاجمالي الثانى بعد كون العلم بالملاقاه حادثاً حين حدوث العلم الاجمالي الثانى، و حيث إنّ التكليف بالنسبه إلى الاناء الكبير قد تنجز بالعلم الاجمالي الأول، و لا مجال لجريان الأصل فيه، فيجرى الأصل فى الاناء الصغير بلا معارض (1).

ص: ٤٩٣

١- ١) للتأمل فيما ذكره (دام ظلّه) مجال، إذ لو كان المراد من العلم الاجمالي الثانى المتعلق بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير فى مفروض المثال هو العلم المنضم إلى العلم الأول مع بقاءه بحاله، فوجوب الاجتناب عن الثوب و الاناء الكبير و عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الصغير و إن كان صحيحاً لما ذكر فى المتن من تنجز التكليف بالنسبه إلى الثوب و الاناء الكبير بالعلم الأول و جريان الأصل فى الاناء الصغير بلا معارض، إلّا أنّ وجوب الاجتناب عن الثوب ليس للملاقاه، بل لكونه طرفاً للعلم الاجمالي الأول، و لا يعدّ الاجتناب عنه اجتناباً عن الملاقى - بالكسر - لأنّ معناه هو الاجتناب عنه لأجل الملاقاه و هذا هو محل الكلام. و أمّا لو كان الملاقى - بالكسر - بنفسه طرفاً للعلم الاجمالي الأول، أو كان معلوم النجاسه بالعلم التفصيلى ثم حصل العلم الاجمالي الثانى و العلم بملاقاته لبعض أطرافه، فلا يسمّى الاجتناب عنه اجتناباً عن الملاقى - بالكسر - كما هو واضح. و لو كان المراد من العلم الاجمالي الثانى المتعلق بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير هو الذى انقلب إليه العلم الأول، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن الثوب دون الاناء الكبير، بل يجب الاجتناب عن الاناء الكبير و الاناء الصغير بمقتضى العلم الاجمالي الثانى، لأنّ المدار فى صورته الانقلاب على العلم الثانى كما اعترف به (دام ظلّه) فى بعض كلماته. و كذا يجب الاجتناب عن الثوب أيضاً لأنّه لم يخرج عن أطراف العلم الاجمالي الثانى على الفرض، إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاه مقارناً لحدوث العلم الاجمالي الثانى. فتحصيل: أنّ ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من تثليث الأقسام و أنّه قد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - ممّا لم نجد له مورداً و لم نتعقل له وجهاً. و الحق أنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - متفرّعه على نجاسه الملاقى - بالفتح - فوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - لأجل الملاقاه دون الملاقى - بالفتح - غير متصوّر بوجه

فتحصّل: أنّ ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من تثليث الأقسام صحيح تام، فالأمر دائر بين وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر - كما فى المسأله الأولى، و وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معاً كما فى المسأله الثانيه، و وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - عكس المسأله الأولى كما فى المثال المذكور.

## المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر

### اشاره

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر

المورد الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. انتهى الأمر فى الأبحاث السابقه إلى أنّ الشك إن كان فى تحقق الجعل من قبل الشارع، فهو مورد للبراءه العقليه و النقليه، و إن كان فى انطباق المجعول بعد العلم بالجعل فهو مورد لقاعده الاشتغال. و بعباره أخرى: الشك فى التكليف مورد للبراءه، و الشك فى المكلف به مورد لقاعده الاشتغال، فبعد الفراغ عن هذين الأمرين يقع الكلام فى الشك فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، من حيث إنّه ملحق بالشك فى التكليف، ليكون وجوب الأ-كثر مورداً للبراءه، أو أنّه ملحق بالشك فى المكلف به ليكون مورداً لقاعده الاشتغال. فبعضهم نظر إلى أنّ التكليف بالأقل متيقن و بالأ-كثر مشكوك فيه فألحقه بالشك فى التكليف. و بعض آخر نظر إلى وحده التكليف و تردده بين الأقل و الأ-كثر فألحقه بالشك فى المكلف به لكون التكليف متيقناً،

ص: ٤٩٤

إنّما الشك في انطباقه على الأقل أو الأكثر، فيكون الشك في المكلف به.

و تحقيق المقام يقتضى التكلم في مقامين: الأوّل: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجيه. الثانى: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليليه كدوران الأمر بين الاطلاق والتقييد، و دوران الأمر بين الجنس والفصل مثلاً.

### المقام الأوّل: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجيه

أمّا المقام الأوّل: فقال بعضهم بكونه مجرى لقاعده الاشتغال، و عدم جريان البراءه العقليه و البراءه النقليه. و ذهب جماعه منهم شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) إلى جريان البراءه العقليه و النقليه. و فضّل صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) و تبعه المحقق النائينى (٣) (قدس سره) فقال بجريان البراءه النقليه دون العقليه، فتنتيح البحث يستدعى التكلم في جهتين:

الجهه الأولى: في جريان البراءه العقليه و عدمه.

الجهه الثانيه: في جريان البراءه النقليه و عدمه.

### الجهه الأولى: في جريان البراءه العقليه و عدمه.

أمّا الجهه الأولى: فالصحيح فيها ما ذهب إليه شيخنا الأنصارى (قدس سره) من جريان البراءه العقليه، و ذكر لتقريبه وجوهاً:

### الوجوه التى ذكرها لتقريب البراءه العقليه

الوجه الأوّل: ما ذكره الشيخ (٤) (قدس سره) فى الرسائل من أنّ وجوب الأقل المرّدّد بين النفسى و الغيرى متيقن، إذ لو كان الأقل واجباً فوجوبه نفسى،

ص: ٤٩٥

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٠

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٣ و ٣٦٦

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٤٨٩ - ٤٩٤، فرائد الأصول ٤: ١٥١

٤-٤) فرائد الأصول ٢: ٤٦٢

و لو كان الأكثر واجباً فوجوب الأقل غيرى، و أمّا وجوب الأكثر فهو مشكوك فيه فيجربى فيه الأصل. و تماميه هذا الوجه يتوقف على إثبات أمرين: الأوّل: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، و إلّا لم يصحّ القول بأن وجوب الأقل متيقن مردد بين النفسى و الغيرى، إذ على تقدير عدم اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، لا يكون هناك إلّا وجوب نفسى شك فى تعلّقه بالأقل أو الأكثر، فلا علم بوجوب الأقل على كل تقدير. الثانى: كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالى بالوجوب النفسى المرّدّد تعلّقه بالأقل أو الأكثر، إذ على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالى لا يكون وجوب الأكثر مورداً لجريان البراءة.

### الأمر الأوّل: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى

أمّا الأمر الأوّل: أى اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، فهو لم يثبت بل الثابت خلافه، لما بيّناه فى بحث وجوب المقدمه (1) من استحاله اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، لأنّ الوجوب الغيرى ناشئ عن توقف وجود على وجود آخر، و ليس وجود المركب غير وجود الأجزاء كى يتوقف عليه توقف وجود الشىء على وجود غيره، فيترشح من وجوب المتوقف نفسياً وجوب المتوقف عليه غيرياً، بل وجود المركب عين وجود الأجزاء، و لا فرق بينهما إلّا بمجرد الاعتبار و اللحاظ، فإنّ الأجزاء إذا لوحظت بشرط الشىء أى بشرط الانضمام فهى المركب، و إذا لوحظت لا بشرط فهى الأجزاء.

### الأمر الثانى: كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالى بالوجوب النفسى

و أمّا الأمر الثانى: أى كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالى بالوجوب النفسى، فقد يقال فيه بعدم الانحلال، بدعوى أنّه يعتبر فى الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم

ص: ٤٩٦



بالاجمال، و المقام ليس كذلك، لأنّ المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسى سواء كان متعلقاً بالأقل أو الأ-كثر، و المعلوم بالتفصيل هو الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى، فلا- ينحل العلم الاجمالى. و لكن التحقيق هو الانحلال على ما ذكرناه فى بحث مقدّمه الواجب مفصلاً (1) و لا نعيد الكلام فيه، لأنّ التقريب المذكور غير تام من جهه عدم تماميه الأمر الأوّل، فلا حاجه إلى إعاده الكلام فى تماميه الأمر الثانى و عدمها.

الوجه الثانى: و هو أيضاً مأخوذ من كلام الشيخ (2) و هو أنّ الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالى و الوجوب الضمنى، إذ لو كان الواجب فى الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالى. و لو كان الواجب فى الواقع هو الأ-كثر، فيكون الأقل واجباً بالوجوب الضمنى، لأنّ التكليف بالمركب ينحل إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء، و ينسبـط التكليف الواحد المتعلق بالمركب إلى تكاليف متعدده متعلقه بكل واحد من الأجزاء، و لذا لا يكون الآتى بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً، لسقوط التكليف المتعلق به، بل الآتى بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده، لكون التكليف متعلقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالى بنحو الشرط المتأخر.

فتحصّل: أنّ تعلق التكليف بالأقل معلوم و يكون العقاب على تركه عقاباً مع البيان و إتمام الحجّه، و تعلقه بالأكثر مشكوك فيه، و يكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان. و بعبارة أخرى: يكون العقاب على ترك الصلاه مثلاً لأجل ترك الأجزاء المعلومه عقاباً مع البيان و هو العلم، و يكون العقاب على تركها لأجل

ص: ٤٩٧

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ١٢١

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٢

ترك الأجزاء المشكوك فيها عقاباً بلا بيان، و العقل يحكم بقبحه، و هذا معنى البراءة العقلية.

و هذا الوجه ممّا لا بأس به، و توضيحه يستدعى التنبيه على أمر، و هو أنّ محل الكلام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إنّما هو فيما إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط القسّمى، بمعنى أنّنا نعلم أنّ الواجب لو كان هو الأقل لا يضره الاتيان بالأكثر، و أمّا إذا كان الأقل مأخوذاً فى التكليف بشرط لا حتّى يضره الاتيان بالأكثر، كما فى دوران الأمر بين القصر و التمام، فهو خارج عن محل الكلام، لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين. و بعبارة أخرى: الكلام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إنّما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر، و إذا كان الأقل مأخوذاً بشرط لا-لا يمكن الاحتياط باتيان الأكثر، لاحتمال كون الزائد مبطلاً، بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرّة و بالأكثر أخرى، و لذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك فى القصر و التمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط. و هذا هو الميزان فى تمييز دوران الأمر بين الأقل و الأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين.

إذا عرفت محل الكلام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فاعلم أنّ ذات الأقل معلوم الوجوب و إنّما الشك فى أنّه مأخوذ فى متعلق التكليف على نحو الاطلاق أى بنحو اللابشرط القسّمى، أو مأخوذ بشرط شىء و هو الانضمام مع الأجزاء المشكوكه، فإنّنا نعلم بوجوب ذات الأقل أى الجامع بين الاطلاق و التقييد، و إنّما الشك فى خصوصيه الاطلاق و التقييد، فإنّهما و إن كانا قسّمين من الماهيه الجامعه بينهما، إلّا أنّه لا إشكال فى كونهما قسّمين بالنسبه إلى نفسيهما.

و بالجملة: تعلق التكليف بذات الأقل متيقن، و إنّما الشك فى أنّه واجب مطلق و بلا تقييد بشىء، أو أنّه واجب مقيداً بانضمام الأجزاء المشكوكه، و حيث إنّ

الاطلاق لا- يكون تضييقاً على المكلف كما هو ظاهر، فلا- معنى لجريان البراءة العقلية أو النقلية فيه، فإنه لا يحتمل العقاب في صورته الاطلاق حتى ندفعه بقاعده قبح العقاب بلا بيان أو بحدِيث الرفع، فتجرى البراءة العقلية في التقييد بلا معارض. وقد ذكرنا مراراً (١) أن تنجيز العلم الاجمالي موقوف على تعارض الأصول في أطرافه و تساقطها، و أنه لو لم يجر الأصل في أحد طرفيه في نفسه لا- مانع من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. و المقام كذلك، لما عرفت من أن الاطلاق توسعه على المكلف، فلا- يكون مورداً للبراءة في نفسه، فتجرى البراءة في التقييد بلا معارض، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء أو إباحته، فهذا العلم الاجمالي و إن كان طرفاه متباينين، إلا أنه حيث لا تجرى البراءة العقلية و لا النقلية في طرف الإباحه، لعدم احتمال العقاب فيه كى يدفع بقاعده قبح العقاب بلا بيان أو بحدِيث الرفع و أمثاله من الأدله النقلية، فيكون احتمال الحرمة مورداً لجريان البراءة العقلية و النقلية بلا معارض.

### الموانع التي ذكروها لجريان البراءة العقلية

هذا، و قد ذكر لجريان البراءة موانع:

منها: ما ذكره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) من استحاله انحلال العلم الاجمالي في المقام لاستلزامه الخلف و عدم نفسه. أمّا الأول: فلأن العلم بوجوب الأقل يتوقف على تنجز التكليف مطلقاً، أى على تقديرى تعلّقه بالأقل و تعلّقه بالأكثر، فلو كان وجوبه على كل تقدير مستلزماً لعدم تنجزه فيما إذا كان متعلقاً بالأكثر كان خلفاً. و أمّا الثاني: فلأنه يلزم من وجود الانحلال عدم تنجز التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر، و هو مستلزم لعدم وجوب الأقل على

ص: ٤٩٩

١- ١) كما في ص ٤٠٤

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٦٤

كل تقدير المستلزم لعدم الانحلال. و ملاك الاستحالة في التقريبين واحد، و هو أنّ الانحلال يتوقف على تنجّز التكليف على كل تقدير، و معه لا تنجّز بالنسبة إلى الأكثر، فيلزم الخلف و من فرض وجود الانحلال عدمه.

و الجواب عن كلا- التقريبين كلمه واحده، و هي أنّ الانحلال لا- يتوقف على تنجّز التكليف على تقديري تعلقه بالأقل و تعلقه بالأكثر، بل الانحلال و تنجّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه، بل الانحلال مبني على العلم بوجود ذات الأقل على كل تقدير، أى على تقدير وجوب الأقل في الواقع بنحو الاطلاق، و على تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، إنّما الشك في الاطلاق و التقييد، و حيث إنّ الاطلاق لا يكون مجرى للأصل في نفسه على ما تقدّم بيانه، فيجرى الأصل في التقييد بلا معارض، و ينحل العلم الاجمالي لا محاله. و هذا واضح لا غبار عليه فلا يكون مستلزماً للخلف، و لا وجود الانحلال مستلزماً لعدمه، و إنّما نشأت هذه المغالطه من أخذ التنجّز على كل تقدير شرطاً للانحلال، و هذا ليس مراد القائل بالبراء.

و منها: أنّ التكليف المعلوم المحتمل تعلقه بالأقل و الأكثر تكليف واحد متعلق بالأجزاء مقيداً بعضها ببعض ثبوتاً و سقوطاً، إذ المفروض كون الأجزاء ارتباطيه، و معه لا يعقل سقوط التكليف بالاضافه إلى بعض الأجزاء مع عدم سقوطه بالاضافه إلى بعض آخر، لكون التكليف واحداً و الأجزاء ارتباطيه، و عليه فلا- يحصل القطع بسقوط التكليف باتيان الأقل حتّى بالنسبة إلى نفس الأقل المقطوع وجوبه، لاحتمال وجوب الأ- أكثر، و احتمال وجوبه ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف رأساً، لأنّه ملازم لعدم سقوطه بالاضافه إلى خصوص

الأكثر، فيكون المقام من موارد العلم بثبوت التكليف و الشك في سقوطه، فيكون مجرى لقاعده الاشتغال، لأن العلم بشغل الذمه يقتضى العلم بالفراغ و لا يحصل إلّا باتيان الأكثر.

و الجواب: أنّ الشك في السقوط تارة يكون ناشئاً من الشك في صدور الفعل من المكلف بعد تماميه البيان من قبل المولى، كما إذا علمنا بوجود صلاه الظهر مثلاً و شككنا في إتياننا بها، ففي مثل ذلك تجرى قاعده الاشتغال بلا شبهه و إشكال، لتماميه البيان من قبل المولى و وصول التكليف إلى المكلف، إنّما الشك في سقوط التكليف بعد وصوله، فلا بدّ من العلم بالفراغ بحكم العقل.

و أخرى يكون ناشئاً من عدم وصول التكليف إلى المكلف، فلا يعلم العبد بما هو مجعول من قبل المولى، كما في المقام فإنّ الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل يكون ناشئاً من الشك في جعل المولى، ففي مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبه إلى الأكثر مشكوكاً فيه فيرجع إلى الأصل العقلي و هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، و الأصل النقلى المستفاد من مثل حديث الرفع، فبعد الاتيان بالأقل و إن كان الشك في سقوط التكليف واقعاً موجوداً بالوجدان، لاحتمال وجوب الأكثر، إلّا أنّه ممّا لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله إلينا، و العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان.

و بما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام و بين دوران الأمر بين المتباينين، فأنّه بعد الاتيان بأحد المحتملين يكون سقوط التكليف هناك أيضاً مشكوكاً فيه، و يكون الشك في السقوط ناشئاً من الشك في جعل المولى، إلّا أنّه لا يجرى الأصل في أحد الطرفين للمعارضه، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لا محاله، بخلاف المقام لجريان الأصل في التقييد بلا معارض على ما عرفت مفصلاً.

و منها: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (1) من أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل إنّما هو على نحو الابهام الجامع بين الاطلاق و التقييد مع الشك في خصوصيه الاطلاق و التقييد، و هذا المقدار من العلم التفصيلي هو المقوم للعلم الاجمالي، لأنّ كل علم اجمالي علم اجمالي بالنسبه إلى الخصوصيات، و علم تفصيلي بالنسبه إلى الجامع، فلا يكون هذا العلم التفصيلي موجبا للانحلال، و إلّا لزم انحلال العلم الاجمالي بنفسه.

و بعبارة أخرى: انحلال العلم الاجمالي بعد كونه قضيه منفصله مانعه الخلو إنّما يكون بتبديلها بقضيتين حمليتين: إحداهما متيقنه و الأخرى مشكوكه كما في الأقل و الأكثر الاستقلاليين، و هذا مفقود في المقام. و بعبارة ثالثة: الموجب لانحلال العلم الاجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق، و الموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الابهام الجامع بين الاطلاق و التقييد، فما هو موجود لا- يكون موجبا للانحلال، بل مقوم للعلم الاجمالي، و ما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً.

و بالجملة: العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لا يكون موجبا للانحلال و إلّا كان موجبا له في المتباينين أيضاً، لأنّ العلم بالجامع موجود عند دوران الأمر بين المتباينين أيضاً.

و الجواب: أنّ ما ذكره (قدس سره) متين لو قلنا بالانحلال الحقيقي، فإنّ العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الاجمالي يا حدى الخصوصيتين، فكيف يكون موجبا للانحلال الحقيقي، و لكننا نقول بالانحلال الحكمي، بمعنى أنّ المعلوم بالاجمال و إن كان يحتمل انطباقه على خصوصيه الاطلاق و على خصوصيه

ص: ٥٠٢

التقييد، إلما أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى، كان جريان الأصل فى إحداهما فى حكم الانحلال، لما ذكرناه غير مرّه (١) من أن تنجيز العلم الاجمالى متوقف على تعارض الأصول فى أطرافه و تساقطها، فبعد العلم بوجوب الأقل بنحو الاهمال الجامع بين الاطلاق و التقييد و إن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتى يلزم الانحلال الحقيقى، إلما أنه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلا- معارض كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالى فىكون بحكم الانحلال. و هذا الانحلال الحكمى لا يكون فى المتباينين، لعدم جريان الأصل فى واحد منهما لابتلائه بالمعارض، فإن الأصلين فى المتباينين يتساقطان للمعارضه، و هذا هو الفارق بين المقامين.

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه أخذاً من كلام الشيخ (٢) (قدس سره) و هو أن الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات فى متعلقاتها من المصالح و المفسد على ما هو الحق من مذهب العدلیه، و حيث إنه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل، فلا مناص من الاحتياط و الاتيان بالأكثر، إذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الأكثر فى حصوله.

و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) عن هذا الاشكال بجوابين:

الأول: أن الكلام فى جريان البراءه و عدمه فى المقام لا- يكون مبتنئاً على مذهب العدلیه القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد فى متعلقاتها بل عام.

الثانى: أن الغرض ممّا لا يمكن القطع بحصوله فى المقام على كل تقدير. أمّا على تقدير الاتيان بالأقل فلاحتمال دخل الأكثر فى حصوله. و أمّا على تقدير

ص: ٥٠٣

١-١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٤ و فرائد الأصول ٢: ٤٦١

الاتيان بالأ- كثر فلاحتمال دخل قصد الوجه فى حصوله، فلو أتينا بالزائد عن المتيقن بقصد الأمر الجزمى فهو تشريع محرّم لا يحصل معه الغرض قطعاً، و إن أتينا به بقصد الأمر الاحتمالى، فلا يقطع معه بحصول الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه فى حصوله، فيأذن لا- يجب علينا تحصيل القطع بتحقيق الغرض، لعدم إمكانه، فلا يبقى فى البين إلّا الحذر من العقاب و تحصيل المؤمن منه، و هو يحصل باتيان الأقل المعلوم وجوبه. و أمّا الأكثر فاحتمال العقاب على تركه يدفع بالأصل و قاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا ملخّص ما أفاده (قدس سره) من الجوابين.

و لا يخفى ما فى كليهما. أمّا الأول: ففيه أنّه جدلى، لأنّ جواز الرجوع إلى البراءة على مسلك الأشعرى لا يجدى القائل بطلانه.

و أمّا الثانى ففيه أوّلاً: أنّ ما ذكره من عدم إمكان القطع بحصول الغرض لو تمّ فإنّما يتمّ فى التعبديات دون التوصليات، لعدم توقف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجوب الاحتياط فى التوصليات دون التعبديات، و هو مقطوع البطلان، و لم يلتزم به أحد حتّى الشيخ نفسه.

و ثانياً: أنّ اعتبار قصد الوجه على القول به يختص بصوره الامكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه أصلاً، لعدم معرفه بالوجه كما فى المقام، إذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الاحتياط فى المقام، لأنّ معنى الاحتياط هو الاتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمّه. و هذا ممّا لا يمكن العلم به بناءً على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالاتيان بالأقل، لاحتمال وجوب الأكثر، و لا بالاتيان بالأكثر لاحتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ لا بالاتيان بالأقل و لا بالاتيان بالأكثر. و هذا ممّا لم يلتزم به أحد حتّى الشيخ (قدس سره) نفسه، إذ لا إشكال و لا خلاف فى إمكان الاحتياط، بل فى حسنه بالاتيان بالأكثر. إنّما الكلام فى وجوبه و عدمه، و السرفيه: أنّ



قصد الوجه على القول بوجوبه يختص بصوره الامكان، ففي مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، وإلا لزم بطلان الاحتياط رأساً.

و ثالثاً: أنّ احتمال اعتبار قصد الوجه ممّا لم يدل عليه دليل و برهان، بل هو مقطوع البطلان على ما تقدّم بيانه في بحث التعبدى و التوصلى (١).

و رابعاً: أنّ اعتبار قصد الوجه مع عدم تماميه دليله إنّما هو في الواجبات الاستقلاليه، دون الواجبات الضمنيه أى الأجزاء، فراجع الأدله التى ذكروها لاعتبار قصد الوجه (٢).

و أجاب المحقق النائيني (٣) (قدس سره) عن أصل الاشكال بأنّ الغرض تارة تكون نسبه إلى الفعل المأمور به نسبه المعلول إلى علته التامه كالقتل بالنسبه إلى قطع الأوداج، و أخرى تكون نسبه إليه نسبه المعلول إلى العلل الاعداديه. و الفرق بينهما واضح، فإنّ الغرض على الأوّل مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط أمر آخر خارج عن قدره المكلف، و على الثانى لا يترتب على الفعل المأمور به، بل يتوقف على مقدّمات أخرى خارجه عن قدره المكلف كحصول السنبل من الحبه، فإنّ الفعل الصادر من المكلف هو الزرع و السقى و نحوهما من المقدّمات الاعداديه. و أمّا حصول السنبل فيتوقف على مقدّمات أخرى خارجه عن قدره المكلف، كحراره الشمس و هبوب الريح مثلاً، فلو علمنا بأنّ الغرض

ص: ٥٥

١- ١] ذكر (قدس سره) في ذلك البحث أنّ قصد القربه ممّا يمكن أخذه في متعلق الأمر و مع الشك فيه يُنفى بالاطلاق إن كان و إلاّ فبالبراءه. و هذا الوجه يصلح لنفى اعتبار قصد الوجه أيضاً و قد استدللّ به في ص ٨٧ من هذا الكتاب فراجع [

٢- ٢) تقدّم ذكرها في ص ٨٨

٣- ٣) أجود التقريرات ٣: ٥٠١ - ٥٠٣، فوائد الأصول ٤: ١٦٥ و ما بعدها

من القسم الأوّل يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر في مقام الاثبات متعلقاً بنفس الغرض أو بعلمته، ففي مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر كان مورداً للاحتياط، فيجب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى، و لو علمنا كون الغرض من القسم الثاني فلا إشكال في أنّ حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف لعدم صحّحه التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلّا الاتيان بما أمر به المولى و هو نفس الفعل المأمور به. و في مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر وجب الاتيان بالأقل، للعلم بوجوبه على كل تقدير، و كان وجوب الأكثر مورداً للأصل لعدم العلم به. و أمّا لو شككنا في ذلك و لم نعلم بأن الغرض من القسم الأوّل يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من القسم الثاني ليرجع إلى أصله البراءة عن الأكثر، فلا مناص من الرجوع إلى الأمر، فإن كان متعلقاً بالغرض كالأوامر المتعلقة بالطهارة من الحدث في مثل قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١) يستكشف منه كون الغرض مقدوراً لنا، لأنّه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به، لقبح التكليف بغير المقدور، فيجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تحصيلاً للعلم بغرض المولى، و إن كان متعلقاً بفعل المأمور به كالأوامر المتعلقة بالصلاه و الصوم و نحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا، و إلّا كان تعلق الأمر به أولى من تعلقه بالمقدّمه، فلا يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر. و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأمر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به و يستكشف منه أنّ الغرض ليس متعلقاً للتكليف، فلا يجب علينا إلّا الاتيان بما علم تعلق التكليف به و هو الأقل، و أمّا الأكثر فيرجع فيه إلى الأصل.

ص: ٥٠٦

و فيه: ما تقدّم في بحث الصحيح و الأعم (١) من أنّ المترتب على الأمور به غرضان، أحدهما: الغرض الأقصى الذي نسبته إلى الأمور به نسبة المعلول إلى العلة الاعدادية، فليس مقدوراً للمكلف و لا متعلقاً للتكليف. ثانيهما: الغرض الاعدادي الذي نسبته إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامة، و قد يعبر عنه في كلام بعض الأساطين (٢) بسد باب العدم من ناحيه هذه المقدمه، أى الفعل المأمور به، فعلى القول بوجود تحصيل الغرض يجب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للعلم بهذا الغرض الذي تكون نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامة، فكون الغرض الأقصى خارجاً عن قدره المكلف لا يفيد في دفع الاشكال، بعد الالتزام بوجود الاحتياط، فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأمور به ترتب المعلول على العلة التامة، لأنّ الغرض الاعدادي الذي نشك في حصوله باتيان الأقل يكفي لوجوب الاحتياط و الاتيان بالأكثر.

و الصحيح في الجواب أن يقال: إنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف كما إذا أمر المولى بقتل زيد، ففي مثل ذلك يجب على المكلف إحراز حصوله و الاتيان بما يكون محصياً له يقيناً. و أمّا إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به، فلا يجب على العبد إلّا الاتيان بما أمر به المولى، و أمّا كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى، فعليه أن يأمر العبد بما يفى بغرضه، فلو فرض عدم تماميه البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستنداً إلى العبد، فلا يكون العبد مستحقاً للعقاب.

ص: ٥٠٧

---

١ - ١] لم يُذكر في بحث الصحيح و الأعم على ما في التقريرات و إنّما ذكر في بحث مقدمه الواجب، راجع محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢١٧ - ٢١٨ [

٢ - ٢) نهاية الأفكار ٣: ٤٠٦

و بالجملة: لا يزيد الغرض على أصل التكليف، فكما أنّ التكليف الذى لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذى لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر، فكما أنّ التكليف بالزائد على القدر المتيقن ممّا لم تقم عليه حجّة من قبل المولى، فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان، كذلك الغرض المشكوك ترتيبه على الأقل أو الأكثر، فإنّه على تقدير ترتيبه على الأقل كانت الحجّة عليه تامّة، و صحّ العقاب على تفويته بترك الأقل. و على تقدير ترتيبه على الأكثر لم تقم عليه الحجّة من قبل المولى، و كان العقاب على تفويته بترك الأكثر عقاباً بلا بيان.

هذا كلّ بناءً على ما هو المشهور من مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للملاكات فى متعلقاتها، و أمّا على القول بكونها تابعه للمصالح فى نفسها كما مال إليه صاحب الكفايه فى بعض كلماته (1)، و كما هو الحال فى الأحكام الوضعيه مثل الملكيه و الزوجيه و نحوهما، فالاشكال مندفع من أصله كما هو ظاهر.

### الجهه الثانيه: جريان البراءه الشرعيه فى المقام

الجهه الثانيه: فى جريان البراءه الشرعيه و عدمه، و ملخص الكلام فيه: أنّه إن قلنا بجريان البراءه العقليه، فلا ينبغى الاشكال فى جريان البراءه الشرعيه أيضاً بملاك واحد، و هو عدم جريان الأصل فى الاطلاق، باعتبار كونه سعه على المكلف، و لا يكون تضييقاً عليه ليشمله حديث الرفع و نحوه، فيجرى الأصل فى التقييد بلا- معارض، فكما قلنا إنّ الأصل عدم التقييد بمعنى قبح العقاب عليه لعدم البيان، كذلك نقول برفع المؤاخذه على التقييد لكونه ممّا لا يعلم، فيشملة مثل حديث الرفع. و إن قلنا بعدم جريان البراءه العقليه و عدم

ص: ٥٠٨

انحلال العلم الاجمالي، ففي جواز الرجوع إلى البراءة الشرعيه وجهان. ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) (١) و المحقق النائيني (قدس سره) (٢) إلى الأوّل.

أمّا صاحب الكفايه فذكر في وجهه أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيه ما شكّ في جزئيته، فمثله يرتفع الاجمال و التردد عمّا تردد أمره بين الأقل و الأكثر، و يعينه في الأوّل.

و أمّا المحقق النائيني (قدس سره) فذكر في وجهه أنّ مفاد حديث الرفع و نحوه عدم التقييد في مرحله الظاهر، فيثبت به الاطلاق ظاهراً، لأنّ عدم التقييد هو عين الاطلاق، باعتبار أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه، فالاطلاق عدم التقييد في مورد كان صالحاً للتقييد، فبضميمه مثل حديث الرفع إلى أدله الأجزاء و الشرائط يثبت الاطلاق في مرحله الظاهر.

و التحقيق عدم صحّه التفكيك بين البراءة العقلية و الشرعيه، و أنّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض لا مجال لجريان البراءة الشرعيه أيضاً، و ذلك لأنّ عمده ما توهم كونه مانعاً عن جريان البراءة العقلية أمران: الأوّل: لزوم تحصيل الغرض المردد ترتبه على الأقل و الأ-كثر. الثاني: أنّ الأقل المعلوم وجوبه على كل تقدير هو الطبيعه المردده بين الاطلاق و التقييد، فكل من الاطلاق و التقييد مشكوك فيه، فلا ينحل العلم الاجمالي لتوقفه على إثبات الاطلاق، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقياً على حاله. و عليه يكون الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل لا في ثبوته، فيكون مجرى لقاعده الاشتغال دون البراءة. و من الظاهر أنّ كلاً من هذين الوجهين لو تمّ لكان مانعاً

ص: ٥٠٩

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٦٦

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ٣: ٤٩٤، فوائد الأصول ٤: ١٦٢

عن الرجوع إلى البراءة الشرعيه أيضاً.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لو لزم تحصيله على كل تقدير كما هو المفروض، فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع مع الشك في حصول الغرض باتيان الأقل، إذ غايه ما يدل عليه حديث الرفع و نحوه من أدله البراءة الشرعيه هو رفع الجزئيه عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً، بمعنى عدم العقاب على تركه، و من المعلوم أنّ رفع الجزئيه عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً لا يدل على كون الغرض مترتباً على الأقل.

و بعبارة أخرى: أصاله عدم جزئيه المشكوك لا- يترتب عليها كون الغرض مترتباً على الأقل، لعدم كونه من آثاره الشرعيه، فاحراز كون الغرض مترتباً على الأقل بها مبني على القول بالأصل المثبت و لا- نقول به، فيجب الاتيان بالأكثر لاحراز حصول الغرض.

و بعبارة ثالثة: بعد الالتزام بوجود تحصيل الغرض بحكم العقل و كون المكلف معاقباً بترك تحصيله، لا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع، لكونه دالاً على عدم العقاب بترك الجزء المشكوك فيه، لا على رفع العقاب بترك تحصيل الغرض. نعم، لو كان ما دلّ على رفع الجزئيه من الأمارات الناظره إلى الواقع لترتبت عليه لوازمه العقليه، فيحكم بترتب الغرض على الأقل، لحجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول على ما ذكر في محلّه (1)، كما أنّه لو كان دليل البراءة الشرعيه وارداً في خصوص دوران الأمر بين الأقل و الأ- كثر لزم الحكم بكفايه الأقل و ترتب الغرض عليه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه. و أمّا إذا لم تكن أدله البراءة من الأمارات الناظره إلى الواقع، بل من الأصول الناظره إلى تعيين

ص: ٥١٠

الوظيفه عند العجز عن الوصول إلى الواقع، و لم تكن واردة في خصوص دوران الأمر بين الأقل و الأكثر كما هو المفروض، فلا يفيد الرجوع إليها لنفي وجوب الأكثر بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض و عدم العلم بترتبه على الأقل.

و أما الوجه الثاني: فلأنّ جريان البراءه عن الأكثر - اى عن تقييد الأقل بانضمام الأجزاء المشكوك فيها - لا يثبت تعلّق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق، إلّا على القول بالأصل المثبت، لما ذكرناه مراراً (١) من أنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد، إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عباره عن لحاظ الطبيعه بنحو السريان و اللابشرط القسمى، و التقييد عباره عن لحاظها بشرط شىء، و الطبيعه الملحوظه بنحو لا بشرط مضاده مع الطبيعه الملحوظه بشرط شىء، و مع كون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد لا يمكن إثبات الاطلاق بنفى التقييد، و معه لا ينحل العلم الاجمالى المقتضى لوجوب الاحتياط، فلا- تجرى البراءه النقليه كما لا- تجرى البراءه العقليه. نعم، بناءً على ما ذكرناه (٢) من أنّ انحلال العلم الاجمالى لا يحتاج إلى إثبات الاطلاق بل يكفيه جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، جرت البراءه العقليه و النقليه فى المقام بملاك واحد.

فتلخص ممّا ذكرناه: عدم صحّحه التفكيك بين البراءه العقليه و النقليه فى المقام، فلا بدّ من القول بجريان البراءه عقلاً و نقلاً كما اختاره شيخنا الأنصارى (قدس سره) و هو الصحيح على ما تقدّم بيانه، أو الالتزام بقاعده الاشتغال و عدم جواز الرجوع إلى البراءه العقليه و النقليه.

ص: ٥١١

---

١-١) راجع على سبيل المثال محاضرات فى أصول الفقه ١: ٥٢٨ - ٥٢٩

٢-٢) فى ص ٥٠٢

تنبيه:

ذكر صاحب الكفايه (١) (قدس سره) فى المقام إشكالاً: وهو أنه بعد جريان البراءة الشرعيه عن وجوب الأكثر كيف يمكن الالتزام بوجوب الأقل و لا دليل عليه، فإن الأدله الأوليه تدل على وجوب المركب التام، و بعد رفع جزئيه الجزء المشكوك فيه بمثل حديث الرفع لا يبقى دليل على وجوب الباقي.

و أجاب عنه: بأنّ نسبه حديث الرفع إلى أدله الأجزاء و الشرائط نسبه الاستثناء إلى المستثنى منه، فبضميمته إليها يحكم باختصاص الجزئيه بغير حال الجهل.

و التحقيق: أنّ وجوب الأقل لا يحتاج إلى دليل آخر، فإنّ نفس العلم الاجمالي بوجوب الأقل المرّد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كافٍ فى وجوبه، فالاشكال المذكور و جوابه ساقط من أصله.

و الظاهر و الله العالم أنّ الاشكال المذكور نشأ من الخلط بين الجهل و النسيان و الاضطرار و الاكراه، فإنّه فى باب الاضطرار بعد رفع جزئيه بعض الأجزاء للاضطرار إلى تركه بقوله (صلى الله عليه و آله): «و ما اضطروا إليه» (٢) يحتاج وجوب الباقي إلى الدليل، لأنّ الأدله الأوليه إنّما دلت على وجوب المركب التام، و بعد رفع اليد عنها لأدله الاضطرار لم يبق دليل على وجوب بقيه الأجزاء، و كذا الحال فى باب الاكراه و النسيان.

ص: ٥١٢

١-١) كفايه الأصول: ٣٦٧

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



والاشكال المذكور وارد لا- مدفع له في هذه الموارد، ولا- يفيد ما ذكره صاحب الكفايه في مقام الجواب عنه من أن نسبه حديث الرفع إلى أدله الأجزاء و الشرائط هي نسبه الاستثناء إلى المستثنى منه، و ذلك لأن النسبه المذكوره إنما تتم بعد ما دلّ دليل على وجوب البقيه، و الكلام فعلاً في وجود هذا الدليل، و لا يمكن إثباته، أى إثبات وجوب البقيه بنفس حديث الرفع، فإن مفاده نفى وجوب ما اضطرّ إليه، لا إثبات وجوب بقيه الأجزاء و الشرائط، فبعد رفع اليد عن الأدله الأوليه الداله على المركب التام لأجل الاضطرار لم يبق دليل على وجوب البقيه.

نعم، لو دلّ دليل خاص على وجوب البقيه في مورد كما في الصلاه فإنها لا تسقط بحال، فهو المتّبع، أو تمتّ قاعده الميسور كبرى و صغرى، فيعمل بها، و إنما فيشكل الحكم بوجوب البقيه كما في الصوم، فإنه بعد الافطار في بعض أجزاء اليوم لأجل الاضطرار لا- دليل على وجوب الامساك في بقيه أجزاء ذلك اليوم. و أوضح منه الوضوء فيما لم يكن الماء كافياً لغسل جميع الأعضاء، فإنه لا دليل على وجوب غسل بعض الأعضاء دون بعض آخر، و سيجيء التعرّض لتفصيل ذلك في محله (1) إن شاء الله تعالى. و قد عرفت أنّ كل ذلك أجنبى عن المقام، لأنّ العلم الاجمالي بوجوب الأقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كافٍ في إثبات وجوبه بلا حاجه إلى دليل آخر.

بقى الكلام في الاستصحاب، فقد تمسك به للاشتغال مرّه و للبراهه أخرى.

### التمسك بالاستصحاب للاشتغال

أمّا التمسك به للاشتغال فتقريبه: أنّ التكليف متعلق بما هو مردد بين الأقل و الأكثر، فالواجب مردد بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع،

ص: ٥١٣

فإنَّ التكليف لو كان متعلقاً بالأقل، فهو مرتفع بالاتيان به يقيناً و لو كان متعلقاً بالأكثر فهو باقٍ يقيناً، فبعد الاتيان بالأقل نشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به، فيستصحب بقاؤه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلّي. و بعد جريان هذا الاستصحاب و الحكم ببقاء التكليف تعبداً يحكم العقل بوجوب الاتيان بالأ-كثراً تحصيلاً للعلم بالفراغ، لا-أنه يترتب الحكم بوجوب الأ-كثراً على نفس الاستصحاب حتّى يكون مثبتاً بالنسبة إليه، بل المترتب على الاستصحاب هو الحكم ببقاء التكليف فقط، و أمّا وجوب الاتيان بالأكثر فإنّما هو بحكم العقل بعد إثبات الاشتغال و بقاء التكليف، للملازمه بين بقاء التكليف و حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالفراغ. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالاستصحاب للاشتغال.

و يرد عليه أولاً: أنّ جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي متوقف على كون الحادث مردداً بين المرتفع و الباقي، لأجل تعارض الأصل في كل منهما، كما إذا تردد الحدث المتحقق ممّن كان متطهراً بين الأصغر و الأكبر فإنّ أصله عدم تحقق الأكبر معارضه بأصله تحقق الأصغر، فبعد الوضوء نشك في ارتفاع الحدث المتيقن حدوثه، لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً و ما هو باقٍ كذلك، فيستصحب الحدث الكلّي. و أمّا فيما لم تتعارض فيه الأصول بل أحرز حال الفرد الحادث بضميمه الأصل إلى الوجدان فلم يبق مجال للرجوع إلى استصحاب الكلّي، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثمّ احتمل عروض الجنابه له بخروج بلل يحتمل كونه منياً، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلّي بعد الوضوء، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقناً، إنّما الشك في انقلابه إلى الأ-كبر، فتجرى أصله عدم حدوث الأ-كبر، و بضم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث و أنّه الأصغر، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي.

والمقام من هذا القبيل بعينه، فإنَّ وجوب الأقل هو المتيقن، و بضميمه أصاله عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد ويتعين في الأقل، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي.

و بالجمله الرجوع إلى القسم الثاني من استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مردداً بين المرتفع و الباقي، و أمّا لو كان أحد الفردين متيقناً و الآخر مشكوكاً فيه، فيجری الأصل فيه بلا معارض، فلا تصل النوبه إلى استصحاب الكلّي.

و ثانياً: أنّ الاستصحاب المذكور - على تقدير جريانه في نفسه - معارض باستصحاب عدم تعلّق جعل التكليف بالأكثر لو لم نقل بكونه محكوماً، فيسقط للمعارضه أو لكونه محكوماً.

### التمسك بالاستصحاب للبراءه

و أمّا التمسك بالاستصحاب للبراءه فتقريبه بوجوه:

التقريب الأول: استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف.

و فيه أولاً: أنّ عدم اللّحاظ ليس حكماً شرعياً و لا موضوعاً لحكم شرعي، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

و ثانياً: أنّ الأمر في المقام دائر بين لحاظ الأقل بشرط شيء الذي هو عبارته عن لحاظ الأكثر، و بين لحاظ الأقل بنحو اللابشرط القسّمى، بعد العلم الاجمالي بتحقق أحدهما لاستحاله الاهمال في مقام الثبوت، و كما أنّ لحاظ الأقل بشرط شيء مسبوق بالعدم و مشكوك الحدوث، كذلك لحاظ الأقل بنحو اللابشرط القسّمى أيضاً مسبوق بالعدم و مشكوك الحدوث، فجريان الاستصحاب في كل منهما معارض بجريانه في الآخر.

التقريب الثاني: استصحاب عدم الجزئيه لما هو مشكوك الجزئيه، و حيث

إنَّ الجزئية أمر انتزاعي تنتزع عن الأمر بالمركب، فاستصحاب عدم الجزئية يرجع إلى استصحاب عدم تعلق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك فيه و هو التقريب الثالث.

و يرد عليه: أنَّ هذا الاستصحاب معارض بمثله حسب ما أشرنا إليه آنفاً من أنَّ الأقل المتيقن الذي تعلق الأمر و التكليف به أمره دائر بين الاطلاق و التقييد، فكما أنَّ تعلق التكليف بالأقل على نحو التقييد مشكوك الحدوث، كذلك تعلق التكليف به على نحو الاطلاق أيضاً مشكوك الحدوث، فاجراء الاستصحاب فيهما منافٍ للعلم الاجمالي، و في أحدهما ترجيح بلا مرجح.

فتلخص ممَّا ذكرناه: عدم صحَّه التمسك بالاستصحاب في المقام، لا للاشتغال و لا للبراءه.

### **المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية**

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية و هو على أقسام ثلاثة:

#### **القسم الأول: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب على نحو الشرطيه موجوداً مستقلاً**

القسم الأول: أن يكون ما يحتمل دخله في المأمور به على نحو الشرطيه موجوداً مستقلاً غايه الأمر أنه يحتمل تقييد المأمور به به، كما إذا احتمل اعتبار التستر في الصلاة مثلاً. و الحكم في هذا القسم هو ما ذكرناه في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء الخارجيه من جريان البراءه عقلاً و نقلاً، فإنَّ الأقل المتيقن الذي تعلق التكليف به أمره دائر بين الاطلاق و التقييد، فتجرى أصاله البراءه عن الاشتراط. و لا تعارضها أصاله البراءه عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً على المكلف، فلا يكون مورداً للبراءه في نفسه، و يجري في المقام جميع الاشكالات المتقدمه و الموانع من جريان البراءه. و الجواب عنها هو ما تقدّم حرفاً بحرف، و لا حاجه إلى الاعاده.

## القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير مستقل عنه خارجاً

القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير مستقل عنه خارجاً، و لم يكن من مقوماته الداخلة في حقيقته، بل كانت نسبتته إليه نسبة الصفه إلى الموصوف و العارض إلى المعروض، كما لو دار أمر الرقبه الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنه أو الأعم منها و من الكافره. و هذا القسم كسابقه في جريان البراءه العقليه و الثقليه فيه بملاك واحد، فإنّ تعلق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق و التقييد معلوم إجمالاً، فتجرى أصاله البراءه عن التقييد بلا معارض، و لا تعارض بأصاله البراءه عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً و كلفه على المكلف، و لا يكون مجرى للأصل في نفسه كما مرّ مراراً.

و استشكل صاحب الكفايه (1) (قدس سره) في جريان البراءه العقليه فيه و في سابقه بدعوى أنّ جريان البراءه في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر مبنى على انحلال العلم الاجمالي بكون الأقل متيقناً على كل تقدير، و المقام ليس كذلك، لأنّ وجود الطبيعى في ضمن المقيّد متحد معه بل عينه خارجاً، و وجود الطبيعى في ضمن غيره ممّا هو فاقد للقيّد مباين له، فلا يكون هناك قدر متيقن في البين لينحل به العلم الاجمالي و تجرى أصاله البراءه.

و فيه أولاً: أنّ الملاك في الانحلال جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض كما مرّ مراراً، و المقام كذلك، فإنّ تعلق التكليف بطبيعى الرقبه المردد بين الاطلاق بالنسبه إلى الإيمان و الكفر أو التقييد بخصوص الإيمان معلوم و هذا هو القدر المتيقن، إنّما الشك في خصوصيه الاطلاق و التقييد، و حيث إنّ في الاطلاق توسعه على المكلف لا ضيقاً و كلفه عليه، فلا يكون مورداً لجريان

ص: ٥١٧

الأصل في نفسه، فتجربى أصاله البراءه عن التقييد بلا معارض.

و بعباره أخرى: المراد من كون الأقل متيقناً الموجب لانحلال العلم الاجمالي ليس هو المتيقن في مقام الامثال، كى يقال إن وجود الطبيعى في ضمن المقيّد مباين مع وجوده في ضمن غيره، فلا- يكون هناك قدر متيقن، بل المراد هو المتيقن في مقام تعلّق التكليف و ثبوته، و لا- ينبغى الاشكال في وجود القدر المتيقن في هذا المقام، فإنّ تعلّق التكليف بالطبيعى المردد بين الاطلاق و التقييد متيقن، إنّما الشك في خصوصيه الاطلاق و التقييد فتجربى البراءه عن التقييد بلا معارض على ما ذكرناه مراراً.

و ثانياً: أنّ هذا الاشكال لو تمّ لجربى في الشك في الجزئيه أيضاً، و ذلك لأن كل واحد من الأجزاء له اعتباران: الأول: اعتبار الجزئيه و أنّ الوجوب المتعلق بالمركب متعلق به ضمناً. الثانى: اعتبار الشرطيه و أنّ سائر الأجزاء مقيّد به، لأنّ الكلام في الأقل و الأكثر الارتباطيين، فيكون الشك في الجزئيه شكاً في الشرطيه بالاعتبار الثانى، فيجربى الاشكال المذكور، فلا وجه لاختصاصه بالشك في الشرطيه.

### **القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوماً له**

القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوماً له، بأن تكون نسبته إليه نسبه الفصل إلى الجنس، كما إذا تردد التيمم الواجب بين تعلّقه بالتراب أو مطلق الأرض الشامل له و للرمل و الحجر و غيرهما، و كما إذا أمر المولى عبده باتيان حيوان فشكّ في أنّه أراد خصوص الفرس أو مطلق الحيوان، ففي مثله ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) و المحقق النائينى (قدس سره) إلى عدم جريان البراءه. أمّا صاحب الكفايه فقد تقدّم وجه إشكاله و الجواب عنه،

فلا نحتاج إلى الاعاده. و أما المحقق النائيني (١) (قدس سره) فذكر أنّ الجنس لا تحصل له في الخارج إلّا في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلق التكليف به إلّا مع أخذه متميزاً بفصل، فيدور أمر الجنس المتعلق للتكليف بين كونه متميزاً بفصل معيّن أو بفصل ما من فصوله، وعليه فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأنّه لا معنى للقول بأن تعلق التكليف بالجنس متيقن، إنّما الشك في تقيده بفصل، بل نقول تقيده بالفصل متيقن، إنّما الشك والترديد في تقيده بفصل معيّن أو فصل من فصوله، لما ذكرناه من عدم معقوليه كون الجنس متعلقاً للتكليف إلّا مع أخذه متميزاً بفصل، فيدور الأمر بين التخير والتعيين، والعقل يحكم بالتعيين، فلا مجال للرجوع إلى البراءة عن كلفه التعيين.

### أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخير

ثمّ إنّ (قدس سره) (٢) قسّم دوران الأمر بين التخير والتعيين إلى أقسام ثلاثه، واختار في جميعها الحكم بالتعيين. و حيث إنّ التعرّض لذكر الأقسام و ما لها من الأحكام ممّا تترتب عليه فوائد كثيره في استنباط الأحكام الشرعيه، فنحن نتبعه في ذكر الأقسام و نتكلّم في أحكامها حسب ما يساعده النظر فنقول:

القسم الأوّل: ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مرحله الجعل في الأحكام الواقعيه، كما إذا شككنا في أنّ صلاه الجمعه في عصر الغيبه هل هي واجب تعيني أو تخيري.

القسم الثاني: ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مرحله الجعل في الأحكام الظاهريه و مقام الحجّيه، كما إذا شككنا في أنّ تقليد الأعلم واجب

ص: ٥١٩

١- (١) أجود التقريرات ٣: ٥٠٧، فوائد الأصول ٤: ٢٠٨

٢- (٢) أجود التقريرات ٣: ٣٧٩، فوائد الأصول ٣: ٤١٧

تعيّنى على العامى العاجز عن الاحتياط، أو هو مخيّر بين تقليده و تقليد غير الأعلم.

القسم الثالث: ما إذا دار الأمر بين التخيير و التعيين فى مقام الامتثال لأجل التزامهم، بعد العلم بالتعيين فى مقام الجعل، كما إذا كان هنا غريقان يحتمل كون أحدهما بعينه نبياً مثلاً، و لم يتمكن إلّا من إنقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين وجوب إنقاذه تعييناً أو تخييراً بينه و بين الآخر، هذه هى أقسام دوران الأمر بين التخيير و التعيين، و قبل الشروع فى بيان حكم الأقسام من البراءة أو الاحتياط لا بدّ من بيان أمرين:

الأوّل: أنّ محل الكلام إنّما هو فيما إذا لم يكن فى البين أصل لفظى من الاطلاق و نحوه، و لا استصحاب موضوعى يرتفع به الشك، كما إذا علمنا بالتعيين ثم شككنا فى انقلابه إلى التخيير أو بالعكس، فأنه مع وجود أحد الأمرين يرتفع الشك فلا تصل النوبه إلى البراءة أو الاحتياط.

الثانى: أنّ محل الكلام إنّما هو فيما إذا كان الوجوب فى الجملة متيقناً و دار أمره بين التخيير و التعيين، كما فى الأمثلة التى ذكرناها. و أمّا إذا لم يكن الوجوب متيقناً فى الجملة، كما إذا دار الأمر بين كون شىء واجباً تعيينياً أو واجباً تخييراً أو مباحاً، فلا ينبغى الشك فى جواز الرجوع إلى البراءة عن الوجوب.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

### أ- دوران الأمرى بين التعيين و التخيير فى مرحله الجعل

أمّا القسم الأوّل فله صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يعلم وجوب كل من الفعلين فى الجملة، و يدور الأمر بين أن يكون الوجوب فيهما تعيينياً ليجب الاتيان بهما معاً فى صورته التمكن، أو تخييراً ليجب الاتيان بأحدهما.

ص: ٥٢٠



الصورة الثانية: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، و علم أيضاً سقوطه عند الاتيان بفعل آخر، و دار الأمر بين أن يكون الفعل الثاني عدلاً للواجب، ليكون الوجوب تخييرياً بينه و بين الواجب الأول، أو مسقطاً له لاشتراط التكليف بعدمه كالقراءة الواجبه في الصلاه المرذده بين أن يكون وجوبها تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام، أو يكون تخييرياً بينهما على ما مثّلوا. و في التمثيل بها للمقام إشكال سيجيء التعرّض له قريباً (١) إن شاء الله تعالى. و تظهر الثمره بين الاحتمالين فيما إذا عجز المكلف عن القراءة، فأنه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعين عليه الائتمام، كما هو الحال في كل واجب تخييرى تعذّر عدله. و على تقدير كون وجوب القراءة تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام لا يجب عليه الائتمام.

ثم إن هاتين الصورتين على طرفي النقيض، فإن وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب الأول معلوم في الجملة في الصورة الأولى، إنما الشك في أنّ الاتيان به مسقط للامتنال بالواجب الأول أو لا. و أمّا في الصورة الثانية فالمسقطه متيقنه، إنما الشك في كونه عدلاً للواجب الأول ليكون واجباً تخييرياً، أو أنّ عدمه شرط لوجوب الواجب (٢).

ص: ٥٢١

١-١) في ص ٥٢٣ - ٥٢٤

٢-٢) بل هاتان الصورتان على طرفي النقيض في مراحل ثلاث: الأولى: في نفس التكليف المعلوم، فإن وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب الأول معلوم في الجملة في الصورة الأولى، إنما الشك في أنّ الاتيان به مسقط للواجب أم لا. و أمّا الصورة الثانية فالمسقطه متيقنه إنما الشك في وجوبه كما ذكر (دام ظلّه). الثانية: في ظهور الثمره، فإن الثمره في الصورة الأولى تظهر فيما إذا تمكن المكلف منهما بخلاف الصورة الثانية فإن الثمره فيها فيما إذا تعذّر ما علم وجوبه. الثالثه: في الحكم فإن الحكم في الصورة الأولى هو التخيير بخلاف الصورة فإن الحكم فيها هو التعيين و تتضح هذه المراحل بما في المتن

الصورة الثالثة: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، و احتمال كون فعل آخر عدلاً له، مع عدم إحراز وجوبه و لا كونه مسقطاً، كما إذا علمنا بوجوب الصيام في يوم، و احتمالنا أن يكون إطعام عشرة مساكين عدلاً له في تعلق الوجوب التخييري بهما، هذه هي الصور الثلاث.

أما الصورة الأولى: فلا أثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكن المكلف إلّا من أحد الفعلين، ضروره وجوب الاتيان به حينئذ إما لكونه واجباً تعينياً أو عدلاً لواجب تخييري متعذراً. و بعبارة أخرى: يعلم كونه واجباً تعينياً فعلاً غايه الأمر لا يعلم أنه تعينى بالذات أو تعينى بالعرض لأجل تعذره عدله، و إنما تظهر الثمره فيما إذا تمكن المكلف من الاتيان بهما معاً، فيدور الأمر بين وجوب الاتيان بهما و جواز الاقتصار على أحدهما. و التحقيق هو الحكم بالتخير و جواز الاكتفاء بأحدهما، لأنّ تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقن، و تعلقه بخصوص كل منهما مجهول مورد لجريان البراءه بلا مانع.

و أمّا الصورة الثانية: فقد عرفت أنه لا ثمره فيها في كون الوجوب تعينياً أو تخييراً، إلّا فيما إذا تعذّر ما علم وجوبه في الجملة، فإنه على تقدير كون وجوبه تخييراً، يجب عليه الاتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، و على تقدير كون وجوبه تعينياً لا- شيء عليه، فالشك في التعيين و التخير في هذه الصورة يرجع إلى الشك في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذره و هو مورد للبراءه، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين دون التخير.

ثم إنَّ المحقق النائني (١) (قدس سره) استدَلَّ على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسأله القراءه و الائتمام التي ذكروها مثلاً لهذه الصوره بما ورد عن النبي (صلى الله عليه و آله) من «أنَّ سين بلال عند الله شين» (٢) بتقريب أنَّ الائتمام لو كان عدلاً للقراءه لوجب عليه الائتمام على تقدير التمكن منه، و عدم جواز الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين.

و فيه أولاً: أنَّ الروايه ضعيفه بالارسال فلا يصح الاستدلال بها.

و ثانياً: أنَّ ما يتحمّله الإمام عن المأموم هي القراءه، و ليس فيها حرف الشين ليتعين الائتمام عند تعذّر التلفظ به على تقدير كون الوجوب تخييرياً، فأمر بلال دائر بين ترك الصلاه رأساً و الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين في التشهد الذي لا فرق فيه بين الاثيان بالصلاه فرادى أو جماعه، لعدم قدرته على التلفظ بالشين. و التكليف بغير المقدور قبيح يستحيل صدوره من الحكيم تعالى فقال النبي (صلى الله عليه و آله) - على تقدير صحه الروايه - إنَّ تكليفه الاكتفاء بالسين لا ترك الصلاه رأساً.

و هذا ممّا لا يرتبط بالمقام أصلاً، و لو كان الاستدلال المذكور مبنياً على أنَّ قوله (صلى الله عليه و آله): «إنَّ سين بلال شين» يدل على أنَّ التلفظ بالحروف غلطاً يكفي عن التلفظ بها صحيحاً عند التعذّر حتّى في القراءه، فلا يجب الائتمام فيستكشف منه عدم كونه عدلاً للقراءه، فيردّه: أنَّ هذا خروج عن مفاد النص، فإنّ مفاده الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين لا الاكتفاء بكل لفظ عن الآخر.

ص: ٥٢٣

١-١) أجود التقريرات ٣: ٣٧٧

٢-٢) مستدرک الوسائل ٤: ٢٧٨ / أبواب قراءه القرآن ب ٢٣ ح ٣

و ثالثاً: أنّ التمثيل بمسأله القراءه و الائتمام للمقام غير صحيح، لأنّ المكلف مكلف بطبيعي الصلاه، و له أن يوجد في ضمن أيّ فرد من أفرادها، فهو مخيّر بين الاتيان بالصلاه فرادى فتجب عليه القراءه، و الاتيان بها جماعه فيتحملها الإمام عنه، فليس هناك ترديد و دوران بين التخيير و التعيين، بل التخيير بين هذين الفردين من الكلّي ثابت و معلوم، مع كون أحدهما أفضل من الآخر كالتخيير في سائر الجهات و الخصوصيات المتفاوته في الفضيله أو في بعض الأحكام، فإنّ المكلف مخيّر بين الاتيان بالصلاه في البيت و الاتيان بها في المسجد، مع التفاوت بينهما في الفضيله. و عليه فلو تعذّر الاتيان بفرد لا إشكال في وجوب الاتيان بفرد آخر، فإنّه لا ريب في تعيّن الاتيان بالصلاه في البيت على تقدير تعذّر الاتيان بها في المسجد و بالعكس، ففي المقام لا ينبغي الاشكال في وجوب الاتيان بالصلاه جماعه على تقدير تعذّر الاتيان بها فرادى، لعدم القدره على القراءه. هذا ما تقتضيه القاعده، إلّا أنّه وردت نصوص كثيره (١) تدل على جواز الاكتفاء بما يحسنه من القراءه عند تعذّر الجميع، و إلّا فيكتفى بما تيسّر له من القرآن، و لو لا هذه النصوص لكان مقتضى القاعده هو وجوب الائتمام على من لم يتمكن من القراءه الصحيحه.

و أمّا الصوره الثالثه: فذهب جماعه من المحققين إلى أنّ المرجع فيها أصاله الاشتغال و الحكم بالتعيين، و استدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) من أنّ دوران

ص: ٥٢٤

- 
- ١- (١) الوسائل ٦: ٤٢ / أبواب القراءه في الصلاه ب ٣ ح ١، الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب القراءه في الصلاه ب ٥٩ ح ٢، الوسائل ٦: ٢٢١ / أبواب قراءه القرآن ب ٣٠ ح ٤  
٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٦٧

الأمر بين التعيين و التخيير إن كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، فيحكم فيه بالتخيير، لأنَّ الشرطيه أمر قابل للوضع و الرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها. و أمّا إن كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصيه ذاتيه في الواجب - كما في المقام - لا- يمكن الرجوع فيه إلى أدله البراءه، لأنَّ الخصوصيه إنّما تكون منتزعه من نفس الخاص، فلا- تكون قابله للوضع و الرفع فلا- يمكن الرجوع عند الشك فيها إلى أدله البراءه، فلا- مناص من الحكم بالاشتغال و الالتزام بالتعيين في مقام الامتثال.

و فيه: أنّ الخصوصيه و إن كانت منتزعه من نفس الخاص و غير قابله للوضع و الرفع، إلّا أنّ اعتبارها في الأمور به قابل لهما، فإذا شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (١) (قدس سره) و هو أنّ الشك في المقام شك في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيكون المرجع قاعده الاشتغال و الحكم بالتعيين، فإذا دار الأمر في كفّاره تعمّد الافطار مثلاً بين خصوص صيام شهرين و بين الأعم منه و من إطعام ستين مسكيناً، كان الصيام مفرغاً للذمه يقيناً، و أمّا الاطعام فسقوط التكليف المعلوم به مشكوك فيه، فلا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ التخيير المحتمل في المقام إمّا أن يكون تخييراً عقلياً، كما إذا دار الأمر بين تعلق التكليف بحصّه خاصّه أو بالجامع العرفى بينها و بين غيرها من سائر حصص الجامع. و إمّا أن يكون تخييراً شرعياً، كما إذا

ص: ٥٢٥

كان ما يحتمل وجوبه مباحيناً في الماهية لما علم وجوبه في الجملة و لم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدّم من المثال في كّفاره تعمد الافطار. وقد ذكر في محله (١) أنّ الوجوب التخييري في هذا القسم يتعلّق بالجامع الانتزاعي المعبر عنه بأحد الشئيين أو أحد الأشياء.

أمّا في موارد احتمال التخيير العقلي، فتعلّق التكليف بالجامع معلوم، و إنّما الشك في كونه مأخوذاً في متعلّق التكليف على نحو الاطلاق و اللابشرط، أو على نحو التقييد و بشرط شيء، إذ لا يتصور الاهمال بحسب مقام الثبوت، و الاطلاق و التقييد و إن كانا متقابلين و لم يكن شيء منهما متيقناً، إلّا أنّك قد عرفت سابقاً (٢) أنّ انحلال العلم الاجمالي غير متوقف على تيقن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض. و قد سبق أنّ جريان أصاله البراءة العقلية و النقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الاطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدله البراءة لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك إلى الشك في الامتثال، ليكون المرجع قاعده الاشتغال، فإنّ الشك في الامتثال منشؤه الشك في إطلاق الواجب و تقيده، فإذا ارتفع احتمال التقييد بالأصل يرتفع الشك في الامتثال أيضاً.

و من ذلك يظهر الحال في موارد احتمال التخيير الشرعي، و أنّ الحكم فيه أيضاً هو التخيير، لأنّ تعلّق التكليف بعنوان أحد الشئيين في الجملة معلوم، و إنّما الشك في الاطلاق و التقييد فتجرى أصاله البراءة عن التقييد، و بضم الأصل إلى الوجدان يحكم بالتخيير.

ص: ٥٢٤

---

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٢٢ و ما بعدها

٢-٢) في ص ٥٠٢ - ٥٠٣

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (١) (قدس سره) أيضاً: وهو أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى مئونه زائده في مقامى الثبوت و الاثبات. أمّا في مقام الثبوت فلاحتياجه إلى ملاحظه العدل، و تعليق التكليف بالجامع بينه و بين الطرف الآخر. و أمّا في مقام الاثبات فلاحتياجه إلى ذكر العدل و بيانه، فما لم تقم الحجّه على المئونه الزائده يحكم بعدمها، فيثبت الوجوب التعيينى.

و فيه أولاً: أنّنا لا- نسلّم أنّ الوجوب التخييري بحسب مقام الثبوت يحتاج إلى مئونه زائده بنحو الاطلاق، أى سواء كان التخيير المحتمل تخييراً عقلياً أو تخييراً شرعياً، فإنّ التخيير العقلى يحتاج إلى لحاظ الجامع فقط، كما أنّ الوجوب التعيينى يحتاج إلى لحاظ الواجب الخاص فقط، فليس هناك مئونه زائده فى الوجوب التخييرى. نعم، فيما كان التخيير المحتمل تخييراً شرعياً يحتاج إلى مئونه زائده، لأنّ الجامع فى التخيير الشرعى هو عنوان أحد الشئئين كما تقدّم، و من الواضح أنّ لحاظ أحد الشئئين يحتاج إلى لحاظ نفس الشئئين فيكون الوجوب التخييرى محتاجاً إلى مئونه زائده بالنسبه إلى الوجوب التعيينى.

و ثانياً: أنّ مرجع ما ذكره إلى استصحاب عدم لحاظ العدل، و إثبات الوجوب التعيينى به متوقف على القول بالأصل المثبت و لا نقول به. مضافاً إلى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص على ما سيجىء التعرّض له فى الجواب عن الوجه الرابع إن شاء الله تعالى. هذا كلّه فيما ذكره بحسب مقام الثبوت.

و أمّا ما ذكره من أنّ الوجوب التخييرى يحتاج إلى مئونه زائده فى مقام

ص: ٥٢٧

الاثبات، فهو إنما يتم فيما إذا دلّ دليل لفظي على وجوب شيء من دون ذكر عدل له، فيتمسك باطلاقه لاثبات كون الوجوب تعيينياً. و أمّا فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي كما هو المفروض في المقام، إذ محلّ كلامنا عدم وجود دليل لفظي و البحث عن مقتضى الأصول العمليه و قد أشرنا إلى ذلك في أوّل بحث دوران الأمر بين التعيين و التخيير (1)، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعييني في المقام بل لا ارتباط له بمحل البحث أصلاً.

الوجه الرابع: ما ذكره بعضهم من التمسك بأصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة، و بضم هذا الأصل إلى العلم المذكور يثبت الوجوب التعييني.

و فيه: أنه إن أريد بالأصل المذكور أصالة البراءة العقلية بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فمن الظاهر أنه غير جارٍ في المقام، إذ لا يحتمل العقاب على ترك خصوص ما احتمل كونه عدلاً للواجب في الجملة. و أمّا الجامع بينهما فاستحقاق العقاب على تركه معلوم، فلا معنى للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و إن أريد به البراءة الشرعية، فهو أيضاً غير تام، لأنّ تعلق التكليف بالجامع معلوم على الفرض، و تعلقه بخصوص ما يحتمل كونه عدلاً غير محتمل، فلا معنى لجريان البراءة فيهما. و أمّا جريان البراءة في جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة، فهو راجع إلى جريان البراءة عن الاطلاق، و من الواضح عدم جريانها،

ص: ٥٢٨



لما تقدّم (١) من أنّ الاطلاق توسعه لا منه في رفعه فلا يكون مشمولاً لأدله البراءه الشرعيه.

وإن أريد به استصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة، ففيه أولاً: أنّه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعييني لما يحتمل وجوبه تعييناً. و ثانياً: أنّه لا يثبت الوجوب التعييني بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّه لا- وجه للقول بالتعيين في هذا القسم من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و أنّ المرجع هو البراءه عن وجوب الاتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعييناً، فتكون النتيجة هي الحكم بالتخيير.

ثمّ إنّ الحكم بالتخيير إنّما يتم فيما إذا كان المكلف متمكناً من الاتيان بما يحتمل كونه واجباً تعييناً، ليدور أمر الوجوب الفعلي الثابت في الجملة بين التعيين و التخيير. و أمّا إذا لم يتمكن من ذلك فالشك في كون الوجوب المجعول تعييناً أو تخييرياً يرجع إلى الشك في تعلّق الوجوب الفعلي بما يحتمل كونه عدلاً، و لا يحكم حينئذ بالتخيير ليرتب عليه الوجوب المذكور، بل يرجع إلى أصاله البراءه عنه، لأنّه مجهول و كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا- بيان، هذا كلّه في القسم الأوّل من دوران الأمر بين التخيير و التعيين.

## ٢- دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجيه

و أمّا القسم الثاني: و هو دوران الأمر بين التخيير و التعيين في الحجيه، فيحكم فيه بالتعيين، لأنّ ما علم بحجّيته المردده بين كونها تعيينيه أو تخييريه قاطع

ص: ٥٢٩

للعذر في مقام الامتثال و مبرئ للذمه بحسب مقام الظاهر يقيناً، و أما الطرف الآخر المحتمل كونه حجّه على نحو التخيير، فهو محكوم بعدم الحجّيه عقلاً- و شرعاً، لما عرفت في أوّل بحث حجّيه الظن (1) من أنّ الشك في الحجّيه بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجّيه الفعلية، فكل ما شكّ في حجّيته لشبهه حكميه أو موضوعيه لا يصحّ الاعتماد عليه في مقام العمل، و لا يصحّ إسناد مؤداه إلى المولى في مقام الافتاء، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين.

### ٣- دوران الأمر بين التعيين و التخيير في مقام الامتثال

و أمّا القسم الثالث: و هو ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير في مقام الامتثال لأجل التراحم، فالحق فيه أيضاً هو الحكم بالتعيين، و تحقيق ذلك يستدعي ذكر أمرين:

الأوّل: أنّ التراحم في مقام الامتثال يوجب سقوط أحد التكليفين عن الفعلية لعجز المكلف عن امتثالهما، و يبقى الملاك في كلا الحكمين على حالهما، إذ المفروض أنّ عجز المكلف هو الذي أوجب رفع اليد عن أحد الحكمين في ظرف امتثال الآخر، و إلّا كان الواجب عليه امتثالهما معاً لتماميه الملاك فيهما.

الثاني: أنّ تفويت الملاك الملزم بعد إحرازه بمنزله مخالفه التكليف الواصل في القبح و استحقاق العقاب بحكم العقل، و لا يرتفع قبحه إلّا بعجز المكلف تكويناً أو تشريعاً، كما إذا أمره المولى بما لا يجتمع معه في الخارج، فما لم يتحقق أحد الأمرين يحكم العقل بقبح التفويت و استحقاق العقاب عليه.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إذا كان أحد الواجبين المتراحمين معلوم الأهميه فلا- محاله يكون التكليف الفعلي متعلقاً به بحكم العقل، و الملاك في الطرف الآخر و إن كان ملزماً في نفسه، إلّا أنّ تفويته مستند إلى عجزه تشريعاً، لأنّ

ص: ٥٣٠

المولى أمره بصرف قدره فى امتثال الأهم، فىكون معذوراً فى تفويته. نعم، لو عصى التكليف بالأهم كان مكلفاً بالمهم بناءً على ما ذكرناه فى محله من إمكان التكليف بالضدين على نحو الترتب (١).

و إذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين من حيث الملا-ك، فلا- يعقل تعلق التكليف الفعلى المطلق بخصوص أحدهما دون الآخر، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا مناص من الالتزام بتعلق التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر أو بهما معاً على نحو التخيير على الخلاف المذكور فى شرح الواجب التخييرى (٢). و على كل تقدير لا إشكال فى جواز الاكتفاء بأحدهما عن الآخر لعدم قدرته على أزيد من ذلك فى تحصيل غرض المولى، و أمّا إذا كان أحدهما محتمل الأهميه فلا إشكال فى جواز الاتيان به و تفويت الملاك فى الآخر، لدوران الأمر بين كونه واجباً متعيناً فى مقام الامتثال، أو مخيراً بينه و بين الطرف الآخر. و على كل تقدير كان الاتيان به خالياً عن المحذور. و أمّا الاتيان بالطرف الآخر و تفويت الملاك الذى احتمل أهميته فلم يثبت جوازه، فإنه متوقف على عجز المكلف عن تحصيله تكويناً أو تشريعاً، و المفروض قدرته عليه تكويناً و هو واضح، و تشريعاً لعدم أمر المولى باتيان خصوص الطرف الآخر لىوجب عجزه عن تحصيل الملاك الذى احتمل أهميته، فلا يجوز تفويته و إلّا لاستحق العقاب عليه بحكم العقل.

و مما ذكرناه ظهر الفرق بين هذا القسم و القسم الأول، فإنّ الشك فى التخيير

ص: ٥٣١

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ٢.٣٩٩

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٢.٥ و ٣.٢٠٧

والتعيين فى القسم الأول إنما كان ناشئاً من الشك فى كيفية جعل و الجهل بمقتضى التكليف و بما يفى بغرض المولى، فلا مانع فيه من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد على القدر المتيقن، بخلاف الشك فى هذا القسم، فإنه ناشئ من التراحم و عدم قدره على الامتثال، بعد العلم بمتعلق التكليف و باشمال كل من الواجبين على الملاك الملزم، فلا مناص فيه من القول بالاشتغال تحصيلاً للفراغ اليقيني و الأمن من العقوبة على كل تقدير.

## تنبيهات الأقل و الأكثر

تنبيهات:

### التنبيه الأول: إذا ثبت جزئيه شىء لواجب فهل هى مطلقه؟

أنه إذا ثبت كون شىء جزءاً للمأمور به أو شرطاً له فى الجملة و دار الأمر بين كون الجزئيه أو الشرطيه مطلقه ليطل العمل بفقدانه و لو فى حال النسيان، أو مختصه بحال الذكر ليختصّ البطلان بتركه عمداً، فهل القاعده تقتضى الاطلاق ما لم يثبت التقييد بالدليل، أو تقتضى الاختصاص بحال الذكر ما لم يثبت الاطلاق بدليل خاص؟ وجهان.

### البحث عن إمكان تكليف الناسى

و تحقيق ذلك يقتضى البحث عن إمكان تكليف الناسى بغير ما نسيه من الأجزاء و الشرائط و استحالته، فإذا ثبت صحه العمل الفاقد لبعض الأجزاء و الشرائط نسياناً، كما فى الصلاه إن كان المنسى من غير الأركان، فهل يكون الحكم بالصحه لأجل انطباق المأمور به على هذا العمل لاختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر، أو لوفاء المأتى به بالملاك الملزم و سقوط الأمر باستيفاء ملاكه. و هذا البحث و إن لم تترتب عليه ثمره فى الفرض المذكور، أى فيما ثبتت صحه العمل الفاقد بالدليل، إلا أنه يترتب الأثر فيما لم تثبت صحه العمل بالدليل

ص: ٥٣٢

باعتبار جريان الأصل العملى كما ستعرفه (١) إن شاء الله تعالى.

فذهب جماعه إلى استحاله توجيه التكليف إلى الناسى، و أنّ الصحّحه فى الفرض المذكور إنّما هى للوفاء بالملاك لا لانطباق المأتى به على المأمور به، نظراً إلى أنّ الناسى إن التفت إلى كونه ناسياً انقلب إلى الذاكر، فلا- يكون الحكم الثابت لعنوان الناسى فعلياً فى حقّه، و إن لم يلتفت إلى نسيانه، فلا يعقل انبعائه عنه، و ما لم يمكن الانبعاث لم يمكن البعث بالضروره، فعلى تقديرى الالتفات و عدمه يستحيل فعليه التكليف فى حقّه، و مع استحاله الفعلية يمتنع الجعل بالضروره.

و اختار صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) إمكان ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أن يوجّه الخطاب إلى الناسى لا- بعنوانه، بل بعنوان آخر ملازم له واقعاً، و إن لم يكن الناسى ملتفتاً إلى الملازمه ليعود المحذور.

وفيه: أنّ هذا مجرد فرض وهمى لا- واقع له، و لا سيّما أنّ النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فأنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان، و اختلاف متعلقه من الأجزاء و الشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقق و لا سيّما إذا اعتبر فيه عدم كون الناسى ملتفتاً إلى الملازمه بينهما.

الوجه الثانى: أنّ يوجّه التكليف إلى عامّه المكلفين بما يتقوّم به العمل ثمّ يكلف خصوص الذاكر ببقية الأ-جزاء و الشرائط، فتختص جزئيتها و شرطيتها بحال الذكر.

ص: ٥٣٣

١- ١) فى ص ٥٣٩

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٦٨

و هذا الوجه ممّا لا بأس به في مقام الثبوت، إلّا أنّه يحتاج في مقام الاثبات إلى الدليل، وقد ثبت ذلك في الصلاة، فإنّ الأمر بالأركان فيها مطلق بالنسبة إلى عامّة المكلفين، و أمّا بقيه الأجزاء و الشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه» (١) وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصّه. وعليه فالناسي و إن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلّا أنّه ملتفت إلى أنّ ما يأتي به هو المأمور به، فيأتي به بما أنّه المأمور به غايه الأمر أنّه يتخيّل أنّ ما يأتي به مماثل لما يأتي به غيره من الذاكرين، و أنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم. و هذا التخيّل ممّا لا يضر بصحّه العمل بعد وجود الأمر الفعلي في حقّه و مطابقه المأتي به للمأمور به، و إن لم يكن الناسي ملتفتاً إلى كيفية الأمر. و لعل هذا هو مراد الشيخ (٢) (قدس سره) فيما أفاده في المقام من إمكان توجيه الخطاب إلى الناسي و الحكم بصحّه عمله، و إن كان مخطئاً في التطبيق، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني (٣) (قدس سره) من أنّ الخطأ في التطبيق إنّما يعقل فيما إذا أمكن جعل كل من الحكمين في نفسه، و كان الواقع أحدهما و تخيّل المكلف أنّه الآخر، كما إذا أتى المكلف بعمل باعتقاد أنّه واجب فبان كونه مستحباً أو بالعكس. و هذا بخلاف المقام لأنّ تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت، فكيف يمكن إدراجه في كبرى الخطأ في التطبيق. فتحصل: أنّ الصحيح إمكان توجيه التكليف إلى الناسي في مقام الثبوت و إثباته يحتاج إلى دليل.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل البحث و نقول: إنّ الكلام تارة يكون فيما

ص: ٥٣٤

١- (١) الوسائل ١: ٣٧١ و ٣٧٢ / أبواب الوضوء ب ٣ ح ٨

٢- (٢) حكاة المحقق النائيني عنه (قدس سرهما)

٣- (٣) أجود التقريرات ٣: ٥١٨، فوائد الأصول ٤: ٢١١ و ٢١٢

تقتضيه الأصول اللفظية. وأخرى فيما تقتضيه الأصول العملية، فيقع الكلام في مقامين:

### المقام الأول: مقتضى الأصول اللفظية في المقام

أما المقام الأول فملخص الكلام فيه: أن دليل الجزئية أو الشرطية إما أن يكون له إطلاق يشمل حال النسيان أيضاً، كقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١) وقوله (عليه السلام): «لا صلاة لمن لم يقرأ بصلته» (٢) أو لا يكون له إطلاق، كما في الاستقرار المعترف في الصلاة، فإن عمده دليله الإجماع، وهو دليل لثبي لا إطلاق له، والقدر المتيقن منه حال الذكر والالتفات. و على كل من التقديرين إما أن يكون لدليل أصل الواجب كالصلاة إطلاق يشمل جميع الحالات، أو لا يكون له إطلاق، هذه هي صور أربع:

الصورة الأولى: ما إذا كان لكل من دليل الجزئية أو الشرطية و دليل أصل الواجب إطلاق، و حكمها أنه يتقدم إطلاق دليل الجزئية على إطلاق دليل الواجب، ويحكم بالجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات، و ذلك لأن إطلاق دليل المقيد يتقدم على إطلاق دليل المطلق على ما ذكر في محله (٣). و فيها لا مجال للرجوع إلى البراءة و رفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، إذ الإطلاق دليل لا يمكن معه الرجوع إلى الأصل كما هو ظاهر. و يعلم منه حكم:

الصورة الثانية: و هي ما إذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق فقط، من دون أن يكون لدليل الواجب إطلاق، فإنه يؤخذ بإطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ويحكم بالجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات

ص: ٥٣٥

١-١) المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥ و ٨

٢-٢) الوسائل ٤: ٣١٢ و ٣١٣ / أبواب القبلة ب ٩ ح ٣ (باختلاف يسير)

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٤٢ و ما بعدها

و توهم أنه لا يعقل الاطلاق فى دليل الجزئيه أو الشرطيه لأنهما تنتزعان من الأمر بالمركب و الأمر بالمقيد، و من الظاهر أن الأمر بما هو مركب من المنسى أو مقيد به مستحيل، لأنه تكليف بغير المقدور، فلا يعقل الجزئيه أو الشرطيه المطلقه مدفوع بأنه ليس المراد باطلاق دليل الجزئيه أو الشرطيه ثبوت الجزئيه و الشرطيه حال النسيان ليقال إنه مستحيل، بل المراد ثبوتهما فى جميع حالات الأمر بالمركب و المقيد، و لازم الاطلاق المذكور سقوط الأمر بالمركب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط لا ثبوته متعلقاً بما يشتمل على المنسى من الجزء أو الشرط، فيكون العمل الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط حال النسيان باطلاً من هذه الجبهه.

إن قلت: إن حديث الرفع رافع لجزئيه المنسى أو شرطيه، لما عرفت سابقاً (1) من أن الرفع بالاضافه إلى غير ما لا يعلمون واقعى، فيكون الحديث حاكماً على إطلاقات الأدله المثبتة للأحكام فى ظرف الخطأ و النسيان و غيرهما ممّا هو فى الحديث الشريف، و بذلك تثبت صحه العمل المأتى به حال النسيان، و كونه مطابقاً لما أمر به فعلاً. نعم، الرفع بالنسبه إلى ما لا يعلمون ظاهرى بشهاده نفس ما لا يعلمون، فإنه يدل على أن هناك شيئاً لا يعلمه المكلف، فرفع عنه ظاهراً لجهله به.

قلت: رفع الخطأ و النسيان لا- يترتب عليه فيما نحن فيه إلما نفى الالزام عن المركب من المنسى أو المقيد به، ضروره أن نفى الجزئيه أو الشرطيه لا يكون إلا برفع منشأ انتزاعهما من الأمر بالمركب أو المقيد، و لا يترتب عليه ثبوت الأمر



بغير المنسى كما هو المدعى. مضافاً إلى ما ذكرناه عند البحث عن حديث الرفع من أنّ نسيان جزء أو شرط في فرد من أفراد الواجب لا يكون مشمولاً لحديث الرفع أصلاً فراجع (١). و مما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا أكره أو اضطر إلى ترك جزء أو شرط، فإنه يوجب سقوط الأمر بالمركب أو المقيد في ظرف الاكراه أو الاضطرار، لا الأمر ببقية الأجزاء و الشروط ممّا لا يكون مكرهاً أو مضطراً إلى تركه. هذا فيما إذا لم يدل دليل بالخصوص، وإلا فلا إشكال في عدم سقوط الأمر و وجوب الاتيان بما يتمكن منه، كما في باب الصلاة على ما يأتي الكلام فيه مفصلاً (٢) إن شاء الله تعالى.

و أما الصورة الثالثة: و هي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق و كان لدليل الواجب إطلاق، فيؤخذ به ويحكم بصحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسى، و الوجه فيه ظاهر.

و أمّا الصورة الرابعة: و هي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق، و لا لدليل الواجب إطلاق، فتصل النوبة فيها إلى البحث عن الأصول العملية. و يقع الكلام فيها في المقام الثاني.

ثمّ إنّه قد يقال بأن كل ما ثبتت جزئيته أو شرطيته بورود الأمر به بنفسه، فلا إطلاق له ليشمل حال النسيان، لاشتراط التكليف بالقدره و المنسى غير مقدور، فلو كان لدليل الواجب إطلاق حينئذ يرجع إليه لاثبات التكليف بغير المنسى من الأجزاء و الشروط.

ص: ٥٣٧

١-١ ص ٣٠٨ - ٣٠٩

٢-٢ في ص ٥٦١

و فيه: ما ذكرناه في محلّه (١) من أنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء و الشروط ليست أوامر مولويه، بل هي إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه حسب اختلاف المقامات، كما أنّ النهى عن الاتيان بشيء في الواجب إرشاد إلى المانع لا زجر مولوى عنه، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الأمر المتعلق بالجزء أو الشرط لاثبات الجزئيه أو الشرطيه المطلقه، فتكون النتيجة سقوط الأمر بالمركب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط على ما تقدّم بيانه.

### المقام الثاني: مقتضى الاصول العمليه فى المقام

المقام الثانى: فيما إذا لم يكن لدليل الجزئيه أو الشرطيه إطلاق و لا لدليل الواجب إطلاق، فلا بدّ فيه من البحث عن مقتضى الأصول العمليه، و تحقيق الكلام فى هذا المقام يقتضى البحث فى موردين: المورد الأوّل: ما إذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء و الشروط بعد نسيان جزء أو شرط منه. المورد الثانى: ما إذا تمكن من ذلك.

أمّا المورد الأوّل: فالشك فى الجزئيه أو الشرطيه المطلقه فيه ملازم للشك فى وجوب غير المنسى من الأجزاء و الشروط، فأنّه إذا أمر المولى عبده بالوقوف فى يوم معيّن من طلوع الشمس إلى الزوال مثلاً و نسى المكلف فلم يقف ساعه من أوّل النهار، و شكّ فى أنّ جزئيه الوقوف فى هذه الساعه مطلقه ليرتب عليها سقوط الأمر بالوقوف فى الساعات المتأخره أو أنّها مقيدّه بحال الذكر ليكون الأمر متعلقاً بالوقوف فى الساعات المتأخره، فلا محاله يكون الشك فى الاطلاق و التقييد شكاً فى التكليف بغير المنسى من الأجزاء و الشروط فيكون المرجع هو البراءه، و يحكم بعدم وجوب الاتيان بغير المنسى من الأجزاء و الشروط. و هذا واضح.

ص: ٥٣٨

و أما المورد الثاني: فيكون الشك في إطلاق الجزئيه أو الشرطيه أو تقييدهما بحال الذكر شكاً في جواز الاكتفاء بما أتى به من الأجزاء و الشرائط و عدمه، فإنه إذا نسي المكلف جزءاً من الصلاه و تذكر بعد تجاوز محلّه، فان كانت الجزئيه مطلقه لزمه إعادتها و الاتيان بها مستجمعهً لجميع الأجزاء و الشرائط. و إن كانت الجزئيه مقيداً بحال الذكر اكتفى بما أتى به، و لا تجب عليه الاعاده، لأنّ العمل المأتي به حينئذ لم يكن فاقداً لشيء من الأجزاء و الشرائط، فينطبق المأمور به على المأتي به. و عليه فيكون المرجح أيضاً هو البراءة عن وجوب الجزء أو الشرط حال النسيان، بعد ما عرفت (١) من إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الأجزاء و الشرائط.

و بعبارة أخرى: بعد العلم بوجوب الصلاه و بجزئيه التشهد مثلاً المردده بين الاطلاق و التقييد بحال الذكر، تردد الواجب بين خصوص المشتمل على التشهد أو الجامع بينه و بين الفاقد له حال النسيان، فيكون القدر الجامع معلوماً إنّما الشك في خصوص المشتمل على التشهد على الاطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقن، و هو وجوب التشهد حال الذكر، و يرجع إلى البراءة في المشكوك فيه و هو التشهد حال النسيان. هذا بناءً على ما هو الصحيح من إمكان تكليف الناسي على ما تقدّم بيانه. و أمّا بناءً على استحالتها، فما صدر من الناسي غير مأمور به يقيناً، فالشك في صحّته و فساده يكون ناشئاً من الشك في وفائه بغرض المولى و عدمه، فلا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، و الحكم بوجوب الاتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء و الشرائط، لأنّ سقوط الأمر بالاتيان بغير المأمور به يحتاج إلى دليل مفقود في المقام على الفرض. و هذه هي الثمره التي أشرنا إليها (٢).

ص: ٥٣٩

١-١) في ص ٥٣٣ - ٥٣٤

٢-٢) في ص ٥٣٢ - ٥٣٣

عند التكلم فى إمكان تكليف الناسى.

و مما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءة و عدمه فيما إذا استند ترك الجزء أو الشرط إلى الاضطراب أو الـكراه و نحوهما، فلا حاجة إلى الاعاده.

### التنبیه الثانى: حكم الزيادة العمديه و السهويه

فى حكم الزيادة عمداً أو سهواً فى المركبات الاعتباريه. و تحقيق الكلام فى ذلك يستدعى البحث أولاً: عن مفهوم الزيادة من جهتين: الأولى: فى إمكان تحقق الزيادة فى المركبات الاعتباريه و عدمه. الثانیه: فى اعتبار قصد الزيادة فى تحققها و عدمه.

أما الجبهه الأولى: فقد يقال باستحاله تحقق الزيادة، لأنّ الجزء المأخوذ فى المركب إن أخذ فيه على نحو الاطلاق من دون تقييد بالوجوب الواحد أو الأـكثر، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة، إذ كل ما أتى به من أفراد ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به، سواء كان المأتى به فرداً واحداً أو أكثر. و إن أخذ فيه مقيداً بالوجود الواحد، أى أخذ بشرط لا بالنسبه إلى الوجود الثانى، فالإتيان به مرّة ثانیه مستلزم لفقدان الجزء لا لزيادته، إذ انتفاء القيد المأخوذ فى الجزء موجب لانتفاء المقيد، فكان الجزء المأخوذ فى المأمور به منتفياً بانتفاء قيده، فلا يتصوّر تحقق الزيادة على كل تقدير.

و فيه أولاً: أنّ اعتبار الاطلاق و اللابشرطيه فى الجزء لا ينافى تحقق الزيادة فيه، فإنّ أخذ شىء جزءاً للمأمور به على نحو اللابشرطيه يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يكون الطبيعى مأخوذاً فى المركب من دون نظر إلى الوحده و التعدد، و فى هذا لا يمكن تحقق الزيادة كما ذكر. ثانيهما: أن يكون مأخوذاً بنحو صرف

الوجود المنطبق على أوّل الوجودات، ففي مثل ذلك و إن كان انضمام الوجود الثاني و عدمه على حد سواء في عدم الدخل في جزئيه الوجود الأوّل، فإنّ هذا هو معنى أخذه لا بشرط، إلّا أنّه لا يقتضى كون الوجود الثاني أيضاً مصداقاً للمأمور به، و حينئذٍ تتحقق الزيادة بتكرّر الجزء لا محاله.

و ثانياً: أنّ عدم صدق الزيادة حقيقه بالدقه العقليه ممّا لا يترتب عليه أثر، لأنّ الأحكام الشرعيه تابعه للصدق العرفي، و من الظاهر صدق الزيادة عرفاً و لو مع أخذ الجزء بشرط لا فضلاً عمّا إذا أخذ على نحو لا بشرط. هذا كلّه فيما إذا كان الزائد من سنخ أجزاء المأمور به، كما إذا أتى بركوعين أو سجودين مثلاً. و أمّا إذا كان الزائد غير مسانخ لأجزاء المأمور به، فصدق الزيادة فيه عرفاً ظاهر لا خفاء فيه.

أمّا الجبهه الثانيه: فتحقيق الكلام فيها هو التفصيل بين الموارد المنصوصه و غيرها، بأن يقال باعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة في غير الموارد المنصوصه، و الوجه فيه: أنّ المركب الاعتباري كالصلاه مثلاً مركب من أمور متباينه مختلفه وجوداً و ماهيه. و الوحده بينها متقومه بالقصد و الاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك المركب كان جزءاً له و إلّا فلا. و أمّا الموارد المنصوصه فتحقق عنوان الزيادة فيها غير متوقف على القصد كالسجود، لما ورد من أنّ الاتيان بسجده التلاوه في أثناء الصلاه زياده فيها، فبالتعبد الشرعي يجرى عليه حكم الزيادة و إن لم يكن من الزيادة حقيقه. و يلحق بالسجده الركوع بالأولويه القطعيه، و يترتب على ذلك عدم صحّه الاتيان بصلاه في أثناء صلاه أخرى في غير الموارد المنصوصه، فإنّ الركوع و السجود المأتي بهما بعنوان الصلاه الثانيه محقق للزيادة في الصلاه الأولى الموجبه لبطانها، كما أفتى به جماعه من

الفقهاء: منهم المحقق النائيني (١) (قدس سره) و المرحوم السيد الاصفهاني (٢) (قدس الله أسرارهم) .

إذا عرفت تحقيق القول في مفهوم الزيادة، فنقول: إنّ الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في الأمور به، و من الظاهر أنّ مقتضى الأصل عدمه ما لم يقدّم دليل على اعتباره، فلا بأس بالزيادة العمديه فضلاً عن الزيادة السهويه. هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة أخرى، كما إذا قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد، فإنه لا- إشكال في بطلان العمل في هذا الفرض إذا كان عبادياً، لأنّ ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققاً و ما كان متحققاً لم يقصد امتثاله. نعم، لو قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي، و قد أتى بالزائد لاعتقاد كونه جزءاً للمأمور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صحّ العمل، لما عرفت من أنّ الزيادة بنفسها لا توجب البطلان. و التشريع في التطبيق و إن كان قبيحاً عقلاً و شرعاً إلّا أنّه لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود، و قد أتى بمتعلقه و قصد امتثاله كما هو المفروض.

هذا ما تقتضيه القاعدة بلا- فرق بين عمل دون عمل و بين جزء دون جزء، إلّا أنّه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة و الطواف بالزيادة، فلا- بدّ من ملاحظتها و الحكم بما يستفاد منها من الصحّة أو البطلان بالزيادة، فنقول: أمّا الصلاة فالروايات الواردة فيها على طوائف:

الطائفه الأولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقاً كقوله (عليه السلام) :

ص: ٥٤٢

١- ١) العروه الوثقى (المحشاه) ٣: ٣٢٧ المسأله السابعه و كذا المسأله الثامنه

٢- ٢) لاحظ العروه الوثقى (المحشاه) ٣: ٣٢٧ المسأله السابعه

«من زاد في صلاته فعلية الاعاده» (١).

الطائفة الثانية: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهو كقوله (عليه السلام): «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتدّ بها، فاستقبل صلاته استقبالاً» (٢).

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على بطلانها بالاحلال سهواً في الأركان بالزيادة أو النقصان. و أما الاحلال بغير الأركان سهواً فلا يوجب البطلان، كقوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و القبلة و الوقت و الركوع و السجود» (٣).

و توهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصه لعدم تصوّر الزيادة في الوقت و القبلة و الطهور - كما عن المحقق النائيني (٤) (قدس سره) - مدفوع بأنّ ظاهر الحديث أنّ الاحلال بغير هذه الخمس لا يوجب الاعاده، و الاحلال بها يوجب الاعاده، سواء كان الاحلال بالزيادة أو النقيصه. و هذا المعنى لا يتوقف على أن تتصوّر الزيادة و النقيصه في كل واحد من هذه الخمس، فعدم تحقق الزيادة في الوقت و القبلة و الطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصه، بعد قابليه الركوع و السجود للزيادة و النقيصه.

ص: ٥٤٣

١- ١) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢

٢- ٢) المصدر السابق ح ١ و فيه: «... زاد في صلاته المكتوبه ركعه» لكن المنقول هنا موافق للكافي ٣: ٣٥٤ و ٣٥٥ ح ٢ و التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٣ و الاستبصار ١: ٣٧٤ / ح ١٤٢٨

٣- ٣) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤

٤- ٤) [ يتّضح بمراجعته تقريراته (قدس سره) في الفقه و الأصول أنّه يرى شمول «لا- تعاد» للزيادة و النقيصه فلاحظ أجود التقريرات ٣: ٥٢٨ و فوائد الأصول ٤: ٢٣٨ و كتاب الصلاة ٣: ٢٤ ]

و مقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم بطلان الصلاة بالزيادة العمديه مطلقاً، و بالزيادة السهويه أيضاً إن كان الزائد من الأركان، و بعدم البطلان بالزيادة السهويه إن كان الزائد من غير الأركان.

و ذلك لأنّ الطائفة الأولى الداله على البطلان بالزيادة و إن كانت عامّه من حيث العمد و السهو، و من حيث كون الزائد ركناً أو غير ركن، إلّا أنّها خاصّه بالزيادة، فالنسبه بينها و بين حديث لا تعاد - الدال على عدم بطلان الصلاة بالاخلال سهواً فى غير الأركان - هى العموم من وجه، لأنّ حديث لا تعاد و إن كان خاصاً من جهه أنّ الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالأركان، إلّا أنّه عام من حيث الزيادة و النقصان.

كما أنّ الطائفة الثانيه الداله على البطلان بالزيادة السهويه عامّه من حيث الأركان و غيرها و خاصّه بالزيادة، فالنسبه بينها و بين حديث لا تعاد أيضاً هى العموم من وجه، فتقع المعارضه فى مورد الاجتماع، و هو الزيادة السهويه فى غير الأركان، فإنّ مقتضى الطائفة الأولى و الثانيه بطلان الصلاة بها. و مقتضى حديث لا تعاد عدم البطلان، إلّا أنّ حديث لا تعاد حاكم عليهما، بل على جميع أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع كلّها، لكونه ناظراً إليها و شارحاً لها، إذ ليس مفاده انحصار الجزئيه و الشرطيه فى هذه الخمس، بل مفاده أنّ الاخلال سهواً بالأجزاء و الشرائط التى ثبتت جزئيتها و شرطيتها لا- يوجب البطلان- إلّا الاخلال بهذه الخمس، فلسانه لسان الشرح و الحكومه، فيقدّم على أدله الأجزاء و الشرائط بلا لحاظ النسبه بينه و بينها، كما هو الحال فى كل حاكم و محكوم.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الزيادة العمديه موجه لبطلان الصلاة مطلقاً بمقتضى إطلاق الطائفة الأولى، و بمقتضى الأولويه القطعيه فى الطائفة الثانيه. و لا معارض لهما، لاختصاص حديث لا تعاد بالاخلال السهوى، لظهوره فى إثبات الحكم



لمن أتى بالصلاه ثم التفت إلى الخلل الواقع فيها، فلا- يعمّ العامد. و أنّ الزيادة السهويه موجبة للبطلان إن كانت في الأركان بمقتضى إطلاق الطائفتين الأولى و الثانية و خصوص حديث لا تعاد. و أمّا الزيادة السهويه في غير الأركان فهي مورد المعارضه، و قد عرفت أنه لا مناص من تقديم حديث لا تعاد و الحكم بعدم البطلان فيها. هذا كله في الزيادة.

و أمّا النقيصه فلا- ينبغى الشك في بطلان الصلاه بها إن كانت عمديه بمقتضى الجزئيه و الشرطيه، و إلّا لزم الخلف كما هو ظاهر. و أمّا إن كانت سهويه فهي موجبة للبطلان إن كانت في الأركان دون غيرها من الأجزاء و الشروط بمقتضى حديث لا تعاد.

و أمّا الطواف فلا إشكال في بطلانه بالزيادة العمديه، لما ورد من أنّ الطواف مثل الصلاه، فإذا زدت فعليك بالاعاده (1). و أمّا الزيادة السهويه فلا- توجب البطلان، فان تذكّر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه و ليس عليه شيء، و إن تذكّر بعده فلا شيء عليه أيضاً، إلّا أنه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد و بين أن يجعله طوافاً مستقلاً، فيضم إليه سته أشواط حتى يتم طوافان، و لا ينافيه ما ورد (2) من عدم جواز اقتران الاسبوعين لاختصاصه بصوره العمد. و حكم الزيادة العمديه و السهويه في السعي هو حكم الطواف.

و أمّا النقيصه العمديه فلا إشكال في كونها موجبة لبطلان الطواف. و أمّا النقيصه السهويه فلا توجب البطلان، فان تذكّر و هو في محل الطواف فيأتي بالمنسى و يتم طوافه، و إن تذكّر و هو ساع بين الصفا و المروه، فيقطع السعي

ص: ٥٤٥

١- ١) الوسائل ١٣: ٣٦٦ / أبواب الطواف ب ٣٤ ح ١١ (باختلاف)

٢- ٢) الوسائل ١٣: ٣٧٠ / أبواب الطواف ب ٣٦ ح ٣ و غيره

و يرجع إلى البيت، و يتم طوافه ثم يسعى، و إن لم يتذكر إلماً و قد أتى أهله فيستنيب من يطوف عنه. و كل ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع (١) و التفصيل موكول إلى محلّه في الفقه (٢).

### التنبيه الثالث: قاعده الميسور

التنبيه الثالث

إذا تعذر الاتيان ببعض أجزاء الواجب أو بعض شرائطه، فهل القاعده تقتضى سقوط التكليف رأساً، أو بقاءه متعلقاً بغير المتعذر من الأجزاء و الشرائط؟

و التكلم في هذا البحث من جهه التمسك بالاطلاق أو الرجوع إلى الأصل العملى من البراءه أو الاشتغال على تقدير عدم وجود الاطلاق قد ظهر الحال فيه ممّا تقدّم (٣) في التنبيه الأول، عند البحث عن نسيان الجزء أو الشرط، فلا حازه إلى الاعاده.

و الكلام في هذا التنبيه متمحض في البحث عن وجوب المقدار الميسور من الأجزاء و الشرائط من جهه الاستصحاب، أو من جهه الروايات الواردة في المقام، و قد يعبر عن هذا البحث بالبحث عن تماميه قاعده الميسور و عدمها.

### الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الميسور

أمّا الاستصحاب فتقريبه بوجه:

الوجه الأول: أن يستصحب الوجوب الجامع بين الضمنى و الاستقلالى

ص: ٥٤٤

١-١) الوسائل ١٣: ٣٥٧ و ٣٤٣ و ٤٠٤ / أبواب الطواف ب ٣٢ و ٣٤ و ٥٤

٢-٢) شرح المناسك ٢٩: ٦٠ و ما بعدها / المسأله ٣١٢ و ما بعدها

٣-٣) في ص ٥٣٥

المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء و الشروط، فإنّ وجوبها الضمني قبل طروء التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتاً، و نشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فتمسك بالاستصحاب و نحكم ببقائه.

و فيه: أنّه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي و لا- نقول به، فإنّ الفرد المعلوم تحققه و هو الوجوب الضمني قد ارتفع يقيناً، و الفرد الآخر و هو الوجوب الاستقلالي مشكوك الحدوث، فليس هنا وجود واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه للاستصحاب.

الوجه الثاني: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامه، بأن يقال: إنّ أصل الوجوب قبل تعذر بعض الأجزاء كان ثابتاً، فيشك في ارتفاعه بعد طروء التعذر، فيحكم ببقائه للاستصحاب.

و فيه أولاً: أنّ الوجوب عرض لا- يتحقق إلّما متعلقاً بشيء، و عليه فالوجوب المتيقن كان متعلقاً بالمركب من المتعذر و غيره، و الوجوب المشكوك فيه بعد التعذر هو وجوب آخر متعلق بغير ما تعلق به الوجوب الأول، فجريان الاستصحاب في خصوص ما كان متيقناً لا- معنى له للعلم بارتفاعه، و كذا في خصوص ما هو متعلق بغير المتعذر لعدم العلم بحدوثه، و في الجامع بينهما متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي و لا نقول به.

و ثانياً: أنّ استصحاب الوجوب بنحو مفاد كان التامه، و هو ما لوحظ فيه نفس الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه، لا يترتب عليه وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشروط إلّا على القول بالأصل المثبت، و لا نقول به على ما سيجيء الكلام فيه في محله (1) إن شاء الله تعالى. و نظير المقام ما إذا علمنا

ص: ٥٤٧

بوجوب إكرام زيد، ثم علمنا بارتفاعه و احتمالنا وجوب إكرام عمرو، فهل يصح جريان الاستصحاب في أصل الوجوب بنحو مفاد كان التامه ليرتب عليه وجوب إكرام عمرو؟

الوجه الثالث: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلاه مثلاً فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من الأجزاء المقوم، باعتبار أن الصلاه الفاقده للجزء المتعذر متحده مع الواجده له بنظر العرف، فيقال إن هذه الصلاه كانت واجبه قبل طروء التعذر، فيستصحب بقاؤها على صفة الوجوب بعد التعذر أيضاً. و الفرق بين هذا الوجه و الوجهين السابقين هو أن جريان الاستصحاب - على هذا التقريب - يختص بما إذا كان المتعذر غير مقوم للواجب بنظر العرف، لتكون القضية المتيقنه متحده مع المشكوك فيها، بخلاف التقريبين السابقين، فإنه لو صحَّ جريان الاستصحاب عليهما لا يختص بمورد دون مورد، كما هو ظاهر.

و تماميه هذا الوجه تتوقف على أمرين:

الأول: صحه جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه من جهه الشك في المجعول الشرعي، و المختار عدمها لابتلائه بالمعارض و هو استصحاب عدم الجعل على ما سنتكلم فيه في مبحث الاستصحاب (1) إن شاء الله تعالى.

الثاني: إحراز كون المتعذر غير مقوم للواجب، ليكون الشك في وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشرائط شكاً في البقاء لا في الحدوث، وعليه فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشرائط في المركبات الشرعيه، بدعوى أنه لا طريق لنا إلى تمييز المقوم من غيره في المركبات الشرعيه، فكل جزء أو شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً،

ص: ٥٤٨

و معه لا يصح جريان الاستصحاب، لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنه و المشكوك فيها. نعم، إن كان المركب من المركبات العرفيه كان تمييز المقوم من أجزائه عن غير المقوم منها موكولاً- إلى نظر العرف، فكل ما كان المتعذر مقوماً بنظرهم لا يجرى الاستصحاب، كما أنه إذا كان المتعذر غير مقوم بنظرهم لا مانع من جريان الاستصحاب.

و لكن التحقيق أنه إذا ثبت من الشرع كون جزء أو شرط مقوماً للمركب، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره. و أما إذا لم يصدر من الشارع بيان في ذلك، فالظاهر إيكال الأمر إلى العرف، فان كانت نسبه المتعذر إلى البقيه غير معتد بها في نظرهم، كنسبه الواحد إلى العشرين مثلاً، فيجرى الاستصحاب. و أما إن كانت النسبه معتداً بها بنظرهم كنسبه النصف أو الثلث إلى المجموع مثلاً، فلا يجرى الاستصحاب.

ثم إن جريان الاستصحاب في المقام يختص بما إذا كان التعذر حادثاً بعد دخول الوقت، و أما إذا كان حادثاً قبل دخول الوقت أو مقارناً لأوّل الوقت، فلا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم كون الوجوب متيقناً في زمان ليجرى فيه الاستصحاب ويحكم ببقائه، بل المرجع حينئذ هو البراءة عن وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشرائط.

هذا، و التزم المحقق النائيني (1) (قدس سره) بجريان الاستصحاب و لو كان التعذر مقارناً لأوّل الوقت، بدعوى أنّ جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه لا يتوقف على فعلية الموضوع خارجاً، فانّ إجراءه وظيفه المجتهد لا المقلد، و لا يعتبر فيه تحقق الموضوع خارجاً، و من ثمّ يتمسك الفقيه في حرمه و طء الحائض

ص: ٥٤٩

بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال بالاستصحاب مع عدم تحقق الموضوع خارجاً.

وفيه: أنّ جريان الاستصحاب وإن لم يكن متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج، إلا أنه متوقف على فرض تحقق الموضوع في الخارج، فإنّ الفقيه يفرض امرأةً حائضاً ثبتت حرمة وطئها وشك في ارتفاعها بانقطاع الدم، فيتمسك بالاستصحاب ويحكم بحرمة وطئها على نحو القضيّة الحقيقيه. ولا يعقل أن يفرض امرأةً أيام طهرها ويحكم بحرمة وطئها للاستصحاب، باعتبار أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب تحقق الموضوع خارجاً، إذ لا يقين بحرمة وطئها ولو على حسب الفرض ليحكم ببقائها للاستصحاب. والمقام من هذا القبيل، فإنّ الفقيه إذا فرض مكلفاً تعذر عليه الاتيان ببعض أجزاء المركب مقارناً لأوّل الوقت، لا يقين له بثبوت التكليف عليه ولو بالفرض والتقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فكيف يحكم بوجوب غير المتعذر تمسكاً بالاستصحاب.

وبالجملة: لا بدّ في جريان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولو على سبيل الفرض والتقدير، وفي المقام فرض الشك في الحدوث فلا يعقل جريان الاستصحاب فيه، ولعمري أنّ هذا واضح. ويزداد وضوحاً بذكر أقسام جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي، فنقول: إنّ الاستصحاب الجارى في الأحكام الشرعيه يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يستصحب الحكم باعتبار مرحله الجعل والتشريع عند احتمال نسخه، ولا ينبغي الشك في أنّ جعل الحكم وتشريعه لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً، فإنّ الجعل جعل على الموضوع المقدّر لا على الموضوع المحقق، بل ربّما يكون جعل الحكم وتشريعه موجباً لعدم تحقق الموضوع في الخارج، كما في الحكم بالقصاص، ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ

حَيَاةً يَا أَوْلَى الْأَلْبَابِ» (١) ففي مثل ذلك يجعل الحكم على الموضوع المقدّر على نحو القضية الحقيقيه و لا رافع له إلّا النسخ، فإذا شكّ في بقاءه لاحتمال النسخ يتمسك بالاستصحاب، ويحكم ببقائه بلا دخل لوجود الموضوع في الخارج و عدمه.

الثاني: أن يستصحب الحكم الكلّي عند الشك في بقاءه لأجل الشك في سعه موضوعه و ضيقه، كما إذا شككنا في حرمة و طء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال. و لا إشكال أيضاً في عدم توقف جريان الاستصحاب فيه على تحقّق الموضوع في الخارج، بل الفقيه يجرى الاستصحاب مبنياً على الفرض و التقدير كما تقدّم، فإنّ فتاوى الفقيه كلّها مبتنيه على فرض وجود الموضوع و مفاد (لو) فيقول لو صار شخص جنباً و جب عليه الغسل، و لو أفطر أحد عمداً في شهر رمضان كان عليه كذا من الكفاره، و هكذا.

و الفرق بين هذا القسم و القسم السابق بعد اشتراكهما في عدم توقف الاستصحاب على وجود الموضوع خارجاً: أنّ الشك في هذا القسم شك في مقدار المجعول من أوّل الأمر، و أنّ الموضوع في القضية الحقيقيه المجعوله أمر و سيع أو ضيق. و أمّا القسم الأوّل فليس الشك فيه ناشئاً من الشك في حدّ الموضوع، بل من احتمال النسخ و عدم بقاء الحكم في عمود الزمان، و لذا كان الشك في القسم الثاني ناشئاً من تبدّل خصوصيه في الموضوع، مع القطع بعدم النسخ، بخلاف القسم الأوّل فإنّ الشك فيه ناشئ من احتمال النسخ مع القطع بعدم تبدّل شيء من خصوصيات الموضوع، فالقسمان من هذه الجهه متعاكسان.

الثالث: أن يستصحب الحكم الجزئي الثابت لموضوع شخصي عند الشك في بقاءه و زواله لأجل الطوارئ الخارجيه، مع إحراز الحكم الكلّي من جهه

ص: ٥٥١

عدم النسخ و من جهة تحديد موضوعه سعةً و ضيقاً، كما إذا شككنا في طهاره ثوب لاحتمال ملاقاته البول مثلاً، فيجری الاستصحاب ويحكم ببقاء طهارته. و إجراء الاستصحاب في هذا القسم لا يختص بالفقيه، بل للمقلد أيضاً إجراؤه بعد ما حصل له اليقين في الحدوث و الشك في البقاء. و جريان الاستصحاب في هذا القسم متوقف على تحقق الموضوع خارجاً كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ جريان الاستصحاب في محل الكلام - مع كون التعذر حادثاً مقارناً لأوّل الوقت - ممّا لا وجه له، لأنّ الحكم غير متيقن في زمان ليكون الشك في بقاءه، فيجری الاستصحاب، أمّا على القسم الأوّل فواضح، لعدم كون الشك في المقام ناشئاً من احتمال النسخ على الفرض. و أمّا على القسم الثاني فلائنه لا يقين بحدوث الحكم و لو على سبيل الفرض و التقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الأجزاء و الشرائط مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فإذا فرض الفقيه مكلفاً تعذّر عليه الاتيان ببعض أجزاء المركب مقارناً لأوّل الوقت، فهو شاك في حدوث التكليف عليه ابتداءً، بلا سبق يقين منه و لو على سبيل الفرض و التقدير، فلا يقاس المقام بالشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، إذ الحرمة هناك متيقنه، فيشك في ارتفاعها بانقطاع الدم فيجری الاستصحاب ويحكم ببقائها. هذا كلّ من حيث جريان الاستصحاب و عدمه.

### الاستدلال بالروايات على قاعده الميسور

و أمّا الروايات التي استدللّ بها على قاعده الميسور فهي ثلاث روايات:

الرواية الأولى: ما رواه أبو هريره المرويه بطرق العامه، قال: «خطبنا رسول الله (صلّى الله عليه و آله) ، فقال: أيّها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل أ كلّ عام يا رسول الله؟ فسكت (صلّى الله عليه و آله) حتّى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله (صلّى الله عليه و آله): لو قلت نعم لوجب، و لما



استطعتم، ثم قال (صلى الله عليه وآله): ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» (١). و زاد في الكفايه (٢) قوله (صلى الله عليه وآله) لكفرتم بعد قوله «لما استطعتم» و لم أجده حسب ما راجعت الكتب الحاويه لهذه الروايه (٣). و على كل تقدير يقع الكلام تارة في سند هذه الروايه، و أخرى في دلالتها، فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول: فلا شبهه في أنّ الروايه من المراسيل الضعاف، و لا سيما أنّ روايها أبو هريره الذي حاله أظهر من أن يخفى. و قد تصدّى لاثبات كونه متعمداً في الكذب على الرسول (صلى الله عليه وآله) سماحه السيد شرف الدين العاملي (٤) (قدس سره) و لا سيما أنّها غير موجوده في كتب متقدمي الأصحاب، و إنّما رواها المتأخرون نقلاً عن محكي كتاب عوالي اللآلي (٥). و الكتاب المذكور أيضاً ليس موثقاً به و قد تصدّى للقدح عليه من ليس من عادته القدح في كتب الأخبار كصاحب الحدائق (٦) (قدس سره).

و أما دعوى انجبارها بعمل الأصحاب فمدفوعه أوّلاً: بعدم ثبوت استناد

ص: ٥٥٣

١-١) بحار الأنوار ٢٢: ٣١

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٧١

٣-٣) هذه الزيادة رويت في بحار الأنوار ٢٢: ٣١ و مجمع البيان ٢: ٢٥٠ في ذيل الآيه ١٠١ من سوره المائده

٤-٤) في كتابه المسمّى ب «أبو هريره»

٥-٥) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ح ٢٠٦

٦-٦) الحدائق الناضره ١: ٩٩

الأصحاب إليها في مقام العمل، و مجرد موافقه فتوى الأصحاب لخبر ضعيف لا يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم إليه، و لم يعلم من الأصحاب العمل بقاعده الميسور إلّا في الصلاة، و فيها دليل خاص دلّ على عدم جواز تركها بحال، فلم يعلم استنادهم إلى الروايه المذكوره. و ثانياً: بأنّ مجرّد عمل الأصحاب لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر في نفسه ضعيفاً غير داخل في موضوع الحجّيه على ما ذكرناه في محلّه (١).

هذا، مضافاً إلى أنّه في صحيح النسائي مروى بوجه آخر لا يدل على المقام أصلاً، و هو قوله (صلى الله عليه و آله): «فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (٢) و من المعلوم أنّ كلمه «ما» في هذه الروايه ظاهره في كونها زمانيه، فمفاد الروايه هو وجوب الاتيان بالمأمور به عند الاستطاعه و القدره، و هذا المعنى أجنبي عن المقام. و توهم أنّ اختلاف الطريقين لا يضر بالاستدلال بعد كون أحدهما منجبراً بالشهره عند الأصحاب دون الآخر مدفوع بأنّ الروايه كما نقلت في كتب العامه بوجهين كذلك نقلت في كتب الخاصه أيضاً بوجهين، فإنّ الموجود في باب صلاه العراه من البحار (٣) «فأنتوا به ما استطعتم» فلا وجه لدعوى انجبار أحد الطريقين، فالمنجبر على تقدير التسليم إنّما هو إحدى الروايتين إجمالاً، فلا يصح الاستدلال بخصوص إحداهما مع عدم ثبوت انجبارها.

و أمّا المقام الثاني: فتوضيح الكلام فيه أنّ احتمالات الروايه ثلاثه:

ص: ٥٥٤

١- ١) في ص ٢٣٥، ٢٨١

٢- ٢) سنن النسائي ٥: ١١٠ و ١١١ / كتاب الحج ب ١ ح ١

٣- ٣) بحار الأنوار ٨٣: ٢١٤

الاحتمال الأوّل: أن تكون كلمة «ما» موصولة و مفعولاً لقوله «فأنتوا» و كلمة «من» تبعيضية متعلقة ب «ما استطعتم» ، فيكون مفاد الروايه وجوب الاتيان بما هو المقدور من أجزاء المأمور به و شرائطه. و الاستدلال بالروايه على المقام مبنى على هذا المعنى، و لكنّه على تقدير تسليم ظهور الجملة فيه فى نفسها لا يمكن الالتزام به، لعدم انطباقه على المورد أوّلاً، فإنّ الذى يعلم بعدم قدرته على الطواف أو بعض الأعمال الأخر من مناسك الحج، لا يجب عليه الاتيان بالبقية اتفاقاً، و لعدم مناسبته للسؤال الذى وقع هذا الكلام فى جوابه ثانياً، فإنّ السؤال إنّما هو عن وجوب الحج فى كل سنه، و لا يناسبه الجواب بوجوب الاتيان بما هو مقدور من أجزاء المركب و شرائطه.

الاحتمال الثانى: أن تكون كلمة «ما» موصولة و كلمة «من» بيانية، فيكون حاصل المعنى أنّه إذا أمرتكم بطبيعه فأتوا ما استطعتم من أفرادها، و لا- يبعد أن تكون كلمة «من» إذا كانت بيانية متحدّه فى المعنى معها إذا كانت تبعيضية، غاية الأمر أنّه تختلف مصاديق التبعض باختلاف الموارد، فإنّ الفرد بعض الطبيعه كما أنّ الجزء بعض المركب، فكما أنّ كلمة «من» فى قولنا: اشترت من البستان نصفه مستعمله فى التبعض، كذلك فى قولنا: لا أملك من البستان إلّا واحداً، و عليه فكلمه «من» فى كلا الاحتمالين مستعمله فى التبعض. و هذا المعنى الذى لا- يتم معه الاستدلال بالروايه على المقام و إن كان وجهاً فى نفسه، إلّا أنّه أيضاً لا ينطبق على المورد، لعدم وجوب الاتيان بما هو مقدور من أفراد الحج فى كل سنه بلا خلاف بين المسلمين إلّا ما شدّد، بل هو خلاف ظاهر نفس الروايه، فإنّها ظاهره أو صريحه فى عدم وجوبه فى كل سنه، فلاحظ قوله (صلى الله عليه و آله) : «لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم» ، فلا يمكن حمل الروايه على هذا المعنى أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن تكون كلمه «من» زائده كما فى قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (١) أو تكون للتعديه بمعنى الباء و كلمه «ما» مصدرية زمانيه، فيكون حاصل المعنى أنه إذا أمرتكم بشيء فانتوا به حين استطاعتكم، فلا يستفاد من الروايه إلا اشتراط التكليف بالقدره السارى فى جميع التكليف الشرعيه. وهذا المعنى ممّا لا مناص من الالتزام به بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الأولين، وعليه فلا مجال للاستدلال بالروايه على قاعده الميسور.

الروايه الثانيه: هى المرسله المحكيه عن كتاب العوالى أيضاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «ما لا يدرك كُله لا يترك كُله» (٢) وتقریب الاستدلال بها أنّ لفظه كل المذكوره فى الروايه مرّتين أمرها دائر بحسب مقام التصوّر بين صور أربع: الأولى: أن يكون المراد بها فى كلتا الفقرتين العموم الاستغراقى. الثانيه: أن يكون المراد بها فيهما العموم المجموعى. الثالثه: أن يكون المراد بها فى الفقره الأولى العموم الاستغراقى و فى الثانيه العموم المجموعى. الرابعه: عكس الثالثه.

أمّا الصوره الأولى و الثانيه فلا- يمكن الالتزام بهما، إذ لا يعقل الحكم بوجود الاتيان بكل فرد فرد، مع تعدّد الاتيان بكل فرد. وكذا الحكم بوجود الاتيان بالمجموع مع تعدّد الاتيان بالمجموع. وكذا لا- يمكن الالتزام بالصوره الثالثه إذ لا يعقل وجود الاتيان بالمجموع مع تعدّد الاتيان بكل فرد فرد، فتعيّن الالتزام بالصوره الرابعه، فيكون المراد النهى عن ترك الجميع عند تعدّد المجموع، فيكون

ص: ٥٥٦

١- (١) النور ٢٤: ٣٠

٢- (٢) عوالى الآلى ٤: ٥٨ / ح ٢٠٧

مفاد الروايه أنه إذا تعذر الاتيان بالمجموع لا يجمع في الترك، بل يجب الاتيان بغير المتعذر، و هذا المعنى يشمل الكلى الذى له أفراد متعدده تعذر الجمع بينها، و الكل الذى له أجزاء مختلفه الحقيقه قد تعذر بعضها، لأنّ العام إذا لوحظ بنحو العموم المجموعى لا- يفترق الحال بين كون أجزائه متفقه الحقيقه أو مختلفه الحقيقه. وعليه فكلما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء وجب الاتيان بغير المتعذر من أفراده أو أجزائه.

و لا- يخفى أنه لا- يفترق الحال فى الاستدلال بهذه الروايه بين أن تكون «لا» فى قوله (عليه السلام) «لا يترك» ناهيه و الجملة إنشائية، أو تكون نافية و الجملة خبريه أريد بها الانشاء و الطلب، فأنه كثيراً ما يعبر عن المطلوب بلفظ الخبر رغبه فى وقوعه. هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال بهذه الروايه.

و استشكل صاحب الكفايه (١) (قدس سره) على الاستدلال بها بأن ظهور النهى فى التحريم يعارضه إطلاق الموصول الشامل للمستحبات أيضاً، و حيث إنّه لا مرجح لأحدهما على الآخر لا يستفاد منها إلّا رجحان الاتيان بما هو المقذور دون وجوبه.

و فيه أولاً: ما ذكرناه فى مباحث الألفاظ (٢) من أنّ الوجوب ليس داخلياً فى مفهوم الأمر، و لا- الحرمة داخله فى مفهوم النهى، فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب و الوجوب إنّما هو بحكم العقل، فإنّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعه المولى، و يرى العبد مستحقاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله و هذا هو معنى الوجوب. و كذا الحرمة إنّما هى بحكم العقل بلزوم الاطاعه و كون

ص: ٥٥٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٧٢

٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٤٨١ - ٤٨٣

العبد مستحقاً للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه، فلم يستعمل الأمر في موارد الوجوب و الاستحباب إلّا في معنى واحد، إنّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى و عدمه. فعلى الأوّل لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل، فكان الفعل راجحاً مع الترخيص في تركه، و هذا هو معنى الاستحباب. و على الثاني يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل جرياً على قانون العبودية، و هذا معنى الوجوب.

و كذا الحال في النهى، فإنّ المستعمل فيه في موارد الحرمة و الكراهه شيء واحد إنّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل و عدمه فعلى الأوّل كان الفعل مكروهاً، و على الثاني حراماً بحكم العقل.

فتحصّل: أنّ شمول الموصول للمستحبات لا ينافى ظهور النهى في التحريم، لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينافى حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها.

و ثانياً: أنّ رجحان الاتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه لعدم القول بالفصل، فإنّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه كما هو ظاهر.

و التحقيق في الجواب - مضافاً إلى كون الرواية ضعيفه غير منجبره على ما تقدّم بيانه (1) - أن يقال: إنّ أمر الروايه دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً، و بين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره

ص: ٥٥٨

و حيث إنّه لا- جامع بين الوجوب المولوى و الارشادى لتكون الروايه شامله لهما، و لا قرينه على تعيين أحدهما، فتكون الروايه مجمله غير قابله للاستدلال بها.

هذا، و قد ذكرنا فى دوره السابقه إشكالاً آخر على الاستدلال بها: و هو أنّه لو حملنا الروايه على تعذر مجموع المركب مع التمكن من بعض أجزاءه، لزم تقييدها بما إذا كان المتمكن منه معظم الأجزاء، إذ لو كان المتعذر هو معظم الأجزاء لا يجب الاتيان بالباقي بلا خلاف و إشكال، و التقييد خلاف الأصل، فالمتعين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من بعض آخر لعدم لزوم التقييد فيه.

و لكن الانصاف أنّ هذا الاشكال غير وارد عليه، بناءً على كون المراد من الموصول هو الجامع بين الكل و الكلى، كما هو مبنى الاستدلال، إذ المفروض دخول الكلى الذى تعذر بعض أفراده فى الموصول، سواء كان المتعذر معظم الأفراد و المتمكن منه أقلها أو بالعكس، فلا دوران بين التقييد و عدمه ليرجح الثانى على الأول. نعم، لو كان الاستدلال مبنياً على حمل الروايه على خصوص تعذر المركب دون الجامع بينه و بين الكلى كان للاشكال المذكور وجه.

إن قلت: ظهور الأمر فى المولويه يعين احتمال تعذر بعض أجزاء المركب، فلم يبق إجمال فى الروايه.

قلت: هذا إنّما يصح فيما إذا علم متعلق الأمر و شكك فى كونه مولوياً أو إرشادياً. و أمّا إذا دار الأمر بين تعلّقه بما لا يصح تعلّقه به إلّا إرشادياً، و بين تعلّقه بما يكون تعلّقه به مولوياً، فلا ظهور للأمر فى تعيين متعلقه، إذ ليس ظهور الأمر فى المولويه ظهوراً وضعياً ليكون قرينه على تعيين المتعلق، بل هو ظهور مقامى ناشئ عن كون المتكلم فى مقام الجعل و التشريع، فلا يصلح للقرينيه على تعيين المتعلق.

الروايه الثالثه: هي المرسله المنقوله عن كتاب العوالى أيضاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور»  
(١) و هي كسابقتها من حيث السند، فيجری فيها جميع ما ذكرناه في الروايه السابقه من المناقشات السنديه و لا حاجه إلى الاعاده  
(٢). و أما من حيث الدلاله فتحقيق الكلام فيها يتوقف على بيان الاحتمالات، و هي أمور:

الأول: أن تكون كلمه «لا» نهياً ابتداءً، وعليه فيجری جميع ما ذكرناه من إجمال الروايه و عدم ظهور النهى في كونه مولوياً أو  
إرشادياً، و عدم صحه إرادته الجامع. و كذا يجرى ما ذكره صاحب الكفايه من الاشكال، و هو أنّ شمول الميسور للمستحبات  
مانع عن التمسك بها على وجوب الباقي من أجزاء الأمور به. و قد عرفت جوابه أيضاً فلا حاجه إلى الاعاده (٣).

و لكن التحقيق عدم إمكان الالتزام بهذا الاحتمال، لأنّ النهى سواء كان مولوياً أو إرشادياً لا بدّ من أن يتعلّق بفعل المكلف، و ما  
هو تحت قدرته و اختياره وجوداً و عدماً، و سقوط الواجب عن ذمّه المكلف كثبوتيه بيد الشارع، و ليس مقدوراً للمكلف، فلا  
معنى للنهى عنه و لو إرشادياً.

الثاني: أن تكون الجمله خبريه قصد بها الانشاء، فالجمله و إن كانت خبريه و نافية بحسب الصوره اللفظيه، إلّا أنّها إنشائية بحسب  
اللّبّ و المعنى.

و هذا الاحتمال أيضاً ساقط لعين ما ذكرناه في الاحتمال الأول، فانه لا فرق بينهما إلّا بحسب الصوره.

ص: ٥٦٠

١-١) عوالى اللآلى ٤: ٥٨ / ح ٢٠٥ (باختلاف يسير)

٢-٢) راجع ص ٥٥٣

٣-٣) راجع ص ٥٥٧ - ٥٥٨



الثالث: أن تكون الجملة خبريه محضه أريد بها الاخبار عن عدم سقوط الواجب و المستحب عند تعذر بعض أجزاء المركب أو تعذر بعض أفراد الطبيعه أو عدم سقوط وجوبه أو استحبابه، فإن السقوط و الثبوت كما يصح إسنادهما إلى الحكم، كذلك يصح إسنادهما إلى الواجب و المستحب أيضاً، فكما يقال سقط الوجوب عن ذمه المكلف أو ثبت في ذمته، كذلك يصح أن يقال سقط الواجب أو ثبت في ذمته. و كيف كان، فالروايه على هذا الاحتمال تدل على بقاء الحكم أو متعلقه في ذمه المكلف عند تعذر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد، بل نسب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء (1) (قدس سره) دلالتها على وجوب المرتبه النازله من الشيء إذا تعذرت المرتبه العاليه منه فيما إذا عدت المرتبه النازله ميسوره من المرتبه العاليه بنظر العرف، فإذا تعذر الايماء بالرأس و العين للسجود على ما هو المنصوص يجب الايماء باليد لقاعده الميسور، باعتبار أن الايماء باليد مرتبه نازله من الايماء بالنسبه إلى الايماء بالرأس و العين، هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالروايه للمقام.

و لكن التحقيق عدم تماميه الاستدلال المذكور، لأن السقوط فرع الثبوت، وعليه فالروايه مختصه بتعذر بعض أفراد الطبيعه باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طروء التعذر، فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب، فإنه كان واجباً بوجوب ضمنى قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك، فهو وجوب استقلالى و هو حادث، فلا معنى للإخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره. و كذلك الحال فى المرتبه النازله، فإن وجوبها لو ثبت بعد تعذر المرتبه العاليه لكان وجوباً حادثاً جديداً لا يصح

ص: ٥٦١

التعبير عنه بعدم السقوط، فاراده معنى عام من الروايه شامل لموارد تعذر بعض الأفراد، و موارد تعذر بعض الأجزاء، و موارد تعذر المرتبه العاليه، تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلا بالقرينه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: عدم تماميه قاعده الميسور، و وجوب الاتيان بالميسور من الأجزاء عند تعذر بعضها. نعم، لا- نضايق عن وجوب الاتيان بغير المتعذر من الأجزاء في بعض موارد مخصوصه لأجل أدله خاصه، كما في الصلاه، فإنها لا تسقط بحال بمقتضى الاجماع و الروايات (1) على ما ذكر في محله.

#### **التنبیه الرابع: دوران الأمر بين الجزئيه و الشرطيه و بين المانعیه و القاطعيه**

في حكم ما إذا تردد الأمر بين جزئيه شيء أو شرطيه، و بين مانعيته أو قاطعيته، بمعنى أنا نعلم إجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إمّا فعل هذا الشيء أو تركه. و تحقيق الكلام فيه يستدعي البحث في مسائل ثلاث:

المسأله الأولى: ما إذا كان الواجب واحداً شخصياً لم تكن له أفراد طوليه و لا عرضيه، كما إذا ضاق الوقت و لم يتمكن المكلف إلا من الاتيان بصلاه واحده، و دار الأمر بين الاتيان بها عارياً أو في الثوب المتنجس، و الحكم فيه هو التخيير بلا شبهه و إشكال، إذ الموافقه القطعيه متعذر، و المخالفه القطعيه بترك الصلاه رأساً غير جائزه يقيناً، فلم يبق إلا الموافقه الاحتماليه الحاصله بكل واحد من الأمرين، و هذا واضح.

ص: ٥٦٢

المسألة الثانية: ما إذا كانت الوقائع متعددة و إن لم يكن للواجب أفراد طوليه و لا عرضيه، كما إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه، و حيث إنّ المكلف به متعدد فالحكم فيه هو التخيير الابتدائي، فله أن يختار الفعل في جميع الأيام أو الترك كذلك، و لا يجوز له أن يأتي به في يوم و يتركه في يوم آخر، لكونه موجباً للمخالفة القطعية. و قد تقدّم أنّ العقل يحكم بقبحها و لو كانت تدريجيه ملازمه للموافقه القطعيه أيضاً من جهه. و مرّ تفصيل الكلام فيه في بحث دوران الأمر بين المحذورين (١).

المسألة الثالثة: ما إذا كان الواجب واحداً ذا أفراد طوليه بحيث يكون المكلف متمكناً من الاحتياط و تحصيل العلم بالموافقه بالاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرّة و بدونه أخرى، كما في المثال المذكور في المسألة الأولى، مع سعه الوقت، فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير أيضاً أو الاحتياط و تكرار العمل؟

ظاهر شيخنا الأنصاري (٢) (قدس سره) ابتداء هذه المسألة على النزاع في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لا بدّ من الاحتياط في المقام أيضاً، و على القول بالبراءه فيه يحكم بجريان البراءه في المقام، فإنّ العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له، لعدم تمكن المكلف من المخالفه العمليه القطعيه، لدوران الأمر بين فعل شيء و تركه، و هو لا يخلو من أحدهما، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فلم يبق إلّا الشك في الاعتبار، و هو مورد لأصالة البراءه.

و لكن التحقيق وجوب الاحتياط و الاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرّة

ص: ٥٦٣

١- ١) في ص ٣٩٨

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٥٠٢ و ٥٠٣

و بدونه أخرى، و ذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعي و له أفراد طويله، فالمكلف متمكن من الموافقه القطعيه بتكرار العمل، و من المخالفه القطعيه بترك العمل رأساً، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف لا- محاله، فيجب الاحتياط. و أمّا عدم التمكن من المخالفه القطعيه في الفرد الخارجي لاستحاله ارتفاع النقيضين فهو لا- ينافي تنجيز العلم الاجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفه القطعيه في اصل المأمور به و هو الطبيعيه، إذ الاعتبار إنّما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجي، فلا مناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام، و إن قلنا بالبراءه في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، إذ في المقام لنا علم إجمالي باعتبار شيء في المأمور به، غايه الأمر أنا لا ندري أنّ المعتمر هو وجوده أو عدمه في المأمور به، فلا بدّ من الاحتياط و الاتيان بالعمل مع وجوده تارةً و بدونه أخرى، تحصيلاً للعلم بالفراغ، بخلاف دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فأنّه ليس فيه إلّا احتمال اعتبار شيء في المأمور به، فيكون مجرى للبراءه على ما مرّ تفصيل الكلام فيه (1)، فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه، و من العجيب أنّ الشيخ (2) (قدس سره) التزم بوجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين القصر و التمام، مع أنّه داخل تحت كبرى هذه المسأله و من صغرياتها، لأنّ الركعه الثالثه و الرابعه أمرهما دائر بين الجزئيه و المانعيه كما هو واضح. و إن شئت قلت: إنّ التسليم في الركعه الثانيه على تقدير وجوب القصر جزء للواجب، و على تقدير وجوب التمام مانع عن الصّحّه و مبطل للصلاه.

ص: ٥٦٤

١-١) في ص ٤٩٧ و ما بعدها

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٤٤١ و ٤٤٢

أمّا الاحتياط: فلا يعتبر فى حسنه شىء، سوى ما اعتبر فى تحقق عنوانه، و هو إدراك الواقع على ما هو عليه، و كل ما اعتبر فى حسنه فهو على تقدير صحّته يرجع إلى اعتباره فى صدق هذا العنوان، ضروره أنه مع صدقه لا تبقى حاله منتظره لحكم العقل بحسنة.

فالاختياط فى المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات الشامل للعقود و الايقاعات و غيرها من التوصليات لا يعتبر فى حسنه إلّا الجمع بين المحتملات الذى به يتحقق أصل عنوان الاحتياط، ما لم يؤد إلى اختلال النظام، و لم يخالف الاحتياط من جهه أخرى، إذ مع كونه مخالفاً بالنظام لا يصدق عنوان الاحتياط، لكونه مبغوضاً للمولى. و كذا مع كونه مخالفاً للاختياط من جهه أخرى، فإنه لا يصدق عليه عنوان الاحتياط، و إدراك الواقع على ما هو عليه.

و أمّا الاحتياط فى العبادات، فلا شكّ فى حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى. و كذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزاً عليه كما فى الشبهات البدويه من الشبهات الموضوعيه مطلقاً، و الشبهات الحكميه بعد الفحص و عدم الظفر بالدليل. و أمّا إن كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلى بالعلم أو العلمى، أو كان الواقع منجزاً عليه على تقدير وجوده، كما فى الشبهات البدويه الحكميه قبل الفحص، ففى جواز الاحتياط قبل الفحص و عدمه أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار و عدمه. رابعها: التفصيل بين موارد العلم الاجمالى بثبوت التكليف و عدمه.

و الصحيح جوازه مطلقاً، إذ المعتبر في تحقق العباده أمران: تحقق العمل في الخارج، و كونه مضافاً و منسوباً إلى المولى، و كلاهما متحقق في الاحتياط. و أمّا اعتبار نيّه الوجه و التمييز و غيرهما ممّا ذكروه و جهأ لعدم جواز الاحتياط فلا دليل على اعتباره. و قد تقدّم تفصيل الكلام فيه في مبحث القطع فراجع (١).

### اشتراط البراءه العقليه بالفحص

و أمّا البراءه العقليه: فلا ريب في اعتبار الفحص في جريانها، لأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما هو عدم البيان، فما لم يحرز ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب، إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف إلى العبد قهراً، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف، و جعله بمراى و مسمع من العبد بحيث يمكن الوصول إليه، فلو كان التكليف مبيّناً من قبل المولى و لم يتفحص عنه العبد، صحّ العقاب على مخالفته، و لا يكون عقابه بلا بيان.

### عدم اشتراط البراءه الشرعيه في الموضوعات بالفحص

و أمّا البراءه الشرعيه: فلا إشكال أيضاً في عدم اعتبار الفحص في جواز الرجوع إليها في الشبهات الموضوعيه عملاً باطلاق أدلتها من قوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» (٢) و غيره ممّا ذكر في محله، و قد ورد بعض الأخبار في خصوص الشبهات الموضوعيه (٣) فراجع.

### أدله اعتبار الفحص في جريان البراءه الشرعيه في الأحكام

و أمّا الشبهات الحكميه فقد استدلّ لاعتبار الفحص في الرجوع إلى البراءه فيها مع إطلاق الأدله فيها أيضاً بأمور:

ص: ٥٦٦

١- ١) ص ٨٧ - ٨٨

٢- ٢) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير) و قد ذكرت أدله البراءه الشرعيه في بدايه بحث الأصول العمليه فراجع ص ٢٩٦ و ما بعدها

٣- ٣) منها الخبر المذكور هنا فراجع ص ٣١٥

الأول: دعوى الاجماع على ذلك.

و فيه: أن اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص في الشبهات الحكميه و إن كان مسلماً، إلا أنه لا يكون إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام) لأنه معلوم المدرك. فإذن لا بدّ من النظر في المدرك و لا يصحّ الاعتماد بنفس الاتفاق، فإنه ضمّ قول غير المعصوم إلى مثله.

الثانى: أن العلم الاجمالى بثبوت تكاليف إزاميه فى الشريعة المقدّسه مانع عن الرجوع إلى البراءه قبل الفحص.

و أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره) (1) بما حاصله: أن موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالى لزم جواز الرجوع إليها قبل الفحص، بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع أنه غير جائز قطعاً، فلا بدّ من أن يكون الوجه لوجوب الفحص أمراً آخر غير العلم الاجمالى. و خلاصه هذا الايراد أن الدليل أخص من المدعى.

و أشكل عليه المحقق النائنى (قدس سره) (2) بأنّ المعلوم بالاجمال ذو علامه و تميز، فالعلم الاجمالى المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لأنّ الواقع قد تنجز حينئذ بما له من العلامه و التميز، فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، فإنه إذا علم إجمالاً بدين مردد بين الأقل و الأكثر، مع العلم بكونه مضبوطاً فى الدفتر، فهل يتوهم أحد جواز الرجوع إلى البراءه فى المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عمياً فى الدفتر؟ و المقام كذلك، فإنّ التكاليف المعلومه بالاجمال مضبوطه فى الكتب

ص: ٥٦٧

١-١) كفايه الأصول: ٣٧٥

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٥٥٨ و ٥٥٩، فوائد الأصول ٤: ٢٧٩ و ٢٨٠

المعتبره عند الشيعة، وعليه فالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع إلى البراءة قبل الفحص. نعم، إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز و كان مردداً بين الأقل و الأكثر، جاز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لكن المقام ليس من هذا القبيل كما عرفت.

و توضيح ما أفاده (قدس سره) : أنّ منشأ العلم الاجمالي بالتكاليف الالزاميه أحد أمور ثلاثه: الأول: هو العلم بثبوت الشرع و التصديق بالنبوه. الثاني: العلم الاجمالي بمطابقه جملة من الأمارات للواقع. الثالث: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره. و هذه العلوم الثلاثه ينحل السابق منها باللاحق، فتكون أطراف العلم الاجمالي بالتكاليف خصوص الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره، و تكون هذه الكتب كالدفتى فى المثال، فلا ينحل العلم الاجمالي المذكور بالظفر بالمقدار المتيقن قبل الرجوع إلى هذه الكتب و الفحص عنها. هذا توضيح مرامه زيد فى علو مقامه.

و فيه أولاً: أنّ كون المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز إنّما يمنع عن انحلال العلم الاجمالي على تقدير التسليم فيما إذا لم يكن بنفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كما إذا علمنا إجمالاً بوجود إناء نجس بين أوانى محصوره مردده بين الأقل و الأكثر و علمنا أيضاً بنجاسه إناء زيد المعلوم وجوده بينها، فلو علم بعد ذلك تفصيلاً بنجاسه إناء معين منها وجداناً، أو تعبداً كما إذا قامت اليئنه على نجاسته من دون إحراز أنّه إناء زيد، أمكن القول بعدم كونه موجباً لانحلال العلم الثانى الذى يكون لمتعلقه علامه و تميز، لعدم كون المعلوم بالتفصيل معنوناً بذلك العنوان، أى عنوان أنّه إناء زيد، و أمّا إن كان ما له العلامه و التميز أيضاً مردداً بين الأقل و الأكثر، كما إذا كان إناء زيد المعلوم نجاسته فى مفروض المثال



أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، ثم علمنا بعد ذلك بكون إناء معيّن إناء زيد، فينحل العلم الاجمالي الثاني أيضاً، ويكون الشك في نجاسه غيره من الأوانى شكاً بدوياً لا محاله. و المقام من هذا القبيل، لأنّ التكاليف المعلومه بالاجمال بعنوان أنّها مذكوره في الكتب المعتمده بنفسها مردده بين الأقل والأكثر، فاذا ظفرنا بالمقدار المتيقن، ينحل العلم الاجمالي لا محاله.

و ثانياً: أنّه لا- نسلّم عدم الانحلال حتّى فيما إذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز، و لم يكن مردداً بين الأقل والأكثر، إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسه إناء بعينه يحتمل أن يكون هو إناء زيد المعلوم كونه نجساً، و معه لا يبقى علم بوجود نجاسه في غيره من الأوانى، إذ العلم لا- يجتمع مع احتمال الخلاف بالضروره، فينحل العلم الاجمالي بالوجدان. و ليس لنا علمان إجمالان علم بوجود نجس مردد بين الأقل والأكثر، و علم بنجاسه إناء زيد حتّى يقال بعد العلم بنجاسه إناء بخصوصه أنّ العلم الأوّل قد انحلّ دون العلم الثاني، بل مرجع العلم بوجود نجاسه مردده بين الأقل والأكثر و العلم بنجاسه إناء زيد إلى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين، فاذا علمنا تفصيلاً بنجاسه إناء معيّن من الأوانى ينحل العلم الاجمالي لا محاله.

و ثالثاً: أنّه على تقدير تسليم عدم الانحلال و بقاء العلم الاجمالي على حاله، لا يكون هذا العلم منجزاً بالنسبه إلى الزائد على القدر المتيقن، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ التنجيز دائر مدار تعارض الأصول في أطراف العلم الاجمالي و تساقطها، و حيث إنّه لا معنى لجريان الأصل في الطرف المعلوم كونه نجساً في مفروض المثال، فيجري الأصل في غيره بلا- معارض، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

و أمّا ما ذكره (قدس سره) من عدم جواز الرجوع إلى البراه بعد الظفر

ص: ٥٦٩

١- ١) كما في ص ٤٠٤

بالقدر المتيقن من الدين المضبوط في الدفتر، فهو على تقدير صحته لا- بدّ من أن يكون مستنداً إلى أمر آخر غير العلم الاجمالي، كما ادّعى ذلك في موارد من الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جواز الرجوع إلى البراءة فيها قبل الفحص، منها: ما لو شكّ في بلوغ المال حدّ النصاب. و منها: ما لو شكّ في حصول الاستطاعة للحج و غيرهما من الموارد، و ذكروا الوجه في ذلك: أنّا علمنا من الخارج أنّ الشارع لا يرضى بالرجوع إلى الأصل في هذه الموارد قبل الفحص، للزوم المخالفه الكثيره، فلو صحّ هذا الادّعاء لقلنا بمثله في مثال الدين، فإنّه أيضاً شبهه موضوعيه، و إلّا التزمنا بجواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص فيه. و من الشواهد على أنّ عدم جواز الرجوع إلى الأصل في المقدار الزائد على القدر المتيقن على تقدير تسليمه ليس من جهه العلم الاجمالي، أنّه لو فرض عدم التمكّن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه مثلاً- لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل في الزائد على القدر المتيقن، مع أنّه لو كان المانع هو العلم الاجمالي لم يكن فرق بين التمكّن من الفحص و عدمه كما هو ظاهر.

فالمحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لا بدّ من أن يكون شيئاً آخر غير العلم الاجمالي، كما ذكر صاحب الكفايه (قدس سره).

الثالث: دعوى انصراف الأدله إلى ما بعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص، و عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله، فإنّه كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل. و بالجملة: فكما أنّه على المولى إبلاغ أحكامه إلى عبيده، و بيان مراداته لهم جرياً على وظيفه المولويه، فكذلك يجب على العبد الفحص عن أحكام المولى جرياً على وظيفه العبوديه، إذ لا- يجب على المولى إلّا بيان أحكامه على النحو المتعارف، من أن يجعلها في معرض الوصول، و أمّا فعله

الوصول و البحث عنها فهي من وظائف العبد. فهذا الحكم العقلي بمنزله القرينه المتصله المانعه عن انعقاد الظهور في إطلاقات أدله البراءه، فهي مختصه من أول الأمر بما بعد الفحص في الشبهات الحكيمه.

و هذا الوجه ممّا لا بأس به.

الرابع: الآيات و الروايات الداله على وجوب التعلّم مقدّمه للعمل، و هي كثيره، منها: قوله تعالى: «فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١). و من الروايات: ما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (٢) من أنّه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال نعم، قيل له: فهلما عملت؟ و إن قال: لا، قيل له: فهلما تعلّمت حتى تعمل (٣)؟ و من الظاهر أنّه لو جاز الرجوع إلى البراءه أو غيرها من الأصول قبل الفحص و التعلّم لم يجب سؤال أهل العلم كما في الآيه الشريفه، و لم يتوجّه العتاب إلى من لم يتعلّم كما في الروايه.

و هذا الوجه أيضاً لا بأس به.

الخامس: الأخبار الداله على وجوب التوقف، و قد تقدّم ذكر جمله منها في مبحث البراءه (٤). و النسبه بينها و بين أخبار البراءه و إن كانت هي التباين، لدلاله أخبار البراءه باطلاقها على البراءه مطلقاً قبل الفحص و بعده، و كذا جمله من أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف مطلقاً، إلّا أنّ مورد جمله من أخبار التوقف هي الشبهه قبل الفحص، كقوله (عليه السلام): «فأرجئه حتى

ص: ٥٧١

١-١ (١) النحل ١٦: ٤٣

١٤٩-٢ (٢) الأنعام ٦: ١٤٩

١٠-٣ (٣) بحار الأنوار ٢: ٢٩ / كتاب العلم ب ٩ ح ١٠ (باختلاف يسير)

٣٤٥-٤ (٤) في ص ٣٤٥

تلقى إمامك» (١) أى يجب عليك التوقف حتّى تلقى إمامك فتفحص و تسأله، فنسبتها إلى أخبار البراءه هى الخصوص المطلق، فتخصص أخبار البراءه بما بعد الفحص، و بعد هذا التخصيص تكون النسبه بين أخبار البراءه و بين بقيه أخبار التوقف الداله على وجوب التوقف مطلقاً أيضاً هو العموم المطلق، فتخصص أخبار التوقف بما قبل الفحص، كما هو الشأن فى جميع المتعارضين، فأنه تلاحظ النسبه بينهما بعد ورود التخصيص فى أحدهما أو فى كليهما من الخارج. و لا تلاحظ النسبه بينهما فى أنفسهما مع قطع النظر عن ورود التخصيص الخارجى على ما هو مذكور فى محله (٢). هذا بناءً على الاغماض عمّا ذكرناه من كون أخبار البراءه مختصّه بما بعد الفحص لأجل قرينه عقليه، و إلّا فلا نحتاج إلى تخصيص أدله البراءه ببعض أخبار التوقف، بل هى بنفسها مختصّه لأجل القرينه العقليه على ما تقدّم بيانه (٣).

### اشتراط الاستصحاب و سائر الاصول بالفحص

و بما ذكرناه ظهر اختصاص أدله الاستصحاب أيضاً بما بعد الفحص. و ظهر أيضاً عدم جواز الرجوع إلى سائر الأصول العقليه قبل الفحص كالتخير العقلى و نحوه.

و ملخص الكلام فى المقام: أنّ الأصول العقليه فى نفسها قاصره عن الشمول لما قبل الفحص، لأنّ موضوعها عدم البيان، و هو لا يحرز إلّا بالفحص فلا مقتضى لها قبله. و أمّا الأصول النقليه فأدلّتها و إن كانت مطلقه فى نفسها، إلّا أنّها مقيّده بما بعد الفحص بالقرينه العقليه المتصله و النقليه المنفصله.

ص: ٥٧٢

١- (١) الوسائل ٢٧: ١٠٧ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١

٢- (٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ٤٦٤

٣- (٣) فى الدليل الثالث فى ص ٥٧٠

اشاره

بقى الكلام فى جهات لا بد لنا من التعرّض لها:

الجهه الاولى: المقدار اللازم من الفحص

الجهه الأولى: فى مقدار الفحص، فهل يجب الفحص بمقدار يحصل العلم بعدم الدليل، أو يكفى الاطمئنان، أو يكفى مجرد الظن بعدم؟ وجوه خيرها أوسطها.

أما عدم وجوب تحصيل العلم فلعدم الدليل عليه. مضافاً إلى كونه مستلزماً للعسر و الحرج، بل موجب لسدّ باب الاستنباط، لعدم حصول القطع بعدم الدليل عادةً و إن أصرّ فى الفحص. و أما عدم اعتبار الظن فلعدم الدليل على اعتباره، فهو لا يغنى عن الحق شيئاً.

فتعيّن الوسط و هو كفايه الاطمئنان لكونه حجّة ببناء العقلاء، و لم يردع عنه الشارع. و أمّا تحقق الصغرى لهذه الكبرى، أى حصول الاطمئنان بعدم الدليل، فهو سهل لمن تصدّى لاستنباط الأحكام الشرعيه فعلاً، فإنّ المتقدمين من العلماء أتعبوا أنفسهم الشريفه و رتبوا الأخبار و بؤبؤها، فبالرجوع إلى أخبار باب و بعض الأبواب الأخرى المناسبه لهذا الباب يحصل الاطمئنان. و لو لا هذا الترتيب و التبويب لكان اللّازم هو الفحص فى كتب الأخبار من أولها إلى آخرها لتحصيل الاطمئنان فى مسأله واحده.

الجهه الثانيه: طريقه وجوب التعلم

الجهه الثانيه: بعد ما عرفت وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه و الفحص عنها، وقع الاشكال فى أنّ وجوبه طريقى لا يترتب العقاب عند تركه إلّا على مخالفه الواقع كما هو المشهور، أو نفسى يعاقب العبد على تركه و لو لم يخالف الواقع، كما عن المحقق الأردبيلى (١) (قدس سره) و صاحب المدارك (٢) و مال إليه صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) فى آخر كلامه. و قبل الشروع فى تحقيق المقام و بيان

ص: ٥٧٣

- 
- ١- ١) ، مجمع الفائده و البرهان ٢: ١١٠ و مدارك الأحكام ٣: ٢١٩، و لمزيد الاطلاع راجع فرائد الأصول ٢: ٥١٣  
٢- ٢) مجمع الفائده و البرهان ٢: ١١٠ و مدارك الأحكام ٣: ٢١٩، و لمزيد الاطلاع راجع فرائد الأصول ٢: ٥١٣  
٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٧٧

المختار فيه لا بد من التنبيه على أمور:

الأول: أن محل الكلام هو العلم بالأحكام الفرعية، و أمّا العلم بالأصول الاعتقادية كالعلم بالتوحيد و النبوه و سائر ما يجب تحصيله و الاعتقاد به، فهو خارج عن محل الكلام. و لا إشكال فى وجوب تحصيله و التعلّم نفسياً لا طريقياً، عينياً لا كفاثياً.

الثانى: أن وجوب تعلّم الأحكام الشرعية مقدّمه للعمل مختص بالواجبات و المحرّمات، و ما يرجع إليهما من الأحكام الوضعيه كالنجاسه و الطهاره و الزوجيه و الملكيه و نحوها، إذ لا يجب تعلّم المستحبات و المكروهات، لا نفسياً و لا طريقياً.

الثالث: أن محل الكلام إنما هو وجوب التعلّم و الفحص عن الحكم الخاص المتعلق بهذا المكلف نفسه بالوجوب العيني. و المراد من التعلّم هو الأعم من المعرفة بالاجتهاد أو بالرجوع إلى رساله إن كان مقلداً. و أمّا تعلّم كل الأحكام الشرعيه بالاجتهاد حتى الأحكام المتعلقة بغيره كمسائل الحيض و النفاس و غيرهما، فلا- إشكال فى وجوبه كفاثياً، فهذا أيضاً خارج عن محل الكلام، فلا وجه للاستدلال على وجوب الفحص فى المقام بآيه نفر (1) كما ارتكبه شيخنا الأنصارى (2) (قدس سره) فإنها دليل على وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه كفاثياً و لا كلام لنا فيه، إنما الكلام فى وجوب التعلّم و الفحص بالوجوب العيني عمّا يجب على نفس هذا المكلف.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إن الصحيح هو الوجوب الطريقي، و تظهر

ص: ٥٧٤

١-١) التوبه ٩: ١٢٢

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥١٠

صَحَّته بذكر دليل القول بالوجوب النفسى و جوابه، و هو أنَّ الأوامر المتعلقة بالتعلُّم و السؤال ظاهره فى الوجوب النفسى.

و الجواب: أنَّ كون الأمر ظاهراً فى الوجوب النفسى العينى التعيينى و إن كان مسلماً كما تقدّم فى مبحث الأوامر (١)، إلّا أنَّ فى المقام خصوصيه داخلية و قرينه خارجيه توجب ظهور الأوامر المتعلقة بالتعلُّم فى الوجوب الطريقي مقدّمه للعمل.

أمّا الخصوصية الداخليه: فهى أنَّ نفس السؤال عن شىء و تعلّمه طريق إلى العمل بهذا الشىء، فالأمر بالسؤال بنفسه ظاهر فى الوجوب الطريقي بحسب الارتكاز العرفى، فإنّ السؤال عن الطريق إلى كربلاء مثلاً- إنّما هو للمشى من هذا الطريق، فالأمر بالسؤال عن طريق كربلاء ظاهر فى الوجوب الطريقي، لا- الوجوب النفسى، بأن يكون مجرد السؤال عن الطريق مطلوباً نفسياً، فكذا الحال فى قوله تعالى: «فَشَيْئُلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢) فإنّ الأمر بالسؤال فيه ظاهر فى الوجوب الطريقي و أنَّ السؤال من أهل الذكر إنّما هو للعمل، لا- لكونه مطلوباً بنفسه. و لعل ظهور الأمر بالسؤال فى الوجوب الطريقي ظاهر غير قابل للانكار.

و أمّا القرينه الخارجيه: فروايتان إحداهما: ما ورد فى تفسير قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» و قد تقدّم ذكره (٣)، فإنّ قوله «فهلّا تعلّمت حتّى تعمل»

ص: ٥٧٥

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٣ - ١١

٢- ٢) النحل ١٦: ٤٣

٣- ٣) فى ص ٥٧١

صريح في أنّ وجوب التعلّم إنّما هو للعمل. الثانيه: ما ورد في مجذور صار جنباً فغسلوه فمات، فقال (عليه السلام): «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا يمموه» (١) فإنّ عتاب الإمام (عليه السلام) و دعاءه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال، بل لترك التيمم أيضاً، إذ من الواضح أنّ مجرد السؤال و التعلّم لم يكن موجِباً لنجاته من القتل الذى نسهب الإمام (عليه السلام) إليهم و غيرهم به، و إنّما الموجب لنجاته العمل بالتيمم، فكان الأمر بالسؤال و التعلّم إنّما هو للعمل لا محاله.

هذا، مضافاً إلى أنّه على تقدير ترك التعلّم و الفحص لو صادف خلاف الواقع بارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فالقول باستحقاق العقاب لأجل ترك التعلّم دون مخالفه الواقع بعيد، لأنّ وجوب الفحص و التعلّم إنّما هو لتنجّز الواقع قبله فكيف يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، و استحقاقه على ترك الفحص عنه فأنّه خلف. و الالتزام باستحقاق عقابين أبعد، و لم يقل به أحد. فتعيّن القول باستحقاق عقاب واحد لأجل مخالفه الواقع، دون ترك الفحص و التعلّم. و هذا هو معنى الوجوب الطريقي. و أمّا لو ترك الفحص و لكنّه صادف الواقع من باب الاتفاق، فلا يستحقّ العقاب إلّا على القول باستحقاق المتجرى للعقاب. و قد تقدّم (٢) الكلام فيه مفصّلاً فى بحث القطع.

ثمّ إنّّه ربّما يستشكل فى الوجوب الطريقي فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل كالموقت قبل وقته، و لم يكن المكلف متمكناً من الاتيان به فى ظرفه لتركه التعلّم قبل حصول الشرط، باعتبار أنّه قبل حصول الشرط لم يثبت وجوب الواجب حتّى يجب تعلّمه و تحصيل سائر مقدّماته، و بعد حصوله

ص: ٥٧٦

١- (١) الوسائل ٣: ٣٤٦ و ٣٤٧ / أبواب التيمم ب ٥ ح ١ و ٦

٢- (٢) فى ص ١٧



لا يكون قادراً على الامتثال، فالتكليف ساقط للعجز، فيلزم عدم وجوب التعلّم لا قبل حصول الشرط ولا بعده. ولعلّه لأجل هذا الاشكال التزم صاحب الكفايه (قدس سره) وغيره بالوجوب النفسى.

و تحقيق الحال حول هذا الاشكال يقتضى البسط فى المقال فنقول و على الله الاتكال:

قد يكون الواجب فعلياً مع اتّساع الوقت لتعلّمه و الاثيان به، فلا إشكال فى عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، فانه بعد الوقت مُخَيَّر بين التعلّم و الامتثال التفصيلى، و الأخذ بالاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الاجمالى، سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا، بناءً على ما تقدّم بيانه (1) من أنّ الصحيح جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى و لو كان مستلزماً للتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و قد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم و للاتيان به، و لكن المكلف يتمكن من الاحتياط و الامتثال الاجمالى، و لا- إشكال أيضاً فى عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، و لا- بعد الوقت لعدم اتّساع الوقت له و للاتيان بالواجب على الفرض، فله أن يتعلّم قبل الوقت، و له أن يحتاط بعد دخوله. و توهم أنّ الامتثال الاجمالى إنّما هو فى طول الامتثال التفصيلى، فمع قدره على الثانى لا- يجوز الاكتفاء بالأوّل، غير جارٍ فى هذا الفرض، لعدم التمكن من الامتثال التفصيلى فى ظرف العمل، نعم هو متمكن من التعلّم قبل الوقت، إلّا أنّه لا يجب عليه حفظ قدره على العمل قبل الوقت و لم يقل بوجوبه أحد.

ص: ٥٧٧

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللإتيان به، ولا يكون المكلف متمكناً من الاحتياط، ولكنه متمكن من الامتثال الاحتمالي فقط، كما إذا شك في الركوع حال الهوى إلى السجود، مع عدم تعلمه لحكم ذلك قبل العمل، فإنه لا يتمكن من الاحتياط وإحراز الامتثال، إذ في الرجوع والأتيان بالركوع احتمال زياده الركن وهو مبطل للصلاة، وفي المضي في الصلاة وعدم الاعتناء بالشك احتمال نقصان الركن وهو أيضاً مبطل للصلاة، فلا يتمكن من الاحتياط. وفي كل من الرجوع والأتيان بالركوع والمضي في الصلاة احتمال الامتثال، هذا إذا كان الشك متعلقاً بالأركان كما مثلناه.

وأما إن كان متعلقاً بغير الأركان، فهو متمكن من الاحتياط والأتيان بالمشكوك فيه رجاءً، وهو خارج عن هذا الفرض، ففي هذا الفرض وجب عليه التعلم قبل الابتلاء بالشك بحكم العقل بملاك دفع العقاب المحتمل عند فعله الشك وتشمله أدله وجوب التعلم أيضاً، فإنه لو لم يتعلم قبل الابتلاء واكتفى بالامتثال الاحتمالي فلم يصادف الواقع كانت صلاته باطلة و صحّ عقابه، ولا يصح اعتذاره بأنّي ما علمت، لأنه يقال له: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ حَتَّى عَمِلْتَ» كما في الرواية (1). ومن هذا الباب فتوى الأصحاب بوجوب تعلم مسائل الشك والسهو قبل الابتلاء، حتى أفتوا بفسق من لم يتعلم. وأنت ترى أنّ الاشكال المذكور من ناحيه وجوب التعلم غير جارٍ في هذه الصورة يقيناً فلاحظ.

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت لكونه غافلاً - ولو كانت غفلته مستنده إلى ترك التعلم - أو لكونه غير قادر، ولو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلم قبل الوقت، مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللإتيان بالواجب، والاشكال المذكور مختص بهذه الصورة.

ص: ٥٧٨

و الذى ينبغى أن يقال: إنّه إن كانت قدره المعتره فى مثل هذا الواجب معتبره عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور و غير دخيله فى الملاك، كما إذا ألقى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض، فإنّه أثناء الهبوط إلى الأرض و إن لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه، لعدم قدرته عليه، إلّا أنّ قدرته ليست دخيله فى الملاك، و مبغوضيه الفعل للمولى باقيه بحالها، ففى مثل ذلك لا ينبغى الشك فى وجوب التعلّم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم فى ظرفه، و إن لم يكن التكليف فعلياً فى الوقت، لما تقدّم سابقاً (١) من أنّ العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم، كما يحكم بقبح مخالفه التكليف الفعلى.

و إن كانت قدره معتبره شرعاً و دخيله فى الملاك، فلا- يجب التعلّم قبل الوقت حينئذ، بلا فرق بين القول بوجوبه طريقياً و القول بوجوبه نفسياً. أمّا على القول بالوجوب الطريقى فالأمر واضح، إذ لا يترتب على ترك التعلّم فوات واجب فعلى و لا ملاك ملزم. و أمّا على القول بالوجوب النفسى، فلاّ الواجب إنّما هو تعلّم الأحكام المتوجهه إلى شخص المكلف، و المفروض أنّه لم يتوجه إليه تكليف و لو لعجزه، و لا- يجب على المكلف تعلّم الأحكام المتوجهه إلى غيره، و هو القادر، و لذا لا- يجب على الرجل تعلم أحكام الحيض.

و ظهر بما ذكرناه: أنّه لا ثمره عمليه بيننا و بين المحقق الأردبيلى (قدس سره) إذ قد عرفت عدم وجوب التعلّم فى هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدى الالتزام بالوجوب النفسى فى دفع الاشكال المذكور، بل الحق هو الالتزام بالاشكال و عدم وجوب التعلّم، و لا يلزم منه محذور.

### الجهه الثالثه: عموميه وجوب التعلم لاحتمال الابتلاء

الجهه الثالثه: هل يختص وجوب التعلّم بما إذا علم المكلف تفصيلاً أو إجمالاً- أو اطمأنّ بابتلائه بما لا يعلم حكمه، كحكم الشكوك المتعارفه التى يعمّ بها

ص: ٥٧٩

الابتلاء، أو يجب بمجرد احتمال الابتلاء؟ وجهان بل قولان.

المشهور بينهم بل المتسالم عليه هو الثانى. و ربّما يقال بالأول تمسّكاً باستصحاب عدم الابتلاء، و بعد إحراز عدم الابتلاء و لو بالتعبّد لا يجب التعلّم.

و ردّ هذا الاستصحاب بوجهين:

الأول: أنّ أدله الاستصحاب لا تشمل المقام، بدعوى أنّها لا تشمل إلّا الأمور الماضيه المتعلق بها اليقين السابق و الشكّ اللاحق، فعدم الابتلاء فى المستقبل لا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب.

وفيه: أنّ الميزان فى جريان الاستصحاب إنّما هو تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه، من دون فرق بين الأمور الماضيه و الاستقباليه، على ما سيّجىء الكلام فيه فى بحث الاستصحاب (١) إن شاء الله تعالى. و لذا بنينا على ذلك فروعاً كثيره منها: جواز البدار فى أوّل الوقت لذوى الأعذار تمسّكاً باستصحاب بقاء عذره إلى آخر الوقت.

الثانى: ما ذكره المحقق النائينى (٢) (قدس سره) و هو أنّ جريان الاستصحاب متوقف على كون الواقع المشكوك فيه بنفسه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعى. و أمّا إذا لم يكن كل من الأمرين، و لم يكن أثر شرعى فى البين، أو كان الأثر مترتباً على نفس الشكّ دون الواقع، فلا معنى لجريان الاستصحاب. و المقام من هذا القبيل، لأنّ وجوب التعلّم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل مترتب على احتمال الابتلاء لا على واقع الابتلاء، ليتمسّك بالاستصحاب لاحراز عدمه.

ص: ٥٨٠

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ١٠٦ / التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب

٢-٢) أجود التقريرات ١: ٢٣١، فوائد الأصول ١: ٢٠٧ و ٢٠٨

وفيه: أنه لا- يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، بناءً على ما هو التحقيق من أن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي أيضاً، فيكفي في جريان الاستصحاب ترتب الأثر على نفس الاستصحاب. وعليه فلا مانع من إجراء الاستصحاب في المقام و إحراز عدم الابتلاء بالتعدي، و يترتب عليه عدم وجوب التعلّم، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل. نعم، بناءً على عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي و كونه بمنزلة القطع الطريقي فقط، كما عليه صاحب الكفايه (١) (قدس سره) يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، فلا يجرى في المقام، لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) و لكنّه خلاف ما التزم به في مبحث الاستصحاب، فإنّه اختار فيه كون الاستصحاب بمنزلة القطع الموضوعي أيضاً (٢).

هذا، و لكن التحقيق أنّ الاستصحاب غير جارٍ في المقام، للأدلة الداله على وجوب التعلّم، فإنّ إطلاقتها يشمل المقام. و تخصيصها بموارد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء مستهجن لندرته، فإنّ الغالب في مسائل الشكوك و نحوها مجرد احتمال الابتلاء، فيكون وجوب التعلّم عند احتمال الابتلاء ثابتاً بالدليل، و معه لا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب كما هو واضح.

### الجهه الرابعه: العقاب على ترك الفحص

الجهه الرابعه: لا- شكّ في أنّ الشاك في التكليف لو ترك الفحص و اقتحم في الشبهه فصادف ارتكاب الحرام يستحقّ العقاب على مخالفه الواقع، إذ بعد وجوب الفحص طريقياً تنجز الواقع عليه. هذا فيما إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لظفر به. و أمّا فيما إذا كان الواقع على نحو لا يصل المكلف

ص: ٥٨١

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٣ و ٢٦٤

٢- (٢) أجود التقريرات ٤: ٤١، راجع أيضاً أجود التقريرات ٣: ١٩

إليه بعد الفحص، بل ربّما يؤدّي فحصه إلى خلافه، فهل يستحقّ العقاب على مخالفه الواقع أم لا؟ وجهان بل قولان.

ولا يخفى أنّ استحقاق العقاب من جهة التجري و عدم الفحص مبني على ما تقدّم الكلام فيه في مبحث التجري (1)، فمحل الكلام فعلاً إنّما هو استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، فالترم المحقق النائيني (2) (قدس سره) باستحقاق العقاب، بدعوى أنّ مخالفه الواقع ما لم تكن مقرونه بالمؤمن شرعاً أو عقلاً موجب لاستحقاق العقاب. و المقام كذلك لأنّ المفروض عدم جريان البراءة الشرعيه و لا العقليه قبل الفحص على ما تقدّم بيانه (3).

و قد ذكرنا في دوره السابقه أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ المراد بالبيان جعل التكليف في معرض الوصول على ما تقدّم بيانه، فمع عدم تمكن المكلف من الوصول إليه كان البيان غير تام من قبل الشارع، و معه يستقل العقل بقبح العقاب، فتكون مخالفه الواقع حينئذ مقرونه بالمؤمن العقلي، غايه الأمر أنّ المكلف غير ملتفت إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى و كان يحتملها فتجرى و اقتحم شبهه بلا فحص، فلو كان مستحقاً للعقاب، فإنّما هو على التجري لا على مخالفه الواقع، لأنّ الواقع ممّا لم تقم الحجّه عليه، فيكون العقاب عليه بلا بيان.

و لكن التحقيق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن بنينا على وجوب الفحص لآيه السؤال و الأخبار الداله على وجوب التعلّم و تحصيل العلم بالأحكام (4).

ص: ٥٨٢

١-١) راجع ص ١٧ و ما بعدها

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٥٦٦، فوائد الأصول ٤: ٢٨٧ و ٢٨٨

٣-٣) راجع ص ٥٦٦ و ما بعدها

٤-٤) كما تقدّم في ص ٥٧١

فالحق عدم استحقاق العقاب، لعدم إمكان التعلّم و الفحص و تحصيل العلم على الفرض، فلا يكون المقام مشمولاً للآية الشريفة و الأخبار الدالة على وجوب التعلّم. و إن بنينا على وجوب الفحص لأجل العلم الاجمالي أو لأجل أدله التوقف و الاحتياط، بناءً على كونها داله على الوجوب المولوى الطريقي لا الارشادى المحض، على ما استظهرنا منها (١)، فالحق استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، لكونه حينئذ منجزاً بالعلم الاجمالي أو بوجوب التوقف و الاحتياط.

### الجهه الخامسه: حكم عمل التارك للتعليم

الجهه الخامسه: لا ينبغى الاشكال فى أنّ العمل الصادر من الجاهل المقصر قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهراً، بمعنى أنّ العقل يحكم بعدم جواز الاجتراء به فى مقام الامتثال، لعدم إحراز مطابقتها للواقع. و هذا المعنى من البطلان هو المراد لصاحب العروه (قدس سره) فى قوله: إنّ عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط باطل (٢)، فلا- وجه لما ذكره المحشون على قوله المذكور، على تفصيل يأتى، لأنّ التفصيل الذى ذكره بعد سطور (٣) بأنّه إن كان مطابقاً للواقع فكذا، و إن كان مخالفاً له فكذا، إنّما هو بعد انكشاف الواقع. و المراد من البطلان فى صدر عبارته بمعنى عدم جواز الاجتراء به بحكم العقل، إنّما هو قبل انكشاف الواقع، فلا ربط له بالتفصيل المذكور بعد سطور. و لا فرق فى الحكم بالبطلان ظاهراً بالمعنى المذكور بين المعاملات و العبادات إذا فرض تمسّى قصد القربه منه فى العبادات. و إنّما فلا- ينبغى الشك فى بطلان العبادات واقعاً. هذا كلّه قبل انكشاف الحال بالعلم أو بالحجّه. و أمّا إذا تبين الحال فالصور المتصوره أربع:

الصوره الأولى: أن تنكشف مخالفه المأتى به للواقع بفتوى من كان يجب

ص: ٥٨٣

١- ١) فى ص ٣٤٦

٢- ٢) العروه الوثقى ١: ١٨ / المسأله ٧

٣- ٣) فى المسأله ١٦

الرجوع إليه حين العمل، و بفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً، أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل. و لا إشكال فى الحكم ببطلان العمل فى هذه الصورة، لعدم مطابقته للواقع على حسب الحجّة الفعلية و الحجّة حين العمل.

الصورة الثانية: أنّ تنكشف مطابقه المأتى به للواقع بفتوى كلاً-المجتهدين، أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل، و كان العمل المأتى به مطابقاً للواقع بفتواه. و لا إشكال فى الحكم بصحّة العمل فى هذه الصورة، لكونه مطابقاً للواقع على حسب الحجّة الفعلية و الحجّة حين العمل، بل يستفاد الحكم بصحّته فى هذه الصورة من الحكم بالصحّة فى الصورة الرابعه بالأولويه القطعية.

الصورة الثالثه: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل، و مخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً. و الظاهر هو الحكم بالبطلان فى هذه الصورة، لأنّ المقتضى للصحّة إمّا أن يكون الأدله الخاصه الداله على عدم وجوب الاعاده فى خصوص الصلاه كحديث لا تعاد (١) بناءً على عدم اختصاصه بالناسى، و شموله للجاهل أيضاً كما هو الصحيح، و لذا نحكم بصحّته عمل الجاهل القاصر خلافاً للمحقق النائى (قدس سره) فإنّه أصرّ على اختصاصه بالناسى (٢)، و هو لا- يشمل الجاهل المقصّر، لعدم إتيانه بوظيفه العبوديه من التعلّم و الفحص. و بالجمله: الجاهل المقصّر بمنزله العامد، فلا يشمل حديث لا تعاد و أمثاله.

ص: ٥٨٤

١- (١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٤

٢- (٢) أجود التقريرات ٣: ٥٢٨، فوائد الأصول ٤: ٢٣٨ و ٢٣٩، كتاب الصلاه ٣: ٥، ٦



و إِمّا أن يكون المقتضى للصّحّه الأدلّه العامّه التي أقاموها على دلالة الأوامر الظاهريه للاجزاء، بلا فرق بين الصلاه و غيرها، و عمدتها الاجماع على عدم وجوب الاعاده و القضاء بعد امتثال الأوامر الظاهريه و لو انكشف خلافها، و لا يكون المقام داخلاً في معقد الاجماع يقيناً، لأنّ الاجماع على الاجزاء و عدم وجوب الاعاده و القضاء إنّما هو فيما إذا كان العامل في عمله مستنداً إلى الأمر الظاهري. و أمّا إذا لم يستند إليه كما في المقام فلا إجماع على صحّته.

الصورة الرابعه: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلي، و مخالفته له بفتوى المجتهد الأوّل. و الحكم في هذه الصورة الصّحّه، إذ الحجّه الفعلية قامت على صحّحه العمل و عدم وجوب القضاء، فجاز الاستناد إليها في ترك القضاء.

نعم، هنا شيء و هو أنّه لو كان العمل مخالفاً للواقع في نفس الأمر و مضى وقته، صحّ عقابه على مخالفه الواقع بالنسبه إلى ما مضى من الأعمال، لكون العمل مخالفاً للواقع على الفرض، و عدم الاستناد إلى الحجّه فيه، و السر فيه: أنّ ترك الواجب الواقعي في الوقت له عقاب غير عقاب ترك القضاء، فالاستناد إلى فتوى المجتهد الفعلي بصّحه العمل المأتى به و عدم وجوب القضاء يوجب رفع العقاب على ترك القضاء، لا رفع العقاب على ترك الأداء، إذ تركه كان بلا استناد إلى الحجّه. فمن صلّى بلا استناد إلى فتوى مجتهد و مضى وقتها، ثمّ انكشف صحّحتها بفتوى المجتهد الفعلي، بمعنى أنّه قلّم من أفتى بصّحتها و عدم وجوب القضاء عليه و كانت في الواقع فاسده، صحّ عقابه لترك الأداء، لكونه بلا استناد إلى حجّه، فلا يكون معذوراً فيه. نعم، لا يصح عقابه على ترك القضاء، لاستناده فيه إلى الحجّه الفعلية، فيكون معذوراً لا محاله. نعم، لو صلّى بلا تقليد مجتهد ثمّ قلّد من أفتى بصّحه صلاته و الوقت باقٍ و كانت صلاته فاسده

فى نفس الأمر، لا يصح عقابه على ترك الأداء أيضاً، لاستناده حينئذ فى عدم الاعاده إلى الحجّه الفعلية.

### الكلام فى عقاب من صلّى جهراً فى موضع الاخفات

و من جميع ما ذكرناه فى حكم المقلد ظهر حكم المجتهد التارك للفحص أيضاً، فإنّ نسبه الأماره إليه نسبه فتوى المجتهد إلى المقلد، بلا تفاوت بينهما من حيث الحكم أصلاً، فلا حاجه إلى الاعاده.

ثم إنّ المتسالم عليه بين الفقهاء صحّه الصلاه جهراً فى موضع الاخفات و بالعكس، و كذا صحّه الاتمام فى موضع القصر، و كذا صحّه الصوم فى السفر. و كل ذلك مع الجهل بالحكم و لو تقصيراً، و مع ذلك التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشئ عن ترك التعلّم و الفحص. و أصل الحكم بالصحّه فى هذه الموارد ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف نصّاً (١) و فتوى، إنّما الاشكال فى الجمع بين الحكم بالصحّه و استحقاق العقاب، فإنّه كيف يعقل الحكم بصحّه المأتى به و الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب، و لا سيّما مع بقاء الوقت، و الحكم بعدم وجوب الاعاده.

و قد أُجيب عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) و هو أنّه يمكن أن يكون المأتى به حال الجهل مشتملاً على مصلحه ملزمه، و أن يكون الواجب الواقعى مشتملاً على تلك المصلحه و زياده لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحه التى

ص: ٥٨٦

١- ١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢٦ ح ١، الوسائل ٨: ٥٠٦ / أبواب صلاه المسافر ب ١٧ ح ٤، الوسائل ١٠:

١٧٩ / أبواب من يصح منه الصوم ب ٢ ح ٢ و غيره

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٧٨

كانت في العمل المأتي به جهلاً، لتضاد المصلحتين، فالحكم بالصحة إنما هو لاشتغال المأتي به على المصلحة الملزمة، و عدم إمكان استيفاء الزيادة، و الحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل أن فوات المصلحة الزائدة مستند إلى تقصيره و ترك التعلم، فلا منافاه بينهما.

و فيه أولاً: أن التضاد إنما هو بين الأفعال، و أمّا التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال.

و ثانياً: أن المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين، فلا وجه للحكم بصحة المأتي به، مع فرض عدم حصول المصلحة الأخرى، و إن كانتا استقلاليتين، لزم تعدد الواجب و تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، و هو خلاف الضرورة.

الثاني: ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) (١) من الالتزام بالترتب، بتقريب أن الواجب على المكلف ابتداءً هو صلاة القصر مثلاً، و على تقدير تركه و استحقاق العقاب على تركه، فالواجب هو التمام، فلا منافاه بين الحكم بصحة المأتي به و استحقاق العقاب على ترك الواجب الأول.

و أورد المحقق النائيني (قدس سره) (٢) على هذا الوجه بوجوه:

الأول: أن الخطاب المترتب لا بد من أن يكون موضوعه عصيان الخطاب المترتب عليه، كما في مسأله الصلاة و الازاله. و من الظاهر عدم إمكان ذلك في المقام، لأن المكلف إن التفت إلى كونه عاصياً للتكليف بالقصر، انقلب كونه جاهلاً بوجوب القصر إلى كونه عالماً به، فيخرج من عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصحة ما أتى به. و إن لم يلتفت إلى ذلك، فلا يعقل أن يكون الحكم

ص: ٥٨٧

١- ١) كشف الغطاء: ٢٧ / المبحث الثامن عشر

٢- ٢) أجود التقريرات ٣: ٥٧٢ و ٥٧٣، فوائد الأصول ٤: ٢٩٣

المجعول بهذا العنوان محرّكاً له في مقام العمل.

الثاني: أنّ وجوب الصلاه بما أنّه غير موقت بوقت خاص، بل هو ثابت موسعاً بين المبدأ و المنتهى، فعصيانه لا يتحقق إلّا بخروج الوقت. وعليه فكيف يعقل تحقق العصيان في أثناء الوقت الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني.

الثالث: أنّ الترتب لو سلّم إمكانه في المقام لا- دليل على وقوعه، فالقول به قول بغير دليل، و هذا بخلاف الترتب في موارد التزام إذ قد عرفت في محله (١) أنّ القول بالترتب فيه ممّا يقتضيه نفس إطلاق دليل الواجب، بلا حاجه إلى التماس دليل آخر.

هذا، و لكن الانصاف أنّه لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكوره. أمّا الوجهان الأولان فلما ذكرناه في محله (٢) من أنّ الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على أن يكون موضوعه عصيان التكليف الآخر، بل يصح ذلك مع كون الموضوع فيه مطلق الترك، فصحّ أن يقال في المقام: إنّ القصر واجب مطلق، و التمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه. و أمّا الوجه الأخير فلأنّ صحّه العمل المأتي به مفروغ عنها في المقام، و قد دلّ الدليل عليها، إنّما الكلام في تصويرها و إمكانها، فلو أمكن القول بالترتب لا يحتاج وقوعه إلى مزيد من الأدله الداله على صحّه المأتي به جهلاً.

و الصحيح أن يقال: إنّ الترتب و إن كان أمراً معقولاً في نفسه، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام لأمرين: الأول: أنّ لازم ذلك هو الالتزام

ص: ٥٨٨

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٨٨ و ما بعدها

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٨٠ - ٤٨١

بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، وقد عرفت بطلانه (١). الثاني: أن ذلك منافٍ للروايات (٢) الكثيرة الداله على أن الواجب على المكلف في كل يوم و ليله خمس صلوات، إذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتمّ صلاته و هو مسافر ثمان صلوات، و كذا على من أجهر في صلاته موضع الاخفات و بالعكس كما لا يخفى.

و الذى ينبغى أن يقال فى مقام الجواب عن أصل الاشكال: إننا لا نلتزم باستحقاق العقاب فى هذه الموارد، فإنّ مسأله استحقاق العقاب و عدمه عقليه لا يعتمد فيها على الشهره و الاجماع. مضافاً إلى عدم حجّيه الشهره فى نفسها و لو فى المسائل الشرعيه على ما ذكر فى محله (٣)، و أنّ الاجماع غير محقق لعدم التعرّض لها فى كلمات كثير من الأصحاب، فنلتزم بصحّحه العمل المأتى به بمقتضى الدليل و بعدم استحقاق العقاب فى هذه الموارد.

و توضيح ذلك: أنّ الجاهل بوجوب القصر مثلاً- لو صلّى قصرأ، و حصل منه قصد القربه حال العمل، فإما أن يحكم بصحّحه صلاته و عدم وجوب الاعاده عليه بعد ارتفاع جهله، أو يحكم بفسادها و وجوب الاعاده.

أمّا على الأول: فلا مناص من الالتزام بأنّ الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر و التمام، و هذا هو الصحيح، فيحكم بصحّحه القصر بمقتضى إطلاقات الأدله الداله على وجوب القصر على المسافر، غايه الأمر أنّه يرفع اليد عن ظهورها فى الوجوب التعيينى بما دلّ على صحّحه التمام. مضافاً إلى استبعاد الحكم ببطلان

ص: ٥٨٩

١- ١) فى الرد الثانى على صاحب الكفايه، فى ص ٥٨٧

٢- ٢) الوسائل ٤: ١٠ / أبواب أعداد الفرائض ب ٢

٣- ٣) راجع ص ١٦٦ - ١٦٧

القصر و الأمر باعاده الصلاه قصراً بلا زياده و نقصان، و يحكم بصحّه التمام أيضاً لورود النص الخاص، فيكون المكلف الجاهل بوجوب القصر مخيراً بين القصر و التمام و إن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير. و عليه فلا موجب لاستحقاق العقاب عند الاتيان بالتمام و ترك القصر.

و أمّا على الثاني: فلا- مناص من الالتزام بكون التمام واجباً تعيينياً عند الجهل بوجوب القصر، و معه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر، و كذا الحال في مسأله الجهر و الاخفات، فلا حاجه إلى الاعاده. و لتوضيح المقام نفرض شخصين كان كل واحد منهما جاهلاً مقصّيراً، فأتى أحدهما بصلاه الصبح مثلاً جهراً و الآخر إخفاتاً، فنحكم بصحّه صلاه الثاني و إن كانت مخالفه للواقع بمقتضى النص الخاص. و حينئذٍ إن حكمنا ببطلان صلاه الأوّل مع مطابقتها للواقع، يكون الأمر أقبح، للحكم ببطلان ما هو مطابق للواقع، و صحّه ما هو مخالف له، مضافاً إلى لزوم القول ببطلان الصلاه مع الساتر إذا كان المصلي جاهلاً باعتبار الستر في الصلاه، و كذا يلزم القول ببطلان الصلاه إلى قبله إذا كان المصلي جاهلاً باعتبار الاستقبال في الصلاه. و هكذا بالنسبه إلى سائر الشروط، فلا مناص من الحكم بصحّه صلاته أيضاً، فإذا حكمنا بصحّه الصلاه جهراً و إخفاتاً فلا محاله يكون الجاهل مخيراً بين الجهر و الاخفات و إن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير حين العمل، فلا وجه للالتزام باستحقاق العقاب.

#### **الجهه السادسه: وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيه**

الجهه السادسه: اشتراط الرجوع إلى الأصول العمليه بالفحص مختص بالشبهات الحكميه، لاختصاص دليله بها. و أمّا الشبهات الموضوعيه، فلا يكون الرجوع إلى الأصل فيها مشروطاً بالفحص، بل يجوز الرجوع إليها و لو قبل الفحص، لاطلاق أدلتها و عدم جريان الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص في الشبهات الحكميه هاهنا. مضافاً إلى خصوص بعض الروايات الوارده في

موارد خاصّه، كصحيحه زراره (١)الوارده فى الاستصحاب.

و بالجمله: عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، إلّا أنّه ذكر جماعه وجوب الفحص فى بعض موارد الشبهات الموضوعيه ممّا كان العلم بالحكم فيه متوقفاً على الفحص عاده، منها: ما إذا شكّ فى المسافه فقالوا يجب الفحص و السؤال من أهل الخبره، مع كون المورد مجرئاً لاستصحاب عدم تحقق المسافه. و منها: ما إذا شكّ فى تحقق الاستطاعه إلى الحج من حيث المال أو من جهه أخرى. و منها: ما إذا شكّ فى زياده الربح عن مئونه السنه، و استدّلوا لوجوب الفحص فى هذه الموارد بأنّ جعل الحكم فى مورد يتوقف العلم به على الفحص يدل بالملازمه العرفيه على وجوب الفحص، و إلّا لزم اللغو فى تشريعه.

و فيه: أنّ الكبرى المذكوره و إن كانت مسلّمه، إلّا أنّها غير منطبقه على الأمثله المذكوره، فإنّ العلم بتحقيق المسافه فى السفر و بلوغ المال حدّ النصاب أو كفايته للحج أو زيادته عن مئونه السنه قد يحصل بلا احتياج إلى الفحص و قد يحصل العلم بعده، و قد يكون مشكوكاً فيه كبقية الموضوعات الخارجيه. نعم، ربّما يتفق توقف العلم بالموضوعات المذكوره على الفحص، و التوقف أحياناً من باب الاتفاق لا يوجب وجوب الفحص، و إلّا لوجب الفحص عن أكثر الموضوعات.

نعم، بناءً على ما هو المشهور فى الخمس من تعلّقه بالربح حين حصوله، و كون التأخير إلى آخر السنه من باب الارفاق، و جب الفحص عند الشكّ فى الزياده على المئونه، لأنّ الوجوب حينئذ يكون متيقناً إنّما الشكّ فى سقوطه

ص: ٥٩١

لأجل الشك في كونه زائداً على المئونه فيجب الفحص لاحراز السقوط بعد العلم بالوجوب. و أما على ما ذهب إليه ابن إدريس (قدس سره) (١) من تعلق الخمس بالربح بعد مضي السنه و هو الظاهر، فلا وجه لوجوب الفحص كما ذكرناه (٢).

ثم إنَّ المحقق النائيني (قدس سره) (٣) قد اعتبر في جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه أن لا تكون مقدمات العلم بأجمعها تامه. و أما فيما إذا كانت المقدمات تامه بحيث لا يحتاج حصول العلم إلّا إلى مجرد النظر، فلا تجرى البراءه بل لا بدّ من النظر و تحصيل العلم أو الاحتياط. و مثل لذلك بما إذا كان المكلف بالصوم في سطح لا يتوقف علمه بطلوع الفجر إلّا على مجرد النظر إلى الأفق، فلا يجوز له

ص: ٥٩٢

١-١) السرائر ١: ٤٨٩

٢-٢) هكذا ذكر سيّدنا الأستاذ العلامه (دام ظلّه) و في ذهني القاصر أنّه لا- فرق بين مسلك المشهور و ما ذهب إليه الحلّي (قدس سره) في عدم وجوب الفحص، إذ لا خلاف بينهم في عدم تعلق الخمس في مقدار المئونه، بل الاتفاق حاصل على تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المئونه، إنّما الخلاف في أنّ تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المئونه هل هو حين حصوله كما هو المشهور، أو بعد مضي السنه كما عليه الحلّي (قدس سره) فلو شكّ في زياده الربح عن مئونه السنه، كان الشك في الوجوب على كلا- القولين، فلا- وجه لوجوب الفحص على كليهما. نعم، لو كان المشهور قائلاً بتعلق الخمس بمطلق الربح و لو لم يكن زائداً على المئونه، و أنّ ما يصرفه المكلف في مئونه عفو و إرفاق منه تعالى عليه، كان لوجوب الفحص وجه لكون الوجوب حينئذ معلوماً، إنّما الشك في السقوط و العفو، و لكنّ المشهور لم يقولوا بذلك على ما راجعنا عاجلاً، و لا بدّ من المراجعه التامه و الفحص الأكيد، و من الله سبحانه و تعالى التوفيق و العنايه

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٥٥٦، فوائد الأصول ٤: ٣٠٢



الرجوع إلى استصحاب بقاء الليل أو البراءة بدون النظر، لأنّ مجرد النظر لا يعدّ من الفحص عرفاً ليحكم بعدم وجوبه.

وفيه: أنّ مجرد النظر وفتح العين من دون أعمال مقدّمة أخرى و إن كان لا يعدّ من الفحص، إلّا أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ في أدله البراءة إنّما هو الجاهل و غير العالم. و لا شكّ في أنّ المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الفجر، و لا دليل على وجوب النظر ليكون مقيّداً لاطلاقات الأدله الداله على الاستصحاب أو البراءة، فالاطلاقات المذكوره محكّمه لا وجه لتقييدها.

### الجهه السابعه: اشتراط الفاضل التونى شرطين للبراءه

الجهه السابعه: ذكر الفاضل التونى (١) (قدس سره) على ما حكى عنه شيخنا الأنصارى (٢) (قدس سره) للبراءه شرطين آخرين بعد الفراغ عن كونها مشروطه بالفحص:

أحدهما: أن لا يكون جريانها موجبا للضرر على مسلم أو من بحكمه، و مثل له بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إجراء البراءه فى هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

ثانيهما: أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامى من جهه أخرى، و مثل له بما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الاناءين، فإنّ جريان البراءه عن وجوب أحدهما يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم الاجمالي بنجاسه أحدهما. و بما إذا لاقى الماء المشكوك فى كونه كراً النجاسه، فإنّ جريان أصله عدم الكريه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عنه. و كذا إذا علم بكريه الماء و شكّ فى تقدّمها على ملاقاه النجاسه، فإنّ جريان أصله عدم التقدّم يوجب الاجتناب

ص: ٥٩٣

عنه، و هذا المثالان [ لا ] ينطبقان على البراءة. و إنما هما مثالان للاستصحاب. و لم يظهر وجه لذكرهما في المقام.

أمّا الشرط الأول: فقد أورد عليه الشيخ (١) (قدس سره) و غيره بأنّ البراءة و إن لم تكن جاريةً في موارد جريان قاعده لا ضرر، إلّا أنّه لا ينبغي عدّه من شرائطها، إذ مع جريان قاعده لا ضرر ينتفى موضوع البراءة و هو الشك، فإنّ القاعده ناظره إلى الواقع، و تكون من جملة الأدله الاجتهاديه. و لا مجال للرجوع إلى الأصل مع وجود الدليل كما هو الحال في سائر الأصول العمليه بالنسبه إلى الأدله الاجتهاديه.

هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الاشكال، فإن كان مراد الفاضل التوني هذا المعنى، فلاشكال وارد عليه كما ذكره الشيخ (قدس سره). و لكن يحتمل أن يكون مراده ما ذكرناه في أوّل بحث البراءة من أنّ حديث الرفع وارد في مقام الامتنان (٢)، بقرينه انتساب الأئمّه إليه في قوله (صلّى الله عليه و آله) «رفع عن أمّتي...» (٣) فلا بدّ في شموله أن لا يكون فيه خلاف الامتنان على أحد من الأئمّه، فلو لزم من جريان البراءة تضرّر مسلم، فلا تجرى و لا يشمل حديث الرفع، و لذا ذكرنا في محلّه (٤) أنّ حديث الرفع لا يقيد به إطلاق قوله (عليه السلام) «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» (٥)، فلو أتلف مال الغير

ص: ٥٩٤

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٣٢

٢-٢) راجع ص ٣١٢

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

٤-٤) في ص ٣١٢

٥-٥) [ ذكر (قدس سره) في فقه المكاسب أنّ هذه القاعده لم تذكر في روايه خاصّه بل هي متصيده من موارد شتى، مصباح

الفقاهه ٣: ١٣١ ]

جهلاً- أو خطأً أو نسياناً لا- يمكن القول بعدم الضمان لأجل حديث الرفع، لكونه خلاف الامتنان على المالك، بخلاف الأدلة الدالة على وجوب الكفاره على من أفطر في شهر رمضان مثلاً، فإنّ حديث الرفع يقيدها بما إذا كان عالماً عامداً، و لم يصدر الافطار منه خطأً أو نسياناً.

و أمّا الأمثله المذكوره في كلام الفاضل التوني فلا يمكن التمسك فيها بقاعده لا ضرر، لوقوع الضرر فيها لا محاله إمّا على المالك أو على المتلف، فإنّه لو حكم بالضمان لزم الضرر على المتلف، و لو حكم بعدم الضمان لزم الضرر على المالك. و لا يمكن جريان البراءه عن الضمان، لكونه خلاف الامتنان على المالك، فيحكم بالضمان لاطلاق قوله (عليه السلام) : «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» فيما إذا ترتب الطيران و موت الولد و هروب الدابه على فعل هذا الشخص ترتب المعلول على العله بنظر العرف، بحيث يعدّ فعله إتلافاً بنظرهم و إن لم يكن بنحو العليه الحقيقيه الفلسفيه، فإنّه من الواضح ترتب الطيران على فتح القفص و كونه إتلافاً عرفياً. و كذا المثال الثالث إذا كان الحيوان ممّا يترتب هروبه على الامساك كالغزال بل الفرس. و كذا المثال الثاني إذا انحصر بقاء الولد بلبن أمه، بحيث يعدّ حبس أمه إتلافاً له في نظر العرف. و أمّا إذا أمكن بقاؤه بتغذيته بشيء آخر، بحيث لا يعدّ حبس أمه إتلافاً له، فلا يكون ضامناً. و بالجمله الميزان هو صدق الاتلاف عرفاً.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لو كان مراد الفاضل التوني (قدس سره) أنّ جريان البراءه مشروط بعدم كونه منافياً للامتنان، فهو متين لا يرد عليه شيء. نعم، ذكر في ذيل عبارته المحكيه في الرسائل ما هذا لفظه: فلا علم و لا ظن بأنّ

الواقع غير منصوبه، فلا- يتحقق شرط التمسك بالأصل (١) انتهى. و يظهر منه أنّ جريان الأصل مشروط بالعلم بعدم النص، و هذا واضح الفساد، فإنّ الأصل مشروط بعدم العلم بالنص، لا بالعلم بعدم النص.

و أمّا ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) من أنّه إذا فتح القفص متعمداً عليه الاثم و التعزير، و إلّا فلا يكون عليه شيء. فلعل المراد منه نفي الاثم في صورته عدم العمد كما يشهد عليه صدر العبارة لا نفي الضمان أيضاً، لاطلاق قوله (عليه السلام): «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» على ما تقدّم بيانه.

و أمّا الشرط الثانى: فتحقيق الحال فيه يستدعى التفصيل فى المقام، و هو أنّ ترتب الالتزام من جهه على جريان البراءه يتصوّر على أقسام:

القسم الأوّل: أن لا يكون بينهما فى ذاتهما ترتب شرعاً و لا عقلاً، إلّا أنّ شيئاً خارجياً أوجب ذلك بينهما، كما فى المثال الذى ذكره الفاضل التونى من العلم الاجمالى بنجاسه أحد الاناءين، فأنه لا ترتب بين طهاره أحدهما و نجاسه الآخر بحسب الواقع، و يمكن أن يكون كلاهما نجساً فى الواقع، لكن العلم الاجمالى أوجب الترتب المذكور، فلأجله كان جريان البراءه عن وجوب الاجتناب فى أحدهما موجباً لوجوب الاجتناب عن الآخر، ففى مثل ذلك لا يمكن الرجوع إلى الأصل، لا لما ذكره الفاضل التونى من كون الأصل فيه مثبتاً، بل لعدم جريانه فى نفسه لابتلائه بالمعارض، فلا تصل النوبه إلى استناد عدم الجريان إلى كون الأصل مثبتاً. و لذا لو فرضنا قيام الأماره فى الطرفين

ص: ٥٩٦

لا يمكن العمل بها لأجل المعارضه، مع حججه المثبتات من الإمارات.

القسم الثانى: أن يكون الترتب عقلياً كترتب وجوب المهم على عدم وجوب الأهم، بناءً على القول باستحاله الترتب، فإنّ الموجب لرفع اليد عن إطلاق دليل وجوب المهم، إنّما هو فعلية التكليف بالأهم و تنجزه الموجب لعجز المكلف عن الاتيان بالواجب المهم، فلو فرضنا ترخيص الشارع و لو ظاهراً فى ترك الأهم، كان المهم واجباً لا محاله. فوجوب المهم مترتب عقلاً على إباحه ضده الأهم، و فى هذا القسم لا مناص من الحكم بوجوب المهم عند الشك فى تعلق التكليف بالأهم، لإطلاق دليل وجوب المهم، فهو المثبت لوجوب المهم حقيقةً لا- البراءه، و هى إنّما ترفع المانع و هو عجز المكلف، ففيه لا- يبقى مورد لاشتراط جريان البراءه بعدم إثباته للحكم الالزامى، فإنّ المثبت للوجوب فيه هو إطلاق الدليل لا البراءه، كما تقدّم بيانه.

القسم الثالث: أن يكون الترتب شرعياً، بأن يكون جواز شىء مأخوذاً فى موضوع وجوب شىء آخر فى لسان الدليل الشرعى. و هذا يكون أيضاً على أقسام ثلاثه:

الأول: أن يكون الالزام المترتب حكماً واقعيّاً مترتباً على الاباحه الواقعيه.

الثانى: أن يكون الالزام حكماً واقعيّاً مترتباً على مطلق الاباحه الجامع بين الواقعيه و الظاهريه.

الثالث: أن يكون الالزام هو الأعم من الواقعي و الظاهري مترتباً على مطلق الاباحه الأعم من الواقعيه و الظاهريه، بمعنى أنّ الالزام الواقعي كان مترتباً على الاباحه الواقعيه، و الالزام الظاهري مترتباً على الاباحه الظاهريه.

أمّا القسم الأوّل: فلا- يكفى جريان البراءه فيه فى فعلية الالزام، لأنّ أصاله البراءه غير ناظره إلى الواقع، فلا- تثبت بها الاباحه الواقعيه، كى يترتب على جريانها الحكم الالزامى المترتب على الاباحه الواقعيه. نعم، إن كان الأصل

الجارى تنزيلاً كالأستصحاب أو قامت أماره على ثبوت الاباحه الواقعيه يترتب عليه الألزام ظاهراً، لاحتراز موضوعه بالتعبد، و العجب من الفاضل التونى (قدس سره) حيث لم يعتبر الاستصحاب فى مسأله الشك فى صيروره ماءً كراً، بعد القطع بعدم كونه كراً، فأصابته نجاسه، فقال بعدم ترتب النجاسه على استصحاب قلّه الماء، مع أنّ الاستصحاب من الأصول التنزيليه و بمنزله القطع الطريقي.

و أمّا القسم الثانى: فيترتب على الأصل الجارى فيه الألزام، سواء كان الأصل تنزيلاً أو غيره، لتتحقق موضوع الألزام على كل تقدير كما هو واضح.

و أمّا القسم الثالث: فيكفى فى فعليه الألزام فيه ثبوت الاباحه الظاهريه، غايه الأمر أنّ الألزام حينئذ ظاهرى، فإذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت الألزام من أوّل الأمر، بخلاف القسم الثانى، فإنّ كشف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الألزام من حين الانكشاف لا- من أوّل الأمر. و لنذكر مثالين لهذين القسمين ليتّضح الفرق بينهما فنقول: أمّا مثال القسم الثالث فهو وجوب حجّه الاسلام المترتب على الاستطاعه و إباحه المال الذى به صار المكلف مستطيعاً، فلو حكم باباحه المال لجريان أصل من الأصول التنزيليه أو غيرها، يترتب عليه وجوب حجّه الاسلام ظاهراً، فلو انكشف الخلاف و بان عدم إباحه المال له ينكشف عدم كونه مستطيعاً و عدم وجوب حجّه الاسلام عليه من أوّل الأمر. و أمّا مثال القسم الثانى فهو الماء المشكوك فى إباحته، فإنّ وجوب التوضى به واقعاً مترتب على إباحته ظاهراً، فلو أحرزنا إباحته الظاهريه - و لو بأصالة الاباحه أو أصاله البراءه مثلاً - يترتب عليها وجوب التوضى به واقعاً، و بعد انكشاف الخلاف يرتفع الوجوب من حين الانكشاف دون ما قبله.

و بما ذكرناه من التفصيل فى المقام ظهر أنّ أصله البراءة فى مورد جريانها تترتب عليها آثارها بلا فرق بين كونها الزاميه أو غير الزاميه، فلا وجه لما ذكره الفاضل التونى من اشتراط عدم ترتب حكم الزامى على جريانها.

ص: ٥٩٩

ختم:

اشاره

نتعرض فيه لبيان قاعده لا ضرر، تبعاً لشيخنا الأنصاري (١) و صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) و تحقيق الكلام في هذه القاعده يستدعي البحث في جهات:

### الجهه الاولى: بيان سند الروايات و متنها

الجهه الأولى: في بيان سند الروايات الواردة فيها و متنها.

أما السند: فلا ينبغي التأمل في صحته، لكونها من الروايات المستفيضه المشتهره بين الفريقين حتى ادعى فخر المحققين في باب الرهن من الايضاح تواترها (٣)، و السند في بعض الطرق صحيح أو موثق، فلو لم يكن متواتراً مقطوع الصدور فلا- أقل من الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) فلا مجال للاشكال في سندها.

و أما المتن: فقد نقلها الخاصه على ثلاثه وجوه:

الأول: ما اقتصر فيه على هاتين الجملتين «لا ضرر و لا ضرار» بلا زياده شيء كما في حديث ابن بكير عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في قضيه سمره بن جندب (٤)، و كما في حديث عقبه بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قضاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) بين أهل البادية «أنه لا يمنع فضل

ص: ٦٠٠

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٣٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٨٠

٣-٣) إيضاح الفوائد ٢: ٤٨

٤-٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٨ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٣



ماء ليمنع به فضل كلاء» (١). و ما رواه عقبه بن خالد أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): «قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن، و قال (صلى الله عليه وآله): لا ضرر و لا ضرار» (٢) و كذا رواها القاضي نعمان المصري في كتاب دعائم الاسلام (٣).

الثاني: ما زيد فيه على الجملتين كلمه «على مؤمن» كما في حديث ابن مسكان عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في قضيه سمره بن جندب (٤).

الثالث: ما زيد فيه على الجملتين كلمه «في الاسلام»، كما في روايه الفقيه في باب ميراث أهل الملل (٥)، و قد حكيت بهذه الزيادة عن تذكره العلامة (قدس سره) مرسله (٦)، و كذلك عن كتاب مجمع البحرين (٧) هذا كله من طرق الخاصه. و أمّا العامه فرووها بطرق متعدده كلها بلا زياده (٨)، إلّا روايه ابن

ص: ٦٠١

- 
- ١- (١) الوسائل ٢٥: ٤٢٠ / كتاب إحياء الموات ب ٧ ح ٢
  - ٢- (٢) الوسائل ٢٥: ٣٩٩ / كتاب الشفعه ب ٥ ح ١
  - ٣- (٣) رواه في الدعائم بلفظ «لا ضرر و لا إضرار» و رواه عنه في المستدرک بلفظ «لا ضرر و لا ضرار». دعائم الاسلام ٢: ٤٩٩ / ح ١٧٨١ و ٥٠٤ / ح ١٨٠٥، مستدرک الوسائل ١٧: ١١٨ / كتاب إحياء الموات ب ٩ ح ١ و ٢
  - ٤- (٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٤
  - ٥- (٥) الفقيه ٤: ٢٤٣ / ح ٧٧٧ و فيه: لا ضرر و لا إضرار، الوسائل ٢٦: ١٤ / أبواب موانع الارث ب ١ ح ١٠
  - ٦- (٦) تذكره الفقهاء ١: ٥٢٢ / خيار الغبن
  - ٧- (٧) مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ مادّه ضرر
  - ٨- (٨) سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤ / ح ٢٣٤٠ و ٢٣٤١، سنن الدارقطني ٤: ٢٢٧ / ح ٨٣ - ٨٥، مسند أحمد ٦: ٤٤٦ و ٤٤٧ / ح ٢٢٢٧٢

الأثير في النهايه، ففيها زياده لفظ «في الاسلام» (١).

ثم اعلم أنه لا- معارضه بين الروايات من جهه الزيادة و النقيصه، لصدور هاتين الجملتين عن النبي (صلى الله عليه و آله) في موارد متعدده فيحتمل صدورهما بوجوه مختلفه، نعم قد اختلفت الروايات في قصه سمره بن جندب مع كونها قصه واحده، فلا محاله تكون الروايات الوارده في خصوص هذه القصه متعارضه، فقد رويت تارة بلا- ذكر الجملتين كما في روايه الفقيه عن الصيقل الحذاء (٢)، و أخرى مع ذكرهما بلا زياده شيء آخر، كما في روايه ابن بكير المتقدمه عن زراره (٣) و ثالثه زياده كلمه «على مؤمن» كما في روايه ابن مسكان المتقدمه عن زراره (٤) و الترجيح لروايه ابن مسكان المشتمله على الزيادة، لأن احتمال الغفله في الزيادة أبعد من احتمالها في النقيصه، فيؤخذ بالزيادة.

فتلخص ممّا ذكرناه: أنّ هاتين الجملتين قد وصلت إلينا بالحجّه بلا زياده، و مع زياده «على مؤمن» كما في روايه ابن مسكان، و مع زياده «في الاسلام» كما في روايه الفقيه، و القول بأنّ روايه الفقيه مرسله لم يعلم انجبارها، لاحتمال أن يكون عمل الأصحاب بغيرها من الروايات، فلم تثبت كلمه «في الاسلام» مدفوع بأنّ الارسال إنّما يكون فيما إذا كان التعبير بلفظ روى و نحوه. و أمّا إذا كان بلفظ قال النبي (صلى الله عليه و آله) مثلاً كما فيما نحن فيه، فالظاهر كون

ص: ٦٠٢

١- (١) النهايه لابن أثير ٣: ٨١ مادّه ضرر

٢- (٢) الفقيه ٣: ٧٧ / ح ٢٠٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٧ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ١ [ و من الظاهر أنّ الصيقل الحذاء من سهو القلم فإنّ الصحيح الحسن الصيقل عن أبي عبيده الحذاء ]

٣- (٣) في ص ٦٠٠ الهامش (٤)

٤- (٤) في ص ٦٠١ الهامش (٤)

الروايه ثابتة عند الراوى، و إلا فلا يجوز له الاخبار البتة بقوله: قال. فتعبير الصدوق (قدس سره) فى الفقيه بقوله: قال النبى (صلّى الله عليه وآله) يدل على أنه ثبت عنده صدور هذا القول منه (صلّى الله عليه وآله) بطريق صحيح، و إلا لم يعبر بمثل هذا التعبير، فيعامل مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد.

هذا ما ذكرناه فى الدوره السابقه، لكن الانصاف عدم حجّيه مثل هذه المرسله أيضاً، لأنّ غايه ما يدل عليه هذا النحو من التعبير صحّه الخبر عند الصدوق. و أمّا صحّته عندنا فلم تثبت، لاختلاف المباني فى حجّيه الخبر، فإنّ بعضهم قائل بحجّيه خصوص خبر العادل مع ما فى معنى العدالة من الاختلاف، حتّى قال بعضهم العدالة هى شهاده أنّ لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله (صلّى الله عليه وآله) مع عدم ظهور الفسق. و بعضهم قائل بحجّيه خبر الثقة، كما هو التحقيق. و بعضهم لا يرى جواز العمل إلاّ بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه العلميه، فمع وجود هذا الاختلاف فى حجّيه الخبر كيف يكون اعتماد أحد على خبر مستلزماً لحجّيته عند غيره.

و بالجمله: كون الخبر حجّجاً عند الصدوق (قدس سره) لا يثبت حجّيته عندنا، و لذا لا يمكن الاعتماد على جميع الروايات الموجوده فى الفقيه، بل لا بدّ من النظر فى حال الرواه لتحصيل الاطمئنان بوثاقتهم، مع أنّ الصدوق (قدس سره) ذكر فى أوّل كتاب الفقيه: إنّى لا أذكر فى هذا الكتاب إلاّ ما هو حجّج عندى و كذا ذكر الكلينى (قدس سره) فى كتاب الكافى مثل ما ذكره الصدوق (قدس سره) فى الفقيه، و من الواضح أنّه لا يمكننا العمل بجميع ما فى الكافى، بل لا بدّ من الفحص و تحصيل الاطمئنان بوثاقه الراوى.

فتحصّل: أنّ زياده لفظ «فى الاسلام» لم تثبت لنا بطريق معتبر. نعم،

الزيادة المذكوره موجوده فى روايه ابن الأثير فى النهايه (١)، و لكنّه من العامّه، فلا يصحّ الاعتماد عليها كما هو واضح.

ثمّ إنّ ذكر الجملتين فى إحدى روايتى عقبه بن خالد (٢) منضمّاً إلى قضائه (صلى الله عليه وآله) بالشفعه، و فى الأخرى منضمّاً إلى نهيه (صلى الله عليه وآله) أهل البادية عن منع فضل الماء، و إن أمكن فى مقام الثبوت أن يكون من باب الجمع فى المروى، بأن كان ذكرهما منضمّاً إلى الحكم بالشفعه و إلى النهى عن منع فضل الماء فى كلام النبى (صلى الله عليه وآله) و أن يكون من باب الجمع فى الروايه، بأن كانت الجملتان فى كلامه (صلى الله عليه وآله) فى مورد، و حكمه بالشفعه فى مورد آخر، و نهيه عن منع فضل الماء فى مورد ثالث، و جمعها الراوى عند النقل كما هو دأبهم فى نقل الروايات، و كثيراً ما يتفق فى نقل الفتاوى أيضاً، إلّا أنّ الظاهر هو الثانى، فإنّ مقام الاثبات لا يساعد الأوّل، و الشاهد عليه فى الروايه الأولى أمران:

الأوّل: أنّ بين موارد ثبوت حقّ الشفعه و تضرر الشريك بالبيع عمومًا من وجه، فربّما يتضرر الشريك و لا يكون له حقّ الشفعه، كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين، و قد يثبت حقّ الشفعه بلا ترتب ضرر على أحد الشريكين ببيع الآخر، كما إذا كان الشريك البائع مؤذياً و كان المشتري ورعاً باراً محسناً إلى شريكه، و ربّما يجتمعان كما هو واضح، فإذن لا يصحّ إدراج الحكم بثبوت حقّ الشفعه تحت كبرى قاعده لا ضرر.

ص: ٦٠٤

---

١-١) النهايه لابن أثير ٣: ٨١ مادّه ضرر

٢-٢) تقدّمنا فى ص ٦٠١ الهامش (١) و (٢)

الثاني: أن مفاد لا ضرر - على ما سيجيء بيانه (١)- إنما هو نفي الحكم الضرري أو نفي الموضوع الضرري، بأن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على اختلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه (قدس سرهما) و الضرر في مورد ثبوت حق الشفعه إنما يأتي من قبل بيع الشريك حصته، فلو كان ذلك مورداً لقاعده لا ضرر لزم الحكم ببطان البيع، و لو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار، بأن يرد المبيع إلى البائع. و أما جعل حق الشفعه لجبران الضرر و تداركه، بأن ينقل المبيع إلى ملكه فليس مستفاداً من أدله نفي الضرر، فإنها لا تدل على جعل حكم يتدارك به الضرر، غايتها نفي الحكم الضرري على ما سيجيء بيانه قريباً إن شاء الله تعالى.

و أما الروايه الثانيه: فالشاهد فيها أيضاً أمران: الأول: أن الضرر لا ينطبق على منع المالك فضل ماله عن الغير، إذ من الواضح أن منع المالك غيره عن الانتفاع بماله لا يعدّ ضرراً على الغير، غايته عدم الانتفاع به. و سيجيء (٢) أن عدم الانتفاع لا يعدّ ضرراً. الثاني: أن النهي في هذا المورد تنزيهياً قطعاً، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغير بالضروره، فلا يندرج تحت كبرى قاعده لا ضرر بجميع معانيها.

### الجهه الثانيه: فقه الحديث و معناه

الجهه الثانيه: في فقه الحديث و معناه، إن في هاتين الجملتين ثلاث كلمات: ضرر، و ضرار، و كلمه لا، فلنشرح كل واحده ليعلم المراد التركيبي منها:

أما الضرر: فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرراً، و يقابله المنفعه لا النفع كما في الكفايه (٣)، لأنّ النفع مصدر لا اسم مصدر، و مقابله الضر لا الضرر، كما في قوله تعالى: «لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا» (٤) و الفرق بين المصدر

ص: ٦٠٥

١-١) في ص ٦١١ و ٦١٥

٢-٢) في الجهه الثانيه

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٨١

٤-٤) الرعد ١٣: ١٦

و اسمه واضح، فإنّ معنى المصدر نفس الفعل الصادر من الفاعل، و معنى اسم المصدر هو الحاصل من المعنى المصدرى. و مادّه الضرر تستعمل متعديه إذا كانت مجردة، فيقال: ضرّه و يضرّه. و أمّا إن كانت من باب الإفعال فتستعمل متعديه بالباء، فيقال: أضرّ به و لا يقال أضرّه.

و أمّا معنى الضرر فهو النقص فى المال، كما إذا خسر التاجر فى تجارته، أو فى العرض كما إذا حدث شىء أوجب هتكه مثلاً، أو فى البدن بالكيفيه كما إذا أكل شيئاً فصار مريضاً، أو بالكميّه كما إذا قطع يده مثلاً. و المنفعه هى الزيادة من حيث المال كما إذا ربح التاجر فى تجارته، أو من حيث العرض كما إذا حدث شىء أوجب تعظيمه، أو من حيث البدن كما إذا أكل المريض دواءً فعوفى منه. و بينهما واسطه، كما إذا لم يربح التاجر فى تجارته و لم يخسر، فلم يتحقق منفعه و لا ضرر. فظهر أنّ التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل العدم و الملكه على ما فى الكفايه (١).

و أمّا الضرار: فيمكن أن يكون مصدرراً للفعل المجرد كالقيام، و يمكن أن يكون مصدر باب المفاعله، لكن الظاهر هو الثانى، إذ لو كان مصدر المجرد لزم التكرار فى الكلام بحسب المعنى بلا- موجب، و يكون بمنزله قوله: لا- ضرر و لا ضرر. مع أنّ قوله (صلّى الله عليه و آله): «إنّك رجل مضار» (٢) فى قصّه سمره ابن جندب يؤيد كونه مصدر باب المفاعله.

ثمّ إنّ المعروف بين الصرفيين و النحويين بل المسلّم عندهم أنّ باب المفاعله فعل للاثنين، لكنّ التبع فى موارد الاستعمالات يشهد بخلاف ذلك، و أوّل من

ص: ٦٠٦

١- ١) كفايه الأصول: ٣٨١

٢- ٢) الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٤

تنبه لهذا الاشتباه المسلم هو بعض الأعاظم من مشايخنا المحققين (قدس سرهم) (١) والذى يشهد به تتبع أن هيئه المفاعله وضعت لقيام الفاعل مقام إيجاد المادة و كون الفاعل بصدد إيجاد الفعل. و أقوى شاهد على ذلك هي الآيات الشريفه القرآنيه: فمنها قوله تعالى: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ» (٢) فذكر سبحانه و تعالى أن المنافقين بصدد إيجاد الخدعه، و لكن لا تقع خدعتهم إلا على أنفسهم، و من ثم عبّر فى الجملة الأولى بهيئه المفاعله، لأنّ الله تعالى لا يكون مخدوعاً بخدعتهم، لأنّ المخدوع ملزوم للجهل، و تعالى الله عنه علواً كبيراً. و عبّر فى الجملة الثانيه بهيئه الفعل المجرد، لوقوع ضرر خدعتهم على أنفسهم لا محاله.

و منها قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ. . .» (٣) و وجه الدلاله واضح لا- حاجه إلى البيان. و الشواهد على ما ذكرناه فى هيئه المفاعله كثيره فى الآيات الشريفه جداً، و من تتبع يجد صدق ما ذكرناه، فإنّ بعض مشايخنا المتقدم ذكره قد تتبع لاستفاده هذا المطلب من أول القرآن إلى آخره. هذا ما يرجع إلى معنى لفظى الضرر و الضرار.

و أمّا كلمه لا- الداخله عليهما فى الجملتين: فهى لنفى الجنس، و توضيح المراد منها و بيان مفادها فى المقام يتوقف على ذكر موارد استعمال الجمل المنفيه بها فى

ص: ٦٠٧

---

١- ١) و هو المرحوم العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمپاني (طاب ثراه). راجع نهايه الدرايه ٤: ٢٣٧

٢- ٢) البقره ٢: ٩

٣- ٣) التوبه ٩: ١١١

الأحكام الشرعية، و في مقام التشريع، و هي على أقسام:

فمنها: ما تكون الجملة مستعمله في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء كنايةً عن مبغوضيته فيكون الكلام نفيًا أريد به النهي، و السر في صحّ هذا الاستعمال هو ما ذكرناه في مبحث الأوامر (١) من أنّ الاخبار عن عدم شيء كالإخبار عن وجوده، فكما صحّ الاخبار عن وجود شيء في مقام الأمر به، بمعنى أنّ المؤمن الممثل يفعل كذا، كقول الفقهاء يعيد الصلاة أو أعاد الصلاة، كذلك صحّ الاخبار عن عدم وجود شيء في مقام النهي عنه بالعناية المذكوره أي بمعنى أنّ المؤمن لا يفعل كذا. و قد وقع هذا الاستعمال في الآيات و الروايات. أمّا الآيات فكقوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» (٢). و أمّا الروايات فكقوله (صلى الله عليه و آله): «لا غش بين المسلمين» (٣).

فظهر بما ذكرناه أنّه لا وجه لانكار صاحب الكفايه (قدس سره) تعاهد هذا النحو من الاستعمال للتركيب المشتمل على كلمه «لا» التي لنفي الجنس (٤).

و منها: ما تكون الجملة فيه مستعمله أيضاً في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء في الخارج، لكن لا بمعنى عدم التحقق مطلقاً، بل بمعنى عدم وجود الطبيعه في ضمن فرد خاص أو حصّه خاصّه، بمعنى أنّ الطبيعه غير منطبقه على هذا الفرد أو على هذه الحصّه. و المقصود نفي الحكم الثابت للطبيعه عن

ص: ٦٠٨

١- ١) لاحظ محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٨٣

٢- ٢) البقره ٢: ١٩٧

٣- ٣) كنز العمال ٤: ٦٠ و ١٥٨ / ح ٩٥١١ و ٩٩٧٠

٤- ٤) كفايه الأصول: ٣٨٢



الفرد أو عن الحصّه، كقوله (عليه السلام): «لا-ربا بين الوالد و الولد» (١) وقوله (صلى الله عليه و آله): «لا- غيبه لمن ألقى جلاباب الحياء» (٢) وقوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام مع حفظ من خلفه» (٣)، فإنّ المقصود نفى حرمة الرّبا بين الوالد و الولد، و نفى حرمة الغيبه فى المورد المذكور و نفى حكم الشك مع حفظ المأموم، فإنّ المراد من السهو فى هذه الروايه و غيرها هو الشك على ما ذكر فى محلّه (٤). و هذا هو الذى يعبر عنه بنفى الحكم بلسان نفى الموضوع. و ظهر أنّه لا بدّ فى هذا الاستعمال من ثبوت حكم إلزامى أو غيره، تكليفى أو وضعى فى الشريعة المقدّسه لنفس الطبيعه، ليكون هذا الدليل نافياً له عن الفرد أو عن الحصّه بلسان نفى الموضوع. هذا فيما إذا كان النفى حقيقياً، و أمّا إذا كان النفى ادّعائياً فلا- يترتب عليه إلما نفى الآثار المرغوبه المعبر عنه بنفى الكمال، كما فى قوله (صلى الله عليه و آله): «لا صلاه لجار المسجد إلّا فى مسجده» (٥).

و منها: ما تكون الجملة فيه مستعمله فى نفى شىء فى الشريعة المقدّسه الاسلاميه، فتارة تكون مستعمله فى نفى موضوع من الموضوعات فى الشريعة

ص: ٦٠٩

١- ١) لم نجد هذا النص فى مصادر الحديث المتداوله و الموجود فيها: «ليس بين الرجل و ولده ربا». الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١، ٣

٢- ٢) مستدرک الوسائل ٨: ٤٦١ / أبواب أحكام العشره ب ٩٣ ح ٤. و فيه: «من ألقى جلاباب الحياء فلا غيبه له»

٣- ٣) لم نجد هذا النص فى مصادر الحديث المتداوله و الموجود فيها: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه» الوسائل ٨: ٢٤١ / أبواب الخلل ب ٢٤ ح ٨

٤- ٤) ذكر فى موارد منها: شرح العروه الوثقى ١٩: ٤٥

٥- ٥) الوسائل ٥: ١٩٤ / أبواب أحكام المساجد ب ٢ ح ١

المقدّسه فيستفاد منه نفي الحكم الثابت له في الشرائع السابقه أو في العرف كما في قوله (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «لا رهبانيه في الاسلام» (١)فانّ الرهبانيه كانت مشروعته في الأمم السابقه، فنفيها في الاسلام كناية عن نفي تشريعها. و كقوله (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «لا- مناجشه في الاسلام» (٢)فانّ الازدياد في ثمن السلعه من غير إرادته شرائها كان متعارفاً عند العرف فنفاه الشارع. و المقصود نفي تشريعها، و من هذا الباب قوله (عليه السلام): «لا قياس في الدين» (٣)فانّ حجّيه القياس كانت مرتكزه عند العامه فنفاها بنفيه. و بالجملة: الحكم المنفي في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقه أو في سيره العرف، بلا فرق بين أن يكون إلزامياً أو غير إلزامي، تكليفاً أو وضعياً.

و أخرى تكون الجملة مستعمله في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً، كما في قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٤)فانّ ثبوت الحرج في الشريعه إنّما هو بجعل حكم حرجي، فنفيه في الشريعه إنّما هو بعدم جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج على المكلف.

إذا عرفت ما ذكرناه من موارد استعمال كلمه «لا» النافيه للجنس، فلنرجع إلى استظهار المراد من الحديث الشريف، و ما يستفاد منها بحسب خصوصيه

ص: ٦١٠

١- ١) المستدرک ١٤: ١٥٥ / أبواب مقدّمات النكاح ب ٢ ح ٢

٢- ٢) كنز العمال ٤: ٣٨٣ / ح ١١٠٢٥

٣- ٣) لم نجد هذا النص في مصادر الحديث المتداوله و الموجود فيها: «لا- رأى في الدين» و «ليس في دين الله قياس» و

نحوهما، راجع الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضى ب ٦ ح ٣٤ و ٣٧

٤- ٤) الحج ٢٢: ٧٨

المقام، فقد ذكر له احتمالات أربعة:

الأول: أن يكون الكلام نفيًا أريد به النهي بمنزله قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ» على ما تقدّم بيانه (١). و على هذا فمفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير، و حرمة القيام مقام الاضرار. و اختار هذا الاحتمال شيخنا الشريعة الاصفهاني (قدس سره) (٢) و أصرّ عليه.

و هذا الاحتمال و إن كان ممكنًا في نفسه، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في المقام. أمّا بناءً على اشتمال الروايه على كلمه «في الاسلام» كما في روايه الفقيه و نهايه ابن الأثير (٣) فظاهر، لأنّ هذا القيد كاشف عن أنّ المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجى بداعى الزجر. و أمّا بناءً على عدم ثبوت اشتمالها عليها كما هو الصحيح لكون روايه الفقيه مرسله غير منجبره، و روايه ابن الأثير للعامة، فلاّ حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينه صارفه عن ظهور الجمله في كونها خبريه كما هي ثابتة في قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ» فإنّ العلم بوجود هذه الأمور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله (سبحانه و تعالى) قرينه قطعيه على إرادته النهي. و أمّا المقام فلا- موجب لرفع اليد عن الظهور و حمل النفي على النهي، لا مكان حمل القضيه على خبريه على ما سنذكره قريباً (٤) إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على ما تقدّم

ص: ٦١١

١-١) في ص ٦٠٨

٢-٢) قاعده لا ضرر: ٢٥

٣-٣) راجع ص ٦٠٢

٤-٤) في ص ٦١٥

بيانه (١)، كما في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (٢)، فإنَّ الرِّبَا بمعنى الزيادة موجود بينهما، إنَّما المقصود نفى الحرمة. وعليه فيكون مفاد الجملتين أنَّ الأحكام الثابتة لموضوعاتها - حال عدم الضرر - منفيه عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضرريه، فإنَّ الموضوع إذا كان ضررياً ينفى عنه الوجوب. و اختار هذا الاحتمال صاحب الكفايه (قدس سره) (٣).

و هذا الاحتمال أيضاً ممَّا لا يمكن الالتزام به في المقام، و إن كان الاستعمال المذكور صحيحاً في نفسه، كما ذكرناه في الأمثله المتقدمه، و ذلك لأنَّ المنفى في المقام هو عنوان الضرر، و الضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه و مترتب عليه، فلو كان النفي نفيّاً للحكم بلسان نفى موضوعه، لزم أن يكون المنفى في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا-الحكم المترتب على الفعل الضرري، فيلزم نفى حرمة الاضرار بالغير بلسان نفى الاضرار، و هو خلاف المقصود، فإنَّ المقصود حرمة الاضرار بالغير.

هذا مضافاً إلى أنَّ الضرر بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه موضوع، فهو مقتضى له، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه. نعم، لو كان المنفى في المقام هو الفعل الضرري أمكن القول بأنَّ المراد نفى حكم هذا الفعل بلسان نفى الموضوع كالوضوع الضرري مثلاً، فما هو المنفى في المقام لا- يمكن الالتزام بنفى حكمه بلسان نفى الموضوع، و ما يمكن الالتزام بنفى حكمه بلسان نفى الموضوع لا يكون منفيّاً في المقام.

ص: ٦١٢

١-١) في ص ٦٠٨ - ٦٠٩

٢-٢) تقدّم في ص ٦٠٩

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٨١

و بالجمله: نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنَّما يكون فيما إذا كان دليل بعمومه أو إطلاقه شاملاً لمورد الضرر، ليكون دليل النفي ناظراً إلى نفي شموله لمورد الضرر بلسان نفي انطباق الموضوع عليه. و أمَّا إذا كان المنفى عنوان الضرر فلا معنى لنفي الحكم الثابت له بعنوانه و هو الحرمة لما ذكرناه.

و ربَّما يقال - كما في الكفايه (١)- إنَّ رفع الخطأ و النسيان في حديث الرفع إنَّما يكون رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ و النسيان، بلسان رفع الموضوع، مع أنَّ المرفوع في ظاهر الحديث هو نفس الخطأ و النسيان، فليكن المقام كذلك، وعليه فالمنفى هو حكم الفعل الضررى بلسان نفي الموضوع.

و فيه أولاً: أنَّ الالتزام بنفي الحكم عن الفعل الصادر حال الخطأ و النسيان في حديث الرفع إنَّما هو للقرينه القطعيه، باعتبار أنَّ رفع الخطأ و النسيان تكويناً مستلزم للكذب، لوجودهما بالوجدان، و رفع الحكم المتعلق بنفس الخطأ و النسيان مستلزم للخلف و المحال، فإنَّ الموضوع هو المقتضى للحكم فكيف يعقل أن يكون رافعاً له، فلا مناص من الحمل على رفع الحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ و النسيان. و هذا بخلاف المقام إذ يمكن فيه تعلُّق النفي بنفس الضرر في مقام التشريع، ليكون مفاده نفي جعل الحكم الضررى على ما سيجيء بيانه قريباً (٢) إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: أنَّ نسبه الخطأ و النسيان إلى الفعل هي نسبه العله إلى المعلول، فيصح أن يكون النفي نفيّاً للمعلول بنفي علته، فيكون المراد أنَّ الفعل الصادر حال الخطأ و النسيان كأنه لم يصدر في الخارج أصلاً فيرتفع حكمه لا محاله،

ص: ٦١٣

---

١-١) كفايه الأصول: ٣٤١

٢-٢) في ص ٦١٥

بخلاف الضرر فإنه معلول للفعل و مترتب عليه في الخارج، و لم يعهد في الاستعمالات المتعارفه أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمعلول و قد أريد به نفي العلة ليرتب عليه نفي الحكم المتعلق بالعله. و لو سلم صحه هذا الاستعمال فلا ينبغي الشك في كونه خلاف الظاهر جداً، فلا يصار إليه إلّا بالقرينه القطعيه.

و ثالثاً: أنّ الرفع المتعلق بالخطأ و النسيان في حديث الرفع يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث من أقسام استعمالات لا النافية للجنس، فيكون المنفي حينئذ الحكم الثابت لهما في الشرائع السابقه، كما يشهد به قوله (صلى الله عليه و آله): «رفع عن أمتي» (1) فإنه ظاهر في اختصاص الرفع بهذه الشريعه، و لازمه ثبوت الحكم في الشرائع السابقه، و لا تكون المؤاخذه على الخطأ و النسيان منافية للعدل، حتى تستنكر في الشرائع السابقه أيضاً، فإنّ المؤاخذه على عدم التحفظ عن الخطأ و النسيان بأن يكتب شيئاً أو يضع مقابل وجهه شيئاً مثلاً كى لا يخطئ و لا ينسى، لا ينافى العدل. نعم، إذا صدر الخطأ أو النسيان بغير اختياره بحيث لا يمكنه التحفظ عنهما لا تصحّ المؤاخذه عليهما حينئذ لا محاله. و عليه فلا وجه لقياس المقام برفع الخطأ و النسيان في حديث الرفع، لعدم كون الرفع رفعاً للحكم بلسان نفي الموضوع، بل يكون رفعاً للآثار التي كانت للخطأ و النسيان في الشرائع السابقه (2).

ص: ٦١٤

١-١) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١

٢-٢) هكذا ذكر سيدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه العالى) و في ذهنى القاصر أنّ الآثار الثابته في الشرائع السابقه أيضاً كانت للفعل الصادر حال الخطأ و النسيان، لا لنفس الخطأ و النسيان، فيرجع الأمر إلى نفي تلك الآثار في هذه الشريعه المقدّسه بلسان نفي الموضوع فلاحظ

الثالث: أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك، و لا يزمه ثبوت التدارك في موارد الضرر بأمر من الشارع، فإنّ الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقه.

و هذا الوجه أبعد الوجوه، إذ يرد عليه أولاً: أنّ التقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل.

و ثانياً: أنّ التدارك الموجب لانتفاء الضرر - على تقدير التسليم - إنّما هو التدارك الخارجى التكويني لا التشريعى، فمن خسر مالاً ثمّ ربح بمقداره صحّ أن يقال - و لو بالمسامحه - أنّه لم يتضرر. و أمّا حكم الشارع بالتدارك، فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فمن سرق ماله متضرر بالوجدان، مع حكم الشارع بوجوب ردّه عليه.

و ثالثاً: أنّ كل ضرر خارجى ليس ممّا حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فإنّه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لا يجب عليه تداركه، مع كون التاجر الثانى هو الموجب للضرر على التاجر الأوّل، فضلاً عمّا إذا تضرر شخص من دون أن يكون أحد موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً، فإنّه لا يجب على جاره و لا على غيره تدارك ضرره. نعم، لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه على المتلف، لكن لا بدليل لا ضرر، بل بقاعده الاتلاف من أنّه من أتلف مال الغير فهو له ضامن.

الرابع: ما أفاده شيخنا الأنصارى (قدس سره) من أنّ المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، فيكون الضرر عنواناً للحكم لكونه معلولاً له فى مقام الامتثال، فكل حكم موجب لوقوع العبد المطيع فى الضرر فهو مرتفع فى عالم التشريع. و أمّا العبد العاصى فهو لا يتضرر بجعل أى حكم من الأحكام لعدم امتثاله. و بالجملة: مفاد نفي الضرر فى عالم التشريع هو نفي الحكم الضررى، كما

أن مفاد نفى الحرج في عالم التشريع هو نفى الحكم الحرجي (١).

و هذا هو الصحيح، و لا يرد عليه شيء مما كان يرد على الوجوه المتقدمه، فيكون الحديث الشريف دالاً على نفى جعل الحكم الضرري، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن، أو ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع في الأول و الوجوب في الثاني.

### الجهه الثالثه: كيفيه انطباق الحديث على قصه سمره

الجهه الثالثه: في انطباق قاعده نفى الضرر على ما ذكر في قصه سمره بن جندب، فربما يقال بعدم انطباقها عليه، لأن الضرر في تلك القضيه لم يكن إلّا في دخول سمره على الأنصاري بغير استئذان. و أما بقاء عذقه في البستان فما كان يترتب عليه ضرر أصلاً، و مع ذلك أمر النبي (صلى الله عليه و آله) بقلع العذوق، فالكبرى المذكوره فيها لا تنطبق على المورد، فكيف يمكن الاستدلال بها في غيره.

و أجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) بما حاصله: أن دخول سمره على الأنصاري بغير استئذان إذا كان ضررياً، فكما يرتفع هذا الضرر بمنعه عن الدخول بغير استئذان، كذلك يرتفع برفع علقته و هي ثبوت حق لسمره في إبقاء عذقه في البستان، فلأجل كون المعلول ضررياً رفعت علقته، كما إذا كانت المقدمه ضرريه، فإنه كما ينتفى وجوب المقدمه كذلك ينتفى وجوب ذى المقدمه، فإذا كان على المكلف غسل و لم يكن الغسل بنفسه موجباً للضرر عليه، و لكن كانت مقدمته كالمشي إلى الحمام مثلاً ضررياً، فلا إشكال في رفع وجوب ذى المقدمه و هو الغسل، كرفع وجوب المقدمه و هي المشي إلى الحمام، فلا مانع من

ص: ٦١٤

(١-١) رسائل فقيهه: ١١٤ و ١١٦، فرائد الأصول ٢: ٥٣٤ (باختلاف يسير في المضمون)

(٢-٢) منيه الطالب ٣: ٣٩٨



سقوط حق سمره استناداً إلى نفي الضرر، لكون معلوله ضررياً و هو الدخول بغير استئذان.

و فيه: أن كون المعلول ضررياً لا يوجب إلّا ارتفاع نفسه، فإنّ رفع علته بلا موجب، فإذا كانت إطاعه الزوج في عمل من الأعمال ضرراً على الزوجه لا يرتفع به إلّا وجوب الاطاعه في ذلك العمل. و أمّا الزوجيه التي هي السبب في وجوب الاطاعه فلا مقتضى لارتفاعها. و كذا إذا اضطرّ أحد إلى شرب النجس فالمرتفع بالاضطرار إنّما هو الحرمة دون نجاسته التي هي عله الحرمة و هكذا. و قياس المقام بكون المقدمه ضرريه الموجهه لارتفاع وجوب ذى المقدمه مع الفارق، لأنّ كون المقدمه ضرريه يستلزم كون ذى المقدمه أيضاً ضررياً، لأنّ الاتيان بذى المقدمه يتوقف على الاتيان بالمقدمه على ما هو معنى المقدميه، فضرريه المقدمه توجب ضرريه ذيلها لا محاله، فارتفاع وجوب ذى المقدمه إنّما هو لكونه بنفسه ضررياً، فإنّ المشى إلى الحمام لو كان ضررياً كان الغسل بنفسه ضررياً مع فرض توقفه على المشى إلى الحمام، فكيف يقاس المقام به.

و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) بأننا لا ندرى كيفية انطباق الكبرى على المورد، و الجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكليه فيما علم انطباقها عليه (١).

و ما ذكره و إن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّ المقام ليس كذلك أى مجهول الانطباق على المورد، بل معلوم الانطباق عليه، فإنّ ما يستفاد من الروايه الوارده في قصّه سمره أمران: أحدهما: عدم جواز دخول سمره على الأنصارى

ص: ٦١٧

بغير استئذان. ثانيهما: حكمه (صلى الله عليه وآله) بقلع العذق. و الاشكال المذكور مبنى على أن يكون الحكم الثانى بخصوصه أو منضمّاً إلى الأوّل مستنداً إلى نفي الضرر، و أمّا إن كان المستند إليه خصوص الحكم الأوّل، و كان الحكم الثانى الناشئ من ولايته (صلى الله عليه وآله) على أموال الأئمّه و أنفسهم، دفعاً لمادّه الفساد أو تأديباً له لقيامه معه (صلى الله عليه وآله) مقام العناد و اللجاج، كما يدل عليه قوله (صلى الله عليه وآله): «اقلعها وارم بها وجهه» (١) وقوله (صلى الله عليه وآله) لسمره: «فاغرسها حيث شئت» (٢) مع أنّ الظاهر و الله العالم سقوط العذق بعد القلع عن الاثمار، و عدم الانتفاع بغرسه فى مكان آخر. فهذان الكلامان ظاهران فى غضبه (صلى الله عليه وآله) على سمره و كونه (صلى الله عليه وآله) فى مقام التأديب، كما هو فى محلّه لمعاملته معه (صلى الله عليه وآله) معامله المعاند التارك للدينيا و الآخره و الاطاعه و الأدب معاً كما يظهر من مراجعته القضيه بتفصيلها.

فتلخص: أنّ حكمه (صلى الله عليه وآله) بقلع العذق لم يكن مستنداً إلى قاعده نفي الضرر، فالاشكال مندفع من أصله.

## تنبيهات:

### التنبيه الأوّل: اختصاص الحديث برفع الحكم الإلزامى

أنّه بناءً على ما ذكرناه - من أنّ قوله (صلى الله عليه وآله) «لا ضرر» ناظر إلى نفي تشريع الحكم الضررى - يختص النفي بجعل حكم إلزامى من الوجوب

ص: ٦١٨

١- (١) الوسائل ٢٥: ٤٢٧ و ٤٢٨ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ١ و ٣ (باختلاف يسير)

٢- (٢) المصدر السابق ح ٤

و الحرمة، فإنه هو الذى يكون العبد ملزماً فى امتثاله، فعلى تقدير كونه ضرورياً كان وقوع العبد فى الضرر مستنداً إلى الشارع بجعله الحكم الضررى. و أما الترخيص فى شىء يكون موجباً للضرر على نفس المكلف أو على غيره، فلا يكون مشمولاً لدليل نفى الضرر، لأنّ الترخيص فى شىء لا يلزم المكلف فى ارتكابه حتّى يكون الترخيص ضرورياً، بل العبد باختياره و إرادته يرتكبه، فيكون الضرر مستنداً إليه لا إلى الترخيص المجعول من قبل الشارع.

و بالجملة: نفى الضرر فى الحديث الشريف - على ما ذكرناه من المعنى - ليس إلّا كنفى الحرج المستفاد من أدله نفى الحرج، فكما أنّ المنفى بها هو الحكم الالزامى الموجب لوقوع المكلف فى الحرج دون الترخيص، إذ الترخيص فى شىء حرجى لا يكون سبباً لوقوع العبد فى الحرج، فكذا فى المقام بلا فرق بينهما، فلا يستفاد من قوله (صلى الله عليه و آله) «لا ضرر» حرمة الاضرار بالغير و لا- حرمة الاضرار بالنفس، و إن كان الأوّل ثابتاً بالأدلة الخاصّة، بل يمكن استفادته من الفقرة الثانية فى نفس هذا الحديث، و هى قوله (صلى الله عليه و آله) «لا- ضرر» بتقريب أنّ المراد من النفى فى هذه الفقرة هو النهى، كما فى قوله تعالى «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ» (١).

و ذلك لأنّ الضرر أمر خارجى و هو كون الشخص فى مقام الاضرار بالغير، فلا معنى لنتيجه تشريعاً، كما لا يصح حمله على الإخبار عن عدم تحقق الاضرار فى الخارج، للزوم الكذب، فلا محاله يكون المراد منه النهى عن كون الشخص فى مقام الاضرار بالغير، فيدل على حرمة الاضرار بالغير بالأولوية القطعية. و لا- يلزم من حمل النفى على النهى فى هذه الفقرة التفكيك بين الفقرتين، لأنّ

ص: ٦١٩

المعنى فى كليهما هو النفى، غاية الأمر كون النفى فى الفقرة الأولى حقيقياً، و فى الفقرة الثانية ادّعائياً على ما تقدّم بيانه. و هذا نظير ما ذكرناه فى حديث الرفع من أنّ الرفع بالنسبه إلى ما لا- يعلمون حقيقى و بالنسبه إلى الخطأ و النسيان و غيرهما من الفقرات مجازى (1). و أمّا الثانى و هو الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة من الفقرة الثانى أيضاً، لأنّ الضرر و غيره ممّا هو من هذا الباب كالقتال و الجدل لا يصدق إلّا مع الغير لا مع النفس.

### التنبية الثانى: كون الضرر فى العبادات و المعاملات شخصياً

أنّ الضرر كسائر العناوين الكليه المأخوذه فى موضوعات الأحكام المتوقف ثبوت الحكم فعلاً على تحقق مصداقها خارجاً، و من المعلوم أنّ الضرر لا- يكون من الأمور المتأصله التى لا- يفترق الحال فيها بالاضافه إلى شخص دون شخص، بل من الأمور الاضافيه التى يمكن تحقّقها بالنسبه إلى شخص دون شخص، كما فى الوضوء فأنه يمكن أن يكون الوضوء ضرراً على شخص دون آخر، فوجوبه منفى بالنسبه إلى المتضرر به دون غيره، فما كان مشتهداً فى زمان من أنّ الضرر فى العبادات شخصى، و فى المعاملات نوعى لا- يرجع إلى محصّل، بل الصحيح أنّ الضرر فى المعاملات أيضاً شخصى، لما ذكرناه من أنّ فعلية الحكم المجعول تابعه لتحقيق الموضوع. و لا يظهر وجه للتفكيك بين العبادات و المعاملات فى ذلك.

و كأنّ الوجه فى وقوعهم فى هذا التوهّم هو ما وقع فى كلام جماعه من أكابر

ص: ٦٢٠

---

(١-١) [ تقدّم فى ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ما يرتبط بالمقام لكنّه اختار خلاف ما هنا ]

الفقهاء و منهم شيخنا الأنصارى (قدس سره) (١) من التمسك بقاعده نفي الضرر لثبوت خيار الغبن و حقّ الشفعه، مع أنّ الضرر لا يكون في جميع موارد خيار الغبن، بل النسبه بين الضرر و ثبوت خيار الغبن هي العموم من وجه، إذ قد يكون الخيار ثابتاً مع عدم تحقق الضرر، كما إذا كان البيع مشتملاً على الغبن و قد غلت السلعه حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن، فلا يكون الحكم باللزوم في مثله موجباً للضرر على المشتري، و قد لا يكون الخيار ثابتاً مع تحقق الضرر، كما إذا كان البيع غير مشتمل على الغبن و لكن تنزّلت السلعه من حيث قيمه السوقيه، و قد يجتمعان كما هو واضح. كما أنّ النسبه بين الضرر و ثبوت حقّ الشفعه أيضاً عموم من وجه، و قد تقدّمت أمثله الافتراق و الاجتماع (٢) و لا نعيد. فلأجل هذا الاستدلال توهموا أنّ الضرر في المعاملات نوعي لا شخصي، و قد عرفت أنّ الصحيح كون الضرر شخصياً في المعاملات أيضاً.

و ليس المدرك لثبوت خيار الغبن و ثبوت حقّ الشفعه هي قاعده لا ضرر، بل المدرك لثبوت حقّ الشفعه هي الروايات الخاصّه الداله عليه في موارد مخصوصه، و لذا لا نقول بحقّ الشفعه إلّا في هذه الموارد الخاصّه المنصوص عليها، ككون المبيع من الأراضي و المساكن، دون غيرها من الفروش و الظروف و غيرها، و كونه مشتركاً بين اثنين لا بين أكثر منهما، و قد تقدّم أنّ ذكر حديث لا ضرر منضمّاً إلى قضائه (صلّى الله عليه و آله) بالشفعه في روايه عقبه بن خالد إنّما هو من قبيل الجمع في الروايه لا الجمع في المروي (٣)، و لو سلّم كونه من باب الجمع

ص: ٦٢١

---

١- ١) رسائل فقهيه: ١١٤، فرائد الأصول ٢: ٥٣٤

٢- ٢) في ص ٦٠٤

٣- ٣) تقدّم في ص ٦٠٤

فى المروى فلا بد من حملة على الحكمة دون العله.

و المدرك لختيار العبن هو تخلف الشرط الارتكازى الثابت فى المعاملات العقلائيه من تساوى العوضين فى المالىه، فانّ البناء الارتكازى من العقلاء ثابت على التحفظ على الهولى و المالىه عند تبديل الصور و التشخصات لأغراض و حوائج تدعوهم إليه، فلو فرض نقصان أحد العوضين عن الآخر فى المالىه بحيث ينافى و يخالف هذا الشرط الارتكازى، ثبت خيار تخلف الشرط. نعم، النقصان اليسير لا يوجب الخيار، لكونه ثابتاً فى غالب المعاملات المتعارفه. و التفصيل موكول إلى محلّه (١).

### التنبیه الثالث: و هى القاعده بكثره التخصیصات

ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٢) أنّ كثره التخصیصات الوارده على قاعده لا- ضرر بالاجماع و النصوص الخاصه موهنه للتمسك بها فى غير الموارد المنصوص عليها و المنجبره بعمل الأصحاب، فانّ الأحكام المجعوله فى باب الضمانات و الحدود و الديات و القصاص و التعزیرات كلّها ضرريه، و كذلك تشريع الخمس و الزكاه و الحج و الجهاد ضررى، مع كونها مجعوله بالضروره. و من هذا القبيل الحكم بنجاسه الملاقى فيما كان مسقطاً لمالىته، كما فى المرق أو منقصاً لها كما فى الفرو، مع أنّه ثابت بلا- إشكال، و كذا غيرها ممّا تأتى الاشاره إلى بعضها، فما خرج من عموم القاعده أكثر ممّا بقى تحتها، و حيث إنّ تخصیص الأكثر

ص: ٦٢٢

١- ١) مصباح الفقاهه ٦: ٢٩٠ و ما بعدها

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٥٣٧

مستهجن في الكلام، فلا- مناص من الالتزام بأن الضرر المنفي في الحديث ضرر خاص غير شامل لهذه الموارد، حتى لا يلزم تخصيص الأ-كثر، و لازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجملاً غير قابل للاستدلال به [ في ] غير الموارد المنصوص عليها أو المنجبره بعمل الأصحاب. هكذا ذكره الشيخ (قدس سره) و لنا في صحه هذا الانجبار كلام مذكور في محله (١).

ثم أجاب عن ذلك بأنه يمكن أن يكون التخصيص في هذه الموارد بعنوان واحد جامع لجميعها، و لا قبح في التخصيص بعنوان واحد، و لو كان أفراده أكثر من الباقي تحت العام. وعليه فلا مانع من التمسك بعموم القاعده عند الشك في التخصيص.

و ردّ عليه في الكفايه (٢) بأنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد يكون أفراده أكثر من الباقي تحت العام أو يكون بعناوين مختلفه.

و نحن نتكلم أولاً في تحقيق هذه الكبرى أي استهجان تخصيص الأكثر، ثم في تطبيقها على المقام، فنقول: إن العموم المذكور في الكلام تارة يكون من قبيل القضايا الخارجيه و يكون الملحوظ في الكلام ثبوت الحكم للأفراد الخارجيه، فحينئذ لا إشكال في استهجان تخصيص الأكثر، بلا فرق بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفه، فلو قيل قتل جميع العسكر إلا بني تميم، و كان في العسكر من غير بني تميم رجل أو رجلا، ففي الحقيقه كان المقتول رجلاً أو

ص: ٦٢٣

١-١) في ص ٢٨٠ - ٢٨١

٢-٢) [ الظاهر أنه من سهو القلم فإن الرد مذكور في حاشيه الآخوند (قدس سره) على الرسائل (دُرر الفوائد) : ٢٨٤ ]

رجلين، فلا إشكال في استهجان التعبير عن قتلها بمثل قتل جميع العسكر إلاّ بنى تميم، و إن كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعناوين مختلفه، كما لو قيل: قتل جميع العسكر إلاّ زيدا و إلاّ عمراً و إلاّ... حتى لا يبقى إلاّ رجل أو رجلان مثلاً.

و أخرى: يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضايا الحقيقيه، و يكون الحكم ثابتاً للموضوع المقدر بلا- نظر إلى الأفراد الخارجيه، فلا يكون التخصيص حينئذ مستهجناً و إن بلغ أفراده ما بلغ، لعدم لحاظ الأفراد الخارجيه في ثبوت الحكم حتى يكون الخارج أكثر من الباقي. و هذه هي القاعده الكليه لقبح تخصيص الأكثر.

و أمّا تطبيقها على المقام فالظاهر أنّ الحديث الشريف من القسم الأول، أى من قبيل القضايا الخارجيه، فأنه ناظر إلى الأحكام التى بلغها الله سبحانه إلى الناس بلسان نبيه (صلّى الله عليه و آله) و أنه لم يجعل في هذه الأحكام ما يكون ضرورياً، فالحق مع صاحب الكفايه (قدس سره) في أنه لا فرق في قبّح تخصيص الأكثر في المقام بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفه.

و أمّا الجواب عن أصل الاشكال: فهو أنه ليس في المقام تخصيص إلاّ في موارد قليله، و نذكر أولاً- موارد التخصيص، ثمّ الجواب عمّا توهم كونه تخصيصاً للقاعده، ليّضح عدم ورود تخصيص الأكثر على القاعده فنقول:

الأوّل من موارد التخصيص: هو الحكم بنجاسه الملاقى للنجس، مع كونه مستلزماً للضرر على المالك، كما لو وقعت فأره في دهن أو مرق، فالحكم بنجاستهما كما هو المنصوص (1) موجب للضرر على المالك، و كذا غير الدهن

ص: ٦٢٤



و المرق ممّا كان الحكم بنجاسته موجِباً لسقوطه عن المالىه أو لنقصانها.

الثانى: وجوب الغسل على مريض أجنب نفسه عمداً، و إن كان الغسل ضرراً عليه على ما ورد فى النص (١)، و إن كان المشهور أعرضوا عن هذا النص و حكموا بعدم وجوب الغسل على المريض على تقدير كونه ضرراً عليه، فعلى القول بوجوب الغسل عملاً بالنص كان تخصيصاً للقاعده.

الثالث: وجوب شراء ماء الوضوء و لو بأضعاف قيمته، فأنه ضرر مالى عليه، لكنّه منصوص (٢) و مستثنى من القاعده.

هذه هى موارد التخصيص، و أمّا غيرها ممّا ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٣) فليس فيه تخصيص للقاعده.

أمّا باب الضمانات فليس مشمولاً لحديث لا ضرر من أوّل الأمر، لكونه وارداً فى مقام الامتنان، و الحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك، و الحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلا حاجه إلى التخصيص، و الحكم بالضمان مستند إلى عموم أدله الضمان من قاعده الاتلاف أو اليد أو غيرهما ممّا هو مذكور فى محله (٤)، و لما ذكرناه من أنّ الحديث الامتنانى لا يشمل كل مورد يكون منافياً للامتنان على أحد من الأئمّه، قلنا فى باب البيع (٥) بصحّه بيع المضطر و فساد بيع المكره

ص: ٦٢٥

١-١) الوسائل ٣: ٣٧٣ / أبواب التيمم ب ١٧

٢-٢) الوسائل ٣: ٣٨٩ / أبواب التيمم ب ٢٦

٣-٣) [ لا يخفى أنّ الشيخ (قدس سره) لم يذكر هذه الأمثله و أنّما تعرّض للبحث عموماً ]

٤-٤) [ ذكرت فى موارد شتى من فقه المكاسب منها: البحث عن قاعده ما يضمن بصحيحه... إلخ ]

٥-٥) مصباح الفقاهه ٣: ٢٩٣

مع أنّ الاضطرار و الا-كراه كليهما مذكوران في حديث الرفع، لأنّ رفع الحكم عن بيع المضطر منافٍ للامتنان عليه، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، بخلاف بيع المكره فإنّ الرفع فيه لا- يكون منافياً للامتنان عليه، بل يكون امتناناً عليه، فيكون مشمولاً لحديث الرفع. وهذا هو الوجه في التفكيك بين بيع المضطر و المكره في الحكم بصحّه الأوّل و فساد الثاني.

و أمّا الأحكام المجعوله في الديات و الحدود و القصاص و الحج و الجهاد، فهي خارجه عن قاعده لا ضرر بالتخصيص لا بالتخصيص، لأنّها من أول الأمر جعلت ضرريه لمصالح فيها، كما قال سبحانه و تعالى: «و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (١) و حديث لا ضرر ناظر إلى العمومات و الاطلاقات الداله على التكاليف التي قد تكون ضرريه و قد لا تكون ضرريه، و يقيدها بصوره عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضررياً بطبعه من أول الأمر لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، فلا يحتاج خروجه إلى التخصيص.

و أمّا الخمس فتشريعه لا يكون ضرراً على أحد، لأنّ الشارع لم يعتبره مالاً لمقدار الخمس، حتّى يكون وجوب إخراجه ضرراً عليه، بل اعتبره شريكاً مع الساده، غايه الأمر أنّه يصدق عدم النفع أو قلّه النفع. و عدم النفع لا يكون ضرراً، فمثله مثل الولد الذي مات أبوه و كان له أخ شريك معه في ميراث أبيه فإنّه لا يصدق الضرر عليه. نعم، في باب الزكاه يصدق الضرر لتعلّق الزكاه بما كان ملكاً له، فإنّه كان مالاً للنصاب و بعد تمام الحول في زكاه الأنعام و زكاه النقدين يتعلّق الزكاه بملكه. و كذا الحال في زكاه الغلات فإنّه

ص: ٦٢٤

مالك للزرع و الثمر قبل تعلق الزكاه، فوجوب إخراجها ضرر عليه، و لكنّه لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، لكونه مجعولاً بطبعه ضررياً من أول الأمر.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكر من الموارد تخصيصاً لقاعده لا ضرر أمره دائر بين أن لا يكون فيه تخصيص أصلاً، أو لا يلزم من التخصيص به تخصيص الأكثر، فلا إشكال في التمسك بالقاعده في غير الموارد المذكوره.

### التنبیه الرابع: حكومه لا ضرر على العمومات الأولى

قد ذكرنا (1) أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى العمومات و الاطلاقات المثبتة للتكاليف و يقيدّها بصوره عدم الضرر، إلّا أنّ النسبه بين دليل لا- ضرر و بين كل واحد من الأدله المثبتة للتكليف عموم من وجه، فإنّ مقتضى إطلاق دليل وجوب الوضوء مثلاً وجوبه حتّى في حال الضرر، و إطلاق دليل لا ضرر ينفي وجوبه حال الضرر، فالوضوء الضرري يكون مورد الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيه، فوقع الكلام بينهما في وجه تقديم دليل لا ضرر على الدليل المثبت للتكليف. و قد ذكروا للتقديم وجوهاً لا محصّل لها، فلا نتعرض لها و للكلام عليها فإنّه بلا طائل.

و التحقيق في وجه التقديم: أنّ دليل لا ضرر حاكم على الأدله المثبتة للتكاليف، و الدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم بلا ملاحظه النسبه بينهما و بلا ملاحظه الترجيحات الدلاليه و السنديه، بل الدليل الحاكم بعد إحراز حجّيته يقدم على المحكوم، و إن كان أضعف منه دلالةً و سنداً، فلنا في المقام دعويان، الأولى: صغرويّه، و هي أنّ دليل لا ضرر حاكم على العمومات

ص: ٦٢٧

و الاطلاقات المثبتة للتكاليف. و الثانية: كبرويه، و هى أنّ كل دليل حاكم يقَدّم على المحكوم بلا ملاحظه النسبه و الترجيح بينهما.

أمّا الدعوى الأولى: فبيانها أنّ كل دليلين يكون بينهما تنافٍ إن لم يكن أحدهما ناظراً إلى الآخر، بل كان التنافى بينهما لعدم إمكان الجمع بين مدلوليهما للتضاد أو التناقض، و الأوّل كما فى أكرم العلماء و لا تكرم الفساق، و الثانى كما فى أكرم العلماء و لا يجب إكرام الفساق، بالنسبه إلى ماده الاجتماع، فهذا هو التعارض، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى قاعده التعارض من تقديم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً، أو التخيير أو التساقط على اختلاف الموارد و المسالك، و التفصيل موكول إلى محلّه، و هو بحث التعادل و الترجيح. و أمّا إن كان أحدهما ناظراً إلى الآخر فهو حاكم عليه و مبيّن للمراد منه.

ثمّ إنّ النظر إلى الآخر قد يكون بمدلوله المطابقى و بمفاد أعنى و أردت، و قد يكون بمدلوله الالتزامى.

و الأوّل: إمّا أن يكون ناظراً إلى ظهور الدليل الآخر وجهه دلالته على المراد الجدى. و هذا القسم من الحكومه فى الروايات نادر جداً، حتّى ادّعى المحقق النائينى (قدس سره) عدم وجوده (١). لكن الحق وجوده فى الروايات مع الندره، و من ذلك قوله (عليه السلام): «إنما عنيت بذلك الشك بين الثلاث و الأربع (٢) بعد ما سئل عن قوله (عليه السلام) «الفيه لا يعيد الصلاه». و إمّا أن يكون ناظراً إلى وجه صدور الدليل الآخر، كما إذا ورد دليل ظاهر فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ورد دليل آخر على أنّ الدليل الأوّل إنّما صدر عن تقيه لا لبيان

ص: ٦٢٨

١- ١) أجود التقريرات ٢: ٥٠٦، فوائد الأصول ٤: ٧١٠

٢- ٢) الوسائل ٨: ١٨٨ و ٢١٥ / أبواب الخلل ب ١ ح ٥ و ب ٩ ح ٣ و فيهما «إنما ذلك فى الثلاث و الأربع»

الحكم الواقعي، و هذا القسم من الحكومه كثير فى الروايات كما يظهر عند المراجعه.

و الثانى: أى ما يكون ناظراً إلى الدليل الآخر بمدلوله الالتزامى تارةً يكون ناظراً إلى عقد الوضع إما بالاثبات و التوسعه كما فى النبوى «الطواف بالبيت صلاه» (١) أو بالنفى و التضييق كما فى قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (٢) فى الأول يجرى جميع أحكام الصلاه فى الطواف، و فى الثانى لا يجرى حكم الربا فى الربا بين الوالد و الولد. و أخرى يكون ناظراً إلى عقد الحمل، كدليل لا حرج بالنسبه إلى الأدله المثبتة للتكاليف. و كذا دليل لا ضرر بالنسبه إلى الأدله المثبتة للتكاليف، فإن دليل لا ضرر لا يكون ناظراً إلى عقد الوضع، و أنّ الوضوء الضررى مثلاً ليس بوضوء، بل ناظر إلى عقد الحمل، و أنّ الوضوء الضررى ليس بواجب. و قد ظهر بما ذكرناه أنّ الدليل الحاكم من حيث كونه ناظراً إلى الدليل المحكوم و مفسّراً له يكون متأخراً عنه رتبه، سواء كان من حيث الزمان متقدماً عليه أو متأخراً عنه.

هذه هى أقسام الحكومه، و الجامع بينها أنّ الدليل الحاكم الناظر إلى الدليل المحكوم هو الذى لو لم يكن الدليل المحكوم مجعولاً كان الحاكم لغواً، فإنه منطبق على جميع الأقسام المذكوره فلاحظ.

و أما الدعوى الثانيه: و هى أنّ كل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظه النسبه و الترجيح بينهما، فيبانيها: أنّ الدليل الحاكم إن كان ناظراً إلى عقد الوضع بالتوسعه أو التضييق، فالوجه فى تقديمه ظاهر، لأنّ كل دليل مثبت للحكم لا يتكفل لبيان موضوعه، فإذا ورد دليل كان مدلوله وجود الموضوع أو نفيه

ص: ٦٢٩

١- (١) المستدرک ٩: ٤١٠ / أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢

٢- (٢) تقدّم فى ص ٦٠٩

لا- يكون بينهما تنافٍ و تعارض أصلاً، فإنّ دليل حرمة الرّبا مثلاً لا يكون متكفلاً لبيان تحقق الرّبا، بل مفاده حرمة الرّبا على نحو القضيّة الحقيقيه، فاذا ورد فى دليل آخر أنّه لا ربا بين الوالد و الولد فلا منافاه بينهما، فإنّه ينفى ما لا يثبتته الدليل الأوّل، فيجب العمل بهما و الحكم بحرمة الرّبا، و أنّه لا ربا بين الوالد و الولد. و كذا الحال فى التوسعه. و لا حاجه إلى إعاده الكلام.

و أمّا إن كان الدليل الحاكم ناظراً إلى جهه الصدور فى الدليل المحكوم أو إلى عقد الحمل فيه، فالوجه فى تقديمه عليه أنّ حجّيه الظهور و حجّيه جهه الصدور ثابتتان بسيره العقلاء، فإنّ بناء العقلاء قد استقرّ على كون الظاهر هو المراد الجدى، و كون الداعى إلى التكلم هو بيان الحكم الواقعى، و مورد هذا البناء و موضوعه هو الشك فى المراد و الشك فى جهه الصدور، و بعد ورود الدليل الدال على بيان المراد و جهه الصدور لا يبقى شكّ حتّى يعمل بالظهور أو جهه الصدور، فيكون الدليل الحاكم مبيّناً للمراد من الدليل المحكوم، و مبيّناً لجهه صدوره، و به يرتفع الشك و لم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهه. و هذا هو السر فى تقديم الحاكم على المحكوم، من دون ملاحظه النسبه و الترجيح بينهما بعد إحراز حجّيه الحاكم. و هذا الكلام جارٍ فى كل قرينه متصله أو منفصله مع ذيهما فإنّه تقدّم القرينه بعد إحراز قرينيتها على ظهور ذى القرينه و إن كان أقوى من ظهور القرينه.

#### **التنبیه الخامس: كون الضرر فى القاعده الضرر الواقعى**

أنّ لفظ الضرر المذكور فى أدله نفى الضرر موضوع للضرر الواقعى، كما هو الحال فى جميع الألفاظ، و لهذا قلنا فى محلّه إنّ مقتضى الأدله ثبوت الأحكام للموضوعات الواقعيه من دون تقييد بالعلم و الجهل، غايه الأمر أنّ الجاهل

المستند في مخالفتها إلى الأماره أو الأصل معذور غير مستحق للعقاب. و أما الأحكام فهي مشتركة بين العالم و الجاهل (١)، وعليه فيكون الميزان في رفع الحكم كونه ضرورياً في الواقع، سواء علم به المكلف أم لا. و قد استشكل بذلك في موردين:

### الاشكال في تقييد خيار الغبن و العيب بجهل المغبون

الأول: تقييد الفقهاء خيار الغبن و العيب بما إذا جهل المغبون. و أما مع العلم بهما فلا يحكم بالخيار، فيقال ما وجه هذا التقييد مع أن دليل لا ضرر ناظر إلى الضرر الواقعي، بلا فرق بين العلم و الجهل. و دعوى أنه مع العلم هو أقدم على الضرر مدفوعه بأن إقدامه على الضرر غير مؤثر في لزوم البيع بعد كون الحكم الضروري منفيًا في الشريعة، و بعد كون اللزوم منفيًا شرعاً لا فائده في إقدامه على الضرر.

### تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريتها

الثاني: تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بكونها ضرريه، مع أن مقتضى دليل لا ضرر عدم وجوبها حينئذ، و كون الوظيفه هي الطهاره التراييه، فيلزم الحكم ببطلان الطهاره المائيه مع جهل المكلف بكونها ضرريه، و وجوب إعادة الصلاه الواقعه معها.

و الجواب أما عن المورد الأول: فهو أن الاشكال فيه مبني على أن الدليل لثبوت خيار الغبن و العيب هو دليل نفى الضرر. و قد ذكرنا (٢) أن الدليل على ثبوت خيار الغبن تخلف الشرط الارتكازي، باعتبار أن بناء العقلاء على التحفظ بالماليه عند تبديل الصور الشخصيه، فهذا شرط ضمنى ارتكازي، و بتخلفه يثبت خيار تخلف الشرط. وعليه فيكون الاقدام من المغبون مع علمه بالغبن

ص: ٦٣١

١-١) تقدّم في ص ٣٠٧

٢-٢) في ص ٦٢٢

إسقاطاً للشرط المذكور فلا إشكال فيه. و أما خيار العيب فان كان الدليل عليه هو تخلف الشرط الضمنى، بتقريب أن المعاملات العقلانيه مبنيه على أصاله السلامه فى العوضين، فإذا ظهر العيب كان له خيار تخلف الشرط، فيجرى فيه الكلام السابق فى خيار الغبن و لا حاجه إلى الاعاده. و إن كان الدليل عليه الأخبار الخاصه (١) كما أن الأمر كذلك، غايه الأمر أن الأخبار مشتمله على أمر آخر زائداً على الخيار و هو الأرش، فهو مختير بين الفسخ و الامضاء مع الأرش، فالأمر أوضح لتقييد الخيار فى الأخبار بصوره الجهل بالعيب.

و أمّا الجواب عن الاشكال فى المورد الثانى: فذكر المحقق النائنى (٢) (قدس سره) أن مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضررى فى عالم التشريع. و الضرر الواقع فى موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعى ليرفع بدليل لا ضرر، و إنما نشأ من جهل المكلف به خارجاً، و من ثم لو لم يكن الحكم ثابتاً فى الواقع لوقع فى الضرر أيضاً.

و فيه: أن الاعتبار فى دليل نفي الضرر إنما هو بكون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضررياً، و لا ينظر إلى الضرر المتحقق فى الخارج و أنه نشأ من أى سبب. و من الظاهر أن الطهاره المائيه مع كونها ضرريه لو كانت واجبه فى الشريعه يصدق أن الحكم الضررى مجعول فيها من قبل الشارع، وعليه فدليل نفي الضرر ينفى وجوبها.

و الصحيح فى الجواب أن يقال: إن دليل لا ضرر ورد فى مقام الامتنان على الأئمه الاسلاميه، فكل مورد يكون نفي الحكم فيه منافياً للامتنان لا يكون

ص: ٦٣٢

١-١) الوسائل ١٨: ٢٩ / أبواب الخيار ب ١٦

٢-٢) منيه الطالب ٣: ٤١٠



مشمولاً للدليل لا- ضرر، و من المعلوم أنّ الحكم ببطالان الطهارة المائيه الضرريه الصادره حال الجهل بكونها ضرريه و الأمر بالتيمم و باعاده العبادات الواقعه معها مخالف للامتنان، فلا يشمله دليل لا ضرر، بل الحكم بصحّه الطهارة المائيه المذكوره و بصحّه العبادات الواقعه معها هو المطابق للامتنان.

ثم إنّ مجرد كون الوضوء الضررى مثلاً الصادر حال الجهل غير مشمول لدليل لا ضرر لا يكفى فى الحكم بصحّته، بل إثبات صحّته يحتاج إلى دليل من عموم أو إطلاق يشمله، لأنّ عدم كونه مشمولاً لدليل لا ضرر عباره عن عدم المانع من صحّته، و عدم المانع لا يكفى فى الحكم بالصحّه، بل لا بدّ من إحراز المقتضى و شمول الأدله، و هذا يتوقف على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، الأوّل: أن لا يكون الاضرار بالنفس حراماً ما لم يبلغ حدّ التهلكه، و لم يكن ممّا علم مبعوضيته فى الشريعه المقدسه كقطع بعض الأعضاء و نحوه. الثانى: أن لا يكون النهى المتعلق بالعنوان التولىدى سارياً إلى ما يتولد منه، فإنّ الاضرار بالنفس و إن فرض حرمة، إلّا أنّ حرمة لا تسرى بناءً على ذلك إلى الطهارة المائيه التى يتولد منها الاضرار، فلا مانع من الحكم بصحّتها و إن كان الاضرار المتولد منها حراماً. و أمّا إذا لم نقل بأحد الأمرين، بأن قلنا بحرمة الاضرار بالنفس و بسرايه الحرمة من الاضرار المسبب من الطهارة المائيه إلى السبب فتكون الطهارة المائيه حينئذ حراماً، و حرمتها مانعه عن اتصافها بالصحّه، و لا يكون الجهل موجباً للتقرّب بما هو مبعوض واقعاً.

و لذا ذكرنا فى بحث اجتماع الأمر و النهى أنّه بناءً على الامتناع و تقديم جانب النهى يحكم بفساد العباده و لو فى حال الجهل (١) و ما ذكره الفقهاء من الحكم

ص: ٤٣٣

بالصحة في حال الجهل فهو إما مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي، فيكون المقام من باب التراحم لا من باب التعارض، ولا مانع من الحكم بصحة أحد المتراحمين في صورته عدم وصول الآخر إلى المكلف وجهله به (١)، وإما ناشئ من الاشتباه في التطبيق والغفلة عن كون العمل مورداً لاجتماع الأمر والنهي (٢). ومن العجيب ما صدر عن المحقق النائيني (قدس سره) في رسالته العملية (٣) من الفتوى بصحة الوضوء بقاء مغضوب حال الجهل بالغصبيه مع كونه ملتفتاً إلى كونه مورداً لاجتماع الأمر والنهي على ما تعرض له في الأصول. و الاجماع المدعى في مفتاح الكرامه على صحة الوضوء مع الجهل بالغصبيه (٤) مما لا مجال للاعتماد عليه، فإنه إجماع منقول معلوم المدرك.

و ربّما يتوهم في المقام: أنه لا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية و لو لم نقل بسرايه الحرمة من المسبب إلى السبب، إذ مع حرمة المسبب لا يمكن القول بوجوب السبب، و لو لم نقل بحرمة لعدم إمكان اختلاف السبب و المسبب في الوجود و الحرمة، بأن يكون السبب واجباً و المسبب حراماً، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية الضرورية مع حرمة الاضرار بالنفس.

و يدفعه: أنّ عدم إمكان اختلاف السبب و المسبب في الوجود و الحرمة ليس إلّا من جهة استلزامه التكليف بما لا يطاق لعدم إمكان امتثال أحدهما إلّا بمخالفه الآخر، و لا مانع من أن يكون في السبب ملاك الوجود، و في المسبب

ص: ٤٣٤

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤٣٨ - ٤٣٩

٢-٢) ذهب إليه في حاشيته على أجود التقريرات ٢: ١٦٤

٣-٣) العروه الوثقى (المحشاه) ١: ٤٠٥ المسألة ٤

٤-٤) مفتاح الكرامه ١: ٣٠٣

ملاك الحرمة، غاية الأمر عدم فعلية كلا الحكمين، لعدم قدره المكلف على امتثالهما، فيكون من باب التراحم، كما إذا توقف إنقاذ غريق على التصرف في ملك الغير، فإنه يكون المسبب واجباً و السبب حراماً - عكس ما نحن فيه - و لا إشكال في تنجز وجوب الانقاذ مع الجهل بحرمة التصرف حكماً أو موضوعاً، كما لا إشكال في تنجز حرمة التصرف مع الجهل بوجوب الانقاذ حكماً أو موضوعاً، فكذا في الحال في المقام لا مانع من وجوب الطهارة المائيه مع الجهل بالضرر.

و ليس المقام من قبيل اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد ليكون المورد من باب التعارض على القول بامتناع الاجتماع، لأنّ التعارض على القول بامتناع الاجتماع إنّما هو فيما إذا لم يمكن الاجتماع في نفسه مع قطع النظر عن عدم قدره المكلف على الامتثال، و حينئذٍ فعلى القول بتقديم جانب الحرمة يكون العمل مبغوضاً في الواقع، فلا يمكن التقرب به، و بعد كونه غير مأمور به لا يمكن كشف وجود الملاك فيه كى يمكن القول بالصحة لأجل وجود الملاك، و إن لم يكن مأموراً به، لأننا لا نعلم وجود الملاك إلّا بالأمر المفقود على الفرض. و المقام ليس من هذا القبيل، بل من باب التراحم على التقريب المتقدم. فالصحيح أنّ الالتزام بأحد الأمرين المذكورين كافٍ في الحكم بصحة الطهارة المائيه مع الجهل بالضرر.

و لنقدّم الكلام في الأمر الثاني لكون البحث فيه مختصراً بالنسبه إلى الأمر الأوّل فنقول:

أمّا الكلام فيه من حيث الكبرى: فقد تقدّم في بحث مقدّمه الواجب (1)

ص: ٦٣٥

و ملخص ما ذكرناه هناك: أنّ العنوان التوليدى إن كان ينطبق على نفس ما يتولد منه فى نظر العرف، فالحكم المتعلق بالعنوان التوليدى يتعلق بما يتولد منه، لوحده الوجود خارجاً. و لا عبره بتعدد العنوان مع اتحاد الوجود خارجاً، كالفعل الذى يتولد منه الهتك مثلاً، فإنّ الهتك ينطبق على نفس هذا الفعل، و هو فرد منه، فلو كان الهتك حراماً تسرى حرمة إلى الفعل لا محاله، بل حرمة عين حرمة الفعل لاتحادهما خارجاً فى نظر العرف.

و أما إن كان الفعل التوليدى مغيراً فى الوجود مع ما يتولد منه، كالأحراق المتولد من الالتقاء، حيث إنّهما موجودان بوجودين، ضروره أنّ الالتقاء مغاير للاحتراق وجوداً، فإيجاد اللقاء أى الالتقاء مغاير لإيجاد الاحتراق أى الأحراق، لأنّ الأيجاد و الوجود متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً، فلا تسرى حرمة الفعل التوليدى إلى ما يتولد منه، و الوجه فيه ظاهر بعد كونهما متغيرين من حيث الوجود.

### حرمة الاضرار بالنفس

و أما الكلام من حيث الصغرى: فهو أنا قد ذكرنا فى دوره السابقه أنّ الضرر المتولد من الطهاره المائيه من قبيل الأول، و لكن التحقيق أنّه من قبيل الثانى، لأنّ الضرر هو النقصان على ما ذكرناه سابقاً (١)، كحدوث الحمى مثلاً، و هو غير الطهاره المائيه فى الوجود، و عليه فلا تسرى حرمة الاضرار إلى الطهاره المائيه، و صحّ الحكم بصحتها بلا احتياج إلى البحث عن الأمر الأول، إلّا أنا نتكلم فيه أيضاً تمييزاً للبحث فنقول:

ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) فى رسالته المعموله فى قاعده لا ضرر أنّ الاضرار بالنفس كالأضرار بالغير محرّم بالأدله العقلية و النقلية (٢). و لكن

ص: ٦٣٦

١-١) فى ص ٦٠٥

٢-٢) رسائل فقيهه: ١١٦

التحقيق عدم ثبوت ذلك على إطلاقه، أى فى غير التهلكه و ما هو مبغوض فى الشريعه المقدسه كقطع الأعضاء و نحوه، فإنّ العقل لا يرى محذوراً فى إضرار الانسان بماله بأن يصرفه كيف يشاء بداع من الدواعى العقلانيه ما لم يبلغ حدّ الاسراف و التبذير، و لا بنفسه بأن يتحمّل ما يضر ببدنه فيما إذا كان له غرض عقلائي، بل جرت عليه سيره العقلاء، فإنّهم يسافرون للتجاره مع تضررهم من الحراره و البروده بمقدار لو كان الحكم الشرعى موجباً لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعده لا- ضرر. و كذا النقل لم يدل على حرمة الاضرار بالنفس، فإنّ أقصى ما يمكن أن يستدل به لحرمة الاضرار بالنفس روايات نتكلم فيها:

منها: الروايات الداله على نفى الضرر و الضرار. و قد عرفت الحال فيها، فإنّ الفقره الأولى منها لا تدل على حرمة الاضرار بالغير فضلاً عن الاضرار بالنفس، بل هى ناظره إلى نفى الأحكام الضرريه فى عالم التشريع. و الفقره الثانيه منها تدل على حرمة الاضرار بالغير بالأولويه على ما عرفت وجهها و لا تدل على حرمة الاضرار بالنفس بوجه كما تقدّم (1).

و منها: ما رواه الكليني (قدس سره) فى الكافى عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث طويل من قوله (عليه السلام): «إنّ الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما سواه رغبه منه فيما حرم عليهم و لا زهداً فيما أحلّ لهم، و لكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم، فأحلّه لهم و أباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم، و علم ما يضرهم فنهاهم عنه و حرمه عليهم - إلى أن قال

ص: ٦٣٧

(عليه السلام) - أما الميتة فإنه لا يُدمنها أحد إلا ضعف بدنه و نحل جسمه و ذهبت قوّته . . . « (١) فربّما يستدل بها لحرمة الاضرار بالنفس، لكون الظاهر منها أنّ علّه حرمة المحرمات هي إضرارها، فالحرمة تدور مداره.

و لكن التأويل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس، فإنّ المستفاد منها أنّ الحكمه في تحريم جمله من الأشياء كونها مضرّة بنوعها، لا أنّ الضرر موضوع للتحريم. و الذي يدلّنا على هذا أمور:

الأول: أنّ الضرر لو كان علّه للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الروايه، لأنّ المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها، فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان، لأنّ العلّه المنصوصه كما توجب توسعه الحكم توجب تضييقه أيضاً، فإذا ورد أنّ الخمر حرام لكونه مسكراً، فالتعليل المذكور كما يدل على حرمة غير الخمر من المسكرات، يدل على عدم حرمة الخمر إن لم يكن فيه سكر. و هذا من حيث القاعده مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة الخمر قليله و كثيره.

الثاني: أنّه لو كان الضرر علّه للتحريم كانت الحرمة دائره مدار الضرر، فاذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة، و لازم ذلك أن لا يحرم قليل من الميتة مثلاً بمقدار نقطع بعدم ترتب الضرر عليه، مع أنّ ذلك خلاف الضروره من الدين.

الثالث: أنّا نقطع بعدم كون الميتة بجميع أقسامها مضرّه للبدن، فاذا ذبح حيوان إلى غير جهه القبلة، فهل يحتمل أن يكون أكله مضرّاً بالبدن مع التعمّد في ذبحه إلى غير جهه القبلة، و غير مضرّ مع عدم التعمّد في ذلك، أو يحتمل أن يكون مضرّاً في حال التمكن من الاستقبال و غير مضرّ في حال العجز عنه.

ص: ٦٣٨

الرابع: ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الأشياء، كتناول الجبن في النهار و إدمان أكل السمك و أكل التفاح الحامض إلى غير ذلك مما ورد في الأُطعمه و الأُشربه، فراجع أبواب الأُطعمه و الأُشربه من الوسائل، مع أنّه لا خلاف و لا إشكال في جواز أكلها.

و من الروايات التي يمكن أن يستدل بها للمقام ما رواه في الوسائل في باب الأُطعمه و الأُشربه عن تحف العقول (١)، عن جعفر بن محمّد (عليهما السلام)، بعد تقسيم ما أخرجته الأرض إلى ثلاثه أصناف، من قوله (عليه السلام): «فكل شىء من هذه الأشياء فيه غذاء للانسان و منفعه و قوّه، فحلال أكله، و ما كان منها فيه المضره فحرام أكله إلّا في حال التداوى. . .» و في باب الأُطعمه و الأُشربه من المستدرک عن دعائم الاسلام مثله (٢)، و في المستدرک أيضاً عن فقه الرضا (عليه السلام) قريب منه مع الاختلاف في العبارة (٣).

و الجواب عنها: أنّ ظاهرها تقسيم الحبوب و الثمار و البقول إلى قسمين، فما كان منها مضرّاً للانسان بنوعه فهو حرام إلّا في حال التداوى، و ما كان منها نافعاً للانسان بنوعه فهو حلال، أى أنّ الحكمه في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرّاً بحسب النوع، و الحكمه في حليه بعض الأشياء هي كونه ذا منفعه و مصلحه نوعيه، فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر. هذا مضافاً إلى ضعف الروايات المذكوره من حيث السند، فإنّا قد تعرّضنا في بحث

ص: ٦٣٩

١- (١) الوسائل ٢٥: ٨٤ / أبواب الأُطعمه المباحه ب ٤٢ ح ١، تحف العقول: ٣٣٧

٢- (٢) المستدرک ١٦: ٣٦١ / أبواب الأُطعمه المباحه ب ٣٢ ح ١، دعائم الاسلام ٢: ١٢٢ / ٤١٨

٣- (٣) المستدرک ١٦: ٣٣٣ / أبواب الأُطعمه المباحه ب ١ ح ٢، فقه الرضا: ٣٤

المكاسب (١) لعدم صحّحه الاعتماد على روايات كتاب تحف العقول و روايات دعائم الاسلام. و أمّا فقه الرضا (عليه السلام) فلم يثبت كون ما فيه روايه فضلاً عن صحّحه سنده، و يحتمل كونه كتاب فتوى كما يظهر عند المراجعه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه فى المقام: عدم حرمة الاضرار بالنفس، و صحّحه ما ذهب إليه المشهور من الحكم بصحّحه الطهاره المائيه مع كون المكلف جاهلاً بكونها موجبه للضرر. هذا كلّه فيما إذا كان المكلف جاهلاً بالضرر.

و أمّا مع العلم به فهل يحكم بصحّحه الطهاره المائيه أم بفسادها؟ أفتى السيّد (قدس سره) فى العروه بالفساد، و فضّل بين العلم بالضرر و العلم بالخرج، فحكم بالفساد فى الأوّل و بالصحّحه فى الثانى (٢). و المحشون كذلك فيما رأيناه من الحواشى، إلّا المحقق النائينى (٣) (قدس سره) فاختر عدم الصحّحه فى المقامين، و سنذكر الوجه لما ذكره و الكلام فيه. فالأقوال فى المسأله ثلاثه:

الأوّل: هو الحكم بصحّحه الطهاره المائيه مع العلم بالضرر و العلم بالخرج.

الثانى: هو الحكم بالفساد فى المقامين كما اختاره المحقق النائينى (قدس سره).

الثالث: هو التفصيل بين العلم بالضرر فيحكم بالفساد، و بين العلم بالخرج فيحكم بالصحّحه، كما اختاره فى العروه، و لعلّه المشهور بين المتأخرين.

و الأقوى هو القول الأوّل و الحكم بالصحّحه فى المقامين، لكن فى خصوص الغسل و الوضوء دون غيرهما من العبادات و أجزاءها، فإنّه يحكم بالفساد فى غير الوضوء و الغسل، مع العلم بالضرر و العلم بالخرج، على ما سنشير إليه

ص: ٦٤٠

١-١) مصباح الفقاهه ١: ٥، ١٢، ١٨

٢-٢) العروه الوثقى ١: ٣٣٧ المسأله ١٨ [ ١٠٧٦ ]

٣-٣) العروه الوثقى (المحشاه) ٢: ١٧١ المسأله ١٨



قريباً إن شاء الله تعالى.

و الوجه فى ذلك: أنّ الغسل مستحب لنفسه و كذا الوضوء، و قد تقدّم (١) أنّ دليل لا- ضرر حاكم على الأدله الداله على الأحكام الالزاميه دون الأدله الداله على الأحكام غير الالزاميه كالاستحباب و الاباحه، باعتبار أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى نفي الضرر من قبل الشارع. و الضرر فى موارد الاباحه و الاستحباب مستند إلى اختيار المكلف و إرادته لا إلى الشارع، فالأحكام غير الالزاميه باقيه بحالها، و إن كانت متعلقاتها ضرريه، فالوضوء الضررى و إن كان وجوبه مرفوعاً بأدله نفي الضرر، إلّا أنّ استحبابه باقٍ بحاله، فصحّ الاتيان بالوضوء الضررى بداعى استحبابه النفسى أو لغايه مستحبّه، و تحصل له الطهاره من الحدث، و بعد حصولها لا- مانع من الصلاه معها لحصول شرطها و هى الطهاره. و كذا الحال فى الغسل الضررى فيجرى فيه ما ذكرناه فى الوضوء بلا حاجه إلى الاعاده.

نعم، لا- نقول بالصحّه فى غير الوضوء و الغسل، كما إذا كان القيام حال القراءه ضرورياً أو حرجياً، فأنّه تجب الصلاه جالساً، فلو قام فى الصلاه مع العلم بالضرر أو الحرج نحكم ببطلان الصلاه فى كلا المقامين، لعدم الأمر بالقيام حينئذ و إن لم نقل بحرمة الاضرار بالنفس. و عدم الأمر كافٍ فى الحكم بالبطلان، و لذا نحكم بالبطلان مع العلم بالحرج أيضاً كالعلم بالضرر، لعدم الأمر فى كليهما بدليل لا ضرر و لا حرج، فلا يبقى مقتضى للصحّه بعد عدم تعلّق الأمر. و وجود الملاك أيضاً غير محرز، لما ذكرناه سابقاً (٢) من أنّه لا سبيل لنا إلى إحراز الملاك

ص: ٦٤١

١-١) فى ص ٦١٨

٢-٢) فى ص ٦٣٥

إلّا الأمر، فمع عدمه لا يحرز وجود الملاك أصلاً.

و أما ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من الحكم بالفساد مع العلم بالضرر و العلم بالحرّج (١)، فهو مبني على ما ذكره في بحث الترتب من أنّ المكلف منقسم بحسب الأدله إلى واجد الماء فيتوضأ و إلى فاقده فيتميم، و التقسيم قاطع للشركه، فلا يمكن الحكم بصحّه الطهاره المائيه في ظرف الحكم بصحّه الطهاره التراييه على ما هو المفروض، فإنّ الحكم بصحّه الوضوء عند الحكم بصحّه التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما، و هو يشبه الجمع بين النقيضين، لأنّ الأمر بالتيمم مشروط بعدم وجدان الماء على ما في الآيه الشريفه، و الأمر بالوضوء - بقرينه المقابله - مشروط بالوجدان، فالحكم بصحّه الوضوء و التيمم يستلزم كون المكلف واجداً للماء و فاقداً له، و هو محال (٢). و حيث إنّ الحكم بصحّه الطهاره التراييه في محل الكلام مفروغ عنه و ليس محللاً للاشكال، فلا مناص من الحكم ببطلان الطهاره المائيه، بلا فرق بين العلم بالضرر و العلم بالحرّج.

و فيه: أنّ المعلق على عدم وجدان الماء في الآيه الشريفه (٣) هو وجوب التيمم تعييناً، و كذلك المعلق على وجدان الماء هو وجوب الوضوء تعييناً، و ليس فيها دلالة على انحصار مشروعيه التيمم بموارد فقدان الماء، فبعد رفع وجوب الوضوء لأدله نفى الضرر أو أدله نفى الحرّج يبقى استحبابه بحاله، لما تقدّم من عدم حكومه أدله نفى الضرر و نفى الحرّج إلّا على الأحكام الالزاميه.

ص: ٦٤٢

١-١) منيه الطالب ٣: ٤١٠

٢-٢) فوائد الأصول ٢: ٣٦٧، راجع أيضاً أجود التقريرات ٢: ٩٠

٣-٣) المائده ٥: ٦

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ هذا النوع من الواجد أى الذى يكون الوضوء ضرراً أو حرجاً عليه، يجوز له التيمم إرفاقاً له من قبل الشارع و امتناناً عليه، و يجوز له الوضوء أيضاً نظراً إلى استحبابه النفسى، فتكون النتيجة هى التخيير بين الوضوء و التيمم، و لا نقول إنّ هذا المكلف واجد للماء و فاقد له حتّى يلزم اجتماع النقيضين، بل نقول هو واجد للماء و لكن أجاز له الشارع أن يتيمم إرفاقاً له من جهة كون الوضوء ضرراً أو حرجاً عليه، فإنّ جواز التيمم مع كون المكلف واجداً للماء قد ثبت فى بعض الموارد.

منها: ما إذا آوى إلى فراشه فذكر أنّه غير متوضّى، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء.

و منها: ما إذا أراد أن يصلّى على الميت فيجوز له التيمم مع وجدان الماء، و إن وقع الخلاف بينهم من حيث إنّّه مختص بما إذا خاف عدم إدراك الصلاة أو يعم غيره أيضاً.

و منها: صاحب القرحة و الجرح فيما إذا لم تكن عليهما جبيرة و كانا عاريين، فإنّه إن كانت عليهما جبيرة لا إشكال فى وجوب المسح عليهما، و أمّا إن كانا عاريين فقد تعارضت فى حكمه الأخبار، ففى بعضها أنّه يغتسل و يغسل ما حول القرحة و الجرح، كما ذكره فى الوسائل فى باب الجبيرة (١)، و فى بعضها أنّ عليه التيمم كما ذكره فى الوسائل أيضاً فى باب التيمم (٢) و مقتضى الجمع بينها هو الحكم بالتخيير بين الغسل و التيمم، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء.

ص: ٦٤٣

١- (١) الوسائل ١: ٤٦٤ / أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٣

٢- (٢) الوسائل ٣: ٣٤٧ / أبواب التيمم ب ٥ ح ٥ و ٧ و غيرهما

و أما ما ذكره السيد (قدس سره) في العروه من التفصيل بين العلم بالضرر و العلم بالحرّج، و الحكم بالفساد في الأوّل و بالصّحّه في الثاني، فهو مبني على ما هو المشهور بين المتأخرين من حرمة الاضرار بالنفس، فيكون المكلف غير قادر على استعمال الماء شرعاً، و الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فتكون الطهاره المائيه مبعوضه باطله، و يجب عليه التيمم. و هذا هو الوجه في التفكيك بين الضرر و الحرّج. و لا يمكن تصحيح الطهاره المائيه على القول بحرمة الاضرار بالنفس، سواء قلنا بسرايه الحرمة من المسبب - و هو الاضرار - إلى السبب و هو الطهاره المائيه، أم لم نقل بها.

أما على الأوّل فواضح، لكون الطهاره المائيه حينئذ محرّمه لا يمكن التقرب بها.

و أمّا على الثاني فلائن حرمة المعلول و إن لم تكن مسريه إلى العله، إلّا أنّه لا يمكن كون العله واجباً بالفعل مع حرمة المعلول، للزوم التكليف بما لا يطاق، لعدم قدره المكلف على امتثال كليهما، فيكون من قبيل التراحم. و من المعلوم عدم كون كلا التكليفين فعلياً في باب التراحم، و محل الكلام إنّما هو صورته العلم بالضرر لا صورته الجهل به حتّى نحكم بصحّه أحد المتراحمين مع الجهل بالآخر كما تقدّم، فلا يمكن القول بوجوب الطهاره المائيه فعلاً مع حرمة الاضرار بالنفس، لما يلزم من التكليف بما لا يطاق، فلا أمر بالطهاره المائيه فتكون باطله لا محاله. و لا يمكن تصحيحها على القول بالترتب أيضاً لوجهين:

الأوّل: أنّ الترتب إنّما يتصور فيما إذا كان المتراحمان عرضيين، بحيث يمكن الالتزام بفعليه أحدهما في ظرف عصيان الآخر كوجوب الازاله و الصلاه، و المقام ليس كذلك فانه بعد وقوع التراحم بين وجوب الطهاره المائيه و حرمة

الاضرار بالنفس لا يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائيه بعد تحقق عصيان حرمه الاضرار، لأنّ العصيان و الاضرار إنّما يتحققان بنفس الطهارة المائيه، لكونها علّة للاضرار، فكيف يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائيه بعد عصيان حرمه الاضرار.

الثانى: أنّ الترتب إنّما هو فيما إذا كان الملا-ك تامراً فى كلا-الحكمين، و المانع عن فعليه كليهما إنّما هو عجز المكلف عن امتثالهما معاً، وعليه لا يصحّ الترتب فى باب الطهارات لكونها مشروطه بالقدره الشرعيه، فمع حرمه الاضرار بالنفس لا يمكن القول بصحّه الطهارة المائيه لفقدان الشرط و هو عدم المنع الشرعى، و قد تقدّم تفصيل ذلك فى بحث الترتب (1).

فتحصّل: أنّه على القول بحرمه الاضرار بالنفس لا مناص من الالتزام ببطلان الطهارة المائيه مع العلم بالضرر. و لكن التحقيق عدم حرمه الاضرار بالنفس، و قد تقدّم الكلام فيه (2) بما لا مزيد عليه.

فالصحيح ما ذكرناه من عدم الفرق بين الضرر و الحرج و الحكم بصحّه الطهارة المائيه مع العلم بالضرر كما فى صورته العلم بالحرج.

### فرع: إذا تيمم و صلى باعتقاد عدم الماء أو الضرر ثم انكشف الخلاف

فرع

إذا اعتقد المكلف فقدان الماء أو كون استعماله ضرراً عليه فتيمم و صلى ثم انكشف الخلاف، فهل يحكم بصحّه ما أتى به، و عدم وجوب الاعاده إذا كان

ص: ٦٤٥

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٣٨٩ [ و لكن يظهر منه خلاف ما ذكر هنا فلاحظ ]

٢-٢) فى ص ٦٣٦ و ما بعدها

الانكشاف في أثناء الوقت، و عدم وجوب القضاء فيما إذا كان الانكشاف بعد الوقت؟ وجوه.

نسب المحقق النائيني (قدس سره) الحكم بالصحة و عدم وجوب الاعاده إلى المشهور، و ذكر في تقريبه أنّ موضوع التيمم من لم يتمكن من استعمال الماء، و من اعتقد فقدان الماء فهو غير متمكن من استعماله، فالموضوع محرز بالوجدان فصَحَّ تيممه. و كذا الحال في معتقد الضرر، فإنّه من يعتقد عدم وجوب الوضوء غير متمكن من امتثاله و لو كان اعتقاده مخالفاً للواقع (1).

أقول: أمّا ما ذكره في من اعتقد عدم وجود الماء فمتين جداً، فإنّ التمكن لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار الاعتقاد، فإنّ الانسان ربّما يموت عطشاً و الماء في رحله، بل نقول إنّ الماء موجود دائماً لعدم كون الأرض خاليةً من الماء، غاية الأمر أنّه لا يتمكن من استعماله.

و أمّا من اعتقد الضرر مع عدم الضرر في الواقع فالحكم بعدم تمكّنه من استعمال الماء مبني على القول بحرمه الاضرار بالنفس، فإنّ المعتقد بالمنع الشرعي عاجز عن الامتثال، إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي. و أمّا بناءً على ما ذكرناه من عدم حرمه الاضرار بالنفس، فالمكلف متمكن من استعمال الماء مع العلم بالضرر غايه الأمر أنّه يعتقد ترخيص الشارع له بترك الوضوء و الاكتفاء بالتيمم إرفاقاً و امتناناً، فإذا انكشف عدم الضرر ينكشف بطلان التيمم و عدم ترخيص الشارع فيه من أوّل الأمر. هذا هو مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأخبار.

و لكن وردت في المقام روايات تدل على جواز التيمم بمجرد خوف

ص: ٤٤٦

الضرر (١)، فإذا ثبت جواز التيمم مع الخوف المنطبق على مجرد الاحتمال العقلائي بمقتضى هذه الروايات ثبت جوازه مع اعتقاد الضرر قطعاً، فيحكم بصحة التيمم من جهة كون الخوف تمام الموضوع بمقتضى الروايات، ولا يضره انكشاف عدم الضرر في الواقع. نعم، بعد الانكشاف ينقلب موضوع الخوف أمناً. هذا كله فيما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت.

و أما إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت فالحكم بالصحة و عدم وجوب الاعاده مبنى على أنّ جواز التيمم منوط بعدم وجدان الماء و عدم التمكن من استعماله في جميع الوقت، أو بعدم التمكن منه حال الاتيان بالعمل و لا يعتبر عدم التمكن منه في جميع الوقت. و هذا هو منشأ الاختلاف في جواز البدار إلى العمل مع التيمم و عدمه.

فإن قلنا بالثاني و أنّ عدم وجدان الماء حال الاتيان بالعمل كافٍ في جواز التيمم، و كذا كون الاستعمال ضرراً عليه حال الاتيان بالعمل كافٍ في جواز التيمم و إن وجد الماء في آخر الوقت و لم يكن استعماله ضرراً عليه، فلا إشكال في صحة التيمم المذكور و عدم وجوب الاعاده، و لازمه جواز البدار إلى الاتيان بالعمل مع التيمم، كما أنّ الحكم في جواز التقية كذلك، و لا تتوقف صحته العمل المطابق للتقية على عدم المندوحة إلى آخر الوقت.

و إن قلنا بالأول فلا يجوز البدار إلى العمل مع التيمم في صورة العلم بزوال العذر إلى آخر الوقت، و هو واضح. نعم، لا مانع من التيمم في صورة العلم بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت، و كذا لا مانع من التيمم في صورة الشك في زوال العذر من وجدان الماء أو عدم كون الاستعمال ضرراً عليه، لاستصحاب

ص: ٦٤٧

بقاء العذر، فإذا انكشف وجود الماء أو انكشف عدم كونه الاستعمال ضرراً عليه في أثناء الوقت كان الحكم بصحة التيمم الواقع بمقتضى الاستصحاب عند الشك مبنياً على القول بالاجزاء في الأمر الظاهري، وحيث إننا ذكرنا في مسأله الاجزاء (1) أن الأمر الظاهري - كما في الاستصحاب الجارى عند الشك - و الأمر التخيلي كما في صورته العلم بعدم وجود الماء و كان الماء في الواقع موجوداً، و كما في صورته العلم بالضرر مع عدم الضرر في الواقع، لا يقتضى الاجزاء، فبعد انكشاف الخلاف ينكشف بطلان التيمم و تجب عليه الاعاده.

### التنبیه السادس: حكومه لا ضرر على الأحكام العدميه

ذكر بعضهم أن قاعده لا ضرر كما أنها حاكمه على الأحكام الوجوديه كذلك حاكمه على الأحكام العدميه، فكما أن الحكم الوجودى الضررى يرتفع بحديث لا ضرر، كذلك نفي الحكم إن كان ضررياً يرتفع به و نفي النفي يستلزم ثبوت الحكم، فيثبت الحكم بدليل لا- ضرر في مورد كان نفيه ضررياً. و مثل لذلك بأمثله، منها: ما تقدم ذكره (2) عند نقل كلام الفاضل التونى (قدس سره) و هو أنه لو حبس أحد غيره عدواناً فشرده حيوانه أو أبق عبده، فإن عدم حكم الشارع فيه بالضمان ضرر على المحبوس، فينفي بحديث لا- ضرر ويحكم بالضمان. و منها: ما ذكره السيد (قدس سره) في ملحقات العروه (3) و استدلل له بقاعده لا ضرر تارة، و بالروايات الخاصه أخرى، و هو أنه لو امتنع الزوج عن

ص: ٦٤٨

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٦٦

٢-٢) فى ص ٥٩٣

٣-٣) ملحقات العروه الوثقى ١: ٧٥ / المسأله ٣٣



نفته زوجته، فعدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها، فينفي بحديث لا ضرر ويحكم بجواز طلاقها للحاكم.

و قد أورد المحقق النائيني (١) (قدس سره) على ذلك بوجهين: الأول راجع إلى منع الكبرى، أى إلى أصل القاعده المذكوره، و هى أنّ دليل لا- ضرر حاكم على الأحكام العدميه. و الثانى راجع إلى منع الصغرى، أى إلى تطبيق القاعده المذكوره على المثالين. أما الأوّل: فهو أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى الأحكام المجعوله فى الشريعه المقدّسه، و يقيدّها بصوره عدم الضرر، و عدم الحكم ليس حكماً مجعولاً فلا يشمل حديث لا ضرر. و أمّا الثانى: فهو أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى نفي الضرر فى عالم التشريع كما مرّ مراراً (٢)، و لا دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر الخارجى المتحقق من غير جهة الحكم الشرعى، و الضرر فى المثالين ليس ناشئاً من قبل الشارع فى عالم التشريع حتّى ينفى بحديث لا ضرر. و عليه فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لاثبات الضمان فى المسأله الأولى، و لا لاثبات جواز الطلاق فى المسأله الثانيه.

أقول: أمّا إيراده الأوّل فغير وارد، لأنّ عدم جعل الحكم فى موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولاً، و لا سيّما بملاحظه ما ورد من أنّ الله سبحانه لم يترك شيئاً بلا حكم (٣)، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الأشياء، غايه الأمر أنّ بعضها وجودى و بعضها عدمى، كما أنّ بعضها

ص: ٦٤٩

١-١) منيه الطالب ٣: ٤١٨

٢-٢) راجع ص ٦١٦

٣-٣) راجع الوسائل ٢٧: ٣٨ و ٥٢ / أبواب صفات القاضى ب ٦ ح ٣ و ٣٨، و المستدرک ١٧: ٢٥٨ و ٢٦٥ / أبواب صفات القاضى ب ٦ ح ١٥ و ٣٤، و الكافى ١: ٥٩ / باب الرد إلى الكتاب و السنّه

تكليفي و بعضها وضعي. وعليه فلا مانع من شمول دليل لا ضرر للأحكام العدميه أيضاً إن كانت ضرريه، هذا من حيث الكبرى، إلما أنّ الصغرى لهذه الكبرى غير متحققه، فأنّا لم نجد مورداً كان فيه عدم الحكم ضررياً حتى نحكم برفعه و بثبوت الحكم بقاعده لا ضرر.

و أمّا إيراد الثاني فوارد، و توضيحه: أنّ الحكم بالضمان في المسأله الأولى إنّما هو لتدارك الضرر الواقع على المحبوس من ناحيه الحابس، و قد عرفت (1) أنّ حديث لا ضرر لا يشمل مثل ذلك و لا يدل على وجوب تدارك الضرر الواقع في الخارج بأيّ سبب، بل يدل على نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. و كذا الحال في المسأله الثانيه، فإنّ فيها أموراً ثلاثه: امتناع الزوج عن النفقه، و نفس الزوجيه، و كون الطلاق بيد الزوج. أمّا الأول فهو الموجب لوقوع الضرر على الزوجه و لم يرخص فيه الشارع. و أمّا الثاني فليس ضررياً و قد أقدمت الزوجه بنفسها عليه في مقابل المهر و كذا الثالث، فليس من قبل الشارع ضرر في عالم التشريع حتى يرفع بحديث لا ضرر، غايه الأمر أنّ الحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الناشئ من عدم الانفاق، و قد عرفت أنّ مثل ذلك لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر. هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بحديث لا ضرر - لاثبات الضمان في المسأله الأولى، و لاثبات جواز الطلاق للحاكم في المسأله الثانيه - معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمان على الحابس، و الضرر المترتب على جواز الطلاق على الزوج من زوال سلطنته على الطلاق، و لا ترجيح لأحد الضررين على الآخر.

إن قلت: إنّ الحابس بحبسه و الزوج بامتناعه عن النفقه قد أقدمتا على الضرر، فلا يعارض به الضرر الواقع على المحبوس و الزوجه.

ص: ٦٥٠

قلت: إن الحابس لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على المحبوس، وكذا الزوج بامتناعه عن النفقه لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على الزوج، وصدق الاقدام على الضرر على نفسيهما متوقف على ثبوت الحكم بضمن الحابس و بزوال سلطنه الزوج، فلا يمكن إثباتهما بالاقدام على الضرر، فإنه دور واضح.

هذا ما تقتضيه القاعدة، و لكنّه وردت روايات خاصّه في المسأله الثانيه تدل على زوال سلطنه الزوج عند امتناعه عن النفقه على الزوج، و أنّه للحاكم أن يفرّق بينهما (1). و لا مانع من العمل بها في موردها. و أمّا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (2) من معارضتها للروايات الداله على أنّها «ابتليت فلتصبر» (3) ففيه: أنّ هذه الروايات الآمره بالصبر وارده فيما إذا امتنع الزوج عن مواقعه، فلا- معارضه بينها، فيعمل بكل منها في موردها. نعم، الروايات الداله على أنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق (4) معارضه لها، لكنّها أخص منها، فتقدّم عليها، و نتيجة التقديم أن يجبر الزوج على الانفاق، و إن امتنع فيجبر على الطلاق، و إن امتنع عنه أيضاً يفرّق الحاكم بينهما.

ص: ٦٥١

١-١) الوسائل ٢١: ٥٠٩ / أبواب النفقات ب ١ ح ١ و ٢

٢-٢) منيه الطالب ٣: ٤٢٠

٣-٣) المستدرک ١٥: ٣٣٧ / أبواب أقسام الطلاق ب ١٨ ح ٧، و راجع الوسائل ٢٠: ٥٠٦ / أبواب ما يحرم بالمصاهره ب ٤٤ ح

١ و ٢، و راجع أيضاً روايات الباب ٢٣ من أقسام الطلاق

٤-٤) عوالي اللآلي ١: ٢٣٤ / ح ١٣٧، راجع الوسائل ٢٢: ٩٨ / أبواب مقدمات الطلاق ب ٤٢ ح ١

و الظاهر أنّ الروايات الداله على جواز الطلاق للحاكم مختصّه بما إذا امتنع الزوج عن الانفاق بلا عذر، فلا تنافى بينها و بين الروايات الداله على أنّها إن غاب زوجها فليس للحاكم طلاقها إلّا بعد التفحص عنه أربع سنوات (١)، فلعل عدم الانفاق من الزوج الغائب يكون لعذر.

### التنبیه السابع: فى تعارض الضررين

فى تعارض الضررين و مسائله ثلاث:

المسأله الأولى: ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين بحيث لا بدّ له من الوقوع فى أحدهما، و فروع ثلاثه:

الأول: ما إذا دار أمره بين ضررين مباحين، بناءً على ما ذكرناه (٢) من عدم حرمة الاضرار بالنفس بجميع مراتبه. و فى مثله يجوز له اختيار أيهما شاء بلا محذور.

الثانى: ما إذا دار الأمر بين ضرر يحرم ارتكابه كتلف النفس، و ما لا يحرم ارتكابه كتلف المال. و فى مثله لا ينبغى الشك فى لزوم اختيار المباح تحرزاً عن الوقوع فى الحرام.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين ضررين محرمين. و يكون المقام حينئذ من باب التزاحم، فلا بدّ له من اختيار ما هو أقل ضرراً و الاجتناب عمّا ضرره أكثر و حرمة أشد و أقوى، بل الاجتناب عمّا كان محتمل الأهميه. نعم، مع العلم

ص: ٦٥٢

---

١-١) الوسائل ٢٢: ١٥٦ - ١٥٨ / أبواب أقسام الطلاق ب ٢٣ ح ١ و غيره

٢-٢) فى ص ٦٣٦ و ما بعدها

بالتساوى أو احتمال الأهميه فى كل من الطرفين يكون مخيراً فى الاجتناب عن أيهما يشاء. و الوجه فى ذلك كله ظاهر. و مما ذكرناه ظهر الحكم فيما لو دار الأمر بين الاضرار بأحد الشخصين، إذ بعد حرمه الاضرار بالغير يكون المقام من باب التزام، فيجرى فيه ما تقدم فى الفرع الثالث و لا حاجه إلى الاعاده.

المسأله الثانيه: ما لو دار أمر الضرر بين شخصين عكس المسأله الأولى و مثاله المعروف ما إذا دخل رأس دابه شخص فى قدر شخص آخر، و لم يمكن التخليص إلا بكسر القدر أو ذبح الدابه، و فروع هذه المسأله أيضاً ثلاثه:

الأول: أن يكون ذلك بفعل أحد المالكين، و الحكم فيه وجوب إتلاف ماله و تخليص مال الآخر مقدمه لردّه إلى مالكه، لقاعده اليد، و لا يجوز إتلاف مال الغير و دفع مثله أو قيمته إلى مالكه، لأنه متى أمكن ردّ العين وجب ردّها، و لا تصل النوبه إلى المثل أو قيمه، و الانتقال إلى المثل و القيمه إنما هو بعد تعذر ردّ العين.

الثانى: أن يكون ذلك بفعل شخص ثالث غير المالكين، و فى مثله يتخير فى إتلاف أيهما يشاء و يضمن مثله أو قيمته لمالكه، إذ بعد تعذر إيصال كلا المالكين إلى مالكيهما، عليه إيصال أحدهما بخصوصيته و الآخر بمالتيه من المثل أو القيمه، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين.

الثالث: أن يكون ذلك غير مستند إلى فعل شخص، بأن يكون بأفه سماويه، و قد نسب إلى المشهور فى مثله لزوم اختيار أقل الضررين، و أنّ ضمانه على مالك الآخر، و لا نعرف له وجهاً غير ما ذكره بعضهم من أنّ نسبه جميع الناس إلى الله تعالى نسبه واحده، و الكل بمنزله عبد واحد، فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد فلا بدّ من اختيار أقل الضررين (1)

ص: ٦٥٣

و هذا لا يرجع إلى محصل. ولا يثبت به ما هو المنسوب إلى المشهور من كون تمام الضرر على أحد المالكين، و هو من كانت قيمه ماله أكثر من قيمه مال الآخر. و لا وجه لالزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركاً بينهما بآفه سماويه.

و الصحيح أن يقال: إنه إذا تراضى المالكان باتلاف أحد المالين بخصوصه و لو بتحملهما الضرر على نحو الشركه، فلا إشكال حينئذ، لأنَّ الناس مسلطون على أموالهم (١)، و إلَّا فلا بدَّ من رفع ذلك إلى الحاكم، و له إتلاف أيهما شاء و يقسّم الضرر بينهما بقاعده العدل و الانصاف الثابته عند العقلاء.

و يؤيِّدها: ما ورد في تلف درهم عند الودعي، من الحكم باعطاء درهم و نصف لصاحب الدرهمين و نصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فأنه لا يستقيم إلَّا على ما ذكرناه من قاعده العدل و الانصاف، و قد تقدّم في بحث القطع (٢). هذا فيما إذا تساوى المالان من حيث القيمة، و أمّا إن كان أحدهما أقلَّ قيمهً من الآخر، فليس للحاكم إلَّا إتلاف ما هو أقلَّ قيمهً، لأنَّ إتلاف ما هو أكثرَ قيمهً سبب لزياده الضرر على المالكين بلا موجب.

ثمَّ إنَّ ما ذكرناه من الفروع و أحكامها إنّما هو فيما إذا لم تثبت أهميه أحد الضررين في نظر الشارع، و أمّا إذا ثبت ذلك فلا بدَّ من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروع السابقه، كما إذا دخل رأس عبد محقون الدم في قدر شخص آخر، فأنه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد، و لو كان ذلك بفعل مالك العبد، بل يتعيّن كسر القدر و تخليص العبد، غايه الأمر كون ضمان القدر عليه، كما أنه

ص: ٦٥٤

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / كتاب العلم ب ٣٣ ح ٧

٢- (٢) في ص ٦٧

إن كان بفعل الغير كان الضمان عليه، و إن كان بآفه سماويه كان الضرر مشتركاً بينهما.

المسأله الثالثه: وهى لا تخلو من الأهميه من حيث كثره الابتلاء بها، ما إذا دار الأمر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهه التصرف فى ملكه، كمن حفر فى داره بالوعه أو بئراً يكون موجباً للضرر على الجار مثلاً، و توضيح المقام يقتضى ذكر أقسام تصرّف المالك فى ملكه الموجب للاضرار بالجار، فنقول: إنّ تصرّفه يتصوّر على وجوه:

الأول: أن يكون المالك بتصرّفه قاصداً لإضرار الجار، من دون أن يكون فيه نفع له أو فى تركه ضرر عليه.

الثانى: الصوره مع كون الداعى إلى التصرف مجرد العبث و الميل النفسانى، لا الاضرار بالجار.

الثالث: أن يكون التصرف بداعى المنفعه، بأن يكون فى تركه فوات منفعه.

الرابع: أن يكون الداعى التحرز عن الضرر بأن يكون فى تركه ضرر عليه.

و المنسوب إلى المشهور جواز التصرّف و عدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين، بعد التسالم على الحرمة و الضمان فى الصورتين الأولىين (1) أمّا وجه الحرمة و الضمان فى الصورتين الأولىين فظاهر، فأنه لا إشكال فى حرمة الاضرار بالغير و لا سيّما الجار، و المفروض أنه لا يكون فيهما شىء ترتفع به حرمة الاضرار بالغير.

و أمّا الوجه لجواز التصرّف و عدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين، فقد استدلّ له بوجهين:

ص: ٦٥٥

---

(١-١) راجع فرائد الأصول ٢: ٥٣٨ و ٥٣٩، و رسائل فقهيه للشيخ الأنصارى (قدس سره): ١٢٦ / التنبيه السابع

الوجه الأول: أنّ منع المالك عن التصرف في ملكه حرج عليه، و دليل نفي الحرج حاكم على أدله نفي الضرر، كما أنّه حاكم على الأدله المثبتة للأحكام. و هذا الدليل ممنوع صغرى و كبرى: أمّا الصغرى: فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجاً عليه مطلقاً، فإنّ الحرج المنفى في الشريعة المقدّسه إنّما هو بمعنى المشقّه التي لا- تتحمل عادة، و من الظاهر أنّ منع المالك عن التصرف في ملكه لا- يكون موجباً للمشقه التي لا تتحمل عادة مطلقاً، بل قد يكون و قد لا يكون. و ليس الحرج المنفى في الشريعة المقدّسه بمعنى مطلق الكلفه، و إنّما كان جميع التكاليف حرجيه، فإنّها كلفه و منافيه لحريه الانسان و للعمل بما تشتهي الأنفس. و أمّا الكبرى: فلائنه لا وجه لحكومته أدله نفي الحرج على أدله نفي الضرر، فإنّ كل واحد منهما ناظر إلى الأدله الداله على الأحكام الأوليه، و يقيدها بغير موارد الحرج و الضرر في مرتبه واحده، فلا وجه لحكومته أحدهما على الآخر.

الوجه الثاني: أنّ تصرف المالك في ملكه في المقام لا بدّ من أن يكون له حكم مجعول من قبل الشارع: إمّا الجواز أو الحرمة، فلا محاله يكون أحدهما خارجاً عن دليل لا ضرر، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون دليل لا ضرر مجعولاً بالنسبه إليهما، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لشيء منهما، فيرجع إلى أصاله البراه عن الحرمة و يحكم بجواز التصرف.

و فيه: ما تقدّم (1) من أنّ دليل لا ضرر لا يشمل إلّا الأحكام الالزاميه، لأنّه ناظر إلى نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. و الضرر في الأحكام الترخيصيه لا يستند إلى الشارع حتّى يكون مرتفعاً بحديث لا ضرر، فحرمة الاضرار بالغير تكون مشموله لحديث لا ضرر و مرتفعه به دون الترخيص.

ص: ٤٥٤



هذا، و لكن التحقيق عدم شمول حديث لا- ضرر للمقام، لأن مقتضى الفقرة الأولى عدم حرمة التصرف لكونها ضرراً على المالك، و مقتضى الفقرة الثانية - و هي لا ضرار - حرمة الاضرار بالغير على ما تقدّم بيانه (١)، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل، فلا يمكن العمل بإحدى الفقرتين. و إن شئت قلت: إنّ حديث لا ضرر لا يشمل المقام أصلاً لا صدرأً و لا ذيلأً، لما ذكرناه (٢) من كونه وارداً مورد الامتنان على الأمة الاسلاميه، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للامتنان، و من المعلوم أنّ حرمة التصرف و المنع عنه مخالف للامتنان على المالك، و الترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار، فلا يكون شىء منهما مشمولاً لحديث لا ضرر.

و بما ذكرناه ظهر أنّه لا يمكن التمسك بحديث لا ضرر فيما كان ترك التصرف موجباً لفوات المنفعة و إن لم يكن ضرراً عليه، لأنّ منع المالك عن الانتفاع بملكه أيضاً مخالف للامتنان، فلا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر فى المقام أصلاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى غيره، فإن كان هناك عموم أو إطلاق دلّ على جواز تصرف المالك فى ملكه حتّى فى مثل المقام يؤخذ به و يحكم بجواز التصرف، و إلّا فيرجع إلى الأصل العملى و هو فى المقام أصاله البراءة عن الحرمة، فيحكم بجواز التصرف. و بما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرف فى مال الغير موجباً للضرر على الغير، و تركه موجباً للضرر على المتصرف، فيجرى فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلى حديث لا ضرر، لكونه وارداً مورد الامتنان، فيرجع إلى عموم أدله حرمة التصرف فى مال الغير، كقوله (صلّى الله عليه و آله): «لا يحل مال

ص: ٦٥٧

١-١) فى ص ٦١٨ / التنبيه الأوّل

٢-٢) فى ص ٦٣٢

امريء إلاً بطيب نفسه» (١)، و غيره من أدله حرمه التصرف في مال الغير، ويحكم بحرمه التصرف.

هذا كله من حيث الحكم التكليفي. و أمّا الحكم الوضعي و هو الضمان فالظاهر ثبوته حتى فيما كان التصرف جائزاً، لعدم الملازمه بين الجواز و عدم الضمان، فيحكم بالضمان لعموم قاعده الاتلاف. و دعوى كون الحكم بالضمان ضرورياً فيرتفع بحديث لا ضرر، مدفوعه بأنّ الحكم بالضمان ضروري في جميع موارد، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر، لما تقدّم (٢) من أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الأحكام المجعوله ضرورياً من أوّل الأمر، و حديث لا ضرر ناظر إلى الأحكام التي قد تكون ضرريه و قد لا تكون ضرريه، و يقيد بها بصورة عدم الضرر.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم أيضاً من أنّه حديث امتناني لا يشمل باب الضمان أصلاً (٣).

هذا تمام كلامنا في قاعده لا ضرر في هذه الدوره، و الحمد لله أوّلاً و آخراً على ما وفّقني لكتابه هذا السفر القيم، و صلّى الله على رسوله الكريم و آله الأبرار الأطهار و أصحابه الأخيار الكبار.

كتبته و أنا مُعْتَكِفٌ بجوار العتبه المقدّسه العلويّه في النجف الأشرف، على مشرفها آلاف التحية و الإكرام و الصلاه و السلام، و أنا مستجير بدمّته حياً و ميّتاً، و كان ذلك في ٨ / ٨ / ١٣٧٦ الليله الثامنه من شهر شعبان المُعظّم من شهور سنه ست و سبعين و ثلاثمائه بعد الألف من الهجره على هاجرها الصلاه و السلام

ص: ٦٥٨

١-١) الوسائل ٥٠١٢٠/٥ ابواب مكان المصلى ب ٣ ح (باختلاف يسير)

٢-٢) في ص ٦٢٦/التنبيه الثالث

٣-٣) تقدم في ص ٦٢٥/التنبيه الثالث









## مباحث القطع

التنبیه علی أمور ۳

الأمر الأول: خروج القطع عن مسائل علم الاصول ۳

الأمر الثاني: المراد بالمكلف في كلام الشيخ (قدس سره) ۴

الاشكال في إجراء المجتهد الأصل بالنسبه إلى تكليف مقلديه ۶

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف ۸

عدول صاحب الكفايه عن تقسيم الشيخ الأنصاري و المناقشه فيه ۹

الكلام في حجيه القطع ۱۳

۱-ذاتيه طريقه القطع ۱۴

۲-الأقوال في منجزيه القطع و معذريته ۱۴

۳-المنع عن العمل بالقطع ۱۶

ص: ۶۶۳

الكلام فى التجرى ١٧

عدم اختصاص التجرى بالقطع ١٧

توهم عدم جريان التجرى فى مورد الأمارات و الاصول العمليه ١٧

الكلام فى حرمه الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعى ١٨

دعوى حرمه الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى ٢١

نقد كلام صاحب الكفايه و المحقق النائنى فى المقام ٢٣

الكلام فى استحقاق المتجرى للعقاب ٢٧

تنبيهات فى المقام

التنبيه الأول: التجرى فى القطع الموضوعى ٢٨

التمسك لحرمه التجرى بالاجماع على حرمه سلوك طريق مظنون الضرر ٢٨

التنبيه الثانى: الاستدلال لحرمه التجرى بروايات قصد المعصيه ٢٩

التنبيه الثالث: كلام صاحب الفصول فى قبح التجرى ٣٠

تعدد العقاب عند مصادفه التجرى للواقع ٣٢

التنبيه الرابع: ترتب العقاب على التجرى لا على العزم و الاختيار ٣٢

الكلام فى القطع الموضوعى ٣٣

نقل كلام الشيخ فى تقسيم القطع ٣٣

نقل كلام صاحب الكفايه فى تقسيم القطع ٣٤

المراد من القطع الموضوعى ٣٤

قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطريقي ٣٧

الأقوال فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه ٣٧



الكلام فى قيام الاصول مقام القطع ٤٠

ص: ٦٦٤

نقد كلام الآخوند في حاشيته على الرسائل ٤٣

أخذ القطع بحكم في موضوعه أو في موضوع مثله أو ضده ٤٧

أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه اخرى منه ٤٩

مراتب الحكم ٤٩

أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه ٥١

أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله ٥١

الكلام في موافقه الالتزاميه ٥٤

وجوب تصديق النبي في كل ما جاء به ٥٤

معنى موافقه الالتزاميه ٥٥

عدم الدليل على وجوب موافقه الالتزاميه ٥٥

عدم ترتب ثمره على وجوب موافقه الالتزاميه ٥٥

قطع القَطَّاع ٥٧

المراد من القَطَّاع ٥٧

حجيه قطع القَطَّاع لنفسه ٥٧

القطع الحاصل من المقدمات العقلية ٥٨

نقل كلام صاحب الكفايه في المقام ٥٨

أقسام الحكم العقلي ٥٩

مورد ملازمه الحكم الشرعي لحكم العقل ٥٩

نقل كلام الشيخ في المقام ٦٠

نقل كلام المحقق النائيني في المقام ٦١

فروع توهم المنع عن العمل بالقطع ٦٥

ص: ٦٦٥

مباحث العلم الاجمالي ٧٣

تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ٧٣

تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى الموافقه القطعيه ٧٣

تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى المخالفه القطعيه ٧٣

وجه عدم تنجز التكليف بالعلم الاجمالي و نقده ٧٥

كلام صاحب الكفايه في إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي ٧٦

الصحيح عدم إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي ٧٨

تضاد الأحكام في المبدأ و المنتهى ٧٨

الكلام في شمول أدله الاصول أطراف العلم الاجمالي ٨١

نقل كلام الشيخ الأنصاري في المقام ٨١

الكلام في الامتثال الاجمالي ٨٤

كفايه الامتثال الاجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي ٨٤

الامتثال الاجمالي في التوصليات لغير المتمكن من التفصيلي ٨٥

الاحتياط في العبادات المستقله ٨٧

الاحتياط في جزء العباده ٨٩

الاحتياط في العابده مع عدم معلوميه التكليف ٨٩

كلام المحقق النائيني في المقام ٩٠

الاحتياط في العابده مع استلزامه تكرارها ٩١

دوران الأمر بين الاحتياط و الامتثال الظني ٩٣

دوران الأمر بين الاحتياط و العمل بالظن الانسدادي ٩٥



- عدم كون الحجية ذاتيه للظن ١٠١
- انحصار حجيه الظن بالجعل الشرعى ١٠١
- القول بكفايه الظن فى سقوط التكليف ١٠٢
- البحث عن إمكان التعبد بالظن ١٠٣
- معنى الامكان فى المقام ١٠٣
- دعوى الأنصارى امكان التعبد بالظن لبناء العقلاء ١٠٣
- مناقشه صاحب الكفايه كلام الشيخ ١٠٣
- نقد ما ذكره النائينى فى المقام ١٠٤
- الوجه الأول لاستحاله التعبد بالظن ١٠٦
- نقد كلام ابن قبه ١٠٦
- أقسام السببيه ١٠٩
- الوجه الثانى لاستحاله التعبد بالظن ١١٤
- كيفية جمع الشيخ بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١١٥
- كيفية جمع الآخوند بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١١٦
- كيفية جمع النائينى بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٢٠
- المختار فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٢٥
- البحث عن وقوع التعبد بالظن ١٢٨
- مقتضى الأصل عند الشك فى الحجيه ١٢٨
- معنى الأصل فى المقام ١٢٨



ما ذكره الشيخ في تأسيس الأصل ١٢٩

التمسك بالآيات لاثبات حرمه العمل بالظن ١٣١

كلام المحقق النائيني في المقام ١٣١

إرشاد الآيات إلى حكم العقل بعدم حجيه الظن ١٣٢

التمسك باستصحاب عدم حجيه الظن ١٣٤

حجيه الظواهر ١٣٧

تسالم العقلاء على حجيه الظهور ١٣٧

اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه ١٣٨

منع الأخبار بين حجيه ظواهر الكتاب ١٤٢

انقسام الدلالة إلى الانسيه و الوضعيه و التصديقيه ١٤٤

صور عدم إحراز الظهور و منشؤها ١٤٤

حجيه قول اللغوى ١٥٢

الاستدلال على حجيه قول اللغوى بكونه من أهل الخبره ١٥٢

الاستدلال على حجيه قول اللغوى بالاجماع ١٥٣

الاستدلال على حجيه قول اللغوى بالانسداد الصغير ١٥٤

ذكر بعض الأعظم تقريبا آخر للانسداد ١٥٤

الاجماع المنقول ١٥٦

تقسيم الشيخ الأخبار عن شىء إلى أقسام ١٥٦

مستند بعض الاجماع ١٥٨

مقاله المحقق العراقى فى حجيه الاجماع المنقول ١٥٩





مدرك حجيه الاجماع المحصل ١٦٠

حجيه الشهره ١٦٤

الشهره فى الروايه ١٦٤

ضعف سند و دلالة مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله ١٦٤

الشهره فى العمل بالروايه ١٦٦

الشهره فى الفتوى ١٦٧

حجيه خبر الواحد ١٧٠

البحث عن كون حجيه الخبر مسأله اصوليه ١٧٠

كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ١٧١

توجيه بعض المحققين كلام الشيخ ١٧٢

الخلاف فى حجيه خبر الواحد ١٧٣

أدله المنكرين لحجيه خبر الواحد ١٧٣

أدله حجيه خبر الواحد ١٧٨

١- الاستدلال بآيه النبأ ١٧٨

الاستدلال بمفهوم الوصف ١٧٨

كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ١٨٠

عدم الواسطه بين العادل و الفاسق ١٨٢

الاستدلال بمفهوم الشرط ١٨٣

ضابط الجملة الشرطيه التى سيقى لتحقق الموضوع ١٨٤

الاشكالات على دلالة الآيه على المفهوم ١٨٩



## أقسام الحكومه ١٩٤

إشكالان على أصل حجيه خبر الواحد ٢٠١

دوران الأمر بين التخصيص و التخصص ٢٠٦

الاشكال فى حجيه الخبر مع الواسطه ٢٠٨

٢-الاستدلال بآيه النفر ٢١٢

توقف الاستدلال بالآيه على ثبوت امور ثلاثه ٢١٢

الاشكالات على الاستدلال بالآيه ٢١٤

٣-الاستدلال بآيه الكتمان ٢١٨

٤-الاستدلال بآيه الذكر ٢١٩

٥-الاستدلال بآيه الاذن ٢٢٠

الاستدلال على حجيه الخبر بطوائف من الروايات ٢٢٢

أقسام التواتر ٢٢٤

حجيه الخبر الموثوق به ٢٢٥

الاستدلال على حجيه الخبر بالاجماع ٢٢٧

استقرار سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة ٢٢٩

الجواب عن توهم رادعيه الآيات للسيره ٢٢٩

الكلام فى جبر عمل المشهور ضعف الخبر ٢٣٥

الكلام فى وهن الخبر باعراض المشهور ٢٣٦

الاستدلال على حجيه الخبر بحكم العقل ٢٣٧

كلام الشيخ و إيراد صاحب الكفايه عليه ٢٣٧



هل يترتب على وجوب العمل بالخبر ما يترتب على حجيته؟ ٢٤٠

الكلام فى تقدّم الخبر على الاصول العمليه ٢٤٠

الكلام فى تقدّم الخبر على أصاله العموم و الاطلاق ٢٤٥

الوجه الثانى: ما ذكره صاحب الوافيه ٢٤٨

الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الحاشيه ٢٤٩

حجيه الظن المطلق ٢٥١

أدله حجيه الظن ٢٥١

مقدمات الانسداد ٢٥٥

فى تعيين نتيجه المقدمات و أنّها الكشف أو الحكومه ٢٥٦

فى أنّ نتيجه المقدمات مطلقه أو مهمله ٢٥٨

البحث عن تماميه مقدمات الانسداد ٢٦١

الكلام فى حكومه قاعده نفى الضرر و الحرج على الاحتياط ٢٦٦

حجيه الظن فى غير الأحكام الشرعيه ٢٧٣

حجيه الظن بالاصول الاعتقاديّه ٢٧٤

عدم وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى الصانع و توحيدّه ٢٧٥

وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى النبوه و الإمامه و المعاد ٢٧٥

جريان أحكام الكفر على الجاهل القاصر بالاصول الاعتقاديّه ٢٧٦

شهرة عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب ٢٧٦

حجيه الظن بما يجب التبانى و عقد القلب عليه ٢٧٦

حجيه الظن بالامور التكوينيّه و التاريخيه ٢٧٧

شهره انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور ٢٧٩

ص: ٦٧١

شهره وهن الخبر باعراض المشهور عنه ٢٨٠

استكشاف معنى اللفظ من حمل جماعه من العلماء لفظا على معنى خاص ٢٨١

ترجيح أحد المتعارضين بالظن ٢٨٢

### مباحث الأصول العمليه

الأمر الأول: تقسيم مباحث الاصول ٢٨٥

الأمر الثاني: حصر الاصول العمليه و مواردھا في أربعة ٢٨٨

سبب عدم ذكر قاعده الطهاره في علم الاصول ٢٨٩

الأمر الثالث: وجه تقسيم الشيخ مسائل الشك في التكليف إلى ثمانية ٢٩١

الأمر الرابع: اختصاص نزاع الاصولي مع الأخباري في الصغرى لا الكبرى ٢٩٤

### أصالة البراءه

أدله البراءه ٢٩٦

الاستدلال بالآيات على البراءه ٢٩٦

الاستدلال بالروايات على البراءه ٢٩٨

١-حديث الرفع ٢٩٨

تنبيهات حديث الرفع ٣٠٥

التنبيه الأول: الإشكال على الحديث بأنّ ظاهره الرفع لا الدفع ٣٠٥

التنبيه الثاني: اختلاف الرفع بالنسبه إلى الامور التسعه ٣٠٧

ص: ٦٧٢



التنبيه الثالث: عموم حديث الرفع للأحكام الوضعيه و للموضوعات ٣٠٨

هل يجب الاتيان بغير ما اضطرّ إلى تركه من الأجزاء و الشرائط؟ ٣٠٩

التنبيه الرابع: عدم ارتفاع الحكم الثابت للشئء بالعناوين المذكوره فى الحديث ٣١١

التنبيه الخامس: اعتبار أمرين فى شمول حديث الرفع ٣١٢

اعتبار ترتب الحكم على فعل المكلف ٣١٢

اعتبار المنه فى رفع الحكم ٣١٢

التنبيه السادس: جريان البراءه فى التكليف غير الازاميه ٣١٢

٢-حديث الحجب ٣١٣

٣-روايات الحل ٣١٥

٤-حديث السعه ٣٢٢

٥-حديث كل شئء مطلق ٣٢٣

الاستدلال بالاجماع على البراءه ٣٢٤

الاستدلال بالعقل على البراءه ٣٢٧

البحث عن تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان ٣٢٨

كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و قاعده دفع الضرر ٣٢٨

المراد بالضرر المحتمل الواجب دفعه ٣٢٩

كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و أدله الاحتياط ٣٣٣

الاستدلال على البراءه بالاستصحاب ٣٣٣

استصحاب البراءه الثابته قبل البلوغ ٣٣٧

الاشكالات على استصحاب البراءه ٣٣٧



أدله وجوب الاحتياط ٣٤٤

الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط ٣٤٤

الاستدلال بالأخبار على وجوب الاحتياط ٣٤٥

وجه تقديم أدله البراءة على أخبار الاحتياط ٣٤٩

توهم تقدم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة ٣٥٠

الاستدلال على البراءة بحكم العقل من وجوه ٣٥١

الوجه الأول: العلم الاجمالي بالتكاليف ٣٥١

الوجه الثاني: أصاله الحظر ٣٥٦

الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل ٣٥٦

تنبيهات أصاله البراءة ٣٥٧

التنبيه الأول: أصاله عدم التذكية ٣٥٧

كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ٣٥٧

أقسام الشك فى حليه اللحم من جهه الشبهه الموضوعيه ٣٥٨

صور الشك فى حليه اللحم من حيث الشبهه الحكميه ٣٦٠

الكلام فى ترتب النجاسه أيضا على أصل عدم التذكية ٣٦١

التنبيه الثانى: حسن الاحتياط فى التوصليات و العبادات ٣٦٤

هل إن أوامر الاحتياط إرشاديه أو مولويّه؟ ٣٦٥

هل إن أوامر الاحتياط فى طول الأمر الواقعى أو فى عرضه؟ ٣٦٧

التنبيه الثالث: قاعده التسامح فى أدله السنن ٣٦٨

التنبيه الرابع: جريان البراءة فى الشبهه الموضوعيه التحريميه ٣٧٣

صور تعلق النهى بالطبيعه ٣٧٦

ص: ٦٧٤

التنبیه الخامس: عدم لزوم اختلال النظام من الاحتياط في كل فرد ٣٧٦

### أصالة التخيير

اعتبار أمرين في محل النزاع ٣٨١

المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات مع وحده الواقعة ٣٨٢

الأقوال في المسأله و أدلتها ٣٨٢

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع كون أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا ٣٨٩

أقسام العلم الاجمالي ٣٨٩

دوران الأمر بين محذورين في العبادات الضمنيه ٣٩٠

المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة ٣٩٣

الكلام في تقديم محتمل الأهميه من المحذورين ٣٩٥

الكلام في كون التخيير في المقام بدويا أو استمراريا ٣٩٨

### أصالة الاحتياط

المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين ٤٠٣

توقف منجزيه العلم الاجمالي على عدم جريان الاصول في أطرافه ٤٠٣

البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف ٤٠٤

البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف ٤٠٧

ص: ٦٧٥

البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لتمام الأطراف ٤١٠

البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لبعض الأطراف ٤١١

البحث عن شمول أدله الاصول لجميع الأطراف تخيرا ٤١٢

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين ٤١٦

التنبيه الأول: اختلاف الاصول الجارية في أطراف العلم الاجمالي ٤١٦

التنبيه الثاني: نفي الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفه ٤٢١

التنبيه الثالث: الاتيان ببعض الأطراف مع مصادفته للواقع ٤٢٢

التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محل الابتلاء بعد العلم الاجمالي ٤٢٣

التنبيه الخامس: لو كان الأثر في بعض الأطراف أكثر من البعض الآخر ٤٢٧

التنبيه السادس: العلم الاجمالي في التدريجيات ٤٢٩

التنبيه السابع: الشبهه غير المحصوره ٤٣٤

تعريف الشبهه غير المحصوره ٤٣٤

ما استدل به على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه غير المحصوره ٤٣٩

هل يجرى حكم الشك في أطراف الشبهه غير المحصوره أو يكون الشك كالعدم؟ ٤٤١

شبهه الكثير في الكثير ٤٤٢

التنبيه الثامن: الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي ٤٤٣

توقف انحلال العلم الاجمالي للاضطرار على رفعه جميع الآثار ٤٤٣

الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين ٤٤٥

حدوث الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به ٤٤٥

حدوث الاضطرار قبل التكليف و قبل العلم به ٤٤٨

حدوث الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به ٤٤٩

الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه ٤٥١

لو صادف ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعى ٤٥٥

الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف فى الشبهه الوجوبيه ٤٥٦

التنبيه التاسع: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ٤٥٧

الشك فى اشتراط التكليف بدخول الأطراف فى محل الابتلاء ٤٦٢

الشك فى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء من جهه الشبهه المفهوميه ٤٦٢

الشك فى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه ٤٦٣

جريان البراءه عند الشك فى القدره ٤٦٥

التنبيه العاشر: اشتراط تنجيز العلم الاجمالى بترتب أثر على كل واحد من الأطراف ٤٦٦

التنبيه الحادى عشر: جريان الاصول الطويله فى أطراف العلم الاجمالى ٤٦٧

التنبيه الثانى عشر: ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره ٤٧١

الرجوع إلى الأصل فيما كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع ٤٧٢

١-تحقق الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالى ٤٧٦

الشبهه الحيدريه ٤٧٩

٢-تحقق الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالى ٤٨٢

٣- ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها ٤٨٧

نقل كلام صاحب الكفايه فى المقام ٤٨٩

المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ٤٩٤

١- دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء الخارجيه ٤٩٥

الوجوه التى ذكروها لتقريب البراءه العقلية ٤٩٥

اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ٤٩٦

الموانع التى ذكروها لجريان البراءه العقلية ٤٩٩

جريان البراءه الشرعيه فى المقام ٥٠٨

تنبيه: الاشكال فى وجوب الأقل بعد جريان البراءه عن الأكثر ٥١٢

التمسك بالاستصحاب للاشتغال ٥١٣

التمسك بالاستصحاب للبراءه ٥١٥

٢- دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليلية ٥١٦

الأول: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب على نحو الشرطيه موجودا مستقلا ٥١٦

الثانى: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب أمرا غير مستقل عنه خارجا ٥١٧

الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مقوما له ٥١٨

أقسام دوران الأمر بين التعيين و التخيير ٥١٩

١- دوران الأمرى بين التعيين و التخيير فى مرحله الجعل ٥٢٠

٢- دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه ٥٢٩

٣- دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال ٥٣٠

تنبيهات الأقل و الأكثر ٥٣٢





الأول: إذا ثبتت جزئيه شيء لواجب فهل هي مطلقه؟ ٥٣٢

البحث عن إمكان تكليف الناسى ٥٣٢

مقتضى الاصول اللفظيه فى المقام ٥٣٥

مقتضى الاصول العمليه فى المقام ٥٣٨

الثانى: حكم الزيادة العمديه و السهويه ٥٤٠

الثالث: قاعده الميسور ٥٤٦

الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الميسور ٥٤٦

الاستدلال بالروايات على قاعده الميسور ٥٥٢

الرابع: دوران الأمر بين الجزئيه و الشرطيه و بين المانعيه و القاطعيه ٥٦٢

خاتمه: شروط جريان الاصول ٥٦٥

عدم اشتراط حسن الاحتياط بشيء ٥٦٥

اشتراط البراءه العقلية بالفحص ٥٦٦

عدم اشتراط البراءه الشرعيه فى الموضوعات بالفحص ٥٦٦

أدله اعتبار الفحص فى جريان البراءه الشرعيه فى الأحكام ٥٦٦

اشتراط الاستصحاب و سائر الاصول بالفحص ٥٧٢

بقى الكلام فى جهات من البحث ٥٧٣

الاولى: المقدار اللازم من الفحص ٥٧٣

الثانيه: طريقه وجوب التعلم ٥٧٣

الثالثه: عموميه وجوب التعلم لاحتمال الابتلاء ٥٧٩

الرابعه: العقاب على ترك الفحص ٥٨١



الخامسه: حكم عمل التارك للتعلم ٥٨٣

الكلام فى عقاب من صلى جهرا فى موضع الاخفات ٥٨٦

السادسه: وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه ٥٩٠

السابعه: اشتراط الفاضل التونى شرطين للبراءه ٥٩٣

### قاعده لا ضرر

الجهه الاولى: بيان سند الروايات و متنها ٦٠٠

الجهه الثانيه: فقه الحديث و معناه ٦٠٥

الجهه الثالثه: كيفيه انطباق الحديث على قصه سمره ٦١٦

تنبيهات لا ضرر ٦١٨

الأول: اختصاص الحديث برفع الحكم الالزامى ٦١٨

الثانى: كون الضرر فى العبادات و المعاملات شخصا ٦٢٠

الثالث: و هى القاعده بكثره التخصيصات ٦٢٢

الرابع: حكمه لا ضرر على العمومات الأوليه ٦٢٧

الخامس: كون الضرر فى القاعده الضرر الواقعى ٦٣٠

الاشكال فى تقييد خيار الغبن و العيب بجهل المغبون ٦٣١

تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريتها ٦٣١

حرمه الاضرار بالنفس ٦٣٦

فرع: إذا تيمم و صلى باعتقاد عدم الماء أو الضرر ثم انكشف الخلاف ٦٤٥

ص: ٦٨٠

السادس: حكومه لا ضرر على الأحكام العدميه ٦٤٨

السابع: فى تعارض الضررين ٦٥٢

فهرس الموضوعات ٦٦١-٦٨١

قد بذلت غايه الجهد فى تصحيحه-الطبعه الاولى-و لكن بما أنّ العصمه لأهلها، قد وقعت أغلاط طفيفه لا تخفى على القارئ  
الكريم.

محمّد كاظم الخوانسارى

١٧-ج ١-٨٧

ص: ٦٨١

سرشناسه: واعظ الحسيني، محمد سرور

عنوان و نام پديد آور: مصباح الاصول: تقريراً لايبحاث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي الاصول العمليه /  
تاليف محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي.

مشخصات نشر: قم: موسسه احيا آثار الامام الخويي، ۱۴ق. = ۲م. = ۱۳-

مشخصات ظاهري: ج.

فروست: موسوعه الامام الخويي.

شابك: ج. ۴۷، چاپ سوم ۷۳۳۶-۱۶-۰: ج. ۴۸، چاپ سوم ۷۳۳۶-۲۰-۹:

يادداشت: فهرستتويسي براساس جلد دوم، ۱۴۲۲ق. = ۲۰۰۱م. = ۱۳۸۰.

يادداشت: عربي

يادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۲۰۰۱م. = ۱۳۸۰)

يادداشت: ج. ۴۷ و ۴۸ (چاپ سوم: ۱۴۲۸ق. = ۲۰۰۷م. = ۱۳۸۶).

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: خوئي، سيد ابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱.

شناسه افزوده: قيومي اصفهاني، جواد، ۱۳۴۲ -

شناسه افزوده: موسسه احيا آثار الامام الخوئي (ره)

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸ و ۱۵م ۶۳ ۱۳۰۰ی

رده بندي ديويي: ۲۹۷

شماره كتابشناسي ملي: ۱۱۴۱۵۵۰

ص: ١

مباحث الاستصحاب

اشاره

ربّ زدنى علماً و ألحقنى بالصالحين، و اجعلنى مقرّر صدقٍ أكن من الشاكرين، فانّك فى الدّارين رجائى و جلّ قدسك عن حمدى و ثنائى، و صلّ اللهم على أشرف أنبيائك المرسلين و أفضل سفرائك المرضيين محمّد و آله الأطهار المعصومين.

أمّا بعد، فهذه ثمرات اقتطفتها من شجره طيّبه، و دُرر كلمات تلقّيتها من أبحاث قيمه لحضره سيّدنا الأستاذ العلّامة صرّاف نقود العلم بأفكاره الباكره، غوّاص بحار الفضل بأنظاره العالیه، المحدّث الخبير، و الفقيه البصير، و الأصولى الشهير، حجّه الاسلام و المسلمين آيه الله العظمى فى العالمين سيّدنا و مولانا حضره الحاج السيّد أبو القاسم الخوئى ( أدام الله ظلّه العالى و متّع المسلمين بوجوده الشريف) .



و تحقيق القول فيه يقتضى التكلم فى جهات:

الجهة الأولى: فى تعريفه، وقد ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) عدّه من التعاريف التى عزّفوه بها، وقال: إن أسدّها وأخصرها إبقاء ما كان، وليس المراد من الإبقاء هو الإبقاء التكويني الخارجى، بل المراد هو حكم الشارع بالإبقاء، فالمراد من الإبقاء هو الإبقاء بحكم الشارع (١).

وقال صاحب الكفاية (قدس سره): إن عباراتهم فى تعريفه وإن كانت شتى، إلّا أنّها تشير إلى مفهوم واحد، وهو الحكم بإبقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه (٢).

أقول: أمّا ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من التعريف، فهو شرح لما ذكره الشيخ (قدس سره) لا غيره. و أمّا ما ذكره من كون التعاريف مشيره إلى معنى واحد، فغير صحيح، لاختلاف المباني فى الاستصحاب، وكيف يصح

ص: ٣

---

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٤١

٢-٢) كفاية الأصول: ٣٨٤

تعريف الاستصحاب بأنه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشك بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات، فإن الأمارات ما ينكشف الحكم بها فلا يصح تعريفها بالحكم.

و الذى ينبغى أن يقال: إنَّ البحث فى الاستصحاب راجع إلى أمرين لا إلى أمرٍ واحد:

الأول: البحث عنه بناءً على كونه من الأمارات.

و الثانى: البحث عنه بناءً على كونه من الأصول.

أمّا على القول بكونه من الأمارات المفيدة للظن النوعى، فالصحيح فى تعريفه ما نقله الشيخ (قدس سره) عن بعضهم من أنّ الاستصحاب كون الحكم متيقناً فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق. فان كون الحكم متيقناً فى الآن السابق أماره على بقاءه و مفيدة للظن النوعى، فيكون الاستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظن النوعى، و يكون المثبت منه حجه أيضاً على ما هو المعروف بينهم، و إن كان لنا كلام فى حجه الاستصحاب المثبت حتى على القول بكونه من الأمارات، و سيجىء الكلام فيه (١) إن شاء الله تعالى.

كما أنه على القول باعتباره من باب إفادته الظن الشخصى، فالصحيح فى تعريفه أن يقال:

إنَّ الاستصحاب هو الظن ببقاء حكم يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق، فيكون الاستصحاب كـبعض الظنون الشخصيه المعتره شرعاً فى بعض المقامات، كالظن فى تشخيص القبلة و كالظن بالركعات فى الصلوات الرباعيه.

ص: ٤

و هذا المعنى هو المأخوذ من الكبرى فى كلام شارح المختصر على ما نقله الشيخ (١) (قدس سره) من قوله: الحكم الفلانى قد كان متيقناً سابقاً و شك فى بقاءه، و كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

و أما على القول بكونه من الأصول، فلا بد من تعريفه بالحكم كما وقع فى كلام الشيخ و صاحب الكفايه، لكن لا بما ذكره من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، فإن الاستصحاب على هذا التقدير مأخوذ من الأخبار و عمدتها صحاح زراره، و ليس فيها ما يدل على الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، و الحكم ببقاء اليقين من حيث العمل فى ظرف الشك.

فالصحيح فى تعريفه على هذا المسلك أن يقال: إن الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين فى ظرف الشك من حيث الجرى العملى.

الوجه الثانى: فى أن البحث عن الاستصحاب هل يكون بحثاً عن مسأله أصوليه أو فقهيه؟

فقول: أمّا على القول باختصاص حجه الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه و عدم حجيته فى الأحكام الكليه الإلهيه كما هو المختار، فالبحث عنه يرجع إلى البحث عن قاعده فقهيه مستفاده من الأخبار، فىكون الاستصحاب من القواعد الفقهيه كقاعده الطهاره و قاعده التجاوز، و يعتبر فيه حينئذ اليقين السابق و الشك اللاحق من المقلد، و لا يكفى تحققهما من المجتهد بالنسبه إلى تكليف المقلد، فلو كان المقلد متيقناً بالطهاره من الحدث و شك فى الحدث فرجع إلى المجتهد، فلا بد له من الافتاء ببقاء الطهاره عملاً و إن كان

ص: ٥

المجتهد متيقناً بكونه محدثاً. نعم، اليقين و الشك من المجتهد إنما يعتبران في جريان الاستصحاب بالنسبه إلى تكليف نفسه لا بالنسبه إلى المقلمد، و كذا جميع القواعد الفقهيه كقاعده الفراغ من الصلاه فيما إذا شك في نقصان ركن من أركان صلاته، فيفتى له المجتهد بالصحه لأجل الفراغ و إن كان هو عالماً بنقصان ركن من أركان صلاته، و لا يقبل قوله بنقصان الركن إلّا من باب الشهاده إذا اعتبرنا شهاده العدل الواحد في أمثال هذه المقامات.

و أمّا على القول بحجتيه في الأحكام الكليه أيضاً بأن يقال: الشك المأخوذ في الاستصحاب شامل لما كان منشؤه عدم وصول البيان من قبل الشارع، أو الأمور الخارجيه، و يشمل صورتين دليل واحد، كما مرّ (1) نظيره في شمول حديث الرفع للشبهات الحكميه و الموضوعيه، لكون المراد منه كل حكم مجهول، سواء كان منشأ الجهل عدم تماميه البيان من قبل الشارع كاجمال النص، أو الأمور الخارجيه، و لا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين.

فيكون الاستصحاب حينئذ ذا جهتين، فمن جهه كونه حجّه في الأحكام الكليه يكون البحث عنه بحثاً عن مسأله أصوليه، لما ذكرناه في أوّل هذه الدوره (2) من أنّ الميزان في المسأله الأصوليه إمكان وقوع النتيجة في طريق استنباط الأحكام الشرعيه بلا احتياج إلى مسأله أخرى، أي أنّ المسأله الأصوليه ما يمكن أن تقع نتيجهها في كبرى القياس الذي ينتج نفس الحكم الشرعي بلا احتياج إلى شيء آخر، و حينئذٍ يعتبر فيه اليقين السابق و الشك اللاحق من المجتهد كما في سائر القواعد الأصوليه، فبعد تحقق اليقين السابق

ص: ٤

١- ١) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٣٠١، ٣٠٤

٢- ٢) دراسات في علم الأصول ١: ٢٤ و ٢٥، محاضرات في أصول الفقه ١: ٤

و الشك اللاحق من المجتهد بالنسبه إلى حكم شرعى كلى كنجاسه الماء المتمم كراً و حرمة و طء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، يستصحب هذا الحكم الكلى و يفتى بنجاسه الماء و حرمة و طء الحائض، و يجب على المقلد اتباعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

و من جهه كونه حجه في الأحكام الجزئيه و الموضوعات الخارجيه يكون البحث عنه بحثاً عن مسأله فقهيه كما ذكرناه سابقاً، و لا مانع من اجتماع الجهتين فيه، فإنه يثبت كونه قاعدهً أصوليهً و قاعدهً فقهيهً بدليل واحد و هو قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك»<sup>(١)</sup> فإن إطلاقه شامل لليقين و الشك المتعلقين بالأحكام الكليه، و اليقين و الشك المتعلقين بالأحكام الجزئيه أو الموضوعات الخارجيه كما مرّ نظيره في بحث حجيه خبر الواحد<sup>(٢)</sup>، بناءً على حجيه الخبر في الموضوعات أيضاً، فإن إطلاق دليل الحجيه يشمل ما لو تعلق الخبر بالأحكام و ما لو تعلق بالموضوعات، فبدليل واحد يثبت كونها قاعدهً أصوليه و قاعدهً فقهيه، و لا مانع منه أصلاً.

الجهه الثالثه: في الفرق بين الاستصحاب و قاعده اليقين و قاعده المقتضى و المانع، فنقول:

اليقين و الشك متضادان، بل باعتبار خصوصيه فيهما متناقضان، لأنّ اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف، و الشك يعتبر فيه احتمال الخلاف، و بين هاتين الخصوصيتين تناقض، و إن كان بين اليقين و الشك المتخصصين بهما هو التضاد. و كيف كان لا يمكن اجتماع اليقين و الشك لشخص واحد بالنسبه إلى شيء

ص:٧

١-١) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١

٢-٢) [ أشار إلى ذلك في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٠٠ ]

واحد، فإذا اجتمع اليقين و الشك لشخص،

فأمّا أن يكون متعلق اليقين و الشك متباينين بلا ارتباط لأحدهما بالآخر، كما إذا تعلق اليقين بعداله زيد و الشك باجتهاده أو باجتهاد شخص آخر، و هذا لا يتعلق بالبحث عنه غرض في المقام.

و إمّا أن يكون بينهما نوع ارتباط بأن يكون متعلق اليقين جزء عله لمتعلق الشك فيكون متعلق اليقين هو المقتضى - بالكسر - و متعلق الشك هو المقتضى - بالفتح - فبعد اليقين بتحقق المقتضى - بالكسر - يشك في تحقق المقتضى - بالفتح - لاحتمال وجود المانع. و هذا هو مورد قاعده المقتضى و المانع، و سيأتي الكلام فيها (١) بعد الفراغ عن الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و إمّا أن يكون متعلق اليقين و الشك متحداً ذاتاً و متغايراً زماناً، فتاره يكون متعلق اليقين مقدماً و متعلق الشك مؤخراً، بأن يكون الشيء متيقناً في زمان سابق مشكوكاً في زمان لاحق. و بعبارة أخرى يكون متيقن الحدوث و مشكوك البقاء، و يسمّى الشك حينئذ بالشك الطارئ، و هذا هو مورد للاستصحاب، و لا فرق فيه بين أن يكون اليقين في حدوثه مقدماً على الشك من حيث الزمان أو مؤخراً عنه أو يكونا متقارنين في الزمان. و أخرى يكون متعلق الشك مقدماً على متعلق اليقين بأن يكون الشيء مشكوكاً في زمان سابق متيقناً في زمان لاحق، و هذا مورد الاستصحاب القهقري، و لا يشمله دليل حجيه الاستصحاب، لأن قوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» (٢) صريح في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك، فلا يدل على حجيه الاستصحاب

ص: ٨

١-١) في ص ٢٨٦

٢-٢) الوسائل ٣: ٤٧٧ / أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١

فيما إذا تقدم المشكوك على المتيقن، فهذا الاستصحاب لا يكون حجةً إلّا في موضع واحد، وهو ما إذا كان معنى اللفظ متيقناً في العرف فعلاً. و شك في أنه هل كان في اللغة أو عرف الأئمة (عليهم السلام) كذلك أم لا، فيحكم بكون اللفظ حقيقه في اللغة و عرف الأئمة (عليهم السلام) أيضاً بأصالة عدم النقل. و حجيه هذا الاستصحاب في خصوص هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء، و لو لا حجيته لانسد علينا باب الاستنباط، لاحتمال كون ألفاظ الأخبار في عرفهم (عليهم السلام) ظاهرة في غير ما هي ظاهره فيه في عرفنا الحاضر، و كذا ألفاظ التسجيلات المذكوره في كتب القدماء.

و إما أن يكون متعلق اليقين و الشك متحداً ذاتاً و مقارناً زماناً، و هذا لا يتصور إلّا مع اختلاف اليقين و الشك من حيث الزمان، فتارة يكون الشك مقدماً على اليقين كما إذا شككنا يوم الخميس في عداله زيد يوم الأربعاء ثم علمنا يوم الجمعة عدالته يوم الأربعاء، و هذا مما لا إشكال فيه، فإنه يجب عليه العمل بوظيفه الشاك ما دام شاكاً، و العمل بوظيفه المتيقن بعد تبدل شكه باليقين، و أخرى يكون اليقين مقدماً على الشك، و يسمّى بالشك السارى، لسريانه إلى نفس متعلق اليقين كما إذا علمنا يوم الخميس بعداله زيد يوم الأربعاء و شككنا يوم الجمعة في عدالته يوم الأربعاء لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً مركباً، و هذا مورد قاعده اليقين، و سيجىء الكلام فيها (1) من حيث شمول أدله الاستصحاب لها و عدمه، و من حيث دلالة دليل آخر عليها و عدمها، بعد الفراغ من بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الجهه الرابعه: في تقسيم الاستصحاب على أنحاء:

ص: ٩

فتارةً يقسّم باعتبار المستصحب، فإنه قد يكون حكماً شرعياً، وقد يكون غيره، والحكم الشرعى قد يكون تكليفاً وقد يكون وضعياً، وكذا قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً.

وأخرى باعتبار منشأ اليقين، فإنه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة أو السماع والرؤية كما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجيه.

و ثالثهً باعتبار منشأ الشك فإنه قد يكون الشك ناشئاً من احتمال انقضاء استعداده ذاتاً، ويسمى بالشك فى المقتضى، وقد يكون ناشئاً من احتمال طرؤ المانع مع اليقين بوجود المقتضى، ويسمى بالشك فى الرفع، وغير ذلك من التقسيمات التى تعرّض لها الشيخ (قدس سره) (١).

وقد وقع الخلاف بينهم فى حجيه الاستصحاب مطلقاً، وعدمها مطلقاً، والتفصيل بين الحكم الشرعى وغيره تارةً، وبين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعى الدليل العقلى وغيره أخرى، وبين الشك فى المقتضى والشك فى الرفع ثالثه.

و اختار الشيخ (قدس سره) (٢) التفصيل باعتبارين: الأوّل التفصيل بين الشك فى المقتضى والشك فى الرفع. والثانى: التفصيل بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعى الدليل العقلى وغيره، فأنكر حجيه الاستصحاب فى الأوّل فى التفصيلين، وإن كان إرجاع التفصيل الثانى إلى الأوّل ممكناً، و حيث إنّ استقصاء هذه التفاصيل تطويل بلا طائل، فالعمده هو النظر إلى الأدله التى أقاموها على

ص: ١٠

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٤٩

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٥٤ و ٥٦١



حجيه الاستصحاب، فإن تَمَّت فننظر إلى مقدار دلالتها من حيث الشمول لجميع التقادير المتقدمه أو بعضها.

فنقول: قد استدلّ على حجيه الاستصحاب بأمر:

الأول: دعوى السيره القطعيه من العقلاء على العمل على طبق الحاله السابقه، بل عمل الانسان على طبق الحاله السابقه ليس من حيث كونه إنساناً بل من حيث كونه حيواناً، لاستقرار سيره سائر الحيوانات على ذلك، فإنّ الحيوان يمشى إلى المرتع السابق و يرجع إلى دار صاحبه عملاً بالحاله السابقه.

و الكلام فى هذا الدليل يقع فى مقامين: الأول: فى ثبوت هذه السيره. و الثانى: فى حجيتها.

أما الأول: فالتحقيق عدم ثبوت هذه السيره من العقلاء، فإنّ عملهم على طبق الحاله السابقه على أنحاء مختلفه:

فتارةً يكون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء كما يرسل تاجر أموالاً إلى تاجر آخر فى بلده أخرى لاطمئنانه بحياته، لا للاعتماد على مجرد الحاله السابقه، و لذا لو زال اطمئنانه بحياته كما لو سمع أنّه مات جماعةً من التجار فى تلك البلد لم يرسل إليه الأموال قطعاً.

و أخرى يكون عملهم رجاءً و احتياطاً، كمن يرسل الدرهم و الدينار إلى ابنه الذى فى بلد آخر ليصرفهما فى حوائجه، ثمّ لو شك فى حياته فيرسل إليه أيضاً للرجاء و الاحتياط حذراً من وقوعه فى المضيقه على تقدير حياته.

و ثالثه يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه، فليس لهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحاله السابقه، كمن يجيء إلى داره بلا التفات إلى بقاء الدار و عدمه، و من هذا الباب جرى الحيوانات على الحاله

السابقه، فإنه بلا شعور و التفات إلى البقاء و عدمه، فلم يثبت استقرار سيره العقلاء على العمل اعتماداً على الحاله السابقه.

و يدل على ما ذكرنا: أنّ ارتكاز العقلاء ليس مبنياً على التعبد، بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحاله السابقه، بل هو مبنى على منشأ عقلائي، كما أنّ جميع ارتكازيات العقلاء ناشئه من المبادئ العقلائيه، و لو كانت هنا جهه عقلائيه تقتضى العمل على طبق الحاله السابقه لفهمناها، فإنّا من جملتهم.

و ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنّ عملهم على طبق الحاله السابقه إنّما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام (١).

و فيه: أنّ المنكرين لحجيه الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد، و لو كان حفظ النظام يقتضى ذلك لاختل على المنكرين.

و أمّا الكلام في المقام الثاني: و هو حجيه السيره على تقدير ثبوتها، فالحق هو حجيتها، لأنّ الشارع مع القدره على الردع لم يردعهم عن ذلك. و عدم الردع مع القدره عليه يدل على الرضا.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّه تكفى في الردع الآيات الناهيه عن العمل بغير علم (٢)، فهو ينافي ما تقدّم منه في بحث حجيه الخبر الواحد من أنّ الآيات وارده في أصول الدين أوّلاً و أنّ الردع بها لا يكون إلّا على وجه دائر ثانياً (٣) فما ذكره من الجوابين عن الآيات الناهيه عن العمل بغير

ص: ١٢

١-١) أجود التقريرات ٤: ٣٠، فوائد الأصول ٤: ٣٣٢

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٨٧

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٠٣

علم فى بحث حجيه الخبر هو الجواب فى المقام أيضاً. مضافاً إلى جواب ثالث ذكرناه فى بحث حجيه الخبر (١)و هو أنّ الآيات الناهيه إرشاديه إلى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفه الواقع و الابتلاء بالعقاب، كما فى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا تشمل الظن الذى يكون حجهً بيناء العقلاء، للقطع بالأمن من العقاب حينئذ، و العقل لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الأمن من العقاب. و هذا الجواب أيضاً جارٍ فى المقام، نعم ما ذكره فى هامش الكفايه من التمسك باستصحاب حجيه الخبر لو قيل بسقوط كل من سيره و الآيات عن الاعتبار (٢)لا يجرى فى المقام، لأنّ الكلام فى حجيه الاستصحاب و لا يمكن إثباتها بالاستصحاب، كما هو ظاهر.

الثانى: أنّ ثبوت شىء فى السابق مع الشك فى بقائه موجبٌ للظن ببقائه، و كلّ ما كان كذلك يجب العمل به.

وفيه: منع الصغرى و الكبرى، أمّا الصغرى فلأنّه لو كان المراد هو الظن الشخصى، فهو واضح البطلان فى جميع الموارد، و لو كان المراد هو الظن النوعى الناشئ من غلبه الأفراد، فهو أيضاً كذلك، إذ لا تتصور جهه جامعه بين جميع الأشياء من حيث البقاء النوعى، فإنّ البقاء النوعى لأفراد الانسان إلى مدّه كالستين سنه مثلاً، و لا يكون البقاء النوعى لغيره من الحيوانات إلى هذه المدّه، بل فى بعضها الأقل من ذلك و فى بعضها الأكثر منه، فليس لنا سبيل إلى إحراز غلبه البقاء فى جميع الأشياء الثابته حتى يحصل لنا الظن النوعى بالبقاء فى الفرد المشكوك بقاءه. و أمّا الكبرى فلحرمه العمل بالظن بالأدله الأربعة على

ص: ١٣

---

١- ١) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٢٣٢

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٠٤

ما تقدّم بيانه في بحث الظن (١)، إلّا ما دلّ الدليل على اعتباره بالخصوص، و ليس لنا دليل على حجيه الظن في خصوص المقام.

الثالث: دعوى الاجماع على حجيه الاستصحاب.

و فيه: أنّ حجيه الاستصحاب عند القائلين بها مستنده إلى مبانٍ مختلفه مذكوره في كلامهم، فليس هناك إجماع تعبدى كاشف عن رضا المعصوم (عليه السلام)، فلا بدّ من ملاحظه المدرك. مضافاً إلى أنّه لا اتفاق في المسأله فإنّها محل للخلاف. و مما ذكرنا ظهر عدم حجيه الاجماع المنقول في المقام، و إن قلنا بحجيته في غير هذا المقام.

الرابع و هو العمده: هي الأخبار فمنها: صحيحه زراره قال «قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال (عليه السلام): يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن و إذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ قال (عليه السلام): لا، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر يبيّن، و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبداً، و لكنّه ينقضه بيقين آخر» (٢).

و يقع الكلام في سند الروايه أولاً، و في دلالتها ثانياً.

أمّا الأوّل: فربّما يستشكل فيه من جهه كونها مضمرة، فيحتمل كون المسئول غير المعصوم.

ص: ١٤

١-١) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ١٢٨

٢-٢) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ (باختلاف يسير)

و هو مدفوع أولاً: بما ذكره جملته من الأعلام من عدم كونها مضمرة، و أنّ المسئول هو الباقر (عليه السلام) فالرواية قلت للباقر (عليه السلام) كما ذكره السيد الطباطبائي (قدس سره) في الفوائد (١)، و الفاضل النراقي (قدس سره) على ما ذكره الشيخ (قدس سره) في تنبيهات الاستصحاب (٢)، و غيرهما من الأفاضل. و من البعيد أنّ مثل السيد (قدس سره) نقلها مسندةً و لم يعثر على أصل من الأصول، بل من المحتمل أنّه عثر على أصل نفس زراره، كما أنّه قد يوجد بعض الأصول في زماننا هذا أيضاً.

و ثانياً: بأنّ الاضمار من مثل زراره لا- يوجب القدح في اعتبارها، فأنّه أجل شأناً من أن يسأل غير المعصوم ثمّ ينقل لغيره بلا نصب قرينه على تعيين المسئول، فإنّ هذا خيانه يجعل مثل زراره عنها، فاضماره يدل على كون المسئول هو المعصوم يقيناً، غايه الأمر أنّه لا يعلم كونه الباقر أم الصادق (عليهما السلام) و هذا شيءٌ لا يضرّ باعتبارها، و لا إشكال في سندها إلّا من جهة الاضمار فإنّ جميع الرواه إماميون ثقات.

و أمّا الثاني: فنقول قد ذكر فيها فقرتان:

الفقره الأولى: هي قول الراوى: الرجل ينام إلخ... و هذا سؤال عن شبهه حكميه، و هي أنّ الخفقه و الخفقتان توجب الوضوء أم لا، و وجه الشبهه أمران: الأول: هو الاشتباه المفهومى فى النوم، بأن يكون الراوى لا يعلم أنّ النوم هل يشمل الخفقه و الخفقتين أم لا، فيكون من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر. الثانى: احتمال كون الخفقه و الخفقتين ناقضاً للوضوء مستقلاً كسائر النواقض من

ص: ١٥

١-١) الفوائد الأصوليه: ١١٠ / الفائده ٣٣

٢-٢) [ لم نعثر عليه ]

دون أن يكون داخلاً في مفهوم النوم، و على كل حال أجابه الإمام (عليه السلام) بعدم انتقاض الوضوء بالخفقه و الخفقتين بقوله (عليه السلام): يا زرارہ الخ... و إنما جمع بين نوم العين و الأذن و ترك نوم القلب، للتلازم بين نوم القلب و نوم الأذن على ما ذكره بعضهم، فذكر نوم الأذن يكفي عن ذكر نوم القلب، و هذه الفقرة لا دخل لها بالمقام.

الفرقة الثانية: هي قول الراوى: فان حرّك في جنبه شيء الخ... و هذا سؤال عن شبهه موضوعيه مع العلم بأصل الحكم، باعتبار أنه قد تحصل للانسان حاله لا يرى فيها و لا يسمع لاشتغال قلبه بشيء، و لا سيما قبل عروض النوم، فيشك في تحقق النوم، فأجاب الإمام (عليه السلام) بعدم وجوب الوضوء مع الشك في تحقق النوم بقوله (عليه السلام): «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» أى لا يجب عليه الوضوء في صورته الشك إلى أن يتيقن.

و لا إشكال في دلاله الروايه على حجيه الاستصحاب في موردها، فإن البناء على الوضوء مع الشك في الحدث مما لا إشكال فيه و لا خلاف، إنما الكلام في التعدى عن المورد و الحكم بالتعميم، و هو مبنى على أحد أمرين: الأول ما ذكره الشيخ (قدس سره) (١) و وافقه صاحب الكفايه (قدس سره) (٢)، و هو أن الجواب - للشرطيه المذكوره بقوله (عليه السلام) و إلا - محذوف، أى لا يجب عليه الوضوء، و قام التعليل و هو قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه» مقام الجواب، و هو كثير في الآيات و غيرها، كقوله تعالى: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ٣. و من المعلوم أنه ليس الجواب هو قوله تعالى: «فَإِنَّ اللَّهَ

ص: ١٦

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٦٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٨٩

غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ، لعدم ترتبه على الشرط المذكور، فَإِنَّ اللَّهَ غَنَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ كَفَرُوا أَمْ لَمْ يَكْفُرُوا، فالجواب محذوف و هو: لن يضر الله، وقوله تعالى: «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ» تعليل قام مقام الجواب، و نقل الفاء من الجواب و أدخل على التعليل لقيامه مقام الجواب، و كذا في المقام حيث إنَّ الجواب يعلم مما ذكر قبل الشرط، و هو قوله (عليه السلام) «لا، حتى يستيقن» فحذف و أُقيم التعليل مقامه.

و لهذا التعليل - و هو قوله (عليه السلام) : «فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك» في بدو النظر - احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون المراد من اليقين و الشك في قوله (عليه السلام) «و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين و الشك المذكورين، أى اليقين المتعلق بالوضوء و الشك المتعلق بالنوم المفروضين في كلام زراره، فيكون المراد لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم.

و هذا الاحتمال بعيد جداً، لأنَّ مفاد التعليل حينئذ يكون عين الحكم المعلل به، فيلزم التكرار المستهجن، إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل و التعليل أنه لا يجب الوضوء على من تيقن بالوضوء و شك في النوم، لأنه على يقين من وضوئه و لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم، و معنى عدم نقض هذا اليقين بذاك الشك هو عدم وجوب الوضوء، و هذا هو التكرار.

الثاني: أن يكون المراد من اليقين هو اليقين السابق، أى اليقين المتعلق بالوضوء، و لكنَّ المراد من الشك مطلق الشك في الناقض لا- خصوص الشك في النوم بالغاء الخصوصيه عن الشك، للقطع بعدم دخل خصوصيه النوم في الحكم بعدم وجوب الوضوء، فيكون المراد أنَّ المتيقن بالوضوء لا- ينقض يقينه بالوضوء بالشك في الحدث، سواء كان الشك في النوم أم في غيره من النواقض، فيكون

قوله (عليه السلام) «لا ينقض اليقين بالشك» قاعدةً كليّةً في باب الوضوء فقط.

الثالث: أن يكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين لا- خصوص اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصية عن اليقين أيضاً، كإلغاء الخصوصية عن الشك، فيكون المعنى أنّ المتيقن بشيء - سواء كان الوضوء أم غيره - لا ينقض يقينه بالشك فيه، فيكون قاعدةً كليّةً في الوضوء وغيره، وهو المطلوب.

و الظاهر أنّ الاحتمال الثالث هو المتعين، لظهور التعليل في العموم، لأنّ قوله (عليه السلام) «فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك» جواب مقنع لزراره، و من المعلوم أنّ سؤاله لم يكن مبنياً على خصوصية الوضوء، بل بناء سؤاله على أنّ المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهاره أم لا، سواء كان متطهراً بالوضوء أم بال غسل، فكما تعدّينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخلٍ لخصوصية النوم في الحكم، كذلك نتعدى عن خصوصية الوضوء أيضاً إلى غيره، فيكون حاصل جواب الإمام (عليه السلام) أنّ هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء، لأنّه كان متيقناً بالوضوء، و كل من يقن بشيء لا- ينقض يقينه بالشك فيه، فيكون التعليل راجعاً إلى قاعده ارتكازيه و هي عدم نقض الأمر المبرم و هو اليقين بالأمر غير المبرم و هو الشك، و يتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الروايه.

الأمر الثاني: أن لا- يكون الجواب محذوفاً، بل الجواب هو قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» و يكون قوله (عليه السلام) «فإنه على يقين من وضوئه» توطئه للجواب، أو الجواب هو قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه» .

و يقع الكلام في موضعين: الأوّل في صحه هذا التركيب. و الثاني: في استفاده حجيه الاستصحاب على تقدير صحته.



أمّا الكلام فى الموضوع الأوّل: فالظاهر عدم صحه كون الجواب أحد المذكورين، أمّا قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» فلكون الواو مانعاً عن كونه جواباً. و أمّا قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه» فلاّنه إن بنى على ظاهره من كونه جملةً خبريةً، فلا يصح كونه جواباً، لعدم ترتبه على الشرط المستفاد من قوله (عليه السلام): «و إلّا» لأنّ المراد من اليقين فى قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه» هو يقينه بالوضوء السابق، و هذا اليقين حاصل له على الفرض سواء استيقن بالنوم بعده أم لا، فلا يكون مترتباً على الشرط المستفاد من قوله (عليه السلام) «و إلّا» أى و إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يصح كونه جواباً عنه. و إن بنى على كونه جواباً و كونه إنشاءً فى المعنى، أى يجب عليه المضى على يقينه من حيث العمل كما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (١)، فالظاهر عدم صحته أيضاً، لأننا لم نعثر على استعمال الجملة الاسمية فى مقام الطلب، بأن يقال زيد قائم مثلاً و يراد به يجب عليه القيام. نعم، الجمل الخبرية الفعلية استعملت فى مقام الطلب كثيراً: أعاد أو يعيد، أو «من زاد فى صلاته استقبل استقبالاً» (٢) و أمّا الجملة الاسمية فلم يعهد استعمالها فى مقام إنشاء الطلب. نعم، الجملة الاسمية تستعمل لإنشاء المحمول، كما يقال: أنت طالق، أو أنت حرّ فى مقام إنشاء الطلاق و إنشاء الحريه، و كذا غيرهما من الانشاءات غير الطلبية، مضافاً إلى أنّا لو سلّمنا كونها فى مقام الطلب، لا يستفاد منها وجوب المضى و الجرى العملى على طبق اليقين، بل تكون طلباً للماده أى اليقين بالوضوء، كما أنّ الجملة الفعلية فى مقام الطلب تكون طلباً للماده، فان قوله: أعاد أو يعيد طلب للاعاده، فيكون قوله (عليه السلام) «فإنه

ص: ١٩

١-١) فوائد الأصول ٤: ٣٣٦

٢-٢) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل ب ١٩ ح ١ (باختلاف يسير)

على يقين من وضوئه» طلباً لليقين بالوضوء، و لا معنى له، لكونه متيقناً بالوضوء على الفرض.

و أمّا الكلام في الموضوع الثاني: فالظاهر استفاده حجيه الاستصحاب من الصحيحه على تقدير كون الجواب هو قوله (عليه السلام): «فأنه على يقين من وضوئه» أو قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» و إن كانت دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب على تقدير كون الجواب محذوفاً أظهر، إلا أنها داله عليها على تقدير كون الجواب أحد الأمرين المذكورين أيضاً، للقرينه الخارجيه و الداخليه:

أمّا القرينه الخارجيه: فهي ذكر هذه الفقره الداله على عدم جواز نقض اليقين بالشك في روايات متعدده وارده في أبواب أخر، غير مسأله الشك في الحدث كما يأتي ذكرها (1) إن شاء الله تعالى، فتدلّ على أن عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعده كليّه لا اختصاص لها بباب الوضوء.

و أمّا القرينه الداخليه فأمور:

أحدها: أن اليقين و الشك من الصفات ذات الاضافه، كالحب و البغض و غيرهما من ذوات الاضافه، و هي مشتركه مع باقي الأعراض الخارجيه في الاحتياج إلى الموضوع، و ممتازه عنها بالاحتياج إلى المتعلق مضافاً إلى الموضوع، فإنّ اليقين كما يحتاج في وجوده إلى الموضوع و هو المتيقن - بالكسر - كذا يحتاج إلى المتعلق و هو المتيقن - بالفتح - فلا وجود لليقين إلا متعلقاً بشيء، فكلّما ذكر اليقين في كلام، لا بدّ من ذكر متعلقه، و إلا لم يتم الكلام في الافاده. فذكر الوضوء - في قوله (عليه السلام): «فأنه على يقين من وضوئه» - لا يدلّ

ص: ٢٠

(١ - ١) في ص ٥٧، ٦٩ و غيرهما

على اعتبار خصوصيه الوضوء فى عدم جواز نقض اليقين بالشك، بل ذكر المتعلق إنّما هو لعدم تماميه الكلام بدونّه، و ذكر خصوص الوضوء إنّما هو لكون مورد السؤال و الجواب هو الوضوء، فبعد كون ذكر الوضوء لما ذكرنا لا لاعتبار خصوصيه، يكون إطلاق قوله (عليه السلام) «و لا ينقض اليقين بالشك» هو المتبع، فلا اختصاص للاستصحاب بباب الوضوء.

ثانيها: نفس لفظ النقض فى قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» فأنه يدل على أنّ العبره باليقين إنّما هو باعتبار أنّ اليقين أمر مبرم مستحكم، و الشك تحير و غير مبرم، و لا يجوز نقض المبرم بأمر غير مبرم بلا اعتبار خصوصيه الوضوء.

ثالثها: قوله (عليه السلام): «أبدأ» فأنه إشاره إلى أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعده كليّه ارتكازيه لا اختصاص لها بموردٍ دون مورد، و تكون هذه الكلمه فى الصحيحه بمنزله لا ينبغى فى روايه أُخرى (1)، كما يأتى ذكرها إن شاء الله تعالى.

و ربّما يتوهم أنّ كون هذه القاعده ارتكازيه ينافى ما ذكرنا سابقاً من عدم تحقق السيره العقلانيه على العمل بالاستصحاب، و أنّ عملهم مبنى على الاطمئنان أو الاحتياط أو الغفله.

و هو مدفوع: بأنّ قاعده عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعده ارتكازيه مسلّمه، فإنّ اليقين و الشك بمنزله طريقتين يكون أحدهما مأموناً من الضرر و الآخر محتمل الضرر، فاذا دار الأمر بينهما، لا إشكال فى أنّ المرتكز هو اختيار الطريق المأمون. و ما أنكرناه سابقاً إنّما هو تطبيق هذه الكبرى الكليه

ص: ٢١

على الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، لأنّ اليقين متعلق بالحدوث فقط، و الشك متعلق بالبقاء، فلم يتعلق اليقين بما تعلق به الشك حتى لا يجوز نقض اليقين بالشك فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً.

فطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنّما هو بالتعبد الشرعي لأجل هذه الصحيحه و غيرها من الروايات الآتية. و لا مانع من كون الكبرى مسلّمه ارتكازيه مع كون بعض الصغريات غير واضحه، فان اجتماع الضدين مما لا إشكال و لا خلاف في كونه محالاً، مع أنّه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد من جهة أنّه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين أم لا.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ الصحيحه تدل باطلاقها على حجيه الاستصحاب مطلقاً، بلا- فرق بين الأحكام الكليه و الجزئيه، و الموضوعات الخارجيه، فإنّها باطلاقها تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق اليقين هو الحكم الكلي أو الجزئي، أو الموضوع الخارجى، و لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين أصلاً. و قد ذكرنا (١) نظير ذلك في حديث الرفع من أنّه باطلاقه شامل للشبهه الحكميه و الموضوعيه، و لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين على ما نقله الشيخ (قدس سره) (٢) عن بعضهم، فإنّه يدل على أنّ الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل عدم تماميه البيان من قبل الشارع كما في الشبهات الحكميه، أو كان سبب الجهل هي الأمور الخارجيه. و ما نختاره من عدم حجيه الاستصحاب في الأحكام الكليه إنّما هو للمانع الخارجى كما سنتعرّض له (٣) إن

ص: ٢٢

١- (١) في الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٣٠٤

٢- (٢) نقله الشيخ فى ذيل الاستدلال بروايه الجّل، فرائد الأصول ١: ٣٧٢

٣- (٣) فى ص ٤٢

شاء الله، لا من جهة عدم شمول الصحيحه له.

ثم إنَّ الكلام في ذيل هذه الصحيحه يتم بيان أمور:

الأوّل (١) قد أشرنا (٢) إلى الاختلاف في حجيه الاستصحاب بين الاثبات مطلقاً، و النفي مطلقاً، و التفصيلات الكثيره التي أطال الكلام في بيانها الشيخ (قدس سره) و اختار التفصيل في مقامين الأوّل: التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع. و الثاني: التفصيل بين الدليل العقلي و الشرعي فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، فأنكر حجيه الاستصحاب في الأوّل في المقامين و وافقه المحقق النائيني (قدس سره) (٣) في التفصيل الأوّل دون الثاني.

و نحن نقتصر على التكم في التفصيلين المذكورين، و التفصيل بين الحكم الكلي الإلهي و غيره - كما هو المختار - و بعض التفصيلات المهمه، و نعرض عن كثير من التفصيلات، لوضوح فسادها، فنقول:

أمّا التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع، فيقع الكلام فيه [ في ] مقامين الأوّل: في تعيين مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى. و الثاني: في صحه التفصيل المذكور و فساده من حيث الدليل.

أمّا الكلام في تعيين مراد الشيخ (قدس سره)، ففيه احتمالات:

الأوّل: أن يكون المراد من المقتضى هو المقتضى التكويني الذي يعبر عنه بالسبب و يكون جزءاً للعله التامه، فإنّ العله مركبه في اصطلاحهم من أمور ثلاثه: السبب و الشرط و عدم المانع. و السبب هو المؤثر، و الشرط عباره عما

ص: ٢٣

---

١- ١] لم يتعرض للأمر الأخرى تحت عنوان الثاني و الثالث و هكذا [

٢- ٢) في ص ١٠

٣- ٣) أجود التقريرات ٤: ٢٩ و ٤٧، فوائد الأصول ٤: ٣٢٠ و ٣٧٢

يكون له دخل في فعلية التأثير و إن لم يكن هو منشأ للأثر، و المانع عبارته عما يزاحم المؤثر في التأثير و يمنعه عنه، فالنار سبب للاحراق، و مماسستها شرط لكونها دخيلةً في فعلية الاحراق، و الرطوبة مانعه عنه.

و هذا المعنى ليس مراد الشيخ (قدس سره) قطعاً، لأنه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات (1) و العدم لا مقتضى له. و أيضاً هو قائل به في الأحكام الشرعية (2)، و لا يكون لها مقتضى تكويني، فإن الأحكام عبارته عن اعتبارات وضعها و رفعها بيد الشارع.

الثاني: أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو الموضوع، فإنه ثبت اصطلاح من الفقهاء بالتعبير عن الموضوع بالمقتضى، و عن كل قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط في باب التكليف، و بالسبب في باب الوضع، و عن كل قيد اعتبر عدمه في الموضوع بالمانع، فيقولون إنَّ المقتضى لوجوب الحج هو المكلف و الاستطاعة شرط لوجوبه، هذا في باب التكليف. و في باب الوضع يقولون إنَّ البيع و موت المورث سبب للملكية، و كذا يقولون إنَّ الحيض مانع عن وجوب الصلاة، و تعبيرهم عن القيد الوجودي بالشرط في باب التكليف و بالسبب في باب الوضع مجرد اصطلاح لا نعرف له وجهاً و مأخذاً، لعدم الفرق بينهما أصلاً كما ترى، و لا نعرف مبدأ هذا الاصطلاح. و بالجملة: يحتمل أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو الموضوع، ففي موارد الشك في وجود الموضوع لا يجرى الاستصحاب، و في موارد الشك في رافع الحكم مع العلم بوجود الموضوع لا مانع من جريانه.

ص: ٢٤

---

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٨٨

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٩٥ و ما بعدها

و لا يمكن أن يكون هذا المعنى أيضاً مراد الشيخ (قدس سره) لأنه و إن كان صحيحاً في نفسه، إذ لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز الموضوع كما سنذكره (١) إن شاء الله تعالى، إلّا أنّه لا- يكون تفصيلاً في حجيه الاستصحاب، فان إثبات الحكم لموضوع مع العلم بكونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له قياس لا- تقول به الإماميه، و مع احتمال كونه غير احتمال للقياس، فلا مجال للأخذ بالاستصحاب إلّا مع إحراز الموضوع حتى يصدق في تركه نقض اليقين بالشك، فأنّه إنّما يصدق فيما كانت القضية المتيقنه و المشكوكه متحده. و الشيخ أيضاً يصرّح في مواضع من كلامه بأنّ الاستصحاب لا يجري إلّا مع إحراز الموضوع (٢) و مع ذلك يقول بالتفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع، فلا يمكن أن يكون مراده من المقتضى هو الموضوع.

الثالث: أن يكون مراده من المقتضى هو ملاكات الأحكام من المصالح و المفاسد، ففي موارد الشك في بقاء الملاك لا يجري الاستصحاب، و في موارد الشك في وجود ما يزاحم الملاك في التأثير المسمى بالرفع لا مانع من جريان الاستصحاب.

و لا- يكون هذا المعنى أيضاً مراد الشيخ (قدس سره) لأنه قائل بالاستصحاب في الموضوعات الخارجيه (٣)، و لا- يتصور لها ملاك حتى يقال بالاستصحاب مع العلم ببقائه، بل هذا المعنى من التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع سدّ لباب الاستصحاب، لعدم العلم ببقاء الملاك لغير علّام الغيوب إلّا في بعض

ص: ٢٥

---

١- ١) في التنبيه الخامس عشر من تنبيهات الاستصحاب ص ٢٧١ و ما بعدها

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٦٩١

٣- ٣) فرائد الأصول ٢: ٥٩٢ - ٥٩٤

موارد نادره لأدله خاصه. و الشيخ يقول باستصحاب الملكيه فى المعاطاه بعد رجوع أحد المتعاملين، و يصرح بكون الشك فيه شكاً فى الرفع (١)، و ينكر الاستصحاب فى بقاء الخيار فى خيار الغبن لكون الشك فيه شكاً فى المقتضى (٢)، فمن أين علم الشيخ (قدس سره) ببقاء الملاك فى الأول دون الثانى، فهذا المعنى ليس مراده قطعاً.

و لعل السيد الطباطبائى (قدس سره) حمل المقتضى على هذا المعنى، حيث ردّ استصحاب الملكيه فى المعاطاه بأنه من موارد الشك فى المقتضى لعدم العلم بقاء الملاك (٣)، مضافاً إلى أنّ التفصيل بين الشك فى المقتضى بمعنى الملاك فى الأحكام التكليفية إنما يتصور على ما هو المشهور من مذهب الاماميه من كونها تابعه للمصالح و المفسدات التى تكون فى متعلقاتها، و أمّا على القول بكونها تابعه للمصالح التى تكون فى نفس الأحكام الوضعية التى تكون تابعه للمصلحة فى نفس الجعل و الاعتبار، كالملكيه و الزوجيه دون المتعلق، فلا معنى للتفصيل المذكور، لأنّ الشك فى الحكم يلازم الشك فى الملاك بلا فرق بين الأحكام التكليفية و الوضعية، فيكون الشك فى الحكم الشرعى شكاً فى المقتضى دائماً و لم يبق مورد للشك فى الرفع، فيكون حاصل التفصيل المذكور إنكاراً للاستصحاب فى الأحكام الشرعية بقول مطلق.

فتحصّل مما ذكرنا: أنه ليس مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو السبب أو الموضوع أو الملاك على ما توهموه و نسبوه إليه، و منشأ الوقوع فى

ص: ٢٤

١- ١) المكاسب ٣: ٥١

٢- ٢) المكاسب ٥: ٢١٠

٣- ٣) لاحظ حاشيه المكاسب: ٧٣



هذه الأمور توهم أنّ مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو المقتضى للمتيقن، فذكر بعضهم أنّ المراد منه السبب، و بعضهم أنّ المراد منه الموضوع، و بعضهم أنّ المراد منه الملاك.

و الظاهر أنّ مراد الشيخ (قدس سره) ليس المقتضى للمتيقن، بل مراده من المقتضى هو المقتضى للجري العملي على طبق المتيقن، فالمراد من المقتضى نفس المتيقن الذى يقتضى الجرى العملى على طبقه، فحق التعبير أن يقال: الشك من جهه المقتضى لا الشك فى المقتضى.

و ملخص الكلام فى بيان الميزان الفارق بين موارد الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع: أنّ الأشياء تارة تكون لها قابليه البقاء فى عمود الزمان إلى الأبد لو لم يطرأ رافع لها كالملكيه و الزوجيه الدائمه و الطهاره و النجاسه، فإنها باقيه بقاء الدهر ما لم يطرأ رافع لها كالباع و الهبه و موت المالك فى الملكيه و الطلاق فى الزوجيه، و كذا الطهاره و النجاسه. فلو كان المتيقن من هذا القبيل، فهو مقتضى للجري العملى على طبقه ما لم يطرأ طارئ، فاذا شك فى بقاء هذا المتيقن، فلا محاله يكون الشك مستنداً إلى احتمال وجود الرفع له، و إلا كان باقياً دائماً فهذا من موارد الشك فى الرفع، فيكون الاستصحاب فيه حجه.

و أخرى لا تكون لها قابليه البقاء بنفسها، كالزوجيه المنقطعه مثلاً، فإنها منقضيه بنفسها بلا استناد إلى الرفع، فلو كان المتيقن من هذا القبيل و شك فى بقاءه، فلا يستند الشك فيه إلى احتمال وجود الرفع، بل الشك فى استعداده للبقاء بنفسه، فيكون الشك فى أنّ هذا المتيقن هل له استعداد البقاء بحيث يقتضى الجرى العملى على طبقه أم لا؟ فهذا من موارد الشك فى المقتضى فلا يكون الاستصحاب حجه فيه. و هذا المعنى هو مراد الشيخ (قدس سره) من الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع، و لذا جعل الشك فى بقاء الملكيه بعد رجوع

أحد المتبايعين في المعاطاه من قبيل الشك في الرفع، فتمسك بالاستصحاب و جعل الشك في بقاء الخيار في الآن الثاني من ظهور الغبن من قبيل الشك في المقتضى لاحتمال كون الخيار مجعولاً في الآن الأول فقط، فلا يكون له استعداد البقاء بنفسه، فلم يتمسك فيه بالاستصحاب.

و ظهر بما ذكرنا من مراد الشيخ من الشك في المقتضى أنّ إشكال السيد الطباطبائي على الشيخ (قدس سره) في التمسك بالاستصحاب في المعاطاه بأنّ الشك فيها من قبيل الشك في المقتضى، فلا يكون الاستصحاب حجّة فيه على مسلك الشيخ (قدس سره) في غير محلّه، لأنّ الشك في بقاء الملكيه في المعاطاه ليس من قبيل الشك في المقتضى بالمعنى الذى ذكرناه، و كذا غير المعاطاه من الموارد التى تمسك فيها الشيخ (قدس سره) بالاستصحاب و استشكل عليه السيد (قدس سره) .

و لنذكر لتوضيح المقام أمثله فنقول: إنّ الأحكام على ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون الحكم معلوم الدوام في نفسه لو لم يطرأ رافع له، فلا- إشكال في جريان الاستصحاب مع الشك في بقاء هذا النوع من الحكم كالشك في بقاء الملكيه لاحتمال زوالها بناقل.

الثاني: أن يكون الحكم مغنياً بغايه.

الثالث: أن يكون الحكم مشكوكاً من هذه الجبهه، كما إذا تحققت زوجه بين رجل و امرأه و لم يعلم كونها دائمه أو منقطعه.

أمّا القسم الثالث فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه على مسلك الشيخ (قدس سره) لكون الشك فيه شكاً في المقتضى، و أمّا القسم الثانى فمع الشك في البقاء قبل تحقق الغايه لاحتمال وجود الرفع يجرى الاستصحاب بلا إشكال،

و بعد تحقق الغايه ينقضى بنفسه.

و أما إذا شك فى تحقق الغايه فتارةً يكون الشك من جهه الشبهه الحكميه، كما إذا شك فى أنّ الغايه لوجوب صلاه المغرب و العشاء مع الغفله هى نصف الليل أو طلوع الفجر و إن كان عدم جواز التأخير عن نصف الليل مع العمد و الالتفات مسلماً. و أخرى يكون الشك من جهه الشبهه المفهوميه، كما إذا شك فى أنّ الغروب الذى جعل غايهً لصلاه الظهرين هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمره المشرقيه.

و ثالثهً يكون الشك من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك فى طلوع الشمس الذى جعل غايه لوجوب صلاه الصبح.

ففى الأولين يكون الشك من موارد الشك فى المقتضى فلا يجرى الاستصحاب فيهما، و الثالث و إن لم يكن من الشك فى الرفع حقيقهً لأنّ الرفع لا يكون نفس الزمان بل لا بدّ من أن يكون زمانياً و ليس فى المقام إلّا الزمان، لكنّه فى حكم الشك فى الرفع عرفاً، فيجرى فيه الاستصحاب.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى كون الشىء ذا استعداد للبقاء ما لم يطرأ رافع له من الانقلابات الكونيه من الوجود إلى العدم أو العكس، فكلمًا شك فى بقاء شىء لاحتمال طروء هذه الانقلابات، فهو شك فى الرفع، و كلمًا شك فيه مع العلم بعدم طروء شىء من الأشياء، فهو شك فى المقتضى، فمسأله انتقاض التيمم بوجدان الماء فى أثناء الصلاه من موارد الشك فى الرفع، فإنّ الطهاره من الحدث التى تحققت بالتيمم باقيه ما لم يطرأ وجدان الماء. هذا تمام الكلام فى المقام الأول، و هو تعيين مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى.

الكلام فى المقام الثانى، و هو ذكر الدليل للتفصيل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع فى حجيه الاستصحاب، فنقول: الوجه فى هذا التفصيل - على ما استفاد من ظاهر كلام الشيخ (١) (قدس سره) كما فهمه صاحب الكفايه (٢) و غيره - أن المراد من اليقين فى قوله (عليه السلام): «لا- تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن، ففى مورد يكون المتيقن مما له دوام فى نفسه يكون أمراً مبرماً مستحكماً و يصح إسناد النقض إليه، و فى مورد لا يكون المتيقن كذلك لا يصح إسناد النقض إليه، لأن النقض حلّ شىء مبرم مستحكم، كما فى قوله تعالى: «كَأَلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» ٣ فلا يكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» .

و يرد عليه: ما فى الكفايه من أنه لا- وجه لارتكاب المجاز باراده المتيقن من لفظ اليقين مع صحه إرادته نفس اليقين و صحه إسناد النقض إليه بما له من الابرام و الاستحكام، و لكن يمكن أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) ما نذكره - و إن كان ظاهر عبارته قاصراً عنه - و هو أن المراد من لفظ اليقين هو نفس اليقين لا المتيقن، لما فيه من الابرام و الاستحكام كما فى الكفايه، فإنّ اليقين بمعنى الثابت من اليقين بمعنى الثبوت، فيصح إسناد النقض إليه دون العلم و القطع، و إن كان الجميع حاكياً عن شىء واحد و هو الصوره الحاصله من الشىء فى النفس، إلّا أنّ العلم يطلق باعتبار انكشاف هذا الشىء فى قبال الجهل، و القطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد و الحيره، و اليقين يطلق باعتبار كون هذا

ص: ٣٠

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٤ و ٥٧٥

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٩٠

الانكشاف له الثبات و الدوام بعد ما لم يكن بهذه المرتبه. و لعلّه لما ذكرنا لا يطلق القاطع و المتيقن عليه تعالى لاستحاله الحيره و عدم ثبات الانكشاف فى حقه تعالى. و يطلق عليه العالم لكون الأشياء منكشفهً لديه، فالمراد من اليقين هو نفسه لا المتيقن، إلّا أنّ إسناد النقص إلى اليقين ليس باعتبار صفه اليقين و لا باعتبار الآثار المترتبه على نفس اليقين.

أمّا الأوّل: فلأنّ اليقين من الصفات الخارجيه و قد انتقض بنفس الشك إن أخذ متعلقه مجرداً عن الزمان، و لا يمكن نقضه إن أخذ مقيداً بالزمان، فإنّنا إذا علمنا بعداله زيد يوم الجمعه مثلاً ثم شككنا فى بقائها يوم السبت، فإن أخذ اليقين بعداله زيد مجرداً عن التقييد بيوم الجمعه، فقد انتقض هذا اليقين بالشك، فلا معنى للنهي عنه، و إن أخذ مقيداً بيوم الجمعه فهو باقٍ، فطلب عدم نقضه طلب للحاصل.

و أمّا الثانى: فلعدم ترتب حكم شرعى على وصف اليقين من حيث هو، و لو فرض فهو يقين موضوعى خارج من مورد أخبار الاستصحاب، إذ من المعلوم أنّ موردها القطع الطريقي، لعدم ترتب الحكم المأخوذ فى موضوعه صفه اليقين على الشك قطعاً، فلا بدّ من أن يكون المراد من عدم نقض اليقين هو ترتيب آثار المتيقن و الجرى العملى بمقتضاه، على ما تقدّم (1) فى أوّل بحث القطع من أنّه بنفسه طريق إلى المتيقن و موجب للجري العملى و ترتيب آثار المتيقن، فيكون رفع اليد عن ترتيب الآثار على المتيقن نقضاً لليقين و قد نهى الشارع عنه.

هذا فيما إذا كان المتيقن مما له الدوام و الثبات فى نفسه لو لا الرفع، و أمّا إذا لم

ص: ٣١

يكن المتيقن بنفسه مقتضياً للجرى العملى لاحتمال كونه محدوداً بزمان معيّن، فلا يكون عدم ترتيب الآثار عليه نقضاً لليقين، فلا يشمل قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» هذا هو الوجه فى التفصيل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع.

وقد يقال فى المقام رداً على الشيخ (قدس سره) فى التفصيل المذكور: إنّ دليل الاستصحاب غير منحصر فى الأخبار المشتمله على لفظ النقض حتى يختص بالشك فى الرفع، بل هناك خبران آخران لا يشتملان على لفظ النقض، فيعمّان موارد الشك فى المقتضى أيضاً، الأوّل: روايه عبد الله بن سنان الوارده فى من يعير ثوبه للذمى و هو يعلم أنّه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، قال: فهل علىّ أن أغسله؟ فقال (عليه السلام): لا، لأنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنّه نجسه (١). الثانى: خبر محمّد بن مسلم عن الصادق (عليه السلام) «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ اليقين لا يدفع بالشك» (٢).

و الجواب عنهما واضح، أمّا الأوّل: فمورده هو الشك فى الرفع، لأنّ الطهاره مما له دوام فى نفسه لو لا الرفع، فلا وجه للتعدى عنه إلى الشك فى المقتضى. و أمّا التعدى عن خصوصيه الثوب إلى غيره و عن خصوصيه الذمى إلى نجاسه أخرى و عن خصوصيه الطهاره المتيقنه إلى غيرها، فإنّما هو للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات فى الحكم، و لكنّ التعدى عن الشك فى الرفع إلى الشك فى المقتضى يكون بلا دليل.

ص: ٣٢

١- ١) الوسائل ٣: ٥٢١ / أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١

٢- ٢) الوسائل ١: ٢٤٦ و ٢٤٧ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٦ و فيه: «فإنّ الشك لا ينقض اليقين» و مستدرک الوسائل ١:

٢٢٨ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٤

و أمّا الثّاني: ففيه الأمر بالامضاء و هو مساوق للنهي عن النقص، لأنّ الامضاء هو الجرى فيما له ثبات و دوام، و يشهد له ما في ذيل الخبر من أنّ اليقين لا يدفع بالشك، لأنّ الدفع إنّما يكون في شيء يكون له الاقتضاء. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مراد الشيخ (قدس سره).

و للنظر فيه مجال واسع، تارة بالنقض و أخرى بالحل.

أمّا النقص فبأمور:

الأول: استصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي فإنّ الشيخ قائل به (١)، بل ادعى عليه الاجماع حتى من المنكرين لحجيه الاستصحاب، بل هو من ضروره الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادي (٢)، مع أنّ الشك فيه من قبيل الشك في المقتضى، لأنّه لم يحرز فيه من الأوّل جعل الحكم مستمراً أو محدوداً إلى غايه، فإنّ النسخ في الحقيقه انتهاء أمد الحكم، و إلّا لزم البدء المستحيل في حقّه تعالى.

الثاني: الاستصحاب في الموضوعات، فإنّه قائل به مفضلاً بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع كما ذكره في أوّل تنبيهات الاستصحاب (٣) و مثل للشك في الرفع بالشك في كون الحدث أكبر أو أصغر، فتوضاً فيكون الشك شكاً في الرفع، فيجرى استصحاب الحدث. و مثل للشك في المقتضى بالشك في كون حيوان من جنس الحيوان الفلاني الذي يعيش خمسين سنه أو من جنس الحيوان الفلاني الذي يموت بعد ثلاثه أيام مثلاً، مع أنّه يلزم من تفصيله عدم

ص: ٣٣

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٥٥

٢-٢) الفوائد المدنيه: ١٤٣

٣-٣) لاحظ فرائد الأصول ٢: ٦٣٨

حجيه الاستصحاب فى الموضوعات كحياه زيد و عداله عمرو مثلاً، فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجيه مما لا سبيل لنا إليه، و إن أخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب، فتكون أنواعه مختلفه الاستعداد، و كيف يمكن إحراز مقدار استعداد الانسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً و إن أخذ من الصنف فأفراده مختلفه باعتبار الأمزجه و الأمكنه و سائر جهات الاختلاف، فيلزم الهرج و المرج. و هذا هو الاشكال الذى أورده (١) على المحقق القمى بعينه، و حاصله عدم جريان الاستصحاب فى الموضوعات لكون الشك فيها شكاً فى المقتضى، لعدم إحراز الاستعداد فيها.

الثالث: استصحاب عدم الغايه و لو من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك فى ظهور هلال شوال أو فى طلوع الشمس، فإن الشك فيه من قبيل الشك فى المقتضى، لأن الشك - فى ظهور هلال شوال - فى الحقيقه شك فى أنّ شهر رمضان كان تسعه و عشرين يوماً أو لا، فلم يحرز المقتضى من أول الأمر، و كذا الشك فى طلوع الشمس شك فى أنّ ما بين الطلوعين ساعه و نصف حتى تنقضى بنفسها أو أكثر فلم يحرز المقتضى، مع أنّ الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه (٢)، بل الاستصحاب مع الشك فى هلال شوال منصوص بناءً على دلالة قوله (عليه السلام): «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» (٣) على الاستصحاب.

و أمّا الحل: فبيانه أنّه إن لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر الدقى، فلا

ص: ٣٤

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٠

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤٥

٣-٣) الوسائل ١٠: ٢٥٥ و ٢٥٦ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٣



يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع، لأن متعلق اليقين إنما هو حدوث الشيء و المشكوك هو بقاؤه، لأنه مع وحده زمان المتيقن و المشكوك لا يمكن أن يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين، إلا بنحو الشك السارى الذى هو خارج عن محل الكلام، فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضاً لليقين بالشك، ففي مثل الملكيه و غيرها من أمثله الشك في الرفع متعلق اليقين هو حدوث الملكيه، و لا يقين ببقائها بعد رجوع أحد المتبايعين فى المعاطاه، فعدم ترتيب آثار الملكيه بعد رجوع أحدهما لا يكون نقضاً لليقين بالشك، و هكذا سائر أمثله الشك فى الرفع.

و إن لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر المسامحى العرفى و إلغاء خصوصيه الزمان بالتعبد الشرعى على ما أشرنا إليه سابقاً (١) من أن تطبيق نقض اليقين بالشك على مورد الاستصحاب إنما هو بالتعبد الشرعى، و إن كان أصل القاعده من ارتكازيات العقلاء، فيصدق نقض اليقين بالشك حتى فى موارد الشك فى المقتضى، فإن خيار الغبن كان متيقناً حين ظهور الغبن و هو متعلق الشك بعد إلغاء الخصوصيه، فعدم ترتيب الأثر عليه فى ظرف الشك نقض لليقين بالشك، و حيث إن الصحيح هو الثانى لأن متعلق اليقين و الشك ملحوظ بنظر العرف، و الخصوصيه من حيث الزمان ملغاه بالتعبد الشرعى، فتستفاد من قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» حجه الاستصحاب مطلقاً، بلا فرق بين موارد الشك فى المقتضى و موارد الشك فى الرفع. هذا ملخص الكلام فى التفصيل الأول الذى اختاره الشيخ (قدس سره) تبعاً للمحقق الخوانسارى

ص: ٣٥

و أما التفصيل الثاني: الذى تفرّد به الشيخ (٢) (قدس سره) فهو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعى كالكتاب و السنّه و الاجماع، و الحكم الثابت بالدليل العقلى، فأنكر حجيه الاستصحاب فى الثانى. و الوجه فى هذا التفصيل - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) بتوضيح مّا - أنّه لا بدّ فى جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فى القضيتين، فأنّه لو لا اتحاد القضيّه المتيقنه و المشكوكه، لا يصدق نقض اليقين بالشك، و حيث إنّ مع بقاء الموضوع بجميع خصوصياته و عدم عروض التغير فيه أصلاً لا يمكن عروض الشك فى الحكم، فلا بدّ من حدوث تغير ما بحيث يوجب الشك فى الحكم، فأنّه مع بقاء التغير فى الماء المتنجس بالتغير و عدم حدوث شىء يحتمل كونه مطهراً له كتتميمه كراً لا يمكن الشك فى طهارته، و هذا التغير الذى أوجب الشك فى الحكم تارةً يوجب تعدد الموضوع فى القضيّه المتيقنه و المشكوكه، فلا يجرى الاستصحاب فيه، و أخرى لا يوجبه، فلا مانع من جريانه.

فإن كان الحكم ثابتاً بالدليل الشرعى، فالمرجع فى اتحاد الموضوع فى القضيتين و صدق نقض اليقين بالشك هو العرف. ففى مورد حكم العرف بتعدد الموضوع لا يصدق نقض اليقين بالشك، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، و فى مورد حكم العرف بوحده الموضوع فى القضيتين و صدق النقض يجرى فيه الاستصحاب، و نظر العرف فى ذلك مختلف، فربّما يحكم بكون وصف تمام

ص: ٣٤

١-١) مشارق الشموس: ٧٥ - ٧٧

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٥٤، راجع أيضاً التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب ص ٦٥٠

الموضوع للحكم و إن لم يوجد فى الخارج إلّا فى الموصوف، فبعد زواله لا يمكن جريان الاستصحاب، كما فى العدالة التى هى الموضوع لقبول الشهاده، و الاجتهاد الذى هو الموضوع لجواز التقليد، فلو كان زيد عادلاً ثم صار فاسقاً لا يمكن جريان الاستصحاب فى قبول شهادته، لأنّ العرف يرى العدالة تمام الموضوع لقبول الشهاده، و الفسق موضوع آخر فى نظرهم، فعدم ترتيب هذا الأثر - أى قبول الشهاده - لا يكون نقضاً لليقين بالشك، و كذا الاجتهاد بالنسبه إلى جواز التقليد، فالوصف تمام الموضوع للحكم فى نظر العرف و إن لم يوجد فى الخارج إلّا متعلقاً بموصوف.

و إن شئت قلت: إنّ الوصف بالنسبه إلى ثبوت الحكم للموصوف من قبيل الواسطه فى العروض، ففى الحقيقه نفس الوصف موضوع للحكم، و لأجله يعرض الحكم للموصوف بالعرض. و قد يحكم العرف بأنّ الوصف دخيل فى ثبوت الحكم للموصوف و يكون الموصوف هو الموضوع فالوصف من قبيل الواسطه فى الثبوت كالتغير للماء، فإنّه واسطه لثبوت النجاسه للماء و الموضوع هو الماء لا- التغير، فإنّه يقال فى العرف إنّ الماء تنجس لتغيره، و لا يقال إنّ المتغير تنجس. ففى مثل ذلك لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيحكم بنجاسه الماء بعد زوال التغير.

و قد يشك فى كون الوصف من القسم الأوّل لئلا يجرى الاستصحاب أو من القسم الثانى ليجرى الاستصحاب، كما فى المسافر الذى كان مسافراً فى أوّل الوقت و بلغ إلى وطنه آخره، فمع قطع النظر عن النصوص الوارده فى المقام نشك فى أنّ الواجب عليه التمام أو القصر، فيحتمل كون وصف السفر تمام الموضوع لوجوب القصر، فلا- يجرى الاستصحاب، و كونه من قبيل الواسطه فى الثبوت لوجوب القصر فيستصحب وجوبه. ففى مثل ذلك لا يمكن جريان

الاستصحاب أيضاً، لعدم إحراز صدق النقض فيه، فيكون التمسك بقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه. هذا كله فيما إذا ثبت الحكم بالدليل الشرعي.

و أمّا إذا ثبت الحكم بالدليل العقلي و العقل لا- يحكم بحكم للموضوع المهمل، لأنّ الاهمال في مقام الثبوت لا يتصور من الحاكم، فلا بدّ في حكم العقل من إدراك الموضوع بجميع قيوده، فلا يحكم العقل بحكم إلّا للموضوع المقيّد بقيود لها دخل في الحكم، فمع عدم انتفاء شيء من هذه القيود لا- يمكن الشك في الحكم، و مع انتفاء أحدها ينتفي الحكم العقلي يقيناً. و المفروض أنّ الحكم الشرعي في المقام مستفاد من الحكم العقلي بقاعده الملازمه، فبانتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي لا- محاله، فلا- يبقى لنا شك في بقاء الحكم الشرعي حتى نرجع إلى الاستصحاب، بل هو مقطوع بعدم. نعم، يحتمل ثبوت الحكم الشرعي للموضوع المذكور بعد انتفاء أحد القيود بجعل جديد من الشارع، لكنّه شك في حدوث الحكم لا في بقاءه، و مجرى الاستصحاب إنّما هو الشك في البقاء لا- الشك في الحدوث، و جريان الاستصحاب - في الحكم الشرعي الأعم من الحادث و الباقي - متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي الذي لا نقول به. هذا توضيح مرام الشيخ في هذا التفصيل.

فتحصّل: أن إنكاره جريان الاستصحاب في الحكم الثابت بالدليل العقلي مبنّى على مقدّمتين: الأولى: أنّ الاهمال في حكم العقل لا- يتصور. و الثانية: أنّ حكم الشارع تابع له و ينتفي بانتفائه. و قد أورد المحقق النائيني (١) (قدس سره) عليه في مقدمه الأولى مرّة، و في مقدمه الثانية أخرى، و اكتفى صاحب

ص: ٣٨

أما إشكاله على المقدمه الأولى: فهو أن حكم العقل على قسمين: الأول: أن يحكم على نحو القضييه الشرطيه ذات المفهوم، بأن يحكم بثبوت الحكم للموضوع مع وجود القيد، و بعدمه مع انتفاء القيد. و الثاني: أن يحكم بحكم لموضوع من باب القدر المتيقن فليس له مفهوم حينئذ، فيحكم بثبوت حكم لموضوع مع اجتماع قيوده، و لا- يحكم بعدم الحكم مع انتفاء أحدها، لاحتمال بقاء الملاك، فلا إهمال في حكم العقل بحسب مقام الاثبات لادراكه وجود الملاك، إنما الاهمال بحسب مقام الثبوت لعدم إحاطته بجميع ما له دخل في الحكم، فحيث لا- يحكم العقل بعدم الحكم مع انتفاء أحد القيود، يحتمل بقاء الحكم الشرعي، فيكون مورداً لجريان الاستصحاب. هذا ملخص الاشكال على المقدمه الأولى.

أقول: إن كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي حكم العقل بوجود الملاك، بأن كان مراده أن العقل إذا حكم بوجود الملاك في موضوع - أي المصلحه الملزمه غير المزاحمه بشيء من الموانع، أو المفسده كذلك - فلا محاله يترتب عليه الحكم الشرعي على ما هو المشهور من مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد في متعلقاتها، فبعد إدراك العقل وجود الملاك يترتب الحكم الشرعي، لكون الصغرى وجدانيه و الكبرى برهانيه، فيقال هذا الشيء مما له المصلحه الملزمه، و كلما كان كذلك فهو واجب.

ص: ٣٩

فما أورده المحقق النائيني (قدس سره) عليه حق لا- مجال لانكاره، لا يمكن أن يحكم العقل بوجود الملاك من باب القدر المتيقن، فبعد انتفاء أحد القيود لا- يحكم العقل بانتفاء الحكم، لاحتمال بقاء الملاك، فيكون مورداً للاستصحاب، إلا أن هذا مجرد فرض، لأننا لم نجد إلى الآن مورداً حكم فيه العقل بوجود الملاك، و أنى للعقل هذا الإدراك، وقد ذكرنا في بحث القطع (1) أن الأخبار الدالة على أن دين الله لا يصاب بالعقول وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، ناظره إلى هذا المعنى، وهو استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل بوجود الملاك، وإن كان الحكم الشرعي مترتباً لا محاله لو فرض القطع بوجود الملاك بإدراك العقل، لكنه مجرد فرض كما ذكرنا.

و إن كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلي المستكشف به الحكم الشرعي حكمه بالحسن أو القبح على ما هو محل الخلاف، فذهب الأشاعره إلى أن الحسن و القبح بيد الشارع، فما حسنه فهو حسن، و ما قبحه فهو قبيح، و لا سبيل للعقل إلى إدراك الحسن و القبح أبداً، و ذهب أهل الحق و المعتزله إلى أن العقل يدرك الحسن و القبح، فيرى الظلم قبيحاً و لو لم يكن شرع، و العدل حسناً كذلك حتى بالنسبه إلى أفعال الله سبحانه، فيرى العقل أن الظلم قبيح لا يصدر منه تعالى و أن العدل حسن لا يتركه، فكما أن العقل يدرك الواقعات و يسمى عند أهل المعقول بالعقل النظري، فكذلك يدرك ما يتعلق بالنظام من قبح الظلم و حسن العدل و يسمى بالعقل العملي، فلا يرد عليه إشكال المحقق النائيني، لأن حكم العقل بالحسن أو القبح لا يمكن أن يكون مهملاً، فإن العقل لا يحكم بحسن شيء إلا مع تشخيصه بجميع قيوده، و كذلك القبح. و الظاهر أن مراد

ص: ٤٠

الشيخ (قدس سره) هو الثاني على ما ذكره في تنبيهات الاستصحاب، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره).

و أمّا الاشكال على المقدمه الثانيه: فبيانه - على ما ذكره صاحب الكفايه و المحقق النائيني - أنّه لو سلّم إدراك العقل ملاك الحكم الشرعي بحيث يكون حكمه بوجود الملاك دائراً مدار جميع القيود و ينتفى بانتفاء أحدها، لا يلزم من انتفاء الحكم العقلي انتفاء الحكم الشرعي، لا مكان بقاء ملاك الحكم الشرعي في الواقع، فإنّ انتفاء ما يراه العقل ملاكاً للحكم الشرعي لا يوجب انتفاء الملاك الواقعي له.

و بعبارة أخرى: الملازمه بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي إنّما هي بحسب مقام الاثبات دون مقام الثبوت، لأنّ العقل كاشف عن وجود الملاك للحكم الشرعي، و بعد انتفاء حكم العقل بانتفاء بعض القيود ترتفع كاشفيه العقل، و يحتمل بقاء الملاك الواقعي للحكم الشرعي، لأنّ الشرع قد حكم بأمر كثيره لا يدرك العقل ملاكها أصلاً، كتقويل الحجر الأسود، و حرمة الارتماس في شهر رمضان، و غيرهما من التعبديات. مضافاً إلى ما في الكفايه من أنّه لو سلّمنا انتفاء الملاك الواقعي الذي أدركه العقل، يحتمل بقاء الحكم الشرعي لاحتمال وجود ملاك آخر لنفس هذا الحكم، فنجرى الاستصحاب في الحكم الشرعي الشخصي لا في الملاك حتى يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي. و هذا الاشكال لا دافع له. وعليه فالصحيح عدم الفرق في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي بين كونه مستفاداً من الدليل الشرعي أو الدليل العقلي.

ثمّ إنّ ذكر الشيخ (1) (قدس سره) أنّه إذا اشتبه موضوع حكم العقل و شك

ص: ٤١

فى بقائه كما إذا شك فى بقاء الاضرار فى السم الذى حكم العقل بقبح شربه، ىجرى استصحاب الضرر، و ىحصل منه الظن بالضرر، فىحكم بالحرمة الشرعیه.

و فىه أوّلاً: عدم إفاده الاستصحاب الظن بالضرر لا شخصياً - كما اعترف هو به (١) - و لا نوعياً.

و ثانياً: أنّ الحرمة الشرعیه لىست منوطه بالظن بالضرر، بل بخوف الضرر، و هو ینطبق على مجرد الشك و الاحتمال العقلانى، هذا فى الضرر. و أمّا غیره فاذا شك فى بقاء موضوع حكم العقل كما إذا حكم العقل بحسن إكرام العالم العادل مثلاً، و حكم الشرع بوجوب إكرامه بقاعده الملازمه، و كان زید عالماً عادلاً، ثم شككنا فى بقاء عدالته، فلا إشكال فى جریان الاستصحاب و الحكم بعدالته بالتعبد الشرعى فىحكم بوجوب إكرامه.

التفصیل الثالث فى حجیه الاستصحاب: هو التفصیل بین الأحكام الكلیه الإلهیه و غیرها من الأحكام الجزئیه و الموضوعات الخارجیه، و هو الذى اختاره الفاضل النراقى فى المستند (٢)، فىكون الاستصحاب قاعده فقهیه مجعوله فى الشبهات الموضوعیه، نظیر قاعدتى الفراغ و التجاوز و غیرهما من القواعد الفقهیة، و هذا هو الصحیح. و لىس الوجه فى قصور دلالة الصحیحه و غیرها من الروایات، لأن عموم التعلیل فى الصحیحه و الاطلاق فى غیرها شامل للشبهات الحکمیة و الموضوعیه، و اختصاص المورد بالشبهات الموضوعیه لا- ىوجب رفع الید عن عموم التعلیل، بل الوجه فى هذا التفصیل أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلیه معارض بمثله دائماً، بیانه:

ص: ٤٢

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٨

٢- ٢) مستند الشیعه ٢: ٤٩٥، و لمزید الاطلاع راجع مناهج الأحكام: ٢٤٢



أنّ الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً، لعدم تحقق موضوعه في الخارج، كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة المقدّسه و لو لم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل، فيجرب استصحاب بقاء الجعل و يُسمّى باستصحاب عدم النسخ. و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام. و إطلاق قوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلى الله عليه و آله) حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» (1) يغنينا عن هذا الاستصحاب. و أخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج، كالشك في حرمة وطء المرأه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك في المجعول مرجعه إلى أحد أمرين لا- ثالث لهما، لأنّ الشك في بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك في دائره المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع، كما إذا شككنا في أنّ المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة و طء الحائض حين وجود الدم فقط، أو إلى حين الاغتسال، و الشك في سعه المجعول و ضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محاله، فإنّا لا ندرى أنّ الموضوع للحرمة هل هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض، و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الحكميه. و إمّا أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجيه بعد العلم بحدود المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع، فيكون الشك في الانطباق، كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال، و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه. و جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه مما لا إشكال فيه و لا كلام، كما هو مورد الصحيحه و غيرها من النصوص.

ص: ٤٣

و أمّا الشبهات الحكمية، فإن كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمه وطء الحائض مثلاً، فإنّ للوطء أفراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره، و ينحل التكليف و هو حرمه و طء الحائض إلى حرمه أمور متعدده، و هى أفراد الوطء الطويله بحسب امتداد الزمان، فلا- يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية، لأنّ هذا الفرد من الوطء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاءها. نعم، الأفراد الأخر كانت متيقنه الحرمه، و هى الأفراد المفروضه من أوّل الحيض إلى انقطاع الدم، و هذه الأفراد قد مضى زمانها إمّا مع الامتثال أو مع العصيان، فعدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم ظاهر.

و إن لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلالياً، كنجاسه الماء القليل المتمم كراً، فإنّ الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف، و نجاسته حكم واحد مستمر من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال، و من هذا القبيل الملكيه و الزوجيه، فلا- يجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً، لابتلائه بالمعارض، لأنّه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق بالمجعول و يقين متعلق بالجعل، فبالنظر إلى المجعول يجرى استصحاب النجاسه، لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء، و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه، لكونه أيضاً متيقناً، و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الاسلام لا مطلقاً و لا مقيداً بعدم التميم، و القدر المتيقن إنّما هو جعلها للقليل غير المتمم، أمّا جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه، فنستصحب عدمه، و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فنأخذ بالأقل لكونه متيقناً، و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فتقع المعارضه بين

استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل، و كذا الملكيه و الزوجيه و نحوهما، فاذا شككنا فى بقاء الملكيه بعد رجوع أحد المتبايعين فى المعاطاه، فباعتبار المجعول و هى الملكيه يجرى استصحاب بقاء الملكيه، و باعتبار الجعل يجرى استصحاب عدم الملكيه، لتماميه الأركان فيهما على النحو الذى ذكرناه.

و ظهر بما ذكرنا من تقريب المعارضه أنه لا- يرد على الفاضل النراقى ما ذكر فى الكفايه (١) من أنه نظر تارةً إلى المسامحه العرفيه فأجرى استصحاب الوجود، و أخرى إلى الدقه العقليه فأجرى استصحاب العدم، لكون الماء غير المتمم غير الماء المتمم بالدقه العقليه، فاعترض عليه بأن المرجع فى وحده الموضوع و تعدده هو العرف، و العرف يرى الموضوع واحداً، و الكثره و القله من الحالات، فلا مجال لانكار استصحاب النجاسه.

هذا و أنت ترى أن المعارضه المذكوره لا- تتوقف على لحاظ الموضوع بالنظر الدقى، بل بعد البناء على المسامحه و القول بوحده الموضوع يجرى استصحاب بقاء النجاسه و استصحاب عدم جعل النجاسه بالنسبه إلى حال الكثره، لكون المتيقن هو جعل النجاسه لما لم يتمم، فتقع المعارضه بين الاستصحابيين مع أخذ الموضوع أمراً عرفياً.

و ظهر بما ذكرنا أيضاً عدم ورود اعتراض الشيخ (قدس سره) على الفاضل النراقى بما حاصله: أن الزمان إن كان مفزداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم، و إن لم يكن الزمان مفزداً فيجرى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع و لا يجرى استصحاب العدم، فلا معارضه

ص: ٤٥

بين الاستصحابين أصلاً (١) وذلك لما قد أوضحناه من وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفرداً و وحده الموضوع فيقال: إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقاءه فيجری استصحاب بقاءه، و يقال أيضاً: إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأوّل لا- مطلقاً و لا مقيداً بحال، و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت الأصل، فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع.

و ما ذكرناه عين ما ذكره الشيخ (٢) (قدس سره) من الوجه لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه إذا كان الشك من ناحيه المفهوم، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء و كان زيد عالماً فزالت عنه ملكه العلم، و شككنا في وجوب إكرامه من جهه الشك في شمول مفهوم العالم للمنقضى عنه المبدأ و اختصاصه بالمتلبس، فليس في المقام شك في شيء من الأمور الخارجيه، بل الشك إنما هو في جعل الشارع سعه و ضيقاً، فيجری التعارض بين الاستصحابين على النحو الذي ذكرناه حرفاً بحرف.

فتلخص مما ذكرنا: أنه لا مجال لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه، بخلاف الشبهات الموضوعيه، لعدم الشك فيها في الجعل، و إنما الشك في بقاء الموضوع الخارجى، فيجری الاستصحاب فيها بلا معارض. مثلاً إذا شككنا في تحقق النوم بعد اليقين بالوضوء، فلا- شك لنا في الجعل و لا في مقدار سعه المجعول، لأننا نعلم أن المجعول هو حصول الطهاره بالوضوء إلى زمان طروء الحدث، و إنما الشك في حدوث النوم في الخارج، فيجری استصحاب عدمه بلا معارض.

ص: ٤٦

---

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٨، في ذيل التنبيه الثانى

٢- ٢) لاحظ فرائد الأصول ٢: ٦٩٢

بقى الكلام فى الاشكالات التى ذكروها فى المقام:

الأول: ما أورده الفاضل النراقى (١) على نفسه، و هو أنه يعتبر فى الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لقوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» فإنّ الفاء يدل على التعقيب و اتصال الشك باليقين، و لازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم الجعل، لأنّ الشك فى حرمة الوطء بعد انقطاع الدم متصل باليقين بحرمة الوطء لا باليقين بعدم حرمة، لأنّ اليقين بعدم الحرمة قد انتقض باليقين بالحرمة، فلا مجال لجريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع.

و أجاب عنه بأنّ اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع لم ينتقض باليقين بالحرمة، نعم اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى زمان وجود الدم قد انتقض باليقين بالحرمة، و أمّا اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع فهو باقٍ بحاله حتى بعد اليقين بالحرمة حال رؤيه الدم، فالشك فى الحرمة متصل باليقين بعدم الحرمة، فلا مانع من جريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع.

و اعترض عليه المحقق النائنى (٢) (قدس سره) بأنّه لا يعتبر اتصال زمان الشك باليقين و إنّما المعتبر اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن، و فى استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك فيه متصلاً بالمتيقن، لفصل المتيقن الآخر بينهما، فإنّ المتيقن الأول هو عدم الحرمة، و المتيقن الثانى هو الحرمة، و المشكوك فيه متصل

ص: ٤٧

١-١) مناهج الأحكام: ٢٤٢

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١١١

بالمتيقن الثاني دون الأول، فيجربى الاستصحاب فى الحرمة دون عدمها، نظير ما إذا علمنا بعدم نجاسه شىء ثم علمنا بنجاسته ثم شككنا فى نجاسته، فلا مجال لجريان استصحاب عدم النجاسه، لانفصال زمان المشكوك فيه عن المتيقن و يجرى استصحاب النجاسه بلا معارض.

أقول: أمّا ما ذكره من جهه الكبرى و هو عدم اعتبار اتصال زمان نفس الشك بزمان اليقين نفسه، فهو حق كما ذكره، فإننا لو علمنا بعداله زيد مثلاً ثم غفلنا عنها يوماً أو أزيد، ثم شككنا فى بقائها، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب مع عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل يمكن جريان الاستصحاب مع وحده زمان الشك و اليقين على ما ذكرنا سابقاً (1) فى بيان الفرق بين موارد الاستصحاب و قاعده اليقين، فالمعتبر هو اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن لا اتصال زمان الشك باليقين.

و أمّا ما ذكره من حيث الصغرى فيرد عليه: أنّ زمان المشكوك فيه متصل بزمان المتيقن فى المقام، لأنّ لنا شكاً و يقينين، و المشكوك فيه متصل بكلا المتيقنين لا بأحدهما فقط، لأنّ اليقين بعدم جعل الحرمة و اليقين بالحرمة مجتمعان معاً فى زمان واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع فى زمان، و يقين بالحرمة حال رؤيه الدم، و شك فى الحرمة بعد الانقطاع، و من المعلوم أنّ اليقين بالحرمة حال رؤيه الدم لا يوجب نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع، و هذا هو مراد الفاضل النراقى بقوله: إنّ اليقين بعدم الحرمة لم ينتقض باليقين بالحرمة.

الثانى: أنّ استصحاب عدم الجعل معارض بمثله فى رتبته، فان استصحاب

ص: ٤٨

عدم جعل الحرمة في المثال المتقدم معارض باستصحاب عدم جعل الحلية، لوجود العلم الاجمالي يجعل أحدهما في الشريعة المقدسه فيبقى استصحاب بقاء المجعول و هي الحرمة بلا معارض.

و يمكن الجواب عنه بوجوه:

الوجه الأول: أنه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية، لأن الحلية و الرخصة كانت متيقنه متحققه في صدر الاسلام، و الأحكام الالزاميه قد شرعت على التدريج، فجميع الأشياء كان على الاباحه بمعنى الترخيص و الامضاء كما يدل عليه قوله (عليه السلام): «اسكتوا عما سكت الله» (١) و قوله (عليه السلام): «كل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٢) نعم، بعض الأحكام الذى شرع لحفظ النظام كحرمة قتل النفس، و حرمة أكل أموال الناس، و حرمة الزنا، و غيرها من الأحكام النظاميه غير مختص بشريعه دون شريعه، و قد ورد في بعض النصوص (٣) أن الخمر مما حرمت في جميع الشرائع. و الحاصل أن و طء الحائض مثلاً كان قبل نزول الآيه الشريفه «فَاغْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» ٤ مرخصاً فيه، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية.

الوجه الثانى: أنه لا معارضه بين استصحاب عدم جعل الحلية و استصحاب عدم جعل الحرمة، لامكان التعبد بكليهما بالتزام عدم الجعل أصلاً لا جعل

ص: ٤٩

---

١-١) بحار الأنوار ٢: ٢٦٠ / كتاب العلم ب ٣١ ح ١٤ (باختلاف يسير)

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٣٣

٣-٣) الوسائل ٢٥: ٢٩٦ / أبواب الأشربه المحرمة ب ٩ ح ١

الحرمة ولا- جعل الحليه، و ذلك لما مرّ غير مرّه و يأتي في أواخر الاستصحاب (١) إن شاء الله تعالى من أنّ قوام التعارض بين الأصليين بأحد أمرين على سبيل منع الخلو، و ربّما يجتمعان:

أحدهما: أن يكون التنافي بين مفاد الأصليين في نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفه القطعيه العمليه، كما إذا كان مدلول أحد الأصليين الاباحه و مدلول الآخر الحرمة، أو كان مدلول أحدهما الاباحه و مدلول الآخر عدمها، فلا يصح التعبد بالمتنافيين فيقع التعارض بينهما و يتساقطان، لعدم إمكان شمول دليل الحجيه لكليهما، و شموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح.

و ثانيهما: أن تلزم من العمل بهما المخالفه العمليه القطعيه و لو لم يكن التنافي بين المدلولين، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الاناءين، فجريان أصاله الطهاره في كل واحد منهما و إن لم يكن بنفسه منافياً لجريانها في الآخر، إلّا أنّه تلزم من جريانه في كليهما المخالفه العمليه القطعيه، و كذا في سائر مقامات العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي.

و كلا- الأمرين مفقود في المقام، لعدم المنافاه بين أصاله عدم جعل الحليه و أصاله عدم جعل الحرمة، لأنّ الحليه و الحرمة متضادان، فلا يلزم من التعبد بكلا الأصليين إلّا ارتفاع الضدّين، و لا محذور فيه. فنتعبد بكليهما و نلتزم بعدم جعل أصلاً، و لا تلزم مخالفه عمليه قطعيه أيضاً، غايه الأمر لزوم المخالفه الالزاميه للعلم الاجمالي بجعل أحد الحكمين في الشريعه المقدّسه، و لا محذور فيه، فنلتزم بعدم جعل في مقام العمل، و في مقام الافتاء نرجع إلى غيرهما

ص: ٥٠



من الأصول كأصالة البراءة مثلاً في المقام، فنفتى بعدم حرمة الوطاء لأصالة البراءة.

و نظير ذلك ما تقدّم (1) في دوران الأمر بين المحذورين، فإن في الحكم بالتخيير هناك مخالفه التزاميه لما هو معلوم بالوجدان من الحرمة أو الوجوب، و لا محذور فيه بعد كون الحكم بالتخيير بالتعبد الشرعى، و لا تلزم المخالفه العمليه القطعيه، لأنه لا يخلو إمّا من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب أو الترك المطابق لاحتمال الحرمة، و لو لا ذلك لما جاز الافتاء من المجتهد بما في رسالته العمليه المشتمله على المسائل الكثيره، للعلم الاجمالي بمخالفه بعض ما في رساله للحكم الواقعي، فلا بدّ له من التوقف عن الافتاء. نعم، من ليس له هذا العلم الاجمالي - و يحتمل مطابقه الواقع لجميع ما في رسالته على كثره ما فيها من المسائل - جاز له الافتاء، و لكنّه مجرد فرض، و لعلّه لم يوجد مجتهد كان شأنه ذلك.

فالسّر في جواز الافتاء هو ما ذكرنا من أنّه لا مانع من الافتاء بعد كونه على الموازين الشرعيه و برخصه من الشارع، و لا محذور في المخالفه الالتزاميه، و المخالفه العمليه القطعيه غير ثابتة، لاحتمال كون ما صدر منه مخالفاً للواقع هو الافتاء بحرمة المباح الواقعي، و لا تلزم منه مخالفه عمليه، فإنّ المخالفه العمليه إنّما تتحقق فيما علم الافتاء باباحه الحرام الواقعي، و ليس له هذا العلم، غاية ما في الباب علمه بكون بعض ما في رساله مخالفاً للواقع إمّا الافتاء بحرمة المباح الواقعي أو باباحه الحرام الواقعي.

الوجه الثالث: أنّه لو تنزلنا عن جميع ذلك فنقول: إنّ يقع التعارض بين

ص: ٥١

هذه الاستصحابات الثلاثة فى مرتبه واحده، لا أنه يقع التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة و استصحاب عدم جعل الحليه فى مرتبه متقدمه على استصحاب بقاء المجمعول، و بعد تساقط الاستصحابين فى مقام الجعل تصل النوبه إلى استصحاب بقاء المجمعول و يتم المطلوب، و ذلك لأنّ جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه لا- يكون متوقفاً على تحقق الموضوع فى الخارج، بحيث يكون استصحاب بقاء الحرمة متوقفاً على وجود زوجه انقطع دمها و لم تغتسل، بل يجرى الاستصحاب على فرض وجود الموضوع، فإنّ جميع فتاوى المجتهد مبنيه على فرض وجود الموضوع، فلا يتوقف الاستصحاب المذكور إلّا على فعليه اليقين و الشك على فرض وجود الموضوع، و كل مجتهد التفت إلى الحكم المذكور - أى حرمة وطء الحائض بعد انقطاع دمها - يحصل له اليقين بحرمة الوطء حين رؤيه الدم، و اليقين بعدم جعل الحرمة قبل نزول الآيه الشريفه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ» ١ و اليقين بعدم جعل الاباحه فى الصدر الأوّل من الاسلام، و يحصل له الشك فى حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، و كل واحد من هذه الأمور فعليّ عند الافتاء على فرض وجود الموضوع، فيقع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة فى مرتبه واحده و تسقط جميعها.

و ربّما يقال فى المقام: إنّ أصله عدم جعل الحرمة حاكمه على استصحاب بقاء المجمعول، لكون الأوّل أصلاً سببياً بالنسبه إلى الثانى، فإنّ الشك فى بقاء الحرمة مسبب عن الشك فى سعه جعل الحرمة و ضيقها، فأصله عدم جعل الحرمة موجب لرفع الشك فى بقاء المجمعول، فلا يبقى للاستصحاب الثانى موضوع.

و هذا الكلام و إن كان موافقاً للمختار فى النتيجة، إلّا أنه غير صحيح فى

نفسه، لما مرّ غير مرّه و يأتي (١) إن شاء الله تعالى من أنّ الملاك في الحكومه ليس مجرد كون أحد الأصليين سبباً و الآخر مسبباً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصليين أثراً مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، كما في المثال المعروف و هو ما إذا غُسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسه، فالشك في نجاسه الثوب مسبب عن الشك في طهاره الماء، و جريان أصاله الطهاره في الماء موجب لرفع الشك في طهاره الثوب، لأن من الآثار المجعوله لطهاره الماء هو طهاره الثوب المغسول به، فاصاله الطهاره في الماء تكون حاكمه على استصحاب النجاسه في الثوب، بخلاف المقام، فإنّه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعيه لأصاله عدم جعل الحرمة، بل من الآثار التكوينيّه له، لأن عدم الحرمة خارجاً ملازم تكويناً مع عدم جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقه، و لا مغايره بينهما إلّا نظير المغايره بين ماهيه و الوجود، فلا معنى لحكومته أصاله عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (٢) (قدس سره) : و هو أنّ استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه، لعدم ترتب الأثر العملي عليه، لأنّ الجعل عباره عن إنشاء الحكم في مقام التشريع، و الأحكام الانشائيّه لا تترتب عليها الآثار الشرعيه، بل و لا الآثار العقليه من وجوب الاطاعه و حرمة المعصيه مع العلم بها فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب، فإنّه إذا علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الزكاه على مالك النصاب، لا يترتب على هذا الجعل أثر ما لم تتحقق ملكيه في الخارج. و عليه فلا يترتب الأثر العملي على استصحاب عدم الجعل،

ص: ٥٣

١- ١) يأتي في ص ١٢٩، ١٦٩، ٣٠٣

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ١١٣، فوائد الأصول ٤: ٤٤٧

و الجواب عنه: يظهر بما ذكرناه فى الواجب المشروط (١) و التزم هو (٢) (قدس سره) به أيضاً من أنّ الأحكام الشرعيه اعتباريه لا وجود لها إلّا فى عالم الاعتبار القائم بالمعتبر و هو المولى، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراض الخارجيه، بل وجودها بعين اعتبارها من المعتبر، و الاعتبار إنّما هو بمنزله التصور، فكما أنّ التصور تارةً يتعلق بمتصور حالى و أخرى بمتصور استقبالى، فكذا الاعتبار تارةً يتعلق بأمر حالى و أخرى يتعلق بأمر استقبالى بحيث يكون الاعتبار و الابرار فى الحال و المعتبر فى الاستقبال كالواجبات المشروطه قبل تحقق الشرط، فإنّ الاعتبار فيها حالى و المعتبر و هو الوجوب استقبالى، لعدم تحققه إلّا بعد تحقق الشرط، و نظيره فى الوضع الوصيه فان اعتبار الملكيه فى موردها حالى، إلّا أنّ المعتبر أمر استقبالى و هى الملكيه بعد الوفاء.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ الواجب المشروط ما لا يكون فيه قبل تحقق الشرط إلّا مجرد الاعتبار، و جميع الأحكام الشرعيه بالنسبه إلى موضوعاتها من قبيل الواجب المشروط، فقبل تحققها لا يكون بعث و لا زجر و لا طاعه و لا معصيه، فتحقق الأحكام الشرعيه الذى نعتبر عنه بالفعل يوقف على أمرين: الجعل و تحقق الموضوع، فاذا انتفى أحدهما انتفى الحكم، مثلاً وجوب الصلاه بعد زوال الشمس يتوقف على جعل الوجوب من المولى و تحقق الزوال فى الخارج، فاذا زالت الشمس و لم يحكم المولى بشىء يكون الحكم منتفياً بانتفاء الجعل، فما لم يتحقق الموضوع و إن كان لا يترتب أثر على استصحاب عدم الجعل إلّا أنّه

إذا تحقق الزوال يترتب الأثر على استصحاب عدمه لا محاله. وعليه فإذا وجد الموضوع في الخارج و شككنا في بقاء حكمه من جهة الشك في سعه المجعول و ضيقه، أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقن لو لا معارضته باستصحاب بقاء المجعول. و إن شئت قلت: كما أنّ استصحاب بقاء الجعل يجرى لاثبات فعلية التكليف عند وجود موضوعه، كذلك استصحاب عدم الجعل يكفى في إثبات عدم فعليته. هذا تمام الكلام في دفع الاشكالات الواردة في المقام.

ثمّ إنّه لا- يخفى أنّ ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه مختص بالأحكام الالزاميه من الوجوب و الحرمة، و أمّا غير الالزامى فلا- مانع من جريان الاستصحاب فيه، و لا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحه، لما ذكرنا سابقاً (١) من أنّ الإباحه لا- تحتاج إلى الجعل، فإنّ الأشياء كلّها على الاباحه ما لم يجعل الوجوب و الحرمة، لقوله (عليه السلام): «اشْكُتُوا عَمَّا سَكَتَ اللَّهُ عَنْهُ» (٢) و قوله (عليه السلام): «كُلُّ مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ» (٣) و قوله (عليه السلام): «إنّما هلك الناس لكثرة سؤالهم» (٤) فالمستفاد من هذه الروايات أنّ الأشياء على الاباحه ما لم يرد أمر أو نهى من قبل الشارع، فإنّ الشريعة شرعت للبعث إلى شيء و النهى عن الآخر لا لبيان المباحات، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الاباحه، لكون الاباحه متيقنه فالشك في بقائها، فيجرى استصحاب بقاء الاباحه بلا معارض، بل يكون

ص: ٥٥

١- ١) في ص ٤٩

٢- ٢)، (٣) ذكرنا مصدر الروايتين في ص ٤٩

٣- ٣)

٤- ٤) بحار الأنوار ٢٢: ٣١

استصحاب عدم جعل الحرمة موافقاً له.

و ظهر بما ذكرنا أنه لا- مانع من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه الوضعيه كالطهاره من الخبث و الحدث، كما إذا شككنا فى انفعال الماء العالى بملاقاه النجاسه السافله، فنجرى استصحاب الطهاره و لا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ الطهاره نظير الاباحه لا تحتاج إلى الجعل، بل الأشياء كلّها على الطهاره ما لم تعتبر النجاسه فيها من قبل الشارع، بل الطهاره بحقيقتها العرفيه كون الشئ باقياً بطبيعته الأوليه، و النجاسه و القذاره شئ زائد، بل استصحاب عدم جعل النجاسه معاضد لاستصحاب بقاء الطهاره. و كذا لا مانع من جريان استصحاب الطهاره من الحدث، كما إذا شككنا فى بقائها بعد خروج المذى، و لا- يعارضه استصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ النقض هو المحتاج إلى الجعل. و أما الطهاره المجهوله فهى الوضوء - أى الغسلتان و المسحتان - و قد أتينا بها، فهى باقيه بحالها ما لم يصدر ممّا جعله الشارع ناقضاً لها، بل استصحاب عدم جعل المذى ناقضاً موافق لاستصحاب بقاء الطهاره.

و بعباره أخرى: إنّما الشك فى أنّ الصلاه مشروطه بخصوص الطهاره الثانيه - أى الحاصله بعد خروج المذى - أو مشروطه بالأعم منها و من الطهاره الأولى - أى الحاصله قبل خروج المذى - و الأصل عدم اشتراطها بخصوص الطهاره الثانيه. نعم، إذا شككنا فى بقاء النجاسه المتيقنه كمسأله تتميم الماء القليل النجس كراً، لا مجال لجريان استصحاب بقاء النجاسه للمعارضه باستصحاب عدم جعل النجاسه بعد التتميم.

فتحصّل: أنّ المختار فى جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه هو التفصيل على ما ذكرنا، لا- الانكار المطلق كما عليه الأخباريون و الفاضل النراقى، و لا الاثبات المطلق كما عليه جماعه من العلماء.

ثم إنه بقي هنا شيء طفيف نتعرض له تبعاً للمحقق النائيني (١) وهو أنه ذكر بعضهم إشكالاً على الاستدلال بالصحيحه المذكوره و غيرها من الصحاح، و هو أن المراد من اليقين في قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» هو الجنس المراد منه العموم، و بعد دخول «لا» عليه يكون المراد سلب العموم لا عموم السلب، فيكون المعنى لا تنقض جميع أفراد اليقين بالشك، فتكون دالّه على حجيه الاستصحاب على نحو الايجاب الجزئي لا مطلقاً.

و هذا الاشكال بمكان من السقوط، فإنه يرد عليه أولاً: أن ما ذكر إنما يصح فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم، فبعد دخول النفي عليه يكون سلباً للعموم، بخلاف المقام، فإنّ اليقين بنفسه لا يدل على العموم، لأنّ المراد منه الجنس، و العموم يستفاد من النفي، فيكون بمنزله قولنا: لا رجل في الدار في إفادته عموم السلب لا سلب العموم.

و ثانياً: أنه لا نسلم سلب العموم حتى فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم، لما ذكرنا في بحث العام و الخاص (٢) من أنّ الظاهر من العمومات هو العموم الاستغراقي لا المجموعي، إلّا إذا قامت قرينه على إرادته، فمثل قولنا: لا تهن العلماء ظاهر في عموم السلب لا سلب العموم و إن كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم.

و ثالثاً: أننا لو سلّمنا ظهوره في سلب العموم فأنما هو فيما لم تكن قرينه على الخلاف، و القرينه في المقام موجوده، و هي أنّ الإمام (عليه السلام) بعد ما حكم بعدم وجوب الوضوء على من شك في النوم، علله بقوله (عليه السلام): «فأنه

ص: ٥٧

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٣٥، فوائد الأصول ٤: ٣٣٨

٢- ٢) الهدايه في الأصول ٢: ٣٠٠، لكن ذكر ما ينافيه في الدراسات ٢: ٢٣٤ و ٢٣٥

على يقين من وضوئه و لا- ينقض اليقين بالشك أبداً» فلو كان المراد سلب العموم لم ينطبق على المورد و كان لزراره أن يقول إنه لا ينقض جميع أفراد يقينه بالشك بل بعضها، و ليكن هذا اليقين من هذا البعض.

و من جمله ما استدلل به للاستصحاب صحيحه ثانيه لزراره «قال قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئاً و صليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال (عليه السلام): تعيد الصلاة و تغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه قد أصابه فطلبتة و لم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال (عليه السلام): تغسله و تعيد، قلت: فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه؟ قال (عليه السلام): تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال (عليه السلام): لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فأنى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال (عليه السلام): تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال (عليه السلام): لا، و لكثك إنما تريد أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك، قلت: إن رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟ قال (عليه السلام): تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، و إن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» (1).

ص: ٥٨



و يقع الكلام أوّلاً- في فقه الحديث ثمّ في وجه الاستدلال به للاستصحاب فنقول: أمّا فقه الحديث، فهو أنّ زواره سأل الإمام (عليه السلام) أسئلة عديدة عن أحكام متعدده.

السؤال الأوّل: عن حكم الاتيان بالصلاه مع النجاسه نسياناً مع العلم بالنجاسه أوّلاً، فأجاب (عليه السلام) بوجوب إعادته الصلاه و وجوب الغسل. و هذا الحكم قد ورد في روايات أخر (1) أيضاً، و علل في بعضها بأنّ الناسى تهاون في التطهير دون الجاهل. و كيف كان لا إشكال في الحكم المذكور.

السؤال الثاني: عن العلم الاجمالي بنجاسه الثوب و الصلاه معها، فأجاب (عليه السلام) بوجوب الاعاده و عدم الفرق بين العلم الاجمالي بالنجاسه و العلم التفصيلي بها.

السؤال الثالث: عن الظن بالنجاسه و الصلاه معها، فأجاب (عليه السلام) بوجوب الغسل و عدم وجوب الاعاده، لكونه على يقين من الطهاره فشك و ليس ينبغي نقض اليقين بالشك، و هذا مبني على أن يكون المراد من الشك عدم اليقين الشامل للظن المفروض في السؤال، كما سنذكره في أواخر الاستصحاب (2) إن شاء الله تعالى، و إلّا لم ينطبق على المورد.

السؤال الرابع: عن كيفية التطهير مع العلم الاجمالي بالنجاسه، فأجاب (عليه السلام) بوجوب تطهير الناحيه التي علم إجمالاً بنجاستها حتى يحصل له اليقين بالطهاره.

السؤال الخامس: عن وجوب الفحص و عدمه مع الشك في الاصابه،

ص: ٥٩

---

١-١) كما في الوسائل ٣: ٤٨٠ / أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٥

٢-٢) في التنبيه الرابع عشر، ص ٢٦٨

فأجاب (عليه السلام) بعدم وجوبه بل بعدم وجوب النظر كما هو المذكور في السؤال فضلاً عن الفحص، فإنه يحتاج إلى مئونه زائده عن مجرد النظر، و ملخص الجواب أنه ليس عليك تكليف بالفحص و النظر إلا أن تريد إذهاب الشك و لو من جهة عدم الوقوع في الحرج و المشقه إذا ظهر كونه نجساً و ملاقاته أشياء أخر، فلك النظر و لكنّه لا يجب عليك.

السؤال السادس: عن رؤيه النجاسه و هو فى الصلاه، فأجاب (عليه السلام) بأنّ هذه الرؤيه إن كانت بعد العلم الاجمالى بالنجاسه و الشك فى موضعها قبل الصلاه، و جبت الاعاده، و إن كانت الرؤيه غير مسبوقة بالعلم فرأى النجاسه و هو فى الصلاه و لم يدر أ كانت النجاسه قبل الصلاه أم حدثت فى الأثناء، فلا تجب عليه الاعاده، بل يغسلها و يبنى على الصلاه إذا لم يلزم ما يوجب البطالان، كالاستدبار مثلاً. و علل الحكم بعدم وجوب الاعاده باحتمال حدوث النجاسه فى الأثناء، فلا- ينبغى نقض اليقين بالشك، و هذا الحكم - أى حكم رؤيه النجاسه فى أثناء الصلاه - له صورتان:

الصوره الأولى: رؤيه النجاسه فى الأثناء مع العلم بكونها قبل الصلاه.

و الصوره الثانيه: هى الصوره الأولى مع الشك فى كونها قبل الصلاه و احتمال عروضها فى الأثناء.

أمّا الصوره الثانيه فهى التى ذكرت فى الروايه و حكم الإمام (عليه السلام) بعدم وجوب الاعاده فيها.

و أمّا الصوره الأولى، فهى غير مذكوره فى صريح الروايه، لأنّ المذكور فيها حكم العلم بالنجاسه قبل الصلاه مع الشك فى موضعها، و حكم رؤيه النجاسه فى الأثناء مع الشك فى كونها قبل الصلاه. و أمّا رؤيه النجاسه فى الأثناء مع العلم بكونها قبل الصلاه، فغير مذكوره فيها من حيث المنطوق، و لذا اختلفت

كلماتهم فى حكمها، و ذكر الشيخ (١) (قدس سره) أنّ الحكم بعدم وجوب الاعاده - فيما لو علم بالنجاسه بعد إتمام الصلاه - يدل على عدم وجوب الاعاده فيما لو رآها فى الأثناء بطريق أولى، لأنه لو لم تجب الاعاده مع وقوع جميع أجزاء الصلاه مع النجاسه، فعدم وجوب الاعاده مع وقوع بعضها مع النجاسه أولى.

و التحقيق عدم صحه الاعتماد على الأولويه المذكوره، لأنّ وجوب الاعاده حكم تعبدى لا يعلم ملاكه حتى يتمسك بالأولويه، فلعله كانت خصوصيه تقتضى عدم وجوب الاعاده فيما لو وقع جميع أجزاء الصلاه مع النجاسه و علم بها بعد الصلاه، و كانت تلك الخصوصيه مفقوده فيما لو رآها فى الأثناء، بل التحقيق أنّ الصوره المذكوره و إن كانت غير مذكوره فى صريح الروايه، إلّا أنّها تدل على حكمها و هو وجوب الاعاده دلالةً قويّةً، لأنّ الإمام (عليه السلام) علل عدم وجوب الاعاده فى الصوره الثانيه و هى صوره رؤيه النجاسه فى الأثناء مع الشك فى كونها قبل الصلاه، باحتمال عروض النجاسه فى الأثناء، و قال (عليه السلام): «لعله شىء أوقع عليك» فيدل على وجوب الاعاده مع العلم بكونها قبل الصلاه، و كذا قوله (عليه السلام) بعد التعليل المذكور: «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» فإنّ ظاهره أنّ عدم وجوب الاعاده إنّما هو للشك فى كونها قبل الصلاه، فيدل على وجوب الاعاده مع العلم بكونها قبل الصلاه.

أمّا وجه الاستدلال، فهو أنّ قوله (عليه السلام): «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» يدل على حجيه الاستصحاب، بل أوضح دلالةً من

ص: ٦١

الصحيحه الأولى لاشتماله على كلمه لا ينبغي، و التصريح بالتعليل فى قوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك» و هو صريح فيما ذكرناه (١) من أن التعليل بأمر ارتكازى، و هذا بخلاف الصحيحه الأولى، فإنه لم يصرح فيها بالتعليل، غاية أن التعليل كان أظهر المحتملات.

ثم إن قوله (عليه السلام): «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» مذكور فى موردين من الصحيحه: الأول بعد الجواب عن السؤال الثالث، و الثانى بعد الجواب عن السؤال الأخير.

أما المورد الثانى فلا إشكال فى دلالة على حجيه الاستصحاب.

و أما المورد الأول فقد استشكل فى دلالة على حجيه الاستصحاب بأن الإمام (عليه السلام) علل عدم وجوب الاعاده بعدم نقض اليقين بالشك، مع أن الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً لليقين باليقين، للعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه، فهذا التعليل لا ينطبق على المورد، و لذا حمل الروايه بعضهم على قاعده اليقين، و ذكر أن التمسك بها للاستصحاب غير ظاهر كما فى الكفايه (٢).

و هذا الكلام بمكان من العجب من قائله، لأن قاعده اليقين قوامها بأمرين: الأول اليقين السابق و الثانى الشك السارى بمعنى سريان الشك إلى ظرف المتيقن، كما إذا علمنا يوم الجمعة بعداله زيد يوم الخميس، ثم شككنا فى عدالته يوم الخميس لاحتمال كون علمنا السابق جهلاً مركباً، و كلا الأمرين مفقود فى المقام.

ص: ٦٢

١- ١) فى ص ٢١

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٩٣

أما الشك ففقده انه واضح، لأن المفروض هو العلم بوقوع الصلاه مع النجاسه، فليس هنا شك.

و أما اليقين فإن كان المراد منه اليقين بطهاره الثوب قبل عروض الظن بالنجاسه، فهو باق بحاله و لم يتبدل بالشك، فإن المكلف فى فرض السؤال يعلم بطهاره ثوبه قبل عروض هذا الظن. و إن كان المراد هو اليقين بعد الظن المذكور، بأن كان قد ظن بالنجاسه فنظر و لم يجدها فتيقن بالطهاره، فهذا اليقين غير مذكور فى الحديث الشريف، و مجرد النظر و عدم الوجدان لا يدل على أنه تيقن بالطهاره، فالصحيحه أجنبه عن قاعده اليقين و ظاهره فى الاستصحاب، غايه الأمر أنه إن أمكننا التطبيق على المورد فهو، و إلا فلا نفهم كيفيه التطبيق على المورد، و هو غير قادح فى الاستدلال بها.

و قيل فى وجه التطبيق كما فى الكفايه: أن شرط الصلاه هو إحراز الطهاره لا- الطهاره الواقعيه، و مقتضى إحراز الطهاره بالاستصحاب عدم وجوب الاعاده و لو انكشف بعد الصلاه وقوعها مع النجاسه (1).

و تحقيق المقام يقتضى التكلم فى ترتب الثمره على النزاع المعروف بينهم من أن الطهاره شرط فى الصلاه، أو أن النجاسه مانعه عنها، فقال بعضهم بالأول و بعضهم بالثانى، و بعضهم جمع بينهما فقال بشرطيه الطهاره و مانعيه النجاسه. أما القول الأخير فلا يمكن الالتزام به، لما تقدم فى بحث اجتماع الأمر و النهى (2) من أنه يستحيل جعل الشىء شرطاً و ضده مانعاً و لا سيما فى ضدّين لا ثالث لهما، فلا يمكن جعل الطمأنينه شرطاً و الحرکه مانعاً، و القيام شرطاً و القعود

ص: ٦٣

١- ١) كفايه الأصول: ٣٩٣ و ٣٩٤

٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٩ - ١٣

مانعاً و هكذا، فيدور الأمر بين القولين الآخرين.

فنقول: لا إشكال في أنّ الغافل خارج عن محل الكلام على كلا التقديرين، لعدم الاشكال في صحة صلاه الغافل عن نجاسه الثوب مثلاً على كلا القولين، و لم نجد من استشكل في صحة صلاه الغافل من القائلين بشرطيه الطهاره، و لا من القائلين بمانعيه النجاسه. و لا- إشكال أيضاً في أنّ النجاسه الواقعيه مع عدم إحرازها ليست مانعه عن الصلاه، فمن صلّى مع القطع الوجداني بطهاره ثوبه أو مع الطهاره الظاهريه لأجل التبعّد الشرعي بالأماره كاخبار ذى اليد و البينه أو الأصول العمليه كأصاله الطهاره و الاستصحاب فانكشف بعد الصلاه وقوعها مع النجاسه، لا إشكال في عدم وجوب الاعاده، للنصوص الوارده في المقام، و من جملتها هذه الصحيحه، و لم أجد من التزم بالاعاده في هذه الصور لا من القائلين بالشرطيه و لا من القائلين بالمانعيه.

فتلخص مما ذكرنا: أنّ المانع على القول بالمانعيه هو النجاسه المحرزه لا- النجاسه الواقعيه، و إلّا تلزم الاعاده في الصور المذكوره، و لم يلتزم بها القائلون بالمانعيه. و على القول بالشرطيه ليس الشرط هي الطهاره الواقعيه - و إلّا تلزم الاعاده في الصور المذكوره - و لا إحراز الطهاره، فإنّه من تيقن بنجاسه ثوبه و صلّى معه للاضطرار لبرد و نحوه ثم انكشفت بعد الصلاه طهاره ثوبه فلا- إشكال في عدم وجوب الاعاده عليه و لو انكشف عدم تضرره بالبرد لو لم يلبس الثوب المذكور، مع أنّه لم يحرز الطهاره حين الاتيان بالصلاه، و كذا لو لم يكن عنده إلّا ثوب واحد متنجس فإنّه محل الخلاف بينهم، فالمشهور أنّه يجب عليه الاتيان بالصلاه عرياناً. و قالت جماعه منهم صاحب العروه (1) بوجوب

ص: ٦٤

الصلاه مع الثوب المتنجس، فعلى قول الجماعه لو صلّى مع الثوب ثم انكشفت طهارته، لا إشكال فى صحه صلاته حتى مع انكشاف عدم انحصار الثوب فيه، مع أنّه لم يحرز الطهاره حين الاتيان بالصلاه، بل الشرط هو الجامع الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه المحرزه بالقطع الوجدانى أو بالأمارات و الأصول، فعلى القول بالشرطيه الشرط هي الطهاره بالمعنى الأعم، لا خصوص الطهاره الواقعيه و لا خصوص الطهاره المحرزه على ما ذكره صاحب الكفايه و أطال الكلام فى الاستشكال عليه و الجواب عنه، و على القول بالمانعيه المانع هو خصوص النجاسه المحرزه، فاذن لا ثمره بين القولين، لأنّ الغافل تصح صلاته مع النجاسه على القولين، و الملتفت إذا أحرز الطهاره بأحد الوجوه المتقدمه ثم انكشف وقوع الصلاه مع النجاسه، تصح صلاته أيضاً على القولين، و الملتفت غير المحرز للطهاره و لو بالأصل تبطل صلاته مع انكشاف وقوعها مع النجاسه على القولين.

و ربّما يتخيل ظهور الثمره فيما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الثوبين فصلّى صلاتين فى كل من الثوبين ثم انكشفت نجاسه كلا الثوبين، فأنّه على القول بشرطيه الطهاره يلزم بطلان كلتا الصلاتين، لوقوعهما مع النجاسه الواقعيه مع عدم إحراز الطهاره و لو بالأصل، لتساقط الأصل فى الطرفين للمعارضه، للعلم الاجمالى بنجاسه أحدهما. و كذا على القول بأنّ المانع هو النجاسه الواقعيه. و أمّا على القول بأنّ المانع هو إحراز النجاسه، فيحكم بصحه إحدى الصلاتين، لعدم إحراز نجاسه كلا الثوبين قبل الصلاه.

و التحقيق عدم تماميه الثمره المذكوره، لما ذكرنا فى بحث العلم الاجمالى (1) من

ص: ٦٥

١-١) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٤١٣

أنّ العلم الاجمالي مانع عن جريان الأصل في كل طرف بخصوصه لأجل المعارضه، ولا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين أو الأطراف لا بقيد الخصوصية إذا كان له أثر عملي كما في المقام.

فنقول: بعد العلم بنجاسه أحد الثوبين مع احتمال نجاسه الآخر إنّ أحد الثوبين نجس قطعاً، و أما الآخر فالأصل طهارته، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين في المثال.

و كذا لو علمنا ببطلان إحدى الظهرين بعد الفراغ منهما مع احتمال بطلان الأخرى، فالعلم الاجمالي ببطلان إحداهما مانع من جريان قاعده الفراغ في خصوص كل من الظهر و العصر، و لا مانع من جريانها في إحداهما لا بعينها، فنقول: إحداهما باطله قطعاً و أما الأخرى فقاعده الفراغ قاضيه بصحتها، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين، فيأتي بصلاهٍ واحدهٍ بلا تعيين أنّها الظهر أو العصر، و كذا في غيرهما ممّا توافقت الصلاتان من حيث الركعه، كما إذا أتى بقضاء صلاتين من الصبح مثلاً ثم علم إجمالاً ببطلان إحداهما مع احتمال بطلان الأخرى، فلا مانع من جريان قاعده الفراغ في إحداهما لا بعينها.

فاذن لا ثمره بين القول بشرطيه الطهاره و القول بمانعيه النجاسه، و إن كان الصحيح هو الأوّل، نظراً إلى الاعتبار الشرعي المستفاد من قوله (عليه السلام) في صحيحه زواره: «لا- صلاه إلّا بطهور و يجزيك عن الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنّه من رسول الله (صلّى الله عليه و آله) و أما البول فأنّه لا بدّ من غسله» (1) فإنّ المراد بالطهور ما يطهر به، كما أنّ الوقود ما يوقد به، فالمراد به

ص: ٦٦



الماء و التراب، كما ورد أنّ الماء أحد الطهورين (١)، فتدل الصحيحه على اشتراط الصلاه بالطهاره من الخبث أيضاً، لما فى ذيلها من التفصيل بين موضع البول و موضع الغائط.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذكر الشيخ (٢) (قدس سره) فى وجه تطبيق التعليل فى الصحيحه على المورد، أنّه مبنى على دلالة الأمر الظاهرى على الإجزاء، فعدم وجوب الاعاده للإجزاء المستفاد من الأمر الظاهرى و هو حرمه نقض اليقين بالشك المعبر عنها بالاستصحاب.

و أورد عليه فى الكفايه (٣) بأنّ التعليل فى الصحيحه إنّما هو بوجود الأمر الظاهرى لا بدلالته على الإجزاء، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ دلالته على الإجزاء كان مفروغاً عنه بين الإمام (عليه السلام) و الراوى، فعلى (عليه السلام) عدم وجوب الاعاده بوجود الأمر الظاهرى، بل التعليل مبنى على أنّ الشرط هو إحراز الطهاره و لو بالأصل، لا خصوص الطهاره الواقعيه.

و قال المحقق النائينى (٤) (قدس سره): يصح تطبيق التعليل على المورد بكل من الوجهين، أى الاجزاء، و كون الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

أقول: كل ذلك لا يخلو من الاشكال، لأنّ معنى دلالة الأمر الظاهرى على الإجزاء، هو كون الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و الاختلاف

ص: ٦٧

١-١) الوسائل ٣: ٣٨٨ / أبواب التيمم ب ٢٥ ح ٣ (باختلاف يسير)

٢-٢) [ ذكر (قدس سره) ذلك بعنوان التخيّل و ردّه، فرائد الأصول ٢: ٥٦٦ ]

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٩٥

٤-٤) أجود التقريرات ٤: ٤٠ - ٤٥، فرائد الأصول ٤: ٣٤١ - ٣٥١

بينهما في مجرد التعبير، وذلك لأنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مقتضى للإجزاء عن الأمر ما دام الشك موجوداً بلا إشكال، و أمّا بعد زوال الشك و كشف الخلاف فلا معنى للإجزاء عن الأمر الظاهري، لأنّ الأمر الظاهري حينئذٍ منتفٍ بانتفاء موضوعه و هو الشك، فليس هنا أمر ظاهري حتى نقول بالإجزاء عنه أو بعدمه، فان قلنا بالإجزاء عن الأمر الواقعي فمعناه كون الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، لأنّه لو كان الشرط هو الواقعي فقط، لا يعقل الإجزاء عنه بشيء آخر، فمن صلّى إلى جهه لقيام اليّنه على أنّها هي القبلة، ثمّ انكشف بعد الصلاه كون القبلة في جهه أُخرى، فمعنى إجزاء هذه الصلاه - التي أتى بها إلى غير جهه القبلة عن الصلاه إلى جهه القبلة - كون الشرط هو الأعم من القبلة الواقعيه و الظاهريه الثابته باليّنه، لأنّه لا معنى للقول بأنّ الشرط هو القبلة الواقعيه و تجزى عنها جهه أُخرى.

فظهر أنّ إشكال صاحب الكفايه على الشيخ (قدس سره) و العدول عن الجواب بالإجزاء إلى الجواب بكون الشرط هو الأعم، ليس على ما ينبغي، و كذا ظهر عدم صحه ما ذكره المحقق النائيني من أنّ التعليل يصح على كلا الوجهين، فإنّه ليس هنا إلّا وجه واحد ذو تعبيرين.

و ملخص الجواب عن الاشكال المذكور: أنّ التعليل المذكور ناظر إلى وجود الأمر الظاهري حال الصلاه لا ما بعد الصلاه، بعد كون الإجزاء مفروغاً عنه عند الراوى، فالتعليل ناظر إلى الصغرى بعد كون الكبرى مسلّمه من الخارج.

فحاصل التعليل - بعد سؤال الراوى عن علّه عدم وجوب الاعاده في هذه الصوره مع وجوب الاعاده في الصورتين السابقتين - أنّ المصلّى في هذه الصوره محرز للطهاره الظاهريه حال الصلاه، لكونه متيقناً بها فشك، و لا يجوز

نقض اليقين بالشك، بخلاف الصورتين السابقتين للعلم التفصيلي بالنجاسة في إحداهما و الاجمالي في الأخرى، فتنجز عليه التكليف، و لم يستند إلى أمر ظاهري، فتجب عليه الاعاده، و دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء في باب الطهاره مما لا إشكال فيه و لا- خلاف، فمراد الشيخ (قدس سره) من دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء هي الدلاله في باب الطهاره لا مطلقاً و لا يرد عليه شىء.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا في المقام: صحه الاستدلال بهذه الصحيحه أيضاً على حجيه الاستصحاب، و يجرى فيها جميع ما ذكرنا في الصحيحه الأولى من عدم الفرق بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع، و بيان الفرق بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه و غيره مما تقدّم الكلام فيه.

و من جمله ما استدللّ به على حجيه الاستصحاب: صحيحه ثالثه لزراره «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، و لا شىء عليه و لا ينقض اليقين بالشك، و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين، فيبنى عليه، و لا يعتد بالشك في حال من الحالات» (1).

و الاستدلال بها مبنى على كون المراد باليقين في قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، فيكون المراد أنّه كان متيقناً بعدم الاتيان بها فشك، و لا ينقض اليقين بالشك، بل يبنى على عدم الاتيان فيقوم و يضيف إليها ركعه أخرى.

ص: ٦٩

و قد استشكل فى الاستدلال بهذه الصحيحه باشكالين:

أحدهما: أنها مختصه بالشك فى عدد الركعات، بل بخصوص الشك بين الثلاث و الأربع، لأنّ الضمائر فى قوله (عليه السلام): «قام فأضاف» و قوله (عليه السلام): «لا ينقض اليقين بالشك» و غيرها مما هو مذكور إلى آخر الصحيحه، راجعه إلى المصلى الذى لا يدرى فى ثلاث هو أو أربع، و لا وجه للتعدى عن المورد إلى غيره، إذ ليس فيها إطلاق أو عموم يتمسك به كعموم التعليل فى الصحيحتين السابقتين.

و ربّما يجاب عنه: بأن ذكر هذا اللفظ - أى لا ينقض اليقين بالشك - فى روايات أخر وارده فى غير الشك بين الثلاث و الأربع يشهد بعدم اختصاص هذه الصحيحه بالشك بين الثلاث و الأربع.

وفيه: أنه إن تمت دلالة الروايات الأخر على حجيه الاستصحاب، فهى المعتمد عليها دون هذه الصحيحه، و إلّا فكيف تكون قرينه على عدم اختصاص هذه الصحيحه بالشك بين الثلاث و الأربع مع ظهورها فى الاختصاص.

و يمكن القول بعدم اختصاص الصحيحه بالمورد، لما فى ذيلها من قوله (عليه السلام): «و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات» فأنه قرينه على أنّ المراد أنّ الشك مما لا يجوز نقض اليقين به فى حال من الحالات، بلا اختصاص بشيء دون شيء.

ثانيهما: ما ذكره الشيخ [\(١\)](#) (قدس سره) و هو أنه إن كان المراد من قوله (عليه السلام): «قام فأضاف إليها أخرى» هى الركعه المنفصله كما عليه مذهب

ص: ٧٠

الإماميه، فليس المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، بل المراد منه اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر، ثم الاتيان بركعه أخرى منفصله، فإنه حينئذ يتيقن ببراءه ذمته، إذ على تقدير الاتيان بالثلاث تكون هذه الركعه متممه لها، و لا تقدح زياده التكبير و التشهد و التسليم، و على تقدير الاتيان بالأربع تكون هذه الركعه نافله، بخلاف ما إذا بنى على الأقل و أضاف ركعه متصله، فإنه يحتمل حينئذ الاتيان بخمس ركعات، أو بنى على الأكثر و لم يأت بركعه منفصله، لاحتمال النقصان فلا يقين له بالبراءه، فقد علمه الإمام (عليه السلام) طريق الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه كما صرح بهذا المعنى فى روايه أخرى بقوله (عليه السلام): «أ لا أعلمك شيئاً إذا صنعتك ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء (١) . . .» و قد أطلق اليقين على هذا المعنى - أى الاحتياط و اليقين بالبراءه - فى روايات أخر كما فى قوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على اليقين» (٢) و تكون الصحيحه على هذا المعنى دالّة على وجوب الاحتياط و أجنيبه عن الاستصحاب.

و إن كان المراد هى الركعه المتصله فلا- بدّ من حمل الجمله على التقيه، لكون مفادها مخالفاً للمذهب و موافقاً للعامه، و عليه فالمراد باليقين و إن كان هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، إلّا أنه لا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب لورودها مورد التقيه.

و الالتزام بأن أصل القاعده - و هى عدم جواز نقض اليقين بالشك - قاعده واقعيه، و إنّما التقيه فى تطبيقها على المورد - أى الشك بين الثلاث و الأربع فى

ص: ٧١

١- (١) الوسائل ٨: ٢١٣ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٣

٢- (٢) الوسائل ٨: ٢١٢ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٢

عدد الركعات - مخالف للأصل من جهة أخرى، فإن الأصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقي، لا التطبيق تقيّه، فتلزم مخالفه الأصل من وجهين. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الأشكال على الاستدلال بالصحيحه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (١): بأنّ الصحيحه ساكنه عن كون الركعه الأخرى متصله أو منفصله، بل تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك، و البناء على الأقل، و الاتيان بركعه أخرى بلا قيد الاتصال أو الانفصال، و أخذنا قيد الانفصال من روايات أخر دالّه على وجوب البناء على الأ-كثر و الاتيان بالمشكوك فيها منفصله، فمقتضى الجمع بين الصحيحه و هذه الروايات هو تقييد الصحيحه بها و الحكم بوجوب الاتيان بركعه أخرى منفصله.

و ذكر بعض الأعظم (٢) أنّ الاستصحاب فى الشك فى عدد الركعات غير جارٍ فى نفسه، مع قطع النظر عن الأخبار الخاصه الداله على وجوب الاحتياط، و ذلك لوجوب التشهد و التسليم فى الركعه الرابعه، و فى الشك بين الثلاث و الأربع غايه ما يثبت بالاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، و بعد الاتيان بركعه أخرى لا يمكن اثبات كونها هى الركعه الرابعه ليقع التشهد و التسليم فيها، إلّا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به. و لعل هذا هو السر فى إلغاء الفقهاء الاستصحاب فى الشكوك الواقعه فى عدد الركعات على ما هو المعروف بينهم، انتهى.

هذه هى كلمات الأساطين فى المقام، و كلّها قابل للمناقشه.

أمّا الأخير و هو أنّ الاستصحاب فى الشك فى عدد الركعات قاصر فى نفسه

ص: ٧٢

١-١) كفايه الأصول: ٣٩٦

٢-٢) نهاية الأفكار ٤: ٦٠

مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة، ففيه:

أولاً: أنه ليس لنا دليل على وجوب وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعة حتى نحتاج إلى إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة، غاية ما دلّ الدليل عليه هو الترتيب بين أفعال الصلاة بأن يقع الحمد بعد التكبير، و السوره بعد الحمد، و الركوع بعد السوره، و السجده بعد الركوع، و التشهد بعد السجده الثانيه من الركعة الرابعه مثلاً، و التسليم بعد التشهد، و محصل هذا الترتيب وجوب الاتيان بالتشهد و التسليم بعد الركعة الرابعه مثلاً، فاذا شك المكلف بين الثلاث و الأربع و بنى على الثلاث للاستصحاب و أتى بركعه أخرى، فهو متيقن بالاتيان بالركعة الرابعه فيجوز له الاتيان بالتشهد و التسليم، غاية الأمر أنه لا يدري أنه أتى بالأربع فقط أو مع الزيادة، و هو غير قادح في وقوع التشهد و التسليم بعد الركعة الرابعه و حصول الترتيب.

و ثانياً: - على فرض تسليم أنه يجب وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعه - أنه لا مانع من جريان الاستصحاب لو لا الأخبار الخاصه، فإنه بعد الاتيان بركعه أخرى - بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالرابعه - يتيقن بكونه في الركعة الرابعه، غاية الأمر أنه لا يدري أن الكون في الركعة الرابعه هو الآن أو قبل ثلاث دقائق مثلاً و خرج عنه فعلاً، فيجري استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة الرابعه، و يترتب عليه وجوب التشهد و التسليم، و لا يضر بالاستصحاب المذكور عدم العلم بخصوصيه الكون كما في القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

فتحصّل: أن المانع عن جريان الاستصحاب في الشك في عدد الركعات هي النصوص الخاصه الوارده في الشكوك الصحيحه، و لولاها لجرى الاستصحاب كما عليه العامه. و أمّا في غير الشكوك الصحيحه كالشك بين الأربع و الست

مثلاً- فالوجه في عدم جواز الرجوع إلى الاستصحاب هو صحيحه صفوان الداله على وجوب الاعاده لمطلق الشك في عدد الركعات، و هي قوله (عليه السلام): «إن كنت لا تدري كم صلّيت، و لم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاه» (1) و نقيدها بغير الشكوك الصحيحه لأجل النصوص الخاصه، و في غيرها نحكم بالبطلان لأجل هذه الصحيحه، و لو لا الصحيحه و النصوص الخاصه لم يكن مانع عن الرجوع إلى الاستصحاب كما عليه العامه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه من أنّ الصحيحه ساكنه عن قيد الاتصال و الانفصال فيقيد إطلاقها بروايات أخر داله على وجوب الاتيان بركعه منفصله، ففيه: أنّ مقتضى أدله الاستصحاب هو البناء على اليقين السابق و عدم الاعتناء بالشك الطارئ، و فرض وجوده بمنزله العدم، و لانزم ذلك وجوب الاتيان بركعه أخرى متصله، فليس التنافي - بين الصحيحه على تقدير دلالتها على الاستصحاب و بين الروايات الأخر - بالاطلاق و التقييد حتى يجمع بينهما بتقييد الصحيحه بها، بل بالتباين، لدلاله الصحيحه على وجوب الاتيان بركعه أخرى متصله، و الروايات الأخر على وجوب الاتيان بها منفصله، فالأخذ بالصحيحه يستلزم رفع اليد عن الروايات الأخر التي عليها اعتماد المذهب.

و أمّا ما ذكره الشيخ من الاشكال على الاستدلال بالصحيحه، ففيه: أنّه لا تلزم من الاستدلال بها مخالفه المذهب، و ذلك لما مرّ آنفاً من أنّ معنى دلاله الأمر الظاهري على الإجزاء هو توسعه الواقع، لعدم معقوليه التحفظ على الواقع مع إجزاء شيء آخر عنه، فمعنى إجزاء الصلاه الواقعه فيها زياده التشهد

ص: ٧٤



والتسليم عن الواقع هو توسعه الواقع، بمعنى أنّ الواجب على المتيقن هو الصلاة بلا زيادة التشهد والتسليم، وعلى الشاك بين الثلاث والأربع مثلاً، هو الصلاة الواقعه فيها زيادة التشهد والتسليم، لكن مع التقييد بعدم الاتيان بالركعه الرابعه فى الواقع، لأنّ المستفاد من الروايات أنّ وجوب الاتيان بالركعه المنفصله على الشاك بين الثلاث والأربع مختص بما إذا لم يأت بالرابعه فى الواقع، فمن شك بين الثلاث والأربع وبنى على الأربع وتشهد و سلم، ثم لم يأت بالركعه المنفصله نسياناً أو عمداً، ثم انكشف أنّه أتى بالركعه الرابعه، ليس عليه شيء، فيكون الموضوع لوجوب الركعه المنفصله المكلف المقيّد بأمرين: الأول: كونه شاكاً. الثاني: كونه غير آتٍ بالرابعه، فاذا شك المكلف بين الثلاث والأربع، فقد حصل أحد القيدتين بالوجدان وهو الشك، والقيد الآخر - وهو عدم الاتيان بالرابعه - يحرز بالاستصحاب، لكونه متيقناً بعدم الاتيان و شك فيه، فيحكم بوجوب الاتيان بالركعه المنفصله.

فتلخص مما ذكرنا: أنّ مقتضى الاستصحاب بملاحظه الأخبار الخاصه هو الاتيان بالركعه المنفصله لا الاتيان بالركعه المتصله حتى يكون العمل به مخالفاً للمذهب، بل فى نفس الصحيحه قرينه على أنّ المراد من قوله (عليه السلام): «قام و أضاف إليها ركعه أخرى» هى الركعه المنفصله، وهى قوله (عليه السلام) فى صدر الصحيحه لبيان حكم الشك بين الاثنتين والأربع: «يركع ركعتين بفاتحه الكتاب» (١)، فان تعيين الفاتحه يدل على كون المراد ركعتين منفصلتين، وإلما كان مخيراً بين الفاتحه والتسبيحات، بل لعل الأفضل الاتيان بالتسبيحات، فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «قام و أضاف إليها ركعه أخرى» أيضاً

ص: ٧٥

هي الركعة المنفصلة، لكون هذه الركعة في الشك بين الثلاث و الأربع من سنخ الركعتين السابقتين في الشك بين الاثنين و الأربع.

و في الصحيحه قرينه أخرى على كون المراد هي الركعة المنفصلة، و هي قوله (عليه السلام): «و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر» فان ظاهر عدم خلط الشك باليقين و بالعكس هو الاتيان بالركعة المشكوكه منفصله عن الركعات المتيقنه.

فتلخص مما ذكرنا: صحه الاستدلال بالصحيحه، غايه الأمر أن مقتضى الاستصحاب بملاحظه الأخبار الخاصه هو الاتيان بالركعة المشكوك فيها منفصله.

و ظهر بما ذكرنا صحه الاستدلال بموثقه [إسحاق بن] عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) «قال (عليه السلام): إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال (عليه السلام): نعم» (١) فان المراد منها البناء على المتيقن و الاتيان بالمشكوك فيها منفصله لأجل الأخبار الخاصه بالبيان المتقدم، و لا اختصاص لها بالشك في عدد الركعات، بل قاعده كلييه في باب الصلاه و غيرها مما شك فيه، فليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر، و الاتيان بالمشكوك فيها منفصله على ما ذكره الشيخ (٢) (قدس سره) فانّ الداعى إلى الحمل على هذا المعنى في الصحيحه كون الحمل على الأقل مخالفاً للمذهب. و بعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الموثقه بالشك في عدد ركعات الصلاه لا وجه للحمل على هذا المعنى، و في نفس الموثقه ظهور في أنّ المراد من اليقين

ص: ٧٦

١- (١) الوسائل ٨: ٢١٢ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٨ ح ٢

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٥٦٨

هو اليقين الموجود، لا بتحصيل اليقين فيما بعد، فإن قوله (عليه السلام): «فابن على اليقين» أمر بالبناء على اليقين الموجود، لا أمر بتحصيل اليقين، غايه الأمر أنه في الشك في عدد الركعات بعد البناء على اليقين يجب الاتيان بالمشكوك فيها منفصله للأخبار الخاصه، و لا تنافى بينها و بين الاستصحاب على ما ذكرنا من التوجيه.

و من جمله ما استدل به على حجيه الاستصحاب: روايه الخصال عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال (عليه السلام): «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين» (١) و فى نسخه أخرى «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك» (٢).

و استشكل فى دلالتها على حجيه الاستصحاب: بأن صريحها سبق زمان اليقين على زمان الشك، فهى دليل على قاعده اليقين لاعتبار تقدم اليقين على الشك فيها، بخلاف الاستصحاب فإنّ المعبر فيه كون المتيقن سابقاً على المشكوك فيه، أما اليقين و الشك فقد يكونان متقارنين فى الحدوث، بل قد يكون الشك سابقاً على اليقين على ما تقدّم (٣) فى ضابطه الفرق بين القاعده و الاستصحاب.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (٤) بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقن، و المتداول فى التعبير عن سبق المتيقن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين

ص: ٧٧

١- ١) الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦ - ٢٤٧ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٦

٢- ٢) هذا النص مروى فى الإرشاد ١: ٣٠٢، المستدرک ١: ٢٢٨ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٤

٣- ٣) فى ص ٨ - ٩

٤- ٤) كفايه الأصول: ٣٩٧

على الشك، لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد، فالمراد هو سبق المتيقن على المشكوك فيه.

و ذكر في هامش الرسائل جواب آخر و ربّما ينسب إلى المرحوم الميرزا الشيرازى الكبير (١) (قدس سره) و هو أنّ الزمان قيد فى قاعده اليقين و ظرف فى الاستصحاب، و حيث إنّ الأصل فى الزمان هو الظرفيه فكونه قيداً يحتاج إلى الاثبات، و لم يدل دليل على كون الزمان قيداً فى المقام، فالمتعين كونه ظرفاً، فتكون الروايه داله على حجيه الاستصحاب دون قاعده اليقين.

و فيه: ما تقدّم (٢) فى ضابطه الفرق بين الاستصحاب و قاعده اليقين، و ملخصه: أنّ الزمان ليس قيداً فى شىء منهما، بل ظرف فى كليهما، و الفرق بينهما أنّ متعلق الشك فى الاستصحاب هو البقاء و فى قاعده اليقين هو الحدوث، و تقدّم تفصيل الكلام فى الفرق بينهما فى أوائل بحث الاستصحاب.

و يمكن أن يجاب عن الاشكال المذكور: بأن ظاهر قوله (عليه السلام): «فليمض على يقينه» هو الاستصحاب لا قاعده اليقين، لكونه أمراً بالبناء على اليقين الموجود نظير ما مرّ فى قوله (عليه السلام): «فابن على اليقين» و ليس فى مورد القاعده يقين فعلى حتى يؤمر بالبناء عليه، بل كان يقين و قد زال بالشك السارى، بل لم يعلم أنّه كان يقيناً لاحتتمال كونه جهلاً مركباً، و يعتبر فى اليقين مطابقته للواقع بخلاف القطع، غايه الأمر أنّه كان تخيل اليقين و لا يصحّ التعبير

ص: ٧٨

١ - ١] هذا الجواب ذكر فى بعض طبعات الرسائل فى الحاشيه و احتمل المحقق النائنى (قدس سره) على ما فى أجود التقريرات أنّها من العلّامه الشيرازى (قدس سره)، و فى الطبعات الأخرى أدرج فى المتن كما فى الطبعه المعتمده، فرائد الأصول

٢: ٥٧٠]

٢ - ٢) فى ص ٨ - ٩

عن التردد النفساني الموجود فعلاً باليقين، لعدم صحه إطلاق الجوامد إلّا مع وجود المبدأ، وإطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ حقيقهً وإن كان محلاً للكلام، إلّا أنه ليس في الروايه لفظ المتيقن حتى يقال إنه شامل لمن كان متيقناً باعتبار المنقضى عنه المبدأ على أحد القولين في المشتق، هذا.

و لكنّ الذي يسهّل الأمر أنّ الروايه ضعيفه غير قابله للاستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى في سندها، و عدم توثيق أهل الرجال إياه، بل ضعفه العلامه (قدس سره) و روايه الثقات عنه لا تدل على التوثيق على ما هو مذكور في محله (١).

و من جمله ما استدل به للمقام: مكاتبه على بن محمّد القاساني قال: «كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب (عليه السلام) اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» (٢). و تقريب الاستدلال بها أنّ الإمام (عليه السلام) حكم بأنّ اليقين بشيء لا ينقض بالشك و لا يزاحم به، ثمّ فرّع على هذه الكبرى قوله (عليه السلام): «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» .

و ذكر الشيخ (٣) (قدس سره) أنّ هذه الروايه أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب.

و استشكل عليه في الكفايه (٤) بأنّ المراد من اليقين في هذه الروايه ليس هو

ص: ٧٩

١-١) معجم رجال الحديث ١٥: ٦٧ / ٩٥٨٩، و قد استنتج هناك وثاقته

٢-٢) الوسائل ١٠: ٢٥٥ و ٢٥٦ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٣

٣-٣) فرائد الأصول ٢: ٥٧٠

٤-٤) كفايه الأصول: ٣٩٧

اليقين السابق، بل المراد هو اليقين بدخول شهر رمضان و أنه لا- يجب الصوم إلّا مع اليقين، و لا- يدخل المشكوك فيه في المتيقن، كما ورد في عدّه من الروايات أنه لا يصام يوم الشك بعنوان أنه من رمضان، و أنّ الصوم فريضه لا بدّ فيها من اليقين، و لا يدخلها الشك.

و ذكر المحقق النائيني (1) (قدس سره) تأييداً لصاحب الكفايه أنّ قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك» ظاهر في عدم دخول اليوم المشكوك كونه من رمضان فيه، و حمله على الاستصحاب، بدعوى أنّ المراد منه أنّ اليقين لا ينقض بالشك، بعيد لغرابه هذا الاستعمال.

و التحقيق هو ما ذكره الشيخ (قدس سره) من ظهور الروايه في الاستصحاب، لأنّه لو كان المراد عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان، لما كان التفريع بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» صحيحاً، فإنّ صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب، لقوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» مع أنّه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصح تفريع قوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» الدال على وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان على قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك» بناءً على أنّ المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان.

فالصحيح أنّ المراد من قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك» أنّ اليقين لا ينقض بالشك فلا يجب الصوم في يوم الشك في آخر شعبان، و يجب الصوم في يوم الشك في آخر شهر رمضان، لليقين بعدم وجوب الصوم في الأوّل

ص: ٨٠

و اليقين بوجوبه في الثاني، و اليقين لا ينقض بالشك، فيصح التفريع بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «صم للرؤيه» و بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» .

و أمّا ما استشهد به صاحب الكفايه من الروايات الداله على عدم صحه الصوم في يوم الشك بعنوان أنّه من رمضان، فمدفوع بأنّ هذه الروايات و إن كانت صحيحه معمولاً بها في موردها (1)، إلّا أنّها لا تكون قرينهً على كون هذه الروايه أيضاً وارده لبيان هذا المعنى مع ظهورها في الاستصحاب.

و أمّا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من غرابه هذا الاستعمال، فيدفعه وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحه الثالثه المتقدمه (2) في قوله (عليه السلام): «و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر» و وقع هذا الاستعمال في كلمات العلماء أيضاً في قولهم: دليله مدخول أي منقوض، و اللغه أيضاً تساعده، فان دخول شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزاءه المتصله، فيكون موجباً لنقضه و قطع هيئته الاتصاليه.

و من جمله ما استدل به على حجيه الاستصحاب: روايات تدل على الحليه ما لم تعلم الحرمة و على الطهاره ما لم تعلم النجاسه، و هي طوائف ثلاث:

منها: ما يدل على حليه كل شيء ما لم تعلم الحرمة، كقوله (عليه السلام): «كل شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام» (3).

ص: ٨١

١-١) و لمزيد الاطلاع راجع شرح العروه ٢١ كتاب الصوم: ٦٥ / المسأله ١٦

٢-٢) في ص ٦٩

٣-٣) الوسائل ١٧: ٨٧ و ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ و ٤ (باختلاف يسير)

و منها: ما يدل على طهاره كل شيء ما لم تعلم النجاسه، كقوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» (١).

و منها: ما يدل على طهاره خصوص الماء ما لم تعلم نجاسته، كقوله (عليه السلام): «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» (٢)، و الاحتمالات المتصوره فى مثل هذه الأخبار سبعة:

الأول: أن يكون المراد منها الحكم بالطهاره الواقعيه للأشياء بعناوينها الأولى، بأن يكون العلم المأخوذ غايه طريقياً محضاً، و الغايه فى الحقيقه هو عروض النجاسه، فيكون المراد أن كل شيء بعنوانه الأولى طاهر حتى تعرضه النجاسه، و أخذ العلم غايه لكونه طريقياً إلى الواقع ليس بعزيز، كما فى قوله تعالى: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» ٣ فإن المراد منه بيان الحكم الواقعي و جواز الأكل و الشرب إلى طلوع الفجر، و ذكر التبين بناءً على كونه بمعنى الانكشاف إنما هو لمجرد الطريقيه، و إن أمكن حمل التبين على معنى آخر مذكور فى محله.

الثانى: أن يكون المراد منها هو الحكم بالطهاره الظاهريه للشىء المشكوك كما عليه المشهور، بأن يكون العلم قيماً للموضوع دون المحمول، فيكون المعنى أن كل شيء لم تعلم نجاسته طاهر.

ص: ٨٢

١- ١) الوسائل ٣: ٤٦٧ / أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤

٢- ٢) الوسائل ١: ١٣٤ / أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٥ و فيه «حتى يعلم أنه قذر»



الثالث: أن يكون المراد بها قاعده الاستصحاب، بأن يكون المعنى أنّ كل شيء طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه، أى كل شيء ثبتت طهارته الواقعيه أو الظاهريه فطهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه.

الرابع: أن يكون المراد بها الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، بأن يكون المعنى أنّ كل شيء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهاره الواقعيه فى الأول، و بالطهاره الظاهريه فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسه.

الخامس: أن يكون المراد منها الطهاره الظاهريه و الاستصحاب، كما عليه صاحب الفصول (١)، بأن يكون المعنى أن كل شيء مشكوك العنوان طاهر ظاهراً و طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه، فيكون المغيبي و هو قوله (عليه السلام): «طاهر» إشاره إلى الطهاره الظاهريه، و الغايه إشاره إلى استصحاب تلك الطهاره إلى زمان العلم بالنجاسه.

السادس: أن يكون المراد بها الطهاره الواقعيه و الاستصحاب كما فى الكفايه (٢)، بأن يكون المغيبي إشاره إلى الطهاره الواقعيه، و أنّ كل شيء بعنوانه الأولى طاهر و قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إشاره إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسه.

السابع: أن يكون المراد منها الطهاره الواقعيه و الظاهريه و الاستصحاب، كما اختاره صاحب الكفايه فى هامش الرسائل (٣)، و يجرى جميع ما ذكرنا من

ص: ٨٣

---

١-١) الفصول الغرويه: ٣٧٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٩٨

٣-٣) دُرر الفوائد فى الحاشيه على الفرائد: ٣١٢

الصور والاحتمالات في قوله (عليه السلام): «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» ويقع الكلام أولاً في صحه هذا الوجه الأخير و عدمها.

و ملخص ما ذكر في وجهه: أن كلمة «كل شيء» شامله لما هو معلوم العنوان كالحجر و الماء مثلاً و لما هو مشكوك العنوان كالمائع المردد بين الماء و البول مثلاً فحكم الإمام (عليه السلام) بالطهاره في الجميع، فلا- محاله تكون الطهاره بالنسبه إلى الأوّل واقعيه، و بالنسبه إلى الثاني ظاهريه، و يكون قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إشاره إلى استمرار الطهاره إلى زمان العلم بالنجاسه.

و أورد عليه المحقق النائيني (1) باشكالات:

الأوّل: أن الحكم الواقعي و الظاهري لا- يمكن اجتماعهما في جعل واحد، لأنّ الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي، كما أن موضوع الحكم الظاهري متأخر عن موضوع الحكم الواقعي بمرتين، فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي، و هو متأخر عن موضوعه الواقعي، و بعد كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي لا يمكن تحققهما بجعل واحد، و إلّا يلزم كون المتأخر عن الشيء بمرتين معه في رتبته، و هو خلف.

و هذا الاشكال لا- دافع له على مسلك صاحب الكفايه و المحقق النائيني (قدس سرهما) و من وافقهما في أنّ الانشاء إيجاد المعنى باللفظ، فإنّه لا يمكن

ص: ٨٤

إيجاد شيئين يكون أحدهما في طول الآخر بجعل واحد و إنشاء فارد. و أمّا على ما سلكناه من أنّ الانشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، إذ ليس اللفظ إلّا وجوداً لنفسه و المعنى اعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجداً له بل هو مبرز له و لا فرق بين الخبر و الانشاء من هذه الجهه، فكما أنّ الخبر مبرز لأمر نفساني فكذا الانشاء، إنّما الفرق بينهما في المبرز - بالفتح - فإنّ المبرز في الانشاء مجرد اعتبار نفساني، و ليس وراءه شيء ليتصف بالصدق و الكذب، و هذا بخلاف الجملة الخبرية، فإنّ المبرز بها هو قصد الحكايه عن شيء في الخارج، فهنا شيء وراء القصد و هو المحكى عنه، و باعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق و الكذب. و قد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء (1)، فلا مانع من أن يبرز حكيمين يكون أحدهما في طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أوّلاً الحكم الواقعي لموضوعه، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري، و بعد هذين الاعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، و لا يلزم منه محذور.

الاشكال الثاني: أنّه لا يمكن إرادته الحكم الواقعي و الظاهري معاً، نظراً إلى الغايه و هي قوله (عليه السلام): «حتى تعلم أنّه قدر» لأنّه إن كان المراد هو الحكم الواقعي، يكون العلم المأخوذ في الغايه طريقيّاً كما ذكرناه في أوّل الاحتمالات، فإنّ الحكم الواقعي لا يرفع بالعلم، و لا فرق فيه بين العالم و الجاهل كما عليه أهل الحق خلافاً لأهل التصويب، و لا يرتفع الحكم الواقعي في غير موارد النسخ إلّا بتبدل موضوعه بأن يلاقى الجسم الطاهر نجساً، أو يرتدّ مسلم نعوذ باللّه، أو يصير ماء العنب خمراً مثلاً، و إن كان المراد هو الحكم الظاهري يكون العلم المأخوذ في الغايه قيداً للموضوع و غايه له، لأنّ موضوع الحكم

ص: ٨٥

الظاهري هو الشك و غايته العلم، إذ الشك يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال و الموضوعيه، و لا يمكن اجتماع الطريقيه و الموضوعيه فى العلم، لأن معنى الموضوعيه ارتفاع الحكم بالعلم، و معنى الطريقيه عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين.

و هذا الاشكال مندفع بما ذكرناه فى تقريب هذا الوجه من أنّ العلم ليس غايهً للحكم الواقعي و لا للحكم الظاهري، بل غايه للحكم بالبقاء و الاستمرار، فيكون دالاً على استصحاب الحكم السابق سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فبقوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» تمت إفاده الحكم الواقعي و الظاهري لشمول الشىء للمعلوم و الشىء المجهول على ما ذكرنا، و يكون قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إشاره إلى الحكم ببقاء الحكم الثابت سابقاً و استمراره إلى زمان العلم بالنجاسه، فيكون العلم موضوعياً و قيداً للاستصحاب، لأنه بالعلم يرتفع الشك، و بارتفاعه لم يبق موضوع للاستصحاب كما هو ظاهر.

الاشكال الثالث: أنه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري فى نفسه مع قطع النظر عن الغايه، و ذلك لأنه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفيه و الخصوصيات الفرديه، فلا محاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات لا إلى الأفراد بخصوصياتها، فإنه إذا قيل أكرم كل إنسان، فهذا الحكم و إن كان شاملاً لجميع أصناف الانسان و أفرادها، إلا أنه مستند إلى الجامع لا إلى الخصوصيات الصنفيه أو الفرديه، فإنه يقال: هذا يجب إكرامه لأنه إنسان لا لأنه عربى أو لأنه زيد مثلاً، فلا دخل للخصوصيات فى الحكم، فبقوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» و إن كان شاملاً للشىء المشكوك، إلا أنه بعنوان أنه شىء لا بعنوان أنه مشكوك، إذ كونه مشكوكاً

من الخصوصيات الصنفيه، و قد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العام، فلا يكون هناك حكم ظاهرى، لأن موضوعه الشىء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون فى المقام إلّا الحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومه أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» لا يكون شاملاً للشىء المشكوك فيه أصلاً، لأن عموم قوله (عليه السلام): «كل شىء» قد خصص بمخصصات كثيره داله على نجاسه بعض الأشياء كالكلب و الكافر و البول و سائر النجاسات، و المانع المردد بين الماء و البول مثلاً- لا- يمكن التمسك لطهارته بعموم قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» لكونه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، فالشىء المشكوك فيه لا يكون داخلاً فى عموم قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» لا من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء لا المشكوك فيه، و لا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهه المصداقيه.

و هذا الاشكال متين جداً و لا- دافع له، و ظهر منه عدم صحه الاحتمال الرابع، و هو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه للأشياء بعناوينها الأولى، و الطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها، لعدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى على ما تقدّم.

و أمّا الاحتمال السادس الذى اختاره فى الكفايه، و هو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه و الاستصحاب على ما تقدّم بيانه و أيده بقوله (عليه السلام) فى موثقه عمار: «فاذا علمت فقد قدر» بدعوى ظهوره فى أنّه متفرّع على الغايه وحدها، فيكون بياناً لمفهومها و أنّ الحكم باستمرار الطهاره ينتفى بعد العلم

بالنجاسه (١)، ففيه: أنه لا- يمكن الجمع بين الطهاره الواقعيه و الاستصحاب فى الاستفاده من الأخبار المذكوره، لأن قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إما أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، و لا تستفاد الطهاره الواقعيه و الاستصحاب على كلا الوجهين.

أمّا إن كان قيداً للموضوع كما فى قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...» ٢ فإن الغايه قيد للموضوع و هو اليد و تحديد للمغسول، لأنّ اليد قد تطلق على جميع العضو إلى المنكب، و قد تطلق عليه إلى المرفق، و قد تطلق على الزند كما فى آيه التيمم (٢)، و قد تطلق على الأصابع كما فى آيه السرقة (٣)، فقيدها فى هذه الآيه الشريفه لتعيين المراد من اليد، فالغايه تحديد للموضوع لا غايه للغسل. فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه نجس» أنّ كل شىء لم تعلم نجاسته فهو طاهر، فيكون المراد قاعده الطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها، فإنّ الشىء الذى لم تعلم نجاسته عباره أخرى عن الشىء المشكوك فيه.

و كذلك إن كان قيداً للمحمول، لأنّ المراد حينئذ أنّ الأشياء طاهره ما لم تعلم نجاستها - أى ما دام مشكوكاً فيها - فيكون مفاد الروايه هو الحكم بالطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها على التقديرين، و لا ربط لها بالطهاره الواقعيه و لا الاستصحاب. نعم، لو كان فى الكلام تقدير و كان قوله (عليه السلام):

ص: ٨٨

١-١) كفايه الأصول: ٣٩٩

٢-٣) النساء ٤: ٤٣، المائده ٥: ٦

٣-٤) المائده ٥: ٣٨

«حتى تعلم» متعلقاً به و قيدياً له، و كان التقدير هكذا: كل شيء طاهر و طهارته مستمره حتى تعلم أنه نجس، كان الكلام دالاً على الطهاره الواقعيه و الاستصحاب، و لكنّ التقدير خلاف الأصل و لا موجب للالتزام به.

و ظهر بما ذكرناه من بطلان الجمع بين الطهاره الواقعيه و الاستصحاب بطلان الاحتمال الأوّل، و هو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه فقط فلا حازه إلى التعرض له.

و أمّا الاحتمال الخامس الذي ذكره صاحب الفصول من الجمع بين الطهاره الظاهريه و الاستصحاب بالبيان المتقدم، ففيه: أنّ الحكم بالطهاره الظاهريه للشئ المشكوك فيه باقٍ بقاء موضوعه و هو الشك، بلا احتياج إلى الاستصحاب، فإنّ المستفاد من الأخبار هو جعل الحكم المستمر - أي الطهاره الظاهريه للشئ المشكوك فيه ما دام مشكوكاً فيه - لا استمرار الحكم المجعول، إذ ليس الحكم بالطهاره في الخبر بملاحظه الطهاره السابقه و بعنايه الطهاره الثابته حتى يكون استصحاباً، فليس مفاد الخبر إلّا الطهاره الظاهريه المجعوله بلحاظ الشك.

و ظهر بطلان الاحتمال الثالث أيضاً، و هو أن يكون المراد الاستصحاب فقط. فتحصل أنّ الأخبار المذكوره متمحصه لقاعده الطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها.

بقي الكلام فيما ذكره الشيخ (قدس سره) (1) من أن خصوص الخبر الوارد في طهاره الماء يدل على الاستصحاب، و هو قوله (عليه السلام): «الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنه نجس...» (2) لأن طهاره الماء معلومه، و يكون المراد الحكم ببقائها

ص: ٨٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٣ و ٥٧٤

٢-٢) تقدّم مصدره في ص ٨٢

إلى زمان العلم بالنجاسه.

وفيه: أنّ طهاره الماء وإن كانت معلومه، إلّا أنّ الحكم بطهارته فى الروايه ليس مستنداً إلى طهارته السابقه حتى يكون استصحاباً، بل الحكم بطهارته إنّما هو بملاحظه الشك، فلا يستفاد منه أيضاً إلّا الطهاره الظاهريه فى خصوص الماء. نعم، لا مانع من استفاده الاستصحاب من روايه أخرى ذكرها الشيخ (1) (قدس سره) وهى ما ورد فى إعاره الثوب للذمى، لأنّ الحكم بالطهاره فى الثوب مستند إلى طهارته السابقه، لقوله (عليه السلام): «لأنّك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه. . .» (2) لكّنه مختص بباب الطهاره، ولا وجه للتعدى عن المورد إلّا عدم القول بالفصل، و أنى لنا باثباته، فلم يبق لنا دليل صالح للاستصحاب إلّا الأخبار التى ذكرناها، وعمدتها الصحاح الثلاث.

و المتحصّل مما ذكرناه: حجيه الاستصحاب بلا اختصاص لها بباب دون باب على ما تقدّم.

إلّا أنه ينبغى لنا التعرض لتفصيلين آخرين ذكرنا فى المقام:

الأوّل: التفصيل فى الشك فى الرفع بين الشك فى وجود الرفع و الشك فى رافعيه الموجود، بالالتزام بحجيه الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.

الثانى: التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه.

أمّا التفصيل الأوّل فقد التزم به المحقق السبزواري (3) (قدس سره) بتقريب

ص: ٩٠

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٧١

٢-٢) الوسائل ٣: ٥٢١ / أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١

٣-٣) ذخيره المعاد: ١١٥



أنَّ الشكَّ إذا كان في وجود الرفع كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك، فمن كان متيقناً بالطهاره من الحدث و شك في تحقق النوم مثلاً، فرفع اليد عن الطهاره و عدم ترتيب آثارها إنما هو للشك في النوم و مستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين بالشك، فيكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك. . .» و أمّا إذا كان الشك في رافعيه الموجود فليس رفع اليد عن الطهاره مستنداً إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً، لأنَّ المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العله، فلا يكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، سواء كان الشك في رافعيه الموجود من جهه الشبهه الموضوعيه كما إذا شك بعد الطهاره في أنَّ الرطوبه الخارجه بعدها بول أو مذي، أو من جهه الشبهه الحكميه كما إذا شك في أنَّ الرعاف ناقض للطهاره أم لا، فرفع اليد عن الطهاره في المثالين مستند إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك في رافعيته، لأننا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور، لا- يكون مجرد الشك في رافعيه الرطوبه المردده أو في رافعيه الرعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهاره و رفع اليد عنها، فالموجب لرفع اليد عن الطهاره إنما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً.

و الجواب عنه: أنَّ كل يقين لا يوجب رفع اليد عن اليقين بالطهاره لو لا احتمال كون المتيقن رافعاً لها، فإنَّ اليقين بشيء أجنبي لا- يوجب نقض اليقين بالطهاره، حتى يكون من نقض اليقين باليقين، بل نقض اليقين باليقين إنما يصدق فيما إذا كان اليقين الثانى متعلقاً بارتفاع متعلق اليقين الأول، كما إذا تيقن بالطهاره ثم تيقن بارتفاعها بالنوم مثلاً، كما أنَّ الشك الموجب لرفع اليد عن اليقين الذى يصدق عليه نقض اليقين بالشك إنما هو فيما إذا تعلق الشك بعين

ما تعلق به اليقين، كى تتحد القضية المتيقنه و القضية المشكوكه، فرقع اليد عن الطهاره المتيقنه فى المثالين مستند إلى الشك فى رافعيه الشىء الموجود، لا إلى اليقين بوجوده، إذ اليقين بوجود شىء بمجرده لا يوجب رفع اليد عن الطهاره.

و أمّا ما ذكره من أنه لو فرض الشك فى نقض الرعاف مثلاً للطهاره مع عدم اليقين بوجوده فى الخارج، لم يكن مجرد الشك موجباً لرفع اليد عن الطهاره، لعدم التنافى بين اليقين بالطهاره الفعلية و الشك فى كون الرعاف ناقضاً لها، فالناقض إنّما هو العلم بوجود الرعاف فى الخارج، فرقع اليد عن اليقين السابق به نقض لليقين باليقين لا- بالشك، فهو مغالطه ظاهره، لأنّ الشك المفروض فى كلامه إنّما هو الشك فى كبرى انتقاض الطهاره بالرعاف، و هو لا يوجب رفع اليد عن الطهاره البتّه، لاجتماعه مع اليقين بالطهاره الفعلية، و إنّما الموجب لرفع اليد عن الطهاره المتيقنه هو الشك فى انتقاض الطهاره بالرعاف الموجود خارجاً بالفعل الذى لا- يجتمع مع اليقين بالطهاره الفعلية، و بعد كون رفع اليد عن الطهاره المتيقنه مستنداً إلى الشك، كان مشمولاً لدليل حرمه نقض اليقين بالشك، فلا يبقى فرق فى حجيه الاستصحاب بين الشك فى وجود الرافع و الشك فى رافعيه الموجود.

و أمّا التفصيل الثانى، فقبل التعرض له لا بدّ من بيان حقيقه الحكم و الفرق بين الحكم التكليفى و الوضعى، فنقول:

الحكم الشرعى من سنخ الفعل الاختيارى الصادر من الشارع، و ليس هو عباره عن الاراده و الكراهه أو الرضا و الغضب، فإنّها من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير اختيار، و ليست من سنخ الأفعال الاختيارية، فالحكم عباره عن اعتبار نفسانى من المولى، و بالانشاء يبرز هذا الاعتبار النفسانى،

لا أنه يوجد به كما مرّ (١)، فهذا الاعتبار النفساني تارة يكون بنحو الثبوت و أنّ المولى يثبت شيئاً في ذمه العبد و يجعله ديناً عليه، كما ورد في بعض الروايات أنّ دين الله أحق أن يقضى (٢)، فيعتبر عنه بالوجوب، لكون الوجوب بمعنى الثبوت (٣)، و أخرى يكون بنحو الحرمان، و أنّ المولى يحرم العبد عن شيء و يسد عليه سبيله، كما يقال في بعض المقامات: إنّ الله تعالى لم يجعل لنا سبيلاً إلى الشيء الفلاني، فيعتبر عنه بالحرمة، فإنّ الحرمة هو الحرمان عن الشيء (٤)، كما ورد أنّ الجنه محرّمه على آكل الربا (٥) مثلاً فإنّ المراد منه المحروميه عن الجنّه، لا- الحرمة التكليفية، و ثالثه يكون بنحو الترخيص و هو الاباحه بالمعنى الأعم، فإنّه تارة يكون الفعل راجحاً على الترك، و أخرى بالعكس، و ثالثه لا رجحان لأحدهما على الآخر، و هذا الثالث هو الاباحه بالمعنى الأخص.

فهذه هي الأحكام التكليفية، و عبارته الجامعه أنّ الأحكام التكليفية عبارته عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخير، كما هو مذکور في بعض الكلمات، و ما سواها كلّ أحكام وضعيه، سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطيه و المانعيه و الصحه و الفساد أم لا كالملكيه و الزوجيه و غيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسه المذكوره حكم وضعي. و بعد ما عرفت المراد

ص: ٩٣

١-١) مرّ في ص ٨٥، و لمزيد الاطلاع راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٢

٢-٢) سنن النسائي ٥: ١١٨

٣-٣) كما في المنجد: ٨٨٧ و المصباح المنير: ٦٤٨

٤-٤) المنجد: ١٢٨، المصباح المنير: ١٣١

٥-٥) ورد مضمونه في الوسائل ١٨: ١١٧ / أبواب الربا ب ١

من الحكم، و الفرق بين التكليفى منه و الوضعى، فهل الحكم الوضعى مجعول بالاستقلال أو منتزع من التكليف أو فيه تفصيل؟

ذكر صاحب الكفايه (1) (قدس سره) تفصيلاً فى المقام حاصله: أنّ الأحكام الوضعية على أقسام ثلاثة:

الأول: ما لا يكون مجعولاً بالجعل التشريعى أصلاً، لا استقلالاً و لا تبعاً للتكليف، و إن كان مجعولاً بالجعل التكوينى تبعاً لجعل موضوعه كالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه للتكليف.

الثانى: ما يكون منتزعاً من التكليف كالشرطيه و المانعيه للمكلف به، فإنّ المولى تارةً يأمر بشىء بلا تقييده بشىء وجودى أو عدمى، و أخرى يأمر بشىء مع التقييد بشىء وجوداً كالطهاره مثلاً فتنزع منه الشرطيه، أو عدماً كالنجاسه مثلاً فتنزع منه المانعيه.

الثالث: ما يكون مجعولاً- بالجعل التشريعى مستقلاً كالملكيه و الزوجيه. و ذكر أنّ الوجه فى عدم كون القسم الأول مجعولاً بالجعل التشريعى أنّ اتصاف الأسباب و الشروط بالسببيه و الشرطيه ليس قابلاً للجعل الشرعى، و لا منتزعاً من التكليف لكونه متأخراً عنه حدوثاً و بقاءً، بل الاتصاف إنّما هو لخصوصيه مؤثره فى التكليف، و إلّا يلزم أن يكون كل شىء مؤثراً فى كل شىء، و هذه الخصوصيه و الربط شىء خارجى لا- يحصل بمجرد الجعل التشريعى و الانشاء، و لا يكون منتزعاً من التكليف لكونه متأخراً عنه كما ذكرنا، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و قبل التعرض لتحقيق الأقسام المذكوره، لا بدّ من التنبيه على أمر، و هو

ص: ٩٤

أنه كما تنتزع الأمور الانتزاعية من الأشياء الخارجيه، كذلك تنتزع من الأمور الاعتباريه، فإنه إذا ترتب وجود شيء على شيء آخر في الخارج، تنتزع منه السببيه و المسببيه لهما، فكذلك الحال في الأمور الاعتباريه، فإذا جعل المولى حكمه مترتباً على شيء كما إذا قال: من حاز ملك، أو من مات فما تركه لوراثه، فنتزع منه السببيه و يقال: إن الحيازه سبب لملكه الحائز، و موت المورث سبب لملكه الوارث و هكذا، فلا فرق من هذه الجبهه بين الأمور الخارجيه و الأمور الاعتباريه فإنها أيضاً من الأمور الواقعيه المحققه التي ترتب عليها الآثار، غايه الأمر أن تحققها إنما هو في عالم الاعتبار و أمرها بيد المولى.

و بما ذكرنا ظهر الفرق بين الأمور الاعتباريه و الانتزاعيه، فإن الأمور الانتزاعيه ليس بازائها شيء سوى منشأ الانتزاع، بخلاف الأمور الاعتباريه فإن لها تحققاً في عالم الاعتبار، و ترتب عليها الآثار، و ليست من الأمور الخياليه.

فتحصّل مما ذكرنا أن هاهنا أموراً أربعه، الأول: الأمور المتأصله الخارجيه كالجواهر و الأعراض. الثاني: الأمور الاعتباريه التي أمرها بيد المولى. الثالث: الأمور الانتزاعيه، و هي على قسمين، لأن منشأ الانتزاع لها إما أن يكون من الأمور الخارجيه، و إما أن يكون من الأمور الاعتباريه، و قد ذكرنا مثال القسمين. إذا عرفت ذلك فنقول:

أمّا القسم الأول من الأحكام الوضعيه الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فهو من قيود التكليف، فإن المولى تارة يجعل التكليف بلا قيد فيكون مطلقاً، و أخرى يجعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع فيكون شرطاً، و ثالثه بعدمه فيكون مانعاً، فالسببيه و الشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى التكليف

منتزعه من جعل التكليف مقيداً بوجود شيء في الموضوع أو عدمه.

و الفرق بين السبب و الشرط مجرد اصطلاح، فإنهم يعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط، و يقولون: إن البلوغ شرط لوجوب الصلاه مثلاً، و الاستطاعه شرط لوجوب الحج و هكذا، و يعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم الوضعي بالسبب، و يقولون: إن الملاقاه سبب للنجاسه، و الحيازه سبب للملكيه، فكل ما اعتبر وجوده في الحكم فهو شرط في باب التكليف و سبب في باب الوضع، سواء عبر عن اعتباره بلفظ القضييه الشرطيه أو الحمليه، فإنه لا فرق بين قول المولى: من كان مستطيعاً وجب عليه الحج، و قوله: المستطيع يجب عليه الحج فيما يفهم منهما، فإن القضييه الشرطيه ترجع إلى الحمليه، كما أن القضييه الحمليه ترجع إلى الشرطيه التي مقدمها تحقق الموضوع، و تاليها ثبوت المحمول له.

و بالجملة: كل ما اعتبر وجوده في الموضوع فهو شرط للتكليف، كالاستطاعه لوجوب الحج، و كل ما اعتبر عدمه في الموضوع فهو مانع عن التكليف كالحيض، فالشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى التكليف منتزعه من جعل المولى التكليف مقيداً بوجود شيء في الموضوع أو عدمه، فتكون الشرطيه و السببيه و المانعيه مجعوله بتبع التكليف.

فظهر أن ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) - من عدم كون الشرطيه و المانعيه و السببيه بالنسبه إلى التكليف قابله للجعل أصلاً، لا بالاستقلال و لا بالتبع - خلط بين الجعل و المجعول، فإن ما ذكره صحيح بالنسبه إلى أسباب الجعل و شروطها من المصالح و المفاسد و الاراده و الكراهه و الميل و الشوق، فإنها أمور واقعيه باعته لجعل المولى التكليف و مبادئ له، و ليست قابله للجعل التشريعي، لكونها من الأمور الخارجيه التي لا يعقل تعلق الجعل التشريعي

بها، بل ربما تكون غير اختياريه كالميل و الشوق و المصلحه و المفسده مثلاً، و هي خارجه عن محل الكلام، فإنّ الكلام فى الشرطيه و السببيه و المانعيه بالنسبه إلى المجعول و هو التكليف، و قد ذكرنا أنّها مجعوله بتبع التكليف، فكلّ ما اعتبر وجوده فى الموضوع، فتنزع منه السببيه و الشرطيه، و كلّ ما اعتبر عدمه فيه فتنزع منه المانعيه. و ظهر بما ذكرناه حال:

القسم الثانى من الأحكام الوضعيه، فأنّه أيضاً منتزع من التكليف، و الفرق بينه و بين القسم الأوّل، أنّ الشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى التكليف إنّما تنترعان من اعتبار شىء وجوداً أو عدماً فى الموضوع و هو المكلف، بخلاف الشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى المكلف به، فأنهما منتزعتان من اعتبار شىء فى متعلق الأمر و هو المكلف به، فان اعتبر فيه شىء وجوداً، فتنزع منه الشرطيه و يقال: إنّ الاستقبال مثلاً شرط للصلاه، أو التستر شرط لها، و إن اعتبر فيه شىء عدماً، فتنزع منه المانعيه، و يقال: إنّ أجزاء غير مأكول اللحم مانعه عن الصلاه.

فتلخص مما ذكرناه: أنّه إذا أمر المولى بشىء و لم يقيده بشىء وجوداً و لا عدماً، فليس هنا شرط و لا مانع، لا للتكليف و لا للمكلف به، و إذا أمر بشىء مقيداً بوجود شىء فى الموضوع كالأستطاعه، فهو شرط للتكليف، أو بعدمه فيه فهو مانع عنه كالحيض، و إذا أمر بشىء مقيداً بوجود شىء فى المكلف به فهو شرط للمكلف به كالأستقبال، أو بعدمه فيه فهو مانع عنه كأجزاء غير المأكول، و إذا لم يقيد المولى المكلف به بشىء فهو مطلق.

و ظهر بما ذكرنا أنّ الجزئيه أيضاً أمر منتزع من أمر المولى بالمركب، فاذا أمر بعده أمور من التكبير و القراءه و السوره و الركوع و السجود و غيرها، تنزع منه الجزئيه و يقال: إنّ السوره مثلاً جزءً للصلاه.

و أما القسم الثالث فالأمر فيه كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الملكيه و الزوجيه و أمثالهما مجعوله بالاستقلال، لا أنّها منتزعه من التكليف كما اختاره الشيخ (١) (قدس سره) فإنّ انتزاعها من التكليف و إن كان ممكناً في مقام الثبوت، إلّا أنّ مقام الاثبات لا يساعد عليه لكونه خلاف ظاهر الأدله، إذ المستفاد من قوله (عليه السلام): «الناس مسلّطون على أموالهم» (٢) أنّ جواز التصرف مسبق بالملكيه و من أحكامها، لا أنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف، فإنّ الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله (عليه السلام): «مسلطون» و الملكيه من الاضافه في قوله (عليه السلام): «أموالهم» .

فظاهر الحديث أنّ الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم، و كذا عدم جواز التصرف في ملك الغير الذي يستفاد من قوله (عليه السلام): «لا يحل مال امرئ إلّا بطيب نفسه» (٣) فظاهره أنّ عدم جواز التصرف من آثار الملكيه و متأخر عنها رتبته تأخر الحكم عن موضوعه، لا أنّها منتزعه من عدم جواز تصرف الغير.

و كذا الزوجيه و الرقيه و غيرهما من الأحكام الوضعيه، فإنّ الرجوع إلى الأدله يشهد بأنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرع عليها، لا أنّ الزوجيه منتزعه من جواز الاستمتاع له، أو عدم جواز الاستمتاع للغير.

مضافاً إلى أنّه لا- تلازم بين الملكيه و جواز التصرف، و لا- بينها و عدم جواز تصرف الغير، فإنّ النسبه بين الملكيه و جواز التصرف هو العموم من وجه، إذ

ص: ٩٨

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٦٠٣

٢- ٢) عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨ ح ٤٩، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢

٣- ٣) الوسائل ٥: ١٢٠ / أبواب مكان المصلّى ب ٣ ح ١ (باختلاف يسير)



قد يكون الشخص مالكاً ولا يجوز له التصرف كالسفيه والعبد على القول بملكه، وكذا في العين المرهونه، وقد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكاً كما في المباحات الأصلية. وكذا النسبه بين المالكه و عدم جواز تصرف الغير أيضاً هو العموم من وجه، فقد يكون الشخص مالكاً لشيء و يجوز لغيره التصرف فيه، كما في حق الماره و الأكل عند المخمسه، و قد لا يجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكاً كما في العين المرهونه، فإنه لا يجوز التصرف فيها للراهن مع عدم كونها ملكاً للمرتهن، فكيف يمكن القول بأن المالكه منتزعه من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير.

هذا كله مضافاً إلى أنه يلزم على ما ذكره الشيخ (قدس سره) عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيره ثم بلغت و شك في أنه طلقها أم لا، فإنه لا يجرى الاستصحاب في الحكم الوضعي و هو الزوجيه، لكونه منتزعاً من التكليف، فيكون تابعاً لمنشأ الانتزاع حدوثاً و بقاءً، و لا في الحكم التكليفي و هو جواز الوطء لكونه مسبوقاً بالعدم، لعدم جواز وطء الزوجه الصغيره، إلا أن يقال: إنه يجرى الاستصحاب في الحكم التكليفي بنحو التعليق بناءً على حجه الاستصحاب التعليقي فيقال: إن هذه المرأه لو بلغت سابقاً كان وطؤها جائزاً و الآن كما كان، و على ما ذكرنا من كون الزوجيه مجعوله بالاستقلال، يجرى الاستصحاب فيها بلا إشكال و يترتب عليه جواز الوطء.

فالمتحصل مما ذكرناه في المقام: أن الأحكام الوضعيه على قسمين: قسم منها مجعول بالاستقلال كالمالكه و الزوجيه، و قسم منها منتزع من التكليف إما باعتبار شيء في الموضوع أو في المتعلق.

بقي الكلام في أمور قد اختلف في أنها من الأحكام الوضعيه أم لا:

منها: الطهاره و النجاسه، فذهب الشيخ (1) (قدس سره) إلى أنّهما من الأمور الواقعيه، فالطهاره عباره عن النظافه الواقعيه، و النجاسه عباره عن القذاره الواقعيه، و كشف عنهما الشارع، كخواص بعض الأدويه التي لا يعرفها إلمأ أهل الخبره و التجربه، فالطهاره و النجاسه من هذا القبيل، و ليستا من الأمور المجعوله كالأحكام التكليفيه.

و فيه أولاً: أنّه خلاف ظواهر الأدله، إذ ظاهرها أنّ الشارع حكم بالنجاسه في شيء و بالطهاره في شيء آخر بما هو شارع، لا أنّه أخبر عن حقيقه الأشياء بما هو من أهل الخبره.

و ثانياً: أنّه خلاف الوجدان بالنسبه إلى بعض الموارد، فأنّه و إن كان يمكن القول به في مثل البول و الغائط و الكلب و غيرها بأن يقال: إنّ الحكم بنجاسه هذه الأشياء إخبار عن قذارتها الواقعيه، إلّا أنّه لا يمكن القول به في مثل ولد الكافر المحكوم بالنجاسه للتبعيه، فإنّ القول بأنّ الحكم بنجاسه الولد قبل إقرار الوالد بالشهادتين إخبار عن قذارته الواقعيه، و الحكم بطهارته بعده إخبار عن نظافته الواقعيه خلاف الوجدان، و كيف تتبدل قذارته الواقعيه الخارجيه بمجرد تلفظ والده بالشهادتين سيّما إذا كان بعيداً عنه، و إن كان تبدل القذاره الواقعيه بالنظافه الواقعيه بالتلفظ بالشهادتين بالنسبه إلى نفس الوالد ممكناً. و أمّا التبدل الخارجى بالنسبه إلى الولد فلعله خلاف المقطوع به.

نعم، لا ننكر كون الحكم بالطهاره و النجاسه من قبل الشارع لأجل خصوصيه و ملاك في الموضوع، كما في الأحكام التكليفيه عند العدليه. و لا يبعد أن يكون الملاك و المصلحه في الحكم بنجاسه الكفار تنفّر المسلمين عنهم لئلا يتخذوا

ص: ١٠٠

أخلاقهم و عاداتهم، فإنّ الحكم بنجاستهم يوجب تنفر المسلمين عنهم لثلاثي برطوباتهم في البدن و اللباس حتى يحتاجون إلى التطهير للصلاه و غيرها، فيأمنون من أخلاقهم الرديه و عاداتهم الرذيله، و لم يراع المسلمون في يومنا هذا الحكم، حتى صاروا متخلّقين بأخلاقهم، و صاروا بمنزلتهم في المآكل و المشارب.

و يمكن أن يكون الحكم بنجاسه الخمر أيضاً بهذا الملاك و هو التنفر، فبعد حكم الشارع بحرمة حكم بنجاسته أيضاً ليوجب التنفر عنه، و هذا المعنى مراد الشهيد (قدس سره) من عبارته التي نقلها الشيخ (قدس سره) في المكاسب (1) من أنّ النجاسه ما حرم استعماله في الصلاه و الأغذيه للاستقذار أو للتوصل بها إلى الفرار، فالظاهر أنّ مراده من التوصل بها إلى الفرار هو ما ذكرناه.

و ثالثاً: أنّه لا يمكن القول بأنّ الحكم بالطهاره إخبار عن النظافه الواقعيه في الطهاره الظاهريه، إذ الحكم بطهاره الشىء المشكوك فيه الذى يمكن أن يكون نجساً في الواقع لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافه الواقعيه، و لا بدّ من القول بمجموليّه الطهاره في مثله.

فتحصّل: أنّ الصحيح كون الطهاره مجعوله من قبل الشارع، غايه الأمر أنّ الطهاره الواقعيه مجعوله للشىء بعنوانه الأولى، و الطهاره الظاهريه مجعوله له بعنوان أنّه مشكوك فيه.

و منها: الصحه و الفساد، فهل هما مجعولتان مطلقاً أو ليستا بمجعولتين كذلك، أو يفصل بين العبادات و المعاملات بالالتزام بعدم الجعل في الأولى، و الجعل في الثانية؟ فيه خلاف.

ص: ١٠١

اختار صاحب الكفايه (قدس سره) (1) التفصيل، بدعوى أنّ الصّحه و الفساد فى العبادات عباره عن مطابقه المأتى به للمأمور به و عدمها، و المطابقه و عدمها أمران تكوينيان لا ربط لهما بالجعل الشرعى، بخلاف المعاملات فإنّ الصّحه و الفساد فيها عباره عن ترتب الأثر و عدمه، و الحكم بترتب الأثر - كما فى البيع و بعدمه كما فى الربا - مجعول شرعى، هذا.

و الصحيح: أنّ الصّحه و الفساد ليستا من المجعولات الشرعيه مطلقاً، فإنّ طبيعه الكليه المجعوله لا تتصف بالصّحه و الفساد، و إنّما المتصف بهما هو الفرد الخارجى المحقق أو المقدر، فيقال: إنّ البيع الفلانى صحيح لكونه واجداً للشرائط، أو فاسد لعدم كونه واجداً لها، فالصّحه و الفساد من أوصاف الفرد الخارجى المحقق وجوده أو المقدر، فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعه المجعوله صحيح، و كل فرد لم يكن من مصاديقها فاسد، بلا فرق بين العبادات و المعاملات. فالصّحه و الفساد فى العبادات و المعاملات منتزعتان من انطباق طبيعه المجعوله على الفرد الخارجى و عدمه، و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصّحه و الفساد الواقعتين، و أمّا الصّحه و الفساد الظاهريتين، فحيث إنّ موضوعهما الفرد المشكوك فيه، فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه، و أن يحكم بعدمه، فلا محاله تكونان مجعولتين من قبل الشارع، فقد حكم بالصّحه الظاهريه فى بعض الموارد كما فى الشك بعد تجاوز المحل و بعد الفراغ، و حكم بالفساد فى موارد أخرى كما فى بعض الشكوك فى ركعات الصلاه.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الصحيح هو التفصيل بين الصّحه و الفساد الواقعتين و الظاهريتين، و الالتزام بكون الأوّل غير مجعول و الثانى مجعولاً، بلا فرق بين

ص: ١٠٢

و منها: العزيمه و الرخصه على ما ذكره بعضهم، و لا بدّ من شرح المراد منهما حتى يظهر كونهما من الأحكام الوضعيه أو عدمه، فنقول: العزيمه عباره عن سقوط الأمر بجميع مراتبه، و الرخصه عباره عن سقوطه ببعض مراتبه، فإذا أمر المولى بشيء ثم أسقط الأمر رأساً كما فى الركعتين الأخيرتين للمسافر، فيكون الاتيان به استناداً إلى المولى تشريعاً محرّماً، و هذا هو العزيمه، و إذا أمر بشيء و جوباً ثم سقط و جوبه و بقى رجحانه فهذا هو الرخصه. و كذا إن كان مستحباً مؤكداً ثم سقط تأكده كما فى بعض موارد سقوط الأذان و الاقامه.

و ظهر بما ذكرناه من معنى العزيمه و الرخصه عدم كونهما من الأحكام الوضعيه المجعوله، بل هما أمران راجعان إلى التكليف، فسقوط التكليف رأساً عزيمه، و سقوطه ببعض مراتبه رخصه، فلا وجه لذكرهما فى جمله الأحكام الوضعيه.

ثم إنّه ذكر جماعه أنّ المجعولات الشرعيه ثلاثه: الأحكام التكليفيه، و الأحكام الوضعيه، و الماهيات المخترعه كالصوم و الصلاه، قال الشهيد (قدس سره): الماهيات الجعليه كالصوم و الصلاه لا يطلق على الفاسد إلّا الحجج لوجوب المضى فيه (١). و هو أول من قال بالماهيات الجعليه، و وافقه جماعه منهم المحقق النائيني (٢) (قدس سره).

و الانصاف أنّه لا يتعقل معنى لجعل الماهيات تشريعاً، فإنّها غير قابله للجعل التشريعي، و ذلك لأن معنى جعل الماهيه على ما ذكره هو تصور أمور متعدده مجتمعه و منضماً بعضها مع بعض، ثم الأمر بها بعنوان أنّها شيء واحد،

ص: ١٠٣

١-١) القواعد و الفوائد ١: ١٥٨ / الفائده ٢

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٧٤، فوائد الأصول ٤: ٣٨٦

و مرجع هذا المعنى إلى شيئين: الأوّل: تصور الأمور المتعدده كالتكبير و القيام و القراءة مثلاً بتصور واحد. الثاني: الأمر بهذه الأمور المتعدده، و لا يصلح شيء منهما لأن يكون جعلاً للماهيه.

أمّا الأوّل: فهو عباره عن إيجاد الماهيات المتعدده في الذهن، فإنّ الوجود الذهني للأشياء هو عين تصوّرها لا جعل الماهيات تشريعاً، فيكون تصوّرها جعلاً تكوينياً لها في الذهن بتبع إيجادها فيه، كما أنّ الجعل التكويني الخارجى ل ماهيه إنّما يكون بتبع إيجادها في الخارج. و الفرق بين الوجود الذهني و الخارجى أنّ وجود الأشياء في الخارج متمايز و منحاز بعضها عن بعض، بخلاف وجودها الذهني، فأنه يمكن تصوورها في الذهن بتصور واحد بلا امتياز لبعضها عن بعض.

و أمّا الثاني: فهو عباره عن التكليف فهو المجعول تشريعاً دون الماهيه.

فتحصّل: أنّ المجعول الشرعى منحصر في الأحكام التكليفيه و الوضعيه.

ثمّ إنّ الحكم التكليفى قد يكون مجعولاً بنحو القضيّه الحقيقيه و الكبرى الكليه كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ . . . ١» و قد يكون مجعولاً بنحو القضيّه الشخصيه كما في أمر الرسول (صلى الله عليه و آله) الشيخين بالخروج مع جيش أسامه.

و كذا الحكم الوضعى تارة يكون مجعولاً بنحو القضيّه الحقيقيه كما في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ . . . ٢» بناءً على كون المراد بحليته الحليه الوضعيه. و كما

فى القضاوه العامه المجمعوله بنحو القضيه الحقيقيه المستفاده من قوله (عليه السلام): «انظروا إلى رجل قد نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا - إلى قوله (عليه السلام) - فأنى قد جعلته حاكماً» (١).

و أخرى يكون مفعولاً بنحو القضيه الشخصيه كما فى نصب الإمام (عليه السلام) شخصاً معيناً قاضياً فى بلده معينه. و بالجمله: فى كل مورد حكم فيه الرسول بما هو رسول أو الإمام بما هو إمام فهو حكم شرعى يجب امتثاله، و إن كان الحق عندنا و جوب إطاعه الرسول أو الإمام حتى فيما إذا حكم بما هو لا بما هو رسول أو بما هو إمام.

إذا عرفت ما ذكرناه من الفرق بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و أقسامهما، تعلم صحه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه أيضاً.

أمّا الحكم الوضعى المجمعول بالاستقلال كالملكيه و الزوجيه فأمره واضح، لكونه كالحكم التكليفى من جميع الجهات، فان قلنا بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه التكليفيه، نقول به فى الأحكام الوضعيه أيضاً، سواء كان الشك من جهه احتمال النسخ أو من جهه احتمال الراجع، و إن قلنا باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه، نقول به فى الأحكام الوضعيه.

و أمّا الحكم الوضعى المجمعول بالتبع كالشرطيه و السببيه و المانعيه، فجريان الاستصحاب فيه و إن كان لا مانع منه من حيث المقتضى و شمول الدليل من قوله (عليه السلام): «لا تنقض...» إلّا أنه لا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فيه، بل يجرى الاستصحاب فى منشأ انتزاعه، فاذا شككنا فى بقاء شرطيه

ص: ١٠٥

الاستقبال للصلاه مثلاً لا- تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى نفس الشرطيه بأن يقال: الشرطيه كانت متيقنه و الآن كما كانت، لجريان الاستصحاب فى منشأ انتزاعها، و هو كون الأمر بالصلاه مقيداً بالاستقبال، فنقول: الأمر بالصلاه كان مقيداً بالاستقبال و الآن كما كان، فيحكم بكون الاستقبال شرطاً ظاهرياً للصلاه للاستصحاب، فإن الشرطيه الواقعيه منتزعه من الأمر الواقعي بالمقيد، و الشرطيه الظاهريه منتزعه من الأمر الظاهري بالمقيد.

فتحصّل: أنّ التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه فى جريان الاستصحاب مما لا- وجه له. هذا تمام الكلام فى حجيّه الاستصحاب و بعض التفصيلات المهمّه، و أعرضنا عن ذكر أكثر التفصيلات لعدم أهميتها، ثم يقع الكلام فى التنبيه على أمور:

### التنبيه الأول

أنّه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً، كما إذا علمنا بعداله زيد سابقاً و شككنا فى بقائها فعلاً، أو يكون المتيقن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً، كما إذا علمنا بعداله زيد الآن و شككنا فى بقائها إلى اليوم الآتى مثلاً، و يسمى بالاستصحاب الاستقبالي.

و مورد بعض أدله الاستصحاب و إن كان هو القسم الأول بالخصوص كما فى قوله (عليه السلام): «... لأنك كنت على يقين من طهارتك...» (١) إلا أنّ عموم التعليل فى بعضها يقتضى عدم الفرق بين القسمين، إذ قوله (عليه السلام): «إنّ

ص: ١٠٦



اليقين لا ينقض بالشك» يدل على أن ملاك الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، بلا فرق بين كون المتيقن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً، و كون المتيقن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً.

نعم، لا بدّ في جريان الاستصحاب الاستقبالي من الثمره الفعلية، ففي مثال العلم بعداله زيد الآن مع الشك في بقائها إلى اليوم الآتي، لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم ترتب ثمره فعلية على عدالته في اليوم الآتي مع عدالته الآن يقيناً، فجريان الاستصحاب الاستقبالي مختص بموارد الثمره الفعلية.

و من جمله هذه الموارد مسأله جواز البدار لذوى الأعذار، فمن كان عاجزاً عن بعض الأجزاء أو الشرائط في أول الوقت مع العلم ببقاء عجزه إلى آخر الوقت، يجوز له البدار بلا إشكال، لأنه مأمور بالعمل الفاقده، و مخير عقلاً بين الأفراد الطوليه و العرضيه لهذا العمل الفاقده، كما كان مخيراً بين الأفراد الطوليه و العرضيه للعمل الواجد في صورته عدم العجز.

و لو كان عالماً بزوال عذره إلى آخر الوقت، لا يجوز له البدار بل يجب عليه الانتظار، إذ ليس مأموراً باتيان العمل في خصوص أول الوقت حتى ينتقل إلى البديل فيه، بل هو مأمور بطبيعي العمل، فليس له الانتقال إلى البديل إلّا بعد تعذر جميع أفراد المبدل منه، أمّا مع الشك في بقاء عذره لا يجوز له البدار لعدم العلم بكون البديل مأموراً به في هذا الوقت، إلّا أنّ استصحاب بقاء العذر يكون بمنزله العلم ببقائه بالتعبد الشرعي فيجوز له البدار، فان لم يظهر الخلاف إلى آخر الوقت، فليس عليه شيء، و إن انكشف الخلاف و زال عذره قبل خروج الوقت، فالاجتزاء بالبديل و عدمه مبني على القول بالاجزاء في الأمر الظاهري، فان قلنا به فلا تجب عليه الاعاده، و إن قلنا بعدمه كما هو التحقيق فتجب عليه الاعاده.

هذا فى غير التيمم من الأبدال الاضطراريه. و أمّا التيمم فقد ورد فى بعض الروايات ما يدل باطلاقه على جواز البدار، كما فى صحيحه الحلبي « أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل إذا أجنب و لم يجد الماء، قال (عليه السلام): يتيمم بالصعيد، فإذا وجد الماء فليغتسل و لا يعيد الصلاه» (١) و نحوها صحيحه أخرى للحلبي (٢).

و لكن بعض الروايات نص فى عدم جواز البدار كما فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول (عليه السلام): إذا لم تجد ماءً و أردت التيمم، فأخر التيمم إلى آخر الوقت، فان فاتك الماء لم تفتك الأرض» (٣) و حيث إنّ مورد الثانيه هو الشك فى زوال العذر، إذ عدم جواز البدار إنّما هو مع رجاء زوال العذر لا مع العلم ببقائه، و الروايه الداله على جواز البدار مطلقه شامله لصورتى اليأس و الرجاء، فيتعين حملها على صوره اليأس و الحكم بعدم جواز البدار مع رجاء زوال العذر، إذ مقتضى الجمع بين المطلق و المقيد حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة عدم جواز البدار إلى التيمم مع الشك فى زوال العذر إلى آخر الوقت.

و أفتى السيد (قدس سره) فى العروه (٤) عكس ما ذكرناه من التفصيل بين التيمم و غيره، فقال بجواز البدار فى التيمم دون غيره من الأبدال الاضطراريه و لم يظهر لنا وجهه.

ص: ١٠٨

١-١) الوسائل ٣: ٣٦٦ و ٣٦٧ / أبواب التيمم ب ١٤ ح ١ و ٤

٢-٢) الوسائل ٣: ٣٦٦ و ٣٦٧ / أبواب التيمم ب ١٤ ح ١ و ٤

٣-٣) الوسائل ٣: ٣٨٤ / أبواب التيمم ب ٢٢ ح ١

٤-٤) العروه الوثقى ١: ٣٥٥ و ٣٧٩ و ٣٨٠ / المسأله [ ١١٤١، ١٢٠٣، ١٢٠٥ ]

لا ينبغي الاشكال في أن مقتضى أدله الاستصحاب هو اعتبار اليقين و الشك الفعلي، فإن الأدله المتكفله لبيان الأحكام الواقعيه أو الظاهريه وارده بنحو القضييه الحقيقيه التي يحكم فيها على تقدير وجود الموضوع، فلو دل دليل على أن الخمر حرام، مفاده أن الحرمة ثابتة للخمر الفعلي، و لا يدل على حرمة شيء لا يكون خمراً بالفعل و إن كان إذا غلا يكون خمراً.

و كذا لو دل دليل على وجوب تقليد العالم مثلاً، فمعناه وجوب تقليد العالم بالفعل لا تقليد من يكون له استعداد العلم بحيث لو تعلم يصير عالماً كما هو واضح، فلا بد في جريان الاستصحاب من اليقين و الشك الفعلي، إذ لو أجرى الاستصحاب مع الشك التقديري لكان جارياً مع عدم الشك، و هو خلف، لكون موضوعه اليقين و الشك.

و فرع الشيخ (١) (قدس سره) على اعتبار اليقين و الشك الفعلي في جريان الاستصحاب فرعين، و تبعه صاحب الكفايه (قدس سره) (٢).

الفرع الأول: أنه لو كان أحد محدثاً فغفل و صَلَّى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاه أم لا، فيجرى استصحاب الحدث بالنسبه إلى الأعمال الآتيه، و أمّا بالنسبه إلى الصلاه التي أتى بها فلا يجرى استصحاب الحدث، لأنه كان غافلاً قبل الصلاه و لم يكن له الشك الفعلي حتى تكون صلاته واقعه مع الحدث

ص: ١٠٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٤٧ و ٥٤٨

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٠٤

الاستصحابي، و بعد الصلاة و إن كان الشك موجوداً، إلّا أنّ قاعده الفراغ حاكمه على الاستصحاب أو مخصصه له، على ما يأتي في أواخر التنبهات (١) إن شاء الله تعالى، فيحكم بعدم وجوب الاعاده عليه.

الفرع الثاني: أنه لو التفت قبل الصلاة ثم غفل و صلى، فتكون صلاته باطله، لتحقق الشك الفعلي قبل الصلاة، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي.

و في كلا الفرعين نظر:

أمّا الفرع الأول: فلأنّ قاعده الفراغ لا تخلو من أمرين: فإما أن تكون من الأصول التعبيديه الشرعيه، و إما أن تكون من الأمارات العقلانيه كما هو الظاهر، لأن ترك الجزء أو الشرط عمداً لا- يتصور بالنسبه إلى من هو في مقام الامتثال، فان تركه لا يستند تركهما إلّا إلى الغفله و النسيان، و هو خلاف الأصل، فان مقتضى طبيعه الانسان هو الذكر في حال العمل، لا السهو و النسيان كما في الأمور العاديه، فالفراغ عن العمل أماره كاشفه نوعاً عن عدم وقوع الغفله و السهو.

و يؤيد هذا المعنى: قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢) و كذا قوله (عليه السلام): في صحيحه محمّد بن مسلم الوارده في الشك في عدد ركعات الصلاة بعد الفراغ: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٣).

فعلى القول بكون قاعده الفراغ أماره نوعيه على عدم وقوع الغفله و السهو،

ص: ١١٠

١-١) في ص ٣١٥ - ٣١٨

٢-٢) الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧

٣-٣) الوسائل ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣

لا مجال للأخذ بها مع العلم بالغفلة كما هو المفروض في المقام، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفلة مسلّم، لعدم الشك الفعلي، إلّا أنّه لا مانع من جريانه بعد الصلاة حتى بالنسبة إلى الصلاة التي أتى بها، لاختصاص قاعده الفراغ بصوره عدم العلم بالغفلة، فلا تجرى في المقام حتى تكون حاكمه على الاستصحاب أو مخصصه له.

و لما ذكرنا من اختصاص قاعده الفراغ بموارد عدم العلم بالغفلة، لا تجرى فيما لو شك في صحه العمل بعد الفراغ عنه مع العلم بكيفية وقوع العمل و الشك في انطباقه على الواقع، كما إذا شك بعد الوضوء في أنّه توضأ بالماء أو بمائع آخر مع علمه بأنّه توضأ بهذا المائع الموجود، لكنّه لا يدرى أنّه ماء أو مائع آخر، فلا مجال للحكم بصحة الوضوء لقاعده الفراغ، لعدم كون احتمال البطلان مستنداً إلى الغفلة بل إلى عدم المصادفه الاتفاقيه للواقع.

و أتمّياً على القول بكون قاعده الفراغ من الأصول التعبدية الشرعيه و عدم اختصاصها بموارد احتمال الغفلة لاطلاق بعض النصوص الداله على أنّ «ما مضى فأمضه كما هو» (1) فتكون قاعده الفراغ حاكمه على الاستصحاب و لو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب، إذ لا اختصاص لحكومته القاعده على الاستصحاب الجارى بعد الصلاة، بل تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبلها أيضاً.

و أمّا الفرع الثانى: ففيه أنّ بطلان الصلاة فى الفرض مسلّم، إلّا أنّه ليس مستنداً إلى جريان الاستصحاب قبل الصلاة، بل إلى عدم جريان قاعده الفراغ فى نفسها، لاختصاصها بما إذا حدث الشك بعد الفراغ، و هذا الشك

ص: ١١١

الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشكّ متحد عرفاً مع الشكّ الذي كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقه العقليّ، ومع قطع النظر عما ذكرناه فالاستصحاب الجارى قبل الصلاة لا يقتضى البطلان، لأنّه بعد الالتفات و تحقق الشكّ عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، و بمجرد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنّه كما يعتبر فى الاستصحاب اليقين و الشكّ حدوثاً، كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، و بمجرد طروء الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، و المفروض أنّه بعد الشكّ غفل و دخل فى الصلاة.

فظهر بما ذكرناه ما فى الكفايه من تعليل البطلان بأنّه دخل فى الصلاة محدثاً بالحدث الاستصحابى، فإنّه لا استصحاب حين الدخول فى الصلاة لغفلته، فينتفى الاستصحاب بانتفاء موضوعه و هو الشكّ الفعلى.

نعم، لو عرض له شكّ آخر بعد الصلاة يمكن القول بصحة صلاته لقاعده الفراغ، كما لو شكّ فى المثال المذكور بعد الصلاة فى أنّه هل تطهر بعد الشكّ فى الطهاره قبل الصلاة أم لا، بأن كان محدثاً و التفت فشكّ فى الطهاره قبل الصلاة، ثمّ غفل و صلى، و بعد الفراغ شكّ فى أنّه هل تطهر بعد الشكّ فى الطهاره قبل الصلاة أم لا، فيحكم بصحة صلاته لقاعده الفراغ، لكون الشكّ الحادث بعد الصلاة غير الشكّ قبلها، فيكون هذا الشكّ الحادث بعد الفراغ مورداً لقاعده الفراغ، و لا يكون الحادث الاستصحابى قبل الصلاة أولى من الحادث اليقيني قبلها، فلو كان محدثاً قبل الصلاة يقيناً فغفل و صلى و شكّ بعد الصلاة فى أنّه توضأ بعد الحدث المتيقن أم لا، يحكم بصحة صلاته لقاعده الفراغ، و الحكم بصحة الصلاة فى المقام أولى، لعدم كونه متيقناً بالحدث، بل محكوم به للاستصحاب قبل الصلاة.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ اعتبار اليقين و الشكّ الفعلى و إن كان مسلماً، إلّا أنّه لا يتفرّع عليه الفرعان المذكوران، بل الحكم بالصحة أو البطلان فى المثالين تابع لجريان قاعده الفراغ و عدمه.

ففى الفرع الأوّل لو قلنا بكون القاعده من الأمارات و عدم جريانها فى المقام لاختصاصها بموارد احتمال الغفله يحكم ببطلان الصلاه و لو لم نقل بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاه لعدم الشكّ الفعلى، فإنّ استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاه كافٍ فى الحكم ببطلانها. و لو قلنا بجريان قاعده الفراغ يحكم بصحة الصلاه و لو قلنا بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاه، لعدم اعتبار الشكّ الفعلى، لكونه محكوماً بالقاعده.

و فى الفرع الثانى إن كانت قاعده الفراغ جاريه، كما إذا كان الشكّ الحادث بعد الفراغ غير الشكّ الذى كان قبل الصلاه، كانت الصلاه صحيحه حتى مع جريان استصحاب الحدث قبل الصلاه. و لو لم تكن القاعده جاريه، كما إذا كان الشكّ الحادث بعد الصلاه هو الشكّ الذى كان قبلها، كانت الصلاه باطله و لو لم يكن الاستصحاب قبل الصلاه جاريه لاعتبار الشكّ حدوثاً و بقاءً، فالحكم بالصحة دائر مدار جريان قاعده الفراغ فى كلا الفرعين.

### التنبه الثالث

إذا علمنا وجداناً بحدوث شيء ثم شككنا فى بقاءه، فهذا هو القدر المتيقن من مورد الاستصحاب.

و أمّا إذا شك فى بقاء شيء على تقدير حدوثه و لم يحرز حدوثه بالوجدان،

كما إذا قامت الأماره على حدوث شىء ثم شك في بقاءه على تقدير حدوثه، ففي جريان الاستصحاب إشكال لعدم اليقين بالحدوث، و هو واضح، بل لعدم الشك في البقاء أيضاً، لأنّ الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء المتيقن، لا- مطلق الشك، و ليس في المقام شك في بقاء المتيقن، بل الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فلا- يجرى الاستصحاب، لانتفاء كل من اليقين و الشك المأخوذ في موضوعه.

و لا اختصاص لهذا الاشكال بطريقه الأمارات، بل يجرى على بعض صور الموضوعيه أيضاً، توضيحه: أنّه بناءً على الطريقه لا يقين بالحكم، لاحتمال عدم مصادفه الأماره للواقع، بل و لا شك في البقاء على ما ذكرناه، فلا مجال لجريان الاستصحاب. و أمّا بناءً على الموضوعيه على ما هو المشهور بينهم من أنّ ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم، فموضوعيه الأمارات و سببيتها تتصور على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون قيام الأماره على وجوب شىء مثلاً موجباً لحدوث مصلحه في ذات الفعل، بأن يكون قيام الأماره من قبيل الواسطه في الثبوت لعروض المصلحه الملزمه في ذات الفعل. و لا إشكال في جريان الاستصحاب على هذا المبني، إذ بعد قيام الأماره يكون الوجوب متيقناً، فاذا شك في بقاءه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبه إلى هذا الوجوب الحادث لأجل قيام الأماره، و إن كان الوجوب الواقعي مشكوكاً من أوّل الأمر.

الوجه الثانى: أن يكون قيام الأماره على وجوب شىء مثلاً موجباً لعروض المصلحه للفعل المقيد بكون وجوبه مؤدى الأماره، بأن يكون قيام الأماره من قبيل الواسطه في العروض للمصلحه، و لا يجرى الاستصحاب على هذا المبني، إذ الوجوب الواقعي لم يكن متيقناً حتى نجرى الاستصحاب فيه، و الوجوب



الحادث لقيام الأماره معلوم العدم، لأنه كان مقيداً بقيام الأماره، و المفروض عدم دلالة الأماره على الحكم فى الزمان الثانى، و إلا لم يقع الشك فيه، فلا مجال لجريان الاستصحاب، بلا فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه.

و الأولى كما إذا أفتى مفتٍ بوجوب شىء فى زمان مع تردده فى الزمان الثانى، فلا يجرى استصحاب الوجوب فى الزمان الثانى، لكون الوجوب الواقعى مشكوكاً من أوّل الأمر، و الوجوب الحادث لفتوى المفتى كان مقيداً بالفتوى، و المفروض كونه متردداً فى الزمان الثانى فهو معلوم الانتفاء.

و الثانى كما إذا قامت البينه على نجاسه ماءٍ فى الأمس مثلاً، ثم شككنا فى بقاء نجاسته فى اليوم، فلا مجال لجريان الاستصحاب، إذ النجاسه الواقعيه مشكوكه من أوّل الأمر، و النجاسه الحادثه لقيام الأماره مقيده بحال قيام الأماره، و المفروض قيام البينه على النجاسه فى الأمس دون اليوم، فالنجاسه الحادثه منتفيه يقيناً. هذا غايه ما يمكن أن يقال فى توضيح الاشكال.

و قد أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره) (1) بأن اعتبار اليقين إنما هو لأجل التعبّد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدله الاستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث و البقاء، فيكفى فى جريان الاستصحاب الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، و لا يلزم الشك الفعلى فى البقاء، فإن صدق الشرطيه لا يتوقف على صدق طرفيها.

ثم استشكل على نفسه بأن اليقين جعل موضوع الاستصحاب فى لسان الأدله، فكيف يصح جريانه مع عدم اليقين.

ص: ١١٥

١-١) كفايه الأصول: ٤٠٤ و ٤٠٥

فأجاب بأنّ اليقين المأخوذ في أدله الاستصحاب ليس موضوعاً للاستصحاب، بل طريق إلى الثبوت، فيكون التعبد بالبقاء مبنياً على الثبوت لا- على اليقين بالثبوت، و ذكر اليقين في أدله الاستصحاب لمجرد كونه طريقاً إلى الثبوت، ففيما إذا قامت الأماره على الثبوت يتعبد بالثبوت للأماره، و بالبقاء لأدله الاستصحاب الداله على الملازمه بين الثبوت و البقاء.

و فيه أولاً: أنّ ظاهر أدله الاستصحاب كون اليقين موضوعاً له كالشك، و لا تنافى بين كونه موضوعاً للاستصحاب و طريقاً إلى متعلقه. و لا إشكال في أنّ اليقين في مورد الاستصحاب طريقى بالنسبه إلى متعلقه، لكنّه موضوعى بالنسبه إلى الاستصحاب و عدم جواز نقض اليقين بالشك، لما ذكرنا سابقاً (1) من أن قوله (عليه السلام): «لا ينبغي نقض اليقين بالشك» راجع إلى القضيّه الارتكازيه، و هي أنّ الأمر المبرم لا يرفع اليد عنه لأمر غير مبرم، و المراد من الأمر المبرم في المقام هو اليقين، و من غير المبرم هو الشك، فلا بدّ من وجود اليقين و الشك.

و ثانياً: أنّ الملازمه المدعاه بين الثبوت و البقاء في كلامه إن كان المراد منها الملازمه الواقعيه، بأن يكون مفاد أدله الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمه الواقعيه بين الحدوث و البقاء فهو مع كونه مخالفاً للواقع، لعدم الملازمه بين الحدوث و البقاء في جميع الأشياء، لكونها مختلفه في البقاء غايه الاختلاف، فبعضها آنى البقاء و بعضها يبقى إلى ساعه و بعضها إلى يوم و هكذا، مستلزم لكون أدله الاستصحاب من الأمارات الداله على الملازمه الواقعيه بين الحدوث

ص: ١١٤

١-١) في ص ٢١

والبقاء، و بعد إثبات هذه الملازمه، تكون الأماره الداله على الثبوت داله على البقاء، إذ الدليل على الملزوم دليل على اللازم، و الإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم و إن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمه، كما سيجيء في بحث الأصل المثلث (1) إن شاء الله تعالى، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأماره لا- للأصل العملي المجعول في ظرف الشك، فينقلب الاستصحاب أماره بعد كونه من الأصول العمليه، و تكون الملازمه في المقام نظير الملازمه الواقعيه الثابته بين قصر الصلاه و إفتار الصوم بمقتضى الروايات (2) الداله على أنه كلما أفطرت قَصَّيرت و كلما قَصَّيرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمه يكون الدليل على وجوب القصر دالًا على وجوب الافطار و بالعكس، فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمه الواقعيه بين الحدوث و البقاء بمقتضى أدله الاستصحاب يكون نفس الدليل على الحدوث دليلًا على البقاء، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأماره لا للأصل العملي.

و إن كان المراد من الملازمه هي الملازمه الظاهريه بين الحدوث و البقاء، فلازمه الملازمه الظاهريه بين حدوث التنجيز و بقائه، و لا- يمكن الالتزام بها، إذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً- يكون التكليف منجزًا، ثم لو قامت بينه على حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحل العلم الاجمالي، و بانحلاله يرتفع التنجيز، فأنه تابع للمنجز و مقدر بقدره، فلا ملازمه بين حدوث التنجيز و بقائه و لا- يلتزم بها صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً، فأنه و غيره أجابوا عن استدلال الأخباريين لوجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي بواجبات و محرمات

ص: ١١٧

١-١) لاحظ ص ١٨٤

٢-٢) راجع على سبيل المثال الوسائل ٨: ٥٠٣ / أبواب صلاه المسافر ب ١٥ ح ١٧

كثيره بأنّ العلم الاجمالي قد انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من الواجبات و المحرمات، و بعد انحلاله تنقلب الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي إلى الشبهه البدويه، فيرجع إلى البراءه (١) و هذا الجواب ينادى بعدم الملازمه بين حدوث التنجز و بقاءه كما ترى.

فالانصاف أنّه على القول بأنّ معنى جعل حجيه الأمارات ليس إلما التنجيز في صوره الاصابه و التعذير مع المخالفه كما عليه صاحب الكفايه (٢) و جماعه من الأصحاب، لا دافع لهذا الاشكال.

نعم، يمكن الجواب بمسلك آخر، و هو أنّ معنى جعل حجيه الأمارات هو جعل الأمارات من أفراد العلم في عالم الاعتبار، فيكون لليقين حينئذ فردان: اليقين الوجداني، و اليقين الجعلى الاعتباري، فكما أنّ لليقين الوجداني أثرين: الأوّل: الآثار الواقعيه للمتيقن. و الثاني: آثار نفس اليقين إذا كان له أثر، كما إذا كان موضوعاً لحكم من الأحكام، فكذا اليقين الجعلى يكون له هذان الأثران، فكما لو علمنا بحكم من الأحكام ثم شككنا في بقاءه نرجع إلى الاستصحاب، كذلك إذا قامت الأماره على حكم ثم شككنا في بقاءه لا مانع من جريان الاستصحاب.

و اليقين المذكور في أدله الاستصحاب و إن كان موضوعاً للاستصحاب، إلّا أنّه مأخوذ في الموضوع بما هو كاشف لا بما هو صفه خاصه، و قد ذكرنا في مبحث القطع (٣) أنّ الأماره تقوم مقام القطع الطريقي و القطع المأخوذ في

ص: ١١٨

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٤٦

٢-٢ (٢) كفايه الأصول: ٢٧٧ و ٣٤٧

٣-٣ (٣) في الجزء الثاني من هذا الكتاب، ٣٧

الموضوع بما هو كاشف، و ذكرنا أن كل مورد أخذ فيه القطع موضوعاً ظاهراً أنه موضوع بما هو كاشف، لا بما هو صفه خاصه، لمناسبه الحكم و الموضوع بحكم العرف، فإنه إذا قيل: إن تيقنت بنجاسه ثوبك بعد الصلاه تجب عليك الاعاده، فظاهره أن اليقين بما هو كاشف عن النجاسه قد أخذ في موضوع وجوب الاعاده، لا بما هو صفه خاصه، فإذا كان اليقين مأخوذاً في موضوع الاستصحاب بما هو كاشف، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كل مورد ثبت الحكم فيه بكاشف ثم شك في بقائه.

و الذى يدلنا على هذا المعنى مع وضوحه: قوله (عليه السلام) فى بعض أدله الاستصحاب: «بل تنقضه بيقين آخر» فإن المراد من هذا اليقين ليس صفه اليقين يقيناً، إذ لا- إشكال فى نقض اليقين بالأماره، كما إذا كان متيقناً بطهاره شىء فقامت البيئه على نجاسته، فلا إشكال فى وجوب الاجتناب عنه، و كذا إذا كان متيقناً بالنجاسه فقامت البيئه على الطهاره لا إشكال فى عدم وجوب الاجتناب، فإذا صح الالتزام بقيام الأماره مقام اليقين الوجدانى فى قوله (عليه السلام): «بل تنقضه بيقين آخر» لصح الالتزام بقيامها مقامه فى قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» و السر فى الموضوعين هو ما ذكرناه من كون الأماره يقيناً بالجعل الشرعى، هذا كله فى الإمارات.

و أما الأصول فتحقيق الحال فى جريان الاستصحاب فى مواردّها، أنّها على قسمين:

القسم الأول: ما يكون الأصل المتكفل لبيان الحكم فى الزمان الأول متكفلاً له فى الآن الثانى و الثالث إلى زمان العلم بالخلاف، ففى مثل ذلك لا معنى لجريان الاستصحاب.

مثاله قاعده الطهاره، فاذا شككنا فى مائع أنه بول أو ماء، و حكمنا بطهارته لقاعده الطهاره، ثم شككنا فى بقاء طهارته لاحتمال ملاقاته النجاسه، فإنه لا معنى لجريان الاستصحاب حينئذ، إذ قاعده الطهاره كما تدل على طهارته فى الزمان الأوّل، تدل على طهارته فى الزمان الثانى و الثالث إلى زمان العلم بالنجاسه. و بعبارة أخرى: ان أردنا جريان الاستصحاب فى الطهاره الواقعيه، فلم يكن لنا يقين بها، و إن أردنا جريانه فى الطهاره الظاهريه، فلا يكون لنا شك فى ارتفاعها حتى نحتاج إلى الاستصحاب، بل هى باقيه يقيناً.

و من هذا القبيل قاعده الحل بل الاستصحاب أيضاً، فاذا كان ثوب معلوم الطهاره ثم شككنا فى ملاقاته البول مثلاً فاستصحبنا طهارته، ثم شككنا فى ملاقاته الدم مثلاً، فلا معنى لاستصحاب الطهاره بعد تحقق هذا الشك الثانى، إذ نفس الاستصحاب الأوّل متكفل لبيان طهارته إلى زمان العلم بالنجاسه.

هذا إذا قلنا فى أمثال المقام بجريان الاستصحاب فى الحكم و هو الطهاره. و أما إذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الموضوع دون الحكم، أى عدم ملاقاته النجاسه، لكون الشك فى الطهاره مسبباً عن الشك فى الملاقاته، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب بعد الشك الثانى فى المثال، فبالاستصحاب الأوّل نحكم بعدم ملاقاته البول و تترتب عليه الطهاره من هذه الجهه، و بعد الشك فى ملاقاته الدم نجري استصحاب عدم ملاقاته الدم و نحكم بالطهاره من هذه الحثيه، و هذا الاستصحاب فى الحقيقه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فى جريان الاستصحاب فى موارد الأصول العمليه، و الاستصحاب المذكور بما أنه مسبوق بالعلم الوجدانى فهو استصحاب فى مورد العلم الوجدانى لا فى مورد الأصل.

القسم الثانى: أن لا يكون الأصل متكفلاً لبيان الحكم فى الزمان الثانى و الثالث، كما إذا شككنا فى طهاره ماء فحكمنا بطهارته للاستصحاب أو لقاعده الطهاره ثم غسلنا به ثوباً متنجساً، فلولا جريان الاستصحاب أو القاعده فى

الماء، لكان مقتضى الاستصحاب في الثوب هو النجاسه، لكنّ الحكم بطهاره الثوب من آثار طهاره الماء الثابته بالاستصحاب أو القاعده، فيكون الأصل الجارى في الماء حاكماً على استصحاب النجاسه في الثوب لكونه سبباً، و يكون الأصل الجارى في الماء متكفلاً لحدوث الطهاره في الثوب فقط و لا يكون متكفلاً لطهارته في الزمان الثانى و الثالث، فبعد غسل الثوب بالماء المذكور لو شكنا في ملاقاته مع النجاسه لا مانع من جريان الاستصحاب في طهاره الثوب أو في عدم ملاقاته النجاسه.

#### التنبیه الرابع

المستصحب قد يكون جزئياً و قد يكون كلياً، و جريان الاستصحاب في الكلى لا يتوقف على القول بوجود الكلى الطبيعى في الخارج، فإنّ البحث عن وجود الكلى الطبيعى و عدمه بحث فلسفى، و الأحكام الشرعيه مبتنيه على المفاهيم العرفيه، و لا إشكال في وجود الكلى في الخارج بنظر العرف.

ثمّ إنّه لا فرق في جريان الاستصحاب في الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصله أو من الكليات الاعتباريه، و منها الأحكام الشرعيه التكليفيه و الوضعيه على ما ذكرناه (١) من أنّها من الأمور الاعتباريه، فلا مانع من استصحاب الكلى الجامع بين الوجوب و الندب مثلاً، أو من الكليات الانتزاعيه كالعالم مثلاً بناءً على ما ذكرنا في بحث المشتق (٢) من أن مفاهيم

ص: ١٢١

---

١-١) في ص ٩٢ و ما بعدها

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٠٢

المشتقات من الأمور الانتزاعية، فإنّ الموجود في الخارج هو ذات زيد مثلاً- و علمه، و أمّا عنوان العالم فهو منتزَع من اتصاف الذات بالمبدأ و انتسابه إليه، و لا وجود له غير الوجودين.

ثمّ إنّ الأثر الشرعى قد يكون للكلّى بلا دخل للخصوصيه فيه كحرمه مس كتابه القرآن، و عدم جواز الدخول فى الصلاه بالنسبه إلى الحدث الأ-كبر أو الأصغر، و قد يكون الأثر للخصوصيه لا للجامع، كحرمه المكث فى المسجد و العبور عن المسجدين، فإنهما من آثار خصوص الجنابه لا- مطلق الحدث، ففيمّا كان الأثر للجامع لا معنى لاستصحاب الخصوصيه، و ففيمّا كان الأثر للخصوصيه لا- يصح استصحاب الكلّى، بل جريان الاستصحاب تابع للأثر، فاذا كان الشخص جنباً ثم شك فى ارتفاعها و هو يريد الدخول فى الصلاه أو مس كتابه القرآن، لا يصح له استصحاب الجنابه، لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها، بل يجرى استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر. و إن أراد الدخول فى المسجد، فلا معنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمة على الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر، بل لا بدّ من استصحاب خصوص الجنابه، فبالنسبه إلى الأثر الأول يجرى الاستصحاب فى الكلّى، و بالنسبه إلى الأثر الثانى يجرى الاستصحاب فى الجزئى.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنا لسنا مخيّرّين فى إجراء الاستصحاب فى الكلّى و الجزئى على ما يظهر من عباره الكفايه (1)، بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرنا.

ص: ١٢٢



ثم إن أقسام استصحاب الكلّي أربعة:

القسم الأوّل: ما إذا علمنا بتحقيق الكلّي في ضمن فرد معيّن، ثم شككنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه، فلا محاله نشك في بقاء الكلّي وارتفاعه أيضاً، فإذا كان الأثر للكلّي، فيجری الاستصحاب فيه، مثاله المعروف ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فنعلم بوجود الانسان فيها ثم شككنا في خروج زيد عنها فنشك في بقاء الانسان فيها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في بقائه إذا كان له أثر.

القسم الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مردد بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشك في كونه زيداً أو عمراً، مع العلم بأنه لو كان زيداً لخرج يقيناً و لو كان عمراً فقد بقي يقيناً، و مثاله في الحكم الشرعي ما إذا رأينا رطوبه مشتبهه بين البول و المنى فتوضأنا، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الأكبر فقد بقي. و كذا لو اغتسلنا في المثال فنعلم أنه لو كان الحدث هو الأكبر فقد ارتفع، و إن كان هو الأصغر فقد بقي، لعدم ارتفاعه بالغسل، فنجرى الاستصحاب في الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر و نحكم بترتب أثره، كحرمة مس كتابه القرآن و عدم جواز الدخول في الصلاة. و هذا هو القسم الثاني الذي ذكره الشيخ (1) (قدس سره) و تبعه جماعه ممن تأخر عنه.

و الظاهر أنّ تخصيص هذا القسم - بأن يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء - إنّما هو لمجرد التمثيل، و إلّا فيكفي في جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء، فلو كان الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و محتمل البقاء لكان الاستصحاب جارياً في الكلّي، و يكون أيضاً من القسم الثاني.

ص: ١٢٣

القسم الثالث: ما إذا علمنا بوجود الكلى في ضمن فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارنة مع وجود الفرد الأول أو مقارنة مع ارتفاعه، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا بخروجه عنها، لكن احتملنا بقاء الانسان في الدار لاحتمال دخول عمرو فيها و لو مقارنة مع خروجه عنها.

القسم الرابع: ما إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد، و لكن علمنا بوجود فرد معين بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه، و يحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلى، و إن كان منطبقاً على غيره فالكلى باق.

و امتياز هذا القسم عن القسم الأول ظاهر. و امتيازه عن القسم الثانى أنه فى القسم الثانى يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا، بخلاف القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين، بل الفرد معين، غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه. و امتيازه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما فى احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذى علمنا ارتفاعه أنه ليس فى القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوده أو مع ارتفاعه، بخلاف القسم الرابع، فإن المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معين، و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بتكلم فيها، ثم علمنا بخروج زيد عنها، و لكن احتملنا بقاء الانسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر، مثاله فى الأحكام الشرعية ما إذا علمنا بالجناحه ليله الخميس مثلاً و اغتسلنا منها، ثم رأينا المنى فى ثوبنا يوم الجمعة مثلاً،

فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى، و لكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابه التي اغتسلنا منها و أن يكون من غيرها، هذه هي أقسام استصحاب الكلّي.

أمّا القسم الأوّل: فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيه كما تقدّم.

و أمّا القسم الثاني: فيجرى فيه الاستصحاب أيضاً، ففي مثال الحدث المردد بين الأكبر و الأصغر نجرى الاستصحاب في الكلّي و نحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة و حرمة مس كتابه القرآن. و أمّا عدم جواز المكث في المسجد، فليس أثراً لجامع الحدث، بل لخصوص الجنابه، و لا مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم اليقين بها. نعم، لا يجوز له المكث في المسجد لأجل العلم الاجمالي بحرمة أو بوجوب الوضوء للصلاه، و هو شيء آخر لا ربط له بمسأله الاستصحاب.

و استشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في القسم الثاني بأنّ الاستصحاب فيه و إن كان جارياً في نفسه لتماميه موضوعه من اليقين و الشك، إلّا أنّه محكوم بأصل سببي، فإنّ الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسبباً عن الشك في حدوث الجنابه، فتجرى أصاله عدم حدوث الجنابه، و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان، و الحدث الأكبر منفي بالأصل.

و أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما في الكفايه (1) من أنّ الشك في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك

ص: ١٢٥

(١ - ١) كفايه الأصول: ٤٠٦

فى حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً. و بعبارة أخرى: الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى خصوصية الفرد الحادث، و ليس له حالة سابقه حتى يكون مورداً للأصل، فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً، فما هو مسبوق بالعدم و هو حدوث الفرد الطويل ليس الشك فى بقاء الكلى مسبباً عنه، و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

و هذا الجواب مبنى على عدم جريان الأصل فى العدم الأزلى، و أمّا إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا فى محلّه (١)، فلا مانع من جريان أصاله عدم كون الحادث طويلاً، و لذا بنينا فى الفقه على عدم جريان استصحاب الكلى، للأصل السببى الحاكم عليه فى موارد منها (٢): ما إذا شك فى كون نجسٍ بولاً أو عرق كافر مثلاً، فتنجس به شىء فغسل مره واحده، فلا محاله نشك فى بقاء النجاسه و ارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد فى الغسل فى طهاره المتنجس بالبول، إلّا أنّه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب فى كلى النجاسه و وجوب الغسل مرهً ثانيه، لأنّه تجرى أصاله عدم كون الحادث بولاً فنحكم بكفايه المره، للعمومات الداله على كفايه الغسل مرهً واحدهً و خرج عنها البول بأدله خاصه.

الثانى: ما ذكره أيضاً فى الكفايه (٣): و هو أنّ بقاء الكلى عين بقاء الفرد الطويل، فإنّ الكلى عين الفرد لا- أنّه من لوازمه، فلا تكون هناك سببيه و مسببيه.

ص: ١٢٤

---

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها

٢- ٢) راجع شرح العروه ٣: ٢٠٣ - ٢٠٤

٣- ٣) كفايه الأصول: ٤٠٦

وفيه: أنّ العينيه لا تنفع، بل جريان الاستصحاب في الكلى على العينيه أولى بالاشكال منه على السببيه.

الثالث: ما ذكره العلامه النائيني (١) (قدس سره) و هو أنّ الأصل السببي معارض بمثله، فإنّ أصاله عدم حدوث الفرد الطويل معارض بأصاله عدم حدوث الفرد القصير، و أصاله عدم كون الحادث طويلاً معارض بأصاله عدم كون الحادث قصيراً، و بعد سقوط الأصل السببي للمعارضه تصل النوبه إلى الأصل المسببي، و هو استصحاب بقاء الكلى.

وفيه: أنّ دوران الأمر بين الفرد الطويل و القصير يتصور على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون للفرد الطويل أثر مختص به و للفرد القصير أيضاً أثر مختص به، و لهما أثر مشترك بينهما كما في الرطوبه المردده بين البول و المنى، فإنّ الأثر المختص بالبول هو وجوب الوضوء و عدم كفايه الغسل للصلاه، و الأثر المختص بالمنى هو وجوب الغسل و عدم كفايه الوضوء، و عدم جواز المكث في المسجد و عدم جواز العبور عن المسجدين، و الأثر المشترك هو حرمة مس كتابه القرآن، ففي مثل ذلك و إن كان ما ذكره من تعارض الأصول صحيحاً، إلّا أنّه لا فائده في جريان الاستصحاب في الكلى في مورده، لوجوب الجمع بين الوضوء و الغسل في المثال بمقتضى العلم الاجمالي، فان نفس العلم الاجمالي كافٍ في وجوب إحراز الواقع، و لذا قلنا في دوران الأمر بين المتباينين (٢) بوجوب الاجتناب عن الجميع للعلم الاجمالي، فهذا الاستصحاب مما لا يترتب عليه أثر.

ص: ١٢٧

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٩٢، فوائد الأصول ٤: ٤١٨

٢- ٢) في الجزء الثاني من هذا الكتاب، ص ٤٠٣ و ما بعدها

الوجه الثانى: أن يكون لهما أثر مشترك و يكون للفرد الطويل أثر مختص به، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، كما فى المثال الذى ذكرناه من كون نجس مردداً بين البول و عرق الكافر، فإنّ وجوب الغسل فى المره الأولى أثر مشترك فيه، و وجوب الغسل مرهً ثانیهً أثر لخصوص البول، ففى مثله لو جرى الاستصحاب فى الكلى و جب الغسل مرهً ثانیه، و لو لم يجر كفى الغسل مرهً.

لكنه لا- يجرى لحكومته الأصل السببى عليه، و هو أصاله عدم حدوث البول أو أصاله عدم كون الحادث بولاً، و لا تعارضها أصاله عدم كون الحادث عرق كافر أو أصاله عدم حدوثه، لعدم ترتب أثر عليها، إذ المفروض العلم بوجوب الغسل فى المره الأولى على كل تقدير، فاذن لا- يجرى الأصل فى القصير حتى يعارض جريان الأصل فى الطويل. و أمّا إثبات حدوث الفرد الطويل بأصاله عدم حدوث الفرد القصير، فهو متوقف على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

و ملخص الاشكال على هذا الجواب: أنه فى القسم الأوّل و إن كانت الأصول السببیه متعارضه متساقطه، إلّا أنه لا أثر لجريان الاستصحاب فى الكلى، لتنجز التكليف بالعلم الاجمالى. و فى القسم الثانى يكون الأصل السببى حاكماً على استصحاب الكلى و لا يكون له معارض، لعدم جريان الأصل فى الفرد القصير لعدم ترتب الأثر عليه.

الرابع: ما ذكره أيضاً فى الكفايه (1) و جعله ثالثاً من الأجوبه، و هو أنّ الشك فى بقاء الكلى و إن سلّم كونه مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل،

ص: ١٢٨

إلّا أنّ مجرد السببيه لا- تكفى فى حكومه الأصل السببى على الأصل المسببى، بل الميزان فى الحكومه أن يكون ثبوت المشكوك الثانى أو انتفاؤه من الآثار الشرعيه للأصل السببى، ليكون الأصل السببى رافعاً للشك المسببى بالتعبد الشرعى، فلا يجرى الأصل فيه، لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

و الأول و هو ما كان ثبوت المشكوك الثانى من اللوازم الشرعيه للأصل السببى، كما فى استصحاب الطهاره بالنسبه إلى قاعده الطهاره، فإنّ استصحاب الطهاره يرفع الشك فى الطهاره و يثبتها شرعاً، فلا مجال لجريان قاعده الطهاره، لانتفاء موضوعها و هو الشك بالتعبد الشرعى.

و الثانى و هو ما كان انتفاء المشكوك الثانى من الآثار الشرعيه للأصل السببى كما فى تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهاره، فإنّ طهاره الثوب المغسول به من الآثار الشرعيه لاستصحاب الطهاره فيه، فلا يبقى معه شك فى نجاسه الثوب ليجرى فيها الاستصحاب، فإنّها قد ارتفعت بالتعبد الشرعى، و هذا بخلاف المقام فإنّ عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الفرد الطويل، بل من لوازمه العقليه، فلا حكومه لأصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى.

و هذا هو الجواب الصحيح، فلا ينبغى الاشكال فى جريان القسم الثانى من استصحاب الكلى.

ثمّ لا- يخفى أن ما ذكرنا من جريان الاستصحاب فى الكلى إنّما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به الفرد، و إلّا فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الكلى، كما إذا كان أحد محدثاً بالحدث الأصغر، فخرجت منه رطوبه مردده بين البول و المنى ثمّ توضع فشك فى بقاء الحدث، فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث، إلّا أنّ الحدث الأصغر كان متيقناً، و بعد خروج الرطوبه المردده يشك

فى تبدله بالأكبر، فمقتضى الاستصحاب بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر، فلا يجرى الاستصحاب فى الكلى، لتعين الفرد بالتعبء الشرعى، فىكفى الوضوء. نعم، من كان متطهراً ثم خرجت منه الرطوبه المرده لا يجوز له الاكفاء بالوضوء فقط، بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل، فما ذكره صاحب العروه من عدم كفايه الوضوء فقط محمول على هذه الصوره كما يظهر من مراجعه كلامه (1) (قدس سره).

و لا يتوقف ما ذكرنا - من تعيين الأصغر بالأصل و عدم جريان الاستصحاب فى الكلى - على كون الحدث الأصغر و الأكبر من قبيل المتضادين بحيث لا يمكن اجتماعهما، بل الفرد يعين بالأصل على جميع الأقوال فىهما، فإنّ الأقوال فىهما ثلاثه: الأول: كونهما متضادين.

الثانى: كونهما شيئاً واحداً و إنّما الاختلاف بينهما فى القوه و الضعف، فالأصغر مرتبه ضعيفه من الحدث، و الأكبر مرتبه قويه منه، كما قيل فى الفرق بين الوجوب و الاستحباب: إنّ الوجوب مرتبه قويه من الطلب و الاستحباب مرتبه ضعيفه منه.

الثالث: كونهما من قبيل المتخالفين بحيث يمكن اجتماعهما كالسواد و الحلاوه مثلاً.

فعلى الأول نقول حيث إنّ الأصغر كان متيقناً و شك فى تبدله بالأكبر فالأصل عدم تبدله به. و على الثانى نقول الأصل عدم حدوث المرتبه القويه بعد كون المرتبه الضعيفه متيقنه. و على الثالث نقول الأصل عدم اجتماع الأكبر

ص: ١٣٠



مع الأصغر، فعلى جميع الأقوال يعين الفرد فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الكلى.

بقى الكلام فى إشكال آخر على استصحاب الكلى منسوب إلى السيد الصدر (قدس سره) و هو المعروف بالشبهه العباثيه، و مبنى على القول بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره، و ملخص هذا الاشكال: أنه لو علمنا إجمالاً بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد الطرفين، فلا إشكال فى أنه لا يحكم بنجاسه الملاقى لهذا الطرف المغسول، للعلم بطهارته بعد الغسل، إّما بالطهاره السابقه أو بالطهاره الحاصله بالغسل، و كذا لا يحكم بنجاسه الملاقى للطرف الآخر، لأنّ المفروض عدم نجاسه الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره، ثمّ لو لاقى شىء مع الطرفين فلا بدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضاً، لأنّه لاقى طاهراً يقينياً و أحد طرفى الشبهه، و المفروض أنّ ملاقاته شىء منهما لا توجب النجاسه، مع أنّ مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين، فلا بدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلى، أو القول بنجاسه الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره، لعدم إمكان الجمع بينهما فى المقام.

و قد أجاب عنه المحقق النائنى (1) (قدس سره) بجوابين فى الدورتين:

الجواب الأوّل: أنّ الاستصحاب الجارى فى مثل العباء ليس من استصحاب الكلى فى شىء، لأن استصحاب الكلى إنّما هو فيما إذا كان الكلى المتيقن مردداً بين فردٍ من الصنف الطويل و فردٍ من الصنف القصير، كالحىوان المردد بين البق و الفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام فإنّ التردد فيه فى خصوصيه محل النجس مع العلم بخصوصيه الفرد، و التردد فى خصوصيه المكان أو الزمان

ص: ١٣١

لا- يوجب كليه المتيقن، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلي و ارتفاعه حتى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشك في بقاء الفرد الحادث المررد من حيث المكان و ذكر لتوضيح مراده مثالين:

الأول: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فانهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، و لو كان في الطرف الغربي فهو حي، فحياه زيد و إن كانت مشكوكاً فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلي، و المقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: ما إذا كان لزيد درهم و اشتبه بين ثلاثه دراهم مثلاً، ثم تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب الكلي بالنسبه إلى درهم زيد، فإنه جزئي و اشتبه بين التالف و الباقي.

و هذا الجواب غير تام، فإن الاشكال ليس في تسميه الاستصحاب الجاري في مسأله العباء باستصحاب الكلي، بل الاشكال إنما هو في أن جريان استصحاب النجاسه لا يجتمع مع القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلي أو الجزئي، فكما أنه لا مانع من استصحاب حياه زيد في المثال الأول، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في مسأله العباء. و أمّا المثال الثاني فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإن أصاله عدم تلف درهم زيد معارض بأصاله عدم تلف درهم غيره، و لو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبه زيد مثلاً بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصلية فتلف أحدها، فتجرى أصاله عدم تلف خشبه زيد بلا معارض.

الجواب الثاني: أن الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصه، بأن يشار إلى طرف معين من العباء و يقال: إن هذا الطرف كان

نجساً و شك في بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، و ذلك لأن أحد طرفي العباء مقطوع الطهاره و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر، و ليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشك في بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجراؤه في مفاد كان التامه بأن يقال: إن النجاسه في العباء كانت موجوده و شك في ارتفاعها فالآن كما كانت، إلّا أنه لا- تترتب نجاسه الملاقي على هذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقي يتوقف على نجاسه ما لاقاه و تحقق الملاقاه خارجاً، و من الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسه في العباء لا يثبت ملاقاه النجس إلّا على القول بالأصل المثبت، ضروره أنّ الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه، و عليه فلا تثبت نجاسه الملاقي للعباء.

و نظير ذلك ما ذكره الشيخ (1) (قدس سره) في استصحاب الكريه فيما إذا غسلنا متنجساً بماء يشك في بقائه على الكريه، من أنه إن أجرى الاستصحاب في مفاد كان الناقصه بأن يقال: إن هذا الماء كان كراً فالآن كما كان، فيحكم بطهاره المتنجس المغسول به، لأن طهارته تتوقف على أمرين: كريه الماء، و الغسل فيه، و ثبت الأول بالاستصحاب و الثاني بالوجدان، فيحكم بطهارته، بخلاف ما إذا أجرى الاستصحاب في مفاد كان التامه بأن يقال: كان الكر موجوداً و الآن كما كان، فإنه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهاره المتنجس إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنّ المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، و كريتته ليست من اللوازم الشرعيه لوجود الكر، بل من اللوازم العقليه له.

و في هذا الجواب أيضاً مناقشه ظاهره، إذ يمكن جريان الاستصحاب في

ص: ١٣٣

مفاد كان الناقصه مع عدم تعيين موضع النجاسه، بأن نشير إلى الموضع الواقعي و نقول: خيط من هذا العباء كان نجساً و الآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً و الآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان، إذ المفروض تحقق الملاقاه مع طرفي العباء، فيحكم بنجاسه الملاقى لا محاله.

و ما ذكره (قدس سره) - من أنه لا يمكن جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصه، لأن أحد طرفي العباء مقطوع الطهاره و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر - جارٍ في جميع صور استصحاب الكلى، لعدم العلم بالخصوصيه في جميعها، ففي مسأله دوران الأمر بين الحدث الأكبر و الأصغر يكون الحدث الأصغر مقطوع الارتفاع بعد الوضوء، و الحدث الأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر، و هذا غير مانع عن جريان الاستصحاب في الكلى، لتمايمه أركانه من اليقين و الشك.

فالانصاف في مثل مسأله العباء هو الحكم بنجاسه الملاقى لا لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيد الصدر (قدس سره) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلى لا بدّ من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، بل لعدم جريان القاعده التي نحكم لأجلها بطهاره الملاقى في المقام، لأن الحكم بطهاره الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهاره في الملاقى، و إمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى و هو أصاله عدم ملاقاته النجس. و كيف كان يكون الأصل الجارى في الملاقى في مثل مسأله العباء محكوماً باستصحاب النجاسه في العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسه الملاقى.

و لا منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى في سائر المقامات و الحكم بنجاسته في

مثل المقام، للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فإنّ التفكيك فى الأصول كثير جداً، فبعد ملاقاته الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول: إنّ الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسه للاستصحاب فيحكم بنجاسه الماء، فتسميه هذه المسأله بالشبهه العبايه ليست على ما ينبغى.

ثمّ إنّ هنا فرعين لا بأس بالإشاره إليهما:

الفرع الأوّل: إذا علمنا بنجاسه شىء فعلاً، و شككنا فى أنّ نجاسته ذاتيه غير قابله للتطهير أو عرضيه قابله له، كما إذا علمنا بأنّ هذا الثوب من الصوف نجس فعلاً، و لكن لا ندرى أنّ نجاسته لكونه من صوف الخنزير أو لملاقاه البول مثلاً، فعلى القول بجريان الاستصحاب فى العدم الأزلى كما هو المختار، نحكم بعدم كونه من صوف الخنزير و بطهارته بعد الغسل. و أمّا على القول بعدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى فيحكم بنجاسته بعد الغسل لاستصحاب كلى النجاسه، لدوران النجاسه حينئذ بين فرد مقطوع الارتفاع بعد الغسل و فرد متيقن البقاء.

الفرع الثانى: إذا علمنا بطهاره شىء فعلاً لقاعده الطهاره ثمّ عرضت له النجاسه فطهرناه، فشككنا فى ارتفاعها لاحتمال كون النجاسه ذاتيه غير قابله للتطهير، كما فى الصابون الذى يؤتى به من الخارج و يحتمل كونه مصنوعاً من شحم الخنزير و الميته، فإنّه محكوم بالطهاره فعلاً لقاعده الطهاره، فاذا عرضت له النجاسه فغسلناه، فلا محاله نشك فى طهارته، لاحتمال كونه مصنوعاً من نجس العين، و لكنّه مع ذلك محكوم بالطهاره بعد الغسل، و لا مجال لجريان استصحاب الكلى حتى على القول بعدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى، لأنّه قبل طرؤ النجاسه العرضيه عليه كان محكوماً بالطهاره لقاعده الطهاره، و بعد كونه طاهراً بالتعبد الشرعى يجرى عليه أحكام الطاهر، و من جملتها أنّه

يظهر من النجاسه العرضيه بالتطهير الشرعى، و بالجمله بعد الحكم بكونه طاهراً بالتعبد الشرعى يدخل تحت العمومات الداله على أنّ المتنجسات تطهر بوصول المطر أو الماء الجارى إليها، فلا مجال لجريان استصحاب الكلى، لكونه محكوماً بالأصل الموضوعى. هذا تمام الكلام فى القسم الثانى من استصحاب الكلى.

و أمّا القسم الثالث: فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه، بدعوى تماميه أركانه من اليقين و الشك بالنسبه إلى الكلى. و اختار الشيخ (قدس سره) (1) التفصيل بين احتمال حدوث فرد آخر مقارن مع حدوث الفرد المعلوم، و احتمال حدوثه مقارناً مع ارتفاع الفرد الأوّل، فقال بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى، بدعوى أنّه فى الصوره الأولى يكون الكلى المعلوم سابقاً مردداً بين أن يكون وجوده على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، و أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت فى الآن اللاحق عين الموجود سابقاً، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصوره الثانيه، فإنّ الكلى المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، و وجوده فى ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأوّل، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه.

و الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى الصورتين، لأنّ الكلى لا وجود له إلّا فى ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصص بإحدى الخصوصيات الفرديه، فالعلم بوجود فردٍ معيّن يوجب العلم بحدوث الكلى بنحو الانحصار، أى يوجب العلم بوجود الكلى المتخصص بخصوصيه هذا الفرد، و أمّا وجود الكلى المتخصص بخصوصيه فردٍ آخر، فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً،

ص: ١٣٦

و ما هو محتمل البقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

و بما ذكرناه من البيان ظهر الفرق بين القسم الثانى و القسم الثالث، فإنّ اليقين فى القسم الثالث قد تعلق بوجود الكلى المتخصص بخصوصيه معينه، و قد ارتفع هذا الوجود يقيناً. و ما هو محتمل للبقاء فهو وجود الكلى المتخصص بخصوصيه أخرى الذى لم يكن لنا علم به، فيختلف متعلق اليقين و الشك، و هذا بخلاف القسم الثانى، فإنّ المعلوم فيه هو وجود الكلى المردد بين الخاصيتين، فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه، فيكون متعلق اليقين و الشك واحداً، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. و بما ذكرناه عرفت ما فى كلام الشيخ (قدس سره) من التفصيل، هذا.

و ربّما يقال نقضاً على الشيخ (قدس سره): إنّه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته فى حال النوم، لم يجز له الدخول فى الصلاه مع الوضوء بناءً على جريان الاستصحاب فى الصورة الأولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى، و ذلك لجريان استصحاب الحدث حينئذ بعد الوضوء، لاحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه، و هى لا ترتفع بالوضوء، و لا يلتزم بهذا الحكم الشيخ (قدس سره) و لا غيره، فإنّ كفايه الوضوء حينئذ من الواضحات، و هذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث مطلقاً.

و لكن الانصاف عدم ورود هذا النقض على الشيخ (قدس سره) و ذلك لأنّ الواجب على المحدث هو الوضوء، لقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» ١ و الجنب خارج من هذا العموم و يجب عليه الغسل لقوله تعالى:

«وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا. . .» ١ فيكون وجوب الوضوء مختصاً بغير الجنب، فإن التقسيم قاطع للشركة، فالمكلف بالوضوء هو كل محدث لا- يكون جنباً، فهذا الذى قام من نومه و يحتمل كونه جنباً حين النوم تجرى فى حقه أصالة عدم تحقق الجنابه، فكونه محدثاً محرزٌ بالوجدان، و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى، فيدخل تحت قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. . .» فيكون الوضوء فى حقه رافعاً للمحدث، و لا مجال لجريان الاستصحاب فى الكلى، لكونه محكوماً بالأصل الموضوعى.

ثم إنه قد استثنى الشيخ (قدس سره) (١) صورته أخرى من القسم الثالث و التزم بجريان الاستصحاب فيها، و هى ما يتسامح فيه العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، كما إذا علم السواد الشديد فى محل و شك فى تبدله بسواد ضعيف أو بالبياض، فيستصحب مطلق السواد، و كذا لو كان الشخص فى مرتبه عاليه من العداله، و شك فى تبدلها بالفسق أو بمرتبته نازله من العداله، فيجرى الاستصحاب فى مطلق العداله.

و فيه: أن جريان الاستصحاب فى مثل الأمثله المذكوره و إن كان مما لا إشكال فيه، إلا أنه لا يصح عدّه من القسم الثالث من استصحاب الكلى، فإنه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف و كون الشده و الضعف من الحالات، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجارى فى الفرد، أو القسم الأول من استصحاب الكلى إذا كان الأثر له لا لخصوصيه الفرد.

ص: ١٣٨



ثم إنَّ الفاضل التونى (قدس سره) (١)رد تمسك المشهور فى الحكم بنجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكيه بما حاصله: أنَّ عدم التذكيه لازم لأمرين: الحياه، و الموت بحتف الأنف، و الموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثانى أعنى به الموت حتف الأنف، فعدم التذكيه لازم أعم لموجب النجاسه، فهو قد يتحقق فى فرض الحياه، و قد يتحقق فى فرض الموت بحتف الأنف، و من المعلوم أنَّ ما علم ثبوته فى الزمان السابق هو الأوّل، و المفروض أنَّه غير باقٍ فى الزمان الثانى. نعم، يحتمل عدم تذكيه الحيوان الذى هو لازم لموته حتف أنفه، و من الظاهر أنَّه غير متيقن الثبوت، فلا يجرى الاستصحاب فيه. و المتمسك بهذا الاستصحاب ليس إلّا كمن تمسك باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار لاثبات وجود عمرو فيها، مع القطع بخروج زيد عنها، و فساد غنى عن البيان، انتهى.

و أجاب عنه الشيخ (قدس سره) (٢)بأنَّ نظر المشهور إلى أنَّ الحرمة و النجاسه قد رتبتا فى الشرع على مجرد عدم التذكيه، كما يرشد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» ٣ الظاهر فى أنَّ المحرّم هو لحم الحيوان الذى لم تقع عليه التذكيه، و كذا قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ...» ٤ و فى ذيل موثقه ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه الذبح» (٣)و غيرها من الآيات و الروايات الداله على

ص: ١٣٩

١- (١) الوافيه: ٢١٠

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤١ و ٦٤٢

٣- (٥) الوسائل ٤: ٣٤٥ / أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١

ترتب الحرمة و النجاسه على عدم التذكيه. و لا- ينافى ذلك ما دل على كون حكم النجاسه مرتباً على موضوع الميتة بمقتضى أدله نجاسه الميتة، لأن الميتة عباره عن كل ما لم يذكّر، فإنّ التذكيه أمر شرعى توقيفى، فما عدا المذكى ميتة، هذا ملخص جواب الشيخ (قدس سره).

وفيه: أنّ كلام الفاضل التونى ناظر إلى خصوص النجاسه، و المترتب على عدم تذكيه الحيوان فى الآيات و الروايات هو حرمة الأكل و عدم جواز الصلاه فيه، و لا- ملازمه بينهما و بين النجاسه، فإنّ جملةً من أجزاء الحيوان المذكى يحرم أكلها مع أنّها طاهره، و لا تجوز الصلاه فى شعر غير المأكول من الحيوان مع طهارته فى الأكثر. و أمّا النجاسه فهى ثابتة لعنوان الميتة، و الموت فى عرف المشرعه على ما صرح به فى المصباح المنير (١) زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى، كخروج الروح بحتف الأنف أو بالضرب أو بشق البطن و نحوها، و عليه يكون الموت أمراً وجودياً، فعند الشك فيه يجرى استصحاب عدمه، و لا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكيه. نعم، لو كانت الميتة عباره عما مات و لم يستند موته إلى السبب الشرعى، لصح جريان استصحاب عدم التذكيه لاثبات النجاسه، لكنّه غير ثابت، بل الصحيح عدمه.

فما ذكره الفاضل التونى (قدس سره) من عدم صحه إثبات نجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكيه متين جداً، و قد تقدّم تفصيل ذلك فى بحث البراءه فراجع (٢)، هذا تمام الكلام فى القسم الثالث.

ص: ١٤٠

١-١) المصباح المنير: ٥٨٤

٢-٢) الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٣٦١ - ٣٦٢

و أمّا القسم الرابع: و هو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد على ما مثلنا به، فالظاهر أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لتماميه أركانه من اليقين و الشك، فإنّ أحد العنوانين و إن ارتفع يقيناً، إلّا أنّ لنا يقيناً بوجود الكلى فى ضمن عنوان آخر و نشك فى ارتفاعه، لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً، فبعد اليقين بوجود الكلى المشار إليه و الشك فى ارتفاعه، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

نعم، قد يتلى هذا الاستصحاب بالمعارض كما فيما ذكرنا من المثال، و هو أنه إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس مثلاً و قد اغتسلنا منها، ثم رأينا منياً فى ثوبنا يوم الجمعة، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى، و لكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابه التى قد اغتسلنا منها، و أن يكون من غيرها، فاستصحاب كلى الجنابه مع إلغاء الخصوصية و إن كان جارياً فى نفسه، إلّا أنه معارض باستصحاب الطهاره الشخصيه، فأنا على يقين بالطهاره حين ما اغتسلنا من الجنابه و لا يقين بارتفاعها، لاحتمال كون المنى المرئى من تلك الجنابه، فيقع التعارض بينه و بين استصحاب الجنابه فيتساقطان، و لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر. و أمّا فيما لا- معارض له كما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و بوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد و على غيره، فلا مانع من جريان استصحاب وجود الانسان الكلى فيها، مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى.

و بالجمله: كلامنا إنّما هو فى جريان الاستصحاب فى نفسه مع قطع النظر عن المعارض، و قد عرفت أنّ جريانه هو الصحيح. و أمّا عدم الجريان من

جهه الابتلاء بالمعارض فهو مشترك فيه بين هذا القسم و الأقسام الأخر، فإن الاستصحاب فيها أيضاً قد يتلى بالمعارض فلا يكون جارياً.

و قد يفصيل في جريان الاستصحاب في هذا القسم بين ما إذا علم بوجود فردين و شك في تعاقبهما و عدمه، و بين ما إذا لم يعلم به، بل علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فردين و على فرد واحد، فالتزم في الأول بجريان الاستصحاب دون الثاني.

مثال الأول: ما إذا علم أحد بوضوءين و بحدث، و لكن لا يدري أنّ الوضوء الثاني كان تجديدياً ليكون الحدث بعدهما و باقياً فعلاً، أو كان رافعاً للحدث ليكون متطهراً فعلاً، فالوضوء الأول في هذا الفرض قد انتقض بالحدث يقيناً، و إنّما الشك في بقاء الطهاره حين الوضوء الثاني لاحتمال كونه بعد الحدث، و حيث إنّ هذا الشخص متيقن بالطهاره حينه إمّا بسببيه الوضوء الأول لو كان تجديدياً، و إمّا بسببته لو كان رافعاً للحدث، و شاك في ارتفاعها، فلا مانع من استصحابها.

و كذا الحال فيما إذا علم بالجماع مثلاً مرتين و بغسل واحد، لكن لا يدري أنّ الجماع الثاني وقع بعد الاغتسال حتى يكون جنباً بالفعل، أو قبله ليكون متطهراً بالفعل، فهو يعلم بارتفاع الجنابه الحاصله بالجماع الأول بالغسل، و يشك في بقاء الجنابه حال الجماع الثاني، لاحتمال حدوثه بعد الغسل، و حيث إنّّه يعلم بجنابته حين الجماع الثاني و يشك في ارتفاعها، فلا مانع من استصحابها.

و هذا بخلاف الصوره الثانيه، و هي ما إذا لم يعلم بوجود فردين، و لكنّه يعلم بعنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد، كمن رأى في ثوبه منياً و احتمل أنّه من جنبه أخرى غير التي اغتسل منها، فأنّه لا يجرى فيه الاستصحاب، لأنّ

الجنابه المتيقنه قد ارتفعت يقيناً، و الجنابه الأخرى مشكوكه الحدوث من الأول، هذا.

و لكنّ الانصاف جريان الاستصحاب فى الصورتين، و الفرق المذكور ليس بفارق فيما هو ملاك الاستصحاب من تعلق اليقين و الشك بأمر واحد، و ذلك لأنّ الكلى متيقن حين اليقين بوجود العنوان الثانى، و ارتفاعه مشكوك فيه لاحتمال انطباق العنوان الثانى على فردٍ آخر غير الفرد المرتفع يقيناً، و ما ذكره من أنّ أحد الفردين مرتفع يقيناً و الفرد الآخر مشكوك الحدوث إنّما يقدح فى جريان الاستصحاب فى الفرد دون الكلى، لتماميه أركانه من اليقين فى الحدوث و الشك فى البقاء بالنسبه إلى الكلى.

و لعل وجه الفرق بين الصورتين ما يظهر من عبارته بل هو مصرّح به من أنّه فى فرض العلم بوجود فردين يكون وجود الكلى متيقناً حين وجود الفرد الثانى إمّا بوجود الفرد الأول أو بوجود الفرد الثانى، و ارتفاعه مشكوك فيه لاحتمال كون وجوده بوجود الفرد الثانى، فيجرى الاستصحاب فى الكلى، و هذا بخلاف الصوره الثانيه فأنّه لا-علم فيها إمّا بوجود فردٍ واحدٍ و هو متيقن الارتفاع، و الفرد الآخر مشكوك الحدوث و الأصل عدمه، فالشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الآخر و هو مدفوع بالأصل، فلا مجال لاستصحاب الكلى لكونه مرتفعاً بالتعبد الشرعى.

و الجواب عن ذلك يظهر مما ذكرناه (1) فى دفع الاشكال عن القسم الثانى من استصحاب الكلى، و ملخص ما ذكرنا هناك: أنّ منشأ الشك فى بقاء الكلى ليس هو الشك فى حدوث الفرد الطويل، بل منشؤه الشك فى أنّ الحادث هل هو

ص: ١٤٣

الفرد الطويل أو القصير، و لا- يجرى فيه أصل يرفع به الشك في بقاء الكلى (1). مضافاً إلى أنّ بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل حتى ينفى بالأصل.

ففي المقام نقول: إنّ منشأ الشك في بقاء الكلى ليس هو الشك في حدوث الفرد الآخر، بل منشؤه هو الشك في أنّ الحادث بهذا العنوان هل هو الفرد المرتفع يقيناً أو غيره، فالشك في بقاء الجنابه في المثال نشأ من الشك في أنّ الجنابه الموجوده حال خروج المنى المرئى في الثوب هل هي الجنابه التي قد ارتفعت، أو أنّها غيرها، و لا يجرى أصل يرتفع به الشك في بقاء الكلى. مضافاً إلى أنّ بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعية لحدوث فردٍ آخر ليحكم بعدم بقائه بأصالة عدم حدوث فردٍ آخر، وعليه فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الكلى.

و ربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام استصحاب الكلى، نظراً إلى أنّه لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق، و في المقام لم يحرز هذا، لأنّه بعد اليقين بارتفاع الفرد المتيقن و احتمال انطباق العنوان الآخر عليه، يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين به من نقض اليقين باليقين، فلا يمكن التمسك بحرمه نقض اليقين بالشك، فإنّه من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه.

و جوابه: أنّ احتمال الانطباق إنّما هو في نفس العنوان لا بوصف أنّه متيقن، فإنّه بهذا الوصف يستحيل انطباقه على الفرد الأوّل بالضرورة، ففي المثال

ص: ١٤٤

---

١-١] ذكر (قدس سره) هناك أنّ هذا الجواب لا يتم على المختار من جريان استصحاب عدم الأزلى فلاحظ [

المتقدم إنما نحتمل انطباق نفس عنوان المتكلم على زيد، إلا أنه بوصف أنه متيقن لا يحتمل أن ينطبق عليه، فبعد اليقين بوجود المتكلم في الدار لا يرتفع هذا اليقين باليقين بخروج زيد عنها، بل الشك في بقاءه فيها موجود بالوجدان، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و بالجمله: الشبهه المصداقيه غير متصوره فى الأصول العمليه، لأن موضوعها اليقين و الشك، و هما من الأمور الوجدانيه، فإما أن يكونا موجودين أو لا، فلا معنى لاحتمال اليقين و احتمال أن يكون رفع اليد من اليقين السابق من نقض اليقين باليقين.

و نظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين و احتمل أنه هو المجتهد الذى نقلده، فهل يصح أن يقال: إنه لا يمكن جريان استصحاب حياه المجتهد لاحتمال أن يكون هذا الشخص الذى تيقنا بموته منطبقاً عليه، فنحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين، مع أن اليقين بحياه المجتهد و الشك في بقاءه موجودان بالوجدان، فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتماميه أركانه، فكذا فى المقام بلا فرق بينهما.

### التنبیه الخامس

فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات. و يقع الكلام فيه فى مقامين، المقام الأول: فى الزمان. و المقام الثانى: فى غيره من التدريجيات كالحركه.

أمّا المقام الأول: فتفصيل الكلام فيه أننا إذا قلنا بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام، و لذا يعبر عنه بغير القار، فلا مانع من جريان

الاستصحاب فيه، لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بالدقه العقليه فضلاً عن نظر العرف، فاذا شككنا فى بقاء النهار مثلاً يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال.

و إن قلنا بأنّ الزمان مركب من الآنات الصغيره المنصرمه، نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الأجسام من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف. و المدار فى جريان الاستصحاب على وحده الموضوع بنظر العرف لا بالدقه العقليه.

و هذا المسلك و إن كان باطلاً فى نفسه، لأن بعض الأدله الداله على إبطال الجزء الذى لا يتجزأ يبطله أيضاً، إلّا أنّ الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان.

هذا كله بالنسبه إلى الآثار المترتبه على نفس الزمان، و أمّا الآثار المترتبه على عدم ضده كجواز الأكل و الشرب فى ليالى شهر رمضان المترتب على عدم طلوع الفجر، لقوله تعالى: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ . . .» ١ فلا اشكال فى ترتبها باستصحاب عدم الضد، فاذا شك فى طلوع الفجر فلا إشكال فى جريان استصحاب عدمه حتى على القول بعدم جريانه فى الزمان.

و من هذا القبيل ما ورد من الروايات الداله على امتداد وقت صلاه الظهرين إلى غروب الشمس، و امتداد وقت صلاه العشاءين إلى انتصاف الليل، فاذا



شك في الغروب أو انتصاف الليل يجرى استصحاب العدم بلا إشكال. وهذا الاستصحاب في الحقيقة خارج عن محل الكلام، لأنّ الكلام إنّما هو في استصحاب نفس الزمان بالنسبة إلى الآثار المترتبة عليه، و أمّا جريان استصحاب العدم عند الشك في الحدوث فلا يفرق الحال فيه بين الزمان و غيره.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من عدم المانع في جريان الاستصحاب في الزمان إنّما هو فيما إذا كان الزمان متمحضاً في الشرطيه، بأن كان شرطاً للحكم الشرعي من التكليف أو الوضع. و أمّا إذا كان قيداً لمتعلق التكليف كما إذا كان ظرفاً للواجب مثلاً، كما إذا أمر المولى بالامساك الواقع في النهار، فاذا شك في بقاء النهار، ففي جريان الاستصحاب فيه إشكال، لأنّه باستصحاب النهار لا يثبت وقوع الامساك في النهار إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ وقوع الامساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار.

و لذا عدل الشيخ (١) و تبعه المحقق النائيني (٢) (قدس سره) عن جريان الاستصحاب في الزمان في مثله إلى جريانه في الحكم، بأن نقول بعد الشك في بقاء النهار: إنّ وجوب الامساك الواقع في النهار كان ثابتاً قبل هذا، فالآن كما كان.

و هذا العدول مما لا يسمن و لا يفيد في دفع الاشكال، لأن استصحاب الحكم إن كان يمكن به إثبات أنّ الامساك واقع في النهار، فيمكن إثباته باستصحاب الزمان، لأنّه باستصحابه يترتب الحكم و هو الوجوب، و باثباته

ص: ١٤٧

---

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٥

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١٠٣ و ما بعدها

يثبت أنّ الامساك واقع في النهار على الفرض، فلا نحتاج إلى العدول إلى جريان الاستصحاب في الحكم، بل لا يصح جريانه فيه، لأنّ الشك فيه مسبب عن الشك في الزمان، و جريان الاستصحاب فيه يرفع الشك في الحكم، و إن كان استصحاب الحكم لا- يمكن إثبات وقوع الامساك في النهار به، لكونه من الأصل المثبت، لأنّ بقاء النهار لازم عقلي لبقاء وجوب الامساك الواقع في النهار، بمعنى أنّ العقل يحكم بعد أمر المولى بوجوب الامساك الواقع في النهار بأنّ النهار باقٍ لا محاله، فالعدول غير مفيد في دفع الاشكال.

و من هنا عدل صاحب الكفايه (قدس سره) عن جريان الاستصحاب في الزمان و عن جريانه في الحكم إلى جريانه في فعل المكلف المقيد بالزمان، بأن يقال بعد الشك في بقاء النهار: إنّ الامساك قبل هذا كان واقعاً في النهار و الآن كما كان (1).

و هذا الاستصحاب و إن كان جارياً في مثل الامساك، إلّا أنّه غير جارٍ في جميع موارد الشك في الزمان، فأنّه من آخر صلاة الظهرين حتى شك في بقاء النهار، لا يمكنه إجراء الاستصحاب في الفعل بأن يقال: الصلاة قبل هذا كانت واقعه في النهار و الآن كما كانت، إذ المفروض أنّ الصلاة لم تكن موجودةً إلى الآن، اللهم إلّا أن يتشبهت بذيل الاستصحاب التعليقي، فيقال: لو أتى بالصلاة قبل هذا لكانت واقعه في النهار، فالآن كما كانت. و لكنّ الاستصحاب التعليقي مع عدم صحته في نفسه مختص عند قائله بالأحكام، فلا يجري في الموضوعات كما يأتي التعرض له قريباً (2) إن شاء الله تعالى.

ص: ١٤٨

١- ١) كفايه الأصول: ٤٠٩

٢- ٢) في ص ١٦١ و ما بعدها

فهذه الوجوه التي ذكرها هؤلاء الأعلام لا تفيد في دفع الاشكال، فلا بدّ من بيان وجه آخر و هو يحتاج إلى ذكر مقدمه: و هي أنّ الموضوع المركب على قسمين:

فتاره يكون الموضوع مركباً من المعروض و عرضه كالماء الكر، فأنه موضوع للاعتصام و عدم الانفعال، فلا بدّ في ترتب الحكم على هذا الموضوع من إثبات العارض و المعروض بنحو مفاد كان الناقصه، إمّا بالوجدان أو بالتعبد، فاذا شككنا في بقاء كرية الماء لا- يجدى جريان الاستصحاب في مفاد كان التامه، بأن يقال: الكرية كانت موجوده و الآن كما كانت، فان موضوع عدم الانفعال ليس هو الماء و وجود الكرية و لو في غير الماء، بل الموضوع له كرية الماء و هي لا تثبت باستصحاب الكرية في مفاد كان التامه، إلّا على القول بالأصل المثبت، فلا بدّ حينئذ من إجراء الاستصحاب في مفاد كان الناقصه بأن يقال: هذا الماء كان كراً فالآن كما كان.

و أخرى يكون الموضوع مركباً بنحو الاجتماع في الوجود من دون أن يكون أحدهما وصفاً للآخر، كما إذا أخذ الموضوع مركباً من جوهرين مثل زيد و عمرو، أو من عرضين - سواء كان أحدهما قائماً بموضوع و الآخر قائماً بموضوع آخر كما في صلاح الجماعة فإنّ الموضوع لصلحه الجماعه اجتماع ركوعين في زمان واحد أحدهما قائم بالإمام و الآخر قائم بالمأموم، أو كانا قائمين بموضوع واحد كالاجتهاد و العداله المأخوذين في موضوع جواز التقليد - أو مركباً من جوهر و عرض قائم بموضوع آخر، ففي جميع هذه الصور يكون الموضوع هو مجرد اجتماع الأمرين في الوجود و لا- يعقل اتصاف أحدهما بالآخر، فلا بدّ في ترتب الحكم على مثل هذا الموضوع المركب من إحراز كلا الأمرين، إمّا بالوجدان أو

بالتعبد، فإذا شك في أحدهما يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامه بلا احتياج إلى جريانه في مفاد كان الناقصه، بل لا يصح جريانه فيه، لما ذكرناه من عدم معقوليه اتصاف أحدهما بالآخر.

و من هذا القبيل الصلاه و الطهاره، فإنّ كلاً منهما فعل للمكلف و عرض من أعراضه، و لا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، و الموضوع هو مجرد اجتماعهما في الوجود الخارجى، فإذا شك في بقاء الطهاره يكفي جريان الاستصحاب فيها بنحو مفاد كان التامه فيحترز الموضوع المركب من الصلاه و الطهاره، أحدهما بالوجدان و هو الصلاه و الآخر بالتعبد الشرعى و هو الطهاره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ اعتبار الزمان قيماً لشيء من هذا القبيل، فإن معنى الامساک النهارى هو اجتماع الامساک مع النهار في الوجود، إذ النهار موجود من الموجودات الخارجيه، و الامساک عرض قائم بالمكلف، فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، فإذا شك في بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامه، و لا يكون من الأصل المثبت في شيء. نعم، لو أردنا إثبات اتصاف الامساک بكونه نهائياً باستصحاب النهار بنحو مفاد كان التامه، كان من الأصل المثبت، لكنّه لا نحتاج إليه، بل لا معنى له على ما ذكرناه.

نعم، قد يؤخذ في لسان الدليل الشرعى عنوان انتزاعى موضوعاً لحكم من الأحكام كالتقدم و التأخر و التقارن، فإذا شك في بقاء الزمان فباستصحابه لا يمكن إثبات هذا العنوان إلّا على القول بالأصل المثبت، و لا اختصاص له باستصحاب الزمان، بل يجرى في غيره أيضاً، فإذا كان الموضوع لارث الولد تأخر موته عن موت أبيه و علمنا بموت والده في شهر رمضان مثلاً، و شككنا في أنّ موت الولد كان متأخراً عنه أم لا، فباستصحاب حياه الولد لا يمكن إثبات عنوان التأخر إلّا على القول بالأصل المثبت.

فالمتحصل مما ذكرناه في المقام: صحه جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً.

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في غير الزمان من التدريجيات، و هو على قسمين: لأنّ الأمر التدريجي إمّا أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقدّمه بالانصرام و الانقضاء، و لا- يمكن اجتماع جزءين منه في زمان واحد، بل يوجد جزء منه و ينعدم فيوجد جزء آخر، و يعبر عنه بغير القار كالحركه و الجريان و التكلم و نحوها. و إمّا أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات في نفسه، و لكنّه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قارّ، فكونه غير قارّ إنّما هو باعتبار قيده و هو الزمان، كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلاً.

أمّا القسم الأوّل: فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا في الزمان، لأنّه إن قلنا بكون الحركه المتصله موجوداً واحداً، و أنّ الاتصال مساوق للوحده، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها، حتى بناءً على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقلية فضلاً عن اعتبار الوحده العرفيه. و إن قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيها أيضاً، لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعدداً بالدقه العقلية.

ثمّ إنّ بناءً على ما ذكرناه (1) من عدم اختصاص حجيه الاستصحاب بموارد الشك في الراجع يجري الاستصحاب في الحركه، سواء كان الشك في بقائها مستنداً إلى الشك في المقتضى كما إذا علمنا بحركه زيد من النجف إلى الكوفه و شككنا في أنّه قاصد للحركه إليها فقط أو إلى الحلّه أيضاً، فبعد الوصول إلى الكوفه

ص: ١٥١

نشك في بقاء الحركة من جهة الشك في المقتضى، أو كان الشك في بقاء الحركة مستنداً إلى الشك في الرفع كما إذا علمنا بكونه قاصداً للحله و لكن لا ندرى أنه هل عرض له مانع أم لا.

أو كان الشك في بقاء الحركة مستنداً إلى احتمال حدوث المقتضى الجديد مع العلم بارتفاع المقتضى الأول كما إذا علمنا بأنه كان قاصداً للكوفه فقط لكن نحتمل حدوث البداء له في الحركة إلى الحله، فاحتمال بقاء الحركة مستند إلى احتمال حدوث المقتضى الجديد.

و تجرى هذه الصور الثلاث عند الشك في بقاء الجريان و السيلان أيضاً، فإن الشك في بقاء جريان الماء مثلاً أو سيلان الدم في باب الحيض تارة يكون مستنداً إلى الشك في المقتضى كما إذا شككنا في بقاء الجريان من جهة الشك في بقاء الماده للماء، و أخرى يكون مستنداً إلى الشك في الرفع كما إذا علمنا بقاء الماء و شككنا في بقاء الجريان لاحتمال حدوث مانع منه، و ثالثه يكون مستنداً إلى احتمال حدوث ماله أخرى مع العلم بانتفاء الماده الأولى، فيجرى الاستصحاب في جميع هذه الصور.

و منع العلامه النائينى (1) (قدس سره) عن جريان الاستصحاب في القسم الثالث، بدعوى أن الحافظ للوحده في الأمور التدريجيه غير القارّه كالحركه هو الداعى، فمع وحده الداعى تكون الحركه واحده، و مع تعدده تكون الحركه متعدده، و حيث إن الداعى الأول قد انتفى في القسم الثالث يقيناً، فتكون الحركه الحادته بداعٍ آخر على تقدير وجودها غير الحركه الأولى، فلا يصح جريان الاستصحاب لاختلاف القضييه المتيقنه و المشكوكه.

ص: ١٥٢

وقد ظهر جوابه مما ذكرنا، فإنَّ الحافظ للوحده ليس هو الداعى بل هو الاتصال، فما لم يتخلل العدم بالحركه واحده و إن كان حدوثها بداعٍ و بقاؤها بداعٍ آخر، و إذا تخلل العدم كانت الحركه متعددهً و إن كان الداعى واحداً. و قد نقضنا عليه (قدس سره) فى الدوره السابقه بالسجده، فمن سجد فى الصلاه بداعى الامتثال ثم بعد إتمام الذكر بقى فى السجده آنأ ما للاستراحه مثلاً، فهل يمكن القول ببطلان الصلاه لأجل زياده السجده.

و ربّما يتوهم فى المقام أنّ الاستصحاب فى هذا القسم و إن كان جارياً فى نفسه إلّا أنّه محكوم بأصل آخر، فإنّ الشك فى بقاء الحركه مسبب عن الشك فى حدوث داعٍ آخر و الأصل عدمه.

و فساد هذا التوهم أوضح من أن يخفى، فإنّ ارتفاع الحركه ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الداعى الآخر، فلا يمكن إثبات ارتفاعها بأصالة عدم حدوثه إلّا على القول بالأصل المثبت.

فتحصّل: أنّ الصحيح جريان الاستصحاب فى جميع الصور الثلاث ما لم يتخلل العدم، و مع تخلله لا يبقى موضوع لجريانه.

ثمّ إنّه ذكر صاحب الكفايه (١) (قدس سره) أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فى مثل الحركه و لو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً، لأنّ المناط فى الاستصحاب هو الوحده العرفيه و لا يضر السكون القليل بوحده الحركه عرفاً.

وفيه: أنّ بقاء الموضوع فى الاستصحاب و إن لم يكن مبنياً على الدقه العقليه بل على المسامحه العرفيه، و نظر العرف أوسع من لحاظ العقل فى أكثر

ص: ١٥٣

الموارد، إلما أنه لا فرق بين العقل و العرف في المقام، فالمتحرك إذا سكن و لو قليلاً لا يصدق عليه أنه متحرك عرفاً، لصدق الساكن عليه حينئذ، و لا يمكن اجتماع عنواني الساكن و المتحرك في نظر العرف أيضاً، وعليه فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً إنه متحرك بحركه واحده، بل يقال إنه متحرك بحركه أخرى غير الأولى، فلو شككنا في الحركه بعد السكون لا يمكن جريان الاستصحاب، لأن الحركه الأولى قد ارتفعت يقيناً، و الحركه الثانيه مشكوكه الحدوث.

نعم، قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجمله كعنوان المسافر، فإن القعود لرفع التعب مثلاً بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعه أو ساعتين، فاذا شك في بقاء السفر لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه و لو بعد السكون، بخلاف ما إذا أخذ عنوان الحركه في موضوع الحكم فإنه لا يجرى الاستصحاب بعد السكون، بل يجرى فيه استصحاب السكون، و يجرى جميع ما ذكرناه من جريان الاستصحاب في الحركه ما لم يتخلل العدم و عدمه بعد السكون في مثل الجريان و السيلان، فلا نحتاج إلى الاعاده.

بقي الكلام في جريان الاستصحاب في التكلم، و لا يخفى أنه يمتاز عما قبله بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قارّ بأنه ليست له وحده حقيقه من جهه تخلل السكوت و لو بقدر التنفس في أثنائه لا محاله بحسب العاده، نعم له الوحده الاعتباريه، فتعدّ عدّه من الجملات موجوداً واحداً باعتبار أنها قصيده واحده أو سوره واحده مثلاً، و تكفي في جريان الاستصحاب الوحده الاعتباريه، فاذا شرع أحد بقراءه قصيده مثلاً، ثم شككنا في فراغه عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها، سواء كان الشك مستنداً إلى الشك في المقتضى كما إذا



كانت القصيده مرددهً بين القصيره و الطويله فلم يعلم أنّها كانت قصيره فهي لم تبق أم هي طويله فباقيه، أو كان الشك مستنداً إلى الشك في الرفع كما إذا علمنا بعدم تماميه القصيده و لكن شككنا في حدوث مانع خارجي عن إتمامها، و ذلك لما ذكرناه (1) من عدم اختصاص حجيه الاستصحاب بموارد الشك في الرفع.

و كذا الكلام في الصلاه فإنها و إن كانت مركباً من أشياء مختلفه، فبعضها من مقوله كيف المسموع كالقراءه، و بعضها من مقوله الوضع كالركوع و هكذا، إلا أنّ لها وحدهً اعتباريه، فإنّ الشارع قد اعتبر عدّه أشياء شيئاً واحداً و سمّاه بالصلاه، فاذا شرع أحد في الصلاه و شككنا في الفراغ عنها، لم يكن مانع من جريان استصحابها و الحكم ببقائها، سواء كان الشك في المقتضى كما إذا كان الشك في بقاء الصلاه لكون الصلاه مرددهً بين الثنائيه و الرباعيه مثلاً، أو كان الشك في الرفع كما إذا شككنا في بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً.

و أمّا القسم الثاني من الزماني: و هو ما يكون له الثبات في نفسه و لكنّه قيّد بالزمان في لسان الدليل كالامساك المقيّد بالنهار، فقد يكون الشك فيه من جهه الشبهه الموضوعيه، و قد يكون من جهه الشبهه الحكميه.

أمّا القسم الأوّل: فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيء زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس، أو كان جواز الأكل و الشرب في شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر، وعليه فلا إشكال في جريان الاستصحاب العدمي، فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الامساك، كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب. و أخرى يكون

ص: ١٥٥

الفعل مقيداً في لسان الدليل بوجود الزمان لا بعدم ضده كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيداً بالليل، فيجربى الاستصحاب في نفس الزمان على ما تقدم (١).

و أما القسم الثانى: و هو ما كان الشك فيه في بقاء الحكم لشبهه حكميه، فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذى جعل غايه لوجوب الامساك هل هو عباره عن استتار القرص، أو عن ذهاب الحمرة المشرقيه، و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما في آخر وقت العشاءين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض، مع الالتزام بحرمة التأخير عمداً عن نصف الليل.

و كيف كان، فذهب الشيخ (٢) و تبعه جماعه ممن تأخر عنه منهم صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) إلى أنّ الزمان إذا أخذ قيداً للفعل فلا يجربى الاستصحاب فيه، و إذا أخذ ظرفاً فلا مانع من جريانه. و لكنّ المحقق النائينى (٤) (قدس سره) أنكر جريان الاستصحاب في كلا التقديرين، لما اختاره سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى مع تفسيره بالشك في استعداد الشىء للبقاء في نفسه بلا حدوث شىء موجب لانعدامه. و الشك في بقاء الليل و النهار من قبيل الشك في المقتضى بالمعنى المذكور، فإنّ الزمان المحدود كالليل و النهار مما يرتفع بنفسه بلا احتياج إلى وجود رافع.

ص: ١٥٦

١-١) في ص ١٤٥ و ما بعدها

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤٨ و ٦٤٩

٣-٣) كفايه الأصول: ٤٠٩

٤-٤) أجود التقريرات ٤: ١٠٩ و ١١٠

و هذا الكلام صحيح لو تمّ المبنى المذكور، لكنّه غير تام لما تقدّم (1) من أنّ أخبار الاستصحاب لا تختص بالشك في الرفع، فلا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجبهه.

نعم، هنا جهه أخرى تقتضى عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام و هي أنّ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول كما مرّ غير مرّه، فالأمر بشيء إمّا أن يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيداً بزمان خاص و لا تتصور الواسطه بينهما، و معنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده، فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به - بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبلاً لأخذه قيداً للمأمور به - مما لا يرجع إلى معنى معقول، فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعي، فاذا أخذ زمان خاص في المأمور به فلا محاله يكون قيداً له، فلا معنى للفرق بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً، فإنّ أخذه ظرفاً ليس إلّا عبارته أخرى عن كونه قيداً، فاذا شككنا في بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله، لا يمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمي و لا الموضوعي.

أمّا الاستصحاب الحكمي، فلكونه مشروطاً باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض، فإنّ الوجوب تعلق بالامساک الواقع في النهار، فمع الشك في بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب، فإنّ موضوع القضيّه المتيقنه هو الامساک في النهار، و موضوع القضيّه المشكوكه هو الامساک في جزء من الزمان يشك في كونه من النهار، فيكون التمسك بقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» لاثبات وجوب الامساک فيه تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه.

ص: ١٥٧

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار، فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشيء واحد حتى نجري الاستصحاب فيه، بل لنا يقينان: يقين باستتار القرص و يقين بعدم ذهاب الحمره المشرقيه، فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب. فاذن لا شك لنا إلاً فى مفهوم اللفظ، و من الظاهر أنه لا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

و نظير المقام ما إذا شككنا فى معنى العدالة و أنها عباره عن ترك الكبائر فقط أو هو مع ترك الصغائر، فإذا كان زيد عادلاً يقيناً فارتكب صغيره، نشك فى بقاء عدالته للشبهه المفهوميه، فلا معنى لجريان الاستصحاب الموضوعى، لعدم الشك فى شيء من الموضوع حتى يجرى فيه الاستصحاب، فإن ارتكابه الصغيره معلوم، و ارتكابه الكبيره معلوم الانتفاء، فليس هنا شيء يشك فى بقاءه ليجرى فيه الاستصحاب. و قد صرح الشيخ (1) (قدس سره) فى بعض تحقیقاته بعدم جريان الاستصحاب الموضوعى فى موارد الشبهه المفهوميه.

و ربما يتوهم فى المقام جريان الاستصحاب فى الغايه بوصف كونها غايه، فإن الغايه المجعوله الشرعيه مشكوكه الحدوث و الأصل عدم تحققها.

و فيه: أن استصحاب عدم تحقق الغايه بوصف كونها غايه ليس إلاً عباره أخرى عن استصحاب الحكم، فان عدم الغايه بوصف كونها غايه عباره عن بقاء الحكم، فاستصحابه هو استصحاب الحكم، فيجرى فيه الاشكال المتقدم، هذا كله فى الشبهه الحكميه مع كون الشك فى الحكم ناشئاً من الشك فى المفهوم أو من تعارض الأدله.

ص: ١٥٨

و أمّا إذا كان الشك في الحكم ناشئاً من احتمال حدوث تكليف آخر مع اليقين بتحقيق الغايه، كما إذا علمنا بوجوب الجلوس إلى الزوال و علمنا بتحقيق الزوال، و شككنا في وجوب الجلوس بعد الزوال لاحتمال حدوث تكليف جديد، فقد يستفاد من طي كلام الشيخ (١) (قدس سره) عدم جريان استصحاب وجود التكليف فيه، بل يجرى فيه استصحاب عدم التكليف، لأنّ الشك في حدوث تكليف جديد، و الأصل عدمه.

و أنكر المحقق النائيني (٢) (قدس سره) كلا الاستصحابين و قال: لا يجرى استصحاب الوجود و لا استصحاب العدم، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال. أمّا عدم جريان استصحاب الوجود، فلارتفاع التكليف السابق يقيناً، فلو ثبت وجوبٌ بعد الغايه فهو تكليف آخر. و أمّا عدم جريان استصحاب العدم، فلاّنه إن أُريد به استصحاب عدم المجعول - أي الحكم - فهو و إن كان معدوماً سابقاً إلّا أنّه بعدم موضوعه، و لا يجرى الاستصحاب في العدم الأزليّ الثابت عند عدم موضوعه المعبّر عنه بالعدم المحمولى، و إنّما يجرى في العدم المنتسب إلى المحمول بعد العلم بوجود موضوعه المعبّر عنه بالعدم النعتي. و إن أُريد به استصحاب عدم الجعل، حيث إنّ جعل وجوب الجلوس بعد الزوال مشكوك فيه و الأصل عدمه، فلاّ أثر لهذا الاستصحاب إلّا الحكم بعدم المجعول، و إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل يتوقف على القول بالأصل المثبت، فإنّ عدم المجعول من لوازم عدم الجعل.

و فيه: أنّه يمكن اختيار كل من الشقين: أمّا الشق الأوّل، فلما عرفت في

ص: ١٥٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٨ و ٦٤٩

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١١٢ و ١١٣، فوائد الأصول ٤: ٤٤٥ - ٤٤٨

بحث العام و الخاص (١) من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه. و أمّا الشق الثانى، فلاّنه لا فرق بين الجعل و المجعول إلّا بالاعتبار، نظير الفرق بين الماهيه و الوجود أو الایجاد و الوجود، فلا- يكون استصحاب عدم الجعل لاثبات عدم المجعول من الأصل المثبت فى شىء.

فالتحقيق ما ذكره الشيخ (قدس سره) من جريان استصحاب عدم التكليف فى المقام، فلا تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال.

بقى هنا شىء و هو أنه لو كان الحكم مقيداً بالزمان، و شككنا فى بقاء الحكم بعد الغايه لاحتمال كون التقيد بالزمان من باب تعدد المطلوب لبقى طلب الطبيعه بعد حصول الغايه، فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا؟

الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً (٢) من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه، و الوجه فى ذلك: أنّ تعلق طبيعى الوجوب بالجامع بين المطلق و المقيد معلوم على الفرض، و التردد إنّما هو فى أنّ الطلب متعلق بالمطلق و إيقاعه فى الزمان الخاص مطلوب آخر ليكون الطلب باقياً بعد مضيه، أو أنّه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعاً بمضيه، و عليه فيجرى فيه الاستصحاب، و يكون من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى.

و من ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعيه القضاء للأداء و عدم الاحتياج إلى أمر جديد، و ليكن هذا نقضاً على المشهور حيث إنهم قائلون بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه، و بجريان الاستصحاب فى القسم الثانى من

ص: ١٦٠

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها

٢-٢) فى ص ٤٢ و ما بعدها

الكلى و مع ذلك يقولون إنَّ القضاء ليس تابعاً للأداء بل هو بأمر جديد. نعم، على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه لا- يجرى الاستصحاب هنا أيضاً، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. هذا تمام الكلام فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات من الزمان و الزمانيات.

### التنبه السادس

فى الاستصحاب التعليقى، اعلم أنَّ الحكم تارة يكون فعلياً من جميع الجهات، و أخرى يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض، و يعبر عن الثانى بالحكم التعليقى مرةً و بالحكم التقديرى أخرى، كما يعبر عن الأول بالحكم التنجيزى.

و الكلام فى جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى إنّما هو بعد الفراغ عن جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه التنجيزيه، لأنّه مع الالتزام بعدم جريان الاستصحاب فيها - كما هو المختار - كان البحث عن جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه ساقطاً.

و قبل التكلم فى جريان الاستصحاب التعليقى و عدمه لا بدّ من بيان مقدمه، و هى أنّ العناوين المأخوذه فى موضوعات الأحكام على أقسام:

فتارةً يكون أخذ العنوان لمجرد الاشاره إلى حقيقه المعنون بلا- دخل للعنوان فى ثبوت الحكم، بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدال على الحكم أنّ الحكم ثابت لهذا الموضوع مع تبدل العنوان المأخوذ بعنوان آخر، كعنوان الحنطه و الشعير مثلاً فأنّه إذا دلّ دليل على أنّ الحنطه حلال، يستفاد منه عرفاً

أن الحليه ثابتة لحقيقه الحنطه و لو مع تبدل هذا العنوان كما إذا صار دقيقاً ثم عجياً ثم خبزاً، فيستفاد من حليتها الحليه فى جميع هذه التبدلات، ففى مثل ذلك لا نشك فى بقاء الحكم فى حال من الحالات حتى نحتاج إلى الاستصحاب.

و أخرى يكون الأمر بعكس ذلك - أى يفهم العرف من نفس الدليل أن الحكم دائر مدار العنوان فيرتفع بارتفاعه - كما فى موارد الاستحاله كاستحاله الكلب ملحاً و نحوها من موارد الاستحالات. و قد يستفاد ذلك فى غير موارد الاستحاله كما فى حرمه الخمر فإنها تابعه لصدق عنوانه، فاذا تبدل عنوانه لم يحتمل بقاء حكمه، ففى أمثال ذلك نقطع بارتفاع الحكم بمجرد تبدل العنوان، فلا تصل النوبه إلى الاستصحاب.

و ثالثه لا- يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل، فنشك فى بقاء الحكم بعد تبدل العنوان لاحتمال مدخلية العنوان فى ترتب الحكم، و هذا كالتغير المأخوذ فى نجاسه الماء، فإنه لا يعلم أن النجاسه دائره مدار التغير حدوثاً و بقاءً، أو أنها باقيه بعد زوال التغير أيضاً لكونه علّة لحدوثها فقط. و هذا القسم هو محل الكلام فى جريان الاستصحاب.

و ظهر بما ذكرنا من تحقيق موارد الاستصحاب التعليقى أن تمثيلهم له بماء الزبيب غير صحيح، فإن الاستصحاب إنما هو فيما إذا تبدلت حاله من حالات الموضوع فشك فى بقاء حكمه، و المقام ليس كذلك، إذ ليس المأخوذ فى دليل الحرمه هو عنوان العنب ليجرى استصحاب الحرمه بعد كونه زيبياً، بل المأخوذ فيه هو عصير العنب و هو الماء المخلوق فى كامن ذاته بقدره الله تعالى، فإن العصير ما يعصر من الشىء من الماء، و بعد الجفاف و صيرورته زيبياً لا يبقى ماؤه الذى كان موضوعاً للحرمه بعد الغليان. و أما عصير الزبيب فليس هو إلا ماء آخر خارج عن حقيقته و صار حلواً بمجاورته، فموضوع



الحرمة غير باقية ليكون الشك شكاً في بقاء حكمه فيجربى فيه الاستصحاب.

و بعد الغض عن المناقشه فى المثال نقول: إن الشك فى بقاء الحكم الشرعى يتصور على وجه ثلاثة لا رابع لها:

الأول: ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم الكلى فى مرحله الجعل لاحتمال النسخ.

الثانى: ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم الجزئى لاحتمال عروض تغير فى موضوعه الخارجى و يعبر عنه بالشبهه الموضوعيه، كما إذا علمنا بطهاره ثوب و احتملنا نجاسته لاحتمال ملاقاته البول مثلاً.

الثالث: ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم الكلى المجمعول لأجل الشك فى سعه موضوعه و ضيقه فى مقام الجعل، و يعبر عنه بالشبهه الحكميه، كما إذا شككنا فى حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال لاحتمال أن يكون الموضوع لحرمة الوطء خصوص المرأه حال رؤيتها الدم، أو المحدث بحدث الحيض، ليعم من لم تغتسل بعد و إن انقطع الدم عنها.

أمّا القسم الأول، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى فيه إذا قلنا بجريان الاستصحاب التنجيزى فيه، فكما إذا شككنا فى بقاء حرمة الخمر لاحتمال النسخ يجرى استصحاب عدم النسخ، كذلك إذا شككنا فى بقاء حكمه التعليقى كوجوب الحد على من شربه يجرى استصحاب عدم النسخ أيضاً، و لكننا سنذكر (1) عدم صحه جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى النسخ مطلقاً.

ص: ١٦٣

و كذا القسم الثانى، فإنه مع الشك فى بقاء الموضوع الخارجى على ما كان عليه، يحكم ببقائه على ما كان بمقتضى الاستصحاب، و يترتب عليه جميع أحكامه المنجزه و المعلقه.

إنما الكلام فى القسم الثالث، و الظاهر ابتداء هذا البحث على أنّ القيود المأخوذه فى الحكم هل هى راجعه إلى نفس الحكم و لا دخل لها بالموضوع، أو راجعه إلى الموضوع، فعلى تقدير القول برجوعها إلى نفس الحكم، يكون الحكم الثابت للموضوع حصه خاصه من الحكم، فيثبت الحكم عند تحقق موضوعه، فاذا وجد العنب فى الخارج فى مفروض المثال، كان الحكم بحرمة الخاصه فعلياً لا محاله، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه عند الشك فى بقاءه.

و أمّا على تقدير القول برجوعها إلى الموضوع، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ مركباً من العصير و غليانه. و فعليه الحكم المترتب على الموضوع المركب متوقفه على وجود موضوعه بتمام أجزائه، لأن نسبه الحكم إلى موضوعه نسبه المعلول إلى علته، و لا- يمكن تحقق المعلول إلا بعد تحقق العله بما لها من الأجزاء، فوجود أحد جزأى الموضوع بمنزله العدم، لعدم ترتب الحكم عليه، فلم يتحقق حكم حتى نشك فى بقاءه ليكون مورداً للاستصحاب.

و حيث إنّ الصحيح فى القيود هو كونها راجعه إلى الموضوع على ما ذكرنا فى مبحث الواجب المشروط (1)، فلا مجال لجريان الاستصحاب فى المقام.

و لا فرق فيما ذكرناه من كون القيود راجعه إلى الموضوع بحسب اللب بين أن

ص: ١٦٤

يكون القيد مذكوراً في الكلام بعنوان الوصف، كما إذا قال المولى يجب الحج على المستطيع، أو بعنوان الشرط كما إذا قال يجب الحج على المكلف إن استطاع. نعم، بينهما فرق من جهة ثبوت المفهوم في الثاني دون الأول، لكنه لا دخل له فيما نحن فيه من كون القيد راجعاً إلى الموضوع دون الحكم.

فتحصّل مما ذكرناه: عدم تمامية الاستصحاب التعليقي.

نعم، هنا شيء وهو أنه إذا كان الحكم مترتباً على الموضوع المركب ووجد أحد أجزائه، فيحكم العقل بأنه إن وجد جزؤه الآخر، لترتب عليه الأثر، وهذا - مع كونه حكماً عقلياً - معلوم البقاء في كل مركب وجد أحد أجزائه، فلا معنى لاستصحابه.

و بالجمله: جريان الاستصحاب التعليقي متوقف على القول بكون القيود راجعاً إلى الحكم، وهو في غاية السقوط على ما تقدّم في مبحث الواجب المشروط، فلا يبقى مجال للاستصحاب التعليقي.

ولعله لذلك عدل الشيخ (1) (قدس سره) عن الاستصحاب التعليقي في مسأله العصير الزبيبي إلى جريان الاستصحاب التنجيزي في السببيه، بدعوى أنّ الغليان حال العنبيه كان سبباً للحرمه، فالاستصحاب يقتضى بقاء السببيه حال الزبيبيه أيضاً. وهذه السببيه لم تكن معلقه على تحقق الغليان في الخارج حتى يقال: إنّ استصحاب السببيه أيضاً من الاستصحاب التعليقي، وذلك لأنّ السببيه مستفاده من حكم الشارع بأنّ العصير يحرم إذا غلا و من المعلوم أنّ صدق الفضيّه الشرطيه لا- يتوقف على صدق الطرفين.

ص: ١٦٥

وفيه: أنّ السببيه من الأحكام الوضعيه، وقد التزم الشيخ (١) (قدس سره) بأنّ الأحكام الوضعيه بأجمعها منتزعه من الأحكام التكليفيه، فلا معنى للالتزام بعدم جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع وهو التكليف، وجرى ان الاستصحاب فى الأمر الانتزاعى و هو السببيه مع أنّ الأمر الانتزاعى تابع لمنشأ الانتزاع. وكذا الحال على مسلكنا، فإنّا وإن قلنا بأنّ بعض الأحكام الوضعيه مجعول بالاستقلال على ما تقدّم تفصيله (٢)، إلّا أنّه قد ذكرنا أنّ السببيه و الشرطيه و الملازمه من الأمور الانتزاعيه قطعاً، و تنتزع السببيه و الشرطيه عن تقييد الحكم بشيء فى مقام الجعل، و قد ذكرنا أنّ الفرق بين السبب و الشرط مجرد اصطلاح، فإنّهم يعبرون عن القيد المأخوذ فى التكليف بالشرط، فيقولون: إنّ الاستطاعه شرط لوجوب الحج، و عن القيد المأخوذ فى الوضع بالسبب، فيقولون: العقد سبب للزوجيه أو الملكيه.

و بالجملة: بعد الالتزام بكون الأحكام الوضعيه منتزعه من الأحكام التكليفيه، لا معنى لاستصحاب السببيه، و المفروض فى المقام عدم تحقق التكليف الفعلى حتى تنتزع منه السببيه، هذا مضافاً إلى أنّه لا يمكن جريان الاستصحاب فى السببيه و لو قيل بأنّها من المجموعات المستقله، و ذلك لأنّ الشك فى بقاء السببيه إن كان فى بقائها فى مرحله الجعل لاحتمال النسخ، فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ فيه، و لكنّه خارج عن محل الكلام، و إن كان فى بقائها بالنسبه إلى مرتبه الفعليه، فلم تتحقق السببيه الفعليه بعد حتى نشك فى بقائها، لأنّ السببيه الفعليه إنّما هى بعد تماميه الموضوع بأجزائه،

ص: ١٦٦

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٠١ - ٦٠٣

٢-٢) فى ص ٩٣ و ما بعدها

و المفروض فى المقام عدم تحقق بعض أجزائه و هو الغليان، فالتحقق أن الاستصحاب التعليقى مما لا أساس له.

بقى فى المقام أمور:

الأول: ذكر الشيخ (١) (قدس سره) أن العقود التى لها آثار فعليته إذا شك فى لزومها و جوازها، يتمسك لاثبات اللزوم باستصحاب بقاء تلك الآثار الفعليه، و لذا تمسك باستصحاب بقاء الملكيه فى المعاطاه و فى غير موضع من أبواب الخيارات (٢). و أما العقود التى ليس لها آثار فعليته، بل لها آثار تعليقيه كالوصيه و التدبير و السبق و الرمايه، فإنه لا يترتب على هذه العقود و الايقاعات أثر فعلاً، بل الأثر متوقف على شىء آخر من الموت كما فى الوصيه و التدبير، أو حصول السبق أو إصابه الهدف فى الخارج كما فى عقد السبق و الرمايه، فاذا شك فى لزوم هذه العقود و جوازها، لا يجرى الاستصحاب لاثبات اللزوم، لعدم ترتب أثر فعلى على هذه العقود حتى نقول الأصل بقاء هذا الأثر، فىكون الاستصحاب تعليقياً و لا مجال لجريانه.

هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) فى المقام، فالمتحصل من كلامه (قدس سره) هو التفصيل فى جريان الاستصحاب التعليقى بين مسأله الزيب و موارد العقود التعليقيه، بالقول بجريانه فى الأولى بنحو استصحاب السببيه على ما تقدم (٣)، دون الثانيه.

ص: ١٦٧

١-١) المكاسب ٥: ١٤ و ٢٣

٢-٢) راجع على سبيل المثال المكاسب ٣: ٥١

٣-٣) فى ص ١٦٥

والتحقيق يقتضى الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ (قدس سره) ، فإن ما ذكرناه (١) من المانع عن جريان الاستصحاب التعليق فى مسأله الزيب لا- يجرى فى موارد العقود التعليقيه، لأن ملخص ما ذكرناه من المانع فى مسأله الزيب، هو أن موضوع الحرمة مركب، والمفروض أنه لم يتحقق بتمام أجزائه، فلم يتحقق حكمه لنستصحه ونحكم ببقائه، وهذا بخلاف موارد العقود التعليقيه فإن الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع فى الخارج و أمضاه الشارع، فقد تحقق هو فى عالم الاعتبار، فاذا شك فى بقاءه و ارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين، فالأصل يقتضى بقاءه و عدم ارتفاعه بالفسخ.

و بالجمله: الفسخ فى العقود نظير النسخ فى التكاليف، و قد ذكرنا (٢) أنه لا مانع من جريان الاستصحاب التعليق فى النسخ، فكذا لا مانع من جريانه فى الفسخ. نعم، إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى النسخ، كان موارد الشك فى بقاء الحكم بعد الفسخ أيضاً مثلها.

الثانى: لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليق فى نفسه، فهل يعارضه الاستصحاب التنجيزى فيسقطان بالمعارضه أم لا؟ ربما يقال بالمعارضه، فلا ثمره للقول بجريان الاستصحاب التعليق، بيان المعارضه: أن مقتضى الاستصحاب التعليق فى مسأله الزيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان، و لكن مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته، فإنه كان حلالاً قبل الغليان و نشك فى بقاء حليته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها، فيقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان.

ص: ١٦٨

١-١، (٢) فى ص ١٦٤

٢-٢

و قد أُجيب عن المعارضه بجوابين:

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (1) و هو أنّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، لأنّ الشك في الحليه و الحرمة بعد الغليان مسبب عن الشك في أنّ الحرمة المجموله للعنب بعد الغليان هل هي مختصه بحال كونه عنباً فلا تشمل حال صيرورته زيبياً، أو هي مطلقه، فاذا حكم بكونها مطلقه للاستصحاب التعليقي لم يبق شك في حرمة الفعلية ليجرى فيه الاستصحاب التنجيزي.

و فيه أوّلاً: أنّ الشكين في رتبه واحده، و ليس أحدهما مسبباً عن الآخر، بل كلاهما مسبب عن العلم الاجمالي بأنّ المجعول في حق المكلف في هذه الحاله إمّا الحليه أو الحرمة، و حيث إنّ الشك في حرمة الزيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين: أحدهما حليه هذا الزيب قبل الغليان. و ثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان، فباعتبار حليته قبل الغليان يجرى الاستصحاب التنجيزي ويحكم بحليته، و باعتبار حرمة العنب على تقدير الغليان يجرى الاستصحاب التعليقي ويحكم بالحرمة، و حيث لا يمكن اجتماعهما فيتساقطان بالمعارضه.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا السببيه و المسببيه، فليس كل أصل سببي حاكماً على كل أصل مسببي، و إنّما ذلك في مورد يكون الحكم في الشك المسببي من الآثار الشرعيه للأصل السببي، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مشكوك الطهاره، فإنّ أصله طهاره الماء أو استصحابها يكون حاكماً على استصحاب نجاسه الثوب، لكون طهاره الثوب من الآثار الشرعيه لطهاره الماء، بخلاف المقام فإنّ حرمة الزيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعيه لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقاً و بلا اختصاص لها بحال كونه عنباً، بل هي من اللوازم العقليه

ص: ١٦٩

فلا مجال للحكومه فيبقى التعارض بحاله.

الجواب الثانى: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (١) وبيانه بتوضيح منا: أنّ الحليه الثابته للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، و لا- يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، و ذلك لأنّ الحليه فى العنب كانت مغياها بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقه على الغليان، و يستحيل اجتماع الحليه المطلقه مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح. و أمّا الحليه فى الزيب فهى و إن كانت متيقنه إلّا أنّها مردّده بين أنّها هل هى الحليه التى كانت ثابتة للعنب بعينها - حتى تكون مغياها بالغليان - أو أنّها حادثه للزيب بعنوانه، فتكون باقية و لو بالاستصحاب، و الأصل عدم حدوث حليه جديده و بقاء الحليه السابقه المغياها بالغليان، و هى ترتفع به، فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهمه غير تامه.

و نظير ذلك ما ذكرناه (٢) فى بحث استصحاب الكلّى من أنّه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر، و رأى بللاً مردداً بين البول و المنى فتوضأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّى الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، و هو أصاله عدم حدوث الجنابه و أصاله عدم تبدل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، و المقام من هذا القبيل بعينه.

و هذا الجواب متينٌ جداً.

الثالث: لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام، فهل يجرى فى موضوعات الأحكام و متعلقاتها؟ فاذا وقع ثوب متنجس فى حوض كان

ص: ١٧٠

١-١) كفايه الأصول: ٤١١ و ٤١٢

٢-٢) فى ص ١٢٩ - ١٣٠



فيه الماء سابقاً، و شككنا في وجوده فيه بالفعل، فهل لنا أن نقول بأنه لو وقع الثوب في هذا الحوض سابقاً لغسل، و مقتضى الاستصحاب التعليق تحقق الغسل في زمان الشك أيضاً؟ و كذلك إذا صلينا في اللباس المشكوك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فهل لنا أن نقول بأن الصلاة قبل لبس هذا اللباس لو وقعت في الخارج لم تقع في أجزاء ما لا يؤكل لحمه و الآن كما كانت؟ و هذا المثال مبني على أن يكون مركز الاشتراط هو نفس الصلاة كما هو ظاهر أدله الاشتراط، و أما بناءً على كون مركزه هو اللباس أو الشخص المصلي، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب التعليق، بيان ذلك:

أنا إذا شككنا في كون اللباس من أجزاء غير المأكول، فبناءً على كون محل الاشتراط هو اللباس، لا يجرى الاستصحاب أصلاً، لعدم الحالة السابقة له، فإنه مشكوك فيه حين وجد. نعم، إذا كان اللباس من غير أجزاء ما لا يؤكل يقيناً فطراً عليه طارئ يحتمل كونه من أجزاء ما لا- يؤكل، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب فيه، بتقريب أن اللباس لم يكن فيه من أجزاء ما لا يؤكل قبل طروء المشكوك فيه، و الآن كما كان بمقتضى الاستصحاب.

و بناءً على كون محل الاشتراط هو المكلف، يجرى الاستصحاب فيه، لكونه غير لابس لما يكون من أجزاء غير المأكول يقيناً، فبعد لبس المشكوك فيه نشك في أنه لبس لباساً من غير المأكول أم لا، فنستصحب عدمه. و لا فرق في ذلك بين ما إذا كان الشك في أصل اللباس أو فيما طراً عليه طارئ، فالتمسك بالاستصحاب التعليق إنما يتصور فيما إذا كان الاشتراط راجعاً إلى نفس الصلاة. نعم، إذا لبس اللباس المشكوك فيه في أثناء الصلاة، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب التنجيزي، فإن الصلاة لم تكن مع أجزاء غير المأكول قبل لبس هذا اللباس يقيناً، و نشك في بقائها على ما كانت بعد اللبس، فالأصل

و كيف كان، فقد أنكر المحقق النائيني (1) (قدس سره) جريان الاستصحاب التعليقي في المقام، لأنه يعتبر في الاستصحاب وحده القضية المتيقنه و القضية المشكوكه ببقاء الجزء المقوم للموضوع مع التغير في الحالات و الأوصاف غير المقومه عرفاً، و المقام ليس كذلك، لأن الموضوع في مفروض المثال إنما هو الصلاة، و ليس لنا يقين بتحققها مع عدم أجزاء غير المأكول و شك في بقائها على هذه الصفة حتى تكون مورداً للاستصحاب، لعدم تحقق الصلاة على الفرض، و محل كلامه (قدس سره) و إن كان اللباس المشكوك فيه و لكن يمكن تسريته إلى مسأله الثوب المتنجس الواقع في الحوض أيضاً، فإن الموضوع فيها هو الغسل، و هو لم يكن متيقناً سابقاً حتى يكون مجرئاً للاستصحاب.

و للمناقشه فيما أفاده مجال واسع، و ذلك لما ذكرناه غير مره (2) وفاقاً لما ذهب (قدس سره) (3) إليه من أن متعلقات الأحكام ليست هي الأفراد الخارجيه، بل هي الطبائع الكليه مجردة عن الخصوصيات الفرديه، و الفرد الخارجى مسقط للوجوب لكونه مصداقاً للواجب لا لكونه بخصوصيته هو الواجب، فليس الموضوع للاستصحاب في المقام هو الصلاة الواقعه في الخارج حتى يقال إنها لم تكن موجوده حتى يشك في بقائها على صفة من صفاتها كى تكون مجرئاً للاستصحاب، بل الموضوع للاستصحاب هو الطبيعه فنقول: إن هذه الطبيعه لو وقعت في الخارج قبل لبس هذا اللباس لكانت غير مصاحبه مع

ص: ١٧٢

١-١) أجود التقريرات ٤: ١٢٥ و ١٢٦

٢-٢) راجع محاضرات في أصول الفقه ٣: ١٩٢ و ما بعدها

٣-٣) أجود التقريرات ١: ٣٠٧

أجزاء غير المأكول و الآن كما كانت بمقتضى الاستصحاب.

و ليس المراد من وحده القضييه المتيقنه و القضييه المشكوكه هو بقاء الموضوع فى الخارج، و إلا لم يجر الاستصحاب فيما إذا كان الشك فى بقاء نفس الوجود كحياء زيد مثلاً، أو كان الشك فى بقاء العدم، مع أن جريان الاستصحاب فيهما مما لا إشكال فيه، بل المراد من وحده القضيتين كون الموضوع فيهما واحداً، بحيث لو ثبت الحكم فى الآن الثانى لعدّه العرف بقاءً للحكم الأوّل لا حكماً جديداً، و فى المقام كذلك على ما ذكرناه. و كذا الكلام فى مسأله غسل الثوب، فأنه لو تحقق وقوع هذا الثوب فى الحوض سابقاً، لكان مغسولاً. و الآن كما كان بمقتضى الاستصحاب، فلا- إشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى فى الموضوعات من هذه الجهه.

نعم يمكن المنع عن جريانه فيها لوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: معارضته بالاستصحاب التنجيزى دائماً، و لا يجرى هنا الجواب الذى ذكرناه (1) عن المعارضه بين الاستصحابين فى الأحكام من أن الحكم المنجز كان مغتياً بحسب جعل المولى، فلا- يجرى فيه الاستصحاب التنجيزى فى ظرف تحقق الغايه، و ذلك لأن الموضوع ليس قابلاً للجعل التشريعى، و لا معنى لكونه مغتياً بغايه، بل هو تابع لتكونه الواقعى، فيجرى فيه الاستصحاب التنجيزى و يكون معارضاً للاستصحاب التعليقى، فأنه فى مسأله الصلاه فى اللباس المشكوك فيه و إن اقتضى تحقق صلاه متصفه بعدم كونها مصاحبه لأجزاء غير المأكول، إلا أن مقتضى الاستصحاب التنجيزى عدم تحقق صلاه متصفه بهذه الصفه، للعلم بعدم تحققها قبل الاتيان بالصلاه فى اللباس المشكوك فيه

ص: ١٧٣

(١-١) فى ص ١٧٠

و الآن كما كان، فتقع المعارضه بينهما لا محاله.

الوجه الثانى: أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ليقع التعبد ببقائه للاستصحاب، أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب أثره الشرعى، و المستصحب فى المقام ليس حكماً شرعياً و هو واضح، و لا ذا أثر شرعى لأن الأثر مترتب على الغسل المتحقق فى الخارج، و على الصلاه المتحققه فى الخارج المتصفه بما يعتبر فيها من الأجزاء و الشرائط. و المستصحب فى المقام أمر فرضى لا- واقعى، و لا- يمكن إثباتهما بالاستصحاب المذكور إنما على القول بالأصل المثبت، فإن تحققهما فى الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضيه.

و لا يجرى هذا الاشكال على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام، لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق على وجود شىء، و يكون الحكم الفعلى بعد تحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق، لا- لازمه حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبه إلى إثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

فالذى تحصل مما ذكرنا: عدم جريان الاستصحاب التعليقى فى الموضوعات - و لو على فرض تسليم جريانه فى الأحكام - مع أنّ التحقيق عدم جريانه فى الأحكام أيضاً على ما تقدّم بيانه (١)، و لو قيل بجريان الاستصحاب التنجيزى فى الأحكام الكليه الإلهيه، و قد عرفت (٢) أنّ التحقيق عدم جريانه فيها أيضاً.

ص: ١٧٤

١-١ فى ص ١٦٤

٢-٢ فى ص ١٦٣ و ما بعدها

فی استصحاب عدم النسخ، و المعروف صحه جریان الاستصحاب عند الشک فیہ، بل عدّه المحدث الاسترآبادی (١) من الضروریات.

و لکنّه قد استشكل فیہ باشکالین: الأول مشترك بین الاستصحاب فی أحكام هذه الشریعه المقدسه، و بین الاستصحاب فی أحكام الشرائع السابقه، فلو تم لكان مانعاً عن جریان الاستصحاب فی المقامین. و الثانی: مختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقه.

أما الاشكال الأول: فهو أنه يعتبر فی الاستصحاب وحده القضيہ المتیقنه و المشكوكه كما مر مراراً، و المقام ليس كذلك، لتعدد الموضوع فی القضیتین، فإنّ من ثبت فی حقه الحكم یقیناً قد انعدم، و المكلف الموجود الشاک فی النسخ لم یعلم ثبوت الحكم فی حقه من الأول لاحتمال نسخه، فالشک بالنسبه إلیه شک فی ثبوت التکلیف لا- فی بقائه بعد العلم بثبوته لیكون مورداً للاستصحاب، فیکون إثبات الحكم له إسرائ حکم من موضوع إلی موضوع آخر. و هذا الاشکال یجری فی أحكام هذه الشریعه أيضاً، فإنّ من علم بوجوب صلاه الجمعه علیه هو الذی كان موجوداً فی زمان الحضور، و أمّا المعدوم فی زمان الحضور، فهو شاک فی ثبوت وجوب صلاه الجمعه علیه من الأول.

و قد أجاب الشیخ (٢) (قدس سره) عن هذا الاشکال بجوابین:

الأول: أنا نفرض الکلام فی من أدرك الشریعتین أو أدرك الزمانین، فیثبت

ص: ١٧٥

١- ١) الفوائد المدنیه: ١٤٣

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٦٥٥ و ٦٥٦ / التنبیه الخامس من تنبیها الاستصحاب

الحكم فى حقه بأصله عدم النسخ، و فى حق غيره بقاعده الاشتراك فى التكليف.

و فيه: أنّ إثبات الحكم بقاعده الاشتراك إنّما هو مع عدم الاختلاف فى الصفه المعبر عنه بالوحده الصنفية، فلا يجوز إثبات تكليف المسافر للحاضر و بالعكس بقاعده الاشتراك. و الحكم فى المقام بما أنّه ليس من الحكم الواقعى المستفاد من الأماره بلا لحاظ اليقين و الشك، بل من الأحكام الظاهرية المستفاده من الاستصحاب على الفرض، فلا يمكن تسريه الحكم الثابت على من تيقن و شك إلى غيره، فإنّ قاعده الاشتراك و إن كانت جاريه فى الأحكام الظاهرية أيضاً، إلّا أنّها إنّما تجرى مع حفظ الموضوع للحكم الظاهرى، مثلاً- إذا ثبت الحكم بالبراءه لأحد عند الشك فى التكليف، يحكم لغيره أيضاً بالبراءه إذا شك فى التكليف، لقاعده الاشتراك، و لا يعقل إثبات الحكم بالبراءه لغير الشاك بقاعده الاشتراك.

ففى المقام مقتضى قاعده الاشتراك ثبوت الحكم لكل من تيقن بالحكم ثم شك فى بقائه، لا ثبوته لجميع المكلفين حتى من لم يكن متيقناً بالحكم و شاكاً فى بقائه. فالحكم الثابت فى حق من أدرك الشريعتين أو الزمانين لأجل الاستصحاب لا يثبت فى حق غيره لقاعده الاشتراك، لعدم كونه من مصاديق الموضوع، فإنّ مفاد القاعده عدم اختصاص الحكم بشخص دون شخص، فيعم كل من تيقن بالحكم فشك فى بقائه، لا أنّ الحكم ثابت للجميع و لو لم يكن كذلك، بل كان شاكاً فى حدوده كما فى المقام.

الثانى: ما ذكره الشيخ (قدس سره) (1) و ارتضاه غير واحد من المتأخرين

ص: ١٧٦

---

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٥٥ و ٦٥٦ التنبيه الخامس من تنبيهات الاستصحاب

أيضاً، و هو أنّ توهم دخل خصوصيه هؤلاء الأشخاص مبني على أن تكون الأحكام مجعولةً على نحو القضايا الخارجيه، و ليس الأمر كذلك، فإنّ التحقيق أنّها مجعولة على نحو القضايا الحقيقيه، فلا دخل لخصوصيه الأفراد في ثبوت الحكم لها، بل الحكم ثابت للطبيعه أينما سرت من الأفراد الموجوده بالفعل و ما يوجد بعد ذلك، فلو كان هذا الشخص موجوداً في زمان الشريعه السابقه، لكان الحكم ثابتاً في حقه بلا إشكال، فليس القصور في ثبوت الحكم من ناحيه المقتضى، إنّما الكلام في احتمال الرفع و هو النسخ، فيرجع إلى أصله عدم النسخ، و لا مانع منه من جهه اعتبار وحده الموضوع في القضيتين، إذ الوحده حاصله بعد كون الموضوع هي الطبيعه لا الأفراد، هذا.

و فيه: أنّ النسخ في الأحكام الشرعيه إنّما هو بمعنى الدفع و بيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقه (سبحانه و تعالى) و قد ذكرنا غير مره (1) أنّ الاهمال بحسب الواقع و مقام الثبوت غير معقول، فأمّا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان و يعتبره إلى الأبد، و إمّا أن يجعله ممتداً إلى وقت معيّن، و عليه فالشك في النسخ شك في سعه المجعول و ضيقه من جهه احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور. و كذا الكلام في أحكام الشرائع السابقه، فإنّ الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبه إلى المعدومين لا شك في بقائه بعد العلم بثبوتّه، فان احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب.

و توهم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه ينافي اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه معناه عدم

ص: ١٧٧

دخل خصوصيه الأفراد في ثبوت الحكم، لا- عدم اختصاص الحكم بحصه دون حصه، فاذا شككنا في أنّ المحرّم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه.

والمقام من هذا القبيل، فأننا نشك في أنّ التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختص بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبه إلى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف لا في بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ إلا على نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقه، و الآن كما كان. لكنك قد عرفت (1) عدم حجية الاستصحاب التعليقي.

فالتحقيق: أنّ هذا الاشكال لا- دافع له، و أنّ استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له، فان كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتبع، و إلا فان دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم كقوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» (2) فيؤخذ به، و إلا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ. فما ذكره المحدث الاسترآبادي (3) من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريات، إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تام، و إن كان مراده نتيجة الاستصحاب و لو من جهه الأدله الداله على

ص: ١٧٨

١-١) في التنبيه السادس

٢-٢) الكافي ١: ٥٨ / باب البدع و الرأي و المقاييس ح ١٩

٣-٣) الفوائد المدنيه: ١٤٣



الاستمرار، فهو خارج عن محل الكلام.

و أمّا الاشكال الثانى على استصحاب عدم النسخ المختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقة: فهو ما ذكره المحقق النائينى (١) (قدس سره) و حاصله: أنّ تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقه إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة - بحيث لو كان حكم فى الشريعة اللاحقه موافقاً لما فى الشريعة السابقة لكان الحكم المجمعول فى الشريعة اللاحقه مماثلاً للحكم المجمعول فى الشريعة السابقة لا بقاءً له - فيكون مثل إباحه شرب الماء الذى هو ثابت فى جميع الشرائع مجمعولاً فى كل شريعة مستقلاً، غايه الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب. نعم، يحتمل أن يكون المجمعول فى الشريعة اللاحقه مماثلاً للمجمعول فى الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، و كيف كان لا يحتمل بقاء الحكم الأوّل.

و إن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها، فبقاء الحكم الذى كان فى الشريعة السابقة و إن كان محتملاً، إلّا أنّه يحتاج إلى الامضاء فى الشريعة اللاحقه، و لا يمكن إثبات الامضاء باستصحاب عدم النسخ إلّا على القول بالأصل المثبت.

و فيه: أنّ نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة و إن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ إلّا أنّ الالتزام به بلا موجب، فأنّه لا- داعى إلى جعل إباحه شرب الماء مثلاً- فى الشريعة اللاحقه مماثله للإباحه التى كانت فى الشريعة السابقة. و النبوه ليست ملازمه للجعل، فإنّ النبى هو المبلّغ للأحكام

ص: ١٧٩

و أمّا ما ذكره من أنّ بقاء حكم الشريعة السابقه يحتاج إلى الامضاء فى الشريعة اللاحقه، فهو صحيح، إلّا أنّ نفس أدله الاستصحاب كافيّه فى إثبات الامضاء، و ليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب.

و فى المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الامضاء، فكما لو ورد دليل خاص على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقه إلّا فيما علم النسخ فيه، يجب التعبد به فيحكم بالبقاء فى غير ما علم نسخه، و يكون هذا الدليل الخاص دليلاً على الامضاء، فكذا فى المقام فإن أدله الاستصحاب تدل على وجوب البناء على البقاء فى كل متيقن شك فى بقاءه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقه أو من أحكام هذه الشريعة المقدسه، أو من الموضوعات الخارجيه، فلا إشكال فى استصحاب عدم النسخ من هذه الجهه، و العمده فى منعه هو ما ذكرناه.

و أمّا ما قيل فى وجه المنع من أنّ العلم الاجمالى بنسخ كثير من الأحكام مانع عن التمسك باستصحاب عدم النسخ فهو مدفوع بأن محل الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الاجمالى بالظفر بعدّه من موارد النسخ. و الاشكال من ناحيه العلم الاجمالى غير مختص بالمقام، فقد استشكل به فى موارد منها: العمل بالعام مع العلم الاجمالى بالتخصيص، و منها: العمل بأصالة البراءه مع العلم الاجمالى بتكاليف كثيره، و منها: المقام. و الجواب فى الجميع هو ما ذكرناه من أنّ محل الكلام بعد الانحلال.

فی البحث عن الأصل المثبت، و أنه هل تترتب بالاستصحاب الآثار الشرعیه المترتبه على اللوازم العقلیه أو العادیه للمتیقن؟ و لا یخفی أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمه بین المستصحب و لوازمه فی البقاء فقط، لأنه لو كانت الملازمه بینهما حدوثاً و بقاءً، كان اللازم بنفسه متعلق یقین و الشک، فیجرى الاستصحاب فی نفسه بلا احتیاج إلى الالتزام بالأصل المثبت.

و أمّا إذا كانت الملازمه فی البقاء فقط، فاللازم بنفسه لا یكون مجرّی للاستصحاب، لعدم كونه متیقناً سابقاً، فهذا هو محل الكلام فی اعتبار الأصل المثبت و عدمه، و ذلك كما إذا شككنا فی وجود الحاجب و عدمه عند الغسل، فبناءً على الأصل المثبت یجرى استصحاب عدم وجود الحاجب، و یترتب علیه وصول الماء إلى البشره، فیحكم بصحه الغسل مع أن وصول الماء إلى البشره لم یكن متیقناً سابقاً، و بناءً على عدم القول به، لا بدّ من إثبات وصول الماء إلى البشره من طریق آخر غیر الاستصحاب، و إلّا لم یحكم بصحه الغسل. و حیث إن المشهور حجیه مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول، فلا بدّ من بیان الفرق بین الأصل و الاماره، ثم بیان وجه حجیه مثبتات الأماره دون الأصل، فنقول:

المشهور بینهم أن الفرق بین الأصول و الأمارات أن الجهل بالواقع و الشک فیه مأخوذ فی موضوع الأصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ فی لسان أدله حجیتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل و الشک، كما فی قوله تعالى: «إِنَّ

جاءَ كَمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا. . .» ١ فإنَّ الموضوعَ للحجيه بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالنبي من دون اعتبار الجهل فيه، و كذا قوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (١) فإن موضوع الحجيه فيه هو روايه الثقة بلا تقييد بأمر آخر، هذا هو المشهور بينهم.

و للمناقشه فيه مجال واسع، لأنَّ الأدله الداله على حجيه الأمارات و إن كانت مطلقه بحسب اللفظ، إلَّا أنَّها مقيده بالجهل بالواقع بحسب اللب، و ذلك لما ذكرناه غير مره (٢) من أنَّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا محاله تكون حجيه الأمارات إمَّا مطلقه بالنسبه إلى العالم و الجاهل، أو مقيده بالعالم، أو مختصه بالجاهل. و لا مجال للالتزام بالأوَّل و الثاني، فأنه لا يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع، و كيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شيء أن يعمل بالأماره الداله على عدم الوجوب مثلاً، فبقى الوجه الأخير، و هو كون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، و هو المطلوب.

فدليل الحجيه في مقام الاثبات و إن لم يكن مقيداً بالجهل، إلَّا أنَّ الحجيه مقيده به بحسب اللب و مقام الثبوت، مضافاً إلى أنَّه في مقام الاثبات أيضاً مقيد به في لسان بعض الأدله كقوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٤ فقد استدل به على حجيه الخبر تارة، و على حجيه فتوى المفتى أخرى، و كلاهما من الأمارات و قيد بعدم العلم بالواقع. فلا فرق بين الأمارات

ص: ١٨٢

- 
- ١- (٢) الوسائل ٢٧: ١٤٩ و ١٥٠ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٠ (باختلاف يسير)  
٢- (٣) راجع على سبيل المثال محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤

و الأصول من هذه الجهه. فما ذكروه - من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره و موضوع للعمل بالأصل - مما لا أساس له.

و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (1) وجهاً آخر: و هو أن الأدله الداله على اعتبار الإمارات تدل على حجيتها بالنسبه إلى مدلولها المطابقى و مدلولها الالتزامى، فلا قصور من ناحيه المقتضى فى باب الإمارات، بخلاف الاستصحاب فإن مورد التعبد فيه هو المتيقن الذى شك فى بقاءه، و ليس هذا إلا المزوم دون لازمه، فلا يشمله دليل الاستصحاب، فاذا قدّ رجل تحت اللحاف نصفين و لم يعلم أنه كان حياً، فاستصحاب الحياه لا يمكن إثبات القتل، لأن مورد التعبد الاستصحابى هو المتيقن الذى شك فى بقاءه و هو الحياه دون القتل. و كذا غيره من الأمثله التى ذكرها الشيخ (2) (قدس سره).

و لا- يمكن الالتزام بترتب الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه، لأجل القاعده المعروفه، و هى أن أثر الأثر أثر على طريقه قياس المساواه، لأن هذه الكليه مسلّمه فيما كانت الآثار الطويله من سنخ واحد، بأن كان كلّها آثاراً عقليه، أو آثاراً شرعيه، كما فى الحكم بنجاسه الملاقى للنجس و نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا، فحيث إنّ لازم نجاسه الشىء نجاسه ملاقيه و لازم نجاسه الملاقى نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا، فكل هذه اللوازم الطويله شرعيه، فتجرى قاعده أن أثر الأثر أثر، بخلاف المقام فإنّ الأثر الشرعى لشيء لا يكون أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادةً، فلا يشمله دليل حجيه الاستصحاب.

ص: ١٨٣

---

١-١) كفايه الأصول: ٤١٤ - ٤١٦ / التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب  
٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٦٠ و ٦٦٤

و فيه: أنّ عدم دلالة أدله الاستصحاب على التعبد بالآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه و إن كان مسلماً، إلّا أنّ دلالة أدله حجيه الخبر على حجيته حتى بالنسبه إلى اللازم غير مسلّم، لأنّ الأدله تدل على حجيه الخبر - و الخبر و الحكايه من العناوين القصديه - فلا يكون الاخبار عن الشىء إخباراً عن لزامه، إلّا إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأخص، و هو الذى لا ينفك تصوّره عن تصور الملزوم، أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمه، فحينئذ يكون الاخبار عن الشىء إخباراً عن لزامه.

بخلاف ما إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأعم و لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمه، أو كان منكراً لها، فلا يكون الاخبار عن الشىء إخباراً عن لزامه، فلا يكون الخبر حجّه فى مثل هذا اللازم، لعدم كونه خبراً بالنسبه إليه، فاذا أخبر أحد عن ملاقاه يد زيد للماء القليل مثلاً، مع كون زيد كافراً فى الواقع، و لكنّ المخبر عن الملاقاه منكر لكفره، فهو مخبر عن الملزوم و هو الملاقاه، و لا يكون مخبراً عن اللازم و هو نجاسه الماء، لما ذكرناه من أنّ الاخبار من العناوين القصديه، فلا يصدق إلّا مع الالتفات و القصد، و لذا ذكرنا فى محلّه (1) وفاقاً للفقهاء أنّ الاخبار عن شىء يستلزم تكذيب النبى أو الإمام (عليهم السلام) لا يكون كفراً إلّا مع الالتفات للمخبر بالملازمه.

و بالجمله: إنّ ما أفاده (قدس سره) فى وجه عدم حجيه المثبت فى باب الاستصحاب متين، إلّا أنّ ما ذكره فى وجه حجيته فى باب الأمارات من أنّ الاخبار عن الملزوم إخبار عن لزامه فتشمله أدله حجيه الخبر غير سديد، لما عرفت.

ص: ١٨٤

و ذكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) وجهاً ثالثاً: و هو أنّ المجعول في باب الأمارات هي الطريقيه و اعتبارها علماً بالتعبد، كما يظهر ذلك من الأخبار المعبره عن قامت عنده الأماره بالعارف كقوله (عليه السلام): «من نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا. . .» (٢) فيكون من قامت عنده الأماره عارفاً تعبدياً بالأحكام، فكما أنّ العلم الوجداني بالشئ يقتضى ترتب آثاره و آثار لوازمه، فكذلك العلم التعبدى الجعلى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ المجعول فيه هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق، و حيث إنّ اللازم لم يكن متيقناً، فلا وجه للتعبد به، فالفرق بين الأماره و الأصل من ناحيه المجعول.

و فيه أولاً: عدم صحه المبنى، فإنّ المجعول في باب الاستصحاب أيضاً هو الطريقيه و اعتبار غير العالم عالماً بالتعبد، فإنّ الظاهر من الأمر بابقاء اليقين و عدم نقضه بالشك، فلا فرق بين الأماره و الاستصحاب من هذه الجهه، بل التحقيق أنّ الاستصحاب أيضاً من الأمارات، و لا ينافى ذلك تقديم الأمارات عليه، لأن كونه من الأمارات لا يقتضى كونه فى عرض سائر الأمارات، فإنّ الأمارات الأخر أيضاً بعضها مقدّم على بعض، فإنّ البينه مقدّمه على اليد، و حكم الحاكم مقدّم على البينه، و الاقرار مقدّم على حكم الحاكم. و سيأتى (٣) وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: أنّنا ننقل الكلام إلى الأمارات، فإنّ لا دليل على حجيه مثبتاتها. و ما ذكره من أنّ العلم الوجداني بشئ يقتضى ترتب جميع الآثار حتى ما كان

ص: ١٨٥

١- (١) أجود التقريرات ٤: ١٣٠، فوائد الأصول ٤: ٤٨٧ - ٤٨٩

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٣٦ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١

٣- (٣) فى ص ٢٩٣

منها بتوسط اللوازم العقلية أو العاديه، فكذا العلم التعبدى، غير تام لأن العلم الوجدانى إنما يقتضى ذلك، لأنه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمه، فترتب آثار اللازم ليس من جهه العلم بالملزوم، بل من جهه العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم، و لذا يقولون: إن العلم بالنتيجه يتولد من العلم بالصغرى و العلم بالكبرى، فإن العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، و العلم بالكبرى هو العلم بالملازمه، فيتولد من هذين العلمين الوجدانى باللازم و هو العلم بالنتيجه، بخلاف العلم التعبدى المجعول، فإنه لا يتولد منه العلم الوجدانى باللازم و هو واضح، و لا العلم التعبدى به لأن العلم التعبدى تابع لدليل التعبد، و هو مختص بالملزوم دون لازمه لما عرفت من أن المخبر إنما أخبر عنه لا عن لازمه.

فالذى تحصل مما ذكرناه فى المقام: أن الصحيح عدم الفرق بين الأمارات و الاستصحاب، و عدم حجه المثبتات فى المقامين، فإن الظن فى تشخيص القبله و إن كان من الأمارات المعبره بمقتضى روايات خاصه (1) و ارده فى الباب، لكنه إذا ظن المكلف بكون القبله فى جهه، و كان دخول الوقت لازماً لكون القبله فى هذه الجهه لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبله فى هذه الجهه، فلا ينبغى الشك فى عدم صحه ترتيب هذا اللازم و هو دخول الوقت، و عدم جواز الدخول فى الصلاه. نعم، تكون مثبتات الأماره حجه فى باب الاخبار فقط، لأجل قيام السيره القطعيه من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم و لو مع الوسائط الكثيره، ففى مثل الاقرار و البيئه و خبر العادل يترتب جميع الآثار و لو كانت بوساطه اللوازم العقلية أو العاديه، و هذا

ص: ١٨٦



مختص باب الاخبار و ما يصدق عليه عنوان الحكايه، دون غيره من الأمارات.

بقى أمران لا بدّ من التنبيه عليهما:

الأمر الأوّل: أنّه لو قلنا بحجيه الأصل المثبت في نفسه بمعنى ترتب الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه، فهل يكون معارضاً باستصحاب عدم تلك اللوازم لكونها مسبوقهً بالعدم فتكون الأصول المثبتة ساقطه عن الحجيه لابتلائها بالمعارض دائماً أم لا؟

ذكر الشيخ (1) (قدس سره) أنّه على تقدير القول بحجيه الأصل المثبت لا- معنى لمعارضته باستصحاب عدم اللازم، لكون استصحاب بقاء الملزوم حاكماً على استصحاب عدم اللازم، فإنّ استصحاب بقاء الملزوم على تقدير حجيه الأصل المثبت يرفع الشك في اللازم، فلا- يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيه، فإنّ الآثار الشرعيه الثابتة بتوسط اللوازم العقليه أو العاديه، تكون حينئذ كالأثار الشرعيه التي ليست لها واسطه في عدم معقوليه المعارضه بين استصحاب بقاء الملزوم و استصحاب عدم اللازم، فلو تمّ التعارض هنا، لثم هناك أيضاً، لكونها أيضاً مسبوقهً بالعدم، فكما أنّ استصحاب الطهاره في الماء يرفع الشك في نجاسه الثوب المغسول به، و لا مجال لجريان استصحاب النجاسه كي يقع التعارض بينه و بين استصحاب طهاره الماء، فكذا الحال في الآثار الشرعيه مع الوسائط العقليه أو العاديه على القول بحجيه الأصل المثبت، هذا.

و الصحيح في المقام: هو التفصيل فان اعتبار الأصل المثبت يتصور على أنحاء:

ص: ١٨٧

الأول: أن نقول باعتباره من جهة القول بأن حججه الاستصحاب لأجل إفادته الظن بالبقاء، وأن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا محاله، وعليه فلا معنى للمعارضه بين الاستصحابين، لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب في الملزوم لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور، لعدم إمكان اجتماع الظن بوجود شيء مع الظن بعدمه، فما ذكره الشيخ (قدس سره) صحيح على هذا المبنى.

الثاني: أن نقول بحججه الأصل المثبت لأجل أن التعبد بالملزوم بترتيب آثاره الشرعيه يقتضى التعبد باللازم بترتيب آثاره الشرعيه أيضاً، فتكون اللوازم كالملزومات مورداً للتعبد الشرعي، ولا معنى للتعارض على هذا المبنى أيضاً، فإنه بعد البناء على تحقق اللازم تعبداً لا يبقى شك فيه حتى يجرى الاستصحاب في عدمه. فما ذكره الشيخ (قدس سره) من الحكومه وإن كان صحيحاً على هذا المبنى أيضاً، إلا أن إثبات هذا المعنى على القول بحججه الأصل المثبت دونه خرط القتاد.

الثالث: أن نقول به من جهة أن التعبد بالملزوم المدلول عليه بأدله الاستصحاب عبارته عن ترتب جميع آثاره الشرعيه حتى الآثار مع الواسطه، فإن هذه الآثار أيضاً آثار للملزوم، لأن أثر الأثر أثر. وعلى هذا المبنى يقع التعارض بين الاستصحابين، لأن اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى فى الملزوم، وحيث كان مسبوقاً بعدمه فيجرى استصحاب عدمه، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعيه، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجارى فى الملزوم فى خصوص هذه الآثار.

و بعبارته أخرى: على هذا المبنى لنا يقينان: يقين بوجود الملزوم سابقاً، و يقين بعدم اللازم سابقاً، فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجرى الاستصحاب

فيه، و مقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعيه حتى آثاره التي تكون مع الواسطه، و بمقتضى اليقين بعدم اللازم يجرى استصحاب العدم فيه، و مقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعيه التي كانت آثاراً للملزوم مع الواسطه، فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت، من جهة عدم المقتضى لعدم دلالة أدله الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطه العقليه أو العاديه، و من جهة وجود المانع و الابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضى له.

الأمر الثاني: أنّه استثنى الشيخ (قدس سره) (١) من عدم حجيه الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطه خفيه بحيث يعدّ الأثر أثراً لذى الواسطه في نظر العرف - و إن كان في الواقع أثراً للواسطه - كما في استصحاب عدم الحاجب، فان صحه الغسل و رفع الحدث و إن كان في الحقيقه أثراً لوصول الماء إلى البشره، إلّا أنّه بعد صب الماء على البدن يعدّ أثراً لعدم الحاجب عرفاً.

و زاد صاحب الكفايه (٢) مورداً آخر لا اعتبار الأصل المثبت، و هو ما إذا كانت الواسطه بنحو لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى الواسطه في التعبد عرفاً، فتكون بينهما الملازمه في التعبد عرفاً، كما أنّ بينهما الملازمه بحسب الوجود واقعاً، أو كانت الواسطه بنحو يصح انتساب أثرها إلى ذى الواسطه، كما يصح انتسابه إلى نفس الواسطه، لوضوح الملازمه بينهما.

و مثّل له في هامش الرسائل (٣) بالعله و المعلول تارةً و بالمتضايقين أخرى،

ص: ١٨٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٦٤ و ٦٦٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٤١٥ و ٤١٦

٣-٣) درر الفوائد في الحاشيه على الفرائد: ٣٥٥ و ٣٦٠

بدعوى أنّ التفكيك بين العله و المعلول فى التعبد مما لا يمكن عرفاً، و كذا التفكيك بين المتضايين، فاذا دلّ دليل على التعبد بأبوه زيد وعمرو مثلاً، فيدل على التعبد بينوه عمرو وزيد، فكما يترتب أثر أبوه زيد وعمرو كوجوب الانفاق لعمرو مثلاً، كذا يترتب أثر بنوه عمرو وزيد كوجوب إطاعه زيد مثلاً، لأنه كما يجب على الأب الانفاق للابن، كذلك يجب على الابن إطاعه الأب، و الأول أثر للأبوه، و الثانى أثر للبنوه مثلاً أو نقول: إنّ أثر البنوه أثر للأبوه أيضاً، لوضوح الملازمه بينهما، فكما يصح انتساب وجوب الاطاعه إلى البنوه، كذا يصح انتسابه إلى الأبوه أيضاً. و كذا الكلام فى الأخوه، فاذا دلّ دليل على التعبد بكون زيد أخاً لهند مثلاً، فيدل على التعبد بكون هند أخاً لزيد، لعدم إمكان التفكيك بينهما فى التعبد عرفاً، أو نقول يصح انتساب الأثر إلى كل منهما لشده الملازمه بينهما، فكما يصح انتساب حرمة التزويج إلى كون زيد أخاً لهند، كذا يصح انتسابها إلى كون هند أخاً لزيد، و هكذا سائر المتضايقات.

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ (قدس سره) من كون الأصل المثبت حجّة مع خفاء الواسطه لكون الأثر مستنداً إلى ذى الواسطه بالمسامحه العرفيه، ففيه: أنّه لا مساغ للأخذ بهذه المسامحه، فإنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشك فيه أو فى ضيقه وسعته مع العلم بأصله فى الجملة، لأنّ موضوع الحجيه هو الظهور العرفى، فالمرجع الوحيد فى تعيين الظاهر هو العرف، سواء كان الظهور من جهه الوضع أو من جهه القرينه المقاليه و الحالیه، و لا يجوز الرجوع إلى العرف و الأخذ بمسامحاتهم بعد تعيين المفهوم و تشخيص الظهور اللفظى، كما هو المسلّم فى مسأله الكر فأنّه بعد ما دلّ الدليل على عدم انفعال الماء إذا كان بقدر الكر الذى هو ألف و مائتا رطل، و لكنّ العرف يطلقونه

على أقل من ذلك بقليل من باب المسامحة، فإنه لا يجوز الأخذ بها و الحكم بعدم انفعال الأقل، بل يحكم بنجاسته.

و كذا في مسأله الزكاه بعد تعيين النصاب شرعاً بمقتضى الفهم العرفى من الدليل لا يمكن الأخذ بالمسامحه العرفيه، ففى مثل استصحاب عدم الحاجب إن كان العرف يستظهر من الأدله أنّ صحه الغسل من آثار عدم الحاجب مع صب الماء على البدن، فلا يكون هذا استثناءً من عدم حجيه الأصل المثبت، لكون الأثر حينئذ أثراً لنفس المستصحب لا للازمه، و إن كان العرف معترفاً بأنّ المستظهر منها أنّ الأثر أثر للواسطه - كما هو الصحيح - فان رفع الحدث و صحه الغسل من آثار تحقق الغسل لا من آثار عدم الحاجب عند صب الماء، فلا فائده فى خفاء الواسطه بعد عدم كون الأثر أثراً للمستصحب، فهذا الاستثناء مما لا يرجع إلى محصل.

و أقياً ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من حجيه الأصل المثبت فيما إذا لم يمكن التفكيك فى التعبد بين المستصحب و لازمه عرفاً، أو كانت الواسطه بنحو يعدّ أثرها أثراً للمستصحب لشده الملازمه بينهما، فصحيح من حيث الكبرى، فإنه لو ثبتت الملازمه فى التعبد فى موردٍ، فلا إشكال فى الأخذ بها، إلّا أنّ الاشكال فى الصغرى، لعدم ثبوت هذه الملازمه فى موردٍ من الموارد، و ما ذكره فى المتضايقات من الملازمه فى التعبد مسلّم إلّا أنّه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك، كما ذكرنا فى أوّل هذا التنبيه (1)، و المتضايقان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى، فإنه لا يمكن اليقين بأبوه زيد لعمره بلا يقين ببنوه عمرو لزيد، و كذا سائر المتضايقات، فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت. هذا إن كان مراده عنوان المتضايقين كما هو الظاهر.

ص: ١٩١

و إن كان مراده ذات المتضايفين، بأن كان ذات زيد و هو الأب مورداً للتعبد الاستصحابي، كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقاءه و أردنا أن نرتب على بقاءه وجود الابن مثلاً، بدعوى الملازمه بين بقاءه إلى الآن و تولد الابن منه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، و لا تصح دعوى الملازمه العرفيه بين التعبد ببقاء زيد و التعبد بوجود ولده، فإن التعبد ببقاء زيد و ترتيب آثاره الشرعيه كحرمه تزويج زوجته مثلاً- و عدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفاً، فإنه لا ملازمه بين بقاءه الواقعي و وجود الولد، فضلاً عن البقاء التعبدى.

و أما ما ذكره من عدم إمكان التفكيك في التعبد بين العله و المعلول، فإن كان مراده من العله هى العله التامه ففيه: ما ذكرنا فى المتضايفين من الخروج عن محل الكلام، لعدم إمكان اليقين بالعله التامه بلا- يقين بمعلولها، فتكون العله و المعلول كلاهما متعلقاً لليقين و الشك و مورداً للتعبد بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت.

و إن كان مراده العله الناقصه - أى جزء العله - بأن يراد بالاستصحاب إثبات جزء العله مع ثبوت الجزء الآخر بالوجدان، فبضم الوجدان إلى الأصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتب الأثر، كما فى استصحاب عدم الحاجب فإنه بضم صب الماء بالوجدان إلى الأصل المذكور، يثبت وجود الغسل فى الخارج ويحكم برفع الحدث، ففيه: أنه لا ملازمه بين التعبد بالعله الناقصه و التعبد بالمعلول عرفاً، كيف و لو استثنى من الأصل المثبت هذا لما بقى فى المستثنى منه شىء، و يلزم الحكم بحجيه جميع الأصول المثبتة، فإن الملزوم و لازمه إقياً أن يكونا من العله الناقصه و معلولها، و إما أن يكونا معلولين لعله ثالثه، و على كلا التقديرين يكون استصحاب الملزوم موجباً لإثبات اللازم بناءً على الالتزام

بهذه الملازمه، فلا يبقى مورد لعدم حجيه الأصل المثبت.

فالذى تحصل مما ذكرناه: عدم حجيه الأصل المثبت مطلقاً، لعدم دلالة أخبار الباب على أزيد من التعبد بما كان متيقناً و شك في بقاءه، فلا دليل على التعبد بآثار ما هو من لوازم المتيقن.

ثم إنه قد تمسك جماعه من القدماء في عدّه من الفروع بالأصل المثبت، إمّا لأجل الالتزام بحجيته، و إمّا لأجل عدم الالتفات إلى عدم شمول الأدله له، فإنّ مسأله عدم حجيه الأصل المثبت من المسائل المستحدثه، و لم تكن معنونه في كلمات القدماء.

و كيف كان ينبغي لنا التكلم في جمله من هذه الفروع التي نسب إليهم التمسك فيها بالأصل المثبت.

الفرع الأول: ما إذا لاقى شيء نجساً أو متنجساً، و كان الملقى أو الملقى رطباً قبل الملاقاه، فشككنا في أنّ الرطوبه كانت باقيه حين الملاقاه أم لا، فتمسكوا باستصحاب الرطوبه و حكموا بنجاسه الملقى، فان قلنا بكون موضوع التنجس بالملاقاه مركباً من الملاقاه و الرطوبه في أحد الطرفين، فلا إشكال في جريان استصحاب الرطوبه و لا يكون من الأصل المثبت، لأنّ أحد جزأى الموضوع محرز بالوجدان و هو الملاقاه، و الجزء الآخر محرز بالأصل و هو الرطوبه، فيترتب الأثر حينئذ و هو الحكم بنجاسه الملقى، و إن قلنا بأن موضوعه هي السرايه و أنّه لا يحكم بنجاسه الملقى و لو مع العلم بالرطوبه إذا كانت ضعيفه غير موجهه للسرايه، فلا مجال لاستصحاب الرطوبه، لكونه من الأصل المثبت، فإنّ الأثر الشرعى على هذا المبنى مترتب على السرايه، و هو شيء بسيط و لم يكن متيقناً حتى يكون مورداً للتعبد الاستصحابي، بل هو من

اللوازم العاديه لبقاء الرطوبه، فالحكم بالنجاسه لاستصحاب الرطوبه متوقف على القول بالأصل المثبت.

و الصحيح من الوجهين هو الثانى، لأنّه لم يرد بيان من الشارع يستفاد منه موضوع التنجس، فلا محاله يكون بيانه موكولاً إلى العرف، و من الظاهر أنّ العرف لا يحكم بالقذاره العرفيه إلّا فى مورد السرايه، هذا كلّه فى غير الحيوان.

و أمّا فى الحيوان كما إذا وقع ذباب على النجاسه الرطبه فطار و وقع فى الثوب أو فى إناء ماء مثلاً، و شككنا فى بقاء رطوبتها حين الملاقاه ففيه تفصيل، فإنّه إن قلنا بأنّ الحيوان لا ينجس أصلاً كما هو أحد القولين، فان كانت الرطوبه باقيه حين الملاقاه، صار الثوب أو إناء الماء نجساً لملاقاته هذه الرطوبه لا- لأجل ملاقاته للذباب، فاذا شكك فى وجودها فلا مجال للتمسك باستصحابها، لكونه من أوضح مصاديق الأصل المثبت، حتى على القول بكون الموضوع مركباً من الملاقاه و الرطوبه، لعدم إحراز ملاقاته النجاسه حينئذ، لاحتمال جفاف الرطوبه، فلا- تكون هناك نجاسه حتى تتحقق ملاقاتها. و استصحاب الرطوبه لا يثبت ملاقاته النجاسه إلّا على القول بالأصل المثبت.

و بعبارة أخرى: بناءً على القول بعدم تنجس الحيوان، لا يمكن الحكم بنجاسه الملاقى فى مفروض المثال حتى على القول بكون موضوع التنجس هى الملاقاه و رطوبه أحد المتلاقيين، فإنّ ملاقاته النجس غير محرز بالوجدان لينضم إليها إحراز الرطوبه بالأصل، فلا بدّ من إثبات الملاقاه بجريان الاستصحاب فى الرطوبه، و لا ينبغى الشك فى أنّه من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الحيوان ينجس بملاقاه النجاسه و لكنّه يطهر بزوال العين و جفاف الرطوبه بلا احتياج إلى الغسل، للسيره القطعيه بعدم غسل الحيوانات



مع العلم بنجاستها بملاقاه دم النفاس حين الولاده، و لجمله من الروايات (١) الداله على طهاره الطير بعد زوال عين النجاسه عن منقاره، فان كان الملاقي له فى مفروض المثال يابساً كالثوب و البدن، فالكلام فيه هو الكلام فى غيره من أن جريان الاستصحاب و عدمه منوط بالقول بكون الموضوع مركباً أم بسيطاً، فلا حاجه إلى الاعاده. و إن كان الملاقي له رطباً، كما إذا وقع الذباب المذكور فى ظرف الماء أو على الثوب الرطب مثلاً، فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب حتى على القول بكون موضوع التنجس هو السرايه، لأن الملاقاه مع رطوبه

ص: ١٩٥

١-١) نقل فى الوسائل عن الكليني (قدس سره) عن أحمد بن إدريس و محمد بن يحيى جميعاً عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقه عن عمار بن موسى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال «سئل عما تشرب منه الحمامه؟ فقال (عليه السلام): كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره و اشرب، و عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال (عليه السلام): كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى فى منقاره دمًا، فان رأيت فى منقاره دمًا، فلا توضأ منه و لا تشرب». و نقله عن الشيخ (قدس سره) باسناده عن محمد بن يعقوب و زاد «و سئل عن ماء شربت منه الدجاجه؟ قال (عليه السلام): إن كان فى منقارها قدر لم يتوضأ منه و لم يشرب، و إن لم يعلم أن فى منقارها قدرًا، توضأ منه و اشرب». و عن محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بالاسناد، و ذكر الزيادة و زاد: «و كل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه و ليشربه». «و سئل عما يشرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال (عليه السلام): كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى فى منقاره دمًا، فلا تتوضأ منه و لا تشرب» [الوسائل ١: ٢٣٠ - ٢٣١ / أبواب الأستار ب ٤ ح ٢ و ٣ و ٤]

الملاقى محرز بالوجدان، و السرايه أيضاً كذلك على الفرض، و تحرز نجاسه الملاقى بالأصل، فإن المفروض أنّ الحيوان كان نجساً و شك في بقاء نجاسته، لاحتمال طهارته بالجفاف، فيحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب، و يترتب عليه الحكم بنجاسه الملاقى.

و ظهر بما ذكرناه أنّ ما ذكره المحقق النائنى (1) (قدس سره) - من عدم الفرق بين القول بعدم نجاسه الحيوان و القول بطهارته بزوال العين في جريان الاستصحاب و عدمه - ليس على ما ينبغي، بل التحقيق ما ذكرناه من عدم جريانه على القول الأوّل، و جريانه على القول الثانى إذا كان الملاقى رطباً. و أمّا إذا كان يابساً فجريانه مبنى على القول بكون الموضوع مركباً على ما تقدّم تفصيله في غير الحيوان.

الفرع الثانى: ما إذا شك في يوم أنّه آخر شهر رمضان، أو أنّه أوّل شهر شوال، فلا ريب في أنّه يجب صومه بمقتضى استصحاب عدم خروج شهر رمضان، أو عدم دخول شهر شوال، و هل يمكن إثبات كون اليوم الذى بعده أوّل شهر شوال، ليرتب عليه أثره كحرمة الصوم مثلاً بهذا الاستصحاب أم لا؟ فيه تفصيل.

فإنّنا إذا بنينا على أنّ عنوان الأوّليه مركب من جزئين: أحدهما وجودى، و هو كون هذا اليوم من شوال. و ثانيهما عدمى، و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله، ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أوّل شوال، لأنّ الجزء الأوّل محرز بالوجدان، و الجزء الثانى يحرز بالأصل، فبضميمة الوجدان إلى الأصل يتم المطلوب.

ص: ١٩٦

و أما إذا بنينا على أن عنوان الأوليه أمر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه، كعنوان الحدوث المنتزع من الوجود المسبوق بالعدم، و غير مركب من الوجود و العدم السابق، لم يمكن إثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور، إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ الأوليه بهذا المعنى لازم عقلي للمستصحب، و غير مسبوق باليقين، و حيث إنّ التحقيق بساطه معنى الأوليه بشهاده العرف، لا يمكن إثباتها بالاستصحاب المزبور.

و قد ذكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) أنّ إثبات كون المشكوك فيه أوّل شوال، و إن لم يمكن الاستصحاب لكونه مثبتاً، إلّا أنّه يثبت لأجل النص (٢) الدال على ثبوت العيد برؤيه الهلال، أو بمضى ثلاثين يوماً من شهر رمضان، فكلما مضى ثلاثون يوماً من شهر رمضان، فيحكم بكون اليوم الذي بعده يوم العيد.

و هذا الجواب و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه مختص بيوم عيد الفطر، لاختصاص النص به، فلا يثبت به أوّل شهر ذى الحجه مثلاً، بل لا يثبت غير اليوم الأوّل من سائر أيام شوال، فاذا كان أثر شرعي لليوم الخامس من شهر شوال مثلاً، لم يمكن ترتيبه عليه، لعدم النص فيه، إلّا أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل.

و لكنّنا في غنى عن هذا الجواب، لا يمكن إثبات عنوان الأوليه بالاستصحاب بنحو لا يكون من الأصل المثبت، بتقريب أنّه بعد مضى دقيقه من اليوم الذي

ص: ١٩٧

١- ١) أجود التقريرات ٤: ١٣٩، فوائد الأصول ٤: ٤٩٩ و ٥٠٠

٢- ٢) كما في الوسائل ١٠: ٢٦٤ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٥ ح ١١

نشك في أوليته، نقطع بدخول أول الشهر، لكننا لا ندرى أنه هو هذا اليوم ليكون باقياً، أو اليوم الذي قبله ليكون ماضياً، فنحكم ببقائه بالاستصحاب، و تترتب عليه الآثار الشرعية كحرمه الصوم مثلاً.

و لا اختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الأول، بل يجرى في الليلة الأولى و في سائر الأيام من شهر شوال و من سائر الشهور لو كان لما في البين أثر شرعي، فاذا شككنا في يوم أنه الثامن من شهر ذي الحجة أو التاسع منه، حكمنا بكونه اليوم الثامن، بالتقريب المزبور. و كذلك نحكم بكون اليوم الذي بعده هو التاسع منه، لأنه بمجرد مضي قليل من هذا اليوم نعلم بدخول اليوم التاسع و نشك في بقاءه، فنستصحب بقاءه، و تترتب عليه آثاره.

و توهم أن الاستصحاب المزبور لا- يترتب عليه الحكم بكون اليوم المشكوك فيه يوم عرفه أو يوم العيد في المثال الأول، فإنه لازم عقلي للمستصحب و هو كون يوم عرفه أو يوم العيد باقياً، و ليس هو مما تعلق به اليقين و الشك كما هو ظاهر مدفوع بما بيناه في جريان الاستصحاب في نفس الزمان، و حاصله: أننا لا نحتاج في ترتب الأثر الشرعي إلى إثبات كون هذا اليوم هو يوم عرفه أو يوم العيد، بل يكفي فيه إحراز بقاءه بنحو مفاد كان التامه، فراجع (1).

الفرع الثالث: ما إذا شك في وجود الحاجب حين صب الماء لتحصيل الطهاره من الحدث أو الخبث، كما إذا احتمل وجود المانع عن وصول الماء إلى البشرة حين الاغتسال، أو احتمل خروج المذى بعد البول و منعه عن وصول الماء إلى المخرج، فربما يقال فيه بعدم الاعتناء بهذا الشك، نظراً إلى جريان أصله عدم الحاجب، و لكنّه غير سديد، إذ من الواضح أن الأثر الشرعي و هو

ص: ١٩٨

رفع الحدث أو الخبث مترتب على وصول الماء إلى البشرة و تحقق الغسل خارجاً، و هو لا يثبت بالأصل المزبور إلّا على القول بحجيه الأصل المثبت.

و قد ذكر بعضهم: أنّ عدم وجوب الفحص عن الحاجب غير مستند إلى الاستصحاب ليرد عليه ما ذكر، بل هو مستند إلى السيره القطعيه الجاريه من المتدينين على عدم الفحص.

و يرد عليه أولاً: أنّه لم تتحقق هذه السيره، فان عدم الفحص من المتدينين لعلّه لعدم التفاتهم إلى وجود الحاجب، أو للاطمئنان بعدمه، فلم يعلم تحقق السيره على عدم الفحص مع احتمال وجود الحاجب.

و ثانياً: أنّه مع فرض تسليم تحقق السيره لم يعلم اتصالها بزمان المعصوم (عليه السلام) لتكون كاشفه عن رضاه، فلعلها حدثت في الأدوار المتأخره لأجل فتوى جمع من الأعلام به تمسكاً بأصالة عدم الحاجب كما صرح به في بعض الرسائل العمليه.

فالتحقيق وجوب الفحص في موارد الشك في وجود الحاجب حتى يحصل العلم أو الاطمئنان بعدمه.

الفرع الرابع: ما إذا وقع الاختلاف بين الجاني و ولي الميت، فادعى الولي موته بالسرايه، و ادعى الجاني موته بسبب آخر كشراب السم مثلاً، و كذا الحال في الملفوف باللحاف الذي قدّ نصفين، فادعى الولي أنّه كان حياً قبل القدر، و ادعى الجاني موته، فنسب إلى الشيخ (1) (قدس سره) التردد، نظراً إلى معارضه أصاله عدم سبب آخر في المثال الأوّل، و أصاله بقاء الحياه في المثال الثاني

ص: ١٩٩

بأصالة عدم الضمان في كليهما. و عن العلامة (قدس سره) (١) القول بالضمان. و عن المحقق (٢) اختيار عدم الضمان.

و التحقيق أن يقال: إنه إن قلنا بأن موضوع الضمان هو تحقق القتل - كما هو الظاهر - لترتب القصاص و الديه في الآيات و الروايات (٣) عليه، فلا- بدّ من الالتزام بعدم الضمان في المقام، لأصالة عدمه، و لا يمكن إثباته بأصالة عدم سبب آخر و لا باستصحاب الحياه، إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ القتل لازم عادى لعدم تحقق سبب آخر و لبقاء حياته.

و إن قلنا بأن الموضوع له أمر مركب من الجنايه و عدم سبب آخر في المثال الأوّل، و من الجنايه و الحياه في المثال الثاني، فلا إشكال في جريان الاستصحاب و إثبات الضمان، فإنّ أحد جزأى الموضوع محرز بالوجدان و الآخر بالأصل، لكن هذا خلاف الواقع، لعدم كون الموضوع مركباً من الجنايه و عدم سبب آخر و لا من الجنايه و الحياه، بل الموضوع شىء بسيط و هو القتل. فما ذكره المحقق (قدس سره) من عدم الضمان هو الصحيح، و أمّا العلامة (قدس سره) فلعله قائل بحجيه الأصل المثبت.

و أمّا التردد المنسوب إلى الشيخ (قدس سره) فلا- وجه له أصلاً، فإنّه على تقدير القول بالأصل المثبت لا إشكال في الحكم بالضمان كما عليه العلامة (قدس سره)، و على تقدير القول بعدم حجتيه لا إشكال في الحكم بعدمه كما عليه

ص: ٢٠٠

١-١) تحرير الأحكام ٢: ٢٦١

٢-٢) شرائع الاسلام ٤: ١٠١

٣-٣) البقره ٢: ١٧٨ و الإسراء ١٧: ٣٣ و الوسائل ٢٩: ٥٢ / أبواب القصاص ب ١٩ و غيره

المحقق (قدس سره) فالتردد فى غير محلّه على كل تقدير، إلّا أن يكون تردده لأجل تردده فى حجيه الأصل المثبت، لكنّه خلاف التعليل المذكور فى كلامه (قدس سره) فأنّه علل التردد بتساوى الاحتمالين - أى احتمال كون القتل بالسرايه، واحتمال كونه بسبب آخر - فلا يكون منشأ تردده فى الحكم بالضمان هو التردد فى حجيه الأصل المثبت.

الفرع الخامس: ما إذا تلف مال أحد تحت يد شخص آخر، فادعى المالك الضمان و ادعى من تلف المال عنده عدم الضمان.

ثمّ إنّ الضمان المختلف فيه تارةً يكون ضمان اليد، وأخرى ضمان المعاوضه، و بعبارة أخرى: تارةً يدعى المالك الضمان بالبدل الواقعى من المثل أو القيمه، و أخرى يدعى الضمان بالبدل الجعلى المجعول فى ضمن معاوضه.

و الأول كما إذا قال المالك: إنّ مالى كان فى يدك بلا إذن منى، فتلفه يوجب الضمان ببدله الواقعى، و ادعى الآخر كونه أمانه فى يده فلا ضمان عليه.

و الثانى كما إذا قال المالك: بعثت مالى بكذا، و ادعى الآخر أنّه وهبه إياه، و لا ضمان له باتلافه أو تلفه عنده، فالمعروف بين الفقهاء هو الحكم بالضمان فى المقام، و لكنّه اختلف فى وجهه.

ف قيل: إنّ مبنى على القول بحجيه الأصل المثبت، فإنّ أصله عدم إذن المالك لا يثبت كون اليد عاديه كى يترتب عليه الضمان، إلّا على القول بالأصل المثبت.

و قيل: إنّ مبنى على قاعده المقتضى و المانع، حيث إنّ اليد مقتضيه للضمان، و إذن المالك مانع عنه، و الأصل عدمه فيحكم بالضمان.

و قيل: إنّ مبنى على التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، فإنّ عموم قوله

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» (١) يقتضى ضمان كل يد، و الخارج منه بالأدله هو المأخوذ بإذن المالك، و حيث إنّ إذن المالك فى المقام مشكوك فيه، كان الحكم بالضمان استناداً إلى عموم قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه.

قال المحقق النائنى (قدس سره) (٢): ليس الحكم بالضمان مستنداً إلى شىء من هذه الوجوه، بل هو لأجل أنّ موضوع الضمان يحرز بضم الوجدان إلى الأصل، بيان ذلك: أنّ موضوع الضمان مركب من تحقق اليد و الاستيلاء على مال الغير، و من عدم الرضا من المالك. و أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو اليد، و الآخر محرز بالأصل و هو عدم الرضا به من المالك، فيحكم بالضمان لاحراز موضوعه تعبداً.

و هذا الذى ذكره (قدس سره) متين فى المثال الأوّل، فان موضوع الضمان ليس هو اليد العاديه، بل اليد مع عدم الرضا من المالك، و اليد محرزه بالوجدان، و عدم الرضا محرزاً بالأصل، فيحكم بالضمان.

لكنه لا يتم فى المثال الثانى، فإن الرضا فيه محقق إجمالاً: إمّا فى ضمن البيع أو الهبه، فلا يمكن الرجوع إلى أصاله عدمه، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، و لا يمكن التمسك بأصاله عدم الهبه لاثبات الضمان، ضروره أنه غير مترتب على عدم الهبه، بل مترتب على وجود البيع و هى لا- تثبتة و لو قلنا بحجيه الأصل المثبت، لمعارضتها بأصاله عدم البيع، فإنّ كلاً- من الهبه و البيع مسبوق بالعدم.

ص: ٢٠٢

---

١- ١) المستدرک ١٤: ٧- ٨ / كتاب الوديعه ب ١ ح ١٢  
٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ١٤٢، فوائد الأصول ٤: ٥٠٢ و ٥٠٣



و أمّا قاعده المقتضى و المانع فهي مما لا أساس له، كما أنّ التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه مما لا وجه له على ما حقق في محلّه (١) وعليه فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل الجارى في كل موردٍ بلحاظ نفسه، و هو في المقام أصاله عدم الضمان.

هذا فيما إذا لم يكن نص بالخصوص، و إلّا فالمتعين الأخذ به كما في مسأله اختلاف المتبايعين في مقدار الثمن، كما إذا قال البائع: بعتك بعشره دنانير، و قال المشتري: اشتريت بخمسه دنانير، ففي المقدار المتنازع فيه يرجع إلى النص (٢) الصحيح الدال على تقديم قول البائع إن كانت العين موجوده، و تقديم قول المشتري إن كانت العين تالفه.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) ذكر موارد و بنى على أنّ التمسك بالأصل فيها لا يكون تمسكاً بالأصل المثبت:

الأول: جريان الاستصحاب في الفرد، لترتب الأحكام المترتبه على الكلى، فإنّ الأثر الشرعى و إن كان مترتباً على الطبيعه الكليه، إلّا أنّ الكلى لا يعدّ لازماً عقلياً للفرد كى يكون الاستصحاب الجارى فيه لأجل ترتب هذا الأثر

ص: ٢٠٣

---

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٣٤ و ما بعدها

٢-٢) و هو ما نقله في الوسائل عن الكليني عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في الرجل يبيع الشيء فيقول المشتري هو بكذا و كذا بأقل مما قال البائع؟ فقال (عليه السلام): القول قول البائع مع يمينه إذا كان الشيء قائماً بعينه» [الوسائل ١٨: ٥٩ / أبواب أحكام العقود ب ١١ ح ١]

٣-٣) كفايه الأصول: ٤١٦ و ٤١٧ / التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب

من الأصل المثبت، بل الكلى عين الفرد وجوداً و متحد معه خارجاً، فاذا كان فى الخارج خمر و شككنا فى صيرورته خلاً، فباستصحاب الخمرية نحكم بحرمة و نجاسته مع كون الحرمة و النجاسة من أحكام طبيعه الخمر، لأن الكلى عين الفرد لا لازمه.

الثانى: جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع، فتترتب عليه الأحكام المترتبة على الأمور الانتزاعية، و هى الأمور التى ليس بحذائها شىء فى الخارج، و يعبر عنها بخارج المحمول، كالملكيه و الزوجيه، فإن الأثر الشرعى و إن كان أثراً للأمر الانتزاعى، إلا أنه حيث لا يكون بحذائه شىء فى الخارج، كان الأثر فى الحقيقه أثراً لمنشأ الانتزاع. و هذا بخلاف الأعراض التى تكون بأنفسها موجوده فى الخارج، و يعبر عنها بالمحمول بالضميمه، فاذا كان الأثر أثراً لسواد شىء، لم يمكن ترتيبه على استصحاب معروضه على تقدير كون السواد لازماً لبقائه دون حدوثه، فإنه من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

الثالث: جريان الاستصحاب فى الجزء و الشرط، فتترتب عليه الجزئيه و الشرطيه، فإن الجزئيه و الشرطيه و إن لم تكونا مجعولتين بالاستقلال، لكنهما مجعولتان بالتبع، و لا فرق فى ترتب الأثر المجعول على المستصحب بين أن يكون مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المستصحب وجودياً أو عدمياً. انتهى كلامه (قدس سره).

أقول: أما ما ذكره أولاً من جريان الاستصحاب فى الفرد فهو مما لا إشكال فيه، كيف و لو منع منه لانسد باب الاستصحاب، إلا أن جريانه فى الفرد ليس مبنياً على ما ذكره من اتحاد الكلى و الفرد خارجاً، بل الوجه فيه أن الأثر أثر لنفس الفرد لا للكلى، لأن الأحكام و إن كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقيه، إلا أن الحكم فيها ثابت للأفراد لا محاله، غايه الأمر أن

الخصوصيات الفرديه لا- دخل لها في ثبوت الحكم، و إلا فالكلية بما هو لا حكم له، و إنما يؤخذ في موضوع الحكم ليشار به إلى أفراده، مثلاً إذا حكم بحرمة الخمر فالحرام هو الخمر الخارجى لا الطبيعه الكليه بما هي.

و أما ما ذكره في المورد الثانى، فان كان مراده منه أنّ الاستصحاب يصح جريانه في الفرد من الأمر الانتزاعى لترتيب أثر الكلى عليه، فيصح استصحاب ملكيه زيد لمالٍ لترتيب آثار الملكيه الكليه من جواز التصرف له و عدم جواز تصرف الغير فيه بدون إذنه، فالكلام فيه هو الكلام في الأمر الأوّل، مع أنّ هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه، فاذا شك في بقاء فردٍ من أفراد المحمول بالضميمه كعداله زيد مثلاً، فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العداله كجواز الاقتداء به و نحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه.

و إن كان مراده أنّ الاستصحاب يجرى في منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقاءه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فاذا علمنا بوجود جسم في مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المكان الأوّل، مع الشك في بقاء الجسم الأوّل في مكانه، لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثانى باستصحاب وجوده في مكانه الأوّل، فأنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت. و كذلك لا يمكن إثبات زوجه امرأه خاصه لزيد مع الشك في حياتها و إن علم أنّها على تقدير حياتها تزوجت به يقيناً.

نعم، لو كان الأمر الانتزاعى أثراً شرعياً لبقاء شيء، لترتب على استصحابه بلا إشكال، و هذا كما إذا علم بأنّ الفرس المعين كان ملكاً لزيد و شك في حياته حين موت زيد، أو في بقاءه على ملكه حين موته، فباستصحاب الحياه أو

الملكيه نحكم بانتقاله إلى الوارث و لا مجال حينئذ لتوهم كونه مثبتاً، لأن انتقاله إلى الوارث من الآثار الشرعيه لبقائه، غايه الأمر أنه أثر وضعي لا تكليفي، و هو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب و عدمه.

و أما ما ذكره في المورد الثالث - من ترتب الأمور المجعوله بالتبع على الاستصحاب كالأُمور المجعوله بالاستقلال، فباستصحاب الشرط تترتب الشرطيه و باستصحاب المانع تترتب المانعيه - فالظاهر أنه أراد بذلك دفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط و المانع.

بيان الاشكال: أن الشرط بنفسه ليس مجعولاً بالجعل التشريعي، بل لا يكون قابلاً للجعل التشريعي، لكونه من الأمور الخارجيه التكوينيّه كالاستقبال و التستر للصلاه مثلاً و لا- يكون له أثر شرعي أيضاً، فإن جواز الدخول في الصلاه مثلاً ليس من الآثار الشرعيه للاستقبال، بل [ من ] الأحكام العقليه، فإن المجعول الشرعي هو الأمر المتعلق بالصلاه مقيدّه بالاستقبال، بحيث يكون التقييد داخلاً و القيد خارجاً. و بعد تحقق هذا الجعل من الشارع، يحكم العقل بجواز الدخول في الصلاه مع الاستقبال، و عدم جواز الدخول فيها بدونها، لحصول الامتثال معه و عدمه بدونها. و حصول الامتثال و عدمه من الأحكام العقليه، فليس الشرط بنفسه مجعولاً- شرعياً، و لا- مما له أثر شرعي، فلا بدّ من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه. و كذا الكلام بعينه في المانع، فأراد صاحب الكفايه (قدس سره) دفع هذا الاشكال بأن الشرطيه من المجعولات بالتبع، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشرط لترتب الشرطيه عليه، لأنّ المجعولات بالتبع كالمجعولات بالاستقلال في صحه ترتبها على الاستصحاب.

أقول: أما ما ذكره من حيث الكبرى، من صحه جريان الاستصحاب باعتبار الأثر المجعول بالتبع فهو صحيح، لعدم الدليل على اعتبار كون الأثر

و أمياً من حيث الصغرى و تطبيق هذه الكليه على محل الكلام فغير تام، لأن الشرطيه ليست من آثار وجود الشرط فى الخارج كى تترتب على استصحاب الشرط، بل هى منتزعه فى مرحله الجعل من أمر المولى بشىء مقيداً بشىء آخر، بحيث يكون التقيد داخلاً و القيد خارجاً، فشرطيه الاستقبال للصلاه تابعه لكون الأمر بالصلاه مقيداً بالاستقبال، سواء وجد الاستقبال فى الخارج أم لا، فكما أن أصل وجوب الصلاه ليس من آثار الصلاه الموجوده فى الخارج، فإنّ الصلاه واجبه أتى بها المكلف فى الخارج أم لم يأت بها، فكذا اشتراط الصلاه بالاستقبال ليس من آثار وجود الاستقبال فى الخارج، فإنّ الاستقبال شرط للصلاه وجد فى الخارج أم لا، وعليه فلا تترتب الشرطيه على جريان الاستصحاب فى ذات الشرط. و هذا بخلاف الحرمة و الملكيه و نحوهما من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه المترتبه على الوجودات الخارجيه، فاذا كان فى الخارج خمر و شككنا فى انقلابه خلاً، نجري الاستصحاب فى خمريته فنحكم بحرمته و نجاسته بلا إشكال.

و ظهر بما ذكرناه أنه لا يجرى الاستصحاب فى نفس الشرطيه أيضاً إذا شك فى بقائها لاحتمال النسخ، أو لتبدل حاله من حالات المكلف، فإنّ الشرطيه كما عرفت منتزعه من الأمر بالمقيد، فيجرى الاستصحاب فى منشأ الانتزاع، و تنتزع منه الشرطيه، فلا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى نفس الشرطيه. هذا إذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ و فى الأحكام الكليه، و إلّا فلا مجال للاستصحاب عند الشك فى بقاء الشرطيه أصلاً.

فالمتحصل مما ذكرناه: أنه لا يندفع الاشكال المعروف فى جريان الاستصحاب فى الشرط بما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره)

و الذى ينبغى أن يقال فى دفعه: إن الاشكال المذكور إنما نشأ مما هو المعروف بينهم من أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعى، فيتوجه حينئذ الاشكال فى جريان الاستصحاب فى الشرط، لعدم كونه مجعولاً بالجعل التشريعى، و ليس له أثر جعلى.

و التحقيق فى الجواب: أنه لا- ملزم لاعتبار ذلك، فإنه لم يدل عليه دليل من آيه أو روايه، و إنما المعتبر فى جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبد، و من الظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعبد، و معنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدى و حصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال و إن كان من الأحكام العقلية إلا أنه معلق على عدم تصرف الشارع بالحكم بحصوله، كما فى قاعدتى الفراغ و التجاوز، فإنه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ، أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجود الاعاده، لاحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنه بعد تصرف الشارع و حكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبنياً على دفع الضرر المحتمل، و لا يكون هناك احتمال ضرر.

فكذا الحال فى المقام، فان معنى جريان الاستصحاب فى الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال بالتعبد الشرعى، فلا محذور فيه أصلاً، و تكون حال الاستصحاب حال قاعده الفراغ و التجاوز فى كون كل منهما تصرفاً من الشارع، غاية الأمر أن الاستصحاب لا- يختص بمقام الامتثال، فيجرى فى ثبوت التكليف تارةً و فى نفيه أخرى و فى مقام الامتثال ثالثه، بخلاف قاعده الفراغ و التجاوز فإنها مختصه بمقام الامتثال.

ثم ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (١): أنه لا فرق فى المستصحب أو

ص: ٢٠٨

الأثر المترتب عليه بين أن يكون ثبوت التكليف و وجوده أو نفيه و عدمه، فجريان الاستصحاب ليس منوطاً بكون المستصحب أو أثره وجودياً، بل منوط بكون المستصحب أو أثره قابلاً للتعبد و أن يكون ثبوته و نفيه بيد الشارع، و من المعلوم أن نفي التكليف قابل للتعبد كثبوته، إذ نفي التكليف و ثبوته بيد الشارع، لاستواء القدره بالنسبه إلى طرفي الوجود و العدم. ثم فرّع على ذلك الاشكال على شيخنا الأنصاري (قدس سره) فيما ذكره في أواخر البراءه (١) من منع الاستدلال على البراءه باستصحابها و باستصحاب عدم المنع.

أقول: أمّا ما ذكره من عدم الفرق بين كون الأثر وجودياً أو عدمياً فصحيح، و قد ذكرنا أنّ ما هو المعروف من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي مما لا أساس له، بل المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، بلا فرق بين كونه وجودياً أو عدمياً، فإنّ نفي التكليف بيد الشارع و قابل للتعبد به كثبوته.

و أمّا ما ذكره من الاشكال على الشيخ (قدس سره) فغير وارد، لأنّ منع الشيخ (قدس سره) عن الاستدلال بالاستصحاب للبراءه ليس مبنياً على عدم جريان الاستصحاب في العدمي، كيف و قد ذكر في أوائل الاستصحاب في جملة الأقوال القول بالتفصيل بين الوجودي و العدمي، و ردّه بعدم الفرق بينهما من حيث شمول أدله الاستصحاب لهما (٢).

بل منعه (قدس سره) عن استصحاب البراءه مبنى على ما ذكره هناك من أنّه بعد جريان الاستصحاب إمّا أن يحتمل العقاب، و إمّا أن لا يحتمل لكون

ص: ٢٠٩

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٧٨

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٦٠ و ٥٨٨

الاستصحاب موجباً للقطع بعدم استحقاقه، و على الأول فلا بدّ في الحكم بالبراءة من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلتكن هي المرجع من أوّل الأمر بلا حاجة إلى جريان الاستصحاب، فإنّ الرجوع إليه حينئذ لغو محض. و الثاني غير صحيح، لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام المجعولة الشرعيه حتى يصح ترتيبه على الاستصحاب، بل هو من الأحكام العقليه، فلا يترتب على الاستصحاب المزبور. ثمّ أورد على نفسه بأن استصحاب عدم المنع تترتب عليه الرخصه و الاذن، فأجاب بأن المنع عن الفعل و الاذن فيه متضادان، فلا يمكن إثبات أحدهما بنفي الآخر إلّا على القول بالأصل المثبت، انتهى ملخصاً.

و حق الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) في التنبيه التاسع (1) من أن عدم ترتب الأثر غير الشرعي بالاستصحاب إنّما هو بالنسبه إلى الآثار الواقعيه للمستصحب، و أمّا إذا كانت الآثار آثاراً للأعم من الوجود الواقعي و الظاهري، فلا مانع من ترتبها على الاستصحاب. و استحقاق العقاب و عدمه من هذا القبيل، فإنّه و إن كان من الأحكام العقليه، إلّا أنّه أثر لمطلق عدم المنع أعم من الواقعي و الظاهري، فإنّ العقل كما يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام واقعاً، كذلك يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام ظاهراً، فلا مانع من ترتب عدم استحقاق العقاب على استصحاب البراءة و عدم المنع، فإنّه بعد ثبوت البراءة من التكليف و عدم المنع من قبل الشارع عن الفعل، يحرز موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب بالوجدان.

و ملخص الكلام في المقام: أنّ ما ذكره الشيخ (قدس سره) - من أنّه بعد جريان الاستصحاب إمّا أن يحتمل العقاب و إمّا أن يجزم بعدمه - مندفع باختيار الشق الثاني، فإنّه بعد إحراز عدم التكليف ظاهراً بالاستصحاب،

ص: ٢١٠



يكون عدم استحقاق العقاب محرزاً بالوجدان لتحقيق موضوعه، فلا إشكال في التمسك بالاستصحاب لاثبات البراءة.

## التنبيه التاسع

ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (١) أنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاءً، ولا يقدح فيه عدم كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي حدوثاً، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه حينئذ، فالتعبد ببقاء الحاله السابقه لا يتوقف على ثبوت أثر لحدوثها، بل يكفي فيه ثبوت أثر لبقائها، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التكليف، فإنه وإن كان غير مجعول في الأزل و غير قابل للتعبد به، لكنّه قابل للتعبد به بقاءً، لأن ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل، فنفيه أيضاً كذلك، لاستواء نسبه القدره إلى الطرفين، و كذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موضوع لم يكن له أثر في مرحله الحدوث مع كونه ذا أثر في مرحله البقاء، كما إذا علمنا بموت الوالد و شككنا في حياه الولد، فلا مانع من استصحاب حياته و إن لم يكن لحياته أثر حال حياه الوالد، لكنّ الأثر مترتب على تقدير حياته بعد موت الوالد و هو انتقال أموال الوالد إليه بالارث. انتهى ملخصاً.

و هذا الذي ذكره (قدس سره) متين لا شبهه فيه، فإن أدله الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك ناظره إلى البقاء، فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً لا يجرى فيه الاستصحاب و لو كان قابلاً له حدوثاً، و لو كان قابلاً للتعبد بقاءً يجرى الاستصحاب فيه و لو لم يكن قابلاً له حدوثاً.

ص: ٢١١

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع، وكذا فيما إذا كان الشك في ارتفاع حكم أو موضوع بعد العلم بتحقيقه. أما إذا شك في تقدمه و تأخره - بعد العلم بتحقيقه - أو شك في تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم بأصله، فالكلام فيه يقع تارةً فيما إذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبة إلى أجزاء الزمان. و أخرى فيما إذا لوحظ بالنسبة إلى حادث آخر، فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فلا إشكال فيه في جريان استصحاب العدم إلى زمان العلم بالتحقق، فتترتب آثار العدم حينئذ، كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فيجري الاستصحاب و تترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة، لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخر أثر، فإنّ التأخر عن يوم الخميس لازم عقلي لعدم الحدوث يوم الخميس، فإثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالأصل المثبت، و كذا لا يثبت به الحدوث يوم الجمعة، فإنّ الحدوث عبارته عن الوجود الخاص، و هو أول الوجود.

و بعبارته أخرى: الحدوث عبارته عن الوجود المسبوق بالعدم، فإثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالأصل المثبت. نعم، لو كان الحدوث مركباً من أمرين - أي الوجود يوم الجمعة مثلاً، و عدم الوجود يوم الخميس - لترتب آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور، لكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان و هو الوجود يوم الجمعة، و الجزء الآخر بالأصل و هو عدم الوجود يوم الخميس، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ

الحدوث أمر بسيط و هو الوجود المسبوق بالعدم. و يجرى ما ذكرناه فيما إذا شك في تقدم الارتفاع و تأخره مع العلم بأصل تحققه، فلا مانع من جريان أصاله عدم الارتفاع إلى زمان العلم به، و لا يمكن إثبات تأخر الارتفاع و لا حدوثه بهذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت.

و أما المقام الثانى: و هو ما إذا كان الشك في تقدم حادث و تأخره بالنسبه إلى حادث آخر، كما إذا علمنا بموت الوالد و إسلام الولد و شككنا في أنّ الإسلام متقدم على الموت ليرث الولد من والده أو أنّه متأخر عنه لثلا يرث منه، فتحقيق الكلام فيه يقتضى ذكر مقدمه و هى: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الموضوع إذا كان بسيطاً لا يمكن ترتيب أثره باستصحاب يجرى في ملزومه، و إن كان الموضوع مركباً من أمرين، فلا- مانع من جريان الاستصحاب و ترتيب أثر هذا الموضوع المركب إذا كان أحد الجزئين محرزاً بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا شككنا في حياه الولد حين موت والده، فإنّ الموضوع للارث مركب من أمرين: موت الوالد، و حياه الولد حين موت الوالد، و أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو موت الوالد، و الجزء الآخر و هو حياه الولد يحرز بالاستصحاب، فيترتب عليه الحكم لا محاله.

و كذا الحال في موضوع جواز التقليد، فإذا كان زيد عادلاً و لم يكن عالماً فصار عالماً، و شككنا في بقاء عدالته، فنحرز عدالته بالاستصحاب و علمه بالوجدان، فيحكم بجواز تقليده.

و كذا الكلام في متعلق الحكم، فإنّه إذا كان مركباً لا- مانع من جريان الاستصحاب في أحد جزأيه مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان، كما هو الحال في الصلاة فإنّ الواجب علينا الاتيان بها مع الستر و الطهاره من الحدث و الخبث مثلاً، فباحراز الطهاره مثلاً بالأصل و الباقي بالوجدان يترتب الأثر و هو جواز

الاكتفاء بما أتى به في مقام الامتثال.

و ربّما يقال: بأنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب، فاذا صلينا مع الشك في الطهاره مثلاً نستصحب عدم تحقق الصلاه مع الطهاره في الخارج.

و أجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره) (1) بأنّ الشك في تحقق المجموع مسبب عن الشك في تحقق الجزء المشكوك فيه، فاذا جرى الاستصحاب فيه كان حاكماً على استصحاب عدم تحقق المجموع.

و فيه: أنّ الاستصحاب السببي إنّما يكون حاكماً على الاستصحاب المسببي فيما إذا كانت السببيه شرعيه، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء شك في بقاء طهارته، فإنّ طهاره الماء سبب شرعي لطهاره الثوب المغسول به، فباستصحاب الطهاره في الماء يرتفع الشك في طهاره الثوب، و هذا بخلاف ما إذا كانت السببيه عقليه - كما في المقام - فلا حكمه لأحد الأصليين على الآخر.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّّه إذا كان عنوان المجموع المركب موضوعاً لحكم، فهو لا محاله عنوان بسيط لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين، مع قطع النظر عن المعارضه كما تقدم، و هو خارج عن محل الكلام. و أمّا إذا كانت ذوات الأجزاء دخيله في الحكم و لم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شك في موضوع الحكم، إذ المفروض أنّ أحد الجزئين محرز بالوجدان، و الآخر محرز بالأصل.

إذا تمّهدت هذه المقدمه فنقول: إذا شك في تقدم حادث و تأخره بالنسبه إلى حادث آخر، فالصور المتصوره فيه ثمان: فإنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولي

ص: ٢١٤

١-١) أجود التقريرات ٤: ١٤٧

التاريخ، أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، و على كلا- التقديرين إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق و اللحق، أو على العدم، و على التقادير الأربعة: إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامتين، أو على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس الناقصتين.

و يقع الكلام أولاً فى مجهولى التاريخ فنقول: إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامه، كما إذا فرض أنّ الارث مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث، فلا- مانع من التمسك بأصالة عدم السبق، فيحكم بعدم الارث. و هذا واضح فيما كان الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر و لم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث أثر. و أمّا إذا كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر فيتمسك أيضاً بأصالة عدم السبق فى كل منهما، و لا معارضه بين الأصلين لاحتمال التقارن. نعم، لو كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر و كان لنا علم إجمالى بسبق أحدهما على الآخر، لا تجرى أصالة عدم السبق فى أحدهما، للمعارضه بأصالة عدم السبق فى الآخر، فجريان الأصل فيهما موجب للمخالفه القطعيه، و فى أحدهما ترجيح بلا مرجح.

و أمّا لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر و كان لتأخره عن الآخر أيضاً أثر، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى عدم السبق و التأخر، و لا معارضه بينهما لاحتمال التقارن. نعم، فى مورد العلم الاجمالى بسبق أحدهما على الآخر لا مجال للرجوع إلى أصالة عدم السبق، للمعارضه بأصالة عدم التأخر.

و أمّا إن كان الأثر للوجود بمفاد كان الناقصه، كما إذا فرض أنّ الارث مترتب على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث، فاختر صاحب الكفايه (قدس سره) [\(١\)](#) عدم جريان الاستصحاب فيه، لعدم كون

ص: ٢١٥

الوجود بمفاد كان الناقصه متعلقاً لليقين و الشك، فإنه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر و لا بعدم اتصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب. و هذا الكلام مخالف لما ذكره فى بحث العام و الخاص (١) من أنه إذا ورد عموم بأنّ النساء تحيض إلى خمسين عاماً إلّا القرشيه، و شككنا فى كون امرأه قرشيه، فلا يصح التمسك بالعموم المذكور، لكون الشبهه مصداقيه، إلّا أنه لا مانع من إدخالها فى العموم للاستصحاب، فنقول: الأصل عدم اتصافها بالقرشيه، لأنها لم تتصف بهذه الصفه حين لم تكن موجوده، و نشك فى اتصافها بها الآن و الأصل عدم اتصافها بها. هذا ملخص كلامه فى مبحث العام و الخاص، و هو الصحيح على ما شيدناه فى ذلك المبحث (٢)، خلافاً للمحقق النائيني (٣) (قدس سره) فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام.

فنقول: الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر، لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان، و لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به، بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً، فإنّ اتصافه به يحتاج إلى وجوده، و أمّا عدم اتصافه به فلا يحتاج إلى وجوده، بل يكفيه عدم وجوده، فإنّ ثبوت شىء لشىء و إن كان فرع ثبوت المثبت له، إلّا أنّ نفي شىء عن شىء لا يحتاج إلى وجود المنفى عنه، و هذا معنى قولهم: إنّ القضيّه السالبه لا تحتاج إلى وجود الموضوع.

ص: ٢١٦

١-١) كفايه الأصول: ٢٢٣

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها

٣-٣) أجود التقريرات ٢: ٣٢٨ و ما بعدها، فوائد الأصول ٢: ٥٣٠ و ما بعدها

فتحصّل مما ذكرناه: جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، و يجرى فيه ما ذكرناه في القسم الأوّل من عدم المعارضه إلّا مع العلم الاجمالي، فلا حاجة إلى الاعاده.

و إن كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فتارةً يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامه الذي يعبر عنه بالعدم المحمولي. و أخرى للعدم بمفاد ليس الناقصه المعبر عنه بالعدم النعتي، فان كان الأثر للعدم النعتي، لا يجرى الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفايه (١) (قدس سره) لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفاً بالعدم في زمان حدوث الآخر، و من الظاهر أنّ القضية إذا كانت معدوله، فلا بدّ فيها من فرض وجود الموضوع، بخلاف القضية السالبة كقولنا: زيد ليس بقائم، فان صدقها غير متوقف على وجود الموضوع، لأنّ مفاد القضية السالبة سلب الربط، فلا يحتاج إلى وجود الموضوع. و أمّا معدوله المحمول فبما أنّ مفادها ربط السلب، لزم فيه وجود الموضوع لا محاله، هذا توضيح مراده (قدس سره).

و الانصاف أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، فأنّه و إن لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف، لأنّه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً، إلّا أنّه يمكن ترتيب عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف، فانّ الاتصاف مسبوق بالعدم كما مرّ، فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

و أمّا إن كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولي، فيجرى فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا

ص: ٢١٧

الأنصارى (١) (رحمه الله) وجماعه من المحققين، و لكنّه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان عدم كل واحد منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعى. و ذهب صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) إلى عدم جريان الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارضه، فاذن لا ثمره عمليه فيما إذا كان عدم كل من الحادثين في زمان الآخر ذا أثر شرعى كموت المتوارثين، لعدم جريان الاستصحاب على كل حال إمّا لأجل المعارضه - كما عليه الشيخ (قدس سره) و أتباعه - و إمّا لعدم شمول الأدله له - كما عليه صاحب الكفايه (قدس سره) - فهو بحث علمى بحت.

نعم، فيما إذا كان الأثر لأحدهما دون الآخر، كان البحث ذا أثر عملى، فأنه يجرى الاستصحاب في طرف ما له أثر على مسلك الشيخ (قدس سره) لعدم المعارض، و لا يجرى على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) و أمثله كثيره:

منها: ما لو علمنا بموت أخوين لأحدهما ولد دون الآخر، و شككنا في تقدم كل منهما على الآخر، فاستصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت الآخر، فأنه لا يترتب عليه أثر، لكون الوارث له ولد و لو كان موته قبل موت من لا ولد له.

و منها: ما إذا شككنا في تقدم موت الوالد على إسلام الولد، فأنّ استصحاب عدم إسلام الولد إلى زمان موت الوالد يترتب عليه عدم إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت الوالد إلى زمان إسلام الولد، فأنه لا يترتب عليه أثر، إذ قد يكون الوالد حياً بالوجدان و له وارث مسلم، و لا يترتب عليه أثر، لأنّ

ص: ٢١٨

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٦٧

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٢٠ و ٤٢١



الأثر مترتب على الموت عن وارث مسلم، فكيف بالحياه الاستصحابي مع وارث مسلم، ففي مثل هذه الأمثله يجرى الاستصحاب على مسلك الشيخ (قدس سره) في أحد الطرفين لعدم المعارض لعدم الأثر للاستصحاب في الطرف الآخر، و لا- يجرى الاستصحاب على مذهب صاحب الكفايه (قدس سره) .

و ملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب: أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فأنه هو المستفاد من كلمه «فاء» في قوله (عليه السلام): «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» (1) فلا تشمل أدله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل و لا- موارد احتمال الانفصال. أمّا موارد الانفصال اليقيني، فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح، فأنه إذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره، لا مجال لجريان استصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه إليها، لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث.

و أمّا موارد احتمال الانفصال، فلأنّ الشبهه حينئذ مصداقيه، فلا يمكن الرجوع معه إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها، فإنّ القائل به إنّما يدعى ذلك فيما إذا نعقد للعام ظهور و كان المخصص منفصلاً، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم، و شككنا في أنّ زيدا عادلاً أو فاسقاً، و أمّا إذا كان المخصص متصلاً و مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر، كما إذا قال المولى: أكرم العالم العادل و شككنا في عداله زيد، فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه.

و المقام من هذا القبيل، لما ذكرناه من أنّ أدله حجيه الاستصحاب قاصره

ص: ٢١٩

عن الشمول لموارد الانفصال، فاذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها، و حيث إنّ الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم و يشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

و توضيح ذلك يحتاج إلى فرض أزمنه ثلاثه: زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين، و زمان حدوث أحدهما بلا تعيين، و زمان حدوث الآخر كذلك. فنفرض أنّ زيدا كان حياً في يوم الخميس، و ابنه كان كافراً فيه، فعدم موت المورث و عدم إسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس، و علمنا بحدوث أحدهما لا بعينه يوم الجمعة و بحدوث الآخر يوم السبت، و لا ندرى أنّ الحادث يوم الجمعة هو إسلام الولد حتى يرث أباه، أو موت الوالد حتى لا يرثه لكونه كافراً حين موت أبيه، فان لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبه إلى عمود الزمان، يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، فانّ زمان اليقين بالعدم يوم الخميس و زمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة و هما متصلان، فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الاسلام يوم الجمعة.

إلّا أنّه لا أثر لهذا الاستصحاب، فان عدم إرث الولد من والده ليس مترتباً على عدم إسلامه يوم الجمعة، بل على عدم إسلامه حين موت أبيه، فلا بدّ من جريان الاستصحاب في عدم الاسلام في زمان حدوث موت الوالد. و زمان حدوث موت الوالد مردد بين الجمعة و السبت، فان كان حدوثه يوم الجمعة، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، و إن كان يوم السبت، فزمان الشك غير متصل بزمان اليقين، لأنّ زمان اليقين يوم الخميس على الفرض و زمان الشك يوم السبت، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين و زمان الشك، و مع احتمال

انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا- مجال للتمسك بدليل حجيه الاستصحاب، لما عرفت من أن الشبهه مصداقيه، هذا ملخص ما ذكره في الكفايه متناً و هامشاً.

و الانصاف أنه لا يرجع إلى محصل، لما عرفت سابقاً (1) من أنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك، لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً، وإنما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه، بأن يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك فيه هو البقاء. و ما يستفاد من ظاهر قوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» من حدوث الشك بعد اليقين، فهو ناظر إلى غلبه الوقوع في الخارج، لا أنه معتبر في الاستصحاب. نعم، فيما إذا كان الشك حادثاً بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما كما في المثال المتقدم، و إنما لم يصدق نقض اليقين بالشك، بل يصدق نقض اليقين باليقين، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، فإنه بعد اليقين بعدم إسلام الولد يوم الخميس نشك في بقائه إلى زمان موت والده، و لم يتخلل بين اليقين و الشك يقين آخر حتى يكون فاصلاً بين اليقين الأول و الشك.

و لا- تتصور الشبهه المصداقيه في الأمور الوجدانية من اليقين و الشك و غيرهما من الادراكات، فإنه لا معنى للشك في أن له يقين أم لا، أو في أن له شك أم لا- نعم، الشبهه المصداقيه متصوره في الأمور الخارجيه، كعداله زيد و فسق عمرو مثلاً، فلا معنى للشك في أن زمان الشك هل هو يوم الجمعة حتى يكون متصلاً بزمان اليقين، أو يوم السبت فيكون منفصلاً عنه، بل الشك في حدوث الاسلام

ص: ٢٢١

فى زمان حدوث الموت موجود يوم السبت - مع اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس - فليس لنا تردد فى زمان الشك أصلاً. نعم، لنا شك فى زمان الموت واقعاً لاحتمال كونه يوم الجمعة أو يوم السبت، فان كان الموت يوم الجمعة، فلا محاله يكون الاسلام يوم السبت، و إن كان الموت يوم السبت، فيكون الاسلام يوم الجمعة، للعلم الاجمالى بكون أحدهما يوم الجمعة و الآخر يوم السبت، و هذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الاسلام حين الموت، لتماميه أركانه من اليقين و الشك بلا تخلل يقين آخر بينهما، كيف و لو كان مثل هذا التردد مانعاً عن جريان الاستصحاب، لكان مانعاً عنه فى سائر المقامات أيضاً، كما إذا علمنا بأن زيداً إن شرب السم الفلانى فقد مات قطعاً، و إن لم يشرب فهو حى، فاحتمال شرب السم و عدمه صار منشأ للشك فى بقاء حياته، و لا يضر باستصحاب حياته، فكذا التردد فى كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت فى المقام صار موجباً للشك فى حدوث الاسلام حين الموت، و لا يضر بالاستصحاب، لتماميه أركانه من اليقين و الشك.

و ربّما يقال فى توجيه كلام صاحب الكفايه (قدس سره) : إنّ الشك فى المقام لا يعرض إلّا بعد اليقين بالانتقاض، لأنّ الشك فى حدوث الاسلام حين الموت لا يعرض إلّا بعد العلم بالموت، و لا علم بالموت إلّا فى يوم السبت، و معه نعلم بوجود الاسلام أيضاً، فيكون زمان الشك هو يوم السبت، و زمان اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس، و يوم الجمعة فاصل بينهما، فيكون المقام مما انفصل زمان الشك عن زمان اليقين يقيناً، لا مما يحتمل الانفصال حتى يقال إنّ الشبهه المصداقيه غير متصور فى الأمور الوجدانيه.

و هذا التوجيه - مع أنّه ليس بمراد لصاحب الكفايه (قدس سره) و إلّا علل عدم جريان الاستصحاب باحراز الانفصال لا بعدم إحراز الاتصال - غير تام

فى نفسه، لما ذكرناه مراراً من أنه لا يعتبر فى الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك، بل يكفى حدوثهما فى زمان واحد، بأن يكون اليقين متعلقاً بالحدوث و الشك متعلقاً بالبقاء، و المقام كذلك، فإنه فى يوم السبت بعد العلم بوجود الموت و الاسلام فعلاً لنا يقين بعدم الاسلام و بعدم الموت يوم الخميس، و شك فى حدوث الاسلام حين الموت، فعدم الاسلام حين الموت متعلق لليقين حدوثاً، و متعلق للشك بقاءً، و معنى اتصال الشك باليقين عدم تخلل يقين آخر بينهما. و ليس فى المقام يقين آخر فاصل بين اليقين الأوّل و الشك حتى يكون من نقض اليقين باليقين، لأنّ اليقين الآخر متعلق بوجود الاسلام فعلاً، و هو ليس بناقض لليقين الأوّل، لعدم كونه متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين الأوّل، لأن متعلق اليقين الأوّل حدوثاً و متعلق الشك بقاءً هو عدم الاسلام حين الموت، و متعلق هذا اليقين هو وجود الاسلام فعلاً، فلا يرتبط أحدهما بالآخر.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لأحدهما، و يسقط للمعارضه فيما إذا كان الأثر لكل واحد منهما كما عليه الشيخ (قدس سره) و جماعه من المحققين.

ثمّ إنّه ربّما يمنع من جريان الاستصحاب فى موردين بتوهم أنّهما من الشبهه المصداقيه من حيث اعتبار عدم تخلل يقين آخر بين اليقين السابق و الشك اللاحق، و نتعرض لهما بالمناسبه و إن لم يكن لهما دخل بمسأله مجهولى التاريخ:

أحدهما: ما ذكره بعض الأكابر، و هو ما إذا علمنا بعداله زيد مثلاً- فى زمان، و شككنا فى بقائها الآن، و لكن نحتمل كوننا متيقنين بفسقه بعد اليقين بعدالته، فلا يجرى استصحاب العداله، لاحتمال تخلل اليقين بالفسق بين اليقين بالعداله و الشك فى بقائها، فتكون الشبهه مصداقيه.

و فيه: ما مرّ مراراً من أنه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك،

بل يكفى حدوثهما معاً، فمع فرض اليقين الفعلى بحدوث العدالة و الشك فى بقائها لا يمنع من جريان الاستصحاب احتمال وجود اليقين بفسقه سابقاً، بل لا يقدح فى الاستصحاب اليقين بوجود اليقين بفسقه، مع احتمال كون اليقين بالفسق مخالفاً للواقع، فضلاً عن احتمال اليقين بفسقه. فاذا علمنا يوم الجمعة بعداله زيد، ثم علمنا بفسقه يوم السبت، ثم تبدل اليقين بفسقه بالشك السارى فيه يوم الأحد، فيوم الأحد نعلم بحدوث عدالته يوم الجمعة و نشك فى بقائها الآن، لاحتمال كون اليقين بفسقه يوم السبت مخالفاً للواقع، فباعتبار هذا اليقين الفعلى يوم الأحد بحدوث العدالة يوم الجمعة و الشك فى بقائها يجرى الاستصحاب. و لا يقدح فيه اليقين بالفسق بعد تبدله بالشك السارى، فكيف باحتمال اليقين بالفسق.

مضافاً إلى أنه لو كان احتمال اليقين مانعاً عن جريان الاستصحاب، لمنع منه فى كثير من الموارد التى لا يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيها أحد، و هى الموارد التى يكون ارتفاع المتيقن السابق فيها مستلزماً للعلم بالارتفاع، فيكون احتمال الارتفاع ملازماً لاحتمال العلم بالارتفاع، كما إذا كان زيد محدثاً و شك فى الطهاره من الوضوء أو الغسل، فإن احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل ملازم لاحتمال العلم، لأن الوضوء و الغسل من الأمور العباديه التى لا يمكن تحققها إلا مع العلم و الالتفات، فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب على المبنى المذكور، لاحتمال العلم بالانتقاض، و لا يلتزم به أحد.

ثانيهما: ما ذكره المحقق النائيني رداً على السيد (قدس سره) فى العروه و بيانه: أن السيد (قدس سره) ذكر فى العروه (١) أنه إذا علمنا بنجاسه إنايين

ص: ٢٢٤

مثلاً، ثم علمنا بطهاره أحدهما، فيتصور ذلك بصور ثلاث: الأولى: أن نعلم بطهاره أحدهما علماً تفصيلاً، فاشتبه الطاهر المعلوم بالتفصيل بغيره. الثانية: أن نعلم بطهاره أحدهما لا بعينه بحيث لا يكون للظاهر تعين و امتياز بوجه من الوجوه، بل يمكن أن لا يكون له في الواقع أيضاً تعين، كما إذا كان كلاهما طاهراً في الواقع. الثالثة: أن نعلم بطهاره أحدهما بعنوان معين و شك في انطباقه، كما إذا علمنا بطهاره إناء زيد و شككنا في انطباق هذا العنوان على هذا الاناء أو ذاك.

و حكم السيد (قدس سره) بنجاسه الاناءين في جميع هذه الصور الثلاث عملاً بالاستصحاب.

و ردّ عليه المحقق النائيني (1) (قدس سره) و اختار عدم جريان الاستصحاب في جميعها، لكن لا بمناط واحد، بل حكم بعدم جريانه في الصورة الأولى و الثالثه، لكون الشبهه مصداقيه، فأننا نعلم بانتقاض اليقين بالنجاسه باليقين بالطهاره بالنسبه إلى أحد الاناءين، إمّا باليقين التفصيلي - كما في الصورة الأولى - و إمّا باليقين المتعلق بعنوان معين شككنا في انطباقه - كما في الصورة الثالثه - فلا مجال لجريان الاستصحاب في شيء من الاناءين، لأن كل واحد منهما يحتمل أن يكون هو الاناء الذي انتقض العلم بنجاسته بالعلم بطهارته.

و أمّا الصورة الثانيه: فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فيها ليس مبنياً على احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بيقين آخر - كما في الصورة الأولى و الثالثه - فإنّ الشك في بقاء النجاسه في كل منهما متصل باليقين بالنجاسه، و لم

ص: ٢٢٥

يتخلل بين زمان اليقين و زمان الشك يقين آخر، و العلم الاجمالي بطهاره أحدهما لا بعينه يكون منشأ للشك في بقاء النجاسه في كل منهما، بخلاف الصوره الأولى و الثالثه، فان منشأ الشك في بقاء النجاسه فيهما هو اجتماع الاناءين و اشتباه الطاهر بالنجس لا العلم بطهاره أحدهما، فان متعلق العلم كان معلوماً بالتفصيل أو بالعنوان.

فحكمه بعدم جريان الاستصحاب في الصوره الثانيه مبني على أنّ العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم تلزم منه مخالفه عمليه قطعيه، كما اختاره الشيخ خلافاً لصاحب الكفايه (قدس سره). هذا ملخص مرام المحقق النائيني (قدس سره) في المقام.

أقول: أمّا ما ذكره في الصوره الثانيه من أنّ العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب - و لو لم تلزم منه مخالفه عمليه - فهو و إن كان خارجاً عن محل الكلام فعلاً، لأنّ الكلام في بيان الشبهه المصدقيه المانعه عن جريان الاستصحاب، إلّا أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفايه من أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ما لم تلزم منه مخالفه عمليه، فان مؤدى الاستصحاب هو الحكم بنجاسه كل من الطرفين بخصوصه، و ليس لنا علم بطهاره كل منهما بخصوصه. و المثبت منه لا- يكون حجه حتى على القول بكونه من الأمارات - كما هو المختار - فلا- يكون مفاد استصحاب النجاسه في أحدهما بخصوصه هو الطهاره في الطرف الآخر حتى يكون معارضاً لاستصحاب النجاسه في الطرف الآخر، و ستعرض لتفصيل ذلك في أواخر بحث الاستصحاب (1) إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٢٤



و أما ما ذكره في الصورة الأولى و الثالثه من عدم جريان الاستصحاب لكون الشبهه مصداقيه، ففيه: أنّ الشبهه المصداقيه غير متصوره في الأمور الوجدانيه من اليقين و الشك، فأنّه إن احتملت الطهاره في كل واحد من الاناءين في المثال المذكور، فهو شك بالوجدان، و إن لم تحتل الطهاره فهو يقين كذلك، و قد مرّ غير مره (١) أنّه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك، بل المعتبر كون المتيقن سابقاً على المشكوك فيه، فالميزان في جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث و الشك الفعلي في البقاء، و هما موجودان بالنسبه إلى كل واحد من الاناءين بخصوصه.

و لا- يقدح في الاستصحاب احتمال كون هذا الاناء متعلقاً لليقين بالطهاره سابقاً، فإنّ الاستصحاب جارٍ باعتبار اليقين الفعلي بحدوث النجاسه مع الشك في بقائها لا باعتبار اليقين السابق، و قد ذكرنا (٢) أنّ اليقين بكون هذا الاناء متعلقاً لليقين بالطهاره سابقاً لا- يقدح في الاستصحاب مع وجود اليقين الفعلي بالنجاسه و الشك في بقائها، فضلاً عن احتمال كون هذا الاناء متعلقاً لليقين السابق بالطهاره. نعم، اليقين السابق بالطهاره كان مانعاً عن استصحاب النجاسه حين وجوده.

و بالجملة: بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث و الشك الفعلي في البقاء، لا يضره اليقين السابق علماً أو احتمالاً. نعم، احتمال وجود اليقين الفعلي بالطهاره قادح في استصحاب النجاسه، و لكنّه غير متصور، لكون اليقين من الأمور الوجدانيه، فلا يتصور فيه الاحتمال كما تقدم.

ص: ٢٢٧

١-١) كما في ص ٨

٢-٢) في ص ٢٢٤

هذا كله فيما إذا كان أحد الاناءين متعلقاً لليقين التفصيلي بالطهاره ثم اشتبه مع المتنجس.

و منه يظهر الكلام فيما إذا كان اليقين متعلقاً بعنوان شك في انطباقه، فإنّ عدم قدح احتمال انطباق عنوان تعلق به اليقين في جريان استصحاب النجاسه أوضح من عدم قدح احتمال اليقين التفصيلي بطهاره أحدهما بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي لا اليقين السابق، و قد ذكرنا سابقاً (1) نقضاً في المقام و هو أنّه إذا رأينا جنازه عالم نحتمل انطباق هذا العنوان - أى العالم - على المقلّد، فهل يكون هذا الاحتمال مانعاً عن استصحاب حياه المقلّد، و لا أظن أن يلتزم به أحد.

و من متفرعات هذا الكلام: مسأله دوران الأمر بين كون الدم من المسفوح أو من المتخلف، بناءً على كون الدم مطلقاً نجساً و لو في الباطن كما هو المعروف، و لذا يعدّون خروج الدم المتعارف من المطهّرات لكونه مطهّراً للدم المتخلف، فاذا رأينا دمًا في ثوبنا مثلاً، و شككنا في كونه من المسفوح أو من المتخلف، فربما يقال بجريان استصحاب النجاسه، لأنّ الدم كله نجس و لنا يقين بطهاره الدم المتخلف، و نشك في انطباقه على هذا الدم، فيجرى استصحاب النجاسه. و لا يقدر فيه احتمال انطباق العنوان الذي كان متعلقاً لليقين بالطهاره.

و قد يقال بجريان الاستصحاب الموضوعي، و هو أصاله عدم خروج هذا الدم من الذبيحه، فيحكم بطهارته.

و قد منع المحقق النائيني (2) (قدس سره) جريان كلا الاستصحابين، لاحتمال

ص: ٢٢٨

١-١) في ص ١٤٥

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١٥٥ و ١٥٦، فوائد الأصول ٤: ٥١٦ و ٥١٧

انطباق عنوان المسفوح فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب الموضوعي، و لا احتمال انطباق عنوان المتخلف فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب الحكمي، أي استصحاب النجاسه.

و قد ظهر مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة، إلا أنه مع جريان الاستصحاب الموضوعي لا تصل النوبه إلى الاستصحاب الحكمي، فيكون الدم المذكور محكوماً بالطهاره، هذا ملخص الكلام في مجهولي التاريخ.

و أما إذا كان أحد الحادتين معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ، فقد ذكرنا أنه يتصور بصور أربعة، لأن الأثر تارةً مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق، و أخرى على العدم. و على الأول فإما أن يكون الأثر مترتباً على الوجود المحمولى المعتبر عنه بمفاد كان التامه، و إما أن يكون مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق المعتبر عنه بمفاد كان الناقصه. و على الثاني إما أن يكون الأثر مترتباً على العدم المحمولى المعتبر عنه بمفاد ليس التامه و إما أن يكون مترتباً على العدم النعتي المعتبر عنه بمفاد ليس الناقصه. و تفسير العدم النعتي بمفاد ليس الناقصه مجرد تعبير، فان معنى العدم النعتي هو الاتصاف بالعدم، فيكون مفاده القضييه الموجهه معدوله المحمول لا القضييه السالبه على نحو مفاد ليس الناقصه.

أما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في نفسه، إلا أنه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان الأثر للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق أحدهما على الآخر و عدم احتمال التقارن على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ (1)، فلا حاجه إلى الاعاده.

ص: ٢٢٩

و أما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق، أو كان مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم، فقد استشكل صاحب الكفاية (١) (قدس سره) في جريان الاستصحاب فيهما، لما تقدم منه في مجهولي التاريخ، من أن الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حاله سابقه، حتى يجرى الاستصحاب فيه. وقد تقدم (٢) جوابه من أن عدم الاتصاف له حاله سابقه، فنستصحب عدم الاتصاف، و نحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ.

و أمّا إن كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامه، بأن كان مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر، كمسأله موت المورث و إسلام الوارث، فان موضوع الارث مركب من وجود الاسلام و عدم الحياه، ففصل الشيخ (٣) و صاحب الكفاية (٤) و المحقق النائيني (٥) (قدس سرهم) بين معلوم التاريخ و مجهوله، فاختروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، و عدمه في معلومه.

أمّا جريانه في مجهول التاريخ فواضح، لأن عدمه متيقن، و نشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر و الأصل بقاؤه.

و أما عدم جريانه في معلوم التاريخ، فقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)

ص: ٢٣٠

١-١) كفاية الأصول: ٤٢١

٢-٢) في ص ٢١٦

٣-٣) فرائد الأصول ٢: ٦٦٧

٤-٤) كفاية الأصول: ٤٢١

٥-٥) فوائد الأصول ٤: ٥٠٨، راجع أيضاً أجود التقريرات ٤: ١٤٦ - ١٤٨

له وجهاً، و المحقق النائيني (قدس سره) وجهاً آخر تبعاً للشيخ (قدس سره).

أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فهو ما تقدم منه في مجهولى التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فتكون الشبهه مصداقيه، فأنّا إذا علمنا بعدم الموت و عدم الاسلام يوم الجمعة، و علمنا بالموت يوم السبت، و شككنا يوم الأحد في أنّ الاسلام وقع ليله السبت حتى يرث أو يوم الأحد حتى لا يرث، و حيث إنّ الأثر لعدم الموت في زمان وجود الاسلام لا لعدم مطلقاً في عمود الزمان و يكون زمان وجود الاسلام مردداً بين ليله السبت و يوم الأحد، لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأنّه إن كان حدوث الاسلام ليله السبت، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، و إن كان حدوث الاسلام يوم الأحد، فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين، هذا.

و قد تقدم الجواب عنه في مجهولى التاريخ (1) من أنّ الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك في البقاء، لا اليقين السابق، و المراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تخلل يقين آخر بين المتيقن السابق و المشكوك اللاحق، و في المقام كذلك، فإنّ يوم الأحد لنا يقيناً بعدم الموت يوم الجمعة، و لنا شك في بقائه إلى زمان حدوث الاسلام، فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تخلل يقين آخر بينهما، فلا مانع من جريان الاستصحاب، فان حدوث الموت يوم السبت و إن كان متيقناً لنا، إلّا أنّ وجوده حين وجود الاسلام مشكوك فيه، فالأصل عدم وجوده حين الاسلام، و مقتضاه عدم الارث.

و أمّا ما ذكره العلامة النائيني (قدس سره) فهو أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقناً في عمود الزمان و جرّه إلى زمان اليقين بالارتفاع،

ص: ٢٣١

و ليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجّره بالتعبّد الاستصحابي، فان عدم الموت متيقن يوم الجمعة و حدوثه معلوم يوم السبت، و بقاؤه معلوم إلى يوم الأحد، فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجري الاستصحاب.

و فيه: أنّ الموت و إن كان معلوم الحدوث يوم السبت، إلّا أنّ الأثر لا يترتب عليه، فإنّ الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام، و حدوثه حين الاسلام مشكوك فيه، و لا منافاه بين كونه معلوماً باعتبار ذاته و مشكوكاً فيه باعتبار وجوده حين الاسلام، فإنّه لا تنافى بين كون شيء معلوماً بعنوانٍ و مشكوكاً فيه بعنوانٍ آخر، كما ذكرنا مثاله سابقاً (1) من أنّنا نعلم بموت عالم و نشك في انطباقه على المقلّد، فموت العالم بعنوان أنّه عالم معلوم، و بعنوان أنّه مقلّد مشكوك فيه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، بلا فرق بين معلوم التاريخ و مجهوله، غايه الأمر سقوطه بالمعارضه في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولى التاريخ.

بقى الكلام في فرع ذكره في المقام: و هو أنّه إذا كان الماء قليلاً طاهراً فعلمنا بتتميمه كراً و بملاقاته مع النجاسه، و شككنا في تقدم الكريه على الملاقاه حتى يكون طاهراً، أو تقدم الملاقاه على الكريه فيكون نجساً، بناءً على أنّ تتميم الماء النجس كراً لا يوجب طهارته كما هو الظاهر، فتارة: تكون الملاقاه و الكريه مجهولتى التاريخ. و أخرى: تكون الكريه معلومه التاريخ، و الملاقاه مجهوله التاريخ. و ثالثه: تكون الملاقاه معلومه التاريخ و الكريه مجهوله، و الأقوال في المسأله ثلاثه:

ص: ٢٣٢

١- ١) في ص ٢٢٨

القول الأول: هو الحكم بطهاره الماء في جميع الصور الثلاث.

أما في صوره الجهل بتاريخ الكريه و الملاقاه، فلعدم جريان الاستصحاب في نفسه - كما عليه صاحب الكفايه (قدس سره) - أو لسقوطه بالمعارضه، لكون الأثر مترتباً على الطرفين - كما عليه الشيخ (قدس سره) - فلا مجال للرجوع إلى الاستصحاب على كل تقدير، فيرجع إلى قاعده الطهاره المستفاده من قوله (عليه السلام): «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» (1).

و أما في صوره العلم بتاريخ إحداهما، فلما ذكرنا من عدم الفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله في جريان الاستصحاب، فيسقط الاستصحاب للمعارضه و يرجع إلى قاعده الطهاره.

القول الثاني: هو الحكم بنجاسه الماء في جميع الصور، و هو الذي اختاره المحقق النائيني (قدس سره) ببيان سنذكره (2) إن شاء الله تعالى.

القول الثالث: هو الحكم بطهاره الماء في صورتين، و هما صوره الجهل بتاريخ كل منهما، و صوره العلم بتاريخ الكريه، و أما في صوره العلم بتاريخ الملاقاه فحكم بالنجاسه.

أمّا في صوره الجهل بتاريخ كل منهما فلتساقط الاستصحابين للمعارضه، فيكون المرجع قاعده الطهاره على ما تقدم. و أما في صوره العلم بتاريخ الكريه، فلما بنى عليه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، فلا يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه لمعلوميه تاريخ الكريه، و يجرى استصحاب عدم الملاقاه حين الكريه فيحكم بالطهاره.

ص: ٢٣٣

١- ١) المستدرک ٢: ٥٨٣ / أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤

٢- ٢) في الصفحه الآتيه

و أمّا في صورہ العلم بتاريخ الملاقاه، فلا- يجرى استصحاب عدم الملاقاه حين الكريه، لمعلوميه تاريخ الملاقاه، و يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه، فيحكم بالنجاسه، و حيث إنّ مبنى هذا التفصيل هو الفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله في جريان الاستصحاب، فقد تقدم ما فيه من عدم الفرق بينهما في جريان الاستصحاب على ما تقدم بيانه (1) مفصلاً.

أمّا القول الثاني و هو الحكم بنجاسه الماء في جميع الصور، فاختره المحقق النائيني (2) (قدس سره) و ذكر لكل واحده من الصور وجهاً بيانه: أنّه في صورہ الجهل بتاريخ كل منهما لا يجرى استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، لعدم ترتب الأثر الشرعي - و هو الحكم بالطهاره عليه - لأنّ الحكم بالطهاره مترتب على كون الكريه سابقه على الملاقاه، لقوله (عليه السلام): «إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء» (3) فإنّ المستفاد منه أنّه يعتبر في عدم انفعال الماء بالملاقاه كونه كراً قبلها، و لا يمكن إثبات كون الكريه سابقه على الملاقاه باستصحاب عدمها إلى حين الكريه، إلّا على القول بالأصل المثبت، و يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه، فيحكم بالنجاسه لاحراز الملاقاه بالوجدان، و عدم الكريه بالأصل.

و أمّا في صورہ العلم بتاريخ الملاقاه و الجهل بتاريخ الكريه فلا يجرى استصحاب عدم الملاقاه، لمعلوميه تاريخها، و يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه فيحكم بالنجاسه، بل الحكم في هذه الصوره أولى منه في الصوره

ص: ٢٣٤

١- ١) في ص ٢٢٩ - ٢٣٢

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ١٦١ - ١٦٤، فوائد الأصول ٤: ٥٢٨ - ٥٣٠

٣- ٣) الوسائل ١: ١٥٨ و ١٥٩ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ و ٢ و ٦



السابقه، لأنّ المانع من جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه في هذه الصوره أمران: الأوّل: كونه مثبتاً على ما تقدم. و الثاني: معلوميه تاريخ الملاقاه.

و أمّا في صوره العلم بتاريخ الكريه و الجهل بتاريخ الملاقاه، فلا- يجرى استصحاب عدم الكريه، لمعلوميه تاريخها، و لا استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه لكونه مثبتاً على ما تقدم بيانه من اعتبار الكريه قبل الملاقاه، و لذا اختار هو و غيره عدم كفايه التميم في طهاره الماء القليل الملاقى للنجس، و بعد عدم جريان كلا الاستصحابين لا يمكن الرجوع إلى قاعده الطهاره، و ذلك لما أسسه من الأصل، و هو أنّه إذا استثنى من حكم إلزامى عنواناً و جودى، يفهم منه العرف أنّ إحراز هذا العنوان جزء للموضوع، فلو لم يحرز العنوان المذكور يرجع إلى حكم العام، فاذا قال المولى لعبده: لا تأذن في الدخول علىّ إلّا للعالم مثلاً، يفهم منه العرف أنّ الموضوع لجواز الاذن هو إحراز عنوان العالم.

و المقام من هذا القبيل، لأنّه حكم في الشريعه المقدسه بوجوب الاجتناب عن الماء الملاقى للنجاسه، و استثنى منه ماء الكر، يفهم العرف منه أنّ الموضوع لعدم وجوب الاجتناب هو إحراز الكريه، و في صوره عدم إحراز الكريه يرجع إلى حكم العام، و هو وجوب الاجتناب، و فرّع على هذا الأصل فروعاً كثيره:

منها: ما لو علمنا بقله ماء و كريته، و شككنا في أنّ المتقدم هو الكريه حتى يحكم بنجاسته فعلاً للملاقاه، أو القله حتى يحكم بعدم نجاسته، فيتعارض استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه باستصحاب عدم القله، و بعد التسايط لا يمكن الرجوع إلى قاعده الطهاره، لما تقدم من الأصل، فيحكم بالنجاسه. و كذا الكلام في الماء الذى ليس له حاله سابقه كالمخلوق دفعهً فرضاً، أو الماء الذى لا نعلم حالته السابقه.

و منها: ما لو شككنا فى كون دم أقل من الدرهم، فيحكم بوجوب الاجتناب عنه، لأنّ المستثنى من وجوب الاجتناب عن الدم هو الأقل من الدرهم، و يفهم منه العرف أنّ المستثنى هو إحراز كونه أقل من الدرهم، فمع عدم الاحراز يرجع إلى حكم العام، لا للتمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، بل لأنّ المستثنى هو إحراز كونه أقل من الدرهم بحسب فهم العرف.

و منها: ما لو شككنا فى كون امرأه من المحارم، فيحكم بحرمة النظر إليها، لأنّ المستثنى من حرمة النظر هو إحراز كونها من المحارم بحسب فهم العرف، فمع عدم الاحراز يرجع إلى حكم العام، انتهى ملخص كلامه (قدس سره) .

و فيه مواقع للنظر:

الموقع الأوّل: فيما أسسه من الأصل، فأنّه إن كان مراده أنّ الموضوع للحكم الواقعى هو الاحراز، فيلزم منه انتفاء الطهاره واقعاً فى صورته الشك فى الكريه، لكون موضوع الطهاره الواقعيه هو إحراز الكريه على الفرض، فلو توضعاً بماء مشكوك الطهاره مع الغفله، يلزم الحكم ببطلان وضوئه، و لو انكشف بعد الوضوء كونه كراً فى الواقع، و هذا شىء لم يلتزم به أحد.

و إن كان مراده أنّ الموضوع للحكم الظاهرى هو إحراز الكريه، و أنّ الحكم الظاهرى مجعول طريقاً إلى الحكم الواقعى نظير وجوب الاحتياط، و أنّ قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره...» إلخ منحل إلى بيان حكيمين: أحدهما الحكم الواقعى و موضوعه الكر الواقعى. ثانيهما: الحكم الظاهرى الطريقي، و موضوعه إحراز الكريه، فكل ما لم تحرز كريتته محكوم بالانفعال ظاهراً.

ففيه: أنّ استفاده الحكمين من مثل قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره...» دونه خرط القتاد، فأنّا لا نفهم منه بعد مراجعته العرف إلّا حكماً واحداً

واقعيًا، و هو أنّ الكر لا- ينجس بملاقاه شيء من النجاسات، و بعد عدم تماميه ما ذكره من الأصل و عدم جريان أصاله عدم الملاقاه لكونها من الأصول المثبتة على ما ذكره (قدس سره) و عدم جريان أصاله عدم الكريه لكونها معلومه التاريخ، لا مانع من الرجوع إلى قاعده الطهاره، و لذا ذهب المشهور إلى الحكم بطهاره الماء في هذه الصوره، أى صوره العلم بتاريخ الكريه و الجهل بتاريخ الملاقاه.

و أمّا ما فرّعه على الأصل المذكور من الموارد، فالحكم فيها و إن كان كما ذكره، إلّا أنّه ليس مبنياً على ما ذكره من الأصل، بل مبنى على جريان الأصل الموضوعى، ففى مثل المرأه المردده بين الأجنبيه و المحرم، يحكم بحرمة النظر إليها لأصاله عدم كونها من المحارم، فإنّ النسب من الأمور الحادثه، و كذا الكلام فى الفروع الأخر، غايه الأمر أنّ الأصل الموضوعى يختلف باختلاف الموارد، ففى بعض الموارد يكون من قبيل أصاله العدم الأنزلى - كما فى المرأه المردده - و فى بعض الموارد يكون من قبيل أصاله العدم النعتى كما فى المثال المذكور فى كلامه من الشك فى كون أحدٍ عالماً مع قول المولى لا تأذن فى الدخول علىّ إلّا للعالم، فالأصل عدم كونه عالماً، فإنّه حين تولده لم يكن عالماً يقيناً، و الأصل بقاؤه على ما كان.

الموقع الثانى: ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ، ففيه ما تقدم (1) من عدم الفرق فى جريانه بين معلوم التاريخ و مجهوله، لأنّ الأثر ليس مترتباً على عدم الحادث فى عمود الزمان كى يمنع من جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ، لعدم الشك فيه بلحاظ عمود الزمان، بل الأثر مترتب على

ص: ٢٣٧

(١-١) فى ص ٢٣٢

عدم أحد الحادثين حين وجود الحادث الآخر، ووجود معلوم التاريخ في زمان وجود الحادث الآخر مشكوك فيه، لأن العلم بتاريخه في عمود الزمان لا ينافي الشك في وجوده حين وجود الحادث الآخر، فلا مانع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ أيضاً، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الموقع الثالث: ما ذكره في مجهولى التاريخ من جريان أصاله عدم الكريه حين الملاقاه، فيحكم بالنجاسه و عدم جريان أصاله عدم الملاقاه إلى حين الكريه، لكون الأثر مترتباً على كون الكريه سابقه على الملاقاه، ولا يمكن إثباته باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، إلا على القول بالأصل المثبت.

و فيه أولاً: منع اعتبار كون الكريه سابقه على الملاقاه، و لا يستفاد ذلك من قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره . . .» بل المستفاد منه اعتبار الكريه حين الملاقاه، فلا أثر لكريته السابقه على الملاقاه. و الحكم بعدم كفايه التتميم كراً في طهاره الماء القليل المتنجس ليس لاعتبار كون الكريه سابقه على الملاقاه، بل لعدم كونه كراً حين الملاقاه، فلا فائده في تميمه كراً بعد الملاقاه، بل المستفاد من قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره . . .» هو الحكم بنجاسه هذا الماء المتمم - بالكسر - فان مفهوم قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شيء» أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كره ينجسه شيء من النجاسات و هذا الماء المتمم - بالكسر - لم يكن كراً و قد لاقاه الماء المتنجس، فلا بد من الحكم بنجاسته بمقتضى المفهوم، فيصير المجموع نجساً. و مقتضى ما ذكرنا - من عدم اعتبار كون الكريه سابقه على الملاقاه و كفايه الكريه حين الملاقاه - هو الحكم بالطهاره فيما إذا اتحد زمان التتميم و الملاقاه بحيث كانت الملاقاه و التتميم فى آن واحد، لكونه كراً حين الملاقاه.

و ثانياً: على فرض تسليم ذلك أنه لا يكون الأصل المذكور مثبتاً، لأن عدم

الانفعال و إن كان متوقفاً على كون الكريه سابقه على الملاقاه، إلّا أنّ الطهاره أعم منه، فان موضوع عدم الانفعال أمران: الكريه و الملاقاه، لأنّه في صوره عدم الملاقاه لا يكون هناك مقتضى للانفعال حتى تكون الكريه مانعه عنه، فلا يصدق عدم الانفعال إلّا مع الملاقاه و الكريه، بخلاف الطهاره فإنّها غير متوقفه على الكريه و لا على الملاقاه، لامكان أن يكون ماءً قليلاً و طاهراً مع عدم الملاقاه. فاذن لا- مانع من جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه فيحكم بالطهاره، فلا حاجه إلى إثبات عنوان عدم الانفعال حتى يقال إنّه متوقف على كون الكريه سابقه على الملاقاه، و إثباته باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه متوقف على القول بالأصل المثبت.

فالذى تحصل مما ذكرنا: أنّ الأوفق بالقواعد هو الحكم بطهاره الماء في جميع الصور الثلاث، لتساقط الاستصحاب للمعارضه، فيكون المرجع أصاله الطهاره. و على فرض تسليم عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، يكون الصحيح هو القول بالتفصيل (1) على ما تقدم بيانه.

### تنبیه

إنّ ما ذكرناه هو الذى ذكره سيدنا الأستاذ (دام ظله) في محاضراته الأصوليه، و عدل عنه (دام ظله) في حاشيته على العروه (2) و حكم بنجاسه الماء في جميع الصور الثلاث، و الوجه فيه ما ذكره في دراساته الفقهيّه في خيار العيب على ما في تقارير بعض أفاضل مقررى بحثه (3) و حيث إنّه مشتمل على

ص: ٢٣٩

١-١) و هو القول الثالث في هذه المسأله و قد تقدم بيانه في ص ٢٣٣ - ٢٣٤

٢-٢) العروه الوثقى ١: ٤١ / فصل في الماء الراكد، المسأله ٨ [ ١٠٦ ]

٣-٣) لاحظ مصباح الفقاهه ٧: ٢٢٧ - ٢٣٦

تحقيق أنيق منطبق على موارد كثيره، أحببنا أن نذكره بنص عباراته وإليك نصه:

ذكر المحقق الأنصارى - في مبحث خيار العيب عند البحث في اختلاف المتبايعين في المسقط - أنه لو اختلفا في تأخر الفسخ عن أول الوقت بناءً على فوريه الخيار ففي تقديم مدعى التأخير لأصالة بقاء العقد و عدم حدوث الفسخ في أول الزمان، أو مدعى عدمه لأصالة صحه وجهان، ثم ذكر أنّ هذه المسأله نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع في عده المطلقه الرجعيه، و ادعت هى تأخره عنها.

أقول: هذه المسأله سياله في كل مورد كان موضوع الحكم أو متعلقه مركباً من جزءين و قد علمنا بتحقيق أحدهما ثم بتحقيق الجزء الآخر و ارتفاع الجزء الأول، و لكن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، كما إذا شك في أنّ الفسخ هل وقع قبل التفرق عن مجلس العقد أو بعده، أو شك في أنّ فسخ المشتري العقد في بيع الحيوان هل وقع قبل انتهاء ثلاثه أيام أو بعده، أو شك في أنّ قبض في بيع الصرف و السلم هل وقع قبل التفرق عن مجلس العقد أو بعده، أو شك في أنّ بيع الراهن العين المرهونه هل وقع قبل رجوع المرتهن عن إذنه أو بعده، أو شك في أنّ ملاقاه النجاسه للماء المسبوق بالقله هل وقع قبل عروض الكريه أو بعده، أو شك المتطهر إذا صلى و علم بصدور حدث منه في تقدم الصلاه على الحدث و تأخرها عنه، و لم يمكن إجراء قاعده الفراغ و لو من جهه العلم بغفله المصلى حين إتيانه بها، إلى غير ذلك من الموارد، فنظير ما ذكره المحقق الأنصارى (قدس سره) في خيار العيب من أصاله عدم حدوث الفسخ في أول الزمان جارٍ في جميع تلك الموارد.

و ذهب بعض المحققين إلى خلاف ما ذهب إليه العلامة الأنصارى و محصل كلامه: أنّ الموضوع فى الموارد المزبوره بما أنّه مركب من جزئين لا- يفرق الحال فى ترتب الحكم بين إحراز كلا- الجزئين بالوجدان، و إحراز أحدهما بالوجدان، و الآخر بالأصل، فاذا تحقق الفسخ فى الخارج و شك فى حدوثه فى أول زمان الخيار - بناءً على فوريته ليكون مؤثراً - أو بعده لكى لا يكون مؤثراً، فيستصحب الخيار إلى زمان وقوع الفسخ فيلتزم الموضوع المركب منهما، و يترتب عليه انفساخ العقد، و كذلك يستصحب بقاء الجزء المتيقن فى جميع تلك الموارد إلى زمان تحقق الجزء الآخر، و يترتب عليه حكمه، فيحكم بنجاسه الماء فى الفرض المزبور و بصحة الصلاه لاستصحاب بقاء قله الماء إلى زمان ملاقاته النجاسه، و استصحاب بقاء الطهاره إلى زمان تحقق الصلاه، و هكذا.

لا- يقال: إنّ الأصل المذكور معارض بأصل آخر، و هو عدم حدوث الجزء الثانى إلى انقضاء زمان الجزء الأول، و أنّ الأصل عدم تحقق الفسخ فى الخارج إلى انقضاء زمان الخيار، و الأصل عدم وجود الصلاه إلى زمان حدوث الحدث، و الأصل عدم ملاقاته النجاسه إلى زمان الكريه، و هكذا بقيه الموارد.

فإنّه يقال: إنّ عدم تأثير الفسخ و بطلان الصلاه و عدم تنجس الماء بالملاقاه مترتبه على وقوع الفسخ بعد انقضاء زمان الخيار، و وقوع الصلاه بعد زوال الطهاره، و وقوع الملاقاه بعد حصول الكريه، و من الظاهر أنّ أصاله عدم حصول الفسخ فى زمان الخيار، و أصاله عدم وقوع الصلاه فى زمان الطهاره، و أصاله عدم الملاقاه إلى زمان الكريه لا يترتب عليها شىء مما ذكر، إلّا على القول بالأصل المثبت، و بما أنّنا لا نقول به، فلا معارض لاستصحاب بقاء الجزء المتيقن إلى زمان حدوث الجزء الثانى، هذا.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ الحادثين اللذين يتركب منهما موضوع الحكم أو متعلقه قد يكون كلاهما زمانياً من دون دخل شىء آخر فى موضوع

الحكم أو متعلقه سوى وجود أحدهما في زمان وجود الآخر، وقد يكون أحدهما زماناً و الآخر زمانياً لم يعتبر فيه إلّا وجوده في ذلك الزمان من دون اعتبار عنوان آخر فيه، وقد يكونان على نحو أخذ أحدهما مقيداً بعنوان خاص زائداً على وجود أحدهما مع فرض وجود الآخر.

أمّا الصورة الأولى: فلا شبهه في لزوم ترتيب الأثر فيما إذا أحرزنا أحد الحادثين بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا تحقق الفسخ في الخارج و شك في وقوعه في أول زمان خيار العيب أو بعده، فإنّا إذا أحرزنا بقاء الخيار إلى زمان الفسخ، ترتب عليه نفوذ الفسخ من غير احتياج إلى شيء آخر، بداهه أنّ المستفاد من الأدله هو نفوذ الفسخ بوقوعه في الخارج مع بقاء الخيار، و المفروض إحراز ذلك بضم الوجدان إلى الأصل، فإنّ الفسخ وجداني، و بقاء الخيار محرز بالاستصحاب، و لم يعتبر في الموضوع غير ذلك.

و توهم معارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار باطل، لا لما ذكر من أنّه مثبت، فإنّه مبني على كون عدم نفوذ الفسخ مترتباً على وقوعه في غير زمان الخيار، مع أنّه ليس كذلك، لأنّه مترتب على عدم وقوعه في زمان الخيار من غير حاجه إلى إثبات وقوعه في غيره، بداهه أنّ أثر العقد باقٍ على حاله ما لم يصدر الفسخ في زمان الخيار.

بل لأنّ الفسخ قد تحقق خارجاً في زمان حكم الشارع بكونه زمان الخيار، فلا شك لنا في تحققه في ذلك الزمان ليحكم بعدمه.

و بعبارة أخرى: بعد فرض أنّه لم يؤخذ في موضوع الحكم غير تحقق الفسخ في الخارج و بقاء زمان الخيار، فاذا حكم الشارع ببقاء زمان الخيار، و علم بتحقق الفسخ، لم يبق شك في تحقق موضوع الحكم، فلا مجال لاجراء أصاله عدم الفسخ في زمان الخيار.



و مما يدل على ذلك: أنه لو كان الأصل المزبور جارياً لجرى حتى مع عدم العلم بانقضاء زمان الخيار، فتعارض به أصالة بقاء الخيار إلى زمان الفسخ، مع أنه لا يمكن الالتزام به، مثلاً إذا شككنا في بقاء الخيار و سقوطه، جرى استصحاب بقائه و عدم انقضائه، فلو فسخ المشتري - و الحال هذه - لحكمنا بنفوذ الفسخ، مع أنه على التوهم المزبور أمكن الالتزام بمعارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار.

و هكذا الحال في بقيه الموارد المتقدمه، فإن استصحاب بقاء الطهاره إلى زمان الصلاه أو استصحاب بقاء القله إلى زمان الملاقاه، لا يمكن معارضته باستصحاب عدم تحقق الصلاه في زمان الطهاره أو باستصحاب عدم الملاقاه في زمان القله، و إلا كان الاستصحابان متعارضين و لو مع الشك في حدوث الكريه و الحدث، و من الظاهر أنّ القائل بالمعارضه في المقام لا يلتزم به.

و أقياً الصورة الثانيه: أعنى بها ما كان الموضوع مركباً من ذات الزمان و الزمانى، فلا شبهه فيها أيضاً في إثبات أحد الجزئين الذى هو الزمان بالأصل، و الجزء الآخر الذى هو الزمانى بالوجدان، فيلتزم الموضوع المركب منهما، و يترتب عليه الحكم، و ذلك كما إذا شك في أنّ الفسخ في خيار الحيوان هل وقع قبل الثلاثه أو بعدها، فإنه يحكم حينئذ ببقاء الثلاثه و عدم انقضائها فيترتب عليه انفساخ العقد، فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «صاحب الحيوان - المشتري - بالخيار ثلاثه أيام» (1) هو أنّ موضوع انحلال العقد مركب من فسخ المشتري و عدم انقضاء ثلاثه أيام، بمعنى وقوع الفسخ في زمان لم تنقض فيه ثلاثه أيام من زمان العقد، فاذا أحرز هذا بالتعبد الشرعى، حكم بنفوذ

ص: ٢٤٣

الفسخ، ولا يعارض استصحاب بقاء الثلاثه باستصحاب عدم وقوع الفسخ في ضمن الثلاثه، وإلا تحققت المعارضة فيما إذا لم يعلم انقضاء الثلاثه أيضاً، ولا يلتزم به. وبالجملة حال الاستصحاب في هذا القسم حاله في القسم الأول بعينه، وبذلك يظهر الحال في بقيه الموارد.

و أما الصورة الثالثه: أعنى بها ما إذا كان موضوع الحكم مركباً من حادثين مع تقييد أحدهما بعنوان خاص، فلا يمكن فيها إحراز أحد الجزئين بالأصل و الآخر بالوجدان، كى يلتئم الموضوع المركب منهما، فيترتب عليه الأثر، و الوجه في ذلك: أن استصحاب الزمان مثلاً لا يثبت ذلك العنوان ليرتب عليه الأثر الشرعى، إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة. وعليه فلا وجه هنا لمنع جريان الأصل بمعارضته بأصالة عدم وقوع الزمانى فيه، لما عرفت من عدم جريان استصحاب الزمان فيه فى نفسه، فلا تصل النوبه إلى المعارضة.

و بالجملة: استصحاب الزمان أو الزمانى لاحراز الموضوع المركب منه و من جزء آخر، إمّا أن لا يكون جارياً فى نفسه، و إمّا أن لا يكون معارضاً باستصحاب عدم الجزء الآخر فى زمانه.

ثم إنه لا يفرق الحال فى هذه الصور الثلاث بين ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً، و ما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً كما هو واضح. انتهى نص كلامه (حفظه الله تعالى).

أقول: لم يبين وجه عدم الفرق إيكالاً إلى وضوحه، و قد تقدم الوجه فيه فى كلامنا (1) من أنه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ و مجهوله.

ص: ٢٤٤

هذا تمام الكلام فى أصله تأخر الحادث فيما كان الموضوع مركباً من عدم أحد الحادثين و وجود الآخر.

و أما إذا كان الموضوع بسيطاً، كما إذا علمنا بوجود الحدث و الطهاره منه و شككنا فى المتقدم منهما، فاختار صاحب الكفايه (١) (قدس سره) عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ.

أمّا إذا كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله، فاختار أيضاً عدم جريان الاستصحاب فى خصوص مجهول التاريخ، لما ذكره سابقاً من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، غايه الأمر أن عدم إحراز الاتصال فى المسأله السابقه إنّما هو لعدم إحراز زمان الشك، و فى المقام لعدم إحراز زمان اليقين.

و ذلك لأنّ الاستصحاب الجارى فى المسأله السابقه كان عديمياً، و زمان اليقين بعدم الحادثين كان معلوماً، إنّما الشك فى بقاء هذا العدم فى زمان وجود الحادث الآخر، و حيث إنّ زمان وجود الحادث الآخر غير معلوم لنا، فلا محاله زمان الشك غير معلوم لنا، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بخلاف المقام فإنّ الاستصحاب الجارى فيه وجودى، و زمان الشك فى البقاء معلوم، لكن زمان اليقين بالحدوث غير معلوم لكونه مجهول التاريخ على الفرض، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

و فيه: ما تقدم (٢) من أنّه لا- يعتبر فى جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك و اليقين بالمعنى المذكور، بل الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى بالحدوث مع الشك فى البقاء على ما تقدم بيانه، و لا يعتبر فى جريان

ص: ٢٤٥

١-١) كفايه الأصول: ٤٢١ - ٤٢٢

٢-٢) فى ص ٢٢١

الاستصحاب كون زمان الحدوث معلوماً بالتفصيل، فإننا لو علمنا بحدوث الطهاره و لم نعلم بكونها حادثه في الساعه الأولى من النهار أو الساعه الثانيه أو الثالثه، و شككنا في بقائها أول الظهر مثلاً، فهل يمكن المنع عن جريان الاستصحاب لعدم إحراز زمان الحدوث، و لا يلتزم هو (قدس سره) أيضاً بعدم جريانه في المثال المذكور، فيعلم أنّ مناط الاستصحاب إنّما هو اليقين الفعلي بالحدوث مع الشك في البقاء لا اليقين السابق، فلا دخل لمعلوميه زمان اليقين السابق أو مجهوليته في الاستصحاب.

فتحصل مما ذكرناه في المقام: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه في مجهولي التاريخ، و لا في معلومه، و لكنّه يسقط بالمعارضه، لعدم إمكان التعبد بالمتضادين معاً، و الالتزام بالطهاره و الحدث في آن واحد، و بعد سقوط الاستصحاب للمعارضه لا- بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءه، و ذلك يختلف باختلاف الموارد، ففي مثل الصلاه لا بدّ من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني، لكون الاشتغال يقينياً. و في مثل مس المصحف تجرى البراءه عن الحرمة. و كذا إذا علمنا بوجود الجنابه و الغسل و شككنا في المتقدم منهما، فبالنسبه إلى الصلاه يكون مورد قاعده الاشتغال، و بالنسبه إلى المكث في المسجد يكون مورد البراءه. و بالجملة: كل مورد علم توجه التكليف فيه و شك في مقام الامتثال، فهو من موارد قاعده الاشتغال، و كل مورد شك في التكليف يكون من موارد البراءه، هذا كله في الطهاره من الحدث و ما قبلها.

و أمّا الطهاره من الخبث و ما قبلها، فلا- ينبغى الاشكال في أنّه بعد تساقط الاستصحاب للمعارضه، يكون المرجع هو قاعده الطهاره المستفاده من قوله

(عليه السلام): «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» (١) فاذا علمنا بطهاره ماء و نجاسته، و شككنا فى المتقدم منهما، يكون المرجح بعد تساقت الاستصحابين هو أصاله الطهاره، فيترب جميع آثار الطهاره بالتعبء الشرعى.

ثم لا يخفى أن الاستصحاب الجارى فى معلوم التاريخ يكون من الاستصحاب الشخصى، و هو واضح. و أمّا الاستصحاب الجارى فى مجهول التاريخ فتارة يكون من القسم الثانى من استصحاب الكلى و أخرى من القسم الرابع منه، بيان ذلك: أنه إن كان معلوم التاريخ موافقاً للحاله السابقه على الحالتين، كما إذا قام أحد من النوم فى الساعه الأولى من النهار، ثم صدر منه وضوء و بول مثلاً و شك فى المتقدم منهما مع العلم بأن البول صدر منه فى الساعه الثالثه من النهار، و لكنّه لا يدرى أنّ الوضوء هل صدر فى الساعه الثانيه أو الرابعه، فيكون استصحاب الحدث من الاستصحاب الشخصى، و استصحاب الطهاره من القسم الثانى من استصحاب الكلى، لأنّ الطهاره إن كانت صادرةً فى الساعه الثانيه فقد ارتفعت يقيناً، و إن كانت فى الساعه الرابعه فهى باقيه يقيناً، فتكون الطهاره مردده بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث، و هو المورد للقسم الثانى من استصحاب الكلى.

و أمّا إن كان معلوم التاريخ مخالفاً للحاله السابقه، كما إذا علم بتحقق الوضوء فى الساعه الثالثه فى المثال السابق، و لم يعلم بأنّ البول صدر فى الساعه الثانيه أو الرابعه، فيكون الاستصحاب الجارى فى الطهاره من الاستصحاب الشخصى، و استصحاب الحدث من القسم الرابع من استصحاب الكلى، لأنّ الحدث المتيقن أولاً - و هو حدث النوم - قد ارتفع بالوضوء يقيناً، و هو يعلم بتحقق حدث

ص: ٢٤٧

عند البول، و لكنّه لا يدري أنّه حدث النوم أو حدث آخر حادث بالبول، لأنّه لو كان صدور البول في الساعه الثانيه فالحادث المتحقق عند البول هو حدث النوم المرتفع بالوضوء، لأنّ البول بعد النوم مما لا أثر له، و لا يوجب حدثاً آخر، و لو كان صدور البول في الساعه الرابعه، فالحادث المتحقق عند البول حدث جديد، فلنا يقين بفردٍ من الحادث - و قد ارتفع يقيناً - و يقينٌ بحادثٍ بعنوان آخر - و هو المتحقق عند البول - و يحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد المرتفع و على غيره، فيكون باقياً، و هذا هو المورد للقسم الرابع من استصحاب الكلّي على ما ذكرناه عند التعرض لأقسام استصحاب الكلّي فراجع (١).

ثمّ إنّّه إذا اشتبه إناء من الماء الطاهر باناء من الماء النجس، فقد ورد في النص (٢) الأمر باهراقهما و التيمم، فذكر صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) في مبحث اجتماع الأمر و النهي: أنّ هذا الحكم المنصوص ليس حكماً تعبدياً على خلاف القاعده، بل لا يصحّ الوضوء بهما مع قطع النظر عن النص، فإنّه لو توضأ بأحدهما ثمّ غسل بالآخر مواضع الوضوء فتوضأ به، لا يجوز له الدخول في الصلاه، لأنّه يعلم تفصيلاً بنجاسه بدنّه حين وصول الماء الثاني إمّا لنجاسه الماء الأوّل، و إمّا لنجاسه الماء الثاني، و يشكّ في حصول الطهاره بعد انفصال الغساله، و مقتضى الاستصحاب هو الحكم ببقاء النجاسه، فلا يجوز له الدخول في الصلاه، انتهى ملخصاً.

أقول: هذا الذي ذكره صحيح على مسلكه من عدم جريان الاستصحاب

ص: ٢٤٨

١-١ (١) ص ١٢٤، ١٤١

٢-٢ (٢) الوسائل ١: ١٥١ / أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ٢

٣-٣ (٣) كفايه الأصول: ١٧٩

فى مجهول التاريخ؁ و أمآ على المختار - من عدم الفرق فى جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ و مجهوله - فىكون الحكم المذكور على خلاف القاعده؁ فان استصحاب النجاسه معارض باستصحاب الطهاره؁ لأنه كما يعلم بنجاسه بدنه بمجرد وصول الماء الثانى؁ كذلك يعلم بطهاره بدنه أيضاً حين التوضى بالماء الطاهر؁ و إن كان لا يدرى أن الماء الطاهر هو الثانى أو الأول؁ إذ لو كان الماء الأول طاهراً فبدنه طاهر حين التوضى به - كما هو واضح - و لو كان الماء الثانى طاهراً فكذلك بدنه طاهر حين التوضى به؁ لأنه طهر بدنه به قبل التوضى به على الفرض؁ غايه الأمر أن تاريخ الطهاره مجهول؁ و بعد تساقط الاستصحابين - للمعارضه - يكون المرجع أصاله الطهاره؁ فمقتضى القاعده صحه الوضوء على الكيفيه المذكوره و جواز الدخول فى الصلاه.

نعم؁ يمكن أن يقال: إن العلم الاجمالى مانع عن الدخول فى الصلاه بالوضوء على الكيفيه المذكوره؁ فان وصول الماء إلى الأعضاء تدريجى؁ فبمجرد وصول الماء إلى وجهه مثلاً يعلم إجمالاً بنجاسه وجهه أو رجله؁ إذ لو كان الماء الأول نجساً كانت رجله نجسه فى هذا الحال؁ و لو كان الماء الثانى نجساً كان وجهه نجساً؁ و لا دافع لهذا العلم الاجمالى بعد كون الاستصحاب مبتلى بالمعارض؁ فىكون الحكم المنصوص على وفق القاعده من هذه الجهه؁ لا- من جهه الاستصحاب على ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) .

و يمكن الجواب عنه: بأن العلم الاجمالى المذكور غير مانع عن الوضوء بهما مع تكرار الصلاه؁ بأن توضأ بأحدهما و صلى؁ ثم غسل المواضع بالآخر و توضأ به و صلى؁ فإنه حينئذ يعلم تفصيلاً باتيان صلاه صحيحه؁ و لا أثر للعلم الاجمالى المذكور بعد العلم بصحه الصلاه.

إلا أن يقال: إن التوضى بهما على الكيفيه المذكوره حرج على المكلف؁ إذ

يجب عليه تطهير بدنه و ثوبه و غيرهما مما وصل إليه ماء الوضوء للصلوات الآتية، إذ كل ما وصل إليه ماء الوضوء من البدن و الثوب يكون طرفاً للعلم الاجمالي، و لكنّه قد ذكرنا غير مرّه (١) أنّ الحرج شخصي، فيكون الحكم المنصوص مطابقاً للقاعده بالنسبه إلى من يوجب التوضي بهما - على الكيفيه المذكوره - حرجاً عليه دون غيره، كمن يعلم بأنّه يتمكن من تطهير بدنه و ثوبه بماء جارٍ بلا لزوم حرج عليه.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الحكم المنصوص تعبدى إلّا في بعض الموارد من جهه الحرج.

## التنبيه الحادى عشر

في استصحاب الصحه عند الشك في المانع.

اعلم أنّه ذكر الشيخ (٢) (قدس سره) ما ملخصه: أنّه إذا شك في مانعيه شيء للصلاه مثلاً، لا يجرى استصحاب الصحه لرفع الشك في مانعيه هذا الشيء، لأنّ الصحه - بمعنى تماميه مجموع الأجزاء و الشرائط - مشكوكه الحدوث، لاحتمال اعتبار هذا الجزء العدمي فيها، فلا علم لنا بحدوث الصحه حتى نحكم ببقائها للاستصحاب.

و أمّا صحه الأجزاء السابقه التي هي عباره عن الصحه التأهليه، بمعنى كونها قابله لانضمام باقى الأجزاء إليها، فهي لا تكون محتمله الارتفاع، بل هي

ص: ٢٥٠

١-١) راجع على سبيل المثال شرح العروه ٦: ١٢٣

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٧٠ - ٦٧١ / التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب



باقية يقيناً، فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فلا مجال لجريان الاستصحاب إلّا على نحو التعليق، بأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة لو كان قد انضم إليها سائر الأجزاء قبل حدوث هذا الشيء لحصل الامتثال، فالآن كما كان. هذا كله في الشك في المانع الذي هو عبارته عما اعتبر عدمه في الصلاة.

و أمّا إذا شك في القاطع الذي هو عبارته عما يوجب قطع الاتصال و نقض الهيئته الاتصاليه المعتبره في الصلاة، فإنّ تعبير الشارع عن بعض ما اعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع كالحديث و القهقهه يدل على أنّ للصلاه هيئته اتصاليه ينافيها حدوث بعض الأشياء خلال أجزائها، فكما أنّ للمركبات الخارجيه هيئته اتصاليه بحيث لو انقطع الاتصال لم يصدق اسم المركب عليها كالسرير، فإنّه على تقدير انفصال أجزائه لا يسمى سريراً، بل يسمى خشباً، كذلك للمركبات الاعتباريه كالصلاه مثلاً هيئته اتصاليه باعتبار من الشارع، فاذا شك في قاطعيه شيء لها، فلا مانع من جريان الاستصحاب و الحكم ببقائها، و يتفرع عليه عدم وجوب استئناف الأجزاء السابقه، انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المانعيه، فمتين جداً، و لا يمكن جريان استصحاب الصحه إلّا على نحو التعليق، و قد تقدم (1) عدم حجيه الاستصحاب التعليقي و لا سيما في الموضوعات كما في المقام.

و أمّا ما ذكره من جريان الاستصحاب عند الشك في القاطع، فغير تام لوجوه:

الأول: أنّ القاطع ليس إلّا هو المانع بعينه، فإنّ الأمور المعتبره في الصلاة إمّا وجوديه كالقيام و الركوع و السجود و غيرها، و إمّا عدميه كعدم القهقهه، و ما

ص: ٢٥١

اعتبر عدمه يعبر عنه بالمانع، و لم يعتبر سوى هذه الأمور - الوجوديه و العدميه - شىء فى الصلاه يسمى بالقاطع، و لا نضايق عن الفرق بين المانع و القاطع اصطلاحاً، فإنّ الأمور العدميه المعتبره فى الصلاه على قسمين: قسم منها ما اعتبر عدمه فى حال الاشتغال بالأجزاء الوجوديه فقط كالحركه فإنّ عدمها - المعتبر عنه بالطمأنينه - معتبر فى حال الاشتغال بالقراءه و الذكر مثلاً، و لا- بأس بها فى الأكوان المتخلله بين الأجزاء الوجوديه، و قسم منها ما اعتبر عدمه مطلقاً كالحدث و القهقهه، فيعتبرون عن الأوّل بالمانع، و عن الثانى بالقاطع، و هذا مجرد اصطلاح لا يوجب الفرق فى جريان الاستصحاب.

الثانى: أنّه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، و أنّه ناقض للهيئه الاتصاليه المعتبره فى الواجب، نقول: إنّ ما سمي بالقاطع هل اعتبر عدمه فى الصلاه أو لا؟ لا يمكن الالتزام بالثانى بالضرورة، فإنّه بعد اعتبار الهيئه الاتصاليه فى الصلاه و كون هذا الشىء قاطعاً لها، لا- يمكن الالتزام بأن عدمه غير معتبر فى الصلاه، فإنّه مساوق للالتزام بعدم اعتبار الهيئه الاتصاليه فى الصلاه و هو خلف، فتعيّن الأوّل، فيكون القاطع ذا حيثيتين: فمن حيث إنّهُ اعتبر عدمه فى الصلاه يكون مانعاً، و من حيث إنّ وجوده ناقض للهيئه الاتصاليه يكون قاطعاً، فلو سلّمنا جريان الاستصحاب فيه من الهيئه الثانيه، لا يجرى الاستصحاب فيه من الهيئه الأولى، فلا يصح القول بجريان الاستصحاب فيه بقول مطلق.

الثالث: أنّه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، و أنّه ليس فيه إلماً حيثيه واحده، يرد على جريان الاستصحاب فى الهيئه الاتصاليه عين الاشكال الذى ذكره الشيخ (قدس سره) فى جريان الاستصحاب عند الشك فى المانع، فنقول: إن كان المراد جريان الاستصحاب فى الهيئه الاتصاليه لمجموع الأجزاء،

فهى مشكوكه الحدوث، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيها، وإن كان المراد جريان الاستصحاب فى الهئئه الاتصاليه للأجزاء السابقه، فهى غير محتمله الارتفاع، لأن الشئ لا ينقلب عما وقع عليه، هذا كله فى الشبهات الحكميه.

و أما الشبهات الموضوعيه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، سواء كان الشك فى وجود المانع بعد الفراغ عن كونه مانعاً، كما إذا شككنا فى وجود البكاء مثلاً، أو كان الشك فى مانعيه الموجود، كما إذا شككنا فى أنّ الذى صدر من المصلى كان بكاءً أم لا، ففى كلتا الصورتين تكون الأجزاء الوجوديه محرزه بالوجدان، و الجزء العدمى محرز بالأصل، فيحكم بصحه الصلاه، كما ذكرنا (1) نظير ذلك فى استصحاب وجود الشرط، كالطهاره من الحدث فإنّ المشروط - و هو الصلاه - محرز بالوجدان، و الشرط محرز بالأصل، فبضميمه الوجدان إلى الأصل يحكم بصحه الصلاه.

### التنبه الثانى عشر

فى جريان الاستصحاب فى الأمور الاعتقاديه و عدمه، و قد ذكرنا أنّ جريان الاستصحاب منوط باليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، و كون الأثر قابلاً للتعبد، فبعد تماميه هذه الأمور يجرى الاستصحاب، سواء كان المستصحب من الأمور الخارجيه، أم من الأمور النفسانيه.

و توهم اختصاصه بالأمور الخارجيه لكونه من الأصول العمليه، فلا يجرى إلّا فى أفعال الجوارح المعبر عنها بالأعمال، مدفوع بأنّ معنى كونه من الأصول

ص: ٢٥٣

العملية أنه ليس من الأدلة الاجتهادية التي هي كاشفه عن الواقع، فإنّ الأصول العملية وظائف عملية للجاهل بالواقع، و ليست كاشفه عنه، لا- أنها مختصة بالأمر الجوارحيه، فلو كان التبانى القلبي على شىء واجباً، و شككنا فى بقائه من جهه الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه، لا مانع من جريان الاستصحاب.

نعم، لا مجال لجريان الاستصحاب فى الأمور التي يجب فيها الاعتقاد و المعرفه كالنبوه مثلاً، لعدم كون الأثر حينئذ قابلاً للتعبد، فلا يترتب على الاستصحاب.

و مما ذكرنا ظهر الجواب عن استدلال الكتايب لاثبات دينه بالاستصحاب، و تفصيل الكلام فى المقام: أنّ استدلال الكتايب لا يخلو من وجهين: فأمّا أن يكون استدلاله لمعذوريته فى البقاء على اليهوديه، و إمّا أن يكون لالزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهوديه.

فإن كان مراده الأوّل، فنقول له: أنت شاك فى بقاء نبوّ نبيك أم لا؟

فان اختار الثانى، فلا معنى للاستصحاب و هو ظاهر، و إن اختار الأوّل، فنقول له: لا بدّ لك من الفحص، فإنّ النبوه ليست بأقل من الفروع التي يتوقف جريان الاستصحاب فيها على الفحص، و بعد الفحص يصل إلى الحق و يزول الشك عنه، فان «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» ١، و قال سبحانه: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» ٢ و مع فرض بقاء شكه لا فائده فى الاستصحاب، لكون النبوه من الأمور التي تجب المعرفه بها، فليست قابله للتعبد الاستصحابى، و مع

فرض كفايه الظن فيها، نقول: الاستصحاب لا- يفيد الظن أولاً، و لا- دليل على حجيه الظن الحاصل منه ثانياً، هذا كله في استصحاب النبوه.

و أمّا استصحاب بقاء أحكام الشريعة السابقه، فغير جارٍ أيضاً إذ نقول له: إن كنت متيقناً على بقاء أحكام الشريعة السابقه، فلا معنى للاستصحاب وهو واضح، و إن كنت شاكاً فيه، فلا- بدّ من الفحص كما تقدم، و على فرض الفحص و بقاء الشك، لا يجرى الاستصحاب إلّا فيما إذا ثبت حجيه الاستصحاب في الشريعتين، لأنّه إن كان الاستصحاب حجّه في الشريعة السابقه فقط، لا يمكن التمسك بالاستصحاب لبقاء أحكام الشريعة السابقه، إذ حجيه الاستصحاب من جمله تلك الأحكام، فيلزم التمسك به لاثبات بقاء نفسه، و هو دور ظاهر. و إن كان الاستصحاب حجّه في الشريعة اللاحقه فقط، فصحه التمسك بالاستصحاب لاثبات بقاء أحكام الشريعة السابقه فرع حقيه الشريعة اللاحقه، و بعد الالتزام بحقيته لم يبق مجال للاستصحاب، لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقه حينئذ.

و إن كان مراده الثاني - أى كان استدلاله لالزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهوديه - فنقول له: جريان الاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و ليس لنا يقين بنبوّه موسى إلّا من طريق شريعتنا، فإنّ التواتر لم يتحقق في جميع الطبقات من زمان موسى إلى زماننا هذا. و التوراه الموجوده عند اليهود ليس هو الكتاب المنزل من الله سبحانه على موسى، و من راجعه يجد فيه ما يوجب العلم له بعدم كونه من عند الله من نسبه الزنا و الفواحش إلى الأنبياء و غيرها مما يجده من راجعها.

نعم، لنا علم بنبوّه موسى لاخبار نبينا بنبوته، فتصديقه يوجب التصديق

بنبوتة، و هذا الاعتراف من المسلمين لا- يضرّهم، ولا يوجب جريان الاستصحاب في حقهم كما هو ظاهر، و هذا المعنى هو المحتمل من الحديث (١) المتضمن لجواب الرضا (عليه السلام) عن احتجاج الجاثليق بالاستصحاب، من أنا معترفون بنبوه كل موسى و عيسى أقر بنبوه نبينا (صلى الله عليه و آله) و ننكر نبوه كل من لم يقر بنبوه نبينا، فلا يرد على الجواب المذكور ما ذكره الشيخ (٢) (قدس سره) من أنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلياً حتى يصح الجواب المذكور، بل جزئى حقيقى اعترف المسلمون بنبوتة، فعليهم إثبات نسخها.

و الحاصل: أنّه ليس لنا علم بنبوه موسى إلما باخبار نبينا (صلى الله عليه و آله) و هو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها، فلا مجال للاستصحاب. و مع فرض حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لنا شك في بقائها، بل نعلم بارتفاعها، فإنّ المسلم لا يكون مسلماً مع الشك في بقاء نبوه موسى أو عيسى، فلا يمكن الكتابى إلزام المسلم باستصحاب النبوه، لعدم تماميه أركانه من اليقين و الشك، هذا في استصحاب النبوه. و أمّا أحكام الشريعة السابقه، فللمسلم مجال لا-جاء الاستصحاب فيها على المسلك المعروف، بخلاف ما سلكتاه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه الإلهيه، و لا سيما في أحكام الشريعة السابقه، و قد تقدم وجهه في التنبيه السابع (٣)، فراجع.

ص: ٢٥٦

١- (١) الاحتجاج ٢: ٤٠٤، بحار الأنوار ١٠: ٣٠١ - ٣٠٢

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٦٧٣

٣- (٣) في ص ١٧٥ و ما بعدها

فی جریان استصحاب حکم المخصص مع العموم الأزمانی و عدمه، فنقول:

إذا ورد حکم عام ثم خرج عنه بعض الأفراد فی بعض الأزمنه، فشک فی حکم هذا الفرد بالنسبه إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع إلى العموم أو إلى استصحاب حکم المخصص؟ ذهب إلى کلّ جماعه.

ولا يخفى أنّ انعقاد هذا البحث ليس من جهه ملاحظه التعارض بين العموم و الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب أصل عملي لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق، و لا مانع من الرجوع إليه إن لم يكن هناك دليل، بل انعقاد البحث إنّما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم و تمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب، فالاشكال و الخلاف إنّما هو فی الصغرى بعد الاتفاق فی الكبرى.

إذا عرفت تحرير محل النزاع، فاعلم أنّه ذكر الشيخ (١) (قدس سره) أنّ العموم الأزمانی تارة يكون على نحو العموم الاستغراقي، و يكون الحكم متعدداً بتعدد الأفراد الطويله، و كل حکم غير مرتبط بالآخر امتثالاً و مخالفهً، كوجوب الصوم ثلاثين يوماً، كما أنّ الأمر فی الأفراد العرضيه كذلك، فانه إذا قال المولى: أكرم العلماء مثلاً، يكون الحكم متعدداً بتعدد أفراد العلماء الموجودين فی زمان واحد، و لكل حکم إطاعه و معصيه و امتثال و مخالفه.

و أخرى يكون على نحو العموم المجموعی، و يكون هناك حکم واحد مستمر،

ص: ٢٥٧

كوجوب الامساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا يكون وجوب الامساك تكليفاً متعددًا بتعدد آنات هذا اليوم. فإن كان العموم من القسم الأول، فالمرجع بعد الشك هو العموم، لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، لا مانع من الرجوع إليه لاثبات الحكم لباقي الأفراد، وإن كان من القسم الثاني، فالمرجع هو الاستصحاب، لأن الحكم واحد على الفرض، وقد انقطع يقيناً، و إثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و ذكر صاحب الكفايه (1) (قدس سره) أنّ مجرد كون العموم الأزمانى من قبيل العموم المجموعى لا- يكفى فى الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا بدّ من ملاحظه الدليل المخصص أيضاً، فان أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفيه، كما أنّه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان، فلا- مانع من التمسك بالاستصحاب، وإن كان الزمان مأخوذاً على نحو القيديه، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، لأنه مع فرض كون الزمان قيماً للموضوع يكون إثبات الحكم فى زمان آخر من إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، و هو قياس محرّم، فلا- بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من البراءه أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام، هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعى.

و أمّا إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقى، فالمتعين الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، و إلّا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان فى الدليل المخصص مأخوذاً بنحو الظرفيه، و إن كان مأخوذاً بنحو القيديه، لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، فتكون الصور على

ص: ٢٥٨



ما ذكره أربع:

الأولى: أن يكون العام من قبيل العموم الاستغراقى مع كون الزمان مأخوذاً فى دليل التخصيص بنحو الظرفيه.

الثانيه: هى الأولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيديه.

و حكمهما الرجوع إلى العام مع عدم المعارض، و إلا فيرجع إلى الاستصحاب فى الصورة الأولى، و إلى أصل آخر فى الصورة الثانية.

الثالثه: أن يكون العموم من قبيل العام المجموعى مع كون الزمان ظرفاً.

الرابعه: هى الثالثه مع كون الزمان قيداً.

و حكمهما الرجوع إلى الاستصحاب فى الثالثه و إلى أصل آخر فى الرابعه. و تشتركان فى عدم إمكان الرجوع إلى العام فيهما إلا فيما إذا كان التخصيص من الأوّل، كخيار المجلس مع قطع النظر عن النص الدال على لزوم البيع بعد الافتراق، و هو قوله (عليه السلام): «فاذا افترقا وجب البيع» (1) فيصح فى مثله الرجوع إلى العام، لعدم كون التخصيص فى هذه الصورة قاطعاً لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاص، بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص فى الوسط، كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدئه زمان الالتفات إلى الغبن، فإنّ التخصيص قاطع للاستمرار، و إثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل، هذا ملخص ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره).

ص: ٢٥٩

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ مجرد كون العموم مجموعياً لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل يحتاج إلى كون الزمان ظرفاً لا قيداً، فمتين.

و أمّا ما ذكره من إمكان الرجوع إلى العموم المجموعى مع كون التخصيص فى الأوّل، فهو صحيح فيما إذا كان العموم و الاستمرار مستفاداً من الدليل الخارجى، بأن يدل دليل على إثبات الحكم فى الجملة، و دليل آخر على استمراره، فحينئذ يمكن الفرق بين كون التخصيص فى الأوّل و كونه فى الوسط، بإمكان الرجوع إلى العام فى الأوّل، لكون التخصيص دالاً على أنّ الاستمرار ثابت للحكم المذكور بعد هذا الزمان، بخلاف ما إذا كان التخصيص فى الوسط، فإنّ الاستمرار قد انقطع، و إثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

أمّا إذا كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدال على ثبوت أصل الحكم كما فى المقام، فإنّ لزوم و الاستمرار كليهما مستفاد من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ١ فلا فرق بين كون التخصيص فى الأوّل أو فى الوسط، لأنّ الدليل يدل على حكم مستمر، فإذا انقطع يحتاج إثباته بعد التخصيص إلى دليل على مذاقه.

ثمّ إنّه لا يمكن مساعدته على ما تسالم عليه الشيخ و صاحب الكفايه (قدس سرهما) من أنّه إذا كان العموم من قبيل العموم المجموعى لا يمكن الرجوع إليه، و يتعين الرجوع إلى الاستصحاب - إمّا مطلقاً كما عليه الشيخ، أو فيما إذا كان الزمان فى الدليل المخصص ظرفاً كما عليه صاحب الكفايه (قدس سره) - و ذلك لما نقحناه فى بحث العام و الخاص (١) من عدم الفرق فى جواز الرجوع إلى العام

ص: ٢٦٠

بين كونه استغراقياً أو مجموعياً، فكما لا- فرق بينهما في الأفراد العرضيه و يرجع إلى العموم في غير ما علم خروجه بمخصص متصل أو منفصل، سواء كان بنحو العموم الاستغراقى، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء، و كان مراده إكرام كل واحد من العلماء على نحو الاستقلال، ثم خرج منه زيد يقيناً، و شك في خروج فرد آخر فنرجع إلى العموم، و نحكم بعدم خروجه، لأنّ التخصيص بالنسبه إلى فردٍ لا- يمنع شمول العام للأفراد الأخر، أو كان بنحو العموم المجموعى كما إذا قال المولى: أكرم هذه العشره، و كان مراده إكرام مجموع العشره من حيث المجموع، ثم علمنا بخروج زيد من هذه العشره، و شككنا في خروج جزء آخر، فنرجع إلى العموم و نحكم بعدم الخروج، إذ التخصيص باعتبار جزءٍ لا يمنع شمول العام للأجزاء الأخر.

فكذا لا- فرق بين العموم الاستغراقى و العموم المجموعى بالنسبه إلى الأفراد الطويله في جواز الرجوع إلى العام مع الشك في التخصيص، غايه الأمر أنه يثبت بالرجوع إلى العموم الاستغراقى حكم استقلالى، و بالعموم المجموعى حكم ضمنى للجزء المشكوك فيه، فلا فرق بين العموم الاستغراقى و المجموعى من هذه الجهه.

لا يقال: إنّه فى العموم المجموعى يكون الحكم واحداً و قد انقطع، و إثباته ثانياً يحتاج إلى دليل.

فأنّه يقال: إنّ الحكم الواحد قد انقطع بالنسبه إلى جزء واحد، و خروج باقى الأجزاء يحتاج إلى دليل، كما يقال فى العموم الاستغراقى: إنّ خروج فرد واحد إنّما هو للمخصص، و خروج باقى الأفراد يحتاج إلى دليل.

و حيث إنّ ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) فى المقام مخالف للقاعده الثابته فى

بحث العام و الخاص من صحه التمسك بالعموم، بلا فرق بين العموم الاستغراقى و العموم المجموعى، فتصدى المحقق النائينى (١) (قدس سره) لتوجيه كلامه، و قال: إنَّ ظاهر كلامه فى الرسائل و إن كان موهماً للفرق بين العام الاستغراقى و العام المجموعى، إلما أنَّ هذا الظاهر ليس مراده، بل مراده على ما يظهر من كلامه فى بحث خيار الغبن من المكاسب (٢) الفرق بين ما إذا كان الاستمرار قيماً لمتعلق الحكم، و ما إذا كان قيماً لنفس الحكم.

بيان ذلك: أنَّ الحكم كالوجوب يحتاج إلى متعلق كالصوم، و إلى موضوع كالمكلف أو الماء و الحجر مثلاً و حيث إنَّ الموضوع غالباً من الجواهر غير المتقدره بالزمان، لا يعقل كون الزمان مفرداً له، فإنَّ الماء يوم الجمعة و يوم السبت شىء واحد لا فردين من الماء، و كذا غيره من الموضوعات الخارجيه. نعم، كون الزمان مفرداً يتصور فى نفس الحكم و فى متعلقه، فإنَّ الحكم من الأمور الاعتباريه، و أمر وحدته و تعدده بيد الجاعل - و هو الشارع - فيمكن أن يعتبر الوجوب مقيداً بزمان خاص، فيكون الوجوب فى غير هذا الزمان فرداً آخر من الوجوب، و يمكن أن يعتبر الوجوب غير مقيد بزمان خاص، فيكون وجوباً واحداً فى جميع الأزمنه. و كذا فى المتعلق له أن يعتبر الصوم مقيداً بزمان خاص متعلقاً للوجوب، فيكون الصوم فى غير هذا الزمان فرداً آخر، و يمكن أن يعتبره غير مقيد بزمان خاص، فيكون الصوم المستمر متعلقاً للوجوب.

إذا عرفت ذلك، ففي العموم الازمانى تارة: يكون الاستمرار مأخوذاً فى

ص: ٢٤٢

---

١- (١) أجود التقريرات ٤: ١٦٨ - ١٧١، فوائد الأصول ٤: ٥٣٢ - ٥٤٥

٢- (٢) المكاسب ٥: ٢٠٨

متعلق الحكم، و يكون الحكم وارداً على الاستمرار، كما إذا قال المولى: الصوم الأبدى واجب. و أخرى: يكون الاستمرار وارداً على الحكم و حكماً من أحكامه، كما إذا قال المولى: يجب عليكم الصوم، ثم قال: إنَّ هذا الحكم أبدي، فيكون الحكم موضوعاً للاستمرار.

و الفرق بين كون الاستمرار وارداً على الحكم و كونه مأخوذاً في متعلقه من وجهين:

الأول: أنَّ الاستمرار المأخوذ في متعلق الحكم يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفل لإثبات الحكم، و الاستمرار المأخوذ في الحكم لا يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفل لبيان الحكم على ما تقدّم.

الثاني: أنه إذا ورد التخصيص فيما إذا كان الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم، لا- مانع من الرجوع إلى الدليل الدال على الاستمرار عند الشك في خروج بعض الأفراد، فإنَّ أصله عدم التخصيص من الأصول المحكّمة في مقام الشك، سواء كان العموم استغراقياً أو مجموعياً.

و أمّا إذا ورد التخصيص فيما إذا كان الاستمرار مأخوذاً في نفس الحكم، لا يمكن الرجوع إلى دليل الاستمرار عند الشك في التخصيص، لما ذكرناه من أنَّ الاستمرار قيد للحكم فلا مجال للرجوع إلى دليل الاستمرار بعد الشك في أصل الحكم، فإنّه إذا ورد حكم من الأحكام كالإباحة مثلاً، ثمّ دل دليل على أنَّ الإباحة المذكورة دائميّة، فعند الشك في ثبوت الإباحة لبعض الأفراد لا- مجال للرجوع إلى دليل الاستمرار، فإنّه متكفل لبيان الاستمرار للإباحة الثابته، فلا يصح الرجوع إليه لإثبات الإباحة، كما أنّه إذا شكنا في إباحة شرب التتن مثلاً، فهل يمكن إثبات إباحته بمثل قوله (عليه السلام): «حلال

محمّد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة. . .» (١) والمقام من هذا القبيل بعينه.

هذا ملخص ما ذكره توجيهاً لكلام الشيخ (قدس سره) ثم ذكر كلاماً طويلاً لبيان الضابطه لتمييز موارد كون الاستمرار قيماً للحكم عن موارد كونه قيماً للمتعلق، ليرجع إليها عند الشك في كون الاستمرار قيماً للحكم أو للمتعلق.

أقول: لا حاجة لنا إلى ذكر الضابطه و التعرض لها، لما سنبيّنه من عدم الفرق في جواز الرجوع إلى العام بين كون الاستمرار قيماً للحكم أو للمتعلق، فلا- أثر للشك في كونه قيماً للحكم أو للمتعلق حتى نحتاج إلى بيان الضابطه، فنقول: أمّا ما ذكره من الفرق الأوّل، فغير تام و خلط بين مرحلتى الجعل و المَجْعول، فإنّ ما ذكره من عدم إمكان إثبات الاستمرار من نفس الدليل المتكفل لبيان الحكم إنّما يصح بالنسبه إلى الجعل، فان استمراره عباره أخرى عن عدم النسخ. و لا يمكن إثباته بنفس الدليل الدال على الحكم، بل لا- بدّ من التماس دليل آخر من استصحاب - على القول بجريانه عند الشك في النسخ - أو من نحو قوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة. . .» و هذا لا دخل له بالمقام، فإنّ الكلام في تخصيص المَجْعول لا في تخصيص الجعل الراجع إلى النسخ، و لا مانع من إثبات استمرار المَجْعول من نفس دليله، إذ الاستمرار من قيوده، و لا مانع من أخذه في الدليل الدال عليه كبقية القيود.

و الجعل و المَجْعول يختلفان من حيث الاستمرار و عدمه، فتارةً يكون الجعل

ص: ٢٦٤

مستمراً دون المجعول كالزوجه الانقطاعيه، فإنّ المجعول و هو الزوجيه غير مستمرّ، و أمّا الجعل - أى جواز العقد الانقطاعى - فهو مستمر إلى يوم القيامه، و أخرى يكون بعكس ذلك كالزوجيه الدائميّه مع فرض نسخ جواز العقد الدائمي، فيكون المجعول - و هو الزوجيه - مستمرّاً، و الجعل - و هو جواز العقد الدائمي - غير مستمر.

و ملخّص الكلام فى المقام: أنّه لا يمكن إثبات استمرار الجعل بمعنى عدم النسخ بنفس الدليل الدال على الحكم، بل لو صرح فى الدليل بكون الحكم دائماً لا يمكن إثبات عدم النسخ بهذا الدليل، فان للمولى نسخ هذا الحكم الدائمي، و لكنّه خارج عن محل الكلام كما تقدّم. و أمّا استمرار المجعول فلا مانع من إثباته بنفس الدليل.

و أمّا ما ذكره - من الفرق الثانى بين كون الاستمرار راجعاً إلى نفس الحكم و كونه راجعاً إلى المتعلق - من أنّه لا مانع من الرجوع إلى العام عند الشك فى التخصيص فى الثانى دون الأوّل، ففيه: أنّه لا مانع من الرجوع إلى العام فى المقامين، أمّا فى الثانى، فباعتراف منه (قدس سره) و أمّا فى الأوّل، فلأنّ العام ظاهر فى الشمول لجميع الأفراد العرضيه و الطويله قبل ورود التخصيص، و هذا الظهور حجه فى غير ما خرج بالدليل.

توضيح ذلك: أنّ الأحكام تارة تتعلق بأفعال المكلفين كما فى الأحكام التكليفيه، فان حرمة الخمر مثلاً متعلقه بالشرب، ففى مثل ذلك يكون الاستمرار راجعاً إلى متعلق الحكم، كما أنّ التقييد بزمان خاص أيضاً راجع إلى المتعلق، إذ قد يكون الشرب المقيد بزمان خاص متعلقاً للتكليف، و قد يكون الشرب غير المقيد متعلقاً للتكليف. و على تقدير كون الشرب المستمر متعلقاً للحرمة

يسرى الاستمرار إلى الحرمة أيضاً لا محاله، فيكون شرب الخمر حراماً مستمراً، فاذا خرج من هذا الاستمرار و العموم الأزمانى فرد كما إذا قال المولى: لا بأس بشرب الخمر حال المرض مثلاً، و شككنا فى الحرمة بعد البرء، فلا مانع من التمسك بالعموم و الحكم بحرمة شرب الخمر فى غير ما خرج يقيناً.

و أخرى تتعلق بغير الأفعال الخارجيه، كبعض الأحكام الوضعيه كاللزوم، فإنه متعلق بالملكيه و هى من الأمور الاعتباريه، و يكون الاستمرار فى مثل ذلك راجعاً إلى نفس الحكم، فاذا دل دليل على استمرار هذا الحكم ثم خرج منه فرد، لا مانع من الرجوع إلى العام فى غير هذا الفرد الخارج، سواء كان العموم مستفاداً من نفس الدليل الدال على الحكم أو من الدليل الخارج، بلا فرق بين العموم المجموعى و الاستغراقى. و ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) - من أنّ الدليل الدال على الاستمرار ناظر إلى بقاء الحكم فلا يصح الرجوع إليه عند الشك فى ثبوت الحكم كما فى موارد الشك فى التخصيص - مندفع بأنّ العام يدل بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الأفراد الطوليه و العرضيه قبل ورود التخصيص عليه، و هذا الظاهر هو المتبع ما لم يدل دليل على خلافه، فلا مانع من الرجوع إليه فى غير ما خرج بالتخصيص القطعى.

فتحصّل مما ذكرناه: جواز الرجوع إلى العام بلا فرق بين كون الاستمرار راجعاً إلى الحكم أو راجعاً إلى المتعلق، و أنّ ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) من الفرق بينهما غير تام فى نفسه. و من الغريب جعله توجيهاً لكلام الشيخ (قدس سره) فإنه ليس مراد الشيخ (قدس سره) قطعاً، و لا- يوافقّه كلامه فى الرسائل و لا- فى المكاسب، فان صريح كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقى و المجموعى، و قد عرفت ما فيه أيضاً، هذا كلّ من حيث الكبرى.



و أما من حيث الصغرى و أنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ١ هل هو من قبيل العموم الاستغراقى أو العموم المجموعى، فيقع الكلام فيها من جهتين:

الجهة الأولى: أنّه لا ينبغى الشك فى أنّ المستفاد من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هو حكم واحد متعلق بالوفاء لا أحكام متعدده متعلقه بالوفاء فى كل آنٍ من الآتات، إذ الوفاء لا يصدق على عدم الفسخ فى كل آنٍ من الآتات، فإنّ الوفاء بشىء عباره عن إتمامه و إنهائه، فمعنى الوفاء بالنذر هو إتمام ما التزم على نفسه لله (سبحانه و تعالى) ، و كذا الوفاء بالعقد عباره عن إنهاء ما التزم على نفسه بالعقد، فلا يصدق الوفاء إلّا مع إتمام مضمون العقد إلى الآخر، فلا تكون هناك تكاليف متعدده، حتى يكون من قبيل العموم الاستغراقى، بل تكليف واحد على ما عرفت.

الجهة الثانية: أنّه لا ينبغى الشك فى أنّ وجوب الوفاء المستفاد من الآية المباركه ليس حكماً تكليفاً بحيث يكون الفسخ حراماً تكليفاً، بل هو إرشاد إلى اللزوم، و أنّ الفسخ لا يؤثر شيئاً، فيكون بمنزله قوله (عليه السلام): «دعى الصلاة أيام أقرائك» (١)فأنّه أيضاً إرشاد إلى مانعيه الحيض و عدم صحه الصلاه منها فى أيام الحيض، و بعد كونه دليلاً على اللزوم، فى كل مورد ورد التخصيص يؤخذ به، و فى غيره لا مانع من الرجوع إلى عموم أوفوا بالعقود، و الحكم باللزوم كما عليه المحقق الثانى (٢)(قدس سره) .

ص: ٢٤٧

١-٢) الوسائل ٢: ٢٨٧ / أبواب الحيض ب ٧ ح ٢

٢-٣) جامع المقاصد ٤: ٣٨

هل المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب خصوص تساوى الطرفين، أو عدم اليقين الشامل للظن غير المعترف؟ و حيث إنّ الاستصحاب متقوم باليقين و الشك، فلا بدّ من التكلم فيهما.

أمّا اليقين فقد تقدّم الكلام فيه في التنبیه الثاني (1)، و ذكرنا أنّ اليقين التعبدى كاليقين الوجدانى فى صحه جريان الاستصحاب معه. و منه يظهر أنّه لا مجال لجريان الاستصحاب مع قيام الأماره المعترفه على ارتفاع الحاله السابقه، فأنّه بمنزله اليقين بالارتفاع بجعل الشارع، و يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين، لا من نقض اليقين بالشك.

و أمّا الشك فالظاهر أنّ المراد منه خلاف اليقين الشامل للظن، فأنّه هو المتعارف فى لغه العرب، و جعل الظن مقابلاً للشك و اليقين اصطلاح مستحدث، فالشك بمفهومه العرفى شامل للظن. مضافاً إلى وجود القرينه على جريان الاستصحاب مع الظن بارتفاع الحاله السابقه فى أدله الاستصحاب، و هى أمران:

الأول: ترك الاستفصال فى صحيحه زواره (2) فى قوله (عليه السلام): «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» بعد سؤاله بقوله: «فان حرّك فى جنبه شىء و هو لا يعلم» فان قوله (عليه السلام): «لا» أى لا يجب عليه الوضوء، بلا استفصال بين الشك و الظن يدل على عدم وجوب الوضوء مطلقاً، مع أنّ الغالب - فيما إذا

ص: ٢٤٨

١-١) فى ص ١٠٩

٢-٢) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١

حرّك في جنبه شيء و هو لا- يعلم - هو حصول الظن بالنوم، و لا- أقل من الكثرة بمكان لا يصدق معها الندره، فلا يقال إنّ ترك الاستفصال إنّما هو لندرته حصول الظن، فهو ناظر إلى الغالب.

الثانى: قوله (عليه السلام): «حتى يستيقن» إذ جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء، فيدخل الظن في المعنى، فلا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين - و إن حصل الظن - و هو المطلوب، هذا.

و ذكر الشيخ (قدس سره) (1) وجهين آخرين لجريان الاستصحاب في صورته الظن بارتفاع حاله السابقه:

الوجه الأول: دعوى الاجماع على ذلك من القائلين بحجيه الاستصحاب تعبداً للأخبار.

و فيه أولاً: عدم تحقق هذا الاجماع، فإن من جمله الأقوال هو القول بالتفصيل بين الشك بارتفاع حاله السابقه و الظن به على ما نقله هو (قدس سره) (2). و من المحتمل كون هذا المفضّل من القائلين بحجيه الاستصحاب من باب التعبد للأخبار.

و ثانياً: عدم حجيه مثل هذا الاجماع المعلوم مدركه، بل الاجماع المحتمل مدركه لا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام).

الوجه الثانى: أنّ الظن بارتفاع حاله السابقه إن كان مما دل دليل على عدم اعتباره كالظن القياسى، فوجوده كالعدم بالتعبد الشرعى، فيترتب على وجوده

ص: ٢٦٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٨٧ - ٦٨٨

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٥٨، و المفضّل هو العضدى فى شرح المختصر و قد ذكر الشيخ (قدس سره) أنّ كلامه صريح فى اعتبار الاستصحاب من باب إفادته الظن فلاحظ

كل ما كان مترتباً على عدمه من الآثار، ومنها الحكم ببقاء الحاله السابقه بمقتضى الاستصحاب. و إن كان الظن مما لم يدل دليل على اعتباره، كالظن الحاصل من الشهره مثلاً، فحيث إنّ اعتباره مشكوك فيه، يكون رفع اليد عن اليقين السابق به من نقض اليقين بالشك.

وفيه: أنّ الكلام فى وجود المقتضى، و مقدار دلالة الأدله الداله على حجيه الاستصحاب، و أنّها هل تشمل صورته الظن بارتفاع الحاله السابقه أم لا، و ما ذكره (قدس سره) ليس إلّا بيان عدم المانع، و لا فائده فى إحراز عدم المانع مع الشك فى وجود المقتضى. و مع إحراز المقتضى و شمول الأدله له - على ما ذكرناه - لا مجال لتوهم كون غير الحجه - و هو الظن غير المعبر - مانعاً عن الحجه و هى الاستصحاب.

و بعبارة أخرى: معنى عدم اعتبار الظن - من جهه الدليل على عدم الاعتبار أو عدم الدليل على الاعتبار الراجع إليه بضميمه أصاله عدم الحجيه - هو عدم إثبات المظنون، و هو يوجب الرجوع إلى الأصول العمليه، و حينئذٍ لا بدّ من ملاحظه أدله الاستصحاب، فان كانت شامله لموارد الظن بارتفاع الحاله السابقه فهو و إلّا فيرجع إلى أصل آخر، فمجرد كون الظن غير معتبر لا يوجب شمول أدله الاستصحاب لموارد الظن.

و أمّا ما ذكره أخيراً من أنّ رفع اليد عن اليقين للظن المشكوك فى اعتباره يكون من نقض اليقين بالشك.

فيرد عليه: أنّه لا بدّ فى صدق نقض اليقين بالشك كون متعلق الشك و اليقين واحداً، و فى المقام ليس كذلك فإنّ اليقين متعلق بحدوث شىء و الظن متعلق بارتفاعه، أمّا الشك فهو متعلق بحجيه هذا الظن، فليس الشك متعلقاً بما تعلق به اليقين، و هذا ظاهر.

يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و القضية المشكوكه فيها موضوعاً و محمولاً، إذ المستفاد من أدلته هو وجوب المضى على اليقين السابق و عدم جواز نقضه بالشك، و لا يصدق المضى و النقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً، فاذا تيقنا بعداله زيد مثلاً، ثم شككنا في عداله عمرو، لا يكون الجرى العملى - على طبق عداله عمرو - مضياً على اليقين السابق، و هو اليقين بعداله زيد، و لا عدم الجرى عليه نقضاً له. و كذا في صورته اختلاف القضيتين في المحمول كما إذا تيقنا بعداله زيد ثم شككنا في علمه مثلاً، فترتيب آثار العلم لا يكون جرياً على اليقين السابق و لا عدمه نقضاً له، و هذا ظاهر لا مجال لانكاره، فليس تعبير العلماء عن هذا الشرط ببقاء الموضوع مبنياً على كفايه اتحاد القضيتين في الموضوع، و لو كان المحمول فيهما مختلفاً، فإن هذا ليس مرادهم قطعاً.

و لعل تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنى على أهميه الموضوع، أو على أن المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعيه، و بقاؤه بوصف الموضوعيه عبارته أخرى عن بقاء الموضوع و المحمول، إذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول.

أو على أن المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدله الاستصحاب من المضى و النقض، و بقاء هذا الموضوع أيضاً عبارته أخرى عن اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً، و إلا لا يصدق المضى و النقض كما ذكرناه في الأمثله المتقدمه.

و كيف كان، اعتبار اتحاد القضيتين في الموضوع و المحمول يستفاد من نفس

أدله الاستصحاب على ما ذكرناه.

و من الغريب ما صدر عن الشيخ (١) (قدس سره) من الاستدلال عليه بالدليل العقلي: من أنّ قيام العرض فى الخارج بلا موضوع محال، و هو يستلزم استحاله انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، إذ بعد الانفصال عن الموضوع الأوّل و قبل الاتصال بالموضوع الثانى يلزم وجوده بلا موضوع، فيعتبر فى الاستصحاب بقاء الموضوع، و إلّا يلزم انتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر، و هو محال.

و يرد عليه أولاً: أنّ المستصحب لا يكون من الأَعراض القائمة بالموضوعات الخارجيه دائماً، بل قد يكون من الجواهر، و قد يكون من الأمور الاعتباريه كالملكيه و الزوجيه، و قد يكون من الأمور العدميه، فالدليل المذكور أخص من المدعى.

و ثانياً: أنّ استحاله وجود العرض بلا موضوع إنّما هو فى الوجود التكويني لا الوجود التشريعى التعبدى، فإنّ الوجود التعبدى ليس إلّا التعبّد بالوجود بترتيب آثاره بأمر الشارع، فلا استحاله فى التعبّد بانتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر، فاذا أمر المولى بأنّه إن كنت على يقين من عداله زيد فتعبّد بعداله أبيه بترتيب آثارها، فلا استحاله فيه أصلاً.

و ثالثاً: أنّ هذا الاستدلال على تقدير تماميته تبعيد للمسافه، إذ نفس أدله الاستصحاب وافيّه باعتبار اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً على ما تقدّم.

ثمّ إنّ المستصحب قد يكون من الموضوعات، و قد يكون من الأحكام.

ص: ٢٧٢

و على الأوّل، فقد يكون المحمول في القضية المتيقنه و المشكوك فيها ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس التامه المعبر عنهما بالمحمولات الأوليه، باعتبار أنّ كل متصور لا بدّ و أن يحمل عليه الوجود أو العدم، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما. فتارةً يكون المحمول هو الوجود، كما إذا تيقنا بوجود زيد ثم شككنا في بقاءه، و أخرى يكون هو العدم كما إذا تيقنا بعدمه ثم شككنا في بقاءه و انقلابه إلى الوجود، ففي مثل ذلك يكون الموضوع هو الماهيه المجرده عن قيد الوجود و العدم و محموله الوجود أو العدم، فيقال: إنّ هذه الماهيه كانت موجوده، فشك في بقاءها و الآن كما كانت، أو يقال: إنّ هذه الماهيه كانت معدومه فشك في بقاءها، و مقتضى الاستصحاب بقاؤها. و لا يعقل في مثله اعتبار بقاء الموضوع في الخارج، إذ مع العلم ببقاء زيد في الخارج لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، لعدم الشك حينئذ في البقاء.

و قد يكون المحمول في القضيتين ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس الناقصه المعبر عنهما بالمحمولات الثانويه قبلاً للمحمولات الأوليه، فتشمل المحمولات الثالثيه أو الرابعيه و هكذا، فمنها قيام زيد مثلاً، فأنه لا يحمل عليه إلّا بعد حمل الوجود عليه، و منها سرعه حركه زيد، فأنها متوقفه على حمل الحركه على زيد المتوقف على حمل الوجود عليه، و هكذا سائر المحمولات المترتب بعضها على بعض في سلسله الوجود، فان جميعها من المحمولات الثانويه بهذا المعنى المقابل للمحمولات الأوليه، فاذا كان المحمول في القضيتين من هذا القبيل، فهو على ثلاثه أقسام:

القسم الأوّل: ما يكون الشك في بقاءه ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع مع العلم ببقاءه على تقدير بقاء الموضوع، كما إذا شككنا في بقاء عداله زيد للشك في حياته مع العلم بعدالته على تقدير حياته. القسم الثاني: ما لا يكون الشك في

بقائه ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع، بل يشك في بقاءه و لو على تقدير وجود الموضوع. و هذا تارة يكون مع إحراز بقاء الموضوع، كما إذا شكنا في بقاء عداله زيد مع العلم بحياته، و أخرى يكون مع الشك في بقاء الموضوع أيضاً، كما إذا شكنا في بقاء عداله زيد مع الشك في حياته.

أمّا القسم الثاني: و هو ما إذا كان الشك في بقاء المحمول مع إحراز الموضوع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه لتاميه أركانه.

و أمّا القسم الأول: فقد يشكل جريان الاستصحاب فيه، لأنه لا يجرى الاستصحاب في المحمول كالعده - في مفروض المثال - لعدم إحراز الموضوع، و لا معنى للتعبد بالعده بلا موضوع، و لا يجرى الاستصحاب في الموضوع كحياه زيد في المثال، لعدم كون العده من الآثار الشرعيه لحياه زيد، بل من اللوازم العقليه من باب الاتفاق للعلم بعده على تقدير حياته.

و مما ذكرناه ظهر الاشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث أيضاً، فإنه لا يجرى الاستصحاب في العده، لعدم إحراز الموضوع، و لا في الموضوع لترتيب العده، لعدم كونها من الآثار الشرعيه، بل و لا من اللوازم العقليه في هذا القسم، لعدم العلم فيه بعده على تقدير حياته، فمن المحتمل عدم عده على تقدير حياته. و لا يجرى الاستصحاب في الموضوع مقدمه لجريانه في العده بأن يحرز الموضوع أولاً بالاستصحاب، ثم يجرى الاستصحاب في العده، لعدم ترتب أثر شرعي على جريانه في الموضوع، و من هنا قد يتوهم أنه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في الخارج زائداً على اعتبار اتحاد القضيتين، هذا.

و التحقيق جريان الاستصحاب في القسم الأول و الثالث أيضاً.



أما القسم الأوّل: فيجرى الاستصحاب فيه في الاتصاف و ثبوت الوصف للموضوع، بأن يقال: ثبوت العدالة لزيد كان متيقناً فالآن كما كان. و بعبارة أخرى: زيد المتصف بالعدالة كان موجوداً يقيناً، و الآن كما كان. و نظيره ما إذا شككنا في بقاء الزوجيه بين امرأه و زوجها الغائب لاحتمال موته، فيجرى استصحاب بقاء الزوجيه و تترتب عليه آثارها. نعم، لا يترتب على هذا الاستصحاب الأثر الشرعي المتوقف على تحقق الموضوع في الخارج، كجواز الاقتداء بزيد في مفروض المثال فإنه متوقف على وجود زيد العادل في الخارج ليركع بركوعه. و ليس هذا من ناحيه القصور في الاستصحاب، بل من ناحيه القصور في الأثر، و لذا لا تكفي في ترتيبه الأماره كالبينه أيضاً، لتوقفه على العلم الوجداني بوجود زيد العادل في الخارج.

و أما القسم الثالث: فيجرى فيه الاستصحاب أيضاً، لأنّ الأثر الشرعي مترتب على الموضوع المركب من وجود زيد و عدالته، و قد ذكرنا في المباحث السابقه (1): أنّه إذا كان الموضوع مركباً فتارةً يحرز أحدهما بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا شككنا في بقاء كريبه ماء موجود في الخارج، فان وجود الماء محرز بالوجدان، و كريبته محرز بالاستصحاب، فيترتب عليه الحكم و هو عدم الانفعال، و كذا إذا شككنا في بقاء إطلاقه مع العلم بكونه كراً، فيحرز إطلاقه بالأصل، و كريبته بالوجدان.

و أخرى يحرز كلاهما بالأصل، كما إذا شككنا في بقاء كريبته مع الشك في بقاء إطلاقه، و المقام من هذا القبيل، فبعد الشك في بقاء العدالة مع الشك في بقاء الحياه، يجرى الاستصحاب في كليهما. و مجرد كون أحدهما في طول الآخر

ص: ٢٧٥

- بحسب الوجود الخارجى - لا يمنع من جريان الاستصحاب فيهما معاً.

ولا يخفى أنه يجرى فى القسم الأوّل كل ما ذكرناه فى القسم الثالث و بالعكس، فيمكن جريان الاستصحاب فيهما بكيفيتين: ذكرنا إحداهما فى القسم الأوّل، و الأخرى فى القسم الثالث من باب التفنن. هذا كله فى جريان الاستصحاب فى الموضوعات.

أمّا جريانه فى الأحكام، فبيانه: أنّ الحكم المشكوك فيه تارة يكون من الأحكام الجزئية كما فى الشبهات الموضوعية. و أخرى يكون من الأحكام الكلية، و هذا على قسمين: لأنّ الشك فى بقاء الحكم الكلى إمّا أن يكون فى ناحيه الجعل لاحتمال النسخ، و إمّا أن يكون فى ناحيه المجمعول فهذه هى أقسام ثلاثه:

أمّا إذا كان الشك فى الحكم الجزئى، فلا يجرى فيه الاستصحاب، لكونه محكوماً بالأصل السببى، إذ الشك فى الحكم فى الشبهات الموضوعية مسبب عن الشك فى بقاء الموضوع، فبجريان الأصل الموضوعى يترتب الحكم و لا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى الحكم، بل لا يجرى الاستصحاب فى الحكم و لو لم يجر الاستصحاب فى الموضوع لمانع كابتلائه بالمعارض، و ذلك لعدم إحراز بقاء الموضوع، فلم يحرز اتحاد القضيّه المتيقنه و القضيّه المشكوك فيها.

و أمّا إذا كان الشك فى الحكم الكلى لاحتمال النسخ، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لأنّ النسخ بمعنى الرفع مستحيل فى حقه تعالى، و النسخ بمعنى الدفع يرجع إلى الشك فى حدوث التكليف لا- فى بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، فان كان لدليل الحكم إطلاق يتمسك به ويحكم ببقاء الحكم المجمعول فهو،

فيرجع إلى الأدله الخارجيه من قوله (عليه السلام) : «حلال محمّد (صلى الله عليه و آله) حلال إلى يوم القيامة. . .» (١) و قد تقدّم تفصيل ذلك فى التنبيه السابع، فراجع (٢).

و أما إذا كان الشك فى الحكم الكلى من غير ناحيه النسخ، ففيه تفصيل، إذ الشك فى بقاء الحكم من غير ناحيه النسخ لا يعقل إلّا مع حدوث تغيير فى الموضوع، و هذا التغيير الذى أوجب الشك فى الحكم على ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون القيد الذى تغيير بانقلاب الوجود إلى العدم أو العكس مقوّماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع عروض التغيير كان حكماً جديداً لموضوع آخر لا بقاء الحكم للموضوع الأول، كما فى جواز التقليد فان موضوعه العالم، فلو زال عنه العلم و صار جاهلاً- يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقوم لموضوع جواز التقليد فى نظر العرف، و العالم و الجاهل موضوعان لا موضوع واحد تغيرت حاله من حالاته، ففى مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق النقض على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشك، فلا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب.

و ظهر بما ذكرناه فساد الاستدلال على نجاسه أولاد الكفار بالاستصحاب، لكونهم نجسين حال كونهم منياً أو دمماً، و لم يدل دليل على طهارتهم بعد ذلك كما دل على طهاره ولد المسلم، و ذلك لتعدد الموضوع و عدم اتحاد القضيّه المتيقنه و القضيّه المشكوك فيها فولد الكافر - على تقدير نجاسته - موضوع آخر للنجس غير المنى و الدم، كما هو ظاهر.

ص: ٢٧٧

---

١-١) الكافى ١: ٥٨ / باب البدع و الرأى و المقاييس ح ١٩

٢-٢) ص ١٧٥ و ما بعدها

الثانى: أن يكون القيد من الحالات و غير دخيل فى قوام الموضوع فى نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم، فشك فى وجوب إكرامه بعد الجلوس، فإنّ العرف يرى القيام و القعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأول لا حدوث حكم جديد. و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم، كما هو ظاهر. هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه من معارضته باستصحاب عدم الجعل على ما تقدم بيانه (١).

الثالث: أن يشك فى أنّ القيد مقوم للموضوع أو من الحالات كالماء المتنجس بالتغير، فبعد زوال التغير يشك فى بقاء النجاسه، لعدم العلم بأنّ التغير مقوم لموضوع الحكم بالنجاسه، أو من قبيل الحالات. و بعبارة أخرى الشك فى أنّ التغير هل هو عله لثبوت النجاسه للماء، فلا يكون بقاءها منوطاً ببقائه، أو قيد للموضوع لتكون النجاسه دائره مداره وجوداً و عدماً.

و ربما يكون الشك فى بقاء الحكم فى هذا القسم من جهه الشبهه المفهوميه، فإنّها أيضاً من الشبهات الحكميه، كما إذا شكنا فى أنّ الغروب الذى هو الغايه لوقت صلاه الظهرين هل هو عباره عن استتار القرص، أو عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس.

و لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم كما فى القسم الأول، إذ مع الشك فى كون القيد الزائل مقوماً للموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدله الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، بلا فرق بين الشبهه المفهوميه و غيرها من الشبهات الحكميه. و كما لا يجرى الاستصحاب الحكمى فى

ص: ٢٧٨

الشبهه المفهوميه - لما ذكرناه من عدم إحراز اتحاد القضيتين - لا يجرى الاستصحاب الموضوعي أيضاً، لعدم الشك في شيء راجع إلى الموضوع حتى يكون مورداً للاستصحاب، فان استتار القرص متحقق يقيناً، و ذهاب الحمرة لم يتحقق كذلك. و أما استصحاب الموضوع بوصف الموضوعيه، فهو عباره أخرى عن استصحاب الحكم، إذ بقاء الموضوع بوصف الموضوعيه ليس إلّا عباره أخرى عن بقاء الحكم.

و لا يخفى أنّ الشك في بقاء نجاسه المتنجسات بعد استحالتها داخل في هذا القسم، فلو تنجست خشبه مثلاً ثم احترقت فصارت رماداً فشك في بقاء نجاستها لم يمكن التمسك باستصحابها، إذ المتصيد من أبواب الفقه أن كل جسم لاقى نجساً فهو نجس، و لا ندرى أنّ الموضوع لهذا الحكم هل هو الجسم بما هو جسم - لتكون النجاسه باقيه بقاء الجسميه - أو الموضوع له هي الصوره النوعيه الخشبيه، و أنّ أخذ الجسم في قولهم: كل جسم لاقى... إنّما هو للاشاره إلى عموم الحكم و عدم اختصاصه بنوع دون نوع آخر.

و أقياً النجاسات العينيه فهي من القسم الأول، فإنّ النجاسات العينيه أمور مخصوصه كالكلب مثلاً فاذا وقع في مملحه و صار ملحاً، لا يصدق عليه الكلب، بل هو نوع من الملح، و لذا حكم المحقق الثاني (قدس سره) - على ما حكاه الشيخ (1) (قدس سره) عنه - بارتفاع النجاسه بالاستحاله في باب النجاسات دون المتنجسات.

و تحصل مما ذكرناه: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب العلم بكون القيد غير مقوم للموضوع كما في القسم الثاني، ليحزر اتحاد القضية المتيقنه و القضية

ص: ٢٧٩

و من هنا وقع الكلام بينهم فى أنّ الموضوع المعبر بقاؤه فى جريان الاستصحاب هل هو مأخوذ من العقل، أو من الدليل الشرعى، أو من العرف. و ليعلم أنّ الترديد بين الأمور الثلاثة إنما هو فى الشبهات الحكميه فقط، إذ الموضوع فى الشبهات الموضوعيه هى الأمور الجزئيه الخارجيه، و ليس الدليل الشرعى متكفلاً ببيانها، فأنه من المعلوم أنّ الدليل الدال على حرمه الخمر مثلاً لا يدل على أنّ هذا المائع خمر أو ليس بخمر، فلا يمكن أخذ الموضوع فى الشبهات الموضوعيه من الدليل الشرعى، فالترديد فيها بين العقل و العرف.

و ذكر الشيخ (١) (قدس سره) : أنه لو اقتصر بالدقه العقليه، لكان جريان الاستصحاب مختصاً بموارد الشك فى الرفع.

و ذكر صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) : أنه لو اقتصر بالدقه العقليه لما بقى لجريان الاستصحاب مورد أصلاً، إذ لو لم يقع التغير فى الموضوع بوجه من الوجوه، لم يقع الشك فى الحكم، و مع التغير بانقلاب وجود إلى العدم أو العكس، لا يكون الموضوع باقياً بالدقه العقليه، فلا يجرى الاستصحاب.

و يرد على ظاهر كلام الشيخ - مضافاً إلى ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) - أنّ الشيخ (قدس سره) قائل باختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشك فى الرفع، مع قطع النظر عن اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقليه، فلا يلزم محذور من الالتزام بوحده الموضوع بالدقه العقليه، مع أنه ذكر هذا الكلام - أى لو اقتصر بالدقه العقليه لكان الاستصحاب مختصاً بموارد الشك فى الرفع -

استبعاداً (١) للقول بلزوم بقاء الموضوع بالدقه العقليه.

و لذا تصدى المحقق النائيني (٢) (قدس سره) لتوجيه كلام الشيخ (قدس سره) في المقام، و حاصل ما ذكره: أنّ الرفع تارةً يطلق و يراد به ما يقابل المقتضى، فيراد به ما يمنع عن تأثير المقتضى لبقاء المقتضى بعد تأثيره في الحدوث، سواء كان وجودياً أو عدمياً، و هذا المعنى مراد الشيخ (قدس سره) في مقام التفصيل بين موارد الشك في المقتضى و موارد الشك في الرفع في حجية الاستصحاب، فاذا كان شيء باقياً بنفسه إلى الأبد - ما لم يقع شيء موجب لارتفاعه كالنجاسه و الطهاره - و شككنا في بقاءه، فلا محاله يكون الشك شكاً في وجود الرفع، فيجری الاستصحاب. و إذا شككنا في بقاء شيء لاحتمال انتهاء أمده - لا لاحتمال وجود رافع له - كخيار الغبن بعد الاطلاع و التأخير في الفسخ، فلا يجرى الاستصحاب، لكونه من موارد الشك في المقتضى. و أخرى يطلق الرفع و يراد به ما يقابل المانع، فيراد به الأمر الوجودى الذى يوجب رفع شيء عن صفحه الوجود و إعدامه بعد حدوثه، و المانع عباره عما يمنع عن حدوث الشيء.

و بعباره أخرى: المانع عباره عما أخذ عدمه في حدوث شيء، و الرفع عباره عما أخذ عدمه في بقاء شيء بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبه إلى علاقته الزوجيه. و هذا المعنى من الرفع مراد الشيخ (قدس سره) هاهنا، و النسبه بين الرفع بهذا المعنى المقابل للمانع و الرفع المقابل للمقتضى هو العموم المطلق، لكون الرفع المقابل للمقتضى أعم من الوجودى و العدمى كما تقدّم، بخلاف الرفع المقابل

ص: ٢٨١

١- ١] لا يظهر من عبارته الشيخ (قدس سره) أنه في صدد الاستبعاد فلاحظ [

٢- ٢] أجود التقريرات ٤: ١٨٤ - ١٨٥، فوائد الأصول ٤: ٥٧٧ - ٥٧٩

للمانع، فإنه مختص بالوجودى كالمانع. هذا ملخص ما ذكره فى توجيه كلام الشيخ (قدس سره).

و لكنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّه لو التزمنا بالدقه العقليه لما بقى مورد لجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، إذ الرفع التكويني فى الأحكام الشرعيه غير معقول، فأنّها من الاعتبارات التى وضعها و رفعها بيد الشارع، فاذا شك فى بقاء حكم شرعى بعد العلم بحدوثه لطوء تغيير فى موضوعه، كان الشك راجعاً إلى اعتبار قيد فى بقاء الحكم بجعل الشارع، و بعد البناء على أخذ الموضوع بالدقه العقليه، لا يجرى الاستصحاب لا محاله.

و ربّما يقال فى المقام: إنّه لا بدّ من أخذ الموضوع من الدليل الشرعى، لأنّ العقل مما لا مسرح له فى الأحكام الشرعيه، و ليس له التصرف فى موضوعها، و إنّما يرجع إليه فى الأحكام العقليه: من الاستحاله، و الامكان و غيرهما.

و أمّا العرف فإن كان المراد من أخذ الموضوع منه أنّ موضوع الحكم الشرعى ما يفهمه العرف من الدليل الشرعى و لو بمعونه القرائن الداخليه أو الخارجيه، فلا ينبغى ذكره مقابلاً لأخذ الموضوع من لسان الدليل، إذ المراد من الموضوع المأخوذ من الدليل ليس إلّا ما يكون الدليل ظاهراً فيه بحسب فهم العرف و لو بمعونه القرائن. و إن كان المراد منه اتباع المسامحه العرفيه فى تطبيق الكلى على الفرد الخارجى، فإنّ العرف - بعد تشخيص الموضوع الكلى من لسان الدليل - ربما يتسامح فى تطبيقه على الخارج، فلا- ينبغى الارتياح فى عدم جواز الاعتماد على هذه المسامحه العرفيه، إذ العرف ليس مشرّعاً و لا يتبع نظره فى قبال الدليل الشرعى، و إنّما يتبع فى تعيين مراد الشارع، لأنّ خطابه وارد



على طبق متفاهم العرف، فالمتعين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعى.

و هذا الذى ذكره و إن كان صحيحاً، إلما أنه خارج عن محل الكلام و لا ربط له بالمقام، إذ الكلام فى بقاء الحكم فى ظرف الشك المستفاد من أدله الاستصحاب الداله على حرمه نقض اليقين بالشك، من حيث إنَّ جريان الاستصحاب و الحكم بالبقاء متوقف على صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، و صدقه متوقف على بقاء الموضوع و اتحاده فى القضية المتيقنه و القضية المشكوك فيها، فهل المرجع فى بقاء الموضوع هو الدليل الأوّل الدال على ثبوت الحكم - بأن كان جريان الاستصحاب تابعاً لبقاء الموضوع المأخوذ فى لسانه - أو الدليل الثانى الدال على الابقاء فى ظرف الشك، فإنّ الموضوع فيه النقض و المضى، فيكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض و المضى فى نظر العرف بلا لحاظ الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل الأوّل.

فالمراد من أخذ الموضوع من العرف أنّ جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بلا نظر إلى الدليل الأوّل، و المراد من أخذه من الدليل الشرعى هو الرجوع إلى الدليل الأوّل.

توضيح المقام: أنّ لسان الدليل الدال على ثبوت الحكم مختلف، فتارة يقول المولى مثلاً: إنّ المسافر يقصّر. و أخرى يقول: إنّ المكلف إن سافر قصر، فمفاد هذين الكلامين و إن كان واحداً بحسب اللب، و هو وجوب القصر على المسافر، و قد ذكرنا غير مره (١) أنّ الوصف المأخوذ فى الموضوع يرجع إلى القضية الشرطيه، و كذا القضية الشرطيه ترجع إلى اعتبار قيد فى الموضوع، إلّا أنّ لسانهما مختلف بحسب مقام الاثبات، فإنّ الموضوع فى الأوّل هو عنوان

ص: ٢٨٣

المسافر، و في الثاني عنوان المكلف مع كون السفر شرطاً لوجوب القصر عليه، فلو سافر أحد في أول الوقت و وصل إلى وطنه آخره، و شك في أن الواجب عليه هل هو القصر لكونه مسافراً في أول الوقت، أو التمام لكونه حاضراً في آخره.

فإن كان بيان وجوب القصر على المسافر بمثل الكلام الأول، لا يمكن جريان الاستصحاب فيه، إذ الموضوع لوجوب القصر هو المسافر، و هو حاضر حين الشك، فلا يكون موضوع القضية المتيقنه و المشكوك فيها واحداً. و كذا لا يمكن الحكم بعدم وجوب القصر عليه تمسكاً بمفهوم الوصف، إذ الوصف الذي ربما قيل بحجته هو الوصف المعتمد على الموصوف، كقولنا: المكلف المسافر يقصر، بخلاف الوصف غير المعتمد كما في المقام، فإنه ليس له مفهوم اتفاقاً.

و إن كان بيان وجوب القصر بمثل الكلام الثاني، فلا مانع من جريان الاستصحاب، لكون الموضوع المأخوذ فيه هو المكلف، و هو باقٍ في ظرف الشك، و لا يمكن التمسك بمفهوم الشرط و إن كان حجته، إذ مفاده عدم وجوب القصر على من لم يسافر، و لا يستفاد منه عدم وجوب القصر في مفروض المثال، لاحتمال أن يكون السفر دخيلاً في حدوث وجوب القصر عليه فقط، فيكون القصر واجباً عليه بعد تحقق السفر و لو بعد انعدامه كما في المثال، و أن يكون دخيلاً في وجوب القصر حدوثاً و بقاءً، فيكون وجوب القصر دائراً مدار وجود السفر، فلا يجب عليه القصر في مفروض المثال، فتصل النوبه إلى استصحاب وجوب القصر، و لا مانع منه كما ذكرناه. هذا كله بناءً على أخذ الموضوع من الدليل الأول الدال على ثبوت الحكم، فلا يمكن جريان الاستصحاب إن كان من قبيل الكلام الأول، و لا مانع منه إن كان من قبيل الكلام الثاني.

و أما إن قلنا بأن المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الثاني الدال على الابقاء في ظرف الشك، فجريان الاستصحاب تابع لصدق نقض اليقين بالشك، ففي موردٍ يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق عرفاً يجرى الاستصحاب ويحكم بالبقاء و إن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الأول، و في موردٍ لا يصدق النقض المذكور عرفاً، لا يجرى الاستصحاب و إن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الثاني، و هذا هو الفارق بين كون الموضوع مأخوذاً من الدليل و بين كونه مأخوذاً من العرف.

و ظهر بما ذكرناه - من تحقيق الفرق - أنّ الحق في المقام كون الموضوع مأخوذاً من العرف، بمعنى أنّ جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بمقتضى دليله الدال على حرمة نقض اليقين بالشك، و قد ذكرنا أنّ الأوصاف مختلفه في نظر العرف، فمنها ما هو مقوم للموضوع، فبعد انتفائه لا يصدق النقض، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه. و منها ما هو غير مقوم، فبانتفائه يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. و لذا ذكرنا في مباحث الفقه (١): أنه لو قال البائع: بعتك هذا الفرس فبان كونه شاء، يكون البيع باطلاً، لكون الصورة النوعية مقومه للمبيع. و لو قال: بعتك هذا العبد الكاتب أو بشرط أن يكون كاتباً، فانكشف الخلاف فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، فللمشتري الخيار. هذا تمام الكلام في اعتبار الوحده في القضيّه المتيقنه و المشكوك فيها.

و لنختم الكلام في الاستصحاب بذكر أمور:

ص: ٢٨٥

الأمر الأول: قد ذكرنا مراراً أنّ المستفاد من أدله الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشك، ولا يصدق النقض المذكور إلّا فيما إذا كان الشك متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، غايه الأمر أنّ اليقين قد تعلق به حدوداً، والشك قد تعلق به بقاءً.

وبهذا يظهر أنّ أخبار الاستصحاب لا تشمل موارد قاعده المقتضى و المانع، إذ اليقين فيها متعلق بوجود المقتضى، والشك فيها متعلق بوجود المانع، فإذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً، وشككنا فى تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء، فلنا يقين بوجود المقتضى - وهو انصباب الماء - و شك فى وجود المانع، فعدم ترتيب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك، لعدم تعلق اليقين بالطهارة، بل بوجود المقتضى. و ليست الطهارة من آثار وجوده فقط، بل تتوقف على عدم المانع أيضاً، و المفروض أنّه لا يقين بوجود المقتضى و عدم المانع لتكون الطهارة متيقنه. و بالجمله بعد كون اليقين متعلقاً بشيء و الشك متعلقاً بشيء آخر، لا يكون عدم ترتيب الأثر على الشك من نقض اليقين بالشك، فلا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب، و هو ظاهر.

و قد يتمسك فى موارد قاعده المقتضى و المانع بأصالة عدم المانع، فبعد إحراز صب الماء بالوجدان و عدم المانع بالأصل، يحكم بوجود الطهارة.

و فيه: أنّ الأثر الشرعى ليس مترتباً على عدم الحاجب، بل على الغسل، و لا يمكن إثبات الغسل بأصالة عدم الحاجب إلّا على القول بالأصل المثبت.

و قد يتمسك لاثبات هذه القاعده بسيره العقلاء، بدعوى استقرارها على الحكم بوجود المعلول بعد العلم بوجود المقتضى مع الشك فى وجود المانع.

و فيه: أنّه لم يثبت لنا استقرار هذه السيره، بل ثبت خلافها، فأنه لو رمى

حجراً إلى أحد و شك في وجود المانع عن وصوله إليه مع العلم بأنه لو وصل إليه لقتله، فهل يحكم العقلاء بتحقيق القتل و جواز القصاص؟

فتحصل مما ذكرناه: أن قاعده المقتضى و المانع ليست مشموله لأدله الاستصحاب، و لم يتضح لنا دليل آخر على حجيتها.

و العمده في المقام هو الكلام في أن أدله الاستصحاب شامله لقاعده اليقين و موارد الشك السارى أم لا؟ و ليعلم أن احتمال اختصاص الأخبار بقاعده اليقين ساقط، لكون مورد جمله منها هو الاستصحاب و الشك الطارئ كصحيحتى زواره الأولى و الثانيه (١) و عدّه من الروايات الأخرى. و لا- يمكن الالتزام بخروج المورد، فيدور الأمر بين اختصاص الأخبار بالاستصحاب و شمولها له و لقاعده اليقين أيضاً.

و ذكر المحقق النائنى (٢) (قدس سره) - لاختصاصها بالاستصحاب و عدم شمولها للقاعده - وجوهاً:

الوجه الأول: أن التعبد الاستصحابى ناظر إلى البقاء في ظرف الشك فيه بعد كون الحدوث محرزاً، بخلاف القاعده فإنّ التعبد فيها إنما هو بالحدوث بعد كونه غير محرز، و فرض الاحراز و فرض عدمه لا يمكن جمعهما في دليل واحد.

الوجه الثانى: أن اليقين في القاعده ليس مغايراً لليقين في الاستصحاب، إذ تغاير أفراد اليقين إنما هو بتغاير متعلقاته كعداله زيد و قيام عمرو، و متعلق اليقين في القاعده و الاستصحاب شىء واحد كعداله زيد يوم الجمعة مثلاً، فاذا

ص: ٢٨٧

١-١) تقدّمنا في ص ١٤، ٥٨

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١٨٩ - ١٩١، فوائد الأصول ٤: ٥٨٨ - ٥٩٠

تبقنا بعداله زىء يوم الجمعة و عقبه الشك فى البقاء المعبر عنه بالشك الطارئ؁ يكون مورداً للاستصحاب؁ و إذا عقبه الشك فى مطابقته للواقع المعبر عنه بالشك السارى يكون مورداً للقاعءه؁ فهذا الیقین الواحد محكوم بحرمة النقض حال وجوده فى باب الاستصحاب؁ و محكوم بحرمة النقض حال عدمه فى القاعءه. و لا یمكن إنشاء حکم واحد على وجود الشىء و عدمه فى دليل واحد؁ و حیث إن قوله (عليه السلام) : «لا تنقض الیقین بالشك» ناظر إلى جهة طریقیه الیقین كما أنها ذاتیه له؁ فلا یشمل موارد القاعءه؁ لأن طریقیه الیقین فیها قد زالت بتبءله بالشك السارى.

و دعوى أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ فیشمل موارد الاستصحاب باعتبار وجود الیقین الفعلى؁ و موارد القاعءه باعتبار وجود الیقین السابق.

مدفوعه بأن الوضع للأعم على تقدير التسليم إنما هو فى المشتقات الاصطلاحیه كاسم الفاعل و المفعول و أمثالهما؁ لا فى الجوامء و ما هو شبيه بها. و المذكور فى الأخبار لفظ الیقین و هو من الجوامء؁ أو شبيه بها فى عدم كونه موضوعاً للقدر المشترك بین وجود صفه الیقین و عدم وجودها. نعم؁ لو كان المذكور فى الأخبار لفظ المتيقن؁ لأمكن دعوى شموله للمتيقن بالیقین السابق باعتبار كون المشتق موضوعاً للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ.

إن قلت: لا مانع من شمول الأخبار لموارد القاعءه باعتبار وجود الیقین سابقاً؁ فىكون المعنى لا تنقض الیقین الذى كان موجوداً بالشك.

قلت: هذا المعنى خلاف الظاهر؁ فان ظاهر قوله (عليه السلام) : «لا تنقض الیقین بالشك» هو حرمة نقض الیقین الفعلى بالشك.

الوجه الثالث: أنّ المتيقن غير مقيد بالزمان في باب الاستصحاب و مقيد به في القاعده، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد.

توضيح ذلك: أنّ اجتماع اليقين و الشك في شيء واحد - على نحو يكون زمانهما واحداً مع وحده زمان متعلقهما - مستحيل بالضرورة، فلا بدّ في اجتماعهما في شيء واحد من الاختلاف في الزمان، إمّا من حيث المتعلق كما في موارد الاستصحاب، فان متعلق اليقين هو عداله زيد يوم الجمعه مثلاً، و متعلق الشك هو عدالته يوم السبت، سواء كان حدوث اليقين و الشك في زمان واحد أو في زمانين. و إمّا من حيث نفس اليقين و الشك كما في موارد القاعده، فان متعلق اليقين و الشك فيها هو عداله زيد يوم الجمعه مثلاً، مع كون الشك متأخراً عن اليقين زماناً، فيكون الزمان في موارد القاعده قيداً للمتيقن، و في موارد الاستصحاب ظرفاً لا قيداً، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً و غير قيد في دليل واحد.

هذه هي الوجوه التي ذكرها العلّامة النائيني (قدس سره) لاختصاص الأخبار بالاستصحاب و عدم شمولها للقاعده.

و للنظر في كل واحد منها مجال واسع، أمّا الوجه الأوّل ، ففيه: أنّ الموضوع هو اليقين المتعقب بالشك، و حكمه حرمة نقضه به، و كون الحدوث محرزاً أو غير محرز مما لا يدخل له في الحكم المذكور، بل هما من خصوصيات الموارد، إذ الشك المسبوق باليقين قد يكون متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه محرزاً باليقين في ظرف الشك، و قد يكون متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه غير محرز، لكون الشك متعلقاً بحدوثه. و الاختلاف الناشئ من خصوصيات الموارد لا يمنع عن التمسك باطلاق القضييه الداله على حرمة نقض اليقين بالشك، كما أنّ اختلاف خصوصيات موارد الاستصحاب لا يمنع عن

شمول إطلاق أدلته لها، فيكون مفاد قوله (عليه السلام): «لا- تنقض. . .» هو إلغاء الشك تعبدًا، فإن كان متعلقًا بالبقاء فمفاده التعبد بالبقاء، وإن كان متعلقًا بالحدوث فمفاده التعبد بالحدوث.

و أمّا الوجه الثانى، ففيه: أنّ اليقين فى موارد القاعده أيضاً كان موجوداً، فلا- مانع من شمول الأخبار لها حال وجود اليقين، فالمتيقن بوجود شىء مكلف بعدم نقض يقينه بالشك، سواء كان الشك متعلقاً بالبقاء أو بالحدوث. و ما ذكره من أن طريقه اليقين قد زالت فى موارد القاعده بتبدله بالشك، مدفوع بأنّ الطريقه الوجدانيه مفقوده فى مورد الاستصحاب أيضاً، لكون الشك متعلقاً بالبقاء، و مجرد اليقين بالحدوث لا يكون طريقاً وجدانياً إلى البقاء كما هو ظاهر. و أما الطريقه التعبديه فيمكن جعلها من قبل الشارع فى المقامين، فلا فرق بين القاعده و الاستصحاب من هذه الجهه أيضاً.

و أمّا الوجه الثالث: فيرد عليه ما ذكرناه فى الوجه الأوّل، فان كون الزمان قيدياً أو ظرفياً إنّما هو من خصوصيات المورد، فتارةً يكون الشك متعلقاً بالحدوث لاحتمال كون اليقين السابق مخالفاً للواقع، فيكون متعلق الشك و اليقين واحداً حتى من حيث الزمان، و هو معنى كون الزمان قيدياً. و أخرى يكون متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، و هو معنى كون الزمان ظرفياً، و لم يؤخذ فى قوله (عليه السلام): «لا تنقض. . .» كون الزمان قيدياً أو ظرفياً كى يقال: لا يمكن اعتبار الزمان قيدياً و غير قيد فى دليل واحد، بل الموضوع فيه هو اليقين المتعقب بالشك و الحكم حرمة نقضه به، و إطلاقه يشمل ما كان الزمان فيه قيدياً أو ظرفياً، أى ما كان الشك متعلقاً بالحدوث أو بالبقاء.

فتلخص مما ذكرناه فى المقام: أنّه لا مانع من شمول جعل واحد لقاعده اليقين و الاستصحاب فى مقام الثبوت. نعم، لا يمكن شمول أخبار الباب للقاعده



فى مقام الاثبات، لأمرين: أحدهما: راجع إلى عدم المقتضى. ثانيهما: راجع إلى وجود المانع.

أمّا الأول: فلأن ظاهر قوله (عليه السلام): «لا- تنقض اليقين بالشك» عدم جواز نقض اليقين الفعلى بالشك الفعلى، إذ ظاهر القضايا إثبات الأحكام للموضوعات الفعلية، بلا فرق بين كونها متكفلة لبيان الأحكام الواقعية أو الظاهرية، فإنّ ظاهر قولنا: الخمر حرام، إثبات الحرمة للخمر الفعلى لا- لما كان خمراً فى وقت و إن لم يكن خمراً بالفعل، و كذا ظاهر قوله (عليه السلام): «رفع عن أمتى ما لا يعلمون» (1) رفع ما هو مجهول بالفعل لا رفع ما كان مجهولاً فى وقت، فظاهر قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» حرمة نقض اليقين الفعلى بالشك. و لفظ النقض المستفاد من قوله (عليه السلام): «لا تنقض» ظاهر فى وحده متعلق اليقين و الشك من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، و إلّا لا يصدق النقض.

و التحفظ على هذين الظهورين مستحيل، لعدم إمكان اجتماع اليقين و الشك الفعليين فى شىء واحد من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، و من المعلوم أنّ رفع اليد عن الظهور الأول يوجب اختصاص الأخبار بموارد القاعده، لعدم اليقين فيها، كما أنّ رفع اليد عن الظهور الثانى يوجب اختصاصها بالاستصحاب، لاختلاف متعلق اليقين و الشك من حيث الزمان فى موارد الاستصحاب، و حيث إنّ الإمام (عليه السلام) طبّقها على موارد اختلاف متعلق اليقين و الشك من حيث الزمان، فإنّه (عليه السلام) حكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك فى جواب سؤال الراوى بقوله: «فان حرّك فى

ص: ٢٩١

جنبه شيء و هو لا- يعلم» (1) و من المعلوم أنّ متعلق اليقين هو الطهاره قبل حركه شيء في جنبه، و متعلق الشك هو الطهاره بعدها، فعلم أنّ الظهور الثانى ليس بمراد قطعاً، فبقى الظهور الأوّل بحاله، فلا- يشمل موارد قاعده اليقين، لعدم وجود اليقين الفعلى فيها.

و أمّا الثانى: أى عدم شمول الأخبار للقاعده لوجود المانع، فلائّن القاعده معارضه بالاستصحاب دائماً، إذ الشك فى موارد القاعده مسبوق بيقينين يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب، و باعتبار الآخر مورداً للقاعده، فيقع التعارض بينهما، فاذا تيقنا بعداله زيد يوم الجمعه مثلاً، و شككنا يوم السبت فى عدالته يوم الجمعه لاحتمال كون اليقين السابق جهلاً مركباً، فباعتبار هذا اليقين تجرى القاعده، و مقتضاها الحكم بعداله زيد يوم الجمعه، و حيث إنّ لنا يقين بعدم عدالته سابقاً و شك فى يوم الجمعه، يجرى الاستصحاب، و مقتضاها الحكم بعدم عدالته يوم الجمعه، فلا- محاله يقع التعارض بينهما، فلا يمكن اجتماعهما فى دليل واحد، إذ جعل الحجيه للمتعارضين بجعل واحد غير معقول. نعم، لو دل دليل آخر - غير أدله الاستصحاب - على حجيه القاعده، لم يكن مانع من الأخذ به.

و توهم أنّ التعبد بالمتعارضين مما لا يمكن و لو بدليلين، مدفوع بأنّه مع تعدد الدليل نخصص دليل الاستصحاب بدليل القاعده، بخلاف ما إذا كان الدليل واحداً، فإنّ شموله للمتعارضين مما لا معنى له. نعم، يمكن فرض جريان القاعده فى مورد لا يكون فيه معارضاً بالاستصحاب، و لكنّه نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه.

ص: ٢٩٢

و ظهر بما ذكرناه عدم إمكان شمول دليل واحد للاستصحاب وقاعده المقتضى و المانع أيضاً، مع قطع النظر عما ذكرناه سابقاً (١)، فان قاعده المقتضى و المانع أيضاً معارضة بالاستصحاب دائماً، فلا يمكن شمول دليل واحد لكليهما.

الأمر الثانى: أنه لا إشكال و لا خلاف فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأماره على ارتفاع المتيقن، بل يجب العمل بها، و إنما الكلام فى وجه تقديم الأماره على الاستصحاب، و أنه من باب التخصيص أو الورود أو الحكومه، فذهب بعضهم إلى أنه من باب التخصيص، بدعوى أن النسبه بين أدله الاستصحاب و أدله الامارات و إن كانت هى العموم من وجه، إلا أنه لا بد من تخصيص أدله الاستصحاب بأدله الامارات و تقديمها عليها، لأن النسبه المتحققه بين الامارات و الاستصحاب هى النسبه بينها و بين جميع الأصول العمليه، فلو عمل بالأصول لم يبق مورد للعمل بالامارات، فيلزم إلغاؤها، إذ من الواضح أنه لا يوجد مورد من الموارد إلا و هو مجرى لأصل من الأصول العمليه مع قطع النظر عن الأماره القائمه فيه.

و فيه أولاً: أن أدله الاستصحاب فى نفسها بعيده عن التخصيص، فان ظاهر قوله (عليه السلام): «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» (٢) إرجاع الحكم إلى قضيه ارتكازيه، و هى عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم، و هذا المعنى آب عن التخصيص، إذ مرجعه إلى أنه فى مورد خاص يرفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم، و هو خلاف الارتكاز. و نظير المقام أدله حرمه العمل بالظن، فانّ مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ

ص: ٢٩٣

١-١) فى ص ٢٨٦

٢-٢) تقدّمت الروايه فى ص ٥٨

شَيْئاً» ١ غير قابل للتخصيص، إذ مرجعه إلى أنّ الظن الفلاني يغني عن الحق، ولا يمكن الالتزام به كما هو ظاهر.

و ثانياً: مع الغض عن إبائها عن التخصيص، أنّ التخصيص في رتبة متأخره عن الورد و الحكمه، لأنّ التخصيص رفع الحكم عن الموضوع، و مع انتفاء الموضوع بالوجدان كما في الورد أو بالتعبد كما في الحكمه لا تصل النوبه إلى التخصيص، و سبب أنّه لا موضوع للاستصحاب مع الأماره على وفاقه أو على خلافه.

و ذهب صاحب الكفايه (١) (قدس سره) و بعض من المحققين إلى أنّ تقديم الأمارات على الأصول من باب الورد لوجه:

الوجه الأول: أنّ ذكر اليقين في قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» (٢) ليس من باب كونه صفه خاصه، بل من باب كونه من مصاديق الحجّه، فهو بمنزله أن يقال: انقضه بالحجّه، و إنّما ذكر خصوص اليقين لكونه أعلى أفراد الحجّه، لكون الحجّه ذاتيه له و غير مجعوله، فخصوصيه اليقين مما لا دخل له في رفع اليد عن حاله السابقه بل ترفع اليد عنها مع قيام الحجّه على الارتفاع، بلا- فرق بين اليقين و غيره من الأمارات المعبره، فموضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء مع عدم قيام الحجّه على الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الأماره ينتفى موضوع الاستصحاب، و الورد ليس إلّا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و فيه: أنّ تصور هذا المعنى و إن كان صحيحاً في مقام الثبوت، إلّا أنّ مقام

ص: ٢٩٤

١- ٢) كفايه الأصول: ٤٢٩

٢- ٣) ورد مضمونه في صحيحه زواره الأولى و قد تقدّمت في ص ١٤

الاثبات لا يساعد عليه، إذ ظاهر الدليل كون خصوص اليقين موجباً لرفع اليد عن حاله السابقه، و كون اليقين مأخوذاً من باب الطريقيه مسلّم، إلّا أنّ ظاهر الدليل كون هذا الطريق الخاص ناقضاً للحاله السابقه.

الوجه الثانى: أنّ المحرّم هو نقض اليقين استناداً إلى الشك على ما هو ظاهر قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» و مع قيام الأماره لا يكون النقض مستنداً إلى الشك، بل إلى الأماره، فيخرج عن حرمة النقض خروجاً موضوعياً، و هو معنى الورود.

و فيه أولاً: أنّ دليل الاستصحاب لا يساعد على هذا المعنى، إذ ليس المراد من قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» حرمة نقض اليقين من جهه الشك و استناداً إليه، بحيث لو كان رفع اليد عن حاله السابقه بداعٍ آخر، كاجابه دعوه مؤمن مثلاً لم يحرم النقض، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشك بأيّ داعٍ كان.

و ثانياً: أنّ المراد من الشك خلاف اليقين، كما ذكرناه سابقاً (١) و اختاره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) أيضاً، فيكون مفاد الروايه عدم جواز النقض بغير اليقين و وجوب النقض باليقين، و النتيجة حصر الناقض فى اليقين، فيكون مورد قيام الأماره مشمولاً لحرمة النقض لعدم كونها مفيدةً لليقين على الفرض.

الوجه الثالث: أنّ رفع اليد عن المتيقن السابق لقيام الأماره على ارتفاعه ليس إلّا لأجل اليقين بحجيه الأماره، إذ الأمور الظنيه لا بدّ و أن تنتهى إلى

ص: ٢٩٥

١- ١) فى التنبيه الرابع عشر فى ص ٢٦٨

٢- ٢) كفايه الأصول: ٤٢٥ / التنبيه الرابع عشر

العلم، و إلاً يلزم التسلسل، و قد ذكرنا (١) عند التعرض لحرمة العمل بالظن أنّ المراد حرمة العمل بما لا يرجع بالأخره إلى العلم، إمّا لكونه بنفسه مفيداً للعلم و إمّا للعلم بحجّيته، فبعد العلم بحجّيه الأمارات يكون رفع اليد عن المتيقن السابق لأجل قيام الأماره من نقض اليقين باليقين، فلا يبقى موضوع للاستصحاب.

و فيه: أنّ ظاهر قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» كون اليقين الثانى متعلقاً بارتفاع ما تعلق بحدوثه اليقين الأوّل، ليكون اليقين الثانى ناقضاً لليقين الأوّل، بل بعض الأخبار صريح فى هذا المعنى، و هو قوله (عليه السلام) فى صحيحه زراره: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام» (٢) فجعل فيه الناقض لليقين بالطهاره اليقين برفعها و هو النوم. و ليس اليقين الثانى فى مورد قيام الأماره متعلقاً بارتفاع ما تعلق به اليقين الأوّل، بل بشىء آخر و هو حجّيه الأمارات، فلا يكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين، بل من نقض اليقين بغير اليقين.

فتحصّل مما ذكرناه فى المقام: أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب لا بدّ من أن يكون من باب الحكومه، لما ظهر من بطلان التخصيص و الورود، و تقريب كونه من باب الحكومه يحتاج إلى بيان الفرق بين التخصيص و الورود و الحكومه.

فنقول: التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا- تصرف فى الموضوع كقوله (عليه السلام): «نهى النبى (صلّى الله عليه و آله) عن بيع الغرر» (٣) فأنّه

ص: ٢٩٦

١- ١) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ١٣٣

٢- ٢) تقدّمت الصحيحه فى ص ١٤

٣- ٣) الوسائل ١٧: ٤٤٨ / أبواب آداب التجاره ب ٤٠ ح ٣

تخصيص لقوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ١ لكونه رافعاً للحليه بلا تصرف في الموضوع بأن يقال: البيع الغررى ليس بيعاً مثلاً، و كذا سائر أمثله التخصيص.

و يقابله التخصيص مقابله تامه، إذ هو عباره عن الخروج الموضوعى التكوينى الوجدانى بلا إعمال دليل شرعى، كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعياً تكوينياً بالوجدان بلا احتياج إلى دليل شرعى. و ما بين التخصيص و التخصيص أمران متوسطان: و هما الورد و الحكومه.

أما الورد فهو عباره عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به، و إن كان ثبوته لا ينفك عن التعبد إلا أن ثبوته إنما هو بالتعبد، و أمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا- بالتعبد، و إنما يلزم التسلسل، و ذلك كالأمارات بالنسبه إلى الأصول العقلية: كالبراءه العقلية و الاحتياط العقلى و التخيير العقلى، فإن موضوع البراءه العقلية عدم البيان، و بالتعبد يثبت البيان و ينتفى موضوع حكم العقل بالبراءه بالوجدان. و موضوع الاحتياط العقلى احتمال العقاب، و بالتعبد الشرعى و قيام الحجه الشرعيه يرتفع احتمال العقاب، فلا يبقى موضوع للاحتياط العقلى. و موضوع التخيير العقلى عدم الرجحان مع كون المورد مما لا بدّ فيه من أحد الأمرين، كما إذا علم بتحقق الحلف مع الشك فى كونه متعلقاً بفعل الوطاء أو تركه، فإنه لا بدّ من الفعل أو الترك، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، و مع قيام الأماره على أحدهما يحصل الرجحان و ينتفى موضوع حكم العقل بالتخيير وجداناً.

و أما الحكومه فهي عباره عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعى، و ذلك كالأمارات بالنسبه إلى الأصول الشرعيه التي منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك و قد ارتفع تعبدًا، و إن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأماره مفيداً للعلم على الفرض. و كذا سائر الأصول الشرعيه فإنه بعد كون الأماره علماً تعبدياً لما فى تعبير الأئمه (عليهم السلام) عمّن قامت عنده الأماره بالعارف و الفقيه و العالم (1) لا يبقى موضوع لأصل من الأصول الشرعيه تعبدًا.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورد، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالأماره لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب، لكونه الشك و هو باقٍ بعد قيام الأماره على الفرض، بل تقديمها عليه إنّما هو من باب الحكومه التي مفادها عدم المنافاه حقيقه بين الدليل الحاكم و المحكوم عليه.

توضيح ذلك: أنّ القضايا الحقيقيه متكفله لاثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع، و ليست متعرضه لبيان وجود الموضوع نفيًا و إثباتًا - بلا- فرق بين كونها من القضايا الشرعيه أو العرفيه: إخباريه كانت أو إنشائيه - فإنّ مفاد قولنا: الخمر حرام، إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمر، و أمّا كون هذا المائع خمراً أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام، و حيث إنّ دليل الحاكم شأنه التصرف فى الموضوع، فلا منافاه بينه و بين الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بين الدليل الدال على حرمة الخمر و الدليل الدال على أنّ هذا المائع ليس بخمر. و كذا لا منافاه بين

ص: ٢٩٨



قوله تعالى: «وَ حَرَّمَ الرِّبَا» ١ و بين قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (١) إذ مفاد الأوّل ثبوت الحرمة على تقدير وجود الربا، و مفاد الثانى عدم وجوده، و بعد انتفاء الربا بينهما بالتعبد الشرعى تنتفى الحرمة لا محاله.

و كذا لا- منافاه بين أدله الاستصحاب و الأماره القائمه على ارتفاع الحاله السابقه، فان مفاد أدله الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشك فيه، و مفاد الأماره هو الارتفاع و عدم البقاء، و بعد ثبوت الارتفاع بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب. و لا فرق فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأماره بين كونها قائمه على ارتفاع الحاله السابقه أو على بقائها، إذ بعد ارتفاع الشك بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب فى الصورتين، فكما لا مجال لجريان استصحاب النجاسه بعد قيام البينه على الطهاره، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام البينه على بقاء النجاسه.

و ظهر بما ذكرناه فساد ما فى الكفايه (٢) من أنّ لازم القول بكون تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الحكومه جريان الاستصحاب فيما إذا قامت الأماره على بقاء الحاله السابقه.

و قد يتوهم أنّ كون الأماره حاكمه على الاستصحاب إنّما يصح على المسلك المعروف فى الفرق بين الأمارات و الأصول، من أنّه قد أخذ فى موضوعها الشك، بخلاف الأماره فإنّ أدلتها مطلقه، فإنّ الأماره مزيله للشك بالتعبد الشرعى،

ص: ٢٩٩

---

١- ٢) ورد مضمونه فى الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الربا ب ٧ ح ١ و غيره

٢- ٣) كفايه الأصول: ٤٢٩

فينتفى موضوع الاستصحاب. و الاستصحاب لا- يوجب ارتفاع موضوع الأماره، إذ لم يؤخذ في موضوعها الشك، بخلاف ما سلكناه من المسلك من أنّ الجهل بالواقع مأخوذ في موضوع الأمارات أيضاً على ما بيناه سابقاً (1).

و هو مدفوع بما ذكرناه في المقام لتقريب حكمه الأماره على الاستصحاب من أنّ مفاد الحكومه عدم المنافاه حقيقه بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم، لأن مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبد الشرعى، و مفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بينهما، وعليه تكون الأماره حاكمه على الاستصحاب على المسلك المختار أيضاً، فإنّ الأماره القائمه على ارتفاع الحاله السابقه تثبت انتفاء المتيقن السابق تعبداً، فلا يبقى موضوع للاستصحاب.

الأمر الثالث: في تعارض الاستصحاب مع غيره، و يقع الكلام في مراحل:

المرحله الأولى: في تعارض الاستصحاب مع الأمارات، و قد تقدم الكلام فيه و أنّ الأماره حاكمه على الاستصحاب، و لا يكون تقديمها عليه من باب التخصيص و لا- من باب الورود لما تقدم، و لا من باب التوفيق العرفى لعدم ثبوت التوفيق سوى الأوجه الثلاثة: من التخصيص و الورود و الحكومه.

المرحله الثانيه: في تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول العمليه، و لا إشكال في تقدم الاستصحاب على جميع الأصول الشرعيه و العقليه، إنّما الكلام في وجه تقدمه عليها، و الظاهر أنّ تقدم الاستصحاب على الأصول العقليه من باب الورود، لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابى، فإنّ موضوع البراءه

ص: ٣٠٠

العقلية عدم البيان، و مع حكم الشارع بالبناء على حاله السابقه يثبت البيان، و ينتفى موضوع حكم العقل بالبراءه. و كذا الكلام فى سائر الأصول العقلية من الاحتياط و التخير.

و أمّا الأصول الشرعيه، فحال الاستصحاب معها حال الأمارات مع الاستصحاب فى أنّ تقدمه عليها من باب الحكومه، و وجهه يظهر مما تقدم، و لا سيما مع كونه من الأمارات فى الحقيقه.

المرحله الثالثه: فى تعارض الاستصحابين، و قبل التعرض لحكم تعارض الاستصحابين لا بدّ من التنبيه على أمر قد تقدم ذكره فى بحث الترتب (١) و هو: أنّ تنافى الحكمين تارةً يكون فى مقام الجعل، و هو على قسمين: أحدهما أن يكون التنافى بينهما ذاتياً بحيث يلزم من جعلهما اجتماع النقيضين أو الضدين، كما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و عدم وجوبه، أو بين وجوب شىء و حرمة. ثانيهما: أن يكون التنافى بينهما عرضياً، كما فى دوران الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه، إذ لا منافاه بين وجوب الظهر و وجوب الجمعه ذاتاً بحيث يلزم من اجتماعهما محذور اجتماع النقيضين أو الضدين، إلّا أنّه بعد العلم الاجمالي بعدم جعل أحدهما، يكون جعل أحدهما منافياً لجعل الآخر، و لذا يسمى بالتنافى العرضى. و الحكم فى كليهما الرجوع إلى المرجحات السنديه، و سيأتى الكلام فيها فى مبحث التعادل و الترجيح (٢) إن شاء الله تعالى.

و أخرى يكون التنافى بين الحكمين فى مقام الامتثال لعدم قدره المكلف على امتثالهما، و الحكم فيه وجوب الأخذ بالأهم، أو بما لا بدل له، أو ما أخذت فيه

ص: ٣٠١

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٣: ١ و ما بعدها

٢-٢) فى ص ٤٩٥ و ما بعدها

القدره العقليه، و ترك ما أخذت فيه القدره الشرعيه على ما يأتي أيضاً في مبحث التعادل و الترجيح (١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ التنافي بين الاستصحابين أيضاً قد يكون بحسب مقام الجعل و قد يكون بحسب مقام الامتثال، فإن كان التنافي بينهما في مقام الامتثال لعجز المكلف عن العمل بكليهما، كما إذا شك في بقاء نجاسه المسجد و ارتفاعها بالمطر مثلاً مع الشك في إتيان الصلاه و هو في الوقت، فالحكم فيه ما تقدم من الأخذ بالأهم و بغيره من الأمور المذكوره.

و قد يتوهم عدم جواز الأخذ بالأهم و بغيره من الأمور المذكوره في المقام، إذ الاستصحاب شيء واحد، و نسبه قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» إلى جميع أفراده على حد سواء، بلا فرق بين كون المورد أهم أو غيره، و بين كونه مما لا يدل له أو مما له بدل، و بين كون المأخوذ فيه القدره العقليه أو الشرعيه.

لكنّه مدفوع بأنّ الاستصحاب و إن كان شيئاً واحداً، إلّا أنّ العبره في الرجوع إلى الأمور المذكوره بما تعلق به اليقين و الشك، لا بنفس الاستصحاب، فكما أنّه إذا أحرز وجوب الصلاه و وجوب الازاله بالوجدان يجب الأخذ بالأهم منهما، فكذا إذا أحرزها بالاستصحاب.

و لا يخفى أنّ هذا النوع من التنافي بين الاستصحابين خارج عن محل الكلام، و إنّما ذكر لتماميه الأقسام، إذ الكلام في تعارض الاستصحابين، و هذا التنافي خارج عن باب التعارض و داخل في باب التراحم، و ملخص الفرق بينهما: أنّ التعارض عباره عن تنافي الحكمين في مقام الجعل بحسب مقام الثبوت، فيكون

ص: ٣٠٢

بين دليهما التكاذب في مقام الاثبات، كما إذا دل دليل على وجوب شيء و الآخر على عدم وجوبه أو على حرمة، أما التزاحم فهو عبارة عن تنافي الحكمين بحسب مقام الفعلية دون مقام الجعل، فلا يكون بين دليهما التكاذب، و لكن فعلية أحدهما مانعه عن فعلية الآخر، لانتفاء موضوعه، فان وجوب الازالة عن المسجد يوجب عجز المكلف عن الاتيان بالصلاة، فينتفى وجوب الصلاة فعلاً بانتفاء موضوعه - و هو القدره - إذ القدره مأخوذه في موضوع جميع التكاليف، و فعلية كل حكم بفعلية موضوعه.

و إن كان التنافي بين الاستصحابين بحسب مقام الجعل لا بحسب مقام الامتثال، فقد يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، و قد لا يكون كذلك، فإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر يجرى الاستصحاب في السبب فقط دون المسبب. و ليس المراد من السبب في المقام هو السبب التكويني، إذ مجرد كون الشيء مسبباً عن الآخر لا يوجب عدم اجتماعه مع السبب في الحكم، فإنه لا منافاه بين كونه مسبباً عنه تكويناً و بين كونه معه من حيث الحكم في عرض واحد، بل المراد هو السبب الشرعي المعبر عنه بالموضوع، فإن كان المستصحب في أحد الاستصحابين موضوعاً للمستصحب في الاستصحاب الآخر، فجريان الاستصحاب في الموضوع يغني عن جريانه في الحكم، إذ بعد ثبوت الموضوع بالتعبد الشرعي يكون ثبوت الحكم من آثاره، فلا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه.

و السر في ذلك: أن الأحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية، فاذا ثبت الموضوع بالوجدان أو بالأماره أو بالأصل يترتب عليه الحكم لا- محاله. فاذا ثبت كون شيء خمرًا و هو الصغرى، فتنضم إليه الكبرى المجعولة بنحو القضايا الحقيقية، و هي قولنا: الخمر حرام، فترتب النتيجة لا محاله، غاية الأمر أن

ثبوت الصغرى تارة يكون بالوجدان و أخرى بالتعبد، فاذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مستصحب الطهاره مثلاً، يحكم بطهاره الثوب لأن الموضوع للحكم بطهارته غسله بماء طاهر، و قد ثبتت طهاره الماء بالتعبد، و الغسل به بالوجدان، فيترتب عليه الحكم بطهاره الثوب فى مرحله الظاهر، و إن احتملت نجاسته فى الواقع، و هذا الذى ذكرناه - من الحكم بالطهاره فى الظاهر - هو مراد صاحب الكفايه من قوله: إن من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به (١) إذ ليس مراده حصول الطهاره الواقعيه للثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهاره كما هو ظاهر.

و ربّما يتوهم أنه من هذا القبيل ما إذا شك فى جواز الصلاه فى جلد حيوان للشك فى كونه مأكول اللحم، فإنّ الشك فى جواز الصلاه فى جلده مسبب عن الشك فى حليه لحمه، و جوازها فيه أثر من آثار حليه لحمه، فاذا أحرزت حليته بأصالة الحل يترتب عليها الحكم بجواز الصلاه فى جلده أو غير الجلد من أجزائه.

لكنّه فاسد، لأنّ أصالة الحل إنّما تفيده الترخيص الفعلى بمعنى عدم العقاب عليه على تقدير حرمة واقعه، و جواز الصلاه ليس مترتباً على الحليه الفعلية، بل على حليه لحم الحيوان بطبعه، فإنّه إذا اضطر إنسان إلى أكل لحم الأسد مثلاً يحل له أكله، و مع ذلك لا تجوز الصلاه فى جلده يقيناً. و إذا كان لحم الغنم حراماً على أحد فعلاً لكونه مضرراً له، لا تكون هذه الحرمة موجبة لعدم جواز الصلاه فى جلده. نعم، لو كان حيوان مما حلّ لحمه بطبعه، و شك فى بقاء حليته للشك فى عروض ما يوجب حرمة كالجلل و وطء الانسان، فيجربى فيه

ص: ٣٠٤

استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمة ويحكم ببقاء حليته الأصليه، و يترتب عليه جواز الصلاه في جلده أيضاً.

و أمّا إن لم يكن الشك في مورد أحد الاستصحابين مسبباً عن الشك في مورد الآخر، بل كان التنافي بينهما للعلم الاجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، فكون أحدهما مطابقاً للواقع يوجب مخالفه الآخر للواقع، فهو على قسمين:

أحدهما: ما تلزم من إجراء الاستصحاب في الطرفين المخالفه العمليه القطعيه، كما إذا علمنا بطهاره إناءين ثم علمنا بطروء النجاسه على أحدهما إجمالاً، فان إجراء استصحاب الطهاره في كلا الاناءين موجب للمخالفه العمليه القطعيه، ففي مثل ذلك يسقط كلا- الاستصحابين عن الحجيه و لا- يمكن التمسك بواحد منهما، لعين ما ذكرناه من الوجه في عدم جريان البراهه في أطراف العلم الاجمالي (1)، فان إجراء الاستصحاب في كلا- الطرفين موجب للمخالفه القطعيه و الترخيص في المعصيه و هو قبيح. و جريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، و في أحدهما المخير يحتاج إلى دليل، و إن كان المحذور العقلي منتفياً.

ثانيهما: ما لا تلزم فيه من إجراء الاستصحاب في الطرفين مخالفه عمليه و تلزم المخالفه الالتزاميه فقط، و هو العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، كما إذا علمنا بنجاسه إناءين تفصيلاً ثم علمنا بطهاره أحدهما إجمالاً، فأنه لا تلزم من إجراء استصحاب النجاسه في كليهما و الاجتناب عنهما مخالفه عمليه، ففي مثل ذلك ذهب الشيخ (2) (قدس سره) إلى عدم جريان الاستصحاب فيهما،

ص: ٣٠٥

---

١-١) راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٤٠٣ و ما بعدها

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ - ٧٤٥

و تبعه المحقق النائيني (١) (قدس سره) و اختار صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) جريان الاستصحاب فيهما، لوجود مقتضى و هو شمول أدله الاستصحاب، و عدم المانع و هو لزوم المخالفه العمليه.

و لا- تظهر ثمره بين القولين في نفس الاناءين، لوجوب الاجتناب عنهما على كلا القولين. أمّا على مختار الشيخ (قدس سره) فللعلم الاجمالي بالنجاسه. و أمّا على مختار صاحب الكفايه (قدس سره) فلاستصحابها. و إنّما تظهر الثمره بينهما في الملاقى لأحد الاناءين، إذ يحكم بنجاسته على مسلك صاحب الكفايه، فأنه بعد الحكم بنجاسته بالتعبد يحكم بنجاسه الملاقى أيضاً، بخلاف مسلك الشيخ (قدس سره) فإنّ الملاقى لبعض أطراف العلم الاجمالي لا يكون محكوماً بالنجاسه على ما تقدم ذكره (٣). و لأجل هذه الثمره لا بدّ من تحقيق المقام و التكلم في جريان الاستصحاب و عدمه، فنقول:

استدل الشيخ (قدس سره) لعدم جريان الاستصحاب باجمال دليل الاستصحاب بالنسبه إلى المقام، بتقريب أنّ مقتضى إطلاق الشك في قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» هو شموله للشك المقرون بالعلم الاجمالي و جريان الاستصحاب في الطرفين، و مقتضى إطلاق اليقين في قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» هو شموله للعلم الاجمالي و عدم جريان الاستصحاب في أحدهما، و لا- يمكن الأخذ بكلا- الاطلاقين، لأن مقتضى الاطلاق الأوّل هو الايجاب الكلى و جريان الاستصحاب في الطرفين، و مقتضى

ص: ٣٠٦

١- (١) أجود التقريرات ٤: ٢٦٩ - ٢٧٠، فوائد الأصول ٤: ٤٩٣

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٣٢

٣- (٣) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٤٧١ و ما بعدها



الاطلاق الثاني هو السلب الجزئي و عدم جريانه فى أحدهما، و لا خفاء فى مناقضه السلب الجزئى مع الايجاب الكلى، و لا قرينه على تعيين الأخذ بأحدهما، فالدليل يكون مجملاً من هذه الجهه، فلا يمكن التمسك به لجريان الاستصحاب فى المقام.

و فيه أولاً: أنّ الظاهر كون المراد من اليقين فى قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» هو خصوص اليقين التفصيلى لا الأعم منه و من الاجمالى، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلق بما تعلق به اليقين الأول، و إنما لا- يكون ناقضاً له، فحاصل المراد هكذا: كنت على يقين من طهاره ثوبك، فلا- تنقضه بالشك فى نجاسه الثوب، بل انقضه باليقين بنجاسته، فلا يشمل اليقين الاجمالى لعدم تعلقه بما تعلق به اليقين الأول، بل تعلق بعنوان أحدهما، فلا- مانع من التمسك باطلاق الشك فى قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» و جريان الاستصحاب فى الطرفين.

و ثانياً: أنّه ليس هذا الذيل و هو قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» موجوداً فى جميع أدله الاستصحاب، و اجمال الدليل الموجود فيه هذا الذيل لا يمنع من التمسك بدليل آخر ليس فيه هذا الذيل الموجب للاجمال، فإنّ إجمال الدليل عباره عن عدم الدلاله لا الدلاله على العدم.

و هذا الذى ذكره الشيخ (قدس سره) راجع إلى المانع الاثباتى من جريان الاستصحاب فى المقام، و قد عرفت جوابه.

و ذكر المحقق النائنى (1) (قدس سره) مانعاً ثبوتياً عن جريانه بمعنى عدم

ص: ٣٠٧

إمكان التبعيد بالاستصحاب فى الطرفين مع العلم الوجدانى بمخالفه أحدهما للواقع، بيانه: أنّ الأصل لو كان من الأصول غير المحرزه - أى الأصول التى ليست ناظره إلى الواقع، بل مفادها تعيين الوظيفة الفعلية فى ظرف الشك كأصالة الاحتياط - فلا مانع من جريانه فى أطراف العلم الاجمالى، فإن العلم الاجمالى بحليه النظر إلى إحدى الامرتين لكونها من المحارم لا يمنع من جريان أصاله الاحتياط فى الطرفين، إذ معنى الاحتياط هو ترك الحلال مقدمه لترك الحرام، فلا تنافى بين العلم الاجمالى و أصاله الاحتياط، بخلاف ما إذا كان الأصل من الأصول المحرزه الناظره إلى الواقع كالاستصحاب، فان جريانه فى الطرفين مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع غير معقول، فإن التبعيد بالبناء العملى على نجاسه كلا الاناءين لا يجتمع مع العلم بطهاره أحدهما، فاطلاق دليل الاستصحاب و إن كان ظاهراً فى الشمول للشك المقرون بالعلم الاجمالى، فلا قصور فى مقام الاثبات، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور لأجل المحذور الثبوتى.

و يمكن الجواب عنه نقضاً و حلاً. أمّا النقض فهو أنه إذا كان أحد جنباً و أتى بالصلاه، فشك بعد الفراغ عنها فى أنه اغتسل قبل الصلاه أم لا، فيحكم بصحه الصلاه المأتى بها بمقتضى قاعده الفراغ، و بوجوب الغسل عليه للصلوات الآتية و سائر الواجبات المشروطه بالطهاره من الحدث الأكبر بمقتضى استصحاب بقاء الحدث مع العلم الاجمالى بمخالفه أحد الأصلين للواقع، مع أنّ قاعده الفراغ أيضاً من الأصول المحرزه لو لم تكن من الأمارات.

و أمّا الحل، فهو أنه إن أُريد جريان الاستصحاب فى الطرفين بنحو الكلى المجموعى بأن يتبعد بنجاسه مجموع الاناءين من حيث المجموع، فلا إشكال فى

عدم جريان الاستصحاب فى الطرفين بهذا المعنى، إذ موضوع الاستصحاب هو الشك و ليس لنا شك فى نجاسه المجموع من حيث المجموع، بل لنا علم بعدم نجاسه المجموع من حيث المجموع، إذ المفروض العلم الاجمالى بطهاره أحدهما، فبعد العلم بعدم نجاسه المجموع من حيث المجموع كيف يمكن جريان استصحاب النجاسه فى المجموع من حيث المجموع، بل لا مجال لجريان الأصول غير المحرزه أيضاً فى أطراف العلم الاجمالى بهذا المعنى المجموعى، لما ذكرناه من انتفاء الشك باعتبار لحاظ المجموع من حيث المجموع، ليكون مورداً لأصل من الأصول المحرزه أو غير المحرزه.

و إن أريد جريان الاستصحاب فى الطرفين بنحو الكلى الاستغراقى، بأن يتعبد بالاستصحاب فى كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر، فلا محذور فيه أصلاً، لوجود الشك فى كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر. و العلم الاجمالى بطهاره أحدهما لا يمنع عن جريان استصحاب النجاسه فى خصوص كل منهما، غايه الأمر أن العلم المذكور هو السبب لعروض الشك فى كل واحد من الطرفين، و لو لا العلم الاجمالى لكانت نجاسه كل منهما محرزه بالعلم التفصيلى.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام لا إثباتاً - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) - و لا ثبوتاً - على ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) - و من العجب أنّهما (قدس سرهما) قد التزما (1) بجريان الاستصحاب فى المتلازمين مع العلم الاجمالى بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، كما إذا توضحاً أحد غفلة بمائع مردد بين الماء و البول، فالتزما بكونه محدثاً و بطهاره بدنه، للاستصحاب فيهما مع العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، للملازمه

ص: ٣٠٩

الواقعيه بين بقاء الحدث و نجاسه البدن، و بين طهاره البدن و رفع الحدث. و لم يظهر وجه للفرق بين المقام و بين المثال المذكور فيما ذكره (قدس سرهما) من المانع الثبوتى أو الاثباتى.

و إن شئت قلت: فى المقام أيضاً تلازم بين نجاسه أحد الاناءين و طهاره الآخر، غايه الأمر أنّ التلازم فى المقام عرضى للعلم الاجمالى بطهاره أحدهما، و التلازم فى المثال ذاتى بين بقاء الحدث و نجاسه البدن، و هذا لا يوجب التفكيك بينهما فيما هو ملاك جريان الاستصحاب.

نعم، لا يمكن جريان الاستصحاب فى المتلازمين فيما إذا دل دليل من الخارج على عدم جواز التفكيك بينهما فى الحكم مطلقاً لا فى الحكم الواقعى و لا فى الحكم الظاهرى، كما فى الماء المتمم كراً، فإذا لم نستفد من الأدله طهارته و لا نجاسته و وصلت النوبه إلى الأصل، يكون مقتضى الاستصحاب فى المتمم - بالفتح - هو النجاسه، و فى المتمم - بالكسر - هو الطهاره، مع العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، و لا يمكن الأخذ بكلا الاستصحابين لا للعلم الاجمالى المذكور، بل للاجماع على عدم جواز التفكيك بين أجزاء ماء واحد فى الحكم بنجاسه بعض و طهاره بعض، فيسقط الاستصحابان عن مقام الحجيه، إذ الأخذ بهما مخالف للاجماع، و بأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، و بأحدهما المخير يحتاج إلى دليل، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر كأصالة الطهاره.

فالذى تحصّل مما ذكرناه: أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى إلّا المخالفه العمليه القطعيه، أو الدليل الخارجى الدال على عدم جواز التفكيك كما مثلناه.

و أمّا الأمارات فلا يمكن الأخذ بها فى أطراف العلم الاجمالى و لو لم تلزم منه

المخالفة العمليه، كما إذا قامت بينه على نجاسه هذا الأناء بخصوصه، و قامت بينه أخرى على نجاسه ذاك الأناء مع العلم الاجمالي بطهاره أحدهما، و ذلك لحجيه الأمارات بالنسبه إلى اللوازم، فتدل الأماره الداله على نجاسه هذا الأناء على طهاره الأناء الآخر بالملازمه، و كذا الأماره الأخرى، فيقع التعارض بينهما باعتبار الدلاله المطابقه في أحدهما، و الالتزاميه في الآخر، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

المرحله الرابعه: في تعارض الاستصحاب مع بعض قواعد أخر مجعوله في الشبهات الموضوعيه كأصالة الصحه و قاعدتي الفراغ و التجاوز و القرعه و قاعده اليد.

ص: ٣١١









]

الكلام فى قاعده الفراغ و التجاوز

[

اعلم أنّ التبانى على صحه العمل الصادر من الغير هو المسمّى بأصالة الصحه، و التبانى على صحه العمل الصادر من نفس المكلف هو المسمّى بقاعده الفراغ أو التجاوز، فاذا وقع التعارض بين الاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز، لا إشكال فى تقدم قاعده الفراغ و التجاوز عليه، و إنّما الكلام فى وجه التقدم فنقول:

الظاهر من الأدله كون القاعده من الأمارات، فإنّ الشك فى صحه العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشئ من احتمال الغفله و السهو، إذ ترك الجزء أو الشرط عمدًا لا- يجتمع مع كون المكلف فى مقام الامتثال، و أصاله عدم الغفله من الأصول العقلانيه الناظره إلى الواقع، فإنّ سيره العقلاء جاريه على عدم الاعتناء باحتمال الغفله، و الأخبار الوارده فى قاعده الفراغ و التجاوز أيضاً داله على كونها من الأمارات لا من الأصول المقرره للشاك فى مقام العمل، فان قوله (عليه السلام): «بلى قد ركعت» فى خبر [\(١\)](#)الفضيل بن يسار الوارد فى الشك فى

ص: ٣١٥

---

١- ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن فضاله عن أبان عن الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أستتم قائماً فلا أدرى ركعت أم لا؟ قال (عليه السلام): بلى قد ركعت فامض فى صلاتك» و أيضاً فى الوسائل عنه عن صفوان عن حماد بن عثمان قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أشك و أنا ساجد فلا- أدرى ركعت أم لا؟ فقال (عليه السلام): قد ركعت امضه» و أيضاً فى الوسائل عنه عن أبى جعفر عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمان بن أبى عبد الله قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): قد ركع» [الوسائل ٦: ٣١٧ - ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٣ و ٢ و ٦]

الركوع، إخبار عن الواقع، و كذا قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. . .» (١) و كذا قوله (عليه السلام): «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك. . .» (٢).

و بالجمله: لا- ينبغي الاشكال في كون القاعده من الأمارات، و حينئذٍ إن قلنا بكون الاستصحاب من الأصول، فقد ظهر وجه تقدمها عليه مما ذكرناه في تقدم سائر الأمارات على الأصول من أنّ الأصول وظائف مقرره للشاك في مقام العمل، فلا مجال للأخذ بها بعد إثبات الواقع - و لو بالتعبد الشرعى - لقيام

ص: ٣١٦

---

١- ١) نقل في الوسائل عن المفيد باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضاله عن أبان بن عثمان عن بكير بن أعين قال: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال (عليه السلام): هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» [الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧، الحديث ينقله الشيخ الطوسي (قدس سره) باسناده عن الحسين بن سعيد ]

٢- ٢) نقل في الوسائل عن محمّد بن علي بن الحسين باسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتم لم يعد الصلاة و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» [الوسائل ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣ ]

الأماره، و إن قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الأمارات - كما التزم به المحقق النائيني (١) (قدس سره) و تبعناه (٢) - فقد ذكر المحقق المزبور أنّ القاعده حاكمه على الاستصحاب، لأن أدله القاعده وارده في موارد جريان الاستصحاب (٣)، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فأدله القاعده ناظره إلى أدله الاستصحاب و شارحه لها.

و فيه: أنّ الحكومه بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله (عليه السلام): «لا شك لكثير الشك...» (٤) فإنه حاكم على قوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على الأكثر...» (٥) لكونه شارحاً له بمدلوله اللفظي، إذ لو لم يكن للشك حكم من الأحكام، لكان قوله (عليه السلام): «لا شك لكثير الشك» لغواً.

و المقام ليس كذلك، إذ قوله (عليه السلام): «بلى قد ركع» ليس شارحاً لقوله (عليه السلام): «إن كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك» بحيث لو لم يكن قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» لزم كون قوله

ص: ٣١٧

---

١-١) ذكر (قدس سره) في أوّل بحث الاستصحاب أنّ الصحيح كونه من الأصول العمليه فلاحظ أجود التقريرات ٤: ٦

٢-٢) راجع ص ١٨٥

٣-٣) لاحظ أجود التقريرات ٤: ٢٠٩، فوائد الأصول ٤: ٦١٩

٤-٤) لم نعثر عليه بلفظه و إنّما ورد ما يدل على الحكم في الوسائل ٨: ٢٢٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٦

٥-٥) الوسائل ٨: ٢١٢ و ٢١٣ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٨ ح ١ و ٣ (باختلاف يسير)

(عليه السلام): «بلى قد ركع» لغواً، فإنه لا- مانع من جعل قاعده كليه، و هي البناء على صحه العمل مع الشك في صحته بعد الفراغ عنه، و لو لم يكن الاستصحاب مجعولاً- أصلاً. و ما ذكره (قدس سره) - من أن أدله القاعده وارده في موارد جريان الاستصحاب - صحيح، إلا أنه لا يقتضى الحكومه بالمعنى المصطلح، كما هو ظاهر.

و التحقيق أن تقديم القاعده على الاستصحاب إنما هو من باب التخصيص، و ذلك لأن أغلب موارد العمل بالقاعده يكون مورداً لجريان الاستصحاب، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فإنه مع الغض عن قاعده التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع، فلا بدّ من تخصيص أدله الاستصحاب بأدله القاعده، و إلا يلزم حمل القاعده على النادر، و لا- يمكن الالتزام به. و لا يمنع من التخصيص كونهما عامين من وجه، إذ وجه التخصيص في العموم المطلق أنه لو لم يخصص لزم لغويه الخاص رأساً، و في المقام لو لم يخصص أحد العامين من وجه - و هو أدله الاستصحاب - يلزم حمل العام الآخر - و هو أدله القاعده - على الفرد النادر، و هو بحكم اللغو، فليس الملا-ك في التخصيص كون النسبه هي العموم المطلق، بل الملاك لزوم لغويه أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه.

و لم يوجد مورد من موارد العمل بالقاعده لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً لها، إلا موردين:

أحدهما: ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان، و شك في المتقدم و المتأخر منهما بعد الفراغ من العمل، كمن كان محدثاً و متوضئاً قبل الصلاه، و بعد الفراغ منها شك في تقدم الحدث على الوضوء و تأخره عنه، ففي مثله يحكم بصحه الصلاه لقاعده الفراغ، و لا مجال لجريان الاستصحاب، للتعارض على مسلكتنا،

و لعدم المقتضى لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) على ما تقدّم (١).

ثانيهما: ما إذا كان الاستصحاب مطابقاً للقاعده، كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاه في طروء مانع من موانع الصلاه حين الاشتغال بها، فإنّ استصحاب عدم طروء المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ، و حيث إنّ قاعده الفراغ من القواعد المهمه، و تكون نظريه من جهات شتى، ينبغي صرف عنان الكلام إليها و التعرض لها من تلك الجهات استطراداً، و إن كان خارجاً عن محل الكلام، فيقع الكلام فيها في جهات:

الجهه الأولى: هل هي من المسائل الأصوليه أو من القواعد الفقهيّه؟ و قد ذكرنا في محله (٢) أنّ الميزان في كون المسأله أصوليه أمّان كل واحد منهما يرجع إلى الآخر:

الأول: أن تكون كبرى المسأله بعد ضم الصغرى إليها منتجه للحكم الفرعى الكلى، كالبحت عن حجيّه الخبر مثلاً، فإنّه بعد ضم الصغرى - و هي قيام الخبر على وجوب شىء مثلاً - إلى الكبرى و هي حجيّه الخبر، تكون النتيجة وجوب هذا الشىء، فيقال: هذا ما دلّ الخبر على وجوبه، و كل ما دلّ الخبر على وجوبه واجب لكون الخبر حجه، فينتج أنّ هذا واجب، و هذا بخلاف المسائل الفقهيّه، فإنّ ضم الصغرى إليها لا ينتج إلّا الحكم الجزئى كالحكم بطهاره الماء مثلاً، فيقال: هذا ماء، و كل ماء طاهر، فينتج أنّ هذا طاهر،

ص: ٣١٩

١-١) في التنبيه العاشر، راجع ص ٢٤٥

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤

و ليس هو إلّا حكم جزئى.

الثانى: أنّ تطبيق القواعد الأصوليه على المصاديق إنّما هو بيد المجتهد و ليس للمقلد حظ فيه، فان تطبيق حليه ما لا نص فيه على شرب التتن مثلاً بيد المجتهد، فأنه بعد الفحص و عدم وجدان نص فيه، يحكم بأنّه مما لا نص فيه، فهو حلال. و هذا بخلاف المسائل الفقهيّه، فان تطبيقها بيد المقلد، كحرمه الخمر مثلاً فانّ المجتهد يفتى بها، و أمّا تطبيق الخمر على مائع فى الخارج فهو بيد المقلد، و ربما يقع الاختلاف بين المجتهد و المقلد فى التطبيق، فيرى أحدهما أنّه خمر و الآخر أنّه خلّ مثلاً، و لكلّ منهما العمل بعلمه، و ليس للمقلد الرجوع إلى المجتهد فى التطبيق إلّا من باب الرجوع إلى العادل، بناءً على حجيه خبر العادل فى أمثال هذه الموضوعات.

إذا عرفت ما ذكرناه من الضابطه للمسائل الأصوليه، تعرف أنّ قاعده الفراغ ليست من المسائل الأصوليه، بل من المسائل الفقهيّه، فان ضم الصغرى إليها لا- ينتج إلّا الحكم الجزئى، فيقال: هذا الشك شك بعد الفراغ، و الشك بعد الفراغ مما لا أثر له و لا يعنى به. و أيضاً تطبيق قاعده الفراغ على الجزئيات إنّما هو بيد المقلد، فأنه يرى أنّ هذا الشك المتعلق بعدد الركعات مثلاً إنّما حدث بعد الفراغ من الصلاه.

فتحصّل: أنّ قاعده الفراغ من القواعد الفقهيّه، و إن كانت هى بنفسها من نتائج المسائل الأصوليه، لكونها مستفاده من الأخبار بمقتضى حجيه الظواهر و حجيه الأخبار من حيث السند، و البحث عن حجيه الظواهر و حجيه السند من المسائل الأصوليه.

الجهه الثانيه: فى أنّ قاعده الفراغ من الأصول العمليه المقرره للشاك فى مقام العمل، أو من الأمارات الناظره إلى الواقع الكاشفه عنه كشفاً ناقصاً

و تتمه الشارع؟ و قد ظهر - مما ذكرناه (1) في وجه تقديمها على الاستصحاب - كونها من الأمارات.

و لكنّه لا تترتب ثمره على هذا النزاع، إذ لا إشكال في تقدمها على الاستصحاب و إن قلنا بكونها من الأصول، و لا في تأخرها عن الأمارات و إن قلنا بكونها منها، فإذا شككنا - بعد الفراغ من صلاه المغرب مثلاً - بين الثلاث و الأربع، و قامت بينه على كونها أربع، فلا إشكال في تقديم البينه على قاعده الفراغ و الحكم بفسادها. فاذن لا ثمره بين القول بكونها من الأصول، و القول بكونها من الأمارات.

و توهم ظهور الثمره بينهما بالنسبه إلى اللوازم، لحجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، فإذا شككنا بعد الفراغ من الصلاه في إتيان الوضوء قبلها، يحكم بصحة الصلاه المأتي بها لقاعده الفراغ، و بوجود الوضوء للصلاه الباقيه على القول بكونها من الأصول، بخلاف القول بكونها من الأمارات، فأنه لا- يجب الوضوء حينئذ للصلاه الآتية أيضاً، إذ لازم صحة الصلاه المأتي بها كونه متطهراً.

مدفوع بما ذكرناه في بحث الأصل المثبت (2) من أنه لا فرق بين الأمارات و الأصول من هذه الجبهه أصلاً، و لا حجيه لمثبتات الأمارات أيضاً إلّا في باب الألفاظ، لاستقرار سيره العقلاء على الأخذ باللوازم في الاقرار و نحوه من الألفاظ، لا لما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أن الإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم، لما ذكرناه سابقاً من أن الإخبار من العناوين القصديه،

ص: ٣٢١

١-١) في ص ٣١٥ - ٣١٦

٢-٢) في ص ١٨٢ و ما بعدها

فلا يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن اللازم إلّا مع العلم بالملازمه و الالتفات إليها.

فالمتحصل مما ذكرناه فى المقام: أنّه لا ثمره بين القول بكون القاعده من الأصول، و القول بكونها من الأمارات.

الوجه الثالثه: فى أنّ مورد بعض النصوص الوارده فى قاعده الفراغ و إن كان هو الطهارات و الصلاه، إلّا أنّه نتعدى عنها لأمرين: الأول: العموم الوارد فى موثقه ابن بكير من قوله (عليه السلام): «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» (١). الثانى: عموم التعليل فى بعض الأخبار كقوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢) و كقوله (عليه السلام): «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٣) فلا مانع من جريان قاعده الفراغ فى الطواف و غيره، بل لا مانع من جريانها فى العقود و الايقاعات، بل فى المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود و الايقاعات و غيرهما كالتطهير من الخبث، فتجرى قاعده الفراغ فى الجميع بمقتضى عموم الدليل على ما ذكرناه، هذا كله فى قاعده الفراغ.

و أمّا قاعده التجاوز، فقد وقع الكلام بين الأعلام فى أنّها مختصه بباب الصلاه، أو أنّها من القواعد العامه، و لا اختصاص لها بالصلاه؟ فذكر شيخنا الأنصارى (٤) و جماعه من الفقهاء أنّها من القواعد العامه، إلّا أنّه قد خرج عنها الوضوء للنصوص الخاصه الداله على وجوب غسل العضو المشكوك فيه و ما

ص: ٣٢٢

١- ١) الوسائل ٨: ٢٣٧ - ٢٣٨ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٣ ح ٣

٢- ٢) ، (٣) تقدّمت مصادرهما فى ص ٣١٦

٣- ٣)

٤- ٤) فرائد الأصول ٢: ٧٠٩ و ٧١٢



بعده، و قد ألحق بالوضوء الغسل و التيمم لتتقيح المناط أو للاجماع على ما يأتي التعرض له قريباً (١) إن شاء الله تعالى. و اختار المحقق النائيني (٢) (قدس سره) اختصاصها بالصلاه، و أنّ عدم جريانها في الطهارات الثلاث إنّما هو بالتخصيص لا بالتخصيص.

و نحن نذكر مقدمه لهذا البحث أمراً آخر، و هو أنّ قاعدتي الفراغ و التجاوز هل هما قاعده واحده يعبر عنها بقاعده الفراغ تارةً و بقاعده التجاوز أخرى، أو قاعدتان مجعولتان بالاستقلال؟ إذ على تقدير كونهما قاعده واحده لا نحتاج إلى البحث عن كون قاعده التجاوز قاعده عامه أو مختصه بالصلاه بعد الفراغ من كون قاعده الفراغ من القواعد العامه على ما تقدم.

فقول: استدلوا على كونهما قاعدتين مجعولتين بالاستقلال بوجوه:

الوجه الأول: أنّ المجعول في قاعده الفراغ مخالف للمجعول في قاعده التجاوز بحيث لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد، و ذلك لأنّ المجعول في قاعده الفراغ هو البناء على الصحه و التعبد بها بعد فرض الوجود، و المجعول في قاعده التجاوز هو البناء على الوجود و التعبد به مع فرض الشك فيه. و بعبارة أخرى: مورد التعبد في قاعده الفراغ مفاد كان الناقصه، و مورد التعبد في قاعده التجاوز مفاد كان التامه، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، إذ لا يمكن اجتماع فرض الوجود مع فرض الشك في الوجود في دليل واحد.

و أجاب عنه الشيخ (٣) (قدس سره) بأنّ المجعول في قاعده الفراغ أيضاً هو

ص: ٣٢٣

١-١) في ص ٣٤٥

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٢١٧، فوائد الأصول ٤: ٦٢٦

٣-٣) فوائد الأصول ٢: ٧١٥

البناء على وجود الصحيح، فإن مفادها التعبد بوجود الصحيح، فيكون مورد التعبد فيها أيضاً مفاد كان التامه، فلا فرق بين القاعدتين من هذه الجبهه.

و أورد عليه المحقق النائيني (١) (قدس سره) بوجهين: الأول: أنّ إرجاع قاعده الفراغ إلى التعبد بوجود الصحيح خلاف ظاهر أدلتها، فإن ظاهر قوله (عليه السلام): «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأمضه و لا إعادته عليك» (٢) هو الحكم بصحة ما مضى من الصلاه و الطهور، فيكون مفادها التعبد بصحة الموجود لا التعبد بوجود الصحيح. و وجود الصحيح و إن كان لازماً لصحة الموجود، إلا أنّ مفاد الأدله هو التعبد بالثاني.

الثاني: أنّ الارجاع المذكور على تقدير التسليم إنّما يصح في باب التكليف، فإنّ همّ العقل فيه هو إفراغ الذمه منه. و وجود العباده الصحيحه - و لو بالتعبد - كافٍ في الحكم بالفراغ، بخلاف المعاملات فإنّ الآثار المجعوله على نحو القضايا الحقيقيه إنّما تترتب على صحه شخص المعامله المشكوك فيها، فلا يكفي في ترتب الأثر التعبد بوجود معاملة صحيحه، بل لا بدّ من إحراز صحه المعامله الشخصيّه و لو بالتعبد. فلا- يتم إرجاع قاعده الفراغ إلى التعبد بوجود الصحيح في باب المعاملات على فرض تسليم تماميته في العبادات.

أقول: أمّا اعتراضه الأوّل فمتين، لأن ظاهر قوله (عليه السلام): «كلّ ما مضى من صلاتك - إلى قوله (عليه السلام) - فأمضه» هو الحكم بصحة ما مضى، فارجاعه إلى الحكم بوجود الصحيح خلاف الظاهر.

و أمّا اعتراضه الثاني فلا يرجع إلى محضّل، لأنّ مفاد قاعده الفراغ - على

ص: ٣٢٤

١- (١) أجود التقريرات ٤: ٢١٢ و راجع أيضاً فوائده الأصول ٤: ٦٢٠ - ٦٢١

٢- (٢) الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦

تقدير الارجاع المذكور - هو الحكم بوجود الصحيح مما تعلق به الشك، و هو كافٍ في ترتب الأثر، فاذا باع زيد داره من عمرو بثمن معين، و شك في صحه هذه المعامله و فسادها، كان مقتضى قاعده الفراغ - بعد الارجاع المذكور - هو الحكم بوجود بيع صحيح يكون المبيع فيه الدار بالثمن المعين. و التعبد بوجود هذا البيع كافٍ في ترتب الأثر و إن لم تثبت صحه هذه المعامله الشخصيه الخارجيه، كما هو الحال في العبادات، فإنه على تقدير الشك في صحه صلاه الظهر بعد الفراغ منها يحكم بوجود صلاه الظهر صحيحه بمقتضى قاعده الفراغ بعد الارجاع المذكور، و هو كافٍ في حكم العقل بالفراغ و إن لم تثبت صحه الصلاه الشخصيه. و لو لا أنّ مفاد قاعده الفراغ هذا المعنى، لما كان للحكم بالفراغ مجال، إذ لو كان مفادها هو الحكم بوجود صلاه صحيحه مطلقه و لو غير صلاه الظهر، لم يكن مجال للحكم بالفراغ من صلاه الظهر في مفروض المثال، فلا- فرق بين العبادات و المعاملات من هذه الجهه، فالعمده هو الاعتراض الأوّل.

و التحقيق: أنّ الاستدلال المذكور ساقط من أصله، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ معنى الاطلاق هو إلغاء جميع الخصوصيات لا الأخذ بجميعها، فاذا جعل حكم لموضوع مطلق معناه ثبوت الحكم له بالغاء جميع الخصوصيات، كما إذا جعلت الحرمة للخمر المطلق مثلاً- فإنه عباره عن الحكم بحرمة الخمر بالغاء جميع الخصوصيات من كونه أحمر أو أصفر أو مأخوذاً من العنب أو من التمر و غيرها من الخصوصيات، لا- الحكم بحرمة الخمر مع لحاظ الخصوصيات و الاحتفاظ بها، بمعنى أنّ الخمر بما هو أحمر حرام، و بما هو أصفر حرام، و هكذا.

ص: ٣٢٥

و حينئذٍ لا مانع من جعل قاعده كليته شامله لموارد قاعده الفراغ و موارد قاعده التجاوز بلا لحاظ خصوصيات الموارد، بأن يكون موضوع القاعده مطلق الشك في شىء بعد التجاوز عنه بلا- لحاظ خصوصيه كون الشك متعلقاً بالصحة أو بالوجود، فيكون المجموع عدم الاعتناء بالشك في الشىء بعد التجاوز عنه بلا- لحاظ كون الشك متعلقاً بالوجود أو بالصحة و غيرهما من خصوصيات المورد.

بل يمكن أن يقال: إنَّ وصف الصحة من الأوصاف الانتزاعيه التى ليس فى الخارج بازائها شىء، إذ هو متترع من مطابقه المأتى به للمأمور به، فالشك فى الصحة دائماً يرجع إلى الشك فى وجود جزء أو شرط، فلا مانع من جعل قاعده شامله لموارد الشك فى الوجود و موارد الشك فى الصحة، لكون الشك فى الصحة راجعاً إلى الشك فى الوجود، فتكون قاعده الفراغ راجعه إلى قاعده التجاوز.

و قد يستشكل فى ذلك: بأن إرجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز إنّما يصح فيما إذا كان الشك فى الصحة ناشئاً من الشك فى وجود الجزء، بخلاف ما إذا كان ناشئاً من الشك فى وجود الشرط، كالطهاره من الحدث بالنسبه إلى الصلاه، إذ لو شكنا فى صحة صلاه الظهر مثلاً بعد الفراغ منها للشك فى تحقق الطهاره من الحدث، كان مقتضى قاعده الفراغ - بعد إرجاعها إلى قاعده التجاوز - هو التعبد بوجود الطهاره من الحدث، و لانه جواز الدخول فى صلاه العصر من غير حاجه إلى تحصيل الطهاره، و لا يمكن الالتزام به و لم يقل به أحد، و لا يلزم ذلك على تقدير كون قاعده الفراغ غير قاعده التجاوز، إذ مقتضاها حينئذٍ الحكم بصحة صلاه الظهر لا الحكم بوجود الطهاره من الحدث.

و الجواب عن هذا الاشكال يحتاج إلى توضيح معنى الجزئيه و الشرطيه،

و هو أنّ الجزء عبارته عما تعلق به الأمر منضمّاً إلى سائر الأجزاء، فإنّ الأمر بالكل ينسبط إلى أوامر متعدده متعلقه بكل واحد من الأجزاء، بخلاف الشرط فإنّه لا يكون متعلقاً للأمر، كيف وقد يكون غير مقدور للمكلف كالوقت، فمعنى اشتراط المأمور به بشرط، هو تعلق الأمر بالطبيعه المقيده بوجوده على نحو يكون التقيده داخلياً و القيد خارجياً، فمعنى اشتراط الصلاه بالطهاره هو تعلق الأمر بايجادها مقترنةً مع الطهاره.

إذا عرفت ذلك يظهر لك الجواب عن الاشكال المذكور، فان مورد التعبد هو اقتران صلاه الظهر بالطهاره لا وجود الطهاره، و هو و إن كان لازماً لاقتران الصلاه بها، إلّا أنّه لا يثبت اللوازم بهذه القاعده كالاستصحاب، فلا يلزم من إرجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز التعبد بوجود الطهاره و عدم الاحتياج إليها بالنسبه إلى الصلاه الآتيه.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق النائينى (1) (قدس سره)، و هو أنّ مورد قاعده الفراغ هو الشك فى صحه الكل، كالشك فى صحه الصلاه بعد الفراغ منها، و مورد قاعده التجاوز هو الشك فى وجود الجزء، فجعل قاعده الفراغ يحتاج إلى لحاظ الكل بالاستقلال، و لحاظ الجزء بالتبع و بالتصور التبعى الاندكاكى، و جعل قاعده التجاوز يحتاج إلى لحاظ الجزء باللحاظ الاستقلالى، فالجمع بين القاعدتين يستلزم تعلق اللحاظ الاستقلالى و التبعى بشيء واحد، و هو مما لا يمكن.

و يمكن الجواب عنه بوجه:

الأول: أنّه لا اختصاص لقاعده الفراغ بالشك فى صحه الكل، بل تجرى

ص: ٣٢٧

عند الشك في صحه الجزء أيضاً، ولعله المشهور، فعلى تقدير تعدد القاعدتين أيضاً يلزم تعلق اللحاظ الاستقلالى و التبعى بالجزء فى جعل نفس قاعده الفراغ، فما به الجواب على تقدير التعدد يجاب به على تقدير الاتحاد أيضاً.

الثانى: أنّ الجمع بين القاعدتين ممكن بالغاء الخصوصيات على ما ذكرناه، فإنّ لحاظ الكل و الجزء بما هما كل و جزء يستلزم اجتماع اللحاظ الاستقلالى و التبعى فى الجزء، بخلاف لحاظهما مع إلغاء خصوصيه الجزئيه و الكليه، بأن يلاحظ لفظ عام شامل لهما كلفظ الشىء، ويحكم بعدم الاعتناء بالشك فيه بعد الخروج عن محله، فإنّه لا محذور فيه أصلاً.

الثالث: ما ذكرناه أخيراً من أنّ الشك فى صحه الصلاه مثلاً بعد الفراغ منها يكون ناشئاً من الشك فى وجود الجزء أو الشرط، فيكون مورداً لقاعده التجاوز، ويحكم بوجود المشكوك فيه، فلا حاجه إلى جعل قاعده الفراغ مستقلاً.

الوجه الثالث: أنّ الجمع بين القاعدتين يستلزم استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المعنى العنائى و هو لا يجوز، و ذلك لأنّ التجاوز عن الشىء فى مورد قاعده الفراغ هو التجاوز الحقيقى، إذ الشك متعلق بصحته مع العلم بوجوده، فيصدق التجاوز عنه حقيقه. بخلاف التجاوز فى مورد قاعده التجاوز، فإنّه لا يصدق التجاوز الحقيقى عن الشىء مع الشك فى وجوده، فلا بدّ من إعمال عنايه بأن يكون المراد من التجاوز عن الشىء هو التجاوز عن محله على طريقه المجاز فى الكلمه أو فى الاسناد أو فى الحذف، بأن يراد من الشىء محله، أو يسند التجاوز إليه بالاسناد المجازى، أو يقدر المضاف و هو لفظ المحل، فالجمع بين القاعدتين فى جعل واحد يستلزم الجمع بين المعنى الحقيقى و العنائى، و هو لا يجوز.

و يظهر الجواب عن هذا الاستدلال مما ذكرناه من أنّ الشك فى الصحه دائماً

ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط، فالتجاوز في مورد قاعده الفراغ أيضاً هو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه، سواء كان جزءاً أو شرطاً، فلا فرق بين قاعده الفراغ و التجاوز من هذه الجبهه، ولا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي و العنائى.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائنى (١) (قدس سره) أيضاً، و هو أنّ الجمع بين القاعدتين فى جعل واحد يستلزم التدافع بينهما فيما إذا شك فى جزء بعد الدخول فى جزء آخر، و لا يلزم ذلك لو كانتا مجعولتين بالاستقلال، بيان ذلك:

أنّه إذا شك فى الركوع مثلاً بعد الدخول فى السجود، كان مقتضى مفهوم قاعده الفراغ الاعتناء بالشك و الاتيان بالمشكوك فيه، لكونه قبل الفراغ من الصلاه. و قد صرح بهذا المفهوم فى قوله (عليه السلام): «إنما الشك إذا كنت فى شيء لم تجزه» (٢) و مقتضى منطوق قاعده التجاوز عدم الاعتناء بهذا الشك، لكونه شكاً بعد الدخول فى الغير، و بعد التجاوز عن محل المشكوك فيه على الفرض، و هذا هو التدافع. و أمّا على تقدير كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال فلا محذور، إذ يقدم منطوق قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ بالحكمه أو بالتخصيص، لأن أدله قاعده التجاوز واردة فى موارد مفهوم قاعده الفراغ، فلو لم تقدم قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ، لم يبق لقاعده التجاوز مورد، و بعد تقديم قاعده التجاوز و الحكم بتحقيق الركوع فى مفروض المثال لا يلزم محذور أصلاً.

و الجواب عنه: أنّ الشك فى صحه الصلاه فى مفروض المثال مسبب عن

ص: ٣٢٩

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٢١٣، فوائد الأصول ٤: ٦٢٢

٢- ٢) الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢

الشك في وجود الركوع، لما ذكرناه من أن الشك في الصحة دائماً ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط، فبعد الحكم بوجود الركوع لقاعده التجاوز، لا يبقى شك في صحة الصلاة حتى يكون مورداً لمفهوم قاعده الفراغ، ويقع التدافع بينه وبين منطوق قاعده التجاوز. وكذا الحال في الشك في صحة كل جزء لأجل الشك في وجود جزء آخر، فإن الشك في تحقق الركوع في المثال يوجب الشك في صحة السجود، إذ يشترط في السجود وقوعه بعد الركوع، فالشك في صحة السجود وإن كان مورداً لمفهوم قاعده الفراغ و يجب الاعتناء به لكونه قبل الفراغ، إلا أنه حيث يكون مسبباً عن الشك في تحقق الركوع، و مقتضى قاعده التجاوز التعبد بوجوده، و به يرتفع الشك في صحة السجود، فان صحة السجود من الآثار الشرعيه للتعبد بوجود الركوع.

و الذى تحصيل مما ذكرناه فى المقام إمكان كون القاعدتين قاعدةً واحدةً بارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز، لرجوع الشك فى الصحة إلى الشك فى الوجود على ما ذكرناه.

و التزم المحقق النائنى (١) (قدس سره) بوحده القاعدتين على عكس ما ذكرناه، و أرجع قاعده التجاوز إلى قاعده الفراغ، بيانه: أن قاعده الفراغ قاعده كليه، و مفادها عدم الاعتناء بالشك فى صحة المركب بعد الفراغ منه، و لا اختصاص لها بباب دون باب. و قاعده التجاوز قاعده مجعوله فى خصوص باب الصلاة، و مفادها عدم الاعتناء بالشك فى جزء بعد التجاوز عنه و الدخول فى جزء آخر، فأدله قاعده التجاوز قد ألحقت الجزء بالكل فى عدم الاعتناء بالشك فيه بعد الدخول فى الجزء الآخر فى خصوص باب الصلاة، فهى حاكمه

ص: ٣٣٠



على أدله قاعده الفراغ على نحو توسعه الموضوع و إلحاق الجزء بالكل، فيكون مورد قاعده التجاوز من صغريات قاعده الفراغ بالتنزيل و التعبد الشرعى.

مثلاً قد استفدنا من موثقه ابن أبى يعفور (1) أنّ الشك فى الشىء إذا لم يكن بعد الفراغ منه يجب الاعتناء به، لكن صحيحه زراره (2) و موثقه إسماعيل بن جابر (3) الدالتان على عدم الاعتناء بالشك فى الجزء بعد الدخول فى الجزء الآخر

ص: ٣٣١

١- ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن سعد ابن عبد الله عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر عن عبد الكريم بن عمرو عن عبد الله بن أبى يعفور عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): «إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء إنّما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» [الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢]

٢- ٢) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمّد بن أحمد بن محمّد ابن أبى نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل شك فى الأذان و قد دخل فى الاقامة؟ قال (عليه السلام): يمضى. قلت: رجل شك فى الأذان و الاقامة و قد كبر؟ قال (عليه السلام): يمضى. قلت: رجل شك فى التكبير و قد قرأ؟ قال (عليه السلام): يمضى. قلت: شك فى القراءة و قد ركع؟ قال (عليه السلام): يمضى. قلت: شك فى الركوع و قد سجد؟ قال (عليه السلام): يمضى على صلاته، ثم قال (عليه السلام): يا زراره إذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشككت فليس بشىء» [الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٣ ح ١]

٣- ٣) و فى الوسائل أيضاً عن محمّد بن الحسن باسناده عن سعد بن أحمد بن محمّد بن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر قال «قال أبو جعفر (عليه السلام): إن شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك فى السجود بعد ما قام فليمض. كل شىء شك فيه مما قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه» [الوسائل ٦: ٣١٧ - ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤]

فى خصوص الصلاه قد دلنا على أنّ حال أجزاء الصلاه حال المركبات المستقله فى عدم الاعتناء بالشك فيها فيما إذا كان الشك بعد الدخول فى الجزء الآخر، وعليه يكون التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه بمنزله التجاوز عن المركب، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و فيه: أنه لا وجه لتخصيص قاعده الفراغ بالشك فى صحه الكل، لشمول أدلتها للشك فى صحه الجزء أيضاً بعد الفراغ منه، كما إذا شك فى صحه التكبير بعد الدخول فى القراءه، فإنّ مثل قوله (عليه السلام) فى موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» (1) يشمل الشك فى صحه الجزء أيضاً، لأن لفظ الشىء يعم الجزء و الكل. و لو قلنا بكون قاعده الفراغ و قاعده التجاوز قاعدتين مستقلتين، لم يكن الميز بينهما باختصاص قاعده الفراغ بالشك فى الكل و اختصاص قاعده التجاوز بالشك فى الجزء، بل الفرق بينهما إنّما هو باختصاص قاعده الفراغ بالشك فى الصحه مع فرض الوجود، و اختصاص قاعده التجاوز بالشك فى الوجود دون الصحه. و إن كان التحقيق رجوع الشك فى الصحه أيضاً إلى الشك فى الوجود، و لذا التزمنا بإمكان كونهما قاعده واحده.

و أمّا موثقه ابن أبى يعفور، فلا يصح الاستدلال بها لقاعده الفراغ، لأنّ الضمير فى قوله (عليه السلام): «و قد دخلت فى غيره» إن كان راجعاً إلى الشىء،

ص: ٣٣٢

كان مفادها قاعده التجاوز فى باب الوضوء، و هو خلاف الاجماع و النصوص (١) الداله على عدم جريان قاعده التجاوز فى الوضوء. و إن كان راجعاً إلى الوضوء كان مفادها قاعده الفراغ كما ذكره.

و الظاهر رجوعه إلى الشىء كسائر الروايات المذكوره فيها التجاوز عن الشىء المشكوك فيه، و لا أقل من تساوى احتماله مع احتمال الرجوع إلى الوضوء، فلا يكون ظاهراً فى الرجوع إلى الوضوء، فهى مجمله ساقطه عن مقام الاستدلال بها.

و لو سلّمنا كونه ظاهراً أو صريحاً فى الرجوع إلى الوضوء، فكان مفادها قاعده الفراغ أصلاً و عكساً، بمعنى عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد الفراغ من الوضوء و وجوب الاعتناء به قبل الفراغ منه، فيقع التعارض بينها عكساً و بين الروايات الداله على قاعده التجاوز، فإنّها بعمومها تدل على عدم الاعتناء بالشك فى جزء بعد الدخول فى جزء آخر، فلا وجه لجعل أدله قاعده التجاوز حاكمه على أدله قاعده الفراغ.

فتحصّل مما ذكرناه فى المقام: إمكان أن يكون المجعول أمراً واحداً يسمى بقاعده الفراغ تارةً و بقاعده التجاوز أخرى، بارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز، لا العكس على ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره). هذا كله فى مقام الثبوت و الامكان.

و أمّا مقام الاثبات و الوقوع، فهل المستفاد من الأدله كون المجعول أمراً واحداً أو أمرين؟ فلا بدّ من النظر إلى الأدله و البحث عن مفادها.

ص: ٣٣٣

فنقول: أمّا الروايات الواردة في قاعده الفراغ فهي كثيره يختص بعضها بالطهارات و بعضها بالصلاه. و هناك روايتان: إحداهما (١) خاصه بالطهاره و الصلاه. ثانيتهما (٢): لا تختص بمورد، بل هي شامله للطهور و الصلاه و غيرهما. و الظاهر من لفظ المضى في هذين الخبرين هو مضى الشىء المشكوك فيه حقيقه، و حمله على مضى محل المشكوك فيه بتقدير لفظ المحل أو من باب الاسناد المجازى يحتاج إلى القرينه، فيكون مفادهما عدم الاعتناء بالشك في شىء بعد مضى هذا الشىء المشكوك فيه، و لا يصدق المضى إلّا بعد الوجود، فإنّه من الواضحات المعروفه أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فيكون مفادهما قاعده الفراغ فقط دون قاعده التجاوز. نعم، لا نضايق عن دالتهما على قاعده الفراغ بالنسبه إلى الجزء أيضاً، كما إذا شك في صحه التكبير مع العلم بوجوده لشمول لفظ الشىء للكل و الجزء كما تقدم.

و بالجملة: لو كنا و هذين الخبرين لم نستفد منهما قاعده التجاوز أصلاً، إلّا أنّه هناك روايتان تدلان على قاعده التجاوز: الأولى صحيحه زراره. الثانيه:

ص: ٣٣٤

١ - ١) نقل في الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن موسى بن جعفر عن أبي جعفر عن الحسن ابن الحسين اللؤلؤى عن الحسن بن على بن فضال عن عبد الله بن بكير عن محمّد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأمضه، و لا اعاده عليك فيه» [ الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦ ]

٢ - ٢) و في الوسائل أيضاً عن محمّد بن الحسن عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال (عليه السلام): «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» [ الوسائل ٨: ٢٣٧ - ٢٣٨ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣ ] و هي موثقه

موثقه إسماعيل بن جابر، وقد تقدمت الاشارة إليهما (١) عند نقل كلام المحقق النائيني (قدس سره). و من المعلوم أنّ المراد من الخروج من الشيء المشكوك فيه المذكور في الصحيحه هو الخروج عن محله، إذ لا يصدق الخروج عن الركوع مثلاً مع فرض الشك في وجوده، فالمراد هو الشك في وجوده مع الخروج عن محله. وكذا المراد من التجاوز عن الشيء المشكوك فيه المذكور في الموثقه هو التجاوز عن محله، فيكون مفادهما قاعده التجاوز بمعنى عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز عن محله.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الاستفادة من ظواهر الأدله كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال، و أنّ ملاك إحداهما غير ملاك الأخرى، فإنّ ملاك قاعده الفراغ هو الشك في صحه الشيء مع إحراز وجوده، و ملاك قاعده التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله، و إذن لا بدّ من البحث عن كل واحده منهما منفرده من حيث كونهما من القواعد العامه، أو مختصه بباب دون باب، و من حيث الشرائط، إذ يمكن أن تكون إحداهما من القواعد العامه، و الأخرى مختصه بباب دون باب. و كذا يمكن أن يعتبر في إحداهما ما لا يعتبر في الأخرى.

فقول: أمّا قاعده الفراغ فقد تقدم (٢) كونها من القواعد العامه فلا نعيد. و أمّا قاعده التجاوز فاستظهر المحقق النائيني (قدس سره) من الأدله اختصاصها بالصلاه كما تقدم (٣).

و ربّما يقال في وجه الاختصاص: إنّ دليل قاعده التجاوز هي صحيحه

ص: ٣٣٥

---

١- ١) في ذيل الصفحه ٣٣١ - ٣٣٢ فراجع

٢- ٢) في ص ٣٢٢

٣- ٣) في ص ٣٢٣، ٣٣٠

زراره و موثقه إسماعيل بن جابر (١)، و لا يستفاد العموم منهما.

أما الصحيحه، فلأنّ المذكور فيها لفظ الشئ مع التنكير في قوله (عليه السلام): «إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره...» و هو مطلق لا يستفاد منه العموم إلّا بجريان مقدمات الحكمه.

و أما الموثقه، فلأنّ المذكور فيها و إن كان من ألفاظ العموم و هو لفظ «كل» في قوله (عليه السلام): «كل شئ شك فيه مما قد جاوزه...» إلّا أن عمومه تابع لما يرد من مدخوله على ما ذكره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) فان أريد منه خصوص شئ من أجزاء الصلاه، فالمراد من لفظ «كل» عموم الحكم لجميع أجزاء الصلاه. و إن أريد منه الطبعه المطلقه - أى مطلق ما يطلق عليه الشئ - فالمراد من لفظ «كل» عموم الحكم لجميع أفرادها، فاستفاده عموم الأفراد منه يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه في مدخوله، و هي غير جاريه في المقام، إذ من جمله المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هو موجود في الصحيحه و الموثقه، و هو الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامه، إلى آخر ما ذكره في الصحيحه من الفروض. و كذلك الحال في الموثقه، فانّ المذكور فيها الشك في الركوع بعد الدخول في السجده، و الشك في السجود بعد القيام، و مع هذا لا يمكن التمسك بالاطلاق.

و فيه أوّلاً: أنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مانع من التمسك بالاطلاق، فانّ المانع هو القرينه على التعيين، و مجرد وجود القدر المتيقن لا يوجب التعيين مع إطلاق الحكم عند التخاطب، و لذا تسالم الفقهاء على

ص: ٣٣٦

١-١) تقدّمنا في ص ٣٣١ - ٣٣٢

٢-٢) كفايه الأصول: ٢١٧

التمسك بالاطلاق مع وجود القدر المتيقن في موارد كثيره منها: الروايه (١)الداله على عدم جواز الصلاه في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، مع كون مورد السؤال هو الثعالب و الفنك و السنجاب، فهل يظن فقيه أو متفقه عدم جواز التمسك باطلاق قوله (عليه السلام): «و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه في كل شيء منه فاسد» لوجود القدر المتيقن، و هو الحيوانات المذكوره في السؤال.

و بالجملة: وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالاطلاق مع كون الكلام ظاهراً في أنّ الإمام (عليه السلام) في صدد بيان ضابطه كليّه.

و ثانياً: أنّه على فرض تسليم عدم جريان مقدمات الحكمه لا مانع من التمسك بموثقه إسماعيل بن جابر، إذ العموم فيه وضعي لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه. و ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) - من أنّ استفاده

ص: ٣٣٧

---

١-١) نقل في الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن بكير قال: «سأل زراره أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاه في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوب، فأخرج (عليه السلام) كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله (صلّى الله عليه و آله) إنّ الصلاه في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاه في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله، ثمّ قال (عليه السلام): يا زراره هذا عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) فاحفظ ذلك يا زراره. فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاه في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز، إذا علمت أنّه ذكي و قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه في كل شيء منه فاسده ذكاه الذبح أو لم يذكّه» [ الوسائل ٤: ٣٤٥ / أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١ ]

العموم من لفظ «كل» يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه في مدخوله - قد أبطلناه في مبحث العام و الخاص (1) بما ملخصه: أن لفظ «كل» موضوع للعموم، فيكون قرينه على أن المراد من مدخوله مطلق الشيء لا خصوص الصلاة، فاستفاده العموم من قوله (عليه السلام): «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه...» لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه.

فتحصّل: أن قاعده التجاوز ليست مختصه بباب الصلاة، بل تجرى في كل مركب شك في أحد أجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر إلّا الوضوء للنص الخاص (2)، و في إلحاق الغسل و التيمم به - في عدم جريان قاعده التجاوز - كلام تتعرض له قريباً (3) إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه يعتبر في قاعده التجاوز الدخول في الغير، لكونه مأخوذاً فيها في صحيحه زراره و موثقه إسماعيل بن جابر المتقدمين (4)، مضافاً إلى أنّه لو لم يذكر الدخول في الغير فيهما لأمكن استفاده اعتباره منهما، و ذلك لأنّ المذكور فيهما هو الخروج عن الشيء و التجاوز عنه، و لا يتصور الخروج عن الشيء حقيقه و التجاوز عنه كذلك مع فرض الشك في وجوده، فلا محاله يكون المراد الخروج عن محله و التجاوز عنه من باب الاسناد المجازي، أو باعتبار تقدير المحل. و لا يتحقق الخروج أو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه إلّا بعد الدخول في غيره، فيكون ذكر الدخول في الغير - بعد الخروج في الصحيحه

ص: ٣٣٨

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٠٥ و ما بعدها

٢-٢) يأتي ذكره في ص ٣٤٤

٣-٣) في ص ٣٤٥

٤-٤) في ص ٣٣١ - ٣٣٢



و بعد التجاوز فى الموثقه - قيذاً توضيحياً من العطف التفسيرى، فاعتبار الدخول فى الغير فى قاعده التجاوز مما لا- ينبغى الارتياب فيه.

إنما الكلام فى اعتباره فى قاعده الفراغ، و الكلام فيه يقع فى مقامين: الأول: فى المقتضى، و البحث عن شمول إطلاق الدليل لموارد عدم الدخول فى الغير. الثانى: فى المانع، و البحث عما يصلح لتقييد الدليل و تخصيصه بموارد الدخول فى الغير بعد الالتزام باطلاقه.

أما المقام الأول: فقد قيل بعدم إطلاق الأدله، و استدلل له بوجه:

الوجه الأول: أن المطلق منصرف إلى الأفراد الغالبه، فلا يشمل الفرد النادر، و الغالب فى الشك فى الصحه بعد الفراغ هو الشك بعد الدخول فى الغير.

و فيه: أن الممنوع هو اختصاص الحكم بالفرد النادر لا شموله له، إذ كون الفرد نادراً لا يوجب خروجه عن الطبيعه المطلقه، و لذا لا- مجال لتوهم اختصاص الحكم بعدم جواز الصلاه فى أجزاء غير المأكول بأجزاء الحيوانات التى يتلى المكلف بها غالباً، فإن إطلاق قوله (عليه السلام): «و إن كان مما قد نهيت عن أكله، فالصلاه فى كل شىء منه فاسد» (1) يشمل الحيوانات النادره أيضاً كالكركدن مثلاً.

الوجه الثانى: أن شمول الاطلاق فى مثل قوله (عليه السلام) فى موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (2) للشك قبل الدخول فى الغير يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه على ما تقدم نقله عن صاحب

ص: ٣٣٩

١-١) تقدمت الروايه فى ص ٣٣٧

٢-٢) تقدمت الروايه فى ص ٣٣٤

و قد تقدّم الجواب عن هذا الوجه عند التكلم فى كون قاعده التجاوز من القواعد العامه (١)، فلا حاجه إلى الاعاده.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائينى (٢)(قدس سره) و اعتمد عليه، و هو أنّ شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعه إنّما هو فيما إذا كانت الطبيعه غير مشككه فى الصدق كالماء، فإنّ صدقه على ماء البحر و المطر و البثر و غيرها من أفراد الماء على حد سواء، فالحكم بأنّ الماء ظاهر يشمل جميع الأفراد، بخلاف ما إذا كانت الطبيعه مشككه فى الصدق كالحيوان، فان صدقه على الانسان لا يخلو من خفاء فى نظر العرف، مع كونه عباره عن جسم ذى حياه، و الانسان كذلك، لكن صدقه عليه لا يخلو من خفاء عرفاً، و لذا لو خوطب إنسان ب: يا أيها الحيوان لتضجر، و لا تشمله الأدله الداله على عدم جواز الصلاه فى شعر ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، فالانسان تجوز الصلاه فى شعره قطعاً مع كونه حيواناً لا يؤكل لحمه.

و المقام من هذا القبيل، فان صدق المضى على المضى مع عدم الدخول فى الغير لا يكون فى رتبه صدقه مع الدخول فى الغير، فلا يكون المضى مع عدم الدخول فى الغير مشمولاً لأدله قاعده الفراغ.

و فيه: أنّ مجرد التشكيك ليس مانعاً من شمول الاطلاق لجميع الأفراد. نعم، التشكيك بالظهور و الخفاء يوجب اختصاص الحكم بالظاهر دون الخفى

ص: ٣٤٠

١-١) راجع ص ٣٣٥ - ٣٣٨

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢١ - ٢٢٢

- كالحیوان بالنسبه إلى الانسان - بخلاف ما إذا كان التشكيك بالأظهریه و الظاهریه كما فی المقام فإنه لا یوجب اختصاص الحكم بالأظهر، و إلاّ لزم حمل الأدله الداله على قاعده الفراغ على قاعده الحیلوله التي مفادها عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، فإن صدق المضى على المضى مع خروج الوقت أظهر من صدقه قبله و لو مع الدخول فی الغير، و من المعلوم أنّ صدق المضى مع عدم الدخول فی الغير ظاهر و إن كان صدقه مع الدخول أظهر.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ إطلاق الأدله يشمل موارد عدم الدخول فی الغير أيضاً. هذا تمام الكلام فی المقام الأوّل و البحث عن المقتضى.

أمّا المقام الثانى: و البحث عما يمكن أن يكون مانعاً عن العمل بالاطلاق و مخصصاً له بموارد الدخول فی الغير، فربّما يقال: إنّ المقيد لاطلاقات أدله قاعده الفراغ هو صحیحه زراه و موثقه إسماعيل بن جابر، فإنه قيد عدم الاعتناء بالشك فيهما بما إذا كان الشك بعد الدخول فی الغير.

و فيه أولاً: أنّ مورد الرويتين إنّما هو قاعده التجاوز على ما تقدم الكلام فيهما (1)، و حيث إنّنا استظهرنا من الأدله فى مقام الاثبات أنّ قاعده الفراغ و قاعده التجاوز قاعدتان مستقلتان، و أنّ ملاك إحداهما الشك فى الصحه مع إحراز الوجود، و ملاك الأخرى الشك فى الوجود، فلا مجال لتوهم كون أدله قاعده التجاوز مقيدهً للاطلاقات الوارده فى قاعده الفراغ. و مجرد إمكان كونهما مجعولتين بجعل واحد فى مقام الثبوت لا يوجب ذلك.

و ثانياً: أنّ الدخول فى الغير مما لا بدّ فى اعتباره فى قاعده التجاوز مع قطع

ص: ٣٤١

النظر عن الصحيحه و الموثقه، إذ المراد من التجاوز في قاعده التجاوز هو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه، و هو لا يتحقق إلا بالدخول في الغير، و لذا ذكرنا (١) أن ذكر الدخول في الغير قيد توضيحي، و أنه يفهم اعتبار الدخول في الغير من اعتبار نفس التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه، بخلاف المضى المذكور في قاعده الفراغ، فإن المراد منه مضى نفس المشكوك فيه، و هو يتحقق بالفراغ منه و لو مع عدم الدخول في الغير، فاعتبار الدخول في الغير في موارد قاعده التجاوز إنما هو لكونه مقوماً لموضوع التجاوز لا لأمر آخر اعتبر في جريان القاعده بعد صدق التجاوز خارجاً، فلو فرض تحقق عنوان التجاوز - بدون الدخول في الغير كما في موارد قاعده الفراغ - لم يكن موجب لتقييده بالدخول في الغير.

و مما يتوهم كونه مقيداً للاطلاق موثقه ابن أبي يعفور، و هي قوله (عليه السلام): «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢) فإن موردها قاعده الفراغ، لعدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء للنص الخاص (٣) و بما أنه قد ذكر فيها الدخول في الغير، فلا بد من اعتبارها في جريانها.

و فيه أولاً: ما ذكرناه سابقاً (٤) من إجمال هذه الموثقه و عدم صلاحيتها للاستدلال، لاحتمال رجوع الضمير في قوله (عليه السلام): «و قد دخلت في

ص: ٣٤٢

١- ١) في ص ٣٣٨ - ٣٣٩

٢- ٢) الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢

٣- ٣) و هو صحيح زراره الآتي في ص ٣٤٤

٤- ٤) في ص ٣٣٢

غيره. . .» إلى الشيء لا إلى الوضوء، و لو لم نقل بظهور رجوعه إلى الشيء فلا أقل من الاحتمال. و كون الموثقه غير معمول بها - على تقدير رجوع الضمير إلى الشيء لعدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء للنص الخاص - لا يوجب ظهورها في رجوع الضمير إلى الوضوء، فهي باقيه على إجمالها غير صالحه للاستدلال بها.

و ثانياً: لو سلمنا عود الضمير إلى الوضوء، و أنّ الروايه وارده لبيان قاعده الفراغ، فالنظر إلى مجموع الروايه يوجب ظهورها في أنّ موضوع عدم الاعتناء بالشك هو التجاوز، لقوله (عليه السلام) في ذيلها: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» فيكون ذكر الدخول في الغير من باب كونه أحد مصاديق التجاوز لا لكونه دخيلاً في موضوع الحكم، و إلّا لزم التدافع بين الصدر و الذيل فيما إذا شك في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه و قبل الدخول في الغير، إذ مقتضى الصدر و اعتبار الدخول في الغير الاعتناء بهذا الشك، و مقتضى الحصر المذكور في الذيل بقوله (عليه السلام): «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» هو عدم الاعتناء به.

و ثالثاً: أنّ من اعتبر في جريان قاعده الفراغ الدخول في الغير، إن أراد به اعتبار الدخول في خصوص الفعل المترتب كالدخول في الصلاه عند الشك في صحه الوضوء فالموثقه لا تدل عليه، و إن أراد به اعتبار الدخول في مطلق الغير، فاعتباره لغو، إذ لا ينفك الدخول فيه عن الفراغ، فأنه بمجرد الفراغ يتحقق الدخول في الغير لا محاله و لو كان الغير هو السكون أو الحركه، فإنّ الانسان لا يخلو من الأكوان الأربعة: الحركه و السكون و الافتراق و الاجتماع.

و رابعاً: أنّه على تقدير دلالة الموثقه على اعتبار الدخول في الغير، نعمل بها في خصوص موردها و هو الوضوء، فلا مانع في غير الوضوء من العمل

بالاطلاقات، و لعل الوجه في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «إذا شككت في شيء من الوضوء...» إلخ كون الشك في وجود شيء من أجزاء الوضوء أو شرائطه، و الشك في الوجود مورد لقاعده التجاوز، و حيث إنّ قاعده التجاوز غير جاريه في الوضوء للنصوص الخاصه، فما لم يتحقق الدخول في غير الوضوء يجب الاعتناء بالشك، فعدم الاعتناء بالشك في باب الوضوء متوقف على الدخول في الغير.

و مما يتوهم كونه مقيداً للاطلاقات صحيحه زراه (1)الوارده في الوضوء، بدعوى أنّ مفاد قوله (عليه السلام): «و قد صرت إلى حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت...» إلى قوله (عليه السلام): «لا شيء عليك» هو اعتبار الدخول في الغير.

و الجواب عنها أولاً: عدم تماميه دلالتها في نفسها على اعتبار الدخول في الغير، لأنّ ظاهر قوله (عليه السلام): «ما دمت في حال الوضوء» أنّ الميزان في عدم الاعتناء بالشك إنّما هو الفراغ من الوضوء، فيكون ذكر الدخول في الغير - المستفاد من قوله (عليه السلام): «و قد صرت إلى حالٍ أخرى...» - من باب

ص: ٣٤٤

---

١-١) نقل في الوسائل عن محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمد بن أبيه عن أحمد بن إدريس و سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال (عليه السلام): إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت إلى حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه...» إلخ [ الوسائل ١: ٤٦٩ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١ ]

كونه من أوضح أفراد الفراغ أو الفرد الغالب منه، لا من باب كونه موضوعاً للحكم، وإلّا لزم التدافع بين الصدر و الذيل فيما إذا شك في صحه الوضوء بعد الفراغ منه و قبل الدخول في الغير، إذ مقتضى مفهوم قوله (عليه السلام): «ما دمت في حال الوضوء. . .» عدم الاعتناء بهذا الشك، و مقتضى قوله (عليه السلام): «و قد صرت إلى حالٍ أُخرى. . .» هو الاعتناء به، لعدم الدخول في الغير، فيستكشف من ذلك أنّ قوله (عليه السلام): «فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه» بيان لمفهوم قوله (عليه السلام): «ما دمت في حال الوضوء» و ذكر قوله (عليه السلام): «و قد صرت إلى حالٍ أُخرى» إنّما هو لتوضيح المفهوم بذكر أوضح الأفراد أو الفرد الغالب.

و ثانياً: على تقدير تسليم دلالتها على اعتبار الدخول في الغير، فهو مختص بالوضوء، و الوجه في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء هو ما ذكرناه في الجواب عن موثقه ابن أبي يعفور، فإنّ المذكور في هذه الصحيحه أيضاً هو الشك في وجود الغسل أو المسح، و يجب الاعتناء بمثل هذا الشك ما لم يدخل في الغير بمقتضى الأدله الداله على عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء.

فالمحصّل مما ذكرناه: عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعده الفراغ، لعدم وجود ما يصلح لتقييد الاطلاقات الوارده فيها، فيكون المتبع هو الاطلاق.

بقي الكلام في ذكر أمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء بالنص (1) و الاجماع، و هل يلحق به الغسل و التيمم في عدم جريان قاعده

ص: ٣٤٥

التجاوز فيهما؟ التزم باللاحق جماعه من متأخري المتأخرين على ما نقله الشيخ (١) (قدس سره) في كتاب الطهاره و ليس له تعرض في كلمات القدماء على ما ذكره صاحب الجواهر (٢) (قدس سره) .

و كيف كان، فقد ذكر لللاحق وجهان:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني (٣) (قدس سره) من اختصاص أدله قاعده التجاوز بباب الصلاه، فعدم جريانها في الطهارات الثلاث إنّما هو من باب التخصص لا التخصيص.

و يظهر الجواب عنه مما ذكرناه (٤) في إثبات كون قاعده التجاوز من القواعد العامه، فلا حاجه إلى الاعاده.

الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري (٥) (قدس سره) و هو أنّ التكليف إنّما تعلق بالطهاره، و إنّما الغسل و المسح مقدمه لحصولها، فالشك في تحقق شيء من الغسل أو المسح يرجع إلى الشك في حصول الطهاره، و هي أمر بسيط، فلا- تجرى فيه قاعده التجاوز، فلا بدّ من الاحتياط، لكون الشك شكاً في المحصّل، و هذا الكلام جارٍ في التيمم و الغسل أيضاً، فإنّ المكلف به في الجميع هو الطهاره.

و فيه أولاً: أنّ ظاهر الآيات و الروايات كون نفس الوضوء متعلقاً للتكليف

ص: ٣٤٦

١- ١) كتاب الطهاره ٢: ٤٩٠

٢- ٢) الجواهر ٢: ٣٥٥

٣- ٣) أجود التقريرات ٤: ٢١٧، فوائد الأصول ٤: ٦٢٦

٤- ٤) في ص ٣٣٥ - ٣٣٨

٥- ٥) فوائد الأصول ٢: ٧١٣



كقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. . .» ١ إلخ و كقوله (عليه السلام): «افتتاح الصلاه الوضوء و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» (١) و الوضوء مركب، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز فيه.

و ثانياً: على تقدير تسليم كون الطهاره هي المأمور به و أنّ الوضوء مقدمه لها، أنّ عدم جريان قاعده التجاوز في المقدمه مع كون ذيه بسيطاً إنّما هو في المقدمات العقلية الخارجيه، كما إذا أمر المولى بقتل أحد، و توقف القتل على عده من المقدمات، فالشك في بعض هذه المقدمات لا- يكون مورداً لقاعده التجاوز، لأنّ المأمور به - و هو القتل - بسيط لا تجرى فيه قاعده التجاوز. و الشك في المقدمات شك في المحصل، فلا بدّ من الاحتياط، هذا بخلاف المقام فإنّ الوضوء من المقدمات الشرعيه لحصول الطهاره، إذ الشارع جعله مقدمه لها و أمر به، و بعد تعلق الأمر الشرعي به و كونه مركباً لا مانع من جريان قاعده التجاوز فيه، نعم لو شك في الجزء الأخير منه، لا- مجال لجريان قاعده التجاوز فيه إلّا مع الدخول في الغير، أو فوات الموالاه بجفاف الأعضاء، لعدم صدق التجاوز عند الشك في وجود الجزء الأخير إلّا مع أحد الأمرين.

فتحصّل مما ذكرناه: عدم لحوق التيمم و الغسل بالوضوء، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز فيهما بمقتضى عموم أدلتها.

نعم، لا تجرى قاعده التجاوز في الغسل فيما إذا شك في غسل الجانب الأيمن حين الاشتغال بغسل الجانب الأيسر بناءً على القول بعدم الترتيب بين الجانبين، كما أنّه ليس ببعيد، لعدم صدق التجاوز عن المحل على هذا القول،

ص: ٣٤٧

فيجب غسل الجانب الأيمن بعد الجانب الأيسر أو قبله، و يكون هذا الشك بمنزله الشك في غسل اليد حين الاشتغال بغسل الرجل من جانب واحد، فأنه لا إشكال في عدم جريان قاعده التجاوز، لعدم الترتيب بين الأعضاء من جانب واحد، فيجب غسل اليد بعد الفراغ من غسل الرجل أو قبله.

الأمر الثاني: بعد ما عرفت من عدم جريان قاعده التجاوز في أجزاء الوضوء بالنص و الاجماع، فهل تلحق بها قاعده الفراغ في عدم جريانها في أجزاء الوضوء أم لا.

التحقيق هو الثاني، لعموم الأدله و عدم المانع عن العمل بها. أما عموم الأدله، فقد تقدّم (١). و أما عدم المانع، فلأن عمده الأدله المانعه عن جريان قاعده التجاوز في الوضوء هي قوله (عليه السلام) في صحيحه زراره المتقدمه (٢): «فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه. . .» إلخ، و مفادها وجوب الاعتناء بالشك و الاتيان بالمشكوك فيه فيما إذا كان الشك في أصل الغسل أو المسح، لا ما إذا كان الشك في صحه الغسل أو المسح. فالصحيحه تدل على عدم جريان قاعده التجاوز فقط في الوضوء، لا على عدم جريان قاعده الفراغ أيضاً، فاذا شك في غسل الوجه - مع الاشتغال بغسل اليد اليسرى مثلاً - يجب غسل الوجه مع ما بعده لعدم جريان قاعده التجاوز. و أمّا إذا شك في صحه غسل الوجه كما إذا شك في وقوعه من الأعلى مثلاً، فلا مانع من الرجوع إلى قاعده الفراغ و الحكم بالصحه.

و لا فرق في جريان قاعده الفراغ في أجزاء الوضوء بين الجزء الأخير

ص: ٣٤٨

١- ١) في ص ٣٢٢، ٣٣٢

٢- ٢) في ص ٣٤٤

و غيره، لعموم الأدله على ما ذكرناه.

نعم، لا تجرى قاعده الفراغ فيما إذا شك في صحه غسل الوجه مثلاً، لاحتمال كون الماء المغسول به مضافاً، لكون الأمور به و ما سَمَّاه الله هو الغسل بالماء، لقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . . .» الخ (1) بضميمه قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا . . .» الخ، فيكون الشك المذكور شكاً في وجود ما سَمَّاه الله و أمر به لا في صحته، فلا تجرى قاعده الفراغ فيه.

و كذا لا تجرى قاعده الفراغ فيما إذا شك في صحه غسل اليد اليمنى بعد الاشتغال بغسل اليد اليسرى، لاحتمال وقوع الغسل من الأعلى بناءً على كون الغايه في قوله تعالى: «. . . وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ . . .» غايه للغسل، إذ الأمور به و ما سَمَّاه الله حينئذ هو الغسل من الأسفل، فيكون الشك المذكور شكاً في وجوده، فلا يكون مورداً لقاعده الفراغ، و لكنّه مجرد فرض، إذ لا قرينه على كون الغايه غايه للغسل، بل القرينه على كونها غايه للمغسول موجوده و هي قوله تعالى: «وَ اَسْبِغُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فأنه لا خلاف ظاهراً في كون الغايه فيه غايه للممسوح لا للمسح، و لذا التزموا بجواز المسح من الكعبين إلى الأصابع. و وحده السياق تشهد بأن الغايه في قوله تعالى: «وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» غايه للمغسول لا للغسل، و إنّما أوجبنا الغسل من الأعلى للروايات الواردة في المقام.

و قد يستدل لعدم جريان قاعده الفراغ في أجزاء الوضوء بموثقه ابن أبي يعفور من قوله (عليه السلام): «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت

ص: ٣٤٩

فى غيرہ، فليس شكك بشىء. . .» إلخ (١) بتقريب أن الضمير فى قوله (عليه السلام): «فى غيرہ» راجع إلى الوضوء، و أن الشىء فى قوله (عليه السلام): «إذا شككت فى شىء» باطلاقه شامل للوجود و الصحه، فيكون مفادها أن الشك فى جزء من أجزاء الوضوء - سواء كان متعلقاً بوجوده أو بصحته - إنما لا يعنى به إذا كان الشك بعد الفراغ، و مفهومه الاعتناء به إذا كان قبل الفراغ من الوضوء.

و الجواب عنه أولاً: ما تقدم (٢) من عدم صحه الاستدلال بهذه الموثقه، لاجمالها لاحتمال رجوع الضمير إلى الشىء.

و ثانياً: أنه لا- إطلاع لها من هذه الجهه، إذ الظاهر أنها فى مقام بيان أن الشك إذا كان حين العمل يعنى به، و إذا كان بعد الفراغ منه لا يعنى به، و ليس إلّا فى مقام بيان هذا المقدار من المعنى. و أما كون المشكوك فيه هو الوجود أو الصحه، فليست الموثقه فى مقام بيانه، فليس لها إطلاع من هذه الجهه حتى يؤخذ به، و يحكم بأن الشك مطلقاً - سواء كان متعلقاً بالوجود أو بالصحه - يعنى به إذا كان حين العمل، و لا يعنى به إذا كان بعد الفراغ منه.

و ثالثاً: أنه على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاعتناء بالشك فى الصحه أيضاً إذا كان حين العمل يقع التعارض بينها و بين الروايات الداله بعمومها على جريان قاعده الفراغ فى أجزاء الوضوء أيضاً، و النسبه بينها و بين الموثقه هى العموم من وجه، فإن مفاد الموثقه وجوب الاعتناء بالشك فى أجزاء الوضوء حين الاشتغال به، سواء كان الشك متعلقاً بالوجود أو بالصحه، و مفاد بقيه

ص: ٣٥٠

١- (١) الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢

٢- (٢) فى ص ٣٣٢

الروايات عدم الاعتناء بالشك في صحه إذا كان الشك بعد الفراغ من المشكوك فيه، سواء كان من أجزاء الموضوع أو من غيرها، فمورد الاجتماع هو الشك في صحه جزء من الموضوع بعد الفراغ منه، وقبل الفراغ من الموضوع. ولا- ينبغي الشك في تقدم تلك الروايات على الموثقه، إذ دلالتها بالعموم، و دلالة الموثقه بالاطلاق.

الأمر الثالث: بعد ما ذكرناه من أنّ الدخول في الغير معتبر في قاعده التجاوز لا بدّ من تحقيق معنى الغير، و أنّه بما ذا يتحقق، و يقع الكلام في مقامين: المقام الأوّل: في الشك في الجزء الأخير. المقام الثاني: في الشك في غيره من الأجزاء.

أمّا المقام الأوّل فتفصيل الكلام فيه: أنّ الشك في الجزء الأخير يتصور على وجوه:

الأوّل: أن يشك فيه مع عدم الاشتغال بشيء و عدم تحقق السكوت الطويل الموجب لفوات محل التدارك. و لا مجال فيه لجريان قاعده التجاوز، لعدم الدخول في الغير على الفرض، فلا يصدق التجاوز عن المحل. و كذا لا تجرى قاعده الفراغ أيضاً، لاحتمال كونه في أثناء العمل، فلم يحرز الفراغ، و هذا واضح.

الثاني: أن يشك في الجزء الأخير مع الاشتغال بأمر غير مرتب على الجزء الأخير و غير مانع من تداركه. و الحكم فيه هو الحكم في الوجه السابق، فلا تجرى فيه قاعده التجاوز، لعدم تجاوز المحل و إمكان التدارك. و لا قاعده الفراغ للشك في تحقق الفراغ و احتمال كونه في أثناء العمل على ما تقدّم. و من هذا القبيل ما إذا أتى بشيء من المنافيات التي لا يكون الاتيان بها سهواً  
موجباً

للبلالين كالتكلم. و التزم المحقق النائيني (١) (قدس سره) في هذه الصورة بجريان قاعده الفراغ، بدعوى أن المعتبر في قاعده الفراغ أمران: الدخول في الغير، و صدق المضى، و هما متحققان في المقام. أمّا الدخول في الغير فتحققه ظاهر، و أمّا تحقق المضى فلصدقه عند مضى معظم الأجزاء.

و فيه: أن المعتبر في قاعده الفراغ هو صدق المضى حقيقه، و معه كيف يصدق المضى مع الشك في تحقق الجزء الأخير، و أمّا الدخول في الغير فقد تقدم (٢) أنه لا يعتبر في جريان قاعده الفراغ.

و قد يتوهم جريان قاعده الفراغ، بدعوى أن المراد بالمضى هو المضى بحسب الاعتقاد لا المضى بحسب الواقع، و إلا لم يبق مورد لجريان قاعده الفراغ، إذ مع الشك في الصحه لا يحرز المضى الواقعي، و المضى الاعتقادي موجود في المقام، فإنه حين اشتغاله بأمر غير مرتب كان معتقداً بالمضى، و إلا لم يشتغل به، فتجرى قاعده الفراغ.

و هو مندفع بأن ظاهر قوله (عليه السلام): «كل ما مضى...» هو المضى الحقيقي الواقعي لا المضى الخيالي، غايه الأمر كون الماضي أعم من الصحيح و الفاسد بقريته الشك المذكور في الروايه، إذ لا يتصور مضي الصحيح مع فرض الشك في الصحه و الفساد.

الثالث: أن يشك في الجزء الأخير مع الاشتغال بأمر مرتب على الجزء الأخير غير مانع من تداركه على تقدير عدم الاتيان به، كما إذا شك في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب، أو شك في مسح الرجل للوضوء مع الاشتغال بالدعاء

ص: ٣٥٢

١-١) أجود التقريرات ٤: ٢٢٤، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٦٣٠

٢-٢) في ص ٣٣٩ و ما بعدها

و اختار المحقق النائيني (1) (قدس سره) أنه لو شك في الجزء الأخير من الصلاة - وهو التسليم - مع الاشتغال بالتعقيب لا يعتنى به، لصدق الدخول في الغير، فيكون مورداً لجريان قاعده التجاوز. و استشهد على ذلك بصحيحه زراره المتقدمه (2) الداله على عدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الاقامه، بدعوى أنّ الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الاقامه يشرف الفقيه على القطع بعدم الاعتناء بالشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، لعدم الفرق بين الاقامه و التعقيب، لخروج كليهما عن حقيقه الصلاة.

و للمناقشه فيه مجال، لعدم الملازمه بين المقامين في جريان قاعده التجاوز، إذ هو منوط بمضى المحل، و هو لا يصدق إلّا فيما إذا كان محل المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعى سابقاً على الغير الذي وقع الشك بعد الدخول فيه، و كان محل ذلك الغير مؤخراً عن المشكوك فيه و لو باعتبار كونه أفضل الأفراد. و هذا المعنى موجود في الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامه، فإنّ الأذان مقدّم بحسب الجعل الشرعى على الاقامه، بحيث لو لم يأت بالاقامه بعد الأذان لم يأت بوظيفته الاستجابيه المتعلقة بالأذان. و كذا محل الاقامه مؤخر عن الأذان بمعنى أنّ أفضل أفراد الاقامه هي الاقامه الواقعه بعد الأذان، و إن كانت مستحبه في نفسها و لو بدون الأذان، فيكون الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامه شكاً فيه بعد مضي المحل و التجاوز عنه.

و هذا بخلاف الشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، فإنّ التعقيب و إن

ص: ٣٥٣

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٢٢٣، فوائد الأصول ٤: ٦٢٨

٢- ٢) في ص ٣٣١

اعتبر بحسب الجعل الشرعى مؤخراً عن التسليم، إلّا أنّه لم يعتبر مقدّماً على التعقيب، إذ من المعلوم أنّه لا يعتبر فى التسليم وقوعه قبل تسييح الزهراء (سلام الله عليها) مثلاً. ومثّل التسليم و التعقيب مثّل صلاة الظهر و العصر، فان صلاة العصر قد اعتبرت فى الشريعة المقدّسه مؤخره عن صلاة الظهر، إلّا أنّ صلاة الظهر لم يعتبر فيها التقدم على صلاة العصر كما هو مذكور فى محلّه، فلا يكون الشك فى التسليم مع الاشتغال بالتعقيب شكّاً بعد مضى المحل، لبقاء محل التدارك، و لذا من تذكر حال التعقيب أنّه لم يأت بالتسليم يجب عليه التدارك و لم يلزم منه إخلال أصلاً، و لا شىء عليه حتى سجده السهوى.

و يؤيد ما ذكرناه - من عدم جريان قاعده التجاوز فى المقام - أنّه لو شك فى الاتيان بأصل الصلاه مع الاشتغال بالتعقيب، لا تجرى قاعده التجاوز قطعاً و لا أظن أحداً من الفقهاء يلتزم بجريانها، فيجب عليه الاعتناء بالشك و الاتيان بالصلاه، لكون الشك فى الوقت. و لا فرق بين الشك فى أصل الصلاه و الشك فى التسليم مع الاشتغال فى التعقيب فى جريان قاعده التجاوز و عدمه. فتلخص مما ذكرناه: عدم جريان قاعده التجاوز فى هذه الصوره أيضاً كالصورتين السابقتين.

و كذا لا تجرى قاعده الفراغ أيضاً، إذ مع الشك فى الجزء الأخير لم يحرز الفراغ من العمل حتى يكون مورداً لقاعده الفراغ، إلّا فى باب الوضوء فأنّه تجرى قاعده الفراغ عند الشك فى الجزء الأخير منه مع الاشتغال بشىء آخر و لو لم يتجاوز محل التدارك، كما إذا شك فى مسح الرجل مع الاشتغال بالصلاه، أو بالدعاء المأثور بعد الوضوء، و ذلك لقوله (عليه السلام) فى صحيحه زواره: «فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت إلى حالٍ أخرى فى الصلاه أو فى غيرها، فشككت فى بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك وضوءه لا شىء



عليك فيه. . .» إلخ (١) فان مفاده عدم الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء بعد الاشتغال بشيء آخر، بلا فرق بين الجزء الأخير و غيره، و حيث إنّ هذا الحكم على خلاف القاعده، يجب الاقتصار على مورد النص و هو الوضوء، فلو شك في الجزء الأخير من الغسل مع الاشتغال بشيء آخر كالصلاه، لا مجال لجريان قاعده الفراغ، بل لا بدّ من الاعتناء بالشك.

الرابع: أن يشك في الجزء الأخير بعد الاتيان بالمنافى العمدي و السهوى، كما إذا شك في التسليم بعد الحدث أو الاستدبار أو السكوت الطويل. و لا تجرى فيه قاعده التجاوز، لما ذكرناه في الصوره السابقه من أنّ المعترف في قاعده التجاوز أن يكون محل المشكوك فيه سابقاً على الغير بحسب الجعل الشرعى. و المقام ليس كذلك، إذ لم يعتبر في التسليم كونه قبل المنافى العمدي و السهوى بحيث لو لم يقع المنافى بعده لم يصح، و إن اعتبر فيه عدم وقوع المنافى قبله، فلا مجال لجريان قاعده التجاوز.

نعم، تجرى قاعده الفراغ، فإنّ الصلاه قد مضت حقيقه، و شك في صحتها و فسادها، فيحكم بصحتها لقاعده الفراغ. هذا على القول بفساد الصلاه بوقوع مثل الحدث و الاستدبار بعد التشهد قبل التسليم - كما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) (٢) - و أمّا على القول بصحة الصلاه - كما اختاره السيد (قدس سره) في العروه (٣) و ليس ببعيد - فلا ثمره لجريان قاعده الفراغ، لصحة الصلاه مع قطع النظر عنها على الفرض، فيكون الشك في التسليم مع وقوع الحدث أو

ص: ٣٥٥

١-١) الوسائل ١: ٤٦٩ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١

٢-٢) العروه الوثقى (المحشاه) ٢: ٥٩٣، ٥٩٦، ٥٩٧ فصل في التسليم

٣-٣) العروه الوثقى ١: ٥١٤ / فصل في التسليم، المسأله ١ [ ١٦٦١ ]

الاستدبار خارجاً عن محل الكلام على هذا القول. فليفرض الكلام فيما إذا شك في السجدين الأخيرتين و ما بعدهما من التشهد و التسليم بعد وقوع الحدث أو الاستدبار.

ثم إن ما ذكرناه - من جريان قاعده الفراغ عند الشك في الجزء الأخير بعد السكوت الطويل - إنما يتم في المركبات التي اعتبرت الموالاه بين أجزائها كالصلاه و الوضوء، دون المركب الذى لا- تعتبر الموالاه بين أجزائه كالغسل، فلو شك في الجزء الأخير منه كغسل الطرف الأيسر، لا بدّ من الاعتناء بالشك و الاتيان بالمشكوك فيه، و لو كان الشك بعد زمان طويل، إذ بعد عدم اعتبار الموالاه يحتمل كونه الآن في أثناء العمل، فلم يحرز الفراغ لتجرى قاعدته.

المقام الثانى: فى تحقيق معنى الغير عند الشك فى الأجزاء الأخر غير الجزء الأخير، فهل المراد بالغير - الذى يعتبر الدخول فيه فى قاعده التجاوز - هو خصوص الأجزاء المستقله التى اعتبرت أجزاءً بحسب الأدله الشرعيه، أو يشمل جزء الجزء أيضاً؟ و على تقدير الشمول هل يختص بمثل الحمد و السوره، أو يشمل كل آيه بالنسبه إلى آيه أخرى؟

و على تقدير الشمول هل يشمل كل كلمه بالنسبه إلى كلمه أخرى بل كل حرف بالنسبه إلى حرف آخر من كلمه واحده؟ و على كل تقدير هل هو مختص بالأجزاء أو يشمل المقدمات أيضاً كما إذا شك فى القراءه بعد الهوى إلى الركوع، أو شك فى الركوع بعد الهوى إلى السجود، أو شك فى السجود بعد النهوض إلى القيام، بل يشمل الزيادات المأتى بها سهواً كما اختاره السيد (قدس سره) فى العروه (1)، و حكم بأنه لو شك فى السجده مع عدم الاتيان

ص: ٣٥٦

بالتشهد سهواً فقام لا يعتنى به، لكونه بعد الدخول في الغير - و هو القيام - مع كونه مجرد زيادة سهويه؟

و على تقدير الاختصاص بالأجزاء، فهل هي مختصه بالأجزاء الواجبه أو تشمل المستحبات أيضاً كما إذا شك في السوره بعد الدخول في القنوت؟

فقول: القدر المتيقن هي الأجزاء المستقله، كالأمثله المذكوره في صحيحه زواره المتقدمه (١) من الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامه، و الشك في الاقامه بعد الدخول في التكبير إلى آخر ما ذكر فيها من الفروض. و لا- يجب الاقتصار على الأجزاء المذكوره فيها، بل تجرى قاعده التجاوز عند الشك في غيرها من الأجزاء المستقله، كما إذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد، و ذلك لأن الأمثله المذكوره في الصحيحه المذكوره في السؤال، و المتبع إنّما هو إطلاق قوله (عليه السلام) في الجواب: «يا زواره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» .

و لا يتوهم اختصاص جريان القاعده عند الشك في السجود بما إذا شك فيه بعد الدخول في القيام، لأنه هو المذكور في كلام الإمام (عليه السلام) في موثقه إسماعيل بن جابر (٢)، فلا تجرى عند الشك في السجود بعد الدخول في التشهد، و ذلك لعموم قوله (عليه السلام) في ذيل الموثقه: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره، فليمض عليه» و لعل الشك في السجود المفروض في الموثقه هو الشك فيه في الركعه الأولى، فيكون صدق الدخول في الغير منحصراً بالدخول في القيام، لعدم التشهد في الركعه الأولى.

ص: ٣٥٧

١- ١) في ص ٣٣٢

٢- ٢) الوسائل ٦: ٣١٧ - ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤

و بالجمله: لا مجال لتوهم اختصاص القاعدة بالأمثله المذكوره فى الصحيحه و الموثقه بعد عموم الجواب فى كلام الإمام (عليه السلام)، بل تجرى فى جميع الأجزاء المستقله و منها الحمد و السوره، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز عند الشك فى الحمد بعد الدخول فى السوره، فإنّ جزئيه الحمد ثابتة بقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» (1) و جزئيه السوره ثابتة بأدله أخرى داله على وجوب قراءه سوره تامه بعد الحمد، فاعتبر الحمد بحسب الدليل الشرعى جزءاً، و السوره جزءاً آخر و إن كانت القراءه بأجمعها قد تعد جزءاً واحداً و هى شامله لهما، فتجرى القاعدة عند الشك فى الحمد بعد الدخول فى السوره. و لا ينافى ذلك أنّ المذكور فى الصحيحه جريان القاعدة عند الشك فى القراءه بعد الدخول فى الركوع، لأنّ المفروض فيها هو الشك فى جميع القراءه من الحمد و السوره، فلا محاله جريان القاعدة فيه متوقف على الدخول فى الركوع، فلا منافاه بينه و بين جريانها فيما إذا شك فى الحمد وحده بعد الدخول فى السوره باعتبار عموم الجواب كما ذكرناه.

و هل تجرى قاعده التجاوز فيما إذا شك فى آيه بعد الدخول فى آيه أخرى أم لا. الظاهر جريانها فيه، إذ يصدق عليه الشك فى الشئ بعد التجاوز عنه و الدخول فى غيره.

و اختار المحقق النائيني (2) (قدس سره) عدم الجريان - بعد ما بنى عليه من رجوع قاعده التجاوز إلى قاعده الفراغ - بدعوى أنّ قاعده الفراغ مختصه بالشك فى الكل، و إنّما تجرى فى الأجزاء المستقله فى باب الصلاه لدليل خاص

ص: ٣٥٨

١- ١) المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءه فى الصلاه ب ١ ح ٥ و ٨

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢٨ - ٢٢٩، فوائد الأصول ٤: ٦٣٤ - ٦٣٥

حاكم بتنزيل الجزء منزله الكل في جريان القاعده، فلا بدّ من الاقتصار على مقدار يدل عليه دليل التنزيل، و هو الأمثله المذكوره في الروايه، فلا تجرى في غيرها.

و فيه أولاً: ما تقدم من عدم تماميه المبنى، و أنّ قاعده التجاوز غير قاعده الفراغ بحسب مقام الاثبات (١).

و ثانياً: على تقدير تسليم المبنى، أنّ الدليل على التنزيل هي صحيحه زراره و موثقه إسماعيل بن جابر المتقدمتان (٢) و المتبع هو إطلاق قوله (عليه السلام) في الصحيحه: «يا زراره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» و عموم قوله (عليه السلام) في الموثقه: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» فلا وجه للاقتصار على الأمثله المذكوره فيهما.

نعم، لا نضايق عن الاعتناء بالشك و عدم جريان قاعده التجاوز فيما إذا شك في كلمه بعد الدخول في كلمه أخرى من كلام واحد، فضلاً عما إذا شك في حرف من كلمه بعد الدخول في حرف آخر منها، و ذلك لعدم صدق التجاوز و المضى عرفاً، و إن كان التجاوز متحققاً بحسب الدقه العقليه، إلا أنّ الميزان هو الصدق العرفي لا الدقه العقليه.

و أمّا إذا شك في شيء من أجزاء المركب بعد الدخول في جزء مستحب منه، كما إذا شك في القراءه بعد الدخول في القنوت، فقد اختار السيد (قدس سره) في

ص: ٣٥٩

١-١) راجع ص ٣٣٣

٢-٢) تقدّمنا في ص ٣٣١ - ٣٣٢ فراجع

العروه (١) جريان قاعده التجاوز، و قرره المحشون، و لم نجد التصريح بخلافه. و لكن للمناقشه فيه مجال واسع، لما ذكرناه سابقاً (٢) من أن جريان القاعده متوقف على صدق المضى و الخروج عن محل المشكوك فيه و التجاوز عنه، و لا يصدق إلّا فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير، كالقراءه بالنسبه إلى الركوع. و هذا المعنى مفقود فى المقام، إذ لم يعتبر فى القراءه وقوعها سابقاً على القنوت، و إن كان المعبر فى القنوت تأخره عنها. فمثل القنوت بالنسبه إلى القراءه مثل التعقيب بالنسبه إلى التسليم.

توضيح ذلك: أن الجزئيه و الاستحباب مما لا- يجتمعان، و لا يعقل كون شىء جزءاً للواجب و مستحباً، إذ الاهمال فى مقام الثبوت غير متصور، فإما أن تكون الطبيعه المأمور بها مطلقه بالنسبه إلى الخصوصيات، أو تكون مقيده بوجود خصوصيه على نحو يكون التقيد و القيد كلاهما داخلين فى المأمور به، أو على نحو يكون التقيد داخلاً و القيد خارجاً، فيكون جزءاً على الأول و شرطاً على الثانى، أو تكون مقيده بعدم شىء فيكون مانعاً، ففيما إذا لم تكن الطبيعه المأمور بها مقيده بوجود خصوصيه و لا بعدمها، يكون المكلف مخيراً فى تطبيقها فى ضمن أى خصوصيه من الخصوصيات، غايه الأمر كون الخصوصيه تارة راجحه و أخرى مرجوحه و ثالثه بلا رجحان و لا مرجوحيه، كايقاع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام أو فى الدار، و كالصلاه مع القنوت أو بدونه، فجميع هذه الخصوصيات غير داخله فى المأمور به. و معنى كون القنوت مثلاً- جزءاً مستحباً للصلاه أنه قد أمر به استقلالاً، غايه الأمر كون الصلاه ظرفاً

ص: ٣٦٠

---

١- ١) العروه الوثقى ١: ٦١٣ / فصل فى الشك، المسأله ١٠ [ ٢٠٣٠ ]

٢- ٢) فى ص ٣٥٣

لوقوعها، و أنّ وقوعها فى الصلاة موجب لكثيره ثوابها. و بهذا يفترق عن الدعاء المأثور فى شهر رمضان، فإنّ الصوم و إن كان ظرفاً لوقوعه أيضاً، إلّا أنّ الدعاء المذكور عباده بنفسه، و يترتب الثواب عليه، كما يترتب على الصوم، لا أنّه يوجب كثيره ثواب الصوم.

فتلخص بما ذكرناه: أنّ إطلاق الجزء على الأمور المستحبه مسامحه فى التعبير، و ليست بأجزاء حقيقه. و لا مجال لجريان قاعده التجاوز عند الشك فى جزء من المركب بعد الدخول فى أمر مستحب، كالشك فى القراءه مع الدخول فى القنوت، و كذا الشك فى التكبير بعد الدخول فى الاستعاذه. و يعرف مما ذكرناه حكم جمله من الفروع التى ذكرها السيد (قدس سره) فى العروه فى الختام المتعلق بالعلم الاجمالى، فراجع (١).

أمّا المقدمات - كما إذا شك فى الركوع حال الهوى إلى السجود، أو شك فى السجود حال النهوض إلى القيام - فاختار بعضهم جريان قاعده التجاوز فى المقامين، لشمول الغير للمقدمات أيضاً. و ذهب جماعه منهم المحقق النائنى (٢) (قدس سره) إلى عدم جريانها فى المقامين، و هذا هو الصحيح.

أمّا مع قطع النظر عن النصوص الوارده فى المقامين، فلأنّ جريان القاعده منوط بصدق التجاوز و الخروج عن محل الشىء المشكوك فيه، كما تقدم. و لا يصدق هذا المعنى عند الدخول فى المقدمات، لعدم كونها من الأجزاء، إذ لم يدل دليل على كون الهوى أو النهوض معتبراً فى الصلاة، بل لا يعقل كونهما من الأجزاء و تعلق الأمر الضمنى بهما، إذ بعد الأمر بالسجود يكون الهوى حاصلًا

ص: ٣٤١

١- (١) العروه الوثقى ١: ٦٤٩ و ٦٤١ / المسأله ١٦ و ٤٩

٢- (٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢٦، فوائد الأصول ٤: ٦٣٣ - ٦٣٤

لا محاله، لامتناع الطفره. و على تقدير إمكانها فى نفسها لا تكون مقدوره للمكلف، فىكون الأمر به لغواً. و كذا النهوض مما لا بد منه بعد الأمر بالقيام، لامتناع الطفره أو عدم كونها مقدوره للمكلف، فلا حاجه إلى الأمر به بعد الأمر بالقيام.

و أما مع ملاحظه النصوص، فلما سيجىء قريباً إن شاء الله تعالى.

و فصل صاحب المدارك (١) بين المقامين: فقال بجريان القاعده فى المقام الأول، و عدمه فى الثانى. و اعترض عليه صاحب الحدائق (٢) بما حاصله: أن التفصيل بين المقامين كالجمع بين المتناقضين، لأن لفظ الغير المذكور فى الروايات الداله على قاعده التجاوز إن كان شاملاً للمقدمات، فتجرى القاعده فى المقامين، و إلا فلا تجرى فيهما.

و الانصاف أن هذا الاعتراض مما لا ينبغى صدوره من مثله، إذ ليست قاعده التجاوز من القواعد العقليه التى لا تكون قابله للتخصيص كاستحاله اجتماع الضدين مثلاً، بل من القواعد الشرعيه التى تعميمها و تخصيصها بيد الشارع، فله أن يخصها بمورد دون مورد، كما حكم بجريانها فى الصلاه و بعدمه فى الوضوء، فلا بد من ملاحظه الدليل الذى أقامه صاحب المدارك للتفصيل المذكور، و أنه وافٍ بالتفصيل أم لا.

فنقول: نظره فى هذا التفصيل إلى روايتين: الأولى: روايه (٣) عبد الرحمان بن

ص: ٣٦٢

١-١) مدارك الأحكام ٤: ٢٤٩ - ٢٥٠

٢-٢) الحدائق الناضره ٩: ١٧٧

٣-٣) نقل فى الوسائل عن محمد بن الحسن عن سعد عن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله «قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوى جالساً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (عليه السلام): يسجد، قلت: فرجل أنهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (عليه السلام): يسجد» [الوسائل ٦: ٣٦٩ / أبواب السجود ب ١٥ ح ٦]



أبى عبد الله الداله على عدم جريان القاعده و وجوب الاعتناء بالشك فى المقام الثانى. الثانى: صحيحه عبد الرحمان (1)، فادعى دلالتها على جريانها فى المقام الأول.

أما الروايه الأولى: فدلالته على عدم الجريان فى المقام الثانى واضحه. مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ عدم الجريان هو الصحيح، مع قطع النظر عن النص الخاص.

و أمّا الثانى: فأجاب عنها المحقق النائى (قدس سره) (2) بأنّها مطلقه من حيث الوصول إلى السجود و عدمه، و تكون موثقه إسماعيل بن جابر المتقدمه (3) مقيده لاطلاقها، فإنّ المذكور فى الموثقه هكذا: «إن شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض. . .» إلخ.

ص: ٣٤٣

---

١ - ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن عن أبى جعفر عن أحمد بن محمّد ابن أبى نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمان بن أبى عبد الله «قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): قد ركع» [الوسائل ٦: ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦]

٢ - ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢٧، فوائد الأصول ٤: ٦٣٦

٣ - ٣) فى ص ٣٣٢

و فيه: أنّ الموثقه غير صالحه لتقييد الصحيحه، أمّا من حيث المنطوق فواضح، إذ لا منافاه بين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الدخول في السجود، و بين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الهوى إلى السجود مطلقاً سواء وصل إلى السجود أم لا.

و أمّا من حيث المفهوم، فلأن مفهوم الشرط في قوله (عليه السلام): «إن شك في الركوع بعد ما سجد» إن لم يشك في الركوع بعد ما سجد، فيكون الحكم في المفهوم منتفياً بانتفاء الموضوع و هو الشك. نعم، لو كانت عبارته الموثقه هكذا: إن كان الشك في الركوع بعد ما سجد فليمض...، كان مفهومها: إن لم يكن الشك في الركوع بعد ما سجد، بل كان الشك في الركوع قبل ما سجد فلا يمض، إذ الشك مفروض الوجود في المنطوق و المفهوم، فيكون مفهوم الموثقه مقيداً لإطلاق الصحيحه، و قد تقدّم (1) نظير هذا الكلام في البحث عن الاستدلال بمفهوم آيه النبأ لحجيه خبر العادل من أنّ مفهوم قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...» ٢ إن لم يجرى فاسق بنبأ، فيكون خبر العادل خارجاً عن المفهوم. نعم، لو كان النبأ مفروض الوجود في المنطوق و المفهوم، كما إذا كان المنطوق هكذا: إنّ النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا، كان مفهومه أنّ النبأ إن لم يكن الجائي به فاسقاً لا يجب التبين، فيدل المفهوم على حجيه خبر العادل، و المقام من هذا القبيل بعينه.

و الصحيح في الجواب عن الصحيحه أن يقال: إنّ دلالتها غير تامه على المدعى في نفسها، و هو جريان قاعده التجاوز في الشك في الركوع بعد الدخول

ص: ٣٦٤

فى الهوى مع عدم الوصول إلى السجود، و ذلك لأنّ التعبير فى الصحيحه إنّما هو «أهوى إلى السجود» بلفظ الماضى، و مفاده تحقّق الهوى إلى السجود، فىكون موردها الشكّ فى الركوع بعد الوصول إلى السجود، فلا تدلّ على جريان قاعده و عدم الاعتناء بالشكّ فى الركوع حال الهوى و لو لم يصل إلى السجود. نعم، لو كان التعبير يهوى إلى السجود بلفظ المضارع، كان مفاده المعنى المذكور.

و مراجعه الاستعمالات العرفيه تشهد بما ذكرناه من الفرق بين الماضى و المضارع، فان معنى قولنا: زيد يصلّى، أنّه مشغول بالصلاه و لم يفرغ منها بعد، بخلاف قولنا: زيد صلى، فان مفاده تحقّق الصلاه و الفراغ منها. و على تقدير عدم ظهور الصحيحه فيما ذكرناه من المعنى، لا أقلّ من احتمالها الموجب لاجمالها، فلا تكون قابله للاستدلال بها للمقام.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الصحيح عدم جريان قاعده التجاوز فى المقامين، و لو مع ملاحظه النصوص.

## فروع

لو قام عن الانحناء و شكّ فى أنّه وصل إلى حدّ الركوع الشرعى فقام أم لا؟

ذهب صاحب الحدائق (١) إلى عدم جريان قاعده التجاوز للنصوص (٢)

ص: ٣٦٥

١-١) الحدائق الناضره ٩: ١٩١ - ١٩٢

٢-٢) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضاله عن حماد عن عمران الحلبي قال «قلت: الرجل يشكّ و هو قائم فلا يدري أركع أم لا؟ قال (عليه السلام): فليركع». و نقل أيضاً عنه و عن فضاله عن حسين و محمّد بن سنان جميعاً عن ابن مسكان عن أبى بصير قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل شكّ و هو قائم، فلا يدري أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): يركع و يسجد» [الوسائل ٦: ٣١٥ - ٣١٦ / أبواب الركوع ب ١٢ ح ١ و ٢]

الداله على وجوب الاتيان بالركوع عند الشك فيه حال القيام.

و لكنّ التحقيق جريانها، إذ القيام الذي بعد الركوع جزء للصلاه بلا إشكال، و يكون محل الركوع قبله بحسب الجعل الشرعى، و محله بعد الركوع كذلك، فيكون الشك المذكور شكاً في الركوع بعد التجاوز عن محله و الدخول في الغير، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز. مضافاً إلى ورود نص خاص في المقام، و هو صحيحه فضيل بن يسار (1).

و أتمّ روايه عمران الحلبي و نحوها مما تدل على وجوب الاتيان بالركوع عند الشك فيه حال القيام، فهي أجنبيه عن المقام، إذ موردها الشك في الركوع حال القيام مع عدم العلم بأنّ القيام هو القيام بعد الركوع أو القيام قبله، فلم يحرز التجاوز عن المحل حتى تجرى قاعده التجاوز، و هذا بخلاف المقام فأنّه يدري أنّ القيام إنّما هو بعد الانحناء، و لكن لا يدري أنّه وصل إلى حد الركوع فقام أم لا، فيكون شكّه بعد تجاوز المحل على ما ذكرناه، فلا مانع من جريان القاعده.

ص: ٣٦٦

---

١-١) نقل في الوسائل عن محمّد بن الحسن عن فضاله عن أبان عن الفضيل بن يسار، قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أستتم قائماً و لم أدر أ ركعت أم لا؟ قال (عليه السلام): بلى قد ركعت...» إلخ [الوسائل ٦: ٣١٧ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٣]

الأمر الرابع: هل يشترط جريان قاعده الفراغ و التجاوز بعدم العلم بالغفله حين العمل ليكون احتمال الفساد من جهه احتمال الغفله، و احتمال الصحه لاحتمال عدم الغفله، أم تجرى حتى مع العلم بالغفله حين العمل، فيكون احتمال الصحه من جهه احتمال مصادفه الواقع من باب الاتفاق؟

ذهب جماعه منهم المحقق النائيني (قدس سره) [\(١\)](#) إلى الثاني، لاطلاق النصوص، كقوله (عليه السلام) في موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» [\(٢\)](#).

و التحقيق هو الأوّل، لعدم إطلاق في النصوص من هذه الجهه، لما ذكرناه سابقاً [\(٣\)](#) من أنّ قاعده الفراغ و التجاوز ليستا من القواعد التعبدية، بل من الأمور الارتكازيه العقلانيه، فان سيره العقلاء جاريه على عدم الاعتناء بالشك في العمل بعد وقوعه، باعتبار أنّ الغالب عدم وقوع الغفله حين الاشتغال بالعمل، فيكون مرجع قاعده الفراغ إلى أصاله عدم الغفله الكاشفه نوعاً عن صحه العمل، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفله. و قد ذكرنا سابقاً أنّ الأدله الشرعيه وافيه بهذا المعنى، و لذا استظهرنا منها كون القاعده من الأمارات لا من الأصول التعبدية.

و على تقدير تسليم الاطلاق للنصوص يكون التعليل الوارد في بعض الأدله مقيداً له، و هو قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» [\(٤\)](#).

ص: ٣٤٧

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٢٣٨ - ٢٣٩، فوائد الأصول ٤: ٤٥٠

٢- ٢) الوسائل ٨: ٢٣٧ - ٢٣٨ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣

٣- ٣) في أول البحث ص ٣١٥

٤- ٤) الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧

وقوله (عليه السلام): «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (١) فان مقتضى هذا التعليل هو الاقتصار على موارد يكون المكلف فيها أذكر و أقرب إلى الواقع حين العمل منه حين الشك، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفلة حين العمل، لعدم كونه أذكر حين العمل مع الغفلة، كما هو ظاهر.

و أجاب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا التعليل بأنه من قبيل الحكمه لا من قبيل العله، فلا يكون الحكم دائراً مدار وجوده.

و فيه: أنّ الميزان في الحكمه و العله هو فهم العرف، ففي كل مورد فهم العرف من الكلام دوران الحكم مدار التعليل فهو عله، و إلّا فهو حكمه، و لا ينبغي الاشكال في أنّ المستفاد من التعليل المذكور عرفاً كون عدم الاعتناء بالشك دائراً مدار كونه أذكر، لما ذكرناه من كونه ناظراً إلى أصاله عدم الغفلة الكاشفه نوعاً عن الواقع.

و مما يتوهم دلالتة على جريان قاعده الفراغ حتى مع العلم بالغفلة و النسيان حال العمل: الخبر المذكور في الوسائل (٢)، و مضمونه لزوم تحويل الخاتم في الغسل و إدارته في الوضوء، و في ذيله: «فإن نسيته حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة» فيدعى أنّ مفاده جريان قاعده الفراغ، مع علم المكلف

ص: ٣٤٨

---

١- ١) الوسائل ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣

٢- ٢) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن علي بن الحسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الخاتم إذا اغتسلت، قال (عليه السلام): حوّله من مكانه. و قال (عليه السلام): في الوضوء تديره، فان نسيته حتى تقوم في الصلاة، فلا أمرك أن تعيد الصلاة» [الوسائل ١: ٤٦٨ / أبواب الوضوء ب ٤١ ح ٢]

بكونه ناسياً حين العمل.

و لكنّ الظاهر عدم دلالة الخبر على المدعى، إذ ليس فيه ما يدل على أنّ السؤال إنّما كان من جهة الشك في وصول الماء، وأنّ الحكم بالتحويل و الاداره إنّما كان من هذه الجهة، بل ظاهره كون التحويل في الغسل و الاداره في الوضوء مطلوباً في نفسه، لا لرفع الشك في وصول الماء، و إلّا لم يكن لذكر خصوص التحويل في الغسل و الاداره في الوضوء وجه، لكفايه العكس أيضاً في إيصال الماء، بل يكفي كل واحد من التحويل و الاداره فيهما، فاعتبار هذه الخصوصية يشهد بكونهما مطلوبين في نفسيهما، غايه الأمر أنّه علم من الخارج عدم وجوبهما في الغسل و الوضوء، بل نفس هذا الخبر يدل على عدم وجوبهما، فان مفاد قوله (عليه السلام): «فان نسيت فلا- أمرك أن تعيد الصلاة» أنّهما ليسا شرطاً لصحة الغسل و الوضوء، بل من الأمور الراجحة المستحبه، فليس الخبر المذكور راجعاً إلى الشك في وصول الماء، فاذا شك في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوصوله بنزع الخاتم أو تحريكه، على ما هو مذكور في خبر علي بن جعفر (1).

ص: ٣٦٩

---

١- ١) نقل في الوسائل عن محمّد بن يعقوب بن محمّد بن يحيى عن العمركى عن علي بن جعفر (عليه السلام) عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال «سألته عن المرأة عليها السوار و الدمج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال (عليه السلام): تحرّكه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه. و عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضأ أم لا- كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ» [الوسائل ١: ٤٦٧ - ٤٦٨ / أبواب الوضوء ب ٤١ ح ١]

فتلخص مما ذكرناه: اختصاص جريان قاعده الفراغ بموارد احتمال الغفله، إذ لم يدل دليل على جريانها مع العلم بالغفله و النسيان حال العمل.

الأمر الخامس: أنّ الشك في صحه العمل و فساده بعد الفراغ منه يتصور على وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: أن يكون منشأ الشك احتمال عدم صدور الأمر من المولى، فإنّ صحه العباده متوقفه على أمرين: صدور الأمر من المولى، و تطبيق المأمور به على المأتى به. و لا إشكال في عدم جريان قاعده الفراغ في هذا القسم، فان قاعده الفراغ على ما ذكرناه (١) أماره على وقوع الفعل من المكلف تاماً من حيث الأجزاء و الشرائط، فلا كاشفيه لها بالنسبه إلى فعل المولى و صدور الأمر منه.

و يدل على ما ذكرناه مع وضوحه: التعليل الوارد في بعض الروايات المتقدمه من كونه أذكر حين العمل أو أقرب إلى الحق، إذ من المعلوم أنّ كونه أذكر حين العمل إنّما هو بالنسبه إلى عمله الصادر منه لا بالنسبه إلى فعل المولى و صدور الأمر منه، كما هو ظاهر. و يتفرع على هذا أنّه لو اغتسل أحد للجنابه، ثم شك في أنّه كان جنباً ليصح غسله أم لا، لا مجال للحكم بصحته استناداً إلى قاعده الفراغ، فلا يجوز له الدخول في الصلاه إلّا بالوضوء. و كذا لو شك في صحه الصلاه بعد الفراغ منها للشك في دخول الوقت و عدمه.

الوجه الثاني (٢): أن يكون منشأ الشك في صحه العمل هو الشك في تطبيق

ص: ٣٧٠

١-١) في أول هذا البحث ص ٣١٥

٢-٢) [ و يتضمن الوجه الثالث أيضاً ]



المأمور به على المأتي به بعد العلم بصدور الأمر من المولى، و هذا على قسمين: إذ الشك في التطبيق تارة يكون راجعاً إلى أمر اختياري للمكلف من ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع. و أخرى يكون راجعاً إلى أمر غير اختياري له، و يعبر عنه بالشك في الصحة مع كون صورة العمل محفوظه.

أما القسم الأول: فهو القدر المتيقن من مجرى قاعده الفراغ.

و أما القسم الثاني: فالظاهر عدم كونه مورداً لجريان قاعده الفراغ، إذ كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبه إلى ما يصدر منه لا بالنسبه إلى شيء لم يصدر منه، فان نسبته إليه حين العمل و حين الشك على حد سواء، فلو صلى إلى جهه باعتقاد أنها القبله، ثم بعد الفراغ شك في كونها القبله، لا مجال لجريان قاعده الفراغ، لأن صورته العمل الصادر منه محفوظه، و هو غير شاك فيه، إنما الشك في الصحة من جهه أمر غير اختياري له، و هو كون الكعبه المعظمه في هذه الجهه التي صلى إليها، و ليس هو حين العمل أذكر منه حين ما يشك بالنسبه إلى كون الكعبه في هذه الجهه، فلا بد من إعادته الصلاه عملاً بقاعده الاشتغال بعد عدم حجيه قاعده اليقين على ما ذكرناه (1). و كذا لو شك في صحه الموضوع بعد الفراغ منه، لاحتمال كون المائع الذي توضع به مضافاً.

نعم، لو علم بكون جهه خاصه هي القبله و شك في أنه صلى إليها أو إلى جهه أخرى، تجرى قاعده الفراغ بلا إشكال، لكون الشك راجعاً إلى كيفيه صدور العمل منه لا إلى أمر غير اختياري. و كذا لو علم بأن هذا الماء مطلق و ذاك مضاف، و شك بعد الموضوع في أنه توضعاً بأيهما، لا إشكال في جريان

ص: ٣٧١

و من القسم الأوّل - الذى تجرى فيه قاعده الفراغ - ما لو صلى أحد بلا سوره مثلاً مدّة من عمره، و شك فى صحتها من جهه الشك فى أنّه هل صلى بلا- سوره تقليدياً لمن أفتى بعدم وجوبها، أم صلى بلا تقليد، فإنّ صورته العمل و إن كانت محفوظة ظاهراً، إلّا أنّ الشك راجع إلى أمر اختياري له، و هو الاستناد إلى التقليد، ففي الحقيقه صورته العمل غير محفوظة. و كذا لو صلى المسافر تماماً ثمّ شك فى أنّه أتمّ الصلاه مع نيه الاقامه أم بدونها، فإنّ الشك فيه أيضاً راجع إلى أمر اختياري له، و هو صدور نيه الاقامه، فلا- تكون صورته العمل محفوظة حقيقه و إن كانت محفوظة ظاهراً. و بالجمله كل مورد يرجع الشك فيه إلى ما يصدر منه اختياراً، فهو مورد لجريان قاعده الفراغ.

الأمر السادس: أنّه لا فرق فى جريان قاعده الفراغ - فيما إذا شك فى صحه العمل و فساده بعد الفراغ منه - بين الشك فى الجزء و الشك فى الشرط، لعموم قوله (عليه السلام): «كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» (1).

أمّا الشك فى الجزء فقد مضى الكلام فيه فى الجزء الأخير و غيره من الأجزاء و ملخصه: أنّ الشك المتعلق بالجزء إن كان فى صحته بعد العلم بتحقيقه، تجرى قاعده الفراغ، و إن كان فى وجوده، فإن كان الشك بعد تجاوز المحل لا يعتنى به لقاعده التجاوز، و إن كان الشك فى المحل، لا بدّ من الاعتناء به و الاتيان بالمشكوك فيه، و قد اتضح كل ذلك مما تقدّم.

و أمّا الشك فى الشرط، فملخص الكلام فيه أنّ الشرط على أقسام ثلاثه: لأنّه إمّا أن يكون ممّا قد اعتبر تحقيقه قبل العمل، فيكون محله حسب الجعل الشرعى مقدّماً على المشروط، كالاقامه بناءً على كونها شرطاً للصلاه على

ما التزم به بعض. و إمّا أن يكون مما اعتبر تقارنه مع العمل، فيكون من قبيل الشرط المقارن. و الثاني إمّا أن يكون شرطاً للأجزاء، بمعنى أنّه اعتبر تحقّقه حال وجود الأجزاء فقط و لم يعتبر وجوده في الأكوان المتخلله. و إمّا أن يكون شرطاً للمجموع، بمعنى أنّه اعتبر تحقّقه من أوّل العمل إلى آخره حتى في الأكوان المتخلله.

مثال الأوّل: الاستقرار في الصلاة، إذ المعتبر هو الاتيان بالأجزاء مع الاستقرار، و لم يدل دليل على اعتباره في الأكوان المتخلله. و كذا النيه سواء كان المراد منها قصد التقرب أو قصد عنوان العمل من الصلاة و الصوم مثلاً، فإنّها و إن كانت معتبره في العبادات بكلا- المعنيين، إلّا أنّ المعتبر اقتران الأ-جزاء بها، فلا يضر فقدانها في الأكوان المتخلله، لعدم الدليل على اعتبارها إلّا في حال وجود الأ-جزاء، فمن اشتغل بالوضوء ثمّ بدا له في أثنائه و عزم على عدم إتمامه، ثمّ رجع إلى العزم على إتمامه قبل فوات الموالاه، صح وضوءه بلا إشكال. و كذا الكلام في الصلاة على الظاهر. نعم، لا يتصور هذا المعنى في الصوم، إذ ليس له كون متخلل، فمن أمسك مقداراً من النهار بنيه الصوم ثمّ عزم على الافطار، ثمّ رجع إلى نيه الصوم قبل الاتيان بالمفطر، لا يصح صومه، لما ذكرناه من أنّه ليس للصوم كون متخلل، فقد وقع جزء منه بدون نيه، و هو الامساك الذي وقع في زمان العزم على الافطار.

مثال الثاني: الاستقبال في الصلاة، فإنّه معتبر في مجموع الصلاة حتى في الأكوان المتخلله، لأنّ الاستدبار - و لو في الأكوان المتخلله - مانع عن اتصال الأجزاء اللاحقه بالأجزاء السابقه، فتكون الصلاة معه باطله.

و كذا الطهاره من الحدث، فان طرء الحدث - و لو في الأكوان المتخلله - موجب لبطلان الصلاة، بلا فرق بين القول بكون الطهاره عباره عن الحاله

النفسانيه المسببه عن الغسل و المسح على ما هو المعروف، أو القول بكونها عباره عن نفس الغسل و المسح على ما هو المختار، فإنّ الطهاره على هذا المعنى و إن كانت متصرمه الوجود، إلّا أنّه لها بقاء في نظر الشارع، كما تدل عليه جمله من الأخبار، منها: الأخبار الداله على أنّ الشيء الفلاني ناقض للوضوء (1) فإنّ النقص لا يصدق على شيء ينعدم بنفسه، بل لا بدّ في صدقه من أن يكون له بقاء في نفسه. و منها: ما يدل على استحباب النوم مع الوضوء (2)، فإنّ النوم مع الوضوء لا يتصور إلّا أن يكون للوضوء بقاء في نظر الشارع. هذه هي أقسام الشرط.

ثمّ إنّ الشك في الشرط إن كان بعد الفراغ من العمل، لا إشكال في جريان قاعده الفراغ و عدم الاعتناء بالشك، بلا فرق بين الأقسام الثلاثه للشرط. و أمّا إن كان الشك في الشرط في أثناء العمل، فإن كان الشرط المشكوك فيه من القسم الأوّل - أي مما اعتبر تحققه قبل العمل و كان محله بحسب الجعل الشرعي مقدّمًا على العمل - لا إشكال في جريان قاعده التجاوز، إذ مع كون الشك بعد تجاوز المحل يكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (3) فلا فرق بين الشرط و الجزء في هذه الجهه، بل الجزء أيضاً شرط، بمعنى أن كل جزء شرط لصحة الأجزاء الآخر كما هو معنى الواجب الارتباطي. و أمّا إن كان الشرط مما اعتبر تقارنه للعمل، فالشك فيه يتصور على وجهين:

الأوّل: أن يكون شاكاً في وجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء السابقه

ص: ٣٧٤

١- (١) الوسائل ١: ٢٤٨ / أبواب نواقض الوضوء ب ٢ و غيره

٢- (٢) الوسائل ١: ٣٧٨ / أبواب الوضوء ب ٩

٣- (٣) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ١

مع إحرازه فعلاً، ويحكم فيه بصحة الصلاة، إذ شكه في تحقق الشرط بالنسبة إلى الأجزاء السابقة مورد لقاعده الفراغ بلا إشكال، ووجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء اللاحقه محرز بالوجدان على الفرض. و لا- فرق في هذه الصورة بين كون الشرط المشكوك فيه من قبيل شرائط الأجزاء، أو من قبيل شرائط المجموع، فإذا شك في وقوع الركعه الأولى مع الاستقبال مع إحرازه حين الاشتغال بالركعه الثانيه مثلاً، تجرى قاعده الفراغ بالنسبه إلى الركعه الأولى، و الاستقبال في الركعه الثانيه محرز بالوجدان، فيحكم بصحة الصلاة، هذا في الشك في شرط المجموع. و كذا الحكم في الشك في شرط الأجزاء، كما إذا شك في تحقق النيه في الركعه الأولى مع إحرازها حين الاشتغال بالركعه الثانيه، فتجرب قاعده الفراغ بالنسبه إلى الركعه الأولى، و أمّا الركعه الثانيه فافترانها بالنيه محرز بالوجدان، فيحكم بصحة الصلاة.

الثانى: أن يكون شاكاً في تحقق الشرط فعلاً أيضاً. و لا مجال لجريان قاعده الفراغ فيه، إذ هو شاكٌ في صحة الجزء الذى هو مشغول به و لم يفرغ منه، فلا- بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل، لقاعده الاشتغال. و لا- فرق أيضاً بين كون الشرط المشكوك فيه من شرائط الأجزاء فقط أو من شرائط المجموع.

نعم، لو كان شاكاً في تحقق الشرط حين الأجزاء السابقه و لم يدخل بعدُ في الجزء اللاحق، بل كان في الأكوان المتخلله، تجرى قاعده الفراغ و إن لم يكن محرزاً للشرط فعلاً فيما إذا كان الشرط شرطاً للأجزاء فقط كالنيه، فيحكم بصحة الصلاة، فان شكه في تحقق النيه مثلاً - بالنسبه إلى الأجزاء السابقه - مورد لقاعده الفراغ، و في الأجزاء اللاحقه تجدد النيه، و في الأكوان المتخلله و إن كانت النيه غير محرزه إلما أنّها غير معتبره فيها، بخلاف ما إذا كان الشرط المشكوك فيه شرطاً للمجموع كالاستقبال، فلا تجرى فيه قاعده الفراغ، إذ هو

شاك فى تحقق الاستقبال فعلاً مع اعتباره حتى فى الأكوان المتخلله. و هذا هو مورد الفرق بين شرط الأجزاء و شرط المجموع من حيث الحكم.

و الذى تحصل مما ذكرناه: أنّ الشرط إن كان من شرائط المجموع، تجرى قاعده الفراغ مع إحرازه فعلاً، و لا تجرى مع عدم إحرازه كذلك، بلا- فرق بين كونه حين الشك فى الأ-كوان المتخلله أو مشغولاً بالأجزاء اللاحق، و إن كان الشرط من شرائط الأجزاء فقط، فإن كان حين الشك مشغولاً بالأجزاء اللاحق فالأمر كما تقدم - أى تجرى قاعده الفراغ مع إحراز الشرط فعلاً، و لا تجرى مع عدمه كذلك - و إن كان حين الشك فى الأكوان المتخلله، فتجربى قاعده الفراغ حتى مع عدم إحراز الشرط فعلاً، و قد ظهر وجه كل ذلك مما ذكرناه.

و تبين بما ذكرناه حكم الشك فى الطهاره من الحدث فى أثناء الصلاه، فإنه لا يتصور الشك فى تحققها حين الايمان بالأجزاء السابقيه مع إحرازها فعلاً، فهو شاك فى تحقق الطهاره فعلاً أيضاً، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ، لكونه شاكاً فى صحه الجزء الذى هو فيه، و لم يفرغ منه، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل.

و توهم جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الأجزاء السابقيه، و وجوب الوضوء للأجزاء اللاحقه مع التمكن منه و عدم فوات الموالاته. مدفوع بما ذكرناه من كون الطهاره من الشرائط المعبره فى الأكوان المتخلله أيضاً، فهو شاك فى تحقق الطهاره فى الآن الذى هو مشغول بتحصيل الطهاره الجديده، و لا تجرى فيه قاعده الفراغ، لعدم تحقق الفراغ بالنسبه إليه، فلا بدّ من استئناف العمل لقاعده الاشتغال.

و قد يتوهم أنّ الشك فى اقتران الأجزاء بالطهاره مسبب عن الشك فى تحقق

الغسل و المسح قبل الصلاة، و حيث إنّ محل الغسل و المسح مقدّم على الصلاة بحسب الجعل الشرعى، يكون الشك فى تحقق الغسل و المسح قبل الصلاة مورداً لقاعده التجاوز، لكون الشك فيهما شكاً بعد تجاوز المحل، و بعد الحكم بوجود الغسل و المسح لقاعده التجاوز، يرفع الشك فى اقتران الأجزاء بالطهاره، فإن اقترانها بالطهاره من الآثار الشرعيه لتحقيق الغسل و المسح، فيحكم بصحة الصلاة.

و هو مدفوع بعدم جريان قاعده التجاوز فى الغسل و المسح، إذ ليس محلها بحسب الجعل الشرعى قبل الصلاة، فإنّ المعتبر شرعاً هو تقارنها مع الطهاره. و أمّا وجوب تحصيلها قبل الشروع فى الصلاة، فهو عقلى بمعنى عدم تحقق اقتران جميع أجزاء الصلاة بالطهاره، إلّا مع تحصيلها قبل الشروع فى الصلاة.

إن قلت: ما المانع عن جريان قاعده التجاوز فيما إذا كان محل المشكوك فيه مقدّمًا عقلاً، فان عموم التعليل بالأذكريه و الأقربيه إلى الحق شامل له أيضاً.

قلت: ليس الميزان فى جريان قاعده التجاوز مطلق كونه أذكر و لو كان الشئ المشكوك فيه خارجاً عن المأمور به، بل الميزان فيه كون المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً قد تجاوز محله، و المفروض فى المقام أنّ الشرط هو اقتران الصلاة بالطهاره و لم يتجاوز محله. و أمّا الغسل و المسح، فهما خارجان عن المأمور به و لم يعتبرا فيه جزءاً و لا شرطاً، فلا مجال لجريان قاعده التجاوز عند الشك فيهما، و لذا التزم الفقهاء (قدس سرهم) بعدم جريان قاعده التجاوز فيما إذا كان الشك بعد التجاوز عن المحل العادى مع كونه مشمولاً لعموم التعليل، فمن كانت عادته أن يستنجى فى بيت الخلاء مثلاً، و شك فيه بعد تجاوز محله العادى لا تجرى قاعده التجاوز فى حقه، و كذا من كان من عادته الاتيان بالصلاه فى أول الوقت و شك فيه بعد تجاوزه لم يكن مجال لجريان قاعده

التجاوز في حقه.

و بالجملة: جريان قاعده التجاوز مشروط بأمرين:

١ - كون المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً للمأمور به.

٢ - كون المكلف في مقام الامتثال. و الأمر الأوّل مفقود في المقام، فلا مجال لجريانها.

الأمر السابع: لو كان بين الواجبين ترتيب بحسب الجعل الشرعي - كما في الظهر و العصر - و شك في الاتيان بالواجب الأوّل بعد الدخول في الثاني، فقد يتوهم جريان قاعده التجاوز فيه، بدعوى أنّ الظهر من قبيل الشرط المتقدم للعصر، فيكون الشك فيه بعد الدخول في العصر شكاً بعد تجاوز المحل.

و هذا التوهم فاسد أمّا أولاً: فلما ذكره شيخنا الأنصاري (١) وغيره (قدس سرهم) من أنّ الترتيب بين الظهر و العصر مختص بحال الذكر، و المفروض في المقام هو الشك في تقديم العصر على الظهر غفله، فلا يكون العصر مشروطاً بتقدم الظهر عليه في هذا الحال، فلا يكون الشك في الظهر حينئذ من الشك في الشرط المتقدم ليكون بعد تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و الاتيان بالظهر، لقاعده الاشتغال، أو لاستصحاب عدم الاتيان به على ما ذكرناه سابقاً.

و أمّا ثانياً: على فرض تسليم كون الترتيب بينهما هو الترتيب الواقعي كما اختاره السيد (قدس سره) في العروه (٢) فلائّن لصلاه الظهر حيثيتين:

ص: ٣٧٨

١-١) كتاب الصلاه ١: ٤٠

٢-٢) لاحظ العروه الوثقى ١: ٣٧٤ - ٣٧٥ / فصل في أوقات اليوميه و نوافلها، المسأله ٣ [ ١١٨٢ ]، و راجع أيضاً المسأله ٨ [ ١٢١٦ ] من أحكام الأوقات



الأولى: حيثيه وجوبها النفسى. ولا يعتبر تقدّمها على العصر من هذه الحيثيه، إذ لا يشترط فى الظهر تقدمه على العصر، بل العصر مشروط بتقدم الظهر عليه، فلو أتى بالظهر و ترك العصر عمداً أو نسياناً، لم يفت منه من وظيفه الظهر شىء، و حصل الامتثال بالنسبه إليه مع أنه لم يتقدم على العصر.

الثانيه: حيثيه وجوبها الغيرى لكونه مقدمه للعصر، فلو شك فى الظهر بعد الدخول فى العصر لا تجرى قاعده التجاوز من الحيثيه الأولى، لعدم تجاوز محله من هذه الحيثيه، فيجب الاتيان به، لقاعده الاشتغال، أو للاستصحاب على ما ذكرناه. و بعد الحكم بوجوب الاتيان به من الحيثيه الأولى لا مجال لجريان قاعده التجاوز من الحيثيه الثانيه، إذ مفاد قاعده التجاوز من الحيثيه الثانيه هو الحكم بصحة العصر، و لا يمكن الحكم بها مع التعبّد بعدم الاتيان بالظهر للاشتغال أو الاستصحاب، للروايات (١)الداله على أنّ هذه قبل هذه، و المراد كون العصر بعد الظهر كما لا يخفى.

نعم، بعد الالتزام بعدم جريان قاعده التجاوز تصل النوبه إلى قاعده العدول، فيعدل إلى الظهر و يأتى بالعصر بعده لصحيحه زراره (٢)الداله على ذلك.

ص: ٣٧٩

١- ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمّد بن الحسين بن سعيد و محمّد بن خالد البرقى و العباس بن معروف جميعاً عن القاسم ابن عروه عن عبيد بن زراره قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن وقت الظهر و العصر؟ فقال (عليه السلام): إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً، إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثم أنت فى وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس» و نقل مثله عن الكلينى أيضاً [الوسائل ٤: ١٢٦ و ١٣٠/ أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥ و ٢٠ و ٢١ و ٢٢]

٢- ٢) نقل فى الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) «قال (عليه السلام): إذا نسيت صلاه أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ، فأذن لها و أقم، ثم صلّها ثم صلّ ما بعدها باقامه لكل صلاه. و قال قال أبو جعفر (عليه السلام): و إن كنت قد صليت الظهر و قد فاتتكَ الغداه فذكرتها، فصلّ الغداه أىّ ساعه ذكرتها و لو بعد العصر. و متى ما ذكرت صلاه فاتتكَ صليتها. و قال (عليه السلام): إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاه أو بعد فراغك، فانوها الأولى ثم صلّ العصر فانّما هى أربع مكان أربع. . .» [الوسائل ٤: ٢٩٠ - ٢٩١ / أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١]

الأمر الثامن: فى جريان قاعده الفراغ عند الشك فى الموالاه و عدمه. و تفصيل الكلام فيه: أنّ الموالاه المعبره فى الصلاه على ثلاثه أقسام: لأنها إمّا أن تكون معبره بين الأجزاء المستقله، كالموالاه بين القراءه و الركوع، و بينه و السجود، و إمّا أن تكون معبره بين الكلمات من كلام واحد، و إمّا أن تكون معبره بين الحروف من كلمه واحده.

أمّا الموالاه بين الأجزاء المستقله، فهى معبره شرعاً، إذ لو لم يدل الدليل الشرعى على اعتبار الاتصال بين الأجزاء المستقله، لأمكن الامتثال باتيان كل جزء مع الفصل الطويل عن الجزء الآخر كما هو الواقع فى الغسل، و لكنّ الدليل الشرعى دل على اعتبارها فى الصلاه، و حينئذٍ فان شك فيها بعد الفراغ من الصلاه، فلا إشكال فى جريان قاعده الفراغ و عدم الاعتناء بالشك، و إن شك فيها فى أثناء الصلاه، فإن كان شكه بعد الدخول فى الجزء اللاحق، تجرى قاعده التجاوز، إذ محلها بحسب الجعل الشرعى قبل الدخول فى الجزء اللاحق، فيكون من قبيل الشرط المتقدم بالنسبه إليه، فيكون الشك فيها شكاً بعد تجاوز المحل، و إن كان شكه فيها قبل الدخول فى الجزء اللاحق، فلا مجال

لجريان قاعده التجاوز، لكون الشك فيها شكاً في المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل لو لا استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل. و يكون الشك المذكور في الحقيقه شكاً في وجود المانع، و هو الفصل الطويل و الأصل عدمه، فيحكم بصحة الصلاه لأجل الاستصحاب لا لقاعده التجاوز.

و أمّا الموالاه بين الكلمات من كلام واحد أو بين الحروف من كلمه واحده، فهى من الأمور المعتره عقلاً- لا- من الشرائط الشرعيه، لأنّها مما لا بدّ منه في صدق الكلام و الكلمه عرفاً، فأنّه لو تكلم بكلمه من كلام ثمّ تكلم بكلمه أخرى منه بعد مدّه طويله مانعه عن صدق الكلام عرفاً، لا يكون كلاماً مفهوماً للمعنى. و كذا الأمر في الموالاه بين الحروف من كلمه واحده، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من الصلاه، لا إشكال في جريان قاعده الفراغ. و أمّا لو شك في الأثناء، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ و لا قاعده التجاوز، بلا فرق بين كون الشك بعد الدخول في كلمه لاحقه أو حرف لاحق أو قبله، لأنّ الشك في الموالاه هاهنا يكون في الحقيقه شكاً في وجود الكلام أو الكلمه مع عدم تجاوز المحل، فلا تجرى قاعده الفراغ لعدم كون الشك شكاً في الصحه، بل في الوجود، و لا قاعده التجاوز لعدم تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك.

و ظهر بما ذكرناه حكم الشك في النيه، فإنّ النيه بمعنى قصد القربه من الأمور المعتره في العبادات شرعاً لا من الشرائط العقليه على ما ذكرناه في محلّه (1)، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من العمل تجرى قاعده الفراغ بلا إشكال. و كذا لو شك في أثناء العمل في تحققها حين الاتيان بالأجزاء السابقه، تجرى قاعده الفراغ أيضاً ويحكم بصحة الأجزاء السابقه.

ص: ٣٨١

و أمّا النية بمعنى قصد العنوان، فهي من الأمور المعتبره عقلاً، لتوقف صدق عنوان المأمور به على قصده، فلو شك بعد الفراغ من ذات العمل في أنه أتى به بقصد عنوان المأمور به أم لا، كما إذا أتى بركعتين من الصلاة ثم شك بعد الفراغ في أنه أتى بهما بعنوان صلاه الصبح مثلاً- أو أتى بهما للتمرين مثلاً، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ، إذ الشك في قصد العنوان شك في وجود المأمور به، لعدم تحقق عنوان الصلاه إلا بالقصد، فلا بد من الاعتناء بالشك و الاتيان بالمأمور به لقاعده الاشتغال، و له فروع كثيره في الفقه:

منها: ما لو شك بعد الارتماس في الماء في أنه قصد به الغسل أو أتى به للتبريد مثلاً، فلا تجرى قاعده الفراغ على ما ذكرناه. و كذا لو شك في أثناء الصلاه في قصد العنوان بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، كما إذا شك بعد الدخول في الركوع في أنه أتى بالقراءه بقصد عنوان الصلاه أم بعنوان آخر، لا تجرى قاعده الفراغ، لكون الشك شكاً في الوجود على ما ذكرناه.

نعم، لو كان محرزاً لقصد العنوان في الجزء الذي هو مشغول به فعلاً، و شك في قصد العنوان بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، كما إذا علم بأنه قصد عنوان الصلاه في الركوع مع الشك في قصد العنوان بالنسبه إلى القراءه، لا مانع من جريان قاعده التجاوز بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، لكون الشك بالنسبه إليها شكاً في الوجود بعد الدخول في الغير، فيكون مورداً لقاعده التجاوز.

## فروع

ذكر في أول ختام العروه (1) ما حاصله: أنه إذا شك في أثناء الصلاه في أنه

ص: ٣٨٢

أتى بها بعنوان الظهر أو العصر، فإن كان عالماً بعدم الاتيان بصلاه الظهر أو شاكاً فيه، فيجعلها ظهراً بلا إشكال فيه، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع فهو، و على تقدير قصد عنوان العصر يعدل إلى الظهر، لعدم الاتيان به علماً أو تعديلاً. و أما إن كان عالماً باتيان صلاه الظهر، فيحكم ببطلان صلاته، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع لا يصح العدول إلى العصر، فيكون شكه في قصد عنوان العصر شكاً في الوجود مع عدم تجاوز المحل، فلا- تجرى قاعده التجاوز، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل، انتهى ملخص ما في العروه.

و ظهر بما ذكرناه الحكم بصحة صلاته في بعض الصور، و هو ما إذا كان محرزاً لقصد عنوان العصر في الجزء الذي هو مشغول به فعلاً، مع الشك في قصد العنوان بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، لجريان قاعده التجاوز بالنسبه إلى الأجزاء السابقه على ما ذكرناه.

الأمر التاسع: أنّ جريان قاعده التجاوز و الفراغ مختص بما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال الغفله و السهو، فلا مجال لجريانها فيما إذا احتتمل ترك الجزء أو الشرط عمداً، لما ذكرناه (1) من أنّهما ليستا من القواعد التعبيديه، بل إمضاء لقاعده ارتكازيه عقلائيه و هي أصاله عدم الغفله، لظهور حالهم حين الامتثال في عدم الغفله، و لا يستفاد من الأدله أزيد من هذا المعنى. مضافاً إلى دلالة التعليل المذكور في بعض الروايات على الاختصاص، فإنّ كونه أذكر إنّما ينافى الترك السهوى لا الترك العمدى كما هو واضح، ففي موارد احتمال الترك العمدى

ص: ٣٨٣

(١- ١) في أول هذا البحث ص ٣١٥

لا تجرى قاعده الفراغ و لا قاعده التجاوز، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر. و الحكم بمفاده من الصّحه أو الفساد، و يختلف باختلاف المقامات.

و ملخص الكلام فيها: أنّه إن كان الشك في الصّحه لاحتمال ترك شيء اعتبر وجوده في الأمور به جزءاً أو شرطاً، يحكم بالطلان لأصالة عدم تحقق هذا الشيء المشكوك فيه. و إن كان الشك في الصّحه لاحتمال الاتيان بشيء اعتبر عدمه في الأمور به الذي يعتبر عنه بالمانع يحكم بالصّحه، لأصالة عدم تحقق المانع، هذا تمام الكلام في قاعده الفراغ و التجاوز.

ص: ٣٨٤







إشارة

و يقع البحث فيها في جهات:

الجهة الأولى: في بيان امتيازها عن قاعده الفراغ. و الميز بينهما من وجهين:

الأول: أن قاعده الفراغ جاريه بالنسبه إلى العمل الصادر من نفس الشاك على ما هو المستفاد من أدلتها، و مورد أصالة الصَّحَّة هو عمل الغير.

الثاني: أن قاعده الفراغ مختصه بما إذا كان الشك بعد الفراغ من العمل، غايه الأمر أنا عممناها للجزء أيضاً، فتجرى عند الشك في صحه الجزء أيضاً بعد الفراغ منه على ما ذكرناه (1). و أمّا أصالة الصَّحَّة، فلا اختصاص لها بالشك بعد الفراغ، بل هي جاريه عند الشك في صحه العمل في أثناءه أيضاً، كما إذا كان أحد مشغولاً بالصلاه على الميت، و شككنا في صحه هذه الصلاه، لاحتمال كون الميت مقلوباً مثلاً، فتجرى أصالة الصَّحَّة بلا إشكال.

الجهة الثانيه: في مدرك أصالة الصَّحَّة فنقول:

قد يطلق الصحيح في مقابل القبيح، فمعنى أصالة الصَّحَّة هو الحمل على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرّم. و أصالة الصَّحَّة بهذا المعنى

ص: ٣٨٧

أمّا الآيات، فكقوله تعالى: «اجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» ١ و قوله تعالى: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» ٢ بضميمه ما ورد في تفسيره في الكافي من قوله (عليه السلام): «لا تقولوا إلّا خيراً» (١).

و أمّا الروايات فكثيره: منها: قوله (عليه السلام): «ضع أمر أخيك على أحسنه. . .» إلخ (٢) و منها: قوله (عليه السلام): «إنّ المؤمن لا يتهم أخاه المؤمن. . .» إلخ (٣) و منها: قوله (عليه السلام): «كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه أنّه قال و قال: لم أقله، فصدّقه و كذبهم» (٤) و المراد من تصديقه هو الحمل على الصدق لا ترتيب آثار الواقع، إذ لا بدّ من حمل خبر الجماعة على الصحيح من الاشتباه و السهو، لكونهم أيضاً من الإخوة المؤمنين. و الحمل على الصحيح - بمعنى ترتيب آثار الواقع - مما لا يمكن في الطرفين، و في طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الخمسين.

و أصاله الصحه بهذا المعنى مختصه بعمل المؤمن، فلا تجرى في حق غير المؤمن من سائر فرق المسلمين فضلاً عن الكافرين، إذ الحمل على الصحه بهذا المعنى إنّما هو من حقوق الأخوة، و لا أخوة بين المؤمن و غيره من المسلمين فضلاً عن

ص: ٣٨٨

١-٣) الكافي ٢: ١٦٤ / كتاب الإيمان و الكفر، باب الاهتمام بأموال المسلمين. . . ح ٩

٢-٤) الوسائل ١٢: ٣٠٢ / أبواب أحكام العشرة ب ١٦١ ح ٣

٣-٥) بحار الأنوار ١٠: ١٠٠ (نقل بالمضمون)

٤-٦) الوسائل ١٢: ٢٩٥ / أبواب أحكام العشرة ب ١٥٧ ح ٤

و أصاله الصحه بهذا المعنى ليست محلاً للكلام، لعدم ترتب أثر عملي عليها، فإنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن سلاماً أو شتماً لا يترتب على الحمل على الصحيح وجوب رد السلام.

و قد يطلق الصحيح فى مقابل الفاسد، فمعنى أصاله الصحه هو ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير، و هذا هو محل الكلام، و لا اختصاص لأصاله الصحه بهذا المعنى بعمل المؤمن، بل جاريه فى حق جميع المسلمين بل الكافرين أيضاً فى بعض الموارد كما فى بعض المعاملات الصادره منهم. و الكلام فعلاً فى مدرك أصاله الصحه بهذا المعنى، و استدل لها بوجوه:

الأول: دعوى الاجماع المحض من تتبع فتاوى العلماء.

و فيه أولاً: أنّ تحقق الاجماع على أصاله الصحه و إن كان مسلماً فى الجملة، إلما أن تحصيل الاجماع - من تتبع الفتاوى فى جميع موارد جريان أصاله الصحه حتى العقود و الايقاعات بل المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للطهاره و النجاسه - دونه خرط القتاد.

و ثانياً: أنه على تقدير تسليم تحقق الاجماع فى جميع الموارد لم يتضح كونه إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام) لاحتمال كون المدرك عند المجمعين هى الأدله الآتية.

الثانى: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ١ و قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَرِنُ تَرَاضٍ. . . ١ بناءً على أنّ الخطاب ليس مختصاً بالمتعاقدين، بل جميع المكلفين مخاطبون به، و مأمورون بالوفاء بالعقد الصادر من المتعاقدين، بمعنى ترتيب آثار الصحة عليه.

و فيه أوّلاً: أنّ الخطاب مختص بالمتعاقدين على ما ذكرناه في بحث المكاسب (١).

و ثانياً: على تقدير تسليم كون الخطاب عاماً، أنّ الدليل المذكور مختص بالعقود، فلا يشمل الايقاعات. و على تقدير تسليم شموله لها - بناءً على أنّ المراد هو العقود بالمعنى اللغوي لا-العقود الاصطلاحى المقابل للايقاعات - لا- يشمل المعاملات بالمعنى الأعم، كالطهاره و النجاسه، و المقصود إثبات أصاله الصحة فى جميع هذه الموارد، فالدليل المذكور - على تقدير تماميه دلالتة - أخص من المدعى.

و ثالثاً: أنّ الشبهه فى موارد جريان أصاله الصحة مصداقيه، فان أصاله الصحة من الأصول المجعوله فى الشبهات الموضوعيه فقط دون الشبهات الحكميه كما هو واضح، و قد ذكرنا فى محلّه (٢) عدم صحه التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه.

الثالث: عموم التعليل الوارد فى قاعده اليد من أنّه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمين سوق، فأنّه شامل لأصاله الصحة أيضاً، إذ لو لم يعمل بها يلزم عدم استقامه سوق المسلمين أيضاً.

ص: ٣٩٠

١-٢) مصباح الفقاهه ٤: ١٦٠

٢-٣) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٣٤ و ما بعدها

و هذا الدليل أيضاً أخص من المدعى، لأن استقامه سوق المسلمين متوقفه على العمل بأصالة الصحة فى العقود و الايقاعات فقط، إذ لو لم يعمل بها فى العبادات بل فى المعاملات بالمعنى الأعم كالطهاره و النجاسه، لم يلزم اختلال فى السوق أصلاً.

الرابع: دعوى السيره القطعيه من جميع المسلمين المتدينين على ترتيب آثار الصحة على أعمال الناس من العبادات و المعاملات و العقود و الايقاعات، و لذا لا يقدم أحد على تزويج امرأه لاحتمال كون العقد الواقع بينها و بين زوجها باطلاً. و هذه السيره متصله بزمان المعصوم (عليه السلام) و لم يردع عنها.

و هذا الدليل هو الدليل التام الوافى فى إثبات المقام.

الجهه الثالثه: أنّ المراد من الصحة فى المقام هى الصحة الواقعيه لا الصحة عند العامل على ما نسب إلى المحقق القمى (قدس سره) (1) و ذلك لقيام السيره على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير، و الصحة عند العامل لا توجب ترتب الآثار عند الحامل على الصحة، فان أصاله الصحة لا تكون أزيد من العلم بالصحه. و العلم بصحه العمل عند العامل لا يوجب ترتب الأثر عند غيره، فلو علم المأموم ببطلان صلاه إمامه باجتهاد أو تقليد، أو من جهه إخلال الإمام بها من جهه الشبهه الموضوعيه، لم يجز الائتمام به و إن كانت الصلاه صحيحه عند الإمام.

الجهه الرابعه: أنّ الحمل على الصحة - باعتبار العلم بحال العامل و عدمه من حيث علمه و جهله بالصحه - يتصور على صور:

ص: ٣٩١

الصورة الأولى: أن يعلم أنّ العامل جاهل بصحة عمله وفساده، إمّا من جهه الجهل بالحكم، أو من جهه الجهل بالموضوع، فيكون احتمال الصحة لمجرد احتمال المصادفه الاتفاقيه للواقع.

الصورة الثانيه: أن لا يعلم علمه بالصحة و الفساد و جهله بهما.

الصورة الثالثه: أن يعلم كون العامل عالماً بالصحة و الفساد. و هذه الصورة أيضاً تتصور على أقسام، إذ مع العلم بكونه عالماً إمّا أن يعلم موافقته مع الحامل، و إمّا أن يعلم مخالفه العامل و الحامل، و إمّا أن لا يعلم الموافقه و لا المخالفه.

أمّا الصورة الأولى: فالظاهر عدم جريان أصاله الصحة فيها، إذ ليس لنا دليل لفظي نتمسك بعمومه أو إطلاقه، بل الدليل على أصاله الصحة إنّما هو السيره على ما عرفت، و هى دليل لبي لا بدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقن. و لم يحرز قيام السيره على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلاً بصحته وفساده، فإنّ الحمل على الصحة إنّما هو من باب ظهور الحال، أى ظاهر حال المسلم أنّه لا يقدم على العمل الفاسد. و ليس لحاله ظهور مع الجهل بالصحة و الفساد، فلا مجال لجريان أصاله الصحة، بلا فرق بين كونه جاهلاً بالحكم أو جاهلاً بالموضوع، و كونه معذوراً أو غير معذور كما فى موارد العلم الاجمالي.

و أمّا الصورة الثانيه: فالظاهر جريان أصاله الصحة فيها، فإنّ السيره قائمه على ترتيب الآثار على أعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حيث كونه عالماً أو جاهلاً.

و أمّا الصورة الثالثه: فمع العلم بالموافقه تجرى أصاله الصحة بلا- إشكال، و هو القدر المتيقن. و كذا مع الجهل بالموافقه و المخالفه، لقيام السيره على ترتيب

الآثار بلا تفحص عن الموافقه و المخالفه. و أما مع العلم بالمخالفه فتارة تكون المخالفه بينهما بالتباين، بأن يكون الصحيح عند أحدهما فاسداً عند الآخر، و لا مجال للحمل على الصحه فى مثله، إذ مفاد أصاله الصحه هو الحمل على الصحه عند الحامل، لعدم ترتب الأثر على الصحه عند العامل على ما ذكرناه (١). و الحمل على الصحه عند الحامل يكون حملاً على الفساد عند العامل، فيكون مخالفاً لظاهر حاله. و أخرى لا تكون المخالفه بينهما بالتباين، كما إذا رأى أحدهما اشتراط العمل بشىء، و الآخر عدم اشتراطه به، لا كونه مانعاً كما فى تثليث التسيحات الأربعه، فىرى أحدهما اعتباره فى الصلاه، و الآخر عدمه، لا أنه مبطل لها، فيكون الصحيح عند أحدهما باطلاً عند الآخر دون العكس.

و فى مثله يظهر من كلام شيخنا الأنصارى (٢)(قدس سره) جريان أصاله الصحه.

و للمناقشه فيه مجال، لعدم إحراز قيام السيره فيه، و بمجرد الشك فى قيام السيره تسقط أصاله الصحه، لعدم الدليل عليها، فلو رأى أحد اعتبار تثليث التسيحات فى الصلاه، لا يجوز له الاقتداء بمن يرى عدم اعتباره فيها عملاً بأصاله الصحه. نعم، لو رأى اعتباره فى خصوص حال العلم، يجوز له الاقتداء بمن لا يرى اعتباره أصلاً، لا لأصاله الصحه، بل لكون صلاته صحيحه حينئذ عند المأموم أيضاً، بلا احتياج إلى إعمال أصاله الصحه.

الجهه الخامسه: أنّ الشك فى الصحه إمّا أن يكون من جهه الشك فى قابليه الفاعل، و إمّا أن يكون من جهه الشك فى قابليه المورد، و إمّا أن يكون من جهه

ص: ٣٩٣

١- ١) فى الجهه الثالثه ص ٣٩١

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٧٢١

احتمال عدم الشرط أو وجود المانع مع إحراز قابلية الفاعل و المورد.

و القدر المتيقن من موارد جريان أصاله الصحه هي الصوره الأخيره. و أما الصورتان الأوليان، فقد وقع الخلاف بينهما في جريان أصاله الصحه فيهما.

فذهب العلامة (١) و المحقق الثاني (٢) إلى عدم جريانها فيهما، بدعوى أنّ الحمل على الصحه إنّما هو فيما إذا كان الشك في الصحه الفعلية بعد إحراز الصحه التأهليه، لا فيما إذا كان الشك في الصحه التأهليه، و تبعهما في ذلك جماعه.

و اختار شيخنا الأنصاري (٣) و تبعه جماعه أخرى (قدس سرهم) جريان أصاله الصحه فيهما بدعوى قيام السيره على ترتيب الآثار على المعاملات الصادره من الناس، مع الشك في كون البائع مالكاً أو غاصباً مثلاً، فالسيه قائمه على الحمل على الصحه مع عدم إحراز قابلية الفاعل.

ثم إنّ قابلية الفاعل إنّما عرفيه بمعنى اعتبارها في نظر العرف و أمضاه الشرع ككون البائع مميزاً، لعدم صحه بيع الصبي غير المميز عند العرف أيضاً. و إمّا شرعيه بمعنى اعتبارها بتأسيس من الشارع فقط، ككون البائع بالغاً، فإنّ اعتبار البلوغ إنّما هو من جهه الشرع، لعدم الفرق في نظر العرف بين العقد الواقع من البالغ و العقد الصادر من غيره، و لا سيما إذا كان التفاوت بينهما بمقدار لا يعتد به.

و كذا القابليه المعتمده في المورد تارة عرفيه ككون المبيع مالاً بناءً على

ص: ٣٩٤

١-١) قواعد الأحكام ٢: ١٥٦، التذكرة ٢: ٨٧ السطر ٧

٢-٢) جامع المقاصد ٧: ٣٠٧

٣-٣) فرائد الأصول ٢: ٧٢٤



اعتبار المالىه فى البيع العرفى كما يظهر من تعريف المصباح البيع بمبادله مال بمال (1). و أخرى شرعيه كعدم كون المبيع خمراً مثلاً فإنّ الشارع ألغى مالىه الخمر دون العرف.

و لا- يصح حمل كلام العلامه و المحقق الثانى (قدس سرهما) على اعتبار إحراز القابليه العرفيه فقط فى الفاعل و المورد فى جريان أصاله الصحه، و ذلك لأنهما مثلاً للشك فى قابليه الفاعل بالشك فى البلوغ، و التزما بعدم جريان أصاله الصحه فيما إذا شك فى صحه عمل من جهه الشك فى بلوغ العامل، و من المعلوم أنّ اعتبار البلوغ شرعى على ما ذكرناه، فلا بدّ فى جريان أصاله الصحه عندهما من إحراز القابليه العرفيه و الشرعيه فى الفاعل و المورد.

و الصحيح ما ذهبنا إليه، لما ذكرناه سابقاً من أنّه ليس لأصاله الصحه دليل لفظى يتمسك بعمومه أو إطلاقه، و لم يحرز قيام السيره على ترتيب الآثار مع الشك فى القابليه، بل المحرز قيام السيره على عدم ترتيب الآثار معه، فاذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو، و شك فى أنّه و كيل عن عمرو أم لا، فهل يقدم العقلاء على الشراء و إعطاء الثمن له و التصرف فى الدار، كلّاً. و كذا إذا طلق زيد زوجه عمرو مثلاً، فالسيه جاريه فى أمثال هذه الموارد - مما شك فيه فى القابليه - على عدم ترتيب الآثار، و لا أقل من الشك، و هو كافٍ فى الحكم بعدم جريان أصاله الصحه، لعدم الدليل عليها.

و أمّا ما ذكره الشيخ (قدس سره) من قيام السيره على ترتيب الآثار على المعاملات الصادره من الناس فى الأسواق مع عدم إحراز قابليه الفاعل، فهو و إن كان مسلماً، إلّا أنّه من جهه قاعده اليد، فإنّه لولاها لما استقام للمسلمين

ص: ٣٩٥

سوق، فلا ربط له بأصالة الصحه.

و إن شئت قلت: قابليه الفاعل فى الموارد المذكوره محرزہ بقاعده اليد، لا- أنّ أصاله الصحه جاریه مع عدم إحراز القابليه، فالأمثله المذكوره خارجه عن محل الكلام، و المثل المطابق لمحل الكلام هو الذى ذكرناه مما ليس مورداً لقاعده اليد، و قد ذكرنا أنّ السيره قائمه فى مثله على عدم ترتيب الآثار، و لا أقل من الشك و هو كافٍ فى المدعى، و لذا لو أنكر عمرو توكيل زيد فى الطلاق فى المثل الذى ذكرناه، فانجرّ الأمر إلى الترافع يحكم بفساد الطلاق، إلّا أن تثبت الوكالة. و لو كانت أصاله الصحه جاریه فى أمثال المقام، لكان إثبات الفساد على عهده الزوج، فيحكم بصحه الطلاق، إلّا أن يثبت الزوج عدم التوكيل و هو كما ترى.

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) (١) بعد ما التزم بجريان أصاله الصحه و لو مع الشك فى القابليه ذكر أنّه لو تنزّلنا عن ذلك و قلنا بعدم جريانها مع الشك فى القابليه، لا مانع من جريان أصاله الصحه فيما إذا شك فى صحه عقد من جهه الشك فى قابليه أحد من الموجب و القابل مع إحراز قابليه الآخر، إذ بعد إحراز قابليه الموجب مثلاً لو شك فى صحه العقد من جهه الشك فى قابليه القابل لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً تجرى أصاله الصحه فى الايجاب، لكون قابليه الموجب محرزہ على الفرض، فيحكم بكون الايجاب إيجاباً مؤثراً، و هو معنى صحه العقد.

و بالجملة: على فرض تسليم اعتبار إحراز القابليه يكفى إحراز قابليه أحد الطرفين، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

ص: ٣٩٦

و لا يمكن المساعده عليه بعد اعتبار إحراز القابليه كما هو المختار، فان صحه كل شىء بحسبه، و صحه الجزء عباره عن كونه قابلاً للجزئيه، و لا- يثبت بها وجود الجزء الآخر و لا- صحته، فصحه الايجاب عباره عن كونه بحيث لو انضم إليه القبول لكان العقد المركب منهما مؤثراً قبلاً لفساده، فجريان أصاله الصحه فى الايجاب لا يثبت وجود القبول و لا صحته.

و بالجمله: الحمل على الصحه ليس أولى من إحرازها بالوجدان. و لو أحرزنا صحه الايجاب بالوجدان و شككنا فى وجود القبول أو فى صحته، لا يمكن إثبات القبول و لا صحته بصحه الايجاب المحرز بالوجدان، فكيف بالصحه المحرز بالأصل، و هذا الذى ذكرناه مع وضوحه قد اعترف به الشيخ (قدس سره) بعد كلامه السابق بسطور، و نتعرض لتفصيله قريباً (1) إن شاء الله تعالى.

و مما يتفرع على اعتبار إحراز القابليه فى جريان أصاله الصحه أنه لو شك فى صحه بيع عين موقوفه للشك فى كون المورد من الموارد التى قد استثنيت من عدم جواز بيع الوقف، لا تجرى أصاله الصحه، إذ قابليه المحل غير محرز بعد كون الوقف غير قابل للبيع، إلّا فى موارد مخصوصه.

### تنبيه

ليس المراد من الفاعل الذى اعتبرنا قابليته هو العاقد، أى الذى يصدر منه انشاء العقد، بل المراد منه فى البيع مثلاً هو مالك المبيع، فإنه هو الذى ينتقل منه المبيع و ينتقل إليه الثمن، فلا مانع من جريان أصاله الصحه فيما إذا شك فى

ص: ٣٩٧

صحته البيع من جهة الشك في قابليه العاقد، لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً مع إحراز قابليه المالك، و لا تجرى أصاله الصحه في عكس هذه الصوره، و هو ما إذا شك في كون المالك قابلاً مع إحراز قابليه العاقد.

الجهه السادسه: صحه كل شىء بحسبه و باعتبار آثار نفسه، فلا تترتب على جريان أصاله الصحه في جزء الآثار المترتبه على المركب، إلما بعد إحراز بقيه الأجزاء بالوجدان أو بالأصل، و لذا ذكرنا آنفاً أنه لا تترتب آثار العقد بجريان أصاله الصحه في الايجاب، إلما بعد إحراز صحه القبول أيضاً، وعليه فاذا علمنا بوقوع إنشاء البيع من غير المالك، و شككنا في كونه مأذوناً من قبل المالك، لا يثبت الإذن بجريان أصاله الصحه في الانشاء، لأن صحه الانشاء عباره عن كونه جامعاً للشرائط المعتره في نفسه من العربيه و الماضويه مثلاً و الاذن من المالك شرط لصحه البيع لا لانشاء العقد، فعدم ترتب الأثر على البيع لعدم الاذن من المالك قبله و لا الاجازه بعده لا يضر بصحه الانشاء. و كذا لو شك في صحه الهبه أو بيع الصرف و السلم من جهة الشك في تحقق القبض، فان جريان أصاله الصحه في إنشاء الهبه أو البيع لا يثبت تحقق القبض، فلا يمكن ترتيب آثار الهبه و البيع، إذ لا تترتب على صحه الجزء آثار الكل.

و ظهر بما ذكرناه عدم تماميه ما ذكره - في النزاع المعروف عند الشك في صحه بيع الرهن من جهة الشك في تقدم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه و تأخره عنه - من التمسك لصحه البيع بجريان أصاله الصحه في الاذن تارةً كما عن جماعه، و لفساده بجريان أصاله الصحه في الرجوع أخرى كما عن جماعه أخرى، و ذلك لأن صحه الاذن لا تثبت وقوع البيع قبل الرجوع، كما أن صحه الرجوع لا تثبت وقوع البيع بعده، فان صحه الاذن عباره عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جامعاً لسائر الشرائط لترتب عليه الأثر، كما أن صحه الرجوع

عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده لكان فاسداً، هذا على القول ببقاء حق الرهانه مع الاذن في البيع. و أما على القول بعدمه لكون الاذن في البيع إسقاطاً لحق الرهانه، فلا مجال لجريان أصاله الصحه في الرجوع أصلاً، لعدم كونه قابلاً للصحه بعد سقوط حق الرهانه.

و ظهر بما ذكرناه عدم جريان أصاله الصحه في أصل البيع أيضاً، لعدم إحراز قابليه البائع حين البيع، لاحتمال كون الرجوع قبل البيع، فلا يكون مأذوناً من قبل المالك. و لا يكفي إحراز القابليه آنأ ما، بل لا بدّ من إحرازها حين البيع، كما هو الحال في جميع الشرائط، فإنّ الطهاره لا بدّ من تحققها حين الصلاه، و لا يكفي تحققها في آن من الآنات كما هو واضح.

فتحصّل: أنّ التمسك بأصاله الصحه في هذه المسأله إمّا غير صحيح، أو غير مفيد، كما أنّه لا يصح التمسك باستصحاب بقاء الاذن إلى زمان وقوع البيع، لأنّه معارض باستصحاب عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع (١)، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، و هو أصاله بقاء ملكيه الراهن و عدم الانتقال إلى المشتري، فيحكم بفساد البيع لأجل هذا الأصل.

الجهه السابعه: لا بدّ في جريان أصاله الصحه من إحراز أصل العمل الجامع بين الصحيح و الفاسد، إذ السيره قائمه على الحمل على الصحه فيما إذا أحرز أصل العمل و شك في صحته و فساده، لا فيما إذا شك في تحقق العمل. و من هنا ظهر أنّه لو كان العمل من العناوين القصديه - كالصوم و الصلاه و الغسل - لا مجال لجريان أصاله الصحه فيما إذا لم يحرز القصد، لكون الشك حينئذ في تحقق العمل لا في صحته و فساده بعد إحراز وجوده، كما تقدمت الاشاره إليه في قاعده

ص: ٣٩٩

---

١-١) بناءً على ما تقدم منه لا معارضه بين الاستصحابين، فراجع ص ٢٣٩

الفراغ (١)، بل لا- تجرى أصاله الصحه مع عدم إحراز قصد العنوان و لو لم يكن العمل من العناوين القصدية كالطهاره من الخبث، فأنها لا- تحتاج إلى قصد العنوان أصلاً، و مع ذلك لو رأينا أحداً يصب الماء على ثوب متنجس و لم نعلم بأنه قصد تطهيره أو إزاله الوسخ مثلاً، لا مجال لجريان أصاله الصحه. نعم، بعد إحراز كونه قاصداً للتطهير لو شككنا فى حصول الطهاره الشرعيه لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها كالعصر و التعدد، يحكم بحصولها حملاً لفعله على الصحه.

و ظهر بما ذكرناه أنه لو استأجر الوصى أو الولي أحداً لاتيان الصوم أو الصلاه عن الميت فأتى الأجير بعمل لا يدرى الوصى أنه قصد به النيابة عن الميت أم لا، لا مجال لجريان أصاله الصحه و الحكم بفراغ ذمه الميت، لأنّ النيابة من العناوين القصدية لا بدّ من إحرازها فى جريان أصاله الصحه على ما ذكرناه، فبعد إحراز قصد النيابة لو شك فى صحه العمل المأتى به عن الميت لاحتمال اختلال فيه جزءاً أو شرطاً، يكون مورداً لجريان أصاله الصحه و الحكم بفراغ ذمه الميت.

ثمّ إنّه ذكر شيخنا الأنصارى (٢) (قدس سره) فى المقام كلاماً حاصله: أنّ العمل الصادر عن النائب ذو حيثيتين: الأولى: حيثيه المباشره و صدور العمل منه. الثانيه: حيثيه النيابة و كون العمل عن الغير، و لكل من حيثيتين أحكام.

فمن أحكام حيثيه الأولى وجوب مراعاة تكليف نفسه من حيث الجهر و الاخفات و لو كان نائباً عن امرأه. و كذا بالنسبه إلى الستر، فيجوز له الاكتفاء

ص: ٤٠٠

١-١) راجع ص ٣٨١

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٧٢٧

بستر العورتين، و لا يجوز لبس الحرير مع كون المنوب عنه امرأه، لأن هذه أحكام جعلت للمباشر للصلاه، سواء كانت لنفسه أو لغيره.

و من أحكام الحيثيه الثانيه وجوب مراعاة تكليف المنوب عنه من حيث القصر و الاتمام، فاذا شك في صحه العمل الصادر عن النائب مع عدم إحراز قصد النيابة، فالرجوع إلى أصاله الصحه لا يفيد بالنسبه إلى الحكم بفراغ ذمه الميت، إذ مفادها صحه هذا العمل و لا يثبت بها قصد النيابة عن الميت. نعم، يحكم باستحقاق النائب للأجره بمقتضى أصاله الصحه، لأن مورد الاجاره هو العمل الصحيح، و أصل العمل محرز بالوجدان و صحته بأصاله الصحه، انتهى ملخصاً.

أقول: التفكيك بين الحكم بفراغ ذمه الميت و استحقاق الأجره غريب جداً، فإنّ مورد الاجاره ليس هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقاً، بل الاتيان به نيابةً عن الميت، و لا يثبت بأصاله الصحه قصد النيابة باعتراف منه (قدس سره) فكيف يحكم باستحقاق الأجره لجريان أصاله الصحه. فالصحيح عدم الفرق بينهما في عدم ترتبهما على أصاله الصحه إلّا مع إحراز قصد النيابة.

ثمّ إنّ طريق إحراز هذا القصد إخبار العامل ليس إلّا، فإنّ العلم الوجداني به و قيام البينه عليه متعذر، لكونه أمراً قلبياً لا يعلمه إلّا العامل، فهل يكفي إخباره مطلقاً لانحصار الطريق فيه، أو بشرط العدالة، أو بشرط الوثاقه؟ وجوه.

أمّا اعتباره مطلقاً و لو كان فاسقاً غير متحرز عن الكذب، فلم يدل عليه دليل. و اعتبار الاخبار مطلقاً في موارد مخصوصه لانحصار الطريق فيه مختص بموارد النص، كما في إخبار المرأه عن كونها طاهراً أو حائضاً أو حاملاً. أو غير ذلك، فلا وجه للتعدي عن مورد النص إلى غيره.

و أمّا اعتبار العدالة، فلم يدل عليه دليل أيضاً، فالمتعين هو الاكتفاء باخبار العامل إذا كان ثقه، لما ذكرناه فى بحث حجيه الخبر (١) من استقرار سيره العقلائيّه على العمل بخبر الثقه و لم يردع عنه الشارع.

الجهه الثامنه: قد ذكرنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب (٢) أنّه لا- أصل لما هو المشهور بينهم من حجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، إذ لم يدل دليل على حجيه المثبت من الأمارات أيضاً إلّا فى باب الاخبار، لاستقرار سيره العقلاء على الأخذ باللوازم فى باب الاخبار على ما تقدم، فالبحت عن كون أصاله الصحه من الأمارات أو من الأصول مما لا تترتب عليه ثمره، لعدم قيام سيره على الحمل على الصحه بالنسبه إلى اللوازم، سواء كانت من الأمارات أو من الأصول.

مضافاً إلى وضوح عدم كونها من الأمارات، إذ ليس لها جهه كاشفيه عن الواقع أصلاً، غايه الأمر أنّ ظاهر حال المسلم فى مقام الامتثال كاشف عن أنّه لا يقدم إلّا على الاتيان بما هو صحيح عنده، لا أنّه كاشف عن الصحه الواقعيه، و قد ذكرنا (٣) أنّ مفاد أصاله الصحه هو ترتيب آثار الواقع، لا الحمل على الصحه عند العامل.

و بالجملة: عدم جواز الأخذ باللوازم فى أصاله الصحه مما لا إشكال فيه، و لا يحتاج إلى ذكر أمثله، إلّا أنّ الشيخ (قدس سره) (٤) ذكر فى المقام أمثله

ص: ٤٠٢

---

١-١) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٢٢٨

٢-٢) و هو التنبيه الثامن، راجع ص ١٨٦

٣-٣) فى الجهه الثالثه ص ٣٩١

٤-٤) فرائد الأصول ٢: ٧٢٨



ثلاثه و نحن نتبعه بذكرها.

المثال الأول: ما إذا شك في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر و الخنزير، أو بعين معيّنه من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، لجريان أصاله الصحه في البيع، لكونه لازماً لصحه البيع.

أقول: ما ذكره من عدم الحكم بخروج العين عن ملكه مما لا- إشكال فيه، إلما أن ابتناء ذلك على عدم حجيه أصاله الصحه بالنسبه إلى اللوازم ليس على ما ينبغي، إذ المثال المذكور ليس مورداً لجريان أصاله الصحه أصلاً، لما ذكرناه سابقاً (١) من أن جريانها متوقف على إحراز قابليه الفاعل و المورد، فمع احتمال وقوع البيع على الخمر و الخنزير لا مجال لجريان أصاله الصحه.

المثال الثاني: ما نقله عن العلامة (٢) (قدس سره) و هو ما إذا اختلف المؤجر و المستأجر، فقال المؤجر: آجرتك الدار مثلاً كل شهر بكذا، و قال المستأجر: آجرتي سنه بكذا، فالمؤجر يدعى فساد الاجاره، لعدم تعيين المده، و المستأجر يدعى صحتها، ففي تقديم قول المستأجر نظر.

و محل استشهاد الشيخ (قدس سره) هو قول العلامة: ففي تقديم قول المستأجر نظر، إذ الوجه في تقديمه أصاله الصحه، و كون منافع الدار في هذه السنه للمستأجر لازم عقلي لصحه الاجاره المذكوره، للعلم بأن الاجاره المردده بين ما يقوله المؤجر و ما يقوله المستأجر لو كانت صحيحه، لوقعت على ما يقوله المستأجر.

ص: ٤٠٣

١-١) في الجهه الخامسه ص ٣٩٨

٢-٢) راجع قواعد الأحكام ٢: ٣١٠

و تحقيق هذا البحث يقتضى التكلم فى مقامين: المقام الأوّل: فى صحه الاجاره و فسادها فيما إذا قال المؤجر آجرتك كل شهر بدرهم. المقام الثانى: فى حكم الاختلاف المذكور على القول بالصحه و على القول بالفساد.

أمّا المقام الأوّل: فالمشهور فيه فساد الاجاره، لعدم تعيين المده و هو شرط فى صحه الاجاره. و ذهب بعضهم إلى صحتها بالنسبه إلى الشهر الأوّل، و فسادها بالنسبه إلى غيره، و هو التحقيق. أمّا الفساد بالنسبه إلى غير الشهر الأوّل، فلعدم معلومه المده، بل ربما تكون غريبه، كما إذا اختلفت الأجره فى الشهر كما فى المشاهد المشرفه، فان إجاره الدار فى أيام الزياره ليست متساويه مع غيرها. و أمّا الصحه بالنسبه إلى الشهر الأوّل، فلأن عقد البيع و الاجاره و أمثالهما و إن كان بحسب اللفظ واحداً، إلّا أنّه بحسب اللب ينحل إلى عقود متعدده بتعدد المتعلق، فقوله: آجرتك الدار كل شهر بدرهم، ينحل إلى إجازات متعدده بتعدد الشهر، فلا مانع من صحه الاجاره بالنسبه إلى الشهر الأوّل، لكون المده معلومه، و لا يضّرّ بها بطلان الاجاره بالنسبه إلى غيره.

و لذا ذكرنا (1) أن بيع ما يملك و ما لا يملك و بيع ما يملك و ما لا يملك صحيح بالنسبه إلى ما يملك و ما يملك. و الأوّل كما إذا باع منّا من الحنطه من ماله، و منّا من الحنطه من مال زيد بدرهمين، و قال: بعتك منّين من الحنطه كل منّ بدرهم، فلم يمضه زيد. و الثانى كما إذا باع شاه و خنزيراً، و قال: بعتك الشاه و الخنزير كل واحده منهما بدرهم، فالبيع من هذه الجهه نظير العام الاستغراقى ينحل إلى بيوع متعدده بحسب تعدد أفراد المبيع، بل ينحل بحسب أجزاء مبيع واحد على تقدير تساوى الأجزاء من حيث قيمه.

ص: ٤٠٤

و أما المقام الثاني: فعلى القول بالفساد يكون المؤجر مدعياً للفساد و المستأجر مدعياً للصحة، و لا وجه لتقديم قول المستأجر، لعدم إحراز وقوع الاجاره على السنه ليحكم بصحتها بمقتضى أصاله الصحة. و جريانها فى الاجاره على إجمالها لا يثبت وقوعها على السنه و كون منفعه الدار للمستأجر فيها، إلّا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به - كما تقدّم (١)- فيحكم بتقديم قول المؤجر و فساد الاجاره إلّا أن يثبت المستأجر صحتها.

و أما على القول بصحة الاجاره بالنسبه إلى الشهر الأوّل، فيكون المؤجر أيضاً مدعياً للصحة، فيدخل فى باب التداعى، إذ المؤجر يدعى فرداً من الاجاره الصحيحه، و المستأجر يدعى فرداً آخر منها، فلو لم تقم البيئه من طرف أصلاً، تصل النوبه إلى التحالف، فيتحالفان و تنفسخ الاجاره بالتحالف، نظير ما إذا اختلف البائع و المشتري فى المثلث مع الاتفاق على صحه البيع، أو اختلفا فى الثمن، فبعد التحالف ينفسخ البيع، و يردّ كل من الثمن و المثلث إلى مالكه. و أما التقييد بقوله هنا - بعد قوله: فالأقوى صحه العقد فى الشهر الأوّل - على ما فى جامع المقاصد (٢)و إن لم يكن فى عباره الشيخ (قدس سره)، فلم يتضح لنا إلى الآن وجهه.

المثال الثالث: ما نقله الشيخ أيضاً عن العلامه (قدس سره) و هو ما إذا اختلف المؤجر و المستأجر فى تعيين المده أو الأجره، فادعى المستأجر التعيين و أنكره المؤجر، و استشكل فى تقديم قول المستأجر لأصاله الصحة، ثم قال:

ص: ٤٠٥

---

١-١) فى التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب ص ١٨١

٢-٢) جامع المقاصد ٧: ٣٠٨

و الأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى. و قال فى جامع المقاصد (١) فى شرح هذه العبارة: إنَّ المستأجر إن ادعى تعيين المده أو الأجره بأجره المثل أو أزيد منها: لم يتضمن قوله دعوى شىء سوى صحه الاجاره، فيقدّم قوله بمقتضى أصله الصحه، و إن ادعى التعيين بأقل من أجره المثل يكون مدعياً لشىء زائد على صحه الاجاره يكون ضرراً على المؤجر، فلا وجه لتقديم قوله، إذ الزائد المذكور من لوازم صحه الاجاره، و ليست أصله الصحه حجّة بالنسبه إلى اللوازم كما ذكرنا.

و ردّه المحقق النائنى (٢) (قدس سره) أنه لو ادعى المستأجر التعيين بأجره المثل أو أزيد، لا مجال لجريان أصله الصحه، لعدم ترتب أثر عليها، فإن أجره المثل ثابتة فى ذمه المستأجر، سواء كانت الاجاره صحيحه أم فاسده. أمّا فى صورته الصحه فواضح. و أمّا مع الفساد، فلقاعدته ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده.

أقول: ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) يتم فيما إذا كان اختلاف المؤجر و المستأجر بعد انقضاء المده. و أمّا لو كان اختلافهما فى أثناء المده فلا يكون جريان أصله الصحه لغواً، فإنه لو استأجر داراً فى شهر مثلاً، و اختلفا فى الأجره فى أثناء الشهر، فادعى المستأجر تعيين الأجره و أنكره المؤجر، فأصله الصحه و إن كانت بالنسبه إلى ثبوت أجره المثل غير مثمره، إلّا أنّها تثمر بالنسبه إلى تسليم العين، فعلى تقدير جريانها ليس للمؤجر مطالبه العين المستأجره إلى انقضاء المده، و للمستأجر الانتفاع بها فى بقيه المده، بخلاف ما إذا

ص: ٤٠٦

١-١) جامع المقاصد ٧: ٣١٠

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٢٥٣، فوائد الأصول ٤: ٦٦٩

حكمتنا بعدم جريانها، إذ عليه للمؤجر مطالبه العين و على المستأجر تسليمها، و الظاهر أنّ مورد كلام العلامة هو ما إذا كان الاختلاف قبل انقضاء المدة، فالوجه في شرح مراده هو ما ذكره في جامع المقاصد.

الجهة التاسعة: في حكم معارضة أصالة الصحة مع الاستصحاب، و هي المقصود بالبحث هنا، فنقول: الاستصحاب المعارض بأصالة الصحة إمّا حكمي، و إمّا موضوعي. أمّا الاستصحاب الحكمي، فلا ينبغي الاشكال في تقديم أصالة الصحة عليه، كما إذا شك في صحة بيع لاحتمال الاختلال في شرط من شروطه مع إحراز قابلية الفاعل و المورد، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب الحكمي - أي استصحاب عدم الانتقال المعبر عنه بأصالة الفساد - بل المتعين هو الحكم بالصحة لأصالة الصحة.

و لا- تترتب على البحث عن أنّ تقديمها على الاستصحاب الحكمي هل هو من باب الحكومه أو التخصيص ثمره عمليه، فلا نتعرض للتكلم في هذه الجهة، إذ بعد استقرار السير على الحمل على الصحة في مثل المثال المذكور تكون أصالة الصحة مقدّمة على الاستصحاب، سواء كان من باب الحكومه أم التخصيص، فلا فائده في البحث عن هذه الجهة.

و أمّا الاستصحاب الموضوعي - كما إذا شك في صحة بيع لكون المبيع خمرًا سابقًا، و شك في انقلابه خلًا حين البيع - فلا إشكال في جريان الاستصحاب الموضوعي، فيحكم ببقائه على الخمريه بالتعبد، فلا يبقى شك في فساد البيع، لكونه واقعًا على ما هو خمر بحكم الشارع. و كذا لو شك في صحة بيع لاحتمال كون أحد المتبايعين غير بالغ، فبأصالة عدم بلوغه يحرز كون البيع صادرًا من غير البالغ، فيحكم بفساده، و لا مجال لجريان أصالة الصحة في مثله، لا لتقديم

الاستصحاب الموضوعى عليها، بل لعدم جريانها فى نفسها مع قطع النظر عن الاستصحاب المذكور، لما ذكرناه (١) من أنها متوقفه على إحراز قابليه الفاعل و المورد، فمع الشك فى قابليه المورد - كما فى المثال الأوّل - أو فى قابليه الفاعل - كما فى المثال الثانى - لا تجرى أصاله الصحه، لعدم تحقق السيره على الحمل على الصحه إلّا بعد إحراز القابليه، فهى غير جاريه و لو لم يجر الاستصحاب أيضاً، فعدم جريان أصاله الصحه فى هذه الأمثله إنّما هو لعدم المقتضى، لا لوجود المانع.

و اعلم أنّ المحقق النائينى (٢) (قدس سره) ذكر فى المقام أنّه على القول بكون أصاله الصحه من الأمارات، و الاستصحاب من الأصول لا إشكال فى تقديمها عليه. و على القول بالعكس لا إشكال فى العكس، و أطال الكلام فى تقديم أحدهما على الآخر على القول بكون كليهما من الأمارات أو من الأصول.

و ظهر بما ذكرناه أنّ هذه التفصيلات لا ترجع إلى محصل، لأننا ذكرنا أنّ الدليل على أصاله الصحه هى السيره، ففى كل مورد جرت السيره فيه على الحمل على الصحه، فلا محاله تكون أصاله الصحه جاريه و مقدمه على الاستصحاب و لو على القول بكونها من الأصول و الاستصحاب من الأمارات، إذ تحقق السيره على الحمل على الصحه كالنص المخصص لدليل الاستصحاب، و فى موردٍ لم يحرز قيام السيره على الحمل على الصحه فيه - كما فى موارد الشك فى القابليه - يقدّم الاستصحاب عليها حتى على القول بكونها من الأمارات و الاستصحاب من الأصول، لعدم جريانها فى نفسها، لا لمعارضه الاستصحاب

ص: ٤٠٨

١- ١) فى الجبهه الخامسه ص ٣٩٣

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٥٤ و ما بعدها، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٦٦٩ و ما بعدها

كما ذكرناه آنفاً، فعلى القول بكونها من الأمارات تكون حينئذ من الأمارات غير المعتبره، و لا إشكال فى تقديم الأصل عليها، هذا تمام الكلام فى أصله الصحه و معارضتها مع الاستصحاب.

### الكلام فى تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد

و ملخص الكلام فيه: أنه إن قلنا بكون قاعده اليد فى عرض سائر الأمارات و فى رتبها، فلا- إشكال فى تقديمها على الاستصحاب، لكونه متأخراً عن سائر الأمارات، بناءً على كونه منها، فضلاً عن القول بكونه من الأصول. و إن قلنا بتأخر قاعده اليد عن سائر الأمارات، و أنها فى رتبه الاستصحاب، فلا- بدّ من تقديمها على الاستصحاب أيضاً، لورود أدلتها فى موارد الاستصحاب، فإنّ الغالب العلم بكون ما فى أيدي الناس مسبقاً بكونه ملكاً للغير، إلّا فى المباحات الأصليه، بل يمكن جريان استصحاب عدم الملكيه فيها أيضاً على وجه، فلا بدّ من تخصيص الاستصحاب بها، و إلّا يلزم حمل أدله قاعده اليد على الموارد النادره، بل يلزم المحذور المنصوص، و هو اختلال السوق.

نعم، لا- مانع من الرجوع إلى الاستصحاب فى موردين، لا- لتقدمه على قاعده اليد، بل لعدم جريان القاعده بنفسها لقصور المقتضى.

المورد الأوّل: ما إذا تقارنت اليد بالاقرار، كما إذا اعترف ذو اليد بكون المال ملكاً للمدعى، و ادعى انتقاله إليه بالشراء أو الهبه، فينقلب ذو اليد مدعيّاً و المدعى منكرّاً، فيحكم بكون المال للمدعى بمقتضى الاستصحاب، إلّا أن يثبت ذو اليد انتقاله إليه. و لا مجال للأخذ بقاعده اليد، لعدم الدليل عليها مع

اقتران اليد بالاعتراف، فإنّ الدليل عليها هي السيره، و روايه حفص بن غياث (١) الداله على الحكم بالملكه على ما فى أيدى المسلمين، المعلل بأنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق. أمّا السيره فلم يحرز قيامها فى المقام، أى فيما إذا اقترنت اليد بالاعتراف. و أمّا الروايه فلا إطلاق لها يشمل المقام، إذ لا يلزم تعطيل السوق لو لم يؤخذ بها فى مثل المقام.

المورد الثانى: ما إذا كانت اليد مسبوقة بكونها غير يد ملك، كما إذا كانت أمانيه أو عدوانيه، بأن كان المال فى يده بالاجاره أو العاربه أو غصباً فادعى الملكيه، فلا يمكن الأخذ بقاعده اليد، بل يحكم ببقاء ملكيه المالك بمقتضى الاستصحاب، لا لتقدمه على قاعده اليد، بل لما ذكرناه من عدم المقتضى للقاعده مع قطع النظر عن الاستصحاب، إذ لم يحرز قيام السيره فى المقام، و لا يكون مشمولاً للروايه المتقدمه على ما ذكرناه فى المورد الأوّل، فلا حاجه إلى الاعاده.

ص: ٤١٠

١ - ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه، و على بن محمّد القاسانى جميعاً عن القاسم بن يحيى عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً فى يد رجل يجوز لى أن أشهد أنّه له؟ قال (عليه السلام): نعم، قال الرجل: أشهد أنّه فى يده و لا أشهد أنّه له فلعله لغيره؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): أ فيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لى و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق» [الوسائل ٢٧: ٢٩٢ - ٢٩٣ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ٢٥

ح ٢ ]



هذا، و ذكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) أنّ الوجه في تقديم الاستصحاب على قاعده اليد في هذا المورد أنّ أدله قاعده اليد مختصه بموارد الجهل بحال اليد، بأن لا يعلم كونها مالكيه أو غير مالكيه، و اليد في المقام غير مالكيه سابقاً، و بعد الشك في صيرورتها مالكيه يحكم ببقائها على ما كانت بمقتضى الاستصحاب، فيحرز كونها غير مالكيه بالتعبد، فلا يبقى موضوع لقاعده اليد، لكون موضوعها اليد المجهوله حالها على ما ذكرناه، فتقديم هذا الاستصحاب - أى أصاله عدم صيروره اليد مالكيه - على قاعده اليد إنّما هو لكونه أصلاً موضوعياً جارياً في موضوع قاعده اليد. و الاستصحاب الذي تكون قاعده اليد مقدّمه عليه هو الاستصحاب الجارى في مدلول قاعده اليد - أى الملكيه - لا في نفسها.

و فيه: أنّ لسان أدله قاعده اليد مطلق لم يؤخذ فيه قيد كون اليد مجهوله الحال. نعم، لا مجال للأخذ بقاعده اليد مع العلم بكون اليد غير مالكيه، كما أنّ الأمر في جميع الأمارات كذلك، فأنه لا يمكن الأخذ بها مع العلم بمخالفتها للواقع.

فالصحيح في تقديم الاستصحاب على قاعده اليد في هذا المورد هو ما ذكرناه من عدم تماميه المقتضى لها مع قطع النظر عن الاستصحاب، بحيث لا يمكن الأخذ بها و لو فرض عدم جريان الاستصحاب، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر.

ص: ٤١١

و الذى يستفاد من مجموع الروايات الوارده فى القرعه و مواردھا أنّھا جعلت فى كل مورد لا يعلم حكمه الواقعى و لا الظاهرى، و هذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل فى قولهم: «إنّ القرعه لكل أمر مشكل» و إن لم نعرش على روايه بهذا اللفظ، و هو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور فى متون الكتب الفقهيّه، فإنّ المراد من قولهم: هو مشكل أو فيه إشكال، عدم العلم بالحكم الواقعى، و عدم الاطمئنان بالحكم الظاهرى لجهه من الجهات، لا- عدم العلم و الاطمئنان بالحكم الواقعى فقط، إذ الاشكال بهذا المعنى موجود فى جميع الأحكام الفقهيّه سوى القطعيّات.

و بالجمله: مورد القرعه نظراً إلى مورد الروايات الوارده فيها هو اشتباه الحكم الواقعى و الظاهرى، فالمراد من المجهول فى قوله (عليه السلام) فى روايه: «كل مجهول ففيه القرعه» (1) هو المجهول المطلق، أى المجهول من حيث الحكم الواقعى و الظاهرى.

و ظهر بما ذكرناه أنّه يقدم الاستصحاب على القرعه تقدم الوارد على المورد، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهرى، فلا يبقى للقرعه موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و الظاهرى على ما ذكرناه، بل يقدم على القرعه أدنى أصل من الأصول كأصالة الطهاره و أصاله الحل و غيرهما مما ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفه الفعلية فى ظرف الشك فى الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفه الظاهريه تنتفى القرعه بانتفاء موضوعه.

ص: ٤١٢

و ظهر بما ذكرناه أيضاً أنه لا- أساس لما هو المعروف في ألسنتهم: من أن أدله القرعه قد تخصصت في موارد كثيره، و كثره التخصيص صارت موجه لوهنها، فلا يمكن الأخذ بها إلّا في موارد انجبر ضعفها بعمل الأصحاب فيها.

و ذلك لأنّ الموارد التي لم يعمل فيها بالقرعه إنّما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهري فيها، لجريان قاعده من القواعد الظاهريه، لا لأجل تخصيص أدله القرعه، فلم تثبت كثره التخصيص فيها الموجه لوهنها.

نعم، قد يعمل بالقرعه في بعض الموارد مع جريان القاعده الظاهريه، للنص الخاص الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوء في قطع، فإنّه ورد نص (1) دال على أنه ينصف القطيع و يقرع ثم يجعل نصفين و يقرع و هكذا إلى أن يعين الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقي، و لو لا النص الخاص لكان مقتضى القاعده هو الاحتياط و الاجتناب عن الجميع.

و تحصل مما ذكرناه: عدم جواز الرجوع إلى القرعه في الشبهات الحكميه أصلاً، إذ المرجع في جميع الشبهات الحكميه هي الأصول العمليه التي مفادها أحكام ظاهريه، فإنّ الشبهه الحكميه إن كانت لها حاله سابقه، فالمرجع فيها هو الاستصحاب، و إلّا فإن كان الشك في التكليف فيرجع إلى قاعده البراءه، و إن كان الشك في المكلف به، فلا بدّ من الاحتياط. و أمّا التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين فهو داخل في البراءه، إذ معنى التخيير البراءه عن الوجوب و الحرمة على ما ذكرناه في محلّه (2).

فالمورد الوحيد للقرعه هي الشبهات الموضوعيه التي لا يعلم حكمها الواقعي،

ص: ٤١٣

١- (١) الوسائل ٢٤: ١٦٩ و ١٧٠ / أبواب الأطمعه المحرمه ب ٣٠ ح ١ و ٤

٢- (٢) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٣٨١ و ما بعدها

ولا- تجرى فيها قاعده من القواعد الظاهريه، كما إذا تداعى رجلان فى مال عند ثالث معترف بأنه ليس له و لم يكن له حاله سابقه، فإنه ليس مورداً لقاعده اليد و لا الاستصحاب و لا غيرهما من القواعد، فلا بدّ من الرجوع إلى القرعه.

بقى شىء: و هو أنّ المستفاد من أدله القرعه اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن يكون له تعيين و اشتبه على المكلف، كما فى المثال الذى ذكرناه، و يدل عليه قوله (عليه السلام): «ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحق» (١) و قوله (عليه السلام) فى ذيل روايه بعد قول الراوى: إنّ القرعه تخطئ و تصيب: «كل ما حكم الله به فليس بمخطئ» (٢).

فلا- يرجع إلى القرعه فى مورد لا تعيين له فى الواقع أيضاً، كما إذا طلق أحد إحدى زوجاته بلا قصد التعيين، بأن يقول إحدى زوجاتى طالق، فعلى القول بصحة هذا الطلاق لا يمكن الرجوع إلى القرعه لتعيين المطلقه. هذا إذا لم يرد نص خاص، و إلّا فلا مانع من الرجوع إلى القرعه و إن كان المورد مما ليس له تعيين واقعى كما ورد النص - فى رجل قال: أوّل مملوك أملكه فهو حر، فورث ثلاثه - أنه يقرع بينهم، فمن أصابه القرعه اعتق (٣).

هذا تمام الكلام فى بحث الاستصحاب و ما يلحق به، و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله الأطهار المعصومين.

ص: ٤١٤

١-١) الوسائل ٢٧: ٢٥٧ - ٢٥٨ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ١٣ ح ٤

٢-٢) الوسائل ٢٧: ٢٥٩ - ٢٦٠ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ١٣ ح ١١

٣-٣) الوسائل ٢٧: ٢٥٧ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ١٣ ح ٢





و لا- يخفى أنّ هذا البحث من أهم المسائل الأصوليه لثبوت التعارض بين جملة من الأدله، فلا وجه لجعله خاتمة لعلم الأصول - كما عن بعض - المشعر بكونه خارجاً عنه كمبحث الاجتهاد و التقليد. و لا بدّ من التكلم فى موضوع التعارض و تعريفه أولاً، و فى حكمه من التساقت أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ثانياً.

فنعول: التعارض تنافى مدلول دليلين بالتناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء، و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة. و يرجع التضاد أيضاً إلى التناقض باعتبار الدلالة الالتزاميه، فإنّ الدليل على الوجوب ينفى الحرمة بالالتزام و بالعكس، فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقه و الآخر على عدمه بالالتزام، و كذا بالنسبه إلى الحرمة.

فاذن صحّ أن يقال: إنّ التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض، غايه الأمر أنّ التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فيهما، و قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فى أحدهما و الالتزامى فى الآخر على ما ذكرناه.

ثمّ إنّ التنافى بين مدلولى دليلين إمّا ذاتى و إمّا عرضى. و المراد بالتنافى الذاتى

ما كان التنافى بينهما باعتبار مفهومهما العرفى بالمطابقه أو بالالتزام على ما ذكرناه. و المراد بالتنافى العرضى ما كان التنافى بينهما من جهة أمر خارج عن مدلولهما العرفى، كالعلم الاجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه يوم الجمعه تعييناً، و الآخر على وجوب صلاه الظهر فيه كذلك، فإنه لا منافاه بينهما بحسب المفهوم العرفى، لامكان وجوب كليهما، إلا أنا نعلم بالضرورة من الدين عدم وجوب صلوات ست فى يوم واحد، فلأجل هذا العلم يكون الدليل الدال على وجوب صلاه الجمعه نافياً لوجوب صلاه الظهر بالالتزام، و الدليل على وجوب صلاه الظهر نافياً لوجوب صلاه الجمعه كذلك.

و ظهر بما ذكرناه من معنى التعارض: أنّ موارد التخصص و الورود و الحكومه و التخصيص خارجه عن التعارض، لعدم التنافى بين مدلول دليلين فى هذه الموارد.

أمّا مورد التخصص، فخروجه عن التعارض واضح، فإنّ التخصص هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان، فلا مجال لتوهم التنافى بين الدليلين أصلاً، فاذا دل دليل على حرمة الخمر مثلاً، لا مجال لتوهم التنافى بينه و بين ما يدل على حليه الماء، إذ الماء خارج عن موضوع الخمر بالوجدان.

و كذا الورود، فإنه أيضاً عبارته عن الخروج الموضوعى بالوجدان، غايه الأمر أنّ الخروج المذكور من جهة التعبد الشرعى، توضيح ذلك: أنّه بالتعبد الشرعى يتحقق أمران: أحدهما تعبدى و الآخر وجدانى. أمّا الأمر التعبدى فهو ثبوت المتعبد به، فإنه ليس بالوجدان بل بالتعبد. و أمّا الأمر الوجدانى فهو نفس التعبد، فإنه ثابت بالوجدان لا بالتعبد و إلا يلزم التسلسل، و لذا ذكرنا فى



محلّه (١) أنّ حججه كل أماره ظنيه لا بدّ من أن تنتهي إلى العلم الوجداني، وإلّا يلزم التسلسل.

مثلاً- إذا تعبدنا الشارع بحججه خبر العادل فحججه الخبر تعبدى، و أمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان، فالورود هو الخروج الموضوعى بنفس التعبد الثابت بالوجدان، كما فى موارد قيام الدليل الشرعى بالنسبه إلى الأصول العقليه، كالبراءه و الاشتغال و التخيير، فإنّ موضوع حكم العقل بالبراءه عدم البيان، إذ ملاك حكمه بها هو قبح العقاب بلا بيان، و قيام الدليل الشرعى يكون بياناً، فينتفى موضوع حكم العقل بالوجدان، ببركه التعبد بحججه هذا الدليل.

و كذا الكلام بالنسبه إلى الاشتغال و التخيير، فان موضوع حكم العقل بالاشتغال احتمال الضرر، و موضوع حكمه بالتخيير التحير فى مقام العمل، كما فى دوران الأمر بين المحذورين، و بعد قيام الحجه الشرعيه لا يبقى احتمال الضرر و لا التحير ليكون مورداً لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، أو حكمه بالتخيير من جهه اللاحرجيه. و هذا مبنى على كون التخيير أصلاً فى مقابل البراءه و الاحتياط، و أمّا بناءً على كونه راجعاً إلى البراءه، و أنّ العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفه خصوصيه كل من التكليفين مع عدم بيانها، فهو ليس أصلاً برأسه، و قد مضى الكلام فيه (٢). و أمّا إن كان الخروج الموضوعى بثبوت المتعبد به لا- بنفس التعبد، فهو قسم من الحكومه على ما نتكلم فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

و أمّا الحكومه فهى على قسمين:

ص: ٤١٩

- 
- ١-١) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ١١  
٢-٢) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٣٨١ - ٣٨٦

القسم الأول: ما يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر، سواء كان مصدراً بكلمه مفسّره من نحو أى و أعنى، أم لم يكن مصدراً بها و لكن كان لسانه شارحاً بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (١) فأنه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا، لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغواً.

ثم إنّ الدليل الحاكم الشارح للمراد من الدليل المحكوم قد يكون ناظراً إلى عقد الوضع كما فى المثال الذى ذكرناه، فإنّ قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» ناظر إلى موضوع الحكم فى الأدله الداله على حرمة الربا، و أنّ المراد منه غير الربا بين الوالد و الولد، فىكون نافياً للحكم بلسان نفى الموضوع، للعلم بتحقيق الموضوع فيما إذا تعاملنا مع الزيادة، فالمقصود نفى حرمة الربا بينهما بلسان نفى الموضوع. و كذا قوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام إذا حفظ عليه من خلفه» (٢) بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على الأكثر» (٣) و كذا بالنسبه إلى الأدله الداله على بطلان الصلاه بالشك. و المراد بالسهو فى هذه الروايه و أمثالها هو الشك.

و قد يكون ناظراً إلى عقد الحمل، كما فى قوله (عليه السلام): «لا ضرر و لا

ص: ٤٢٠

- 
- ١-١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الربا ب ٧ ح ١ و ٣ (فيهما: ليس بين الرجل و ولده ربا)
  - ٢-٢) الوسائل ٨: ٢٤١ - ٢٤٢ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٤ ح ٨ (باختلاف يسير)
  - ٣-٣) ورد مضمونه فى الوسائل ٨: ٢١٢ - ٢١٣ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ١ و ٣

ضرار. . . «(١) وقوله تعالى: « وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » ٢ ، و غيرهما من أدله نفي الأحكام الضرريه و الحرجيه، فإنها حاكمه على الأدله المثبتة للتكاليف بعمومها حتى في موارد الضرر و الحرج، و شارحه لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد الضرر و الحرج.

القسم الثاني من الحكومه: أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر و إن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحاً له كما في القسم الأول، و هذا كحكومه الأمارات على الأصول الشرعيه من البراءه و الاستصحاب و قاعده الفراغ و غيرها من الأصول الجاربه في الشبهات الحكميه أو الموضوعيه، فإن أدله الأمارات لا تكون ناظره إلى أدله الأصول و شارحه لها، بحيث لو لم تكن الأصول مجعوله لكان جعل الأمارات لغواً، فإن الخبر مثلاً حجه، سواء كان الاستصحاب حجه أم لا. و لا يلزم كون حجه الخبر لغواً على تقدير عدم حجه الاستصحاب، إلا أن الأمارات موجهه لارتفاع موضوع الأصول بالتعبد الشرعي، و لا تنافي بينهما ليدخل في التعارض.

و الوجه في ذلك: أن كل دليل متكفل لبيان حكم لا يكون متكفلاً لتحقيق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، و أمياً كون الموضوع محققاً أو غير محقق، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل، و لذا ذكرنا في محله (٢) أن مرجع القضايا الحقيقيه إلى القضايا الشرطيه مقدمها تحقق الموضوع و تاليها ثبوت الحكم، و من المعلوم أن الموضوع المأخوذ في أدله

ص: ٤٢١

١-١) الوسائل ١٨: ٣٢ / أبواب الخيار ب ١٧ ح ٣ و ٤ و ٥

٢-٣) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣٤ - ١٣٥

الأصول هو الشك، و أما كون المكلف شاكاً أو غير شاك، فهو خارج عن مفادها. و الأمارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي، و تجعل المكلف عالماً تعدياً و إن كان شاكاً وجدانياً، فلا يبقى موضوع للأصول.

و لا منافاه بين الأماره و الأصل، فإنّ مفاد الأصل هو البناء العملي على تقدير الشك في شيء، و مفاد الأماره ثبوت هذا الشيء و ارتفاع الشك فيه، و لا منافاه بين تعليق شيء على شيء و بين الحكم بعدم تحقق المعلق عليه، كما هو ظاهر. مثلاً مفاد البراءه الشرعيه هو البناء العملي على عدم التكليف على تقدير الشك فيه، فاذا دل خبر معتبر على ثبوت التكليف، لم يبق شك فيه بالتعبد الشرعي باعتبار حجيه الخبر، فهو عالم بالتكليف بحكم الشارع، فيتعين الأخذ بالخبر، بلا منافاه بينه و بين أدله البراءه، و كذا الكلام في الأصول الجاريه في الشبهات الموضوعيه كقاعده الفراغ مثلاً، فإنّ موضوعها الشك في صحه العمل و فساده بعد الفراغ منه، و مع قيام البينه على الفساد يكون المكلف عالماً بالفساد بحكم الشارع، فلا يمكن الرجوع إلى قاعده الفراغ، لارتفاع موضوعه بالتعبد الشرعي. و لا منافاه بينها و بين البينه أصلاً، إذ مفاد القاعده هو البناء العملي على الصحه على تقدير الشك في الصحه و الفساد، و مفاد البينه ثبوت الفساد، فلا منافاه بينهما.

و ظهر بما ذكرناه أنّ الدليل الحاكم يتقدم على المحكوم و لو كان بينهما عموم من وجه، لارتفاع موضوع المحكوم في ماده الاجتماع، بلا فرق بين أن يكون الحاكم أقوى دلاله من المحكوم أو أضعف منه، بل لو كان المحكوم نصاً و الحاكم ظاهراً، يقدّم الحاكم على المحكوم، لما ذكرناه من عدم التنافي بينهما، لارتفاع موضوع المحكوم.

و أما التخصيص، فالوجه في خروجه عن التعارض: أنّ حجيه العام بل كل

دليل متوقفه على أمور ثلاثه:

الأول: صدوره من المعصوم (عليه السلام) .

الثاني: إثبات أنّ ظاهره مراد للمتكلم، لاحتمال أن يكون مراده خلاف الظاهر.

الثالث: إثبات الاراده الجديه، و أنّه فى مقام بيان الحكم جدّاً، لاحتمال أن يكون ظاهره مراداً بالاراده الاستعماليه فقط دون الاراده الجديه، لكونه فى مقام الامتحان أو التقيه مثلاً.

و المتكفل للأمر الأوّل هو البحث عن حجيه الخبر، و قد ثبتت حجيه خبر العادل أو الثقه على اختلاف المباني بالتعبد الشرعى على ما هو مذكور فى ذلك البحث. و الأمران الآخران ثابتان ببناء العقلاء، فمن تكلم بكلام ثمّ اعتذر بأن ظاهره لم يكن مرادى - مع عدم نصب قرينه على الخلاف - أو اعتذر بأنى لم أرد ظاهره بالاراده الجديه، و إنّما قلته امتحاناً مثلاً، لا يقبل منه هذا الاعتذار.

و بالجملة: لا ينبغى الاشكال فى حجيه الظهور من حيث الاراده الاستعماليه، و من حيث الاراده الجديه ببناء العقلاء، و يعبر عن الأوّل بأصالة الحقيقه، و عن الثانى بأصالة الجبهه أو أصاله الجدد، و من المعلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنّما هو فى مقام الشك فى المراد الاستعمالى أو المراد الجدى، إذ لم يتحقق بناء منهم على العمل بالظواهر مع العلم بأنّ مراد المتكلم خلاف الظاهر، أو مع العلم بأنّه فى مقام الامتحان أو التقيه، و ليست له إرادته جديه، فلا يمكن الأخذ بالظهور مع قيام القرينه القطعيه على الخلاف من الجبهه الأولى أو الجبهه الثانيه، بلا فرق بين كون القرينه متصله فى الكلام أو منفصله عنه، غايه الأمر أنّ القرينه المتصله مانعه عن انعقاد الظهور من أوّل الأمر، و القرينه المنفصله كاشفه

عن عدم كون الظاهر مراداً. هذا كله في القرينه القطعيه.

و كذا الكلام في القرينه الظنيه المعبره كالخبر، فأنه أيضاً قرينه قطعيه غايه الأمر أنه ليس قرينه قطعيه وجدانيه، بل قرينه قطعيه تعبديه، و غايه الفرق بين القرينه القطعيه و القرينه الظنيه: أنّ القرينه القطعيه مقدّمه على العام مثلاً بالورود، لارتفاع موضوع حجيه العام و هو الشك بالوجدان، إذ لا يبقى شك مع القرينه القطعيه. و القرينه الظنيه مقدّمه على العام بالحكمه، لارتفاع موضوع حجيته و هو الشك بالتعبد الشرعي، فاللدليل الخاص و إن كان مخصصاً بالنسبه إلى الدليل العام، لكنّه حاكم بالنسبه إلى دليل حجيه العام، إذ الموضوع المأخوذ في دليل الحجيه هو الشك، و الدليل الخاص يرفع الشك تعبداً، فمرجع التخصيص إلى الحكمه بالنسبه إلى دليل الحجيه، فلا منافاه بينهما على ما تقدم.

كما أنّ مرجع الحكمه إلى التخصيص، فان مفاد قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد»<sup>(١)</sup> هو نفى حرمه الربا بينهما، و إن كان لسانه نفى الموضوع، فهو تخصيص بالنسبه إلى الأدله الداله على حرمه الربا عموماً، لكنّه تخصيص بلسان الحكمه. و كذا الأمر في كل قرينه مع ذبيها، فأنه إن كانت القرينه قطعيه، فهي وارده على ذى القرينه، لكونها موجه لارتفاع موضوع حجيته بالوجدان، و إن كانت القرينه ظنيه، فهي حاكمه على ذبيها، لكونها موجه لارتفاع موضوع حجيته بالتعبد الشرعي. و ظهر بما ذكرناه أنه لا تنافى بين الأظهر و الظاهر فضلاً عن النص و الظاهر فإنّ الأظهر قرينه على إرادته الخلاف من الظاهر.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه لا- تنافى بين العام و الخاص، و أنّ الخاص يقدّم على العام من باب الحكمه بالنسبه إلى دليل حجيه العام و إن كان تخصيصاً بالنسبه

ص: ٤٢٤

إلى نفس العام. و هذا هو الفارق بين التخصيص و الحكومه المصطلحه، فإنّ الدليل الحاكم حاكم على نفس الدليل المحكوم فى الحكومه الاصطلاحيه، بخلاف التخصيص، إذ الخاص ليس حاكماً على نفس العام، بل حاكم على دليل حجيه العام، على ما عرفت.

و لا يتوقف تقديم الخاص على العام على كون الخاص أظهر و العام ظاهراً، على ما يظهر من كلام الشيخ (قدس سره) (1) فإنّه علل تقديم الخاص على العام بكون الخاص نصّاً أو أظهر، فيقدّم على الظاهر و هو العام، و ذلك لما ذكرناه من أنّ موضوع حجيه العام هو الشك، و بورود الخاص يرتفع الشك، فيسقط العام عن الحجيه و لو كان فى أعلى مرتبه من الظهور، فيقدّم الخاص عليه و إن كان فى أدنى مراتبه. و كذا الأمر فى كل قرينه مع غيرها، فإنّ القرينه مع إحراز قرينتها مقدّمه على ذى القرينه و لو كان ظهوره أقوى من ظهور القرينه.

و ظهر بما ذكرناه أنّ ما ذكره صاحب الحدائق و احتمله صاحب الكفايه (قدس سره) (2) أخيراً من أنّه يعامل مع العام و الخاص معامله المتعارضين من الرجوع إلى المرجحات و إلى التخيير مع فقدّها ليس فى محله، إذ مع وجود الخاص يرتفع موضوع حجيه العام، و بعد عدم كون العام حجه لا معنى للتعارض بينه و بين الخاص، لأنّ التعارض هو تنافى الحجيتين من حيث المدلول.

ص: ٤٢٥

---

١-١) فرائد الأصول ٢: ٧٥١، ٧٨٤

٢-٢) [ لعلّه يشير إلى ما فى الكفايه: ٤٤٩ ]

اعلم أنّ التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات، كما إذا كان فى فعل جهه مصلحه تقتضى إيجابه، وجهه مفسده تقتضى تحريمه، أو كان فيه جهه مصلحه تقتضى إيجابه، وجهه مصلحه تقتضى إباحته، فإنّ الاباحه لا تلزم أن تكون ناشئه من عدم المصلحه و عدم المفسده دائماً، بل قد تكون ناشئه من مصلحه فى الترخيص، كما فى قوله (عليه السلام): «لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك» (١) يعنى الترخيص فى ترك السواك، و هو الاباحه بالمعنى الأعم، إنّما هو لمصلحه التسهيل على الأُمَّه.

و الأمر فى هذا التزاحم بيد المولى، فهو الذى يلاحظ الجهات، و يجعل الحكم طبقاً لما هو الأقوى من الملاكات. و ليس للعبد إلّا الامتثال بلا ملاحظه المصلحه أو المفسده، بل لو فرض أنّ المولى قد اشتبه و جعل الوجوب بزعم كون المصلحه أقوى من المفسده، و علم العبد بتساويهما أو بكون المفسده أقوى من المصلحه، يجب عليه الامتثال بحكم العقل، فأنه لو تركه معتذراً بكون المأمور به خالياً عن المصلحه، لا يسمع منه الاعتذار و يكون معاقباً عند العقلاء. كما أنّ الأمر فى القوانين المجعوله من قبل الحكومات كذلك، فأنه لو خالفها أحد من الرعايا - اعتذاراً بوجود المفسده أو بعدم المصلحه - لا يسمع منه و يكون معاقباً عند الحكّام، و حيث إنّه ليس للمكلف دخل فى هذا التزاحم، فلا تترتب على البحث عنه ثمره، فهو خارج عن محل البحث. و التزاحم بهذا

ص: ٤٢٦



المعنى مختص بمذهب العدلية من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد في متعلقاتها - كما عليه المشهور منهم - أو في نفس الأحكام كما عليه جماعه منهم. و أما على مذهب الأشاعره القائلين بعدم تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد أصلاً، فلا يتصور التزاحم بهذا المعنى.

و قد يطلق التزاحم على تزاحم الأحكام في مقام الامتثال، بأن توجه إلى المكلف تكليفان يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفه الآخر لعجزه عن امتثال كليهما، كما إذا توقف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبه، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلف إلّا على إنقاذ أحدهما. و تحقق هذا التزاحم لا يتوقف على وجود الملاك في متعلقات الأحكام أو في نفسها، بل يمكن تحققه حتى على مذهب الأشاعره القائلين بعدم تبعيه الأحكام للملاكات أصلاً كما هو واضح، و هذا التزاحم هو المقصود بالبحث هنا.

و ملخص الفرق بينه و بين التعارض: أنه ليس في باب التزاحم تنافٍ بين الدليلين من حيث المدلول أصلاً، إذ من الواضح عدم التنافي بين الدليل الدال على وجوب الانقاذ، و الدليل الدال على حرمه التصرف في الغصب. نعم، القدره مأخوذه في موضوع كلا الحكمين، إمّا من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و إمّا من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك، على خلاف بيننا و بين المحقق النائيني (١) (قدس سره) و حيث إنّ المكلف لا يقدر على امتثال كلا التكليفين - على الفرض - يكون اختيار أحدهما تعييناً أو تخييراً موجباً لعجزه عن امتثال الآخر، فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه. و لا يلزم منه التصرف في دليله، إذ مفاد الأدله الشرعيه مفاد القضايا الحقيقيه الداله على

ص: ٤٢٧

ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع، و الدليل الدال على حكم لا يكون متكفلاً لبيان موضوعه من حيث التحقق و العدم، فكون المكلف قادراً أو غير قادر خارج عن مفاد الدليل، بل مفاده ثبوت التكليف عند تحقق القدره، فنفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون رفع اليد عن الدليل الدال عليه.

و هذا بخلاف باب التعارض، إذ التنافي بين الدليلين من حيث المدلول ثابت فيه، سواء كان التنافي بينهما في تمام المدلول كما في المتباينين، أو في بعض المدلول كالعامين من وجه، فإنّ التنافي بينهما في ماده الاجتماع فقط، فالأخذ بأحدهما - للترجيح أو التخيير - موجب لرفع اليد عن الآخر و الحكم بعدم ثبوت مدلوله، فيكون الحكم الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه لا بانتفائه، فإنّ الأخذ بالدليل الدال على طهاره شيء موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على نجاسته، فيكون الحكم بالنجاسه منفيّاً عن موضوعه لا منتفياً بانتفاء موضوعه، لبقاء الموضوع بحاله.

و بعبارة أخرى: ثبوت مدلول أحد الدليلين في باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر في مقام الجعل، بخلاف باب التزام، فان ثبوت أحدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر، فيوجب انتفاءه في مرتبه الفعلية لانتفاء موضوعه، لا انتفاءه في مقام الجعل، و لذا يمكن التفكيك باعتبار الأشخاص في باب التزام، كما إذا كان أحدٌ قادراً على إنقاذ كلا الغريقين، و الآخر قادراً على إنقاذ أحدهما فقط، فيتحقق التزام بالنسبه إلى الثاني دون الأول، بخلاف باب التعارض، إذ لا يمكن الحكم بالنجاسه في المثال الذي ذكرناه بالنسبه إلى شخص، و بالطهاره بالنسبه إلى آخر، بل تقديم أحد الدليلين على الآخر للترجيح أو التخيير يوجب الحكم بمدلوله من الطهاره أو النجاسه للجميع.

و ظهر بما ذكرناه - من أنّ التنافي بين الدليلين من حيث المدلول مأخوذ في

التعارض، و أنه لا تنافى بينهما فى التزاحم أصلاً - كمال الفرق بينهما، فلا نحتاج إلى تأسيس أصل يكون مرجعاً عند الشك فى التعارض و التزاحم. و كيف يمكن تأسيس الأصل للشك بينهما، مع عدم الجامع بينهما أصلاً، بأن يكونا داخليين فى جامع فعلم بوجوده و شك فى الخصوصيه. و كان المحقق النائى (قدس سره) يقول: إن القول بأن الأصل التعارض أو التزاحم أشبه شىء بأن يقال: إن الأصل فى الأشياء الطهاره أو صحه بيع الفضولى (١).

ثم إن المحقق النائى (٢) (قدس سره) ذكر قسماً آخر من التزاحم و سّماه التزاحم من غير ناحيه القدره كما فى القسم السابق، و مثل له بما لو كان المكلف مالكاً لخمس و عشرين من الإبل فى سته أشهر، ثم ملك بعيراً آخر، فمقتضى أدله الزكاه هو وجوب خمس شياه عند انقضاء حول الخمس و العشرين، و وجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الست و العشرين، و لكن قام الدليل على أنّ المال لا يزكى فى عام واحد مرتين، فيقع التزاحم بين الحكمين من جهه هذا الدليل الخارجى، لا من جهه عدم قدره المكلف على امتثالهما معاً، فلا بدّ من سقوط سته أشهر، إمّا من حول الخمس و العشرين، و إمّا من حول الست و العشرين، إذ لو لا السقوط يلزم تزكيه المال فى ظرف سته أشهر مرتين، و هى السته الوسطى من ثمانية عشر شهراً، لكونها منتهى لنصاب الخمس و العشرين، و مبدأً لنصاب الست و العشرين، فيلزم احتسابها مرتين و وجوب الزكاه فيها مرتين. و هذا هو التزاحم من جهه الدليل الخارجى لا من جهه عدم قدره المكلف. و لا يكون من باب التعارض، لعدم التنافى من حيث المدلول بين

ص: ٤٢٩

١- ١) أجود التقريرات ٢: ٣٢

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٧٨، فوائد الأصول ٤: ٧٠٧

ما يدل على وجوب خمس شياه في الخمس والعشرين، و ما يدل على وجوب بنت مخاض في الست والعشرين، هذا محصل كلامه زيد في علو مقامه.

و لم يتضح لنا وجهٌ لكون هذا المثال من باب التراحم، فإنه من قبيل تعارض الدليلين في مسأله الظهر و الجمعه بعينه، إذ لا تنافى بين ما يدل على وجوب الظهر و ما يدل على وجوب الجمعه، لامكان الجمع بينهما، و لكنّ التنافى بينهما إنّما هو من جهه الدليل الخارجى، و هو الاجماع و الضروره القاضيه بعدم وجوب ست صلوات فى يوم واحد كما تقدم. فالصحيح إدخال المثال المذكور فى التعارض دون التراحم، و انحصار التراحم بما إذا كان المكلف عاجزاً عن امتثال الحكّمين معاً.

ثمّ إنّّه ينبغي التعرض لبعض مرجحات باب التراحم، فنقول: إنّهم ذكروا لترجيح أحد المتراحمين على الآخر أموراً:

الأول: كون أحدهما مما لا بدل له، فيرجح على ما يكون له البدل، سواء كان البدل طويلاً أو عرضياً.

و الأول كالواجب الموسع، فاذا وقعت المزاحمه بينه و بين الواجب المضيق، و جب ترجيح المضيق بلا لحاظ الأهميه بينه و بين الموسع، بل و لو كان الموسع بمراتب من الأهميه بالنسبه إلى المضيق، كالصلاه بالنسبه إلى جواب السلام مثلاً، فإنّه لا شبهه فى كونها من أهم الفرائض و عمود الدين كما فى الخبر (١)، و مع ذلك يجب تقديم جواب السلام عليها، لما لها من البدل الطولى باعتبار الزمان.

ص: ٤٣٠

الثانى: أى ما كان له البدل العرضى، كالواجب التخييرى، فاذا وقع التزاحم بينه وبين الواجب التعينى، وجب تقديم التعينى عليه، والاكتفاء بالبدل العرضى للواجب التخييرى، كما إذا وجب على المكلف إحدى الكفارات الثلاث تخييراً وكان عليه دين، و وقع التزاحم بين أدائه وبين الاطعام مثلاً، فيجب تقديم الدين على الاطعام، لما له من البدل العرضى وهو الصيام.

و هذا الذى ذكره من تقديم الواجب المضيق على الموسع، و تقديم الواجب التعينى على التخييرى و إن كان مما لا إشكال فيه، إلّا أنّ إدراج المثالين فى التزاحم و الحكم بأنّ التقديم المذكور إنّما هو لترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، ليس بصحيح، لما ذكرناه من أنّ ملاك التزاحم أن لا يكون المكلف متمكناً من امتثال الحكمين معاً، بحيث يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفه الآخر كمسأله إنقاذ الغريقين. و المثالان ليسا كذلك، بدهاه أنّه لا مزاحمه بين الواجب الموسع و الواجب المضيق، لقدرة المكلف على امتثال كليهما، إذ التكليف فى الواجب الموسع متعلق بالطبيعه ملغى عنها الخصوصيات الفردية، و المكلف قادر على امتثال التكليف بالطبيعه فى ضمن الفرد غير المزاحم للواجب المضيق. نعم، الفرد الخاص من الطبيعه مزاحم للواجب المضيق، و ليس هو الواجب، بل الواجب هو الطبيعه، و هو فرد منه.

و كذا الكلام فى الواجب التخييرى و التعينى، فإنّه لا- مزاحمه بينهما، لقدرة المكلف على امتثال كليهما، لأنّ التكليف فى الواجب التخييرى أيضاً متعلق بالجامع، و إن كان أمراً انتزاعياً، كعنوان أحد الأمرين. و لا مزاحمه بين التكليف بالكلى و الواجب التعينى، و إنّما المزاحمه بين فرد خاص منه و الواجب التعينى، و ليس هو الواجب إلّا على قول سخيّف فى الواجب التخييرى، و هو أنّ الواجب ما يختاره المكلف، و قد تبرأ من هذا القول كل من الأشاعره و المعتزله، و نسبه

إلى الآخر، فلا مزاحمه بين الواجبين في المثالين. و وجوب التقديم فيهما إنّما هو بحكم العقل، لكون المكلف قادراً على امتثال التكليفين، فيجب عليه امتثالهما عقلاً بتقديم المضيق و الاتيان بالموسع بعده، و باتيان الواجب التعيينى و العدل غير المزاحم له من أفراد الواجب التخيرى. و لا يجوز تقديم الموسع و الواجب التخيرى، فأنه يوجب فوات الواجب المضيق و الواجب التعيينى من قبل نفسه.

المرجح الثانى: كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدره شرعاً، فيقدم على واجب مشروط بها شرعاً.

و المراد بالثانى ما يكون ملاكه متوقفاً على القدره، ففى صورته العجز ليس له ملاك أصلاً، بخلاف الأوّل فإنّ المراد به ما يكون ملاكه غير متوقف على القدره، فهو تام الملاك و لو مع العجز، و إن كان المكلف معذوراً فى فواته عقلاً، كما إذا دار الأمر بين حفظ النفس المحترمه من الهلاك، و بين الوضوء فإنّ ملاك حفظ النفس و مصلحته غير متوقف على القدره، و إن كان العاجز معذوراً عقلاً، بخلاف الوضوء فأنه مشروط بالقدره شرعاً بقريته مقابله الأمر به للأمر بالتييم المقيد بفقدان الماء. و المراد به عدم القدره على الوضوء، إذ من المعلوم أنّ مجرد وجدان الماء لا يرفع التكليف بالتييم، و لو مع عدم القدره على الاستعمال. و بعد كون التكليف بالتييم مشروطاً بعدم القدره على الوضوء يكون التكليف بالوضوء مشروطاً بالقدره لا محاله، لأنّ التقسيم قاطع للشركه كما ذكرناه سابقاً، فيجب تقديم حفظ النفس و ينتقل من الوضوء إلى التيمم، لأنّه مع تقديمه لا تفوت عن المكلف مصلحه أصلاً، فان مصلحه حفظ النفس محفوظه بالامثال، و مع صرف القدره فيه ينتفى التكليف بالوضوء بانتفاء

موضوعه و هو القدره، فليس له ملاك ليفوت، بخلاف تقديم الوضوء، فإنه يوجب تفويت مصلحه حفظ النفس، لعدم كونها مشروطه بالقدره على الفرض.

أقول: لو اعتبر في موضوع أحد التكليفين القدره الشرعيه، بمعنى أن لا يكون المكلف بالفعل مشغول الذمه بواجب آخر لا يجتمع معه في الوجود، فلا إشكال في تقديم ما هو غير مشروط بها على المشروط، فإن المفروض أن نفس توجه التكليف بما هو غير مشروط يمنع عن تحقق موضوع المشروط، ولكن هذا الفرض خارج عن التزاحم، لما ذكرناه سابقاً (1) من أن الملاك في التزاحم أن يكون امتثال أحد التكليفين موجباً لارتفاع موضوع الآخر، وليس المقام كذلك فان نفس التكليف بغير المشروط رافع لموضوع المشروط و تعجيز للمكلف عنه، ولذا ذكرنا في بحث الترتب أنه لو لم يصرف قدرته في غير المشروط، لا يصح المشروط و لو على القول بإمكان الترتب.

و أما لو كانت القدره المعتبره في موضوع أحد التكليفين عباره عن تمكن المكلف من الاتيان بمتعلقه خارجاً، فلا إشكال حينئذ في فعلية المشروط و وجود المصلحه فيه لتحقق موضوعه، كما أنه لا إشكال في فعلية غير المشروط بها، و بما أن المكلف غير متمكن من الجمع بينهما، فلا محاله يتحقق التزاحم بينهما، إلا أنه لا دليل حينئذ على تقديم غير المشروط على المشروط، إذ المفروض تماميه الملاك في الطرفين و عدم تمكن المكلف من استيفائهما معاً، فلا بد من ملاحظه الأهميه في مقام الترجيح.

ص: ٤٣٣

ثم إنهم رتبوا على ما ذكر - من تقديم غير المشروط بالقدره شرعاً على المشروط بها - أنه لو كان عند المكلف مقدار من الماء، و دار الأمر بين صرفه في الوضوء و صرفه في تطهير ثوبه أو بدنه، تعين صرفه في تطهير الثوب، و ينتقل من الوضوء إلى التيمم، لكونه مشروطاً بالقدره شرعاً، بخلاف تطهير الثوب.

و لكنّ الصحيح أنّ الكبرى المذكوره لا تنطبق على المثال المذكور لوجهين:

الوجه الأول: أنّ الوضوء ليس متعلقاً للتكليف النفسى و كذا تطهير الثوب كى يتوهم التراحم بينهما و يقدّم أحدهما على الآخر للمرجح المذكور، بل الأمر المتعلق بهما إرشاد إلى شرطيه كل منهما للصلاه، و لذا لا يعاقب المكلف على تركهما، بل العقاب إنّما هو على ترك الصلاه المقيده بهما، فالمأمور به هى الصلاه مع الطهاره المائيه مشروطه بالقدره، و مع العجز يكون البدل هى الصلاه مع الطهاره التراييه، فقولنا: التيمم بدل عن الوضوء مسامحه فى التعبير. و كذا الأمر بالنسبه إلى التطهير، فإنّ المأمور به هى الصلاه فى ثوب ظاهر مع القدره، و فى صورته العجز يكون البدل هى الصلاه فى ثوب نجس - كما هو الصحيح - أو الصلاه عرياناً - كما عليه المشهور - فلا فرق بينهما من هذه الجهه، لاشتراط كل منهما بالقدره، و ثبوت البدل لكل منهما مع العجز.

الوجه الثانى: أنّ المثال المذكور خارج عن باب التراحم رأساً، فإنّ التراحم إنّما هو فيما إذا كان هناك واجبان لا يتمكن المكلف من امتثالهما معاً، و ليس المقام كذلك، فإنّ الواجب فى المقام واحد، و هو الصلاه المقيده بقيود: منها الطهاره من الحدث و الخبث، و مع العجز عن الاتيان بها جامعه للشرائط كما فى المثال يسقط الأمر رأساً، فإنّ الأمر بالمجموع تكليف بما لا يطاق، و وجوب الباقي يحتاج إلى دليل، خرجنا عن ذلك فى باب الصلاه بما دل على عدم سقوط



الأمر بها بحال، وعليه فيقع التعارض بين إطلاق دليل شرطيه الوضوء وإطلاق دليل شرطيه طهاره الثوب، إذ لنا علم إجمالاً بوجود الصلاه في هذا الحال، إمّا مع الطهاره المائيه في ثوب نجس، وإمّا مع الطهاره التراييه في ثوب طاهر، ولا ندرى أنّ المجعول في الشريعه أيّهما، وحيث إنّ مقتضى إطلاق دليل الوضوء هو الأول، ومقتضى إطلاق دليل طهاره الثوب هو الثاني، يقع التكاذب بينهما لا محاله، فلا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، ومع فقدها يرجع إلى الأصل العملي، وحيث إنّنا نعلم بتقييد الصلاه بأحد الأمرين، واعتبار خصوصيه كل منهما مجهول يرفع بأصالة البراءه، فالمكلف مخير بين صرف الماء في التطهير من الخبث، والياتان بالصلاه مع الطهاره التراييه، و صرفه في الوضوء والياتان بالصلاه في الثوب النجس أو عرياناً، وإن كان الأول أحوط، لوجود القول بالتعيين.

المرجح الثالث: كون أحد المتزاحمين أهم من الآخر، فيجب تقديم الأهم على المهم بحكم العقل. وهذا المرجح من القضايا التي قياساتها معها، فإنّ تقديم المهم يوجب تفويت المقدار الزائد من المصلحه، بخلاف تقديم الأهم. ومن الأمثله الواضحه دوران الأمر بين إنقاذ ابن المولى و ما له، فإنّ العقل مستقل بتقديم الأول. و أوضح منه دوران الأمر بين إنقاذ نفس المولى و ما له. و بالجملة: لا يحتاج الترجيح بهذا المرجح إلى مئونه الاستدلال و البيان.

المرجح الرابع: كون أحد الواجبين سابقاً على الآخر من حيث الزمان، بأن يكون ظرف امتثال أحدهما مقدماً على الآخر زماناً، مع كون الوجوب فعلياً في كل منهما بنحو التعليق، كما إذا نذر أحد صوم يوم الخميس و يوم الجمعه، ثم علم بعدم قدرته على الصوم فيهما، فيختار صوم يوم الخميس، لكونه مقدماً زماناً على صوم يوم الجمعه. و كذا إذا دار الأمر بين ترك القيام في صلاه الظهر

و تركه فى صلاة العصر لعجزه عن القيام فىهما، فىقدم ما هو المقدم زماناً - و هو صلاة الظهر - و ىأتى بصلاة العصر جالساً.

و الوجه فى هذا الترجيح ظاهر أيضاً، فإنّ الاتيان بالمقدم زماناً يوجب عجزه عن المتأخر، فىكون التكليف به متتفياً بانتفاء موضوعه و هو القدره، إذ المعتبر من القدره فى صحه التكليف عقلاً هى القدره فى ظرف الواجب، و هى مفقوده بالنسبه إلى المتأخر بعد الاتيان بالمقدم، بخلاف الاتيان بالمتأخر زماناً، فإنّه لا يوجب عجزه عن المتقدم فى ظرفه، فىليس معذوراً فى تركه. فمن صام يوم الخميس - فى مفروض المثال - فىكون معذوراً فى ترك الصيام يوم الجمعة لعجزه عنه فيه، و أمّا من صام يوم الجمعة لا فىكون معذوراً فى تركه يوم الخميس، لعدم عجزه عنه فيه، كما هو واضح. و من هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الصوم فى أول شهر رمضان و الاتيان به فى آخره لمن لا يقدر على الصيام إلّا فى بعض أيامه.

نعم، إذا كان الواجب المتأخر زماناً أهم من الواجب المتقدم، فىجب عليه التحفظ بقدرته على الأهم، فلا فىجوز له الاتيان بالمهم، لأنّه يوجب عجزه عن الاتيان بالأهم فى ظرفه، كما إذا دار الأمر بين حفظ مال المولى الآن، و حفظ نفسه غداً، فإنّ العقل فى مثله مستقل بوجوب احتفاظ القدره على حفظ نفس المولى بترك حفظ المال.

## فرع

ذكر السيد (قدس سره) فى العروه فى مبحث مكان المصلى (1) أنّه إذا دار

ص: 436

---

1- 1) العروه الوثقى 1: 423 السادس من شروط مكان المصلى

الأمر بين الاتيان بالصلاه فى مكان يتمكّن فيه من القيام دون الركوع و السجود لضيقه، و الاتيان بها فى مكان يتمكّن فيه منهما دون القيام لكون سقفه نازلاً، فالمكلف مخير بين المكانين إذا لم يتمكّن من الاحتياط باتيان الصلاه فيهما. و كتر هذا الفرع فى مبحث القيام (١). و اختار فيه أيضاً ما ذكره فى مبحث مكان المصلى من التخيير.

و ذكر المحقق النائنى (قدس سره) فى حاشيته (٢)، على أحد الموضوعين: أنه يجب تقديم القيام، و على الموضوع الآخر أنه يجب تقديم الركوع و السجود. و نظره فى الأول إلى كون القيام مقدّماً زماناً على الركوع و السجود، و فى الثانى إلى كون الركوع و السجود أهم من القيام، و على كل حال بين كلاميه تدافع ظاهر.

و التحقيق أنّ أمثال هذه المقامات - مما يكون الواجب فيها من الواجبات الضمنيه، لكونه جزءاً من مركب أو شرطاً - خارجه عن التزام موضوعاً، فلو دار الأمر بين جزءين من واجب واحد، أو بين شرطيه، أو بين جزء و شرط منه، لا يصح الرجوع إلى مرجحات باب التزام، و الوجه فى ذلك: أنّ الواجب هو المركب من جميع الأجزاء و الشروط، و بعد تعذر جزء أو شرط يسقط الوجوب رأساً، و لا تصل النوبه إلى التزام، إذ الوجوب الأوّل كان متعلقاً بالمجموع و قد سقط بالتعذر، و وجوب الباقي يحتاج إلى دليل، و لذا لو اضطر الصائم إلى الافطار فى بعض آنات اليوم، لم يلتزم أحد من الفقهاء

ص: ٤٣٧

---

١- (١) العروه الوثقى ١: ٤٦٦ المسأله ١٧ [ ١٤٧٧ ]

٢- (٢) العروه الوثقى (المحشاه) ٢: ٤٨٥، ٣٨٤

بوجوب الامساك في الباقي من آتات هذا اليوم.

نعم، في خصوص باب الصلاة يجب الاتيان بالباقي لما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، بل الضروره قاضيه بعدم جواز ترك الصلاة في حالٍ إلّا لفائد الطهورين، فأنّه محل الخلاف بينهم.

فاذا تعذر بعض أجزاء الصلاة أو بعض شروطها و كان المتعذر متعيناً، كما إذا لم يتمكن المصلي من القيام مثلاً يجب عليه الاتيان بالباقي بلا إشكال. و أمّا إذا كان المتعذر مردداً بين جزءين، كما في الفرع الذي نقلناه من العروه، أو بين شرطين أو بين جزء و شرط منها، فيكون داخلاً في باب التعارض، إذ وجوب كلا الجزئين معلوم الانتفاء، لعدم قدره إلّا على أحدهما، و لا ندري أنّ الواجب المجعول في هذا الحال أيهما، فاذن لا بدّ من الرجوع إلى الأدله الداله على الأجزاء و الشروط.

فإن كان دليل أحد طرفي الترديد لفظياً و دليل الطرف الآخر لبياً، يجب الأخذ بالدليل اللفظي، إذ الدليل اللبي يقتصر فيه بالقدر المتيقن، و هو غير مورد المعارضه مع الدليل اللفظي، كما إذا دار الأمر بين الاتيان بالصلاه قائماً بدون الاستقرار، و الاتيان بها جالساً معه، فإنّ الدليل على وجوب القيام لفظي، كقوله (عليه السلام): «من لم يقيم صلبه فلا- صلاه له» (1) و على وجوب الاستقرار لبي و هو الاجماع، فيؤخذ بالدليل اللفظي، و يحكم بوجوب الاتيان بالصلاه قائماً و لو بدون الاستقرار. و كذا الكلام فيما إذا كان كلا- الدليلين لفظياً، و لكن كان أحدهما عاماً و الآخر مطلقاً، فيجب الأخذ بالعام، لكونه صالحاً لأن يكون بياناً للمطلق، فلا تجرى مقدمات الحكمه ليؤخذ بالمطلق.

و أمّا إذا كان الدليل في كليهما لبياً أو في كليهما لفظياً و كان كلاهما مطلقاً،

ص: ٤٣٨

فيتساقطان ولا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى، و حيث إنّنا نعلم بوجود أحدهما فى الجملة من الخارج، فىكون المرجع أصله عدم اعتبار خصوصيه هذا و ذاك، فتكون النتيجة التخيير كما فى العروه.

و أما إن كان الدليل فى كليهما لفظياً و كان كلاهما عاماً، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات السنديه، كما يأتى (١) إن شاء الله تعالى. هذا كله فيما إذا دار الأمر بين المختلفين فى النوع كالقيام و الركوع.

و أما إذا كان الأمر دائراً بين فردين من نوع واحد، كما إذا دار الأمر بين القيام فى الركعه الأولى و الركعه الثانيه، أو دار الأمر بين الركوع فى الركعه الأولى و الركعه الثانيه، فلا يتصور فيه تعدد الدليل لتجرى أحكام التعارض، إذ الدليل على وجوب القيام فى كل ركعه واحد، و كذا الدليل على وجوب الركوع فى كل ركعه واحد.

أما القيام، فالذى يظهر من دليله اختياره فى الركعه الأولى، فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «المريض يصلى قائماً فإن لم يقدر على ذلك صلى جالساً... إلخ» (٢) وجوب القيام مع القدره الفعلية عليه، و أنّ المسقط له ليس إلماً العجز الفعلى، فىجب عليه القيام فى الركعه الأولى لقدرته عليه بالفعل، و بعد تحقق القيام فى الركعه الأولى يصير عاجزاً عنه فى الركعه الثانيه، فىكون معذوراً لعجزه عنه فعلاً.

و أما غير القيام من الركوع و السجود و غيرهما، فحيث إنّ الدليل لا يشمل كليهما لعدم القدره عليهما على الفرض، و وجوب أحدهما فى الجملة معلوم من

ص: ٤٣٩

١-١) فى ص ٥١٤ و ما بعدها

٢-٢) الوسائل ٥: ٤٨٤ و ٤٨٥ / أبواب القيام ب ١ ح ١٣ و ١٥

الخارج، فالمرجع أصله عدم اعتبار الخصوصيه، و تكون النتيجة التخير.

و بما ذكرناه فى المقام من الضابطه يعرف حكم كثير من الفروع المذكوره فى العروه. هذا تمام الكلام فى بيان موضوع التعارض و امتيازاه عن التزاحم.

فلا بد من التكلم فى حكمه، و يقع الكلام أولاً فى تأسيس الأصل مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيه. و لا يخفى أنه لا ثمره لتأسيس الأصل بالنسبه إلى الأخبار، إذ الأخبار العلاجيه متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار، و لا ثمره للأصل مع وجود الدليل. نعم، الأصل يثمر فى تعارض غير الأخبار، كما إذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلاله، أو بين الخبرين المتواترين كذلك، بل يثمر فى تعارض الأمارات فى الشبهات الموضوعيه، كما إذا وقع التعارض بين بيتين أو بين فردين من قاعده اليد، كما فى مالٍ كان تحت استيلاء كلا المدعين.

إذا عرفت ذلك فنقول: الأصل فى المتعارضين التسايط و عدم الحجيه. أمّا إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجيتهما ببناء العقلاء، كما فى تعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين فواضح، إذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر، فتكون الآيه التى يعارض ظاهرها بظاهر آيه أخرى من المجمل بالعرض، و إن كان مبيّناً بالذات. و كذا الخبران المتواتران.

و أمّا إن كان دليل حجيه المتعارضين دليلاً لفظياً كما فى البيئه، فالوجه فى التسايط هو ما ذكرناه فى بحث العلم الاجمالي (1): من أنّ الاحتمالات المتصوره بالتصور الأولى ثلاثه: فاما أن يشمل دليل الحجيه لكلا المتعارضين، أو

ص: ٤٤٠

لا يشمل شيئاً منهما، أو يشمل أحدهما بعينه دون الآخر. لا يمكن المصير إلى الاحتمال الأول، لعدم إمكان التعبد بالمتعارضين، فإنّ التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين، وهو غير معقول. وكذا الاحتمال الأخير، لبطلان الترجيح بلا مرجح، فالمتعین هو الاحتمال الثانى. ونظير ذلك ما ذكرناه فى بحث العلم الاجمالي (١) من عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الاجمالي، فإنّ شمول الدليل للطرفين موجب للمخالفة القطعية و الترخيص فى المعصية، و شموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح، فلم يبق إلّا عدم الشمول لكليهما.

و توهم أنّ مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير، لأنّ كلاً من المتعارضين محتمل الاصابه للواقع، و ليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما إلّا لزوم التعبد بالمتناقضين، وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بالنسبه إلى كلّ منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر.

مدفوع بأنّ لازمه اتصاف كل منهما بصفه الحجيه عند ترك الأخذ بهما، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين. مضافاً إلى أنّه على تقدير تماميته يختص بما إذا كان دليل الاعتبار لفظياً ليتمكن التمسك باطلاقه، بخلاف ما إذا كان لبياً كالاجماع، إذ المتيقن منه غير صورته التعارض.

لا يقال: يمكن تقييد الحجيه فى كل منهما بالأخذ به، و نتيجه ذلك هو التخيير و جواز الأخذ بأيّ منهما شاء المكلف.

فإنّ يقال: كلا، فإنّ لازمه أن لا يكون شىء من المتعارضين حجه فى فرض عدم الأخذ بهما أصلاً، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبه إلى الواقع، فيتمسك بالبراءه لو لم يكن فى البين دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل

ص: ٤٤١

مثبت للتكليف، و لا يلتزم القائل بالتخيير بذلك.

و لا يقاس المقام على التخيير الثابت بالدليل، فإنه لو تمت الأخبار الداله على التخيير فى تعارض الخبرين، فهى بنفسها تدل على لزوم الأخذ بأحدهما، و عند تركه يؤخذ بمخالفه الواقع، نظير الشبهات قبل الفحص التى لا تجرى البراءه فيها. و هذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار، فان مفاده بناءً على التقييد ليس إلّا حجيه كل من المتعارضين فى صوره الأخذ بواحد منهما، و لا تعرض له لوجوب الأخذ و عدمه.

بقى الكلام فى نفى الثالث بالمتعارضين بعد سقوطهما عن الحجيه بالنسبه إلى المؤدى المطابقى للمعارضه، فاذا دل دليل على وجوب شىء و الآخر على حرمة، فهل يصح الالتزام بحكم ثالث بعد تساقط الدليلين و لو للأصل، فيحكم بالاباحه لأصالة عدم الوجوب و الحرمة أو لا، و ليعلم أنّ محل الكلام إنّما هو فيما إذا لم يعلم بكون أحد المتعارضين مطابقاً للواقع، و إلّا فنفس هذا العلم كافٍ فى نفى الثالث، ففى فرض احتمال مخالفه كليهما للواقع ذهب صاحب الكفايه و المحقق النائينى (قدس سرهما) إلى عدم إمكان الالتزام بالثالث لوجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفايه (1) (قدس سره) و هو أنّ التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب، و الآخر كذلك محتمل الصدق و الكذب، فيكون حججه، إذ موضوع الحجيه الخبر المحتمل للصدق و الكذب، و العلم بكذب أحدهما لا يكون مانعاً عن حجيه الآخر، فأحدهما لا بعينه حججه، و هو كافٍ فى نفى الثالث، غايه الأمر أنّه لا يمكن الأخذ بمدلوله المطابقى لعدم تعيينه.

ص: ٤٤٢



وفيه: ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي (١) من أنّ أحدهما لا بعينه عنوان انتزاعي ليس له مصداق في الخارج، فلا معنى لكونه حججه، فإنّه بعد عدم حججه خصوص الخبر الدال على الوجوب و عدم حججه خصوص الخبر الدال على الحرمة، لم يبق شيء يكون موضوعاً لدليل الحجيه و نافياً للثالث، و قد مر تفصيل ذلك في بحث العلم الاجمالي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (٢) (قدس سره) و محصّله: أنّ اللازم و إن كان تابعاً للملزوم بحسب مقام الثبوت و الاثبات، فإنّ وجود الملزوم يستتبع وجود اللازم، و كل دليل يدل على ثبوت الملزوم يدل على ثبوت اللازم أيضاً، إلّا أنّه ليس تابعاً للملزوم في الحجيه، بحيث يكون سقوط شيء عن الحجيه في الملزوم موجباً لسقوطه عن الحجيه في اللازم أيضاً.

و الوجه في ذلك: أنّ الإخبار عن الملزوم بحسب التحليل إخباران: أحدهما إخبار عن الملزوم. و ثانيهما إخبار عن اللازم، و دليل الحجيه شامل لكليهما، و بعد سقوط الإخبار عن الملزوم عن الحجيه للمعارضه، لا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لعدم المعارض له، لموافقته المتعارضين بالنسبه إلى اللازم، فنفي الثالث مستند إلى الخبرين.

و هذا هو الفارق بين هذا الوجه و الوجه الأوّل الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فإنّ نفي الثالث على مسلكه مستند إلى أحدهما لا بعينه، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

وفيه: ما ذكرناه غير مره من أنّ اللازم تابع للملزوم في الحجيه أيضاً، كما

ص: ٤٤٣

١-١ [ لم نجده في مظانه ]

٢-٢ (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٥٥ - ٧٥٧

أنه تابع له بحسب مقام الثبوت و الاثبات.

و أما ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجيه اللازم فنجيب عنه أولاً بالنقض. و ثانياً بالحل.

أما النقض فبموارد:

منها: ما لو قامت بينه على وقوع قطره من البول على ثوب مثلاً و علمنا بكذب البينه و عدم وقوع البول على الثوب، و لكن احتملنا نجاسه الثوب بشيء آخر، كوقوع الدم عليه مثلاً فهل يمكن الحكم بنجاسه الثوب لأجل البينه المذكوره باعتبار أن الإخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته، لكونها لازمة لوقوع البول عليه، و بعد سقوط البينه عن الحجيه فى الملزوم للعلم بالخلاف، لا مانع من الرجوع إليها بالنسبه إلى اللازم، و لا نظن أن يلتزم به فقيه.

و منها: ما لو كانت دار تحت يد زيد و ادعاها عمرو و بكر، فقامت بينه على كونها لعمرو، و بينه أخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما فى مدلولهما المطابقى للمعارضه، هل يمكن الأخذ بهما فى مدلولهما الالتزامى، و الحكم بعدم كون الدار لزيد، و أنها مجهول المالك؟

و منها: ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار فى المثال المذكور لعمرو، و أخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فلا حجيه لأحد منهما فى مدلوله المطابقى مع قطع النظر عن المعارضه، لتوقف حجيه الشاهد الواحد على انضمام اليمين، فهل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامى، و الحكم بعدم كون الدار لزيد، لكونهما موافقين فيه، فلا حاجه إلى انضمام اليمين؟

و منها: ما لو أخبرت بينه على كون الدار لعمرو، و اعترف عمرو بعدم

كونها له، فتسقط البيه عن الحجية، لكون الاقرار مقدماً عليها، كما أنها مقدّمة على اليد، فبعد سقوط البيه عن الحجية في المدلول المطابق للاعتراف، هل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده؟ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقه.

و أما الحل: فهو أنّ الإخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، إلّا أنّه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصه خاصه هي لانزم له، فإنّ الاخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسه الثوب بأيّ سبب كان، بل إخبار عن نجاسته المسببه عن وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البيه في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسه الثوب لا محاله. و أما النجاسه بسبب آخر، فهي وإن كانت محتمله، إلّا أنّها خارجة عن مفاد البيه رأساً. و كذا في المقام الخبر الدال على الوجوب يدل على عدم الاباحه التي هي لانزمه للوجوب لا- على عدم الاباحه بقول مطلق، و الخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الاباحه اللازم للحرمة لا مطلق عدم الاباحه، فمع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابق للمعارضه، يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضاً، و كذا الحال في سائر الأمثله التي ذكرناها، فإنّ إخبار البيه عن كون الدار لعمرو إخبار عن حصه من عدم كونها لزيد اللازمه لكونها لعمرو. و كذا الاخبار بكونها لبكر، فبعد تساقطهما في المدلول المطابق تسقطان في المدلول الالتزامي أيضاً.

فتحصّل مما حققناه في المقام: أنّه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالث، سواء كان مدركه الأصل أو عموم الدليل. هذا كله على القول بالطريقه في حجيه الأمارات كما هو الصحيح و المشهور.

و أما على القول بالسببيه و الموضوعيه فذكر شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) و تبعه بعض المتأخرين أنه عليه يدخل التعارض فى باب التراحم، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً.

أقول: قد يقال بحجيه الأمارات من باب السببيه بمعنى المصلحه السلوكيه على ما التزم به بعض الإماميه فى مقام العجز عن جواب استدلال ابن قبه لحرمة العمل بالظن بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال، و ملخصه على ما ذكره الشيخ (قدس سره) فى بحث حجيه الظن (٢): أنّ تطبيق العمل على الأماره ذو مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير مخالفتها للواقع، و حيث إنّ المصلحه السلوكيه تابعه للسلوك على طبق الأماره، فهى تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلّه و كثره، فاذا فرض قيامها على وجوب صلاه الجمعه و عمل بها المكلف، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت، و أنّ الواجب فى يوم الجمعه هى صلاه الظهر، فلا بدّ حينئذ من إتيان صلاه الظهر، و لا يتدارك بالأماره القائمه على وجوب صلاه الجمعه إلّا المصلحه الفائتة بالعمل بها، و هى مصلحه الصلاه فى أوّل وقتها. و أمّا مصلحه أصل صلاه الظهر أو مصلحه إتيانها فى الوقت، فلا يتدارك بها، لعدم فوتها بسبب السلوك على طبق الأماره، لتمكن المكلف من إتيانها فى وقتها بعد انكشاف خلاف الأماره. و لو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فيتدارك بها مصلحه الصلاه فى الوقت دون مصلحه أصل الصلاه، لتمكن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بقضائها. نعم، لو لم ينكشف الخلاف أصلاً لا فى الوقت و لا فى خارجه، يتدارك بها مصلحه أصل

ص: ٤٤٤

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٧٦١ - ٧٦٢

٢- ٢) فرائد الأصول ١: ٩١

الصلاه أيضاً الفائته بسبب العمل بالأماره، و هكذا.

و القول بالسببيه بهذا المعنى لا- يوجب دخول التعارض فى التراحم، بل لا فرق بينه و بين القول بالطريقه من هذه الجهه، لأن المصلحه السلوكيه تابعه لتطبيق العمل بمقتضى الحجه، فلا بدّ من إثبات الحجيه أولاً، ليكون السلوك بطبقها ذا مصلحه، و قد ذكرنا أنّ دليل الحجيه لا يشمل المتعارضين على ما تقدّم (1).

و قد يقال بالسببيه بمعنى التصويب المنسوب إلى الأشاعره تارةً و إلى المعتزله أخرى على اختلافٍ بينهم فى المعنى، فإنّ المنسوب إلى الأشاعره إنكار الحكم الواقعى رأساً، و أنّ ما تؤدى إليه الأماره هو الواقع، و هو الذى اعترض عليه العلامه (قدس سره) (2) بأنّه مستلزم للدور، إذ الواقع متوقف على قيام الأماره على الفرض، و هو متوقف على الواقع بالضروره، فإنّه لو لم يكن فى الواقع شىء فعماً تكشف الأماره و تحكى. و أمّا القول المنسوب إلى المعتزله فهو أنّ الحكم الواقعى المشترك بين العالم و الجاهل و إن كان موجوداً، إلّا أنّه يتبدل بقيام الأماره على الخلاف، فرب واجب يتبدل إلى الحرمة، لقيام الأماره على حرمة، و رب حرام يتبدل إلى الوجوب، لقيام الأماره على وجوبه، و هكذا بالنسبه إلى سائر الأحكام.

و تفصيل الكلام فى المقام: أنّ القائل بالسببيه بمعنى التصويب - بمعنى كون الحكم تابعاً لقيام الأماره حدوثاً على ما يقوله الأشاعره، أو بقاءً على ما يقوله

ص: ٤٤٧

١- (١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢- (٢) نهايه الوصول: ٦٢٢ مبحث الاجتهاد

المعتزله - إمّا أن يقول بأن قيام الأماره على شىء يوجب حدوث المصلحه فى متعلق التكليف و هو عمل المكلف، و إمّا أن يقول بحدوث المصلحه فى الالتزام بمؤدى الأماره و هو عمل القلب، و إمّا أن يقول بحدوثه فى فعل المولى، أى قيام الأماره على وجوب شىء مثلاً يوجب حدوث المصلحه فى إيجاب المولى ذلك الشىء.

و على الأوّل إمّا أن يكون التعارض بين الدليلين بالتناقض، كما إذا دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه أو بالتضاد. و التعارض بالتضاد إمّا أن يكون بدلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة أو يكون بدلاله أحدهما على وجوب شىء، و الآخر على وجوب شىء آخر، و لا يكون لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب الحرکه، و الآخر على وجوب السكون، أو يكون بدلاله أحدهما على وجوب شىء، و الآخر على وجوب شىء آخر و يكون لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام و الآخر على وجوب الجلوس، فإنّ لهما ثالثاً كالاضطجاع مثلاً.

أمّا إن كان التعارض بالتناقض، فدخوله فى التزاحم مستحيل، إذ التزاحم عباره عن كون المكلف عاجزاً فى مقام الامتثال مع صحه كل واحد من التكليفين فى مقام الجعل، و اجتماع التكليفين فى المقام محال فى نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف، و ذلك لأنّ المفروض كون قيام الأماره على الوجوب موجباً لحدوث المصلحه الملزمه فى الفعل، و قيام الأماره على عدم الوجوب موجباً لعدم المصلحه الملزمه فى الفعل، أو موجباً لزوال المصلحه الملزمه عن فعل المكلف، و اجتماع المصلحه و عدمها فى شىء واحد اجتماع نقيضين و محال فى نفسه، مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال.

و ظهر بما ذكرناه عدم صحه ما فى الكفايه (١) من أنّ الدليل الدال على عدم الوجوب لا يزاحم الدليل الدال على الوجوب، لأنّ اللاقتضاء لا يزاحم الاقتضاء، و ذلك لأن اجتماع الاقتضاء و اللاقتضاء فى نفسه محال، فلا تصل النوبه إلى المزاحمه ليقال: إنّ اللاقتضاء لا يزاحم الاقتضاء، فما ذكره من أنّه لو وقع التزاحم بين الاقتضاء و اللاقتضاء يقدم الاقتضاء، لعدم صلاحيه اللاقتضاء لمزاحمه الاقتضاء و إن كان صحيحاً بحسب الكبرى، إلّا أنّ الصغرى غير محققه، لعدم إمكان اجتماع الاقتضاء و اللاقتضاء ليقدم أحدهما على الآخر.

و أمّا إن كان التعارض بدلاله أحد الدليلين على وجوب شىء، و الآخر على حرمة، فإن قلنا بأنّ النهى عباره عن الزجر عن الشىء المعبر عنه فى اللغه الفارسيه ب (جلوگیرى كردن) كما هو الصحيح على ما حققناه فى محله (٢) من أنّ النهى عن الشىء هو الزجر عنه، كما أنّ الأمر بالشىء هو البعث و التحريك نحوه، فلا يمكن دخوله فى التزاحم كالصوره السابقه، لأن قيام الأماره على وجوب شىء يوجب حدوث المصلحه الملزمه فيه، و قيام الأماره على حرمة يوجب حدوث المفسده الملزمه فيه، و لا يمكن اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد بلا كسر و انكسار، فأنه من اجتماع الضدين، و لا شبهه فى استحالته، فلا يكون التعارض المذكور من باب التزاحم، لعدم صحه اجتماع التكليفين فى نفسه قبل أن تصل النوبه إلى عجز المكلف عن الامتثال.

و إن قلنا بأنّ النهى عباره عن طلب الترك - على ما هو المعروف بينهم - فيكون قيام الأماره على وجوبه موجباً لحدوث المصلحه فى فعله، و قيام

ص: ٤٤٩

١-١) كفايه الأصول: ٤٤٠

٢-٢) لاحظ محاضرات فى أصول الفقه ٣: ٢٧٢ و ما بعدها

الأماره على حرمة موجباً لحدوث المصلحه فى تركه، و اجتماع المصلحه فى الفعل مع المصلحه فى الترك و إن كان ممكناً، إلا أن التكليف بالفعل و الترك معاً مما لا يجتمعان، إذ التكليف بهما تعييناً تكليف بغير مقدور، و تخيراً طلب للحصول، لعدم خلؤ المكلف عنهما، فتكليفه بأحدهما تخيراً لغو، فلا يكون من التزاحم فى شىء.

و كذا الحال إن كان التعارض بدلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على وجوب شىء آخر، مع عدم ثالث لهما، كما إذا دل أحدهما على وجوب الحركة، و الآخر على وجوب السكون، فإنّ التكليف بكل واحد من الحركة و السكون تعييناً تكليف بغير مقدور، و تخيراً طلب للحصول، فلا يصح اجتماعهما فى مقام الجعل، فلا يكون من باب التزاحم.

و أمّا إن كان التعارض بدلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على وجوب شىء آخر و كان لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام و الآخر على وجوب الجلوس، فقد يتوهم كونه من التزاحم، بدعوى أنّ قيام الأماره على وجوب القيام موجب لحدوث المصلحه فى القيام، و قيام الأماره على وجوب الجلوس موجب لحدوث المصلحه فى الجلوس، و المكلف عاجز عن امتثال كليهما، و حيث إنّه قادر على ترك كليهما، فلا محذور فى أن يكلفه الشارع بهما تخيراً حذراً من فوت كلتا المصلحتين.

و لكنّ التحقيق أنّه لا يمكن الالتزام بالتزاحم فى هذه الصورة أيضاً، لأنّ الأماره الداله على وجوب القيام تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام، و كذا الأماره الداله على وجوب الجلوس تدل على عدم وجوب القيام بالالتزام، لعدم صحه التكليف بالمتضادين فى آن واحد، فثبت أحدهما ينفى الآخر بالالتزام، لما بينهما من المضاده، فيكون المقام بعينه من قبيل تعارض دليلين



يدل أحدهما على وجوب صلاة الظهر، و الآخر على وجوب صلاة الجمعة، مع العلم الاجمالي بعدم أحد التكليفين، فيرجع إلى التعارض بالتناقض، وقد تقدم استحاله دخول التعارض بالتناقض في التزاحم، فإنه بعد دلاله أحد الدليلين على وجوب القيام بالمطابقه و دلاله الآخر على عدم وجوبه بالالتزام، يلزم من قيام الأماره الأولى حدوث المصلحه الملزمه في القيام، و من قيام الأماره الثانيه زوالها عنه، فيلزم اجتماع وجود المصلحه و عدمها في القيام، و هو اجتماع نقيضين، و هو محال في نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال. و كذا الحال في طرف الجلوس، و لا- حاجه إلى التكرار. هذا كله على القول بأن قيام الأماره يوجب حدوث المصلحه في فعل المكلف.

و أمّا على القول بأن قيامها يوجب حدوث المصلحه في الالتزام بمؤدى الأماره و هو عمل القلب، فيمكن أن يتوهم دخول التعارض في التزاحم في جميع الصور المتقدمه، بدعوى أنّ قيام الأماره على وجوب القيام مثلاً يوجب حدوث المصلحه في نفس الالتزام بوجوب القيام، و كذا قيام الأماره على وجوب الجلوس يوجب حدوث المصلحه في الالتزام بوجوبه، و بعد الالتزام بوجوب القيام و بوجوب الجلوس بمقتضى الأمارتين، يقع التزاحم في مقام الامتثال، لعدم قدره المكلف عليهما في آن واحد.

و حيث إنّ هذا التوهم مبنى على وجوب الموافقه للالتزاميه، فهو التزام بباطل في باطل، فإنّ القول بالسببيه باطل في نفسه، و مع الالتزام به لم يدل دليل على وجوب الالتزام لتكون له مصلحه. مضافاً إلى ما ذكرناه آنفاً من التكاذب بين الدليلين بحسب الدلاله الالتزاميه، و أنّ الأماره الداله على وجوب القيام تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام، و الأماره الداله على وجوب الجلوس تدل على عدم وجوب القيام، و كيف يمكن الالتزام بوجوب القيام

و عدم وجوبه، و كذا فى طرف الجلوس.

و أمّا على القول بأن قيام الأماره يوجب حدوث المصلحه فى فعل المولى من الايجاب و التحريم، فىمكن تصوير التراحم، فأنّه إذا قامت أماره على وجوب شىء و أماره أخرى على حرمة، فالأماره الأولى توجب حدوث المصلحه فى الايجاب، و الأماره الثانيه توجب حدوث المصلحه فى التحريم، فتقع المزامحه بين المصلحه فى جعل الوجوب و المصلحه فى جعل الحرمة، إلّا أنّ هذا التراحم من التراحم فى الملاك الذى ذكرنا (1) أنّه خارج عن محل الكلام، و ليس للمكلف دخل فيه بل أمره بيد المولى. و حيث إنّ لا أهميه لإحدى المصلحتين على الأخرى على الفرض، إذ الموجب لحدوث المصلحه قيام الأماره، و هى قائمه فى الطرفين بلا تفاوت فى البين، فللمولى أن يجعل الوجوب و أن يجعل الحرمة. و أمّا بالنسبه إلى المكلف، فنتيجه هذا التراحم هى نتيجه التعارض من رفع اليد عن المتعارضين و الرجوع إلى الأصول العمليه، إذ بعد تنافى الأمارتين لا علم لنا بأنّ المولى جعل الوجوب أو التحريم، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى، ففىما إذا قامت أماره على الوجوب و أخرى على الحرمة، يدور الأمر بين محذورين و يحكم العقل فى مثله بالتخير. و أمّا إذا قامت أماره على الوجوب و أخرى على عدمه، فىكون مورداً لأصالة البراءه.

و لب المقال فى المقام: أنّ رجوع التعارض إلى التراحم - على القول بالسببيه - مما لا أساس له على جميع التقادير المتقدمه، إذ منشؤه توهم أنّ القائل بالسببيه قائل بأن قيام الأماره موجب لحدوث المصلحه و لو كانت الأماره غير معتبره، و ليس الأمر كذلك، إذ من المعلوم أنّ القائل بالسببيه قائل بأن قيام الحجه

ص: ٤٥٢

موجب لحدوث المصلحه، و حينئذ يكون حدوث المصلحه فى الفعل أو الالتزام أو فعل المولى فى رتبه متأخره عن حجيه الأماره، و قد ذكرنا أنّ دليل الحجيه غير شامل للمتنافيين على ما تقدّم (1)، فلم يبق مجال لتوهم رجوع التعارض إلى التراحم على القول بالسببيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه فى المقام: أنّ الأصل فى التعارض هو التساقط، بلا فرق بين القول بالطريقيه و القول بالسببيه.

ثمّ إنّه قد ظهر مما ذكرناه أنّ التعارض هو تنافى مدلولى دليلين بحيث لا يكون أحدهما قرينه عرفيه على الآخر بنحو الحكومه أو الورود أو التخصيص أو غيرها من أنحاء القرينه العرفيه، ففى كل مورد يكون أحدهما قرينه على الآخر بحسب متفاهم العرف فهو خارج عن التعارض. و لا ضابطه لذلك بل يختلف باختلاف المقامات و الخصوصيات المحتفه بالكلام: من القرائن الحاليه و المقاليه، إلّا أنّهم ذكروا من ذلك أموراً نتعرض لها تحقيقاً للحال و توضيحاً للمقام.

منها: ما ذكره الشيخ (2) (قدس سره) من أنّه إذا كان أحد الدليلين عاماً و الآخر مطلقاً، يقدمّ العام على المطلق، لكون ظهور العام تنجيزياً، لأن شموله لمورد الاجتماع بالوضع و ظهور المطلق تعليقياً، فإنّ ظهوره فى الاطلاق معلق على مقدمات الحكمه و منها عدم البيان، و العام صالح لأن يكون بياناً، فيسقط المطلق عن الحجيه بالنسبه إلى مورد يكون مشمولاً للعام.

ص: ٤٥٣

---

١- ١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٧٩٢

و أورد عليه صاحب الكفايه (١) (قدس سره) بأن ظهور المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب لا على عدم البيان إلى الأبد، فمع انقطاع الكلام و عدم تحقق البيان متصلًا به ينعقد الظهور للمطلق، فيقع التعارض بينه و بين ظهور العام، فلا وجه لتقديم العام على المطلق بقول مطلق، هذا.

و الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) إذ بعد كون العام صالحاً للقرينيه على التقييد، كما اعترف به صاحب الكفايه في بحث الواجب المشروط (٢) لا فرق بين كونه متصلًا بالكلام أو منفصلًا عنه، غايه الأمر أنه مع ورود العام منفصلًا يكون الاطلاق حجه ما لم يرد العام لتحقيق المعلق عليه، و هو عدم البيان إلى زمان ورود العام، و بعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من أول الأمر، لا نقول: إنَّ حين وصول العام يحكم بأنَّ الاطلاق غير مراد من هذا الحين، بل يحكم بأنَّ الظهور لم يكن مراداً من الأول، لكنّه كان حجه إلى حين وصول العام، نظير الأصول العمليه بالنسبه إلى الأمارات، فإنَّ الأصل متَّبِع ما لم تقم أماره على خلافه، و بعد قيامها يرفع اليد عن الأصل من حين قيام الأماره - و إن كان مفادها ثبوت الحكم من الأول - و المقام كذلك، غايه الأمر أنَّ العام المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق، و العام المنفصل كاشف عن عدم تعلق الاراده الجديه بالاطلاق من لفظ المطلق، و هذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العام على المطلق.

و منها: كون أحد الاطلاقين شمولياً و الآخر بديلياً، فذكروا أنه يقَدَّم الاطلاق

ص: ٤٥٤

١-١) كفايه الأصول: ٤٥٠

٢-٢) كفايه الأصول: ١٠٦

الشمولى و يقيد به الاطلاق البدلى، و اختاره المحقق النائنى (١) (رحمه الله) و ذكر له وجوهاً:

الأول: أنّ الحكم فى الاطلاق الشمولى يتعدد بتعدد الأفراد، لثبوت الحكم لجميع الأفراد على الفرض المعبر عنه بتعلق الحكم بالطبيعه الساريه، فينحل الحكم إلى الأحكام المتعدده على حسب تعدد الأفراد، بخلاف الاطلاق البدلى، فإنّ الحكم فيه واحد متعلق بالطبيعه المعبر عنه بتعلق الحكم بصرف الوجود، غايه الأمر أنّه يصح للمكلف فى مقام الامتثال تطبيق الطبيعه فى ضمن أى فرد شاء و هو معنى الاطلاق البدلى، فتقديم الاطلاق البدلى يوجب رفع اليد عن الحكم فى الاطلاق الشمولى بالنسبه إلى بعض الأفراد، بخلاف تقديم الاطلاق الشمولى، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن الحكم فى الاطلاق البدلى، إذ لا تعدد فيه، بل يوجب تضييق دائرته.

مثلاً إذا قال المولى: أكرم عالماً و لا تكرم الفاسق، يكون الحكم فى الاطلاق البدلى واحداً، و هو وجوب إكرام فرد من العالم، و فى الاطلاق الشمولى متعدداً و هو حرمة إكرام كل فرد من أفراد الفاسق على فرض تماميه مقدمات الحكمه، فلو قدّمنا الاطلاق البدلى فى ماده الاجتماع - و هو العالم الفاسق - لرفعنا اليد عن الحكم فى الاطلاق الشمولى بالنسبه إلى هذا الفرد و هو العالم الفاسق، بخلاف ما إذا قدّمنا الاطلاق الشمولى، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور فى الاطلاق البدلى بالنسبه إلى بعض الأفراد، لأنّه ليس فيه إلماً حكم واحد، غايه الأمر أنّه يوجب تضييق دائرته، فيجب على المكلف فى مقام الامتثال تطبيق الطبيعه بالعالم غير الفاسق، هذا.

ص: ٤٥٥

و فيه أولاً: أنه مجرد استحسان، وقد ذكرنا أنّ الميزان في التقديم كون أحد الدليلين قرينه على التصرف في الآخر بحسب فهم العرف، كالدليل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم، والمقام ليس كذلك، إذ الاطلاقان في مرتبه واحده من الظهور، لتوقف كليهما على جريان مقدمات الحكمه، فمجرد كون تقديم أحدهما موجباً لرفع اليد عن الحكم دون الآخر لا يوجب كون الآخر قرينه على التصرف فيه.

و ثانياً: أنّ الاطلاق البدلي لا ينفك عن الاطلاق الشمولي أبداً، فان قوله: أكرم عالماً، حكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل، و هو يستلزم ترخيص العبد بتطبيق هذه الطبيعه في ضمن أي فرد شاء، و لا- خفاء في أنّ الحكم الترخيصي أيضاً من وظائف المولى، فإنّ له أن يمنع عن التطبيق في ضمن فرد خاص تحريماً أو تنزيهاً، أو يجعل التطبيق في ضمن فرد مستحباً، أو يرخص المكلف في التطبيق في ضمن أي فرد شاء، كما هو ظاهر الاطلاق، فالحكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل يدل على الترخيص بتطبيق طبيعه العالم في ضمن أي فرد شاء، وهذا الحكم الترخيصي متعلق بالمطلق على نحو الشمول كما هو ظاهر، فكما أنّ تقديم الاطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبه إلى بعض الأفراد، كذلك تقديم الاطلاق الشمولي أيضاً يوجب رفع اليد عن الحكم بالنسبه إلى بعض الأفراد، غايه الأمر أنّه يوجب رفع اليد عن الحكم الترخيصي لا الحكم الالزامي.

الثاني: أنّ الاطلاق البدلي يحتاج إلى مقدمه زائده عما تجرى في الاطلاق الشمولي من مقدمات الحكمه، و هي إحراز كون الأفراد متساويه الأقدام في تحصيل غرض المولى، و الوجه في ذلك: أنّ الأفراد في الاطلاق الشمولي لا يلزم أن تكون متساويه الأقدام في الغرض، بل قد تكون مختلفه كما إذا قال: لا تقتل

أحداً، فإنّ ترك قتل النبي (صلى الله عليه وآله) ليس مساوياً لترك قتل غيره في غرض المولى. وكذا إذا قال: لا تزن، فإنّ الزنا مع المحارم ليس مساوياً للزنا بغيرها، والزنا مع ذات البعل ليس مساوياً للزنا بغير ذات البعل، وهكذا في سائر الاطلاقات الشمولية، بخلاف الاطلاق البدلي فإنّ الأفراد فيه لا بدّ من أن تكون متساوية الأقدام في غرض المولى، وإلاّ يقبح توجيه الحكم نحو طبيعه على البديل، بل لا بدّ من الحكم بالفرد الأقوى في الوفاء بالغرض، فالاطلاق البدلي يحتاج إلى إحراز التسوية بين الأفراد، وهي مقدمه زائده على مقدمات الحكمه الجاريه في الاطلاق الشمولى. و الاطلاق الشمولى يوجب انتفاء هذه المقدمه، فإنّه يثبت عدم التسويه بين العالم الفاسق و العالم غير الفاسق، فيسقط الاطلاق البدلى عن الحجيه في مورد التعارض مع الاطلاق الشمولى.

وفيه: أنّ الاطلاق البدلي لا يحتاج في إحراز المساواه إلى مقدمه خارجيه، إذ نفس الاطلاق كافٍ لاثبات المساواه و أنّ جميع الأفراد وافٍ بغرض المولى، لأنّه لو كان بعض الأفراد وافياً بغرضه دون بعض آخر كان عليه البيان، فإنّ الاطلاق نقض لغرضه، فكما أن نفس الاطلاق في المطلق الشمولى يدل على شمول الحكم لجميع الأفراد مع تماميه مقدمات الحكمه، فكذا نفس الاطلاق في المطلق البدلي مع تماميه المقدمات المذكوره يدل على كون كل واحد من الأفراد وافياً بغرض المولى.

الوجه الثالث: ما يرجع إلى الوجه الثانى باختلاف بينهما في مجرد العبارة، و هو أن تماميه الاطلاق في المطلق البدلي متوقفه على عدم المانع، إذ مع ثبوت المانع عن تطبيق طبيعه في ضمن فرد من الأفراد، لا يصح التمسك بالاطلاق في الاكتفاء بتطبيق طبيعه في ضمن هذا الفرد، و الاطلاق الشمولى صالح للمانع عن الاطلاق البدلي، و التمسك في دفع مانعيته بالاطلاق البدلي مستلزم للدور،

فان تماميه الاطلاق متوقفه على عدم المانع، فلو توقف عدم مانعيه الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى، لزم الدور.

و يظهر الجواب عنه مما ذكرنا فى الجواب عن سابقه، فان تماميه الاطلاق و انعقاد الظهور للمطلق البدلى مع تماميه مقدمات الحكمه غير متوقفه على عدم المانع، غايه الأمر أنّ الاطلاق الشمولى مانع عن العمل بالاطلاق البدلى، كما أنّ الاطلاق البدلى مانع عن العمل بالاطلاق الشمولى، لعدم إمكان العمل بكليهما، فيكون بينهما التمانع، و هذا شأن كل دليلين متعارضين.

و بالجمله: توقف جواز العمل بالاطلاق البدلى على عدم المانع صحيح، إلّا أنّه غير مختص به، فانّ العمل بالاطلاق الشمولى أيضاً متوقف على عدم المانع، إذ العمل بكل دليل موقوف على عدم المانع، و كما أنّ الاطلاق الشمولى مانع عن العمل بالاطلاق البدلى، كذلك الاطلاق البدلى مانع عن العمل بالاطلاق الشمولى، و هو معنى التعارض.

و منها: دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، فقالوا بتقديم التخصيص على النسخ. ثمّ إن دوران الأمر بين النسخ و التخصيص تارةً يكون بالنسبه إلى دليل واحد، فيدور الأمر بين كونه ناسخاً أو مخصصاً، كما إذا ورد الخاص بعد العام فيدور الأمر بين كون الخاص ناسخاً للعام بأن يكون حكم العام شاملاً لجميع الأفراد من أوّل الأمر، لكنّه نسخ بالنسبه إلى بعض الأفراد بعد ورود الخاص، و بين كونه مخصصاً له بأن يكون حكم العام مختصاً بغير أفراد الخاص من أوّل الأمر. و أخرى يكون بالنسبه إلى دليلين، أى يدور الأمر بين كون دليل مخصصاً لدليل آخر و بين كون الدليل الآخر ناسخاً له، كما إذا ورد العام بعد الخاص فيدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً للعام و كون العام ناسخاً للخاص.



أما الصورة الأولى: فليس البحث عنها مثمراً بالنسبة إلينا، فإنّ العمل بالخاص متعيّن، سواء كان مخصصاً أو ناسخاً، فإذا ورد عن الباقر (عليه السلام) أنّ الله سبحانه خلق الماء طاهراً لم ينجسه شيء ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة (١)، ثمّ ورد عن الصادق (عليه السلام) أنّ الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء (٢)، المستفاد منه انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه، لا يجوز لنا الوضوء بالماء القليل الملاقي للنجاسه، وإن لم نعلم كونه ناسخاً أو مخصصاً لما صدر عن الباقر (عليه السلام) نعم من عمل بالعام و توضعاً بالماء القليل الملاقي للنجاسه، و بقي إلى زمان ورود الخاص، يثمر هذا البحث بالنسبه إليه، فأنه على القول بكون الخاص ناسخاً تصح أعماله السابقه، و على القول بكونه مخصصاً ينكشف بطلانها، لوقوع وضوئه بالماء النجس.

و بالجمله: لا تترتب ثمره عمليه على هذا البحث بالنسبه إلينا فينبغي الاضراب عنه.

و أما الصورة الثانيه: فتترتب عليها الثمره بالنسبه إلينا، إذ لو ورد العام المذكور في المثال بعد الخاص، لا يجوز لنا التوضي بالماء القليل الملاقي للنجاسه على القول بكون الخاص مخصصاً للعام، و يجوز التوضي به على القول بكون العام ناسخاً للخاص، و كذا ترتيب سائر آثار الطهاره. و توهم عدم إمكان النسخ بعد النبي (صلّى الله عليه و آله) لانقطاع الوحي، مدفوع بما ذكرناه في محله: من أنّ النسخ في الحكم الشرعي هو بيان أمد الحكم (٣)، و هو ممكن بعد

ص: ٤٥٩

١-١) الوسائل ١: ١٣٥ / أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٩

٢-٢) الوسائل ١: ١٥٨ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ و غيره

٣-٣) راجع ص ١٧٧ من هذا الكتاب و راجع محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٩١

انقطاع الوحي، بأن كان النبي (صلى الله عليه وآله) أخير الإمام (عليه السلام) بأن أمد الحكم الفلاني إلى زمان كذا، فيبينه الإمام (عليه السلام) ولا نغنى بالنسخ في الأحكام الشرعية إلّا هذا المعنى، ففي مثل ذلك يدور الأمر بين الأخذ بظاهر الخاص و هو استمرار الحكم الثابت به، فتكون النتيجة التخصيص، و بين الأخذ بظاهر العام و هو شمول الحكم لجميع الأفراد، فتكون النتيجة النسخ. فذكروا في ذلك أنّ التخصيص مقدّم على النسخ لكثرتة حتى قيل: ما من عام إلّا و قد خص.

و أورد عليه بأن كثرة التخصيص لا- توجب إلّا الظن به، و مجرد الظن لا يكفي ما لم تكن قرينه على التخصيص بحسب متفاهم العرف.

و لذا غيّر صاحب الكفاية (١) أسلوب الكلام، و قال: إنّ كثرة التخصيص توجب أقوائه ظهور الخاص من ظهور العام، فتقديم التخصيص على النسخ إنّما هو لأجل الأخذ بأقوى الظهورين، لا لمجرد الكثرة.

و أورد عليه المحقق النائيني (٢) (قدس سره) بأنّ الخاص في نفسه لا يدل على الاستمرار، إذ الدليل على ثبوت الحكم لا يكون متكفلاً لبيان استمراره، لأنّ الدليل على ثبوت حكم لا يدل على عدم نسخه و استمراره، ضروره أن جعل الحكم - بأيّ كيفية كان - قابل للنسخ فيما بعد، فلا يمكن إثبات استمراره بالدليل الأوّل عند الشك في نسخه، بل لا بدّ من التمسك باستصحاب عدم النسخ، فيدور الأمر بين العمل بالاستصحاب و العمل بعموم العام، و المتعين

ص: ٤٦٠

١- ١) كفاية الأصول: ٤٥١

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٩٥ - ٢٩٦، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٧٣٩ - ٧٤٠

حينئذ هو العمل بالعام، لكونه دليلاً اجتهادياً، والاستصحاب أصلاً عملياً، فتكون النتيجة تقديم النسخ على التخصيص.

و الانصاف عدم ورود هذا الاشكال على صاحب الكفايه (قدس سره) لما ذكرناه في البحث عن استصحاب بقاء أحكام الشرائع السابقة (1) من أن النسخ الحقيقي في الأحكام الشرعية غير متصور، لاستلزامه البداء المستحيل في حقه تعالى، فالشك في النسخ راجع إلى الشك في تخصيص الحكم المجعول من جهه الزمان، فلا- مانع من التمسك باطلاق دليله، بلا- احتياج إلى الاستصحاب، إذ الدليل يثبت الحكم للطبيعه، فيشمل أفرادها العرضيه و الطويله، و ليس استمرار الحكم إلما عباره عن ثبوته للأفراد الطويله للطبيعه.

نعم، يرد عليه إشكال آخر، و هو أن شمول الحكم للأفراد الطويله إنمّا هو بالاطلاق المتوقف على جريان مقدمات الحكمه، و شمول العام لجميع الأفراد إنمّا هو بالوضع، و قد تقدّم (2) أنه إذا دار الأمر بين العموم و الاطلاق يقدم العموم على الاطلاق، و لازمه في المقام تقديم النسخ على التخصيص.

و ذكر المحقق النائيني (3) (قدس سره) وجهاً آخر لتقديم التخصيص على النسخ، و هو أن دلالة ألفاظ العموم على شمول الحكم لجميع الأفراد متوقفه على جريان مقدمات الحكمه في مدخولها، و الخاص مانع عنها لكونه بياناً. و هذا الكلام مأخوذ مما ذكره صاحب الكفايه في بحث العام و الخاص (4) من أن

ص: ٤٦١

١-١) راجع ص ١٧٥

٢-٢) في ص ٤٥٣

٣-٣) أجود التقريرات ٤: ٢٩٤، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٧٣٨ و ٧٤٠

٤-٤) كفايه الأصول: ٢١٧

لفظ كل في قولنا: أكرم كل عالم مثلاً، لا يدل على شمول الحكم لجميع أفراد العالم إلا بجريان مقدمات الحكمه في مدخوله، فإن كلمه «كل» إنما تفيد شمول الحكم لجميع أفراد ما أريد من المدخول، فإن كان المراد منه في المثال خصوص العالم العادل، فلا يدل لفظ الكل إلا على شمول الحكم لجميع أفراد العالم العادل، و إن كان المراد منه هو العالم باطلاقه، فيدل لفظ «كل» على ثبوت الحكم لجميع أفراد العالم مطلقاً.

و يرد عليه ما ذكرناه في ذلك البحث (1) من أن ألفاظ العموم بنفسها متكفله لبيان شمول الحكم لجميع الأفراد بلا احتياج إلى جريان مقدمات الحكمه، فان كلمه «كل» بوضعها تدل على سريان الحكم لجميع أفراد مدخولها، فمفاد قولنا: أكرم كل عالم، هو وجوب إكرام جميع أفراد العالم من العادل وغيره، بلا احتياج إلى مقدمات الحكمه.

و المتحصّل مما ذكرناه: أن جميع الوجوه التي ذكروها لتقديم التخصيص على النسخ غير تام.

و الصحيح في وجهه أمران:

الأوّل: أن الخاص المقدم على العام على ما هو محل الكلام مانع عن انعقاد الظهور للعام من أوّل الأمر، فيكون الخاص بياناً للمراد من العام بحسب فهم العرف، فإنه إذا قال المولى: لا تكرم زيدا ثم قال: أكرم العلماء، يكون قوله: لا تكرم زيدا قرينه على المراد من قوله: أكرم العلماء، و مانعاً من انعقاد ظهوره بالنسبه إلى زيد من أوّل الأمر، و ليس فيه إلما تقديم البيان على وقت الحاجه

ص: ٤٦٢

و لا قبح فيه أصلاً، بخلاف تأخيره عنه، فإنه محل خلاف بينهم، و لذا اختلفوا فيما إذا ورد الخاص بعد العام فذهب بعضهم إلى كونه مخصصاً مطلقاً، و اختار آخرون كونه مخصصاً إن كان وروده قبل وقت العمل، و ناسخاً إن كان بعده لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

الثانى: و هو الأوضح من سابقه، أنّ كون العام ناسخاً متوقف على دلالة على ثبوت حكمه من حين وروده، إذ لو دل على ثبوته فى أول الاسلام لا يكون ناسخاً البته، فلا يحتمل النسخ فى الأخبار التى بأيدىنا الواردة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) لأن ظاهرها بيان الأحكام التى كانت مجعولة فى زمان النبى (صلى الله عليه و آله) ، إذ الأئمة (عليهم السلام) مبيّنون لتلك الأحكام لا مشرّعون، إلّا أن تنصب قرينه على أنّ هذا الحكم مجعول من الآن، فاذا ورد عن الباقر (عليه السلام): أنّ الطحال مثلاً حرام، و ورد عن الصادق (عليه السلام): أنّ جميع أجزاء الذبيحة حلال، لا يحتمل كونه ناسخاً للخاص المتقدم، لأن ظاهره أن أجزاء الذبيحة حلال فى دين الاسلام من زمن النبى (صلى الله عليه و آله) لا أنّها حلال من الآن ليكون ناسخاً لما ورد عن الباقر (عليه السلام). و لا فرق فى ذلك بين الخاص و العام، فلا يحتمل النسخ فى الخاص الوارد بعد العام، لعين ما ذكرناه فى العام الوارد بعد الخاص.

و بالجمله: الحكم المذكور فى الأخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام) مقدّم بحسب مقام الثبوت و إن كان مؤخراً بحسب مقام الاثبات، فتكون الأحكام الصادره عن الأئمة سابقهم و لاحقهم (عليهم السلام) بمنزله الأحكام الصادره عن شخص واحد، فلا يكون الحكم الصادر عن اللاحق ناسخاً لما صدر عن السابق، لكون الجميع حاكياً عن ثبوت الحكم فى زمان النبى (صلى

اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ) . نعم، لو ورد خاص عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) ثُمَّ وَرَدَ عَامٌ مِنْهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَحْتَمِلُ كَوْنَهُ نَاسِخًا لِلْخَاصِّ، لَكِنَّهُ لَمْ يَتَحَقَّقْ. وَ لَعَلَّهُ لَمَّا ذَكَرْنَاهُ مِنْ عَدَمِ احْتِمَالِ النِّسْخِ فِي الْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَةِ عَنِ الْأَئِمَّةِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) لَمْ يَلْتَزِمَ أَحَدٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ فِيمَا نَعْلَمُ بِكَوْنِ الْعَامِ فِيهَا نَاسِخًا لِلْخَاصِّ أَوْ الْخَاصِّ فِيهَا نَاسِخًا لِلْعَامِ، هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي التَّعَارُضِ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ.

]

## انقلاب النسبه

[

أَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ أَكْثَرِ مِنْ دَلِيلَيْنِ، فَهَلْ تَلَاخُظُ الظُّهُورَاتُ الْأَوَّلِيَّةُ، أَوْ لَا بَدَّ مِنْ مَلَاخِظَةِ الْاِثْنَيْنِ مِنْهَا، وَ عِلَاجُ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ تَلَاخُظُ النِّسْبَةُ بَيْنَ أَحَدِهِمَا وَ الثَّالِثُ الْمَعَارِضُ لَهُ، فَقَدْ تَنَقَّلَ النِّسْبَةُ مِنَ الْعَمُومِ مِنْ وَجْهِ إِلَى الْعَمُومِ الْمَطْلُوقِ، أَوْ بِالْعَكْسِ عَلَى مَا سَيَذْكَرُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى؟ اخْتَارَ الشَّيْخُ (١) وَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ (٢) (قَدَسَ سِرُّهُ) عَدَمَ انْقِلَابِ النِّسْبَةِ، وَ أَنَّهُ يَلَاخُظُ التَّعَارُضُ بِاعْتِبَارِ الظُّهُورَاتِ الْأَوَّلِيَّةِ، بِدَعْوَى أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِسَبْقِ مَلَاخِظَةِ أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ مَعَ الْآخَرِ عَلَى الثَّالِثِ.

وَ لَكِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ انْقِلَابُ النِّسْبَةِ، وَ تَحْقِيقُ هَذَا الْبَحْثِ يَقْتَضِي ذِكْرَ مَقْدَمَتَيْنِ:

المقدمه الأولى: أن لكل لفظ دلالات ثلاث:

الدلاله الأولى: كون اللفظ موجبا لانتقال الذهن إلى المعنى، و هذه الدلاله لا تتوقف على إرادته الالفاظ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال الذهن إلى المعنى

ص: ٤٤٤

---

١- ١) لاحظ فرائد الاصول ٢

٢- ٢) كفايه الاصول ٤٥٢

و لو مع العلم بعدم إرادته المتكلم، كما إذا كان نائماً أو سكراناً، أو نصب قرينه على إرادته غير هذا المعنى، كما في قولنا: رأيت أسداً يرمى، فإنّ ذهن المخاطب ينتقل إلى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمه الأسد، و إن كان يعلم أنّ مراد المتكلم هو الرجل الشجاع، بل هذه الدلالة لا تحتاج إلى متكلم ذى إدراك و شعور، فإنّ اللفظ الصادر من غير لافظ شاعر أيضاً يوجب انتقال الذهن إلى المعنى.

و بالجملة: هذه الدلالة بعد العلم بالوضع غير منفكة عن اللفظ أبداً، و لا تحتاج إلى شيء من الأشياء، و هي التي تسمى عند القوم بالدلالة الوضعيه، باعتبار أنّ الوضع عبارته عن جعل العلقه بين اللفظ و المعنى، بأن ينتقل الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ، و إن كان المختار كون الدلالة الوضعيه غيرها، فإنّ هذه الدلالة لا تكون غرضاً من الوضع لتكون وضعيه.

و الأنسب تسميتها بالدلالة الأنسيه، فإنّ منشأها أنس الذهن بالمعنى لكثرة استعمال اللفظ فيه لا الوضع، لما ذكرناه في محلّه (1): من أنّ الوضع عبارته عن تعهد الواضع و التزامه بأنّه متى تكلم باللفظ الخاص فهو يريد المعنى الفلاني، وعليه فلا يكون خطوره إلى الذهن عند سماعه من غير شاعر مستنداً إلى تعهده بل إلى أنس الذهن به، و قد تقدم الكلام في تحقيقها في بحث الوضع.

الدلالة الثانيه: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالاراده الاستعماليه، أى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى و استعماله فيه، و هذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقيه، و عندنا بالدلالة الوضعيه كما عرفت.

ص: ٤٤٥

و كيف كان، فهذه الدلالة تحتاج إلى إحراز كون المتكلم بصدد التفهيم و مريداً له، فمع الشك فيه ليست للفظ هذه الدلالة، فضلاً عما إذا علم بعدم الارادة له، كما إذا علم كونه نائماً، بل هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب قرينه على الخلاف متصله بالكلام، إذ مع ذكر كلمه «يرمى» في قوله: رأيت أسداً يرمى مثلاً، لا تكون كلمه أسد دالّة على أنّ المتكلم أراد تفهيم الحيوان المفترس كما هو ظاهر.

الدلالة الثالثة: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالارادة الجديه، و هي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقيه، و قسم آخر من الدلالة التصديقيه عند القوم. و هي موضوع الحجية ببناء العقلاء المعبر عنها بأصالة الجد تارةً و أصالة الجبهه أخرى. و هذه الدلالة متوقفة - مضافاً إلى عدم نصب قرينه متصله - على عدم قيام قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، فإنّ القرينه المنفصله و إن لم تكن مانعه عن تعلق الارادة الاستعماليه كالقرينه المتصله، إلّا أنّها كاشفه عن عدم تعلق الارادة الجديه، فكما أنّ الاستثناء في قوله: أكرم العلماء إلّا الفساق قرينه على عدم كون المولى بصدد تفهيم جميع الأفراد في هذا الاستعمال، فكذا قوله: لا تكرم العالم الفاسق كاشف عن عدم تعلق الارادة الجديه من المولى باكرام جميع أفراد العلماء في قوله: أكرم العلماء. و بالجملة: هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب القرينه المتصله و المنفصله.

المقدمه الثانيه: أنّ التعارض بين دليلين لا- يتحقق إلّا باعتبار كون كل منهما حجه و دليلاً في نفسه لو لا المعارضه، إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجه و ما ليس بحجه.

و بضم هذه المقدمه إلى المقدمه الأولى يستنتج صحه القول بانقلاب النسبه، فأنّه إذا قام دليل عام ثمّ ورد دليل مخصص لذلك العام، و قام دليل آخر



معارض للعام، فلا بدّ من ملاحظه النسبه بين العام و معارضه بعد إخراج ما يشمله المخصص، لأنّ العام لا يكون حجّه بالنسبه إلى ما خرج منه بالمخصص، فالصديق بانقلاب النسبه لا يحتاج إلى مزيد من تصوره، و حيث إنّ بحث انقلاب النسبه كثير الابتلاء في الفقه، لأنّ التعارض في كثير من أبواب الفقه بين أكثر من دليلين، فلا بدّ لنا من التعرض لصور انقلاب النسبه، و تمييزها عن الصور التي لا تنقلب النسبه فيها، فنقول:

التعارض بين أكثر من دليلين على أنواع:

النوع الأوّل: ما إذا قام دليل عام و مخصصان منفصلان. و هذا النوع يتصور بصور ثلاث: لأنّ النسبه بين المخصصين إمّا أن تكون هي التباين، أو العموم من وجه، أو العموم المطلق. مثال الصورة الأولى: قوله تعالى: «... وَ حَرَّمَ الرِّبَا. . .» ١ بملاحظه ما يدل على أنّه لا- ربا بين الوالد و الولد، و ما يدل على أنّه لا ربا بين الزوج و زوجته، و كذا بين السيد و مملوكه (١). و مثال الصورة الثانيه: ما إذا قال المولى: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم العالم الفاسق، و قال أيضاً: لا تكرم العالم الشاعر. و مثال الصورة الثالثه: ما إذا قال المولى: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه، و قال أيضاً: لا تكرم العالم المرتكب للكبائر.

أمّا الصورة الأولى: فلا- إشكال في وجوب تخصيص العام بكلا المخصصين فيها، بلا فرق بين القول بانقلاب النسبه و القول بعدمه، إذ لا يفترق الحال بين لحاظ العام مع كلا المخصصين في عرض واحد، و بين لحاظه مع أحدهما بعد

ص: ٤٤٧

لحاظه مع الآخر، لأن نسبة العام إلى كل من المخصصين هي العموم المطلق على كل تقدير، فيجب تخصيص العام بكلا المخصصين، والحكم بعدم حرمة الربا بين الوالد وولده، و بين الزوج وزوجته، و بين السيد ومملوكه.

هذا فيما إذا لم يستلزم تخصيص العام بكليهما التخصيص المستهجن، أو بقاء العام بلا مورد. و أمّا إذا استلزم ذلك كما إذا قام دليل على استحباب إكرام العلماء، و قام دليل على وجوب إكرام العالم العادل، و قام دليل آخر على حرمة إكرام العالم الفاسق، فإنه إن خصصنا دليل الاستحباب بكل من دليلي الوجوب و الحرمة، يبقى دليل الاستحباب بلا مورد على القول بعدم الواسطه بين العداله و الفسق، بأن تكون العداله عباره عن ترك الكبائر، و يلزم حمله على الفرد النادر على القول بثبوت الواسطه بينهما، بأن تكون العداله عباره عن الملكه، فمن لم يرتكب الكبائر و لم تحصل له الملكه - كما قد يتفق للانسان فى أول بلوغه - فهو لا يكون عادلاً و لا فاسقاً.

فلا يمكن الالتزام بتخصيص العام بكل من المخصصين فى مثل ذلك، بل يقع التعارض بين العام و المخصصين، للعلم بكذب أحد هذه الأدله الثلاثه، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات السنديه، و لا يخلو الأمر من صور ست:

- ١ - أن يكون العام راجحاً على كلا الخاصين.
- ٢ - أن يكون مرجوحاً بالنسبه إلى كليهما.
- ٣ - أن يكون مساوياً لكليهما.
- ٤ - أن يكون راجحاً على أحدهما و مساوياً للآخر.
- ٥ - أن يكون مرجوحاً بالنسبه إلى أحدهما و مساوياً للآخر.
- ٦ - أن يكون راجحاً على أحدهما و مرجوحاً بالنسبه إلى الآخر.

أما إن كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى كلا الخاصين، فلا إشكال في طرحه و العمل بهما.

و أما إن كان راجحاً على كليهما فالمعروف بينهم طرحهما لوقوع التعارض بين العام و مجموع الخاصين، و حيث إنَّ العام أرجح من كليهما فيجب طرحهما و الأخذ بالعام، و لكنّه غير صحيح، لعدم وقوع التعارض بين العام و مجموع الخاصين فقط، بل التعارض إنّما هو بين أحد هذه الثلاثة و بين الآخرين، لأنّ المعلوم إنّما هو كذب أحدها لا غير، فبعد الأخذ بالعام لرجحانه على كلا الخاصين، لا وجه لطرحهما معاً، لانحصار العلم بكذب أحدهما، فيقع التعارض العرضي بينهما.

فان كان أحد الخاصين راجحاً على الآخر، يجب الأخذ بالراجح و طرح المرجوح.

و إن كانا متساويين، يجب الأخذ بأحدهما تخييراً و طرح الآخر، فتكون النتيجة هو الأخذ بالعام و بأحد الخاصين تعييناً أو تخييراً، و طرح الخاص الآخر لا طرح كلا الخاصين.

و لا- يخفى أنّ ما ذكرناه - من التخيير في هذا الفرض و ما سنذكره في الفروض الآتية - مبني على تمامية الأخبار الداله على التخيير، و أمّا بناءً على عدم تماميتها كما سنذكره (1) إن شاء الله تعالى، فالمتعين طرح كلا المتعارضين و الرجوع إلى الأصول العمليه.

و أما إن كان العام راجحاً على أحد الخاصين و مساوياً للآخر، و جب الأخذ

ص: ٤٦٩

(١-١) في ص ٥٠٨ - ٥١٢

بالعام والخاص المساوى، و طرح الخاص المرجوح، و ظهر وجهه ما ذكرناه. و ظهر الحكم أيضاً فيما إذا كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما و مساوياً للآخر، فإنه يجب الأخذ بالخاص الراجح، و يتخير بين الأخذ بالعام و الأخذ بالخاص المساوى له.

و أما إن كان العام راجحاً على أحدهما و مرجوحاً بالنسبة إلى الآخر، فالمكلف مخير بين الأخذ بالعام و طرح كلا الخاصين، و بين الأخذ بكلا الخاصين و طرح العام على ما ذكره صاحب الكفايه (1) (قدس سره) لأنّ التعارض إنّما هو بين العام و مجموع الخاصين، و بعد كون أحد الخاصين راجحاً على العام و الآخر مرجوحاً، تكون النتيجة بعد الكسر و الانكسار تساوى العام مع مجموع الخاصين، فيكون المكلف مخيراً بين الأخذ بالعام و طرح كلا الخاصين، و بين الأخذ بكلا الخاصين و طرح العام، انتهى ملخصاً.

و ظهر فساده مما ذكرناه آنفاً من عدم المعارضه بين العام و مجموع الخاصين، لعدم العلم الاجمالي بكذب العام أو مجموع الخاصين، بل العلم إنّما هو بكذب أحد هذه الثلاثة، فلا بدّ من الأخذ بالعام و الخاص الراجح و طرح الخاص المرجوح.

و ظهر بما ذكرناه أيضاً حكم ما إذا كان العام مساوياً لكلا الخاصين، فإنه بعد العلم بكذب أحد الثلاثة و عدم الترجيح بينها، يتخير بين طرح العام و الأخذ بكلا الخاصين، و الأخذ بالعام مع أحد الخاصين و طرح الخاص الآخر.

و ظهر مما ذكرناه حكم التعارض بالعرض إذا كان بين أكثر من دليلين، كما

ص: ٤٧٠

إذا دل دليل على وجوب شيء، و دل دليل على حرمه شيء آخر، و دل دليل ثالث على استحباب شيء ثالث، و علمنا من الخارج بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة، فتجربى الصور السابقه بعينها و يعلم حكمها مما تقدم، فلا حاجه إلى الاعاده، و مجمل القول أنه يطرح أحد هذه الأدلة الثلاثة على التعيين أو التخيير، و يؤخذ بالآخرين، هذا كله حكم الصورة الأولى.

و أمّا الصورة الثانيه: و هى ما إذا كانت النسبه بين الخاصين العموم من وجه، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، و قال أيضاً: لا تكرم العالم الشاعر، فالحكم فى هذه الصورة هو ما ذكرناه فى الصورة السابقه، من تخصيص العام بكلا-المخصصين إذا لم يستلزم التخصيص المستهجن و بقاء العام بلا مورد، كما فى المثال المذكور فإنه بعد إخراج العالم الفاسق و العالم الشاعر من عموم دليل وجوب إكرام العلماء، تبقى تحت العام أفراد كثيره.

و أمّا إذا استلزم أحد المحذورين المذكورين، فيقع التعارض لا محاله، فتتصور بالصور السابقه، و يعرف حكمها مما تقدم بلا حاجه إلى الاعاده.

و ربّما يتوهم فى المقام انقلاب النسبه، و عدم جواز تخصيص العام بكلا المخصصين - و لو لم يكن فيه محذور - فيما إذا تقدم أحد الخاصين زماناً على الآخر، كما إذا صدر العام من أمير المؤمنين (عليه السلام) و أحد الخاصين من الباقر (عليه السلام) و الخاص الآخر من الصادق (عليه السلام) فإنه يخصص العام بالخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) أولاً إذ به يكشف عدم تعلق الاراده الجديه من لفظ العام بالمقدار المشمول له، فلا- يكون العام حجّة بالنسبه إليه، ثم تلاحظ النسبه بين العام و الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) و هى العموم من وجه حينئذ، ففى المثال المذكور - بعد خروج العالم الفاسق من قوله: أكرم العلماء - يكون المراد منه العلماء العدول، و النسبه بينهم و بين العالم

الشاعر هي العموم من وجه، لاجتماعهما في العالم العادل الشاعر، و افتراقهما في العالم العادل غير الشاعر، و العالم الشاعر غير العادل. و هذا هو الفارق بين هذه الصورة و الصورة الأولى، فإن النسبة بين العام و أحد الخاصين بعد تخصيص العام بالخاص الآخر هي النسبة بينهما قبله في الصورة الأولى، فلا تنقلب النسبة أصلاً، بخلاف الصورة الثانية كما عرفت.

و هذا التوهم مدفوع بما ذكرناه سابقاً (1) من أن الأئمة (عليهم السلام) كلهم بمنزلة متكلم واحد، فإنهم يخبرون عن الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسه في عصر النبي (صلى الله عليه و آله) و لهذا يخص العام الصادر من أحدهم بالخاص الصادر من الآخر منهم (عليهم السلام) فإنه لو لا أن كلهم بمنزلة متكلم واحد لا وجه لتخصيص العام في كلام أحد بالخاص الصادر من شخص آخر، فاذن يكون الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) مقارناً مع العام الصادر من أمير المؤمنين (عليه السلام) بحسب مقام الثبوت، و إن كان متأخراً عنه بحسب مقام الاثبات. و كذا الخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) فكما أن الخاص المقدم زماناً يكشف عن عدم تعلق الاراده الجديده من لفظ العام بالمقدار المشمول له، كذلك الخاص المتأخر أيضاً يكشف عن عدم تعلق الاراده الجديده من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشمولاً له، و كلاهما في مرتبه واحده.

و يتضح ما ذكرناه بالمراجعه إلى الأوامر العرفيه، فإنه لو صدر من المولى عام و خاصان في زمان واحد مع كون النسبه بين الخاصين عموماً من وجه، فأرسل الخاصين إلى العبد في زمان واحد بتوسط شخصين، فوصل أحدهما إلى العبد قبل وصول الآخر، لا يكون وصول أحدهما قبل الآخر موجباً

ص: ٤٧٢

١- ١) في ص ٤٦٣

لانقلاب النسبه بين العام و الخاص المتأخر، مع صدورهما من المولى فى رتبه واحده، بل لا بدّ من تخصيص العام بكليهما، كما هو واضح.

و أما الصوره الثالثه: و هى ما إذا كانت النسبه بين الخاصين العموم المطلق، فهل يجب تخصيص العام بالأخص أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بين العام و الخاص، فتقلب النسبه من العموم المطلق إلى العموم من وجه، أو يخصص العام بكلا الخاصين؟

الظاهر هو الثانى، إذ بعد فرض كون نسبه الخاصين إلى العام على حد سواء، لا وجه لتخصيص العام بأحدهما أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بين العام و الخاص الآخر. و لا منافاه بين الخاص و الأخص حتى يتقيد الأوّل بالثانى.

فاذا ورد فى روايه أنه يجب إكرام العلماء، و فى روايه أخرى أنه لا- يجوز إكرام العالم العاصى، و فى روايه ثالثه أنه لا- يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر، يخصص العام بكلا المخصصين، ويحكم بحرمه إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر، و حرمه إكرام العالم العاصى بقولٍ مطلق. و لا- منافاه بين حرمه إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر و حرمه إكرام مطلق العالم العاصى حتى يقيّد العالم العاصى بالمرتكب للكبائر، فان توهم المنافاه بينهما مبنى على المفهوم، و قد ذكرنا فى محلّه (1) عدم حجيه مفهوم الوصف و اللقب.

و توهم لغويه تخصيص العام بالأخص فى عرض تخصيص العام بالخاص - فانّ تخصيص قوله يجب إكرام العلماء بقوله: لا يجوز إكرام العالم العاصى يغنى عن تخصيصه بقوله: لا- يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر - مدفوع بأنّه يمكن أن يكون تخصيص العام بالأخص مع تخصيصه بالخاص لغرض من الأغراض،

ص: ٤٧٣

كما إذا كان السؤال عن الأخص، أو كان محل الحاجة، أو لأجل الأهميه، أو لكونه الغالب، أو غير ذلك من الأغراض الموجهه لذكر الأخص فقط، وقد ورد في الروايات ما يدل على عدم جواز الصلاه خلف شارب الخمر (١)، وورد أيضاً ما يدل على عدم جواز الصلاه خلف الفاسق (٢)، فقله (عليه السلام): «لا تصل خلف شارب الخمر» و لا منافاه بينهما، غايه الأمر أنه يكون تخصيص شارب الخمر بالذكر في قوله: «لا تصل خلف شارب الخمر» لغرض من الأغراض، فكذا في المقام. هذا كله فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلاً عن العام.

و أما إذا كان الأخص منهما متصلًا بالعام، كما إذا ورد في روايه أنه يجب إكرام العلماء إلّا العالم المرتكب للكبائر، و في روايه أخرى أنه يحرم إكرام العالم العاصي، فتكون النسبه بين العام المخصص بالمتصل و الخاص المنفصل العموم من وجه، فان اتصال الأخص بالعام كاشف عن عدم تعلق الاراده الاستعماليه بالنسبه إلى ما يشمله الأخص، فلا ينعقد للعام ظهور بالنسبه إليه من أول الأمر، فتكون النسبه بين العام و الخاص المنفصل العموم من وجه، لاجتماعهما في العالم العاصي غير المرتكب للكبائر، و افتراقهما في العالم العادل و العالم المرتكب للكبائر، فتقع المعارضه بينهما في ماده الاجتماع، و يعامل معهما معامله المتعارضين، و هذا هو الفارق بين المخصص المتصل و المخصص المنفصل.

بقي شيء: و هو أنه بعد ما عرفت أنّ الحكم فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلاً عن العام عدم انقلاب النسبه و تخصيص العام بكليهما، و فيما إذا كان أخص الخاصين متصلًا بالعام هو انقلاب النسبه، لو فرض وجود عام لم يتصل به

ص: ٤٧٤

---

١- ١)، (٢) راجع الوسائل ٨: ٣١٣ / أبواب صلاه الجماعه ب ١١

٢- ٢)



مخصص أصلاً و عام آخر اتصل به أخص الخاصين، كما إذا ورد في روايه أنه يجب إكرام العلماء، و في روايه أخرى أنه يجب إكرام العلماء إلّما العالم المرتكب للكبائر، و في ثالثه أنه يحرم إكرام العالم العاصي، فهل يعامل معاملة المخصص المنفصل و تخصيص العام بكلا- المخصصين باعتبار انفصالهما عن العام الأول، أو يعامل معاملة المخصص المتصل باعتبار اتصال أخص الخاصين بالعام الثاني، فيخصص العام الأول بالمخصص المتصل بالعام الثاني، ثمّ تلاحظ النسبه بينه و بين المخصص المنفصل، و هي العموم من وجه، فتقع المعارضه بينهما في ماده الاجتماع، فيعامل معهما معاملة المتعارضين؟

اختار المحقق النائيني (قدس سره) (1) الثاني، لوجهين:

الوجه الأول: أنّ العام الأول قد تخصص بالمخصص المتصل بالعام الثاني يقيناً، لعدم المعارضه بين الخاصين بالنسبه إلى المقدار المشمول للأخص منهما، فيكون مفاد العام الأول عين مفاد العام الثاني المتصل به أخص الخاصين، و من الظاهر أنّ النسبه بينه و بين الخاص الآخر المنفصل العموم من وجه.

الوجه الثاني: أنّ الخاص المنفصل بنفسه مبتلى بالمعارض و هو العام الثاني المتصل به أصل الخاصين، فلا- يكون صالحاً لتخصيص العام الأول، انتهى ملخص كلامه (قدس سره).

أقول: أمّا الوجه الأول، فقد ظهر ما فيه مما تقدم من أنه لا وجه لتخصيص العام بأحد المخصصين أولاً ثمّ ملاحظه النسبه بينه و بين الخاص الآخر على ما تقدم. و أمّا الوجه الثاني فهو و إن كان صحيحاً، إلّا أنه لا ينتج التعارض بين العام الأول و الخاص المنفصل، فأنه بعد ابتلاء الخاص المنفصل

ص: ٤٧٥

بالمعارض، لا- بدّ من معالجه التعارض بينهما ثمّ ملاحظه العام الأوّل، فان قلنا بالتساقط، فلا مانع من الرجوع إلى العام، و إن قلنا بالرجوع إلى المرجحات و إلى التخيير مع فقدها، فان أخذنا بالعام المتصل به أخص الخاصين للترجيح أو التخيير، يطرح الخاص المنفصل، فيبقى العام الأوّل بلا معارض أيضاً. و إن أخذنا بالخاص المنفصل للترجيح أو التخيير، يخصص به العام الأوّل، لكونه أخص مطلقاً بالنسبه إليه، فلا يكون بين العام الأوّل و المخصص المنفصل تعارض على كل حال.

ثمّ إنّّه لا بأس بالاشارة إلى الجمع بين الأدله الوارده في ضمان العاريه، فنقول: الأخبار الوارده في ذلك الباب على طوائف:

منها: ما يدل على نفى الضمان في العاريه بقول مطلق (١).

و منها: ما يدل على نفى الضمان مع عدم الاشتراط، و إثباته معه (٢).

و منها: ما يدل على نفى الضمان في غير عاريه الدراهم، و إثباته فيها (٣).

و منها: ما يدل على نفى الضمان في غير عاريه الدنانير و إثباته فيها (٤).

و منها: ما يدل على نفى الضمان في غير عاريه الذهب و الفضة و إثباته في عاريتهما (٥).

أمّا ما يدل على ثبوت الضمان مع الاشتراط، فنسبته مع سائر المخصصات العموم من وجه، إذ ربّما يكون الاشتراط في غير عاريه الدرهم و الدينار، و ربّما

ص: ٤٧٦

١- (١) الوسائل ١٩: ٩٢ / كتاب العاريه ب ١ ح ٣ و غيره

٢- (٢) الوسائل ١٩: ٩١ / كتاب العاريه ب ١ ح ١

٣- (٣) ، (٤) ، (٥) الوسائل ١٩: ٩٦ و ٩٧ / كتاب العاريه ب ٣ [ و الأحاديث الوارده في الباب مصرّحه بضمن المذكورات اشترط أو لم يشترط ]

يكون الاشتراط في عاريتهما، وربما تكون عاربه الدرهم أو الدينار بلا اشتراط. وكذا الحال بالنسبه إلى ما يدل على الضمان في عاربه الذهب و الفضة، فإن النسبه بينه وبين ما يدل على الضمان مع الاشتراط أيضاً العموم من وجه، فمقتضى القاعده هو تخصيص العام بجميع هذه المخصصات، لما ذكرناه سابقاً (1): من أنه إذا كانت النسبه بين المخصصات العموم من وجه، يخص العام بجميعها.

و أما ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الدرهم و إثباته فيها، و ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الدينار و إثباته فيها، فهما بمنزله روايه واحده داله على نفى الضمان في غير عاربه الدرهم و الدينار و إثباته في عاريتهما، إذ الأول منهما يدل على نفى الضمان في عاربه الدينار بالاطلاق، و على إثباته في عاربه الدرهم بالتصريح، و الثاني منهما يدل على نفى الضمان في عاربه الدرهم بالاطلاق، و على إثباته في عاربه الدينار بالتصريح، و بين إطلاق السلب في كل منهما و الايجاب في الآخر جمع عرفي بتقييد إطلاق السلب في كل منهما بالايجاب في الآخر، فيجمع بينهما على النحو المزبور. و يصير حاصل مضمونهما نفى الضمان في غير عاربه الدرهم و الدينار و إثباته في عاريتهما، و تقع المعارضه بينهما و بين ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الذهب و الفضة و إثباته في عاريتهما، أي العقد السلبي من الروايتين معارض بالايجاب فيما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الذهب و الفضة و إثباته في عاريتهما، و النسبه بينهما هي العموم من وجه، لاختصاص العقد السلبي منهما بنفى الضمان في مثل عاربه الكتب، و اختصاص الايجاب في هذه الروايه باثبات الضمان في عاربه الدرهم و الدينار، و يجتمعان في

ص: ٤٧٧

عاريه الذهب و الفضة غير المسكوكين كالحلى، و مقتضى القاعده تساقطهما فيه و الرجوع إلى العام الفوق الذى يدل على نفي الضمان بقول مطلق، إلا أنّ فى المقام خصوصيه تقتضى تقديم الايجاب فى هذه الروايه على السلب فيهما.

بيان ذلك: أنّه سيجىء - عند التكلم عن المرجحات (1)- أنّه إذا كان تقييد أحد المتعارضين بالعموم من وجه فى ماده الاجتماع مستلزماً لاستهجانته دون العكس، تقدم الآخر حذراً من الاستهجان، و المقام كذلك فإنّ حمل ما يدل على ثبوت الضمان فى عاريه الذهب و الفضة على خصوص الدرهم و الدينار حمل للمطلق على الفرد النادر، فإنّ استعاره الدرهم و الدينار نادر جداً لو لم يكن متنفياً رأساً، لأن استيفاء المنفعه المقصوده منهما غالباً لا يمكن إلاّ بالتصرف فى عينهما، و المعتبر فى العاريه إمكان الانتفاع مع بقاء العين كما هو الحال فى الوقف، و من ثمّ ذهب بعض إلى عدم صحه وقفهما، و هذا بخلاف مثل الحلى فإنّ عاريته أمر متعارف، فاذا يؤخذ بايجاب ما يدل على ثبوت الضمان فى عاريه الذهب و الفضة، و يخصص به العام الفوق و هو ما يدل على عدم الضمان بقول مطلق، و يحكم بالضمان فى مطلق الذهب و الفضة.

النوع الثانى من التعارض بين أكثر من دليلين: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه مع ورود مخصص ما. و هذا النوع أيضاً يتصور على صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه و ورد مخصص على مورد الاجتماع. و لا- محاله يكون المخصص المذكور أخص مطلقاً بالنسبه إلى كلا المتعارضين فيقدم عليهما، و به يرتفع التعارض، مثلاً إذا دلّ دليل على

ص: ٤٧٨

وجوب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على حرمه إكرام الفاسق، و دل دليل ثالث على كراهه إكرام العالم الفاسق، فيقع التعارض بين الأولين في مادة الاجتماع، و هو العالم الفاسق، و الثالث أخص منهما فيقدم عليهما، و بتقدمه يرتفع التعارض، و تصير النتيجة وجوب إكرام العالم العادل، و كراهه إكرام العالم الفاسق، و حرمه إكرام الفاسق الجاهل.

الصورة الثانية: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، و ورد مخصص على أحدهما - أي على مورد الافتراق من أحدهما - فيقدم الخاص على العام، فتقلب النسبة بين العامين من وجه إلى العموم المطلق لا محاله. و هذا أحد موارد انقلاب النسبة، فيقدم العام - الذى خرج منه مادة الافتراق - على العام الآخر، إذ بعد خروج مادة الافتراق من العام الأول يكون أخص مطلقاً من العام الثانى، مثلاً- إذا دل دليل على استحباب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على حرمه إكرام الفاسق، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، يقع التعارض بين الأول و الثانى فى مورد الاجتماع و هو العالم الفاسق، و بعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب و إخراج العالم العادل عنه، ينحصر مورد به العالم الفاسق، فيكون أخص مطلقاً من دليل الحرمة فيقدم عليه لا محاله، فتكون النتيجة وجوب إكرام العالم العادل، و استحباب إكرام العالم الفاسق، و حرمه إكرام الفاسق الجاهل.

هذا إن كان التخصيص وارداً على مادة الافتراق بتمامها كما مثلناه. و أمّا إن كان التخصيص وارداً على بعضها، كما إذا دلّ الدليل الثالث فى المثال السابق على وجوب إكرام العالم العادل الهاشمى، فيبقى التعارض بحاله و لا بدّ من علاجه، لأنّ النسبة التى كانت بين المتعارضين - و هى العموم من وجه - لم تنقلب عما كانت عليه، بل هى باقية بحالها بعد تخصيص أحدهما أيضاً.

الصورة الثالثة: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، و ورد المخصص على مادة الافتراق في كل منهما، كما إذا دل دليل على استحباب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على كراهه إكرام الفساق، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل و دل دليل رابع على حرمة إكرام الفاسق الجاهل، فيقع التعارض بين دليل الاستحباب و دليل الكراهه في مادة الاجتماع - و هي العالم الفاسق - و بعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب لكونه أخص منه، يكون مورد دليل الاستحباب منحصرًا في العالم الفاسق. و كذا الحال في دليل الكراهه، إذ بعد تخصيصه بدليل الحرمة ينحصر مورده أيضاً في العالم الفاسق، فتكون النسبة بينهما بعد تخصيصهما هو التباين، لدلاله أحدهما على استحباب إكرام خصوص العالم الفاسق، و الآخر على كراهته، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات أو الحكم بالتخير على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

و هل يلاحظ الترجيح أو التخير بين العامين فقط، أو بين الأدلة الأربعة؟ ذهب المحقق النائيني (1) (قدس سره) إلى الأول، لأنه بعد تخصيص كل من العامين بالنسبة إلى مادة الافتراق ينحصر مفادهما في مادة الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيها بالتباين، فلا بدّ من ترجيح أحدهما على الآخر، أو الحكم بالتخير بينهما.

و التحقيق هو الثاني، لما ذكرناه سابقاً (2) من أنّ منشأ التعارض في أمثال هذه المقامات إنّما هو العلم الاجمالي بعدم صدور أحد المتعارضين، و في المقام ليس لنا علم إجمالي بعدم صدور خصوص أحد العامين من وجه، بل لنا علم

ص: ٤٨٠

١-١) أجود التقريرات ٤: ٣٠٤

٢-٢) في ص ٤٦٩

بعدم صدور أحد هذه الأدلة الأربعة، إذ لو لم يصدر أحد العامين أو أحد الخاصين لم يكن تنافٍ بين الثلاثة الباقية. أمّا لو لم يصدر أحد العامين فواضح، و أمّا لو لم يصدر أحد الخاصين فلأنه بعد تخصيص أحد العامين يصير أخص من العام الآخر فيخصص به. فاذاً لا- بدّ من ملاحظه الترجيح بين الأدلة الأربعة، و طرح أحدها و الأخذ بالثلاثة الباقية و مع فقد المرجح و الحكم بالتخير، يتخير بين الأدلة الأربعة بطرح أحدها و الأخذ بالباقي.

النوع الثالث من التعارض بين أكثر من دليلين: ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين و ورد مخصص ما، و هذا أيضاً يتصور على صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما إذا ورد المخصص على أحدهما فيخصص به، و تنقلب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، فيقدّم الخاص على العام و يرتفع التعارض، مثلاً إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على عدم وجوب إكرام العلماء، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، تكون النسبة بين الأولين التباين، و بعد تخصيص الثاني بالثالث باخراج العالم العادل منه تنقلب النسبة بين الأوّل و الثاني من التباين إلى العموم المطلق، و يكون الثاني أخص مطلقاً بالنسبة إلى الأوّل.

و من هذا القبيل الأدلة الواردة في إرث الزوجه من العقار، فمنها ما يدل على أنّها لا ترث من العقار بقول مطلق (١). و منها ما يدل على أنّها ترثها كذلك (٢). و منها ما يدل على أنّها ترثها إذا كانت أم ولد (٣).

الصورة الثانية: ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين، و ورد المخصص

ص: ٤٨١

١-١) الوسائل ٢٦: ٢٠٥ / أبواب ميراث الأزواج ب ٦

٢-٢)، (٣) الوسائل ٢٦: ٢١٢ / أبواب ميراث الأزواج ب ٧ ح ١ و ٢

على كل واحد منهما مع عدم التنافى بين المخصصين فى أنفسهما أصلاً، فتقلب النسبه من التباين إلى العموم من وجه، و يتعارضان فى ماده الاجتماع، و يرجع إلى الترجيح أو التخير، مثلاً إذا دل دليل على كفايه الغسل مره واحده فى ارتفاع النجاسه و عدم اعتبار التعدد فى حصول الطهاره، و دل دليل آخر على عدم كفايتها و اعتبار التعدد، و دل دليل ثالث على اعتبار التعدد فى الغسل بالماء القليل، و هو المخصص لما يدل على عدم اعتبار التعدد مطلقاً، و دل دليل رابع على عدم اعتبار التعدد فى الغسل بالماء الجارى، و هو المخصص لما يدل على اعتبار التعدد مطلقاً، فيقع التعارض بين الأولين بالتباين، و بعد تخصيص كل واحد منهما تنقلب النسبه إلى العموم من وجه، و يتعارضان فى ماده الاجتماع - و هو الغسل بالكر - فان مقتضى ما يدل على اعتبار التعدد إلّا فى الغسل بالماء الجارى هو اعتباره فى الغسل بالكر، و مقتضى ما يدل على عدم اعتبار التعدد إلّا فى الغسل بالليل هو عدم اعتباره فى الغسل بالكر، فيعامل معهما معامله المتعارضين من الترجيح أو التخير.

الصوره الثالثه: ما إذا وقع التعارض بين دليلين بالتباين، و ورد المخصص على كل منهما مع التنافى بين المخصصين أيضاً بالعموم من وجه، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على عدم وجوب إكرامهم، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، و دل دليل رابع على عدم وجوب إكرام العالم النحوى. و لا أثر للقول بانقلاب النسبه و القول بعدمه فى هذه الصوره.

إذ على القول بانقلاب النسبه، كانت النسبه - بين دليل وجوب إكرام العلماء و دليل عدم وجوب إكرامهم بعد خروج العالم النحوى من الأول و خروج العالم العادل من الثانى - العموم من وجه، حيث يجتمعان فى العالم العادل النحوى،



و يفترقان فى العالم العادل غير النحوى و فى العالم الفاسق النحوى، فىحكم بوجوب إكرام العالم العادل غير النحوى، و بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق النحوى، و يرجع إلى الأصول العمليه أو الترجيح أو التخيير فى إكرام العالم العادل النحوى.

و أما على القول بانكار الانقلاب يسقط العامان عن الاعتبار رأساً، و يؤخذ بالخاصين، و حيث إن بينهما العموم من وجه، يعمل بهما فى مورد افتراقهما، و يرجع إلى الأصول العمليه أو الترجيح أو التخيير فى مورد الاجتماع - و هو العالم العادل النحوى - فتكون النتيجة عين نتيجة القول بانقلاب النسبه.

هذا تمام الكلام فى بيان صور التعارض بين أكثر من دليلين. و لو فرض التعارض بين أكثر من دليلين - سوى ما ذكرناه من الصور - يعلم حكمه مما ذكرناه.

الكلام فى علاج التعارض: اعلم أن الدليلين المتعارضين إما أن يكون كلاهما قطعى الصدور، أو يكون كلاهما ظنى الصدور، أو يكون أحدهما قطعياً و الآخر ظنياً.

أمّا إن كان كلاهما قطعى الصدور، كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين، أو بين ظاهر آيه و ظاهر خبر متواتر أو محفوف بالقرينه القطعيه، فلا بدّ من رفع اليد عن الظهورين و فرض الدليلين كالعدم فى الرجوع إلى دليل آخر أو أصل عملى، لما ذكرناه من عدم شمول دليل الحجيه للمتعارضين على ما تقدّم (1). و ما ذكره الشيخ (قدس سره) (2) من أنه يجب تأويلهما و العمل على

ص: ٤٨٣

١-١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٧٥٤ - ٧٥٥

المعنى المؤول إليه غريب منه، فإنه لا- دليل على وجوب التأويل و العمل على المعنى المؤول إليه، مع احتمال أن يكون المراد منهما غير ما أولناهما إليه.

و أمّا إن كان أحدهما قطعى الصدور و الآخر ظنياً، كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيه و الخبر الواحد المظنون صدوره، أو وقع التعارض بين خبر متواتر و الخبر المظنون صدوره، فلا- بدّ من الأخذ بظاهر الآيه أو ظاهر الخبر المقطوع صدوره، و طرح خبر الواحد بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على طرح الخبر المخالف للكتاب أو السنّه، و ليس ذلك من جهة ترجيح ظاهر الكتاب أو السنّه على الخبر الواحد المخالف لهما، بل من جهة أنّ الخبر الواحد - المخالف لهما بنحو لا يمكن الجمع بينه و بينهما - لا يكون حجه بمقتضى قوله (عليه السلام): «إنّه زخرف و باطل، أو لم نقله، أو فاضربوه على الجدار» (1) إلى غير ذلك من العبارات الداله على عدم حجه الخبر المذكور، سواء جاء به عادل أم فاسق، و لذا ذكرنا (2) فى بحث حجه الأخبار: أنّ من شرائط حجه الخبر الواحد عدم مخالفته للكتاب و السنّه.

و أمّا إن كان كلاهما ظنى الصدور، فهذا هو الذى انعقد له بحث التعادل و الترجيح، و مقتضى القاعده فى مثل ذلك و إن كان هو التساقط على ما ذكرناه (3)، إلّا أنّه وردت نصوص كثيره داله على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً على ما سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ المعارضه بين الدليلين قد تكون على نحو التباين، و قد تكون على نحو

ص: ٤٨٤

١- ١) الوسائل ٢٧: ١١٠ - ١١١ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١٢، ١٤، ١٥، ٤٨

٢- ٢) [ لم نعثر عليه ]

٣- ٣) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

العموم من وجه. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في المتباينين كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء، و الآخر على عدم وجوبه.

و ذكر صاحب الكفايه (١) أنّ الأخبار الواردة في تعارض الخبرين على طوائف: منها ما يدل على التوقف. و منها ما يدل على الأخذ بما يوافق الاحتياط. و منها ما يدل على التخيير على الإطلاق. و منها ما يدل على الترجيح بالمرجحات المذكوره في الروايات.

أقول: أمّا التوقف، فليس في المقام ما يدل عليه، سوى روايتين: إحداهما: مقبوله عمر بن حنظله (٢). و الأخرى: خبر سماعه بن مهران (٣). أمّا المقبوله، فقد ورد فيها بعد فرض الراوى تساوى الحديثين من حيث موافقه القوم و مخالفتهم «فارجئه حتى تلقى إمامك...» و أمّا خبر سماعه فقد ورد فيه بعد ما قال الراوى يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه أنّه قال (عليه السلام): «لا- تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قال الراوى: قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال (عليه السلام): خذ بما فيه خلاف العامه».

و التحقيق أنّه لا- يصح الاستدلال بهما على الحكم بالتوقف. أمّا المقبوله، فلأنّها - مع الغض عن سندها - وردت في مورد التخاصم، و من الظاهر أنّ فصل التخاصم لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين، إذ كل منهما يختار ما فيه

ص: ٤٨٥

١-١) كفايه الأصول: ٤٤٢ - ٤٤٣

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٠٦ و ١٠٧ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١

٣-٣) الوسائل ٢٧: ١٢٢ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٤٢

نفعه فتبقى المخاصمه بحالها. مضافاً إلى أنّ موردها صورته التمكّن من لقاء الإمام (عليه السلام).

و أمّا خبر سماعه فلائنه ضعيف السند، فلا يصح الاعتماد عليه. مضافاً إلى كونه معارضاً بالمقبوله، حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لإحدى الروايتين. و هذا الخبر يدل على وجوب التوقف من أول الأمر و الأخذ بما فيه الترجيح عند عدم إمكان التوقف. على أنّ مورده أيضاً صورته التمكّن من لقاء الإمام (عليه السلام) كما في المقبوله.

و أمّا الروايات العامه الداله على التوقف عند الشبهه (١)، فهي و إن كانت كثيره، إلّا أنّه على تقدير تماميه دلالتها مخصصه بما دل على الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخيراً، بل مع تماميه دلاله الدليل على التخيير أو الترجيح لا يكون الأخذ بأحد المتعارضين ارتكاباً للشبهه، فيكون خارجاً من تلك الروايات موضوعاً.

و أمّا الاحتياط، فلم يدل عليه دليل سوى مرفوعه زراره التي رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللآلي عن العلامه (قدس سره) مرفوعاً إلى زراره (٢)، و المستفاد منها لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط عند تساوي الخبرين المتعارضين، حيث يقول (عليه السلام) بعد فرض الراوي الحديثين: «إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك الآخر» و لكن لا يمكن الاعتماد على هذه الروايه، فإنّه - مضافاً إلى أنّها لم توجد في كتب العلامه (قدس سره) و لم تثبت وثاقه راويها، بل طعن فيه و في كتابه من ليس دأبه الخدشه في سند

ص: ٤٨٦

١-١) الوسائل ٢٧: ١٥٤ / أبواب صفات القاضي ب ١٢

٢-٢) المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢

الروايه كالمحدث البحراني (قدس سره) (١) - أنها مرفوعه ساقطه عن مقام الحجيه.

فتبقى في المقام طائفتان من الأخبار: إحداهما: ما يدل على التخيير. و الأخرى: ما يدل على الترجيح. و ذهب صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) إلى التخيير، و أنكر لزوم الترجيح، حيث حمل الأخبار الداله على الترجيح على الاستحباب، و أصرّ عليه، و نسبه إلى الكليني (قدس سره) في الكافي (٣)، و ذكر في وجه ما ذهب إليه وجوهاً:

الأول: أنّ الأخبار الداله على الأخذ بما يوافق الكتاب و طرح ما يخالفه، أو الأخذ بما يخالف القوم و طرح ما يوافقهم ليست وارده في مقام الترجيح، بل في مقام تمييز الحججه عن اللاحجه بشهاده ما ورد من قوله (عليه السلام): «أنّه زخرف و باطل أو لم نقله أو اضربوه على الجدار» (٤) إلى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم حجيه الخبر المذكور. و كذا الأمر في الأخبار الداله على الأخذ بما يخالف القوم و طرح ما يوافقهم، فإنّ الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب اطمئنان النفس بأنّ الخبر الموافق لهم إمّا غير صادر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر تقيه، فيكون الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للقوم غير مشمول لأدله الحجيه.

ثمّ ذكر أنّه لو سلّم أنّ الأخبار الآمره بالأخذ بموافق الكتاب أو بمخالف

ص: ٤٨٧

١- (١) الحدائق ١: ٩٩

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٤٣ - ٤٤٥

٣- (٣) [ سيأتي التعرض له في ص ٤٩٤ ]

٤- (٤) تقدّمت مصادرها في ص ٤٨٤

القوم ظاهره فى بيان المرجح لأحد المتعارضين، فلا مناص من حملها على خلاف ظاهرها، و أنها صدرت فى مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، أو على الاستحباب، لأن حملها على الترجيح يوجب تقيدها، و هى آية عنه، و كيف يمكن تقييد مثل قوله (عليه السلام): «ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل» .

بيان ذلك: أن موافقه الكتاب و مخالفته - على تقدير كونهما من المرجحات - متأخرتان عن الترجيح بالشهرة، كما هو مفاد المقبوله، و عليه فيقدم الخبر المشهور - و لو كان مخالفاً للكتاب - على الشاذ النادر و لو كان موافقاً له، و يخرج مثل هذه الصورة عن قوله (عليه السلام): «لم نقله أو زخرف أو باطل» مع كونه آياً عن التخصيص كما عرفت، و هذا بخلاف حملها على التمييز، فإنه بناءً عليه لا بد من طرح الخبر المشهور فى الفرض المذكور، لأنه غير حجة فى نفسه كما لا يخفى.

و فيه: أن الأخبار الآمره بعرض الأخبار على الكتاب و السنه على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما ذكره (قدس سره) من الأخبار الداله على أن مخالف الكتاب زخرف أو باطل أو اضربوه على الجدار، إلى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم الحجية، و أن حجيه الأخبار مشروطه بعدم كونها مخالفه للكتاب و السنه، و المراد من المخالفه هى المخالفه بنحو لا يكون بينها و بين الكتاب و السنه جمع عرفى، كما إذا كان خبر مخالفاً للكتاب أو السنه على نحو التباين أو العموم من وجه. و أمّا الأخبار المخالفه للكتاب أو السنه بالتخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الأخبار، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و السنه و المقيد لاطلاقاتهما عنهم (عليهم السلام) فإنه لم يذكر فى الكتاب

إلّا أساس الأحكام، كقوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» ١ و أمّا تفصيل الأحكام و موضوعاتها و تخصيص عموماتها و تقييد مطلقاتها، فهو مذكور في الأخبار المروية عنهم (عليهم السلام).

و إن شئت قلت: ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص و التقييد، و إلّا لزم تخصيصها بموارد العلم بتخصيص الكتاب فيها، مع أنها آبية عن التخصيص كما تقدّم. و بالجمله: الأخبار المخصصة لعمومات الكتاب أو المقيده لاطلاقاته لا تكون مخالفة له في نظر العرف، بل قرينه على المراد منه.

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، كقوله (عليه السلام): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه. . .» إلخ (١) و حيث إنّ هذه الطائفة من الأخبار واردة في بيان المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، قدّم الإمام (عليه السلام) في المقبوله الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب، و إلّا لم يكن وجه للتقديم، إذ لو كان المراد بيان المميّز للحجه عن اللاحجه، لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجه في نفسه، فكيف قدّمه (عليه السلام) على الشاذ الموافق لعموم الكتاب، كما هو مقتضى إطلاق المقبوله.

و المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التخصيص و التقييد، فمفادها أنه إذا ورد خبران متعارضان و كان أحدهما موافقاً لعمومات الكتاب

ص: ٤٨٩

أو إطلاقاته و كان الآخر مخالفاً لها، يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف.

و أمّا ما ذكره - من أنّ الخبر الموافق للقوم لا يكون حجه مع وجود الخبر المخالف لهم، إذ معه يطمئن النفس بأنّ الخبر الموافق لهم إمّا غير صادر أو صدر عن تقيه، فيخرج عن دائره اعتبار السند أو الظهور - ففيه: أنّ مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا يوجب حصول الاطمئنان المذكور، لأنّ الأحكام المتفق فيها الفريقان في نفسها كثيره جداً، فيحتمل أن يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي، و الخبر المخالف لم يصدر أو صدر بغير داعي الجد.

فظهر أنّ ذكر موافقه القوم و مخالفتهم إنّما هو لترجيح أحد المتعارضين على الآخر لا لتمييز الحجه عن اللاحجه. و يشهد لما ذكرناه أنّه ذكر مخالفه العامه في المقبوله متأخره عن الشهره، و لازم ذلك وجوب الأخذ بالمشهور و لو كان موافقاً لهم، و لو كان المراد تمييز الحجه عن اللاحجه لم يكن وجه لذلك، إذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجه حينئذ، فكيف أمر (عليه السلام) بالأخذ بالمشهور و لو كان موافقاً للعامه كما هو مقتضى الاطلاق.

الثاني: أنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصه في الأخبار هو المقبوله و المرفوعه، و لا يمكن الاستدلال بهما على لزوم الترجيح بين المتعارضين، لأنّ موردهما هي الحكومه و فصل الخصومه، و لا وجه للتعدى منه إلى غيره. و مجرد مناسبه الترجيح لمقام الفتوى لا يوجب ظهورهما في وجوب الترجيح و لو في غير مورد الحكومه، هذا. مضافاً إلى اختلافهما في أنفسهما، حيث قدّم الترجيح بالشهره على الترجيح بالأوثقيه و الأعدليه في المرفوعه، و لم يذكر فيها الترجيح بموافقه الكتاب، بخلاف المقبوله فإنّه قدّم فيها الترجيح بالأوثقيه و الأعدليه على الترجيح بالشهره، و جعل موافقه الكتاب مرجحاً قبل الترجيح بمخالفه العامه.



و إلى ضعف سند المرفوعه جداً، انتهى ملخصاً.

و فيه: أنّ الأخبار الداله على الترجيح ليست منحصره فى المقبوله و المرفوعه، بل هناك روايات أخر و جمله منها صحاح لا إشكال فى سندها و لا فى دلالتها، و قد تقدمت الاشاره إلى بعضها (١)، و سيجىء ذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

أمّا المرفوعه فقد عرفت حالها من حيث السند عند التكلم فى أدله الاحتياط (٢). و دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور ممنوعه بما ذكرناه فى محلّه (٣): من عدم صحه ذلك، على أنّه لم يثبت عمل المشهور بها، فإنّا لم نجد من عمل بما فى آخرها من الأمر بالأخذ بما فيه الحائظه. و مع الغرض عن ضعف سندها ليس موردها الحكومه على ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فراجع.

و أمّا المقبوله فسندها و إن كان محل خدشه، إذ لم يذكر فى كتب الرجال لعمر ابن حنظله توثيق، و لا يمكن إثبات وثاقته مما رواه (٤) فى الوسائل فى باب الوقت عن الكلينى (قدس سره) فى الكافى الدال على توثيق الإمام (عليه السلام) له، لكونه ضعيف السند بنفسه، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله به، و لكنّه يقال: إنّ الأصحاب تلقّوها بالقبول، و عملوا بها قديماً و حديثاً، و يعلم استنادهم إليها من الافتاء بمضمون ما ورد فيها من قوله (عليه السلام): «و ما يحكم له

ص: ٤٩١

١- ١) تقدّم فى ص ٤٨٩ و سيجىء فى ص ٤٩٨

٢- ٢) فى ص ٤٨٦

٣- ٣) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٢٣٥، ٢٧٩

٤- ٤) نقل فى الوسائل عن الكلينى فى الكافى عن على بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفه، قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذن لا يكذب علينا» [

الوسائل ٢٧: ٨٥ / أبواب صفات القاضى ب ٨ ح ٣٠]

فإنما يأخذه سحتاً و إن كان حقه ثابتاً» حيث إن هذه الجملة لم ترد في سائر أخبار باب القضاء، فراجع.

و أمّا دلالتها، فلا- ينبغي الاشكال في تماميتها، فان صدرها من الترجيح بالأفقيه و الأعدليه و الأصدقيه و إن كان ناظراً إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند الاختلاف، إلّا أنّ ظاهر ذيلها هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذ الترجيح بكون الروايه مجمعاً عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنّه و بمخالفه العامه، قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه، فمفادها أنّه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما.

الثالث: أنّه لو تمت دلالة الأخبار على لزوم الترجيح بين المتعارضين حتى في مقام الافتاء، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها و حملها على الاستحباب لوجهين:

أحدهما: أنّ الأخذ بظاهرها يوجب حمل إطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر، إذ مورد تساوى الخبرين المتعارضين قليل جداً، و شمول المطلق لفرده النادر و إن كان بلا محذور، إلّا أنّ في اختصاصه به محذوراً على ما ذكر في محلّه.

ثانيهما: أنّ ترك الاستفصال عن التعادل و التفاضل في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين في أخبار التخيير قرينه على الاستحباب، إذ على تقدير وجوب الترجيح يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنّ الحكم باختصاص التخيير بصوره فقد المرجح مستفاد من دليل منفصل، و هو أخبار الترجيح.

و فيه: أنّ ما ذكره - من أنّ الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل إطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر - إنّما يتم على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها كما ذهب إليه الشيخ (١) (قدس سره) و تبعه بعضهم، فان تساوى الخبرين المتعارضين من جميع الجهات لو لم يكن مجرد فرض غير متحقق فلا - خفاء في ندرته. و أمّا على القول بالاعتصار على المرجحات المنصوصه كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المذكور، إذ المرجح المنصوص منحصر في موافقه الكتاب و السنّه و مخالفه العامه على ما ستتكلّم فيه (٢) إنّ شاء الله تعالى، و موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث موافقه الكتاب و عدمها كثيره جداً، فأنّه لم يذكر في الكتاب الكريم من الأحكام إلّا عدّه قليله، فيمكن أن لا يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران المذكوراً في الكتاب أصلاً، و كذا موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث مخالفه العامه أيضاً في غايه الكثره، إذ يمكن أن يكون أحدهما موافقاً لطائفه، و الآخر موافقاً لطائفه أخرى منهم، و كذا يمكن أن يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران غير المذكور في كتبهم، فإنّ فقه العامه ليس على بساطه فقه الخاصه، و كذا أخبارهم.

و أمّا ما ذكره من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه ففيه: أنّه لا - مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجه، لجواز أن يكون فيه مصلحه على ما ذكر في محلّه (٣)، و لذا يكون تقييد الاطلاقات بالأدله المنفصله فى أبواب الفقه فى غايه

ص: ٤٩٣

١-١) فرائد الأصول ٢: ٧٨٠ - ٧٨١

٢-٢) فى ص ٤٩٥ - ٤٩٩

٣-٣) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٤٨١ - ٤٨٢

الكثرة. هذا و ستسمع (١) إن شاء الله تعالى أن الأخبار الواردة لا تنهض لاثبات التخيير أصلاً فانتظر قليلاً.

ثم لا يخفى أن هذا الوجه لو تم لزم الالتزام باستحباب الترجيح بالمرجحات، بخلاف الوجهين المتقدمين، فان تبيحتهما تعين التخيير و عدم رعايه الترجيح لا لزوماً و لا استحباباً.

بقى الكلام فيما نسبه إلى الكليني من القول بالتخيير مطلقاً، و عدم لزوم الترجيح، و مراجعه الكافي تشهد بعدم صحه هذه النسبه، فإنه (قدس سره) قال في ديباجه الكافي: اعلم يا أخى أنه لا يسع لأحد تمييز شيء مما اختلفت الروايه فيه عن العلماء (عليهم السلام) برأيه، إلّا ما اطلقه العالم (عليه السلام) بقوله: «فاعرضوهما على كتاب الله (عزّ و جلّ) فما وافق الكتاب فخذوه، و ما خالف الكتاب فردّوه» و قوله (عليه السلام): «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فى خلافهم» و قوله (عليه السلام): «خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و نحن لا نعرف من ذلك إلّا أقله، و لا نجد شيئاً أحوط و أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم (عليه السلام) و قبول ما وسع الأمر فيه لقوله (عليه السلام): «و أيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» (٢) و أنت ترى أن ظاهر هذا الكلام لزوم رعايه المرجحات و التخيير مع فقدها، فان ظاهر قوله (قدس سره): نحن لا نعرف... أنه سلّم الترجيح بالاجماع و موافقه الكتاب و مخالفه القوم، و لكن ذكر قلّه الموارد التي نعرف فيها وجود تلك المرجحات، فلا بدّ من ردّ

ص: ٤٩٤

١-١) فى ص ٥٠٨ - ٥١١

٢-٢) الكافي ١: ٨ - ٩

علم كلها إلى العالم (عليه السلام) و قبول التخيير.

فتحصّل مما ذكرناه فى المقام: لزوم الترجيح بالمرجحات و التخيير مع فقدها.

بقى الكلام فى تعيين المرجحات المنصوصه و ترتيبها فنقول:

أمّا الشهرة: فالظاهر عدم كونها من المرجحات، فإنّ المذكور فى المقبوله هو الأخذ بالمجمع عليه، و المراد به الخبر الذى أجمع الأصحاب على صدوره من المعصومين (عليهم السلام) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (عليه السلام) بقريته قوله (عليه السلام) بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بيّن رشده فيتبع، و أمر بيّن غيه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله...» إلخ فإنّ الإمام (عليه السلام) طبّق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه، فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجيه، لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنّه، فإنّ المراد بالسنّه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم (عليه السلام) لا- خصوص النبوى كما هو ظاهر. و لا ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهرة فى كلتا الروايتين بعد أمره (عليه السلام) بالأخذ بالمجمع عليه، فإنّ الشهرة بمعنى الوضوح، و منه قولهم: شهر فلان سيفه، و سيف شاهر، فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنّهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب، و علم صدورهما عن المعصوم (عليه السلام).

و ظهر بما ذكرناه عدم صحه الاستدلال بما فى المرفوعه من قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» على الترجيح بالشهره الاصطلاحيه، إذ فرض الشهرة فى إحدى الروايتين بالمعنى الذى ذكرناه يوجب دخولها تحت عنوان السنه القطعيه، فتكون الروايه الأخرى خارجه عن دائره دليل الحجيه

طبعاً، بمقتضى ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه على ما تقدم (١). مضافاً إلى ما عرفت من عدم حجيه المرفوعه لضعف سندها. و ليس فى غير المقبوله و المرفوعه من الأخبار العلاجيّه ذكر من الترجيح بالشهره أصلاً، فلم يثبت كون الشهره الاصطلاحيه من المرجحات.

و ظهر بما ذكرناه: أنه لا يمكن الاستدلال بالمقبوله و لا بالمرفوعه على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه، لكون موردهما الخبرين المشهورين أى المقطوع صدورهما، فلا تدلان على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فيما إذا كان الخبران مضمونى الصدور كما هو محل الكلام. و ما اشتهر من أنّ المورد لا يكون مخصصاً مسلّم فيما إذا كان فى كلام المعصوم إطلاق أو عموم، فيؤخذ بالاطلاق أو العموم و لو كان المورد خاصاً، و ليس فى المقبوله و المرفوعه عموم أو إطلاق بالنسبه إلى الخبر الظنى، فإنّ الإمام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامه من الخبرين اللذين فرض فى كلام الراوى كون كليهما مشهورين.

و أمّا الترجيح بصفات الراوى كالأعدليه و الأفقيهيّه و الأصدقيه: فلم يدل عليه دليل أيضاً، إذ لم يذكر الترجيح بها [إلاً] فى المقبوله و المرفوعه من الأخبار العلاجيّه، أمّا المرفوعه فقد عرفت حالها من عدم الحجيه. و أمّا المقبوله فالترجيح بالصفات و إن كان قد ذكر فيها، إلّا أنّها قد جعلت من مرجحات الحكمين لا من مرجحات الروايتين، حيث قال (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقيهما و أصدقهما». إلخ و لذا لم يذكرها الكليني (قدس سره)

ص: ٤٩٤

فى جملة المرجحات، فراجع كلامه الذى نقلناه.

و ما ذكره الشيخ (قدس سره) (1) من أن عدم ذكره الصفات المذكوره من المرجحات إنما هو لوضوح كونها منها غريب منه، فإنّ الترجيح بها ليس بأوضح من الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه. مع أنّ الوضوح لا يوجب إلغاء الشئ فى مقام العداد.

و ما حكى عن بعض الأخباريين من أنّ الوجه فى عدم ذكره الأوصاف أنه يرى جميع روايات كتابه مقطوعه من حيث السند أغرب من سابقه، فأنه مع وضوح فساده لا يستلزم تساوى رواه جميع روايات الكافى من حيث الصفات، فإنّ تساوى رواه جميع روايات الكافى من حيث الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه غير محتمل، فضلاً عن أن يقطع به.

و ظهر بما ذكرناه - من عدم كون الصفات من المرجحات - أنّ ما وقع فى كلام المتأخرين من ترجيح الصحيحه على الموثقه ليس له وجه.

و أما موافقه الكتاب و مخالفه العامه: فلا ينبغى الاشكال فى أنّ كلاً منهما مرجح مستقل. و توهم كون مجموعهما مرجحاً واحداً حيث جمع الإمام (عليه السلام) بينهما فى المقبوله بقوله (عليه السلام): «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف الكتاب و السنّه و وافق العامه» فأمر بالأخذ بالخبر الجامع لكليهما، مدفوع بأنّ المذكور فى ذيل المقبوله الترجيح بمخالفه العامه بنفسها، حيث قال (عليه السلام) بعد فرض الراوى تساوى الخبرين من حيث موافقه الكتاب و السنّه: «ما خالف العامه

ص: ٤٩٧

ففيه الرشاد» فإذا كانت مخالفه العامه بنفسها من المرجحات بلا احتياج إلى انضمام موافقه الكتاب إليه، كانت موافقه الكتاب أيضاً مرجحه مستقلة، فإنه لو لم تكن موافقه الكتاب مرجحه مستقلة، لكان انضمامها إلى مخالفه العامه من باب ضم الحجر إلى جنب الانسان، غايه الأمر أن الإمام (عليه السلام) فرض أحد الخبرين جامعاً لكلا المرجحين، و الآخر فاقداً لهما، و أمر بالأخذ بالجامع و طرح الفاقد، و بعد سؤال الراوى عن الواجد لأحد المرجحين أمر بالأخذ به أيضاً.

ثم إنه لم يذكر في المقبوله حكم الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب و الآخر مخالفاً للعامه، إذ المذكور فيها حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لأحد المرجحين، و أما إن كان أحدهما واجداً لمرجح و الآخر واجداً للمرجح الآخر، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب و العامه، و الآخر مخالفاً للكتاب و العامه، فلم يذكر حكمه في المقبوله، إنما أن حكمه يعلم من خبر صحيح رواه الراوندى بسنده عن الصادق (عليه السلام) أنه (عليه السلام) قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه» (1) فبمقتضى هذه الصحيحه يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و إن كان موافقاً للعامه، و طرح الخبر المخالف للكتاب و إن كان مخالفاً للعامه.

فالذى تحصل مما ذكرناه: أن المرجح المنصوص منحصر في موافقه الكتاب

ص: ٤٩٨



و مخالفه العامه، و أنه لا بدّ في مقام الترجيح من ملاحظه موافقه الكتاب أوّلاً، و مع عدمها يعتبر الترجيح بمخالفه العامه، و لو لم يكن في أحد المتعارضين شيء من المرجحين يؤخذ بأحدهما تخييراً لو تمت دلالة أخبار التخيير على ما سنتكلم فيها (١) إن شاء الله تعالى، و إلّا فيحكم بتساقطهما و يرجع إلى دليل آخر أو أصل عملي.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: أنه قد ورد في بعض الروايات ما ربّما يستظهر منه أنه لو تعارض الخبر المروى عن النبي (صلى الله عليه و آله) و الخبر المروى عن الإمام (عليه السلام) فالترجيح للثاني، و هو موثقه محمّد بن مسلم نقله في الكافي عن العده عن أحمد بن محمّد عن عثمان بن عيسى عن أبي أيوب الخزاز عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت له: فما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) و لا يهتمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟ قال (عليه السلام): إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (٢).

و كذلك ورد في بعض روايات أخر ما يستظهر منه أنه لو وقع التعارض بين الخبر المتقدم زماناً و الخبر المتأخر بحسب الزمان فالترجيح للثاني، كصحيحه أبي عمرو الكناني رواها الكليني (قدس سره) عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: «قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا عمرو، أ رأيتك لو

ص: ٤٩٩

١-١) في ص ٥٠٨ - ٥١١

٢-٢) الكافي ١: ٦٤ / باب اختلاف الحديث ح ٢، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤

حدثتك بحديث العام ثم جئتنى بعد ذلك فتسألنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال (عليه السلام): قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لى و لكم، أباي الله (عز و جل) لنا فى دينه إلا التقيه» (١).

أقول: أما الروايه الأولى، فلا يصح التمسك بها للترجيح، إذ لو كان المراد من النسخ فى هذه الروايه هو النسخ الاصطلاحى - بناءً على إمكانه بعد انقطاع الوحي أيضاً، لكونه بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر - فلا بدّ من أن يكون المراد من الحديث النسخ للحديث النبوى مقطوع الصدور، فان ضروره المذهب قاضيه بعدم نسخ الكتاب و السنّه بالخبر الظنى، بل هذا مما اتفق عليه الفريقان. فاذا لو كان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحى، فلا بدّ من أن يكون المراد من النسخ المقطوع الصدور، و هو خارج عن محل الكلام. و إن كان المراد من النسخ معناه اللغوى ليشمل التخصيص و التقييد - كما قد أطلق عليهما فى بعض الأخبار - فكان المراد تخصيص العموم المروى عن النبى (صلّى الله عليه و آله) بالمخصص المروى عن الإمام (عليه السلام) أو تقييده به، و لا مانع منه و لكنّه أيضاً خارج عن محل الكلام، لأنّ الكلام فى المتعارضين اللذين لا يكون بينهما جمع عرفى كما تقدّم (٢).

ص: ٥٠٠

---

١- ١) الكافى ٢: ٢١٨ / باب التقيه ح ٧، الوسائل ٢٧: ١١٢ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١٧

٢- ٢) فى بدايه بحث التعادل و الترجيح فراجع

و أما الروايه الثانيه الداله على وجوب الأخذ بالمتأخر من المتعارضين، فموردها المكلف العالم بصدور كلا الحكمين عن الإمام (عليه السلام) المعاصر له، و لا- بدّ له من العمل بالمتأخر، لأنّ المتقدّم لو صدر عن تقيه لكان المتأخر صادراً لبيان الحكم الواقعي، و لو كان المتأخر صادراً عن تقيه يجب الأخذ به أيضاً، لوجوب رعايتها، فإنّ الإمام (عليه السلام) أعرف بمصالح الوقت، و هذا غير جار في حقنا، فإنّ المتقدّم و المتأخر بالنسبه إلينا على حد سواء، إذ لا علم لنا بصدورهما، و نحتمل أن لا يكون شىء منهما صادراً، و على تقدير صدورهما واقعاً، لا نعلم أنّ أياً منهما صدر لبيان الحكم الواقعي ليكون عملنا عليه مع عدم المقتضى للتقيه في حقنا، فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى مرجح آخر.

مضافاً إلى أنّه لو كان المراد في هذه الروايه كون التأخر مرجحاً لأحد المتعارضين، لكانت منافيه لجميع أخبار الترجيح، ضروره تأخر صدور أحد المتعارضين عن الآخر، فلا بدّ من طرح هذه الروايه، إذ لو عمل بها لم يبق مورد للعمل بأخبار الترجيح. نعم، مجهولى التاريخ خارج عن مفاد هذه الروايه، و لكن لا يعمل بسائر الترجيحات فيهما، لأننا نعلم بتأخر أحدهما عن الآخر و قد اشتبه علينا المتأخر، فيكون من باب اشتباه الحجه بغير الحجه، فلا يمكن الأخذ بواحد منهما.

اللهمّ إلما أن يقال: إنّ بقاء جميع الأخبار العلاجيه بلا- مورد على تقدير العمل بهذه الروايه قرينه على اختصاص هذه الروايه بصوره العلم بتاريخ المتعارضين، و أمّا مع الجهل بالتاريخ كان المرجح بقيه الروايات، فلا يلزم حينئذ طرح هذه الروايه لمنافاتها معها.

الأمر الثانى: أنّه لو شك في اعتبار مرجح و عدمه، فعلى تقدير تماميه دلاله

أخبار التخيير يجب الأخذ بما فيه احتمال الترجيح، لدوران الأمر فيه بين التعيين و التخيير، و قد ذكرنا في محلّه (١) أنّ مقتضى الأصل - عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير - هو الثانى، إلّا في موردين: أحدهما باب التزام عند احتمال أهميه أحد المتزامين. ثانيهما دوران الحجه بين التعيين و التخيير كما في المقام، هذا إذا لم يكن في أخبار التخيير إطلاق، و إلّا فيتمسك به في رفع الشك في اعتبار المرجح.

و أما على تقدير عدم تماميه أخبار التخيير و سقوط المتعارضين عن الاعتبار رأساً مع عدم وجود المرجح لأحدهما - على ما سنذكره (٢) إن شاء الله تعالى - فلا يمكن الأخذ بواحد منهما. أمّا الفاقد لما يحتمل كونه مرجحاً فللعلم بعدم كونه حجه، كما هو ظاهر. و أما الواجد له، فللشك في حجتيه و الأصل عدمها.

الأمر الثالث: أنّه بعد البناء على لزوم الترجيح، وقع الكلام بين الأعلام في اعتبار الترتيب بين المرجحات و عدمه، و قسّمها الشيخ (٣) (قدس سره) على ثلاثه أقسام:

منها: ما يكون مرجحاً لصدور أحد المتعارضين ككون الروايه مشهوره.

و منها: ما يكون مرجحاً لجهه صدوره، ككون إحدى الروايتين مخالفه للعامه.

و منها: ما يكون مرجحاً لمضمونه بمعنى مطابقه المضمون للواقع، ككون

ص: ٥٠٢

---

١-١) راجع المجلد الثانى من هذا الكتاب ص ٥١٩ و ما بعدها

٢-٢) في ص ٥٠٨ - ٥١١

٣-٣) فرائد الأصول ٢: ٧٨٣

إحداهما موافقه للكتاب. و نسب إلى الوحيد البهبهاني (قدس سره) (١) أنه ذهب إلى تقديم الترجيح بجهه الصدور، و هو مخالفه العامه، إذ مع كون أحد المتعارضين مخالفاً للعامه نقطع بأن الآخر الموافق لهم إما غير صادر عن المعصوم أو صدر عن تقيه. و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) أن إطلاقات أخبار الترجيح غير ناظره إلى بيان الترتيب بين المرجحات، بل هي وارده لبيان أصل الترجيح و أنّ هذا مرجح و ذاك مرجح، فلا وجه للالتزام برعايه الترتيب.

و ذكر جماعه منهم المحقق النائيني (٣) (قدس سره) أنّ ما كان مرجحاً للصدور كالشهره يقدم على مرجح جهه الصدور و المضمون. و ما كان مرجحاً لجهه الصدور يقدم على مرجح المضمون، فمثل مخالفه العامه يقدم على الترجيح بموافقه الكتاب، و ذكر في وجه ذلك: أنّ اعتبار مرجح جهه الصدور فرع اعتبار صدور المتعارضين، إذ مع عدم إحراز الصدور لا تصل النوبه إلى ملاحظه جهه الصدور، كما أنّ اعتبار مرجح المضمون فرع اعتبار صدورهما لبيان الحكم الواقعي، فما ذكرناه هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات.

هذه هي الأقوال التي ذكرها الأعلام في المقام، و للنظر في جميعها مجال واسع.

أمّا ما ذكره الوحيد البهبهاني (قدس سره) ففيه: أنّ مجرد كون إحدى الروايتين مخالفه للعامه لا يوجب القطع بأنّ الخبر الموافق لهم لم يصدر أو صدر

ص: ٥٠٣

١- (١) الفوائد الحائريه: ٢٢٠ الفائده ٢١

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٥٤

٣- (٣) فوائد الأصول ٤: ٧٨٠ - ٧٨١

عن تقيته، لأن الأحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيره في نفسها، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعي، و كون الخبر المخالف لهم غير صادر أو صدر عن غير جد.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفایه (قدس سره) ففيه: أنّ مقتضى ظاهر صحيحه الراوندى تقديم الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، فلا عبره مع موافقه الكتاب بمخالفه العامه و عدمها.

و أمّا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) ففيه: أنّه مجرد استحسان لا يصلح لرفع اليد عن ظهور الروايه في تقديم الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه.

الأمر الرابع: أنّه هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصه، أو يتعدى إلى غيرها مما يكون أحد المتعارضين معه أقرب إلى الواقع؟

ذهب الشيخ (قدس سره) [\(١\)](#) إلى التعدى و ذكر في وجه ما ذهب إليه وجوهاً:

منها: أن في جعل الإمام (عليه السلام) - مثل الأصدقيه و الأوثقيه مرجحاً لإحدى الروايتين - دلالة على أنّ المناط في الترجيح بهما كونهما موجبه لأقربيه إحدى الروايتين للواقع، فيتعدى إلى كل ما فيه هذا المناط.

و منها: أنّ الإمام (عليه السلام) علل وجوب الأخذ بالروايه المجمع عليها بكونها مما لا ريب فيه، و من الظاهر أن عدم الريب فيها ليس إلماً إضافياً بمعنى أنّ المشهور بالنسبه إلى الشاذ النادر لا ريب فيه، لا أنّه في نفسه مما لا ريب فيه، و إلّا لكان الخبر الشاذ مما لا ريب في كذبه، فيكون داخلاً في بين الغي،

ص: ٥٠٤

و هو خلاف ظاهر الاستشهاد، فإنّ الإمام (عليه السلام) أدرجه في المشتبه، فعلى هذا تدل المقبوله بعموم التعليل على أنّ كل خبرين ليس في أحدهما ريب بالنسبه إلى الآخر يلزم الأخذ به، فالمنقول باللفظ مثلاً مما لا ريب فيه بالنسبه إلى المنقول بالمعنى فيجب الأخذ به.

و منها: أنّ تعليل الإمام (عليه السلام) الأخذ بمخالفه العامه بأنّ الرشد في خلافهم، يدل على أنّ كل خبرين يكون في أحدهما الرشد غالباً يجب الأخذ به، فإنّه ليس الأخذ بمخالف العامه بحيث يكون فيه الرشد دائماً، لكثرة الأحكام المتفق عليها الفريقان في نفسها.

و للنظر في جميع ما ذكره وجهاً للتعدى مجال واسع.

أمّا ما ذكره من أنّ في جعل الأوصاف مرجحه للروايه دلالة على التعدى، ففيه: ما عرفت من عدم دلالة المقبوله على كون الأوصاف من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتها على أنّ ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الصدق.

و أمّا ما ذكره من أنّ تعليل الأخذ بالمجمع عليه بكونه مما لا- ريب فيه يدل على أنّه كلّما لم يكن في أحد الخبرين ريب بالاضافه إلى الآخر يجب الأخذ به، ففيه: - مضافاً إلى ما تقدّم (1) من ضعف سند المقبوله - أنّه لا- يمكن حمل قوله (عليه السلام): «مما لا- ريب فيه» على نفى الريب بالاضافه، فإنّه يوجب تقديم إحدى الروايتين على الأخرى إذا كانت الوسائط فيها أقل من وسائط الأخرى و لو بواحد، و لا أظن أن يلتزم به أحد، فلا بدّ من أن يكون المراد من قوله

ص: ٥٠٥

(عليه السلام): «مما لا ريب فيه» ما لا يكون فيه ريب حقيقه، فيكون المراد كونه مقطوع الصدور كما ذكرناه سابقاً (1). و لا ينافيه فرض الريب في الخبر الشاذ المعارض له و عدم إدخاله في بين الغي، لاحتمال أن يكون هو الصادق، و إنما كان الخبر المجمع عليه صادراً عن تقيه.

و إن شئت قلت: الاجماع في الروايه يوجب دخولها في السنه القطعيه، فلا بد من طرح كل خبر يدل على خلافه، لما عرفت (2) من أن مخالف الكتاب و السنه لا يكون حجه، و هذا غير ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضه لوجود المرجح فيها كما لا يخفى.

و أما ما ذكره من أن تعليل الأخذ بمخالف العامه - بأن الرشده في خلافهم - يدل على لزوم ترجيح كل ما فيه مزيه على الآخر، ففيه: أن التعليل المذكور لم يوجد في روايه، و إنما هو في عباره الكافي التي نقلناها سابقاً (3). نعم، وقع في المرفوعه ما يرادفه، و هو قوله (عليه السلام): «فإن الحق فيما خالفهم» و لكن قد عرفت (4) ضعف سندها و عدم صحه الاعتماد عليها. و ذكر أيضاً في المقبوله لفظ ففيه الرشاد، و لكنّه ليس بعنوان التعليل، بل بعنوان الحكم حيث قال (عليه السلام): «ما خالف العامه ففيه الرشاد» أي يجب الأخذ به، فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه. و لو سلم ظهوره في التعليل فلا إشكال في أن الرشده في مخالفه العامه غالبى، حيث إنهم اعتمدوا كثيراً في استنباط الأحكام الشرعيه

ص: ٥٠٦

١-١) في ص ٤٩٥

٢-٢) في ص ٤٨٤

٣-٣) في ص ٤٩٤

٤-٤) في ص ٤٨٦



على الاستحسانات و الأقيسه، و استغنوا بذلك عن المراجعه إلى الأئمه (عليهم السلام) و وقعوا فى مخالفه الأحكام الشرعيه كثيراً، فحينئذ لا مانع من التعدى إلى كل مزيه تكون موجباً للرشد غالباً. و لكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققه، إذ ليس فى المرجحات ما يكون موجباً لغلبه مطابقه الواقع.

الأمر الخامس: أنه لو وقع الاختلاف فى تفسير روايه لا ينبغى الريب فى أنه غير داخل فى التعارض، فإن تعدد التفسير لا يوجب تعدد الحديث حتى يكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «إذا جاءكم حديثان مختلفان. . .» إلخ.

أما لو اختلفت النسخ كما إذا روى الكلينى (قدس سره) الخبر بنحو و رواه الشيخ (قدس سره) بنحو آخر مع وحده السند، أو كان الخبر فى بعض نسخ التهذيب مثلاً بلفظ، و فى بعضها الآخر بلفظ آخر، فيظهر من المحقق الهمداني فى كتاب صلاته: أن ذلك لا يكون من باب تعارض الخبرين، بل من باب اشتباه الحجج بغيرها، للعلم بعدم صدور كليهما عن الإمام (عليه السلام).

و لكن التحقيق هو التفصيل فى المقام و الالتزام بأن اختلاف روايه الكافى و التهذيب مثلاً داخل فى تعارض الخبرين، فإنهما خبران و العلم بعدم صدور كليهما لا يضر بتعدد الخبر، كما فى سائر موارد التعارض، فيكون المقام نظير ما إذا حكم الإمام (عليه السلام) بحكم فى مجلس و خرج عنه راويان ثم اختلفا فروى أحدهما حكمه بنحو و الآخر بنحو آخر، و أما إن كان الاختلاف فى نسخ كتاب واحد، فالأمر كما ذكره، فإننا لا ندرى فى هذه الصوره أن ما أخبرنا به الشيخ (قدس سره) مثلاً أيهما. نعم، لو أحرزت الوثاقه فى كل من ناسخى الكتاب لا يبعد دخوله فى المتعارضين كالقسم الأول.

بقى الكلام فى الأخبار التى استدلت بها على التخيير بين المتعارضين، و لم نجد منها إلا ثمان روايات:

منها: ما عن فقه الرضا (عليه السلام): «و النفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضه و هى عشرة أيام، و تستظهر بثلاثة أيام ثم تغتسل. فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضه، و قد روى ثمانية عشره يوماً، و روى ثلاث و عشرين يوماً و بأى هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز» (١).

و دلالة هذه الروايه و إن كانت تامه إلا أنه قد ذكرنا فى بحث الفقه (٢) أنه لم تثبت حجيه الكتاب المذكور، فلا يمكن الاعتماد على الروايات المذكوره فيه.

و منها: ما فى ذيل المرفوعه من قوله (عليه السلام) بعد فرض الراوى كلاً- الخبرين موافقاً للاحتياط أو مخالفاً له: «إذن فتخيير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» (٣).

و فيه: ما تقدّم من عدم صحه الاعتماد على هذه الروايه لضعفها من جهات. مضافاً إلى أنّ حكم الإمام (عليه السلام) فيها بالتخيير إنّما هو بعد فرض الراوى الشهره فى كل من المتعارضين، فيكون موردها الخبرين المقطوع صدورهما على ما ذكرناه (٤) من أنّ المراد بالشهره هو معناها اللغوى، و حكم الإمام (عليه السلام) بالتخيير فيما إذا كان كل من المتعارضين قطعى الصدور

ص: ٥٠٨

١- ١) المستدرک ٢: ٤٧ / أبواب النفاس ب ١ ح ١

٢- ٢) مصباح الفقاهه ١: ١٣

٣- ٣) تقدّم سندها و الخدشه فيه فى ص ٤٨٦

٤- ٤) فى ص ٤٩٥

لا يدل على التخيير فيما إذا كان كل منهما ظنياً من حيث الصدور كما هو محل الكلام. و توهم أنّ المورد لا يكون مخصصاً قد تقدم دفعه فلا نعيد.

و منها: ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) «قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحق؟ قال (عليه السلام): فاذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (١).

و هذه الرواية من جهة الدلالة لا بأس بها، إلّا أنّها مرسله لا يعمل بها.

و منها: ما رواه أيضاً مرسلًا عن الحارث بن مغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم، فتردّ عليه» (٢).

و هذه الرواية - مضافاً إلى ضعف سندها بالارسال - لا دلالة لها على حكم المتعارضين كما ترى، و مفادها حجيه أخبار الثقة إلى ظهور الحججه.

و منها: ما رواه الكليني (قدس سره) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان ابن عيسى و حسن بن محبوب جميعاً عن سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بالأخذ و الآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه» (٣).

ص: ٥٠٩

١-١) الوسائل ٢٧: ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٠

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١

٣-٣) الكافي ١: ٦٦ / باب اختلاف الحديث ح ٧، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥

و مورد هذه الروايه دوران الأمر بين المحذورين حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى، و العقل يحكم فيه بالتخير بين الفعل و الترك، و قول الإمام (عليه السلام): «فهو في سعه... إلخ» لا يدل على أزيد منه.

و منها: ما رواه الشيخ (قدس سره) باسناده عن أحمد بن محمد بن العباس ابن معروف عن علي 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 صلّهما في المحمل، و روى بعضهم لا تصلّهما إلّا على الأرض، فوقع (عليه السلام): موسّع عليك بأيه عملت» (١).

و مورد هذه الروايه هو التخير في نافله الفجر بين الاتيان بها في المحمل، و الاتيان بها على الأرض، و قد حكم الإمام (عليه السلام) في الحقيقة بجواز الاتيان بها في المحمل، فإن ظاهر حكمه (عليه السلام) بالتخير أنّ التخير واقعي، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الأنسب بيبانه، لا- الحكم بالتخير بين الحديتين، و لا- إطلاق لكلام الإمام (عليه السلام) و لا عموم حتى يتمسك بهما و يتعدى عن مورد الروايه إلى غيره.

و منها: مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان (أرواحنا فداه) علي ما في احتجاج الطبرسي، و قد سئل في هذه المكاتبه عن استحباب التكبير بعد التشهد الأوّل و عدمه، إلى أن قال (عليه السلام) «في الجواب عن ذلك حديثان، أمّا أحدهما فاذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير، و أمّا الآخر فأنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثمّ

ص: ٥١٠

جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأوّل يجرى هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» (١).

و مورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام، فإنّ النسبه بين الخبرين اللذين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما هي العموم المطلق، و مقتضى الجمع العرفي هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال، فحكم الإمام (عليه السلام) بالتخيير إنّما هو لكون المورد من الأمور المستحبه، فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين، إذ مقتضى التخصيص و إن كان عدم استحباب التكبير، إلّا أنّ الأخذ بالخبر و الاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به، لأنّ التكبير ذكر في نفسه.

و بالجمله: لا- بدّ من الاقتصار على مورد الرواية، إذ ليس في كلام الإمام (عليه السلام) إطلاق أو عموم يوجب التعدى عن موردها إلى غيره.

و منها: مرسله الكافي حيث قال: و في روايه أخرى « بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

و هذه المرسله إن كانت إحدى الروايات السابقه، فلا حازه إلى الجواب المستقل عنها، و إن كانت غيرها، فهي مرسله لا يمكن الاعتماد عليها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لأحدهما مما لا دليل عليه، بل عمل الأصحاب في الفقه على

ص: ٥١١

١- (١) الوسائل ٢٧: ١٢١ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٣٩

٢- (٢) الكافي ١: ٦٦ / باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ٧، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٦

خلافه، فإننا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخير واحد منهم فراجع.

و لا يخفى أنّ البحث عن كون التخير بين المتعارضين بدوياً أو استمرارياً ساقط بناءً على ما ذكرناه من سقوط كلا المتعارضين عن الحجية مع فقد المرجح لأحدهما كما هو ظاهر، و على تقدير تسليم تماميه أدله التخير، فهل التخير ابتدائي أو استمراري.

اختار صاحب الكفاية (قدس سره) (١) الثاني لوجهين:

أحدهما: التمسك باستصحاب بقاء التخير الثابت قبل الأخذ بأحدهما.

ثانيهما: التمسك باطلاقات أدله التخير، فإن مقتضاها ثبوته و لو بعد الأخذ بأحدهما.

و في كلا الوجهين ما لا يخفى، أمّا الأوّل ففيه أولاً: عدم حجيه الاستصحاب في الشبهات الحكميه على ما تقدم الكلام فيه في بحث الاستصحاب (٢). و ثانياً: أنّ استصحاب بقاء التخير في نفسه لا يجرى، لأنّ التخير الثابت قبل الأخذ بأحدهما عبارته عن تفويض الشارع أمر الحجية إلى المكلف، بأن يجعل ما ليس حجه في حقه حجه، إذ لا يكون أحد من الخبرين المتعارضين حجه قبل الأخذ، و هذا المعنى من التخير غير قابل للبقاء بعد الأخذ بأحدهما، فإنّه بعد الأخذ بأحدهما تتعين عليه الحجية، فليس له التخير في سلب الحجية عن الحجية، فيجرى استصحاب بقاء حجيه المأخوذ به بلا معارض.

و أمّا الثاني ففيه: أنّ خطابات التخير متوجهه إلى المكلف الذي جاءه

ص: ٥١٢

١-١) كفاية الأصول: ٤٤٦

٢-٢) في ص ٤٢ و ما بعدها

الحديثان المختلفان و لم يأخذ بشيء منهما، فإن المخاطب بقوله (عليه السلام): «بأيهما أخذت فموسّع عليك» هو الذى لم يأخذ بواحد من الخبرين، فلا تشمل من أخذ بأحدهما. و بعبارة أخرى: هذا التخيير تخيير فى تعيين الحجة لمن لا تكون عنده حجة معينه، فلا يثبت لمن تعينت له الحجة.

المقام الثانى: فيما إذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه، و لم يتعرض له الأصحاب إلّا بعض المتأخرين. فقد يقال بأنّه يؤخذ بالدليلين فى مادتي الافتراق، و يتساقطان فى مادة الاجتماع. و قد يقال بأنّه يرجع فى مادة الاجتماع إلى مرجحات جهه الصدور و المضمون دون مرجحات الصدور، فإنّ الرجوع إليها يوجب طرح أحدهما رأساً حتى فى مادة الافتراق، أو التبعض فى السند و الالتزام بصدوره فى مادة الافتراق دون مادة الاجتماع، و كلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه، أمّا الأول فلأنّ طرح أحدهما فى مادة الافتراق طرح للحجة بلا معارض. و أمّا الثانى فلأنّه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبة إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر. و أمّا التفكيك فى جهه الصدور أو المضمون فلا مانع منه، بأن يقال: صدور هذا الخبر بالنسبة إلى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعى، و بالنسبة إلى البعض الآخر للتقيه. و كذا التفكيك فى المضمون، بأن يقال: بعض مدلول هذا الخبر متعلق للاراده الجديده دول البعض الآخر للتخصيص أو التقييد.

أقول: إذا كانت النسبه بين المتعارضين هى العموم من وجه، فأمّا أن يكون العموم فى كل منهما مستفاداً من الوضع، أو من الاطلاق، أو فى أحدهما من الوضع، و فى الآخر من الاطلاق. أمّا القسم الأخير فقد سبق الكلام فيه (1) عند

ص: ٥١٣

و أمّا القسمان الأوّلان فتحقيق الحال فيهما يحتاج إلى بيان مقدمه و هى: أنّ الحكم الشرعى المتعلق بالكلام قد يتعدد بتعدد الدال دون المدلول، بأن تكون وحده الحكم و تعدده دائراً مدار وحده الدال و تعدده من دون أن يكون لوحد المدلول و تعدده دخل فيهما، كما فى حرمه الكذب، فإنّ الكذب لا يتعدد بتعدد المدلول، فاذا أخبر زيد بأنّ عندي درهماً، و أخبر عمرو بأنّ عندي عشرة دراهم، و لم يكن عندهما شىء من الدرهم، فقد صدر من كل منهما كذب واحد، و ارتكب كل منهما حراماً واحداً، و إن كان مدلول كلام عمرو متعدداً، و السرفيه: أنّ الكذب عبارته عن كلام خبرى لا يكون مطابقاً للواقع، و من الظاهر أنّ وحده الكلام لا تنتم بتعدد المدلول.

و قد يتعدد الحكم بتعدد المدلول من دون تعدد الدال كما فى الغيبه، فاذا قال زيد: إنّ عمراً فاسق، فقد اغتاب غيبه واحده، و لو قال: إنّ عمراً و خالداً فاسقان، فقد اغتاب غيبتين و ارتكب حرامين، فإنّ الغيبه عبارته عن كشف ما ستره الله من عيوب المؤمن، و هو كشف عيب مؤمنين و لو بكلام واحد.

و الفرق بين القسمين: أنّه لا يمكن التبعض باعتبار المدلول فى الأوّل، فاذا قال زيد: عندي درهمان، و كان عنده درهم واحد، لا يصح القول بأنّ إخباره صدق و كذب، بل كذب ليس إلّا، بخلاف القسم الثانى، فأنّه لا مانع من التفكيك فيه باعتبار المدلول، فاذا قال زيد: إنّ عمراً و خالداً فاسقان، يمكن أن يقال: إن هذا الكلام غيبه و محرّمه بالنسبه إلى عمرو لا بالنسبه إلى خالد، لكونه متجاهراً.

إذا عرفت ذلك فهل حجيه الكلام من قبيل الأوّل حتى لا يمكن التفكيك



باعتبار المدلول، أو من قبيل الثاني ليتمكن التفكيك؟ الظاهر هو الثاني، ألا ترى أنه لو قامت بينه على أن ما في يد زيد - وهي عشره دراهم - لعمرو، ثم قامت بينه أخرى على أن خمسه منها لبكر، لا إشكال في أنه يؤخذ بالبينه الأولى، ويحكم بأن خمسه دراهم مما في يد زيد لعمرو، و تتعارض مع البينه الثانيه في الخمسه الباقيه. و كذلك لو قامت بينه على أن هذين المالين لزيد و أقر زيد بأن أحدهما ليس له، يؤخذ بالبينه في غير ما أقر به من المالين.

و بالجمله: لا- وجه بعد سقوط بعض المدلول عن الاعتبار لسقوط بعضه الآخر، و ليس هذا تفكيكاً في المدلول من حيث الصدور، بل تفكيك في المدلول من حيث الحجيه. و لا يقاس المقام - أى الدلاله التضمنيه - على الدلاله الالتزاميه التى ذكرنا سابقاً أنها تسقط عن الحجيه عند سقوط الدلاله المطابقه، و ذلك لأنّ الدلاله الالتزاميه فرع للدلاله المطابقه و تابعه لها ثبوتاً و إثباتاً تبعيه المعلول لعلته، بخلاف المقام فإنّ دلالة اللفظ على بعض مدلوله ليست تابعه لدلالته على بعضه الآخر لا ثبوتاً و لا إثباتاً، فلو قامت بينه على كون قباء و عباء لزيد، و اعترف زيد بعدم كون القباء له، لا يلزم منه عدم كون العباء أيضاً له، لعدم كون ملكيه العباء تابعه لملكيه القباء لا ثبوتاً و لا إثباتاً. و على هذا ففيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه يؤخذ بكل منهما فى ماده الافتراق، و يرجع إلى المرجحات المنصوصه فى ماده الاجتماع و يؤخذ بما فيه الترجيح على الآخر. و القول بعدم إمكان الرجوع إلى مرجحات الصدور لأنّ السند لا يتبعض فاسد، لما عرفت من أنه ليس تفكيكاً فى الصدور، بل تفكيك فى الحجيه باعتبار المدلول.

و بعبارة أخرى: نتعبد بصدوره دون عمومه، لا مكان أن يكون الكلام صادراً عن الإمام (عليه السلام) على غير وجه العموم بقريته لم تصل إلينا، هذا فيما إذا

كان العموم في كل منهما بالوضع.

و أمّا إذا كان العموم في كل منهما مستفاداً من الإطلاق، فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأوّل، بلا حاجة إلى الرجوع إلى المرجحات، وذلك لأنّ الإطلاق بمعنى اللابشرط القسّمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للماهية المهملة التي يعبر عنها باللابشرط المقسّمى، فلا يروى الراوى عن الإمام (عليه السلام) إلّا بثبوت الحكم للطبيعته المهملة. و أمّا إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ، و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه. و على هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما، فإنّه لا- تنافى بين الحكم بوجوب إكرام العالم على نحو الاهمال، و حرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما. و لا سبيل للعقل إلى الحكم بأنّ المراد منهما وجوب إكرام العالم و لو كان فاسقاً، و حرمة إكرام الفاسق و لو كان عالماً، فإنّه حكم بالجمع بين الضدين. و الحكم بالإطلاق في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيسقط الدليلان معاً في مادة الاجتماع، و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق، و مع فقدته يكون المرجع هو الأصل العملى.

#### تنبيه:

قد عرفت من مباحثنا السابقة أنّ الخبر الواحد إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنّه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين، يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنّه و أنّه زخرف و باطل (1). و أمّا إن كانت النسبه بينهما العموم المطلق، فلا

ص: ٥١٤

ينبغي الاشكال فى تخصيص الكتاب و السنه به ما لم يكن خبر آخر معارضاً له، و إلا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما إن كانت النسبه بينهما العموم من وجه فإن كان العموم فى كل منهما بالوضع، يؤخذ بظاهر الكتاب و السنه، و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع، لأنه زخرف و باطل بالنسبه إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام، و إن كان العموم فى كل منهما بالاطلاق، يسقط الاطلاقان فى مورد الاجتماع، لما ذكرناه من أن الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمه التى لا يمكن جريانها فى هذه الصوره، و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كى يقال: إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل.

و من هنا يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعياً، و فى الكتاب أو السنه إطلاقياً، يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع، بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تماميه الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و الحمد لله أولاً و آخراً، فإنه المبدأ و إليه المعاد.







### خاتمه فى الاجتهاد و التقليد

و نقتصر على بعض مباحثهما المهمه، فنقول: قد عرّف الاجتهاد فى كلام جماعه من العامه و الخاصه باستفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى. و هذا التعريف غلط، لعدم جواز العمل بالظن ما لم يقيم دليل على اعتباره، و أمّا ما قام الدليل على اعتباره، فيجب اتباعه سواء كان مفيداً للظن بالحكم الواقعى أم لا. إذن لا عبره فى الحجيه بوجود الظن شخصاً، بل و لا نوعاً كما فى موارد الأصول العمليه.

نعم، يصح التعريف المذكور على أصول العامه من وجوب العمل بالظنون الحاصله من الاستحسانات و الاستقراء و القياس و نحوها، و لعل التعريف المذكور أوجب استيحاش الأخبارى عن جواز الاجتهاد و عدّه من البدع و المحرّمات، و حينئذٍ استنكارهم فى محله، لحرمة العمل بالاجتهاد المذكور، أى الظن بالحكم الشرعى.

و الصحيح أن يعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع فى تحصيل الحججه على الأحكام الشرعيه أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها. و الاجتهاد بهذا المعنى مما لا مناص عن الالتزام به للأخبارى و الأصولى، فلا وجه لاستيحاش الأخبارى عنه، غايه الأمر أنّه يناعى فى حجيه ما يراه الأصولى حججه، و هو

لا يضرّ في الاتفاق على صحته بالمعنى الذى ذكرناه، ولعل النزاع بين الأخبارى والأصولى فى صحة الاجتهاد و عدمها لفظى، لما ذكرناه من أنّ استنكار الأخبارى راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعى، وإثبات الأصولى راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة القطعية على الأحكام الشرعية.

ثمّ إنّه لا يهمننا تحقيق مفهومه من حيث السعه و الضيق بأن يقال: المراد منه تحصيل الحجة فعلاً، أو ملكه تحصيل الحجة و لو لم تحصل بعد، فإنّه بعنوانه لم يقع موضوعاً لشيء من الأحكام الآتية فى لسان الأدله، كما ستسمع إن شاء الله تعالى، بل المهم هو البحث عن تلك الأحكام المترتبة على الاجتهاد، فإنّ سعتها و ضيقها تابع للموضوع الذى رتب عليه الحكم فى الدليل.

فنعول: الأحكام التى يقع البحث عنها فى المقام ثلاثه:

أحدها: جواز العمل بالاجتهاد و عدم جواز رجوع المتصف به إلى غيره.

ثانيها: جواز رجوع الغير إلى المجتهد و تقليده.

ثالثها: نفوذ قضاء المجتهد و حكمه.

أمّا جواز عمل المجتهد باجتهاده فلا إشكال فيه، فإنّ المفروض أنّه عالم بالحكم الواقعى وجداناً، كما إذا ظفر فى مقام الاستنباط بما يفيد العلم به، أو عالم بقيام حجه شرعية عليه كما فى موارد الطرق أو الأصول المثبتة للحكم، أو عالم بأنّ الشارع جعل له حكماً ترخيصياً فى مقام الظاهر، كما فى موارد الأصول الشرعية النافيه للتكليف، أو عالم بمعذوريته فى مخالفه الحكم على تقدير وجوده واقعاً، كما فى موارد الطرق أو الأصول العقلية النافيه، و مع علمه بما ذكر كيف يمكن القول بعدم جواز العمل بعلمه، مع أنّ حجيه العلم ذاته، و هل يكون رجوعه إلى غيره إلّا من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل، أو إلى مثله، و هذا كله



واضح بالنسبه إلى العالم بالفعل.

و أما الجاهل بالفعل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه، فادعى شيخنا الأنصاري (قدس سره) في رسالته الخاصه بمباحث الاجتهاد و التقليد (1) قيام الاجماع على عدم جواز رجوعه إلى الغير، و أنّ ما دلّ على جواز التقليد من الآيه و الروايه منصرف إلى الجاهل غير المتمكن من الاستنباط.

أقول: إن تم ما ذكره (قدس سره) من الاجماع، أو قلنا بانصراف أدله جواز التقليد و الرجوع إلى العالم عن المتمكن من الاستنباط، فالموضوع لعدم جواز الرجوع إلى الغير و إن كان هو المتمكن من استنباط الأحكام، فيناسبه تعريف الاجتهاد بأنّه ملكه يقتدر بها على تحصيل الحجه على الوظيفه الفعلية من الأحكام الواقعيه أو الظاهريه، إلّا أنّ هذا التعريف لا يناسب الحكمين الآخرين، لما ستعرف من أنّهما مختصان بالعالم بالفعل.

فالصحيح تعريف الاجتهاد بأنه العلم بالأحكام الشرعيه - الواقعيه أو الظاهريه - أو بالوظيفه الفعلية عند عدم إحراز الحكم الشرعي من الأدله التفصيليه، و بهذا يتحد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه، غايه الأمر أنّه يلتزم بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضاً، و هو المتمكن من الاستنباط إن تمّ الاجماع أو الانصراف المذكوران، و إلّا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضاً هو العالم بالفعل.

و أمّا جواز رجوع الغير إليه فان تمت دلالة مثل قوله تعالى: «فَشَيْئُلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ و قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

ص: ٥٢٣

طائفة. . .» إلخ (١)و مثل قوله (عليه السلام) «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلده. . .» إلخ (٢)على جواز التقليد، فلا محاله يكون موضوعه هو العالم بعدّه من الأحكام، بحيث يصدق عليه عنوان أهل الذكر والفقهاء عرفاً، ولا يضر في صدق العنوانين المذكورين عرفاً عدم استنباط الأحكام النادرة، بل يكفي استنباط الأحكام التي تكون محلاً للابتلاء، ولا يصدقان على المتمكن بلا استنباط فعلى، فإنه لا يكون فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً.

و أمّا لو لم تتم دلالتها و كان المدرك لجواز التقليد هو حكم العقل أو بناء العقلاء، فسيأتي (٣)أنّ الموضوع فيه هو العالم بالحكم، سواء صدق عليه عنوان الفقيه أم لم يصدق. و العالم لا يشمل المتمكن من العلم، فإنه جاهل متمكن من تحصيل العلم لا عالم.

و أمّا نفوذ حكمه و قضائه، فموضوعه العالم بجمله من الأحكام الشرعية المعتمد بها عرفاً، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالأحكام و الناظر في الحلال و الحرام.

و أمّا ما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام): إيتاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا

ص: ٥٢٤

١- (١) التوبة ٩: ١٢٢

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٣١ / أبواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠

٣- (٣) في ص ٥٣٨

إليه» (١) فهو دال على ما ذكرناه، فإنّ كلمه شىء مع التنكير و إن كانت ظاهره في القله في غير المقام، إلّا أنّها كناية عن الكثره في المقام، باعتبار أنّه لوحظت قلته بالنسبه إلى علوم الأئمه (عليهم السلام) فلا بدّ من أن يكون كثيراً في نفسه، و إلّا لا يعدّ شيئاً من علومهم (عليهم السلام) فإنّ علمهم (عليهم السلام) بمنزله بحر محيط، و شىء منه لا- يكون إلّا كثيراً في نفسه كما هو المتعارف، فإنّه إذا قيل: عند فلان شىء من الثروه و المال، يراد منه ما يكون كثيراً في نفسه، فإنّه قليل بالنسبه إلى مجموع الأموال و الثروه الموجوده في الدنيا، و لعل السر في هذا التعبير هو الاشاره إلى كثره علمهم (عليهم السلام) ، بحيث يكون علم غيرهم بالنسبه إلى علمهم (عليهم السلام) كالقطره من البحر.

ثمّ إنّّه ظهر مما ذكرناه عدم جواز تقليد من عرف الأحكام من غير الأدله المقرره كالرمل و الجفر و نحوهما، و أنّه لا اعتبار بقضائه، و لو فرض كونه معذوراً في تحصيلها منها لقصوره، و الوجه في ذلك: أنّ الأئمه (عليهم السلام) أمروا بالرجوع إلى رواه أحاديثهم، و نهوا عن الاعتماد على غيرهم، و قيّدوه بكون الراوى ناظراً في الحلال و الحرام، الظاهر في اعتبار كونه من أهل النظر و الاستنباط في صحه الرجوع إليه، كما في مقبوله عمر بن حنظله، مضافاً إلى أنّ راوى الأحاديث باعتبار نقله ألفاظها لا يسمى من أهل الذكر، بل صدق هذا العنوان كعنوان الفقيه يتوقف على استنباط الأحكام منها.

و من هنا يظهر عدم جواز تقليد من يرى حجيه الظن من جهه انسداد باب العلم و العلمى، أمّا على الحكومه فظاهر، لأنّه لا يكون عالمّاً بالأحكام الشرعيه، غايه الأمر كونه معذوراً في عمل نفسه مع عدم التقصير في المقدمات. مضافاً

ص: ٥٢٥

إلى أن حجيه الظن مختصه بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد و منها عدم جواز التقليد، و هذه المقدمه لا تتم في حق العامى المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى. و أما على الكشف فلائنه و إن كان عالماً بجمله من الأحكام الشرعيه الظاهريه، إلّا أن حجيه الظن مختصه بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد، و قد عرفت عدم تماميتها في حق العامى المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى.

إن قلت: إن المجتهد الانفتاحى يتمسك عند فقدان الطرق و الأُصول الشرعيه بالأُصول العقليه، و من الظاهر أنه في موارد التمسك بها لا- علم له بالحكم الواقعى و لا بالحكم الظاهرى، فيلزم مما ذكر أن يكون الرجوع إليه فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله. مضافاً إلى أن موضوع تلك الأُصول لا- تتم في حق العامى المتمكن من الرجوع فيها إلى من يرى قيام الطرق أو الأُصول الشرعيه فيها، بل لا يجوز رجوعه إليه في الموارد التى يتمسك فيها بالأُصول الشرعيه مع وجود من يرى قيام الطرق فيها، فإن موضوع البراءه الشرعيه مثلاً فى الشبهات الحكيمه إنما هو عدم التمكن من العلم بالحكم الواقعى، و من الظاهر أن فتوى من يدعى قيام الطرق فى الموارد المذكوره علم به فى حق العامى بعد الأخذ به، فهو متمكن من العلم، فلا يتم موضوع البراءه فى حقه.

قلت: الرجوع إلى المجتهد فى موارد الأُصول العقليه ليس من جهه التقليد فى الحكم الشرعى، بل من جهه الرجوع إليه فى تشخيص موضوع حكم العقل، حيث إنّه من أهل خبره ذلك، فيرجع العامى إليه فى تشخيص أن المورد الفلانى لم تقم فيه حججه على التكيلف المحتمل، و لم يثبت فيه حكم شرعى واقعى أو ظاهرى، فيستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد بعينه. و لو فرض أنه لم يكن أهلاً لادراك الأحكام العقليه المستقله، لم يكن مانع من الرجوع فى ذلك إلى أهل الخبره أيضاً.

و أمّا الاشكال على جواز الرجوع إليه في هذه الموارد، بل في موارد الأصول الشرعيه أيضاً من جهة تمكن العامى من الرجوع إلى من يرى قيام الدليل على الحكم الشرعى في هذه الموارد، فهو غير صحيح على إطلاقه، و إن كان صحيحاً فى الجملة.

و تفصيل الكلام فيه: أنّ من يفتى بعدم وجوب شىء لعدم تماميه الحجه على الوجوب عنده، إمّا أن يكون أعلم من غيره المفتى بالوجوب بزعم قيام الدليل عليه، و إمّا أن لا يكون أعلم منه.

و على الأوّل لا- يكون قول غيره حجه فى حق العامى ليكون مانعاً من الرجوع إلى الحكم المستفاد من الأصل العملى، و الوجه فى ذلك: ما سنبينه (١) إن شاء الله تعالى من أنّ دليل حجيه الفتوى - أياً ما فرض غير السيره العقلانيه - لا يشمل المتعارضين، فاذا ادعى أحد المجتهدين قيام الطريق على الوجوب، و ادعى الآخر عدم الدليل عليه فأفتى بعدم الوجوب، كانت الأدله الداله على حجيه الفتوى غير شامله لشىء من الفتويين على ما تقدم سابقاً من أنّ مقتضى القاعده هو سقوط المتعارضين (٢)، و أمّا السيره فهى قائمه على لزوم الرجوع إلى الأعلم على ما نبينه قريباً إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فلا تكون فتوى غير الأعلم مانعه من الرجوع إلى ما ثبت من الأصول العمليه ما لم تثبت حجيتها كما هو المفروض.

و على الثانى فإمّا أن يكون العامى عالماً بفتوى القائل بالوجوب مثلاً أو

ص: ٥٢٧

١-١) فى ص ٥٤٣

٢-٢) راجع ص ٤٤٠ - ٤٤١

يكون جاهلاً- بها. و على الثاني فالأمر كما ذكرناه، ضروره أنّ الفتوى بالوجوب حينئذ لا تكون حجه في حقه مع عدم وجوب الفحص عنها في حقه على ما سنبينه (1) إن شاء الله تعالى، فلا مانع من الأخذ بفتوى من يقول بعدم الوجوب اعتماداً على الأصل العملي، فإنّ موضوع الأصل و هو عدم قيام الحجه على الحكم موجود في حق العامي أيضاً وجداناً، و لا يقاس ذلك بموارد تمكن المجتهد من الوصول إلى الحجه في الشبهات الحكميه، حيث لا- يجوز له الرجوع إلى الأصل العملي فيها، فإنّ موضوع الأصل عدم قيام الحجه على التكليف، و هو غير محرز قبل الفحص، فإنّ الحجه حجه بوجودها الواقعي لا بوصولها إلى المكلف، و أين هذا من محل الكلام الذي فرض فيه عدم حجيه فتوى القائل بالوجوب مثلاً قبل وصولها إلى العامي. و أمّا على الأوّل و هو ما إذا وصل إلى العامي فتوى القائل بالوجوب مثلاً، فالصحيح في مورد عدم جواز الرجوع إلى من يرى عدم الوجوب، لمعارضتها بفتوى من يقول بالوجوب، فلا بدّ من الاحتياط، لكون الشبهه حكميه. و لا مجرى للأصل في موردها قبل الفحص، و المفروض أنّ العامي عاجز عنه.

نعم، لو تم ما ذكره شيخنا الأنصاري (2) (قدس سره) من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي، صح الرجوع إلى فتوى من يقول بعدم الوجوب، و يكون الاجماع حينئذ هو الدليل في المسأله و إن كان على خلاف القاعده، و انتظر تمام الكلام في محله (3) إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٢٨

١-١) في ص ٥٤٦

٢-٢) الاجتهاد و التقليد: ٥٠

٣-٣) في ص ٥٤٦ - ٥٤٧

و يقع البحث فيه فى مقامين: الأول: فى إمكانه. الثانى: فى حكمه.

أما المقام الأول: فقد ذهب جماعه إلى استحالته، بدعوى أن ملكه الاستنباط أمر بسيط وحدانى، و البسيط لا يتجزى، فان وجدت فهو الاجتهاد المطلق، و إلا فلا اجتهاد أصلاً. و كذا الأمر لو كان الاجتهاد عباره عن نفس الاستنباط لا ملكته، فإنه أيضاً بسيط غير قابل للتبعض. و ذهب الأكثر إلى إمكانه، بل ذهب بعضهم إلى وجوبه كصاحب الكفايه (قدس سره) (1) بدعوى أن الوصول إلى المرتبه العاليه - و هو الاجتهاد المطلق - يتوقف على طى المراتب النازله على التدرىج، لبطلان الطرفه.

و التحقيق ما عليه الأ-كثر من إمكانه لا الامتناع و لا الوجوب، فإنّ المراد من التجزى هو التبعض فى أفراد الكلى لا التبعض فى أجزاء الكل، إذ كما أنّ كل حكم من الأحكام الشرعيه فى مورد مغاير للأحكام الأخر فى موارد أخر، فكذلك استنباطه مغاير لاستنباطها، فملكه استنباط هذه المسأله فرد من الملكه، و ملكه استنباط تلك المسأله فرد آخر منها و هكذا. و بساطه الملكه أو الاستنباط لا تنافى التجزى بهذا المعنى كما هو ظاهر، و حيث إنّ مدارك الأحكام مختلفه جداً، فربّ حكم يبنى استنباطه على مقدمات كثيره فيصعب استنباطه، و ربّ حكم لا يبنى استنباطه إلا على مقدمه واحده فيسهل استنباطه، و مع ذلك كيف يمكن أن يقال: إنّ القدره على استنباط حكم واحد لا تكون إلا مع القدره على استنباط جميع الأحكام.

ص: ٥٢٩

و بالجملة: حصول فرد من الملكة دون فرد آخر منها بمكان واضح من الامكان و لا يحتاج تصديقه إلى أكثر من تصوره. و لعل القائل بالاستحالة لم يتصور المراد من التجزى فى المقام، و اشتبه بتبعيض أفراد الكلى بتبعيض أجزاء الكل، فإنّ الثانى هو الذى تنافيه البساطه، و لا دخل له بالمقام.

و ظهر بما ذكرناه فساد ما فى الكفايه من وجوب التجزى، لعدم إمكان حصول الاجتهاد المطلق دفعه لبطلان الطرفه، و ذلك لأنّ الأفراد كلها فى عرض واحد، و لا يكون بعضها مقدّمه لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبه العاليه على طى المراتب النازله، فلا- مانع عقلاً- من حصوله دفعه و بلا- تدريج - و لو بنحو الاعجاز من نبي أو إمام (عليه السلام) - إلّا أن يكون مراده الاستحاله العاديه لا- العقليه، فإنّه لا- يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعه، بل هو متوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لا أنّ حصول الجميع دفعه من المحالات العقليه كاجتماع الضدين مثلاً، فإن كان مراده هذا فهو صحيح، لكنّه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال بلزوم الطرفه، فإنّ ظاهره الاستحاله العقليه.

و أمّا المقام الثانى: و هو البحث عن حكمه، فيقع الكلام تارةً فى جواز عمله بفتواه فى الموارد التى استنبط الحكم فيها. و أخرى فى جواز رجوع الغير إليه فى الموارد المذكوره. و ثالثه فى نفوذ قضائه و حكمه فى المرافعات.

فنقول: أمّا جواز عمله بفتواه، فهو مما لا ينبغى الاشكال فيه، فإنّه بالاضافه إلى ما استنبطه من الحكم عالم فلا تشمله أدله جواز التقليد، فان قوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ١ و السيره العقلانيه و غيرهما إنّما يدلان على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع العالم إلى مثله.



و أما رجوع الغير إليه، فالظاهر عدم جوازه، و الوجه فيه: أن السيره العقلائيه و إن كانت تقتضى جواز الرجوع إليه، فإنّ العقلاء لا يفرّقون فى الرجوع إلى أهل خبره بين من يكون له خبره فى غير الأمر المرجوع فيه، و من لا- يكون له خبره فيه، فالطبيب الحاذق فى مرض العين يرجع إليه فى معالجه مرض العين و إن لم يكن له خبره فى أمراض القلب و المعده و أمثالهما، و لكن مجرد قيام السيره لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء من الشارع، و قد ذكرنا أنّ الموضوع فى أدله الامضاء إنّما هو العارف بالأحكام و الفقيه و أهل الذكر، و من الظاهر عدم صدق هذه العناوين إلّا على العالم بجمله من الأحكام الشرعيه المعتد بها، فلا تشمل المتجزى. و توهم أن قوله (عليه السلام): من عرف شيئاً من قضايانا.. . شامل للمتجزى، مندفع بما ذكرناه سابقاً (1) فلا نعيد.

و من هنا يظهر الوجه فى عدم نفوذ قضائه أيضاً.

### الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد

و هو معرفه العلوم العربيه: من النحو و الصرف و اللغه فى الجمله، أى بمقدار يتوقف عليه فهم المعنى من الكتاب و السنّه. و معرفه الزائد على ذلك كبعض المباحث الدقيقه الصرفيه أو النحويه و كيفيه الاعلال مجرد فضل، و لا يعتبر فى تحقق الاجتهاد.

و أما علم الرجال، فان قلنا بأنّ الملاك فى جواز العمل بالروايه هو

ص: ٥٣١

١- ١) فى ص ٥٢٤

الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) و أنه يحصل بعمل المشهور بها و إن كانت روايتها غير موثوق بهم، و أن إعراضهم عنها يوجب الاطمئنان بعدم صدورها و إن كانت روايتها موثوقاً بهم، فتقل الحاجة إلى علم الرجال، إذ بناءً عليه يكون الملاك في جواز العمل بالرواية و عدمه هو عمل المشهور بها و عدمه، فإن عمل الأصحاب بالرواية و عدمه يظهر من نفس كتب الفقه بلا حاجة إلى علم الرجال. نعم، في الموارد التي لم يحرز عمل المشهور بالرواية و لا إعراضهم عنها، كما إذا كانت المسألة غير معنونه في كلامهم، لا بدّ في العمل بها من معرفه رواه الحديث ليحصل الاطمئنان بوثاقتهم.

و أما إن قلنا بأنّ الملاك في جواز العمل بالرواية إنّما هو ثبوت وثاقه روايتها، و أنه لا عبره بعمل المشهور بها أو إعراضهم عنها، فحينئذ تكثر الحاجة إلى علم الرجال و استعلام حال الرواه من حيث الوثاقه و عدمها، و قد يتنا صحه القول الثاني عند التكلم في حجه أخبار الآحاد.

و أما علم الأصول فتوقف الاستنباط عليه أوضح من أن يخفى، ضروره أنه لا بدّ في استنباط الأحكام من الكتاب و السنّه من معرفه المباحث الأصولية: من بحث الأوامر و النواهي و العموم و الخصوص و المطلق و المقيد و المجمل و المبين، و مباحث الحجج و الأصول العقلية و الشرعية و التعادل و الترجيح، و قد أوضحنا ذلك كله عند التعرض لتعريف علم الأصول، و لا بدّ من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد، و إلّا لا يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

لا خلاف فى وقوع الخطأ فى الأحكام العقلية، و أنّ من حكم بما يدعى استقلال عقله به قد يصيب الواقع و قد لا يصيبه، سواء كان من المسائل العقلية المحضه التى لا مساس لها بالأحكام الشرعية، كمسأله إعاده المعدوم التى ذهب جماعه إلى إمكانها و أخرى إلى امتناعها، أو كان من المسائل العقلية التى لها دخل فى الأحكام الشرعية، كمسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه، فإنّ التصويب فى الأحكام العقلية مطلقاً مستحيل، بداهه أنّ القائل بإمكان إعاده المعدوم و القائل بامتناعه، و كذا القائل بجواز اجتماع الأمر و النهى و القائل بامتناعه، لو كانا مصيبين للواقع، للزم كون شىء واحد ممكناً و ممتنعاً.

و أما الأحكام الشرعية فقد نسب القول بالتصويب فيها إلى العامه، بمعنى أنّ لله سبحانه أحكاماً عديده فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدى إليه نظر المجتهد و رأيه، فهو الحكم الواقعى فى حقه، و يكفى فى بطلان هذا القول - مضافاً إلى الاجماع و الأخبار الكثيره (١) الداله على أنّ لله حكماً فى كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل - نفس إطلاقات أدله الأحكام، فان مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شىء أو حرمة ثبوته فى حق من قامت عنده الأماره على الخلاف أيضاً.

و توهم أنّه بعد العلم بحججه ما دل على خلاف الحكم الواقعى من الطرق

ص: ٥٣٣

---

١ - ١] لعلّه (قدس سره) يشير إلى أخبار الاحتياط و أخبار وجوب التعلم و جوباً طريقتياً و نحو ذلك مما يدل على الاشتراك بالالتزام كما فى المحاضرات ٢: ٨٧]

و الأمارات لا- بدّ من رفع اليد عن تلك الاطلاقات، و إلّا لزم اجتماع الضدين أو المثليين، و تفويت المصلحه أو الالتقاء في المفسده، مدفوع بما ذكرناه في بحث حجيه الظن (1) من أنّ المحاذير التي ذكرت لاثبات التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري لا يتم شيء منها، فراجع.

نعم، لا- يتصور الخطأ في الأحكام الظاهريه، فلا بدّ من الالتزام بالتصويب فيها، إذ كل مجتهد عالم بوظيفته الفعليه، و جهله إنّما هو بالاضافه إلى الحكم الواقعي، و لذا أخذوا العلم في تعريف الفقه، فعرفوه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه.

إن قلت: ليس الأمر في الأحكام الظاهريه إلّا كما في الأحكام الواقعيه، و لا تكون آراء المجتهدين كلها في الحكم الظاهري مصيبه. أ لا ترى أنّه لو بنى أحد المجتهدين في دوران الأمر بين المحذورين على أنّ الحكم الظاهري هو الأخذ بجانب الحرمة، اعتماداً على ما يظهر من بعض الموارد من تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب، و بنى الآخر على جريان البراءه الشرعيه في كلا- طرفي الوجوب و الحرمة، و التزم فيه بالتخير، فإنّه لا يكون المصيب إلّا أحدهما. و كذا لو بنى أحدهما على حجيه الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى و تمسك الآخر في تلك الموارد بغير الاستصحاب كالبراءه الشرعيه، فإنّ الحكم الظاهري في الموارد المذكوره في حق كليهما إمّا مفاد الاستصحاب و إمّا مفاد البراءه.

نعم، لو كان موضوع الحكم الظاهري في حق أحد المجتهدين فعلياً دون

ص: ٥٣٤

الآخر، فالأمر كما ذكر، فإنّ الوظيفة الفعلية المقررة في الشرع في حق كل منهما غير ما في حق الآخر. و أمّا فيما إذا كان موضوعه فعلياً في حق كل منهما، ولكن لم ير أحدهما ثبوت الحكم له كما ذكرناه في المثالين، فلا محاله يكون أحدهما مخطئاً.

قلت: ليس المراد بالتصويب في الأحكام الظاهرية أنّه لا يمكن الخطأ من المجتهد بالاضافه إلى الحكم المجعول في حق الشاك، فإنّه كالحكم المجعول على ذوات الأفعال قد يصل إليه المجتهد و قد لا يصل، بل المراد به أنّ اختلاف المجتهدين في الأحكام الظاهرية إنّما هو من جهة الاختلاف في موضوعاتها، فكلّ يعمل بما هو وظيفته بالفعل، و لا يتصور فيه الخطأ من هذه الجهة فمن اعتقد أنّ أدله البراءة الشرعية لا تشمل موارد دوران الأمر بين المحذورين، لاعتقاده تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب، لا تكون أدله البراءة شامله له، لعدم موضوعها و هو الشك في الحكم، فلو ارتكب الفعل - و الحال هذه - يعاقب على مخالفته على تقدير ثبوت الحرمة في الواقع، و يكون متجرباً على تقدير عدمها. و أمّا من لا يعتقد به و لم يقدّم عليه دليل على تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب، فلا محاله يكون شاكاً في الحكم الواقعي، و معه يرجع إلى البراءة بلا مانع.

و بذلك يظهر الحال في المثال الثاني و بقيه الموارد، فإنّ من بنى على حججه الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى لم تكن أدله البراءة معدّرة له في العمل على خلاف يقينه السابق، لعدم تحقق موضوعها في حقه، و أمّا من ذهب إلى عدم حججته في تلك الموارد فلا مانع له من الرجوع إلى البراءة، لأنّه شاك في الحكم و لم تقم عنده حجة عليه على الفرض.

و يقع الكلام أولاً فى معناه. و ثانياً فى أحكامه. أما الكلام فى تعريفه فهو أنه عرّف بتعاريف، منها: أنه العمل بقول الغير. و منها: أنه الأخذ بفتوى الغير للعمل به. و منها: أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير و إن لم يعمل، بل و إن لم يأخذ. و قد ذكر السيد (١) (قدس سره) فى العروه أنه يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرساله و الالتزام بالعمل بما فيها.

و لكنّ التحقيق أن التقليد فى العرف باقٍ على معناه اللغوى، و هو جعل الغير ذا قلاده، و منه التقليد فى حجج القران، فإنّ المحرم يجعل البعير ذا قلاده بنعل قد صلى فيه، و فى حديث: «الخلافة قلدها رسول الله (صلى الله عليه و آله) علياً (عليه السلام)» (٢) أى جعل الخلافة قلاده له (عليه السلام) فكانّ العامى يجعل عمله قلاده للمجتهد كناية عن كونه هو المسئول عنه، و هو المؤاخذ بعمله لو قصّر فى فتواه، كما يفصح عن ذلك قولهم (عليهم السلام) فى عده روايات: «من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به» (٣) و قوله (عليه السلام) فى قضيه ربيعه بعد افتائه، و قول السائل: أ هو فى عنقك؟ هو فى عنقه قال أو لم يقل... إلخ (٤).

ص: ٥٣٦

١- ١) العروه الوثقى ١: ١٨ المسأله ٨

٢- ٢) كما فى مجمع البحرين فى ماده (قلد)

٣- ٣) الوسائل ٢٧: ٢٠ / أبواب صفات القاضى ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير)

٤- ٤) نقل فى الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج، قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً فى حلقة ربيعه الرأى، فجاء أعرابى فسأل ربيعه الرأى عن مسأله، فأجابه، فلما سكت، قال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعه و لم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسأله عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «هو فى عنقه، قال أ و لم يقل، و كل مفت ضامن» [ الوسائل ٢٧:

٢٢٠ / أبواب آداب القاضى ب ٧ ح ٢ ]

و بالجملة: لما كان وزر عمل العامى على المفتى، صح إطلاق التقليد على العمل بفتواه باعتبار أنه قلاده له.

فالصحيح فى تعريفه أن يقال: هو العمل استناداً إلى فتوى الغير. و ما فى الكفايه (1) - من أنه لو كان عباره عن نفس العمل بفتوى الغير، لزم أن يكون العمل الأوّل بلا تقليد، فإنه غير مسبوق بالعمل - لا وجه له، فإنه لا دليل على سبق التقليد على العمل، بل المعتبر أن لا يكون العمل بلا تقليد، و هذا المعنى موجود فى العمل الأوّل أيضاً، فإنه عمل مستند إلى فتوى المجتهد.

و أتمّ مسأله جواز البقاء على تقليد الميت و حرمة العدول عن تقليد الحى إلى الآخر، فليست متفرعه على أنّ معنى التقليد هو الالتزام بالعمل، بأن يقال كما قيل: لو التزم بالعمل و لم يعمل فمات المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده، و كذا لو التزم و لم يعمل يجوز العدول عنه إلى الآخر. و أمّا لو عمل يجوز البقاء فى الأوّل و لا يجوز العدول فى الثانى، هذا إذا كان التقليد عباره عن العمل. و أمّا لو كان عباره عن الالتزام فيجوز البقاء فى الأوّل و لا يجوز العدول فى الثانى بعد الالتزام و لو لم يعمل، و ذلك لأنّ الحكم - فى كل واحده من المسألتين من حيث السعه و الضيق - تابع للمدرك فيهما، بلا فرق بين أن يكون التقليد عباره عن

ص: ٥٣٧

(١ - ١) كفايه الأصول: ٤٧٢

الالتزام أو العمل، و سنتعرض للمسألتين عن قريب (١) إن شاء الله تعالى.

## الكلام فى أحكام التقليد

### إشاره

و يقع البحث عنها فى مسائل:

المسأله الأولى: أنه لا ينبغى الريب فى جواز التقليد للعامى فى الأحكام الشرعيه العمليه، و تدل عليه السيره العقلانيه، فإنها قد جرت على رجوع الجاهل إلى العالم فى أمورهم الراجعه إلى معادهم و معاشهم، بل هو أمر فطرى يجده كل من راجع نفسه و ارتكازه، و هذا كافٍ فى إثبات الحكم بعد ما سنذكره من عدم ثبوت الردع عنه من قبل الشارع، بل المعلوم امضاؤه، للقطع بأنه لم تكن عاده السلف حتى فى عصر المعصومين (عليهم السلام) إلا على رجوع من لم يكن عارفاً بالأحكام الشرعيه إلى العالم بها، و قد قرره الأئمه (عليهم السلام) على ذلك. و تدل على الامضاء - مضافاً إلى القطع به - الآيات و الروايات.

أما الآيات فمنها قوله تعالى: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ و منها قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ. . .» ٣ و تقييد جواز العمل بقول أهل الذكر المستفاد من آيه السؤال بصوره حصول العلم بالواقع، يدفعه الاطلاق، و كذا الحال فى آيه نفر. و ما ورد فى بعض الروايات (٢) - من

ص: ٥٣٨

١- ١) فى ص ٤٦٤ و ما بعدها

٢- ٤) الوسائل ٢٧: ٦٣ / أبواب صفات القاضى ب ٧ ح ٣ و غيره



تفسير أهل الذكر بالأئمة (عليهم السلام) أو بعلماء اليهود كما في بعضها الآخر - لا يضر بالاستدلال بالآيه الشريفه للمقام، لما ذكرناه في بحث حجه خبر الواحد (1) و في مقدمات التفسير (2): من أن نزول الآيه في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به، بمعنى أنه لا- يوجب انحصار المراد به، فإن القرآن يجرى مجرى الشمس و القمر (3)، و لا- يختص بمورد دون مورد، كما دلت عليه الروايات الكثيره، و في بعضها «إن القرآن لو نزل في قوم فماتوا لمات القرآن» (4) و هذه الروايات المذكوره في كتاب مرآه الأنوار المعروف بمقدمه تفسير البرهان، فراجع.

و أما الروايات فكثيره:

منها: قول الصادق (عليه السلام) لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإني أحب أن أرى في شيعتي مثلك» (5) و من الظاهر أن جواز الافتاء يلازم جواز العمل به عرفاً.

و منها: الروايات الناهيه عن الافتاء بغير علم (6)، و هي كثيره، فإن المفهوم منها و لو بقربنه الحكمه جواز الافتاء عن علم، و قد ذكرنا الآن أن جواز الافتاء يلازم جواز العمل به عرفاً، و لا يقاس ذلك بالأمر باظهار الحق و النهي

ص: ٥٣٩

- 
- ١-١) راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٢٢٠
  - ٢-٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٢
  - ٣-٣) مرآه الأنوار: ٥
  - ٤-٤) مرآه الأنوار: ٥
  - ٥-٥) رجال النجاشي: ١٠ / الترجمه رقم ٧
  - ٦-٦) الوسائل ٢٧: ٢٠ / أبواب صفات القاضى ب ٤

عن كتمانہ (۱) كما لا يخفى.

و منها: قول الرضا (عليه السلام) - بعد ما سأله [على بن] المسيب الهمداني و قال: شقّتي بعيده و لست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ - من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا (۲).

و منها: قوله (عليه السلام) أيضاً: «نعم» في جواب عبد العزيز المهتدي حيث سأله (عليه السلام) و قال: إنّ شقّتي بعيده، فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين (۳)؟ و نحوها غيرها مما يدل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم. نعم، منع الأئمة (عليهم السلام) عن الرجوع إلى من كان دأبه في استنباط الأحكام الشرعية استعمال الاستحسانات و الأقيسه، و غيرهما من الظنون غير المعترهه، كما ذكرناه سابقاً.

و قد استدل على عدم جواز التقليد بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، و بما دل على التويخ على التقليد كقوله تعالى: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» ۴ و لكن قد ذكرنا في البحث عن حجيه خبر الواحد (۴) أنّ ما دل على النهي عن اتباع غير العلم من الآيات و الروايات لا- يشمل العمل بما ثبت كونه حجه و علماً في نظر الشارع.

ص: ۵۴۰

۱- ۱) [ اشاره إلى الاستدلال بآيه الكتمان على حجيه خبر الواحد و ردّه، راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ۲۱۸ - ۲۲۱ ]

۲- ۲) الوسائل ۲۷: ۱۴۶ / أبواب صفات القاضي ب ۱۱ ح ۲۷

۳- ۳) الوسائل ۲۷: ۱۴۸ / أبواب صفات القاضي ب ۱۱ ح ۳۵

۴- ۴) راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ۱۷۷

و أمّا مثل قوله تعالى: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ. . .» فهو أجنبى عن المقام، فإنّ الكلام فى رجوع الجاهل إلى العالم لا إلى مثله كما هو المفروض فى الآيه بقريته ذيلها و هو قوله تعالى: «أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ» مضافاً إلى أنّ بعض تلك الآيات واردة فى الأصول الاعتقادية التى لا بدّ فيها من تحصيل العلم و اليقين، و لا يقاس عليها الأحكام الشرعيه العمليه، لقله الأصول الاعتقادية و سهوله الوصول إليها بالعلم و اليقين لظهور برهانها، بخلاف الأحكام الفرعيه فإنّها مع كثرتها يصعب الوصول إليها من مداركها المقرره فى الشرع، و لذا يصرف قومٌ أعمارهم لتحصيل ملكه الاستنباط، و لا تتيسر إلّا للأوحدى منهم حسب ما اقتضته المصالح الإلهيه.

ثمّ إنّ المراد من جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الأعم، ضروره أنّه إذا انحصر الطريق بالتقليد، كما إذا عجز العامى عن الاحتياط و جب التقليد فى حقه تعييناً، و أمّا مع تمكنه من الاحتياط تخير بينهما كما لا يخفى.

المسأله الثانيه: فى وجوب تقليد الأعم و عدمه، و يقع الكلام فيها فى مقامين:

المقام الأوّل: فى بيان تكليف العامى فى نفسه من حيث إنّّه يتعين عليه تقليد الأعم، أو أنّه يتخير بينه و بين تقليد غيره.

المقام الثانى: فى بيان تكليف المجتهد من حيث إنّّه يجوز له الافتاء بجواز تقليد غير الأعم أو لا.

أمّا المقام الأوّل: فلا ينبغى الاشكال فى عدم جواز تقليد غير الأعم للعامى، لكونه عالماً بحجيه فتوى الأعم و شاكاً فى حجيه فتوى غيره، و الشك

فى الحجية كافٍ فى الحكم بعدمها، و قد ذكرنا مراراً (١): أنه فى مقام دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية، يكون مقتضى الأصل هو الحكم بالتعيين. و كذا لو أفتى غير الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، لا يجوز تقليد غير الأعلم استناداً إلى فتواه، لعدم ثبوت حجيه نفس هذه الفتوى، أى الفتوى بجواز تقليد غير الأعلم. نعم، لو أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، جاز للعامى تقليد غير الأعلم استناداً إلى فتوى الأعلم، إذ المفروض أن فتوى الأعلم حجه فى حقه، و قد قامت الحججه على اعتبار فتوى غير الأعلم.

و ما عن السيد (٢)(قدس سره) فى العروه من الاستشكال فى ذلك لا نعرف له وجهاً، ضرورة أن فتواه بجواز تقليد غير الأعلم كفتواه بجواز الرجوع إلى البيئه فى إثبات الطهاره أو النجاسه مثلاً. نعم، لو حصل للعامى يقين بعدم جواز تقليد غير الأعلم، كما إذا استقل عقله بأن نسبه المفضول إلى الفاضل هى نسبه الجاهل إلى العالم، لا يجوز له تقليد غير الأعلم و لو مع فتوى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، لكونه عالماً بخطأ الأعلم فى هذه المسأله، فلا يجوز اتباعه فيها. و لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإنّ الكلام فيما إذا كان العامى شاكاً فى جواز تقليد غير الأعلم.

و أمّا المقام الثانى: و هو جواز الافتاء بجواز تقليد غير الأعلم فيقع الكلام فيه فى موردين: المورد الأول: فيما إذا علم الاختلاف بين الأعلم و غيره فى الفتوى تفصيلاً أو إجمالاً، و كان فتوى الأعلم موافقاً للاحتياط. المورد الثانى: فيما إذا لم يعلم اختلافهما أصلاً، أو علم الاختلاف و لكن كان فتوى غير الأعلم

ص: ٥٤٢

---

١-١) راجع على سبيل المثال الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٥٢٩

٢-٢) العروه الوثقى ١: ٢٤ المسأله ٤٦

موافقاً للاحتياط، كما إذا رأى الأعمى استحباب السوره فى الصلاه، و غيره يرى وجوبها فيها.

أما المورد الأول: فالظاهر فيه عدم جواز تقليد غير الأعمى، و الوجه فيه: أن أدله حجيه الفتوى - من الآيات و الروايات - لا تشمل الفتويين المتخالفين، لما تقدم (1) فى بحث التعادل و الترجيح من سقوط المتعارضين عن الاعتبار، و أن دليل الاعتبار لا يشمل شيئاً منهما، فلا بدّ فى إثبات اعتبار أحدهما من التماس دليل آخر. و لا دليل فى المقام إلا السيره العقلانيه، و لا ينبغى الريب فى قيام السيره على الرجوع إلى الأعمى فى مورد الاختلاف بينه و بين غيره، و مع الغض عن ذلك تصل النوبه إلى الأصل، و مقتضاه أيضاً وجوب تقليد الأعمى، لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه، و قد تقدم (2) أن مقتضى الأصل فيه هو الحكم بالتعيين.

و أمّا المورد الثانى: فالتحقيق فيه أنه إذا علم الاختلاف بينهما، و كان فتوى المفضل مطابقاً للاحتياط، جاز للعامى الرجوع إلى الأعمى، لما تقدم من قيام السيره على اتباع الأعمى عند الاختلاف بينه و بين غيره، كما جاز له العمل بفتوى المفضل فإنه لا يقصر عن الاحتياط فى بقيه موارد الطرق و الأمارات، و قد قرّر فى محله (3) أن حجيه الطريق لا تنافى حسن الاحتياط و جوازه.

و أما إذا لم يعلم الاختلاف بينهما أصلاً، فقد يقال فيه بوجوب تقليد الأعمى،

ص: ٥٤٣

١- ١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢- ٢) فى ص ٥٤٢

٣- ٣) راجع المجلد الثانى من هذا الكتاب ص ٣٧٦ التنبيه الخامس

و يستدل عليه بأمور:

منها: أنّ فتوى الأعلام متيقن الاعتبار، و فتوى غيره مشكوك الاعتبار، و ذكرنا مراراً أنّ مقتضى حكم العقل - عند دوران الحججه بين التعيين و التخيير - هو التعيين.

و هذا الوجه إنّما ينفع فيما لم يثبت التخيير بدليل، و إلّا فلا تصل النوبه إلى العمل بالأصل مع وجود الدليل.

و منها: قوله (عليه السلام) في مقبوله عمر بن حنظله: «الحكم ما حكم به أعدلها و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر» (1) حيث جعل (عليه السلام) الاعتبار بقول الأفقه دون غيره.

و فيه أولاً: ضعف المقبوله من حيث السند كما تقدّم (2). و ثانياً: أنّها وارده في مورد الاختلاف كما يفصح عنه قول السائل: «فاختلفا فيما حكما» فموردها خارج عن محل الكلام، و هو صورته عدم العلم بالاختلاف. و ثالثاً: أنّ موردها الحكومه و فصل الخصومه، و لا وجه للتعدى منه إلى الافتاء، بل قوله (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلها و أفقههما. . .» إلخ يدل على الاختصاص من وجهين:

الأول: أنّ الإمام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما يقوله أفقه الحكمين، و هذا مختص بباب القضاء، و أمّا في مقام الافتاء فلا بدّ من الرجوع إلى أفقه جميع المجتهدين لا إلى أفقه الشخصين.

ص: ٥٤٤

١-١) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١

٢-٢) فى ص ٤٩١

الثانى: أنّ المقبوله دلت على وجوب الأخذ بما يقوله أروع الحكمين و صدقهما فى الحديث، و من الظاهر أنّ الترجيح بهما يختص بباب القضاء.

و مما ذكرناه يظهر الحال فى الاستدلال بما روى عن مولانا أمير المؤمنين (عليه أفضل الصلاه و السلام) فى عهده الطويل إلى مالك الأشر من قوله (عليه السلام): «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (١) و نهيه (عليه السلام) عن إيكال القضاء إلى أحد مع وجود الأفضل منه فى البلد، فإنّ مورده الحكم لا- الافتاء كما هو ظاهر، و لا سيّما مع ملاحظه أنّ الافتاء موكول إلى أفضل الجميع كما تقدّم، لا إلى أفضل الرعيه و أهل البلد. و كذا الحال فى الاستدلال بالروايات (٢) الداله على ذم من يحكم مع العلم بوجود من هو أعلم منه، فإنّها أيضاً وارده فى الحكومه دون الفتوى.

و منها: أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، فيجب الأخذ به.

و فيه: منع الصغرى و الكبرى. أمّا الصغرى: فلمنع كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره دائماً، بل ربّما تكون فتوى غيره أقرب إلى الواقع من فتوى الأعلم، كما إذا كان فتوى غير الأعلم مطابقاً للمشهور، أو مطابقاً لفتوى ميت كان أعلم من الأفضل الحى. و أمّا الكبرى: فلاّنه لم يدل دليل على تعيين الأخذ بما هو أقرب، إذ ليس مناط الحجيه هو الأقربيه، و لذا لو وقع التعارض بين البيتين و كانت إحداهما أقرب إلى الواقع من الأخرى، لا يمكن القول بوجوب الأخذ بالأقرب و طرح الأخرى.

ص: ٥٤٥

١- (١) الوسائل ٢٧: ١٥٩ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ١٨

٢- (٢) منها ما روى فى البحار ٢: ١١٠، ٥٠: ١٠٠

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنه لا دليل على وجوب الأخذ بفتوى الأعلّم في مفروض الكلام. نعم، لو لم يثبت التخيير كان هو المتعيّن بمقتضى الأصل على ما تقدّم، إلّا أنّ السيره قائمه على الرجوع إلى كلّ من الأفضل و المفضول عند عدم العلم باختلافهما فهي الدليل على التخيير، ألا ترى أنّ الطيب المفضول لا يبقى عاطلاً في بلد مع وجود الأفضل منه فيه، فإنّ العقلاء يراجعون المفضول كما يراجعون الأفضل. نعم، لو أحرز الاختلاف بينهما لا يراجعون المفضول كما ذكرناه سابقاً (١)، هذا.

و يمكن الاستدلال على جواز الرجوع إلى غير الأعلّم باطلاق مثل قوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ و توهم أنّه لا يمكن التمسك باطلاق آيه السؤال و نحوها في المقام، لأن صورته مخالفه فتوى الأعلّم مع فتوى غيره خارجه عن الاطلاقات، لما تقدّم من أنّ أدله الحجيه من الآيات و الروايات لا تشمل شيئاً من المتعارضين، و حيث إنّنا نحتمل في الفرض مخالفه فتوى الأعلّم لفتوى غيره، كان التمسك بالاطلاقات من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، مدفوع بأنّه يحرز عدم الاختلاف بين الفتويين باستصحاب عدمه الأزلي، أو النعتي على ما ذكرناه غير مرّه (٢).

## فروع:

الأول: إذا علم اختلاف المجتهدين و أعلميه أحدهما إجمالاً، وجب الفحص

ص: ٥٤٦

١- (١) في ص ٥٤٣

٢- (٣) راجع محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها



عن الأَعلم و تقليده، لما تقدّم من اختصاص الحجية بفتواه عند مخالفته لفتوى غير الأَعلم، فان لم يتمكن من تعيينه، وجب الاحتياط بين القولين فيما إذا أمكن، وإلّا كان مخيراً بينهما، وإن تمكن من تعيين الأَعلم بالظن، فإنّه لا دليل على اعتباره كما لا يخفى.

الثانى: إذا علم الاختلاف بين المجتهدين و لم تعلم أعلميه أحدهما، و لكنّه احتمل الأَعلميه فى كل منهما و تساويهما، فالمشهور على تخيير العامى فى تقليدهما، بل ادعى الاتفاق عليه، فان تمّ الاجماع فهو، و إلّا فالقاعدته تقتضى سقوطهما، فلا بدّ من الاحتياط إن أمكن، و إلّا فالتخير. و أمّا ما عن السيد (1) (قدس سره) - فى العروه من أنّه إذا حصل الظن بأَعلميه أحدهما تعيّن تقليده - لا يمكن المساعده عليه، لما ذكرناه من عدم الدليل على اعتباره.

الثالث: إذا علم اختلاف المجتهدين، و احتمل الأَعلميه فى أحدهما المعيّن دون الآخر، يتعيّن تقليد من يحتمل كونه أعلم، فإنّ الأمر حينئذٍ دائر بين التعيين و التخير، و قد ذكرنا مراراً أنّ مقتضى حكم العقل - عند دوران الحجه بينهما - هو التعيين. هذا بناءً على التخير عند اختلاف المجتهدين فى الفتوى و تساويهما فى العلم. و أمّا بناءً على المسلك الآخر، لزم الاحتياط إن أمكن، و إلّا فالحكم كما ذكر.

### تذييل:

فى بيان المراد من الأَعلم فى المقام

فقول: ليس المراد من الأَعلم من هو أكثر اطلاعاً على الفروع الفقيهيه و حفظاً لمداركها من الآيات و الروايات و غيرها، بل المراد به من يكون

ص: ٥٤٧

استنباطه أرقى من الآخر بأن يكون أجود فهماً للأخبار والآيات، و أدقّ نظراً في تنقيح المباني الفقيهيه من القواعد الأصوليه، و في تطبيقها على المصاديق.

المسأله الثالثه: في اشتراط الحياه في المفتى، و اختلفت كلماتهم في ذلك. المنسوب إلى المشهور اشتراطها فيه مطلقاً. و إلى المحدثين و المحقق القمي في أجوبه مسأله (1) عدمه مطلقاً. و فضيل جمع من محققى المتأخرين بين التقليد الابتدائي و الاستمرارى بأنها شرط في الأول دون الثانى.

و تحقيق الحال يقتضى التكلم في مقامين: المقام الأول: فيما إذا لم تعلم مخالفه الحى مع الميت في الفتوى. المقام الثانى: فيما إذا علمت المخالفه بينهما تفصيلاً أو إجمالاً.

أمّا المقام الأول: فقد يتمسك فيه لجواز تقليد الميت باستصحاب بقاء حجيه فتواه، و حيث إن جريان الاستصحاب يتوقف على أمرين: اليقين بالحدوث، و الشك في البقاء، فقد أجيب عن الاستصحاب المذكور تارةً بعدم اليقين في الحدوث، و أخرى بعدم الشك في البقاء.

أمّا الأول: فهو أنه في موارد التقليد الابتدائي لم تعلم حجيه فتوى المجتهد، إلّا في حق الموجودين في زمانه، و أمّا المعدومين فلا علم لنا بحجيه فتواه في حقهم، لاحتمال اختصاصها بالموجودين.

و فيه: أن مقتضى أدله حجيه الفتوى هو حجيته في حق الجاهلين على نحو القضييه الحقيقيه، بمعنى أن كل من فرض وجوده في الخارج و اتصف بكونه مكلفاً، فهو في ظرف اتصافه به تكون فتوى المجتهد حجه في حقه، فلا

ص: ٥٤٨

اختصاص لحجيه فتواه بجاهل دون جاهل، فلو فرض كون المعدومين في زمان المفتى موجودين فيه، لكانت فتواه حجه في حقهم قطعاً، غايه الأمر أنه يحتمل ارتفاع الحجيه المعلومه بارتفاع حياه المجتهد، لاحتمال كونها مقيده بحياه المفتى فلا مانع من جريان الاستصحاب.

و بعبارة أخرى: من كان معدوماً في زمان حياته إذا وجد و علم بتوجه التكليف إليه، فهو لا- محاله يعلم بأن فتوى المجتهد المفروض مماته كانت حجه في زمان حياته على نحو القضييه الحقيقيه، و يشك في بقاء حجيتها كذلك بعد مماته، فيجرى الاستصحاب في حقه، لتماميه كلا ركنيه. مضافاً إلى أنّ الجواب المذكور على تقدير تماميته يختص ببعض الموارد، و لا يجرى بالاضافه إلى من كان موجوداً في زمان حياه المجتهد و لم يقلده عصياناً أو غفله، أو لكونه عاملاً بالاحتياط فأراد تقليده بعد مماته، فان فتوى المجتهد كانت حجه في حقه على الفرض، فلا مانع من استصحاب حجيتها بعد مماته.

و أمّا الثاني: فقد ذكر في الكفايه (1) ما حاصله: أنه لا مجال لاستصحاب بقاء حجيه فتواه بعد موته، إذ بموته يرتفع رأيه الذي هو موضوع الحجيه، فإنه متقوم بالحياه في نظر العرف، فالموضوع ليس باقياً في نظر العرف، و إن كان باقياً في الحقيقه و لذا يرى المعاد من إعادته المعدوم. ثم إنه (قدس سره) أورد على نفسه بأنّ الرأي و الاعتقاد و إن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه و هو الانسان، إلا أنّ حدوث الرأي في حال حياته كافٍ في جواز تقليده بعد موته أيضاً، كما هو الحال في الروايه. و أجاب عنه بالفرق بين الروايه و الفتوى و حاصله: أنّ الروايه إنّما تكون حجه بحدوثها، فلا يضر موت الراوى بحجيتها، بخلاف

ص: ٥٤٩

الفتوى فإن حجيتها تدور مدار بقاء الرأى، للقطع بعدم جواز تقليد من زال رأيه بعروض الجنون أو الهرم أو التبديل برأى آخر انتهى.

و التحقيق عدم تماميه هذا الجواب أيضاً، لما ذكرناه فى بحث الاستصحاب (1) من أن المراد ببقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنه و القضية المشكوك فيها، و لا إشكال فى اتحادهما فى المقام. و أما ما ذكره من عدم بقاء الرأى بعد موت الانسان بنظر العرف فهو و إن كان كما ذكره، إلا أن حدوثه كافٍ فى حجيته حدوثاً و بقاءً، بمعنى أن حجيه رأى المجتهد لا تدور مدار بقاءه، فإن الفتوى مثل الروايه و الشهاده من هذه الجبهه.

توضيح ذلك: أن الشىء قد يكون بحدوثه موضوعاً لحكم من الأحكام، بأن يكون حدوثه فى زمانٍ كافياً فى ثبوت الحكم و بقاءه، كما فى حكم الشارع مثلاً بعدم جواز الصلاه خلف المحدود، فان وقوع الحد على أحدٍ فى زمانٍ كافٍ فى عدم جواز الائتمام به إلى الأبد. و قد لا يكون حدوثه كافياً فى بقاء الحكم، بل يحتاج بقاءه إلى بقاء ذلك الشىء، فيدور الحكم مداره حدوثاً و بقاءً، كعدم جواز الصلاه خلف الفاسق، فإنه يدور مدار فسقه. و لا مانع من أن تكون فتوى المجتهد من قبيل الأول كالروايه و الشهاده، وعليه فيمكن التمسك باستصحاب حجيه رأيه بعد موته. و ما ذكره من القطع بعدم جواز تقليد من زال عنه الرأى بالتبديل أو بعروض الجنون أو الهرم و هو دليل على أن الحجيه دائره مدار بقاء الرأى غير تام، لاختصاص حجيه الرأى بما إذا لم يظهر بطلانه، و بعد تبدل الرأى يظهر خطؤه، فكيف يكون حججه، و الأمر فى باب الروايه أيضاً كذلك، فإن الراوى لو اعترف بخطئه فى الروايه تسقط الروايه عن الحجيه بلا إشكال.

ص: ٥٥٠

و أما ارتفاع حجيه الفتوى بزوال الرأى لهرم أو جنون فهو لأمرين:

الأول: القطع من الخارج بعدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ، فإنّ المجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذى هو فرع من فروع منصب الإمامه، و كذا من التحق بالصبيان للهرم أو النسيان، فإنّ الشارع لا يرضى بزعامه المجنون و كونه مرجعاً للمسلمين و لو من جهه فتواه السابقه، و كما أنّ الجنون مانع عن الرجوع إلى المتصف به فى فتاواه السابقه على عروضه، كذلك الفسق. و هذا بخلاف الموت فإنّه ارتقاء للانسان و ارتحال من عالم إلى عالم أرقى و أشرف، و لذا اتصف به الأنبياء و الأوصياء (عليهم السلام)، فالفتوى تفترق عن الروايه من هذه الجهه، فإنّ عروض الجنون أو الفسق للراوى لا- يمنع عن حجيه روايته التى رواها قبل عروضهما له، كما هو المرورى بالاضافه إلى كتب بنى فضال (١).

الثانى: الاجماع المحقق على عدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ من الجنون و الفسق، هذا.

و لكنّ التحقيق أنّه لا يمكن إثبات جواز تقليد الميت بالاستصحاب.

أما أولاً: فلما ذكرناه فى بحث الاستصحاب (٢) من عدم جريانه فى الشبهات الحكيمه.

و أما ثانياً: فلأن مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليد الميت لا جوازه، و ذلك لما ذكرناه عند البحث عن جريان الاستصحاب فى أحكام الشرائع

ص: ٥٥١

---

١- ١) الوسائل ٢٧: ١٤٢ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٣

٢- ٢) فى ص ٤٢ و ما بعدها

السابقه (١) من أن مرجع الشك في نسخها إلى احتمال ضيق دائره الجعل و عدم سعتها بالاضافه إلى من يوجد في زمان تشريع الشريعه اللاحقه، فيكون المراد من النسخ بيان أمد الحكم بحسب الجعل الأوّل لا رفعه، لكونه مستلزماً للبداء المستحيل في حقه تعالى، وعليه فلا علم بجعل الحكم في حقه و لو بنحو القضيّه الحقيقيه ليجري الاستصحاب و يثبت به بقاء الحكم له، بل يجرى في حقه استصحاب عدم الجعل بلا معارض. و المقام من هذا القبيل بعينه، حيث نحتمل أن تكون حجيه فتوى المجتهد مختصه (٢) بمن عاصره، و كان من وظيفته الرجوع إليه، و أمّا المكلف الموجود بعد موته، فلا علم بحجيه فتواه في حقه من الأوّل، فيجرى استصحاب عدم جعل الحجيه في حقه بلا معارض.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الاستصحاب إنّما يجرى عند عدم الدليل، و قد دلّ الدليل على اشتراط الحياه في المفتى، و هو أمران:

الأوّل: الاجماع المدعى في كلمات جماعه من الأكابر كالشهيّد (٣) (قدس سره)

ص: ٥٥٢

١-١) في ص ١٧٧

٢-٢) أي يكون الشك في حجيه فتوى المجتهد في حق من يوجد بعد مماته شكاً في الحدوث لا في البقاء، فلا مجال لجريان استصحاب بقاء الحجيه في حقه. و لا تنافى بين ما أفاده سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) هنا، و ما ذكره سابقاً من عدم كون المقام من قبيل الشك في الحدوث، فإنّ ما ذكره (دام ظلّه) سابقاً راجع إلى أنّه ليس من قبيل الشك في الحدوث من جهه احتمال اختصاص حجيه فتواه بجاهل دون جاهل، أي بجاهل موجود في حياته دون جاهل موجود بعد مماته، و ما أفاده هنا راجع إلى أنّ الشك شك في الحدوث من جهه احتمال أن تكون حجيه فتواه مختصه بحال حياته فلاحظ

٣-٣) الذكرى ١: ٤٤ الاشاره الخامسه

و أمثاله. و لا- يخفى أنه لا- تضر بدعوى الاجماع فى المقام مخالفه المحقق القمى (١) (قدس سره) و الأخباريين، لأن مخالفته (قدس سره) مبنيه على ما ذكره من أنه لا دليل على حجيه فتوى المفتى إلّا دليل الانسداد الجارى فى حق العامى، و مقتضاه جواز تقليد الميت كالحى، و قد ذكرنا أنّ دليل جواز التقليد غير دليل الانسداد. و أمّا الأخباريون فمخالفتهم إنّما هو لأجل أنّ الرجوع إلى المفتى عندهم من قبيل الرجوع إلى الراوى، لزعمهم أنّ التقليد بدعه، و لا- مجال لإعمال الرأى و الاجتهاد فى الأحكام الشرعيه، و قد مرّ فى تعريف الاجتهاد أنّ ما ذكره إنّما يتم على ما يراه العامه فى معنى الاجتهاد و أمّا على ما عرّفناه فلا محذور فيه أصلاً.

الثانى: أنّ الآيات و الروايات الداله على حجيه فتوى المجتهد ظاهره فى اعتبار الحياه فى المفتى، فإنّ ظاهر قوله تعالى: «فَسَيَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ هو اتصاف المسئول بكونه أهل الذكر عند السؤال، و من الظاهر عدم صدق هذا العنوان على الميت.

و من هنا يظهر وجه الدلاله فى مثل قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء . . .» (٢) إلخ و قوله (عليه السلام): «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا . . .» (٣) إلخ، فالظاهر من هذه الأدله اعتبار الحياه فى المفتى، و هذا بخلاف الروايه فإنّه

ص: ٥٥٣

١-١) جامع الشتات ٢: ٤٢٠، قوانين الأصول ٢: ٢٦٥

٢-٣) الوسائل ٢٧: ١٣١ / أبواب صفات القاضى ب ١٠ ح ٢٠

٣-٤) الوسائل ٢٧: ١٣٦ - ١٣٧ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١ (باختلاف يسير)

لم يعتبر في حجيتها حياه الراوى، و الوجه فى هذا الظهور: أنّ المرجع فى باب التقليد هو المفتى، فلا بدّ من أن يكون حياً حين الرجوع إليه لا الفتوى، بخلاف باب الروايه، فإنّ المرجع فيه هى الروايه لا الراوى.

و يظهر هذا الفرق من مراجعه أدله المقامين، فإنّ المستفاد من الآيات و الروايات الداله على حجيه الفتوى أنّ المرجع: الفقهاء و رواه الأحاديث و العارف بالأحكام، بخلاف أدله حجيه الروايه، فإنّ المستفاد منها وجوب الرجوع إلى الروايه لا الراوى، ألا ترى أنّ المستفاد من قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ..» ١ إلخ أنّ الموضوع هو النبأ لا المنبئ و كذا قوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (١) فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثقات لا الثقات، فلاحظ.

و بالجملة: لا وجه للتمسك بالاستصحاب فى إثبات حجيه فتوى المجتهد بعد موته. و ما قيل من أنّ مقتضى السيره العقلانيه هو جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد بعد موته لأنهم لا يفرقون فى الرجوع إلى أهل الخبره و نظرهم بين حيّهم و ميتهم، و من ثم ترى أنّهم يراجعون كتب الطب و يعملون بما فيها و لو بعد موت مؤلفيها، مندفع بما ذكرناه سابقاً، من أنّ بناء العقلاء لا اعتبار له ما لم يقع مورداً لامضاء الشارع، و قد عرفت أنّ مقتضى ظاهر أدله الامضاء من الآيات و الروايات هو اعتبار الحياه فى حجيه فتوى المجتهد.

و يمكن الاستدلال على عدم جواز تقليد الميت بوجه آخر: و هو أنّه لو جاز

ص: ٥٥٤



تقليد الأموات وجب تقليد أعلمهم، و التالى باطل، فالمقدم مثله، بيان الملازمه: أنا نعلم و لو إجمالاً بمخالفه الأموات و الأحياء فى الفتوى، و قد ذكرنا سابقاً أنه مع العلم بالاختلاف يجب تقليد الأعلم، فاذن يجب الفحص عن أعلم جميع العلماء: الأموات و الأحياء، و تقليده، و ينحصر جواز التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم (عليه السلام) إلى زماننا هذا. أما بطلان التالى، فبضروره المذهب القاضيه بفساد مسلك العامه الحاصرين لمنصب الفتوى فى العلماء الأربعة. هذا كله فى التقليد الابتدائى.

و أما البقاء على تقليد الميت، فالظاهر جوازه، لما تقدم من أن السيره العقلانيه جاريه على الرجوع إلى نظر أهل الخبره حياً كان أو ميتاً. و ما ذكرناه من الأدله الداله على اعتبار الحياه فى المفتى لا يشمل البقاء. أما الاجماع فظاهر، فإنّ مورده التقليد الابتدائى، و ذهب جمع من المحققين إلى جواز البقاء على تقليد الميت، فلا- يمكن دعوى الاجماع على عدم جوازه. و أمّا الآيات و الروايات، فإنّها تدل على اشتراط الحياه فى المفتى عند التعلم منه و السؤال، و أمّا اعتبار أن يكون العمل أيضاً فى حال حياهه فلا.

و أمّا ما ذكرناه أخيراً من الوجه لعدم جواز تقليد الميت، فهو أيضاً لا يجرى فى البقاء، فإنّ القول بجواز البقاء على تقليد الميت لا يستلزم الانحصار المزبور كما هو واضح، فلم يثبت ردع من الشارع عن السيره القائمه على الرجوع إلى رأى العالم و لو بعد موته، بل لو أغمضنا النظر عن السيره تكفى فى إثبات بقاء حجيه رأى المفتى بعد مماته فى حق من تعلم منه الأحكام فى زمان حياهه، الاطلاقات الداله على حجيه الفتوى، فإنّ مقتضاها جواز العمل برأى من تعلم منه الأحكام فى حياهه مطلقاً و لو بعد مماته، هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

و أما المقام الثاني: وهو ما إذا علم الاختلاف بين الميت و الحي تفصيلاً أو إجمالاً، ففي مورد التقليد الابتدائي لا يجوز الرجوع إلى فتوى الميت، سواء كان أعلم من الحي أم كان الحي أعلم منه، لما تقدم من اعتبار الحياه في المفتى بالنسبه إلى التقليد الابتدائي، و أما في مورد البقاء، فحيث إنه لا دليل على اعتبار الحياه في المفتى حال العمل برأيه، فان كان الحي أعلم من الميت يجب الرجوع إليه، لعدم اعتبار فتوى غير الأعلم في صورته العلم بمخالفته لفتوى الأعلم كما تقدم. و بذلك يظهر حكم ما لو كان الميت أعلم من الحي، فإنه يجب البقاء حينئذ.

و دعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء، و أنّ الأمر دائر بين جواز البقاء و وجوب العدول غير مسموعه، لعدم ثبوت هذا الاجماع، لعدم كون هذه المسأله معنونه في كلمات كثير من القدماء. نعم، لو كانت فتوى غير الأعلم موافقه للاحتياط، جاز العمل على طبقها من باب الاحتياط لا لجواز تقليده كما تقدم سابقاً.

و أقياً إن كانا متساويين، فمع إمكان الاحتياط يجب، و مع عدمه أو مع عدم وجوبه، للاجماع المدعى في كلام الشيخ (قدس سره) (1) يجب البقاء، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّه، و يحكم العقل بالتعيين. و بالجمله يعامل مع الميت و الحي في هذه المسأله معاملة المجتهدين الحيين المتساويين، مع العلم بالمخالفه.

بقي في المقام أمران لا بدّ من التعرض لهما:

ص: ٥٥٦

الأول: أنه ذكر بعضهم أنه يعتبر في جواز البقاء على تقليد الميت العمل بفتواه حال حياته، فلو لم يعمل به في حياته، لم يجز البقاء على تقليده بعد موته. و منشأ هذا الاعتبار هو تعريف التقليد بالعمل، باعتبار أنه لا يصدق البقاء على تقليده مع عدم العمل، لعدم تحقق التقليد بدونه، فيكون العمل على فتواه بعد موته تقليداً ابتدائياً.

و لا يخفى ما فيه، إذ لم يرد عنوان البقاء على تقليد الميت في لسان دليل لفظي حتى نتكلم في مفهومه، و أنّ البقاء هل يصدق مع عدم العمل في حال حياه المفتي أم لا يصدق، بل حكم جواز البقاء من حيث اعتبار العمل و عدمه تابع للمدرك، فنقول:

إن كان مدركه الاستصحاب، فهو على تقدير جريانه يقتضى حجه فتوى الميت مطلقاً: عمل المكلف بها حال حياته أم لم يعمل، لأن حجه فتواه على العامى حال حياته لا تتوقف على العمل بها، فتستصحب.

و أما إن كان المدرك هى السيره العقلائيه القائمه على رجوع الجاهل إلى العالم، فعدم اشتراط العمل في جواز البقاء أظهر، فإن السيره جرت على رجوع العالم إلى الجاهل، حياً كان العالم أو ميتاً، عمل الجاهل بفتواه في حال حياته أم لم يعمل، و لم يردع عنها الشارع إلّا في خصوص التقليد الابتدائى عن الميت حيث منع عنه بمقتضى الأدله السابقه الداله على اعتبار الحياه فى المفتى، على ما تقدّم.

و كذا الحال فيما إذا اعتمدنا فى جواز البقاء على الاطلاقات الداله على حجه فتوى العالم، فإنّها تدل على اعتبار كونه حياً حال السؤال و الرجوع إليه، لا حال العمل، و إطلاقها ينفى اعتبار العمل بفتواه قبل موته فى جواز العمل بها

بعد موته مع كون التعلم و الأخذ في حياته.

فتحصّل: أن جواز البقاء على تقليد الميت غير متوقف على العمل و إن قلنا بكون التقليد عباره عن العمل.

الثانى: أنه ذكر بعضهم أيضاً أنه لا يجوز العدول عن الحى إلى مثله فيما إذا عمل بفتوى المجتهد الأول، بخلاف ما إذا لم يعمل بها. و منشأ هذا التفصيل أيضاً هو كون التقليد عباره عن العمل، فمع عدم العمل بفتوى المجتهد الأول لا يصدق العدول ليكون حراماً.

و فيه: أنه لم يرد عدم جواز العدول فى لسان دليل حتى نبحت عن صدق العدول مع عدم العمل و عدمه، فلا بدّ من ملاحظه المدرك لحجيه فتوى العالم. و الذى ينبغى أن يقال: إنّه إن كان المجتهد الثانى أعلم ممن قلده أولاً، فمع العلم بالمخالفه و لو إجمالاً- يجب العدول، سواء عمل بفتوى المجتهد الأول أم لم يعمل بها، إلّا إذا كانت فتوى الأول موافقه للاحتياط. و إن كان المجتهد الذى قلده هو الأعلّم، لا يجوز العدول و لو قبل العمل، إلّا إذا كانت فتوى الثانى موافقه للاحتياط. و إن كانا متساويين، فمع العلم بالمخالفه لا بدّ من الاحتياط على ما ذكرناه سابقاً (1)، و مع عدم إمكانه أو عدم وجوبه للاجماع، لا يجوز العدول، لكون المورد من موارد الأمر بين التعيين و التخيير، و قد سمعت مراراً أنّ مقتضى حكم العقل هو التعيين فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى باب الحجه. و لا فرق فى ذلك أيضاً بين العمل بفتوى المجتهد الأول و عدمه.

و أمّا إذا لم يعلم الاختلاف بينهما، فان لم يكن العامى حين العدول ذاكراً

ص: ٥٥٨

١- ١) فى ص ٥٤٧

لفتوى المجتهد الأوّل، جاز له العدول، سواء عمل بفتوى المعدول عنه أم لا، لشمول إطلاق مثل قوله تعالى: «فَسَيُلْوَ أَهْلَ الذِّكْرِ  
إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ١ لفتوى كل منهما. و أمّا إذا كان ذاكراً لها، لا يجوز العدول، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجه،  
ويحكم العقل في مثله بالتعيين على ما مرّ، سواء عمل بفتوى المجتهد الأوّل أم لا.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّه لا فرق في جواز العدول و عدمه بين العمل بفتوى المجتهد الأوّل و عدمه في جميع الفروض المذكوره.

هذا آخر ما أفاده سيدنا الأستاذ (دام ظلّه الوارف) في هذه الدوره، و قد تم بيد مؤلفه الحقيق محمد سرور بن الحسن رضا  
الحسينى البهسودى الأفغانى، ليله الثلاثاء السابع عشر من جمادى الثانيه في سنه خمس و سبعين و ثلاثمائه بعد الألف من الهجره  
النبويه، و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على نبينا محمد و آله الأطهار المعصومين.

## شكر و تقدير

لما كان الاعتراف بالجميل من أقدس الواجبات و أوجب الفرائض، فأنى أرفع آيات الشكر و الثناء و التقدير إلى الأستاذ الشيخ عبد الهادي الأسدي (أيدّه الله تعالى) صاحب مطبعه النجف و مديرها، لما قام به من شده الاعتناء بهذا الكتاب و سائر الكتب الاسلاميه من خدمه و عنايه و بذل دقه في جوده الطبع (1) و صدق المعامله و جلب أحدث الوسائل.

و هذه الكلمه و إن لم آت فيها بما تستحقه همّته الساميه، إلّا أنّها رمز لاعترافي بحسن صنيعه.

المؤلف

عنى بطبعه و تصحيحه - الطبعه الأولى -

سماحه الأستاذ الشيخ كاظم الخوانسارى (دام عزّه) .

ص: ٥٦٠

---

١-١) الطبعه الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩