دراسات في علم الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الخوئي (قدس سره)

تأليف
آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي

الجزء الثالث

دراسات في علم الأصول

الجزء الثالث

تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)



مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوئي، أبو القاسم، ١٢٧٨ ـ ١٣٧١
دراسات في علم الاصول / تقرير الابحاث أبو القاسم الخوئي؛ تاليف على الهاشمي الشاهرودى. ـ قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامى، طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.
٤ ج.: نمونه.
ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)
ISBN: 964-8360-47-2 (ج. ٣)
عربى.
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. ٢. فقه جعفرى ـ قرن ١٤. الف. هاشمى شاهرودى، على، ١٣٠٢ ـ ١٣٤٢. ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامى.
ج. عنوان.
٤ د ٩ خ / ٨ / ١٥٩ BP ٢٩٧ / ٣١٢
كتابخانه ملى ايران ٣٤٩٢٩ ـ ٨٣ م

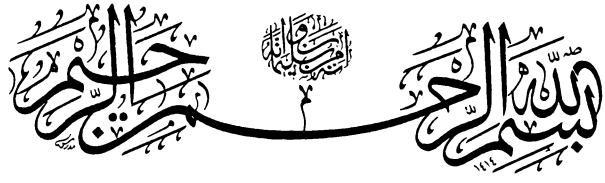
حقوق الطبع محفوظة للناشر

الكتاب: ..... دراسات في علم الأصول ـ ج٣
المؤلّف: ..... آية الله السيد عليّ الهاشمي الشاهرودي ﷾
الناشر: ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: ..... الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
المطبعة: ..... محمد
عدد النسخ: ٣٠٠٠

ـ وكلاء التوزيع ـ

لبنان: بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع ـ هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +

العراق: النجف الأشرف ـ سوق الحويش ـ تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الاولىٰ
المطبوعة في النجف الأشرف عام ١٣٧٦ هـ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لك اللهم على ماوهبتنا من المعارف، فأصبحنا نستضيء بها إلى سبيل الهداية واليقين، وأمسينا نرتع في فيوضاتك وآلائك مع التقصير عن أداء شكر البعض منها، وصلاة على سيد أنبيائك وخاتم رسلك المنتجب من شعاعك الأقدس «محمد» وعلى آله امناء وحيك المبين، والادلاء إلى نهجك القويم، وعلى صحبهم الذين اقتفوا أثرهم، ومشوا على ضوء تعاليمهم، واللعنة الدائمة على من عاندهم واغتصب حقوقهم.

وبعد فقد أودعت في كتابي هذا ما استفدته في الدورة الثالثة من تحقيقات سيدنا زعيم الدراسة العلمية في «جامعة الشريعة» النجف الأشرف، الذي أظهر من مخبئات حقائق الاصول ما خفى على محققها، واستخرج دقائق الفروع من معدنها، فوعت القلوب لطائف اشاراته، وحامت النفوس عليه كالفراش على الضياء، المحقق البارع في العلوم العقلية والنقلية استاذ المحققين آية الله في العالمين مولانا «السيد أبو القاسم الخوئي» مد الله أيامه الزاهية ونفع الامة الاسلامية بافاداته القيمة. ورتبت الكتاب على مقاصد في كل منها امور ومسائل، ومن المهيمن عز شأنه نستمد العون والتوفيق في كل الأعمال.

تمهيد

لا يخفى انَّ البحث عن القطع غير داخل في مسائل هذا العلم، لما ذكرناه في تعريفه من أنَّ الميزان في كون المسألة اصولية أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط بأن تكون كبرى كلية لو انضم اليها صغراها أنتجت حكماً فرعياً، ومن البديهي انَّ القطع بالحكم لا يقع في طريق الاستنباط، بل هو بنفسه قطع بالنتيجة وبنفس الحكم الفرعي، وهذا في القطع الطريقي واضح، واما الموضوعي اعني القطع المأخوذ في موضوع الحكم كما اذا قال: اذا قطعت بحكم فرعي فتصدق، فهو وإنْ كان دخيلاً في فعلية وجوب التصدق إلّا انَّ نسبته اليه نسبة الموضوع إلى حكمه، كالخمر بالقياس إلى الحرمة، وليس وجوب التصدق مستنبطاً من القطع بالحكم الفرعي، وإنما هو مستنبط من الدليل الدال عليه. نعم انَّ القطع يتعلق بنتيجة علم الاصول اعني الحكم الفرعي، أو هو بنفسه نتيجته، فله شدة مناسبة مع مسائله، وينبغي أنْ يبحث عنه فيه استطراداً، كما له أيضاً من بعض الجهات مناسبة مع علم الكلام الباحث عن المبدء والمعاد واستحقاق العقاب.

وكيف كان قد قسم شيخنا الأنصاري﵀[1] المكلف بأنه إذا التفت إلى حكم شرعي فاما أنْ يحصل له القطع به، واما يحصل له الظن به، واما يحصل له الشك، فجعل التقسيم ثلاثياً، وعلى هذا التقسيم بنى كتابه على مقاصد ثلاث (الأول) في القطع (والثاني) في الظن (والثالث) في الشك، ثم ذيلها بخاتمة باحث فيها عن التعادل

---

(١) فرائد الاصول: ١/٤٧ (ط. جامعة المدرسين).

والتراجيح.

وأورد صاحب الكفاية[١] على هذا التقسيم حيث افاد انه لابدَّ وأنْ يكون المراد من الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، لاشتراكهما في الأثر، فلا وجه للاختصاص، وكذلك لابد وأنْ يراد منه الحكم الفعلي، إذ لا أثر للقطع أو الظن أو الشك في الحكم الانشائي، وعلى ذلك فلا وجه لتثليث الأقسام، بل الصحيح أنْ يجعل التقسيم ثنائياً بأنْ يقال: انَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي واقعي أو ظاهري فاما أنْ يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثاني لابدَّ له من الرجوع إلى ما يستقل به العقل من متابعة الظن والعمل به على الحكومة لو تم ذلك كبرى بتمامية مقدمات الانسداد وصغرى بحصول الظن الشخصي له بالحكم الواقعي أو الظاهري بمعنىٰ الظن بالطريق، كالظن بحجية الشهرة، وإلّا فالى الاصول العملية العقلية من قبح العقاب بلا بيان والاشتغال والتخيير بحسب اختلاف الموارد، ثم قال: وإن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام فالأولى أَنْ يقال: انَّ المكلف أما أنْ يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني أما أنْ يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لأنْ لايتداخل الاقسام، فإن الظن غير المعتبر يكون محكوماً بحكم الشك، والامارة ربما لاتوجب الظن بل تكون مع الشك وهي مع ذلك حجة، إذ لا يعتبر في حجيتها عدم الظن بالخلاف، فكيف باعتبار الظن بالوفاق، فانَّ ظهور الامر حجة ولو لم يوجب الظن الشخصي أصلاً، هذا حاصل ما أفاده بتوضيح منا.

ونقول: الأنسب بمباحث الاصول هو الذي صنعه الشيخ﵀ وذلك لأنَّ الغرض من الاصول هو تحصيل المؤمّن فانَّ المكلف بعد التفاته إلى التكاليف وإلى أنه عبد لا يكاد يطمئن ويخرج من التحير إلّا بعد تحصيل المؤمّن في أعماله، وهذا هو

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٥.

غرض الاصولي، والمناسب لهذا الغرض هو تثليث الأقسام، لأنَّ المؤمن الذاتي هو القطع، فانَّ المكلف إذا قطع بالاباحة يرى نفسه مأموناً في الفعل والترك، وإذا قطع بالحرمة يكون مأموناً في فرض الترك، وإذا قطع بالوجوب يكون مأموناً في فرض الفعل، فالمؤمن الأول هو القطع، فلا بدَّ من البحث عنه في الاصول ولو استطراداً، والمؤمن الثاني هو الظن، وذلك لأنَّ مراد الشيخ ﷺ من الظن على ما صرح به في أول بحث البراءة هو الكاشف المعتبر شرعاً لاكل ظن، ومن الواضح انه قطع تنزيلي وحجة، وهذا هو المؤمن الثاني، وإذا لم يحصل له هذا ولاذاك وبقي شاكاً فحيث لا معنى لحجية الشك وأن يكون طريقاً فلابدَّ له من الرجوع إلى الاصول العملية الشرعية والعقلية، وهي تكون مؤمناً له، مثلاً بعد ماثبت نجاسة الماء المشكوك نجاسته المسبوق بها بحكم الاستصحاب يكون المكلف مأموناً في الاتيان بالتيمم بدل الوضوء عند انحصار الماء به، وبالجملة في فرض الشك لابدَّ له من تحصيل القطع بالحكم الظاهري، وهو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك.

فما أفاده من انَّ المراد من الحكم لابدَّ وأنْ يكون الأعم من الظاهري والواقعي غير سديد، إذ القطع بالحكم الظاهري لامورد له إلّا في فرض الشك في الحكم الواقعي والعلم بحكم الشاك فكيف يجعل في عرض الحكم الواقعي، ومجرد وجود الجامع بينهما لايوجب جعل التقسيم ثنائياً، وإلّا فيمكن تصوير الجامع بين القسمين أيضاً وهو حصول المؤمن، فلا وجه للتقسيم أصلا.

والحاصل التقسيم إنما هو للاشارة إلى مباحث الكتاب، فالاولى ما أفاده الشيخ لا ما ذكره في الكفاية.

وبما بينا ظهر الجواب عن تداخل الأقسام، لأنَّ المراد من الظن هو الكاشف المعتبر شرعاً، فلا يدخل في الشك، ولا يدخل الشك فيه أصلاً، والظن غير المعتبر يكون داخلاً في الشك فقط.

واما ما أفاده من أنَّ المراد من الحكم هو الفعلي دون الانشائي فهو كما أفاد، اذ لا معنى للحكم الانشائي كما سنبينه في أول مبحث الظن إنْ شاء الله إلّا الحكم المجعول على موضوعه المقدر وجوده، ومن الواضح انَّ تعلق القطع بالحكم الانشائي بهذا المعنى لا أثر له من حيث العمل به إلّا بعد فعلية موضوعه، واما الحكم الانشائي بغير هذا المعنى والفعلية بغير وجود الموضوع وامكان كون الحكم فعلياً من جهة دون اخرى فلا يرجع شيء منها الى محصل كما ستعرفه إنْ شاء الله.

اذا عرفت ذلك فيقع البحث في المقصد الاول في امور:

مباحث القطع

- حجية القطع
- التجري
- القطع الطريقي والقطع الموضوعي
- وجوب الموافقة الالتزامية
- القطع الحاصل من اسباب غير متعارفة
- منجزية العلم الإجمالي

الأمر الأوّل :

حجية القطع

والكلام فيها يقع في جهات ثلاث:

الاولى : في انَّ طريقيته ذاتية أو جعلية.

الثانية : في أنَّ حجيته هل هي من لوازمه الذاتية أو ببناء العقلاء أو بحكم العقل؟

الثالثة : هل يمكن للشارع أنْ يمنع من العمل به أو لا؟

اما الجهة الاولى: فالحق انَّ القطع هو نفس الانكشاف والرؤية لا أنه مرآة وما به ينظر، فهو بنفسه طريق بحسب ماهيته وذاته، ومن الواضح انَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والماهية هي هي بنفسها، فلا معنى لتوهم جعل الطريقية له أصلاً بجميع أنحائه لابسيطاً، إذ لا يتعلق ذلك بالماهية، ولا مركباً مستقلاً أو تبعاً، نعم يصح تعلق الجعل بوجوده، إذ يمكن للمولى القادر ايجاد القطع الذي هو الانكشاف بالتوجه الى نفس الانسان وللموالي العرفية بايجاد معدات القطع مع بيان البراهين ونحوها.

ولا يخفى انَّ في كلام الشيخ﵀ خلطاً بين مقام طريقية القطع ومقام حجيته[1]. هذا كله في الجهة الاولى.

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥ (ط. جامعة المدرسين).

واما الجهة الثانية: اعني حجية القطع وكونه مما يصح أنْ يحتج به العبد على مولاه عند موافقة القطع للواقع، وربما يعبر عن هذا المعنى بوجوب متابعة القطع ولزومه، فالاقوال فيها ثلاثة:

الاول: ما اختاره في الكفاية[١] وهو انَّ حجية القطع بمعنى وجوب متابعته والعمل على طبقه من لوازمه الذاتية، بل زاد على هذا مؤثريته في ذلك حيث قال: وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد.

الثاني: أنْ تكون ببناء العقلاء، وعليه تكون داخلة في القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهي القضايا التي بنىٰ عليها العقلاء حفظاً للنظام وابقاءاً للنوع، ومرجع جميعها الى حسن العدل وقبح الظلم، وبما انَّ الشارع رئيس العقلاء ولم يردع عن هذا البناء يكون ممضى عنده فيجب اتباعه.

الثالث: أن يكون بحكم العقل وإلزامه.

والتحقيق: انَّ القول الثالث لا يمكننا المساعدة عليه، لأن العقل ليس شأنه إلّا الادراك، وأما الالزام والبعث أو الزجر فهو من وظائف المولى وشئونه، نعم الانسان بما أنه حيوان يكون محباً لنفسه فبحسب جبلته يتحرك نحو ما يراه منفعة لنفسه، ويفر عما يراه ضرراً على نفسه دنيوياً كان أو اخروياً، وبعبارة اخرى: الحيوان بما هو حيوان يميل بفطرته إلى مشتهيات نفسه ويجتنب عما ينافر طبعه، ولكن هذا المعنى اجنبي عن إلزام العقل.

وامّا القول الثاني فالعقلاء وانْ بنوا على أحكام وقضايا حفظاً للنظام وابقاء للنوع كما ذكر، إذ لولا قبح الظلم لتعدى كل قوي على ضعيف واختل النظام، ولكنها أجنبية عن المقام.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٨.

اما أولاً: فلأنَّ حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان وجود آدم عليه السلام وقبل وجود عقلاء في العالم.

وثانياً: انَّ حكمهم بتلك القضايا إنما هو في الامور الراجعة إلى حفظ النظام، وليس متابعة أوامر الشارع في جميع الموارد دخيلة في حفظ النظام، مثلاً الاتيان بالصلاة ربما يقال: لادخل له في إبقاء النوع، ولا يلزم من تركه اختلال أصلاً.

فالصحيح: هو القول الآخر وأَنْ يقال: انَّ وجوب متابعة القطع إنما هو بحكم العقل، لا بمعنى البعث من القوة العاقلة وإلزامها، بل بمعنى إدراكه حسن متابعته وقبيح مخالفته وصحة أَنْ يعاقب المولى عبده المخالف لقطعه اذا كان مصادفاً للواقع، واستحالة ذلك اذا كان متابعاً لقطعه وإنْ كان مخالفاً للواقع، وكثيراً ما يطلق الحكم على الادراك العقلي كما هو واضح، وعلى هذا فيكون من الامور النظرية لامن القضايا المشهورة.

ولا يخفى انَّ التعبير بموافقة القطع ومخالفته لا يخلو عن مسامحة، فانَّ المراد موافقة المقطوع ومخالفته، وهذا هو المراد من لزوم متابعة القطع عقلاً، وهو من لوازم القطع القهرية لا الجعلية، فانَّ الادراك من الامور التكوينية وهكذا متعلقه وهو استحالة العقاب على تقدير موافقته وامكانه على تقدير مخالفته، فانَّ كلاً من الأمرين غير قابل للجعل التشريعي فتلخص انَّ حجية القطع حكم عقلي نظري، ومن لوازم القطع بهذا المعنى، فلا تكون مجعولة.

واما الجهة الثالثة: فحيث ان صاحب الكفاية قدس سره تعرض لها بعد مبحث التجري فنحن نتبعه في ذلك، ونحيل البحث عنها الى ذلك المبحث.

ثم انك بعدما عرفت أنَّ ذات القطع هو الانكشاف والطريقية وانَّ حجية القطع أي صحة احتجاج العبد به على مولاه وبالعكس إنما هي من لوازم القطع سواء كان قطعاً حقيقياً أي موافقاً للواقع أو خيالياً وهو الجهل المركب، نقول: لا

اختصاص لحجية القطع بقطع المجتهد، بل قطع المقلد أيضاً يكون حجة له، فاذا قطع بالحكم يلزمه متابعته، وهكذا أحكام الظن والشك غير مختصة بالمجتهدين، بل يعم المقلدين، فلابدَّ للمقلد أيضاً من تحصيل المؤمن لنفسه وهو اما القطع الوجداني أو القطع التنزيلي أو الرجوع الى الاصول العملية، فاذا حصل له القطع بالحكم الواقعي يعمل به، وإلّا فلابدَّ له من الرجوع الى ما استقل به العقل من الاحتياط والرجوع الى المجتهد، فاذا قطع بفتوى المجتهد اخذ بها، وإلّا فانْ كان عنده طريق معتبر فهو وإلّا فيعمل بالأصل العملي، مثلاً اذا كان فتوى المجتهد عنده معلوماً سابقاً وشك في تبدله يستصحب عدمه.

والحاصل: انَّ الفرق بين المجتهد والمقلد انما هو في انَّ متعلق قطع المقلد أو ظنه أو شكه يكون ما أفتى به مقلده وطريقه اليه فتواه، بخلاف المجتهد فانَّ متعلق قطعه وظنه وشكه هو الحكم الواقعي وطريقه اليه هو الكتاب والسنة والعقل، وإلّا فظهور كلام المجتهد يكون حجة على المقلد ويتمسك باطلاق كلامه كما يتمسك المجتهد بظهورات الكتاب والسنة. وهكذا جميع الطرق العقلائية تكون حجة للمقلد أيضاً على ما عرفت، فلا وجه لتخصيص المقسم وهو المكلف في مقام التقسيم بخصوص المجتهد.

نعم لا يتمكن المقلد من اجراء البراءة، لا من جهة عدم شمول دليلها له، بل لأنَّ المقلد لا يتمكن من ايجاد شرطها وهو الفحص، وهذا أيضاً لا يوجب اختصاصها بالمجتهد، بل يكون المقلد نظير المجتهد المحبوس غير المتمكن من الفحص، فكما لا يجوز له الرجوع الى البراءة حينئذٍ لا يجوز للمقلد ذلك بملاك واحد وهو عدم الفحص هذا كله في المقلد.

واما المجتهد فاذا التفت الى حكم فعلي في حقه فلا اشكال في انه يفتي على طبق قطعه أو ظنه أو الاصول العملية المجعولة للشاك، واما اذا التفت الى حكم لا

يكون في حقه فعلياً بل ولا في حق غيره، كما لو التفت الى بعض أحكام الحج قبل الموسم، أو التفت الى الأحكام المختصة بالنساء كأحكام الحيض، أو التفت الى حكم لا يصير فعلياً الى الأبد كبعض فروع العلم الاجمالي، فوظيفة المجتهد حينئذٍ تكون كوظيفة الامام عليه السلام وهي بيان الحكم المجعول، غاية الأمر انَّ الامام عليه السلام يخبر عن الواقع والمجتهد عن مؤدى الطريق.

وبالجملة في هذا الفرض لا يتم ما ذكره في الكفاية[1] من انه لابدَّ وانْ يراد من الحكم خصوص الفعلي إذ لا أثر للانشائي، نعم انما يتم ذلك فيما اذا التفت الى الحكم المتعلق بنفسه. وكيف كان فلو حصل له القطع بالحكم أو الظن به من طريق معتبر يفتي به، وإلّا فلابدَّ له من الرجوع الى الاصول العملية، وهذا المقام من المشكلات من حيث انَّ الاصول العملية جريانها بالقياس الى كل احد فرع حصول الشك له، مثلاً الرجوع الى الاستصحاب فرع أنْ يكون نفس ذاك المكلف متيقناً سابقاً وشاكاً لاحقاً في الحكم الفعلي عليه، فكيف يفتي المجتهد بمؤدى الاصول في فرع لا يكون له مساس به ولا يكون فعلياً عليه مع انَّ المقلد الّذي يريد أنْ يعمل ليس له يقين سابق ولا شك لاحق بل لم يلتفت الى الحكم بعد أصلاً، ولذا التجأ الشيخ رحمه الله الى نيابة المجتهد عن المقلد ولكن لابدَّ وانْ يسأل رحمه الله عن الدليل على هذه النيابة.

وحاصل الكلام في المقام انَّ المكلف اذا التفت الى حكم نفسه فانْ حصل له القطع يكون منجزاً، وإلّا فان كان عنده طريق معتبر فيعمل على طبقه، وانْ لم يكن هذا ولا ذاك فينتهي الى الاصول العملية، وفي هذا الفرض لا فرق بين المجتهد والمقلد إلّا في خصوص البراءة، فانَّ المقلد لا يكون متمكنا من احراز شرط اجرائها وهو الفحص، وإلّا فالاصول تجري في حق المقلد كما تجري في حق المجتهد.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٥.

واما اذا التفت الى حكم غيره، أعني الحكم الكلي المجعول بنحو القضية الحقيقية ويختص ذلك بالمجتهد، فانْ حصل له القطع يكون أثره جواز الافتاء بما قطع به لا تنجز متعلقه عليه، إذ لا يكون متعلقاً بحكم نفسه، وإلّا فانْ كان له طريق معتبر عنده فيفتي على طبقه ويكون قيام الطريق مجوزاً لافتائه، فانه لافرق بين قيام طريق معتبر على حكم وبين تعلق القطع به إلّا في أنَّ الثاني قطع وجداني والأول قطع تعبدي. وإنْ لم يكن هذا ولا ذاك وبقي شاكاً، فانْ كان شكه مورداً للاستصحاب بأن كان مسبوقاً باليقين فهو ينقسم الى قسمين: لأنَّ الشك في الحكم بعد كونه متيقناً تارة: يكون من جهة احتمال النسخ، واخرى: يكون من جهة الشك في سعة المفهوم وضيقه، كالشك في حرمة العصير الزبيبي بسبب الشك في شمول دليل حرمة العصير العنبي للزبيبي أو يكون لغير ذلك.

أما في الأول فللمجتهد أنْ يجري الاستصحاب في يقينه وشكه، فانه كان متيقناً بالحكم السابق المجعول ويشك في ارتفاعه بالنسخ، فيفتي ببقائه بحكم الاستصحاب، ولا مجال في هذا الفرض لاجراء الاستصحاب بلحاظ حال المقلد، إذ ليس له يقين ولا شك.

واما في الثاني مثل مالو شك في طهارة الماء القليل المتنجس المتمم كراً ونجاسته، فيمكن الحاقه بالقسم الأول، بأنْ يجري المجتهد فيه الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكه في الحكم الكلي كما في القسم الأول بعينه، ويمكن أنْ يجري الاستصحاب بلحاظ حال المقلد ويقينه وشكه، فانَّ المقلد على الفرض كان عالماً بنجاسة هذا الماء ويشك في طهارته بعد اتمامه كراً، لانه مقلد لهذا المجتهد الذي هو شاك في ذلك، فيجري الاستصحاب في حقه ويفتي له بمؤداه، وهكذا فيما إذا شك في ثبوت بعض أقسام الخيار ونفوذ الفسخ إلى غير ذلك وأمثلته كثيرة في الفقه، وامّا إن كان مورداً للاحتياط كما في الشبهة قبل الفحص مثلاً، أو كان مورداً للتخيير فالأمر واضح، إذ

لا فرق في حكم العقل بلزوم الاحتياط في موارده بين المجتهد والمقلد، فكلاهما محكومان بذلك، وهكذا في حكمه بالتخيير، والاشكال انما هو فيما اذا كان الشك مورداً للبراءة فانَّ حديث الرفع وقبح العقاب بلا بيان إنما يجريان عند الشك في الحكم الفعلي بعد الفحص عن الدليل، والمفروض انَّ المجتهد ليس شاكاً في الحكم الفعلي فلابدَّ وأنْ يكون إجراء البراءة بلحاظ حال المقلد، فانَّ المقلد لهذا المجتهد الشاك لا محالة في مقام العمل والالتفات إلى وظيفته الفعلية يبقى شاكاً في حكمه الفعلي، والمفروض أنَّ هذا المجتهد قد فحص ولم يظفر على دليل فيرشد مقلده إلى ذلك ويعرّفه مورد البراءة ويفتي له بمقتضاها، مثلا إذا التفت المجتهد إلى حكم الحائض وانه هل يجوز لها الاجتياز في المسجد أم لا، فلا معنى لاجراء البراءة عن حرمته بلحاظ شكه، ولكن حيث انَّ هذه المرأة تقلده فتتحير في ظرف العمل وبعد ما فحص المجتهد عن البيان ولم يظفر به تكون المرأة بنظره مورداً لجريان البراءة فيفتي بها في حقها.

والحاصل مما ذكرناه انَّ حق التقسيم أنْ يكون هكذا بأنْ يقال: المكلف إذا التفت إلى حكم نفسه، فاما أنْ يحصل له القطع فهو منجز له، واما أنْ يحصل له طريق معتبر فكذلك، وإلّا فيرجع إلى الاصول العملية، وإذا التفت إلى حكم كلي فانْ قطع بالحكم فأثره جواز الافتاء به، وانْ حصل عنده طريق معتبر فكذلك، وإلّا فينتهي إلى الاصول العملية، فان كان الشك مورداً للاستصحاب وكان من قبيل الأول له أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكه، وانْ كان من قبيل الثاني فله اجراء الاستصحاب بلحاظ حال المقلد كما له اجرائه بلحاظ حال نفسه، وهكذا إذا كان مورداً للاحتياط أو التخيير، وأما إنْ كان مورداً للبراءة فلا مناص من اجرائها بلحاظ حال المقلد فقط بعدما يراه مورداً لها، وهكذا كله واضح.

الأمر الثاني :

التجـري

والبحث فيه يقع من جهات:

الجهة الاولى : الجهة الفرعية، وهي حرمة الفعل المتجري به.

الجهة الثانية : الجهة الاصولية. والبحث عنها أيضاً يكون من وجهين.

أحدهما: دعوى شمول اطلاق الأدلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفاً للواقع.

وثانيهما: دعوى ثبوت المصلحة أو المفسدة في ما تعلق به ولو كان مخالفاً للواقع، وحيث انَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدلية فمن جهة الملاك يستكشف العقل حرمة ذلك الفعل أو وجوبه شرعاً.

والفرق بين الوجهين ظاهر، فانَّ الدليل على الأول يكون لفظياً وهو الاطلاق على تقدير ثبوته، وعلى الثاني يكون حكم العقل، ولذا يختص الأول بما إذا كانت الشبهة موضوعية، ولا يعم الشبهة الحكمية، بخلاف الثاني فانه تعم الشبهة الموضوعية والحكمية معاً. ومرادنا من الشبهة الموضوعية في المقام ليست الشبهة الموضوعية باصطلاح الشيخ ﷺ بل مرادنا منها ما كان الشك فيها في الانطباق وسعة المفهوم وضيقه، والتعبير بها غير خال عن المسامحة.

وبالجملة الوجه الثاني يجري فيما اذا كان متعلق القطع مورداً للشك في الانطباق، كما اذا تعلق القطع بموضوع الحكم أو بمتعلقه، وفيما اذا لم يكن كذلك كما اذا

تعلق بنفس الحكم، كالدعاء عند رؤية الهلال اذا قطع المكلف بوجوبه ولم يأت به، وشرب التتن اذا قطع بحرمته وأتى به، ثم تبين الخلاف في القطع وانكشف مخالفته للواقع، بخلاف الوجه الأول فانه إنما يجري في خصوص الشك في الانطباق وثبوت إطلاق يحتمل شموله لما تعلق به القطع.

ثم لا يخفى انه لا ينبغي البحث عن الجهة الاولى، أي عن الحكم الفرعي في قبال البحث عن الجهة الثانية أعني الاصولية، وذلك لأن ثبوت الحكم الفرعي وعدمه يبتني على هذين الوجهين.

الجهة الثالثة: في المسئلة الكلامية، وانَّ التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كشفه عن خبث سريرة المتجري ولو كان الفعل المتجري به في الواقع محبوباً للمولى أم لا يوجب ذلك؟

وليعلم انَّ التجري لا يختص بمخالفة القطع المخالف للواقع، بل يعم مخالفة كل طريق معتبر بجميع أقسامه، بل كل منجّز ولو لم يكن طريقاً شرعياً، والجامع بينها هو قيام الحجة، مثلاً لو قامت البينة على خمرية شيء وشربه ولم يكن في الواقع خمراً يكون متجرياً، أو ثبت خمرية شيء بالاستصحاب فشربه فتبين الخلاف، أو تنجز على المكلف حرمة شيء بحكم العقل كالاشتغال في الشبهات قبل الفحص أو بغيره من الاصول المثبتة للتكليف، وذكر القطع من بينها انما هو لكونه أظهر أفراد الحجج والمنجزات لا لخصوصية فيه، وقد أشار الشيخ ﷺ الى ذلك في أواخر المبحث.[1]

ثم ربما يتوهم أو توهم انه لا معنى للتجري في الأحكام الظاهرية، أي في باب الطرق والامارات والاصول العملية وجامعها الحكم الظاهري، بدعوى: انها أحكام مجعولة في مورد الشك أو للمكلف الشاك، فبكشف الخلاف ينتهي أمدها،

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥٨ (ط. جامعة المدرسين).

نظير النسخ، لا انه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول كما في الأحكام الواقعية.

وفيه: انَّ هذا إنما يتم على القول بالسببية والموضوعية، فانه بناء على ذلك يكون في موردها أحكاما ينتهي أمدها بانكشاف الخلاف، ولكن هذا القول فاسد لا يعبؤ به وإنْ كان منسوباً الى بعض قدماء الأصحاب، لاستلزامه التصويب الباطل أو المحال على بعض الوجوه.

والصحيح أنَّ المجعول في باب الطرق والامارات إنما هو الطريقية وتتميم الكشف، وجعلها طريقاً تاماً نظير القطع، ولا يستفاد من أدلة اعتبارها أزيد من ذلك، ولو سلمنا أنَّ مفاد الأدلة هو جعل الحكم المماثل فالمجعول إنما هو الحكم الطريقي الناظر الى الواقع الذي يوجب مخالفته العقاب لو صادف الواقع لا مطلقاً، وهكذا الكلام في الاستصحاب. فالصحيح جريان التجري في موارد قيام الطرق والامارات مطلقاً.

وكيف كان فيقع الكلام في الوجه الأول من الجهة الثانية، وهو دعوى شمول اطلاقات الأدلة لما قطع بموضوعيته للحكم أو بانه متعلقه، أو قام طريق أو حجة معتبرة على ذلك، وقد عرفت انَّ هذا الوجه مختص بما اذا كان هناك اطلاق وكان الخطأ في تطبيقه، ولا يعم الموارد التي ليس الخطأ فيها من حيث التطبيق.

ويستدل لشمول الاطلاقات لذلك بمقدمات:

الاولى: انَّ ما يتعلق به التكليف لابدَّ وأن يكون مقدوراً للمكلف، وإلّا لم يصح التكليف به من الحكيم، وعليه لابد وأن يكون موضوع الحكم ومتعلقاته خارجة عن حيز التكليف، فلو قال المولى: «أكرم العالم» يكون وجود العالم خارجاً عن حيز الطلب، وهكذا لو قال: «لاتشرب الخمر» يكون خمرية الخمر مفروض الوجود في مقام الحكم، فيفرض العالم ويبعث نحو اكرامه، ويفرض وجود الخمر

وخمريته فيزجر عن شربه، وعلى هذه المقدمة بنى المحقق النائينيﷺ انكار الواجب التعليقي، وقد تقدم الكلام فيه، إلّا أن المقدمة غير قابلة للانكار.

الثانية: ان السبب لحركة العضلات نحو العمل والداعي لتعلق الارادة بشيء إنما هو نفس القطع والانكشاف، غايته بما انه طريق ومظهر للواقع لابما انه صفة نفسانية، وجهة كونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً وجهلاً مركباً أجنبية عن محركيته وباعثيته أو زاجريته وان كان الانسان يرى انَّ محركه هو الوجود الواقعي، ولذا لو قطع الانسان بوجود الاسد يفر ولو لم يكن هناك أسد واقعاً، وبالعكس لو كان هناك أسد وهو لا يعلم به لا يفر ولو افترسه، وهكذا في الحركة نحو المحبوب، فانَّ العطشان لو قطع بوجود الماء في مكان يتحرك نحوه ولو كان في الواقع سراباً، وبالعكس لو كان الماء عنده وهو لا يعلم به ربما يموت من العطش ولا يتحرك نحوه، فالتأثير والتأثرات الروحية والارادية ليست كالتأثرات الطبيعية المترتبة على مؤثرها قهراً نظير الاحراق المترتب على وجود النار الذي لا يتوقف حصوله منها على قطع وإرادة أو نحو ذلك، وإنما هي تابعة للصور العلمية، فانَّ الروح أسير الارادة، ومرجح الارادة كما عرفت هو القطع واليقين موافقاً كان للواقع أو مخالفاً، وهذا واضح جداً، فما أفاده المحقق النائينيﷺ من أن المحرك هو وجود المقطوع بما تعلق به القطع غير صحيح[1].

الثالثة: ان الارادة التشريعية حيث تتعلق بالفعل الصادر عن إرادة المكلف واختياره لا بفعله الاضطراري فلا محالة تكون محركة لا رادته، بمعنى أن المولى يريد تحقق اختيار المكلف في افق النفس، فالمطلوب للمولى هو هذا، واذا فرضنا ان إرادة العبد تتبع قطعه، فلا محالة يكون متعلق بعثه هو ما يتعلق به قطعه، وهكذا في

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٣٨.

النهي، فكأن المولى يبعث نحو ما تعلق به القطع ويزجر عما تعلق به القطع سواء كان قطعه موافقاً للواقع أو مخالفاً له، ونسبة عصيان التكليف الى من كان قطعه موافقاً للواقع أو كان مخالفاً تكون على حد سواء، فانَّ مطابقة القطع ومخالفته تكونان خارجتين عن تحت اختيار المكلف، ولا معنى لاناطة العقاب علٰى الخارج عن الاختيار.

وبالجملة حاصل المقدمة الاولى هو أنَّ التكليف لابد وأن يتعلق بالحصة الاختيارية من حيث الموضوع والمتعلق، فما هو في حيز التكليف في قولك «لاتشرب الخمر» مثلاً إنما هو شرب مافرض خمريته لا ما هو الخمر واقعاً اختياراً، وهكذا في قولك «أكرم عالماً» متعلق الطلب هو ما فرض انه اكرام العالم لا الاكرام الواقعي فانه خارج عن قدرة المكلف واختياره. وحاصل المقدمة الثانية انَّ ما يكون مرجحاً لاختيار العبد وداعياً لارادته إنما هو الصور الذهنية بما انها طريق سواء كان مطابقاً للواقع أو لم يكن. وحاصل المقدمة الثالثة وهي العمدة في المقام انَّ متعلق غرض المولى حيث يكون الفعل الصادر عن اختيار المكلف لا محالة يكون متعلق ارادة المولى وتحريكه هو اختيار المكلف لا العمل الخارجي، وقد عرفت بمقتضى المقدمة الثانية ان للقطع والصور الذهنية موضوعية في تحقق الاختيار، وليس الوجود الواقعي دخيلاً في ذلك.

والمتحصل من جميع المقدمات انَّ متعلق تكاليف المولى في الحقيقة هو اختيار ما تعلق القطع بانطباق الموضوع أو المتعلق عليه فعلاً أو تركاً فقول المولى: «لا تشرب الخمر» يكون زاجراً عن اختيار شرب مقطوع الخمرية وقوله: «أكرم عالماً» باعث الى اكرام ما فرض عالميته وايجاد ما قطع بكونه اكرام العالم، فيشمل اطلاق الادلة صورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته، فكل من الشخصين اللذين صادف قطع أحدهما الواقع وخالف قطع الآخر اختار شرب ما فرض خمريته وما

هو مبغوض المولى، وجهة المصادفة وعدمها قد عرفت انها خارجة عن اختيار المكلف وقدرته ولم يكن في حيز الطلب، وهذا غاية ما يمكن من توضيح المقدمات.

ونقول: في المقدمة الثالثة نقضاً وحلاًّ.

اما نقضا، فبالواجبات فانه اذا فرضنا ان متعلق التكليف هو الاختيار ففي قوله: «صلّ في الوقت» مثلاً يكون الواجب اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فاذا صلى باعتقاد دخول الوقت فبان خلافه لابد وان يلتزم بسقوط التكليف لحصول المأمور به وهو اختيار الصلاة في الوقت. وبعبارة اخرى: نسأل هذا المستدل ونقول: ان التجرّي هل يختص بالمحرّمات أو يجري في الواجبات أيضاً؟ مثلاً لو أفطر في يوم باعتقاد أنه من شهر رمضان ولم يكن منه في الواقع، هل يكون متجرياً بذلك أم لا؟ من الواضح انه متجر وعاص، ولازم كونه متجرياً أن يكون الواجب اختيار صوم ما قطع بكونه من رمضان ليكون تركه عصياناً، ولازم ذلك هو الالتزام بالاجزاء في امتثال الحكم العقلي أيضاً، ولم نر أحداً من الفقهاء التزم بذلك. نعم الاجزاء في امتثال الاوامر الظاهرية مورد خلاف بينهم، واما مورد القطع بالحكم خطأ فالظاهر انه لا خلاف بينهم في عدم الاجزاء.

واما حلاًّ: فالأحكام الشرعية إنما تكون تابعة للمصالح والمفاسد، وظاهر الادلة انَّ المصلحة والمفسدة في نفس العمل، ولازم ذلك أن يكون البعث نحو نفس العمل والزجر عن نفسه دون اختياره سواء كان اختيارياً أو غير اختياري، غاية الامر حيث ان العقل يحكم بقبح تكليف العاجز أو أن نفس التحريك يقتضي قدرة المكلف على التحرك منه فلا محالة يخصص العقل تكاليف المولى بصورة القدرة، هذا على مسلك القوم القائلين باعتبار القدرة في التكليف الفعلي، واما على مسلكنا من عدم اعتبارها فيه وانَّ القدرة مأخوذة في حكم العقل بالامتثال فالامر أوضح.

والحاصل: ان الاختيار يكون مأخوذاً في تكاليف المولى بنحو المعنى الحرفي أي طريقاً الى العمل الخارجي لابنحو المعنى الاسمي والموضوعية، وكم فرق بين القسمين. وبهذا يظهر ان صحة العقاب على تقدير المصادفة وعدمها على تقدير عدم المصادفة لا يوجب دخول الامر الخارج عن الاختيار في حيز الطلب أصلاً، وعدم العقاب في فرض عدم المصادفة انما هو من جهة عدم تحقق المخالفة والعصيان وعدم الاتيان بما فيه المفسدة ولو كان عن غير اختيار. هذا كله في الوجه الأول.

واما الوجه الثاني فتارة يقال: انَّ تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب طروّ المصلحة في ذلك الشيء، كما ان القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة يوجب حدوث المفسدة فيه.

وفيه: ان المصالح والمفاسد من التأثير والتأثرات الواقعية والقطع بانطباق عنوان على شيء لا يوجب سلب آثاره التكوينية عنه ولا ايجاد أثر فيه، مثلاً اذا قطع الانسان بأن هذا السم الخارجي ماء فشربه يترتب عليه الموت وهلاك النفس، ولا يتخلف عنه أثره بمجرد انكشاف مائيته، وهكذا في العكس، وهذا واضح وجداناً، ثم لو سلمنا إمكان حدوث المصلحة أو المفسدة في الشئ عند القطع بطرو عنوان عليه في بعض الموارد بنحو الموجبة الجزئية فاثبات أن المورد الخاص من تلك الموارد محتاج الى دليل.

واخرى يقرب الاستدلال بنحو آخر ويقال: انَّ التجري يكون كاشفاً عن سوء سريرة العبد وانه في مقام الطغيان على المولى، وهذا يوجب قبح الفعل المتجري به أو حدوث مفسدة فيه.

والجواب عن هذا أوضح من سابقه، فان القبح الفاعلي لا يوجب القبح الفعلي، ومجرد كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة فاعله لا يكون من العناوين المقبحة للفعل. وبالجملة القبح الفاعلي في التجري مسلّم لكنه أجنبي عن القبح

الفعلي.

وتحقيق الكلام في المقام يقتضي التكلم عن جهات ثلاثة.

الاولى: ان تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء يوجب حدوث مفسدة فيه، كما ان القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب حدوث المصلحة فيه في باب الانقياد. وقد عرفت الجواب عنه بأن المصالح والمفاسد يكونان من قبيل الامور التكوينية والآثار والخواص المترتبة على الأشياء والأدوية، فكما لا يتغير ذلك بتعلق القطع وعدمه كذلك المصالح والمفاسد.

الثانية: ان الفعل المتجري به يكون كاشفاً عن سوء سريرة العبد وانه بصدد الطغيان على مولاه فيكون فيه القبح الفاعلي، ويسرى ذلك الى نفس الفعل المتجري به ويوجب قبحه أيضاً. والجواب عنه انَّ قبح المنكشف لا يوجب قبح الكاشف، كما انَّ حسن المنكشف لا يوجب حسن الكاشف في الانقياد.

الثالثة: ان نفس الانكشاف وتعلق القطع بشيء لا يوجب تعنونه بالحسن أو القبح، وبعبارة اخرى: عنوان القطع يكون من العناوين المحسنة والمقبّحة وان لم يكن موجباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في متعلقه؟

والكلام في هذه الجهة أيضاً يقع في نقطتين: احداهما: في بيان ان القطع من العناوين المقبحة والمحسنة أو لا؟ ثانيتهما: في انه بعد صحة هذه الدعوى هل يستتبع ذلك حكما شرعياً لقاعدة الملازمة أم لا؟

أما الاولى: فادعى المحقق النائينيﷺ ان عنوان القطع ليس موجباً لتعنون متعلقه بالحسن والقبح أصلاً، وأفاد انَّ هذا وجداني ولم يستدل على مدعاه بشيء[1]. ولكن المحقق الخراسانيﷺ برهن على ذلك، وحاصل ما أفاده: انَّ العناوين

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٤١.

المحسنة والمقبحة لابد وأن تكون من العناوين الاختيارية، وعنوان القطع لا يكون كذلك، فانَّ الفاعل إنما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي لا بعنوان انه مقطوع الحرمة أو الوجوب أو الخمرية مثلاً، وبهذا العنوان لا يكون مقصوداً، بل لا يكون غالباً ملتفتاً اليه[1].

ولا يخفى ما في كلامه‌ﷺ فانه لا وجه للترقي عما ذكره من أن الفاعل إنما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي لا بعنوان ... الخ، بقوله: بل لا يكون غالباً ملتفتاً اليه، وذلك لأنَّ مراده من عدم كون عنوان المقطوع مقصوداً لو كان عدم كونه داعياً له كما هو ظاهر كلامه فهو وان كان صحيحاً، إذ داعي شارب الخمر للشرب ليس إلّا جهة إسكاره لا عنوان كونه مقطوع الخمرية، ولكن لا يعتبر في الجهات المحسنة أو المقبحة أن يكون داعياً في مقام العمل، ولذا ضرب اليتيم مع الالتفات الى انه يتألم ويتأذى يكون ظلماً وقبيحاً ولو لم يكن بداعي الايلام والايذاء، بل كان بداعي امتحان العصا مثلاً، وان كان المراد عدم كونه ملتفتاً اليه فلا وجه للترقي والاستدراك بقوله بل لا يكون ... الخ.، لأن أحد الأمرين يرجع الى الآخر. هذا مضافاً الى أن أصل البرهان غير تام، وذلك لأن الالتفات الى العناوين الموجبة للحسن أو القبح وان كان معتبراً كما أفاد ولكن عنوان المقطوعية يكون ملتفتاً اليه دائماً، غاية الأمر بالالتفات الاجمالي غالباً والتفصيلي في بعض الموارد، بل القطع هو الملتفت اليه أولاً ومتعلقه يكون ملتفتاً اليه ثانياً وبالتبع، فكيف يمكن أن يكون مغفولاً عنه.

واما ما افاده المحقق النائينيﷺ من الوجدان فالظاهر ان خلافه وجداني، وذلك لأنَّ المراد من الحسن والقبح في المقام هو العقليان منهما أي ادراك العقل حسن تحسين العقلاء وتوبيخهم فاعل الفعل، وأن المدح والذم منهم واقع في محله،

---

(١) كفاية الاصول: ٢/١٣.

وملاك هذا الحكم العقلي ليس إلّا انطباق عنوان العدل أو عنوان الظلم على الفعل، ومن الواضح ان هذا العمل المقطوع مبغوضيته بنفسه يكون تعدياً على المولى وخروجاً عن زي العبودية والوظيفة وظلماً عليه، كما ان العمل المقطوع وجوبه مصداقاً للعدل خصوصاً إذا كان عملاً شاقاً وتبين عدم وجوبه بعد الاتيان به.

والظاهر ان ما ذكره مبني على الخلط بين القبح العقلي والحرمة والمبغوضية الشرعية، ولا ملازمة بين الأمرين، وسيتضح انشاء الله، فانه ربما لا يكون الفعل قبيحاً عقلاً وهو حرام واقعاً كما في موارد الجهل، وربما ينعكس كما في المقام

وتفصيل الكلام في ذلك: هو انه اختلفت كلمات القدماء في ان حسن الأشياء وقبحها هل يكونان ذاتيين نظير خواص الأشياء وآثارها المترتبة عليها، أو أنهما بحكم الشرع ومع قطع النظر عن ذلك ليس في شيء حسن ولا قبح، أو يكونان بحكم العقل ويختلفان بالوجوه والعناوين؟

والحق من الاحتمالات هو الأخير، وذلك لأن احتمال كون الحسن والقبح ذاتياً وأمراً واقعياً نظير المصالح والمفاسد ينافي ما نراه وجداناً من اختلافهما باختلاف الوجوه والاعتبارات، اذ الكذب لو كان منجياً يكون متصفاً بالحسن ومع عدمه يكون قبيحاً، وإيلام المولى وهتكه في حد نفسه يكون قبيحاً، وأما لو كان بعنوان انجائه من القتل يكون حسناً ويمدح عليه فاعله، ومن الواضح انهما لو كانا ذاتيين كالخواص لم يكونا قابلين للتخلف.

وأما احتمال أن يكونا بحكم الشارع كما عليه الأشاعرة فهو مستلزم لسد باب إثبات نبوة الأنبياء، وما أخبر الله تعالى به من الوعد والوعيد، إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة المترتبة على إنكار الحسن والقبح العقليين التي لا يمكن الالتزام بها من عاقل، إذ من الضروري انه لولا قبح اجراء المعجز على يد مدعي النبوة كذباً لم يكن لاثبات نبوة من يأتي بالمعجز طريق، إذ لا دافع لاحتمال كذبه ولو أتى بألف

معجز خارق للعادة بعدما فرضنا انه لاقبح في اجرائها بيد الكاذب، وهكذا لو لم يكن الكذب وخلف الوعد قبيحاً لم يكن لنا طريق الى الجزم بتحقق وعده تعالى شأنه.

وبالجملة التوالي الفاسدة المترتبة على هذا المسلك مما يضحك الثكلى، فلا يحتمل صحته أصلاً، فيبقى الاحتمال الثالث، وهو أن يكونا من الأحكام العقلية العملية، بمعنى إدراك العقل استحقاق الفاعل للمدح والثناء أو الذم واللوم، وعلى هذا فالحسن والقبح العقليان يكونان مختصين بالأفعال الاختيارية، ولا يجريان فيما يصدر عن غير اختيار، إذ لا معنى لمدح العبد على إنقاذ ابن المولى في حال النوم، كما لا معنى لحكم العقل بقبح ضرب العبد مولاه في حال الاغماء. نعم حسن الشيء وقبحه بمعنى كونه ذا منفعة أو مضرة، أو كونه ذا مصلحة أو مفسدة، أو كونه منافراً للطبع أو ملائماً لا ينحصران بالامور الاختيارية، كما لا يكونان اختياريين، ولذا تقول: مدحت اللؤلؤ على صفائها، ولكنهما أجنبيان عن الحسن والقبح العقليين.

ولا يخفى ان حكم العقل بحسن شيء أو قبحه إنما يكون بانطباق عنوان العدل والظلم عليه، فما يكون حسناً بحكم العقل أولاً ومن دون حاجة إلى أن يدخل تحت عنوان آخر هو العدل، وما يكون قبيحاً كذلك هو الظلم، والأول هو الحسن ذاتاً كما ان الثاني هو القبيح ذاتاً، بخلاف سائر الامور والأفعال، فالقبيح منه لا يتصف بالقبح عقلاً إلّا بعد انطباق عنوان الظلم عليه، والحسن منه لا يتصف بالحسن إلّا بعد انطباق عنوان العدل عليه، والعدل لغة بمعنى الاستقامة، واستقامة كل شيء يكون بحسبه، ومنه العادل أي من له ملكة الاستقامة وعدم الخروج عن جادة الشرع.

إذا عرفت ذلك نقول: لا فرق في نظر العقل في قبح الاتيان بما هو مقطوع الحرمة بين أن يكون مصادفاً للواقع أو مخالفاً له، إذ لا تفاوت بين الصورتين في صدق عنوان الظلم وهتك المولى والجرأة عليه على ذلك الفعل، فان الظلم والقبح لا

يدوران مدار الحرمة الواقعية، ولذا في صورة الجهل لا يكون الفعل قبيحاً مع ثبوت الحرمة واقعاً، وإنما يدوران مدار هتك حرمة المولى والجرأة عليه الثابتة في الصورتين. والذي يشهد لما ذكرناه تسالمهم على حسن الفعل المنقاد به عقلاً ومدح فاعله على ذلك من غير خلاف ولا فرق بين الانقياد والتجري في حكم العقل في الأول بالحسن وفي الثاني بالقبح. فما أفاده المحقق النائيني من عدم قبح الفعل المتجري به غير تام.

كما عرفت انَّ البرهان الذي افاده في الكفاية أيضاً غير صحيح، وحاصل برهانه هو أن عنوان القطع غير ملتفت اليه فلا يكون اختياريا، وأفاد انه في فرض التجري ربما لا يكون هناك فعل اختياري أصلاً، إذ ما أتى به واقعاً وهو شرب الماء لم يكن مقصوداً، وما قصده واختار شربه لم يقع في الخارج.

وقد ذكرنا في جوابه انَّ القطع ملتفت اليه بالالتفات الحضوري، إذ القطع بنفسه حاضر لدى النفس، نعم تصور القطع والعلم به تفصيلاً مفقود غالباً، ويكفي في قبح الفعل الالتفات الى عنوانه القبيح بهذا المقدار. ثم انه لو تم هذا البرهان فهو مختص ببعض موارد التجري وهو فرض تعلق القطع بالموضوعات، ولا يجري في فرض تعلق القطع بالحكم، كما لو قطع بحرمة شرب التتن فشربه، فانَّ الالتفات الى القطع بالحكم غالباً يكون موجوداً في مقام العمل. هذا كله في النقطة الاولى.

وأما الثانية: فالحق فيها أنَّ قبح الفعل لا يكون ملازماً لحرمته شرعاً، بل يكون على ما هو عليه واقعاً، وقضية كل ما حكم به العقل حكم به الشرع أجنبية عن حكم العقل بمعنى إدراكه قبح الفعل أو استحقاق فاعله للذم، وإنما هي في حكم العقل بمعنى إدراكه المصالح والمفاسد المستتبعة للحكم الشرعي. وبعبارة اخرى: الحسن والقبح بالمعنى الأول يكونان في طول الحكم الشرعي ومن توابعه، ولا يكونان مناطاً له، بخلاف الحسن والقبح بالمعنى الثاني، فانهما يكونان ملاكاً للحكم

الشرعي، فاذا أحرز العقل وجود المصلحة الملزمة غير المزاحمة في فعل كما في حفظ النفس المحترمة مثلاً فبالملازمة يستكشف ثبوت الحكم الشرعي بوجوبه، ولا يبعد أن يكون مدرك وجوبه هو هذا الحكم العقلي، إذ لم نجد ما يدل على وجوبه من الأدلة اللفظية، وهكذا اذا أحرز وجود مفسدة ملزمة في شيء يستكشف ثبوت الحرمة فيه، فهذه القضية المشهورة أي الملازمة لاربط لها بالمقام، وإنما هي في مرحلة إدراك علل الأحكام وملاكاتها لا ادراك مافي مرتبة معلولاتها كحسن الاطاعة وقبح العصيان، فان هذا الحسن والقبح فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي، وثبوت حكم شرعي مولوي في هذه المرتبة لغو لا أثر له، إذ العقل وهو الباعث والزاجر الداخلي يكون مستقلاً بذلك، فمعه لا حاجة الى الحكم المولوي، ومع عدمه لافائدة فيه لوضوح انه لولا حكم العقل بصحة عقاب المولى عبده على العصيان لما حصل للمكلف خوف من العقاب ولما امتثل التكاليف أصلاً، ولهذه الجهة حملوا الأوامر الواردة في مقام الاطاعة على الارشاد دون المولوية.

هذا مضافاً الى أنه يستحيل أن يكون هذا القبح في المقام مستتبعاً للحكم الشرعي، وذلك، لأن القبح الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي لو كان خصوص القبح الثابت لعنوان التجري أي مخالفة القطع المخالف للواقع بهذا العنوان، ففيه.

أولا: انه لا وجه لهذا الاختصاص، لما عرفت من انَّ حكم العقل بالقبح بالقياس الى صورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته يكون على حد سواء، وملاكه وهو الهتك والجرأة على المولى يكون موجوداً في كلتا الصورتين.

وثانياً: لازم هذا أن يكون المحرّم مخالفة القطع بعنوان كونه مخالفاً للواقع، وهذا الحكم غير قابل للمحركية أصلا، لأن من مبادي قدرة المكلف على الامتثال المعتبرة عندهم في صحة التكليف هو الالتفات الى الموضوع، والالتفات الى هذا العنوان يكون مساوقاً لزواله نظير الالتفات الى النسيان، فكما لا يمكن تكليف الناسي بهذا

العنوان كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفة قطعه للواقع، فعلى مسلك المشهور لا يصح هذا التكليف.

واما لو كان القبح المستتبع للحكم المولوى الشرعي القبح الجامع الثابت في التجري والمعصية الواقعية فلازمه التسلسل وأن يكون هناك أحكام غير متناهية وعصيانات غير متناهية وعقوبات غير متناهية، وذلك لأن العصيان لو كان حراماً شرعاً فحرمته أيضاً حكم شرعي فعصيانها أيضاً قبيح فلابد وأن يكون حراماً، وهكذا إلى مالا نهاية له، والتجري قبيح فلابد وأن يكون حراماً، فعصيانه أيضاً كذلك وهكذا إلى أن يتسلسل، ومن البديهي انا اذا راجعنا وجداننا لا نرى في أنفسنا ارادات أو كراهات عديدة في البعث نحو شيء واحد أو الزجر عنه. هذا مضافاً الى انه لايبعد أن يكون ذلك مستلزماً لعدم الفرق بين المعاصي من حيث العقوبة، فانها في جميعها غير متناهية على الفرض.

ثم لا يخفى انَّ هذا القبح العقلي وان لم يكن مستتبعاً للحكم الشرعي لكنه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب عليه كما في المعصية الواقعية، لما بيناه في ملاك حسن الأفعال وقبحها، ولا يبعد دعوى تساوي التجري المحض والمعصية الواقعية من حيث مقدار ما يستحقه العامل من العقاب، فانَّ ملاك ذلك وهو الهتك فيهما على حد سواء. وأما ما أفاده في الفصول[1] من الأمثلة لبيان الفرق بين التجري والعصيان في استحقاق العقاب، فهو أجنبي عن المقام، وإنما هو في مقام التشفي المستحيل في حقه تعالى، نعم من حيث التشفي ربما يختلف العقاب بنظر العقلاء بينما أراد العبد قتل ابن المولى وصادفه أو أراد ذلك ولكنه صادف عدوه، ولكن مع قطع النظر عن التشفي لا فرق بين الصورتين من حيث الاستحقاق.

---

(١) الفصول الغروية: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

وبالجملة استحقاق العقاب يكون على نفس التجري أعني الفعل المتجري به، لا على العزم والاختيار كما أفاده في الكفاية[١]، ووقع لذلك في اشكال استلزامه استحقاق العقاب على أمر غير اختياري، والجواب عنه بأنَّ ذلك يكون من تبعات البعد عن المولى والشقاوة الذاتية التي هي نظير إنسانية الانسان وحمارية الحمار، وغير قابل للتعليل، وقد مرّ الجواب عما ذكره في المقام في بحث الطلب والارادة مفصلاً فراجع. وبما تقدم ظهر الحال في الجهة الثالثة ايضاً:

تنبيهات:

الأول: لا اشكال في أن القطع من العناوين التي يختلف بها جهات الحسن والقبح، ويمكن أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر. ولا اشكال أيضاً في أن النسبة بين موضوعات الأحكام وبين القطع من حيث هو عموم من وجه، فيمكن أن يكون هناك خمر ولم يتعلق به القطع، كما يمكن أن يقطع بخمرية شيء ولم يكن في الواقع خمر، ويمكن اجتماعهما كما هو واضح، نظير عنوان العلم والعدالة مثلاً، ولا مانع من جعل حكمين متماثلين عليهما بأن يجعل على كل من العنوانين حكم مماثل لما جعل على الآخر.

ولكن يظهر من كلام المحقق النائينيﷺ أن في خصوص عنوان القطع ونفس متعلقه لا يعقل ذلك وان كان بينهما عموماً من وجه، وذلك لاستلزامه اجتماع المثلين في نظر القاطع دائماً، لأن القاطع بخمرية شيء لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع، ففي نظره يكون هناك حكمان متماثلان في محل واحد، مثلاً لو كان شرب الخمر حراماً وكان شرب مقطوع الخمرية أو الحرمة أيضاً حراماً فالحرمة الثانية المأخوذ في موضوعها عنوان القطع لاتصير فعلية إلّا بعد تحقق القطع بالخمرية أو بالحرمة، وحيث ان

---

(١) كفاية الاصول: ٢/١٣ ـ ١٤.

القاطع بذلك دائماً يرى قطعه موافقاً للواقع فيرى ان شربه هذا محكوم بحكمين متماثلين، فلا يمكن جعل الحرمة لعنوان القاطع بحرمة الشرب أو بخمرية الخمر بعد جعل الحرمة على شرب الخمر الواقعي، مضافاً الى أنه غير قابل للفعلية والباعثية[1].

هذا ملخص ما أفاده﵀ في بيان عدم استتباع قبح التجري للحكم المولوي، ولكنه غير صحيح.

أما أولاً: فلأن في القطع بالموضوع يمكن تصوير مورد الافتراق من الطرفين، مثلاً لو قال المولى، لاتشرب الخمر «وقال أيضاً: «لاتشرب معلوم الخمرية» وفرضنا ان المكلف قطع بخمرية شيء وهو غير عالم بحرمة الخمر الواقعي ولم يصل اليه دليله وإنما علم حكم مقطوع الخمرية فقط يكون حينئذٍ حكم مقطوع الخمرية فعلياً عليه من غير أن يستلزم اجتماع المثلين حتى في نظره وهكذا عكسه، نعم في مورد العلم بالحكمين معاً يلزم ذلك، فلابد من الالتزام هناك بالتأكد كما في جميع موارد اجتماع العامين من وجه، فما أفاده مختص بالقطع بالحكم.

وثانياً: لاملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموما من وجه، بل يمكن أن يكون بينهما عموم مطلق، نظير ما اذا تعلق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللازم بالواجبات كالصلاة المفروضة فانها حينئذٍ تكون واجبة من جهتين، من جهة الأمر الصلاتي ومن جهة الأمر النذري ويكون فيها ملاكهما غاية الأمر نلتزم فيها بالتأكد في مقام الفعلية، واما في مرحلة الانشاء والملاك فالتعدد ثابت، والمقام من هذا القبيل، فانَّ القطع بالحكم وانْ كان في نظر القاطع لاينفك عن ثبوته واقعاً ولا يمكننا تصوير مورد الافتراق من ناحية القطع بأن يكون هناك قطع بالحكم ولم يكن حكم حتى في نظر القاطع، وإنما الافتراق يكون من طرف الحكم

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٤٥ ـ ٤٦.

فقط فيما اذا ثبت بغير القطع من الطرق والامارات، ولكن قد عرفت انه لا يعتبر أن يكون بين الموضوعين عموم من وجه، وبالالتزام بالتأكد في أمثال المقام يندفع اشكال اجتماع المثلين.

فالوجه الصحيح لعدم الحكم المولوي هو ما ذكرناه من أن الحكم العقلي إنما يستتبع الحكم المولوي اذا تعلق بما يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام لا معلولاتها وإلّا لتسلسل كما عرفت.

التنبيه الثاني: ربما يتمسك لحرمة التجري بالاجماع من جهة اتفاقهم على أن سلوك طريق مظنون الضرر خصوصاً اذا كان الضرر مما يجب التجنب عنه كتلف النفس يكون معصية ولو انكشف الخلاف، وهكذا الظان بضيق الوقت يجب عليه البدار ولو لم يبادر يكون عاصياً ولو انكشف بقاء الوقت، فليس المعصية إلّا من جهة التجري.

وفيه: مالا يخفى، فانَّ الظاهر انَّ حرمة السلوك إنما هي من جهة ان خوف الضرر له موضوعية في نظر الشارع، ولذا ليس فيه كشف خلاف أصلاً، وكذلك الظن بضيق الوقت، فانَّ المستفاد من قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي الواردة في الظهرين: «ان كان في وقت لا يخاف فوت احداهما فليصلّ الظهر ثم ليصلّ العصر، وإن خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر»[1] هو أن خوف فوت الصلاة هو الموضوع لوجوب البدار، وعليه فلا ارتباط بين المسئلتين ومسئلة التجري أصلاً.

التنبيه الثالث: ربما يستدل لحرمة التجري بالروايات الواردة في ترتب العقاب على قصد السوء وانه يحاسب عليه[2]، وهناك روايات اخر دالة على عدم

---

(١) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٤ من أبواب المواقيت، ح١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح٣.

ترتب العقاب على القصد[١] وانَّ نية السوء لا تكتب[٢] فتقع المعارضة بين الطائفتين. والشيخ ﷺ جمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات والثانية على القصد المجرد عن ذلك[٣]، ولكنه لاشاهد عليه، فيكون جمعاً تبرعياً.

والصحيح اَنْ يجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على القصد الذي ارتدع الانسان بنفسه عنه والاولى على ما اذا لم يرتدع بنفسه حتى اذا شغله شاغل خارجي، والشاهد على هذا الجمع هو النبوي المشهور من أنه «اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يارسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال ﷺ: لأنه أراد قتل صاحبه»[٤]، فانَّ ظاهر التعليل هو إرادة القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه، وانَّ عدم تحقق القتل منه كان لعدم تمكنه على ذلك، وبعبارة اخرى: حيث ان كل رواية تكون نصاً في موردها، ومورد النبوي إنما هو قصد القتل مع عدم إنقداح رادع له عن نفسه فيكون نسبته مع الطائفة الثانية من الروايات نسبة الخاص الى العام فبه تخصص تلك الأخبار، وتختص بصورة تحقق الرادع له عن نفسه، فتنقلب النسبة بينها وبين الطائفة الاولى من الروايات من العموم من وجه الى العموم المطلق، فتخصص الطائفة الاولى بالطائفة الثانية فيخرج صورة وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الدالة على المؤاخذة على القصد وتبقى الصورة الاخرى تحتها، فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبة، ونتعرض

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح٨.

(٢) لايبعد أن يكون تلك الروايات ظاهرة في انَّ نفس المعصية لا تكتب بمجرد قصدها، لا انَّ القصد لايكتب، فراجع الأخبار، وعليه فلا تعارض أصلاً.

(٣) فرائد الاصول: ١/ ٥٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٤) وسائل الشيعة: ١١ / باب ٦٧ من أبواب جهاد العدو.

له في محله.

وكيف كان فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع الذي ذكرناه، وأما الجمع الذي ذكره الشيخ﵀ فلا شاهد عليه. ولا يخفى انه لا يحتمل في النبوي أن يكون لارادة القتل خصوصية في الحرمة للقطع بعدم الفرق بين القتل وغيره من المعاصي من هذه الجهة، فتأمل.

وعلى أي تقدير الاستدلال بما يدل على المؤآخذة على قصد المعصية ولو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجري غير صحيح.

أما أولاً: فلأنَّ مورد النبوي المتقدم الذي جعلناه شاهداً للجمع وخصصنا به مادل على ثبوت المحاسبة والمؤاخذة على نية السوء من جهة كونه نصاً في مورده إنما هو إرادة القتل الواقعي والاشتغال بمقدماته وعدم ارتداعه عنه بنفسه، ولا ربط له بالحرام الخيالي أي ما يعتقده حراماً.

وثانياً: لو سلمنا أن مورده أعم من ذلك ومن قصد الاتيان بما قطع بحرمته، فليس في الروايات مايدل على حرمة ذلك القصد، بل غاية مافيها انه يحاسب عليه أو يعاقب، وهذا التعبير لايدل على أزيد مما كان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجري للعقاب، ولايستفاد منها الحرمة المولوية.

التنبيه الرابع: ان صاحب الفصول[1] بعدما سلم قبح التجري واستحقاق العقاب عليه أفاد ماحاصله: انَّ قبح التجري لا يكون ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فاذا صادف الفعل المتجري به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح، ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية، فلا محالة يتداخل العقابان، وقبح التجري في هذا الفرض يكون أشد وأكثر مما اذا كان الفعل المتجري به في الواقع مكروهاً، كما انَّ القبيح في هذا الفرض أيضاً يكون أكثر مما اذا كان الفعل المتجري به مباحاً،

---

(١) الفصول الغروية: ٤٣١.

وهكذا يكون القبيح في هذه الصورة أكثر مما اذا كان الفعل في الواقع مستحباً، واما اذا كان الفعل في نفس الأمر واجباً فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، فربما يتساويان، وربما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، أو يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبيحاً، انتهى.

وأفاد المحقق النائيني ﷺ ويظهر من كلام الشيخ أيضاً[1] ان ما في الفصول مركب من دعاوى ثلاثة:

الاولى: انَّ التجري بعنوانه يكون قابلاً لأن يختلف قبحه بالوجوه والاعتبارات، ويمكن اختلاف قبحه بمزاحمته مع العناوين الواقعية.

الثانية: وقوع هذا الأمر الممكن وانَّ الجهات الواقعية في الفعل المتجرى به يوجب اختلاف مرتبة قبح التجري أو زواله في بعض الموارد.

الثالثة: تداخل العقابين عند مصادفة الفعل المتجري به للمعصية الواقعية وللحرام الواقعي.

وجواب الجميع واضح بعد ما قدمناه ونزيده وضوحاً.

أما الاولى ففيه: انَّ التجري اعنى الفعل الصادر بهذا العنوان يكون بنفسه مصداقاً للظلم، وحكم العقل بقبح الظلم ذاتاً يكون من الأحكام العقلية العملية الضرورية، كما انَّ حكمه باستحالة اجتماع النقيضين يكون من الأحكام الضرورية النظرية، فهو غير قابل للتخلف.

واما الثانية فبطلانها أوضح، وذلك لأنَّ الأمر غير الاختياري لايمكن أن يكون رافعاً لقبح الفعل الصادر قبيحاً، نعم الامر غير الاختياري يمكن أن يكون مانعاً عن صدور الفعل القبيح، كما لو فرض أن نزول المطر مثلاً منع الانسان من أن

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٥٤ ـ ٥٦، فرائد الاصول: ١/٥٧ ـ ٥٨ (ط. جامعة المدرسين).

يشرب الخمر، وأما ما يكون رافعاً للقبح فلابدَّ فيه من أن يكون اختيارياً، وقد ذكرنا أن باب الحسن والقبح أجنبي عن المحبوبية والمبغوضية وعن المصلحة والمفسدة، فلا يقاس أحد البابين بالآخر، وأن المصادفة ليست من الامور الاختيارية.

وأما الثالثة فقد عرفت انَّ العقاب دائماً يكون على التجري وهتك المولى حتى في المعصية الواقعية، فالقول بتعدد العقاب ثم بالتداخل لا مجال له.

هذا تمام الكلام في التجري.

الأمر الثالث :

تقسيم القطع
إلى الطريقي والموضوعي

والغرض من هذا التقسيم مع عدم وجود القطع الموضوعي في الأدلة ـ وعلى فرض وجوده ففي غاية القلة ـ إنما هو بيان ما ذكره بعض الاخباريين من المنع عن العمل بالقطع اذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنة، وهذا هو الجهة الثالثة من الكلام في حجية القطع التي وعدنا التكلم فيه، وحيث انَّ الاخباريين جوزوا المنع عن العمل بالقطع قسم الشيخ[1] ﷺ ومن تأخر عنه القطع الى ما يكون طريقاً الى متعلقه والى ما يكون مأخوذاً في الموضوع، وادعوا أن القطع الطريقي يستحيل المنع عن العمل به لاستلزامه تحقق التناقض أما واقعاً وأما في نظر القاطع. نعم يمكن منع غير القاطع عن العمل بالقطع الحاصل لغيره كالمقلد بالقياس الى قطع مقلَّده اذا لم يكن ناشئاً عن الكتاب والسنة. وذكروا أيضاً أن القطع بالحكم لا يعقل أن يؤخذ في موضوع نفسه لاشرطاً ولامانعاً، وهكذا في موضوع مثله أو ضده، لاستلزامه الدور في الأول، واجتماع المثلين أو الضدين في الثاني، والعقل لايصدّق ورود حكم من الشارع مستلزم لذلك.

ولكن المحقق النائيني ﷺ ذهب الى إمكان تقييد الحكم بالقطع به من طريق

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥١ (ط. جامعة المدرسين).

خاص[١]، أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق مخصوص، غاية الأمر انه لادليل على ذلك وقوعاً إلّا في بعض الموارد، مثل القطع الحاصل من القياس لرواية ابان[٢] أو الحاصل من غير الطرق المتعارفة كالجفر والرمل.

وبالجملة فالغرض من هذا التقسيم إنما هو بيان كلام بعض الاخباريين، ومنعهم عن العمل بالقطع اذا لم يحصل عن الكتاب والسنة، وانه هل يكون هذا ممكناً بعدما فرضنا أن طريقية القطع وحجيته ذاتية بالمعنى المتقدم، أو يكون ذلك مستحيلاً؟

فالكلام يقع في موردين:

الأول: في بيان الصغرى، وأنه هل ادعى أحد منهم المنع عن العمل بالقطع أم لا؟ والانصاف ان كلمات جملة منهم وإن كانت ظاهرة في دعوى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية، ولا يحصل منها إلّا الظن الّذي لادليل على اعتباره، ولكن كلام جملة منهم بعدما قسّم القطع الى الحاصل من المقدمات العقلية والحاصل من الكتاب والسنة صريح في المنع عن العمل بالأول، فاسناد المنع اليهم موجبة جزئية غير قابل للانكار.

الثاني: في بيان الكبرى، ظاهر كلام المحقق النائينيﷺ على ما عرفت إمكان المنع عن ذلك، بمعنى أخذ خصوص القطع الناشيء عن سبب خاص أو لشخص خاص بالحكم في موضوعه، وأن هذا لا يرجع إلى المنع عن العمل بالقطع حتى ينافيه حجيته الذاتية. وتقريب ما أفاد يكون بمقدمات[٣].

الاولى: إنا وإن لم نلتزم بما التزم به العلامةﷺ من أن العلم ملازم لثبوت

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١٣ ـ ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩ / باب ٤٤ من أبواب ديات الاعضاء، ح ١.

(٣) فوائد الاصول: ٣/١١ ـ ١٤.

متعلقه واقعاً، ولكن لامناص لنا من الالتزام بأن تعلق القطع بشيء ملازم لثبوته في نظر القاطع، وعلى ذلك فأخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه وتقييده به يستلزم ثبوت الدور في اعتقاده، لأن فعلية الحكم يدور مدار فعلية موضوعه، واذا فرضنا أن للقطع بالحكم دخلاً في موضوع نفسه، ففعلية الحكم حينئذٍ تتوقف على فعلية القطع به، وتحقق القطع بالحكم مستلزم لتحقق الحكم أو متوقف عليه، وهذا دور واضح، فلا يكون مثل هذا الحكم قابلاً للفعلية، واذا لم يكن قابلاً للفعلية لا يكون قابلاً للانشاء، وما يستحيل فعليته يستحيل إنشائه.

المقدمة الثانية: ان العلم بالحكم أو الجهل به يكون من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن أخذه فيه، لما تقدم هنا وفي بحث التعبدي والتوصلي، واذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق أيضاً، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فهما لم يكن المحل قابلاً للتقييد لا يكون هناك مجال للاطلاق، فلا إطلاق حينئذٍ ولا تقييد، وهذا كقولهم لاخلأ ولا ملأ حيث لا موضوع لهما.

ونتيجة هاتين المقدمتين هو أن الأحكام الأولية لابد وأن تكون مهملة بالقياس الى علم المكلف وجهله بها.

المقدمة الثالثة: أن أخذ العلم بالحكم قيداً فيه إنما يكون مستحيلاً فيما اذا كان مأخوذاً في نفس دليله، وبعبارة اخرى: الاستحالة إنما تكون في فرض وحدة الجعل، وأما اعتباره فيه بنتيجة التقييد أي بجعل ثانوي يعبر عنه بمتمم الجعل فلا مانع منه ولا استحالة فيه، وعليه فحيث ان الاهمال الثبوتي غير معقول، ففي امثال المقام لابد من ثبوت جعلين، إذ الملاك أما أن يكون في خصوص العالم بالحكم فلابد من تقييده به، وأما أن يكون في الأعم فلابد من تعميمه، فأحد الجعلين يكون جعل أصل الحكم بنحو الاهمال من حيث علم المكلف وجهله به، والجعل الثاني يتمم هذا الجعل ويبين إختصاصه بالعالمين أو شموله للجاهلين، ولا يكون هذا مستلزماً للدور في نظر

القاطع اصلاً.

ثم أنه في كل مورد كان متمم الجعل موجباً لثبوت نتيجة التقييد وتخصيص الحكم بخصوص العالمين به، كما في وجوب القصر لقوله عليه السلام: «إن كانت قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له»[1] أو الجهر والاخفات مثلاً نلتزم بالتقييد وفي غيره نقول بنتيجة الاطلاق وعدم الاختصاص، لعموم مادل على اشتراك العالم والجاهل في التكاليف، ومن ذلك ما ورد من أنَّ يوم القيامة يقال للعبد: هلاّ عملت؟ فيقول: ما عملت، فيقال له: هلاّ تعلّمت[2]. وقد ادعى الشيخ رحمه الله تواتر هذه الأخبار، ولكنه قابل للمنع.

وكيف كان فان أمكن تقييد الحكم بالقطع به ولو بنتيجة التقييد فلا مانع من أن يؤخذ القطع الحاصل من سبب خاص أو لشخص مخصوص قيداً في الحكم أو مانعاً عنه غايته بمتمم الجعل وحينئذٍ لا يكون للقطع الحاصل لغيره، أو من غيره أثر في ثبوت الحكم، ولايجوز العمل به اذا حصل، وليس هذا منعاً عن العمل بالقطع وتصرفاً في حجيته، وإنما هو تصرف في المقطوع، فالمنع عن العمل بالقطع بهذا المعنى لا يكون مستحيلاً، ولكن لادليل على وقوعه إلاّ في موارد مخصوصة، كالقطع الحاصل من القياس على ما يظهر من رواية ابان، أو الحاصل من بعض العلوم الغريبة كالجفر والرمل لو تم هناك إجماع على عدم جواز العمل به. وأما القطع الحاصل من المقدمات العرفية فلا دليل على المنع عن العمل به، ولا يتم ما استدل به بعض الاخباريين على ذلك، هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

ونقول: ما ذكره من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة

---

(١) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

(٢) امالي الشيخ المفيد: المجلس ٢٦، ح ٦.

وان كان متيناً، فانَّ الاطلاق عدم التقييد فيما من شأنه ذلك، ولكن لا يعتبر في العدم والملكة الشأنية بحسب شخص المورد، أو شخص الصفة، بل يكفي القابلية بحسب النوع أو الصنف، ولذا يطلق الأعمى على العقرب مع أنه غير قابل للبصر على ماقيل، ولا يطلق الجاهل على الجدار لعدَم قابليته للعلم ولو بحسب نوعه، ويصح أن يقال الممكن جاهل بذات الواجب، مع أن تعلق علمه به مستحيل، وليس ذلك إلّا من جهة كفاية الشأنية النوعية أو الصنفية في العدم والملكة، وعلى هذا فالحكم بالقياس الى قيد خاص وإن لم يكن قابلاً للتقييد لكن حيث أنه قابل للتقييد بنوع القيود لا يضر بالملكة استحالة التقييد الخاص، وعليه فيستلزم استحالة تقييد الحكم بكل قيد ضرورية الاطلاق فيه أو التقييد بضده، كما أن إستحالة القدرة على بعض الامور يستلزم ضرورية العجز عنه.

وبالجملة عدم قابلية المورد للتقيد بوصف لخصوصية في ذلك يستلزم ضرورية عدمه ولو كان ذلك من قبيل العدم والملكة، لا أن استحالة الوجود تستلزم استحالة عدمه أيضاً، فانه ليس في الاطلاق وعدم التقييد منشأ للاستحالة من دور وغيره، والمحذور إنما كان في التقييد فقط. هذا مضافاً إلى أن الاهمال النفس الأمري غير معقول بالاضافة الى الحاكم، سواء في ذلك الشارع والعقل والموالي العرفية، وقد تقدم بيان ذلك في بحث التعبدي والتوصلي، فاذا فرضنا أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ومستلزم للدور فلا محالة يكون أحد الأمرين من إطلاقه بالقياس اليه أو تقييده بخلافه ضرورياً، واذا لم يكن مقيداً بعدمه فلا محالة يكون مطلقاً، واذا كان كذلك وقطع به المكلف يستحيل منعه عن العمل بقطعه لاستلزامه التناقض أو الجمع بين الضدين، أما واقعاً لو كان قطعه مصادفاً للواقع، وأما في اعتقاد القاطع لو كان مخالفاً، ويستحيل جعل حكم غير قابل لأن يصدق به المكلف ولأن يصير فعلياً.

وأما ما أفاده من أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بمتمم الجعل

فقد ظهر فساده أيضاً، لأنه كان متوقفاً على كون الجعل الاولى بنحو الاهمال، وقد عرفت أنه لامحالة يكون مطلقاً.

وأما ما أفاده من كون العلم مأخوذاً في مسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام فليس كما ذكره وذلك لأن غاية ما يستفاد من تلك الأدلة إنما هو اجزاء أحدهما عن الآخر عند الجهل بالحكم، لا أن الحكم مختص بالعالم به، ويؤيده أن العنوان المأخوذ في الرواية الاجهار فيما ينبغي الاخفات فيه أو الاخفات فيما ينبغي الاجهار به، وهذا ظاهر في ثبوت الحكم الأولي في حق الجاهل أيضاً، ويؤيد ما ذكرناه التسالم على ثبوت العقاب على الجاهل بالحكمين عند المخالفة في بعض الصور.

وأما ما أفاده من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس لرواية «ابان» ففيه:

أولاً: أن رواية «ابان» ضعيفة السند لايمكن الاعتماد عليها.

وثانياً: إنه لا دلالة فيها على كونه قاطعاً بالحكم. نعم يظهر منها أنه كان مطمئناً به، ولذا قال: «كنا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول: انَّ الذي جاء به شيطان».

وثالثاً: ليس فيها إشعار بالمنع عن العمل بالقطع، وإنما أزال الامام عليه السلام قطعه ببيان أن السنة اذا قيست محق الدين، نعم ظهورها في المنع عن الغور في المقدمات العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية غير قابل للانكار، بل لايبعد أن يقال، إنه اذا حصل منها القطع وخالف الواقع ربما يعاقب على ذلك في بعض الوجوه.

وتلخص مما ذكر أن أخذ القطع الطريقي بالحكم في نفسه غير معقول، وعلى تقدير إمكانه لادليل على تقييد حكم من الأحكام به أصلاً، كما لا دليل على المنع عن العمل بالقطع مضافاً الى استحالته، نعم أخذ العلم بالحكم بمرتبة في فعليته ممكن،

وسنتعرض له عن قريب ان شاء الله تعالى. هذا كله في أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه.

وأما أخذه في موضوع مثله كما لو قال: اذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة بوجوب آخر، فقد ظهر إمكانه بما قدمناه، لأنه يرجع الحكم الثاني الى التأكيد، ولا يلزم منه اجتماع المثلين أصلاً، كما اذا تعلق النذر بالاتيان بواجب أو أخذ ذلك شرطاً في ضمن عقد فانه موجب للتأكد، ولا اشكال فيه.

وأما أخذه في موضوع ضده، كما لو قال: اذا قطعت بوجوب الصلاة يحرم عليك الصلاة مثلاً فاستحالته واضحة، لاستلزامه اجتماع الضدين واقعاً لو كان قطعه مصادفاً للواقع، وفي نظر القاطع لو كان مخالفاً، فيستحيل فعلية مثل هذا الحكم، فيستحيل انشائه. هذا كله في أخذ القطع الطريقي في الحكم بانحائه.

بقي الكلام في القطع الموضوعي الاصطلاحي، وهو القطع المتعلق بالموضوع الخارجي الذي له دخل في الحكم أو المتعلق بالحكم اذا كان مأخوذاً في موضوع حكم آخر يخالفه أو يماثله لامضاده، والقسم المتقدم وإن كان موضوعياً بمعنى إلّا أنه غير الاصطلاحي كما هو واضح.

وليعلم أولاً أن المراد من القطع الموضوعي ليس القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط، وإنما المراد منه القطع المأخوذ في موضوع الحكم الواقعي، فانه ربما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع أنه غير دخيل في الحكم، بل يكون أخذه في لسان الدليل من جهة طريقيته للواقع وأنه أظهر أفراد الطرق وأصنافه، فليس ذلك قطعاً موضوعياً، وأمثلته كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود**﴾[1] فان الحكم بوجوب الامساك مترتب على طلوع الفجر واقعاً ومع ذلك

---

(١) البقرة: ١٨٧.

جعل انتهاء أمد الترخيص التبين من غير أن يكون له دخل في ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾[١] بناء على أن يكون المراد المشاهدة لاحضور الشهر، فانه ليس لمشاهدة الهلال دخل في وجوب الصوم، ولذا يجب الصوم على من علم بدخول الشهر أو قامت عنده حجة على ذلك ولو لم يشاهد الهلال الى غير ذلك من الأمثلة، فالميزان في القطع الموضوعي ما ذكرناه.

والبحث في المقام يقع في جهات:

الاولى: ان الشيخ﵀ قسم القطع الموضوعي الى قسمين: ما يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية، وما يكون مأخوذاً فيه على نحو الطريقية والكاشفية[٢]. وقسّم في الكفاية كلاًّ من القسمين الى قسمين آخرين، فالأقسام تكون أربعة[٣]: المأخوذ بنحو الصفتية جزء للموضوع وتمامه، وبنحو الكاشفية جزء الموضوع وتمامه.

الجهة الثانية: في بيان تقسيم الشيخ وتقريبه. لا يخفى ان العقل بالملكة اذا صار عقلاً بالفعل، ومعناه أن قابلية الادراك اذا خرجت عن القابلية وصارت إدراكاً فعلياً تكون من الصفات الحقيقية التعلقية، أي ذات الاضافة والتقييد بالحقيقة احترازاً عن الامور الاضافية المحضة التي لا واقع لها في الخارج، فانَّ العلم ليس كذلك بل هو صفة حقيقية قائمة بالنفس، وحيث انَّ حقيقته الانكشاف يكون من الأوصاف التعلقية ذات الاضافة، نظير الجهل والقدرة والعجز وأمثال ذلك من الأوصاف التي لاتتحقق إلّا متعلقة بشيء، ففيه جهتان: جهة كونه صفة قائمة بالنفس وجهة كونه مضافاً الى ما في الخارج وانكشافاً له. والأغراض العقلائية تارة: تتعلق

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) فرائد الاصول: ١/ ٥٢ ـ ٥٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٣) كفاية الاصول: ٢/ ١٨.

به من الجهة الاولى، كما لو فرضنا أن الوسواسي لا يحصل له القطع بصحة وضوئه أو بدخول الوقت فينذر اذا تحقق له القطع وارتفعت حيرته واضطرابه يتصدق، فبالقطع ترتفع الحيرة والاضطراب النفساني، ولذا يسمى قطعاً حيث أنه يقطعها، فهذا الشخص ليس له غرض بالواقع، وإنما غرضه زوال حيرته واضطرابه. واخرى: ينعكس الأمر ويتعلق الغرض بجهة كشفه عن الواقع، كما لو فرضنا أنه يريد القطع بدخول الوقت للافطار أو للصلاة في أول وقتها مثلاً، فهذا الشخص يكون غرضه متعلقاً بالقطع من الجهة الثانية. ويمكن دخل القطع بكل من القسمين في غرض الشارع أيضاً، فتارة: يؤخذ في الموضوع بما أنه صفة للقاطع سواء كان مطابقاً للواقع أو جهلاً مركباً، واخرى: يؤخذ من حيث كونه كاشفاً ومطابقاً للواقع.

وبما ذكرناه ظهر فساد مافي الكفاية من أن القطع يؤخذ في الموضوع بما أنه صفة للمقطوع[1]، وذلك لأن أخذه صفة للمقطوع به مستلزم لأخذه كاشفاً ومع قطع النظر عن جهة كشفه لايكون صفة للمقطوع به كما هو واضح.

وأما تقسيم الكفاية فالقطع المأخوذ على نحو الصفتية كما أفاد ينقسم الى قسمين: تارة: تكون تلك الصفة النفسانية تمام الموضوع ويترتب عليها الحكم، سواء كان متعلقه ثابتاً أم لم يكن، نظير دخل العلم بالملكية في معذورية المتصرف، واخرى: يؤخذ جزء للموضوع وجزئه الأخير تحقق متعلقه واقعاً كما في العلم المأخوذ في الشهادة، حيث أشار عليه السلام الى الشمس وقال: «**على مثلها فاشهد أو دع**»[2] فانَّ ظاهره أن العلم جزء للموضوع.

وأما القطع المأخوذ بنحو الطريقية والكاشفية فأخذه جزء للموضوع في غاية

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٢٠ من أبواب الشهادات، ح ٣.

الصحة والوضوح، وأما أخذه تمام الموضوع فلا يمكن، لأنه من قبيل الجمع بين متناقضين، فان معنى أخذه بنحو الانكشاف عن الخارج هو أن لثبوت المنكشف دخلا في تحقق الحكم، ومعنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع في تحقق الحكم، وأنه يترتب على القطع سواء كان هناك واقع أم لم يكن، وبعبارة اخرى: الانكشاف وان كان ذاتياً للقطع، بل كما عرفت ذاته هو الانكشاف، ولكن الانكشاف إنما يكون في فرض ثبوت المنكشف واقعاً، وإلّا فلا انكشاف، بل هو تخيل الانكشاف ليس إلّا. وبالجملة أخذ العلم بلحاظ كشفه عن المعلوم بالذات يرجع الى أخذه بنحو الصفتية، وأخذه بلحاظ كشفه عن الخارج يستلزم دخل الواقع في الحكم أيضاً، فلا معنى حينئذٍ لكونه تمام الموضوع.

فالتحقيق: هو تثليث الأقسام كما أفاده المحقق النائيني[1]، وبالقطع الطريقي المحض تكون الأقسام أربعة.

مدى قيام الامارات والاصول مقام القطع:

ثم لا كلام في أن الطرق والامارات والاصول المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلة حجيتها، ويترتب عليها جميع الآثار المترتبة عليه من تنجيز الواقع به اذا أصاب، وكونه عذراً اذا أخطأ، وكون مخالفته تجرياً وموجباً لاستحقاق العقاب الى غير ذلك من الآثار المترتبة على القطع الطريقي، مثلاً اذا قامت إمارة على حرمة شيء يكون منجزاً للواقع ولو كانت مخالفة للواقع، واذا قامت على عدم وجوب شيء يكون معذراً ولو كان في الواقع واجباً، وجميع هذه الامور شأن القطع الطريقي.

وإنما الخلاف في قيامها مقام القطع الموضوعي بنفس تلك الأدلة، والأقوال

---

(١) فوائد الاصول: ٣/ ١٠ ـ ١١.

فيه ثلاثة:

أحدها: قيامها مقامه بجميع أقسامه من المأخوذ بنحو الصفتية أو الكاشفية جزء للموضوع وتمام الموضوع.

ثانيها: ما يقابل هذا القول، وهو عدم قيامها مقامه مطلقاً بجميع أقسامه، وهذا مختار صاحب الكفاية[١].

ثالثها: هو التفصيل[٢]، والقول بقيامها مقام المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفية، وعدم قيامها مقام المأخوذ على نحو الصفتية سواء كان جزء الموضوع أو تمامه، وهذا هو مختار الشيخ ﷺ وتبعه في ذلك جماعة منهم المحقق النائيني ﷺ.

والتحقيق: أن قيامها مقام القطع المأخوذ على نحو الصفتية غير ممكن، وذلك لأن غاية مايستفاد من أدلة حجية الطرق والاصول المحرزة إنما هو تنزيل مؤداها منزلة الواقع والغاء احتمال الخلاف فيها، والقطع وان كان ذاته انكشافاً إلّا أنه بعد أخذه في الموضوع صفة لايكون إلّا كبقية الصفات النفسانية من العدالة والشجاعة والسخاوة، ومن البديهي أن دليل إلغاء احتمال الخلاف في مؤدى الطرق لايوجب تنزيلها منزلة الصفات النفسانية، وهكذا دليل الاصول المحرزة. وبالجملة ان الشارع وان كان له تنزيل كل شئ منزلة كل شيء، كما نزل الطواف منزلة الصلاة، والفقاع منزلة الخمر، إلّا أنه محتاج الى دليل، وأدلة حجية الامارات والاصول المحرزة لاتتكفل ذلك كما عرفت.

وأما قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفية والطريقية بتلك الأدلة فأفاد صاحب الكفاية في استحالته ماحاصله: أن تنزيل شيء منزلة شيء متوقف على لحاظ طرفي التنزيل، ولحاظ القطع الطريقي لابد وأن يكون آلياً، بخلاف

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٢٠ ـ ٢١.

(٢) فرائد الاصول: ١/ ٥٣ (ط. جامعة المدرسين). فوائد الاصول: ٣/ ٢١.

القطع الموضوعي فانه يكون ملحوظاً استقلالاً، وعلى هذا ففي مقام تنزيل الطرق والاصول المحرزة منزلة القطع الطريقي لابد وأن يلحظ المنزل والمنزل عليه باللحاظ الآلي بأن يكون الملحوظ حقيقة هو الواقع والمؤدى، وفي مقام تنزيلها منزلة القطع الموضوعي لابد من لحاظها باللحاظ الاستقلالي، فاذا اريد جعل كلا التنزيلين وانشاءهما بدليل واحد يلزم لحاظ كل من القطع والطرق أو الاصول في أن واحد بلحاظين، أحدهما آلي والآخر استقلالي، ويستحيل تعلق لحاظين في آن واحد بملحوظ واحد، سواء كانا استقلاليين أو آليين، أو كان أحدهما آلياً والآخر استقلالياً، وهذا المحذور إنما يجري فيما اذا كان التنزيلان في آن واحد وبدليل فارد، بخلاف مالو كان بدليلين، كأن يقال صدق العادل مثلاً، ويراد به التنزيل من حيث الطريقية، ثم يقول ثانياً صدق العادل ويقصد به التنزيل من حيث الموضوعية، فانه لا محذور في ذلك.

ثم بعد هذا البيان أورد على نفسه بأنَّ لازمه أن يكون دليل التنزيل مجملاً إذا لم يعلم أن المصحح للتنزيل والجعل كان هو اللحاظ الآلي أو اللحاظ الاستقلالي، ولا يكون لأحدهما مرجح على الآخر.

ثم أجاب عن ذلك: بأنَّ تنزيل شيء منزلة القطع يكون ظاهراً عرفاً في التنزيل من حيث الطريقية، ويعرف ذلك من مراجعة العرف، فاذا لم يكن قرينة على الموضوعية يحمل على ظهوره الأولي.

هذا حاصل ما أفاد[1].

وفيه: أولاً: أنه مناف لما التزم به من أن المجعول في الطرق والامارات هو الحجية، أي المنجزية على تقدير موافقتها للواقع والمعذورية على تقدير المخالفة،

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢١ ـ ٢٢.

وذلك لأن ما ذكره من الجمع بين اللحاظين إنما يلزم فيما اذا كان التنزيل في المؤدى المستلزم للحاظ القطع والطريق آلياً، وأما بناء على القول بجعل المنجزية والمعذرية كما اختاره وصرح به غير مرة فلا يلزم من تنزيلها منزلة القطع بقسميه إلّا لحاظها بلحاظ واحد استقلالي من دون أن يكون هناك نظر الى الواقع والمؤدى.

وبعبارة اخرى: بعد لحاظ كل من الطريق والقطع استقلالاً كما يمكن تنزيل الأول منزلة الثاني بلحاظ خصوص الحكم العقلي المترتب على القطع تارة ومن حيث خصوص الحكم الشرعي المترتب عليه اخرى بأن يكون جهة التنزيل ما أخذ القطع في موضوعه من الحكم الشرعي، كذلك يمكن أن يكون التنزيل من الحيثيتين معاً، فان كلاًّ من الحكمين مترتب على نفس القطع بما هو لابما أنه طريق أو مأخوذ في الموضوع، فيترتب عليها حينئذٍ الحكم العقلي الثابت للقطع وهو التنجيز والتعذير والحكم الشرعي المترتب عليه معاً.

وثانياً: كما لا يمكن أن يكون المجعول في الطرق والامارات هو المؤدى لاستلزامه التصويب وكون الأحكام الواقعية تابعة لقيام الامارات ـ على أنه مستحيل في نفسه كما سيأتي تفصيله ـ كذلك لا يمكن أن يكون المجعول فيها نفس المنجزية والمعذرية لاستلزامه التخصيص في الحكم العقلي، وتخصيص حكم العقل بعد ثبوت ملاكه خلف محال، وذلك لأن العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان وعدم تنجز الأحكام الواقعية مالم تكن واصلة بأحد أنحاء الوصول، فتخصيص هذا الحكم العقلي بمورد دون مورد غير ممكن.

وبعبارة اخرى الشارع في مقام التنزيل أما أن يتصرف في موضوع هذا الحكم العقلي ويجعل اللابيان بياناً فبالتعبد يثبت توسعة في الوصول، وعليه فالعقل بنفسه يستقل بالتنجيز عند قيام الامارة، فجعله شرعاً يكون لغواً، وأما يريد أن يتصرف في الحكم دون الموضوع، وهذا تخصيص في حكم العقل، وهو محال كما بين

في محله. فعلى أي حال لا معنى لجعل المنجزية والمعذرية إبتداء، بل المجعول في الطرق والامارات هو الوسطية في الاثبات أو تتميم الكشف أو الطريقية، وما شئت فعبر، فان المراد واحد.

بيان ذلك: أن القطع فيه جهتان: أحداهما: جهة كونه صفة في النفس رافعاً للاضطراب والتحير، وهذا أمر تكويني غير قابل للجعل والاعتبار، ثانيهما: جهة كونه انكشافاً للواقع، والطرق والامارات، منزلة منزلته من هذه الجهة لامن الجهة الاولى، ولذا يكون التحير النفساني بعد التعبد وقيام الطريق أيضاً باقياً على حاله ولا يزول بالتعبد، فتأمل.

ومعنى التنزيل من الجهة الثانية أن الامارات التي كانت لها كاشفية ناقصة ألغى الشارع نقصانها تعبداً فصارت كاشفاً تاماً، وتوضيحه: هو أن المجعولات الشرعية غير منحصرة بالأحكام التكليفية الخمسة، بل هناك قسم آخر يسمى بالأحكام الوضعية نظير الملكية والزوجية وأمثال ذلك، والملكية عبارة عن السلطنة على الشيء، وهي تارة تكون خارجية، واخرى اعتبارية شرعية من دون أن يكون في الخارج سلطنة، ولذا ربما تعتبر بين شيئين أحدهما بالمشرق والآخر بالمغرب بحيث لايجتمعان خارجاً فضلاً عن تحقق السلطنة الخارجية لأحدهما على الآخر، ومن هذا القبيل الكاشفية والطريقية، فالكاشف الخارجي الحقيقي هو القطع، والكاشف الاعتباري هو الطرق والامارات التي اعتبر لها الشارع الكاشفية التامة بعدما كانت كاشفيتها ناقصة وجعلها كالقطع، وبنفس هذا الاعتبار والتنزيل تترتب آثار الواقع على مؤداها، لامن جهة جعل المؤدى، بل لكونه محرزاً تعبداً، وتترتب آثار نفس القطع على نفسها بالأولية والأولوية، فتكون منجزة للواقع ومعذرة عنه، ويلتئم منها الموضوع المأخوذ فيه القطع على وجه الطريقية.

ثم لا يخفى أن اشكال التصويب لايرد على ماذكرناه، فان الواقع بعد التنزيل

أيضاً باق على حاله، سواء صادفه الطريق أم لم يصادفه من دون أن يوجب ذلك توسعة أو تضييقاً فيه. نعم يكون للامارات حكومة على الواقع حكومة ظاهرية، أي حكومة في طريق احرازه، فانَّ الطريق أولاً كان منحصراً في القطع وبعد جعل الطرق توسعت دائرة المحرز، فلا يترتب على الطريق بعد تتميم الكشف إلّا ما كان يترتب على القطع، وكما يأتي انكشاف الخلاف في القطع كذلك يأتي في الطريق، غاية الأمر يكون المكلف حينئذٍ معذوراً كما في فرض القطع، هذا بخلاف القول بجعل المؤدى، فانه مستلزم للتصويب وتبعية الواقع لقيام الطريق، إذ عليه متى قامت امارة على خمرية الماء مثلاً يكون ذلك الماء خمراً تعبداً، ويترتب عليه حكمه، وليس فيه كشف خلاف أصلاً.

اذا عرفت ذلك تعرف أنه على المبنى الصحيح لا يلزم من تنزيل شيء منزلة القطع بكلا قسميه بتنزيل واحد محذور الجمع بين اللحاظين أصلاً، إذ لا يتوقف ذلك إلّا على لحاظ الطريق إستقلالاً وتتميم كشفه، فيترتب عليه جميع آثاره من العقلية والشرعية.

وتلخص من جميع ما ذكرناه أن تنزيل شيء منزلة القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتية وان كان ممكناً ولامانع منه، ولكن.

أولاً: لم نجد مورداً يكون القطع فيه مأخوذاً كذلك، وما مثل به الشيخ قدس سره[1] لذلك مثل القطع المأخوذ في باب الشهادة بقوله عليه السلام: «على مثلها فاشهد أو دع»[2] أو المأخوذ في حفظ الأوليين من الركعات بقوله عليه السلام: «حتى تثبتها»[3] فقد ذكرنا أنه مأخوذ على وجه الكاشفية لا الصفتية، إذ النظر في الموردين يكون الى الواقع لا إلى

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٢٠ من ابواب الشهادات، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١ من أبواب الخلل في الصلاة، ح ١٥.

وجود هذه الصفة النفسانية، وذلك ظاهر.

وثانياً: لا دليل على تنزيل الامارات منزلة القطع من تلك الجهة، كما لا يستفاد ذلك من أدلة حجية الامارات أيضاً على ما عرفت.

وأما قيامها مقام القطع الطريقي المحض والمأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفية فبناء على القول بجعل المؤدى عند قيامها على الحكم أو على موضوعه فيشكل ذلك، لأن لازم جعل المؤدى أن يكون كل من المؤدى والواقع ملحوظاً استقلالاً وكل من الطريق والقطع ملحوظاً آلياً، ولازم جعل الطريق منزلة القطع أن يلحظ كل منهما استقلالاً، فيلزم الجمع بين اللحاظين، وهو محال، ولكن هذا المبنى بمراحل عن الواقع.

أما أولا: فلأنه مستلزم للتصويب، وهو خلاف مذهب العدلية.

وثانياً: لا دليل على جعل المؤدى أصلاً، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة مثل قوله عليه السلام: «فما أدّيا اليك عني فعني يؤديان»[1] أو قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا»[2] الى غير ذلك ليس إلّا التصديق بصحة أخبارهم التي كانت مشكوكة، ولا اشعار في شيء منها الى جعل المؤدى أصلاً، فيدور الأمر بين أن يكون المجعول هو المنجزية والمعذرية كما ذكره في الكفاية، وقد عرفت أنه غير صحيح، لكونه مستلزماً لتخصيص حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وبين ما اخترناه من كون المجعول تتميم الكشف والوسطية في الاثبات، وعليه فيترتب بذلك آثار الواقع على المؤدى لكونه منكشفاً بالانكشاف التعبدي وآثار القطع على نفس الطريق بالأولوية.

ثم الظاهر أن اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام «لا تنقض

---

(١) جامع احاديث الشيعة: ١ / باب ٥، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٣.

اليقين بالشك»[١] يكون مأخوذاً على وجه الطريقية والكاشفية، لا بما انه صفة، وإلّا لانسد باب الاستصحاب في موارد قيام الامارة على تحقق شيء وطروء الشك في ارتفاعه، واختل حكومة الامارات على الاستصحاب.

ولا يخفى أنه بناء على القول بأن المجعول في الطرق والامارات هو المنجزية والمعذرية كما هو مختار الكفاية يصعب الجواب عن هذا الاشكال، ولو قلنا بأن اليقين في دليل الاستصحاب مأخوذ على وجه الكاشفية، وذلك لأن الاستصحاب أيضاً منجز ومعذر تعبداً كالامارات، ولا وجه لرفع اليد عن المنجز بمنجز آخر مثله، وهذا بخلاف ما اخترناه من القول بأن المجعول هو الطريقية والكاشفية، إذ عليه يرتفع الاشكال من أصله، لأن الامارة حينئذٍ تكون يقيناً بالحكومة فيشمله أدلة الاستصحاب، ويأتي تفصيل الكلام في بابه.

وكيف كان فالصحيح ان المجعول في الطرق والامارات هو الطريقية والوسطية في الاثبات، فتكون علماً تعبداً، ويترتب الواقع على مؤداها بما أنه محرز بالاحراز التعبدي لابما أنه مجعول ويترتب آثار القطع عليها، مثلاً لو شك المأموم في الركعات مع حفظ الامام لابد له من المضي في صلاته كما لو كان عالماً بالعدد، لأن حفظ الامام نزل منزلة علم المأموم، وهذا هو سر تقدم الامارات على الاصول، وحيث أنها احراز تعبدي يرتفع بها موضوع الاصول العملية الذي هو الشك غايته تعبداً، ولولا ذلك لأشكل الجواب عن هذه الشبهة كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في قيام الطرق والامارات مقام القطع.

وأما الاصول المحرزة وهي التي أخذ في موضوعها الشك وكانت ناظرة الى الواقع، مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ بناء على عدم كونها من

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

الامارات، فالظاهر أنها بنفس دليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض، وتترتب عليها آثاره من المنجزية والمعذورية، وذلك لأن حكم الشارع في ظرف الشك بالبناء على وفق الحالة السابقة على أنها هي الواقع يكون بياناً ويرتفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان، فيكون منجزاً ومعذراً كما في القطع الطريقي.

وأما قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية فهناك تفصيل، وذلك لأن في القطع جهتين بعد كونه صفة نفسانية مزيلة للتحير والتزلزل، احداهما: جهة كونه انكشافاً للواقع، ثانيتهما: جهة كونه اعتقاداً أي موجباً للالتزام القلبي على طبقه وخضوع النفس له، ولهذه الحيثية قد يعبر عن القطع بالاعتقاد المشتق من العقد. وربما يحصل الانفكاك بين الجهتين، إذ لا ملازمة بينهما، كما يشعر اليه قوله تعالى ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم**﴾[1] فانه ليس المراد من الانكار مجرد الانكار باللفظ، أي الكذب الموجب للفسق، بل المراد الانكار القلبي، فربما يتيقن الانسان وليس له عقد القلب والالتزام على وفقه، وعليه فان كان القطع الموضوعي مأخوذاً في الحكم من الجهة الاولى وبما أنه محرز فلا معنى حينئذٍ لقيام الاصول المحرزة مقامه، لأنها لاتكون محرزة للواقع حتى تعبداً، وكيف يمكن جعلها محرزة للواقع مع أن الشك في الواقع مأخوذ في موضوعها، وربما يرجع مثل هذا الجعل الى الجمع بين متناقضين.

وأما ان كان مأخوذاً في الموضوع من الجهة الثانية، أي من حيث كونه موجباً لعقد القلب على طبقه مقدمة للعمل على وفقه، فتقوم الاصول المحرزة مقامه، وذلك لأن مفاد أدلتها هو عقد القلب والبناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، ولا ينافي الحكم بعقد القلب والبناء العملي على ذلك مع أخذ الشك في

---

(١) النمل: ١٤.

الموضوع كما هو واضح، فهذه الاصول يكون منزلة منزلة العلم من الجهة الثانية، فتقوم مقام ما أخذ في الموضوع من تلك الجهة، مثلاً الغاية في قوله عليه السلام «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»[1] انما تكون مأخوذة من تلك الجهة، فان الحلية مجعولة للشاك لانها أن هذه الصفة موجودة في نفسه، بل بما أنه متحير وليس له عقد القلب مقدمة للعمل، وعلى هذا فتقوم الاصول المحرزة مقامه، وهكذا الشك المأخوذ في جميع الاصول غير المحرزة ولأجل هذا تقدم الاصول المحرزة على غير المحرزة، إذ بقيامها يرتفع موضوعها كما هو واضح.

وأما الاصول غير المحرزة التي ليس لها نظر الى الواقع، بل هي وظائف عملية مجعولة للجاهل كالبراءة العقلية والشرعية والاحتياط العقلي والشرعي فعدم قيامها بأجمعها مقام القطع الموضوعي في غاية الوضوح، لأنها لا تكون محرزة للواقع لا وجداناً ولا بالتعبد الشرعي.

وهكذا عدم قيامها مقام القطع الطريقي المحض وانْ لم يكن ذلك بتلك المثابة من الوضوح، بيان ذلك: أن البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل وإدراكه عدم صحة العقاب على مخالفة الواقع الذي لا يكون واصلاً، وان المكلف معذور في ذلك ولا يستحق العقاب عليه، كما أن الاحتياط العقلي عبارة عن إدراك العقل حسن العقاب وصحته بمعنى استحقاق المخالف للعقاب لو صادف الواقع، وهذا معنى التنجيز. فالبراءة العقلية عبارة اخرى عن المعذرية، والاحتياط العقلي عبارة عن التنجيز، وكلاهما أثر للقطع لا شيء نزل منزلته، فانه لابد في التنزيل من امور ثلاثة، منزل ومنزل عليه ووجه التنزيل أي الأثر الذي يكون التنزيل بلحاظه ويكون هو المصحح لذلك، وعليه فكيف يعقل تنزيل البراءة والاحتياط منزلة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

القطع مع كونها الأثر المصحح للتنزيل. وأما البراءة الشرعية فلأنها ترخيص شرعي بلحاظ عدم إحراز الواقع لا إحراز عدم الواقع كما هو واضح لمن راجع أدلتها. وأما الاحتياط الشرعي كما في الشبهات التحريمية على القول به، أو في الموارد المهمة مثل باب الدماء والفروج فهو وإن كان منجزاً وموجباً لاستحقاق العقاب ولكن العقاب في موارده ليس على مخالفة الواقع، لأن قبح العقاب بلا بيان يكون من الأحكام العقلية الضرورية، وقد عرفت أنه غير قابل للتخصيص، وإنما العقاب يكون على مخالفة هذا التكليف أعني وجوب الاحتياط، لكن حيث أنه ناشيء عن مصلحة الواقع لا محالة يكون ترتب العقاب على مخالفته في فرض مصادفة الواقع، وإلّا فيكون تجرياً محضاً. وبالجملة فالاحتياط الشرعي إنما هو حكم إلزامي مولوي كما يظهر من أدلته، ونفس مخالفته يوجب العقاب، وهذا أجنبي عن تنزيل شيء منزلة القطع.

وتلخص من جميع ما تقدم أن الامارات تقوم مقام القطع الطريقي مطلقاً، سواء كان مأخوذاً في الموضوع أم لم يكن بنفس دليل حجيتها، والاصول المحرزة تقوم مقامه كذلك لكن بما أنه موجب للاعتقاد والبناء العملي، وأما الاصول غير المحرزة فلا تقوم مقام القطع أصلاً.

هذا تمام الكلام في أقسام القطع.

ثم أن للمحقق الخراساني في حاشيته كلاماً في قيام الطرق والامارات مقام القطع الموضوعي بقسميه على القول بجعل المؤدى[1]، فهل يمكن المساعدة عليه بعد الاغماض عن فساد المبنى أم لا؟ حاصل ما أفاده: هو أن أدلة الامارات متكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع فقط، فلا يلزم هناك إلّا لحاظ واحد آلي، غايته تلك

---

(١) درر الفوائد (حاشية على الفرائد): ٢٩ ـ ٣١.

الأدلة بالدلالة الالتزامية العرفية تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع من دون احتياج الى اللحاظ الاستقلالي، فيترتب تحقق كلا جزئي الموضوع المأخوذ فيه القطع على تنزيل واحد من حيث المؤدى فقط. وأفاد في الكفاية بأن هذا مستلزم للدور[1]، وهو محال.

ولا يخفى أنه لا يترتب أثر على هذا البحث بعد وضوح فساده أصلاً، ولكن الكبرى الكلية ربما يترتب عليها أثر في بعض الموارد، فلا بأس بالتعرض لها اجمالاً، فنقول:

تارة: يكون الحكم مترتباً على نفس موضوعه من دون أن يكون مقيداً بقيد أصلاً، كما لو قال: لا تشرب الخمر، فتحقق هذا الحكم خارجاً لا يتوقف إلّا على وجود ذلك الموضوع من دون حاجة الى مؤنة زائدة، ويمكن التمسك باطلاقه مطلقاً.

واخرى: يكون الموضوع مقيداً كما في قوله: «اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[2] فالموضوع يكون الماء المقيد بالكرية، وفعلية ذلك لا يكون إلّا بتحقق الموضوع بماله من القيود وعليه، فاذا قامت البينة مثلاً على كرية مايع لا يكون ذلك مؤثراً إلّا بعد إحراز أن المايع ماء إما وجداناً وإما تعبداً، ودليل حجية البينة الشامل باطلاقه لهذه البينة القائمة على كرية هذا المايع لايدل على التعبد بمائيته أيضاً. نعم لو ورد دليل خاص على حجية خصوص هذه البينة يدل على ذلك بدلالة الاقتضاء وصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، وأما الدليل العام أو المطلق فلا يشمل مثل هذه البينة أصلاً، لانَّ التنزيل والتعبد لابد وأن يكون بلحاظ الأثر، ولا أثر لهذه البينة، ولا يلزم اللغوية من عدم شموله لها كما هو واضح، فلا يمكن التمسك باطلاق دليل حجية البينة لمثل هذه البينة ثم إثبات الجزء الآخر في طول دلالته على ذلك بالدلالة

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

الالتزامية، فان ذلك مستلزم للدور الواضح، إذ شمول الاطلاق لكل فرد متوقف على ثبوت أثر مترتب عليه، والمفروض أن الأثر أيضاً متوقف على التنزيل وشمول الاطلاق لهذا الفرد، والمقام من هذا القبيل، ويترتب على هذا الكبرى امور مهمة، منها عدم شمول أدلة الاصول لمثبتاتها كما يأتي تفصيله ان شاء الله.

ثم لا يخفى أن صاحب الكفاية ذكر في الأمر الرابع[1] ما حاصله: أنه يمكن أخذ القطع بالحكم بمرتبة منه في مرتبة اخرى من نفسه أو من ضده أو من مثله، وقد عبر عن هذه الأحكام بالفعلي لا من جميع الجهات، وصرح به في غير موضع من كتابه.

والتحقيق أن يقال: أن صحة أخذ القطع بالحكم بمرتبة في المرتبة الاخرى تبتني على مبناه في مراتب الحكم من الاقتضائي والانشائي والفعلي والمنجز، ولكنه بمعزل عن التحقيق، إذ ليس للحكم إلّا مرتبتان، مرتبة الجعل والانشاء بداعي البعث والتحريك بنحو القضية الحقيقية ومرتبة خروجه من التقدير الى الفعلية والتحقق الخارجي وهي تكون بفعلية موضوعه، وأما الحكم الاقتضائي والانشائي بمعنى الانشاء قانوناً أو امتحاناً وأمثال ذلك فليس من مراتب الحكم، وليس الانشائي بهذا المعنى قابلاً لأن يصير فعلياً أصلاً، بل ليس حكما حقيقة، وحيث أن المقام ليس مقام ابطال ما ذكره فنحيل ذلك الى محله.

وبالجملة فبناء على مبناه يكون ما أفاده متيناً، وأما على المبنى الصحيح من أنه ليس للحكم إلّا مرتبتان، مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، فيستحيل ذلك، ولا يمكن أخذ القطع بمرتبة جعل الحكم في مرتبة فعليته أصلاً بأن يجعل الحكم لعنوان القاطع بنحو القضية الحقيقية، وذلك لأن المراد من القطع بالحكم الجعلي ليس القطع بالحكم

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢٥.

الثابت لغير شخص القاطع، فان إمكان ذلك لا يحتاج إلى تعدد المرتبة، كما لو فرضنا أن القطع بوجوب الحج على زيد كان دخيلاً في الحكم بوجوبه على عمر، بل المراد القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع، وثبوت الحكم لشخص القاطع جعلا ملازم لفعليته، فلا محالة لابد وأن يتعلق القطع بالحكم الفعلي، فاذا فرضنا دخله في فعلية الحكم يعود اشكال الدور، وتوضيح ذلك: هو أن شمول وجوب الحج المجعول على المستطيع بنحو القضية الحقيقية لهذا المكلف وصيرورته حكما له لايكون إلّا بعد حصول الاستطاعة له خارجاً، وإلّا فليس حكماً مجعولاً بالقياس اليه، بل هو حكم لغيره، ومثله الحكم المجعول لعنوان القاطع بالحكم بنحو القضية الحقيقية، فانه لايكون حكماً ثابتاً لشخص إلّا بعد حصول القطع به له، ومن الواضح أن القطع طريق، ولابد من تحقق الحكم وثبوته في رتبة سابقة على تحقق القطع، وهذا دور واضح.

هذا تمام الكلام في أقسام القطع.

أقسام الظن:

وأما أقسام الظن فمجمل الكلام فيه هو أنه تارة: يكون طريقاً محضاً، واخرى: يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية أو الكاشفية، فيجري فيه جميع الأقسام الجارية في القطع. وهل يمكن أخذه في موضوع في نفس متعلقه ان كان حكماً، وحكمه أن كان موضوعاً، أو في مثله أو ضده؟

أما أخذه في موضوع نفس متعلقه أو حكم متعلقه فهو غير معقول، لاستلزامه الدور، كما أن أخذ الاحتمال فيه أيضاً كذلك. وأما أخذه في المماثل فلا اشكال فيه، لأن بين ثبوت الواقع والظن به عموم من وجه، يجتمعان في صورة مطابقة الظن للواقع ويفترق الظن عن الواقع فيما اذا تعلق بشيء ولم يكن ثابتاً ويفترق الواقع عن الظن في عكس ذلك، ففي مورد الاجتماع لابد من الالتزام بالتأكد كما في جميع موارد

اجتماع العنوانين في موضوع واحد، وأما في موارد الافتراق فالحكم يكون ثابتاً واقعاً لأجل العنوان الواقعي أو لأجل تعلق الظن بالحكم. وأما أخذه فيما يضاده فان لم يكن الظن ظناً معتبراً فلا اشكال فيه، وأما الظن المعتبر فلا يمكن فيه ذلك، لمنافاته مع حجيته وجعله معتبراً كما هو واضح.

والحاصل: انَّ الظن تارة: يكون طريقاً محضاً إلى متعلقه معتبراً شرعاً كالقطع الطريقي، غاية الأمر طريقية القطع ذاتية وطريقية الظن المعتبر اعتبارية شرعية، واخرى: يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو يكون جزؤه أو تمامه، وعلى كلا التقديرين أما أن يكون الظن معتبراً أو غير معتبر.

أما الظن المعتبر الموضوعي فيمكن أخذه في موضوع حكم مخالف لمتعلقه لا يماثله ولا يضاده، فيكون بالنسبة الى متعلقه طريقاً محضاً وبالقياس الى الحكم المخالف له دخيلاً في موضوعه، أما بنحو الصفتية وأما بنحو الطريقية، ويمكن أيضاً أخذه في موضوع حكم مماثل لمتعلقه، سواء قلنا بامكان أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل أم لم نقل. ولا وجه لما أفاده المحقق النائينيﷺ من قياس المقام بأخذ القطع في موضوع الحكم المماثل[1]، وذلك لأن الظان ولو كان ظنه معتبراً يحتمل أن يكون ظنه مخالفاً للواقع، إذ اعتبار الظن لايزيل الصفة النفسانية، فيكون بين الواقع وتعلق الظن المعتبر به عموماً من وجه، وهذا بخلاف القطع، فانَّ القاطع لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع، فالنسبة بين الواقع في نظر القاطع وتعلق القطع به عموم مطلق لا محالة، فأخذ القطع بالحكم في موضوع حكم مماثل له دائماً يكون مستلزماً لاجتماع المثلين في نظر القاطع، وأما أخذ الظن كذلك فليس فيه إلّا احتمال اجتماع العنوانين نظير جميع موارد العامين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين، ففي مورد

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٣٤.

الاجتماع في المقام يلتزم بالتأكد كما يلتزم به هناك، فقياس الظن بالقطع من هذه الجهة مع الفارق. وأما أخذ الظن بالحكم في موضوع ضده فالظاهر أنه غير ممكن، لأنه مناف لدليل اعتبار ذلك الظن، فان مقتضى اعتبار الظن هو لزوم ترتيب آثار متعلقه خارجاً ومع ذلك كيف يمكن الحكم بترتيب آثار ضده، وهذا واضح جداً.

وأما الظن غير المعتبر فأخذه في موضوع المخالف أو المماثل في غاية الوضوح، وربما يتوهم استحالة أخذه جزء للموضوع، لأن ذلك الجزء الآخر ان كان محرزاً بنفس هذا الظن غير المعتبر فلا يكون محرزاً أصلاً، لا وجداناً لأنه ظن ولا تعبداً لأنه غير معتبر شرعاً ولم يقم دليل على اعتباره على الفرض، وان كان محرزاً بالقطع الوجداني فهو خلف، لأن الظن مناقض للقطع أو مضاد له، فهذا النحو من التكليف لا يكون قابلاً لأن يصير فعلياً، واذا لم يكن قابلاً للفعلية لا يكون قابلاً للانشاء أيضاً للملازمة بين الأمرين. وهذا التوهم فاسد، لأنه مبتن على أن يكون المحرز منحصراً في القطع والظن، ومن الواضح عدم انحصار الحجة فيهما، إذ يمكن إحراز الجزء الآخر بالبينة أو الاستصحاب وأمثال ذلك مما يكون معتبراً شرعاً ولا يكون منافياً مع الظن أيضاً، مثلاً لو فرضنا أن الحرمة مترتبة على مظنون الخمرية بنحو التركيب وكان مايع مستصحب الخمرية وتعلق الظن بخمريته أيضاً فيلتئم الموضوع، ويترتب عليه الحكم لثبوت كلا جزئيه.

وأما أخذ الظن غير المعتبر في موضوع حكم مضاد لمتعلقه فقد أفاد في الكفاية[1] إمكان ذلك بدعوى: أن الظن غير المعتبر في حكم الشك في الواقع، فيكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضاد في فرض

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢٥ ـ ٢٧.

الجهل اجتماع الضدين وإلّا لم يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مطلقاً، وعليه فيمكن أن يحكم المولى بوجوب شرب مائع ظن بحرمته بظن غير معتبر، لأن تعدد الرتبة مانع عن ثبوت التضاد بين الحكمين فالحكم الواقعي حينئذٍ يكون فعلياً من بعض الجهات، بخلاف الحكم الظاهري فانه فعلي من جميع الجهات.

واختار المحقق النائيني[1] استحالة ذلك بدعوى: أن الحكم الظاهري وان كان مختصاً بصورة الشك في الواقع ولكن اطلاق الحكم الواقعي ثبوتاً يشمل صورة تعلق الظن به أيضاً، ومع ذلك كيف يمكن جعل حكم ترخيصي أو إلزامي مضاد له في هذا الظرف، وليس ذلك إلّا جمعاً بين المتضادين.

والصحيح: هو ما أفاده، وذلك لأن الموضوع لا يخلو من أن يكون مشتملاً على المصلحة أو على المفسدة الملزمتين بلا مزاحم، فلابد وأن يكون واجباً أو حراماً، أو يكون فيه ملاك الحرمة وملاك الوجوب معا، وحينئذٍ ان كان أحدهما أهم وكانت أهميته بمقدار ملزم فيتقدم الملاك الأهم، وإلّا فلابد من الحكم بالاباحة، وليس المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي، فانَّ حيثية تعلق الظن ليست حيثية تقييدية، وإنما هي حيثية تعليلية، فيكون المقام من قبيل جعل حكمين متضادين للعامين من وجه. وأما قياس المقام بموارد مخالفة الحكم الواقعي والظاهري فغير صحيح، لما سيأتي ان شاء الله في أول مبحث الظن من أن سنخ الحكم الظاهري سنخ حكم يجتمع مع الحكم الواقعي ولا يضاده، ولا ربط له بالمقام، فان الحكم الثابت في مظنون الخمرية أو الحرمة مثلاً ليس حكماً ظاهرياً، وإنما هو حكم واقعي ثابت لهذا العنوان المقيد، فلا يقاس أحد المقامين بالآخر.

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من تقسيم الظن المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية أو

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٣٢ ـ ٣٣.

الطريقية تمام الموضوع أو جزئه إنما هو لتشريح الذهن، وإلّا فلم يوجد في شيء من موارد الأحكام الشرعية أخذ الظن في الموضوع. وأما الظن بالضرر المعتبر في السفر والافطار، أو الظن في عدد الركعات، أو الظن بالعدالة على وجه، أو الظن بدخول الوقت اذا كان في السماء علّة أو الظن بالقبلة عند تعذر العلم وأمثال ذلك فكلها ظنون طريقية محضة، وليس شيء منها مأخوذاً في الموضوع كما أفاد ذلك المحقق النائيني رحمه الله[1].

(١) المصدر السابق.

الأمر الرابع :

وجوب الموافقة الالتزامية

هل يجب موافقة القطع التزاما، وتحرم مخالفته الالتزامية أم لا؟ ولبعض المناسبات ذكرت هذه المسألة هنا، والغرض منها بيان جريان الاصول العملية وعدمه في موارد دوران الأمر بين المحذورين، حيث لا مجال فيها للمخالفة القطعية ولا للموافقة القطعية، وفي أطراف العلم الاجمالي فيما اذا كانت الأطراف سابقاً محكومة بحكم الزامي وعلم اجمالا بتبدل الالزام في بعض تلك الأطراف بالحكم الترخيصي، كما لو علم تفصيلاً بنجاسة الانائين ثم علم اجمالاً بطهارة احدهما، فان في هذه الموارد لا يلزم من جريان الأصل في جميع الأطراف مخالفة قطعية كما هو واضح، ولا يلزم من ذلك إلّا الحكم بخلاف الحكم الواقعي الثابت بالاجمال، فهل يكفي ذلك في المنع عن جريان الاصول أم لا؟

ثم ان البحث في المقام متمحض في منع لزوم المخالفة الالتزامية عن جريان الاصول وعدمه، وأما البحث عن جريان الاصول في نفسها في مورد دوران الأمر بين المحذورين فسيأتي في محله من مباحث البراءة. كما أن البحث عن جريانها في نفسها في أطراف العلم الاجمالي اذا كانت الحالة السابقة في كل منها حكماً الزامياً وكان المعلوم بالاجمال ارتفاعه في أحدهما وتبدله بالحكم الترخيصي يأتي في مبحث العلم الاجمالي والاستصحاب ان شاء الله.

اذا عرفت ذلك فاعلم انَّ من منع عن جريان الاصول في هذه الموارد التي لا

يلزم من جريانها مخالفة عملية بعد تسليمه شمول اطلاقات الأدلة لابدَّ له من اثبات مقدمتين.

الاولى: اثبات أن العقل مستقل بلزوم موافقة القطع ومتابعته في الأعمال الجوانحية كما كان مستقلاً بوجوب متابعته في الأعمال الجوارحية.

الثانية: إثبات منافات اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً مع الموافقة الالتزامية وعدم امكان الحكم بالبراءة عن حكم الزامي عملاً مع الالتزام بالواقع في مورده.

أما المقدمة الاولى: وهي وجوب الموافقة الالتزامية، فان اريد به لزوم تصديق النبي ﷺ فيما جاء به من الأحكام فهو حق، إلّا أنه من الاصول لا الفروع، لأنه لازم تصديق نبوته، كما انه غير مختص بالأحكام الالزامية، بل جار في الترخيصات أيضاً، ويجري في غير الأحكام من أخباراته وغيرها، وهو غير مانع عن اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي كما هو واضح.

وان اريد به لزوم الاتيان بالعمل بما انه واجب المعبر عنه بلزوم قصد الوجه فهو مضافا الى اختصاصه بالواجبات التعبدية على القول به انه لا دليل على اعتباره، إذ لا يعتبر في العبادات إلّا الاتيان بها مضافة الى المولى، كما يشهد لذلك ما ورد في الوضوء من كفاية الاتيان به بنية صالحة.

وان اريد به وجوب الالتزام القلبي بأن يكون البعث نحو شيء متكفلاً لحكمين، البعث نحو العمل الجوارحي وايجاب عمل جوانحي هو الالتزام بوجوب ذاك العمل، فلا دليل عليه، لوضوح أن الأمر لا دلالة فيه إلّا على بعث واحد نحو العمل الجوارحي.

وبالجملة فالاحتمالان الأولان أجنبيان عن المقام، والاحتمال الثالث وان كان محل النزاع ولكن لا دليل عليه أصلاً، ومع التنزل عن ذلك فوجوب الالتزام إنما هو

في مورد أمكن فيه ذلك، وأما فيما اذا لم يمكن ذلك كالموردين فيسقط وجوبه.

وأما الثانية: فالظاهر انه لامنافاة بين اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي والالتزام بالحكم الواقعي، وذلك لأن مفاد الاصول أحكام ظاهرية مجعولة في مقام العمل، ولا منافاة بين ثبوتها وثبوت الحكم الواقعي على ماهو عليه والالتزام به على واقعه. اللهم إلّا أن يقال: بوجوب الالتزام بكل حكم بشخصه وعدم كفاية الالتزام الاجمالي، ولكنه مضافاً الى فساده في نفسه غير مقدور في مثل الموردين، وأما القول بالتخيير في الالتزام فهو مستلزم للتشريع، على أنه لا معنى للالتزام بوجوب مالا يعلم وجوبه أو بحرمة مالم يعلم حرمته.

فالصحيح: أنه لا مانع من اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي فيما اذا لم يكن مستلزماً للمخالفة العملية بناء على شمول الأدلة لها.

الأمر الخامس :

القطع الحاصل

من اسباب غير متعارفة

هل يفرق في القطع بين الحاصل من الأسباب المتعارفة والحاصل من الأسباب غير المتعارفة كما في قطع القطاع؟ وهل يفرق في الظن والشك بين ظن كثير الظن وشك كثير الشك وغيره أم لا؟

فنقول: أما الظن أو الشك فان أخذ في موضوع حكم كما في قوله عليه السلام: «اذا شككت بين الثلاث والأربع ولم يذهب وهمك الى شيء»، فلا يبعد دعوى انصرافه عن الظنون والشكوك غير المتعارفة، وعليه فيصعب أمر كثير الشك، فانه اذا لم يشمله أدلة الشكوك الصحيحة فلا مناص له من الرجوع الى قاعدة الاشتغال، فلابد له من الاتيان بالعمل الى أن يقطع بالفراغ، ولكن وردت هناك روايات دالة على عدم اعتناء كثير الشك بشكه مثل قوله: «لا شك لكثير الشك» فبها يستريح كثير الشك. وأما كثير الظن فلو كان مأخوذاً في لسان دليل فلا أثر لدعوى انصرافه عن القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة، لأن القاطع لا يرى حصول قطعه من سبب غير مناسب، بل يراه ناشئاً من سبب صحيح. وأما الطريقي المحض فالأمر فيه أوضح، فان كاشفيته ذاتية، وهو منجز ومعذر بحكم العقل، ولا اطلاق هناك حتى يدعي انصرافه.

وملخص الكلام في قطع القطاع يقع في مقامين:

الأول: في امكان النهي عن عمل القطاع بقطعه.

الثاني: في امكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة.

أما المقام الأول: فتحقيق الحال فيه انه ان اريد من القطاع من يحصل له اليقين كثيراً لكونه عالماً بالملازمات في غالب الأشياء وبثبوت ملزوماتها أما بالعلم اللدني كما في الامام وبعض الأولياء، وأما بالعلم الاكتسابي، وأما بالفراسة وغير ذلك كما في الطبيب الذي يعلم بحصول اليرقان في شخص لعلمه بصفرة وجهه وبالملازمة بين الأمرين، بخلاف غير الطبيب فانه لا يحصل له هذا القطع لعدم علمه بالملازمة، فمن الواضح ان القطاع بهذا المعنىٰ يشترك مع غيره القاطع، ولا معنى للمنع عن العمل بقطعه. وان اريد به من يحصل له القطع من غير الأسباب المتعارفة كما هو الظاهر، فهو وإن أمكن أن يلتفت إلى أن نوع قطعه يحصل من أسباب غير عادية، إلّا أنه لا يحتمل حصول كل فرد بخصوصه من سبب غير متعارف، ولا يمكن أن يلتفت الى أن شخص القطع الحاصل من السبب الخاص مما لا ينبغي حصوله منه، إذ القاطع بشيء يرى مقطوعه بديهياً أو أنه منته الى البديهي، وعليه فلا أثر للمنع عن العمل بقطع حاصل من سبب غير عادي، فمنع القطاع عن العمل بالقطع الطريقي غير ممكن، لان طريقية القطع ذاتية، وأما المأخوذ في الموضوع فيمكن دعوى انصرافه عن قطع القطاع، إلّا أن انصرافه عنه لا أثر له كما عرفت.

وأما المقام الثاني: فالكلام فيه تارة يقع صغروياً، واخرى كبروياً.

أما الصغرى فربما يقال: أن مراد الاخباريين من المنع عن العمل بغير الكتاب والسنة هو المنع عن حصول القطع من غيرهما، وهذا القول وان كان يشهد له كلمات بعضهم إلّا أن كلام جملة منهم صريح في المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة بعد حصوله.

وأما الكبرى، وهي المنع عن العمل بالحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل فتحقيقه: هو أن الحكم العقلي في محل الكلام يتصور على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يدرك وجود المصلحة أو المفسدة في فعل، فبتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد يحكم بثبوت الحكم الشرعي في ذلك المورد.

الثاني: أن يتعلق بالحسن والقبح بمعنى أن يدرك استحقاق الذم أو المدح على فعل، وحيث أن مدح الشارع ثوابه، وذمه عقابه، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده.

الثالث: أن يتعلق بأمر خارجي ثابت مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشريعة، نظير ادراكه استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين، وبضميمة حكم شرعي اليه يستكشف الحكم الشرعي في مورده.

أما القسم الأول: فالصحيح انه مستلزم لثبوت الحكم الشرعي أصلاً، وذلك لأن مجرد وجود المصلحة أو المفسدة في شيء لا يستلزم ثبوت الحكم الشرعي على طبقها، إذ ربما تكون المصلحة مزاحمة بالمفسدة وبالعكس، وربما تكون مقرونة بالمانع، وربما تكون فعليتها مشروطة بشرط غير حاصل، والعقل لا يمكنه الاحاطة بجميع هذه الأمور، ولذا قيل: أن الشارع يفرق بين المجتمعات ويجمع بين المتفرقات، والمتيقن من قوله عليه السلام «ان دين الله لا يصاب بالعقول»[1] هو هذا المورد، فالحق فيه مع الاخباريين المانعين عن حصول القطع بالحكم الشرعي من اليقين بوجود المصلحة أو المفسدة في شيء. ولا يبعد أن يكون نظر المانعين من حصول القطع من مقدمات عقلية الى خصوص هذا القسم، ولكنه مع ذلك لو فرضنا حصول القطع بالحكم الشرعي منه ولو نادراً لا يعقل المنع عن العمل به لما عرفت ان حجيته

---

(١) كمال الدين: ٣٢٤.

ذاتية، وان المنع عن العمل به مستلزم لاجتماع الضدين.

وأما القسم الثاني: فادراك العقل للحسن والقبح وان كان ضرورياً، بل الحسن والقبح واستحقاق العقاب والذم والثواب والمدح من المستقلات العقلية، وليسا كالمصلحة والمفسدة التي لا مجال لاحاطة العقل بها بجميع شئونها، ولولا ذلك لما كان في البعث والزجر المولوي فائدة أصلاً، ولكن حكم العقل بذلك ـ كما عرفت في بحث التجري ـ إنما يكون في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، ومع هذا كيف يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

وأما القسم الثالث: وهو ادراك العقل لأمر خارجي يترتب عليه ادراك الحكم الشرعي، مثل ادراكه الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أو وجوب شيء وحرمة ضده، فان الملازمة من الامور الواقعية الأزلية الثابتة سواء كان شرع وشريعة أم لم يكن، فليس ادراك العقل لها ادراكاً لحكم شرعي، فلا مجال لتوهم شمول قوله ﷺ «ان دين الله لا يصاب بالعقول» لهذا القسم أصلاً، فاذا أدرك العقل هذه الملازمة وثبت وجوب ذي المقدمة بدليله الشرعي فلا محالة يحصل له القطع بوجوب المقدمة أيضاً، لما ذكرنا من أن العلم بثبوت اللازم معلول للعلم بالملازمة وبثبوت الملزوم، ويسمى هذا الحكم العقلي بالعقلي غير المستقل لكون احدى مقدمتيه شرعية، واذا حصل العلم بوجوب المقدمة لا معنى حينئذٍ لمنعه عن العمل بقطعه أصلاً، لأنه مستلزم لاجتماع الضدين في نظر القاطع وهو محال.

بقي في المقام التعرض لفروع[1] ذكرها الشيخ ﷺ التي توهم عنها ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، والجواب عنها اجمالاً: انه بعدما أثبتنا بداهة استحالة المنع عن العمل بالقطع لا مناص لنا من حمل ما كان ظاهره المنع

---

(١) فرائد الاصول: ١/ ٧٤ ـ ٧٦ (ط. جامعة المدرسين).

على المنع عن مقدمات القطع، وتفصيلاً: نتعرض لبيان كل فرع من هـذه الفـروع مستقلاً:

الفرع الأول: ما ورد فيما اذا أودع شخصان أحدهما درهماً والآخر درهمين عند شخص واحد، فسرق من المجموع درهم واحد، انه يعطي لصاحب الدرهمين درهم واحد والدرهم الآخر ينصف بينهما. وفي هذا الفرض لو انتقل النـصفان الى شخص ثالث بهبة أو نحوهما واشترى بمجموعهما جارية يعلم تفصيلاً بعدم دخولها في ملكه، لأن بعض ثمنها ملك الغير قطعاً، فلا يجوز له وطئها ولا النـظر اليهـا، ولم يلتزموا به.

وربما يقال: في دفع الاشكال عن هذا الفرع ان الامتزاج موجب للشركة، فهو أحد المملكات، وكما تحصل الشركة فيما لو امتزج منّ من الحنطة لشخص مع منين منها لشخص آخر بحيث لم يمكن إفرازها عرفاً، ففي المقام كذلك، فان نفس امتزاج الدراهم عند الودعي محصل للشركة بين المالكين في كل جزء جزء من الدراهم، فما سرق يكون من مالهما.

وفيه: مضافاً الى أن المقام أجنبي عن باب الأمتزاج كـما لا يخـفى، إن لازم حصول الشركة في مفروض المسئلة هو اعطاء ثلث الدرهمين الى صاحب الدرهم الواحد واعطاء درهم وثلث الى مالك الدرهمين، والمفروض خلاف ذلك.

فالحق أن يقال: ان الحكم بتنصيف الدرهم الواحد بينهما، أما أن يكون مـن باب الصلح القهري، بمعنى ان المورد حيث يكـون بحسب نـوعه مـوردا للـترافـع فالشارع حسما لمادة النزاع أمر بتنصيف الدرهم تعبداً، فبالتعبد الشرعي يدخل كل من النصفين في ملك واحد منهما ولاية، وعلى هذا فلا اشكال، لأن كلاًّ منهما يملك النصف من الدرهم الواحد واقعاً بحكم الشارع.

وأما أن يكون من باب قاعدة العدل والانصاف، وهي من القواعد العقلائية

التي أمضاها الشارع في جملة من الموارد، كما اذا تداعى شخصان في مال واحد وكان المال تحت يدهما، أو أقام كل منهما البينة على صدق دعواه، أو لم يتمكنا من إقامة البينة وحلفا أو نكلا، ففي هذه الموارد يحكم بتنصيف المال بينهما، وهذه القاعدة العقلائية مبنية على تقديمهم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك على الموافقة والمخالفة الاحتماليتين في باب الأموال، فانه في هذه الموارد لو رجعوا الى القرعة مثلاً في تعيين المالك فاحتمال وصول تمام المال الى مالكه وان كان موجوداً لكن يحتمل أيضاً عدم وصول شيء من المال اليه، وهذا بخلاف التنصيف، إذ عليه عدم وصول تمام المال الى مالكه وان كان معلوماً إلّا أنه يعلم بوصول مال المالك اليه في الجملة، فيقدم الثاني على الأول، فالحاكم مقدمة لوصول المال الى مالكه يحكم بالتنصيف وان علم بوصول بعض المال الى غير المالك يقيناً، وهذا يكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لايصاله الى مالكه حسبة فيما اذا كان المالك غائباً، وعلى هذا فواحد من الدرهمين الباقيين يكون لمالك الدرهمين يقيناً، والدرهم الثاني يكون مردداً بينهما، فيحكم بتنصيفه لما بيناه، فيكون كل من النصفين ملكاً لواحد منهما ظاهراً لا واقعاً.

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق واضح، فانه على الأول تكون ملكية كل منهما للنصف ملكية واقعية، وعلى الثاني تكون ملكية ظاهرية.

ثم أنه لو قلنا بأن جواز تصرف ذي اليد في المال ولو ظاهراً موضوع لجواز تصرف من انتقل اليه ذلك المال واقعاً فلا اشكال في المقام، فان كلاً من مالك الدرهم ومالك الدرهمين يحتمل أن يكون الدرهم الباقي ملكاً له، فيجوز له التصرف بمقتضى تلك القاعدة، فاذا انتقل النصفان الى الثالث يجوز تصرفه فيهما واقعاً، فلا مجال حينئذٍ للعلم الاجمالي بعدم جواز تصرفه في أحد النصفين، ولا للعلم التفصيلي بعدم جواز تصرفه في الجارية التي اشتراها بها، وذلك واضح.

ولو لم نقل بالصلح القهري ولابهذه القاعدة، او لم نقل بكون جواز التصرف الظاهري لمن بيده المال موضوعاً لجواز تصرف غيره ممن انتقل اليه واقعاً، فيلتزم بعدم جواز تصرف من انتقل اليه النصفان فيهما وبعدم جواز تصرف مشتري الجارية فيما إذا لم يرد في ذلك نص، وإنما النص ورد بتنصيف الدرهم بينهما لا في جواز تصرف الشخص الثالث في مجموعها، ولو فرض ورود النص بذلك كان اللازم تأويله، لأن حجية القطع ضرورية.

الفرع الثاني: فيما لو اختلف المتبايعان في الثمن أو في المثمن بعد اتفاقهما على وقوع أصل البيع، كما لو اتفقا على وقوعه بأزاء ثمن معين فرضه عشرة دنانير واختلفا في المثمن، فادعى البايع ان المبيع عبد وادعى المشتري انه جارية، فان أقام أحدهما بخصوصه البينة فالقول قوله، وإلّا فان حلف أحدهما ونكل الآخر يسمع دعواه، وان تحالفا يحكم بالانفساخ القهري ورجوع الثمن الى مالك مالكه والعبد أو الجارية الى البائع. وفي هذا الفرض لو انتقل العبد والجارية معاً الى ثالث، فهو يعلم اجمالاً بعدم جواز تصرفه في أحدهما لكونه ملكاً للمشتري يقيناً، مع أنهم أفتوا بجواز تصرفه فيهما معاً.

والجواب عنه: انه ان قلنا: بأن التحالف بنفسه موجب للانفساخ، فبالتحالف ينفسخ البيع واقعاً ويرجع كل من العوضين الى ملك مالكه الأصلي، فلا اشكال. واما اذا قلنا: بعدمه، وفرضنا ان الانفساخ ظاهري فحينئذٍ إن قلنا بكفاية تصرف ذي اليد ظاهراً في جواز تصرف غيره فيه واقعاً فلا اشكال أيضاً، وإلّا فنلتزم بعدم جواز تصرف الشخص الثالث فيهما بعدما لم يرد فيه آية ولا رواية.

الفرع الثالث: لو علم شخص اجمالاً بجنابة نفسه أو جنابة صاحبه، صح له أن يأتم به في الصلاة، مع أنه يعلم ببطلان صلاته، أما لجنابتة وأما لجنابة إمامه. وهكذا لو علم اجمالاً بجنابة أحد شخصين، يصح له أن يأتم بهما في صلاة واحدة، كما لو

اقتدى بأحدهما فحدث له حادث فعدل الى الآخر مع أنه يعلم ببطلان صلاته لجنابة أحد الإمامين، وهكذا يجوز له أن يأتم بهما في صلاتين مترتبتين بأن يأتم في صلاة الظهر بأحدهما وفي العصر بالآخر، مع أنه يقطع ببطلان صلاة العصر تفصيلاً، أما من جهة فوات الترتيب أو من جهة جنابة الإمام.

والجواب عن ذلك: هو أنه لو قلنا: بأن الصحة عند الإمام تكفي في جواز الايتمام به ولو لم تكن صحيحة في نظر المأموم فلا مجال حينئذٍ لعلم المأموم ببطلان صلاته، فاذا فرضنا أن المأموم علم بأن الامام محدث ولكن الامام لم يكن عالماً بذلك وصلى مستصحباً للطهارة صحت صلاة المأموم، وليس عليه الإعادة وان وجب على الإمام ذلك لو انكشف له الخلاف، واذا كان الحال ذلك في العلم التفصيلي فما ظنك بموارد العلم الاجمالي. واما لو لم نقل بذلك، واعتبرنا إحراز المأموم صحة صلاة الإمام فلا مناص حينئذٍ من الحكم ببطلان صلاة المأموم في جميع هذه الفروض، ولا ضير في ذلك بعدما لم يرد على صحتها دليل خاص، والقاعدة تقتضي البطلان.

الفرع الرابع: لو تداعيا، وقال أحدهما: بعتك الجارية، وقال الآخر: بل وهبتها لي يتحالفان، فترد الجارية الى صاحبها الأول مع العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه.

والجواب عن ذلك: هو أن الهبة تارة تكون جائزة. واخرى لازمة كما اذا كانت لذي رحم، أو للزوج أو الزوجة، أو قصد بها القربة، فان كانت جائزة فليس هناك علم بالمخالفة، فان المتحقق واقعاً كان هو الهبة، فيكون نفس دعوى الواهب البيع وانه لم يهبها رجوعاً فيها، وهكذا كما قيل من أن إنكار الوكالة فسخ للوكالة، وعليه فيحتمل أن تكون الجارية ملكاً لمالكها الأول. وأما لو كانت الهبة لازمة ولم يكن للواهب حق الرجوع على تقدير تحققها كان المقام داخلاً فيما تقدم من أن

التحالف بنفسه يوجب الانفساخ، فينفسخ العقد سواء كان في الواقع هبة أم كان بيعاً.

الفرع الخامس: لو أقر شخص بعين لشخص ثم أقر به لشخص آخر ثم لشخص ثالث وهكذا، يعطي نفس العين للمقر له أولاً ويغرم للثاني فصاعداً قيمة العين، وحينئذٍ يعلم اجمالاً أما بأن العين لم تصل الى مالكها الواقعي، أو أن الغرامة لم تصل الى مالك العين، فلو اجتمع العين والقيمة عند شخص واحد واشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلاً بعدم جواز تصرفه فيه، لأن بعض ثمنه كان ملك الغير يقيناً، فلم يدخل المثمن في ملكه.

والجواب عنه: ان هذا الحكم حكم على القاعدة، فان إقرار المقر أولاً أوجب دخول العين في ملك المقر له بمقتضى قاعدة الاقرار، ولا أثر لانكاره بعده ثانياً، ولما أقر للشخص الثاني بمقتضى الدليل المتقدم يحكم بأن العين كان له، وحيث انه باقراره الأول اتلف العين يحكم بضمانه لها لحديث من أتلف، فلابد وأن يغرم للمالك المثل أو القيمة، وهكذا الحال في الإقرار الثالث وما بعده، وحينئذٍ لو قلنا: بأن الملكية الظاهرية الثابتة لهم هو الموضوع لجواز تصرف من انتقل اليه المال منهم فلا اشكال، ولا يحصل له علم بعدم جواز التصرف أصلاً، ولو لم نقل: بذلك فنلتزم بعدم جواز التصرف في كلا المالين للعلم الاجمالي، وهكذا فيما اشترى بهما، وليس في هذا الالتزام مخالفة لآية ولا لرواية.

هذا ما اقتضته القواعد في الفروع، والكلمة الفاصلة في المسئلة أن من البديهي استحالة زجر الشارع عما قطع المكلف بأنه مرضى المولى ويجب ايجاده، أو يأمر بما قطع المكلف بأنه لا يريده ولا يرضى باتيانه.

الأمر السادس :

منجزية العلم الاجمالي

والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في تنجيز العلم المشوب بالجهل والاجمال، وانه كالعلم التفصيلي في ذلك أم لا؟

ثانيهما: في كفاية الامتثال الاجمالي بعد ثبوت التكليف وامكان امتثاله تفصيلاً.

أما المقام الأول: فالبحث فيه يكون من جهتين:

الاولى: في وجوب الموافقة القطعية، بمعنى عدم امكان الرجوع في شيء من أطرافه الى الاصول العملية، فلا يجوز ارتكاب بعض أطرافه أيضاً وان كان ثبوت التكليف فيه مشكوكاً. والكلام من هذه الجهة يناسب مبحث البراءة، فالأنسب ماصنعه الشيخ من ادراجها في مبحث الشك والتعرض لها هناك.

الثانية: في حرمة مخالفته القطعية بارتكاب جميع أطرافه ولو تدريجاً، وعدم جريان الاصول في مجموع الأطراف. وهذه الجهة هي التي يناسب البحث عنها مبحث القطع فنتعرض لها في المقام تبعاً للشيخ ﷺ، والكلام فيها يقع في مباحث ثلاثة:

الأول: في أن العقل هل يفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في كونه منجزاً للتكليف أويراه بيانا بحيث لا يجري معه قبح العقاب بلا بيان؟

الثاني: بعد فرض كونه بيانا هل يتمكن الشارع أن يرخص في مخالفته القطعية بارتكاب جميع الأطراف ولو بالتصريح؟

الثالث: في وقوع ذلك وشمول الأدلة لجميع أطراف العلم الاجمالي. ومن الواضح ان هذا المقام مترتب على المقام الثاني، إذ لو فرض استحالة الترخيص في جميع الأطراف لم يبق مجال للبحث عن دلالة الدليل.

أما البحث الأول: فربما يقال انه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى أن يكون المكلف حين العمل عالماً بالمخالفة تفصيلاً، واما الاتيان بامور لا يعلم حين الاتيان بكل واحد منها بمخالفته للمولى، ولكن بعد الاتيان بالجميع يعلم بتحقق المخالفة في الخارج فلا يحكم العقل بقبحه. وبعبارة اخرى: القبيح مخالفة التكليف الواصل لا تحصيل العلم بالمخالفة، ولذا لو ارتكب المكلف ماهو مشكوك الحرمة بالشك البدوي تمسكاً باصالة البراءة لا مانع بعد ذلك له من أن يحصل العلم بأن ما فعله كان حراما واقعاً بالسؤال عن إمام أو من جفر أو رمل أو من غير ذلك، فتحصيل العلم بتحقق المخالفة لا يكون معصية.

والجواب عنه هو أن وصول التكليف وانطباقه وان كان مأخوذاً في موضوع حكم العقل بالقبح، وإلّا لحكم بقبح المخالفة في الشبهات البدوية أيضاً، ولكن تمييز ما يحصل به المخالفة عن غيره غير لازم، وبما أن المفروض في المقام وصول التكليف غير أن متعلقه لم يتميز في الخارج كان العقاب مع البيان لا محالة، مثلاً اذا علم اجمالاً بحرمة شرب أحد المايعين، فالحرمة تكون واصلة بالعلم بثبوته وان لم يكن موردها متميزاً عن غيره، ومن الواضح ان تمييز الحرمة عن غيره لا دخل له في حكم العقل بقبح الفعل، والدليل في امثال هذه الموارد منحصر بمراجعة الوجدان والعقلاء، فانا نراهم لا يفرقون في الحكم بالقبح بين ما اذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله أو علم إجمالاً بكونه في جملة أشخاص فقتلهم أجمع.

وبالجملة هذا الاشكال مغالطة ناشئة من الخلط بين الوصول والتمييز، فان وصول التكليف الفعلي هو الموضوع لحكم العقل بقبح المخالفة، ولا ربط لهذا بتمييز المكلف به أصلاً، ولذلك لاريب في حكم العقل بقبح ارتكاب جميع أطراف العلم الاجمالي دفعياً كالنظر الى امرأتين يعلم بحرمة النظر الى احدهما، كما في ارتكاب المحرم تفصيلاً مع أن موضوع التكليف الواقعي غير مميز، فلا يعتبر في القبح إلّا وصول التكليف الفعلي، وهو متحقق في محل الكلام.

المبحث الثاني: ذهب صاحب الكفاية﵀ الى امكان جعل الاصول العملية في جميع أطراف العلم الاجمالي، بل ادعى وقوعه[1] كما في موارد الشبهة غير المحصورة، وذلك لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري فيها، وذكر انه لامضادة بين الحكم الواقعي والظاهري ليقال أن ذلك مستلزم للعلم بثبوت المتضادين، فانه لو كان بينهما مضادة لما أمكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات البدوية لاستلزامه احتمال الجمع بين متضادين، ومن الواضح ان احتمال اجتماعهما مستحيل كالقطع به، إذ العقل بعد استقلاله باستحالة الاجتماع كيف يحتمل وقوعه، ولما أمكن الرجوع الى الاصول العملية في الشبهة غير المحصورة أيضاً، واذا لم تكن هناك مضادة فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في موارد الشبهة المحصورة أيضاً أي فيما كان مخالفته مع الحكم الواقعي معلوما، ولا يتوهم من ذلك صحة جعله مع العلم التفصيلي، لأن رتبة الحكم الظاهري معه غير محفوظة والمانع فيه عدم الانحفاظ لا التضاد. والحاصل أن رتبة الحكم الظاهري لو كانت محفوظة مع الشك في الحكم الواقعي مطلقاً فلا مانع من جعله في أطراف العلم الاجمالي للجهل بالواقع في كل واحد من الأطراف بخصوصه، ولو لم يكن الرتبة محفوظة لما أمكن جعله في الشبهة البدوية والشبهة غير

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٣٥.

المحصورة، وأما في مورد العلم التفصيلي فلا موضوع لجعل الحكم الظاهري، لان الجهل بالواقع مأخوذ في موضوعه، هذا توضيح ما ذكره في الكفاية.

والجواب عن ذلك أن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لايبتني على اختلاف مرتبتهما، ولا على كون الاحكام الواقعية غير فعلية من جميع الجهات، بل على أن الاحكام لامضادة بينها في أنفسها، فان الحكم ليس إلّا اعتبار شيء على ذمة المكلف، ومن الواضح أنه لاتنافي في الامور الاعتبارية، فالتنافي بين الأحكام لابد وأن يكون أما من جهة المبدء وأما من جهة المنتهى، ونعبّر عن الأول مسامحة بالعلة وعن الثاني بالمعلول، والمراد من المبدء على رأي العدلية ومن وافقهم هو المصلحة أو المفسدة، وعلى مسلك الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام لهما هو الشوق والكراهة، ومن المنتهى مقام امتثال الأحكام، وحينئذٍ فلازم اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة وقوع التضاد بين المصلحة والمفسدة في المتعلق، أو الشوق والكراهة وتعلقهما بشيء واحد وهكذا في اجتماع الوجوب أو الحرمة مع الترخيص هذا من حيث المبدء.

وأما من حيث المنتهى فلعدم تمكن المكلف من امتثالهما ولو كان في غاية الطاعة والانقياد للمولى كسلمان ونظرائه، فلابد في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من علاج هاتين الحيثيتين وبالجملة لاتنافي بين الحكمين ذاتاً، سواء كانا واقعيين أو ظاهريين، أو كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، إذ الانشاء بمجرده خفيف المؤنة، ولا مضادة بين قول افعل وقول لاتفعل، ولابين اعتبارين سواء كانا إلزاميين أو كان أحدهما إلزامياً والآخر ترخيصياً وذلك واضح.

فالمضادة بين حكمين لابد وأن يكون بالعرض أما من ناحية المبدء والعلة وأما من ناحية المنتهى والمعلول، فان لازم اجتماع الوجوب والحرمة مثلاً في مورد هو وجود المصلحة والمفسدة الملزمتين بلا كسر وانكسار في البين، أو ثبوت الشوق

والكراهة معا في محل واحد، وهو من اجتماع الضدين، ولازم اجتماع الالزام والترخيص معاً هو أن لا يكون في الفعل الواحد اقتضاء الالزام بالفعل أو الترك وأن يكون فيه ذلك، وهذا معنى التنافي من حيث المبدء.

وأما من حيث المنتهى وهو التضاد في مرحلة حكم العقل بالامتثال فلأنّه بعد ما فرض ان المولى أمر بشيء ونهى عنه فلا محالة يحكم العقل بلزوم امتثالهما معاً، فيقع التضاد في حكمه بالامتثال، وهكذا لو أمر بشيء أو نهى عن شيء ورخص فيه يقع التنافي في حكمه بلزوم امتثال التكليف الإلزامي وحكمه بالترخيص في الفعل والترك، فدائماً يكون التنافي بين الحكمين عرضياً.

اذا عرفت ذلك بان لك انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدوية لا من ناحية المبدء ولا من ناحية المنتهى. أما من ناحية المبدء، فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تكون في نفس الجعل لا في المجعول، سواء كان الحكم الظاهري ترخيصاً لمصلحة التسهيل أو كان إلزامياً، فلا يلزم من مخالفته مع الحكم الواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة أو الارادة والكراهة أصلاً. وأما من ناحية المنتهى، فلأن مورد الحكم الظاهري هو الشك في الواقع وعدم تنجزه ووصوله الى المكلف، فما لم يصل الواقع لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، واذا وصل وحكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع، فلا يقع التنافي بينهما في مقام الامتثال أيضاً. اذا تجلى هذا وضح لنا ان التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في أطراف العلم الإجمالي إنما هو في مرحلة المنتهى والمعلول لما تقدم من أن الواقع يكون واصلاً بالعلم الاجمالي، ولا يفرق بينه وبين العلم التفصيلي، فيحكم بلزوم امتثال الواقع الواصل به، واذا كان الحكم الظاهري على خلاف يلزم محذور اجتماع المتنافيين من ناحية الامتثال، فلا تقاس به الشبهة البدوية أبداً.

نعم يبقى الاشكال في جريان الاصول وثبوت الحكم الظاهري في أطراف الشبهة غير المحصورة مع أن الواقع فيها واصل كما في المحصورة.

والتحقيق: في الجواب عنه أنه لو كان المراد من غير المحصورة الذي يجري في اطرافه الاصول مجرد كون أطراف العلم الاجمالي كثيرة كما هو أحد القولين في المسئلة لما كان لهذا الاشكال مدفع، إذ لا فرق بين قلة الأطراف وكثرتها فيما تقدم، ولكن الصحيح أن الشبهة غير المحصورة التي لا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً ويجري في اطرافه الاصول العلمية إنما هي الشبهة التي بلغت كثرة أطرافها الى حد لا يمكن إحراز الامتثال فيها أصلاً، أو يكون حرجياً أو عسراً أو ضررياً، وهذا اصطلاح لامناقشة فيه، وعليه فلا يكون الحكم الواقعي فيها لازم الامتثال، لعدم التمكن منه، أو لكونه عسراً أو حرجياً أو ضررياً، واذا لم يلزم امتثال الحكم الواقعي في مورد لم يكن مانع من جريان الاصول في اطرافه، فكم فرق بينها وبين الشبهة المحصورة، فان الحكم الواقعي في المحصورة يجب امتثاله بحكم العقل كما عرفت، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري في موردها. ثم لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في الشبهة المحصورة يقع الكلام في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: اعني به شمول أدلة الاصول العملية لأطراف العلم الاجمالي وعدمه. فقد منع الشيخ ﷺ عن ذلك، لكونه مستلزماً لوقوع المناقضة بين صدر الروايات وذيلها، وذلك لأن مقتضى إطلاق صدر الروايات كقوله ﷺ في رواية مسعدة ابن صدقة (كل شيء هو لك حلال)[1] وقوله ﷺ في حديث عبدالله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)[2] وأمثال ذلك ثبوت الحكم الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، إذ كل واحد من الأطراف يشك في حليته، فيصدق عليه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ح ١.

هذا العنوان، ومقتضى إطلاق ذيلها والغاية المذكورة فيها أعني بها العلم بالحكم الواقعي أو معرفته الشامل للعلم الاجمالي هو عدم ثبوت الحكم الظاهري في بعض الأطراف، وهذا معنى المناقضة بين الصدر والذيل، فان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية، فلابد من رفع اليد عن اطلاق صدر الروايات وتقييده بالشبهات البدوية، أو عن اطلاق ذيلها وتقييده بالعلم التفصيلي، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فلا محالة تكون الروايات من هذه الجهة مجملة، فلابد من الرجوع في مورد العلم الاجمالي الى حكم العقل، وقد عرفت ان العقل لا يفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المنجزية بعدما لم يكن في موارد العلم ولو كان إجمالياً مجالاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ثم انه ﷺ ذكر شبهة لإثبات اختصاص الغاية بالعلم التفصيلي وحاصلها[1]: أن كلمة «بعينه» المذكورة في ذيل بعض الأخبار الواردة في المقام دالة على اعتبار العلم التفصيلي في حصول الغاية. وأجاب عنها بأنه لا يستفاد من هذه الكلمة إلّا التأكيد، فانه يصح عرفاً أن يقال أعرف نجاسة اناء زيد بعينه فيما اذا علم بنجاسته وتردد بين انائين ولم يكن اناء زيد متميزاً عن غيره.

أقول: يرد على ما أفاده.

أولاً: ان العلم أو ماهو بمعناه المأخوذ غاية في هذه الروايات ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك في كل من الأطراف، وبعبارة اخرى: ظاهر قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك وانما تنقضه بيقين آخر»[2] هو أن الغاية إنما هو اليقين المتعلق بعين ماتعلق به الشك بحيث يكون رافعاً له لا مطلق اليقين ولو تعلق بغير ما كان الشك متعلقاً به، وهذا واضح جداً، وعليه فالغاية لا تحصل بالعلم

---

(١) فرائد الاصول: ٢/٤٠٤ ـ ٤٠٥ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

الاجمالي، ولا يشمله ذيل هذه الأخبار، فالاطلاق في صدرها بلا معارض.

وثانيا: أن الشيخ﵀ لا يلتزم بهذا، إذ لازمه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي ولو لم يكن منجزاً بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء أو بغير ذلك، فاذا علم المقلد إجمالاً بموت احد شخصين مردد بين مقلده وشخص آخر أجنبي عنه فان لازم ذلك أن لا يتمكن من اجراء الاستصحاب في حياة مقلده.

وثالثاً: ان ما أفاده من أن كلمة «بعينه» لاتدل على اعتبار التمييز بل تكون للتأكيد وان كان متيناً في الجملة، ولكنه لايتم في جميع الروايات الثلاثة التي ذكرت فيها هذه الكلمة، فان في رواية عبدالله بن سنان عن الصادق﵇: (كل شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)[1] ومن الواضح أن معرفة الحرام من الشيء بعينه فرع تمييزه عن غيره، وهكذا معرفة النجس من الشيء، وهذا بخلاف معرفة أن الشيء نجس بعينه الذي مثل به الشيخ﵀، وكم فرق بين التعبيرين بحسب الظهور العرفي، فذيل هذه الرواية غير شامل لأطراف العلم الاجمالي، فلا مانع من التمسك باطلاق صدرها وان قلنا باجمال غيرها من الروايات، وسيأتي تفصيل الكلام ان شاء الله في خاتمة الاستصحاب.

فالصحيح: أن المانع عن إجراء الاصول في المقام ثبوتي لا اثباتي.

المقام الثاني: في كفاية الامتثال الاجمالي. لا شبهة في حكم العقل والشرع بحسن الاحتياط وان استلزم ذلك التكرار فيما اذا لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي. لأنه غاية ما يمكنه العبد المطيع في الانقياد لمولاه. واما مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فيقع الكلام تارة: في الواجبات التوصلية ويلحقها الوضعيات من الطهارة والعقود والايقاعات، واخرى: في العبادات.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

اما التوصليات، فيكفي فيها الامتثال الاجمالي، حيث أن الغرض منها مجرد تحقق المأمور به في الخارج كيف اتفق، وبالاتيان بجميع المحتملات يتحقق ذلك قطعاً، كما أن في الطهارة وأمثالها أيضاً يحصل الغرض بذلك، فلو غسل المتنجس بمايعين أحدهما ماء مطلق قطعاً والآخر مضاف تحصل الطهارة يقيناً، واذا احتاط المكلف بالجمع بين إنشاءات متعددة يعلم إجمالاً بصحة بعضها كما لو أوقع صيغة النكاح بجميع محتملاتها يقطع بحصول الزوجية وان لم يتميز عنده السبب المؤثر.

ولكن الشيخ﵀ ناقش في الاحتياط في باب العقود والايقاعات باختلال قصد الانشاء مع الترديد. لكنا قد ذكرنا في محله أن التردد فيما هو الممضى من السبب شرعاً أجنبي عن الترديد في الانشاء والاعتبار الذي هو أمر نفساني قائم بالمعتبر. ويلحقها أيضاً الاحتياط في العبادات في الشبهات الموضوعية التي هي مجرى البراءة قبل الفحص، كما لو نذر المكلف أن يصلي في كل مسجد في البلد ثم شك في مسجدية موضع منه وكان متمكناً من الفحص وإحراز الواقع فلم يفعل وصلى فيه رجاء، وهكذا في الشبهة الحكمية بعد الفحص اذا كانت بدوية، بل لايبعد أن يقال: أن هذا الامتثال الذي رخص المولى بتركه أرقى بمراتب من الامتثال التفصيلي في موارد يكون التكليف فيها منجزاً، وعليه فان صادف الاحتياط الواقع كان ما أتى به إطاعة وإلّا كان انقياداً.

واما الاحتياط في العبادات في الشبهات الحكمية مع تنجز الواقع فقد وقع الكلام في حسنه بين الأعلام، وحيث أنه تارة: لا يستلزم التكرار، واخرى: يستلزمه، وعلى التقديرين تارة، يكون التكليف المعلوم بالاجمال استقلالياً، واخرى: يكون ضمنياً، ثم مالا يستلزم التكرار اما أن يكون أصل التكليف محرزاً والشك في الخصوصية من الوجوب والندب، واما أن لا يكون أصل التكليف

معلوماً لاحتمال الاباحة، فهنا مسائل، ولكننا ندرج بعضها في بعض تحفظاً على الاختصار.

فنقول: اذا لم يكن الاحتياط مستلزما للتكرار، وكان أصل التكليف محرزاً ليس هناك ما يوهم المنع عن الامتثال الاجمالي إلّا توهم اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الأمر من الوجوب والاستحباب، وهو غير معتبر قطعاً، لأنا لم نعثر على شيء يدل على اعتباره، والاجماع المدعى ليس إجماعاً تعبدياً، لاحتمال أن يكون منشأه الوجوه التي ذكرها المتكلمون التي لا ترجع الى محصل، ولو شك في ذلك فالمرجع هو البراءة على المختار من أن اعتبار القربة وما يرجع اليها لابد وأن يكون بحكم الشارع لا العقل، وعلى مسلك صاحب الكفاية مجرد عدم التنبيه على اعتبار مثل هذا مما يغفل عنه العامة كاشف عن عدم اعتباره[1].

واما اذا لم يكن أصل التكليف معلوماً، فربما يمنع فيه عن الاحتياط لوجهين:

الأول: اعتبار قصد الوجه، وقد مر الكلام فيه.

الثاني: أن العقل الحاكم في باب الطاعة والعصيان يعتبر في حقيقة الاطاعة أن يكون انبعاث العامل نحو عمله عن بعث المولى لا عن احتماله، فهو يستقل بكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، فلا يكتفي بالتحرك عن احتمال التكليف على تقدير ثبوته مع التمكن من التحرك عن نفس التكليف، وعلى تقدير تسليم عدم استقلاله بذلك فهو غير مستقل بعدمه أيضاً، فتصل النوبة الى قاعدة الاشتغال، لما عرفت من أن الشك اذا تعلق بمرحلة الامتثال كان مورداً للاشتغال دون البراءة، والى هذا ذهب المحقق النائيني[2]ﷺ.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٣٩ ـ ٤٠.

(٢) فوائد الاصول: ٣/٦٨.

ولكن الصحيح ما ذهب اليه المشهور، لأن الاطاعة على مامر الكلام فيها في مبحث التعبدي والتوصلي ليست إلّا عبارة عن الاتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً الى المولى، وليس للعقل وراء حكمه بلزوم الاطاعة شأن أصلاً، ولم يكن مشرعاً يحكم بلزوم مالم يعتبره المولى في متعلق حكمه، فالشك في اعتبار لزوم الانبعاث عن بعث المولى مع الامكان يرجع الى الشك في اعتبار ذلك في المأمور به شرعاً مضافاً الى ما اعتبر فيه من قصد القربة، ومن الواضح انه شك في التقييد الزائد، فيجري فيه البراءة. وهذا على رأينا من كون اعتبار قصد القربة في العبادات شرعياً، واما على ما يراه المحقق الخراساني من كونه عقلياً فالشك في اعتبار شيء يرجع الى القربة وان لم يكن مجرى البراءة إلّا انه مع ذلك يحكم بعدم لزوم الانبعاث عن شخص البعث، فانه على تقدير اللزوم كان على المولى بيانه، لأنه مما يغفل عنه العامة، فمن عدم البيان يستكشف عدم اللزوم.

ومما حققناه يظهر الحال في موارد احتمال تكليف ضمني، فانه اذا لم يكن الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار لم يكن مانع عنه، سواء في ذلك العلم بالمحبوبية مع الشك في خصوصيتها والجهل بأصل المحبوبية، فاذا شك في جزئية السورة جاز الاتيان بها رجاء سواء علم رجحانها في الجملة أم لم يعلم، نعم لابد من عدم احتمال مانعيتها وإلّا خرج عن الفرض وهو عدم استلزام الاحتياط التكرار.

بل أن الاحتياط في الواجبات الضمنية اولى بالجواز من الاحتياط في الواجبات الاستقلالية بناء على أن المانع من الاحتياط في العبادة هو لزوم قصد الوجه غير المتحقق مع الاحتياط، وذلك فان قصد الوجه على تقدير لزومه مختص بالواجبات الاستقلالية ولا يعم الواجبات الضمنية، والوجه في ذلك ان مدرك اعتباره امران.

أحدهما: الاجماع المنقول على ذلك، وهو غير شامل للمقام، لأن المشهور

ذهبوا الى عدم اعتباره فيه.

ثانيهما: ان حسن الأفعال أو قبحها إنما يكون بالعناوين القصدية، وربما لا يكون الفعل حسناً إلّا اذا قصد بذلك العنوان الخاص، فنحتمل دخل بعض العناوين في حسن العمل المأمور به، وحيث لا يميزه المكلف فلابد من الاشارة الاجمالية اليه بالاتيان به بالعنوان الذي أوجبه الشارع، وهذا يكون عنواناً إجمالياً لكل ماله دخل في اتصاف العمل بالحسن.

وهذا أيضاً غير جار في الأجزاء، فان قصد وجوب مجموع العمل والأمر المتعلق بالكل يكفي في قصد العنوان الحسن إجمالاً، فلا حاجة الى قصد الوجه في كل جزء من الأجزاء مستقلاً، وليس لكل جزء حسن مستقل ليقصد وجهه لتحقق الحسن فيه. نعم بناءً على أن المانع من جواز الاحتياط حكم العقل بكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال القطعي كان الاحتياط في موارد احتمال التكليف الضمني والاحتياط في موارد احتمال التكليف الاستقلالي من واد واحد.

واما ما أفاده المحقق النائيني﵀ من كفاية الانبعاث عن الأمر المتعلق بالمجموع في كون شخص الأمر داعياً، ولا يتوقف ذلك على أن يكون المحرك نحو كل جزء من العمل هو الأمر الضمني المتعلق بشخصه.

فيرد عليه: ان الأمر المتعلق بالكل هو بعينه متعلق بالأجزاء، ولذا ذكرنا في بحث مقدمة الواجب أن الأجزاء يستحيل اتصافها بالوجوب الغيري، فالمحرك لكل جزء حين الاتيان به لابد من أن يكون هو المحرك للمركب لا محالة، وعليه فاذا شك في جزئية شيء كان المحرك له احتمال الأمر دون نفسه، وهذا ظاهر جداً. نعم الاشكال في كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال القطعي موهون من أصله.

هذا كله اذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار.

واما اذا كان مستلزماً له، كما في دوران الأمر بين القصر والاتمام، فربما يستشكل في حسن الاحتياط من وجوه.

الأول: انه يكون لعباً وعبثاً بأمر المولى.

وأجاب عنه في الكفاية[١]:

أولاً: بأنه يمكن أن يكون التكرار ناشئاً من غرض عقلائي، فلا يكون لعباً وعبثاً.

وثانياً: ان الاتيان بما ليس بمأمور به في الواقع وان كان لعباً وعبثاً واما الاتيان بما هو مصداق الواجب فليس هو بلعب ولاعبث، ومن الظاهر ان ضم اللعب اليه لا يوجب كونه لعباً. وبعبارة اخرى: لزوم اللعب في المقام على تقدير تسليمه انما هو في كيفية الامتثال، أي في كيفية احراز الامتثال وتحصيل اليقين به، فان الاتيان بغير المأمور به لادخل له في تحقق أصل الامتثال، وإنما هو مقدمة علمية.

ولا يخفى أن الجواب الصحيح عن الاشكال إنما هو هذا الجواب. وأما الجواب الأول فهو بمجرده غير واف بدفع الاشكال، فان اللعب اللازم في المقام ان سرى الى الامتثال فلا يجدي عدمه اذا كان التكرار بغرض عقلائي، إذ اللازم هو صدور العبادة عن قصد قربى، ولا يجدي في صحتها مطلق الغرض العقلائي.

الثاني: ما تقدم من المحقق النائيني﵀ من حكم العقل بطولية الامتثالين، فلا يحسن الاحتياط مع التمكن من الامتثال القطعي[٢].

والجواب عنه: مضافاً الى ما تقدم، أن في الفرض يكون التحرك عن التحريك الجزمي لا محالة، إذ المفروض العلم بثبوت أصل التكليف، ففي الاتيان بكل من

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٤٠.

(٢) فوائد الاصول: ٣/ ٧٣.

العملين يكون منبعثاً عن البعث اليقيني، غاية الأمر أنه لا تمييز حال الاتيان، وهذا أجنبي عن الانبعاث عن الاحتمال.

نعم اذا كان المكلف قاصداً للامتثال الاحتمالي بالاتيان ببعض المحتملات يكون حينئذٍ منبعثاً عن احتمال البعث، وهذا خارج عن محل البحث.

وبما تقدم وضح حسن الاحتياط في التكاليف الضمنية ولو كان ذلك مستلزماً للتكرار، كالاتيان بقرائتين في ظهر يوم الجمعة احداهما جهرية والاخرى اخفاتية بناء على ماهو الصحيح من جواز ذلك وعدم استلزامه القران المبطل للصلاة عند بعض. هذا تمام الكلام في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي.

وأما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي الظني، فان كان الظن، معتبراً بدليل خاص فهو ملحق بالقطع، بل هو قطع تعبداً، فيجري فيه ما يجري في القطع الوجداني، ولا فرق بينهما إلّا أنه مع القطع بالحكم لا مجال للاحتياط بخلاف الظن به، فان مورد الاحتياط معه باق، إذ الاحتمال الوجداني المصحح للاحتياط لا يرتفع بالظن ولو كان حجة شرعاً، بل يكون الاحتياط في مثل هذه الموارد من أرقى مراتب العبودية والانقياد.

نعم قد وقع الكلام في تقديم الاتيان بالمحتمل على المظنون، وعليه يبتني مانسب من الخلاف الى الشيخ والسيد الشيرازي﵀ في حاشية نجاة العباد[1] في مسئلة دوران الأمر بين القصر والاتمام في المسافر الى اربع فراسخ اذا لم يرد الرجوع ليومه، فنسب الى الشيخ﵀ تقديم التمام على القصر عند الاحتياط، ونسب الى الميرزا﵀ عكس ذلك، ومنشأ الاختلاف بينهما هو الخلاف فيما يظهر من الأدلة.

---

(١) نجاة العباد: ١٣٦.

وكيف كان فقد أفاد المحقق النائينيﷺ تقديم الاتيان بالمظنون على الاتيان بالمحتمل[١] جرياً على مبناه من كون مراتب الامتثال طولية.

ولكنك خبير بأن الطولية أجنبية عن المقام، لأن الاتيان بالمحتمل يكون بداعي احتمال البعث والتحريك سواء قدم أو أخر، والاتيان بالمظنون يكون بداعي الأمر الجزمي الثابت باليقين التعبدي على التقديرين، فلا فرق بين التقديم والتأخير أصلاً.

وأما الظن الانسدادي فظاهر كلام الشيخﷺ أنه متأخر عن الامتثال الاجمالي[٢] حتى أنه تعجب ممن يعمل بالطرق والامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى تقديم الامتثال الظني على الاجمالي، وسيظهر أن تعجبه في غير محله.

والتحقيق: أنه لو جعل من مقدمات الانسداد بطلان الاحتياط وكونه غير مرضي للشارع، أما بدعوى الاجماع على ذلك أو من جهة منافاة الاحتياط لاعتبار قصد الوجه في العبادة، فلا محالة يستكشف من ذلك إناً أن الشارع قد جعل لنا حجة في تعيين أحكامه، وإلّا لزم التكليف بمالا يطاق، ثم أن العقل بالسبر والتقسيم يعين لنا تلك الحجة الشرعية في الظن، وعليه يكون الظن معتبراً شرعاً، ولا فرق حينئذٍ بين الظن المطلق والظن الخاص إلّا من حيث الكاشف ودليل الحجية، فلا تكون حجية الظن متوقفة على عدم وجوب الاحتياط، أو على عدم إمكان ليقال كيف يعقل أن يكون الاحتياط في طول الامتثال الظني مع توقف حجيته على عدم وجوب الاحتياط، فلا مناص للقائل بتأخر الامتثال الاجمالي عن التفصيلي من الالتزام به في الظن الانسدادي أيضاً.

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٧٢.

(٢) فرائد الاصول: ١/٧١ـ ٧٢(ط. جامعة المدرسين).

واما لو جعل من مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط لعدم التمكن منه، أو لاستلزامه العسر والحرج، أو الاختلال في النظام فلا يستكشف من تمامية المقدمات حجية الظن شرعاً، وإنما يستنتج منها حكم العقل بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات، فالاتيان بالمظنونات حينئذٍ كالاتيان بالمحتملات والموهومات لابد وأن يكون برجاء الأمر واحتمال البعث لعدم قيام حجة على ثبوته، بل اذا أتى بالمظنون بداعي الأمر الجزمي كان تشريعاً محرماً، وعليه فلا يكون الامتثال التفصيلي ممكناً، فلا معنى للقول بتأخر الامتثال الاجمالي من الامتثال الظني حينئذٍ.

مباحث الظن

- التعبد بالامارات الظنية
- حجية الظهورات
- حجية قول اللغوي
- حجية الاجماع المنقول
- حجية الشهرة
- حجية خبر الواحد
- حجية مطلق الظن

مقدمة

في التعبد بالامارات الظنية

والبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان التعبد بالامارات الظنية.

ذكر في الكفاية انه لاريب في أن الامارة غير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقاً أي بحيث لا تكون قابلة للمنع عن العمل بها، أو بنحو الاقتضاء بحيث يمكن المنع عن العمل بها، وان ثبوتها لها محتاج الى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا بناء على تقدير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولا سقوطاً، وان كان ربما يظهر من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل، انتهى[1].

أقول: الأمر بالتأمل إشارة الى أن ما ذهب اليه هذا القائل-وهو صاحب الحاشية-يختص بصورة عدم التمكن من الامتثال العلمي، فكفاية الامتثال الظني إنما تكون في فرض الانسداد، وإلّا فهو بديهي البطلان.

ولا يتم التوجيه المتقدم عنه فانه يرد عليه.

أولاً: أن ذلك يستلزم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أيضاً، ولا يلتزم به

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٤٢.

القائل ولا غيره.

وثانياً: أن ما وقع الخلاف في لزوم دفعه إنما هو الضرر الدنيوي لا الاخروي، ومن ثم لم يخالف أحد في لزوم الفحص في موارد الشبهات الحكمية مع أنه ليس هناك إلّا احتمال العقاب، فتحصل أن الظن كما لا يكون حجة ثبوتاً لا يكون حجة سقوطاً.

ثم أن ما أفاده﵀ من حجية الظن عقلاً بثبوت مقدمات طروء حالات قد ظهر فساده مما قدمناه آنفاً، فان تقرير الانسداد بنحو الحكومة لا يقتضي حجية الظن أصلاً، وإنما يوجب تضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال، فطروء الحالات لا يوجب حجية مالم يكن حجة في نفسه، بل يوجب تضييق دائرة الاحتياط في المظنونات ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات، فحجية الظن منحصرة بالجعل الشرعي واعتباره سواء كان الكاشف عنه الدليل الخاص أو تمامية مقدمات الانسداد على الكشف. ومن ذلك يظهر أن في التعبير بالحجة عن الظن الانسدادي على الحكومة مسامحة واضحة.

ثم إنك بعدما عرفت أن الظن لا يكون حجة ذاتاً نتكلم في إمكان التعبد به أولاً، ثم في وقوعه. وليعلم قبل ذلك أن مرادهم من الامكان في المقام ليس الاحتمال الذي هو المراد من قولهم (كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان مالم يذدك عنه ساطع البرهان) لوضوح أن الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع. وهكذا ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، لوضوح أن التعبد بالظن ليس من الامور التي يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوره كاجتماع الضدين، وإنما المراد من الامكان هو الامكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية، فالنزاع في أنه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محال مطلقاً كاجتماع الضدين أو النقيضين، أو بالقياس الى خصوص الحكيم كتحليل الحرام أو بالعكس أم لا؟ ظاهر الشيخ﵀ هو الامكان، بدعوى: أن بناء العقلاء إنما هو على الحكم بامكان الشيء مالم يجدوا

مايوجب استحالته[١]. وقد أشكل عليه صاحب الكفاية والمحقق النائينيﷺ.

اما ما أورده في الكفاية فوجوه[٢].

أولاً: أنه ما الدليل على أن بناء العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه.

وثانياً: لو سلمنا ذلك فما الدليل على حجية بنائهم شرعاً؟! وغاية ما هناك أنه يوجب الظن، والكلام إنما هو في إمكان حجيته بالتعبد فكيف يثبت به الامكان.

وثالثاً: لو سلمنا ذلك أيضاً فأي فائدة تترتب على هذا البحث؟! ومن الواضح أن بحثنا ليس بحثاً فلسفياً لنبحث عن إمكان الأشياء واستحالتها، وإنما هو بحث اصولي لابد وأن يترتب على مسائله ثمر فرعي، والبحث عن إمكان التعبد بالظن مع قطع النظر عما دل على وقوعه لا يترتب عليه ثمر فرعي، ومع لحاظ ما دل على ذلك لا أثر للبحث عن الامكان، فان الوقوع أخص منه فاذا ثبت الوقوع يثبت الامكان لا محالة.

واما ما أورده المحقق النائينيﷺ فهو أن بناء العقلاء على الامكان على تقدير ثبوته انما هو في ما يرجع الى عالم التكوين لافيما يرجع الى عالم التشريع أي في الامكان التكويني دون التشريعي[٣].

هذا حاصل ما أورداه على الشيخﷺ.

والحق: أن ما أفاده الشيخ صحيح، ولا يرد عليه شيء من المذكورات.

أما ما أورده المحقق النائيني، ففيه: أن الامكان أو الاستحالة من الامور الواقعية التي يدركها العقل، وليس للامكان قسمان إمكان تكويني وإمكان تشريعي،

---

(١) فرائد الاصول: ١/٨٧ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢/٤٣.

(٣) فوائد الاصول: ٣/٨٨.

بل الامكان دائماً تكويني، غاية الأمر أن معروضه تارة يكون من الأمر التكويني، واخرى من الامر التشريعي، فيقال: الحكم الكذائي أو التعبد الكذائي ممكن أو مستحيل.

واما ما أورده في الكفاية من الوجوه الثلاثة فكلها مبتنية على أن يكون مراد الشيخ﵀ من بناء العقلاء على الامكان بناءهم على ذلك مطلقاً، ولكن المحتمل بل المطمئن به أن يكون مراده هو البناء على ذلك عند قيام دليل ظني معتبر عليه، فاذا اقتضى ظهور كلام المولى حجية ظن وشككنا في إمكان ذلك فالعقلاء لا يعتنون باحتمال الاستحالة في رفع اليد عن العمل بالظهور، فما لم يثبت استحالة شيء كان ظهور كلام المولى حجة فيه، وهذا نظير ما اذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء وشككنا في أن إكرام العالم الفاسق ذو مصلحة ليكون الحكم بوجوبه ممكناً من الشارع الحكيم، أو أنه ليس فيه مصلحة ليكون ذلك مستحيلاً، فهل يشك أحد في لزوم الاخذ بظهور كلام المولى حينئذٍ وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة؟! وهذا الذي ذكرناه في بيان كلام الشيخ هو المناسب للبحث عنه في المقام، فانه هو الذي يترتب عليه الاثر العملي، وعلى ذلك فلا يرد شيء مما أورد عليه في الكفاية.

ثم إن تحقيق أصل المسئلة يتوقف على بيان ما يتوهم لزومه من التعبد بغير العلم من المحاذير أولاً، ثم تعقيب ذلك بما يظهر منه فساده.

وحاصل ما يستفاد من كلام ابن قبة بضميمة ما أفاده المتأخرون في توضيحه أن المانع من التعبد بالظن أمران.

أحدهما: من ناحية التكليف.

وثانيهما: من ناحية الملاك.

أما ما يلزم من ناحية التكليف، فهو أن الامارة التي يتعبد بحجيتها ان كانت موافقة مع الحكم الواقعي المشكوك فيه فيلزم من حجيتها اجتماع المثلين، وان كانت

مخالفة له يلزم منها اجتماع الضدين، وكلاهما محال، فلا يمكن التعبد بغير العلم.

وأما ما يلزم: من ناحية الملاك، فهو أن الامارة التي اعتبرت شرعاً ربما تقوم على وجوب ماهو مباح واقعاً أو على حرمته، ولازم ذلك هو الالزام بشيء من دون أن يكون فيه مصلحة إلزامية، مع أنا نقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهذا هو المراد من تحريم الحلال. وربما تقوم على إباحة شيء والترخيص فيه مع أن حكمه في الواقع هو الالزام بالفعل أو الترك، ولازمه تفويت المصلحة الواقعية أو الإلقاء في المفسدة، وهذا هو المراد من تحليل الحرام، وكل ذلك محال بالإضافة إلى الحكيم.

إذا عرفت ذلك نقول : أما الإشكال الثاني فله طرفان.

أحدهما: الإلزام بما هو مباح واقعاً فعلاً أو تركاً.

ثانيهما: الترخيص في ماهو واجب أو محرم واقعاً، وهناك شق ثالث نتعرض له في طي الكلام.

أما الأول : وهو الالزام بالمباح الواقعي فليس فيه كثير إشكال، وذلك لأن للشارع جعل الحكم بنحو العموم فيما اذا لم يتمكن من الوصول الى غرضه المتعلق ببعض الموارد إلّا بذلك، كما لو علم المولى بأن أحداً يريد قتله في يوم معين ولم يعرفه بشخصه فيأمر عبيده بأن لا يأذنوا لأحد في الدخول عليه في ذلك اليوم تحفظاً على عدم دخول من يريد قتله، ونظير ذلك تشريع العدة بنحو العموم لأجل التحفظ على عدم اختلاط المياه..

وبالجملة لا يرى العقل مانعاً من إلزام المولى بفعل مباح تحفظاً على غرضه المهم، وليس في ذلك محذور حتى بناء على تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، إذ اللازم على ذلك وجود المصلحة في متعلق الأمر ولو بنحو الموجبة الجزئية فيما لم يتميز واجد المصحلة من غيره.

وان شئت قلت: أن المصلحة الأولية وان اختص بها بعض الأفراد إلّا أن

المصلحة الثانوية أعني بها التحفظ على تلك المصلحة عامة لجميع الأفراد لا محالة. ولا فرق فيما ذكرناه بين صورتي انفتاح باب العلم وانسداده.

وأما الثاني: وهو لزوم الترخيص في فعل الحرام أو في ترك الواجب الواقعي فتوضيح الحال فيه: أنه يفرض تارة في فرض انسداد باب العلم، واخرى في فرض انفتاحه.

أما لو فرضنا انسداد باب العلم وأن الاحتياط غير ممكن أو غير واجب، للاجماع أو لاستلزام اختلال النظام أو العسر والحرج، فلا اشكال، لأن الأمر حينئذٍ يدور بين أن يهمل المولى عبيده ويحيلهم على رسلهم فيما يفعلون ويتركون، أو يقيم لهم طريقاً يوصلهم الى الواقع كثيراً واذا خالف الواقع في مورد وكان مفاده ترخيصاً ظاهرياً كان ذلك كتخلف القطع عن الواقع، وحيث لم يكن من المولى الزام بالفعل ولا بالترك وإنما كان منه الترخيص فاختيار أحد الأمرين يكون مستنداً الى العبد، إذ كان له أن يفعل وأن لا يفعل، ولا يكون ذلك مستنداً الى المولى.

وبعبارة اخرى: بعد فرض عدم تنجز الواقع على المكلف، وعدم كونه ملزماً بالفعل أو الترك في مرحلة الظاهر كيف يمكن أن ينسب الايقاع في المفسدة أو تفويت المصلحة الى المولى، مع أن كل ذلك مستند الى اختيار المكلف بحيث لو لم تكن الامارة حجة كان ذلك متحققاً أيضاً، ولا يبعد أن يكون هذا الفرض خارجاً عن محل كلام ابن قبة.

نعم لو دلت الامارة على وجوب ما كان حراماً واقعاً، أو حرمة ما كان واجباً واقعاً كان تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة مستنداً الى المولى لا لزامه بذلك، لكنه لا قبح في ذلك مطلقاً، بل لابد من ملاحظة ما يترتب على حجية الامارة من التحفظ على الواقع، فان كان ذلك أولى بالمراعات للاقوائية أو الأكثرية كان التعبد بالامارة حسناً وان أوجب فوات الواقع في بعض الموارد.

وبالجملة المورد من صغريات كبرى تزاحم الملاكين، فاذا فرض تقدم ملاك التحفظ على الواقع في موارد اصابة الامارة كان التعبد بها حسنا وان استلزم تفويت الملاك الواقعي في بعض الموارد. هذا كله في فرض انسداد باب العلم.

وأما اذا فرضنا انفتاحه وإمكان الوصول الى الواقع ولو بسؤال الامام عليه السلام، فالمكلف مع تمكنه من احراز الواقع قد يعتمد على اطمينانه، أو يحصل له القطع من مقدمات خارجية فلا يصل الى الواقع، وقد لا يكون كذلك، فالشارع العالم بالواقعيات ان علم بعدم وصول المكلف الى الواقع خارجاً لا مانع له من التعبد بغير العلم فيما اذا علم كونه أكثر مطابقة للواقع من القطع أو الاطمينان الحاصل للمكلف.

وهذا الفرض ملحق حكماً بصورة انسداد باب العلم، فان مجرد إمكان الوصول الى الواقع من دون وقوعه في الخارج لا أثر له في المنع عن التعبد بغير العلم.

واما فيما اذا فرض وصول المكلف الى الواقع على تقدير عدم حجية الامارة، فاما نلتزم بكون حجية الامارة من باب السببية والموضوعية، أو نلتزم بكونها من باب الطريقية المحضة.

أما على الأول : فلا ينبغي الاشكال في جواز التعبد بالامارة غير العلمية، وتوضيح ذلك: أن السببية تتصور على ثلاثة أقسام:

الأول : السببية على مسلك الأشعري، وهي أن لا يكون مع قطع النظر عن قيام الطرق حكم أصلاً، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى مستتبعة لثبوت الحكم على طبقها. وعلى هذا يرتفع الاشكال على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عليه ليس في الواقع حكم ليلزم تفويته على المكلف.

ولكن السببية بهذا المعنى غير معقولة في نفسها، لاستلزامه الدور، إذ قيام الامارة على الحكم فرع ثبوته، فكيف يتوقف على قيامها على ثبوته، ومخالف للاجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، ومن قامت

عنده الامارة أو لم تقم.

الثاني : السببية على زعم المعتزلي، بأن يكون قيام الحجة من قبيل طروّ العناوين الثانوية كالحرج والضرر موجبا لحدوث مصلحة في المؤدى أقوى من مصلحة الواقع، واذا انكشف الخلاف كان ذلك من قبيل تبدل الموضوع. وعلى هذا لا مجال للاشكال المزبور، لأنه في فرض قيام الحجة على الخلاف يكون الحكم الواقعي المشتمل على المصلحة الأهم هو مؤداها، فلا يلزم تحليل حرام ولا تفويت مصلحة أو القاء في المفسدة. إلّا أن السببية بهذا المعنى وان كان أمراً معقولاً، وليست كالسببية بالمعنى الأول لكنها أيضاً باطلة، لورود الروايات والاجماع على أن الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الحجة على خلافه.

الثالث : السببية التي ذهب اليها بعض العدلية، وهي الالتزام بالمصلحة السلوكية، بمعنى أن يكون قيام الحجة سبباً لحدوث مصلحة في نفس السلوك بلا تأثير على المصلحة الواقعية أو استلزامه تبدل الموضوع، فما يفوت من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الطريق عند المخالفة يكون متداركاً بمصلحة السلوك، مثلاً لو قامت الامارة عند المكلف على عدم وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة فتركها، فان لم ينكشف له الخلاف أصلاً كان المتدارك بالمصلحة السلوكية مصلحة أصل الصلاة، وان انكشف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فيتدارك بها ما فات من فضل الوقت، وان انكشف بعد تمام الوقت يتدارك بها مصلحة الوقت، هذا فيما اذا كان الترك مستنداً الى قيام الحجة. واما اذا لم يكن الترك مستنداً اليه، كالترك بعد انكشاف الخلاف، فيكون طغيانه مفوتاً لمصلحة الواقع، فليس هناك سلوك ليتدارك به ما فات من مصلحة الواقع، ومن ثم لو سئل عن وجه عدم إعادة الصلاة بعدما انكشف الخلاف لا يمكنه الاستناد في ذلك الى قيام الحجة، بخلاف ما اذا سئل عنه قبل انكشاف الخلاف فانه يستند فيه الى الحجة، والسر في جميع ذلك أن المصلحة

على الفرض إنما هي في السوك فيدور مداره، وقد تقدم الكلام في هذا الباب مفصلاً في بحث الأجزاء.

وبالجملة السببية بهذا المعنى وان كانت معقولة في نفسها، ولا يخالفها شيء من الاجماع والروايات، ويندفع بها الاشكال، إلّا أنه لا دليل عليها، ولكنه مع ذلك يكفي احتمالها في رد دعوى الامتناع المنقولة عن ابن قبة.

وأما على الثاني: أعني القول بالطريقية المحضة، فالصحيح في الجواب عن الاشكال أن يقال: إنا وإن فرضنا انفتاح باب العلم وإمكان وقوعه خارجاً ولكن إلزام المكلفين بتحصيل العلم عسر على نوع العباد، ومناف لسهولة الشريعة وسماحتها، فمصلحة التسهيل على النوع في التعبد بالامارات غير العلمية تزاحم الملاك الواقعي، فللشارع أن يقدم المصلحة النوعية العامة على المصالح الشخصية تسهيلاً للدور وحفظاً للمصلحة العامة، ولا قبح في ذلك، ونظير هذا ثبوت حق الشفعة بنحو العموم للشريك السابق، لأنه ربما يتضرر من اشتراكه مع الشريك اللاحق، ومن هذا القبيل طهارة الحديد، وعدم وجوب السواك الى غير ذلك، فلا يكون تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة أحياناً موجباً لامتناع التعبد بالامارة اذا كان فيه مصلحة نوعية، على أن الالتزام بامتناع ذلك في خصوص الفرض لا يترتب عليه أثر عملي.

هذا مضافاً الى أن غالب الامارات بل كلها طرق عقلائية، وليس شيء منها تأسيساً من الشارع، ومن الواضح ان ردع العقلاء عما استقر عليه بناءهم في معاشرتهم لابد وأن يكون عن مصلحة ملزمة، كما اذا كان الطريق غالب المخالفة للواقع نظير القياس. واما لو لم تكن هناك مصلحة ملزمة في الردع، كما اذا كانت مخالفة الطريق للواقع قليلة بحيث تندك في قبال مصلحة التسهيل فلا وجه للردع اصلاً.

فتحصل: انه لامانع من التعبد بغير العلم من ناحية الملاك على القول بالسببية أو الطريقية.

واما الاشكال الاول : وهو توهم استحالته من ناحية الخطاب، بتخيل ان التعبد بالامارة غير العلمية تستلزم اجتماع المثلين او الضدين، فيمتنع على الحكيم وغيره، فتوضيح الحال في دفعه ان يقال: ان الحكم الظاهري اذا طابق الواقع فلا يستلزم اجتماع المثلين، لأن التعبد بالحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي ان كان ناشئاً عن نفس مصلحة الحكم الواقعي وملاكه فلا يكون في البين إلّا مصلحة واحدة وحكم واحد، وإنما التعدد يكون في مرحلة الانشاء وطريق ايصاله، نظير ما لو فرضنا ان المولى اراد أن يأمر عبده باكرام زيد فقال له: (اكرم زيداً) فلم يصل اليه ذلك فقال: (اكرم أخا عمر) فلم يصل اليه أيضاً فأشار بيده وقال: (اكرم هذا) فان الحكم في مثل ذلك واحد وان كان انشاؤه في الخارج متعدداً، وعلى هذا فليس في المقام حكمان ليلزم اجتماع المثلين، بل الحكم واحد، غاية الأمر ان طريق ايصاله متعدد، فالحكم الواحد انشأ تارة بعنوانه، واخرى بعنوان جعل الطريق والامارة بقوله صدق العادل مثلاً، وأما اذا فرض أن الحكم الظاهري ناشيء عن ملاك آخر غير ملاك الواقع فلا محالة يكون هناك حكمان بعنوانين، كما في سائر موارد اجتماع العامين من وجه، فكما لا يلزم من اجتماع الحكمين المتوافقين في غير المقام من سائر موارد اجتماع العامين من وجه اجتماع المثلين فكذلك في المقام، وقد تقدم تحقيق ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي.

نعم اذا كان الحكم الظاهري مخالفاً للواقع كان لتوهم اجتماع الضدين مجال، فاذا فرض ان صلاة الجمعة واجبة في الواقع ومع ذلك قامت الامارة على حرمتها كانت الصلاة واجبة ومحرمة من دون كسر وانكسار في البين.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه.

منها: ما أفاده الشيخ في الرسائل في أول بحث البراءة[١] بما حاصله: انه يعتبر في التضاد كل ما يعتبر في التناقض من الوحدات، اذ استحالة التضاد إنما هي من جهة رجوعه الى التناقض، فان وجود كل من الضدين يلازم عدم الضد الآخر، فبانتفاء احدى الوحدات ينتفي التناقض والتضاد، ومن الوحدات المعتبرة في التناقض وحدة الموضوع، فلا مضادة بين القيام والقعود اذا كانا في موضوعين، وعلى هذا فلا تضاد بين الحكم الظاهري والواقعي لتعدد موضوعيها، فان موضوع الحكم الواقعي هو الأفعال بعناوينها الأولية، وموضوع الحكم الظاهري هو الاشياء بعناوينها الثانوية أي بما أنها مشكوكة الحكم، انتهى.

ولا يخفى مافيه، اما أولاً: فلأنه على فرض تماميته يختص بموارد الاصول ولا يجري في الامارات، لان الشك لم يؤخذ في موضوعها، وإنما الشك مورد لها، ومن الواضح ان اختلاف الحال لا يرفع التضاد. وبعبارة اخرى: الحكم الظاهري في باب الامارات وان كان ثابتاً بعنوان قيام الامارة إلّا أنه واسطة في الثبوت فقط، وموضوع الحكم إنما هو ذات الشيء بما هو لا مقيداً بهذا العنوان أو بعنوان الشك.

وثانياً: لو سلمنا ان موضوع الحكم الظاهري مطلقاً مقيد بالشك، ولكنا ذكرنا ان الاهمال في الواقع غير معقول، فالواقع بالاضافة الى طرو هذا الحال لابد من أن يكون مطلقاً أو مقيداً، فان كان مطلقاً اما بالاطلاق اللحاظي كما هو الصحيح واما بنتيجة الاطلاق لزم المحذور المزبور، وان كان مقيداً بعدمه لزم التصويب الباطل.

ومنها: ما ذكره في الكفاية[٢] وحاشية الرسائل[٣]، وحاصله: أن المجعول في

---

(١) فرائد الاصول: ١/٣٥٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢/٤٤ ـ ٥٠.

(٣) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٦٨ ـ ٧١.

باب الطرق والامارات ان كان نفس الحجية من دون أن تستتبع حكماً تكليفياً فلا يلزم اجتماع الحكمين أصلاً. واما بناء على أن تكون مستتبعة لذلك، أو يكون المجعول فيها حقيقة هو الحكم التكليفي والحجية منتزعة عنه فاجتماع الحكمين حينئذٍ وان كان لازماً إلّا أنه لا يلزم منه اجتماع المثلين ولا الضدين أصلاً.

ثم أنه ﷺ عبر في وجه ذلك تعبيرات مختلفة، فذكر تارة: ان الحكم الواقعي شأني والحكم الظاهري فعلي، والتزم اخرى: بأن الحكم الواقعي انشائي ومؤدى الطرق والامارات أحكام فعلية، وعبّر ثالثة: بأن الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات والحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات، والمضادة إنما تكون بين حكمين فعليين من تمام الجهات، فاذا لم يكن أحد الحكمين فعلياً كذلك فلا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين اذا كانا متفقين ولا الضدين اذا كانا مختلفين، انتهى.

والجواب عنه : انه ان أراد من الشأنية مجرد ثبوت مقتضى الحكم الواقعي من دون استتباع حكم لقيام الامارة على الخلاف، فلو قامت البينة مثلاً على عدم خمرية ماهو خمر في الواقع تكون المفسدة الواقعية بحالها من دون وجود حكم على طبقها.

ففيه : ان لازمه أن لا يكون للجاهل حكم واقعي غير مؤدى الطرق والامارة، وهذا هو التصويب الأشعري الباطل.

وان أراد منها أن الحكم الواقعي ثابت للاشياء بعناوينها الأولية في طبعها على طبق مقتضياتها، ولا مانع في جعل حكم كذلك، ومن هنا ذكروا في باب الصلاة في غير المأكول ان المراد منه ما يحرم أكله في حد نفسه، وهكذا المراد مما يحل أكله الحلية في حد ذاته وان حرم بالعارض، فلا ينافيه طرو عنوان يوجب تبدله وهو قيام الامارة على الخلاف، كما يتبدل الحكم بسبب عروض الاضطرار والاكراه.

ففيه : ان هذا تصويب معتزلي، وهو وان لم يكن في الفساد بمرتبة سابقه لكنه أيضاً باطل بالاجماع والروايات.

وان اراد منها كون الحكم الواقعي ثابتاً لذات الشيء مع قطع النظر عن طرو العوارض من قيام الامارة أو الأصل على الخلاف على أن يكون المجعول مهملاً في نفس الأمر.

ففيه: انا قد ذكرنا في الواجب المشروط ان الاهمال النفس الأمري غير معقول مطلقاً، وعليه فلا مناص من جعل الحكم الواقعي مطلقاً وغير مقيد بعدم قيام الامارة على الخلاف، فيلزم محذور اجتماع الضدين، أو جعله مقيداً بعدم قيامها على الخلاف، فيلزم التصويب. هذا فيما يحتمل في الحكم الشأني.

واما الحكم الانشائي، فان أراد منه الانشاء المجرد عن داعي البعث أو الزجر، كما في موارد التكاليف الامتحانية وأمثالها.

ففيه أولاً: ان لازم الالتزام بذلك في الأحكام الواقعية هو نفي الحكم حقيقة، فان الانشاء اذا لم يكن ناشئا عن البعث أو الزجر لا يكون حكماً، وإنما يكون مصداقاً لما كان داعياً على الأنشاء من الأمتحان والسخرية والأستهزاء، وعليه فالتصويب باق على حاله.

وثانيا: اذا لم يكن الحكم الواقعي حكما حقيقة ولم يكن بداعي البعث أو الزجر فلا يلزم موافقته، ولا يحرم مخالفته، بل ليس هناك شيء يجب الفحص عنه، مع أن وجوب الفحص عن الاحكام مما لا ريب فيه.

وان اراد منه الفعلي من بعض الجهات، بمعنى انه لو علم به يكون فعلياً كما ذكره ﷺ.

ففيه: ان فعلية الحكم وعدمها أجنبية عن المولى بالكلية، وإنما تتحقق بتحقق الموضوع بجميع قيوده، فاذا امر المولى المستطيع بالحج ففعليته تكون بتحقق الاستطاعة، ومع فعلية الموضوع يستحيل عدم فعلية الحكم، فانه بمنزلة تخلف المعلول عن العلة، وعلى هذا فلو لم يكن الحكم الواقعي مقيداً بعدم قيام الحجة على

الخلاف فلا محالة عند قيامها يجتمع الحكمان الفعليان، فيلزم اجتماع الضدين. واما لو كان مقيداً بذلك فلا محالة عند قيامها لا يكون الحكم الواقعي ثابتاً، لا الفعلي منه بعدم تحقق قيود الموضوع ولا الانشائي فانه إنما يثبت لمن يكون الحكم بالنسبة اليه فعلياً، وحينئذٍ يلزم التصويب. وبالجملة لابد وأن يكون الحكم الواقعي حكماً حقيقياً مولوياً بعثاً أو زجراً، فلا يرتفع التضاد بين الحكمين بهذا التصوير.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني[1] وقد فرق بين موارد الامارات التي لم يؤخذ الشك فيها، وموارد الاصول المحرزة التي أخذ فيها الشك وكانت ناظرة الى الواقع بالغاء جهة الشك، وموارد الاصول غير المحرزة التي هي وظائف عملية للشاك، اما تنجيزاً للواقع كالاحتياط، واما مؤمناً عنه كالبراءة.

وأجاب عن كل مورد من الموارد الثلاثة بخصوصه. اما باب الطرق والامارات فذكر ان المجعول فيها إنما هو مجرد الوسطية وتتميم الكشف، إذ ليست الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية كما قيل، بل هي مما تنالها يد الجعل ابتداء، وربما يكون الحكم التكليفي من آثارها المترتبة عليها، نظير حلية التصرف المترتبة على الملك، فللشارع أن يعتبر الكاشف الناقص قطعاً، فكأنه يخلق بالتعبد صنفاً آخر للقطع، فيكون هناك قطع حقيقي وقطع تعبدي، ويترتب على الثاني كلما هو مترتب على الأول من الآثار من لزوم متابعته عقلاً بالمعنى المتقدم وغير ذلك، وعليه تكون مخالفة الطريق للواقع كمخالفة القطع له، فكما لا يتوهم لزوم التضاد فيه لا يتوهم في المقام أيضاً. وبالجملة ليس في موارد الطرق والامارة حكم تكليفي حتى بعنوان وجوب موافقتها ليلزم اجتماع الحكمين.

وليعلم ان مجرد إمكان كون المجعول فيها ذلك كاف في دفع الشبهة من غير

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١٠٥ ـ ١١٢.

حاجة الى اثبات وقوعه، مع وجود الدليل على الوقوع أيضاً، وذلك لأن جميع الطرق المعتبرة شرعاً طرق عقلائية، بنوا على العمل بها، وعاملوها معاملة القطع، والشارع أمضى بنائهم، وليس شيء منها تأسيساً من الشارع، وهذا ظاهر من مراجعة العرف في معاشرتهم، فلا يعذر عندهم العبد المخالف لظاهر كلام مولاه مثلاً معتذراً بعدم حصول القطع له بالمراد من الظاهر، بل يرونه مستحقاً للعقوبة، وعليه فلا بد وأن يكون المجعول الشرعي في موردها بعينه ما تعلق به بناء العقلاء، ومن الواضح انهم لم يبنوا على جعل حكم تكليفي في موارد قيام الامارة، وإنما بناؤهم على المعاملة معها معاملة القطع الوجداني، والشارع أمضى ذلك البناء، فليس المجعول فيها إلّا المحرزية والوسطية في الاثبات.

وبهذا ظهر مافي كلام المحقق الخراساني حيث ذهب الى أن المجعول في الطرق هو المنجزية والمعذرية. وقد ذكرنا فيما تقدم ان قبح العقاب بلا بيان وحسنه مع البيان من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، فالتصرف فيه لابد وأن يكون في الموضوع، فبعد ما اعتبر الشارع صفة الطريقية لشيء يترتب عليه التنجيز والتعذير لا محالة.

وبما بيناه ظهر الحال في موارد الاصول المحرزة، إذ المجعول فيها أيضاً هو الطريقية في الاثبات لكن لامن تمام الجهات كما كان في الامارات، بل من حيث الجري العملي فقط، فهي قطع من تلك الناحية، فاختلافهما يكون ببعض الآثار، ولا ينافي ذلك كون الشك مأخوذاً في موضوعها. نعم هذا المقدار من الاختلاف يوجب حكومة الامارات عليها، ويدل على ما ذكر مضافاً الى ظاهر أدلتها، وانه لا يستفاد منها ثبوت الحكم التكليفي، انها أيضاً طرق عقلائية أمضاها الشارع، غاية الأمر انه تصرف فيها بتصرفات، واعتبر فيها اموراً لم يعتبرها العقلاء، فاشكال اجتماع الضدين في مواردها أيضاً يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

وإنما الاشكال في الاصول غير المحرزة عند قيامها على خلاف الواقع، وحاصل ما أفاده في دفعه هو: أن الأحكام بوجوداتها الواقعية لا تكون محركة للعبد بلغت ما بلغت من التأكد، بل لابد في ذلك من وصولها الى المكلف، وهذه المرتبة مرتبة التنجيز والتعذير، ومن الواضح انها من الأحكام العقلية المتأخرة عن مرتبة ثبوت الحكم الواقعي الواقعة في طولها، ولا ملزم للشارع بالتصرف في هذه المرتبة، لأن وظيفته جعل الأحكام الواقعية على طبق ملاكاتها النفس الأمرية، واما المرتبة المتأخرة عن ذلك فهي موكولة الى حكم العقل. نعم له أن يتصرف فيها أيضاً بايصال التكليف في ظرف الشك ولو بمتمم الجعل وجعل المنجز، كما في الشبهات الموضوعية في الموارد المهمة كالدماء والفروج تارة، وجعل المعذر اخرى كما في مورد قاعدة التجاوز والفراغ مع أن الشك فيها يكون شكاً في الامتثال، والعقل يحكم فيه بالتنجيز والاشتغال، وعليه فاذا جعل الشارع حكماً في هذه المرتبة وكان مغايراً للحكم الواقعي لا يلزم منه اجتماع الضدين لاختلاف مرتبتهما.

وتوضيح ذلك: ان الملاك الواقعي تارة: يكون من الأهمية في نظر الشارع بمرتبة لا يرضى بفواته حتى في فرض عدم وصوله الى المكلف، فيوجب عليه الاحتياط، فكأن الحكم على تقدير وجوده واصلا بطريقه، والحكم بوجوب الاحتياط حينئذٍ إلزامي ناشيء من مصلحة الحكم الواقعي، فهو نظير حكم العقل بذلك من جهة دفع الضرر المحتمل. واخرى: لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، فله أن يرخص في الفعل والترك في ناحية الامتثال، وذلك نظير حكم العقل بالترخيص لقبح العقاب بلا بيان.

والمتحصل من ذلك ان الحكمين الظاهري والواقعي حيث انهما طوليان فلا مضادة بينهما، اما ايجاب الاحتياط فهو وجوب طريقي لحفظ الحكم الواقعي، فان صادف الواقع فلا محذور، وعند مخالفته له لا وجوب للاحتياط واقعاً، بل تخيل

وجوب وصورته، واما الإذن والترخيص فهو في مرتبة متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعي أعني به مرتبة الامتثال، انتهى.

وفيما أفاده في كلا طرفي الحكم بالاحتياط والبراءة نظر.

اما في طرف الحكم بوجوب الاحتياط، فيرد عليه.

أولا: أن تقيد وجوب الاحتياط بصورة موافقته للواقع لاتساعد عليه الأدلة، فان الظاهر من قوله عليه السلام «وقفوا عند الشبهة... فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[1] أن نفس الشبهة من دون تقييد بموافقة الاحتمال للواقع موضوع للوجوب.

وثانياً: ان ايجاب الاحتياط في خصوص صورة المصادفة غير معقول من الحكيم، لأنه لغو لا أثر له، لعدم قابليته للوصول، والمفروض أن الغرض منه التحفظ على الواقع غير الواصل، فان المكلف لا يمكنه إحراز موافقته للواقع إلّا بعد إحرازه ثبوت التكليف الواقعي.

واما في طرف الحكم بالبراءة، فيرد عليه: ان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين، ولذا يستحيل أن يأمر المولى بصلاة الجمعة ثم يرخص في تركه اذا علم بوجوبه، مع أن الترخيص متأخر عن الوجوب بمرتبتين، والسر فيه هو أن المضادة إنما هي بين حكمين فعليين في زمان واحد، سواء كانا في مرتبة واحدة أو في مرتبتين، ولا يقاس الترخيص الشرعي بالترخيص العقلي، لتعدد الحاكم في المقيس عليه ووحدته في المقيس، على أن العقل ليس له حكم تكليفي أصلاً، وإنما يدرك عدم استحقاق العقاب في موارد عدم البيان، وهذا بخلاف الترخيص الشرعي الذي هو حكم تكليفي.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / باب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح، ح ٢.

ثم أنه ذكر أن الشك فيه جهتان، جهة كونه صفة نفسانية، وجهة كونه موجباً لتحير الشاك، وهو مأخوذ في موضوعات الأحكام الظاهرية من الجهة الثانية، ويمكن أن لا يكون للاحكام الواقعية إطلاق بالقياس الى الشك من هذه الجهة[1].

وفيه : ان الاهمال النفس الأمري كما اعترف بهﷺ غير معقول، فان كان الحكم الواقعي بالقياس الى طرو الشك فيه مطلقاً لزم التضاد، وان كان مقيداً بعدمه لزم التصويب، من غير فرق بين أن يكون المأخوذ في موضوع الأحكام الظاهرية الشك بما أنه صفة نفسانية، أو بما أنه موجب للتحير.

هذا ما افيد من الأجوبة في دفع اشكال التضاد، وقد عرفت المناقشة فيها.

فالتحقيق أن يقال : أنه وإن وقع الخلاف في حقيقة الأحكام التكليفية وانها ماهي، لكنا ذكرنا أنها عبارة عن اعتبار المولى أمراً على ذمة المكلف، كاعتبار الدين على ذمة المديون عقلاً وشرعاً، ولذا عبّر عن الأحكام الإلهية في بعض الروايات بالدين، كما ورد في باب قضاء الصلاة الفائتة «أن دين الله أحق أن يقضى» فليس الحكم إلّا اعتبار الشيء على رقبة المكلف فعلاً أو تركاً، ومن الواضح أن الاعتبار خفيف المؤنة، فلا مضادة بين اعتبارين ذاتاً.

نعم الاعتبار في باب التكاليف الواقعية يكون مسبوقاً بالشوق أو الكراهة والمصلحة أو المفسدة، كما أنه ملحوق بأمرين، انشاؤه في الخارج، ووصوله الموجب لتحريك العبد في مقام الامتثال، فهو وسط بين امور أربعة، فمضادة الاعتبارين لابد وأن يكون بالعرض، اما من ناحية المبدء، واما من ناحية المنتهى، فالتكليفان الالزاميان أحدهما بفعل شيء والآخر بتركه وان كانا اعتبارين، ولا مضادة بينهما ذاتاً، ولكن حيث أن الالزام بالفعل ناشيء عن الشوق به أو ثبوت مصلحة فيه،

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١١٥.

والالزم بالترك ناشئ عن كراهة الفعل أو ثبوت مفسدة فيه، واجتماع الأمرين مستحيل كما هو واضح، فتقع المضادة بين التكليفين بواسطة المبدء، وكذلك بواسطة المنتهى، فان المكلف بعد وصول كلا التكليفين اليه لا يمكنه امتثالهما معاً، وهكذا الكلام فيما اذا تعلق تكليف إلزامي وتكليف ترخيصي بشيء واحد. وهذا التضاد العرضي إنما يلزم فيما اذا كان الحكمان كلاهما واقعيين، أو كلاهما ظاهريين.

واما فيما اذا كان أحد التكليفين واقعياً والآخر ظاهرياً فلا مضادة بينهما. أما من ناحية المبدء فلما أفاده في الكفاية[1] من أن الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في جعلها، والأحكام الواقعية ناشئة عن المصلحة في متعلقاتها، سواء كانت راجعة الى المكلف ـ بالكسر ـ فيما أمكن ذلك، أو الى المكلف ـ بالفتح ـ كما في الأحكام الشرعية، فلا يلزم من اجتماعهما وجود المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة أو المفسدة وعدمه في شيء واحد، وهكذا الشوق والكراهة، ففي الأحكام الواقعية يكون الشوق أو الكراهة متعلقاً بنفس المتعلق، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل، كما في ايجاب الاحتياط حفظاً للواقع، أو جعل البراءة تسهيلاً على المكلفين.

واما من ناحية المنتهى، فلأنه لا يعقل وصولها معاً الى المكلف، إذ عند وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع للحكم الظاهري، وما لم يصل الحكم الواقعي يكون الواصل هو الحكم الظاهري فقط، فأين وصولهما عرضاً ليبقى المكلف متحيراً في مقام الامتثال؟! ولعل ما ذكرناه من اختلاف الحكمين سنخاً هو مراد بعض الأعلام من توجيه الاشكال باختلاف المحمول.

هذا كله في إمكان التعبد بغير العلم.

المقام الثاني: وقوع التعبد بالامارات الظنية.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٥٠.

واما وقوعه: فالبحث فيه يقع من جهات:

الاولى: فيما يقتضيه الأصل مطلقاً عند الشك في حجية شيء.

الثانية: في صحة ردع الشارع عن العمل بما لم يعلم حجيته.

الثالثة: في صحة التمسك بالعمومات في ذلك.

الرابعة: في إمكان التمسك باستصحاب عدم الحجية.

الخامسة: في ما وقع التعبد بحجيته.

اما الجهة الاولى: فقد افاد الشيخ ﷺ ان الأصل حرمة التعبد بما لم يحرز حجيته من قبل الشارع، لأنه من التشريع[١]. ويدل على حرمته قوله تعالى: ﴿**ءآلله أذن لكم أم على الله تفترون**﴾[٢]، الى غير ذلك.

وأورد عليه في الكفاية[٣] بما حاصله: أن التعبد بحجية شيء غير ملازم للتشريع، فان اسناد مؤدى الحجة الى المولى ليس من الآثار المترتبة على حجيته، إذ يمكن أن يكون شيء حجة ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع، كالظن على الحكومة، وهكذا العكس، إلّا أنه مجرد فرض لا واقع له.

وفيه: أن إطلاق الحجة على الظن على الحكومة مسامحة، إذ الحجة ما يقع وسطاً في مقام الاثبات، ومعنى حجية الظن على الحكومة ليست إلّا حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط بعد تمامية تلك المقدمات بالأخذ بالمظنونات دون الموهومات، فالحجية الحقيقية التي هي محل الكلام ملازمة لصحة الاستناد واسناد المؤدى الى المولى، بل هي من آثارها كما في العلم الوجداني، وعليه فالشك في الحجية يلازم القطع بعدمها، لا بمعنى أن الشك في انشاء الحجية ملازم للقطع بعدم

---

(١) فرائد الاصول: ١/٩٦، ٩٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) كفاية الاصول: ٢/٥٥ ـ ٥٨.

انشائها، فان ذلك واضح الفساد، إذ الشيء بوجوده لا ينقلب الى ضده أو الى نقيضه، والشك في الوجود مع القطع بالعدم ضدان لا يجتمعان، بل بمعنى أن الشك في الحجية جعلا ملازم للقطع بعدم الحجية فعلا وعدم ترتب الآثار المرغوبة منها.

والأثر المرغوب منها أمران.

أحدهما: صحة الاستناد اليها في مقام العمل، والاكتفاء بمؤديها.

ثانيهما: صحة اسناد مؤداها الى الشارع، مثلاً بعد إحراز كبرى حجية خبر الثقة اذا اخبر الثقة عن وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يكتفي بها في مقام الامتثال عن الاحتياط اللازم بمقتضى العلم الاجمالي، ويصح اسناد مؤداه الى الشارع.

وهذان الأثران لا يترتبان على الحجية بوجودها الواقعي، بل على احرازها صغرى وكبرى، لا لتوهم أخذ العلم في موضوعها واختصاصها بالعالمين، فانه مستلزم للدور، ومخالف لما دل على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، بل لأنهما من الآثار العقلية المترتبة على الحجة الواصلة. واما تنجيز الواقع فلا يرتبط بالحجية، لأنه ثابت بمجرد الاحتمال قبل الفحص أو بالعلم الاجمالي. وبالجملة لا فرق بين الحجية وسائر الأحكام الواقعية من حيث عدم اشترطها بالعلم. نعم في سائر الأحكام ربما يترتب الاثر عليها بوجودها الواقعي ولو لم تصل، بخلاف الحجية، فانه لا يترتب عليها أثر إلّا بعد إحرازها ووصولها، ولذا يقال: أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فاسناد مؤدى مشكوك الحجية والاستناد اليه يكون تشريعاً محرماً.

الجهة الثانية : بعد حكم العقل بعدم حجية مالم يحرز التعبد بحجيته يصح للشارع المنع عن العمل به، ولا يلزم منه اللغوية، وذلك لان موضوع حكم العقل إنما هو الشك في حجية الشيء، وبالتعبد بالمنع يقطع بعدم الحجية، فيخرج عن موضوع حكم العقل، ولذا ورد الردع عن العمل بالقياس، فالحكم لا يمنع عن التعبد المولوي.

الجهة الثالثة : في بيان صحة التمسك بعمومات الادلة المانعة عن العمل بغير العلم لاثبات حرمة العمل بمشكوك الحجية، وتقريبه: على ما يظهر من كلام الشيخ ﷺ هو أن نسبة أدلة الحجية الى الادلة المانعة نسبة المخصص الى العام، فالشك في حجية شيء يكون شكاً في التخصيص، والمحكم فيه عموم العام.

وأورد عليه المحقق النائيني[1] بأن أدلة حجية الامارات حاكمة على الادلة المانعة، فان دليل حجية خبر الثقة مثلاً يخرجه عن موضوع دليل المنع أعني به غير العلم، فيكون ذلك علماً تعبداً، فعند الشك في حجية شيء تكون الشبهة مصداقية، ولا يجوز التمسك فيها بالعموم.

وفيه: أولاً: ان الحجية كما عرفت لا أثر لها مالم تصل، فالحكومة إنما هي بعد الوصول، فان خبر الثقة إنما يكون علماً تعبدياً بعد إحراز حجيته.

وثانياً: انه على ذلك لا يمكن التمسك بعمومات أدلة الاصول العملية عند احتمال وجود حجة على خلافها، سواء كان احتمال وجود الحجة من قبيل الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فلو اخبر العدل الواحد برؤية المطر على ما كان معلوم النجاسة لم يجز التمسك باستصحاب بقاء نجاسته، لاحتمال أن يكون خبر الواحد حجة في الموضوعات، كما انه عليه لو احتملنا قيام حجة واقعاً على ثبوت حكم إلزامي في موارد الشبهة البدوية لا يمكننا اجراء البراءة، وذلك واضح البطلان.

وثالثاً: لو لم يمكن التمسك بها عند الشك في حجية شيء لكان صدورها بكثرتها لغواً محضاً، فان من الواضح خروج ما يقطع بحجيتها من مورد العمومات، ولا فائدة في اختصاصها بما يقطع بعدم حجيتها، فاذا لم تشمل مشكوك الحجية كان صدورها لغواً. وتوهم كونها صادرة للارشاد الى ما حكم به العقل، يدفعه مابيناه من

---

(١) اجود التقريرات: ٢/٨٧.

أن موضوع حكم العقل، إنما هو مشكوك الحجية، واما العمومات فهي ناظرة الى الواقع.

الجهة الرابعة: في إمكان التمسك بالاصل العملي، وهو استصحاب عدم الحجية. وهذا البحث مبني على الفراغ عن جريان الاستصحاب في عدم التكليف في نفسه كما هو المختار عندنا، واما بناء على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية الانشائية مطلقاً فلا معنى للبحث عنه في خصوص المقام، فان الامر في جميع موارد الشك في الجعل من واد واحد.

وقد منع المحقق النائينيﷺ عن جريانه في خصوص المقام بدعوى[1] انه لابد في جريان الاستصحاب من أن يكون للمستصحب ـ أعني المتيقن السابق ـ أثر عملي يبقى الشاك متحيراً فيه، ليكون البناء على بقائه عملاً هو الغاية من الاستصحاب، من غير فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، فلو فرض في مورد عدم ترتب الاثر على الواقع، اما لترتبه على خصوص الجهل بالواقع، واما لكونه أثراً مشتركاً بين الواقع والجهل به، فلا مجال لجريان الاستصحاب، ولا يشمله أدلته، لانه لغو وتحصيل للحاصل. والمقام من هذا القبيل، فان الاثر المترتب على عدم الحجية اما عدم صحة الاستناد، واما عدم صحة اسناد المؤدى الى المولى، وكلاهما يترتبان بمجرد الشك في الحجية، اما الاول فلاستقلال العقل بعدم جواز الاستناد الى مالم يحرز حجيته من قبل المولى، واما الثاني فلأنه تشريع محرم، سواء فسرناه بادخال مالم يعلم انه من الدين في الدين، وعليه يكون ذلك أثراً لخصوص الجهل، أو فسرناه بالاعم منه ومن ادخال ماعلم انه ليس من الدين، في الدين وعليه يكون ذلك أثراً مشتركاً بينه وبين الواقع.

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١٢٨ ـ ١٢٩، أجود التقريرات: ٢/٨٧.

والحاصل: الحجية الفعلية بالمعنى المتقدم مقطوعة العدم بمجرد الشك فيها، فالتعبد بعدمها يكون من اردء أنحاء تحصيل الحاصل، انتهى. وبهذا وجه كلام الشيخ﵀ في المنع عن التمسك بالاستصحاب في أمثال المقام.

ونقول: ان ما يحكم به العقل بمجرد الشك في الحجية إنما هو عدم الحجية الفعلية، وما هو مورد الاستصحاب عدم انشاء الحجية، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد، فلا وجه للقول بكون التمسك بالاستصحاب في المقام من تحصيل الحاصل.

واما لغوية التعبد لدوران الاثر مدار الحجة الفعلية وجوداً وعدماً، فالجواب عنه.

أولاً: بالنقض بالروايات الدالة على المنع بالعمل ببعض الامارات كالقياس، وما دل على البراءة شرعاً كحديث الرفع، مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وثانياً: بالحل، وهو أنه متى كان حكم العقل في طول الحكم الشرعي؟! وفي فرض الشك فيه يصح للشارع أن يتصرف في موضوع الحكم العقلي، ولا يكون ذلك لغواً، فان الاثر الذي كان يترتب على الشك والجهل بحكم العقل لولا التعبد يترتب حينئذٍ على التعبد الشرعي، ففي المقام العقل وان كان مستقلاً بعدم جواز الاستناد الى مشكوك الحجية، وعدم جواز اسناد مؤداه الى المولى، ولكن ترتب ذلك عقلاً على مشكوك الحجية كان منوطاً بعدم التعبد الشرعي، فاذا ثبت كان الاثر مترتباً عليه. فعلى التقديرين العقل في ذلك مستقل بعدم الحجية، لكن على الاول بما انه مشكوك الحجية، وعلى الثاني بما انه مقطوع العدم بلحاظ التعبد، فلا يتجه اشكال اللغوية أيضاً. فلا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الحجية.

الجهة الخامسة: ما وقع التعبد به من الامارات امور. وتفصيل الكلام في ذلك يقع في مباحث:

المبحث الأوّل :

حجية الظهورات

غير خفي ان حجية الظواهر مما تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، وبنوا عليها في جميع امورهم، وحيث لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته، بل كان يتكلم بلسان القوم، ولم يردع عنها، فهي ممضاة عنده أيضاً، وهذا واضح، ولذا لم يعثر على خلاف فيه. وإنما وقع الخلاف في امور ثلاثة:

الاول : في اشتراط حجية الظهور بالظن بالوفاق، أو بعدم الظن بالخلاف.

الثاني : في اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه، وعدم حجيته لغيره ولو كان مشتركاً معه في التكليف.

الثالث : في حجية ظواهر الكتاب وعدمها إلّا بضميمة الروايات.

اما الاول : فالحق عدم اعتبار الظن بالوفاق في حجية الظهور، كما لا يضر بها قيام الظن غير المعتبر على الخلاف. واما قيام الظن المعتبر على خلافه فلا ريب في كونه قرينة على المراد، وهو خارج عن محل. الكلام ومنشأ توهم اعتبار ذلك ما يشاهد من أن العقلاء لا يقنعون في امورهم المهمة، كما في الاموال والاعراض والنفوس بمجرد الظهور، إلّا اذا حصل لهم الظن أو الاطمينان بالواقع، فاذا احتملوا إرادة خلاف الظاهر في كلام الطبيب لا يعملون به بلا اشكال، وهذا وان كان مسلماً في الجملة إلّا أنه يختص بما اذا كان المطلوب فيه تحصيل الواقع. واما فيما كان المطلوب فيه الخروج عن عهدة التكليف، وتحصيل الامن من العقاب، فلا ريب ان ديدنهم

جرى فيه على العمل بالظهورات مطلقاً، الا ترى انهم لا يعذرون العبد اذا اعتذر عن مخالفة ظاهر كلام مولاه بعدم حصول الظن له بالوفاق، أو بحصول الظن له بالخلاف. والتوهم المزبور إنما نشأ من الخلط بين المقامين.

واما الثاني: فقد ذهب صاحب القوانين[1] الى اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي في معظم الاحكام. واستدل عليه بوجوه.

منها: ان المنشأ في إصالة الظهور إصالة عدم الغفلة، فانه اذا كان المتكلم في مقام البيان، والسامع في مقام الاستماع وفهم المراد، ولم يظهر له قرينة على الخلاف، فاحتمال إرادة خلاف الظاهر حينئذٍ لا يتصور له منشأ إلّا أحد أمرين.

الاول: تعمد المتكلم في عدم اتيانه بالقرينة، وهو خلاف الفرض.

الثاني: غفلة المتكلم عن نصب القرينة، أو السامع عن الالتفات اليها، والأصل عدم الغفلة في كل منهما. وهذا هو الأصل في حجية الظاهر، وعليه فمن لم يقصد افهامه حيث لا يجري في حقه اصالة عدم الغفلة، فلا يمكنه التمسك بظواهر الكلام.

وفيه: ان اصالة عدم الغفلة ولو لم تكن جارية في حق من لم يقصد افهامه إلّا أنها ليست اصلا لإصالة الظهور، بل كل منهما أصل برأسه، وبينهما عموم من وجه، فتفترق اصالة عدم الغفلة عن اصالة الظهور في فعل البالغ العاقل اذا احتمل صدوره منه غفلة، وتفترق اصالة الظهور عنها في كلام النبي والامام، إذ لا يحتمل الغفلة فيه أصلاً، ويجتمعان في كلمات أهل العرف في محاوراته، فاصالة الظهور بنفسها أصل عقلائي تجري بالقياس الى من قصد افهامه ومن لم يقصد، كان حاضراً مجلس

---

(١) القوانين: ١/٣٩٨، ٤٠٣.

الخطاب أو لم يكن. والشاهد على ذلك ما نرى من أخذ أهل العرف والعقلاء في باب الاقرار بظاهر كلام المقر ولو كان إقراره عند شخص أجنبي عن القاضي وعن المقر له، ولم يكونا مقصودين بالافهام وحاضرين مجلس الخطاب الى غير ذلك.

ومنها: انا نحتمل بعد وقوع التقطيع في الاخبار وجود القرينة على خلاف الظاهر في الصدر أو الذيل المتقطع، ومعه كيف يصح التمسك بالظهور؟!

وفيه: انه إنما يتم لو كان المقطع للاخبار غير ثقة، أو غير عارف بخواص الكلام، واما شيخنا الكليني ﷺ وأمثاله ممن ثبت تورعهم في الدين، ولهم الخبرة بمزايا الكلام، وقد مارسوا لحن أهل البيت عليهم السلام فمن البعيد جداً خفاء القرينة عليهم، فاذا نقلوا ماهو خال عن القرينة نظمئن بعدمها، بل ربما يحصل القطع بأن التقطيع كان في جمل الرواية الأجنبي بعضها عن بعض، ولقد كانت عادة الرواة عند تشرفهم بحضرة الامام عليه السلام السؤال عن عدة مسائل لاربط لأحداها بالاخرى، كما هو المتعارف في الاستفتاءات في زماننا هذا، وقد أتعب العلماء الأعلام أنفسهم في ارجاع المسائل الى أبوابها المناسبة لها مع الدقة وجهد النظر.

فالانصاف ان مثل هذا التقطيع غير مانع عن حجية الظهور. ثم لو سلمنا اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه فالصغرى ممنوعة، أي لا نسلم كون الروايات بالنسبة الينا كذلك، فان راوي الحديث من نفس الامام عليه السلام مقصود بالافهام قطعاً، وكذا كل لاحق من الرواة مقصود بالافهام من السابق الى أن تنتهي السلسلة الى أصحاب الجوامع كالكافي ونظرائه، ومن الواضح ان المقصود بالافهام بالقياس الى الكتب كل من نظر فيها، فيكون ظاهرها حجة كما في النقل بالمعنى. وعليه فلا يترتب على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه انسداد باب العلمي كما توهم.

وأما الثالث: اعنى به عدم حجية ظواهر الكتاب فوقع الكلام فيه تارة: في

منع أصل الظهور، واخرى: في المنع عن حجيته.

واستدل للأول بوجوه:

الأول: ان المقصود من الكتاب انما هو الفاظه دون معانيه، كفواتح بعض السور التي هي كنايات عن اشياء لا يعرفها إلّا النبي واوصياؤه صلوات الله عليهم، ويدل عليه الروايات، فالقرآن من قبيل الرموز.

الثاني: ان بعض الروايات دلت على حصر فهم ظهوره باهل البيت عليهم السلام ففي بعضها الرادع لابي حنيفة «ما ورثك الله من كتابه حرفاً»[١] «وكذلك لقتادة انما يعرف القرآن من خوطب به»[٢] فيعلم من ذلك أن القرآن لغموض معانية، وعلو مطالبه، بحيث يشتمل على علم ما كان وما يكون بحجمه الصغير لا يصل اليه فكر البشر إلّا الراسخون في العلم.

الثالث: أن القرآن في حد ذاته وان كان له ظهور لكن العلم الاجمالي بوجود القرائن المنفصلة، الدالة على ارادة خلاف الظاهر منه كثيراً، من مخصصات ومقيدات وقرائن على المجاز اسقط جواز العمل بظهوراته، فان العلم الاجمالي يمنع من جريان الاصول اللفظية كما يمنع عن جريان الاصول العملية.

الرابع: دلت الروايات على وقوع التحريف فيه، ومن المحتمل وجود القرينة في القسم المحرف.

وهذه الوجوه الاربعة تمنع أصل الظهور، اما ذاتاً كالاولين، واما عرضاً بسبب العلم الاجمالي أو التحريف كالاخيرين.

واستدل للثاني، اعنى به عدم حجية ظهور القرآن بدليلين.

احدهما: نهى الشارع عن اتباع المتشابهات بقوله تعالى ﴿**فأمّا الذين في**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه﴾[١] بتقريب: ان المتشابه هو ما يحتمل فيه وجهان، أو وجوه يشبه بعضها بعضاً في احتمال ارادته من اللفظ، فهو مقابل الصريح الذي لا يحتمل فيه الخلاف، فيعم الظواهر، ولا اقل من احتماله، فيكون مجملاً، ويسري اجماله الى جميع الآيات لكونه من قبيل القرينة المتصلة، فعلى التقديرين لا يصح التمسك بظواهر القرآن بعد ذلك.

ثانيهما: الروايات الكثيرة الواردة في المنع عن تفسير القرآن، وقد عدها في الوسائل[٢] الى مائتين وخمسين حديثاً.

هذه جميع الوجوه التي استدل بها للاخباريين المانعين عن العمل بالكتاب. ولا يعبؤ بشيء منها.

اما دعوى كونه من قبيل الرموز، فهي منافية لكونه معجزة خالدة، يرشد الخلق الى نهج الحق، ويستضيؤا بمعارفه وعظته وامثاله من غير اختصاص لذلك بزمان دون زمان، وانما هو هاد للاجيال المتعاقبة، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختل اعجازه. نعم يختلف فهم الناظرين منه لاختلاف ادراكهم، على انه ورد الامر من الأئمة عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب عند اختلاف الاحاديث وتعارضها بل مطلقاً، فلو كان من قبيل الرموز لما كان معنى للأرجاع اليه.

واما دعوى اشتماله على المطالب العالية فهي وان كانت صحيحة، إلّا ان بيانه غير مخل بالمقصود، لا من جهة الايجاز، ولا من ناحية الاغلاق، بل هو متناسب مع اذواق أهل العصور، فعلوّ مطالبه ودقة معانيه وبعد مرماه لا ينقص من ظهور الفاظه شيئاً، فيعرفه العارف باللغة. واما الباطن فلا يقف عليه إلّا الراسخون في العلم، وعلى ذلك يحمل ما ورد من اختصاص فهم القرآن بأهل البيت سلام الله عليهم.

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

وأما العلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر، فهو انما يوجب الفحص، لاسقوط الظواهر عن الحجية بالكلية، وإلّا لم يجز العمل بالروايات أيضاً لوجود العلم الاجمالي فيها كما في القرآن.

واما دعوى التحريف، فاولاً: نمنع وقوعه، ولم يقل به إلّا بعض العامة، وتبعه نفر من الخاصة، فان القرآن بلغ من الاهمية عند المسلمين في زمان النبي ﷺ حتى حفظته الصدور مضافاً الى الكتابة، ولم يكن أمراً خفياً عن الناس ليمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له كلا أو بعضاً. اما ما نقل من الاخبار على تحريف القرآن فالمراد منها على فرض صحتها التحريف من حيث التقديم والتأخير، أو التأويل، أو غير ذلك كما بيناه في مقدمة التفسير.

وثانياً: ان التحريف ولو سلم وقوعه إلّا ان الروايات الآمرة بالرجوع الى الكتاب بما انها واردة عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف، فيعلم من ذلك ان التحريف على فرض وقوعه فهو غير مخل بظهور ما بقي.

واما دعوى وجود روايات ناهية عن تفسير القرآن بالرأي فهي معارضة بروايات متواترة واردة في أبواب مختلفة، دلت على الرجوع الى الكتاب، وطرح ما خالفه، واستشهاد الأئمة عليهم السلام بظواهره، فلابد حينئذٍ من حمل الاخبار الناهية اما على الاستقلال في الاستفادة من الكتاب، كما كان دأب العامة، وقد قال الرجل: حسبنا كتاب الله، ويشهد لهذا المعنى بعض الاخبار، واما على تأويله بما يطابق القياس بالاستحسانات. هذا مضافاً الى ان التفسير في حد نفسه لا يعم الترجمة، لانه بمعنى كشف القناع، لا بيان المعنى الظاهر الذي لا خفاء فيه والعمل على طبقه.

واما ورود المنع عن اتباع المتشابه في الكتاب، فهو اجنبي عن محل الكلام، لان المتشابه هو اللفظ المحتمل لمعنيين في عرض واحد بحيث يكون كل منهما عدلا للآخر، واين ذلك من اللفظ البارز في معناه، على انا لو سلمنا اجمال المتشابه

فالروايات الامرة بعرض الاخبار على الكتاب وطرح ما خالفه مبينة لا جماله، ويظهر منها ان المراد من المتشابه في الآية هو المجمل دون ماله ظاهر، فانه الذي ربما يكون الخبر مخالفاً له فلا يعتنى به، واما الصريح فلا توجد رواية مخالفة له ليكون مورداً للطرح.

فتحصل: ان الكتاب العزيز له ظاهر، وظاهره حجة مالم يحصل الصارف عنه.

تنبيه

اذا احرز مراد المتكلم من ظاهر كلامه، فلا ريب في الاخذ به. واما اذا شك في المراد، فمنشاؤه احد امرين: أما عدم انعقاد الظهور للفظ أصلاً، أو احتمال أن لا يكون الظاهر مراداً. وسبب الأول تارة: يكون عدم احراز الموضوع له وما يفهم من اللفظ عرفاً بما له من القرائن والخصوصيات، ونعبر عن ذلك بعدم احراز المقتضى، واخرى: احتمال قرينية الموجود، وثالثة: احتمال وجود القرينة. والسبب في الثاني أيضاً احد امور ثلاثة: احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو تركه لذلك عمداً لمصلحة فيه أو لمفسدة في نصبه أو اتكاله على قرينة منفصلة حالية أو مقالية، متقدمة أو متأخرة لم نظفر عليها بعد الفحص.

اما فيما اذا كان الشك في المراد من قبيل الثاني، أي بعد تحقق الظهور، فالعقلاء لا يعتنون بالاحتمالات الثلاثة المتقدمة، ويأخذون بظاهر الكلام، واعتمادهم عليه انما هو لاصالة الظهور، التي هي بنفسها أصل وجودي ثابت ببناء العقلاء وعدم ردع الشارع عنه، لا لاصالة عدم القرينة كما يستشعر من كلام شيخنا الانصاري[1]، ولعل غرضه﵀ التمسك بها فيما اذا شك في أصل الظهور لاحتمال وجود القرينة، لا فيما

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٠١ (ط. جامعة المدرسين).

اذا كان الظهور متحققاً وشك في المراد، فان منشاء الشك فيه ليس احتمال وجود القرينة المتصلة المانعة عن الظهور أصلاً، لأنه مقطوع العدم في جميع صوره، ووجود القرينة المنفصلة وان كان محتملاً في بعض الصور وهو المنشأ للشك فيه إلّا انه لا تمنع من انعقاد الظهور، وانما يمنع وصولها عن حجية الظهور، فاي حاجة الى التمسك باصالة عدم القرينة لنفي ذلك، وقد مر تفصيله في مبحث العام والخاص.

واما الفرض الأول، وهو ما اذا شك في المراد لأجل الشك في اصل الظهور الفعلي، فان كان ذلك ناشئا من اجمال اللفظ، كما في لفظ الصعيد في الآية، المردد بين التراب ومطلق وجه الارض، فالمرجع فيه الاصل العملي. وان كان ناشئاً من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، كما في الامر الواقع في مورد توهم الحظر كقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا)[1] وكما في الضمير الراجع الى بعض افراد العام، والاستثناء المتعقب لجمل عديدة، فان قلنا: بان اصالة الحقيقة بنفسها أصل عقلائي كما نسب الى السيد المرتضى﵀ فبها يحرز الظهور، ويؤخذ به، ولكنه لم يثبت ذلك، واما اذا قلنا: بان بناء العقلاء انما هو على العمل بالظهور الكاشف نوعاً عن المراد كما هو الصحيح، فلا ظهور في المقام ليؤخذ به. وان كان الشك ناشئاً من احتمال وجود المانع فهو على قسمين: اذ المانع المحتمل تارة: يكون امراً داخلياً، كما اذا احتمل غفلة المخاطب عن استماع القرينة، واخرى: يكون امراً خارجياً كما اذا احتمل سقوط القرينة عن الكلام لأجل التقطيع، أو كثرة الوسائط في الاخبار.

اما في الأول، فلا ريب في بناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال. نعم وقع الخلاف في ان بنائهم على ذلك هل هو ابتدائي كما ذهب اليه في الكفاية[2]، أو هو

---

(١) المائدة: ٢.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٦٥.

بعد اجراء اصالة عدم الغفلة أو عدم القرينة كما ذهب اليه الشيخ[١] ﷺ؟ والحق هو الثاني، لما ذكرنا ان مورد بناء العقلاء انما هو الظهور، وعملهم على الأخذ بالظاهر، فلابد من اثباته اولاً باجراء اصالة عدم القرينة، ثم الحكم ثانياً بحجيته، وعلى هذا يحمل ما أفاده الشيخ ﷺ من ارجاع الاصول اللفظية الى الاصول العدمية كما اشرنا اليه.

واما في الثاني، وهو ما اذا كان المانع المحتمل امراً خارجياً، فالمشهور فيه أيضاً الرجوع الى اصالة عدم القرينة، ولم يفرقوا بين هذه الصورة وسابقتها. ولكن المحقق القمي فرق بينهما، وذهب الى عدم ثبوت بناء من العقلاء في مثل ذلك، وعليه بنى انسداد باب العلمي في الاحكام.

وما افاده من الكبرى الكلية وان كان متيناً، وشاهدها ان العقلاء اذا وصل اليهم كتاب قطع بعضه وبقي بعضه لا يعملون بظاهر الباقي اذا احتملوا في المقطوع قرينة صارفة لظهور الجمل الباقية، وهكذا لو اعترى العبد سنة حين تكلم المولى معه، ليس له العمل بظاهر ما سمعه من الكلام اذا احتمل فوات قرينة صارفة، ولا يدفع ذلك بالاصل، وهكذا فيما يوجد من السجلات والاسناد، إلّا ان تطبيقها على المقام غير صحيح، لما ذكرناه انفاً من ان المقطعين للاخبار بلغوا الغاية في الفضل والتقى، ومعرفة لحن القول، فلا تخفى عليهم القرائن لو كانت موجودة، فاحتمال خفائها عليهم موهون جداً، وليس هذا تمسكاً بفهمهم واستنباطهم كي يقال: انه غير حجة بالنسبة الينا، بل تمسك بروايتهم للاحاديث الخالية عن القرائن كما في النقل بالمعنى، وهذا ثابت في المرتكزات والأمور العرفية أيضاً.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٠١ (ط. جامعة المدرسين).

المبحث الثاني :

حجية قول اللغوي

استدل على حجية قول اللغوي في تعيين معاني الالفاظ بوجوه:

الأول: انه من أهل الخبرة لتعيين الموضوع له، فالرجوع اليه من قبيل الرجوع الى المهندس في تقويم الدار، أو الرجوع الى الفقيه في بيان الاحكام، وقد بنى العقلاء على العمل بقول أهل الخبرة من دون اعتبار العدالة، ولا التعدد فيها. واما اعتبار ذلك في المجتهد فهو بدليل خاص خارجي.

وفيه: ان الرجوع الى أهل الخبرة انما هو في الامور الحدسية التي يحتاج استخراجها الى اعمال رأي ونظر، واللغوي ليس من أهل تعيين المعاني الحقيقية، فان غاية ما يترتب على اطلاعه واستقرائه بيان موارد استعمال اللفظ في معنى أو معاني، وذلك غير محتاج الى حدس واجتهاد، بل هو من الاخبار عن الحس فيكون بابه باب الشهادة، والرجوع اليه من قبيل الرجوع الى الشاهد، فنعتبر فيه كلما يعتبر في الشاهد من العدالة، والتعدد أيضاً على قول. على انا لو سلمنا ان اللغوي من أهل خبرة ذلك إلّا ان الكتب الموضوعة في اللغة لم. توضع لبيان ذلك، وانما وضعت لبيان موارد الاستعمال، وإلّا كانت جميع اللغات العربية إلّا النادر مجازاً، وهو مقطوع البطلان.

الثاني: دعوى الاجماع على العمل بقول اللغوي، فان العلماء خلفاً عن سلف يراجعون كتب اللغة، ويعملون بها.

وفيه: اولاً: ان تحصيل الاجماع على ذلك مشكل بعد مالم يتعرض جملة من الفقهاء لهذا البحث أصلاً، ولعل عملهم بقول اللغويين كان لأجل حصول الاطمينان لهم من اتفاقهم على معنى واحد، ووثوقهم بذلك.

وثانياً: لو سلم تحقق الاجماع فليس تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، لاحتمال أن يكون مستند المجمعين احد الوجوه التي يستدل بها في المسألة.

الثالث: اجراء انسداد صغير في خصوص اللغات، فان معاني غالب الالفاظ مجهولة، اما أصلاً واما سعة وضيقاً.

وفيه: ان انسداد باب العلم في اللغة ان رجع الى انسداد باب العلم في الاحكام، فالنتيجة بعد ضم بقية المقدمات هو حجية الظن بالحكم مطلقاً، سواء في ذلك حصوله من قول اللغوي أو من الرجالي أو غيره، وسواء كان باب العلم في غالب الالفاظ منسداً أو لم يكن. وان لم يرجع الى ذلك، وكان باب العلم بالاحكام مفتوحاً فلا اثر لانسداد باب العلم باللغة.

ثم ان بعض الاعاظم وجه الاستدلال بالانسداد بتقريب آخر: وهو ان من جملة مقدمات الانسداد عدم جواز الرجوع الى البراءة اما للزوم الخروج عن الدين، أو للزوم المخالفة القطعية، وعند انسداد باب العلم باللغة وان لم يلزم من الرجوع الى البراءة في الاحكام المجهولة من هذه الجهة خروج عن الدين، إلّا انه يلزم منه المخالفة القطعية قطعاً، لان غالب الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة معانيها مجهولة، فلابد من التنزل فيها الى العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي.

وفيه: أولاً: منع الصغرى، اذ لانسلم كون الجهل بالاحكام لاجل الجهل باللغة بمثابة يستلزم الرجوع فيها الى البراءة المخالفة القطعية، فانه ليس في الفاظ الكتاب والسنة الفاظاً مجهولة المعنى إلّا القليل سيما في الالفاظ المستعملة في موارد الاحكام الالزامية، بل لم نجد فيها إلّا الفاظاً معدودة، نعم الغالب في مجموع الفاظ

اللغة ذلك.

وثانياً: ان مقدمات الانسداد غير منحصر بعدم جواز الرجوع الى البراءة، بل من جملتها عدم امكان الاحتياط، أو عدم وجوبه، للعسر والحرج، أو لكونه مخلاً بالنظام، وفي المقام لا يلزم من الرجوع الى الاحتياط شيء من ذلك.

فالمتحصل: مما ذكرناه انه لا دليل على حجية قول اللغوي، بل يدخل في باب الشهادة، فيعتبر فيه العدالة بلا خلاف، والتعدد على القول به، وسيأتي الكلام فيه عند التعرض لمفهوم اية النبأ

المبحث الثالث :

حجية الاجماع المنقول

وكان الأولى تأخيره عن بحث حجية الخبر الواحد، لترتبه عليه، اذ هو من شئونه ومتمماته، فانه بعد اثبات حجية الخبر يبحث عن اختصاصها بنقل رأي الامام عليه السلام بعنوان الرواية، وعمومه للنقل بعنوان الاجماع، أو الاتفاق، أو نفي الخلاف. وكيف كان يقع الكلام فيها من جهات.

الجهة الاولى: افاد الشيخ رحمه الله ما حاصله[1]: ان الاخبار عن الشيء تارة يكون عن حس ومشاهدة، اما جزماً واما احتمالاً.

واخرى عن حدس قريب من الحس بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة، كالاخبار بان حاصل ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة، أو بغيره من نتائج الحساب والهندسة.

وثالثة يكون عن حدس كان منشاؤه تام السببية في نظر المنقول اليه، بحيث لو فرض اطلاعه على ذلك السبب لقطع بذلك الامر الحدسي، لعلمه بالملازمة بينهما. ورابعة: يكون الاخبار عن حدس بعيد عن الحس من دون أن يكون سببه تاماً عند المنقول اليه.

اذا وضح هذا نقول: استقرت سيرة العقلاء على العمل بالخبر مطلقاً في الامور

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٣٥ (ط. جامعة المدرسين).

المحسوسة وما كان قريباً من الحس، لقلة وقوع الاشتباه فيها، وما يرجع الى الاخبار عن الحس كما في الفرض الثالث، فان حكاية المسبب بعد فرض ثبوت الملازمة بينه وبين سببه حتى عند المحكي له حقيقة تكون اخباراً عن تحقق السبب، الذي هو امر حسي، فان في جميع ذلك لا منشأ لتوقفهم عن العمل بخبر العادل إلّا احتمال تعمد كذبه، وهو منفي بالعدالة والوثوق، أو احتمال غفلته وهو منفي باصالة عدم الغفلة. واما في غير ذلك من الامور الحدسية فيحتمل أن يكون خطاء المخبر مستنداً الى اشتباهه، فانه غير مأمون فيها، وحيث لا دافع لهذا الاحتمال، فلتوقفهم عن العمل به مجال، ولم يثبت منهم بناء على ذلك. وعلى هذا فناقل الاجماع ان كان معتمداً في نقله على مشافهة الامام والسماع منه فهو ينقل فتوى الامام بعنوان الاجماع، فلا يتوقف في الاخذ بقوله، غير انا نقطع بعدم تحققه، خصوصاً في الاجماعات المنقولة من المتأخرين عن الغيبة الصغرى، مع انا مأمورون بتكذيب مدعى الرؤية عملاً. وان كان الناقل معتمداً على قاعدة اللطف ونحوها فالمنقول اليه ان كان يرى الملازمة بين ذاك الاتفاق وقول المعصوم اخذ به، وإلّا فلا يكون حجة بالقياس اليه.

وقد ذهب بعض الاعاظم الى حجية الاجماع المنقول من القدماء، بدعوى: احتمال كون مستندهم في ذلك هو السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، لقرب عصرهم بعصر الحضور، ثم ضموا اليه فتاوى بقية العلماء، ونقلوا الجميع بعنوان الاجماع.

وفيه: اولاً: ان المتتبع لاجماعات القدماء كالشيخ الطوسي والسيد المرتضى وامثالهم يقطع بعدم استنادهم في ذلك الى ما ذكر، فان المستند للشيخ في حجية الاجماع قاعدة اللطف، والسيد كثيراً ما ينقل الاجماع على حكم يراه موافقاً للقاعدة أو الاصل، كدعواه الاجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف اتكالاً على اتفاقهم على أصل البراءة، مع انه لا قائل به أصلاً.

وثانياً: لو كان الامر على ما ذكر لكان الاولى النقل عن المعصوم بعنوان الاخبار عنه، والنقل بعنوان الاجماع يكون من قبيل الأكل من القفا.

وثالثاً: ان هذا لاحتمال موهوم ملحق بالوسواس، والذي يكفي في حجية قول المخبر من احتمال كونه عن حس انما هو الاحتمال العقلائي لا الموهوم.

الجهة الثانية: في مدرك حجية الاجماع، الذي هو أحد الادلة الاربعة، وبيان الملازمة بين الاجماع وقول المعصوم عليه السلام، أما عقلا بحيث يستحيل عدم كاشفيته عنه، واما عادة، واما اتفاقاً عند الجميع أو عند بعض دون بعض.

وتقريب الملازمة العقلية من وجهين:

الأول: ما استند اليه الشيخ الطوسي رحمه الله من قاعدة اللطف، بمعنى انه يجب على المولى سبحانه لطفاً بعباده ان لا يمنعهم عن التقرب والوصول اليه، بل عليه أن يكمل نفوسهم القابلة، ويرشدهم الى مناهج الصلاح، ويحذرهم عن مساقط الهلكة، وهذا هو السبب في لزوم بعث الرسل وانزال الكتب، وعليه فلو اتفقت الامة على خلاف الواقع في حكم من الاحكام لزم على الامام المنصوب حجة على العباد ازاحة الشبهة بالقاء الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقة راي الامام عليه السلام دائماً، ويستحيل تخلفه عنه.

وفيه: أولاً: بعد تسليم صحة القاعدة، ان اللطف انما يقتضي تبليغ الاحكام على النحو المتعارف، وقد بينها الأئمة عليهم السلام للرواة المعاصرين لهم، فاذا فرضنا ان الطبقة الثانية أو الثالثة من الرواة اضطرها الخوف والتقية الى ستر الاحكام، ولم تصل الى الطبقة اللاحقة، فليس على الامام عليه السلام ايصالها اليهم بطريق الاعجاز، والقاعدة لا تقتضي ذلك، وإلا كان قول فقيه واحد حجة اذا فرض انحصار العالم به في زمان، وذلك من الفساد بمكان.

وثانياً: القاء الخلاف وبيان الواقع من الامام عليه السلام لو كان باظهار شخصه لهم،

وتعريفهم بامامته فهو مقطوع العدم. وان كان مع خفاء ذلك، فلا اثر لخلاف شخص مجهول، فتأمل.

الوجه الثاني: لاثبات الملازمة العقلية قياس الاخبار عن حدس، بالحكاية عن حس، فكما لو تواترت الاخبار الحسية يحصل القطع بمؤداها كذلك في الحكايات الحدسية، مثلاً اذا اتفق فقهاء العصر على حكم فمن رأي الفقيه الاول يحصل الظن بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثاني يحصل الاطمينان، ويتأكد ذلك من ارائهم الى أن يحصل القطع بالموافقة.

وفيه: ان القياس مع الفارق، لان منشأ احتمال الكذب في الاخبار الحسي اما الخطأ في الحس، أو تعمد الكذب، والاول بعيد للغاية، والثاني يدفعه وثاقة المخبر، واحتمال كلا الامرين يضعف بكثرة الحكاية الى أن يقطع بعدمها، وفي مانحن فيه حيث كان المخبرون معتمدين على الحس فمن القريب جداً اشتباههم في الاستدلال، فان نسبة الاشتباه الى الجميع كنسبته الى الواحد، الا ترى ان اتفاق الفلاسفة جلهم أو كلهم على امر برهاني لا يوجب القطع به. نعم لو تم مانسب الى النبي صلى الله عليه وآله (لاتجتمع امتي على الخطأ)[1] ثبتت الملازمة، إلّا انه بمعزل عن الواقع.

واما الملازمة العادية بينهما فتقريبها: ان العادة تمنع من اتفاق المرؤوسين على أمر من دون متابعة رأي الرئيس فيه.

وفيه: ان ذلك انما يكون فيما اذا ثبت حضورهم معه، وملازمتهم اياه، وانى يثبت ذلك في عصر الغيبة.

واما الملازمة الاتفاقية، فلا سبيل الى انكارها، ولكن لايثبت بها حجية الاجماع مطلقاً، فان استكشاف رأي الامام عليه السلام منه يختلف حسب اختلاف الحاكي

---

(١) بحار الانوار: ٤ / ٣٦. وقد ورد في كنز العمال: ١ / ٢٠٦ (لن تجتمع امتي على ضلالة).

والمحكي له، فرب شخص لا يرى الملازمة أصلاً، واخر لا يستكشف رأي الحجة إلّا من اتفاق العلماء في جميع الاعصار، وثالث يحصل له اليقين من اتفاق أهل عصر واحد، أو من اتفاق جملة منهم، وقد شاهدنا بعض الاعاظم يدعى القطع بالحكم من اتفاق الشيخ الانصاري والسيد الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي نور الله ضريحهم، لاعتقاده بشدة ورعهم، ودقة فكرهم.

الجهة الثالثة: في كشف الاجماع عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو وصل الينا لكان معتبراً عندنا. وهذا ايضاً من مدارك حجية الاجماع، وتحقيق ذلك: انه لو كان في البين أصل أو قاعدة أو اطلاق يحتمل اعتماد المجمعين عليه فليس له تلك الكاشفية، اذ لعل استنادهم كان الى ذلك. وان لم يوجد ما يحتمل كونه مدركاً لفتواهم، فلا محالة يكشف اتفاقهم عن وجود دليل معتبر عندهم لو وصل الينا لاعتمدنا عليه، اما وجود أصل الدليل، فلأنَّ عدالتهم قاضية بعدم اقدامهم على الفتوى من غير مستند صحيح، واما اعتباره عندنا فللاطمينان بفهمهم وفضلهم. نعم في بعض الاجماعات المنقولة من قدماء الاصحاب نحتمل أن يكون اعتمادهم على أصل أو قاعدة، ولم يذكروها في كتبهم لان دأبهم لم يكن على ذكر الاستدلال، وبعد ما حدث بيان الاستدلال وضبطه في الكتب في زمن الشيخ الطوسي﵀ اخذوا باجماعاتهم، واتبعوهم في موارد الاجماعات، فصارت المسئلة اجماعية.

فالانصاف ان الاجماع غير معتبر، ولكن مع ذلك لا تصح مخالفته إلّا مع الفحص التام.

المبحث الرابع :

حجية الشهرة

لا يخفى ان الشهرة تكون على اقسام ثلاثة:

الأول: الشهرة في الرواية، ومعناها كثرة نقل الرواة لها، ويقابلها الندرة والشذوذ. وهذه الشهرة من مرجحات باب التعارض، فان كثرة الناقل عن الحس يوجب الاطمينان.

الثاني: الشهرة في العمل، ومفادها استناد المشهور الى خبر في مقام الحكم. وبهذه الشهرة ينجبر ضعف سند الرواية اذا احرز الاستناد، فالخبر المنجبر بها يكون معتبراً بالعرض. وفي قبال هذه الشهرة الاعراض الموجب لوهن الرواية.

الثالث: الشهرة في الفتوى، والمراد بها اشتهار الفتوى من دون أن يعلم مستندهم في ذلك، وهذه هي محل النزاع في كونها حجة.

وقد استدل لحجيتها بوجوه.

الوجه الأول: التعليل الوارد في مقبولة عمر ابن حنظلة بعد قوله: ويترك الشاذ النادر (فان المجمع عليه لاريب فيه)[1] بدعوى: ان المراد من المجمع عليه ليس الاجماع المصطلح، ولذا أمر بترك الشاذ، فلابد وان يراد منه مجرد الشهرة، فتعم الشهرة الفتوائية. وكذا قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة (خذ بما اشتهر بين اصحابك)[2]

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) عوالي اللئالي: ٤ / ١٣٣، ح ٢٢٩.

فان الموصول من الكنايات، والصلة معرفة له، واطلاقها يشمل الشهرة في الفتوى.

وقد اورد عليه شيخنا الانصاري[١].

اولا: ان المقصود من الشهرة في المرفوعة الشهرة اللغوية، بمعنى الوضوح والظهور يقال: زيد شهر سيفه اذا ابرزه واظهره، فمعنى قوله: «خذ بما اشتهر» هو الامر بأخذ الظاهر البين، وكذا المراد من (المجمع عليه) في المقبولة لو فسر بالشهرة، ويشهد له استشهاد الامام عليه السلام في ذيله بالنبوي المعروف «انما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب» وهذا قرينة على انه عليه السلام اراد من المشهور ماهو بين الرشد عند كل احد، وهذا لا يتحقق إلّا في الشهرة في الرواية، حيث انها ربما توجب الاطمينان بالصدور حتى في الخبرين المتعارضين، ولذا ارجع الامام عليه السلام عند اشتهار الروايتين المتعارضتين الى موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وهذا بخلاف الشهرة في الفتوى، اذ ليست لها هذه المنزلة.

وثانياً: ان المعرف لما يراد من الموصول كما يمكن ان تكون صلته كذلك يمكن أن يكون شيء آخر، وبما ان السؤال في المرفوعة عن الخبرين المتعارضين فهو شاهد على ان المراد من الموصول الخبر المتعارض المشهور رواية دون مطلق ما يكون مشهوراً.

الوجه الثاني: ان حجية الخبر الواحد انما هي من باب الطريقية، وبما ان الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية اقوى من الظن الحاصل من الخبر فتكون هي أيضاً حجة بطريق اولى.

وفيه: ان هذا مبني على أن تكون حجية الخبر لأجل افادته الظن، وعليه يلزم حجية كل ظن مساو للظن الحاصل من الخبر او اقوى منه، سواء حصل من

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٥٥ (ط. جامعة المدرسين).

الشهرة، أو من فتوى الفقيه، أو من غير ذلك. ولكن المبنى غير تام، اذ يحتمل أن يكون ملاك حجية الخبر اغلبية مطابقته للواقع، والشهرة في الفتوى لم يحرز كونها كذلك، فان الفتوى اخبار عن الحدس، فلا يقاس بالخبر الذي هو حكاية عن الحس، على انا نحتمل دخل خصوصية اخرى في ملاك حجية الخبر زائدة على اغلبية المطابقة.

الوجه الثالث: التعليل في ذيل اية النبأ، وهو قوله سبحانه ﴿**ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين**﴾[١] فتعليل وجوب التبين باصابة القوم بجهالة أي بسفاهة يدل على عدم لزوم التبين في كل مورد لا يكون العمل سفاهة، فان العلة كما تكون مخصصة تكون معممة أيضاً، وليس الأخذ بالشهرة من السفاهة.

وفيه: ان التعليل لا يقتضي نفي الحكم عن غير مورده مما لا توجد فيه تلك العلة، اذ ليس لها مفهوم، فانه فرع انحصار العلة، ولا يستفاد من التعليل ذلك، وهذا لاربط له بتعميم العلة وتخصيصها كما هو ظاهر، وقد ورد في الحديث «انّ الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرمها لعاقبتها...»[٢] فمن عموم العلة فيه يستفاد حرمة كل مسكر ولو لم يكن خمراً، ولكن لا يدل ذلك على حلية كل ما ليس بمسكر ولو من النجاسات وغيرها. نعم حيث امرنا في الآية المباركة بالتبين عند ارادة العمل بنبأ الفاسق فاذا حصل التبين ولو كان بالاستعلام من أهل الفن، وانكشاف استنادهم اليها يتبين صحة الرواية، فلا يبعد استكشاف حجية الشهرة في الاستناد عن الآية الشريفة.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ١٩ من أبواب الاشربة المحرمة.

المبحث الخامس :

حجية خبر الواحد

لا يخفى ان العلم الضروري بالاحكام الشرعية غير حاصل إلّا في احكام كلية، كوجوب الصلاة والصوم وامثالهما، والاخبار المقطوع صدورها اما للتواتر أو للقرائن القطعية قليلة جداً، فغالب الاحكام انما تثبت باخبار الاحاد، فالبحث عن حجيتها يكون من أهم المسائل الاصولية، وباثباتها ينفتح باب العلمي وينسد باب الانسداد، وبعدمها تتم اقوى مقدماته، فالاشكال في كون ذلك بحثاً اصولياً مبنياً على حصر موضوع علم الاصول بخصوص الادلة الاربعة في الحقيقة اشكال على حصر الموضوع بذلك، اذ كون هذه المسئلة أصولية من البديهي، ولم يرد في بيان موضوع الاصول آية ولا رواية، وما قيل في ذلك فروض وتصورات، فلابد وان يؤخذ عنواناً عاملاً ليشمل جميع مسائل العلم.

وقد تصدى شيخنا الانصاري﵀ لدفع الاشكال، وجعل البحث عن حجية الخبر بحثاً عن ثبوت السنة به، فيكون من عوارضها.

وتقريب: ما افاده[1]: ان العمل بالاخبار يتوقف على أمور ثلاثة: ثبوت الظهور وحجيته، وأصل الصدور، وجهة الصدور. اما الظهور وحجيته فقد تقدم الكلام فيه. واما جهة الصدور فتغنينا عن البحث عنه السيرة العقلائية القائمة على

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٥٦ (ط. جامعة المدرسين).

عدم الاعتناء باحتمال صدور الكلام لغير بيان المراد الواقعي من تقية وسخرية ونحوهما. واما أصل الصدور فالمتكفل له هذه المسألة، فيبحث فيها عن ان صدور السنة، وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، يثبت بخبر العادل اولا؟

وما افاده لا يمكن المساعدة عليه، فان الثبوت الذي اشار اليه لا يخلو اما أن يكون ثبوتاً واقعياً أو تعبدياً، وارادة الثبوت الواقعي منه بديهي الفساد، ولا يمكن اسناده اليه، سواء كان خارجياً أو ذهنياً، اما الثبوت الخارجي فلأنَّ الخبر حاك عن السنة، وكيف يعقل أن يكون الحاكي من علل تحقق المحكي، واما الذهني بمعنى التصديق فهو انما يتحقق فيما اذا كان الخبر قطعياً، وخبر الواحد لا يفيد ذلك. واما الثبوت التعبدي فلا معنى له سوى تنزيل الخبر منزلة السنة في وجوب العمل به، ومن الواضح ان البحث عن ذلك بحث يعرض على الخبر لا عن عوارض السنة إلّا بالالتزام، ولابد في المسائل الأصولية ان تكون بمدلولها المطابقي بحثاً عن عوارض الموضوع.

وقد وجه بعض اعاظم مشايخنا﵀ كلام الشيخ﵀ بما حاصله: ان كل تنزيل يستدعي وجود منزل ومنزل عليه وجهة التنزيل، والمفروض في المقام ان المنزل هو الخبر، والمنزل عليه هي السنة، وجهة التنزيل وجوب العمل به، فكما يمكن أن يبحث عن تنزيل الخبر منزلة السنة فيكون البحث عن عوارضه، كذلك يمكن ان يبحث عن كون السنة منزلاً عليها فيكون البحث عن احوالها[1].

وفيه: أولاً: ان متعلق غرض الأصولي انما هي الجهة الاولى، واما الجهة الثانية فلا يبحث عنها الأصولي.

وثانياً: ان أصل المبنى غير تام، لما مر من أنه لا تنزيل في باب جعل الحجج

---

(١) نهاية الدراية: ٣ / ١٩٩.

أصلاً، فلا الخبر منزل منزلة القطع، ولا مؤاده منزل منزلة الواقع، بل المجعول هو تتميم الكشف، وهو المبحوث عنه في المقام، وليس ذلك إلّا من عوارض الخبر.

فالحق في الجواب ان ذلك الاشكال مبني على حصر موضوع الأصول في الأدلة الاربعة، ولا وجه له، بل الموضوع عنوان يعم جميع مسائله، والاشارة الاجمالية اليه تغنى عن تعيينه باسمه ورسمه، هذا بناء على اعتبار وجود الموضوع لكل علم. واما بناء على عدم اعتبار ذلك، وانه لا يلزم ان يكون لكل علم موضوع خاص كما هو الصحيح على ما عرفت في اول الكتاب، فالاشكال مندفع من أصله.

وكيف كان اختلف العلماء الاعلام في حجية خبر الواحد، فجملة من قدماء الاصحاب انكروا ذلك اشد الانكار، حتى الحقها بعضهم بالقياس، وادعى الضرورة على ذلك. وذهب المتأخرون الى حجيته.

واستدل المانعون بوجوه:

الوجه الأول: الاجماع على ذلك.

وفيه: اولاً: ان دعوى الاجماع على عدم الحجية مع مخالفة المشهور في المسئلة مقطوع الكذب.

وثانيا: كيف يمكن نفي حجية خبر الواحد بنقل الاجماع مع انه من افراد المبحوث عن حجيته في المقام، اذ من عدم حجية الخبر يثبت عدم حجية الاجماع المنقول بالاولوية.

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بغير العلم. وهي كثيرة متواترة اجمالاً[1]، وفي جملة منها المنع عن العمل بالخبر اذا لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه، والأمر بطرح ما خالف الكتاب، ومن الواضح ان

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من ابواب صفات القاضي.

اغلب الروايات التي بايدينا وهي محل البحث ليس عليها شاهد من كتاب الله، ولا من السنة المحكمة، وإلّا لما احتجنا الى التمسك بالخبر والاعتماد عليه.

وفيه: انها معارضة باخبار دالة على حجية خبر الواحد في الجملة، ونعلم أيضاً بصدور اخبار لا شاهد عليها من الكتاب ولا من السنة القطعية، بل مخالفة للكتاب بنحو العموم والخصوص، ومع هذا كيف يمكننا الأخذ بظاهر تلك الاخبار، فلابد من حملها على أحد وجوه.

منها: حملها على المخالفة بالتباين لا بالعموم والخصوص، لكثرة ورود المخصصات من الروايات على عموم القرآن، والمقيدات على اطلاقه، كقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد)[1] المقيد لاطلاق قوله تعالى ﴿وحرم الربا﴾[2] فالأخذ باطلاق ادلة المنع يستلزم تخصيص الأكثر، مع ان سياقها آبٍ عن التخصيص، لوضوح استهجان ان يقال: ما خالف قول ربنا لم نقله إلّا في خمسة موارد مثلاً.

ولا يرد على الحمل المتقدم ما اشكل به الشيخ رحمه الله من ان الدساسين لم يضعوا ما ينافي الكتاب بالتباين، لعلمهم بان ذلك لا يصدق منهم، وذلك لان الواضعين كانوا يدسون تلك المجعولات في كتب الثقات من اصحاب الأئمة، ولم ينقلوها بانفسهم، لعدم القبول منهم، وقد لعن الصادق عليه السلام المغيرة على ما روى، لانه دس في كتب أصحاب أبيه عليه السلام أحاديث كثيرة.

ومنها: حملها على مانسب اليهم في أصول الدين مما لا توافق مذهب الشيعة، وقد كان ذلك كثيراً، ولكن لا يوجد منها في الكتب الاربعة ونظائرها إلّا قليل، لانها مهذبة.

ومنها: حملها على صورة التعارض، وفي بعضها قرينة على ذلك، ويستفاد منه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٧ من ابواب الربا.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

حجية الخبر في حد نفسه. ومضافاً الى جميع ما ذكر ان المعارضة بين بعض تلك الطائفة وبين ادلة حجية الخبر تكون بنحو الاطلاق والتقييد، فان المنع عن الاعتماد على مالا شاهد عليه من الكتاب مطلق، يعم الخبر وغير الخبر، والموثق وغير الموثق، ودليل حجية الخبر الموثق اخص من ذلك، فيقيدها لا محالة، فنتيجة الجمع حرمة الأخذ بما ليس له شاهد من القرآن إلّا خبر الثقة.

الوجه الثالث: الآيات مثل قوله تعالى ﴿**ولا تقف ماليس لك به علم**﴾[١].

وقوله سبحانه ﴿**ان الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾[٢].

وفيه: ان ادلة حجية الخبر حاكمة على الايات، نظير البينة وقول ذي اليد، ومع التنزل عن ذلك فالمعارضة بين الآيات وادلة حجية الخبر بالعموم والخصوص، فان الايات شاملة لخبر العدل وغيره، والوارد في أصول الدين وفروعه، بخلاف دليل حجية الخبر.

ثم ان المحقق النائينيﷺ ذكر ان في خبر الواحد اصطلاحين[٣]: احدهما: ما قابل المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية، وهو بهذا المعنى محل البحث، وثانيهما: الخبر الضعيف غير الموثق. وبهذا جمع بين كلام المنكر لحجيته والمثبت لها، وادعى ان من انكر العمل بخبر الواحد ناظر الى الضعيف غير الموثوق به، واما خبر العادل فلا خلاف في حجيته. ويشهد لتعدد الاصطلاح ان الشيخ الطوسيﷺ مع انه ممن يعمل بخبر الواحد قال في مسألة تعارض الروايتين ورجحان أحدهما على الآخر، ان المرجوح لا يعمل به، لانه خبر الواحد، وعلى هذا فتكون حجية خبر الواحد اجماعياً.

---

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) اجود التقريرات: ٢ / ١٠٣.

ادلة حجية خبر الواحد:

واستدل المثبتون بوجوه.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالآيات:

الوجه الاول: الاستدلال بالآيات المباركة.

منها: آية النبأ، وهي قوله عزّ شأنه ﴿**ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين**﴾[١] وتقريب الاستدلال بها من جهات.

الاولى: مفهوم الوصف، حيث انه سبحانه اوجب التبين عن خبر الفاسق، فلا يجب في غيره، ومن الواضح ان وجوب التبين عنه غيري مقدمة للعمل لانفسي، وعليه فمفهوم الوصف في الآية عدم لزوم التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل، فيعمل به من غير تثبت وتبين.

وفيه: انه ليس للوصف ظهور في المفهوم كما مر بيانه في بحث المفاهيم، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف، فانه نظير العناوين الذاتية كزيدية زيد، فكما لا مفهوم فيما علق الحكم على العنوان الذاتي مثل «اكرم زيداً»، كذلك لو علق الحكم على الوصف غير المعتمد مثل «اكرم عالماً» فان في كل من الجملتين علق الحكم على الذات، غاية الامر في احداهما: بالعنوان الاشتقاقي، وفي الاخرى: بالجامد الذاتي.

الثانية: ما افاده شيخنا الانصاري﵀ وحاصله[٢]: ان في خبر الفاسق حيثيتين، حيثية ذاتية، وهي كونه خبر واحد، وحيثية عرضية وهي كونه خبر فاسق، وقد علق وجوب التبين على العنوان العرضي، ولو لم يكن علة للحكم لكان العدول عن الأمر الذاتي الى العرضي قبيحاً، وخارجاً عن طريق المحاورة، نظير

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ١٦٤ ـ ١٦٥ (ط. جامعة المدرسين).

تعليل نجاسة الدم بملاقاته مع النجس، وعليه فيستفاد انتفاء الحكم عند انتفاء العنوان العرضي.

واورد عليه بعض الاعاظم﵀ بايرادين.

الاول: ان الموضوع هو خبر الواحد في قبال خبر المتعدد كالمتواتر، وكون الخبر خبر واحد سواء بنحو الاضافة أو الصفة من الأمر العرضي للخبر لا الذاتي، فتعليق الحكم على خبر الواحد أو على خبر الفاسق من التعليق على العنوان العرضي، فان كلا العنوانين عرضيان للموضوع، ويحتمل دخل كليهما في الحكم.

وفيه: ان المراد بخبر الواحد هو الذي لا يفيد القطع، ويحتمل فيه الصدق والكذب، في قبال المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية، وليس مراد الشيخ﵀ من ذاتية عنوان خبر الواحد للخبر الذاتي في كتاب الكليات، بل اراد منه الذاتي في باب البرهان، وهو ما يكفي مجرد وضع الشيء في صحة انتزاعه عنه من دون احتياج الى لحاظ أمر خارجي معه، كالامكان بالاضافة الى الانسان، والزوجية بالنسبة الى الاربعة، ومن الواضح ان الخبر في ذاته يحتمل الصدق والكذب، ويصح حمل ذلك عليه من غير حاجة الى ضم أمر خارج اليه، وهذا بخلاف كونه خبر فاسق، فانه ليس ذاتياً للخبر أصلاً.

الثاني: ان اضافة الخبر الى احد الامرين من الفاسق أو الجامع بينه وبين العادل مما لابد منه، فان القائل بحجية خبر العادل يقيده بالفاسق، والقائل بعدم الحجية يقيده بالأعم منه ومن العادل، وذلك لان الماهية المهملة لايحكم عليها بشيء، فالتقييد ضروري، فلا يشعر بالعلية، ولا يثبت به المفهوم.

وفيه: انه لا ملازمة بين عدم التقييد وكون الموضوع هي الطبيعة المهملة، لامكان كونه طبيعي الخبر بنحو الاطلاق، وقد عرفت في محله ان الاطلاق ليس إلّا رفض القيود، وخروج مايفيد العلم انما هو لأجل ان العمل على طبقه في الحقيقة

عمل بالقطع لا بالخبر، فالتقييد ليس ضرورياً.

فالايرادان لا يتوجهان على الشيخ ﷺ.

وقد اورد عليه باشكال آخر وهو ان لازم بيانه حجية خبر غير الفاسق مطلقاً ولو لم يكن عادلاً، كالصغير والوسط بين العادل والفاسق لو قلنا بالواسطة بينهما، ولم يلتزم بذلك أحد.

لكنه مندفع.

اولاً: بعدم اختصاصه بهذا التقريب.

وثانيا: انا لا نريد اعتبار العدالة في الخبر بمفهوم هذه الآية، بل العدالة تثبت بادلتها المخصصة لاطلاق المفهوم، وعدم ارادة اطلاق المفهوم لا يضرّ بثبوت أصله.

والصحيح في الجواب: ان يقال: ان ذلك ليس تقريباً مستقلاً في الاستدلال بالاية، وانما هو بيان لحجية مفهوم الوصف، وقد تقدم الكلام فيه في مبحث المفاهيم، وذكرنا ان تقييد الموضوع بالوصف لا يفيد عليته للحكم. نعم التعبير عن الموضوع بالعنوان الاشتقاقي أو توصيفه بوصف لابد وان يكون لنكته يخرج بها عن اللغوية، ومن المحتمل أن يكون السر في التعبير بالفاسق في الآية بيان فسق الوليد، الذي هو مورد النزول.

الثالثة: الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب: ان وجوب التبين عن الخبر علق على مجيء الفاسق به، فينتفي عند انتفاء الشرط، ولازم هذا عدم التبين عن الخبر اذا لم يكن المخبر فاسقاً، واعتبار العدالة لابد وأن يكون بدليل آخر.

وقد اورد على ذلك بوجوه.

الاول: منع اقتضاء هذه القضية للمفهوم، لانها سيقت لبيان الموضوع، نظير «ان رزقت ولداً فاختنه» فان الولد هو الموضوع لوجوب الختان، وبانتفائه ينتفي الوجوب لانتفاء موضوعه.

ورده في الكفاية[١] بان الموضوع في القضية هو النبأ، وما علق عليه الحكم بوجوب التبين كون الآتي به فاسقاً، وهو متين. وتوضيحه ببيان أمور.

الأول: ان مناط ثبوت المفهوم رجوع القيد الى الحكم، فلو كان راجعاً الى الموضوع كما في قولك «زيد الجائي اكرمه» أو الى المتعلق كما لو قال: «الصلاة في يوم الجمعة واجبة» فلا دلالة فيه على المفهوم أصلاً، وقد اثبتنا حجية مفهوم الشرط، لما استظهرناه من ظهور اداة الشرط في تعليق مفاد جملة بجملة، اعني به تعليق الحكم الثابت في الجزاء على الشرط، وبهذا صرح أهل العربية والمنطق.

الأمر الثاني: ان الجزاء تارة: يكون في نفسه معلقاً على الشرط عقلا، ولا دخل للمولى فيه، وان وجد منه تعليق فهو ارشاد الى ذلك كما لو قال: «ان رزقت ولداً فاختنه» واخرى: يكون التعليق بحكم الشارع فقط، وامثلته في الشريعة كثيرة. فما كان التعليق من قبيل الأول فالقضية في مثله مسوقة لبيان الموضوع، ولا مفهوم له، وأما ما كان من قبيل الثاني فالتعليق فيه يفيد المفهوم، وهذا هو الميزان الكلي في كون القضية الشرطية ذات مفهوم وعدمه.

الامر الثالث: الموضوع في القضية الشرطية قد يكون مركباً من جزئين، أحدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلا دون الآخر، كما اذا قيل «ان ركب الامير، وكان ركوبه يوم الجمعة، فخذ بركابه» فان توقف الجزاء على أصل الركوب عقلي، وعلى كونه في يوم الجمعة شرعي مولوي، ففي مثل ذلك يثبت لها المفهوم بالاضافة الى خصوص الجزء الذي لا يتوقف عليه تحقق الجزاء عقلاً، ولا يكون لها مفهوم بالاضافة الى الجزء الاخر، والوجه في ذلك يظهر مما تقدم.

ثم ان تمييز الجزء الذي أخذ موضوعاً في مقام الاثبات عن الجزء الآخر

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٨٣.

المعلق عليه ثبوت الحكم انما يكون بالاستظهار من سياق اللفظ والتعبير، فالظاهر من مثل قضية «ان جاءك زيد فاكرمه» ان الموضوع فيها هو زيد، ومجيئه شرط لوجوب اكرامه، وينعكس الامر فيما لو قيل «الجائي ان كان زيداً فاكرمه».

اذا عرفت هذه الأمور فنقول: الشرط في الآية المباركة مركب من جزئين، النبأ وكون الآتي به فاسقاً، وما يتوقف عليه الجزاء منهما عقلا وتكون القضية بالاضافة اليه مسوقة لبيان الموضوع هو النبأ، وماهو قيد الحكم بحسب ظاهر العبارة كون المخبر به فاسقاً، فينتفي عند انتفائه.

وتوهم: ان الموضوع في الاية انما هو نبأ الفاسق على نحو التقييد، فليس للقضية مفهوم، اذ لو كان الموضوع طبيعي النبأ وكان مجيء الفاسق به شرطاً للحكم لزم التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل فيما اذا تحقق في الخارج نبأ الفاسق، اذ المفروض ان وجوب التبين ثابت لطبيعي النبأ على تقدير تحقق نبأ الفاسق، وبما ان ذلك باطل قطعاً يتعين الاول، فلا يبقى للقضية مفهوم.

مدفوع: بان ما ذكرناه من اختلاف القيود في رجوع بعضها الى الموضوع وبعضها الى الحكم انما هو في مقام الاثبات والتعبير، فان القيد تارة: بحسب ظاهر القضية يرجع الى الموضوع كما في موارد التوصيف، واخرى: يرجع اليه بحكم العقل، كما في موارد توقف الحكم عليه عقلا كالمثال المتقدم، وثالثة: لا يكون شيء من الأمرين، فيرجع القيد الى الحكم اثباتاً، ويثبت به المفهوم. واما في مقام الثبوت فالقيود باجمعها لابد وان ترجع الى الموضوع، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد على الموضوع المطلق، وهذا معنى ما قيل من ان قيود الحكم ترجع الى قيود الموضوع لا محالة، وعليه فالحكم بوجوب التبين عن النبأ معلقاً على كون الجائي به فاسقاً لا يقتضي وجوب التبين عن خبر العادل، ونظير ذلك قولهم عليهم السلام «اذا كان الماء قدر كرّ

لم ينجسه شيء»[١] فانه لا يقتضي عدم تنجس كل ماء بالملاقات اذا اتصف فرد منه بالكرية، بل مقتضاه عدم انفعال الكر منه بالملاقات، وانفعال القليل منه بملاقات النجاسة. وكأن المتوهم خلط رجوع القيد الى الموضوع في مقام الاثبات برجوعه اليه في مقام الثبوت.

وقد انقدح بما ذكرناه مافي الكفاية[٢] من دلالة الآية على حجية خبر العادل ولو كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع، بدعوى ظهورها في حصر التبين عن النبأ بخبر الفاسق، فيستفاد انتفاؤه عن غيره، وذلك لان الشرط المسوق لبيان الموضوع لايفيد إلّا كون الموضوع في القضية أمراً خاصاً، ومن الواضح ان اثبات الحكم لموضوع خاص لا يستلزم انتفائه عن موضوع آخر اجنبي عنه.

الثاني: من وجوه الاشكال على مفهوم الشرط ما ذكره شيخنا الانصاري﵀ من ابداء المانع عن الأخذ بمفهوم الآية بعد فرض اقتضاء القضية له[٣]. وبهذا يفترق عن الوجه السابق المبني على انكار أصل المقتضي، توضيحه: ان مورد نزول الاية وان كان خبر الوليد بارتداد بني المصطلق إلّا ان موضوع القضية هو مطلق خبر الفاسق، لا خصوص خبر الوليد، وعليه فذكر اصابة القوم بجهالة في مقام التعليل انما يكون لمناسبة المورد، وإلّا فالفاسق لا يخبر دائماً عما يرجع الى القوم، بل ربما يخبر عن حال شخص، أو ملكية شيء، أو كرية مايع، فالمراد منها مطلق الوقوع في المفسدة المتعقبة بالندم. ثم ان العمل بخبر الفاسق لا يستلزم الوقوع في المفسدة دائماً، فالمراد بالتعليل ان الأخذ بقول الفاسق معرض للوقوع في المفسدة بسبب الجهالة وعدم العلم بمطابقته الواقع، وهذه العلة جارية في خبر العادل أيضاً، لان عدم تعمده

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ٩ من أبواب الماء المطلق.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٨٣.

(٣) فرائد الاصول: ١ / ١٦٧.

الكذب لا يمنع عن احتمال غفلته واشتباهه، فالعمل به معرض الوقوع في المفسدة، لعدم العلم بمطابقة ما أخبر به للواقع، فعموم التعليل قرينة قطعية على عدم ارادة المفهوم، ولا اقل من كونه صالحاً للقرينية، فلا ينعقد للقضية ظهور في المفهوم.

وفيه: ان الاشكال المزبور يتوقف على ارادة عدم العلم من لفظ الجهالة، وهو غير مراد قطعاً، بل الظاهر ان المراد منه السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل، ويدل على ذلك انه لو اريد به عدم العلم لزم تخصيص الحكم بما دل على حجية البينة وفتوى الفقيه وأهل الخبرة وغير ذلك مما ثبت حجيته شرعاً، مع ان سياق الآية آب عن التخصيص، فاذاً لا مناص من ان تكون الجهالة بمعنى السفاهة وفعل ما يترتب عليه الوقوع في الندم العقلائي، وحينئذٍ فمفاد الآية هو التحذير عما يكون العمل به سفاهة عند العقلاء، وليس العمل بقول العادل من هذا القبيل كما هو المعروف من سيرتهم.

نعم اشكل الشيخ ﷺ على ما ذكرناه من تفسير الجهالة بما حاصله[1]: ان العمل بقول الوليد لو كان سفاهة لما صدر ذلك من اصحاب النبي ﷺ حتى نزلت الآية رادعة لهم.

وجوابه: ان ترتيبهم الاثر على قوله لعله كان لعدم علمهم بفسقه، فبين الله سبحانه لهم بلسان نبيه ﷺ، وان العمل بقول الوليد بعد ثبوت فسقه مع عدم التبين يعد من السفاهة.

وقد اورد المحقق النائيني ﷺ بعد فرض كون الجهالة بمعنى عدم العلم على انكار الشيخ ﷺ للمفهوم بايرادين[2].

الأول: ما ذكره في تعارض المفهوم مع العموم، وهو ان كلا من العموم

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٦٨ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ١٧٠ ـ ١٧٣.

والمفهوم يتوقف على مقدمتين: احداهما مستفادة من الوضع، والاخرى: من مقدمات الاطلاق. اما العموم فهو متوقف على ما يدل على اسراء الحكم الى افراد ما يراد من مدخوله، والمتكفل له اداة العموم بحسب وضعها، وعلى كون مدخولها نفس الطبيعي غير المقيد بما لم يذكر في اللفظ، ويستفاد ذلك من الاطلاق ومقدمات الحكمة. واما المفهوم فيتوقف على رجوع القيد الى الحكم، والمتكفل له وضع اداة الشرط، ولذا يعد استعمالها في تقييد الموضوع غلطاً، وعلى انحصار الشرط المعبر عنه بالعلية المنحصرة، وهو مستفاد من الاطلاق وعدم ذكر العدل، لا من اداة الشرط وإلّا لكان استعمالها في موارد ذكر العدل مجازاً، وهو خلاف الوجدان، وحينئذٍ اذا وقع التنافي بين المفهوم وعموم التعليل لا يكون العام مانعاً عن المفهوم، لان تقدم العموم عليه ان كان يمنعه عن ظهور الاداة في تعليق الحكم على الشرط فهو غير ممكن، لان الظهور الاطلاقي ولو ببعض مقدماته لا يصلح لمعارضة الظهور الوضعي خصوصاً في مثل الاية. وان كان يمنعه عن انحصار العلة المستفاد من الاطلاق فهو غير تام، لان العموم لا يكون ناظراً الى اثبات العدل للشرط، بل غاية مدلوله هو السريان في افراد موضوعه، واين ذلك من اثبات العدل للشرط المذكور في القضية الشرطية، وعليه فلا مانع من الأخذ بظهور القضية في المفهوم.

وفيه: مالا يخفى، فانا قد بينا في محله ان اطلاق مدخول اداة العموم غير مستند الى مقدمات الحكمة، لان نفس الاداة مصرحة بالاطلاق، ولا يستلزم ذلك مجازية التخصيص على ماهو المبين في مورده، وعلى هذا فيتقدم العموم على المفهوم فيما اذا كانا في كلام واحد، لانه بالوضع، بخلاف المفهوم، فان احدى مقدمتيه مستفادة من الاطلاق. على انه لو سلم توقف اطلاق المدخول على مقدمات الحكمة كان التنافي في المقام بين اطلاقين، فلا وجه لترجيح المفهوم على العموم، لان ثبوت كل منهما متوقف على الاطلاق، فتكون القضية مجملة.

واما ما افاده﵀ من عدم دلالة العام على اثبات العدل للشرط فيرده: ان العام وان لم يكن متعرضاً لبيان العدل بعنوانه إلّا انه يدل عليه بالالتزام، فهو نظير مالو قال: «اذا بلت فتوضأ» ثم قال: «النوم ناقض للوضوء» فان المستفاد من القضية الثانية ثبوت العدل للشرط المذكور في القضية الشرطية بالدلالة الالتزامية لا محالة.

الايراد الثاني: ان المفهوم على تقدير ثبوته يكون حاكماً على عموم التعليل، ورافعاً لموضوعه، فكيف يكون العموم مانعاً عن انعقاد ظهور القضية فيه. وتوضيحه: ان القضية الحقيقية لا تتكفل اثبات موضوعها، لانها حكم ثابت على الموضوع المفروض وجوده، فاحراز ذلك لابد وان يكون من الخارج، فاذا ورد دليل حاكم على العموم يكون مضيقاً له لا محالة، فلا يعارضه العام، لان شمول العام لفرد متوقف على عدم ثبوت دليل حاكم مخرج لذلك الفرد عن موضوع العام، فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه، والمقام من هذا القبيل، فان المفهوم في الاية حاكم على عموم العلة. نعم لو وقع التنافي بين المفهوم وعموم العلة امكن القول بكون العموم مانعاً عن المفهوم، كما لو قيل: «ان كان هذا رمان فلا تأكله، لانه حامض» فعموم التعليل فيه يمنع عن اكل كل حامض، ومفهوم الشرط يقتضي جواز اكله مالم يكن رماناً، فيقع التنافي في كل حامض غير الرمان.

وما افاده﵀ متين جداً.

وكأن الشيخ اعلا الله مقامه غفل عن خصوصية المقام، وهي ان ثبوت المفهوم يخرج العمل بخبر العادل عن موضوع العمل بغير العلم، فكيف يعقل ان يكون العموم مانعاً عنه. نعم لولا ذلك كان عموم التعليل مانعاً عن ظهور القضية في المفهوم كما عرفت.

ومما ذكرناه يظهر فساد ما في كلام بعض اعاظم مشايخنا﵀ من استلزام تقديم

المفهوم على عموم التعليل الدور[١] بتقريب: ان ثبوت المفهوم متوقف على عدم انعقاد عموم العلة لكونها متصلة، فاذا خصصنا العموم بالمفهوم يلزم توقف الشيء على نفسه. ووجه فساده ان ثبوت المفهوم غير متوقف على رفع اليد عن عموم التعليل وتخصيصه، وانما يتقدم عليه بالحكومة.

الثالث: من وجوه الاشكال على الاستدلال بالاية ما اورده بعض الاعاظم، وحاصله[٢]: ان التبين في الاية ان اريد به خصوص العلم الوجداني فلا يمكن استفادة المفهوم، لان حجية العلم ذاتية، ووجوب العمل به عقلي، فالامر به لا محالة يكون ارشاداً، ولا يستفاد المفهوم من الأمر الارشادي. وان اريد به مجرد الوثوق، فيقع التنافي بين المفهوم والمنطوق، فان المنطوق يوجب العمل بالموثق وان كان المخبر فاسقاً، والمفهوم يقتضي حجية خبر العادل وان لم يكن موثقاً، كما اذا اعرض الاصحاب عنه، والمفروض ان العلماء بين من اعتبر العدالة في حجية الخبر ولم يكتف بمجرد الوثوق، وبين من اعتبر الوثوق ولم يعمل بخبر العادل الذي اعرض عنه الاصحاب، فاعتبار أحد الامرين أحداث قول ثالث.

وفيه: اولاً: انه لا تنافي بين المنطوق والمفهوم، فان المنطوق كما ذكر يفيد حجية خبر الثقة مطلقاً، والمفهوم يقتضى حجية خبر العادل كذلك، إلّا ان اطلاقه يقيد بما اذا لم يكن الخبر معرضاً عنه، وهذا لا يستلزم التهافت بين المفهوم والمنطوق أصلاً. ومن ذلك يظهر عدم استلزام القول بدلالة الآية على حجية خبر العادل احداث قول ثالث.

وثانياً: ان ما ذكره من كون الأمر بالتبين ارشادياً على تقدير كون التبين بمعنى العلم لاستقلال العقل بحجيته غير تام، فان ما يظهر من الآية انما هو وجوب تحصيل

---

(١) نهاية الدراية: ٣ / ٢١٢.

(٢) نهاية الافكار: ٣ / ١٠٨.

العلم عند ارادة العمل بخبر الفاسق، لا وجوب العمل على طبق العلم ليكون حكم الشارع به ارشادياً.

الرابع: من وجوه الاشكال ان مورد الاية هو الاخبار بارتداد بني المصطلق، ولا اشكال في عدم الاعتداد بخبر الواحد اذا كان المخبر به هو ارتداد شخص واحد فضلاً عن ارتداد جماعة ولو كان المخبر عادلاً، فلو كان للآية مفهوم وجب تخصيصه بغير المورد، وهو أمر مستهجن.

واجاب عنه الشيخ ﷺ بما حاصله[1]: ان الموضوع لوجوب التبين عن النبأ هو طبيعي الفاسق، لا الفاسق الواحد، فيلزم ان يكون الموضوع في المفهوم أيضاً طبيعي العادل، واطلاقه شامل للواحد والاكثر، إلّا انه قيد في خصوص المورد بالتعدد، ولا يخرج بذلك عن المفهوم.

واورد عليه بعض الاعاظم بما ذكره سابقاً من ان التبين ان كان بمعنى العلم كان الامر ارشادياً. وان كان مجرد الوثوق لزم خروج المورد عن الحكم المستفاد من المنطوق، ضرورة عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في مثل ذلك، وهو قبيح.

وفيه: مضافاً الى ما تقدم من ان الواجب في الآية هو تحصيل العلم، لا العمل به، انَّ معنى التبين لغة هو الظهور والوضوح، يقال: بان الشيء وتبين اذا ظهر، فالامر بالتبين امر بطلب الظهور والوضوح، والظهور الطبعي انما يكون بالعلم الوجداني، واما في غيره فان دل دليل على التعبد به وتنزيله منزلة العلم فهو ظهور تعبداً، وعليه فعدم لزوم التبين عن خبر العادل الثابت بالمفهوم يدل بالملازمة العرفية على حصول الوضوح به، كما ان ما دل على اعتبار البينة في الموارد الخاصة يفيد عدم كون خبر

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٧٢ (ط. جامعة المدرسين).

العدل الواحد فيها ظهوراً ووضوحاً، وان الوضوح فيها لا يكون إلا بشهادة عدلين.

ثم انه قد اشكل بعضهم على أصل حجية خبر الواحد بامرين:

الأول: انه لو كان خبر الواحد حجة لزم قبول قول السيد المرتضىﷺ الناقل للاجماع على عدم حجيته.

وفيه: **أولاً:** ما تقدم من انَّ حجية الخبر منحصرة بما اذا كان الاخبار مستنداً الى الحس لا الى الحدس، وخبر السيد حدسي.

وثانياً: ان نقله معارض بما حكاه الشيخ الطوسي من الاجماع على الحجية، فيتعارضان، وادلة الحجية غير شاملة للمتعارضين.

وثالثاً: انه يستحيل شمول دليل حجية الخبر لنقل السيد، فانه يلزم من وجوده عدمه، اذ لو كان خبر السيد حجة لزم عدم حجية كل خبر لا يفيد العلم، وبما ان خبر السيد بنفسه خبر غير علمي لم يكن حجة، فيلزم من حجية خبر السيد عدم حجيته.

وقد اورد على هذا الوجه بان اخبار السيد بعدم حجية خبر الواحد لا يشمل نفسه، وذلك لان المحكي بخبر السيد اعنى به عدم حجية خبر الواحد في مرتبة سابقة على اخبار السيد، ومن الظاهر ان عدم الحجية لو كان حكماً لخبر السيد أيضاً كان متأخراً عنه تأخر الحكم عن موضوعه، وهذا خلف.

والجواب عنه: ان للاحكام الكلية انشائية كانت أو اخبارية مقامين: مقام الجعل على الموضوعات المقدر وجودها، ومقام الفعلية، وهو الذي يتوقف على فعلية الموضوع، ويكون نسبة الموضوع اليه نسبة العلة الى المعلول، فان جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية غير متوقف على وجود الموضوع خارجاً، كوجوب الحج المجعول على المستطيع، والحرمة المجعولة للخمر، ولو لم يكن في الخارج مستطيع ولا خمر، وقد ذكرنا غير مرة ان كل قضية حقيقية تنحل الى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، فتأخر الحكم عن الموضوع انما يجري في

الاحكام الفعلية دون الانشائية، وعلى هذا نقول: المحكي في خبر السيد انما هو عدم الحجية انشاءً، فلا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج فضلاً عن تأخره عنه.

وان شئت قلت: المتأخر عن خبر السيد هو عدم الحجية الفعلية، واما المتقدم على خبره فهو عدم الحجية الانشائية، فلا خلف.

ثم ان المورد المزبور ذكر وجهاً آخر لدفع أصل الاشكال، وحاصلة ان خبر السيد كما لا يعمه ما حكاه من عدم الحجية للمحال المذكور، لا يمكن ان يحكم عليه بالحجية أيضاً، وذلك لان الحجية وعدم الحجية متناقضان، والنقيضان في مرتبة واحدة، فاذا كان عدم الحجية في رتبة سابقة على خبر السيد كانت الحجية أيضاً في الرتبة السابقة على خبره، لفرض مساواتهما في الرتبة، فلو حكمنا عليه بالحجية لزم تأخرها عنه في الرتبة، وقد فرضنا ان عدم الحجية كان سابقاً في الرتبة على الخبر، هذا خلف.

وفيه: اولاً: ان المحكي بخبر السيد كما عرفت انما هو الحكم الانشائي، وهو غير متوقف على ثبوت الموضوع، فليس له تأخر رتبي عن الموضوع، وكذلك نقيضه وهو الحجية.

وثانياً: قد تقدم في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ان المتقدم أو المتأخر عن شيء زماناً يتبعه مقارناته في التقدم والتأخر، والسر فيه واضح، فان ملاك التقدم أو التأخر الزماني انما هو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض، وهو ثابت في المقارنات الزمانية أجمع، وهذا بخلاف السبق الرتبي، فان ملاكه الموجب له ربما يتحقق في بعض مقارناته في الرتبة، وقد لا يتحقق، مثلاً وجود النار متقدم رتبة على الحرارة الناشئة منه وعدم النار الذي هو متحد مع وجوده في الرتبة لكونهما نقيضين ليس له سبق رتبي على الحرارة اصلاً، لعدم العلية بينهما، وعلى هذا فملاك تقدم عدم الحجية على اخبار السيد كونه محكياً بنفس ذاك الخبر، وهذا الملاك غير

موجود في الحجية، وهذا كما لو اخبر شخص بعدم حرمة الكذب شرعاً، فما اخبر به وهو عدم حرمة الكذب ولو سلم انه لا يشمل نفس اخباره لاستلزامه تقدم المتأخر وبالعكس إلّا انه لا مانع من اتصافه بالحرمة لكونه فرداً من افراد الكذب المحكوم بالحرمة شرعاً.

فالجواب الصحيح: عن أصل الاشكال احد الوجوه الثلاثة المتقدمة، ومع الاغماض عنها نقول: ان دليل الحجية لا يشمل خبر السيد، لدوران الأمر بين دخول خصوص خبر السيد تحت ادلة الحجية وخروج ما عداه وبالعكس، والثاني متعين، لأن الأول يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن، فانه على ذلك ينحصر مورد الآية بشخص خبر السيد، مضافاً الى استلزامه بيان احد النقيضين بذكر النقيض الاخر، أي بيان عدم حجية الخبر بلسان حجيته، وهو قبيح، اذ لا معنى لجعل الحجية لخبر الواحد مطلقاً ليثبت به حجية خبر السيد بعدم حجية خبر الواحد.

ثم ان ما نسب الى بعض الاعاظم﵀ من دوران الامر انما يكون بين شمول ادلة حجية الخبر لخبر السيد والاخبار المتحققة قبله وبين شمولها لجميع الاخبار وخروج خبر السيد فقط، ولا يلزم من الالتزام بالأول تخصيص الاكثر المستهجن، غير تام.

اما اولاً: فلأنَّ المحكي بخبر السيد هو عدم حجية الخبر في الشريعة المقدسة في جميع الازمنة، لا خصوص الاخبار المتأخرة، فلو كان خبره حجة لزم عدم حجية اخبار الآحاد مطلقاً.

وثانياً: لو سلمنا ان ما اخبر به السيد هو عدم حجية الاخبار المتأخرة عن خبره، كما اذا فرض أنه صرح بذلك، نقول: ان ماهو الملاك لحجية الاخبار المتقدمة بعينه موجود في الاخبار المتأخرة، فان الحجية ان كانت مجعولة لخبر الواحد في الشريعة فالاخبار المتقدمة والمتأخرة في ذلك سواء، وان لم تكن مجعولة له لم يفرق

بين المتقدم والمتأخر، فالتفصيل باطل لعدم القول بالفصل.

الثاني: مما اورد على حجية الخبر ما ذكره الشيخ﵀[١] وهو مختص بالاخبار الحاكية لقول الامام﵇ بواسطة أو بوسائط، كالاحاديث الموجودة في الكتب المؤلفة من الأصول التي هي محل ابتلاءنا، ونستفيد منها، فاذا تم الاشكال قلّت فائدة حجية الخبر بالاضافة الينا، فان الاحاديث الواصلة الينا من الراوي عن الامام﵇ بغير واسطة كما في اخبار الأصول الأولية نادرة أو معدومة، فلا يبقى اثر للبحث عن حجية خبر الواحد. وتقرير الاشكال من وجهين.

الوجه الاول: ان موضوع كل حكم متقدم عليه رتبة، ولذا قالوا ان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى معلولها، فيستحيل ان يكون الحكم موجداً لموضوعه، فاذا فرضنا ان حكماً اوجد موضوعاً امتنع ثبوت ذلك الحكم له، لاستلزامه تقدم المعلول على علته، وفي المقام الخبر المحرز لنا وجداناً انما هو خبر الكليني والشيخ ونحوهما مما ليس بيننا وبينهم واسطة، واما خبر من يروي عنه هؤلاء من الروات المتقدمين الى ان ينتهي الى المعصوم﵇ فهو غير محرز لنا وجداناً، بل هو ثابت بخبر الكليني بعد شمول دليل حجية خبر العادل له، فالحكم بحجية خبر العادل هو الذي أثبت لنا ذلك الخبر، فهو متأخر عن هذا الحكم، فيستحيل أن يكون موضوعاً له.

الوجه الثاني: ان التعبد بالمخبر به والحكم بلزوم تصديقه يتوقف على أن يكون ذلك بنفسه حكماً شرعياً، أو يكون ذا أثر شرعي ليصح التعبد بلحاظه، فان التعبد بدونهما يكون لغواً، وحينئذٍ نقول: اخبار الشيخ بخبر المفيد مثلاً ليس اخباراً عن الحكم الشرعي، كما انه مع قطع النظر عن التعبد بحجيته ليس ذا أثر شرعي، اذ لا أثر

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٧٠ ـ ١٧١.

عملي لقول المفيد من حيث هو، فدليل الحجية لا يشمل مثل اخبار الشيخ عن خبر المفيد، لان المخبر به ليس بحكم شرعي ولا ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل حجية الخبر. وهذا الاشكال سار في اخبار جميع سلسلة الرواة. نعم نقل الراوي الأول عن نفس الامام عليه السلام بلا واسطة يترتب عليه الاثر العملي كما هو واضح، وعليه فتختص حجية الخبر بالنقل عن الامام عليه السلام بلا واسطة، فلا يمكننا إثبات ما يهمنا من حجية الاخبار الموجودة فيما بايدينا.

والجواب أولا: بالنقض بالاقرار على الاقرار فيما لو اقر المنكر باعترافه للمدعي سابقاً، وادعى انه كذب في اقراره الأول، فانه يؤخذ باقراره، ويثبت به الاعتراف الأول، لقاعدة الاقرار، مع انه لا دليل على حجية الاقرار على الاقرار بخصوصه، ولو كان ذلك مستحيلاً لم يعقل بناء العقلاء عليه. وينتقض أيضاً بالبينة على البينة، فانه يعمل على طبقها، لدليل حجية البينة، ولولا ذلك لانسد باب اعتبار السجلات والاسناد، فان الشهود الموجودين فيها ينقرضون بعد مدة، فمن أين للمتأخر عنهم الوقوف على شهادتهم وعدالتهم لولا قيام البينة الثانية وحجيتها.

وثانياً: بالحل، وهو انه لو كان الحكم المنشأ واحداً شخصياً، وقد ثبت لموضوعات عديدة، وكان بعض افراد الموضوع مستنداً في وجوده الى ذلك الحكم كان للاشكال المزبور مجال. واما لو كانت هناك احكام عديدة منشأة بانشاء واحد على ماهو الشأن في القضايا الحقيقية، فلا ضير في أن يكون احد تلك الاحكام وموجوداً لموضوع الاخر، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان حجية خبر العادل ووجوب تصديقه مجعول بنحو القضية الحقيقية، فهناك احكام عديدة بحسب افراد الخبر وان كان مبرزها امراً واحداً، فوجوب تصديق خبر الشيخ يثبت لنا خبر المفيد، ويترتب عليه حكمه، وهكذا الى أن ينتهي الى اول الوسائط.

وبهذا يظهر: فساد الاشكال من الوجه الثاني، فان كلا من الوسائط يخبر عن

موضوع ذي اثر مع قطع النظر عن التعبد بتصديق العادل، لوقوع جميع الحكايات في سلسلة اثبات قول المعصوم عليه السلام من وجوب او حرمة، ويجري ما ذكرناه في الاقرار على الاقرار، والبينة على البينة.

وما اورد في المقام على عموم دليل الحجية لخبر الوسائط من استلزامه اتحاد الحاكم والمحكوم عليه بتقريب: ان اخبار الوسائط غير محرزة بالوجدان، وانما احرازها بالتعبد بتصديق العادل، فشمول هذا الحكم لها مستلزم لحكومة وجوب تصديق العادل على نفسه، غير تام، فان الحكومة تكون على اقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون الحاكم بمدلوله اللفظي شارحاً للمحكوم ومبيناً لما هو المراد منه بكلمة اعني، وهذه الحكومة قل ما توجد في الروايات.

الثاني: ان يكون الحاكم ناظراً الى عقد الحمل في المحكوم كحكومة لا ضرر ولا حرج على الاحكام الواقعية، أو الى عقد الوضع توسعة كقوله عليه السلام في الفقاع هي خمرة استصغرها الناس»[1] أو تضييقاً كقوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» والحكومة بهذا النحو كثيراً ما توجد في الاخبار.

الثالث: الحكومة في تطبيق الموضوع على فرد اثباتاً أو نفياً، ومن هذا القبيل حكومة الامارات على الواقع، وحكومتها على الأصول العملية، وحكومة الأصل السببي على المسببي.

اذا عرفت هذا فنقول: التعدد في دليل الحاكم والمحكوم انما يعتبر في القسمين الاولين، واما في القسم الثالث فلا حاجة الى تعدد الدليل، اذ الحكومة في الحقيقة انما تكون بين الحكمين، وقد فرض تعددهما، كما في حكومة الأصل السببي على المسببي، فان دليل حرمة نقض اليقين بالشك وان كان واحداً إلّا انه منحل الى احكام عديدة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٢٨ من ابواب الاشربة المحرمة، ح ١.

بعدد افراد اليقين والشك، فلا مانع من حكومة أحدها على الاخر، كما في الثوب المتنجس المغسول بماء كان متيقن الطهارة وقد شك في نجاسته بقاء.

تتميم :

قسم المتأخرون من علمائنا الاعلام رضوان الله عليهم الاخبار على طوائف اربع.

الأول: الخبر الصحيح، وهو ما كان جميع رواته عدولا، زكاهم علماء الرجال، وقد يعبر في كتب الرجال عن العادل بالثقة.

الثاني: الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور.

الثالث: الخبر الموثق، وهو ما كان رواته موثقين وان لم يكونوا اماميين، ويدخل فيه خبر الفاسق الموثق، سواء كان امامياً ام لم يكن.

الرابع: الخبر الحسن، وهو ما كان رواته من الاماميين الممدوحين بالخير والصلاح من دون أن يصرح بعدالتهم[1].

اما الخبر الصحيح فهو القدر المتيقن في دخوله تحت الآية الشريفة. والخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور يمكن استفادة حجيته من منطوقها، بتقريب :ان المراد من قوله عزّ شأنه (فتبينوا) طلب الوضوح عن صدق خبر الفاسق الذي لم يحرز تحرزه عن الكذب، ومن طرق الوضوح والتبين عمل المشهور بذلك الخبر، فالعمل به بعد ذلك بالواضح المبين.

---

(١) ذكر السيد الخونساري في روضات الجنات ص١٩ ان السيد جمال الدين أحمد بن طاووس اول من قسم اخبار الامامية الى الأقسام الاربعة، واقتفى اثره تلميذه العلامة الحلي، وزيد عليها في زمن المجلسيين المضمر والمرسل والمعضل على ما قيل وفي خاتمة مستدرك الوسائل للمحدث النوري ج٣ ص٧٠٤ ان السيد جمال الدين ابن طاووس أول من فتح باب الجرح والتعديل، وناظر في الرجال، وكيفية الجمع بين الاخبار.

واما الخبر الموثق والحسن فيستفاد حجيتهما من الآية بوجهين.

الأول: دعوى شمول المفهوم لهما، بتقريب: ان الموضوع فيها بمناسبة الحكم والموضوع هو الفاسق من حيث عدم تحرزه عن الكذب، لا من الحيثيات الاخر كشربه الخمر وعدم العدالة في القسمة بين الزوجات وعدم الانفاق عليهن الى غيرها، فان هذه الامور اجنبية عن التبين عن خبره، فكأن الموضوع من لم يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقاً.

وهذا الوجه وان كان لا بأس به، لكن الاعتماد عليه مشكل، فانَّ الفاسق الموثوق به وان كان مأموناً في نوع اخباره، إلّا انه لا وثوق بصدقه في خصوص خبره الذي هو محل الابتلاء بالعمل على طبقه، اذ ربما يكون ارتكابه لبقية المعاصي موقعاً له في الكذب، بخلاف العادل فان كذبه مناف لعدالته، فهو مأمون من الكذب، وعليه فتحرز الفاسق نوعاً عن الكذب لا يكفي في حجية خبره بعد احتمال كذبه في خصوص خبر من اخباره.

اللهم إلّا أن يقال: ان موضوع وجوب التبين في الآية انما هو خبر الفاسق مع قطع النظر عن خصوص خبره، ففهومها عدم وجوب التبين عن خبر العادل مع قطع النظر عن خصوص خبره، المحتمل صدقه وكذبه، فاذا فرضنا ان المراد بالفاسق بمناسبة الحكم والموضوع من لم يتحرز عن الكذب دلت الآية على وجوب تصديق اخبار من كان متحرزاً عن الكذب في نفسه وان احتمل كذبه في خصوص خبره هذا.

ويمكن ان يقال: ان ظاهر الآية المباركة تعليق وجوب التبين على كون المخبر فاسقاً، ومن المحتمل أن يكون عدم تحرز الفاسق عن الكذب نوعاً حكمة لايجاب التبين عن خبره مطلقاً ولو كان المخبر بخصوصه مأموناً من الكذب، وعليه فلا تدل الآية على حجية خبر الموثق اذا كان فاسقاً.

الثاني: ادخالها تحت منطوق الآية، وتقريبه: ان التبين كما يحصل بالفحص عن نفس الخبر يحصل بالفحص عن حال المخبر والراوي، فان احراز وثاقته قسم من التبين وبعد ذلك يكون العمل بالخبر عملاً بالمبين الواضع. ويشهد لهذا بناء العقلاء وعدم ردع الشارع عنه، بل امره عليه السلام بالأخذ منهم، كقوله في بني فضال (خذوا ما رووا وذروا ما رأوا)[١].

فتحصل ان المستفاد من الآية حجية خبر الواحد بجميع اقسامه الاربعة.

ومنها: أي مما استدل به على حجية خبر الواحد اية النفر، وهي قوله تعالى **﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾**[٢] وتقريب الاستدلال بها: ان ظاهر تقابل الجمع بالجمع هو الاستغراق والتفريق، بمعنى انَّ كل واحد من الطائفة ينذر بعضاً من قومه، لا انَّ مجموع الطائفة ينذرون مجموع القوم، كما ان طبع الحال أيضاً يساعد على ذلك، فان الطائفة الخارجة للتفقه اذا رجعوا الى اوطانهم لا يجتمعون عادة في ناد واحد ليرشدوا القوم دفعة، وانما يذهب كل منهم الى خاصته، فيلقى عليهم الدروس الالهية، وعليه فالتفقه والانذار واجب على كل فرد من افراد الطائفة، وغاية ذلك هو تحذر المنذورين.

ثم ان ظاهر: الحذر هو التحفظ والتجنب في مقام العمل، كما يتجنب الخائف، لا مجرد الخوف النفساني. كما ان كلمة لعل في جميع موارد استعمالاتها ظاهرة في كون ما بعدها علة غائية لما قبلها، سواءكان امراً خارجياً كقولك: «اشتريت الدار لعلي اسكنها» ام كان حكماً مولائياً كما في المقام. وعلى الثاني فان كان ما بعدها امراً غير قابل لتعلق التكليف به كما يقال: «استغفر الله لعله يغفر لك» فيستفاد منها حسن تلك

---

(١) كتاب الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٤٠.

(٢) التوبة: ١٢٢.

الغاية، وأما اذا كان ما بعدها امراً قابلاً لذلك فنفس الكلام يدل على كونه محكوماً بحكم ما قبله من وجوب أو استحباب، بداهة ان الغاية الموجبة لا يجاب امر اخر تكون بنفسها واجبة بالطريق الاولى.

اذا وضح ما ذكرناه فقد ظهر دلالة الآية بمنطوقها على وجوب العمل بقول المنذر المتفقه وان لم يحصل العلم، ولا الاطمئنان بصدقه ومطابقة قوله للواقع، بل دلالتها اظهر من اية النبأ، غايته انها تدل على حجية مطلق الخبر، فيقيد بما دل على اعتبار العدالة في المخبر.

وقد اورد على الاستدلال بها بايرادات.

الاول: ان الاية انما سيقت لبيان النفر والانذار، لا ترتب الحذر عليه، فليس لها اطلاق من حيث وجوب الحذر، حتى حكى عن شرح الأربعين[1] ما ملخصه: ان الاستدلال لحجية الخبر بقوله ﷺ «من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»[2] ليس بأدون من الاستدلال عليها باية النفر، وحينئذٍ فالمتيقن من مورد وجوب الحذر خصوص مالو حصل للمنذر ـ بالفتح ـ اطمينان من الخارج أو من نفس الخبر لاحتفافه بقرينة قطعية.

وفيه: **اولاً:** ان تخصيص وجوب الحذر عند انذار المنذر بما اذا حصل الاطمينان بصدقه مناف لاخذ عنوان الانذار موضوعاً للحكم، فان العمل حينئذٍ انما هو بالاطمينان من دون خصوصية للانذار، وذلك يستلزم رفع اليد عن عنوان الموضوع، وهو خلاف ظاهر الدليل، ومن هنا قدمنا أدلة عاصمية الماء الجاري على ادلة انفعال الماء القليل، وبنينا على عدم انفعال الجاري القليل مع ان النسبة بينهما عموم من وجه، والوجه فيه ان تقديم ادلة الانفعال يستلزم الغاء عنوان الجاري

---

(١) الاربعين للشيخ البهائي: ٧٠ ـ ٧١.

(٢) الخصال: ٢ / ٥٤١.

بالكلية، وهو خلاف ظاهر ادلته. هذا مضافاً الى أن تخصيص وجوب الحذر بموارد الاطمينان من التخصيص بالفرد النادر، وهو مستهجن.

وثانياً: ان ما ذكر من عدم حصول اطلاق للاية من حيث وجوب الحذر خلاف الظاهر، فان ظاهر الاية المباركة هو بيان وظيفة المنذرين والمنذرين، فكما ان اطلاقها يقتضي وجوب الانذار ولو مع العلم بعدم حصول اليقين بصدقه، كذلك يقتضي وجوب الحذر في فرض احتمال كذب المنذر أو خطائه. هذا مضافاً الى أنَّ الأصل في كلام كل متكلم أن يكون في مقام البيان، ولابد للمانع عن التمسك بالاطلاق من اثبات عدم كون المتكلم في مقام البيان، وانىّ له بذلك.

الثاني: ان الانذار بمعنى التخويف وظيفة الواعظ والمفتي، فان الواعظ ينذر الناس بالامور الواضحة المسلمة، كما ان المفتي ينذرهم بالامور النظرية الخلافية بعد الاستنباط، واما مجرد نقل الخبر فلا انذار فيه، اذ ربما ينقل الراوي مجرد الالفاظ من دون فهمه المعنى لينذر به، وقد ورد عنهم عليهم السلام «رب حامل فقه الى من هو افقه منه».

وفيه: انه ان اريد بالانذار الانذار الاستقلالي فالراوي وان خرج عن مورد الاية إلّا انه يستلزم انحصاره بالواعظ الذي ينذر ابتداء، ولا يعم المفتي، وهو مناف لقوله تعالى ﴿**وليتفقهوا في الدين**﴾ وان اريد به ما يعم الانذار الضمني فالراوي أيضاً يكون منذراً بنقله الرواية فتكون الرواية، حجة عند تحقيق الانذار بها، وبعدم القول بالفصل يثبت حجية مطلق الرواية ولو مع عدم تحقق الانذار بها، كما اذا لم يكن الراوي ملتفتاً الى معنى الرواية لكونه عامياً أو الرواية مجملة.

الايراد الثالث: ان الانذار الذي رتب عليه وجوب الحذر انما هو الانذار عن تفقه ومعرفة في الدين، لا مطلق الانذار ولو كان ناشئاً عن غير التفقه، فيختص مورد الاية بما اذا احرز كون الانذار ناشئاً عن التفقه، وبدونه يكون التمسك بالاية من التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية.

وفيه: ان مرجع هذا الايراد الى الايراد الأول، والجواب عنه هو الجواب، ونفس التعبد بالانذار يثبت كونه انذاراً بما تفقه فيه كما هو واضح.

الايراد الرابع: انه اخذ في الاية عنوان التفقه، ففي الحقيقة يكون موضوع الحكم هو الفقيه، ومايجب التحذر عنه انما هو انذاره بما هو فقيه، فلا يعم انذار الراوي، بما هو راوي، ولا يمكن التمسك في المقام بعدم القول بالفصل بين حجية قول الفقيه ورواية الراوي، لعدم ارتباط احد الامرين بالآخر. واما القول بان الفقه لغة هو الفهم، وإرادة الاستنباط منه خروج عن المعنى الموضوع له اللفظ، فهو مدفوع بورود تفسيره بذلك في كلماتهم عليهم السلام مثل قوله عليه السلام «انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا»[1] وهذا أمتن الايرادات في المقام.

وفيه: ان الفقاهة في الصدر الأول لم تكن من الصعوبة بهذه المرتبة الثابتة في عصرنا، فانها حصلت من كثرة الروايات، وتعارضها في ابواب العبادات، وقلة الأدلة في المعاملات، فالسلف من الرواة كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وتحمله، لكونهم في الغالب من أهل اللسان، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه، وبمقتضى ظهور الاية تكون روايتهم حجة لنا بما انهم رواة، واذا ثبتت حجية خبر فقهائهم بما هم رواة ثبتت حجية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

ثم انه استدل على حجية الخبر بوجوه لا دلالة فيها.

منها: آية الكتمان. والاستدلال بها مبني على ثبوت الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب العمل بالخبر، وإلّا لزم لغوية تحريم الكتمان، ومن ثم حكموا بحجية قول المرأة في كونها حاملاً تمسكاً بقوله تعالى ﴿**ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن**﴾[2] فانه بالملازمة العرفية يدل على حجية قولهن في ذلك.

---

(١) معاني الاخبار: حديث ١.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

وفيه: أولاً: ان مورد احدى الآيتين لا يقاس بالآخر، فان طريق احراز ما في الارحام منحصر باخبارهن، ولولاه لكان ذلك أمراً خفياً، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فان تحريم الكتمان فيه إنما هو في شأن علماء اليهود، الذين أخفوا على الناس ما كان ظاهراً بينا جاء به التوراة من صفات النبي ﷺ وبعثه واحواله، كما أخفى بعض اصحاب النبي ﷺ أمر الغدير مع وضوحه بين المسلمين في نفسه، فالغرض من تحريم الكتمان انما هو وضوح الحق وظهوره لعامة الناس باخبارهم، لا مجرد التعبد بقولهم كما هو المطلوب. ومما يشهد لورود الآية في حرمة ستر ما هو ظاهر في طبعه قوله سبحانه في ذيلها ﴿**ومن بعد ما بيناه للناس**﴾ أي اظهرناه لهم، فلا ربط لها بوجوب العمل بالخبر الذي هو اظهار ماهو خفي في نفسه.

وثانياً: ان موضوع حرمة الكتمان في الآية عام استغراقي، فيحرم الكتمان على كل واحد واحد منهم، وربما يحصل من اخبار جميعهم القطع، كما يحصل من الخبر المتواتر، وعليه فيحتمل أن يكون ذلك ملاك حرمة الكتمان، فلا ملازمة بينها وبين وجوب القبول، كما كانت في آية حرمة كتمان النساء.

فان قلت: ان مقتضى اطلاق الآية حرمة الكتمان ولو مع تيقن المخبر بان إخباره لا يفيد القطع للسامعين، ولا ينضم الى خبره اخبار غيره ممن يكتم اخباره، فيدل على وجوب القبول بالملازمة.

قلت: ان المصلحة النوعية الداعية للتكليف لا يلزم ان تكون سارية في جميع الموارد، ولا يلزم الاطراد في الحكمة، ولذا تجب العدة على المطلقة ولو كانت عقيماً، مع ان الحكمة في تشريع العدة عدم اختلاط المياه، وكذلك يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم اذا طلب منه الشهادة ولو علم بعدم انضمام الشاهد الثاني اليه، مع ان حكمة وجوب الشهادة حفظ حقوق الناس.

ومنها: آية الذكر، وهي قوله تعالى ﴿فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾[١] وفي آية اخرى ﴿بالبينات والزبر﴾[٢]. وتقريب الاستدلال بها واضح.

واورد عليه الشيخ﵀ بان أهل الذكر ظاهر في العلماء[٣]، وحجية قولهم لا تستلزم حجية خبر الراوي.

واجاب في الكفاية[٤] بأن اغلب الرواة في الصدر الأول كانوا فقهاء، واذا ثبت حجية قولهم بالآية يثبت حجية اخبار غيرهم أيضاً بعدم القول بالفصل.

وفيه: أنه لا ملازمة بين حجية قول الفقيه بما هو فقيه وحجية خبر الواحد، ويحتمل وجود القائل بالتفصيل.

فالاولى في الجواب ان يقال: ان المراد من أهل الذكر وان كان هم العلماء إلّا ان لكل علم أهل بحسبه، فالرجاليون أهل علم الرجال، والفقهاء المجتهدون أهل علم الاستنباط والفقه، وأهل علم الرواية والحديث هم الرواة المحدثون، إما مطلقاً أو اذا فهموا منها المراد، فتعم الآية اخبارهم بما انهم رواة لا بما هم فقهاء، فهي تدل على حجية قول الراوي اما مطلقاً أو في خصوص ما اذا كان عارفاً بمعناه، ويثبت حجية اخبار غيره من الرواة الذي لايفهمون معنى الحديث بعدم القول بالفصل.

ويرد على الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد ان ظاهر تعليق الامر بالسئوال على عدم العلم ان الغاية منه حصول العلم بالجواب، ولا اقل من الاطمينان، ونظير ذلك أن يقال: ان كنت لا تدري الامر الفلاني فاسأل العارف به، فان المفهوم منه حصول العلم بجوابه، لا التعبد بقوله، فلا دلالة فيها على حجية الخبر

---

(١) الانبياء: ٧.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) فرائد الاصول: ١ / ١٨١ (ط. جامعة المدرسين).

(٤) كفاية الاصول: ٢ / ٩٥ ـ ٩٦.

تعبداً.

وكيف كان فالصحيح: ان الآيتين نزلتا في علماء اليهود. وقد وردت روايات في تفسير أهل الذكر بالأئمة الطاهرين عليهم السلام ولا يبعد أن يقال: ان أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، فأهل الذكر في مقام اثبات النبوة وما وصف الله به نبيه صلى الله عليه وآله في الكتب السماوية هم علماء اليهود والنصارى، وفي هذا المقام لا يراد الأئمة عليهم السلام من أهل الذكر، لأن إثبات كونهم من أهل الذكر فرع ثبوت النبوة، فكيف يمكن اثباتها بالسؤال عنهم. نعم بعد اثبات النبوة لابد لمن يريد القرب والزلفى من المولى سبحانه ان يسأل الأئمة عليهم السلام فهم أهل الذكر في هذا المقام، كما ان أهل الذكر في عصر الغيبة هم الرواة بالقياس الى الفقهاء، والفقهاء بالاضافة الى عامة الناس، فالمعنى واحد والاختلاف في المصاديق باختلاف الموارد. وعلى كل حال لا دلالة في الآية على المطلب لما تقدم.

ومنها: قوله تعالى في مدح النبي صلى الله عليه وآله وبيان صفته الحميدة **﴿ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾**[1] فمدحه بتصديقه المؤمنين، فلو لم يكن مطلق تصديقهم أمراً حسناً لما مدح نبيه الأقدس بذلك.

وفيه: أنه لاملازمة بين تصديق المخبر وبين العمل على طبق قوله، اذ قد يراد من تصديقه عدم المبادرة والمبارزة له بالتكذيب، وهذا أمر اخلاقي دلت عليه جملة من الروايات، كقول الصادق عليه السلام: «اذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»[2] وقوله عليه السلام: «كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فان شهد عندك خمسون قسامة، وقال: «قولاً

---

(١) البراءة: ٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣١ / باب ٦ من احكام الوديعة، ح ١.

فصدقه وكذبهم»[١] ومن الواضح عدم ارادة التصديق العملي من ذلك، وإلّا لم يكن وجه لتقديم قول الواحد على قول خمسين، فالمراد بتصديقه عدم المبارزة له بالتكذيب بترتيب أثر الكذب على خبره. ومما يشهد لذلك مورد نزول الآية، ففي تفسير علي بن ابراهيم القمي انها نزلت في عبدالله بن نفيل، فانه كان يسمع كلام النبي ﷺ وينقله الى المنافقين، حتى اوقف الله نبيه على هذه النميمة، «فاحضره ﷺ وسأله، فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه النبي ﷺ، فأخذ هذا الرجل يطعن عليه ﷺ، ويقول: انه يقبل كل ما يسمع، اخبره الله اني أتمّ عليه وانقل اخباره فقبل، وأخبرته اني لم أفعل فقبل، فرده الله بقوله لنبيه: قل اذن خير لكم»[٢] ومن المعلوم ان تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن إلّا بعدم اظهار تكذيبه.

وقد استشهد الشيخ ﷺ على ما ذكرناه باختلاف السياق، فذكر ان تعدى كلمة يؤمن في الجملة الاولى بالباء وفي الجملة الثانية باللام دليل على اختلاف ما اريد من الايمان والتصديق[٣].

وفيه: ان الايمان بمعنى التصديق، فان كان التصديق متعلقاً بوجود شيء فالتعدية تكون بالباء، ومنه قوله تعالى ﴿**آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله**﴾[٤] وان كان متعلقاً بقول الشخص فالتعدية تكون باللام، ومنه قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﴿**وما أنت بمؤمن لنا**﴾[٥] وحينئذٍ فتعدية الايمان باللام في الآية الكريمة بالاضافة الى المؤمنين تدل على ارادة تصديق قولهم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨ / باب ١٥٧ من أحكام العشرة، ح ٤.
(٢) تفسير القمي: ١ / ٣٠٠.
(٣) فرائد الاصول: ١ / ١٨٤ (ط. جامعة المدرسين).
(٤) البقرة: ٢٨٥.
(٥) يوسف: ١٧.

لا يقال: على هذا لا يناسب تعدية كلمة يؤمن في الجملة الاولى بالباء، فان المصدق به فيها انما كان قوله عز شأنه.

فانه يقال: لما كان لفظ الله عاماً لذات الواجب المستجمع لجميع الصفات والكمالات فالتصديق بوجوده ملازم للتصديق بقوله، فلهذه النكتة جعل المصدق به نفسه تعالى، وفي ذلك اشارة الى استلزام الايمان بذاته الايمان بقوله، ولو كانت التعدية باللام لم يستفد منها إلّا الايمان بالقول فقط. وعلى أي تقدير لا تكون الآية دالة على حجية الخبر.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالروايات:

الوجه الثاني: مما استدل به على حجية خبر الواحد الروايات. وقد رتبها الشيخ ﷺ[1] على طوائف اربع.

الاولى: الاخبار الواردة في علاج الاخبار المتعارضة، وربما تبلغ الى اربعة عشر خبراً. ومن الواضح ان هذه الاخبار لم ترد في الخبرين المقطوع صدورهما، لبعد وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور أولاً، ولأن قول الراوي «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان»[2] ظاهر في السؤال عن مشكوكي الصدور ثانياً، مضافاً الى ان المرجحات المذكور فيها لا تناسب تعارض مقطوعي الصدور، فيظهر من هذه الروايات ان وجوب العمل بالخبر في نفسه كان مفروغاً عنه عند الأئمة عليهم السلام واصحابهم، وانما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة، ولذا ارجعهم الى المرجحات أو التخيير.

الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالرجوع الى اشخاص من الرواة، كقوله عليه السلام

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٨٥ ـ ١٩١ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) عوالي اللئالي: ٤ / ١٣٣، ح ٣٢٩.

«عليك بالاسدي»[١] يعني ابا بصير وقوله عليه السلام «اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»[٢] مشيراً الى زرارة وقوله عليه السلام «فما يمنعك من الثقفي»[٣] وهو محمد ابن مسلم وقوله عليه السلام «عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا»[٤] الى غير ذلك، ومن الظاهر ان الارجاع اليهم لم يكن لمجرد اخذ الفتوى، بل يعم الرجوع اليهم في الحديث، كما صرح بذلك في بعضها.

الطائفة الثالثة: الاخبار الآمرة بالرجوع الى ثقاتهم بهذا العنوان كقوله عليه السلام «لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»[٥].

الطائفة الرابعة: الاخبار الواردة بألسنة مختلفة التي يمكن استفادة المطلوب منها.

ثم لا يخفى ان الاستدلال بهذه الاخبار على حجية خبر الواحد انما يتم بعد ثبوت تواترها لتكون مقطوعة الصدور، وإلّا فاثبات الحجية بها دورى.

فنقول: ينقسم التواتر الى اقسام ثلاثة.

الاول: التواتر اللفظي. وهو اتفاق الناقلين الذين يمتنع اجتماعهم على الكذب عادة في نقل الفاظ الخبر وعباراته، كتواتر صدور الفاظ الكتاب على لسان النبي صلى الله عليه وآله وتواتر صدور قوله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعلي موالاه».

الثاني: التواتر المعنوي. وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد وان اختلفوا في نقل الالفاظ، سواء كانت دلالة الفاظهم على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، كالاتفاق على شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام فان الاخبار الحاكية لا قدامه في الحروب ومنازلته الاقران في مغازي الرسول صلى الله عليه وآله وايامه وان لم تكن متواترة في كل قضية بخصوصها إلّا ان المستفاد من مجموعها مطابقة والتزاماً هو القطع برباطة

(١، ٢، ٣، ٤، ٥) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح١٥، ١٩، ٢٣، ٢٧، ٤٠.

جأشه.

الثالث: التواتر الاجمالي. وهو ورود روايات يعلم بصدور بعضها من دون اشتمالها على مضمون واحد.

وقد انكر المحقق النائينيﷺ التواتر الاجمالي بدعوى: انا لو وضعنا اليد على كل واحد واحد من تلك الاخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فأين الخبر المقطوع صدوره[1].

والتحقيق: ان التواتر الاجمالي مما لا ينبغي انكاره، وما ذكره في احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير مضر بثبوت التواتر في الجملة، كما هو الحال في التواتر المعنوي بل اللفظي، لأن كل واحد من الاخبار في نفسه محتمل للصدق والكذب. وبالجملة لا ريب في ان كثرة الاخبار المختلفة، وانضمام بعضها الى بعض ربما يصل الى حد يقطع بصدور بعضها وان لم يميز بعينه، والوجدان اقوى شاهد عليه، والمثال الواضح لذلك انه لا يشك احد في صدور جملة من الاخبار الموجودة في كتاب الوسائل اجمالاً، ولا في صدق بعض ما يتحقق في البلد الواحد في اليوم والليلة من الحكايات والاخبار.

نعم يبقى مجال السؤال عن الفائدة المترتبة على التواتر الاجمالي مع عدم الجامع بين تلك الاخبار.

والجواب عنه: بتحقق الأثر فيما اذا وجدت جهة مشتركة بينها، كما في ما نحن فيه، فانه لو تمت دعوى تواتر الاخبار الدالة على حجية الخبر الموثق بخصوصه معنى، كما ذهب اليه المحقق النائيني، وهو غير بعيد، يثبت حجية خبر الموثق مطلقاً، وإلّا فالتواتر الاجمالي يقتضي حجية الاخص منها، المشتمل على جميع

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١١٣.

الخصوصيات المعتبرة في تلك الاخبار، اذ بعد ثبوت تواتر ادلة الحجية اجمالاً يوخذ من كل منها الخصوصية المأخوذة فيه، فيحكم بحجية الخبر الواجد لمجموع تلك الخصوصيات. وتوهم كون هذا من التواتر المعنوي واضح الفساد، بعد ما فرض أن كل طائفة من الاخبار اعتبرت قيداً مغايراً لما اعتبرته الاخرى.

ثم ان المحقق النائيني[١] افاد ان الاخص في هذه الاخبار هو ما دل على حجية الخبر الموثوق به، فبناءاً على تواترها الاجمالي أيضاً يثبت حجيته.

وفيه: ما لا يخفى، اذ ظاهر جملة منها اعتبار العدالة في الراوي كقوله عليه السلام «زكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا» وقوله عليه السلام «خذ بأعدلهما» وفي جملة منها ماهو ظاهر في اعتبار كونه امامياً كقوله عليه السلام «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» فان الاضافة ظاهرة في ذلك، وفي جملة اخرى ماهو ظاهر في اعتبار الوثاقة، وعليه فالأخص هو الجامع للعدالة وكونه امامياً موثقاً، فبناءً على التواتر الاجمالي لا يستفاد من الاخبار إلّا حجية الخبر الصحيح الأعلائي، كما هو مختار صاحب المدارك.

ولكن الذي يسهل الخطب ما افاده في الكفاية[٢] وأجاد، بانَّ المتيقن من هذه الاخبار انما هو حجية الخبر الصحيح، وفي جملتها خبر صحيح يدل على حجية الموثق مطلقاً، فيثبت حجية خبر الموثق بواسطة واحدة. نعم لا تشمل هذه الاخبار الخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب، فان مقتضاها اعتبار وثاقة الراوي لا الخبر، ولكنا أثبتنا حجيته بمنطوق آية النبأ.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالاجماع:

الوجه الثالث: مما استدل به على حجية خبر الواحد الاجماع. وتقريره من

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١١٤.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٩٧.

وجوه.

الأول: الاجماع المنقول من الشيخ الطوسي على حجية اخبار الآحاد.

الثاني: الاجماع القولي على ذلك من غير السيد المرتضى وابن ادريس واتباعهما، مع عدم الاعتناء بخلافهم.

الثالث: الاجماع القولي من جميع العلماء حتى المانعين، بدعوى: انهم انما ذهبوا الى المنع لاعتقادهم انفتاح باب العلم، فلو كانوا في زماننا المنسد فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزماً.

الرابع: الاجماع العملي من العلماء كافة، فانهم بنوا على العمل بالاخبار التي بايدينا، ولم يخالف فيه احد.

الخامس: الاجماع العملي على ذلك من المتشرعة من زمان الصحابة الى الآن، فيكون كاشفاً عن رضا الشارع، لكونه رئيسهم.

والانصاف: عدم الاعتبار بشيء من هذه الوجوه، لأن شيئاً منها لا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام فان عمل جمة من المجمعين بهذه الاخبار من جهة كونها مقطوعة الصدور عندهم، وجملة منهم عملوا بما في الكتب الاربعة لاعتقادهم صحة جميع مافيها، حتى قال بعضهم ان الخدشة بضعف السند في الاخبار الموجودة فيها حرفة العاجز.

فالصحيح: ان عمل اصحاب الأئمة التابعين باخبار الآحاد الموثقات وان لم يكن قابلاً للانكار إلّا انه لا يكشف عن الحجية التعبدية، بل من المحتمل قوياً ان الوجه في عملهم بالاخبار سيرة العقلاء، واتفاقهم على العمل بخبر الثقة، ومن اجلها كان يحتج بعضهم على بعض من غير نكير، والشارع المقدس بما انه رئيس العقلاء يجري على الطريقة المستمرة العقلائية، وما لم يثبت ردعه عنها يستكشف امضاؤه الطريقة المستمرة، والوجه في ذلك: انه لو كان رادعاً عنه لوصل الينا ذلك، كما وصل

منعه عن العمل بخبر الواحد في موارد مخصوصة، وعن القياس، مع انه ليس في الحجية عند العقلاء كخبر الموثق، ولا يعمل به معشار ما يعمل بخبر الواحد، ومع هذا بلغت الروايات المانعة عن القياس إلى خمسمأة حديث، فلو صدر عن الأئمة عليهم السلام ردع عن العمل بخبر الموثق لاشتهر وشاع بين حفاظ الحديث، وأثبته ارباب الجوامع في مؤلفاتهم.

وبالجملة هذه السيرة العقلائية وعدم الردع عنها بخصوصها غير قابلة للانكار. وانما الاشكال في ان الاطلاقات الناهية عن العمل بغير العلم هل تصلح رادعة ومانعة عن العمل بخبر الثقة؟ فيه كلام. وقد افاد في الكفاية، وفيما كتبه على الهامش عدم صلاحيتها لذلك، وذكر له وجوهاً.

الأول: مافي المتن[1] من استلزامه الدور، فان رادعية العمومات عن السيرة متوقفة على ان لا تكون السيرة مخصصة لها، وإلّا فلا تشملها، وعدم كونها مخصصة لها متوقف على كون العمومات رادعة عنها. ثم اورد على نفسه بما حاصله: ان اثبات حجية خبر الثقة بالسيرة أيضا دوري، فان اثبات حجية الخبر بالسيرة للعمومات، وهو موقوف على عدم الردع، وهذا دور. واجاب عنه: بمنع المقدمة الاخيرة، فان تخصيص العمومات بالسيرة غير متوقف على عدم الرادع واقعاً، بل على عدم ثبوته، فلا يلزم الدور من تخصيص العمومات بالسيرة، بخلاف العكس.

وفيه: اولاً: انه لو كان عدم وصول الردع كافياً في تخصيص العمومات بالسيرة لكفى عدم ثبوت التخصيص في حجية العمومات وصلوحها رادعة عن السيرة بطريق اولى، فان الدليل العام أو المطلق حجة ببناء العقلاء مالم تثبت حجة اخرى على خلافه، بخلاف السيرة المتوقفة حجيتها على الامضاء، وعليه فلا وجه

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٩٩ ـ ١٠٠.

لتقديم السيرة وتخصيص العمومات بها.

وثانياً: ان عدم ثبوت الردع غير كاف في تخصيص العمومات بالسيرة، بل لابد من اثبات الامضاء المنكشف من ثبوته عدم الرادع ولو بدعوى ان عدم الدليل دليل العدم، وإلّا فمجرد السيرة العقلائية من دون امضاء شرعي لا تكون حجة في اثبات التكليف، ولا قاطعة للعذر في اسقاطه، وعليه فيمكن ان يقال: ان الأمر في الحقيقة على خلاف ما افاده﵀ فان تخصيص السيرة للعمومات يتوقف على ثبوت الامضاء، وهو متوقف على عدم رادعية الآيات المتوقف على التخصيص، وهذا بخلاف العكس، لما عرفت من ان حجية العموم لا تتوقف إلّا على عدم ثبوت التخصيص، لا على ثبوت عدمه.

الوجه الثاني: ما أفاده في الهامش[١]، وحاصله: انه بعد تسليم صلاحية كل من العمومات والسيرة لرفع اليد به عن الآخر فيتعارضان، ويتساقطان، أو القول بعدم صلاحية شيء منهما لذلك تصل النوبة الى الأصل العملي وهو استصحاب الحجية الثابتة بالسيرة قبل ورود الآيات الناهية عن العمل بغير العلم.

الوجه الثالث: ان حال السيرة مع الآيات الناهية حال الخاص المتقدم مع العام المتأخر في دوران الأمر بين أن يكون الأول مخصصاً، أو يكون الثاني ناسخاً، والمتعين هو الأول، وذلك لان الخاص المتقدم صالح لتخصيص العام، اذ لا اشكال في جواز تقديم القرينة على ذي القرينة، ومع وجود ذلك لا ينعقد للعام ظهور في العموم ليكون رادعاً أو ناسخاً[٢].

ولا يخفى ان تمامية الوجهين الاخرين متوقفة على احراز تمكن المولى من الردع عن السيرة قبل ورود العمومات، فانه حينئذٍ يستكشف امضاؤه لها من عدم

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠١.

(٢) المصدر السابق: ١٠٠.

الردع، فيصح الرجوع حينئذٍ الى الاستصحاب بعد فرض التساقط، كما يمكن أن يقال: ان الأمر فيه دائر بين تخصيص العمومات بالسيرة السابقة وردع العمومات عنها. واما اذا لم يحرز تمكنه من ذلك، كما هو الصحيح، فلا مجال لشيء من الوجهين أصلاً، اذ لم يثبت حينئذٍ حجية ما قامت عليه السيرة شرعاً ليكون قابلة للاستصحاب، أو يكون قرينة وبياناً للعام المتأخر، فان السيرة انما تكون قابلة لتخصيص العمومات بعد امضائها شرعاً كما عرفت.

فالصحيح في مقام الجواب أن يقال: ان نسبة السيرة الى العمومات نسبة الحاكم الى المحكوم، فان العمل في موارد السيرة بالحجج العقلائية لم يكن في نظر العقلاء عملاً بغير العلم، ولذا لا ترى احداً توقف عن العمل بالظواهر بعد نزول هذه الآيات، وليس ذلك إلّا لأجل انهم يرونها علماً، واذا كانت السيرة حاكمة على العمومات فلا تعارض بينهما كما هو واضح. ثم ان السيرة العقلائية على العمل بالخبر الموثوق به لا يفرق فيها بين كون الوثوق ناشئاً من العلم بوثاقة الراوي في نفسه وبين كونه ناشئاً من جهات اخر، فالخبر المنجبر بعمل المشهور مورد للسيرة العقلائية وان كان راوي الخبر ضعيفاً في نفسه.

فتحصل من جميع ما ذكرناه حجية اخبار الآحاد الصحاح والحسان والموثقات كلها

الاستدلال على حجية خبر الواحد بحكم العقل:

الوجه الرابع: مما استدل به على حجية الخبر هو حكم العقل. وتقريره من وجوه.

الأول: انا نعلم اجمالاً بصدور جملة من الاخبار المروية في الكتب المعتبرة عند الشيعة، خصوصاً بعد ملاحظة جهد العلماء في تهذيبها، واسقاط الضعاف منها،

ومن هنا ادعى صاحب الحدائق[١] في مقدمة كتابه القطع بصدور جميع ما في الكتب الاربعة، فهذا العلم الاجمالي الذي لا شبهة فيه يوجب الاحتياط بالعمل على طبق جميعها.

واورد الشيخ ﷺ على هذا الوجه بان هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لزم العمل على طبق جميع الامارات غير المعتبرة، كالشهرة والفتاوى والاجماعات المنقولة، للعلم اجمالاً بمطابقة بعضها للواقع، فلا ينحصر اطراف الاحتياط بالاخبار المروية في الكتب المعتبرة[٢]. ومن هنا يمكن أن يقال: بان لازم ذلك هو الاحتياط حتى في الاخبار المروية في الكتب غير المعتبرة من كتب الخاصة وغيرهم، للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع جزماً، وان في جملتها ماهو صادر قطعاً، ولم يلتزم به احد.

وقد اجاب عنه المحقق الخراساني[٣] واجاد بما حاصله: ان للعلم الاجمالي مراتب ثلاث.

الاولى: العلم الاجمالي الكبير، واطرافه جميع الشبهات، اعنى به العلم بثبوت تكاليف واحكام في الشريعة، وهذا العلم حاصل لكل عاقل ملتفت الى معنى الشرع والشريعة، فانها لا تنفك عن جعل احكام، ولا معنى للشرع الخالي عن الحكم رأساً.

الثانية: العلم الاجمالي المتوسط، واطرافه موارد الامارات المعتبرة وغير المعتبرة، ومنشاؤه كثرة الامارات، وانظمام بعضها الى بعض، وعدم احتمال مخالفة جميعها للواقع عقلا.

الثالثة: العلم الاجمالي الصغير، واطرافه خصوص مافي الكتب المعتبرة

---

(١) الحدائق الناضرة: ١ / المقدمة الثانية.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٢١٧ ـ ٢١٨ (ط. جامعة المدرسين).

(٣) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٣ ـ ١٠٤.

عندنا، فانا نعلم بمطابقة جملة مما فيها للواقع وصدورها عن الامام عليه السلام ولا يحتمل كذب جميعها، خصوصاً بملاحظة القرائن المؤيدة لصدقها، وصدورها عن الأئمة عليهم السلام.

اذا عرفت هذا فنقول: لا شبهة في انحلال العالم الاجمالي الاول بالثاني، وانحلال العلم الاجمالي الثاني بالثالث، فان الميزان في الانحلال أنْ لا يكون المعلوم بالاجمال في دائرة العلم الاجمالي الصغير اقل عدداً من المعلوم بالاجمال في دائرة العلم الاجمالي الكبير المحتمل انطباقه عليه، وطريق تمييز ذلك انه لو افرزنا من اطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم اجمالي في بقية اطراف الشبهة، حتى لو انضمت اليه غيرها من اطراف الشبهة في العلم الاجمالي الكبير، وعليه فنقول: ان المعلوم بالاجمال في ضمن جميع الوقائع المشتبهة لا يزيد على المعلوم بالاجمال في ضمن المظنونات، لان منشأ ذلك العلم الاجمالي الكبير لم يكن إلّا استلزام الشرع لوجود احكام فيها، ويكفي في ذلك ما قامت عليه الامارات من التكاليف، فانحل العلم الاجمالي الكبير بالمتوسط. وهكذا ينحل المتوسط بالصغير، فانه اذا افرزنا عدداً معيناً من اطراف العلم الاجمالي الصغير، اعنى بها الاخبار المروية في الكتب المعتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال الموجود فيها لم يبق لنا علم بوجود تكاليف في غيرها، ولو مع ضم سائر الامارات غير المعتبرة التي لم تكن موافقة لما افرزناه من حيث المؤدي اليها، فيكشف ذلك عن ان عدد المعلوم بالاجمال في اطراف العلم المتوسط لا يزيد على عدد المعلوم في اطراف العلم الصغير، ولازم ذلك هو إنحلال العلم الاجمالي المتوسط بالعلم الاجمالي الصغير، فلا مانع من الرجوع في غير موارد الروايات المعتبرة الى الأصول العملية، فان الشك في تلك الموارد إنما يكون من الشكوك البدوية لا من المقرونة بالعلم الاجمالي. فما اورده الشيخ رحمه الله على التقريب غير صحيح.

بقى الكلام في ان وجوب العمل بالاخبار المروية في الكتب المعتبرة من جهة

العلم الاجمالي بصدور كثيرها أو بعضها، هل يترتب عليه ما يترتب على طريقيتها وحجيتها من كونها منزلة منزلة القطع، وتقدمها على الأصول الجارية في مواردها، عملية كانت أو لفظية، كاصالة العموم والاطلاق، أو ان وجوب العمل بها من باب الاحتياط لا يقتضي شيئاً من ذلك؟ والكلام في ذلك يقع في مقامين.

أحدهما: في معارضة الامارات مع الاصول العملية.

ثانيهما: في معارضتها مع الاصول اللفظية.

اما المقام الاول: فتفصيل الكلام فيه يكون ببيان الضابط في اجراء الاصول في اطراف العلم الاجمالي، فنقول: ان الاصول العملية على ما يستفاد من ادلتها تنقسم الى تنزيلية ناظرة الى الواقع في مقام العمل، كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ، بناءاً على انها من الاصول، وغير تنزيلية، كالبراءة العقلية والشرعية وقاعدة الاشتغال، فانها وظائف عملية مجعولة للشاك من دون أن يكون لها نظر الى الواقع.

ثم ان بعض هذه الاصول يكون مثبتاً للتكليف دائماً، كما ان بعضها يكون نافياً له كذلك، وجملة منها تختلف باختلاف الموارد.

ثم ان العلم الاجمالي تارة: يكون متعلقاً بحكم الزامي، واخرى بحكم ترخيصي. فان كان متعلقه الزامياً، فلا تجري شي من الاصول النافية في اطرافه، سواء كانت محرزة في جميع الاطراف، كما لو علمنا بوقوع نجاسة في احد انائين طاهرين، فان جريان الاستصحاب فيهما معاً يستلزم المخالفة القطعية، وفي احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، أو كانت غير محرزة كذلك كالمثال بعينه فيما اذا لم يكن لهما حالة سابقة متيقنة، فان كلاً منهما حينئذٍ يكون مورداً لقاعدة الطهارة، إلّا انه يلزم من اجرائها فيهما المخالفة القطعية، أو كان الجاري في بعض الاطراف محرزاً وفي البعض الآخر غير محرز، كما لو فرضنا ان احد الانائين كان طاهراً في السابق

يقيناً، ولم يعلم حالة الاناء الآخر، ووقعت نجاسة في أحدهما لا بعينه، فان أحدهما يكون مورداً لاستصحاب الطهارة، والآخر لقاعدتها، ولا يجريان معاً للزوم المخالفة القطعية، ولا يجري الاصل المحرز وحده لعدم اثباته اللوازم العقلية. وأما تقدم الاصل المحرز على غير المحرز فانما هو فيما لو اجتمعا في مورد واحد لا في موردين، كما فيما نحن فيه. هذا فيما لو كان المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً وكان الاصل الجاري في الاطراف نافياً له.

واما لو انعكس الامر، بان كان المعلوم بالاجمال ترخيصياً، وكان مفاد الاصل حكما الزامياً، فان كان الاصل المثبت للتكليف في الاطراف من الاصل غير المحرز كالاشتغال، فلا اشكال في اجرائه في جميع الاطراف، كما لو علمنا اجمالاً بجواز النظر الى أحدى المرأتين نسباً أو مصاهرة، فانَّ الطرفين بما انهما موردان لقاعدة الاشتغال فلا مانع من الرجوع اليها في كل منهما، اذ ليس في ذلك مخالفة قطعية للتكليف، والأصل من جهة عدم كونه محرزاً لا ينافي العلم بجواز النظر الى احداهما في الواقع، اذ لا منافاة بين أن يكون الشيء مباحاً واقعاً وبين الحكم بلزوم الاتيان به فعلاً أو تركاً ظاهراً. واما اذا كان الأصل الجاري في جميع الاطراف من الأصل المحرز كالاستصحاب، ففي جريانه فيها مع العلم الاجمالي بمخالفته للواقع في بعض الاطراف خلاف، فذهب الشيخ وتبعه المحقق النائيني الى عدم الجريان، وذهب صاحب الكفاية الى جريانه، وتفصيل ذلك، وبيان الصحيح من القولين موكول الى محله.

اذا عرفت هذا فنقول: في محل الكلام لنا علم اجمالي بوجود احكام الزامية واحكام ترخيصية في ضمن الروايات المعتبرة عندنا، فبالقياس الى موارد الامارات المشتملة على احكام إلزامية لا مجال للرجوع الى الاصول العملية مطلقاً بجميع اقسامها. واما في موارد الامارات المتكفلة لاحكام ترخيصية، فعلى القول

بحجيتها لا يجري أيضاً شيء من الاصول العملية، واما بناء على ان جواز العمل بها من باب العلم الاجمالي بصدور كثيرها أو اكثرها فقاعدة الاشتغال تجري في مواردها بلا خلاف. واما الاستصحاب المثبت للتكليف فجريانه فيها مبني على الخلاف المتقدم، فالتفرقة بين العمل بالامارات على الحجية وبينه من جهة العلم بصدور بعضها انما يكون في موارد الامارات النافية للتكليف على التفصيل المتقدم.

وتوضيح ذلك: أن الامارات المعتبرة ان كانت مثبتة لتكليف الزامي، وكان الاصل الجاري في موردها أيضاً مثبتاً له، فلا يفرق في لزوم العمل بالامارة بين القول بحجيتها وبين العمل بها لاجل الاحتياط إلّا من حيث الاستناد، فانه على الاول يكون الاستناد الى الامارة، وعلى الثاني الى العلم الاجمالي. نعم يفرق بين القولين من حيث حجية لوازم الاخبار ومثبتاتها وعدمها، ولا كلام لنا في ذلك فعلاً. واما لو كان الاصل الجاري في موردها نافياً للتكليف، فلا ثمرة أيضاً بين القولين، اذ لا يجوز الرجوع الى الاصل النافي على القولين، اما بناء على الحجية فواضح، واما على الاحتياط فللعلم الاجمالي.

واما لو كانت الامارة نافية للتكليف، فان كان الاصل نافياً له أيضاً فلا تترتب ثمرة على القولين إلّا في الاستناد كما عرفت. واما ان كان الاصل مثبتاً للتكليف مع ورود الامارة على نفيه، ففي موارد الاشتغال تظهر الثمرة بين القولين بلا خلاف، فانه يجب العمل بالاصل المثبت للتكليف ولو مع قيام الامارة على خلافه اذا لم تثبت حجيتها، وذلك مثل العلم بوجوب الصلاة المرددة بين القصر والتمام مع قيام الامارة على وجوب أحدهما بالخصوص.

واما موارد استصحاب التكليف، فان بلغت من الكثرة الى حد يعلم اجمالاً بمخالفة بعضها للواقع، فجريان الاستصحاب في تلك الموارد مبني على الكلام المتقدم، وإلّا فتظهر الثمرة فيها أيضاً بغير خلاف. مثال ذلك ما دل على جواز وطيء

الحائض بعد انقطاع الحيض وقبل الغسل اذا غسلت المحل، مع ان الاستصحاب يقتضي حرمة ذلك قبل الاغتسال، فان هذا الاستصحاب اذا كان من اطراف ما علم مخالفته للواقع اجمالاً كان جريانه مبنياً على الكلام المتقدم، وإلّا فيجري بلا خلاف.

المقام الثاني: وهو حال الامارات مع الاصول اللفظية، كما لو فرضنا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور بالتواتر أو بغيره، وكان في اخبار الاحاد ماهو خاص أو مقيد، فبناء على القول بحجيتها يتقدم الخاص على العام ولو كان قطعي الصدور، لان الخاص بمنزلة القرينة على العام، فيتقدم عليه. واما بناء على وجوب العمل بالاخبار من باب الاحتياط، فهل تتقدم على العمومات والمطلقات القطعية الصدور وغيرها أم لا؟ ظاهر الكفاية وصريح بعض مشايخنا المحققين ﷺ هو الثاني[١] بدعوى: ان العام أو المطلق حجة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنه إلّا بحجة أقوى، والمفروض ان كل واحد من الامارات الخاص غير ثابت الحجية بالخصوص، ومجرد العلم الاجمالي بوجود الصادر فيها لا أثر له.

والتحقيق: ان مفاد العام ولو كان عمومه بالاطلاق تارة: يكون حكماً الزامياً، ويكون مفاد الخاص حكماً غير الزامي، كقوله تعالى ﴿**وحرم الربا**﴾ وقوله ﷺ «لا ربابين الوالد والولد»[٢] واخرى: يكون مفاد العام حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاص حكماً الزامياً كقوله تعالى ﴿**احل الله البيع**﴾[٣] وقوله ﷺ «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر»[٤].

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٤، نهاية الدراية: ٣ / ٢٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢ باب ٧ من ابواب الربا.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤٠ من ابواب آداب التجارة، ح ٣.

ففي الصورة الاولى: يتقدم العام، ولايجوز العمل بالخاص بعد فرض عدم ثبوت حجيته، لأن العلم الاجمالي بورود التخصيص على العمومات اجمالاً وان اوجب سقوط اصالة العموم في كل واحد منها، إلّا أن العلم الاجمالي بارادة العموم من بعضها واقعاً يقتضي لزوم العمل بجميع العمومات المشتملة على الاحكام الالزامية، ولا يعارضها العلم الاجمالي بصدور بعض المخصصات غير المشتملة على حكم الزامي، فانه لا أثر للعلم الاجمالي اذا لم يكن متعلقه حكماً الزامياً، وعليه فيجب الاخذ بالعمومات والمطلقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجية اصالة العموم أو الاطلاق. نعم بناء على القول بحجية الامارات ينحل بها العلم الاجمالي كما لا يخفى.

واما الصورة الثانية: وهي ما اذا كانت العمومات ترخيصية والخصوصات الزامية، فتتقدم فيها الخصوصات ولو كان وجوب العمل بها من باب الاحتياط ومن جهة العلم الاجمالي بصدور بعضها، وذلك لان العلم الاجمالي بصدور جملة من الامارات الخاصة المشتملة على احكام الزامية يقتضي سقوط الاصول اللفظية كاصالة العموم أو الاطلاق في جميع اطرافه، كما تسقط فيها الاصول العملية وسائر الحجج الجارية في جميع الاطراف، فان اجراءها في جميعها يستلزم المخالفة القطعية، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، واذا لم تجر الاصول اللفظية في المقام فلا مجال لأن يقال: ان العموم أو الاطلاق حجة، ولا يرفع اليد عنها إلّا بحجة أقوى.

وبالجملة اصالة العموم كغيرها من الاصول اللفظية والعملية وان كانت في نفسها حجة إلّا ان العلم بورود التخصيص عليها اجمالاً يوجب سقوط حجيتها، فلزوم العمل بها لابد من ان يستند الى امر اخر، وهو العلم بارادة العموم من بعضها واقعاً، إلّا ان ذلك لا يقتضي إلّا العمل بما كان مشتملاً منها على حكم الزامي دون غيره.

وبقي الكلام فيما اذا كان كل من العمومات والمخصصات المخالفة لها مشتملاً على حكم الزامي، فعلى القول بحجية الامارات لا اشكال في تقديمها على العمومات وتخصيصها بها، واما على القول الآخر فمورد الامارات المخالفة للعام مجمع لعلمين اجماليين متضادين، احدهما: العلم بصدور بعض الاخبار المحتمل انطباقه على الخبر المخالف للعام، وثانيهما: العلم بمطابقة بعض العمومات للمراد الواقعي المحتمل انطباقه على العام المخالف للخبر، نظير مالو كان لرجل زوجات ثلاث كبيرة ومتوسطة وصغيرة، وعلم اجمالاً بانه حلف على ترك الكبيرة أو المتوسطة، وعلم اجمالاً بانه حلف على وطىء الصغيرة أو المتوسطة، فالمتوسطة حينئذٍ تكون طرفاً لكلا العلمين، والحكم فيها هو التخيير، لعدم التمكن فيها من الامتثال القطعي، واما الامتثال الاحتمالي فهو حاصل لا محالة، نظير دوران الأمر بين المحذورين، وان لم يكن المقام منه حقيقة، وذلك لعدم العلم بالالزام فيه اجمالاً، لاحتمال كون المحلوف على ترك وطئها هي الكبيرة، والمحلوف على وطئها هي الصغيرة واقعاً، فالمقام وان كان خارجاً عن دوران الأمر بين المحذورين موضوعاً إلّا انه يشترك معه في الحكم، لوحدة الملاك فيهما. واما حكم الكبيرة والصغيرة فالظاهر بقاء كل من العلمين على تنجزه بالقياس اليهما، وذلك لان العلمين حيث انهما حدثا عرضاً فسقطت الاصول الجارية في جميع اطرافها بسبب التعارض، فلم يبق بعد ذلك أصل مؤمن في شيء من الاطراف، غاية الأمر ان الزوجة المتوسطة بما انها كانت طرفاً لعلمين اجماليين متنافيين لم يمكن فيها مراعات الاحتياط، وذلك لا يقتضي جريان الأصل في الصغيرة والكبيرة وكون الشبهة بالقياس اليهما بدوية.

فتوهم انحلالها بعدم التمكن من الاحتياط في جميع الاطراف لا وجه له. ولا يقاس هذا بصورة الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي، حيث ذهب فيها بعضهم الى سقوط العلم عن التنجيز حتى بالقياس الى الطرف غير المضطر اليه، اذ

المكلف في محل الكلام غير مضطر الى ترك وطىء الصغيرة والمتوسطة، ولا الى وطىء المتوسطة والكبيرة، فهو خارج عن موارد الاضطرار الى بعض الاطراف. غاية الأمر ان المكلف غير قادر على مراعات الاحتياط في المتوسطة بالاضافة الى كلا العلمين، ونتيجته التخيير فيها، لا سقوط العلم عن التنجيز بالاضافة الى بقية الاطراف، على ان لنا كلاماً في سقوط العلم عن التننجيز بطروء الاضطرار كما سيأتي في محله.

ثم لا يخفى ان الغرض من بيان المثال المزبور انما هو بيان كبرى كلية، وهي عدم سقوط العلم عن التنجيز ولو كان بعض اطرافه طرفاً لعلم اجمالي آخر، ولم يمكن تنجيزه بالقياس الى المجمع. واما المثال فليس هو من صغريات هذه الكبرى، لانه يتولد فيه من العلمين الاجماليين علم اجمالي ثالث يتعلق بنفس الطرفين دون المجمع، ويكون هو المنجز فيهما، وذلك لانا نقطع تفصيلاً بعدم تعلق حلفين بالمتوسطة، فهنا علم اجمالي ثالث ومتعلقه وجوب وطىء الصغيرة أو حرمة وطىء الكبيرة، ومقتضى ذلك هو الاحتياط من دون حاجة الى اثبات تنجيز العلمين الاولين. فالمناسب ان يمثل للمقام بما اذا علم تفصيلاً بتعلق حلف واحد باحدى الزوجات الثلاث مردداً بين أن يكون متعلقاً بالفعل أو بالترك، وعلى تقدير تعلقه بالفعل يكون موضوعه مردداً بين الصغيرة والمتوسطة، وعلى تقدير تعلقه بالترك يتردد موضوعه بين الكبيرة والمتوسطة، ففي هذا الفرض تكون المتوسطة طرفاً للعلم الاجمالي المردد متعلقه بين الفعل والترك، ويتخير المكلف فيها. واما في غيرها من الصغيرة والكبيرة فيجب عليه الاحتياط بفعل الاولى وترك الثانية، والوجه في ذلك ان جريان الأصول في جميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مؤمن في ترك وطىء الصغيرة وفعل وطىء الكبيرة، وبذلك يفترق المقام عن موارد الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي.

الوجه الثاني: من الوجوه العقلية التي استدل بها على حجية الخبر ما ذكره في الوافية[١]، وحاصله: انا نعلم تفصيلاً ببقاء التكليف بالصلاة والصوم ونحوهما من الضروريات، وليس لنا علم تفصيلي باجزائها وشرائطها، فاذا تركنا العمل بمؤديات الامارات، واقتصرنا على خصوص ما علمنا من الاجزاء والشرائط خرجت هذه الامور عن حقائقها، لان الضرورية من الاجزاء والشرائط ليست إلّا اموراً معدودة بحيث نقطع بعدم صدق العناوين المزبورة على ماهو المتيقن دخله فيها، فلا مناص من الرجوع الى الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة للشيعة.

وقد اورد عليه الشيخ ﷺ.

اولاً: بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص المشروطة منها[٢] بما ذكره، الى ان قال: فاللازم حينئذٍ اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته، واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية.

ولا يخفى مافيه: فان سعة اطراف العلم الاجمالي وضيقها يتبعان علم الاشخاص، ولعل صاحب الوافية يجد من نفسه انحلال علمه بالعمل بالاخبار المشتملة على الشرائط التي ذكرها بالبيان المتقدم.

نعم يرد على هذا الوجه ما اورده ثانياً وحاصله: رجوع ذلك الى الوجه الاول مع تغيير في العبارة، غير ان دائرة العلم الاجمالي فيه اضيق من اطراف العلم الاجمالي في الوجه السابق، فلا يقتضي إلّا وجوب العمل بالاخبار المثبتة للاجزاء والشرائط، ولا يعم الاخبار النافية التي ورد على خلافها عموم، أو اطلاق، أو أصل عملي، كما هو المدعى في المقام.

---

(١) الوافية: ١٥٩.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٢١٩ (ط. جامعة المدرسين).

الوجه الثالث: من الوجوه العقلية ما حكى عن صاحب الحاشية[١]، وحاصله: انا نعلم علماً قطعياً بلزوم الرجوع الى السنة بحديث الثقلين وغيره مما دل على ذلك، فيجب علينا العمل بما صدر من المعصومين عليهم السلام فان احرز ذلك بالقطع فهو، وإلّا فلابد من الرجوع الى الظن في تعيينه، ونتيجة ذلك وجوب الاخذ بما يظن بصدور.

وفيه: ما ذكره المحقق النائيني تبعاً للشيخ رحمه الله من رجوعه اما الى الوجه الأول، واما الى دليل الانسداد[٢] فانه ان اراد بالسنة الروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، فلا دليل على وجوب العمل بها عقلاً غير دعوى العلم الاجمالي بصدور جملة منها، وهذا عين الاول. وان اريد بها نفس قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره فوجوب العمل بها وان كان أمراً ضرورياً لكنه لا ملازمة بينه وبين وجوب العمل بالاخبار الحاكية للسنة، المحتمل عدم مطابقتها للواقع إلّا مع ضم بقية مقدمات الانسداد الى دعوى العلم ببقاء التكليف ولزوم العمل بما صدر عن المعصومين واقعاً.

ومن هذا يظهر فساد ما افاده في الكفاية[٣] من عدم رجوع هذا الوجه الى أحد الامرين المزبورين، وانه وجه مستقل برأسه، زعماً منه ان القائل به يدعى وجوب الرجوع الى نفس الاخبار الحاكية مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بصدور بعضها وعن تمامية مقدمات الانسداد، وجه الظهور: انه لا وجه لدعوى القطع بوجوب العمل بما يحتمل مخالفته للواقع إلّا الجعل الشرعي، المفروض عدم ثبوته في المقام، أو العلم الظني عند عدم التمكن من القطعي، ومع قطع النظر عن جميع ذلك لا

---

(١) هداية المسترشدين: ٣٩٨.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٢١٢ ـ ٢١٣، فرائد الاصول: ١ / ٢١٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٣) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٧.

موجب لدعوى القطع المزبور أصلاً.

ثم لا يخفى ان في عبارة الكفاية[١] في المقام اشتباهاً في نقل كلام الشيخ ﷺ فان المذكور في كلام الشيخ جعل الأمر مردداً بين الاحتياط والعمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته وبين العمل بما ظن صدوره، وقد جعل طرف الاحتياط في عبارة الكفاية هو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته، مع انه بنفسه عبارة اخرى عن الاحتياط، لا شئ يقابله.

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٥.

المبحث السادس :

حجية مطلق الظن

وقد استدل عليه بوجوه اربعة، كلها عقلية.

الأول: مافي الكفاية[1] وحاصله: ان الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر في مخالفته، وقد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح العقليين أم لم نقل، فان التحرز عن الضرر المظنون بل المحتمل جبلي كل عاقل، بل فطر عليه كل ذي شعور.

وقد اجيب عنه باجوبة. والصحيح منها: منع الصغرى في جملة من الموارد، والكبرى في موارد اخر. فانَّ الضرر ان اريد به الضرر الاخروي فالصغرى ممنوعة، وان كانت الكبرى مسلمة، اذ لا ملازمة بين ثبوت التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة على مخالفته ليكون الظن باحدهما مستلزماً للظن بالآخر، وإلّا لكان احتمال ثبوت التكليف مستلزماً لاحتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل أيضاً لازم عقلاً، فالكبرى اوسع دائرة مما ذكره المستدل، ولذلك وجب الاحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص، وفي اطراف العلم الاجمالي، فلو وجب رعاية التكليف المظنون وجب رعاية التكاليف المحتملة أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بالمظنونات.

لا يقال: ان الضرر المحتمل، اعنى احتمال العقاب عند احتمال التكليف مدفوع

---

(١) كفاية الاصول: ٢ ظ ١٠٧ ـ ١٠٨.

بقبح العقاب بلا بيان، بخلاف الظن بالتكليف المستلزم للظن بالعقاب.

فانه يقال: المراد من البيان كما سيأتي في محله هو قيام الحجة على التكليف، فما لم يقم حجة عليه كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا بيان، وبما ان الظن قد فرض في المقام عدم ثبوت حجيته، فلا فرق بينه وبين الاحتمال المحض في ان العقاب على مخالفة الواقع في مورد كل منهما عقاب بلا بيان، نعم لو كان العقاب من لوازم نفس الواقع لا من لوازم وصوله وتنجزه كان الظن به ظناً بالعقاب لا محالة، إلّا ان لازمه ملازمة احتمال الواقع لاحتمال العقاب، وهو واضح البطلان.

ومن هنا يظهر: فساد ما في الكفاية[1] من ان العقل وان لم يكن مستقلاً باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المظنون، ولكنه غير مستقل بعدمه أيضاً، فالعقاب حينئذٍ يكون في مورده محتملاً، والعقل حاكم بلزوم دفع الضرر المحتمل. وجه الظهور: انه لا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه المستقل فيه، بل هو في مثل الفرض يستقل بعدم إستحقاق العقاب، لكونه من اثار مخالفة التكليف المنجز، وقد فرض عدم كون الظن حجة ومنجزاً، فكيف يحتمل العقل استحقاق العقاب على المخالفة الواقعية مع انه بلا بيان.

وان اريد بالضرر الضرر الدنيوي، فالدليل اخص من المدعى، لان التكاليف الوجوبية ليس في مخالفتها إلّا تفويت المصلحة، بناء على ماهو المعروف من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فليس في مخالفة التكليف الوجوبي المظنون إلّا الظن بفوات المصلحة، لا الظن بالضرر، فالصغرى حينئذٍ ممنوعة. اللهم إلّا ان يدعى لزوم جلب المصلحة اللزومية المظنونة وقبح تفويتها عقلاً، كما يدعى لزوم دفع الضرر المظنون، لكنها دعوى محضة لا شاهد عليها أبداً.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٨، ١١٠.

واما التكاليف التحريمية، فما يكون منها ناشئاً عن المفاسد النوعية كأكل مال الغير غصباً، وقتل النفس، وامثال ذلك مما ليس في ارتكابه ضرر دنيوي على الفاعل فالصغرى فيها أيضاً ممنوعة، كما هو ظاهر. وأما ما يكون منها ناشئاً عن مفسدة شخصية، كشرب المسكرات، وأكل السموم ونحوهما مما يكون في ارتكابه ضرر على الفاعل، ونقص في بدنه أو عرضه أو ماله، فالظن بالضرر وان كان موجوداً عند مخالفة كل منها اذا كانت مظنونة، إلّا انه لا دليل على وجوب دفع الضرر في هذه الموارد وغيرها مما لم يكن التكليف المظنون متنجزاً بمنجز عقلي أو شرعي، ضرورة انه لا مقتضى حينئذٍ لعقاب اخروي أو ذم عقلائي على ارتكاب ذلك زائداً على ما يقع فيه المرتكب من الضرر الدنيوي، نعم ربما يكون ذلك موجباً للوم، ولكنه غير ملازم للحرمة، وكثيراً ما يلام الانسان على فعل ماليس بمحرم لا شرعاً ولا عقلاً.

ومما يدل على ذلك ان الظن بالضرر في امثال هذه الموارد كثيراً ما يتحقق في موارد الشبهات الموضوعية، مع انه لم يتوهم احد فيها وجوب الاحتياط، فلو كان دفع الضرر المظنون لازماً لزم فيها الاحتياط لا محالة. بل يمكن أن يقال: انه لا دليل على حرمة القاء النفس في الضرر الدنيوي المتيقن، خصوصاً اذا كان فيه غرض عقلائي، فما ظنك بالضرر المظنون أو المحتمل. نعم قد ورد في الشريعة حرمة بعض اقسام الاضرار بالنفس، كقتل الانسان نفسه، كما ورد حرمة ارتكاب ما يخاف ضرره في موارد خاصة لا يمكن انتزاع كبرى كلية منها، مضافاً الى ان الاعتبار في تلك الموارد بخوف الضرر المجامع للاحتمال أيضاً.

الوجه الثاني: ان الاخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، فيتعين الاخذ بالطرف المظنون.

وفيه: انه انما يتم اذا كان التكليف منجزاً، وتردد الامر في مقام الامتثال بين الأخذ بالظن والأخذ بخلافه، كما لو ترددت القبلة بين جهات يظن كون بعضها قبلة،

ولم يمكن الاحتياط، فانه يتعين حينئذٍ الأخذ بالطرف المظنون، لقبح ترجيح المرجوح. وأما اذا لم يكن أصل التكليف ثابتاً فلا مانع من الرجوع الى البراءة، وليس ذلك من ترجيح المرجوح على الراجح كما هو ظاهر.

وبالجملة تمامية هذا الوجه متوقفة على امرين أحدهما: فرض تنجز التكليف، وثانيهما: عدم التمكن من الاحتياط. فهذا الوجه من أحدى مقدمات دليل الانسداد.

الوجه الثالث: ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الزامية وجوبية أو تحريمية يقتضي وجوب الاحتياط في جميع موارد الشبهات، لكنه غير واجب شرعاً، لانه عسر، والعسر منفي في الشريعة، فلابد من التبعيض في الاحتياط، والأخذ بخصوص المظنونات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه: ان هذا الوجه أيضاً بعض مقدمات الانسداد، ولا ينتج مالم يضم اليه بقية المقدمات، اذ لقائل أن يدعي انحلال هذا العلم الاجمالي بالظفر، على مابين في الروايات المعتبرة الواردة عن الأئمة عليهم السلام من الاحكام، فلابد من التكلم بنحو الاجمال في الوجه الرابع، وهو المسمى بدليل الانسداد والبحث فيه تارة: يقع فيما يتألف منه، واخرى: في النتيجة المترتبة عليه، وثالثة: في تمامية المقدمات.

اما ما يتألف منه دليل الانسداد فهو اربعة امور.

الاول: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية. والمراد بثبوت التكاليف وفعليتها عدم كوننا مهملين كالبهائم، وان الشارع يريد منا امتثال احكامه بوجه لا محالة، وعلى ذلك فالعلم بفعلية التكاليف، والعلم بعدم كوننا مهملين مرجعهما الى امر واحد، ولا وجه لجعل كل منهما مقدمة مستقلة كما صنعه في الكفاية[1] اللهم إلّا أن يراد من المقدمة الاولى العلم بثبوت أصل الشريعة، لا العلم بفعلية تلك التكاليف في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١١٤ ـ ١١٥.

حقنا أيضاً، ولكنها على ذلك مستغنى عنها، وإلّا لزم أن يجعل من المقدمات اثبات الصانع واثبات النبي ﷺ بعد وجوده الى غير ذلك من المقدمات البعيدة، التي هي مفروغ عنها في المقام.

الثاني: انسداد الطريق الموصل الى كثير من تلك الاحكام من العلم والعملي.

الثالث: ان الاحتياط التام في جميع موارد الشبهات على تقدير امكانه غير واجب أو غير جائز، لاستلزامه العسر والحرج، أو اختلال النظام، كما ان الرجوع فيها الى الأصول الجارية في كل مورد منها، أو الى القرعة ونحوها، أو الى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي غير جائز، والوجه في جميع ذلك واضح.

الرابع: استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فيجب الاخذ بالمظنونات، ورفع اليد عن مراعاة احتمال التكليف في غيرها.

واما النتيجة: المترتبة على هذه المقدمات فهي تختلف باختلاف تقرير المقدمة الثالثة، فانها تارة: تقرر كما ذكرناه من ان عدم وجوب الاحتياط مستند الى استلزامه العسر والحرج واختلال النظام.

واخرى: تقرر بوجه اخر بان يقال: ان الشارع لا يرضى بان يبتني اساس الدين واكثر احكامه على الاحتياط والامتثال الاجمالي، والدليل عليه هو الاجماع والضرورة، فالاحتياط وان كان حسناً في نفسه لكنه ليس على اطلاقه، بل فيما اذا لم يستلزم ابتناء أصل الشريعة عليه، فانه على هذا التقريب تكون نتيجة المقدمات هي الكشف، اذ بعد فرض بقاء فعلية الاحكام، وانسداد باب العلم والعلمي فيها، وعدم اكتفاء الشارع في امتثالها بالامتثال الاجمالي يستكشف لا محالة ان الشارع جعل لنا حجة وطريقاً توصلنا الى تلك التكاليف الثابتة في حقنا، وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق، وبعد حصر الطريق في الظن كما مر بيانه يستكشف حجيته، فيكون الظن المطلق حجة كالظن الخاص. واما القول بعدم لزوم جعل الحجة على الشارع لاحتمال

ايكاله المكلف الى حكم العقل فلا يتم القول بالكشف فهو واضح البطلان، لان العقل لا شأن له سوى الادراك، ولا معنى لجعله ماليس بحجة في نفسه حجة، وقد فرضنا الحاجة الى جعل الحجة لئلا يلزم التكليف بمالا يطاق، فلا مناص من الالتزام بجعل الشارع الظن حجة موصلة الى احكامه. فظهر ان التقريب المزبور هو مبنى القول بالكشف واساسه الوحيد.

واما لو قربنا المقدمة بالتقريب الآخر المتقدم وقلنا: بان الاحتياط التام غير جائز، أو غير واجب لاستلزامه العسر والحرج، أو اختلال النظام، فلا طريق الى كشف العقل حجية الظن من قبل الشارع بعد حكمه بلزوم الاحتياط في بعض الاطراف وتركه في غيرها، فان عدم جواز الاحتياط التام، أو عدم وجوبه لا ينافي وجوبه في الجملة، توضيح ذلك ان العقل الحاكم في باب الامتثال يلزم المكلف باحرازه الاتيان بما هو الواقع أما تفصيلاً، أو اجمالاً بالاتيان بجميع اطراف المحتملات، فان تعذر ذلك فلا محالة يحكم بالتبعيض في الاحتياط، وتضييق دائرته بالاكتفاء بالامتثال الظني بالاتيان بالمظنونات والمشكوكات، وبه يحصل الامتثال الظني، فان تعذر ذلك أيضاً فيأتي بجميع المظنونات، فلا محالة يكون الامتثال شكياً، وان تعذر ذلك أيضاً فيأتي ببعض المظنونات على الترتيب في مراتبها، وهذا هو المراد بالحكومة في المقام.

واما ما تقدم نقله من الكفاية[1] من استقلال العقل بحجية الظن فهو امر مستحيل ثبوتاً، فلا مجال للبحث عنه اثباتاً، بيان ذلك: ان جعل التكاليف والاحكام من وظيفة المولى، والعقل قد استقل بقبح مخالفتها بعد البيان، كما انه استقل بقبح العقاب عليها بلا بيان، والبيان امر وجداني يفهمه كل احد، فانه عبارة عن وجود

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١١٥.

الحجة على التكليف، وكما يكون البيان أمراً ذاتياً غير محتاج الى الجعل كالقطع، يكون أمراً جعلياً كالامارات وغيرها، والجعل بيد المولى، والعقل بمعزل عن ذلك، اذ ليس وظيفته التشريع، فلا معنى لجعله الظن حجة بعد عدم كونه حجة في نفسه. نعم يحكم العقل بلزوم امتثال التكليف الواصل، ففيما نحن فيه يستقل العقل بلزوم الاحتياط التام أو الناقص. وبالجملة معنىٰ الكشف في المقام كشف العقل عن تمامية المقدمات المزبورة حجية الظن شرعاً، ومعنى الحكومة حكمه بلزوم الامتثال الظني عن تعذر الامتثال القطعي، وبين الامرين بون بعيد.

فظهر بما ذكرناه ان منشأ القولين اعنى الكشف والحكومة هو اختلاف التقريبين كما عرفت. والنتيجة على كلا التقديرين مهملة، فعلى الاول لابد من الاقتصار على المتيقن، فلو كان الظن الاطمئناني وافياً بمعظم الفقه لم يبق مجال للرجوع الى الظن النازل منه، فلا يستكشف حينئذٍ حجية غيره إلّا اذا لم يكن الاطمئناني وافياً، وهكذا فالترتيب في مراتب الظنون يكون من العالي الى الداني. واما على الثاني فينعكس الامر، والترتيب يكون من الداني الى العالي، فاولاً يحكم بطرح الموهومات ثم المشكوكات ثم المظنون بالظن الضعيف وهكذا.

ثم لا يخفى انه يمكن أن يكون مراد المحقق الخراساني‌ﷺ من الحكومة في المقام ما اشرنا اليه، لا ما ذكره سابقاً من استقلال العقل بحجية الظن، والشاهد عليه ما ذكره في اواخر المبحث من الكفاية[1]، وهو عدم امكان استكشاف حكم الشارع من الحكم العقلي في المقام بقاعدة الملازمة، لانه حكم في مرحلة الامتثال والتبعيض في الاحتياط، وربما يظهر هذا من بعض كلمات الشيخ‌ﷺ.

ثم ان كشف العقل عن حجية الظن شرعاً، أو حكمه بلزوم التبعيض في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٣٧.

الاحتياط انما هو في الموارد التي لم يعلم اهتمام الشارع بها، كما في موارد الدماء والفروج بل الاموال الخطيرة. واما فيها فلا مجال للكشف المزبور، فان العلم بعدم رضاء الشارع بالاحتياط في معظم احكامه، وعدم ابتناء امر الشريعة على الامتثال الاحتمالي لا ينافي وجوب الاحتياط في موارد خاصة، كما ان العقل عند عدم التمكن من الامتثال القطعي في جميع الموارد لا يتنزل الى الامتثال الظني مطلقاً، بل يحكم بوجوب الامتثال القطعي في الموارد المهمة، وينزل الى الامتثال الظني في غيرها.

هذا كله في تقريب المقدمات وبيان نتيجتها.

واما تحقيق أصل المقدمات:

فالمقدمة الاولى: بيّنة بديهية، فان العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية بعثية أو زجرية يقتضي التعرض لامتثالها، ولا يجوز الرجوع الى البراءة في جميعها، حتى بناء على ما سلكه صاحب الكفاية ﷺ من عدم تنجيز العلم الاجمالي فيما اذا لم يتمكن المكلف من الموافقة القطعية للاضطرار الى بعض اطرافه[1] تركاً أو فعلاً، فان ذلك انما هو فيما اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال واحداً أو اثنين ونحوهما مما لا يلزم من المخالفة في مورده محذور الخروج من الدين. واما في مثل المقام مما كان الرجوع الى البراءة مستلزماً لتجويز المخالفة في معظم الاحكام الشرعية المعبر عنها بالخروج عن الدين فلا يجوز الرجوع فيه الى البرائة قطعاً، نعم وجوب التعرض لامتثال الاحكام في الجملة على مسلك تنجيز العلم الاجمالي حتى مع الاضطرار الى بعض الاطراف مستند الى قصور شمول ادلة الاصول للمقام، واما على ما سلكه في الكفاية فهو مستند الى استكشاف اهمية الشارع باحكامه، وعدم رضائه بمخالفتها كلية.

هذا وقد ذكرنا ان منشأ العلم الاجمالي بالتكاليف يكون أحد أمور ثلاثة:

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢١٦.

الأول: اليقين بثبوت الشريعة، فان الشرع يستلزم احكاماً وتكاليف.

الثاني: العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الامارات للواقع، اذ من المستحيل عادة كذب جميعها.

الثالث: العلم بصدور جملة من الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة خصوصاً بعد ملاحظة اهتمام مؤلفيها.

وهذه العلوم الثلاثة ينحل بعضها ببعض، فتكون اطراف العلم الاجمالي خصوص الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، ويتضح لكل من تصدى للاستنباط ان الاحتياط في موارد الاخبار المذكورة لا يكون عسراً ولا حرجياً، ولا يلزم من الرجوع في غيرها الى الاصول العملية خروج عن الدين، ولا مخالفة قطعية. فهذه المقدمة عقيمة.

واما المقدمة الثانية: وهي انسداد باب العلم والعلمي. فبالنسبة الى انسداد باب العلم تامة ضرورية. وبالنسبة الى انسداد باب العلمي فصحتها تبتني على أحد امرين على سبيل منع الخلو، اما دعوى عدم حجية روايات الاحاد الثابتة في الكتب المعتبرة سنداً، سواء كان ذلك من جهة عدم الوثوق بها ام كان لأجل البناء على عدم حجية الخبر الموثوق، واما دعوى عدم حجية ظواهرها، لاختصاصها بالمقصودين بالافهام مع عدم كوننا منهم، فعلى كل من التقديرين ينسد علينا باب العلمي، ولكنا اثبتنا حجيتها سنداً وظهوراً بالبيان المتقدم، فلا نعيد. وهذه الاخبار وافية بمعظم الفقه، وبها ينحل العلم الاجمالي، فلا يتم الانسداد. ومع التنزل عن ذلك بدعوى عدم انحلال العلم الاجمالي بها لثبوته في غير موارد الاخبار من الشبهات أيضاً، فعلىٰ مسلك المحقق الخراساني﵀ من سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز عند الاضطرار الى بعض الاطراف غير المعين لا مانع من الرجوع الى الاصول العملية في غير موارد تلك الاخبار، لعدم استلزام ذلك الخروج عن الدين بعد وجوب العمل

بتلك الاخبار. واما على مسلك الشيخ﵀ ومن تبعه من لزوم رعاية العلم الاجمالي في غير المقدار المضطر اليه، فلابد من الاحتياط، ورعاية التكاليف الثابتة في غير موارد تلك الاخبار، فان امكن وإلّا فلا مناص من التنزل الى الامتثال الظني.

واما المقدمة الثالثة: اعني بها عدم وجوب الاحتياط التام، وبطلان الرجوع الى التقليد أو الى القرعة ونحوها، وعدم جواز الرجوع الى الأصل العملي الجاري في كل مورد من موارد الشبهات، فتفصيل الكلام فيها: ان بطلان التقليد واضح، بعدما يرى القائل بالانسداد خطأ القائل بانفتاح باب العلم، ويعتقد فساد مدركه، فان الرجوع اليه حينئذٍ يكون في نظره من رجوع العالم الى الجاهل. وكذا الرجوع الى القرعة ونحوها، فانها ليست من الطرق المقررة لاستنباط الاحكام بالضرورة.

واما الاحتياط في جميع الشبهات، فان كان مخلاً بالنظام فلا خلاف في قبحه عقلاً، وعدم وجوبه شرعاً، بل وعدم مشروعيته، لادائه الى ترك جملة من الواجبات في كثير من الموارد. واما ان كان موجباً للعسر والحرج، ففي نفي لزومه بها خلاف، فظاهر الكفاية[١] هو العدم، لمنعه حكومة قاعدة نفي الضرر والحرج على قاعدة الاحتياط، بدعوى: ان ظاهر الآية وقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»[٢] ونحو ذلك انما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وهذا هو محل الخلاف بينه وبين شيخنا الانصاري﵀ فانه بنى على ان مفادها نفي الحكم الذي ينشأ من قبله الضرر أو العسر أو الحرج ابتداءً[٣] فمعنى قوله ﷺ «لا ضرر» ان الحكم الذي ينشاء منه الضرر غير مجعول، والمحقق الخراساني﵀ ذهب الى ان الحكم لا يكون ضررياً ولا حرجياً ولا عسراً وانما هي في الافعال الخارجية، فالنفي بحسب ظاهر الادلة يكون

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١١٨ ـ ١٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٧ من ابواب احياء الموات، ح ٢.

(٣) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٤ ـ ٥٣٥ (ط. جامعة المدرسين).

متوجهاً اليها، غاية الأمر ان النفي التكويني بما انه لا معنى له فلا محالة يكون النفي تشريعياً ومتعلقاً بالحكم بلسان نفي الموضوع، نظير قوله عليه السلام «لا ربا بين الوالد والولد» فان المنفي فيه هو حرمة الربا لانفسه، وعلى هذا ينحصر مورد هذه الجملة بما اذا كان الفعل حرجياً أو ضررياً، ولا يعم الحكم اذا كان ضررياً أو حرجياً بنفسه، فهي على المسلك الأول تكون اعم مورداً منها على المسلك الثاني. ويظهر الثمرة بينهما في مثل البيع الغرري، فان الضرر فيه ناشيء من نفس حكم الشارع باللزوم، فعلى مسلك الشيخ رحمه الله ينتفي اللزوم بحديث لا ضرر، وهذا بخلاف مسلك المحقق الخراساني قدس سره.

وكيف كان فقد ذهب صاحب الكفاية الى عدم حكومة قاعدة نفي الحرج والضرر على الاحتياط المستلزم لهما، بناء منه على ما أسسه من اختصاص القاعدة بما اذا كان الفعل حرجياً أو ضررياً، وتوضيح ذلك: ان العسر أو الحرج اللازم من الاحتياط انما يكون ناشئاً من الجمع بين المحتملات، ومن الواضح انه ليس للشارع حكم بالجمع ليرتفع عند استلزامه الحرج أو الضرر، وانما هو أمر لازم بحكم العقل، واما ما تعلق به التكليف الشرعي واقعاً المردد في اطراف الشبهة فليس حرجياً ولا ضررياً، وعليه فلابد من العمل بالاحتياط ولو فيما استلزم الحرج أو الضرر. نعم بناء على ما سلكه الشيخ رحمه الله كانت القاعدة حاكمة على وجوب الاحتياط أيضاً، فانه وان كان عقلياً إلّا انه ناشيء من بقاء الحكم الواقعي على حاله وعدم سقوطه، فما هو المنشأ للضرر أو الحرج انما هو الحكم الشرعي، فلا محالة يكون هو المرتفع بقاعدة نفي الضرر أو الحرج، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

والتحقيق: انه لا ثمرة بين المسلكين في امثال المقام مما كانت اطراف الشبهة فيه من التدريجيات، فإذا فرضنا تعلق النذر بصوم يوم معين، وتردد بين جميع أيام السنة، وكان الاحتياط حرجياً فان الحرج في مثل الفرض لا محالة يكون في صوم

الايام الاخيرة من السنة، وليفرض ذلك الشهر الاخير، فيعمه أدلة الرفع، فيعلم حينئذٍ بعدم ثبوت التكليف به حتى على مختار صاحب الكفاية، لانَّ التكليف في الواقع ان كان متعلقاً بصوم الايام المتقدمة فقد امتثله المكلف على الفرض، وان كان متعلقاً بالايام الباقية فنفس متعلقه يكون حرجياً، فيرتفع بقاعدة نفي الحرج. وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الشبهات التي يلزم من الاحتياط فيها الحرج أو الضرر لا تكون عرضية، وانما هي طولية لا محالة، حتى التروك في الشبهات التحريمية، فلا محالة يكون الاحتياط فيها غير لازم، فلا فرق بين القولين في المقام. والذي اوقع صاحب الكفاية فيما ذهب اليه في المقام هو قياس ما كانت الاطراف فيه تدريجية بما كانت الاطراف فيه عرضية مع ان الفرق بينهما ظاهر كما عرفت.

فتحصل: من جميع ما ذكرناه عدم وجوب الاحتياط التام بالاتيان بجميع المحتملات. واما التبعيض في الاحتياط بما لا يلزم منه السعر والحرج ولا اختلال النظام، فلا بد للقائل بعدم وجوبه، أو بعدم جوازه من اقامة دليل على ذلك.

وقد ادعى الاجماع والتسالم من الفقهاء على عدم رضا الشارع بالامتثال الاحتمالي في معظم احكامه، ولكن اثبات ذلك مشكل جداً.

اما اولاً: فلأنَّ دعوى الاتفاق في هذه المسألة المستحدثة بين المتأخرين ممنوعة.

وثانياً: بعد تسليم تحقق الاتفاق منهم على ذلك لا يكون كاشفاً عن رأي الامام عليه السلام، اذ من المحتمل قريباً أن يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه، أو التمييز في العبادات، فلا ينفع من لا يرى وجوبها.

واما ما في هامش الرسائل مما حاصله: ان الاجماع وان لم يكن متحققاً قطعاً إلّا انه مظنون لا محالة، والظن به يستلزم الظن بجعل حجة حال الانسداد، وقد فرضنا انه هو الظن دون غيره، وسيأتي انه لا فرق في اعتبار الظن على الانسداد بين

الظن بالواقع والظن بالطريق.

فيرد عليه: اولاً: ان دعوى الظن بالاجماع كدعوى القطع به ممنوعة.

وثانياً: ان الظن بتحقق الاجماع وان استلزم الظن بحجية الظن شرعاً إلّا ان الشأن في حجية هذا الظن. وما ذكره من عدم الفرق في الاعتبار بين الظن بالطريق والظن بالواقع وان كان صحيحاً، لكنه انما يتم بعد الفراغ عن حجية الظن، واما اثبات حجيته بالظن فهو من قبيل اثبات حجية الشيء بنفسه، وهو دور واضح.

فتحصل: انه لا دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط، وعليه لو تمت المقدمات كانت النتيجة هو التبعيض في الاحتياط لا محالة.

واما الرجوع الى الأصول العملية فتفصيل الحال فيه: ان ما كان من الأصول مثبتاً للتكليف دائماً كقاعدة الاشتغال فلا مانع من جريانها في مواردها. واما الاستصحاب المثبت للتكليف، فعلى القول بكون المانع عن جريانه في اطراف العلم الاجمالي خصوص المخالفة العملية، كما هو مختار صاحب الكفاية[1]، فلا مانع من جريانه مالم يلزم منه ذلك، نظير مالو علم طهارة احد الانائين المسبوقين بالنجاسة، فانه لا يلزم من استصحاب نجاستهما مخالفة عملية، فكذلك المقام. واما لو قلنا بان العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب في اطرافه، كما هو مختار الشيخ ﷺ، فلا مجال للرجوع الى استصحاب التكليف في المقام، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه في الجملة وان لم يلزم منه مخالفة عملية.

وما ذكره في الكفاية[2] من جريانه في المقام حتى على مبنى الشيخ ﷺ

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٢) المصدر السابق.

بدعوى: ان تدريجية الاستنباط تستلزم عدم كون شك المستنبط فعليا بالاضافة الى جميع الاطراف، فانها لا تكون ملتفتاً اليها دفعة ليحصل له شك فعلي بالاضافة الى الجميع، بل يكون التفاته اليها تدريجياً، فكلما التفت الى حكم كان شكه فيه فعلياً فيجري فيه الاستصحاب، واما ما لم يلتفت اليه فلا يكون مورداً للاستصحاب لعدم الشك الفعلي فيه، فلا يكون العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد مانعاً عن جريان الاستصحاب في المقام، غير تام، لان المجتهد وان لم يكن ملتفتاً الى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعة واحدة، إلّا انه بعد استنباط الاحكام، وجمعها في الرسالة ليس له الافتاء بجميع مافيها، لعلمه اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي اجرى فيها الاستصحاب، فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام وغيره مبني على المسلكين.

ثم ان موارد الأصول المثبتة بضميمة المعلوم بالتفصيل ان كان وافياً بالمقدار المعلوم بالاجمال انحل بها العلم الاجمالي، ولا مانع حينئذٍ من الرجوع الى الأصول النافية فيما بقي من الاطراف. وان لم يكن وافياً به بان كان فيما عدى تلك الموارد علم بالتكليف، فلا مانع من الرجوع فيها الى الأصل النافي، بناء على مسلك صاحب الكفاية من كون الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي موجباً لسقوطه عن التنجيز، اذ المفروض في المقام ثبوت الاضطرار الى ارتكاب بعض اطراف الشبهات. واما بناء على مختار الشيخ ﷺ ومن تبعه من تنجيز العلم الاجمالي في غير المقدار المضطر اليه، فلا يجوز الرجوع الى الأصول النافية كما هو ظاهر، هذا فيما اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال قليلاً. واما اذا كان كثيراً بحيث لزم من الرجوع الى الأصل النافي في اطراف العلم محذور الخروج عن الدين، فلا يجوز الرجوع الى الأصول النافية على المسلكين.

فتحصل: من جميع ما تقدم ان المقدمة الاولى وان كانت صحيحة، ضرورة ان

كل مكلف يعلم بثبوت تكاليف فعلية بعثية أو زجرية، إلّا ان العلم الاجمالي منحل بما عرفت. واما المقدمة الثانية وهي انسداد باب العلم والعلمي فتماميتها موقوفة على عدم حجية الاخبار، وقد اثبتنا حجيتها سنداً وظهوراً. ولو سلمنا عدم انحلال العلم الاجمالي، ولم نقل بحجية الاخبار الموثوق بها، فلا تصل النوبة الى حجية الظن، لا بنحو الحكومة لما عرفت من عدم معقوليتها، ولا بنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط، ولا دليل عليه. فليست النتيجة إلّا التبعيض في الاحتياط في غير ما يكون مخلاً بالنظام، أو موجباً للحرج، فلو فرضنا ارتفاع المحذور بالغاء جملة من الموهومات وجب الاحتياط في بقية الاطراف حتى فيما كان التكليف فيه موهوماً، واذا لم يرتفع المحذور بذلك ضممنا الى الساقط بقية الموهومات بل مقدار من المشكوكات الى حد يرتفع المحذور.

وبالجملة لابد من الاحتياط في غير مالزم منه المحذور، ويختلف ذلك باختلاف الازمان والاشخاص والموارد، ففي الموارد التي علم اهتمام الشارع بها لابد فيها من الاحتياط حتى في الموهومات، وترك الاحتياط في غيرها لعدم المحذور في ذلك، فيختص رفع اليد عن الاحتياط بغير تلك الموارد. وعلى ما ذكرناه فلا تصل النوبة الى البحث عن ان نتيجة دليل الانسداد هل هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو الاعم؟ كما لا مجال للبحث عن تقدم الظن المانع على الممنوع وعدمه، وانه لو قام ظن على الواقع وظن آخر على عدم حجيته فهل يقدم الأول أو الثاني؟ لان كليهما ليسا بحجة، ولا للبحث عن خروج الظن القياسي عن موضوع الحجية الذي هو من عويصات المقام على القول بالحكومة، لان تخصيص الحكم العقلي غير جائز الى غير ذلك من المسائل المبتنية على استنتاج حجية الظن من المقدمات.

مباحث الاصول العملية

- اصالة البراءة
- اصالة التخيير
- اصالة الاحتياط

مباحث الاصول العملية

وقبل الخوض فيها نذكر أموراً.

الامر الأول: ان البحث عن المسائل الأصولية يرجع الى اقسام اربعة.

الأول: البحث عن مداليل الالفاظ بما هي كذلك، سواء كانت واقعة في الكتاب أو السنة أو غيرهما، كمباحث الاوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد ونحو ذلك. وتسمى هذه بمباحث الالفاظ.

الثاني: البحث عن المداليل بما هي كذلك، سواء كان مدلول دليل لفظي ام لم يكن، كمباحث المقدمة والضد، واجتماع الأمر والنهي، فان البحث فيها انما هو عن لوازم نفس الاحكام بما هي، لا عن دلالة اللفظ كما زعمه صاحب المعالم، حيث استدل على عدم وجوب المقدمة بعدم دلالة الأمر بذي المقدمة على وجوبها باحدى الدلالات الثلاث. ويعبر عن هذا القسم بالمباحث العقلية، فان الموضوع فيها وان كان حكماً شرعياً، إلّا ان المبحوث عنه حكم عقلي، ولأجل ذلك يعبر عن مثل هذا بالحكم العقلي غير المستقل.

الثالث: البحث عن حجية شيء ودليليته على ثبوت حكم من الاحكام الواقعية الثابتة لموضوعاتها بعناوينها الواقعية مع قطع النظر عن تعليق الجهل أو الشك بها، كمباحث حجية الطرق والامارات، التي تقدم فيها الكلام. ويسمى هذا بمباحث الحجج والادلة، ويعبر عن دليل ذلك الحكم بالدليل الاجتهادي.

الرابع: البحث عن حجية الاحكام الظاهرية الثابتة لعنوان الشاك في الحكم الواقعي. وتسمى تلك المباحث بمسائل الأصول العملية، ويعبر عن دليل ذلك الحكم بالدليل الفقاهتي، والأصل العملي.

والمناسبة في تقييد الأول بالاجتهادي والثاني بالفقاهتي ما ذكروه في تعريف الاجتهاد من (انه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الفرعي) ومن الواضح ان المراد من الحكم هو خصوص الواقعي، وإلّا لم يكن وجه لاخذ الظن في التعريف، فالحكم الواقعي مأخوذ في تعريف الاجتهاد، ولذلك قيد الدليل الدال عليه بالاجتهادي، وما ذكروه في تعريف الفقه من (انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية) ومرادهم من الاحكام هو الاحكام الظاهرية، ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالباً، فسمى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، لانه مثبت للحكم المأخوذ في تعريف الفقه. هذا وقد تقدم الكلام في الثلاثة الأول من الاقسام، والبحث فعلاً انما هو في القسم الرابع.

الأمر الثاني: ان الأصول العملية التي هي المرجع في الشبهات الموضوعية والحكمية منحصرة في اربعة. لان الشك اما أن يكون في أصل التكليف، وأما يكون في المكلف به. وعلى الاول ان لوحظ فيه الحالة السابقة فهو مورد للاستصحاب، وإلّا فهو مجرى للبراءة، واما على الثاني فمع امكان الاحتياط يكون من موارد قاعدة الاشتغال، وإلّا فهو مورد التخيير.

واما عدم ذكر قاعدة الطهارة في علم الأصول، واحالتها الى علم الفقه، فلعدم وقوع الخلاف فيها، كما وقع في غيرها. واما ما ذكره في الكفاية[1] من كون الوجه في ذلك عدم اطرادها في جميع ابواب الفقه، واختصاصها بخصوص باب الطهارة، فغير

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٧.

تام، لان الميزان في كون المسألة أصولية هو وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، ولا يعتبر في ذلك جريانها في جميع أبواب الفقه، ومن الواضح ان جملة من المباحث الأصولية كمبحث دلالة النهي في العبادة على الفساد ونحوه غير مطردة في جميع الأبواب، وانما هي مختصة ببعضها، فلا فرق بين إصالة البراءة وقاعدة الطهارة إلّا في أن الاولى تجري عند الشك في حلية الشيء وحرمته، والثانية تجري عند الشك في طهارة شيء ونجاسته.

وربما يوجد في بعض الكلمات وجه آخر لاسقاط البحث عن قاعدة الطهارة في علم الأصول وحاصله: ان الطهارة والنجاسة لما كانتا من الأمور الواقعية فدائماً يكون الشك فيهما من الشبهة المصداقية، ومن الواضح ان البحث عن حكم الشبهات الموضوعية لا يكون من المباحث الأصولية، فان المسألة الأصولية لابد وان يستنتج منها حكم كلي، كما مر بيانه فيما تقدم.

وفيه: انه لو اريد من واقعيتهما عدم كون الحكم بهما جزافاً، وانه انما ينشأ عن المصلحة أو المفسدة، فالشك في الحكم بنجاسة شيء وطهارته ناشيء من الشك في منشئهما الذي هو من الأمر الواقعي، فهو وإن كان متيناً، إلّا أنه غير مختص بالطهارة والنجاسة، بل يجري في جميع الأحكام، فانها كلها ناشئة من المصالح والمفاسد النفس الأمرية، والشك فيها يستلزم الشك في منشئها.

وإن اريد بها أنهما من قبيل الخواص والآثار، كالحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة الثابتة للأدوية التي لا يعرفها إلّا العارف بخواص الأدوية من الأطباء، فالطهارة والنجاسة أيضاً من الأمور الواقعية، وإن كان لا يعرفها إلّا الشارع العالم بالغيب، فيرد عليه.

أولاً: ان ذلك خلاف ظواهر الأدلة، اذ الظاهر من دليلها انهما حكمان مجعولان كسائر الاحكام الوضعية.

وثانياً: لو سلمنا كونهما من الأمور الواقعية الثابتة في نفس الأمر، وقد كشف الشارع عنهما، فلا نسلم كون الشبهة فيهما مصداقية، فان ضابط الشبهة المصداقية أن يكون المرجع فيها الى العرف لا الى الشارع، ولا إشكال في أنه لابد من الرجوع الى الشارع عند الشك في نجاسة ما وقع الخلاف في طهارته ونجاسته، كالعصير العنبي اذا غلا، وعرق الجنب من الحرام وامثالها. وبالجملة كل ما يكون بيانه من وظائف الشارع فالشك فيه من الشبهة الحكمية، ولا ريب أن الشك في الطهارة والنجاسة من هذا القبيل، فلا فرق من هذه الجهة بين قاعدة الطهارة وإصالة البراءة.

فالصحيح: ما عرفت من ان قاعدة الطهارة من المسائل الاصولية، وانما لم تذكر فيها لما بيناه، ومع قطع النظر عن ذلك فالأولى أن يقال: ان الشك تارة: يكون في الحكم التكليفي فيجري فيه الأقسام الاربعة المتقدمة، واخرى: يكون في الحكم الوضعي. وعلى الثاني فان كان المشكوك طهارة شيء ونجاسته فهو مورد لقاعدة الطهارة أو الاستصحاب، وان كان غير ذلك فلا يجري فيه شيء من الأصول غير الاستصحاب.

ثم ان شيخنا الانصاري[1] ﷺ قسم الشك في التكليف الى ما كان منشاؤه عدم النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو الأمور الخارجية. وعلى كل منها فتارة: تكون الشبهة وجوبية، واخرى: تحريمية، فالأقسام ثمانية، تكون الشبهة في قسمين منها موضوعية، وفي الباقي حكمية. والوجه في هذا التقسيم مضافاً الى ان الخلاف المعتد به قد وقع في بعضها دون بعض، اختصاص بعضها بدليل خاص كالشبهة التحريمية الوارد فيها قوله ﷺ «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[2] وقوله ﷺ «انما

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٥٦ ـ ٣٥٧ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣١٧، ح ٩٣٧ (ط. جامعة المدرسين).

الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتّبع، إلى أن قال: ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات»[١].

ولكن المحقق الخراساني[٢]ﷺ قد عكس المطلب، وجعل محط البحث مطلق الشك في التكليف، الجامع بين الاقسام، لاتحاد جهة البحث فيها، وهو عدم وصول الحكم الوقعي، وعمدة أدلة القول بالبراءة شاملة لجميع الأقسام، واختصاص بعضها بدليل خاص لا يوجب إفراده بالبحث وتكثير الأقسام. إلّا أنهﷺ أخرج عن البحث فرض تعارض النصين، وأحاله الى باب التعادل والتراجيح بدعوى: انه لابد فيه من الرجوع الى المرجحات أو الى التخيير، فهو خارج عن المقام.

والصحيح أن يقال: ان موضوع البحث في المقام هو الجامع بين جميع الأقسام حتى فيما كان منشأ الشك في التكليف تعارض النصين، فان مقتضى القاعدة عند التعارض كما سيأتي انشاء الله هو التساقط، غاية الأمر أنه دل الدليل في خصوص تعارض الخبرين على عدم التساقط، ولزوم الرجوع الى المرجحات أو الى التخيير، ومن الظاهر انه لا ينحصر مورد تعارض الدليلين بخصوص الخبرين، اذ قد يعارض ظاهر الكتاب غيره، وقد يعارض الاجماع المنقول بمثله بناء على حجيته، الى غير ذلك مما لم يرد في علاج التعارض فيه دليل خاص، فيحكم فيه بالتساقط، ولابد حينئذٍ من الرجوع الى الاصول العملية، بل قد ذكرنا في محله أنه لو كان التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، وكان منشأ التعارض إطلاق كل من الدليلين لمورد الاجتماع كان الحكم فيه أيضاً هو التساقط، والرجوع الى الاصل العملي، وعلى هذا فالمناسب إدخال تعارض الدليلين أيضاً في محل البحث، غاية

---

(١) اصول الكافي: ١ / ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٧.

الأمر يخرج منه صورة واحدة، وهي ما اذا كان التعارض بين الخبرين ولم تكن المعارضة مستندة الى الاطلاق.

فيقال: في تحرير عنوان البحث، اذا شككنا في حكم الزامي من المولى، ولم يكن المورد من دوران الأمر بين المحذورين، سواء كان منشاؤه عدم النص، أو إجماله، أو تعارض النصين في غير الخبرين مطلقاً، وفي الخبرين المتعارضين بالعموم، فهل المرجع هو البراءة أو الاحتياط.

الامر الثالث: ان خلاف الاخباري مع الاصولي في الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال إنما هو في خصوص الشبهة التحريمية. واما في الشبهة الوجوبية فوافقوا الاصوليين في الرجوع الى البراءة كما في الشبهة الموضوعية، نعم خالف فيها المحدث الاسترابادي، فالتزم بالاحتياط.

اذا عرفت هذه الامور فلنشرع في المبحث الأول.

اصالة البراءة

- ادلة البراءة
- الادلة التي‌استدل بها على لزوم الاحتياط
- تنبيهات البراءة

المبحث الأول :

ادلة البراءة

قد استدل على البراءة بوجوه:

الاستدلال على البراءة بالآيات :

الأول: الآيات، وهي كثيرة.

منها: قوله تعالى ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾[1] فان بعث الرسول بحسب الارتكاز والفهم العرفي كناية عن إيصال الحجة والبيان، إذ لا أثر لذلك اذا تجرد عن البيان وإعلام العباد بوظائفهم، وعلى هذا فالمراد من الآية نفي التعذيب والعقاب على مخالفة التكليف مالم يصل.

وقد اورد على هذا الاستدلال بأن المراد من العذاب في الآية هو الدنيوي، فالمستفاد منها عدم إنزال العذاب على الامم السالفة إلّا بعد إتمام الحجة عليهم، فهي أجنبية عن الدلالة على نفي العقاب من دون بيان.

وفيه مضافاً: الى انه لو سلم ذلك أمكن إستكشاف نفي العذاب الاخروي عند عدم تمامية البيان بالأولوية، فان العذاب الدنيوي أهون من العذاب الاخروي، أن جملة ما كانا أو ما كان وما شابهها من هذه المادة ظاهرة في أن الفعل غير لائق بالفاعل، ولا يناسبه صدوره منه، وذلك يظهر من إستقراء موارد استعمالها، كقوله

---

(١) الاسراء: ١٥.

تعالى ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم﴾[١] وقوله عزّ شأنه ﴿وما كان الله ليذر المؤمنين﴾[٢] وقوله سبحانه ﴿ما كان الله معذبهم وأنت فيهم﴾[٣] الى غير ذلك، فالمعنى أن التعذيب قبل البيان لا يليق بالله تعالى، ولا يناسبه جل شأنه، ولا يفرق حينئذٍ بين العذاب الدنيوي وغيره.

وبهذا البيان يندفع الاشكال الثاني على الآية، وهو ان المنفي فيها إنما هو فعلية العذاب لا استحقاقه، مع ان محل الكلام بيننا وبين الاخباريين هو الثاني، وذلك لأن لازم عدم مناسبة العذاب قبل البيان وعدم كونه لائقاً ان لا يكون في العبد استحقاق لذلك أصلاً، إذ مع فرض الاستحقاق لا وجه لعدم كون التعذيب المزبور لائقاً بالله سبحانه.

وبما ذكرناه ظهر عدم الحاجة الى ما أجاب به الشيخ﵀ عن الاشكال من أن الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق[٤]، ليرد عليه الوجهان المذكوران في الكفاية[٥] من أن الاستدلال حينئذٍ يكون جدلياً، ولا يمكن ان يستند اليه الأصولي المنكر للملازمة، مضافاً الى أن اثبات الملازمة بعيد جداً، لا يلتزم به أحد، فانه ربما ينتفي فعلية العذاب في مورد العصيان اليقيني بشفاعة أو توبة أو مغفرة مع ثبوت الاستحقاق فيها بلا اشكال، وليس ارتكاب الشبهة باعظم من المخالفة القطعية، فمن أين تثبت الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق.

ثم ان إطالة الكلام في الاستدلال بالآيات والروايات، أو بحكم العقل بقبح

---

(١) التوبة: ١١٥.

(٢) آل عمران: ٧٣.

(٣) الانفال: ١٨٠.

(٤) فرائد الاصول: ١ / ٣٥٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٥) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٧ ـ ١٦٨.

العقاب بلا بيان لاثبات عدم استحقاق العقاب في فرض عدم البيان، مما لا وجه له، فان ذلك مما لم ينكره أحد، ولا خلاف فيه بين الأصوليين وغيرهم، فالكبرى مسلمة عند الكل. وانما الخلاف في الصغرى، حيث ذهب الأخباريون إلى تمامية البيان، وقيام الحجة على التكاليف الواقعية المحتملة من وجهين.

الأول: العلم الاجمالي بثبوت أحكام إلزامية، وهو يقتضي الاحتياط.

الثاني: الأخبار الواردة في التوقف عند الشبهة والآمرة بالاحتياط فيها، فانها بيان وحجة على الواقع المشكوك فيه.

واذا تم لنا إبطال الوجهين، باثبات إنحلال العلم الاجمالي بما عثرنا عليه من احكام في الأخبار، وبما سنبينه من عدم دلالة أخبار التوقف على وجوب الاحتياط، وافقنا الاخباري في القول بالبراءة وعدم إستحقاق العقاب. فالمهم لنا البحث من ناحيتين.

الاولى: في دلالة تلك الاخبار على وجوب الاحتياط والوقوف عند الشبهة. ونتعرض لهذه الجهة عندما نذكر ادلة الاخباريين.

الثانية: فيما ورد من الروايات الدالة على جواز الاقتحام عند الشبهة، وانه لا تعارضها اخبار التوقف على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط، وهي اخبار كثيرة.

الاستدلال على البراءة بالروايات

حديث الرفع

منها: حديث الرفع المروي في الخصال بسند صحيح عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، ومالا يعلمون، ومالا يطيقون، وما اضطروا اليه، والحسد، والطيرة،

والتفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفة»[١] وتقريب الاستدلال: ان الالزام المحتمل، وجوباً كان أو تحريماً، اذا لم تقم حجة على ثبوته كان داخلاً فيما لا يعلم، فهو مرفوع ظاهراً وان كان ثابتاً واقعاً، توضيح ذلك: ان الحكم سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فامر وضعه ورفعه بيد الشارع، فكما ان المولى له ان يجعل الوجوب أو الحرمة واقعاً، كذلك له ان يجعل الوجوب أو الحرمة في ظرف الشك في الواقع، فاذا لم يفعل مع وجود المقتضى له فقد رفعه. والرفع بهذا المعنى غير مستلزم للتصويب كما هو ظاهر. نعم المرفوع ذات مالا يعلم، أي نفس الحكم الالزامي لا بعنوان كونه واقعياً، والالتزام بهذا المقدار من المسامحة في الحديث مما لابد منه، ولا تنافي بين رفع الحكم في مقام الظاهر وثبوته في الواقع على ما مر عليك بيانه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وما ذكرناه هو مراد صاحب الكفاية﵀ من قوله فالالزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً وان كان ثابتاً واقعاً[٢]، والمقصود من الفعلية في كلامه هو حال الشك في الواقع، لا الفعلية الاصطلاحية كما فهمه بعض أعاظم مشايخنا﵀[٣].

ثم لا يخفى ان الحكم الظاهري بعد ما عرفت من كونه قابلاً للوضع والرفع بنفسه يكون مرفوعاً، وليس رفعه بعدم ايجاب الاحتياط على ما يظهر من كلام الشيخ﵀[٤]، نعم ان ذلك من لوازم رفع الحكم اذ لا معنى لايجاب الاحتياط في فرض رفع الحكم ظاهراً، فالمرفوع عند الشك في الحرمة مثلاً انما هو نفس

---

(١) الخصال: ٢ / ٤١٧، باب التسعة، ح ٩ (ط. جامعة المدرسين).
(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٨.
(٣) نهاية الدراية: ٤ / ٣٤ ـ ٣٥.
(٤) فرائد الاصول: ١ / ٣٦٤ (ط. جامعة المدرسين).

الحرمة، ويلزمه عدم ايجاب الاحتياط لا محالة.

نعم اذا شك في ايجاب الاحتياط في مورد، ولم يقم عليه حجة كان المرفوع هو ايجاب الاحتياط، لكنه خارج عن محط كلام الشيخ ﷺ في المقام.

وبالجملة المرفوع عند الشك في وجوب شيء أو حرمته هو نفس المشكوك في الظاهر، ولازمه ثبوت الترخيص في اقتحام الشبهة وعدم وجوب الاحتياط، فان الاحكام متضادة في مرحلة الظاهر كتضادها في مرحلة الواقع، فكما ان عدم الالزام في الواقع يستلزم الترخيص واقعاً، كذلك عدم الالزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً، واذا ثبت الاذن في الاقتحام لا يبقى مجال لاستحقاق العقاب، فيكون حال الشبهة الحكمية حال الشبهة الموضوعية التي ثبت فيها الاذن بالدلالة المطابقية بقوله ﷺ «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[1] ونحو ذلك، فيثبت بحديث الرفع اصالة الحل، وجواز ارتكاب محتمل الحرمة، وترك محتمل الوجوب.

ثم لا يخفى ان تمامية هذا الاستدلال مبتنية على أن يكون الموصول (فيما لا يعلمون) كناية عن نفس الحكم، أو عما يعمه، لا عن خصوص الفعل الخارجي، اذ لو اريد منه خصوص الفعل لاختص الحديث بالشبهة الموضوعية، اعني به ما اذا كان الفعل غير معلوم عنواناً، بان لا يعلم المكلف ان شرب المايع المعين شرب خمر أو ماء، ولا يعم الشبهات الحكمية. والوجه في ذلك ان ظاهر الوصف المأخوذ في الموضوع أن يكون من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لابحال متعلقه، فلو كان الموصول عبارة عن الفعل الخارجي اختص الحديث بما كان الفعل مجهولاً بنفسه لا بحكمه، فلا يشمل موارد الشبهات الحكمية التي لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولاً أصلا.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح ١.

وربما يقال: بان المراد من الموصول هو الفعل، واستشهد له بامور.

أحدها: ان المراد منه في بقية الفقرات خصوص الفعل، اذ لا معنى لتعلق الاكراه والاضطرار بالحكم، فاتحاد السياق يستدعي أن يكون المراد منه فيما لا يعلمون أيضاً ذلك.

وفيه: ان الموصول في جميع هذه الجمل مستعمل في معنى واحد، وهو الشيء الذي هو معناه الحقيقي، والاختلاف انما هو من جهة انطباقه على مصاديقه بحسب اختلاف صلته، فكأنه قال: رفع الشيء الذي لا يعلم، والشيء المضطر اليه، والشيء المكره عليه ... الخ، غاية الامر ان الشيء المضطر اليه لا ينطبق خارجاً إلّا على الافعال الخارجية، وهكذا الشيء المكره عليه، بخلاف الشيء المجهول، فانه يعم الحكم المجهول أيضاً، فالسياق في الجميع واحد، والاختلاف انما هو في الانطباق.

ثانيها: ان اسناد الرفع الى الحكم حقيقي، واسناده الى الفعل مجازي، اذ لا معنى لتعلق الرفع التشريعي بالموجود الخارجي، لعدم كون رفعه ووضعه بيد الشارع، فلو اريد بالموصول الفعل الخارجي في جميع الفقرات كان الاسناد في الجميع مجازياً. واما اذا اريد به الحكم في خصوص مالا يعلمون كان الاسناد بالاضافة اليه حقيقياً، وبالاضافة الى سائر الفقرات مجازياً، وهذا المقدار وان لم يكن فيه محذور في نفيه، اذ لا مانع من الالتزام بكون الاسنادات المتعددة في الكلام الواحد مختلفة، فكان بعضها حقيقياً وبعضها مجازياً، إلّا ان الرفع في الحديث اسند باسناد واحد الى عنوان جامع بين جميع المذكورات، وهو عنوان التسعة، والمذكورات بعده بيان ومعرف لها، فاذا كان الاسناد في بعضها حقيقياً وفي غيره مجازياً لزم أن يكون الاسناد الواحد حقيقياً ومجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند اليه، وهو مستحيل.

وفيه: اولاً: انه انما يتم لو اريد بالرفع الرفع التكويني، فان اسناد الرفع حينئذٍ

الى الفعل الخارجي يكون مجازياً لا محالة. واما اذا اريد به الرفع التشريعي، كان اسناده الى الفعل أيضاً حقيقياً، ومعنى رفع الفعل تشريعاً عدم جعله مورداً للاعتبار المولوي فعلاً أو تركاً، نظير قوله ﷺ (لا صيام في السفر)[١] و«لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»[٢] و«لا ربا بين الوالد والولد» فان معنى رفع هذه الأمور عدم تعلق الاعتبار الشرعي بها، وعلى هذا يكون اسناد الرفع الى جميع التسعة حقيقياً، من دون فرق بين مصاديقها بارادة الحكم أو الفعل الخارجي منها.

وثانياً: لو سلم كون الرفع تكوينياً، فاسناد الرفع الى المذكورات وان كان حقيقياً والى ماهو له، والى غيره مجازياً والى غير ماهو له، إلّا ان ذلك بحسب اللب وانحلال الحكم الواحد الكلامي الى احكام عديدة، وأما بحسب اللفظ والاسناد الكلامي فليس الاسناد إلّا اسناداً واحداً، فان وحدة الجملة تقتضي وحدة الاسناد، وعليه فالاسناد اذا لم يكن الى ماهو له كما هو المفروض كان الى غير ماهو له.

(وان شئت قلت: ان الاسناد الواحد الى المجموع المركب مما هو له ومن غير ماهو له اسناد الى غير ماهو له، فاذا اسند انبات البقل في الكلام الى الله تعالى والى الربيع باسناد واحد كان الاسناد مجازياً بالضرورة، وهذا نظير أن يقال: من ان المركب من الداخل والخارج خارج، وان النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

ثالثها: ان مفهوم الرفع يقتضي أن يكون متعلقه أمراً ثقيلاً، كما في قوله تعالى ﴿ووضعنا عنك وزرك﴾[٣] ومن الظاهر ان مافيه الثقل هو نفس فعل الواجب أو ترك الحرام، واما مجرد الحكم بالوجوب أو الحرمة فليس فيه ثقل، وانما هو جعل المكلف

---

(١) وسائل الشيعة: ٧ / باب ١١ من ابواب من يصح منه الصوم، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٣٨ من ابواب المواقيت، ح ١، ٢.
(٣) الانشراح: ٢.

في الضيق بتحميل الفعل أو الترك عليه، ومن ثم يعبر عنه بالتكليف، وعليه فلابدَّ من ان يراد بالموصول في جميع الفقرات الفعل دون الحكم.

وفيه: ان الثقل وان كان في متعلق التكليف دون نفسه، إلّا ان الرفع كما يصح اسناده الى مافيه الثقل يصح اسناده بلا مسامحة الى السبب الموجب له، أو الاثر المترتب عليه، فيقال: رفع الالزام ورفع المؤاخذة، وعليه فلا مانع من اسناد الرفع الى نفس الحكم.

رابعها: ان الرفع والوضع متقابلان تقابل التضاد، أو العدم والملكة، فهما يتواردان على مورد واحد، ومن الظاهر ان متعلق الوضع انما هو الفعل أو الترك على ذمة المكلف، فلا مناص من كون متعلق الرفع كذلك.

وفيه: انه انما يتم اذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلف: واما اذا كان ظرفه الشرع كان متعلقهما هو الحكم لا محالة، وظاهر الحديث ان ظرف الرفع هو الاسلام ونفس الشريعة، فيكون المرفوع هو الحكم.

خامسها: انه لا اشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية، فالموصول فيما لا يعلمون قد اريد به الفعل يقيناً، فلو اريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين، وهو خلاف الظاهر لو لم يكن مستحيلاً.

وفيه: أولاً: ان الموصول كما عرفت دائماً يستعمل في معنى واحد، وهو مفهوم الشيء، فقد ينطبق على الفعل، وقد ينطبق على الحكم، فالاختلاف في المصداق دون المفهوم.

وثانياً: ان شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضي ارادة الفعل من الموصول، لجواز ارادة الحكم منه أيضاً، فالحكم المجهول مرفوع مطلقاً، سواء كان سبب الجهل به عدم الحجة على التكليف أو اشتباه الامور الخارجية.

فتلخص مما ذكرناه عدم تمامية شيء مما ذكروه لاختصاص الحديث

بالشبهات الموضوعية، فلا موجب لرفع اليد عن عمومه للشبهات الحكمية. كما ظهر مما ذكرناه عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة، ولا الأثر الظاهر، ولا غير ذلك، بعد تعلق الرفع بنفس الحكم، وعليه فيعم الحديث الحكم الوضعي المجهول أيضاً، فاذا شك في جزئية شيء أو شرطيته أو ما نعيته لجرى فيه حديث الرفع، فان كلاً منها حكم مجهول. هذا وسيأتي البحث عن معارضة الحديث مع اخبار الاحتياط.

بقي الكلام في فقه الحديث. والكلام فيه يقع في ضمن تنبيهات.

التنبيه الأول: انه ربما يشكل في الرواية بان الرفع ظاهر في ازالة الشيء الثابت، بخلاف الدفع، فانه عبارة عن سد باب المقتضى عن التأثير، وعليه فكيف صح استعمال الرفع في المقام مع عدم ثبوت تلك الاحكام في زمان.

واجاب المحقق النائيني ﷺ عن ذلك بان الرفع مساوق في المعنى مع الدفع دائماً[1] لما بين في مبحث الضد من ان الممكن كما يحتاج الى المؤثر في حدوثه كذلك يحتاج اليه في بقائه، وعلة الحدوث لا تكفي في البقاء أبداً، فالرافع دائماً يزاحم المقتضى في تأثيره في الاكوان المتجددة، وهذا هو معنى الدفع. نعم على القول بكفاية العلة المحدثة في بقاء المعلول كان الرفع مغايراً للدفع، لكنه باطل كما عرفت في محله.

والتحقيق: ان ما افاده وان كان صحيحاً، إلّا انه لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع، لامكان دعوى اختلافهما بوضع لفظ الرفع لخصوص المنع على تأثير المقتضى بقاء بعد فرض وجود المقتضى وحدوثه، ووضع لفظ الدفع للمنع عن التأثير حدوثاً.

فالصحيح: ان يجاب عن ذلك باحد وجهين.

أحدهما: أن يقال: ان اطلاق الرفع في الحديث انما هو باعتبار ثبوت تلك

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٣٣٧.

الاحكام في الشرائع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية، ويستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالامة المرحومة، فلا عناية في استعمال الرفع فيها

ثانيهما: أن يقال: ان الرفع كما يصح استعماله في ازالة الشيء بعد وجوده كذلك يصح استعماله فيما اذا تحقق المقتضى القريب لوجوده فزاحمه ما يمنعه عن التأثير، مثلاً اذا تحقق سبب قتل شخص حتى اوقف تحت السيف فعفي عنه صح أن يقال عرفاً ارتفع عنه البلاء، واستعماله في الحديث يمكن أن يكون من هذا القبيل.

التنبيه الثاني: ان الرفع بالنسبة الى مالا يعلمون رفع ظاهري، ولا منافاة بينه وبين ثبوت الحكم واقعاً كما مر، فلو كان في البين عموم أو اطلاق مثبت للتكليف لارتفع به الجهل، فلا يبقى موضوع لحديث الرفع بالحكومة أو الورود. كما انه اذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع استكشف به ثبوت الحكم في الواقع من اول الامر، فاذا شككنا في جزئية شيء أو شرطيته للصلاة، وبنينا على عدمها تمسكاً بالحديث، ثم بان لنا الخلاف فالاكتفاء بالفاقد المأتي به مبني على اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي، أو على جريان حديث لا تعاد في مثل ذلك. واما الرفع في بقية الفقرات فهو واقعي، فلو فرض ثبوت عموم أو اطلاق مثبت للحكم في هذه الموارد لابد من تخصيصه بحديث الرفع، ويترتب على ذلك كون ارتفاع تلك العناوين موجباً لتبديل الحكم من حينه، فيجزي المأتي به حال الاضطرار. وهذه ثمرة مهمة نافعة في باب الخلل وغيره.

التنبيه الثالث: لااختصاص لحديث الرفع بالاحكام التكليفية، بل يعم الاحكام الوضعية: كما لا اختصاص له بمتعلقات الاحكام، بل يجري في الموضوعات أيضاً، بيانه: ان فعل المكلف كما يقع متعلقاً للتكليف يقع موضوعا له، فاذا اضطر المكلف أو اكره على ايجاد موضوع التكليف كالافطار في نهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفارة ارتفع عنه حكمه، لانه مرفوع في عالم التشريع. واما اذا

اضطر أو اكره على ايجاد المتعلق ففيه تفصيل، بيان ذلك: ان متعلق التكليف ان كان هو الكلي الساري المعبر عنه بما أخذ فيه مطلق الوجود، كما في المحرمات المنحلة الى احكام عديدة، فطرو احد هذه العناوين على فرد من افراد الطبيعة يسقط التكليف المتعلق بذلك الفرد، والوجه في ذلك ظاهر. واما اذا كان المتعلق هو الكلي الطبيعي على نحو صرف الوجود كما في التكاليف الايجابية فطرو احد هذه العناوين على فرد من ذلك الكلي لا اثر له في ارتفاع الحكم عن متعلقه أصلاً، وذلك لأن ما طرء عليه العنوان وهو الفرد لا حكم له على الفرض، وما هو متعلق الحكم وهو الطبيعي لم يطرء عليه العنوان، فاذا اضطر المكلف الى ترك الصلاة في جزء من الوقت لم يسقط الوجوب عن طبيعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت بالضرورة، وهذا نظير ما اذا وجب اكرام عالم ما، فاضطر المكلف الى ترك اكرام زيد بخصوصه، فانه لا يوجب سقوط الوجوب عن الطبيعي المأمور به. نعم لو اضطر الى ترك الطبيعة في تمام الوقت أو في خصوص آخره فيما اذا لم يأت به قبل ذلك كان التكليف ساقطاً لا محالة. هذا كله في التكاليف الاستقلالية.

وبما بيناه ظهر الحال في التكاليف الضمنية، فلو اضطر المكلف الى ترك جزء أو شرط من المركب، او ايجاد مانع في فرد لا يرتفع به التكليف المتعلق بذلك الجزء أو الشرط أو المانع، لما تقدم من ان متعلق التكليف لم يتعلق به الاضطرار وان ارتفع به حرمة ابطال العمل من تلك الناحية، فالاتيان بالناقص حينئذٍ لا يكون مجزياً مع التمكن من ايجاد فرد تام من بقية الافراد. نعم لو كان الاضطرار مثلاً مستوعباً لتمام الوقت سقط التكليف المتعلق بالمركب المشتمل على المضطر اليه. وهل يجب الاتيان بغير ما اضطر اليه مما اعتبر في الواجب؟ ربما يقال به، نظراً الى ان المرفوع بحديث الرفع انما هو خصوص الامر أو النهي الضمني المتعلق بالمضطر اليه، فيبقى الأمر بغيره على حاله.

وان شئت قلت: ان المرفوع انما هو خصوص جزئية المضطر اليه أو شرطيته أو مانعيته، واما غيره فلا موجب لرفع اليد عن وجوبه.

ولكن الصحيح: ان الأمر والنهي الضمنيين لا يرتفعان إلّا بارتفاع أصل التكليف، لانهما تابعان له حدوثاً وبقاء، كما ان الحكم الوضعي المنتزع عن الحكم التكليفي المتعلق بالمجموع كالجزئية أو الشرطية أو المانعية لا ترتفع إلّا بارتفاع أصل التكليف الذي هو المنشأ لانتزاعها، فاذا ارتفع ذلك التكليف كان اثبات التكليف ببقية الاجزاء محتاجاً الى دليل اخر، مثلاً لو اضطر الى التكلم في الصلاة، أو اكره على الصلاة الى غير القبلة في تمام الوقت، فالصلاة الى القبلة أو الخالية عن كلام الادمى لا تكون واجبة عليه بحديث الرفع، واما الصلاة الى غير القبلة أو المشتملة على كلام الادمي فوجوبها يحتاج الى دليل آخر، ولا يكفي في ثبوته حديث الرفع، لما عرفت من انه لا يترتب عليه إلّا رفع الحكم الثابت للمجموع، واما ثبوت الحكم لغيره الفاقد لبعض القيود فحديث الرفع اجنبي عنه بالكلية. ويمكن دعوى ثبوت الدليل في خصوص الصلاة لقوله ﷺ «لاتدع الصلاة على حال»[1] واما غيرها من العبادات كالصوم أو الحج، فالحكم بوجوب الفاقد لقيد لأجل الاضطرار أو الاكراه لابد فيه من التماس دليل خاص يدل عليه.

فان قلت: ان من آثار الاخلال ببعض ما اعتبر في الواجب وجوب قضائه بعد الوقت، فاذا تحقق الاخلال اضطراراً كان مرفوعاً بحديث الرفع، فلا محالة يكون العمل معه صحيحاً، اذ لا نعنى بالصحة إلّا اسقاط القضاء، فالاضطرار الى ترك جزء أو شرط اذا كان مستوعباً للوقت كما انه يوجب سقوط الوجوب عن المشتمل على ذلك الجزء أو الشرط بحديث الرفع، كذلك يوجب سقوط القضاء عند الاتيان

---

(١) وسائل الشيعة: ٢ / باب ١ من أبواب الاستحاضة، ح١.

بالعمل الفاقد له.

قلت: وجوب القضاء انما هو من آثار فوت الواجب في الوقت، وسيجيء انه لا يرتفع بالاضطرار أو الاكراه، ومن هنا لم يشك احد في وجوب القضاء فيما اذا لم يؤت بالواجب في الوقت أصلاً ولو كان ذلك عن اكراه أو اضطرار وعليه فسقوط القضاء في المقام انما هو من آثار الحكم بصحة المأتى به، الفاقد لبعض ما اعتبر فيه من جهة الاكراه أو الاضطرار، وقد عرفت ان رفع الوجوب الضمني أو الحكم الوضعي من الجزئية أو الشرطية أو المانعية لا يكون إلّا برفع الحكم عن المجموع، وهو لا يستلزم وجوب بقية الاجزاء مما لم يطرء عليه عنوان الاكراه أو الاضطرار.

فان قلت: انَّ ما ذكر وان تم في الاجزاء والشرائط فيما اذا اسند ترك شيء منها الى الاكراه أو الاضطرار، إلّا انه لا يتم في الموانع، فاذا اكره المصلي على التكلم في اثناء صلاته أمكن القول بعدم ابطاله للصلاة، بدعوى ان ما صدر بالاكراه من الكلام ليس بكلام شرعاً بحديث الرفع، فلا يكون مبطلاً.

قلت: لو كان حديث الرفع ناظراً الى نفي الموضوع، ورافعاً لانطباقه على فرده المضطر اليه أو المكره عليه لكان الامر كما ذكر، لكنه ليس كذلك، بل هو ناظر الى نفي الحكم فقط، ولا يترتب عليه ثبوت الحكم للباقي من اجزاء الواجب، توضيح ذلك: ان الرفع تارة: يتعلق بالشيء بعنوانه الاولى، فيكون لسان الدليل المتكفل للرفع عدم انطباق الطبيعي المتعلق للتكليف أو المأخوذ في موضوعه على المرفوع بنحو الحكومة، كما في قوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك» وقوله عليه السلام «لا ربا بين الوالد والولد» وقوله عليه السلام «كلما ناجيت به ربك في الصلاة فليس بكلام»[1] الى غير ذلك، ويترتب عليه عدم ثبوت حكم الطبيعي للفرد المرفوع في الشريعة، فان ثبوت حكم طبيعي

---

(١) وسائل الشيعة: ٤ / ١٩ من أبواب القنوت، ح ٤.

على فرد يتوقف على كونه مصداقاً، له فاذا ارتفع ذلك بحكم الشارع لم يثبت له حكمه بالضرورة، فالتكلم في الصلاة مع الله تعالى خارج عن موضوع الكلام بالحكومة، فلا يكون مبطلا لها.

واخرى: يتعلق بالعنوان الثانوي الطاريء على الشيء، كعنوان الاضطرار والاكراه ونحوها، وفي مثله لا يمكن ان يستفاد منه ما كان يستفاد في القسم الاول، وذلك لان نفي الشيء بعنوانه الثانوي الطاريء تشريعاً ان اريد به تنزيل العنوان الطاريء منزلة العدم، فكأن الفعل الصادر عن اكراه لم يقع كذلك بل وقع اختياراً، فلازمه ترتيب آثار الاختيار عليه، وهو خلاف المقصود، وخلاف ظاهر الدليل. وان اريد به تنزيل ذات الفعل المضطر اليه منزلة العدم ليكون معناه ان الفعل الصادر حال الاضطرار لا يكون مصداقاً لذلك الفعل في نظر الشارع، فالتكلم الصادر بالاضطرار ليس بكلام شرعاً، فهو خلاف ظاهر الدليل، فان ظاهر رفع المضطر اليه، رفعه بهذا العنوان لا بعنوانه الأولي. فاذاً لا مناص من الالتزام بكون المرفوع هو الفعل المعنون باحد هذه العناوين في عالم التشريع، بمعنى عدم كونه متعلقاً لاعتبار الشارع وحكمه، ومرجعه الى نفي الحكم الثابت للعنوان الاولي عنه، وليس هو فيما نحن فيه إلّا التكليف الضمني أو الحكم الوضعي، وقد عرفت ان رفعهما لا يكون إلّا برفع الحكم المتعلق بالكل الذي هو منشأ انتزاعه، فبالنتيجة لا يكون المرفوع إلّا أصل التكليف المتعلق بالمجموع، واما ثبوته في الاجزاء الباقية فيحتاج الى دليل آخر. ومما يشهد لما ذكرناه من ان المرفوع في حديث الرفع هو الحكم دون الفعل ان الرفع كالوضع في التكاليف الوجوبية، كما يصح اسناده الى الحكم يصح اسناده الى الفعل، فصح أن يقال: رفع وجوب الصلاة عن الصبي أو رفعت الصلاة عنه، ويقابله وضع الوجوب في الشريعة، ووضع الفعل واعتباره في الذمة. واما في موارد التكاليف التحريمية أو الاحكام الوضعية، فلا يصح اسنادهما الى الفعل، فلا

يقال: رفع شرب الخمر عن المضطر، أو وضع شربه على المختار، كما لا يقال: رفع البيع عن المكره، أو وضع البيع على المختار، وانما يسندان الى نفس الحكم، فيقال: رفعت حرمة شرب الخمر عن المضطر، أو لزوم البيع عن المكره، وحيث ان المرفوع في الحديث يعم موارد التكاليف الوجوبية والتحريمية والاحكام الوضعية، فلابد وأن يكون المرفوع أمراً قابلاً للانطباق على جميعها، وليس هو إلّا موضوعية الفعل للحكم، ومرجعه الى نفي الحكم، فلا يكون لحديث الرفع حكومة على الموضوعات والمتعلقات، وانما يكون حاكماً على نفس الاحكام.

فتحصل انه لا دلالة لحديث الرفع على تنزيل الفعل المضطر اليه منزلة العدم ليجتزي ببقية اجزاء الواجب في مقام الامتثال، بل قد ورد في قصة ابي العباس السفاح قوله عليه السلام (افطر يوماً من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي)[1].

ان قلت: ان ما تقدم من البيان بعينه جار بالنسبة الى مالا يعلمون، فاذا جهل جزئية شيء للصلاة أو شرطيته أو مانعيته يرتفع التكليف المتعلق بمجموع الاجزاء والشرائط، فاثبات تكليف متعلق بالفاقد يتوقف على دليل.

قلت: ان المكلف في فرض الجهل بأحد هذه الأمور يعلم اجمالاً بثبوت تكليف في ذمته، مردد بين أن يكون متعلقاً بخصوص المتيقن مما اعتبر فيه وبين ان يتعلق بالزائد عليه، فاذا ارتفع تعلقه بالزائد تعبداً لابد من امتثال التكليف بالمتيقن، ولا يجوز رفع اليد عن امتثال التكليف المعلوم برفعه عن المشكوك فيه، وهذا بخلاف صورة الاضطرار أو الاكراه المحتمل فيها عدم التكليف رأساً.

ثم انه قد ظهر مما ذكرناه ان شمول الحديث لمورد لا يترتب عليه إلّا رفع التكليف أو الوضع الثابت في ذلك المورد في نفسه، فالاكراه على فعل محرم في نفسه

---

(١) وسائل الشيعة: ٧ / باب ٥٧ من ابواب ما يمسك عنه الصائم.

يرفع حرمته، كما ان الاكراه على معاملة يرفع نفوذها، فلو فرض ان المكره عليه لا أثر له، ولا تكليف يترتب عليه في نفسه، فحديث الرفع لا يعمه ولا يترتب على شموله فائدة اصلاً، فاذا اكره المكلف على ترك بيع داره لا يمكن الحكم بحصول النقل والانتقال من دون بيع، فان ما تكفله الحديث انما هو رفع الحكم التكليفي أو الوضعي عن المكره عليه لاثبات حكم له. ومن هنا يظهر انه لو اكره على تقديم القبول على الايجاب مع القول باشتراط تقديم الايجاب على القبول لما امكن الحكم بصحة ما وقع في الخارج بحديث الرفع، فان الواقع في الخارج لا حكم له في الشريعة ليرتفع بالاكراه، وما هو موضوع الحكم بالنفوذ لم يتحقق في الخارج على الفرض، فلا مجال لشمول حديث الرفع أصلاً.

فان قلت: شرطية تقدم الايجاب على القبول حكم شرعي يمكن القول بارتفاعه عند الاكراه على تركه.

قلت: قد عرفت ان الشرطية حكم انتزاعي لابد في رفعه من رفع منشأ انتزاعه، وهو في المقام ليس إلّا حكم الشارع بنفوذ البيع المقدم ايجابه على قبوله، ومن الظاهر انه غير مرتفع في الفرض، لعدم تعلق الاكراه به، وانما تعلق الاكراه بتركه، وتعلق الاكراه بترك موضوع الحكم لا اثر له كما عرفت.

فان قلت: العقد الواقع المفروض فيه تقدم القبول على الايجاب محكوم بالبطلان في نفسه، فيرتفع عنه هذا الحكم بحديث الرفع.

قلت: البطلان ليس حكماً شرعياً قابلاً للوضع او الرفع، وإنما هو امر تكويني منتزع من عدم انطباق موضوع الحكم على الموجود الخارجي، واما عدم ترتب النقل والانتقال فهو من آثار عدم تحقق موضوعه، لا من آثار تحقق غيره، على انك قد عرفت ان ما يرتفع بحديث الرفع انما هو الحكم الشرعي المترتب على شيء لا عدمه، وإلّا لزم الحكم بحصول النقل والانتقال عند الاكراه على ترك البيع مثلاً، وهو

مما لا يلتزم به احد. وبالجملة كل ما كان صحيحاً ونافذاً في نفسه من المعاملات اذا وقع مكرها عليه يرتفع عنه حكمه، واما ما كان فاسداً في نفسه فلا يترتب عليه الصحة اذا اوقع عن اكراه، فافهم ذلك واغتنمه.

التنبيه الرابع: ان حديث الرفع لا يرفع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكورة فيه، فوجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان السجدة في الصلاة لا يرتفع بالحديث، وكذلك ما رتب على عنوان الخطأ، كما في قتل الخطأ، والسر فيه هو ان الظاهر من الحديث كون طرو العناوين المذكورة فيه موجباً لارتفاع الحكم عن مواردها، فيستحيل ان يعم ما اذا كانت مثبتة له.

التنبيه الخامس: يعتبر في شمول حديث الرفع بالقياس الى الاضطرار ونحوه امران.

الأول: ان يكون الحكم المرفوع بحديث الرفع مترتباً على فعل المكلف بما هو، فلا يعم مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقات، فاذا لاقى بدن الانسان حال نجاسته جسما طاهراً لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس ذلك الجسم بحديث الرفع، فان تنجس الملاقي لم يترتب على الملاقات بما هو فعل المكلف ليرتفع بالحديث، وانما هو مترتب على نفس الملاقات ولو كانت غير اختيارية، فلا وجه لما افاده المحقق النائيني﵀ من ان ذلك خارج عن حديث الرفع بالاجماع. كما انه لا يشمل وجوب قضاء الفائت من المكلف اضطراراً أو اكراهاً[1]، لان وجوب القضاء مترتب على فوت الفريضة بما انه فوت، لا بما هو فعل للمكلف، ومن ثم يجب القضاء فيما اذا لم يستند الفوت الى المكلف أيضاً. نعم لو كان وجوب القضاء مترتباً على عنوان الترك كان للقول بسقوطه عند الاكراه أو الاضطرار الى الترك وجه، إلّا انه خلاف

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٧٦.

الواقع. والوجه فيما ذكرناه هو ان هذه العناوين المذكورة في الحديث لا تتعلق إلّا بالفعل، فلابد وان يراد من الموصولات المذكورة فيه ذلك.

الثاني: أن يكون في رفعه منة على العباد، فلا يعم صحة بيع المضطر، فان رفعها خلاف الامتنان. ويعتبر أيضاً أن يكون فيه منة على الامة، لا على شخص دون شخص، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف غير الاختياري، لان رفعه خلاف الامتنان بالاضافة الى المالك وان كان فيه منة على المتلف.

التنبيه السادس: ان البراءة العقلية يختص جريانها بموارد الشك في التكاليف الالزامية، واما التكليف المحتمل اذا لم يكن الزامياً فالمقطوع منه لا يوجب مخالفة العقاب فكيف بمحتمله.

واما البراءة الشرعية، ففي اختصاصها بموارد التكاليف الالزامية خلاف بين الاعلام. والتحقيق ان يفصل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلالية وموارد التكاليف الضمنية، فتجري في الثانية دون الاولى، توضيح ذلك: انك قد عرفت فيما مر ان رفع التكليف في مقام الظاهر انما يكون بعدم وضع ايجاب الاحتياط والتحفظ على الواقع في ظرف الجهل، وهذا المعنى غير متحقق في موارد التكاليف الاستقلالية، فاذا احتملنا استحباب شيء فرفعه في مقام الظاهر انما يكون بعدم التحفظ على الواقع بعدم جعل استحباب الاحتياط في ظرف، ومن الظاهر ان استحباب الاحتياط مجعول قطعاً، فالتكليف المحتمل غير مرفوع في مقام الظاهر، فلا يعمه حديث الرفع.

واما التكاليف الضمنية، فالامر بالاحتياط في موارد الشك فيها وان كان ثابتاً قطعاً، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزءً لمستحب، إلّا ان اشتراط المستحب به مجهول، فلا مانع من شمول حديث الرفع لنفي ذلك، واثبات عدم الاشتراط في مقام الظاهر. وبعبارة اخرى: الوجوب التكليفي وان لم يكن محتملاً في

مورد الكلام، إلّا ان الوجوب الشرطي المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعي الامر مشكوك فيه لا محالة، وهذا المقدار من الوجوب يصبح رفعه ظاهراً، وان كان الاحتياط مستحباً شرعاً.

حديث الحجب

ومما استدل به على البراءة قوله عليه السلام «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»[1] ولا يجري فيه ما توهم في حديث الرفع من الاختصاص بالشبهة الموضوعية من جهة اتحاد السياق. نعم ربما يستشكل فيه من جهة ان ارادة الحكم والموضوع معاً من الموصول مستلزم لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، فلابد من اختصاصه بالشبهة الموضوعية أو الحكمية، وقد تقدم جوابه في حديث الرفع.

إلّا ان الذي يسهل الخطب ان هذا الحديث خارج عما نحن فيه، فان المراد مما حجب الله علمه على ماهو ظاهر اسناد الحجب الى الله تعالى خصوص مالم يبين من الاحكام، اما لأجل التوسعة على الامة مع ثبوت المقتضى لبيانه، واما لأجل المانع من البيان، ولو كان ذلك من قبل المكلفين، لاستلزام البيان هلاك غير النادر منهم بتركهم العمل بها، فاقتضت المصلحة اخفاء تلك الاحكام الى زمان ظهور حجة الله في ارضه، ولعل هذا معنى ما ورد من انه عليه السلام يأتي بدين جديد، وعلى هذا فلا يرتبط الحديث بما نحن فيه مما لم يحجبه الله وانما حجبه الظالمون لأهل البيت، بل يكون من قبيل قوله عليه السلام «اسكتوا عما سكت الله عنه».

حديث الحلية

ومن الروايات موثقة مسعدة ابن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح٢٨.

مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والاشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»[١]. وقد تمسك بها شيخنا الانصاري[٢] للبراءة في الشبهة الموضوعية، ولم يذكرها في ادلة البراءة في الشبهة الحكمية، إلّا انه ذكر فيها خبرين آخرين.

أحدهما: خبر عبدالله ابن سليمان قال: سالت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن الى أن قال: سأخبرك عن الجبن[٣] وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[٤].

ثانيهما: خبر عبدالله ابن سنان عن الصادق عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[٥].

واما صاحب الكفاية[٦] فقد عكس الأمر، فلم يستدل بهما على البراءة في الشبهة الحكمية، واستدل لها بالموثقة، ولعل الوجه في ذلك ظهور قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في الخبرين في فعلية الانقسام الى القسمين، ولا يتحقق ذلك إلّا في موارد الشبهة الموضوعية، اذ لا معنى لانقسام الحرام أو الواجب المجهول الى القسمين.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٠ ـ ٣٧١، ٤٠٦ (ط . جامعة المدرسين).

(٣) في القاموس الجبن بالضم وبضمتين وكعتل معروف. وفي تاج العروس بعد ان عرفه بالذي يؤكل، قال: واللغة الفصحى الاولى ثم الثانية ثم الثالثة. وفي الصحاح بعد ذكر الجبن الذي يؤكل والذي هو صفة الجبان، قال: والجبن بضم الجيم والباء لغة فيهما، وبعضهم يقول بالضم والتشديد. وفي مصباح المنير فيه ثلاث لغات، اجودها سكون الباء، والثانية ضمها للاتباع، والثالثة وهي اقلها التثقيل.

(٤) الكافي: ٦ / ٣٣٩، كتاب الاطعمة، باب الجبن، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح ١.

(٦) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٦.

ولا يخفى عليك ان الاشكال في الاستدلال بالموثقة في المقام اقوى واظهر من الاشكال في الاستدلال بالخبرين، فان فيها جهات تقتضي اختصاصها بالشبهة الموضوعية.

أحدها: ظهور كلمة «بعينه» في ذلك، وهذا الوجه مشترك فيه بين الموثقة وغيرها، وحمل الكلمة على التأكيد خلاف الظاهر، ولا يصار اليه بغير قرينة، توضيح ذلك: ان العناوين الكلية مثل شرب التتن ونحوه اما ان تكون معلومة الحرمة،أو لا تكون كذلك. وعلى الأول فهي معلومة الحرمة بعينها لا محالة، وعلى الثاني فهي غير معلومة الحرمة أصلاً، واما العلم بكونها محرمة لا بعينها فهو لا يتحقق غالباً الّا في موارد العلم الاجمالي بحرمة احد الشيئين أو الاشياء، ومن الظاهر انه لا يحكم فيها بالحلية على ما سيجيء.

واما الشبهات الموضوعية فالشك فيها لا ينفك عن العلم بالحرام لا بعينه غالباً أو دائماً، مثلاً اذا احتملنا حرمة مايع خارجي لاحتمال كونه خمراً، فذلك لا ينفك عن العلم بوجود الخمر في الخارج اجمالاً، المحتمل انطباقه على المائع المفروض، ومعه كان الحرام معلوماً لا بعينه، أي غير متميز عن غيره، لكن مثل هذا العلم لعدم حصر اطرافه وعدم كون جميعها محل الابتلاء لا يوجب تنجز المعلوم، فصح أن يقال: ان ما ابتلى به من اطرافه محكوم بالحلية مالم يعلم انه حرام بعينه، فالاتيان بكلمة «بعينه» في الروايات الثلاث قرينة على اختصاصها بالشبهات الموضوعية.

ثانيها: ان الامثلة المذكورة فيها من قبيل الشبهة الموضوعية، وليست الحلية في شيء منها مستندة الى اصالة البراءة والحل، وانما هي في بعضها مستندة الى اليد، وفي بعضها الى الاستصحاب، وهي قرينة أو صالحة للقرينية على ارادة خصوص الشبهة الموضوعية.

ثالثها: ان قوله عليه السلام «أو تقوم به البينة» صالح للقرينية على الاختصاص

بالشبهة الموضوعية، وعليه فدعوى عموم الرواية للشبهات الحكمية بان يكون قوله عليه السلام «حتى تستبين» مختصاً بالشبهة الحكمية أو اعم منها بعيدة.

رابعها: ان حصر الغاية في الاستبانة التي هي بمعنى العلم الوجداني وقيام البينة يدل على ان المراد بلفظ الاشياء في الموثقة ما يكون من قبيل المذكورات فيها من الشبهات الموضوعية، المحكومة بالحل بحكم الامارة أو الاستصحاب، فان الرافع لحكم اليد أو الاستصحاب فيها منحصر بالعلم وقيام البينة. واما في الشبهات الحكمية فلا ينحصر رافع الاباحة بهما، بل قد ترتفع باستصحاب الحرمة وخبر الواحد ونحوهما،

واما توهم ان المراد بالاستبانة في الموثقة اعم من الاستبانة الوجدانية والتعبدية، فيدفعه مضافاً الى انه خلاف ظاهر جعل الاستبانة عدلاً لقيام البينة، ان الرافع لحكم اليد أو الاستصحاب المستند اليهما الحلية في الامثلة المذكورة ليس إلّا العلم الوجداني أو قيام البينة، فملكية العبد أو الثوب مستندة الى اليد، كما ان حلية المرأة مستندة الى استصحاب عدم تحقق الرضاع أو عدم تحقق النسب، ولا رافع للحلية في امثال ذلك إلّا العلم الوجداني أو قيام البينة. نعم ورد في بعض الاخبار اعتبار اخبار الثقة بتحقق الرضاع أوالنسب، ولكنه معارض بما دل على عدم اعتباره، ومن ثم حمل النهي عن التزويج عند اخبار الثقة بهما على الكراهة.

فتلخص ان حصر رافع الحلية في الموثقة بالعلم وقيام البينة اقوى شاهد على اختصاصها بالشبهات الموضوعية.

لا يقال: ان حصر رافع الحلية في الموثقة في العلم الوجداني وقيام البينة لا يوجب اختصاصها بالشبهة الموضوعية اذ الحلية في الشبهة الموضوعية، ترتفع بالاقرار وبحكم الحاكم وبالاستصحاب، وبخبر الواحد بناءً على ماهو الصحيح من حجيته في الشبهات الموضوعية أيضاً، فالحصر الحقيقي كما لا يتم في الشبهات

الحكمية لا يتم في الشبهات الموضوعية. واما الحصر الاضافي فهو ممكن في كليهما.

فانه يقال: الحلية في بعض موارد الشبهات الموضوعية وان كانت ترتفع بغير العلم وقيام البينة، إلّا انها في ما كانت الشبهة الموضوعية من قبيل المذكورات في الرواية لا ترتفع إلّا بالعلم أو قيام البينة، توضيح ذلك: ان الحلية في الامثلة المذكورة مستندة الى اليد أو الاستصحاب كما عرفت، وهي لا ترتفع في تلك الموارد بالخبر الواحد كما مر. واما الاستصحاب فهو ساقط مع اليد، كما في مثال الثوب والعبد، واما في غيرهما كما في مثال التزويج بالمرأة المحتمل حرمتها لرضاع أو نسب، فهو مفيد للحلية لا رافع لها. واما الاقرار فهو وان كان رافعاً للحلية، إلّا انه خلاف الفرض في مورد الموثقة، اذ المفروض فيها ان صاحب اليد يدعي مالكيته لما في يده، فكيف يمكن فرض اقراره بعدم ملكيته. واما حكم الحاكم فهو أنما يكون مع الترافع ولا موضوع له في فرض الموثقة، على ان حكم الحاكم في الغالب مستند الى علمه واستبانته، أو الى قيام البينة عنده.

وبالجملة رافع الحلية في ما يكون من قبيل الامثلة المذكورة في الموثقة منحصر في الاستبانة وقيام البينة، وذلك قرينة على اختصاصها بالشبهات الموضوعية. هذا كله بناءً على دلالة الموثقة على اباحة المشكوك حرمته،

ويمكن أن يقال: انها اجنبية عن ذلك بالكلية، توضيحه: ان الاحتمالات المتصورة في صدر الموثقة ثلاثة.

الأول: ان يراد بالحلية التي حكم بها فيها الحلية الظاهرية المجعولة للشاك، المعبر عنها باصالة الاباحة، فيكون ذكر الامثلة حينئذٍ من باب التنظير لها بالحلية الثابتة في تلك الموارد بالدليل من اليد أو الاستصحاب.

الثاني: ان يراد بها الحلية المستندة الى دليل غير اصالة الاباحة، مثل اليد

والاستصحاب ونحوهما، وعليه تكون الامثلة تمثيلاً للحلية المحكوم بها.

الثالث: ان يراد بها معناها اللغوي، وهو الارسال وعدم التقييد في مقابل المنع، وهذا ينطبق على الحلية المجعولة في مورد الشك، اعنى بها اصالة الحل، والمستفادة من الدليل كالامثلة المذكورة فيها.

ودلالة الموثقة على اصالة الحل مبتنية على ظهورها في الاحتمال الأول أو الثالث، وهو مع أنه غير ثابت في نفسه، مناف للغاية المذكورة، فانها كما عرفت قرينة معينة للاحتمال الثاني، فان انحصار رافع الحلية في الاستبانة الظاهرة في العلم الوجداني وفي قيام البينة كاشف عن ان المراد بالحلية فيها هي الحلية المستندة الى اليد أو الاستصحاب، لا مطلق الحلية المرتفعة بغيرهما أيضاً، وعلى ذلك فالموثقة أجنبية عن محلّ الكلام بالكلية.

واما الخبران الاخران المتقدمان، فهما أيضاً مختصان بالشبهة الموضوعية لوجهين.

الأول: اشتمالهما على كلمة «بعينه» فانها قرينة على ذلك كما مرّ. واسناد المعرفة الى نفس الحرام في رواية عبدالله ابن سليمان، الظاهر في معرفة انطباق الحرام على الموجود الخارجي يؤكد اختصاصها بالشبهة الموضعية، ويبعد احتمال ارادة التأكيد من كلمة «بعينه» كما لا يخفى.

الثاني: اشتمالهما على التقسيم بقوله «فيه حلال وحرام» فانه ظاهر في الانقسام الفعلي، ووجود القسمين للمقسم بالفعل لا الترديد، وهذا انما يختص بالشبهات الموضوعية، فان الافراد الخارجية فيها على قسمين، حلال واقعاً وحرام كذلك، فهي محكومة بالحلية مالم يعلم الحرام بعينه، واما الشبهات الحكمية فليس في مواردها حلال وحرام، بل المشكوك فيه مردّد بين الحرام والحلال في نفسه مع قطع النظر عن حكم غيره من المحللات والمحرمات.

ثم إنه قد عبر في خبر عبدالله ابن سنان عن موضوع الحل بعنوان الشيء، ويحتمل أن يراد به الشيء الخارجي الشخصي، كما يحتمل أن يراد به الكلي. وعلى الأول لا مناص من الالتزام بنوع من الاستخدام، ويكون المعنى حينئذٍ ان كل موجود خارجي يكون نوعه منقسماً الى حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام من ذلك النوع بعينه، وعلى الثاني كان معناه ان الشيء الكلي الذي بعض مصاديقه حلال وبعضها حرام واقعاً حلال ظاهراً حتى تعرف الحرام منه بشخصه، وعلى التقديرين لا يراد من لفظ الشيء الحكم، بل لابد وان يراد به الموضوع لمكان التقسيم والظرفية.

واما ما افاده المحقق النائيني[1] في المقام من ان ظاهر لفظ الشيء هو الموجود الخارجي لا المفهوم الكلي وحيث انه لا معنى لانقسامه الى الحرام والحلال، كان ذلك قرينة على ان المراد من التقسيم هو الترديد، فلا يكون اشتمال الخبرين على التقسيم قرينة على اختصاصها بالشبهات الموضوعية، فيرد عليه.

اولاً: ان الشيء كما يطلق على الموجود الخارجي، يطلق على المفهوم الكلي، فيقال مفهوم الانسان شئ ممكن، وشريك الباري شيء مستحيل، فلا وجه لدعوى ظهوره في الموجود الخارجي.

وثانياً: لو سلمنا ان المراد به الموجود الخارجي فظهور الكلام في التقسيم الفعلي خصوصاً بضميمة قوله عليه السلام «حتى تعرف الحرام منه بعينه» الظاهر في كون كلمة من فيه تبعيضية، قرينة على الاستخدام، ولا ضير في الالتزام به بعد شيوعه. ثم ان التقسيم الفعلي وان كان متصوراً في الشبهة الحكمية أيضاً، فاللحم مثلاً فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الارنب ومشكوك فيه وهو لحم الحمار، إلّا ان ظاهر

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٨٤ ـ ١٨٥.

الحديث أن يكون الانقسام دخيلاً في الشك، وليس الامر كذلك في الشبهة الحكمية

وثالثاً: ان كلمة الحرام في قوله عليه السلام «حتى تعرف الحرام بعينه» لا يمكن أن يراد بها الحرام المعهود، لعدم فرض حرام في الكلام بعد حمل التقسيم على الترديد، فلابد وان يراد به الجنس، وعليه يلزم أن يكون العلم بحرمة شيء ما كلحم الارنب مثلاً غاية للحكم بحلية لحم الحمار المشكوك حرمته، وهو مما لا محصل له. نعم لو كانت الغاية المذكورة في الرواية هو العلم بحرمة ذلك الشيء لا العلم بالحرام لم يرد عليه ذلك، لكنه خلاف ماهو الموجود فيها.

حديث السعة

ومن الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام (الناس في سعة مالا يعلموا)[1] ولفظ ما يحتمل أن يكون مصدرية زمانية، فيكون المعنى انهم في سعة ماداموا لم يعلموا، فمفاد الخبر حينئذٍ مفاد قبح العقاب بلا بيان، وعليه فأدلة الاحتياط تكون حاكمة عليه، لانها بيان. ويحتمل أن تكون ما موصولة ولفظ السعة مضاف اليه، فيكون مفاد الحديث حينئذٍ كون الناس في سعة من الحكم المجهول، فيفيد ما كان يفيده حديث الرفع من التوسعة عند الجهل بالواقع، فتقع المعارضة بينه وبين ادلة الاحتياط الدالة على كون الناس في ضيق الواقع المجهول، لما ستعرف من ان ايجاب الاحتياط طريقي لا نفسي.

والظاهر من الحديث هو الاحتمال الثاني، فان كلمة ما الزمانية حسب استقراء موارد استعمالها لا تدخل على الفعل المضارع، وانما تدخل على الماضي، فلو كان المضارع في الخبر مدخول كلمة لم لكان للاحتمال الأول وجه متين، لكنه خلاف الواقع. ثم لو سلم دخولها على الفعل المضارع احياناً فلا ريب في ندرته، فلا يصار

---

(١) عوالي اللئالي: ١ / ٤٢٤، ح ١٠٩.

اليه في غير الضرورة.

وعليه فالصحيح دلالة الحديث على البراءة الشرعية، وباطلاقه يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية. ومن ذلك يظهر ان ما أفاده المحقق النائيني من ترجيح الاحتمال الأول، وعدم صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة الشرعية، خلاف التحقيق.

حديث: كل شي مطلق

ومن الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[١] بتقريب: ان ظاهر الاطلاق في الحديث هو الاطلاق الشرعي المرادف للاباحة، فلابد وان يراد من الورود فيه الوصول على ماسنبينه، فيكون المعنى كل ما شك في حرمته فهو مطلق شرعاً، ومحكوم بالاباحة حتى يرد فيه النهي.

ثم ان هذه الرواية بما انها واردة في خصوص الشبهة التحريمية فلا ينبغي الشك في تقدمها على اخبار الاحتياط، لكونها اخص منها. وقد بالغ شيخنا الانصاري[٢] في العناية بها، حتى جعلها اظهر روايات الباب. ولكن المحققين النائيني والخراساني رحمهما الله لم يرتضيا الاستدلال بها.

اما المحقق النائيني[٣] فذهب الى ان مفاد هذه الرواية إنما هو اللاحرجية الاصلية قبل ورود الشرع والشريعة، فمفادها ان الاشياء بعناوينها الاولية مرسلة حتى يرد من الشارع نهي، فالاطلاق فيها بمعناه اللغوي، وعليه فالرواية اجنبية عما هو محل البحث، اعنى به اثبات الاباحة لما شك في حرمته بعد ثبوت الشرع، وحكمه بحرمة اشياء وحلية اشياء غيرها.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣١٧، ح ٩٣٧ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٣٦٩ (ط . جامعة المدرسين).

(٣) فوائد الاصول: ٣ / ٣٦٣، اجود التقريرات: ٢ / ١٨٢.

والجواب عن ذلك: ان الاطلاق وان كان بمعنى الارسال إلّا ان حمله على اللاحرجية الأصلية خلاف الظاهر، فان ظاهر الحكم الصادر في كلام الشارع أو من هو بمنزلته كونه حكماً شرعياً مولوياً، لا حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً ارشادياً. هذا مضافاً الى ان بيان الاطلاق الثابت قبل ورود الشرع فيما بعد وروده ومعرفة الحلال والحرام لغو، لا يترتب عليه فائدة، فلا ينبغي حمل الرواية عليه.

واما المحقق الخراساني[1] فقد ناقش في دلالة الرواية باحتمال أن يكون المراد من الورود صدور الحكم من الموالي لا وصوله الى المكلفين، ومن الواضح ان فرض عدم جعل الحكم وصدوره خارج عن محل نزاع الاخباريين والاصوليين.

لا يقال: بضميمة اصالة عدم ورود الحكم وجعله يمكن التمسك بها للبراءة.

فانه يقال: ان الدليل حينئذٍ يكون اخص من المدعى، لاختصاصه بما اذا لم يعلم ورود النهي أصلاً، ولا يعم مثل ما اذا ورد النهي عن شيء في زمان والاباحة في زمان آخر وشك في المتقدم منهما.

والجواب عنه: ان الورود وان صح استعماله في الصدور أحياناً إلّا ان المراد به في الحديث خصوص الوصول، والقرينة عليه قوله عليه السلام «كل شيء مطلق» اذ المراد بالاطلاق فيه بعد ما عرفت من كونه اطلاقاً شرعياً مولوياً إما الاباحة الواقعية واما الاباحة الظاهرية، سواء قلنا بان القضية اخبارية أو قلنا بأنها إنشائية. ولا سبيل الى الأول، فان جعل النهي واقعاً أو وصوله الى المكلف لا يمكن أن يكون غاية للحكم بالاباحة الواقعية.

أما الأول: فلاستلزامه جعل احد الضدين رافعاً للآخر، ولا معنى له، فانه نظير أن يقال كل شيء ساكن الى ان يتحرك، فان الحلية والحرمة الواقعيتين ضدان

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٧.

لا يجتمعان، فبتحقق أحدهما يرتفع الآخر قهراً، كما في جميع الأضداد، وكما لا معنى للقول بان كل شيء حرام واقعاً حتى يصدر فيه اباحة، لا معنى للقول بان كل شيء مطلق واقعاً حتى يصدر فيه نهي.

واما الثاني: فلأن جعل وصول النهي غاية للحكم بالاباحة مستلزم للقول بالتصويب، المجمع على بطلانه. فتعين أن يكون المراد بالاطلاق الاباحة الظاهرية، وعليه لابد وأن يكون المراد بالورود الوصول، فان صدور الحرمة الواقعية لا يكون رافعاً للحكم بالاباحة الظاهرية بالضرورة مالم يحرز ذلك، فيكون مفاد الرواية ان كل شيء مطلق ظاهراً حتى يصل فيه نهي.

وبما ذكرناه من كون المراد بالاطلاق الاباحة الظاهرية علم ان الموضوع في القضية هو الشيء المشكوك فيه، لا الشيء بعنوانه الواقعي، وباطلاقه يستدل على حكم الشبهة الموضوعية والحكمية، فدلالة الرواية على البراءة الشرعية في غاية الظهور.

ثم لا يخفى ان في جريان اصالة عدم صدور النهي التي تمسك بها صاحب الكفاية[1] في المقام بياناً سيأتي، وسيظهر لك أنه على تقدير جريانها لا تصل النوبة الى جريان ادلة البراءة أصلاً.

الاستدلال على البراءة بالاجماع

الثالث: من الوجوه المستدل بها للبراءة هو الاجماع. وتقريبه على انحاء.

الأول: دعوى اتفاق الاصوليين والاخباريين على قبح العقاب من دون بيان، وعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٧.

وفيه: ان هذا الاتفاق وان كان ثابتاً إلّا انه على امر عقلي، فليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، فلا أثر لمثله.

الثاني: اتفاقهم على ان الحكم الشرعي في مورد التكاليف التي لم تصل بنفسها ولا بطريقها هو الترخيص، كما هو مفاد قوله عليه السلام «الناس في سعة مالا يعلموا»[1].

وهذه الكبرى وان كانت اجماعية إلّا انها لا تفي باثبات الصغرى، فان الاخباري يدعي ان الاحكام المجهولة واصلة الى المكلفين بطريقها، إما مطلقاً كما ادعاه المحدث الاسترابادي، وإما في خصوص الشبهات التحريمية كما هو المعروف، ودليلهم على ذلك الاخبار الآمرة بالاحتياط، ففي الاقتحام في الشبهات مخالفة للحكم الطريقي الواصل.

الثالث: دعوى ثبوت الاتفاق على ان الحكم الظاهري المجعول في موارد الجهل بالواقع هو الاباحة والترخيص شرعاً.

وهذا التقريب لو تم لكان دليلاً على البراءة ولكنه كيف يتم مع ذهاب الاخباريين الى ان الحكم المجعول هو وجوب الاحتياط أو التوقف.

الاستدلال على البراءة بحكم العقل

الوجه الرابع: من وجوه الادلة الاربعة هو حكم العقل، بتقريب: ان الانبعاث أو الانزجار انما هو من آثار التكليف الواصل، فاذا لم يكن التكليف واصلاً كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى، وهو قبيح، توضيحه: أن ما يكون محركا للعبد أو زاجراً له انما هو الوجود العلمي لا الوجود الواقعي، فقد يموت الانسان عطشاً والماء في رحله، لجهله بذلك، فكما ان شوق المولى الى فعل العبد لا يحركه نحوه مالم يصل اليه، كذلك حكمه وان بلغ من اللزوم والتأكد ما بلغ، فالحكم مالم يصل الى

---

(١) عوالي اللئالي: ١ / ٤٢٤، ح ١٠٩.

المكلف لا يمكنه التحرك منه، ومعه كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى، كما اذا لم يكن حكم من المولى أصلاً.

وبعبارة اخرى: الوظيفة المولوية تقتضي جعل الاحكام وبيانها على نحو يتمكن العبد من الوصول اليها، فاذا لم يجعل الحكم أو جعل ولم يمكن وصوله الى العبد كان القصور في ناحية التشريع، ومعه لا مقتضى لعقاب العبد عند مخالفته الواقع مع عدم استنادها الى تقصيره. وهذه الكبرى مسلمة، لم يخالف فيها احد حتى من الاخباريين. نعم استشكل فيها بعض الاصوليين من جهة معارضتها بقاعدة اخرى، وهي استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

واجاب الشيخ[1] عن ذلك بان وجوب دفع الضرر المحتمل ليس وجوباً غيرياً ليعارض به قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلو كان فهو وجوب نفسي ظاهري، فالعقاب انما يكون على مخالفته لا على مخالفة الواقع.

واورد عليه المحقق الخراساني[2] بأن الوجوب غير منحصر بالقسمين، بل هناك قسم ثالث نسميه بالوجوب الطريقي، المترتب عليه تنجز الواقع، ووجوب دفع الضرر المحتمل انما يكون من هذا القبيل. ثم دفع التنافي بين القاعدتين بان قبح العقاب بلا بيان يرفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، اذ لا يحتمل وجود الضرر حينئذٍ.

واشكل عليه بامكان العكس، بأن يكون قاعدة دفع الضرر المحتمل رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فان كلا من القاعدتين لا يتكفل بيان موضوعه، وكلا منهما صالح لان يرتفع به موضوع الآخر، ولا ترجيح في البين.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٦ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٩ ـ ١٨٠.

والتحقيق في الجواب: يقتضي تقديم مقدمة: وهي ان التعارض في الاحكام الشرعية انما يكون بين دليلين ظنيين من جهة، فقد يكون التنافي بين ظهورين وان كان سند كل منهما قطعياً، وقد يكون بين نصين صريحين اذا كان سندهما ظنياً. واما الدليلان القطعيان سنداً ودلالة وجهة فيستحيل وقوع المعارضة بينهما، لاستلزامه التناقض، بل لابد في مثل ذلك من أن يكون احد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر، واما الاحكام العقلية فيستحيل المعارضة فيها، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين. ففيما نحن فيه لو التزمنا بالمعارضة بين القاعدتين لزم أن يكون العقل حكماً باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد، وهو محال.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من الامور المسلمة بين الاخباريين والأصوليين، ولم يستشكل فيه أحد من العقلاء الملتزمين بالحسن والقبح العقليين. واما توهم معارضته بوجوب دفع الضرر المحتمل، فيدفعه ان الضرر المحتمل الواجب دفعه اما ان يراد به العقاب الاخروي، أو يراد به الضرر الدنيوي، أو يراد به المفسدة المقتضية لجعل الحرمة. فان كان المراد به العقاب، فلا يخلو الحال في وجوب دفعه من أن يكون وجوباً نفسياً أو طريقياً أو ارشادياً.

أما الوجوب النفسي فهو على تقدير ثبوته لا يصح العقاب إلّا على نفس مخالفته، لا على مخالفة التكاليف الواقعية المجهولة بعد فرض عدم وصولها الى المكلف لا بنفسها ولا بطريقها، فاذا فرضنا الواقع المجهول غير واصل الى المكلف بوجه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع احتمال العقاب على مخالفته، فينتفي موضوع لزوم دفع الضرر المحتمل، فيختص مورده بغير المقام مما تنجز الواقع فيه بمنجز من علم اجمالي وغيره. على ان الالتزام بالوجوب النفسي باطل من أصله، لاستلزامه تعدد العقاب فيما اذا كان الاحتمال مصادفاً للواقع، ولا يلتزم به، فان ارتكاب ما يحتمل فيه العقاب لا يزيد على ارتكاب ما يقطع بترتب العقاب عليه.

واما الوجوب الطريقي، فهو أيضاً غير متصور في المقام، لانه مستلزم للدور، اذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب، ويكون منشاءً له كوجوب الاحتياط الشرعي الثابت في موارده، فان احتمال العقاب فيها انما ينشأ من هذا الوجوب المنجز للواقع على تقدير ثبوته، والموصل له بطريقه، مثلاً اذا رأينا شبحاً من بعيد واحتملنا كونه انساناً فوجوب الاحتياط في النفوس هو الذي أوجب احتمال العقاب في رميه، لاحتمال ترتب قتل نفس محترمة عليه.

واما وجوب دفع الضرر المحتمل فاحتمال العقاب مأخوذ في موضوعه، فلو فرضنا ترتبه عليه على ماهو مقتضى كون الوجوب طريقياً، لزم الدور.

فتعين ان يكون وجوب دفع الضرر المحتمل ارشادياً، لا يترتب عليه غير ما كان مترتباً على نفس احتمال العقاب من التحرز والاجتناب، فان الانسان بحسب جبلته وفطرته متحرز دائماً عما يراه ضرراً عليه ولو احتمالاً، وعليه فقبح العقاب بلا بيان يكون وارداً على قاعدة وجوب دفع الضرر، ورافعاً لموضوعها، فمورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر بالكلية، توضيح ذلك: ان التكليف مهما بلغ من الأهمية لا يكون محركاً للعبد وان وصل اليه صغرى وكبرى، وانما المحرك له بعثاً أو زجراً هو احتمال العقاب، واستقلال العقل بحسنه وصحته، وهذا هو معنى وجوب دفع الضرر المحتمل، فان الانسان لحبه بنفسه يحترز عن كل ما يراه مضراً له، فاذا قطع بثبوت العقاب في مورد أو احتمله ينزجر عنه لامحالة، وإلّا فمجرد بعث المولى أو زجره الذي ليس إلّا امراً اعتبارياً لا يكون محركاً للعبد وان كان واصلاً، فانه لا يتحرك عن تحريك المولى اذا لم يكن فيه ما يرجع الى نفسه من جلب نفع أو دفع ضرر، والغالب في التحريك هو احتمال العفو والغفران من الله تعالى، ولعل هذا هو المراد مما ورد في بعض الاخبار من أن العقل هو الرسول الباطني، وان من ليس له زاجر من نفسه لا ينفعه زاجر من غيره.

اذا تحقق ذلك فالتكليف المحتمل اذا كان مقروناً بعدم الفحص، أو كان له منجز خارجي من علم اجمالي أو غيره كان احتماله ملازماً لاحتمال العقاب على مخالفته، ولا يجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهذا هو مورد وجوب دفع الضرر المحتمل. واما اذا كان الاحتمال بعد الفحص وقيام العبد بوظيفة العبودية، ولم يكن هناك منجز خارجي من علم اجمالي أو ايجاب احتياط أو غيرهما، فالعقل يستقل بعدم صحة العقاب على مخالفة الواقع المجهول، لأنه بلا بيان، فمورد كل من قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان يغاير الآخر ويباينه، فان مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض احتمال العقاب، ومورد قبح العقاب بلا بيان انما هو فرض عدم احتماله. وبعبارة اخرى: مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلاً أو اجمالاً، بنفسه أو بطريقه، كما في الشبهة قبل الفحص، أو موارد وجوب الاحتياط الشرعي، واما قبح العقاب بلا بيان فمورده الشبهة البدوية بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة، فكم فرق بين الموردين.

فتلخص مما ذكرناه أن توهم معارضة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل مبني على أن يكون الوجوب المزبور طريقياً موجباً لتنجز الواقع، وقد عرفت أنه مستحيل وإنما هو وجوب ارشادي، فيختص جريانه بما اذا كان الواقع منجزاً في نفسه، وعليه فلا تتوارد القاعدتان على مورد واحد أبداً. هذا كله اذا كان المراد بالضرر العقاب. وأما لو اريد به الضرر الدنيوي، فاستقلال العقل بوجوب دفعه كي يستكشف وجوبه شرعاً بقاعدة الملازمة ممنوع، وذلك لما نرى العقلاء من ارباب المهن والتجارة يقدمون على الضرر المقطوع به لاحتمال تحصيل المنفعة، فكيف بالضرر المحتمل. نعم الاقدام على الضرر الدنيوي من دون غرض عقلائي يكون سفهياً، إلّا ان العقل غير مستقل بقبح الفعل السفهي

بالمعنى الملازم لحرمته، وإلّا كان كل فعل سفهي حراماً شرعاً، وهو خلاف المقطوع به. هذا مضافاً الى ان احتمال الضرر الدنيوي لو كان فانما يكون في خصوص ارتكاب ما يحتمل تحريمه، وأما ترك ما يحتمل وجوبه فليس فيه إلّا احتمال فوات المنفعة. على أن ترتب الضرر الدنيوي على فعل الحرام مطلقاً ممنوع، وانما يترتب عليه الوقوع في المفسدة، وهي لا تلازم الضرر، بل ربما تترتب على فعل الحرام المنفعة الدنيوية، كما في موارد الانتفاع بمال الغير من دون رضاه، واذا لم يكن ارتكاب الحرام ملازماً للوقوع في الضرر فكيف يكون احتماله ملازماً لاحتماله.

واما لو اريد بالضرر المفسدة فالصغرى وان كانت مسلمة في خصوص ما يحتمل حرمته بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، فان احتمال حرمة شيء حينئذٍ لا ينفك عن احتمال وجود المفسدة فيه، إلّا ان الكبرى ممنوعة، اذ لا يحكم العقل بقبح الاقدام على ارتكاب ما يحتمل فيه المفسدة، ومما يشهد له اتفاق الاصوليين بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل فيه المفسدة في الشبهة الموضوعية.

الاستدلال على البراءة بالاستصحاب

ومما استدل به على البراءة الاستصحاب. وتقريبه على نحوين.

الأول: استصحاب عدم التكليف المتيقن قبل البلوغ، وعدم استحقاق العقاب على ارتكاب الفعل أو تركه.

وقد اورد عليه بوجوه.

احدها: ان المستصحب لابد من أن يكون بنفسه أو بأثره امراً مجعولاً شرعاً، فانه الذي يكون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، وعدم التكليف غير قابل للجعل، فانه أزلي، وليس بنفسه حكماً شرعياً، كما ليس له أثر شرعي، وعدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجري فيه الاستصحاب.

وقد نسب صاحب الكفاية في الثامن من تنبيهات الاستصحاب[١] هذا الوجه الى الشيخ ﷺ، وجعله وجهاً لاستشكاله في التمسك بالاستصحاب للبراءة ولكن الظاهر أن ذلك ليس منشأ اشكال الشيخ في الاستصحاب في المقام، كيف وهو ممن يرى جريان الاستصحاب في الأعدام الازلية، وسيجيء منشأ إشكاله ﷺ عن قريب ان شاء الله.

واما أصل الاشكال فيرد عليه: ان اعتبار كون المستصحب أمراً مجعولاً لم يقم عليه دليل، وانما المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد به، ومن المعلوم ان العدم قابل لذلك كالوجود، فان العدم يكون مقدوراً بقاءً وان لم يكن كذلك حدوثاً، ويكفي في المستصحب كونه قابلاً للتعبد به بقاء، وسيأتي تفصيله في مبحث الاستصحاب ان شاء الله.

ثانيها: ما أفاده المحقق النائيني ﷺ[٢] من ان المتيقن الثابت قبل البلوغ انما هو اللاحرجية العقلية، أي عدم التكليف في مورد غير قابل له كما في الحيوانات، ومثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ، وانما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب. وان شئت قلت: ان العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب الى الشارع، والعدم بعد البلوغ لو كان فهو عدم نعتي منتسب اليه، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت.

وفيه: اولا: ان عدم التكليف في الصبي غير المميز وان كان كما ذكره من انه بمعنى اللاحرجية، إلّا انه في المميز ليس كذلك، بل هو عدم تكليف في مورد قابل له، وانما الشارع رفع تكليفه عنه امتناناً كما هو ظاهر حديث رفع القلم عن

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٣٣١.

(٢) اجود التقريرات: ٢ / ١٩ ـ ١٩١.

الصبي.

وثانياً: ان العدم المتيقن وان كان أزلياً وغير منتسب الى الشارع إلّا أنه يثبت انتسابه اليه بنفس الاستصحاب، فالانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا المستصحب ليكون اثباته من الأصل المثبت، وسيجيء لذلك مزيد توضيح ان شاء الله تعالى.

ثالثها: ما افاده الشيخ[1] وحاصله: ان استصحاب البراءة لو كان مستلزماً للقطع بعدم العقاب لصح التمسك به وإلّا فلا، فان احتمال العقاب اذا كان موجوداً مع جريانه لم يكن مناص من الرجوع الى قبح العقاب بلا بيان، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً، وعليه فان بنينا على كون الاستصحاب من الامارات، أو قلنا بحجية لوازمه ومثبتاته لحصل منه القطع بعدم العقاب، وصح التمسك به، اذ على الأول يكون استصحاب عدم المنع مستلزم للظن بعدم العقاب، وهو في حكم القطع بالتعبد، وعلى الثاني فالتعبد بعدم المنع من الفعل ملازم للرخصة فيه، فانها من لوازمه، فاذا فرضنا ثبوتها تعبداً لم يحتمل العقاب على الفعل، لان احتمال العقاب على الفعل المباح بديهي البطلان. واما لو لم نقل بهذا ولا بذاك كما هو الصحيح، فمجرد استصحاب عدم التكليف لا يوجب القطع بعدم العقاب، فنحتاج معه الى التمسك بالقاعدة، فالتمسك بالاستصحاب يكون لغواً.

وفيه: اولا: ان استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب، اذ العقاب انما هو من لوازم المنع من الفعل وتحريمه، فاذا لم يكن منع بمقتضى الاستصحاب فلا عقاب من دون حاجة الى اثبات الرخصة، التي هي من لوازم عدم المنع، ليكون مثبتاً.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٨ (ط . جامعة المدرسين).

وثانياً: انه يمكن استصحاب نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته في آن قبل البلوغ الثابت بحديث رفع القلم وامثاله، فيترتب عليه القطع بعدم العقاب بلا واسطة.

رابعها: ما عن المحقق النائيني[1] من انه يعتبر في جريان الاستصحاب كون الأثر المرغوب فيه مترتباً على واقع المستصحب، واما لو كان مترتباً على مجرد الشك في الواقع بخصوصه، أو على الأعم منه ومن الواقع، فلا يجري الاستصحاب، مثلاً لو فسرنا التشريع المحرم بادخال مالم يعلم انه من الدين، في الدين أو بالأعم منه ومن ادخال ماليس من الدين في الدين، فبمجرد الشك في مشروعية شيء يترتب عليه حرمة استناده الى المولى، فاجراء استصحاب عدم المشروعية لاثبات حرمة الاستناد لغو محض، لانه تحصيل للحاصل، بل من اردأ انحائه، فانه من قبيل احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، فاذا فرضنا ان الاثر المرغوب من استصحاب عدم المنع قبل البلوغ ليس إلّا عدم العقاب، وهذا مترتب بقاعدة قبح العقاب بلا بيان على مجرد الشك في التكليف، فلا يمكن معه التمسك بالاستصحاب.

وفيه: ان ما ذكر انما يتم لو كان الاثر مترتباً على خصوص الشك، واما اذا كان الأثر اثراً للجامع فلا مانع من ان يعبدنا الشارع بالواقع ليترتب عليه ذلك الأثر، والسر في ذلك ان جريان الاستصحاب يرفع موضوع الشك، ويوجب وصول الواقع الى المكلف، فهو بحكم الشارع يكون محرزاً للواقع، والأثر أثر الواقع، وليس معه شك ليكون من تحصيل الحاصل ولا من اردأ اقسامه. نعم لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً، والأثر مترتباً عليه، فترتب الأثر على الشك فرع

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٩٠ ـ ١٩١.

عدم جريان الاستصحاب، فكيف يمكن أن يكون مانعاً عن جريانه، وكما صح للشارع جعل الامارة على عدم المنع عن شيء مع ان اصالة الحل كافية لاثباته، صح له جعل استصحاب عدم المنع أيضاً، ومن هنا لم يستشكل احد في التمسك باستصحاب الطهارة المتيقنة، مع ان قاعدة الطهارة بنفسها كافية لاثباتها.

وبالجملة قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو اصالة البراءة الشرعية يتوقف جريانهما على تحقق موضوعهما اعني به عدم البيان، فكما انهما لا يجريان مع بيان التكليف، لا يجريان مع بيان عدمه، والاستصحاب صالح لكونه بياناً للعدم، فيرفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان، ويكون سابقاً عليه في الرتبة.

خامسها: ما يظهر من كلام الشيخ ﷺ من المناقشة في الاستصحاب المزبور من حيث عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في الموضوع[1]، وتوضيحه انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الاثر في ظرف الشك، فانه مع عدمه كان اثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، وذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب، وعليه فالترخيص المتيقن في المقام بما انه كان ثابتاً لعنوان الصبي على ماهو ظاهر قوله ﷺ «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»[2] فهو مرتفع بارتفاع موضوعه، والمشكوك انما هو حكم آخر لموضوع آخر اعني به البالغ، فلا مجال للاستصحاب، بيان ذلك: ان العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام تنقسم الى قسمين، فمنها ما يكون بنظر العرف مقوماً لموضوع الحكم، ومن قبيل الوسائط في العروض، كعنوان الاجتهاد المأخوذ في موضوع جواز التقليد ووجوبه، والعدالة المأخوذة في جواز الائتمام ونفوذ الشهادة، والصباوة المأخوذة في

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٨ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٤ من ابواب مقدمة العبادات.

رفع التكليف أو الترخيص الثابت قبل البلوغ. ومنها ما يكون عرفاً من قبيل الوسائط في الثبوت، أي علة لعروض الحكم على ذات المعنون من دون أن يكون مقوماً للموضوع، كعنوان التغير المأخوذ في نجاسة الماء المتغير.

اما على الأول، فلا اشكال في ارتفاع الحكم بانعدام العنوان المأخوذ في موضوعه، لانه يدور معه حيثما دار، فلو ثبت مثله بعد ذلك أيضاً فهو حكم آخر حادث، لا انه بقاء للحكم الأول.

واما على الثاني، فان كان العنوان مما يكفي حدوثه في ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءاً فلا ريب في بقاء الحكم بعد زوال العنوان أيضاً، وهذا بخلاف ما اذا كان العنوان سبباً للحكم حدوثاً فقط، فانه لو زال ارتفع الحكم بزواله، فلو كان باقياً لابد من ان يستند الى سبب آخر، ومورد الاستصحاب هو ما اذا احرز ان العنوان من قبيل القسم الثاني، ولم يحرز انه مما يكفي حدوثه في بقاء الحكم أم لا، كما في الماء المتغير بالنجس اذا زال عنه التغير فيجري فيه استصحاب النجاسة كما هو واضح. واما فيما اذا علمنا بكون العنوان من قبيل القسم الأول، فلا مجال للاستصحاب بعد انعدامه، بل لو شككنا في ذلك ولم نحرز ان العنوان من أي القسمين لم يجر الاستصحاب، لعدم احراز صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الأثر في ظرف الشك.

وإذا تحققت ذلك ظهر لك عدم صحة التمسك بالاستصحاب في المقام، فان عنوان الصبي والمجنون ونحوهما في نظر العرف من العناوين المقومة للموضوع، ومن قبيل الوسائط في العروض، وعلى تقدير التنزل فلا أقل من إحتمال ذلك، ومعه كيف يمكن التمسك بالاستصحاب بعد زوالهما بعروض البلوغ أو العقل. هذا تمام الكلام في التقريب الأول.

التقريب الثاني: وحاصله التمسك في الحكم بالاباحة باستصحاب عدم جعل

الحكم الالزامي، فان الاحكام الشرعية لما كانت في جعلها تدريجية فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمان قطعاً، فنستصحب ذلك مالم يحصل اليقين بجعله. ولا يرد على هذا التقريب ما اوردناه على التقريب المتقدم، فان الموضوع في هذا الاستصحاب هو البالغ المكلف بنحو القضية الحقيقة في حالتي اليقين والشك.

نعم اورد عليه المحقق النائيني بايرادين[1].

أحدهما: ان عدم الجعل المتيقن سابقاً عدم محمولي ازلي، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب الى الشارع، واستصحاب العدم المحمولي الازلي لا يثبت العدم النعتي. وبعبارة واضحة العدم المتيقن عدم قبل الشرع والشريعة وفي زمان عدم امكان الجعل، وهو غير منتسب الى الشارع، والعدم المشكوك عدم في ظرف امكان الجعل ومنتسب الى المولى، فالمتيقن غير محتمل البقاء، وما هو مشكوك لم يكن متيقناً سابقاً، نعم العدم الجامع كان متيقناً إلّا ان استصحابه لا يثبت خصوص الفرد المشكوك فيه.

وقد ظهر جواب ذلك مما تقدم، فان المستصحب انما هو العدم المنتسب الى الشارع بعد ثبوت الشرع والشريعة، لما عرفت من ان جعل الاحكام كان تدريجياً، فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه قطعاً، فيستصحب ذلك، هذا مع انك قد عرفت ان الانتساب يثبت بنفس التعبد الاستصحابي، وليس هذا من المثبت في شيء.

ثانيهما: ان المحرك للعبد اعني الباعث أو الزاجر له انما هو التكليف الفعلي لا الانشائي، فالحكم الفعلي هو المؤثر وجوداً وعدماً، ومن الواضح ان استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم التكليف الفعلي إلّا على القول بالأصل المثبت.

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٩٠.

ويرد عليه اولاً: النقض باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل، الذي لا خلاف في جريانه، حتى جعله المحدث الاسترابادي من الضروريات، فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت كان اثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ أيضاً كذلك، وهو واضح البطلان.

وثانياً: ان الانشاء على ما حققناه في بحث الواجب المشروط وغيره ليس إلّا إبراز الامر الاعتباري، والاعتبار كما يمكن تعلقه بأمر فعلي يمكن تعلقه بأمر متأخر، وعلى هذا فليس جعل الحكم وإنشائه إلّا إعتبار شيء على ذمة المكلف في ظرف خاص، وبمجرد الاعتبار يتحقق الجعل والمجعول، فان المعتبر موجود بنفس الاعتبار، بل هما في الحقيقة أمر واحد، وعليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه لا ينفك عن الاستصحاب الحكم الفعلي أو عدمه، نعم مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار قبل تحقق موضوعه في الخارج لا يترتب عليه وجوب الاطاعة في حكم العقل، وذلك من جهة ان الاعتبار قد تعلق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية، فمع عدم الموضوع لا يكون حكم في حق المكلف من الأول، وانما الحكم لمن كان واجداً لتمام القيود المأخوذة في الموضوع، والمحرك حينئذٍ نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلي.

فظهر ان التمسك باستصحاب البراءة بهذا التقريب متين جداً، وعليه فلا يبقى مورد للرجوع الى البراءة الشرعية أو العقلية إلّا في موارد عدم جريان الاستصحاب من جهة المعارضة أو غيرها، من غير فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية.

فان قلت: كيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية مع ان مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه، واما الطبيعي المشكوك انطباقه على المورد فثبوت الحكم له يقيني، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، مثلاً لو شككنا في كون

المايع المعين خمراً، فالمايع بشخصه لم يجعل له الحرمة ولا الاباحة، وثبوت الحرمة لطبيعي الخمر كثبوت الاباحة لطبيعي الماء يقيني، فكيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل.

قلت: اولا: ان الاحكام حيث انها مجعولة بنحو القضية الحقيقية، فهي تنحل الى احكام عديدة بحسب افراد موضوعاتها، كما هو مبنى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، اذ بدونه لا يكون هناك حكم مجهول ليرفع بالبراءة، فلا محالة يكون الشك في خمرية مايع مثلاً مستلزماً للشك في جعل الحرمة له، فانه لو كان الفرد المشكوك فيه من افراد الخمر واقعاً لزاد عدد الحرمة المجهولة لعنوان الخمر بواحد وإلّا لنقص، ومن الواضح ان جعل الحرمة لهذا الفرد المشكوك فيه مسبوق بالعدم، فيستصحب ذلك.

وثانياً: انه لو سلم عدم جريان اصالة عدم الجعل في الشبهة الموضوعية، فلا مانع من الرجوع الى الاستصحاب الموضوعي، اما محمولياً كما في كثير من الموارد، واما ازلياً كما في بعضها، وقد قربنا جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية فيما تقدم.

فان قلت: ان استصحاب عدم جعل الالزام في الشبهة الحكمية أو الموضوعية معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فانا نعلم إجمالاً بثبوت أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضة، فلابد من الرجوع الى البراءة حينئذٍ.

قلت: اولاً: يمكن المنع عن العلم الاجمالي بثبوت احد الجعلين من الالزام أو الترخيص، وذلك لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعي ثابتاً بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الالزام بخصوصه، كما كان على ذلك عمل اصحاب النبي ﷺ في صدر الاسلام، ولا يبعد استفادته من ردعه ﷺ اصحابه عن كثرة السؤال في قصة الحج

ونحوها، وقوله ﷺ «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[١]، وعليه فيكون استصحاب عدم جعل المنع حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص، ومثبتاً لموضوعه.

وثانياً: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يكن فيه مخالفة عملية للتكليف الالزامي، فاذا ثبت عدم المنع من الفعل والترك كفى ذلك في نفي العقاب، فان استحقاقه مترتب على المنع، فلا يحتاج في نفيه الى ثبوت الترخيص، فاذا ثبت عدم المنع ينتفي العقاب ولو لم يثبت الترخيص.

نعم الآثار الخاصة المترتبة على عنوان الاباحة لا تترتب على استصحاب عدم جعل الالزام، كما لا تترتب آثار الطهارة المعتبرة في جواز الوضوء بالماء على استصحاب عدم جعل النجاسة له اذا شك في طهارته.

فان قلت: على هذا لا يبقى مورد للروايات الدالة على البراءة كحديث الرفع وغيره.

قلت: اولاً: ليس لأدلة البراءة عنوان يوجب اختصاصها بغير موارد الاستصحاب، ويمكن أن تكون الحكمة في ثبوت الترخيص في جملة من موارده عدم جواز نقض الحالة السابقة.

وثانياً: يكفي في ثبوت المورد لها فرض معارضة الاستصحابين، وموارد الشك في الاقل والأكثر الارتباطين، فان التكليف بالأقل وان كان معلوماً على كل تقدير إلّا ان أمره مردد بين أن يكون مطلقاً بالاضافة الى الزائد أو مقيداً به، بعدما علم اجمالاً بثبوت أحدهما وعدم الاهمال في الواقع، واستصحاب عدم التقييد معارض باستصحاب عدم الاطلاق، ومن الواضح ان جواز الاكتفاء بالأقل لابد

---

(١)

فيه من الترخيص، فلا مناص فيه من الرجوع الى البراءة على ما سيجيء الكلام فيه عن قريب ان شاء الله. ثم انه اذا فرض مورد كان الأثر الشرعي مترتباً فيه على الاباحة لم يكن مناص فيه من الرجوع الى اصالة الاباحة، ولا يكفي فيه الرجوع الى استصحاب عدم المنع كما عرفت.

هذا كله في ادلة البراءة.

المبحث الثاني :

الادلة التي استدل بها على لزوم الاحتياط

ما يمكن أن يذكر كادلة للاخباريين على لزوم الاحتياط امور:

الاستدلال بالكتاب على الاحتياط

الاول: الآيات، منها الناهية عن القول بغير العلم كقوله تعالى ﴿**ولا تقف ماليس له به علم**﴾[1] ومنها الناهية عن القاء النفس في التهلكة كقوله عزّ شأنه ﴿**ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة**﴾[2] ومنها الآمرة بالتقوى كقوله تعالى ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾[3] وقوله تعالى ﴿**واتقوا الله حق تقاته**﴾[4].

وفي الاستدلال بها للمدعى مالا يخفى. أما حرمة القول بغير العلم فهي مما لا خلاف فيها بين الاخباريين والاصوليين، فالاصولي يعترف بان القول بالترخيص اذا لم يكن مستنداً الى دليل فهو تشريع محرم، لكنه يدعي قيام الدليل على ذلك، كما ان الاخباري القائل بوجوب الاحتياط كذلك، فالاستدلال بحرمة القول بغير العلم للقول بالاحتياط أجنبي عن المقام.

---

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) آل عمران: ١٠٢.

واما الآية الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، فان اريد من التهلكة فيها الهلكة الدنيوية، فلا ريب في كون الالقاء فيها محرماً، إلّا أن ارتكاب مورد الشبهة ليس فيه احتمال الهلكة، وأن اريد منها الهلكة الاخروية أعني العقاب، فالحكم بترك القاء النفس في الهلكة، حينئذٍ لا يكون إلّا ارشاداً، ضرورة انه لا يترتب على ايقاع النفس في العقاب الاخروي عقاب آخر. وكيف كان لا يصح التمسك بالآية في المقام، فان الاصولي يرى ثبوت المؤمن من العقاب، فلا أثر لهذا النهي.

واما التقوى المأمور بها في الآية الذي هو بمعنى التحفظ فمتعلقه ان كان هو العقاب الاخروي فارتكاب الشبهة غير مناف له، اذ المفروض ثبوت المؤمن من العقاب في مورده، وان كان غيره من الوقوع في المفاسد الواقعية ونحوه فهو غير واجب قطعاً، ولذا اتفق العلماء حتى الاخباريين على جواز الرجوع الى البراءة في الشبهات الموضوعيه مطلقاً، وفي الحكمية اذا كانت وجوبية، مع كون الارتكاب فيها منافياً للتقوى بهذا المعنى.

الاستدلال بالروايات على الاحتياط

الثاني: الاخبار، وهي على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما دل على الأمر بالوقوف عند الشبهة كقولهﷺ في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة «اذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[1] وقولهﷺ في رواية اخرى «لاتجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، الى ان قال: فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[2] ونظير هذه الاخبار قولهﷺ في بعض أخبار التثليث

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / باب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح، ح ٢.

«الأمور ثلاثة: امر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده الى الله»[١] الى غير ذلك. والظاهر عدم دلالة شيء منها على وجوب الاحتياط.

اما اخبار التوقف فلوجهين:

الاول: ان الموضوع فيها عنوان الشبهة، وهي ظاهرة فيما يكون الامر فيه ملتبساً بقول مطلق ظاهراً وواقعاً، وكان ذا وجهين، فلا يعم ما اذا علم فيه الاباحة الظاهرية الشرعية، فان الحكم الواقعي فيمورده وان كان مشكوكاً فيه إلّا ان ادلة ترخيص الشارع في ارتكابه يخرجه عن عنوان المشتبه، ويدرجه في معلوم الحلية.

ومما يدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهة بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، انه لا اشكال في عدم وجوب التوقف في موارد الشبهات الموضوعية أو الحكمية الوجوبية بعد الفحص، فلولا ان العلم بثبوت الترخيص فيها اخرجها عن عنوان الشبهة لزم الالتزام فيها بالتخصيص، ولسان الروايات آبية عنه كما هو ظاهر.

الثاني: ان تعليل وجوب التوقف فيها بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ظاهر في كون الأمر بالتوقف ارشادياً لا مولوياً، فانه ظاهر في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الاخبار ليصح تعليل وجوب التوقف باحتمال الاقتحام في الهلكة، ضرورة انه لا وجه للتعليل لو اريد اثبات وجوب الاحتياط بنفس تلك الاخبار كما هو مقصد الاخباري، وعليه فيختص موردها بالشبهة قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الاجمالي التي يجب فيها الاحتياط من غير جهة اخبار التوقف.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح٢٣.

لا يقال: ان تعليل وجوب التوقف في مطلق الشبهات باحتمال الاقتحام في الهلكة يدل على وجوب الاحتياط المولوي بالدلالة الالتزامية، كما تدل الاخبار عن ترتب العقاب على ارتكاب شيء على حرمته بتلك الدلالة.

فانه يقال: فرق بين ما نحن فيه وبين الاخبار عن ترتب العقاب على ارتكاب شيء، وذلك فان العقل لما أدرك عدم صحة العقاب على فعل المباح، فلا محالة تكون الاخبار عن العقاب على فعل اخبار عن حرمته بالالتزام، وهذا بخلاف التعليل في المقام، اذ ليس المخبر به فيه إلّا كون التوقف خيراً من الاقتحام في الهلكة، فكون الاقدام اقتحاماً في الهلكة أمر مفروض الوجود، والامر بالتوقف متفرع عليه، ومعه كيف يمكن أن يكون الأمر مولوياً طريقياً ومصححاً للعقاب على مخالفة الواقع، فليتأمل.

لا يقال: انما يلزم حمل الأمر على الارشاد لو كان المراد من الهلكة العقاب، واما لو اريد به المفسدة الواقعية امكن حمل الامر بالتوقف على المولوي، ومتى امكن ذلك لم يصح الحمل على الارشاد، وحينئذٍ كانت الروايات كافية في اثبات العقاب على مخالفة الواقع المجهول، لانها حينئذٍ تكون ايصالاً له.

فانه يقال: حمل الهلكة على المفسدة الواقعية مع أنه خلاف الظاهر في نفسه يستلزم الالتزام بالتخصيص في موارد الشبهة الموضوعية، وقد اشرنا الى ان الروايات آبية عنه، فلا مناص من حمل الهلكة على العقاب، ومعه كان الامر ظاهراً في الارشاد.

لا يقال: سلمنا ذلك، إلّا ان عموم الشبهات لما كان هو محل الكلام يكشف عن جعل وجوب الاحتياط قبل ذلك، فيكون التنجيز لأجله، لا لأجل وجوب التوقف.

فانه يقال: ايجاب الاحتياط لو كان واصلاً مع قطع النظر عن اخبار التوقف

فهو مع كونه خلاف المفروض، يستحيل ان تكون اخبار التوقف كاشفة عنه، وان لم يكن واصلاً امتنع تنجز الواقع به، فان الايجاب الطريقي لا يزيد على الايجاب الواقعي في استحالة الانبعاث عنه قبل وصوله، فكما ان الوجوب الواقعي لا يكفي في التنجز قبل الوصول كذلك الوجوب الطريقي، وعليه كان مورد اخبار التوقف خصوص الشبهات قبل الفحص، أو ما كان من اطراف العلم الاجمالي ونحوه مما كان الواقع فيه منجزاً مع قطع النظر عن هذه الاخبار.

وقد أجاب الشيخ الانصاري[1] عن الاشكال بأن إيجاب الاحتياط لا يكفي في تنجيز الواقع المجهول، فانه ان كان وجوباً نفسياً فالعقاب حينئذٍ يكون على مخالفة نفسه لا على الواقع، وان كان وجوباً غيرياً فلازمه ثبوت العقاب على التكليف الواقعي مع فرض عدم وصوله.

ويرد عليه: ان الوجوب غير منحصر في القسمين، بل ان وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته طريقي، وبه يتنجز الواقع.

ومما ذكرناه ظهر الجواب عن اخبار التثليث، فان ما ثبت الترخيص فيه ظاهراً من قبل الشارع داخل فيما هو بين رشده لا في المشتبه، فكما ان ما شك في حرمته الواقعية من الشبهات الموضوعية خارج من موارد وجوب التوقف كذلك ماشك في حرمته من الشبهات الحكمية بعد الفحص. وبالجملة المشكوك حرمته كالمشكوك نجاسته، وكما ان الثاني غير مشمول لهذه الاخبار كذلك الأول، والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع عن صدق المشتبه على المشكوك حقيقة، وان صح اطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في الحكم الواقعي وعدم وضوحه.

الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالاحتياط، كقوله ﷺ «اخوك دينك فاحتط

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٨٤ (ط . جامعة المدرسين).

لدينك»[١] وقوله عليه السلام «خذ بالحائطة لدينك»[٢] وقوله عليه السلام «ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط» وغير ذلك مما بلغ فوق الاستفاضة، فنحن في غنى عن البحث في سندها. وانما الكلام في دلالتها على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص.

والصحيح عدم دلالتها على ذلك لوجوه.

الأول: ان حسن الاحتياط مما استقل به العقل، وهذا يوجب وهن ظهور الرويات في المولوية، خصوصاً اذا كان الحكم حكماً في مقام الامتثال، لا اقول انه لا يمكن الحكم المولوي في موارد المستقلات العقلية، فان الاحكام المولوية في موارد استقلال حكم العقل غير عزيزة، بل ندعي ان ظاهر الأمر في مثل ذلك هو الارشاد، فيكون تابعاً للمرشد اليه من حكم العقل بالاحتياط، وهو يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها يحكم العقل بلزوم الاحتياط كموارد احتمال الوقوع في المفسدة الواقعية والحكم الارشادي يتبعه.

الثاني: ان هذه الاخبار باطلاقها تعم الشبهة الوجوبية والموضوعية، لكونها من الدين، مع ان الاحتياط فيها غير واجب قطعاً، فلا بد حينئذٍ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب، أو الالتزام فيها بالتخصيص، وحيث ان لسانها يأبى عن التخصيص، يتعين حملها على الاستحباب، أو على مطلق الرجحان الجامع بينه وبين الوجوب، وعليه فلا يستفاد منها وجوب الاحتياط فيما هو محل الكلام، وهو الشبهة البدوية بعد الفحص.

ثم انه لو سلم دلالة اخبار التوقف أو الاحتياط على ماذهب اليه الاخباري من لزوم الاحتياط في الشبهة التحريمية، فهي لا تعارض ادلة البراءة، بيان ذلك. ان

---

(١) امالي الطوسي: ١ / ١٠٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٣ / باب ١٦ من ابواب المواقيت، ح ١٤.

استصحاب عدم جعل الحرمة بناءً على جريانه لا ريب في كونه حاكماً على هذه الاخبار ورافعاً لموضوعها، لانه يحرز به عدم التكليف وعدم العقاب، فيتقدم عليها لا محالة، كما ان اخبار البراءة لا تعم الشبهة قبل الفحص، ولا المقرونة بالعلم الاجمالي، إما في نفسها، واما من جهة الاجماع وحكم العقل، بل بعضها مختصة بالشبهات التحريمية كقوله عليه السلام «كل شيء مطلق» بخلاف اخبار الاحتياط والتوقف، فانها شاملة لها قطعاً، فيتخصص بها.

وتوهم: الاطلاق في ادلة البراءة، وكونها شاملة في نفسها لجميع الشبهات، غاية الأمر انها مخصصة بحكم العقل أو بالاجماع، فلا وجه لتقدمها على اخبار التوقف.

مدفوع: بان المانع عن شمول ادلة البراءة لتلك الموارد ان كان حكم العقل باستحالة شمولها فحاله حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الاطلاق من اول الأمر، وان كان المانع هو الاجماع فحاله حال المخصص المنفصل، والمختار فيه القول بانقلاب النسبة، ويأتي تفصيل الكلام فيه في محله.

ثم ان هناك وجهاً آخراً لتقديم اخبار البراءة على خصوص اخبار الاحتياط، وهو ان اخبار البراءة كقوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[1] نص في عدم وجوب الاحتياط، واخبار الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها ظاهرة في وجوبه، والجمع العرفي يقتضي رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب بسبب النص، بحمله على الحسن الجامع بين الوجوب والندب. وهذا الوجه لا يجري بالنسبة الى اخبار التوقف، لان العلة المذكورة فيها وهي عنوان الوقوف في الهلكة يجعلها كالنص في عدم جواز الاقتحام، ولكنا بينا قصور دلالتها على الحكم المولوي

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣١٧، ح ٩٣٧ (ط . جامعة المدرسين).

في نفسها.

ثم انه ربما يتوهم ان اخبار التوقف والاحتياط على تقدير تمامية دلالتها تتقدم على اخبار البراءة بتقريب: ان حديث الرفع ونحوه انما يرفع مالا يعلم من الاحكام، ووجوب الاحتياط بناءً على استفادته من الاخبار معلوم، فهو خارج مما لا يعلم.

ولكن ذلك انما يتم لوكان الاحتياط واجباً لنفسه، واما لو كان وجوبه طريقياً، فالمترتب عليه هو لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول، وحديث الرفع يرفعه، فتقع المعارضة بين الدليلين لا محالة، وقد عرفت تقدم حديث الرفع وامثاله على ادلة الاحتياط.

الاستدلال على الاحتياط بحكم العقل

الثالث: مما استدل به على وجوب الاحتياط هو حكم العقل. وتقريبه على انحاء.

الأول: ان كل مسلم يعلم اجمالاً في اول بلوغه بتكاليف الزامية، وليس في البين ما يوجب انحلاله، فان الطرق والامارات انما تثبت احكاماً في مواردها، وليس لها تعرض لنفي احكام اخر ثابتة في غير مواردها. وبعبارة اخرى: العلم الاجمالي بثبوت التكاليف قد نجز الاحكام الواقعية على تقدير ثبوتها، وليس الطرق والامارات رافعة لتنجزها، بيان ذلك: انه لابد في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل على نفي التكليف عن بعض الاطراف، اما مطابقة واما التزاماً، وإلّا فالتنجز يبقى على حاله، ففيما اذا كان المعلوم بالاجمال تكليفاً مردداً بين امرين، كالعلم الاجمالي بوجوب الصلاة مرددة بين الظهر والجمعة، يكون قيام الامارة على تعيين التكليف في احد الطرفين نافياً له في الطرف الآخر بالالتزام، فينحل به العلم الاجمالي. واما لو فرضنا ان المعلوم بالاجمال احكام كثيرة لا تعين لها، فقيام الدليل

على ثبوت احكام خاصة في موارد مخصوصة لا ينفي ثبوت الحكم في الموارد الاخر، فلا ينحل العلم الاجمالي.

ولا يرد على هذا التقريب ما ذكره في الكفاية[١] من ان قيام الامارة على التكليف في بعض الاطراف يوجب صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف، كما اذا علمنا بحرمة اناء زيد وتردد بين انائين ثم قامت البينة على أن احدهما المعين انائه... الى آخر ما افاده، وذلك لان محل كلامنا لا يقاس بالمثال الذي ذكره، اذ المعلوم بالاجمال في المثال أمر معين خاص، فقيام الامارة على تعيينه في احد الطرفين ينفي كونه في الطرف الآخر بالالتزام، وهذا بخلاف المقام، فان المعلوم بالاجمال فيه احكام لا تعين لها، وليس لها عنوان ولا علامة.

فالصحيح: ان يجاب عن الاستدلال المزبور.

اولا: بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية، فان هذا العلم الاجمالي لو كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية كان مانعاً عن الرجوع اليها في الشبهات الوجوبية وفي الشبهات الموضوعية أيضاً، مع انه خلاف مسلك الاخباري.

وثانياً: بالحل، فان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف واقعية ينحل بقيام الامارات على تكاليف الزامية بمقدار المعلوم بالاجمال، بل اكثر، بيانه: ان لنا علوم اجمالية ثلاثة.

الأول: علم اجمالي كبير، ومنشأه العلم بثبوت أصل الشريعة، واطراف هذا العلم كل ما يحتمل فيه التكليف.

الثاني: علم اجمالي متوسط، ومنشأه العلم بمطابقة بعض الامارات للواقع

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٨٨.

وعدم احتمال الكذب في جميعها، واطراف هذا خصوص موارد قيام الطرق والامارات باجمعها، معتبرة كانت أو غير معتبرة.

الثالث: علم اجمالي صغير، ومنشأه القطع بمطابقة مقدار من الامارات المعتبرة للواقع، وصدورها من المعصوم عليه السلام، واطراف هذا العلم خصوص موارد قيام الامارات المعتبرة.

ثم ان المقدار المقطوع صدوره من الامارات المعتبرة لا يقل عدداً من المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير، وعليه فلا يتنجز التكليف في غير مؤديات الطرق والامارات المعتبرة من الأول، بل لا يتحقق العلم الاجمالي الكبير أصلاً، ويكون ضم غير تلك الموارد الى مؤديات الطرق من قبيل ضم إناء ثالث محتمل النجاسة الى إنائين يعلم بنجاسة أحدهما، الذي لا يوجب توسعة في دائرة العلم الاجمالي أصلاً، ونظير ما نحن فيه ما اذا علمنا اجمالاً بوطىء انسان خمسة شياه من قطيع الغنم ثم علمنا بأن خمسة من خصوص الشياه البيض موطوئة، فان العلم الاجمالي الأول ينحل بالثاني لا محالة.

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من الانحلال وان كان ظاهراً إلّا انه مبني على تسليم العلم الاجمالي بمطابقة الامارات المعتبرة للواقع بمقدار ما علم ثبوته في أصل الشريعة من الاحكام، وهذا الأمر وان كان صحيحاً، إلّا ان لقائل منع ذلك بدعوى عدم العلم بمطابقة تلك الامارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال أولا، وعليه فلابد لنا من اثبات انحلاله حتى مع عدم العلم الوجداني بمطابقة شئ من الامارات المعتبرة للواقع، ولتوضيح ذلك نقدم مقدمة وهي: ان القضية المتعلقة للعلم الاجمالي دائماً تكون مركبة من قضية متيقنة وقضيتين مشكوكتين أو اكثر حسب كثرة الاطراف، فالمعلوم بالاجمال قضية منفصلة مانعة خلو، ففي مثل العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين يصدق قولنا اما هذا الاناء نجس واما ذاك، وقد يحتمل نجاستهما معاً، والمدار

في تنجيز العلم الاجمالي على هذا الترديد حدوثاً وبقاء، فاذا فرضنا ان القضية المنفصلة انقلبت الى قضيتين حمليتين، أحداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي والاخرى مشكوكة بنحو الشك الساري، فلا مناص من الانحلال وسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، والسر في ذلك هو ان تنجيز العلم الاجمالي لم يكن ثابتاً بالتعبد، وانما كان العقل حاكماً به لكاشفيته كالعلم التفصيلي، فلابد في تنجيزه من أن يكون علماً بالتكليف الفعلي على جميع التقادير، فاذا زالت كاشفيته بطرو الشك الساري زال التنجيز لا محالة، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعينه، ولا ينتقض ما ذكر بما اذا علم بحدوث تكليف جديد في أحد الأطراف معيناً، فانه لا يوجب انقلاب القضية المنفصلة، بل هي باقية على حالها، كما لا ينقض بصورة طرو الاضطرار الى بعض الاطراف، أو تلفه، أو امتثال التكليف فيه، فان العلم بالتكليف الفعلي السابق في جميع هذه الفروض باق على حاله، غاية الأمر بتحقق أحد هذه الامور يشك في سقوط ذاك التكليف، فلابد من تحصيل اليقين بسقوطه.

وبالجملة اذا كان العلم الاجمالي بحدوث التكليف باقياً على حاله، وكان الشك في سقوطه لعارض، كان اللازم تحصيل الجزم بسقوطه، فان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية. واما اذا زال العلم الاجمالي، وانقلبت القضية المنفصلة الى قضيتين حمليتين على ما عرفت زال التنجيز أيضاً.

اذا عرفت ذلك نقول: الاقوال في ماهو المجعول في الطرق والامارات، ثلاثة.

أحدها: ما اختاره المحقق النائيني[١] من انه نفس الطريقية والمحرزية في مقام الاثبات.

ثانيها: ما ذهب اليه صاحب الكفاية[٢] من انه المنجزية والمعذرية.

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ١٠٦ ـ ١٠٨، اجود التقريرات: ٢ / ٧٥.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٤٤.

ثالثها: ما نسب الى المشهور من انه احكام فعلية على طبق المؤديات، ويعبر عن ذلك بالسببية.

اما على القول الاول، فانحلال العلم الاجمالي بقيام الطرق على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف أمر واضح، فان قيام الطريق يوجب العلم بالواقع تعبداً، وكما تنحل القضية المنفصلة الى حمليتين بالعلم الوجداني، كذلك تنحل اليهما بالعلم التعبدي.

واما على القولين الآخرين، فقد استصعب المحقق النائينيﷺ القول بالانحلال[1]. والانصاف ان الاستصعاب في محله اذا قلنا باشتراط منجزية الطرق والامارات بالوصول، فان العلم الاجمالي الثابت في اول البلوغ قد أثر اثره من تنجيز جميع المحتملات، وقيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الاطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق.

وما ذكره المحقق الخراسانيﷺ في وجه الانحلال من ان الامارة القائمة على حكم الزامي بمفهومها تنفي تنجز التكليف المحتمل في بقية الاطراف، فينحصر التنجز بمورد قيام الامارة، نظير ما اذا علم اجمالاً بنجاسة اناء زيد المردد بين الانائين، فاذا قامت الامارة على كون اناء معين منهما هو اناء زيد كان التنجز منحصراً به[2] غير صحيح، ضرورة انه ليس للامارة المزبورة مفهوم ينفي الحكم عن غير موردها كما كان له ذلك في المثال، بل غاية ما يستفاد منها ثبوت الحكم في موردها، وعليه فقيام الامارة على ثبوت التكليف في بعض الاطراف يكون لغواً، اذ لا أثر له بعد تنجز الواقع بمنجز سابق وهو العلم الاجمالي. نعم اذا قلنا كما هو الصحيح ان مجرد كون الامارة في معرض الوصول كاف في تنجزها وان لم تصل، فيسهل دفع الشبهة، فان

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٩٣.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٨٨.

المكلف حينئذٍ في اول بلوغه، واحتمال وجود امارات متضمنة للاحكام الثابتة في الشريعة قد تنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال المفروض كونه قبل الفحص، وحيث يكون هذا الاحتمال مقارناً زماناً لعلمه الوجداني بثبوت تكاليف في الشريعة المقدسة فلا ينجز ذلك العلم جميع اطرافه، لتنجز التكليف في بعض اطرافه بمنجز مقارن له، وهو نظير مالو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الانائين وعلمنا نجاسة أحدهما المعين مقارناً لذاك العلم الاجمالي، فانه لا ينجز حينئذٍ أصلاً، والسر فيه واضح، فان تنجيز العلم الاجمالي انما هو بتساقط الاصول في اطرافه، وفي مثل الفرض يجري الأصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض، وقد ذكرنا في محله انه لو كان الأصل الجاري في بعض الاطراف مثبتاً وفي بعضها نافياً لا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

ومما ذكرناه يظهر الحال على القول بالسببية، فان قيام الامارة يكشف عن ثبوت احكام فعلية في مواردها من أول الامر، فلا يبقى أثر للعلم الاجمالي بثبوت تكاليف واقعية مرددة بينها وبين غيرها.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه انه على جميع الاقوال الثلاثة في جعل الامارات تكون المحتملات في غير مواردها مورداً لاصالة البراءة، اما على القول بالطريقية فينحل العلم الاجمالي بقاءً بالشك الساري والعلم التفصيلي. وعلى القول بجعل المنجزية والمعذرية يكشف قيام الامارة عن تنجز التكليف في بعض الاطراف من اول الامر من غير جهة العلم الاجمالي. وعلى القول بالسببية تكشف الامارة عن اشتمال مؤدياتها على مصلحة أو مفسدة مستلزمة لثبوت الحكم على طبقها من اول الامر.

الثاني: من تقريب حكم العقل ما ذكره بعضهم من ان الأصل في الافعال هو الحظر، وحاصله: دعوى استقلال العقل بالمنع عن التصرفات غير الضرورية في سلطان المولى قبل ورود شرع وشريعة، وبعده أيضاً يرجع الى الحكم العقلي السابق

مالم يثبت ترخيص من المولى كما هو المفروض.

وفيه: أولاً: ان اصالة الحظر ليست من الأصول الاتفاقية، فقد ذهب جماعة الى القول باصالة الحل في الاشياء، فليست المسألة من الامور المسلمة.

وثانياً: انه لا ارتباط بين مانحن فيه وبين تلك المسألة كما اشار اليه في الكفاية[1] فان العقل يستقل بالحظر في تلك المسألة بمناط غير موجود في المقام، وهو عدم قابلية المورد للبيان، اما لعدم قابلية الموجودين في ذاك الزمان لتوجيه التكليف اليهم، واما لمانع آخر، فلا مجال حينئذٍ لقبح العقاب بلا بيان، وهذا بخلاف محل الكلام المفروض فيه ثبوت الشرع والشريعة، وقابلية المورد للبيان، فاذا لم يرد البيان من المولى يستقل العقل بقبح العقاب، فلا ارتباط بين المسألتين.

وثالثاً: ان ما ذكر لو تم فانما هو فيما اذا لم يثبت الاذن والترخيص في مورد الشك في التكليف، وقد عرفت فيما تقدم ثبوته، وان ادلة البراءة مقدمة على اخبار الاحتياط، إما لاخصيتها أو لأنصيتها.

الثالث: ان في ارتكاب المشتبه احتمال الوقوع في الضرر والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، وقد تقدم الجواب عن ذلك مفصلاً فراجع.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٨٩.

تنبيهات اصالة البراءة

التنبيه الأول: ان موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان. كما ان موضوع البرائة الشرعية هو الشك وعدم العلم، وعليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشك ولو تعبداً يتقدم عليها بالورود أو الحكومة، من غير فرق بين أن تكون الشبهة موضوعية، كما لو علم خمرية مايع وشك بعد ذلك في انقلابه خلاً، فانَّ استصحاب بقاء الخمرية يرفع موضوع اصالة البراءة عن حرمة شربه، أو تكون حكمية كما اذا شك في جواز وطي الحائض بعد انقطاع الدم وقبل ان تغتسل، فان استصحاب بقاء الحرمة السابقة يمنع عن التمسك باصالة البراءة. وقد عبر الشيخ﵀ عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي[1] لانه رافع لموضوع الآخر، ولم يرد منه خصوص الأصل الجاري في الموضوع كما توهم.

وقد رتب اعلى الله مقامه على ما افاده جريان اصالة عدم التذكية فيما اذا شك في حلية لحم وحرمته من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمه. وأورد على نفسه بان اصالة عدم التذكية معارضة باصالة عدم الموت حتف الأنف. واجاب عنه بان الموت حتف الأنف عبارة اخرى عن عدم التذكية، فلا مغايرة بينهما.

وزاد في الكفاية[2] ان المأخوذ في الدليل ليس إلّا عنوان غير المذكى

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٤٠٩ ـ ٤١٠ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٩٠.

والتحقيق أنْ يقال: ان الشبهة في حرمة اللحم تارة: تكون حكمية، واخرى: موضوعية. والشبهة الموضوعية على اقسام.

أحدها: ما كان الشك في حلية اللحم من جهة دوران الامر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره، مع العلم بوقوع التذكية بجميع شرائطها عليه، وذلك كالشك في كون اللحم المتخذ من حيوان علم وقوع التذكية عليه من شاة أو ارنب

ثانيها: ما اذا كان الشك في الحلية من جهة احتمال طرو عنوان على الحيوان مانع من قبوله للتذكية، بعد العلم بقابليته لها في حد ذاته، كاحتمال عروض الجلل على الشاة، أو كونها موطوئة انسان، أو ارتضاعها من لبن خنزيرة.

ثالثها: ما يكون الشك في حليته لاحتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد الحيوان المذبوح بين كونه شاة أو كلباً، لأجل ظلمة أو عمى.

رابعها: ما يكون الشك فيه من جهة احتمال عدم وقوع التذكية عليه، لكن لا من حيث قابلية الحيوان، بل من حيث احتمال اختلال بعض شرائطها الاخرى، مثل كون الذابح مسلماً، أو كون الذبح بالحديد، أو الى القبلة وهكذا.

ونحن نتعرض للشبهة الموضوعية باقسامها، ثم نتكلم في الشبهة الحكمية، وهي أيضاً على اقسام، فنقول:

اما القسم الأول: وهو الشك في حلية أكل اللحم بعد العلم بوقوع التذكية عليه، فهو مورد لأصالة الحل والبراءة من دون حاجة الى الفحص، لكون الشبهة موضوعية. واما ما افاده الشهيد﵀ من ان الأصل في اللحوم مطلقاً هو الحرمة[1] فهو بالاضافة الى هذا الفرض غير صحيح، اذ لا وجه له بعد فرض احراز وقوع التذكية

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ١ / ٢٨٥ ـ ١٨٦.

عليه على كل تقدير.

واما ما ذكره بعض من التمسك باستصحاب حرمة أكله الثابتة قبل زهاق الروح فهو أيضاً غير وجيه.

اما أولاً: فلأن حرمة أكل الحيوان الحي غير مسلّم، وان قال به جمع، تمسكاً بقوله سبحانه «إلّا ما ذكيتم»[١] وقد افتى صريحاً جملة من الاعلام بجواز بلع السمك الصغير حياً، مع ان تذكيته انما هي بموته خارج الماء، لا بنفس اخراجه منه، ولذا التزموا بعدم جواز أكل القطعة المبانة من السمك الحي بعد اخراجه من الماء حياً.

وثانياً: ان الحرمة الثابتة على تقرير تسليمها كانت ثابتة لعنوان الحيوان المتقوم بالحياة، وما يشك في حليته انما هو الحكم، وهو مباين مع الحيوان.

واما القسم الثاني: اعني به ما اذا شك في عروض مانع عن قبول الحيوان للتذكية، فلا مانع من الرجوع فيه الى استصحاب عدم طروه، لا الى استصحاب بقاء قابليته للتذكية ليقال ان القابلية ليس لها اثر شرعي، فاذا تحقق وقوع الذبح عليه جامعاً للشرائط المعتبرة فيه يثبت التذكية بضم الوجدان الى الأصل، فيحكم حليته.

واما القسم الثالث: وهو مالو شك في قابلية الحيوان للتذكية في نفسه مع العلم بوقوع الذبح عليه خارجاً، فان قلنا: بثبوت دليل عام يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلّا ماخرج بدليل خاص، كما ادعاه صاحب الجواهر﵀[٢]، واستدل عليه برواية علي ابن يقطين الواردة في الجلود[٣]، وبنينا على جريان استصحاب العدم الازلي حتى في العناوين الذاتية كعنوان الكلبية ونحوها، فلا مانع من التمسك بذلك العموم بعد اجراء استصحاب عدم تحقق العنوان المأخوذ في المخصص، وعليه فيحكم

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) جواهر الكلام: ٣٦ / ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٥ من ابواب لباس المصلي، ح ١.

بحلية لحم تردد بين الشاة والكلب بالشبهة الموضوعية. واما لو منعنا عن كلا الأمرين، أو عن أحدهما، فان قلنا بأن التذكية أمر وجودي بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه، كما هو الظاهر من لفظ المذكى المرادف في الفارسية للفظ (پاكيزه) نظير الظاهرة المسببة عن الوضوء أو الغسل، والملكية الحاصلة عن الايجاب والقبول، فيستصحب عدمها، كما في نظائرها. واما اذا قلنا انها عبارة عن نفس الفعل الخارجي مع الشرائط الخاصة كما استظهره المحقق النائينيﷺ من اسناد التذكية الى المكلف في قوله تعالى (إلّا ما ذكيتم) الظاهر في المباشرة دون التسبيب[1] فلا مجال حينئذٍ لاجراء اصالة عدم التذكية، لانها مقطوعة التحقق، فيرجع الى اصالة الحل. ولكن هذا المبنى فاسد، اذ يصح اسناد الفعل التسبيبي الى المكلف من غير مسامحة، فيقال: زيد ملك داره.

واما القسم الرابع: وهو ما اذا شك في وقوع التذكية على الحيوان بعد احراز قابليته لها، اما للشك في تحقق الذبح، أو للشك في ثبوت بعض شرائطه غير القابلية، فالمرجع هو اصالة عدم التذكية على جميع التقادير، أي اصالة عدم تحقق الذبح، أو عدم تحقق شرطه من كون الذبح مسلماً أو كون الذبح بالحديد، مالم يكن امارة على وقوع التذكية، فيترتب على ذلك حرمة الأكل، وعدم جواز الصلاة فيه، لان غير المذكى قد اخذ مانعاً عن الصلاة.

هذا كله في الشبهة الموضوعية.

واما اذا كان الشك في الحلية من جهة الشبهة الحكمية، فله صور.

الاولى: أن يكون الشك من غير جهة التذكية، كما لو شك في حلية لحم الارنب، لعدم الدليل على ذلك، مع العلم بوقوع التذكية عليه، والمرجع فيه اصالة

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٣٨٢.

الحل. ولا يتوهم جريان اصالة الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية، لما تقدم في الشبهة الموضوعية.

الثانية: أن يكون الشك في الحلية للجهل بقابلية الحيوان للتذكية لشبهة حكمية، كما في الحيوان المتولد من حيوانين كالشاة والخنزيرة من دون أن يشبه أحدهما، فان وجد عموم حاكم بقابلية كل حيوان للتذكية إلّا ما خرج فليتمسك به من دون حاجة الى استصحاب العدم الازلي، وانما احتجنا الى الاستصحاب في الفرض المتقدم لان الشبهة فيه كانت موضوعية، ولا يمكن فيها الرجوع الى عموم العام إلّا بعد اثبات موضوعه بالاستصحاب ونحوه. وان لم يوجد عموم، فان قلنا بان التذكية أمر بسيط فالأصل عدم تحققها، وإلّا فيرجع الى اصالة الحل، هذا كله فيما اذا لم يكن الشك في القابلية ناشئاً من احتمال طرو المانع. واما ان كان مستنداً الى ذلك، كما لو شككنا في ان الجلل الحاصل مانع عن التذكية أم ليس بمانع فيرجع الى اصالة عدم تحقق المانع.

الثالثة: ما اذا كان منشأ الشبهة الشك في ان الذبح الواقع بغير الحديد مثلاً يوجب التذكية حتى مع التمكن من الحديد أم لا؟ والظاهر انه لا اشكال في الرجوع فيها الى اصالة عدم تحقق التذكية، حتى على مختار المحقق النائيني من كون التذكية أمراً مركباً، للشك في تحققه. ودعوى الرجوع الى اطلاق دليل التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك فيه ممنوعة، اذ ليست التذكية أمراً عرفياً لينزل الدليل عليه، ويدفع احتمال التقييد الزائد بالاطلاق كما كان الحال ذلك في مثل قوله تعالى ﴿**احل الله البيع**﴾[1] وامثاله، وهذا واضح.

وانما الكلام في انه هل يترتب على اصالة عدم التذكية خصوص حرمة الأكل

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

وعدم جواز الصلاة فيه، أو يترتب عليها النجاسة أيضاً؟ الحق هو الاول، وذلك لان حرمة أكل اللحم مترتب على مالم يذك بمقتضى قوله تعالى: «إلّا ما ذكيتم» وهكذا عدم جواز الصلاة في أجزاء الحيوان، بخلاف النجاسة فانها مترتبة على عنوان الميتة، والموت في عرف المتشرعة على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند الى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف، أو بالضرب، أو الشنق ونحوها، فيكون أمراً وجودياً، وليس الموت عبارة عما لم يستند الى سبب شرعي ليكون أمراً عدمياً مترتباً على اصالة عدم التذكية. وبالجملة لا كلام في ان الحيوان الميت حتف انفه نجس وحرام، وكذلك الحيوان الميت بغير تذكية شرعية. وانما الكلام في ان النجاسة الثابتة لغير المذكى هل هي بعنوان وجودي وهو الموت بغير سبب شرعي، أو بعنوان عدمي أعني به عدم إستناد الموت الى سبب شرعي؟ ولا دليل على تعيين عنوان الموضوع، بل الظاهر انه من قبيل الاول، وقد عرفت ان الموت أمر وجودي كالتذكية.

وعلى هذا فيتم كلام الفاضل النراقي﵀ من معارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت، فيتساقطان، ويرجع الى قاعدة الطهارة، وان كان الصحيح جريانهما معاً، اذ لا يلزم من ذلك مخالفة عملية ومجرد كون عدم التذكية ملازماً للنجاسة لان التذكية والموت ضدان لا ثالث لهما غير مانع عن جريانهما، اذ التفكيك بين اللوازم في الاصول غير عزيز، كما في المتوضىء بمايع مردد بين الماء والبول، فانه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحدثية للاستصحاب، مع وضوح الملازمة بين الامرين، ونظائره كثيرة.

ثم ان المحقق الهمداني﵀ ذهب الى ان العنوان الذي رتب عليه النجاسة هو مالم يذك، مستدلاً بما يستفاد من ذيل مكاتبة الصيقل «فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»[1] زاعماً ان مفهومه انه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس، والمراد بالبأس

(١) وسائل الشيعة: ٢ / باب ٣٤ من ابواب النجاسات، ح ٤.

النجاسة، لانها هي المسئول عنها.

والظاهر انه لا دلالة في المكاتبة على ذلك، وانما هي دالة على نفي البأس عن ما كان يستعمله في عمله من جلود الحمر الوحشية الذكية في قبال الميتة المذكورة في صدر الكلام، وليس فيها دلالة على اعتبار التذكية في الحكم بالطهارة في قبال عدمها، ويؤيد ذلك ذكر الوحشية في الكلام، مع ان كون الحمار وحشياً لا دخل له في طهارة جلده أصلاً.

فتحصل مما ذكر ان مقتضى اصالة عدم تحقق التذكية اذا جرت في مورد انما هو حرمة اللحم، وعدم جواز الصلاة بجلده. واما النجاسة فهي لا تترتب على هذا الاصل، فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة، وعلى هذا يحمل كلام الشهيد﵀ من ان الأصل في اللحوم هو الحرمة والطهارة، ويشهد لذلك انه جعل مورد كلامه الحيوان المتولد من طاهر ونجس[1].

ثم لا يخفى ان صاحب الحدائق﵀ اورد على الأصوليين في المقام، بل تعجب منهم، حيث حكموا بحرمة اللحم المشكوك فيه تمسكاً باصالة عدم التذكية، مع انهم يقولون بعدم اجراء الأصل مع وجود الدليل، والدليل على الحل موجود في محل الكلام، وهو قوله﵇ «كل شيء فيه حلال وحرام» الحديث. وفساد ما ذكره غنى عن البيان، فان دليل البراءة التي هي من الاصول العملية المجعولة وظيفة للشاك ليس دليلاً على الحكم الواقعي لتتقدم على الاستصحاب، بل ان دليل الاستصحاب يخرج مورد جريانه عن مالا يعلم حرمته، ويدرجه في معلوم الحرمة، ومعه كيف يتمسك بدليل حلية المجهول حكمه.

التنبيه الثاني: لا اشكال في حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية، فان

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ١ / ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

المقصود فيها تحقق ذات الواجب ليس إلّا، فالاحتياط فيها نوع من الانقياد. وهكذا في العبادات فيما اذا كان أصل الرجحان محرزاً وتردد أمر الفعل بين الوجوب والندب، فان الاحتياط فيها ممكن باتيان العمل بداعي امره الواقعي، ولا اشكال فيه إلّا من حيث قصد الوجه، وقد بين في محله ان اعتباره على تقدير تسليمه انما هو مختص بصورة الامكان، واما اذا لم يحرز أصل الرجحان ودار الامر بين الوجوب واللغوية فلا يمكن احراز محبوبية العمل على كل حال، فانه ان اتى به بداعي الامر كان تشريعاً، وان لم يأت به بذاك الداعي فلم يأت بالعبادة المقيدة بقصد الامر، ومن هنا ربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادة في الفرض.

لا يقال: انه يستكشف ثبوت الامر من حكم العقل بحسن الاحتياط بقاعدة الملازمة أو بنحو الأن.

لأنا نقول: حكم العقل بحسن الاحتياط لا يثبت موضوعه، ولا إمكان تحققه في العبادات.

والتحقيق أن يقال: ان الاقوال في عبادية الواجب ثلاثة.

الأول: ما اختاره في الكفاية[1] من انه لا فرق بين العبادات والتوصليات من ناحية متعلق الأمر فان الأمر، مطلقاً متعلق بذات العمل، وانما تفترق العبادة عن غيرها من ناحية الغرض، ففي التوصليات يحصل الغرض المترتب على الواجب بمجرد الاتيان بالعمل من دون قصد الامر، بخلاف التعبديات فان الغرض منها لا يحصل إلّا بالاتيان بالعمل متقرباً به اليه تعالى، والعقل يستقل باعتباره تحصيلاً لغرض المولى.

الثاني: ما افاده المحقق النائيني[2] ﷺ من ان قصد الامر أيضاً مأمور به، لكنه

---

(١) كفاية الاصول: ١ / ١٠٧.

(٢) اجود التقريرات: ١ / ١١٥ ـ ١١٧.

بأمر ثان تتميماً للجعل الأول، فالأمر الأول متعلق بذات العمل، والثاني باتيانه بداعي الأمر، فالفرق بين الواجب العبادي وغيره انما هو بوجود الأمر الثاني وعدمه.

الثالث: ما حققناه من ان قصد القربة مأخوذ في متعلق الامر الاول في العبادات، نظير أخذ سائر الشروط المأخوذة فيه، فالفرق بين العبادة وغيرها انما يكون بأخذ قصد القربة في المتعلق وعدمه.

أما على القول الاول، فالاشكال في جريان الاحتياط في العبادة يبتني على أن يكون الدخيل فيغرض المولى هو الاتيان بالعمل بقصد الأمر الجزمي، بان يكون الحصة التي تترتب عليها الغرض خصوص الحصة الملازمة مع قصد الامر الجزمي، ومن الواضح بطلان ذلك، فان الانقياد رجاءً لاحتمال وجود امر المولى أرقى وأعلى من الامتثال التفصيلي للأمر الجزمي، اذ ربما يكون الانبعاث في الثاني لاجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والاتيان بالعمل برجاء المحبوبية. هذا مضافاً الى ان الجزم بالنية على تقدير اعتباره وكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي انما هو مع التمكن من ذلك كما مر تفصيله في محله، وعلى ذلك فلا مانع من جريان الاحتياط في العبادة بالاتيان بها رجاءً، فان صادف الواقع وإلّا كان إنقياداً.

واما على القول بكون اعتبار قصد القربة شرعياً، سواء قلنا بأنه بالأمر الأول أم قلنا بانه بالامر الثاني، فالاشكال يبتني على أن يكون المأمور به هو خصوص قصد الأمر الجزمي، مع ان دليل اعتبار قصد القربة فيما اعتبر فيه انما هو الاجماع، وما ورد في بعض اخبار الوضوء من اعتبار كونه بنية صالحة يقصد بها ربه ونحو ذلك، ولم يرد ما يدل على لزوم إتيان العمل العبادي بداعي الأمر الجزمي. وبعد ما عرفت من ان الاتيان بداعي رجاء المحبوبية من جملة الدواعي القربية بل من أرقاها لا يبقى

اشكال في جريان الاحتياط في العبادة.

وبالجملة الاشكال في جريان الاحتياط في العبادات انما يتجه لو كانت عبادية الواجب متوقفة على الاتيان به بقصد الامر الجزمي، وليس كذلك، فانه يكفي في عبادية الشيء مجرد إضافته الى المولى، ومن الواضح ان الاتيان بالعمل برجاء المحبوبية من أحسن أنحاء الاضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، فلا فرق في امكان الاحتياط بين العبادات وغيرها على جميع الأقوال.

بقي الكلام في أمرين:

الأول: أن أوامر الاحتياط هل هي كالأمر بالطاعة ارشادية الى ما استقل به العقل، فلا يترتب عليها سوى ما كان العقل مستقلاً به من حسن الانقياد وإستيفاء الواقع به، أو أنها اوامر مولوية، فيكون الاحتياط مستحباً كبقية المستحبات، فاعادة الصلاة التي شك في صحتها مستحب شرعي وان كانت محكومة بالصحة لقاعدة الفراغ ونحوها؟

الثاني: أنه بناءً على أن تكون هذه الاوامر مولوية فهل هي في طول الأمر الواقعي، فيلزم قصد الأمر الواقعي في مقام الاحتياط رجاءً، أو أنها في عرضه، فيجوز قصد امتثال نفس تلك الاوامر، كما هو الحال في ما اذا نذر الاتيان بواجب أو مستحب، فانه يجزي قصد الأمر النذري ولو كان الآتي بالعمل غافلاً عن الامر الوجوبي أو الندبي المتعلق به؟

وبعبارة اخرى: اوامر الاحتياط هل هي متعلقة بذات العمل حتى يصح الاتيان به بداعي الامر الاحتياطي، أو انها متعلقة بالعمل المأتى به بداعي الأمر الواقعي رجاءاً؟

أما الامر الأول: فقد ذكر المحقق النائينيﷺ ما حاصله[1]: ان سياق جل

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

الاخبار الواردة في الاحتياط يقتضي كونها مؤكدة لحكم العقل في مرحلة امتثال الاحكام الواقعية وسلسلة معلولاتها، فتكون تلك الاوامر إرشادية، توضيحه: ان الحكم العقلي ان كان في مرتبة علل الاحكام وملاكاتها كحكمه بحسن العدل والاحسان، وقبح الظلم والعدوان، فيستتبع الحكم المولوي. وان كان في مرحلة الامتثال المترتب على ثبوت الحكم الشرعي كحكمه بلزوم الاطاعة فلا يستتبع الحكم المولوي، بل يكون الأمر الوارد في هذا المقام ارشادياً، والامر بالاحتياط من هذا القبيل.

ثم ذكرﷺ ان الامر بالاحتياط يمكن أن لا يكون ناشئاً عن مصلحة ادراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحة في نفس الاحتياط، كحصول قوة للنفس باعثة على الطاعات وترك المعاصي وحصول التقوى للانسان، والى هذا اشارﷺ في قوله «من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك»[1] فان حصول الملكات الحميدة أو المذمومة أمر تدريجي، ولترك الشبهات في ذلك أثر بين، وعليه فمن الممكن أن يأمر المولى بالاحتياط بهذا الملاك، وهو ملاك واقع في سلسلة علل الاحكام، فيكون الامر الناشيء عنه مولوياً، انتهى.

أقول: ان ما افاده ثانياً من امكان أن يكون الامر بالاحتياط مولوياً بملاك حصول التقوى وقوة العقل متين جداً. وأما ما ذكره اولاً من كون الأمر بالاحتياط ارشادياً اذا كان بملاك ادراك الواقع، لكونه واقعاً في سلسلة معلول الحكم فلا يمكن المساعدة عليه، فان مجرد ورود الامر في مرحلة معلولات الاحكام من الاطاعة والعصيان لا يستلزم الارشادية، ولا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ في المولوية. ولا يقاس المقام بالامر بالاطاعة، وذلك لان الامر بالاطاعة يستحيل فيه المولوية،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح ٦١.

حتى لو لم نقل باستحالة التسلسل، لما ذكرناه من ان مجرد الامر المولوي ولو لم يكن متناهياً لا يكون محركاً للعبد مالم يكن له الزام من ناحية العقل، فلابد وان ينتهي الامر المولوي في مقام المحركية نحو العمل الى الالزام العقلي، فلا مناص من ان يجعل الامر الوارد في مورده ارشاداً الى ذلك، وهو بخلاف الامر بالاحتياط، فان حسن الاحتياط وان كان من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الاحكام الواقعية، إلّا ان العقل بما أنه لا يستقل بلزوم الاحتياط فلا مانع من ان يأمر به المولى مولوياً، حرصاً على ادراك الواقع، لزوماً كما يراه الاخباري، أو استحباباً كما نراه. وبالجملة المناط في الحكم الارشادي كونه من المستقلات العقلية التي لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوي، لكونه لغواً أو لغير ذلك. واما مجرد وقوع الشيء في سلسلة معلولات الاحكام ومقام امتثالها فهو غير مانع من الامر به مولوياً، وعليه فالامر بالاحتياط مولوي، غايته انه يحمل على الاستحباب بقرينة ثبوت الترخيص في الترك المستفاد من اخبار البراءة.

واما الأمر الثاني: فقد ذكرنا في بحث التعبدي والتوصلي ان الاوامر مطلقاً توصلية تسقط باتيان متعلقاتها خارجاً، غاية الامر ان متعلق الامر في التوصليات هو ذات العمل، وفي التعبديات مقيدة بالاتيان به مضافاً الى المولى، وهذا القيد مأخوذ في متعلق الامر الأول على المختار، أو متعلق للأمر الثاني كما اختاره المحقق النائيني[1] ﷺ.

وعلى كل من المسلكين ما اعتبر في العبادة ليس خصوص قصد الأمر، بل المأخوذ فيها عنوان جامع القربة، واضافة العمل الى المولى سبحانه بأي نحو كان، وهو كما يحصل بقصد الأمر الواقعي يحصل بقصد الامر الاحتياطي المتعلق بذات

---

(١) فوائد الاصول: ١ / ١٦١ ـ ١٦٢.

العمل. نعم لو كان المعتبر في العبادة قصد خصوص امرها العبادي، أو كانت أوامر الاحتياط متعلقة بالعمل المأتى به بداعي احتمال الامر الواقعي لكان اللازم فيما نحن فيه إتيان العمل بقصد الامر الواقعي رجاء، لكنك عرفت انه خلاف الواقع، وعليه فلا حاجة الى ما ذكره الشيخ﵀ من انَّ الامر بالاحتياط في العبادات تعبدي، وفي غيرها توصلي كما هو الحال في الامر المتعلق بالوفاء بالنذر، فانك قد عرفت ان الاوامر مطلقاً توصلية، غاية الامر ان متعلق بعضها مقيد بقصد القربة، فعدم سقوط الامر عند عدم قصد القربة انما هو لاجل عدم الاتيان بالمأمور به كما هو الحال في بقية الشرائط.

التنبيه الثالث: لقد استفاضت الاخبار الدالة على الحث نحو العمل بمجرد بلوغ الثواب عليه، حتى عقد لها في اول الوسائل باباً، وذكر تسعة روايات[1]، فلا وجه للمناقشة في سندها، مع ان بعضها صحيحة، غير انا نذكر منها حديثين[2] تيمناً.

في الكافي بسنده الى محمد ابن مروان قال: سمعت ابا جعفر﵇ يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب، اوتيه، وان لم يكن الحديث كما بلغه». وفيه بسنده الى هشام ابن سالم عن الصادق﵇ «قال: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له، وان لم يكن على ما بلغه».

والبحث في هذه الاخبار يقع من جهات:

الاولى: في مفادها. والمحتمل فيه وجوه ثلاثة.

الوجه الاول: أن يكون ارشاداً الى حكم العقل بحسن الانقياد وترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب ببلوغ وجداني أو تعبدي صحيح، الذي هو معنى البلوغ حقيقة ولو لم يكن الامر كما بلغ، ولا تكون ناظرة الى

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات.

(٢) اصول الكافي: ٢ / ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل.

كيفية البلوغ، وانه بأي شيء يتحقق.

الوجه الثاني: أن يكون مفادها اسقاط شرائط حجية الخبر في باب المستحبات، وتوسعة للحجية في أدلتها، بمعنى انه لا يعتبر فيها ما كان معتبراً في حجية الخبر من العدالة أو الوثاقة فيما اذا كان المخبر به حكماً الزامياً.

الوجه الثالث: أن يكون مفادها ثبوت الثواب على العمل بالعنوان الثانوي الطاري، اعني به عنوان بلوغ الثواب عليه، نظير عنوان أمر الوالد، وقضاء حوائج الاخوان ونحو ذلك.

والاحتمال الأول بعيد عن ظاهرها، فانها واردة في مقام الترغيب والحث على العمل. والاحتمال الثاني أبعد منه، وذلك لان لسان الحجية إنما يكون بالغاء احتمال الخلاف والشك، والبناء على ان مؤدى الطريق هو الواقع، كما في أدلة الطرق والامارات، وأما فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع كما هو لسان هذه الاخبار فهو مناف لجعل الحجية والطريقية. فالمتعين هو الاحتمال الثالث، وهو الذي يساعده الظهور العرفي والذوق الطبعي، فان المناسب لعظمة الشخص انه اذا اسند اليه الوعد بشيء ان ينجزه وان لم يكن الاسناد مطابقاً للواقع، ومن هنا يظهر ان تعبير الفقهاء في المقام بالتسامح في أدلة السنن غير خال عن المسامحة، فانه انما يناسب الوجه الثاني لا الثالث. وكيف كان فالظاهر من هذه الروايات هو استحباب العمل بمجرد بلوغ الثواب عليه.

ثم ان الظاهر انه لا ثمرة عملية تظهر بين الوجهين الاخيرين. واما ما توهم من ظهور الثمرة فيما اذا دل خبر ضعيف على استحباب ماثبت حرمته بعموم أو اطلاق بتقريب: أنه اذا كان الخبر المزبور حجة كان مخصصاً للعام أو مقيداً للمطلق، واما على ما اخترناه من ثبوت الاستحباب الشرعي بالبلوغ فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابي والتحريمي من جهة العنوان الذاتي والعرضي، فيقدم الحكم

الالزامي، فيدفعه ان أدلة المقام كلها مختصة بما اذا كان المورد مما بلغ عليه الثواب فقط، ولا تشمل ما اذا ثبت العقاب عليه بدليل معتبر، كما نشير اليه فيما يأتي، وعليه فالخبر الضعيف الدال على استحباب ما ثبت حرمته بعموم أو اطلاق غير مشمول لهذه الادلة على الوجهين.

الجهة الثانية: ان المستفاد من هذه الاخبار على تقدير دلالتها على استحباب العمل البالغ عليه الثواب هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه فيما اذا اتى به بعنوان الرجاء والاحتياط؟ وجهان. وليعلم انه لا ثمرة للبحث عن هذه الجهة بناءً على ما اخترناه من ان مفاد ادلة الاحتياط هو استحباب ذات العمل المحتمل وجوبه أو استحبابه، فانه على ذلك يكون ذات العمل الذي بلغ عليه الثواب مستحباً بادلة الامر بالاحتياط مع قطع النظر عن اخبار التسامح. نعم بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعي بادلة الاحتياط، أو ثبوته للعمل المأتي به باحتمال الأمر الواقعي كان لهذا النزاع مجال، إلّا ان الظاهر مع ذلك هو استحباب ذات العمل من دون تقييد بما اذا أتى به برجاء ادراك الواقع، فان الثواب في تلك الروايات مترتب على نفس العمل من دون قيد، فيكون المستحب هو نفس العمل أيضاً.

وذكر في وجه التقييد امران:

أحدهما: ان تفريع العمل على بلوغ الثواب في بعض الاخبار ظاهر في ذلك.

وثانيهما: ان قوله عليه السلام في بعضها «فعمله التماس ذلك الثواب أو طلب قول النبي صلى الله عليه وآله» يقتضي كون المستحب خصوص ما يؤتى به لالتماس الثواب أو طلباً لقوله صلى الله عليه وآله وبذلك يقيد ما ورد من المطلقات في المقام، وان لم نقل بحمل المطلق على المقيد في المستحبات، وذلك للعلم بوحدة الحكم فيما نحن فيه، ومعه لا مناص من حمل المطلق على المقيد من دون فرق بين كون الحكم وجوبياً أو استحبابياً.

وقد اجاب صاحب الكفاية[١] عن الأول بان التفريع لا يدل إلّا على ان الباعث للمكلف وداعيه على العمل هو رجاء الثواب والتماسه، ولا يوجب ذلك تعنون العمل بهذا العنوان، ولا كونه وجهاً لمحبوبيته.

وعن الثاني بان الحكم في الروايتين المشتملتين على التقييد ارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد، والاتيان بالعمل برجاء الثواب والمحبوبية، ومن الظاهر ان الحكم الارشادي لا يوجب تقييد المطلقات الدالة على الحكم المولوي، بيان ذلك: ان الروايات الدالة على ترتب الثواب على نفس العمل ظاهرة في ثبوت الاستحباب الشرعي، اذ الثواب لا يترتب إلّا على العمل الحسن عقلاً أو المحبوب شرعاً، وحيث ان ذات العمل البالغ عليه الثواب لا حسن فيه عقلاً، فمن ترتب الثواب عليه يستكشف بنحو الان استحبابه، وهذا بخلاف الروايتين المقيد فيهما الثواب بما اذا اتى بالعمل رجاء، فان الحكم فيه إرشادي لا محالة، وكون الحكم فيهما ارشادياً لا يقتضي حمل الحكم في غيرهما على الارشاد ورفع اليد عن ظهوره في المولوية، اذ لا منافاة بين ثبوت الحكم الارشادي للمقيد والحكم المولوي للمطلق، انتهى.

والتحقيق: في الجواب عن المناقشين يقتضي تقديم مقدمة وهي: ان ترتب الثواب على العمل لا يمكن أن يكون داعياً إليه بلا واسطة بأن يؤتى به بداعي مجرد ترتب الثواب عليه، وذلك فان الثواب إنما يترتب على العمل المأتى به قربياً، فذات العمل في غير ما دل الدليل على ترتب الثواب على مطلق وجوده، كنفس الصائم في شهر رمضان وكأدارة السبحة في اليد بعد الاتيان بالذكر الخاص في أول الصبح ونحوهما، لا يترتب عليه الثواب ليصح الاتيان به بداعي ترتبه عليه فلامناص في فرض كون الثواب داعياً إلى العمل من توسيط القربة، وإضافة العمل إلى المولى

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٩٧.

بوجه.

ثم إن كل فعل لا يشتاق إليه الفاعل في نفسه لابد في الاتيان به من داع آخر. والغالب في الواجبات أن الداعي الى الاتيان بها أحد أمرين، الخوف من العقاب، أو الطمع في الثواب، وقد يكون الداعي إليه إدراك الفاعل كمال نفسه باطاعة المولى، حيث أنه أهل للعبادة مع قطع النظر عن الثواب والعقاب، ولا يتفق ذلك في غير المعصومين عليهم السلام إلّا للأوحدي من الناس. واما المستحبات فبما أن تركها لا يستتبع العقاب فالغالب أن الداعي إلى الاتيان بها هو الثواب لا غير.

اذا عرفت ذلك نقول: أن الرواية الاولى وإن كانت ظاهرة في ترتب العمل على بلوغ الثواب عليه، إلّا أنه لاينافي استحباب ذات العمل، اذ الفعل بعدما لم يكن مما يشتاق إليه الانسان بطبعه كان الداعي الى الاتيان به ترتب الثواب عليه بتوسيط إضافته الى المولى، فبلوغ الثواب الذي هو الموضوع للحكم بالاستحباب في الاخبار المتقدمة من اجزاء علة العمل في الخارج، اذ لو لم يبلغ الثواب على العمل لم يكن محكوماً بالاستحباب، لعدم تحقق العنوان المأخوذ في أدلة الاستحباب، وما لم يكن مستحباً لم يكن داع آخر الى الاتيان به، فبلوغ الثواب هو الذي أوجب صدور العمل في الخارج، ولا منافاة بين ذلك وبين عدم تقييد متعلق الطلب بما إذا أتى به رجاء لادراك الواقع.

وبعبارة اخرى: المذكور في الرواية تفرع العمل وترتبه على نفس البلوغ، وذلك لا يستلزم كون الاتيان به بعنوان الرجاء واحتمال إدراك الواقع. واما الروايتان المقيدتان للعمل بما إذا أتى به إلتماساً للثواب الموعود، أو طلباً لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلا تدلان إلّا على اعتبار قصد التقرب في ترتب الثواب على العمل، لما عرفت من أن إلتماس الثواب لا يمكن إلّا بتوسيط الاضافة الى المولى في غير الموارد

الخاصة، والاتيان بالمستحبات القطعية أيضاً انما يكون لالتماس الثواب غالباً، فليس ذكر ذلك إلّا لبيان أمر واقعي أعنى به كون الداعي إلى الاتيان بالعمل عبادة هو ترتب الثواب عليه، وإنما اقتصر على ذكر الثواب دون الخوف من العقاب لأن مورد الرواية هي المستحبات، ولا يتصور فيها الخوف من العقاب. وفرض كون الداعي أهلية المولى للعبادة فرض نادر، والرواية ناظرة إلى حال الغالب.

وبالجملة ليس في شيء مما ذكر دلالة على تقييد العمل بما إذا أتى به برجاء إدراك الواقع ليتكلم في صلوحه لتقييد الاخبار المطلقة وعدمه.

ومما ذكرناه يظهر مافي كلام صاحب الكفاية من الجواب عن المناقشتين، فانه يرد عليه.

أولاً: ما عرفت من أن تقييد العمل بالاتيان به بداعي الثواب لا ينافي إستحبابه.

وثانياً: أنه لو سلم أن التقييد المزبور يوجب كون طلبه إرشادياً، ففيما اذا فرض كون الداعي الى العمل هو ذلك كيف يمكن إستفادة الاستحباب الشرعي مع إستقلال العقل بحسن مثل هذا الفعل في نفسه. وبعبارة اخرى ان لم يكن الاتيان بالعمل بداعي الثواب منافياً لاستحباب نفسه، فلا فرق بين أخذ ذلك قيداً في لسان الدليل وعدمه، كما أنه لو فرض منافاته له لم يكن فرق بين الأمرين أيضاً، فتسليم دلالة الرواية الاولى على استحاب نفس العمل دون الروايتين الاخيرتين بلا موجب.

ثم انه قد يقال: ان اخبار من بلغ حيث عين فيها مقدار الثواب المترتب على العمل لا يمكن أن تكون إرشاداً الى حكم العقل، لان العقل لا يستقل إلّا على حسن العمل وترتب أصل الثواب عليه، وأما تعيين مقداره فهو خارج عن وظيفته.

وفيه: انه لا مانع من كون الطلب ارشاداً وكان ترتب خصوص الثواب البالغ

تفضلاً من المولى، كما وقع نظير ذلك في الاخبار عن ترتب ثواب خاص على الاطاعة في قوله تعالى ﴿**ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار**﴾[١].

بقي امران قد استشكل بهما على الاستدلال بهذه الاخبار، قد تعرض لهما الشيخ﵀ في رسالته في التسامح في ادلة السنن[٢].

أحدهما: ان هذه الاخبار معارضة لما دل على اعتبار عدالة المخبر في حجية خبر الواحد.

وفيه: **اولاً**: ان هذه الاخبار أخص مطلقاً من ذلك لاختصاصها بالمستحبات، فلا معارضة بينهما.

وثانياً: لو فرضنا ورود دليل على اعتبار العدالة في خصوص الاخبار عن المستحبات ووقوع المعارضة بينها وبين أدلة التسامح بالتباين لتقدمت أدلة التسامح عليها، لأشهريتها ووجود الصحاح فيها، حتى ذكر في هامش الوسائل أنها مقطوعة الصدور، بل ادعى تواترها.

وثالثاً: ان هذه الاخبار على ما اخترناه اجنبية عن الحجية رأساً، لان مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوي، وهو بلوغ الثواب عليه ولو بخبر ضعيف، فالخبر الضعيف يثبت موضوع البلوغ، واما استحباب العمل فالمثبت له اخبار من بلغ لا الخبر الضعيف، ولا يلزم ذلك حجيته.

ثانيهما: ان هذه الاخبار من اخبار الآحاد، فلا يجوز التمسك بها في المسألة الأصولية.

وفيه: **أولاً**: ان هذه الاخبار لكثرتها وتظافرها لا يبعد أن تكون مقطوعة

---

(١) النساء: ١٣.

(٢) رسائل فقهية للشيخ الانصاري: ١٤٣، ١٥١.

الصدور كما ادعى.

وثانياً: لا نسلم عدم صحة التمسك بخبر الواحد في المسألة الأصولية، فان من أهمها مسألة الاستصحاب، وعمدة دليله الاخبار وهي آحاد على ما ستعرف ان شاء الله.

نعم لا يمكن الاستدلال بخبر الواحد على حجية الخبر، لاستلزامه الدور، لا لكونها أصولية، فما لا يتمسك فيه بخبر الواحد انما هو أصول العقائد لا أصول الفقه.

وثالثاً: ان ذلك لو تم فانما يبطل به القول بحجية الخبر الضعيف في المستحبات، واما على ما اخترناه فالثابت بها حكم فرعي موضوعه بلوغ الثواب.

الجهة الثالثة: ان البلوغ المذكور في الاخبار لا يخص البلوغ بالدلالة المطابقية، بل يعم البلوغ بالدلالة الالتزامية، وعليه فلو دل خبر ضعيف على وجوب عمل أو استحبابه لثبت استحبابه، وذلك لان الاخبار عن استحباب شيءاخبار عن ترتب الثواب عليه، كما ان الاخبار عن وجوبه كذلك، غاية الامر أنه اخبار عن ترتب العقاب على تركه أيضاً، إلّا انه لا يثبت بالخبر الضعيف، لكن الاخبار عن الثواب لا مانع من شمول ادلة التسامح له، فيثبت بذلك الحكم باستحبابه، ومن هنا افتى الفقهاء باستحباب العمل الذي قام على وجوبه خبر ضعيف، وهذا واضح.

واما لو دل خبر ضعيف على حرمة شيء، فهل يثبت به كراهته أم لا؟ قولان، الظاهر هو الثاني، وذلك لأن المذكور في الدلالة انما هو بلوغ الخبر والثواب على العمل الظاهر في الأمر الوجودي، كما يشهد له التفريع بقوله ﷺ «فعمله أو صنعه» فلا يشمل بلوغ الثواب على الترك. واما التمسك بالمناط بدعوى ان المقصود هي التوسعة في مقام الاطاعة فيما لا الزام فيه فهو غير قطعي، غاية الأمر انه مظنون، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

ثم الظاهر شمول الاخبار لفتوى الفقيه باستحباب العمل، لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه، اما فيما علم كون فتوى الفقيه موافقاً لمتون الروايات فالامر واضح، كما هو كذلك في فتاوى ابن بابويه، وقد صرح بذلك في المقنع[1]، وذكر ان ما اودعه فيه مجموع اخبار حذف اسنادها لئلا يثقل حمله ويصعب حفظه، واما في غير ذلك كالفتاوى المتعارفة في عصرنا فلا يبعد أيضاً دعوى ثبوت الاستحباب بذلك، لان الفقيه يخبر عن ترتب الثواب على العمل، غايته يكون اخباره عن حدس لا عن حس اللهم، إلّا ان يدعى إنصراف أدلة التسامح عن الاخبار الحدسي، لكنها بعيدة جداً.

الجهة الرابعة: الظاهر اختصاص البلوغ المذكور في الروايات بالبلوغ في موارد الشبهات الحكمية، فلا يعم الشبهات الموضوعية، فلو دل خبر ضعيف على كون مكان خاص مسجداً لا يثبت به استحباب الصلاة فيه مثلاً، وذلك لأن البلوغ المذكور فيها ظاهر في اختصاصه بما يكون بيانه من وظيفة الشارع، ومن الواضح ان بيان الموضوعات وتطبيق الكبريات على صغرياتها لا يرجع الى النبي أو الامام عليهما السلام بما هو امام.

ثم ان الظاهر عدم شمولها لنقل فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم فيما لم يقم على ثبوته دليل معتبر، فان الأدلة وان افادت رجحان نقل فضائلهم، وما جرى عليهم من الظلم والعدوان، إلّا انه لم يظهر منها رجحان النقل الخالي عن مدرك صحيح، فالرجوع اليها يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، ولم يرد خبر ضعيف في رجحان نقل مالم يثبت كونه فضيلة أو مصيبة ليدعى انجباره بأدلة التسامح، على انه لو فرض وروده لم ينفع في المقام، فان القول بغير علم محرم

---

(١) المقنع والهداية: ٣٢ (ط. بيروت).

شرعاً، ولا يمكن رفع اليد عن دليل الحرمة بالخبر الضعيف على ما ستعرف، فلابد لمن اراد نقل مالم يثبت صحته من أن يكون نقله بعنوان روي ونحوه لئلا يكون من القول بغير العلم المحرم.

الجهة الخامسة: ان هذه الاخبار لاتشمل ما قامت الحجة على تحريمه من عموم أو اطلاق، فاذا ورد خبر ضعيف على استحباب بعض افراده لا يرفع به اليد عن العموم أو الاطلاق. والوجه فيه: ان ذلك الفرد بما انه مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدي لاتشمله تلك الاخبار، فانها منصرفة عن مثل ذلك قطعاً. وان شئت قلت: بقاعدة الملازمة نعلم بانه لا ثواب على فعله، فكيف يعقل شمول الاخبار له.

ثم انه اذا بنينا على عدم شمول اخبار من بلغ للاخبار عن الكراهة أو الحرمة فلا ريب في ثبوت الاستحباب فيما اذا دل خبر ضعيف على وجوب شيء أو استحبابه، ولو مع وجود خبر آخر دل على كراهته أو حرمته مالم يكن حجة شرعية، ولا موجب لما ادعاه المحقق النائيني[1] من انصراف الاخبار عن هذا الفرض. واما اذا بنينا على شمولها للاخبار عن الكراهة أو الحرمة أيضاً، فهل تقع المعارضة بين الخبرين في الفرض، أو يكون ذلك من باب التزاحم؟ وجهان بل قولان: ظاهر الشهيدين هو الثاني، وهو محتمل كلام الشيخ﵀ بدعوى ان كلاً من الفعل والترك حينئذٍ يكون مستحباً، فيكونان من المستحبين المتزاحمين، والتزاحم في المستحبات غير عزيز، بل انه حاصل في كل آن من الآنات، وعليه فيكون المقام من قبيل صوم يوم عاشوراء الذي يكون فعله وتركه معاً مستحباً.

ولكن الصحيح: القول بالتفصيل بين الموارد، بيان ذلك: ان الفعل والترك البالغ عليهما الثواب اذا كان أحدهما أو كلاهما عبادياً فلا مانع من جعل

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢١٣.

الاستحباب لهما في مقام الثبوت، لانهما من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، غاية الأمر ان المكلف لا يقدر على امتثالهما، فهما من قبيل المستحبين المتزاحمين. واما اذا كان كل من الفعل والترك غير عبادي فلا يعقل الحكم باستحباب كل منهما في مقام الثبوت، لاستحالة طلب المتناقضين، ومحبوبية كل منهما بالفعل، نعم يمكن أن يكون كل منهما مشتملاً على الملاك، إلّا انه مع التساوي يحكم بالاباحة، ومع الترجيح يحكم على طبقه، وكيف كان فلا يتصف النقيضان بالاستحباب، وعليه فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين، ولا يكون شيء منهما مشمولاً لأدلة التسامح لعدم الترجيح.

ومن ذلك يظهر الحال فيما لو دل دليل معتبر على استحباب شيء والآخر على استحباب تركه، فانه لا مانع من الأخذ بكل منهما في الفرض الأول، واما في الفرض الاخير فيجري عليهما حكم المتعارضين من الترجيح أو التخيير، فافهم وتأمل.

الجهة السادسة: في ثمرة البحث عن دلالة هذه الاخبار على الاستحباب، مع ان الثواب يترتب على العمل المأتي به برجاء المطلوبية لا محالة، سواء قلنا باستحباب العمل شرعاً أم لم نقل به. وبعبارة اخرى: لا فرق بين القول باستفادة الحكم المولوي من أخبار من بلغ والقول بكونها ارشادية في انه يترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب، فلا فائدة في البحث عن ثبوت الحكم المولوي وعدمه.

وقد ذكر الشيخ﵀ في بيان الثمرة موردين[1].

الأول: جواز المسح ببلة المسترسل من اللحية لو دل على استحباب غسله في الوضوء خبر ضعيف، بناءاً على ثبوت الاستحباب الشرعي، وعدم جواز المسح به بناءاً على عدم ثبوته، لعدم احراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذٍ.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٤٢٣ (ط. جامعة المدرسين).

وقد نوقش في ذلك بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني في تعليقته على الفرائد من عدم جواز المسح بالبلة المزبورة حتى على القول باستحباب الغسل شرعاً، لانه مستحب مستقل في واجب أو في مستحب، وليس من اجزاء الوضوء المستحبة.

وفيه: ان ذلك خروج من الفرض، اذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزء من الفرد الفاضل من الطبيعة، كاستحباب الاستعاذة بعد تكبيرة الاحرام في الصلاة، فلو قلنا بثبوت الاستحباب الشرعي فلابد من القول بما يدل عليه الخبر الضعيف لا بشيء آخر اجنبي عن مدلوله.

الثاني: ما يظهر من الشيخ﵀ من أنه لا دليل على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقاً حتى من الاجزاء المستحبة، وانما ثبت جواز الاخذ من الاجزاء الاصلية، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته.

المورد الثاني: الوضوءات التي دل خبر ضعيف على استحبابها لغايات خاصة، كالوضوء لقراءة القرآن أو للنوم وأمثال ذلك، فانه على القول باستحبابها يرتفع الحديث بها، وإلّا فلا، وظاهر كلام الشيخ الايراد عليه بان كل وضوء مستحب لم يثبت كونه رافعاً للحدث، فانه يستحب الوضوء على الجنب والحائض في بعض الاحوال مع انه لا يرتفع به الحدث وهكذا الوضوء التجديدي.

وفيه: اولاً: ان الوضوء انما يرتفع به الحدث الاصغر، والجنب والحائض محدثان بالحدث الاكبر، فعدم ارتفاع الحدث فيهما من جهة عدم قابلية المورد، فكيف ينتقض بذلك لاثبات عدم إرتفاع الحدث في مورد قابل كما هو محل الكلام.

ومن ذلك يظهر الحال في النقض بالوضوء التجديدي.

وثانياً: من الممكن أن يكون وضوء الجنب والحائض رافعاً للحدث وللظلمة

النفسانية، لكن رفعاً خفيفاً لا بمثابة إرتفاع الحدث في غيرهما. واما الوضوء التجديدي فيمكن أن يكون موجباً لشدة الطهارة، كما هو الظاهر من قوله ﷺ «الوضوء نور على نور»[1].

وعلى ما ذكرناه هذه الثمرة تامة، لكنها مبنية على القول بعدم استحباب نفس الغسلات والمسحات نفسياً من دون أن يقصد بها غاية من الغايات. واما لو قلنا باستحبابها كذلك، كما هو الظاهر من الاخبار، فلا تتم الثمرة، إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث، سواء ثبت استحبابه لغاية خاصة أم لم يثبت.

فلا ثمرة في كل من الموردين، إلّا ان نتيجة إنتفاء الثمرة في المورد الأول عدم جواز الأخذ من بلة المسترسل من اللحية، سواء قلنا باستحباب غسله أم لم نقل، ونتيجة عدمها في المورد الثاني استحباب ذات الوضوء، سواء قلنا باستحبابه لغاية خاصة أم لم نقل، فهما على طرفي النقيض.

فتحصل أنه لا ثمرة لهذا البحث إلّا من جهة فتوى الفقيه باستحباب نفس العمل، فانه على تقدير استظهار الحكم المولوي جاز للفقيه الافتاء باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف، كما جاز للمقلد الاتيان به بقصد الأمر، وإلّا فلا يجوز شيء من الامرين.

التنبيه الرابع: أن الشيخ بعدما حكى عن بعض المحققين اختياره جريان البراءة في الشبهات الحكمية لحديث الرفع ونحوه، وعدم جريانها في الشبهات الموضوعية بدعوى ان الشك فيها ليس في اصل الحكم وجعله من قبل المولى ليكون مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو لحديث الرفع ونحوه، بل الشك فيها انما هو في مقام الامتثال والتطبيق، فلا بد فيها من الاحتياط بقاعدة الاشتغال، أو رد عليه بما

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ٨ من ابواب الوضوء، ح٨.

حاصله: أن الاحكام الشرعية بما أنها من قبيل القضايا الحقيقية التي يحكم فيها على الافراد المقدر وجودها بواسطة العناوين المعرفة لتلك الأفراد فهي إنحلالية، لكل فرد من أفراد الموضوع المأخوذ في القضية حكم مغاير للحكم الثابت للفرد الآخر، كما هو الحال في القضايا الخبرية بعينها، فلو قيل: النار حارة كان عنوان النار فيه معرّفاً للوجودات الخارجية، وكان كل فرد من أفراده محكوماً بحكم مستقل، فالقضية اللفظية وإن كانت واحدة إلّا أنها في اللب تنحل الى احكام عديدة حسب مالعنوان موضوعها من الأفراد، وعلى هذا لو شك في كون مايع مصداقا للخمر، فلا محالة يشك في ثبوت الحرمة له، فيكون الشك في أصل التكليف وجعله للمشكوك، والمرجع فيه هو البراءة.

وذكر المحقق الخراساني في الكفاية[1] ما حاصله: أن النهي تارة يكون إنحلالياً بأن يكون كل فرد من افراد موضوعه محكوماً بحكم مستقل، واخرى يكون حكماً واحداً متعلقاً بمجموع التروك. وعلى الأول، يكون الشك في إنطباق الموضوع على شيء شكاً في ثبوت التكليف له، فيرجع الى البراءة وعلى الثاني، يكون تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوماً، ولا يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل إنطباق الطبيعي عليه، إلّا اذا كان للترك حالة سابقة فيستصحب، فيكون الامتثال محرزاً بالتعبد.

وما ذكره ﷺ في الصورة الأولى وان كان تاماً إلّا أنه غير تام في الصورة الثانية. وتفصيل ذلك أنه تارة يراد من طلب الترك الزجر عن الفعل، لوجود مفسدة فيه على ماهو معنى النهي حقيقة، واخرى يراد منه البعث نحو الترك لوجود مصلحة فيه.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٠.

أما على الأول، فيكون للنهي انحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون النهي عن الطبيعة إنحلالياً بأن يكون ناشئاً عن المفسدة الثابته في كل فرد من أفرادها، فينحل ذلك الى تكاليف عديدة، لكل منها إطاعة وعصيان مستقل، فاذا شك في فردية شيء لتلك الطبيعة فلا محالة يشك في ثبوت أصل التكليف له، فيرجع فيه الى البراءة.

الثاني: أن يكون زجراً واحداً متعلقاً بمجموع الأفعال، بحيث لو إجتنب فرداً واحداً من الطبيعي وارتكب بقية الأفراد بأجمعها لم يكن عاصياً، ومن الواضح أنه في هذا الفرض يجوز للمكلف إرتكاب بعض الأفراد المتيقنة فرديتها للطبيعة مع ترك غيره فضلاً عما هو مشكوك الفردية، والوجه فيه ظاهر. وهل يجوز ارتكاب جميع الافراد المعلومة وترك خصوص الفرد المشكوك؟ الظاهر هو ذلك، لأنه يرجع الى الشك في الأقل والأكثر في المحرمات، وهو على العكس في الواجبات، فان تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل والأكثر متيقن، وإنما يشك في التكليف الزائد، وهو يدفع بالبراءة. وأما في باب المحرمات فتعلق التكليف بالاكثر وكونه مبغوضاً للمولى بنفسه أو بما اشتمل عليه هو المتيقن، وإنما يشك في حرمة الأقل، ويدفع ذلك بالبراءة، وعليه فالاتيان بالأكثر أعنى الأفراد المتيقنة والفرد المشكوك فيه محرم قطعاً، فلا يجوز ارتكابه، واما ارتكاب ما عدى الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومة، والأصل فيه هو البراءة. وقد اشار الشيخ﵀ الى ما ذكرناه في أواخر بحث الأقل والأكثر من غير تفصيل.

وبالجملة الفرق بين الحرمة والوجوب من حيث مقدماتها الداخلية هو الفرق بين مقدماتها الخارجية، فان وجوب ذي المقدمة يقتضي وجوب مقدماته على القول به، لتوقفه عليها، بخلاف مقدمات الحرام، فان الانزجار عن المحرم لا يتوقف على الانزجار عن مقدماته، فلا تكون محرمة. ونظير هذا البيان يجري في المقدمات

الداخلية.

الثالث: أن يكون النهي عن الطبيعة بنحو صرف الوجود، أعنى به أول الوجود من الطبيعة، فلا يتصف غيره بالحرمة، ولا يبعد أن يكون النهي عن بعض أنواع المفطرات في بعض أقسام الصوم من هذا القبيل. وفي هذا الفرض لو أراد المكلف إرتكاب مشكوك الفردية فلا محالة يشك في صدق أول وجود الطبيعي عليه ليكون حراماً، فيرجع فيه إلى البراءة.

فاتضح أن المرجع في الزجر عن الفعل بجميع أقسامه هو البراءة.

وأما على الثاني: أعني مالو اريد من النهي البعث نحو ترك الفعل لثبوت مصلحة فيه، كما لا يبعد أن يكون النهي عن تروك الاحرام من هذا القبيل، فله أيضاً أقسام.

الأول: أن يكون المصلحة في كل واحد من التروك، فيكون الحكم إنحلالياً، وعليه فالمرجع في الفرد المشكوك هو البراءة، للشك في تعلق التكليف به.

الثاني: أن يكون المصلحة الواحدة قائمة بمجموع التروك، وربما يعبر عنه بالجمع في الترك. وفي هذا الفرض أيضاً يكون كل فرد من أفراد التروك واجباً، غايته بوجوب ضمني لا إستقلالي، فاذا شك في فردية شيء للطبيعة فلا محالة يشك في تعلق التكليف الضمني به، فيرجع فيه الى البراءة، إذ لا اختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية، بناءً على جريانها عند الشك في الأقل والاكثر الارتباطيين، كما هو الصحيح على ما سيأتي الكلام فيه مفصلاً.

الثالث: أن يكون المطلوب أمراً وحدانياً بسيطاً متحصلاً من مجموع التروك، ويعبر عنه بخلو صفحة الوجود عن الطبيعة، وفي مثل ذلك لا مناص من القول بالاشتغال، وعدم جواز ارتكاب ما يشك في فرديته لها، لرجوع الشك حينئذٍ الى الشك في المحصل بعد ثبوت التكليف، فما أفادهﷺ من عدم جريان البراءة إنما يتم

في خصوص هذا الفرض. نعم لو كان ذلك الأمر البسيط متحصلاً سابقاً فمع ارتكاب الفرد المشكوك يجري استصحاب بقاء ذلك الأمر البسيط، فيكون ممتثلاً بالتعبد الشرعي، ويكفي ذلك في مقام الامتثال.

ثم إنه ﷺ أفاد في المقام ان ما يشك في فرديته للطبيعة وإن كان مورداً للبراءة من حيث كونه مشكوك الحكم، إلّا أن العقل يحكم فيه بالاشتغال، تحصيلاً للامتثال اليقيني[1]. وكلامه ﷺ وان كان قابلاً للانطباق على هذا الفرض والفرض السابق أعني به كون المطلوب مجموع التروك، إلّا أنه غير تام على التقديرين، فانه إن كان مورده هذا الفرض فليس المشكوك فيه حينئذٍ مورداً، للقطع بعدم تعلق التكليف به بخصوصه، اذ المفروض تعلقه بعنوان بسيط متحصل من مجموع التروك. وان كان مورده هو الفرض السابق، أعني به تعلق التكليف بمجموع التروك، فلا مجال حينئذٍ لحكم العقل بالاشتغال على ما عرفت.

ثم أنه قد يناقش فيما ذكرناه من جريان استصحاب عدم تحقق الطبيعة فيما اذا كان له حالة سابقة بأنه يعتبر في المستصحب أن يكون بنفسه حكماً شرعياً، أو مما يترتب عليه أثر شرعي، وليس شيء منهما متحققاً في ما نحن فيه، فان عدم تحقق الطبيعة ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا أثر شرعي له، وأما ترتب حصول الفراغ عليه فانما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع.

ويرد عليه: ما بيناه مراراً من أنه لم يدل دليل على اعتبار ذلك في جريان الاستصحاب، وانما هو أمر ذكره بعض الأصوليين، بل الذي يعتبر في المستصحب أن يكون أمراً قابلاً للتعبد الشرعي، ومن الواضح قابلية الامتثال لأن تناله يد الجعل والتعبد، وقد تحقق ذلك بالنسبة الى موارد قاعدة التجاوز والفراغ واستصحاب

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٢.

الطهارة وغير ذلك، فنتيجة الاستصحاب فيما نحن فيه هو التعبد بعدم تحقق الطبيعة في فرض إرتكاب الفرد المشكوك فيه، ويترتب عليه الفراغ، لأنه من الآثار المترتبة على الواقع والظاهر.

ثم لا يخفى أن هذا الاستصحاب إنما يجري فيما اذا كان تحقق ذلك الأمر البسيط بترك الافراد العرضية ولو آنا ما، وأما لو فرض عدم كفاية ذلك، وتوقفه على ترك الافراد الطولية أيضاً كالترك الى المغرب مثلاً، فلا مجال حينئذٍ للتمسك بالاستصحاب، لعدم اليقين بتحققه في اثناء الوقت ليستصحب.

ارشاد:

إن النزاع المعروف في اللباس المشكوك مبني على الخلاف في ما يستفاد من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل، وأنه من أي قسم من الاقسام المتقدمة، فان النهي المزبور بعد فرض عدم كونه نهياً تحريمياً تكليفياً يقع الكلام في أن المستفاد منه هل هي الشرطية أو المانعية؟ وعلى الثاني، فهل المانعية إنحلالية بأن يكون كل فرد من أفراد مالا يؤكل متصفاً بها على إستقلاله، أو أنها ثابتة لصرف وجود الطبيعة أعني به الوجود الأول منها، فيكون المعتبر مجموع التروك الخارجية، أو أن المعتبر في الصلاة أمر بسيط عدمي متحصل من ترك الافراد الخارجية، فالتروك بنفسه غير معتبر فيها لا بنحو الانحلال ولا بنحو الانظمام، وإنما المعتبر فيها أمر آخر مسبب عنها؟ فعلى الأول والأخير لا مناص من القول بالاشتغال، كما أنه على الوجهين المتوسطين لابد من القول بالبراءة بناءً على ماهو الصحيح من عدم الفرق في الرجوع الى البراءة بين موارد التكاليف الاستقلالية والتكاليف الضمنية.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الادلة الناهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ظاهرة في المانعية، واعتبار عدم وقوع الصلاة فيما لا يؤكل، لا شرطية ايقاعها في غير مالا يؤكل كما توهم استظهاراً من قوله عليه السلام في رواية إبن بكير «لا تقبل تلك الصلاة

حتى يصلّي في غيره مما قد أحلّ الله أكله»[١]، فان صدر الحديث كبقية روايات المقام ظاهرة في المانعية، واعتبار وقوع الصلاة فيما أحل الله أكله في ذيل الرواية غير ظاهر في الشرطية، بل هو من جهة فرض وقوع الصلاة في أجزاء الحيوان، فبعد الحكم ببطلانها إذا وقعت في غير المأكول لابد في صحتها من وقوعها في المأكول، ولولا الفرض المزبور لم يكن وجه لاعتبار وقوعها فيه بعد القطع بصحتها اذا وقعت في القطن والكتان وغيرهما مما ليس من أجزاء الحيوان.

ثم ان الظاهر أن المانعية إنحلالية، فان القضية الحقيقية في نفسها ظاهرة في ذلك، فكما أن النواهي الواردة في المقام لو كانت تحريمية تكليفية كانت ظاهرة في الانحلال، كذلك اذا كانت ارشادية، إذ لا فرق في ظهور القضية في الانحلال بين كون الحكم المذكور فيها ارشادياً وعدمه، كما هو ظاهر، وعليه فالشك في كون موجود خارجي من أجزاء مالا يؤكل لحمه شك في تعلق تكليف ضمني به زائداً على المقدار المعلوم، وهو مورد للبراءة. ثم لو تنزلنا عن ذلك فغاية الأمر أن يكون المطلوب بهذه النواهي مجموع التروك، وعليه أيضاً لابد من الرجوع الى البراءة، لأن الشك في كون شيء من غير المأكول شك في اعتبار عدمه في متعلق التكليف الضمني المتعلق بمجموع التروك، ولا فرق في جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر بين دورانه في متعلق التكليف الاستقلالي أو الضمني، والملاك فيهما أمر واحد، وقد ذكرنا في محله أنه لا منافاة بين وحدة التكليف وتنجزه من جهة دون جهة، فكل ما علم تعلق التكليف به وجب الاتيان به بحكم العقل، وكل مالم يعلم فيه ذلك جرى فيه البراءة.

وبعبارة اخرى: إذا استند ترك المأمور به إلى ترك ماعلم كونه جزءً له جاز للمولى أن يعاقب عليه، وأما اذا استند تركه الى ترك الجزء المشكوك فيه المرفوع

---

(١) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٢ من ابواب لباس المصلّي، ح١.

حكمه بالبراءة كان المكلف معذوراً، ولا يصح العقاب عليه، وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله ان شاء الله. نعم لو كان المعتبر في الصلاة إيقاعها في غير مالا يؤكل على أن يكون المعتبر فيها أمراً وجودياً ملازماً للتروك الخارجية الذي نعبر عنه بالشرط، أو كان المعتبر فيها أمراً عدمياً بسيطاً متحصلاً من تلك التروك ولم تكن هي بنفسها معتبرة فيها كان الفرد المشكوك فيه مورداً للاشتغال لا محالة، لأن الشك حينئذٍ يرجع الى مرحلة الامتثال بعد العلم بالتكليف وتنجزه، لا إلى مرحلة الجعل. فمبنى القول بفساد الصلاة في اللباس المشكوك أحد أمرين، إما الالتزام باعتبار أمر وجودي ملازم للتروك، أو اعتبار أمر عدمي بسيط متحصل منها، ولكن كلا الأمرين مجرد فرض لا واقع له، ولا يساعده شيء من الأدلة.

ثم لا يخفى أنه على القول بالمانعية وكونها إنحلالية كان الشك في محل الكلام مندرجاً في كبرى دوران الواجب بين الأقل والأكثر من جهة، وفي كبرى الشبهة الموضوعية من جهة اخرى. أما ندراجه في الشبهة الموضوعية فواضح. وأما إندراجه في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فلأجل رجوع الشك في المقام إلى الشك في اعتبار عدم الفرد المشكوك في الصلاة زائداً على ما علم اعتباره فيها.

وأما بناءاً على عدم الانحلال وكون المانع صرف وجود الطبيعة، الذي هو عبارة عن إعتبار مجموع التروك فيها، فالشبهة أيضاً موضوعية، ولكن اندراجها في كبرى دوران الواجب بين الأقل والأكثر فهو من جهتين، الاولى من جهة دوران متعلق الأمر بالصلاة بين الاقل والأكثر، والثانية من جهة دوران متعلق الأمر الضمني بين الأقل والأكثر، والحكم بالبراءة وإن كان مشتركاً بين الوجهين، إلّا أن الصحيح هو الوجه الاول كما عرفت، ويؤيده فهم الفقهاء وتسالمهم على عدم جواز إرتكاب الموانع زائداً على المقدار المضطر إليه، فان ذلك لا يستقيم إلّا على القول بالانحلال، وأما بناءاً على كون المانع هو صرف الوجود فعند الاضطرار الى فرد

واحد من أفراد المانع جاز إرتكاب بقية الافراد أيضاً، لسقوط التكليف الوحداني بالاضطرار، فلا موجب للاجتناب عن غير المضطر اليه. ويجري هذا الكلام في الاضطرار الى الصلاة في الثوب المتنجس ونحوه.

فتحصل مما ذكر أن جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك، وجواز الصلاة فيه يتوقف على أمور ثلاثة.

الأول: أن يكون القيد المعتبر في الصلاة أمراً عدمياً، ويعبر عنها بمانعية وقوعها في غير المأكول.

الثاني: جريان البراءة عند الشك في الأقل والأكثر.

الثالث: جريان البراءة في الشبهات الموضوعية فيما اذا كان الحكم انحلالياً.

فان تمت الأمور الثلاثة صح الرجوع الى البراءة في اللباس المشكوك فيه. وأما اذا لم يتم واحد منها فلا يمكن الرجوع الى البراءة. وهل يمكن إثبات الجواز بأصل آخر مثل الاستصحاب؟ الظاهر ذلك، وتوضيحه بتقديم مقدمة: وهي أن جميع الشروط والموانع المعتبرة في الصلاة وإن كانت منسوبة إلى الصلاة إلّا أن معروضها يختلف، فتارة: يكون الشرط أو المانع وصفاً للمصلي، واخرى: يكون وصفاً للباس، وثالثة: لنفس الصلاة. فكل وصف كان من قبيل الأول جرى فيه الاستصحاب، لثبوت الحالة السابقة فيه، فان لم يكن المصلي قبل لبسه اللباس المشكوك فيه لابساً لغير المأكول فيستصحب ذلك. وأما لو كان الوصف من قبيل القسمين الآخرين فلا مجال للاستصحاب، إذ لم يكن لنفس الصلاة أو اللباس حالة سابقة متيقنة ليستصحب ذلك، فاللباس من أول وجوده يشك في كونه من المأكول ومن غيره، كما أن الصلاة من أول وجودها يشك في اقترانها بغير المأكول وعدمه. ومن هنا فصل بعضهم في اللباس بين ما اذا شك في كونه من الماكول من أول الأمر

وما إذا طرء الشك في وقوع جزء من غير المأكول عليه. كما فصل بعضهم في الصلاة بين ما إذا شك المصلي في وقوعها في غير المأكول من حيث الشروع فيها وما إذا احتمل طرو هذا العنوان في أثناء الصلاة من جهة لبس المصلي في الأثناء ما يشك في كونه من المأكول. والوجه في هذين التفصيلين ظاهر فان التفصيل الأول ناظر إلى كون الوصف المزبور وصفاً للباس، فلا يجري الاستصحاب إلّا فيما إذا طرء الشك في وقوع شيء من غير المأكول على اللباس. كما أن التفصيل الثاني ناظر إلى كونه وصفاً للصلاة، فلا يجري الاستصحاب إلّا فيما كانت مسبوقة بالوصف قبل الشك، ولا يكون ذلك إلّا فيما طرء الشك في الأثناء دون ما اذا كان من أول الأمر.

إذا عرفت هذا فاعلم أن ظاهر الأدلة كرواية إبن أبي بكير ونحوها إعتبار هذا القيد وصفاً لنفس الصلاة، لا للباس ولا للمصلي، فاذاً لابد وأن يفرق في جريان الاستصحاب بين حدوث الشك في طرو المانع في اثناء الصلاة وما اذا كان الشك في ذلك من حين الشروع فيها، لكن التفصيل مبني على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية. وأما بناءً على جريانه فيها كما هو المختار فيجري الاستصحاب في المقام بجميع شقوقه من غير فرق بين أقسامه، وذلك لأن المعتبر في الصلاة أن لا تقع في غير المأكول، والاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم كون اللباس من غير المأكول يحرز عدم كونه من غير المأكول، فيصح الصلاة فيه، والوجه في ذلك: أن اتصاف اللباس بكونه من غير المأكول كنفس وجوده أمر مسبوق بالعدم أزلاً، فيستصحب، وبضمه الى الوجدان يحرز الاتيان بالمأمور به. على أنه يمكن في المقام. إجراء إستصحاب العدم النعتي ببيان دقيق وهو: أن أجزاء الحيوان كلها متبدلة من الأجزاء النباتية والجمادية إلى الصورة الحيوانية، وعليه فالمادة المشتركة بين الحيوان والنبات مثلاً قبل تبدلها بصورة حيوانية لم تكن من أجزاء مالا يؤكل، فيستصحب ذلك عند الشك والعلم بتبدلها بصورة حيوانية. ولا يتوهم معارضة هذا

الاستصحاب باستصحاب عدم إنقلاب المادة الى الصورة الاخرى، لعدم ترتب أثر شرعي عليه إلّا بنحو الأصل المثبت. ونظير المقام مالو إنقلب ماء العنب الى مايع آخر وشك في إنقلابه إلى الخمر ليحرم أو الى غيره ليكون حلالاً، فيجري فيه استصحاب عدم تبدله بالخمر، ولا يجري استصحاب عدم إنقلابه الى المايع الآخر، إذ لا يترتب عليه الانقلاب الى الخمر، فلا أثر له.

والمتحصل من جميع ما ذكر صحة جريان البراءة عن مانعية المشكوك فيه، وعلى تقدير عدم صحته يمكن الرجوع إلى الاستصحاب الموضوعي، إما باجرائه في العدم الأزلي، وإما باجرائه في العدم النعتي. ومع الاغماض عن جميع ذلك لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشك في طرو المانع بعد اليقين بعدمه.

تتميم

قد عرفت فيما تقدم أن جريان البراءة في موارد الشك في التكليف في الشبهات الموضوعية لا ينافي حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً، بل الاحتياط حسن حتى فيما قامت الامارة على عدم التكليف في الواقع، فان إحتمال ثبوت التكليف في الواقع كاف في حسن الاحتياط وتدارك المصلحة الواقعية، إلّا أن ذلك فيما لم يستلزم الاحتياط إختلال النظام، وفيما استلزم ذلك كان قبيحاً عقلاً وشرعاً، فحسن الاحتياط من أول الأمر مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، إلّا أن إستلزام الاحتياط لاختلال النظام أمر يختلف باختلاف الاشخاص واختلاف حالاتهم، فرب شخص منزو في بيته منعزل عن الناس ويقل ابتلائه بالشبهات، فلا يكون الاحتياط التام بالنسبة اليه موجباً لاختلال نظام أموره، فيحسن الاحتياط له في جميع الشبهات، وربما يكون الشخص مبتلي بالمعاشرة مع الناس فيختل نظامه لو

إحتاط في أكثر الشبهات فضلا عن جميعها.

ثم إن من الواضح أن كل فرد من أفراد الشبهة لا يكون الاحتياط فيه مستلزماً لاختلال النظام، وانما يلزم ذلك من الجمع بين المحتملات والأخذ بالاحتياط في كل شبهة منضماً إلى الاحتياط في غيرها، وعليه فما هو القبيح انما هو الجمع بين الاحتياطات، وإلّا فكل منها منفرداً أو بشرط لا عن غيره يكون باقياً على حسنه، ويترتب على ذلك أنه لا مناص للعامل بالاحتياط من التبعيض فيه، وله طريقان:

الأول: أن يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهي إلى حد لو احتاط بعده لزم منه الاخلال بالنظام، فاذا انتهى الى هذا الحد ترك الاحتياط في جميع الشبهات.

الثاني: أن يختار الاحتياط في بعض الأفراد العرضية دون بعض الى آخر عمره، ولذلك صورتان ظاهرتان.

الاولى: أن يحتاط في الموارد التي كان التكليف المحتمل فيها أهم في نظر الشارع من التكليف المحتمل في غيرها.

الثانية: ان يحتاط في الموارد التي كان ثبوت التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً، ويرفع اليد عنه في ما كان احتمال التكليف موهوماً، فان كان ذلك مخلاً أيضاً إكتفى في الاحتياط بالمظنونات فقط، ويتصور للتبعيض صور اخرى لا تخفى على المتأمل.

ثم ان الأولى لمن أراد التبعيض في الاحتياط أن يسلك الطريق الثاني، فقد ورد عنهم عليهم السلام أن القليل المدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، أو الوجوب وغير الحرمة.

اصالة التخيير

- دوارن الامر بين المحذورين في التوصيليات
- دوران الامر بين المحذورين في التعبديات



المبحث الثالث :

دوران الامر بين المحذورين

والمراد به دوران الفعل بين الوجوب والحرمة مع عدم احتمال اتصافه بغيرهما، فانه مع احتمال ذلك يرجع فيه الى البراءة لكونه شكاً في التكليف الالزامي، بل هو اولى بجريان البراءة من الشبهة التحريمية أو الوجوبية المحضة، لعدم جريان أدلة الاحتياط فيه، لعدم امكانه.

ثم انه يعتبر في محل النزاع ان لا يكون أحد الطرفين بخصوصه مورداً للاستصحاب، إذ عليه ينحل العلم الاجمالي، ويجب العمل على طبق الاستصحاب بلا اشكال. وكيف كان يقع الكلام في دوران الامر بين المحذورين في مقامين:

الاول: ما اذا كانت الواقعة واحدة غير متكررة.

الثاني: فيما اذا كانت متعددة.

والكلام في المقام الاول، يقع تارة: فيما اذا لم يمكن المخالفة القطعية كما في التوصليات، واخرى: فيما اذا امكن ذلك كما في العبادات على ما نتكلم فيه، فالبحث يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الاول: في دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة، والأقوال فيه خمسة.

الاول: جريان البراءة عن كل منهما عقلاً وشرعاً.

الثاني: تقديم جانب الحرمة، لكون دفع المفسدة اولى من جلب

المنفعة.

الثالث: الحكم بالتخيير بينهما شرعاً.

الرابع: ما اختاره في الكفاية[١] من الرجوع الى اصالة الاباحة شرعاً، والتخيير بينهما عقلاً، لعدم خلو المكلف تكويناً من الفعل أو الترك.

الخامس: ما اختاره المحقق النائيني[٢] من الحكم بالتخيير بينهما عقلاً فقط من دون أن يكون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً.

والصحيح: منها هو الاول، لعموم أدلة البراءة، وعدم ثبوت ما يمنع من شمولها، ويتضح هذا ببيان مافي سائر الأقوال.

اما القول الثاني: فيرد عليه.

أولاً: منع اولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة مطلقاً، لعدم دليل من الشرع أو العقل على ذلك.

وثانياً: انه لو تم فانما يتم فيما اذا كانت المفسدة والمصلحة معلومتين، واما فيما لم يعلم فيه المفسدة أصلاً وكان الموجود احتمالها فلا نسلم اولوية رعاية جانب المفسدة على جانب المصلحة، لانك قد عرفت عدم لزوم رعاية احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة، كما اذا دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، فكيف يحكم بلزوم رعاية احتمال المفسدة مع احتمال المصلحة أيضاً.

واما القول الثالث: وهو الحكم بالتخيير شرعاً، ففيه: انه أن اريد به التخيير في المسألة الأصولية، اعني الأخذ باحد الحكمين والافتاء على طبقه، نظير الأخذ باحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه، وقياس المقام على الخبرين المتعارضين مع الفارق، لوجود النص هناك دون المقام، فالقول به تشريع محرم. وأن اريد به التخيير

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٣.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

في المسألة الفرعية، اعني في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف احد الامرين تخييراً من الفعل أو الترك كما في غير المقام من الواجبات التخييرية، فهو أمر غير معقول، لان أحد المتناقضين حاصل لا محالة، ولا يعقل طلب ماهو حاصل تكويناً، اذ الطلب ولو كان تخييرياً انما يتعلق بامر مقدور دون غيره، ومن هنا ذكرنا في محله انه لا يعقل التخيير بين الضدين اللذين ليس لهما ثالث، فان أحدهما حاصل بالضرورة، ولا يعقل تعلق الطلب بمثله.

واما القول الرابع: فيرد عليه:

اولاً: ان أدلة الاباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية كما عرفت، فلا تجري فيما دار الامر بين المحذورين في الشبهات الحكمية، فالدليل اخص من المدعى.

وثانيا: ان أدلة أصالة الحل لا تجري في المقام أصلاً، لان ثبوت الحكم الظاهري في مورد لأجل اخذ الشك في موضوعه يتوقف على احتمال موافقته للواقع لا محالة، والمفروض في المقام العلم بثبوت الالزام في الواقع اجمالاً، وعدم كون الفعل مباحاً، فكيف يمكن الحكم باباحته ظاهراً.

واما القول الخامس: فعمدة دليله بحيث يكون جارياً في جميع الأصول وجهان.

الأول: ان الحكم الظاهري لابد له من أثر شرعي وإلّا لكان لغواً، ولا فائدة في جعل أي حكم ظاهري فيما نحن فيه، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكوينا.

الثاني: ان رفع الالزام ظاهراً انما يكون في مورد قابل للوضع بايجاب الاحتياط، والمفروض عدم امكانه في المقام، فاذا لم يمكن جعل الاحتياط لا يمكن رفعه أيضاً.

ولا يخفى عليك امكان جريان الأصول العملية مطلقاً، وشمول أدلة جعلها للمقام من غير فرق بين البراءة العقلية والنقلية والاستصحاب، وذلك لان مورد دوران الأمر بين المحذورين قابل لثبوت التعبد الشرعي بترجيح خصوص الحرمة أو الوجوب. ودعوى المحقق النائينيﷺ بان الشارع حيث لا يتمكن من وضع الالزام في المقام بايجاب الاحتياط لا يمكنه الرفع، فيردها: ان القدرة على الوضع انما تلحظ بالقياس الى كل من الحرمة والوجوب مستقلاً، لا إليهما معاً، وجعل الاحتياط بالقياس الى كل منهما أمر ممكن، بيان ذلك: ان القدرة على كل من الافعال المتضادة كافية في القدرة على ترك المجموع، ولا يعتبر فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد، ومن هنا ترى الانسان مع عدم قدرته على ايجاد الافعال المتضادة في آن واحد كأن يأكل وينام ويشرب يستند ترك جميعها الى قدرته، وليس هذا إلّا من جهة قدرته على فعل كل واحد منها بخصوصه، والشارع فيما نحن فيه وان لم يكن متمكناً من وضع الالزام بالفعل والترك معاً لكنه يستطيع من وضع كل منهما بخصوصه، ويكفي ذلك في قدرته على رفعهما معاً، وحينئذٍ لما لم يكن كل واحد من الوجوب والحرمة معلوماً كان لشمول حديث الرفع له مجال، وتكون نتيجة رفع الالزام بكل من الفعل والترك هو الترخيص في الاخر، فبالأخرة يكون كل من الفعل والترك مرخصاً فيه.

وبذلك يظهر الجواب عما استند اليه المحقق النائينيﷺ في الوجه الأول، فان استلزام جعل الحكم الظاهري في المقام للغوية انما يكون مع انحصار الأمر فيه، وعدم امكان جعل آخر من الوجوب الظاهري أو الحرمة الظاهرية، واما مع امكانه فلا يكون جعل الترخيص في الفعل أو الترك لغواً، مع انه لو كان دوران الامر بين الفعل والترك موجباً للغوية الحكم الظاهري لكان جعل الاباحة الظاهرية في غير المقام أيضاً لغواً، وهو ظاهر البطلان.

وبهذا البيان ظهر امكان جريان الاستصحاب أيضاً في دوران الامر بين المحذورين، ولا فرق في ذلك بين الأصول التنزيلية وغيرها، كما لا فرق بين أن تكون الشبهة موضوعية أو حكمية، مثلاً لو علم بوقوع الحلف على السفر أو على تركه، فلا مانع من استصحاب عدم الحلف على السفر، واستصحاب عدم الحلف على تركه. وكذا لو علمنا بحرمة عمل أو وجوبه في أصل الشريعة كان استصحاب عدم جعل كل منهما جارياً، بناء على ماهو الصحيح من جريان استصحاب عدم التشريع.

نعم يبقى الاشكال في الرجوع الى الأصول العملية في المقام من ناحيتين.

الاولى: ان الرجوع اليها موجب للعلم الاجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع.

والجواب عنه ان هذه مخالفة التزامية، فلا ضير فيها. واما المخالفة القطعية فهي كالموافقة القطعية مستحيلة في المقام، والتفكيك في الآثار في موارد جريان الاصول غير عزيز.

الثانية: ان الرجوع الى الأصول النافية انما يصح عند الشك في أصل التكليف، وبما انا نعلم في المقام بجنس الالزام، فالشك انما هو في المكلف به.

والجواب عنه ان العلم بالالزام انما يمنع من جريان الأصول فيما اذا كان التكليف المعلوم قابلاً للباعثية، كما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، واما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمته بعينه فالعلم بوجود الالزام في حكم عدمه، اذ الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية مستحيلة، والموافقة والمخالفة الاحتماليتين حاصلتان لا محالة، فلا أثر للعلم بالالزام في الجملة أصلاً.

ومن هنا ظهر ما في الكفاية[١] من منع جريان قبح العقاب بلا بيان، بتقريب. ان العلم بجنس الالزام حاصل، فالبيان تام، وذلك لان العلم بالتكليف غير القابل للباعثية لا يكون بياناً، فالبراءة العقلية شاملة للمقام كالبراءة الشرعية، فلا تصل النوبة الى التخيير العقلي فتأمل كي تعرف ان مورد دوران الامر بين المحذورين انما هو من قبيل الشك في التكليف لا في المكلف به.

ثم لا يخفى ان ما قويناه من جريان البراءة الشرعية والعقلية بل الاستصحاب في المقام لا ينافي ما قدمناه من المنع عن جريان اصالة الاباحة فيه، لأن اصالة الاباحة أصل واحد مناف للعلم بالالزام تكويناً، وقد ذكرنا انه يعتبر في جريان الأصل عدم العلم بمخالفته للواقع، وهذا بخلاف دليل البراءة أو الاستصحاب، فانه يجري في كل من الوجوب والحرمة مستقلاً، غاية الامران يحصل العلم الاجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع مع الشك في موافقة كل منهما له في نفسه، وليس في ذلك إلّا المخالفة الالتزامية التي قد عرفت انه لا محذور فيها.

تنبيه

بناء على ما ذكرناه من جريان الأصول النافية في موارد دوران الامر بين المحذورين لا يفرق بين أن يكون أحد الحكمين المحتملين محتمل الأهمية وعدمها، لان كلا من الحكمين المجهولين مورد لأصالة البراءة ومأمون من العقاب على مخالفته، سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته في الواقع أهم من الاخر، أم لم يكن. واما بناء على كون الحكم فيه هو التخيير عقلاً كما اختاره صاحب الكفاية والمحقق النائيني فالمقام يندرج في كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير، وهل الحكم فيه

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٦.

حينئذٍ هو التعيين أو التخيير؟ وجهان:

ذهب صاحب الكفاية[١] الى التعيين، لان العقل يحكم حينئذٍ بتعين محتمل الأهمية كما هو الحال في جميع موارد التزاحم عند احتمال اهمية أحد الحكمين بخصوصه.

وذهب المحقق النائيني[٢] الى الحكم بالتخيير، على خلاف ما اختاره في باب التزاحم، وذكر في وجهه: ان المزاحمة بين الحكمين في باب التزاحم انما تنشأ من اطلاق كل من الخطابين لحال الاتيان بمتعلق الاخر وعدمه، فاذا لم يمكن الجمع بينهما، لعدم القدرة عليه، فلا مناص من سقوط أحد الاطلاقين، فان كان أحدهما أهم من الآخر كان الساقط غيره، وإلّا سقط الاطلاقان معاً، لبطلان الترجيح بلا مرجح. هذا فيما اذا علم كون أحدهما المعين أهماً، أو علم تساويهما.

واما فيما احتمل أهمية أحدهما بالخصوص، فسقوط الاطلاق في غيره معلوم على كل حال، ويشك في سقوط اطلاق محتمل الأهمية، ومن الظاهر انه مع الشك في سقوط اطلاقه لابد من الأخذ به، فتكون النتيجة لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية وترك غيره، هذا فيما كان لكل من دليلي الحكمين اطلاق. واما فيما لم يكن لشيء منهما اطلاق، وكان ثبوت كل من الحكمين في نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الجمع في الامتثال معلوم من الخارج من اجماع ونحوه، فالوجه في تقديم محتمل الأهمية هو ان كلاً من الحكمين يكشف عن اشتمال متعلقه على الملاك الملزم التام، وعجز المكلف عن استيفائهما معاً انما يقتضي جواز تفويت أحدهما تعييناً أو تخييراً، فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه، وتفويت ملاك الاخر على التقديرين، واما تفويت ملاك محتمل الاهمية ولو باستيفاء

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٧.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٤٥٠.

ملاك الآخر فلم يثبت جوازه، فلا مناص حينئذٍ من الاخذ بمحتمل الاهمية، وتفويت ملاك غيره.

وهذا الوجه المقتضى للزوم الاخذ بالتعيين غير جار فيما نحن فيه، اذ المفروض ان الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة، فليس في البين اطلاقان ولا ملاكان، ونسبة العلم الاجمالي الى كل من الحكمين على حد سواء، فالحكم العقلي بالتخيير بمعنى اللاحرجية الناشيء من استحالة الجمع بين النقيضين باق على حاله.

وان شئت فقل: ان الأهمية المحتملة في المقام تقديرية، بمعنى ان شيئاً من الحكمين لم يعلم ثبوته في نفسه، وانما المعلوم ثبوت الالزام في الجملة، غاية الامر انه لو كان في ضمن أحدهما المعين بخصوصه احتمل أهميته، وهذا بخلاف باب التزاحم المعلوم فيه ثبوت كل من الحكمين في نفسه، وانما كان عدم وجوب امتثاله للعجز، وعدم قدرة المكلف على الجمع. نعم لو كانت الأهمية بمرتبة تستوجب كشف العقل عن حكم الشارع بوجوب الاحتياط عند احتمالها فلا محالة يجب الاحتياط في المقام من جهة الحكم الشرعي، لا من جهة حكم العقل بالتعيين، لكن ذلك خارج عن محل البحث والكلام.

فتلخص مما ذكرناه انه بناء على عدم جريان الأصول النافية، وكون الحكم هو التخيير في المقام، لا يندرج مورد البحث في كبرى التزاحم، ولا وجه لتقديم محتمل الأهمية.

المقام الثاني: فيما لو كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة. كما اذا دار أمر المرأة بين وجوب الصلاة وحرمتها عليها من جهة احتمالها الطهر والحيض، مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب، بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، بمعنى حرمة نفس العمل ولو مع عدم قصد القربة وبدون اضافته الى

المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية باتيان العمل بغير قصد القربة، فانها على تقدير كونها حائضاً فقد اتت بالمحرم، وإلّا فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً لا محالة وان لم تجب الموافقة القطعية لتعذرها، بيان ذلك: ان العلم الاجمالي على ما سنبينه ان شاء الله تعالى على اربعة أقسام:

الأول: ما يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية كما هو الغالب.

الثاني: مالا يمكن فيه الموافقة ولا المخالفة القطعيتان، كموارد دوران الامر بين المحذورين في مالم يكن شيىء من الحكمين المحتملين تعبدياً.

الثالث: ما يمكن فيه المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، كالمثال المتقدم، وكما لو علم اجمالاً بوجوب احد الضدين اللذين لهما ثالث في آن واحد.

الرابع: عكس الثالث، بان يمكن فيه الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، كما فيما لو علم بحرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث في وقت واحد، فانه يمكن فيه العلم بالموافقة بتركهما، ولا يمكن فيه العلم بالمخالفة بفعلهما، لاستحالة الجمع بين الضدين. وكذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريمية، فانه لا يمكن فيها المخالفة القطعية، لعدم امكان ارتكاب جميع الاطراف، ولكنه يتمكن من الموافقة القطعية بترك الجميع.

اذا عرفت هذا فاعلم انه لا أثر للعلم الاجمالي في القسم الثاني من الاقسام المزبورة، فتجري الأصول في اطرافه كما مر. واما غيره من الاقسام الثلاثة، فالأصول في اطراف العلم الجمالي في مواردها متعارضة على ماسيجيء الكلام فيه عن قريب ان شاء الله، ويترتب على ذلك تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، أو أحدى الجهتين دون الاخرى. وبعبارة اخرى: اذا تساقطت الاصول في اطراف العلم الاجمالي فالحكم المعلوم بالاجمال يتنجز بالمقدار الممكن، فان امكن الموافقة والمخالفة القطعيتان فالتنجيز ثابت من

الجهتين، وإلّا فمن احداهما، وحيث ان المخالفة القطعية في مفروض الكلام ممكنة فلا مانع من تنجيز العلم الاجمالي من جهتها، نعم حيث لا يمكن فيه الموافقة القطعية فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين اتيان العمل قريباً برجاء الامر وبين تركه رأساً.

تنبيه

تعرض الشيخ﵀ في المقام لدوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية، كما اذا دار الامر بين شرطية شيء أو جزئيته لواجب ومانعيته عنه، مثال ذلك مالو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية وعدمه، فانه بناء على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطلانها، وبناء على عدم تحققه بذلك كان الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها، وظاهر كلامه﵀ جريان ما تقدم من التخيير في المقام، فيتخير المكلف بين الاتيان بما يحتمل مانعيته وشرطيته، وبين تركه.

والتحقيق: عدم تمامية ذلك، فان الحكم بالتخيير في باب التكاليف الاستقلالية انما كان من جهة عدم تنجيز الالزام المردد بين الوجوب والحرمة، لاستحالة موافقته ومخالفته القطعيتين، وهذا بخلاف الالزام المعلوم اجمالاً في المقام، فانه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية، فيكون منجزاً، ويجب فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل، وتوضيح المقام: ان احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً تارة: يتصور في مورد يتمكن المكلف فيه من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلاً، وذلك كالمثال المتقدم الذي دار الامر فيه بين جزئية السجدة المشكوكة ومانعيتها، فانه اذا رفع المكلف يده عن هذه الصلاة واتى بصلاة اخرى كان ممتثلاً للامر بالصلاة بلا اشكال. واخرى: يتصور فيما اذا تمكن المكلف من الامتثال الاجمالي، اما بتكرار الجزء، أو بتكرار أصل العمل، كما اذا دار امر القراءة بين وجوب الجهر بها أو

الاخفات، وكما اذا دار امر الصلاة بين كونها قصراً أو تماماً، فانه اذا كرر القراءة، وجهر في أحداهما واخفت في الاخرى قاصداً بذلك جزئية أحدهما الواقعية يكون الآخر قرآناً، فقد علم بالامتثال اجمالاً، كما انه اذا قصر في احدى الصلاتين واتم في الاخرى كان الامر كذلك.

اما القسم الأول، فلا ريب في ان الواجب فيه اعادة الصلاة، واحراز الامتثال اليقيني، ولا يجوز له الاكتفاء باحد الاحتمالين، لعدم احرازه الامتثال بذلك، وقاعدة الاشتغال تقتضي البراءة اليقينية، فيجوز له رفع اليد عن هذه الصلاة واعادتها، كما يجوز له اتمامها على احد الاحتمالين ثم اعادتها. وعلى كل حال فلا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة في نفسها، أو في خصوص المقام من جهة ان دليل الحرمة قاصر الشمول له، فان عمدة مدركه الاجماع، والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال، واما الصلاة المحكوم بوجوب اعادتها فلا اجماع على حرمة قطعها، وتمام الكلام في محله.

نعم لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله، إلّا انه ليس من جهة دوران الامر بين الجزئية والشرطية، بل من جهة دوران الامر بين حرمة الفعل وتركه حرمة نفسية. وان شئت قلت: ان لنا في المقام علمين اجماليين، أحدهما: العلم بثبوت الزام متعلق بطبيعي العمل المردد بين كونه منطبقاً على ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك أو على ما يكون فاقداً له، ثانيهما: العلم بحرمة الاتيان بالجزء المشكوك لكونه مبطلاً للعمل، أو وجوبه لكون تركه موجباً لبطلانه، والعلم الثاني وان كان ساقطاً لعدم التمكن من موافقته ولا من مخالفته القطعية، فيحكم في مورده بالتخيير، إلّا ان العلم الاجمالي الاول يقتضي اعادة الصلاة تحصيلاً للفراغ اليقيني.

واما القسم الثاني، وهو ما تمكن المكلف من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء، أو بتكرار العمل فلا ريب في انه لا وجه فيه لجواز اقتصار المكلف على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه احراز الامتثال ولو اجمالاً. وبالجملة الحكم بالتخيير انما يكون مع عدم التمكن من الامتثال القطعي، واما مع التمكن منه فالاقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج الى قيام دليل خاص، ومع عدمه كما هو المفروض في المقام يحكم العقل بلزوم الامتثال القطعي، هذا فيما اذا امكن التكرار. واما اذا لم يمكن ذلك، كما اذا دار الامر بين القصر والتمام عند ضيق الوقت، فالتخيير بين الامر من جهة الاتيان به في الوقت وان كان مما لابد منه، إلّا انه لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز من حيث لزوم الاتيان بالاخر في خارج الوقت. ونظير ذلك مالو ترددت القبلة بين اربع جهات، ولم يتمكن المكلف إلّا من الاتيان بصلاة واحدة، فان استقبال كل جهة من الجهات كما يحتمل شرطيته، لاحتمال كونه الى القبلة، يحتمل مانعيته، لاحتمال كونه على خلاف القبلة، فيحكم فيه بالتخيير بين الجهات، لكن ذلك لا يقتضي جواز الاقتصار بها، بل لابد من الاحتياط بعد ذلك بالاتيان بالصلاة الى الجهات الاخرى.

هذا ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الدليل الخاص. واما بالنظر اليه، فقد ورد الدليل على جواز الاجتزاء بالصلاة الى الجهة التي يظن انها القبلة، بل قد ذكرنا في محله ان الاجتزاء بصلاة واحدة مع تردد القبلة بين اربع جهات بالنظر الى الادلة الخاصة هو الاظهر، وتمام الكلام في محله.

المقام الثالث: في دوران الامر بين المحذورين في فرض تعدد الواقعة. والتعدد تارة: يكون دفعياً من جهة تعدد الموضوع، واخرى: تدريجياً من حيث الافراد الطولية لموضوع واحد.

اما القسم الاول: فهو كما لو علم اجمالاً بصدور حلفين تعلق أحدهما بفعل

شيء، والآخر بترك شيء آخر، وقد اشتبه الامر ان في الخارج، فالامر في كل منهما يدور بين الوجوب والحرمة لا محالة، فقد يقال فيه بالتخيير بدعوى ان كلا من الواقعتين يكون من باب دوران الامر بين المحذورين مع استحالة الموافقة والمخالفة القطعيتين فيه، فيحكم بالتخيير، وحينئذٍ جاز له الاتيان بكلا الفعلين، كما جاز له تركهما معاً، ولا بأس بالعلم بالمخالفة في احدهما بعد فرض عدم تنجز التكليف فيه، لدورانه بين الوجوب والحرمة. ولكنه يندفع بان العلم الاجمالي في كل من الفعلين بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة وان لم يكن له أثر أصلاً، لاستحالة موافقته ومخالفته القطعيتين كما عرفت، إلّا انه يتولد في المقام علمان اجماليان آخران، تعلق أحدهما بوجوب أحد الفعلين لا بعينه، والثاني بحرمة أحدهما كذلك، والعلم بالوجوب المردد بينهما يقتضي وجوب الاتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية، كما ان العلم بحرمة أحدهما يقتضي تركهما معاً، لعين ما ذكر، وبما انه يستحيل الجمع بين الفعلين والتركين معاً يسقط العلمان عن التنجيز من حيث وجوب الموافقة القطعية، ولكن كلاً منهما يمكن مخالفته القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كل من العلمين بالمقدار الممكن كما عرفت بيانه فيما تقدم، وعليه فاللازم على المكلف هو اختيار احد الفعلين، وترك الآخر، تحصيلاً للموافقة الاحتمالية.

واما القسم الثاني: فهو كما اذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان، وبترك ذلك الفعل في زمان آخر، واشتبه الزمانان، ففي كل زمان منهما يدور امر الفعل فيه بين الوجوب والحرمة، وهل يحكم بالتخيير في كل من الزمانين، لانه واقعة مستقلة دار الامر فيها بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن فيها الموافقة القطعية ولا المخالفة كذلك، أو انه يلحق بالقسم الاول، فتحرم المخالفة القطعية لامكانها، فلابد للمكلف من اختيار الفعل في أحد الزمانين، وتركه في الزمان الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية؟ وجهان.

والصحيح أن يقال: انا اذا قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية كتنجيزه في غيرها فلا يفرق الحال بين القسمين المزبورين، لاتحاد الملاك فيهما، وعليه فلابد من الالتزام بتنجيز العلم الاجمالي بالمقدار الممكن كما مر. واما اذا قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي فيما اذا تعلق بالتدريجيات لم يبق في المقام سوى العلم الاجمالي المتعلق بالالزام الجامع بين الوجوب والحرمة في كل من الزمانين، وقد عرفت ان مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز، فالمكلف في كل من الزمانين يتخير بين الاتيان بالفعل وتركه بمقتضى البراءة كما تقدم. والعجب من المحقق النائينيﷺ مع ذهابه الى تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ذهب في المقام الى التخيير، بدعوى انه لا وجه لضم الوقائع بعضها الى بعض، بل لابد من ملاحظة كل منها مستقلاً، وهو لا يقتضي إلّا التخيير[1].

تتميم

اذا دار الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة، واحتمل أهمية احد الالزامين المعلومين بالاجمال، فهل يتقدم ما احتمل أهميته فيجب موافقته القطعية وان استلزم ذلك المخالفة القطعية للتكليف الآخر؟ وجهان. وقد اختلفت كلمات المحقق النائينيﷺ في ذلك، فذكر في هذا المقام ما حاصله[2]. ان الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب والحرمة وان لم يكونا من قبيل المتعارضين، اذ لا تنافي بين ثبوت الحكمين في مقام الجعل بعد فرض ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، إلّا انهما ليسا من قبيل المتزاحمين أيضاً، اذ التزاحم بين التكليفين انما يكون بعجز المكلف عن امتثال كليهما، والمفروض في المقام قدرته على امتثال كلا الالزامين، غاية الأمر ان جهله

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٤٥٣ ـ ٤٥٥.

بمتعلق كل منهما، وعدم تمييزه الواجب عن الحرام اوجب عجزه عن احراز الامتثال، فانتقل الأمر الى الامتثال الاحتمالي بايجاد أحد الفعلين وترك الآخر، وعليه فلا وجه لاجراء حكم التزاحم بتقديم محتمل الأهمية على غيره.

واختار في ذيل البحث عن دوران الامر بين شرطية شيء ومانعيته تقديم محتمل الاهمية من الحكمين، وتعينه في لزوم احراز الامتثال، وذكر في وجه ذلك ما حاصله: ان كل حكم فعلي واصل الى المكلف يقتضي امرين، أحدهما لزوم امتثاله، ثانيهما: لزوم احراز ذلك، وعليه فالوجوب المعلوم بالاجمال في محل الكلام كما يقتضي ايجاد متعلقه يقتضي لزوم احرازه باتيان كلا الفعلين، وكذلك الحرمة المعلومة تقتضي الانزجار عن متعلقها كما تقتضي احراز ذلك بترك كلا الفعلين، وهذان الحكمان وان لم يكن بينهما تزاحم من ناحية أصل الامتثال نفسه، اذ المفروض تغاير متعلقي الوجوب والحرمة في الخارج، وتمكن المكلف من ايجاد الواجب وترك الحرام، إلّا انهما متزاحمان من الجهة الثانية، اذ المفروض عدم قدرة المكلف على احراز امتثال كل منهما، وقد عرفت ان احراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما ان عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما يقتضيه الحرمة من الترك يوجب التزاحم بينهما، كذلك عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه كل منهما من احراز الامتثال يوجب التزاحم بينهما أيضاً. وبالجملة منشأ التزاحم انما هو عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه احد الحكمين وما يقتضيه الحكم الآخر، وذلك متحقق في المقام قطعاً، والفرق بين ما يقتضيه الحكم اولاً وما يقتضيه ثانياً، وتخصيص التزاحم بما اذا لم يقدر المكلف على الجمع في الأول دون الثاني تخصيص بلا مخصص.

والتحقيق: يقتضي صحة ما ذهب اليه في هذا المقام، فان ما ذكره وجها لجريان حكم التزاحم في مفروض البحث يرد عليه.

اولاً: النقض بما اذا علم تساوي الوجوب والحرمة المعلومين بالاجمال في الأهمية، فان لازم كون الحكمين من المتزاحمين ان يحكم في مثل ذلك بالتخيير، فللمكلف ان يأخذ بالوجوب فيأتي بالفعلين، كما ان له ان يأخذ بالحرمة فيتركهما، مع انه لم يلتزم بذلك، وذهب الى لزوم الاتيان باحد الفعلين وترك الاخر مخيراً.

وثانياً: ان محل البحث وان سلمنا دخوله في باب التزاحم، إلّا انه لم يرد دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية في باب التزاحم مطلقاً ليجب الأخذ به في المقام، وانما الوجه في ذلك ما اشرنا اليه سابقاً من ان الحكمين المتزاحمين لابد من الالتزام بسقوط الاطلاق في كليهما أو في أحدهما، ومن الظاهر ان مالا يحتمل أهميته قد علم سقوط اطلاقه على كلا التقديرين، واما المحتمل أهميته فسقوط اطلاقه غير معلوم، فلابد من الأخذ به، هذا فيما اذا كان لدليل كل من الحكمين اطلاق لفظي. واما فيما لم يكن لشيء من الدليلين اطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الأهمية هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاكه، واما تفويت ملاكه بتحصيل ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصح العقوبة عليه بعد فرض كونه ملزماً في نفسه.

وهذان الوجهان غير جاريين في محل الكلام اذ المفروض بقاء الاطلاق في كلا الحكمين، وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، من دون فرق بين كون أحدهما اهم من الآخر في الواقع وعدمه. واما حكم العقل بلزوم احراز الامتثال فهو مشترك فيه بين كل تكليف الزامي، من غير فرق في ذلك بين ما كان في اعلا المراتب من الأهمية وما كان في اضعفها، وعليه فلا موجب لتقديم محتمل الأهمية على غيره والحكم بلزوم موافقته القطعية وان استلزمت المخالفة القطعية بالتكليف الآخر.

والحاصل: ان كلا من التكليفين كما يقتضي وجوب موافقته القطعية يقتضي

حرمة مخالفته كذلك، ولا مزاحمة بينهما في المقام من حيث حرمة المخالفة القطعية لتمكن المكلف من تركها بالاضافة الى كل منهما، وانما المزاحمة بينهما من ناحية وجوب الموافقة القطعية الثابت بحكم العقل لكل تكليف الزامي في نفسه، وحيث لم يثبت لاحدهما ترجيح بالاضافة الى الآخر، فلا وجه لتخصيص أحدهما بذلك ورفع اليد عن حرمة المخالفة القطعية بالاضافة الى الآخر، فاذاً لا مناص من سقوط وجوب الموافقة القطعية بالاضافة الى كلا الحكمين، ووصول النوبة الى الموافقة الاحتمالية.

ثم لا يخفى انما ذكرناه من عدم تقديم محتمل الأهمية في مفروض الكلام لا ينافي تقديم ما علم أهميته في الواقع، كما لو حلف على ذبح شاة له في ليلة معينة، واشتبهت الشاة بالنفس المحترمة لظلمة ونحوها، فانه لا ريب في عدم ثبوت التخيير للمكلف في مثل ذلك، بل يجب عليه بحكم العقل تقديم معلوم الأهمية وان استلزم ذلك القطع بمخالفة التكليف الآخر، والسر فيه ان العلم باهمية تكليف يستتبع القطع بعدم رضاء الشارع بتفويت ملاكه على كل حال، ويترتب على هذا العلم القطع بجعل ايجاب الاحتياط في ظرف الشك، فعند التحقيق تقع المزاحمة بين ايجاب الاحتياط والتكليف الآخر غير الاهم، فيتقدم ايجاب الاحتياط لاهمية ملاكه. وهذا الوجه لا يجري فيما لم يحرز اهميته في البين، فان ايجاب الاحتياط الشرعي فيه غير ثابت، والحكم العقلي بلزوم احراز الموافقة القطعية قد عرفت انه مشترك فيه بين كل منهما، فلا وجه للترجيح.

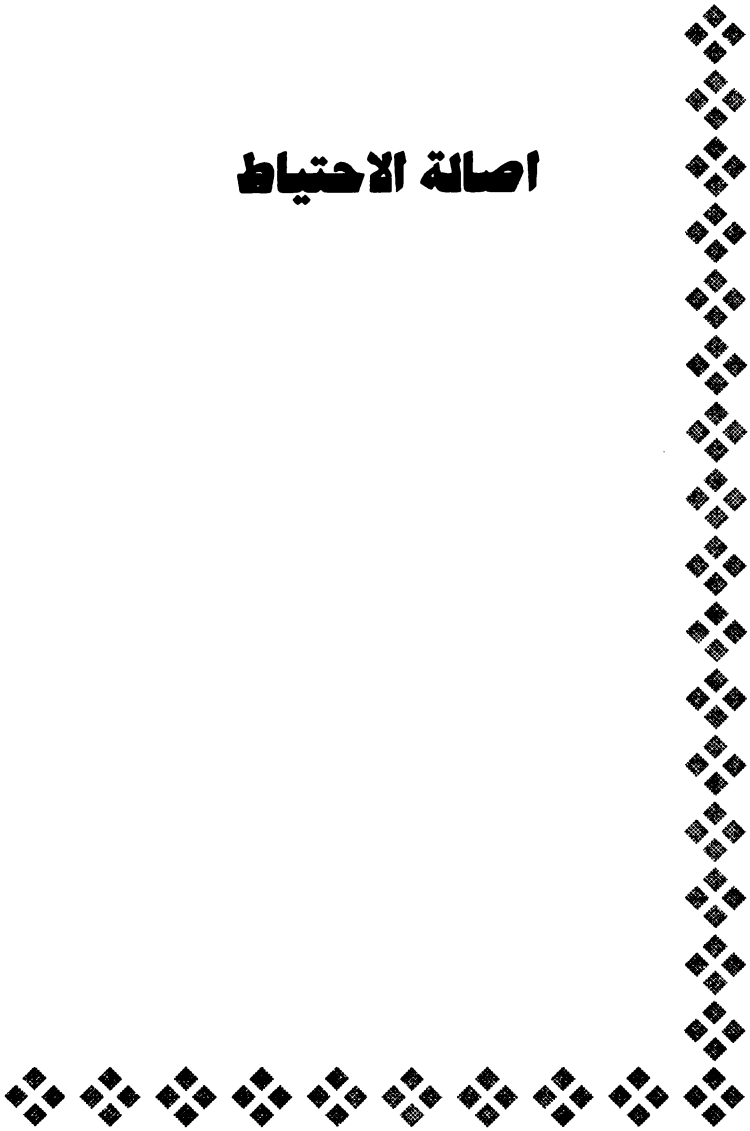
وفذلكه ما تقدم ان الاصول العملية ان كانت جارية في اطراف العلم الاجمالي، فلا يبقى تكليف منجز ليتعين الأخذ بالاهم عند الدوران بين التعيين والتخيير. وان لم تكن جارية، فيكون كل من الحكمين منجزاً من حيث المخالفة القطعية، ولا وجه لرفع اليد عن تنجيز أحدهما لأجل احتمال أهمية احراز الامتثال في الآخر.

« تذييل »

لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين افراد طويلة أو عرضية، فهل يكون التخيير بين تلك الافراد بدوياً أو استمرارياً؟ مثلاً لو علم اجمالاً بانه حلف على الاتيان بفعل أو على تركه في كل ليلة جمعة، فهل يلحظ ذلك الفعل في كل ليلة من ليالي الجمعة واقعة مستقلة، فيحكم فيه بالتخيير، فيجوز للمكلف الاتيان به في ليلة، وتركه في ليلة اخرى، أو يلحظ المجموع واقعة واحدة، فيتخير بين الفعل في الجميع، والترك كذلك، ولا يجوز له التفكيك بين أفراد ذلك الفعل بالاتيان به تارة، وتركه اخرى؟ وجهان. ذهب بعضهم الى كون التخيير استمرارياً، نظراً الى ان كل فرد من تلك الافراد له حكم مستقل مغاير لحكم فرد آخر، وقد دار الأمر فيه بين محذورين، فيحكم العقل فيه بالتخيير، لعدم امكان الموافقة والمخالفة القطعيتين، ولا يترتب على ذلك سوى ان المكلف اذا اختار الفعل في فرد والترك في فرد آخر يعلم بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما، ولا بأس به فيما لم يكن التكليف منجزاً، كما هو المفروض.

ولكن ذلك يندفع بان العلم بالالزام الجامع بين الوجوب والحرمة وان لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال، إلّا انه مع فرض تعدد الافراد يتولد من العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل فرد علم اجمالي ثابت بين كل فردين من الافراد، وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بنحو المنفصلة المانعة الخلو، اذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة، فان كان أحدهما المعين واجباً وإلّا فالاخر حراماً قطعاً، وهذا العلم الاجمالي وان لم يمكن موافقته القطعية، لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما، إلّا انه يمكن مخالفته القطعية، وقد مر عليك ان العلم الاجمالي ينجز معلومه، فلا يجوز للمكلف التفكيك بين الافراد بالفعل والترك.

اصالة الاحتياط



المبحث الرابع :

في الشك في الملكلف به

اعلم ان التكليف المعلوم بالاجمال تارة: يتردد بين متباينين، واخرى: بين الأقل والأكثر. فالبحث يقع في مقامين.

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين. وقبل الشروع في تحقيق الحال لابد من تقديم مقدمة: وهي ان احتمال التكليف الالزامي سواء كان وجوبياً أو تحريمياً مساوق في نفسه لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلاً بلزوم التحرز عنه، وهذا هو الملاك الوحيد في استقلال العقل بلزوم الاطاعة والتحرز عن المخالفة، حتى في موارد العلم بالتكليف، أو قيام الحجة عليه، فان مخالفة التكليف الواصل لاتستلزم القطع بالمؤاخذة والعقاب عليها، لاحتمال تلطف المولى سبحانه بالعفو والمغفرة، أو تعقبها بالتوبة أو الشفاعة من النبي والأئمة عليهم السلام، وانما المحقق عند المخالفة هو احتمال العقاب، وهو كاف في حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق في موارد التكاليف المعلومة والتكاليف المحتملة في ان حكم العقل بلزوم الاطاعة ناشيء من احتمال العقاب. نعم احتمال عدم العقاب في مخالفة التكليف المحتمل اقوى من احتماله عند مخالفة التكليف المعلوم، اذ المفروض في مورد المخالفة المحتملة احتمال عدم التكليف في الواقع، فلو صادفت المخالفة المحتملة خلو صفحة الواقع من التكليف كان عدم العقاب من جهة انتفاء الموضوع، وهذا المعنى مفقود في مخالفة التكليف المعلوم.

وكيف كان فالعقل يستقل بقبح ارتكاب ما يحتمل فيه مخالفة الحكم الالزامي

إلّا أن يكون في مورده مؤمن من العقاب عقلاً كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو شرعاً كالأدلة الشرعية الدالة على البراءة من حديث الرفع ونحوه، فكلما استقل العقل في مورد بقبح العقاب أو ثبت ترخيص شرعي فيه في الارتكاب كان عدم العقاب فيه متيقناً لا محالة، فلا يبقى إلّا صرف احتمال ثبوت التكليف الواقعي المجرد من احتمال العقاب على مخالفته، فلا يكون منجزاً. واما اذا لم يثبت شيء من الامرين، فاحتمال العقاب يكون موجوداً لا محالة، فلابد من التحرز عنه بحكم العقل، ويترتب على ذلك ان تنجيز العلم الاجمالي في الحقيقة يدور مدار جريان الأصول في جميع اطرافه أو في بعضها وعدمه، فان اخترنا جريانها في جميع الاطراف سقط العلم عن التنجيز مطلقاً، وكان وجوده كعدمه. وان قلنا: بعدم جريانها في شيء من الاطراف كان احتمال التكليف بنفسه منجزاً له بلا حاجة الى البحث عن حال العلم الاجمالي، فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية. وان قلنا: بجريانها في بعض الاطراف دون بعض لم تجب الموافقة القطعية وان حرمت المخالفة القطعية. فالتفصيل بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية يدور مدار جريان الاصول في بعض الاطراف دون بعض.

ثم لا يخفى انه لا فرق في جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي وعدمه بين الاصول الجارية عند الشك في أصل التكليف والجارية عند الشك في الامتثال، فان الترديد في مورد العلم الاجمالي كما يمكن أن يكون في أصل الحكم أو متعلقه، كذلك يمكن أن يكون في مرحلة الامتثال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف، كما اذا علمنا اجمالاً بعد الاتيان بصلاتين ببطلان أحداهما، فان قلنا: بجريان الأصول النافية في جميع اطراف العلم الاجمالي أو في بعضها لم يكن مانع من جريان قاعدة الفراغ في المثال في كلتا الصلاتين أو في أحديهما، فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني من اختصاص مورد النزاع بالاصول الجارية عند الشك في ثبوت

أصل التكليف دون الجارية في مرحلة الامتثال.

اذا عرفت ذلك فالكلام يقع تارة: في حرمة المخالفة القطعية، واخرى: في وجوب الموافقة القطعية. والكلام فيهما تارة: يقع في مقام الثبوت وامكان جعل الحكم الظاهري في تمام الاطراف أو في بعضها، واخرى: في شمول الأدلة. فهنا أربع مسائل.

المسألة الأولى: في امكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الاطراف. والمانع المختص به امران:

أحدهما: استلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل صغرى وكبرى بالعلم الاجمالي، وهو قبيح من غير فرق بين كون الحكم الظاهري ثابتاً بالامارة، أو بالأصل التنزيلي، أو غير التنزيلي وان كان الارتكاب تدريجياً، لان التمييز غير مأخوذ في موضوعات التكاليف، ولا يفرق العقل في قبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل بين أن يكون معلوماً تفصيلاً، أو ان يكون معلوماً بالاجمال، وهذا يختص بموارد العلم الاجمالى بالتكليف، وكون الحكم الظاهري في جميع الاطراف نافياً له، وعليه فيستحيل شمول أدلة الأصول لجميع اطراف العلم الاجمالي في عرض واحد. واما جعل الحكم الظاهري في كل من الاطراف مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر فهو أيضاً مستحيل على ما سيأتي البحث عنه مفصلاً.

لا يقال: ان مورد جريان الأصل انما هو كل واحد من الاطراف بخصوصه، وثبوت التكليف فيه غير معلوم، فليس فيه ترخيص في المعصية.

لانا نقول: جريان الأصل في كل طرف بخصوصه منضماً الى الترخيص في بقية الاطراف يكون ترخيصاً في مخالفة التكليف المعلوم، وان لم يكن الامر كذلك في فرض عدم الانضمام.

ثانيهما: مناقضة الحكم الظاهري الناظر الى الواقع مع العلم الوجداني. وهذا الوجه غير مختص بما اذا كان المعلوم بالاجمال الزامياً، وانما يختص بما اذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالامارة أو بالأصل التنزيلي، فيمتنع جعله في مجموع الاطراف مطلقاً، سواء لزم منه المخالفة العملية أم لم يلزم.

والتحقيق في ذلك: هو أنه لو قامت الامارة في كل من الاطراف على خلاف المعلوم بالاجمال، كما اذا علمنا بنجاسة أحد المايعين، وقامت البينة على طهارة أحدهما المعين، وقامت بينة اخرى على طهارة الاخر، ففي مثل ذلك لا ريب في عدم حجية شيء من الامارتين، فان ما دل على طهارة أحدهما المعين قد دل على نجاسة الآخر بالدلالة الالتزامية، وقد مر غير مرة انه لا فرق في حجية الاخبار بين كونه اخباراً عن شيء بالمطابقة وكونه اخباراً عنه بالالتزام، وعليه فتقع المعارضة بينها وبين ما دل على طهارة الآخر، فيسقطان معاً على ماهو الأصل من سقوط الدليلين وعدم شمول دليل الحجية للمتعارضين.

وبما ذكرنا ظهر انه لو كان الحكم المعلوم بالاجمال غير الزامي، وقامت الامارة على الحكم الالزامي في جميع الاطراف سقطت الامارة عن الحجية أيضاً وان لم يستلزم جريانها المخالفة العملية، فلا فرق في سقوط الامارات القائمة على خلاف المعلوم بالاجمال بين كون العمل بها مستلزماً للمخالفة القطعية وما لم يكن.

واما اذا كانت الأصول الجارية في نفسها في اطراف العلم الاجمالي اصولاً تنزيلية، فقد اختار المحقق النائينيﷺ الحاقها بالامارات، فمنع عن جريانها في جميع الاطراف، سواء استلزم المخالفة القطعية أم لم يستلزم، وملخص ما ذكره في وجهه: ان المجعول في باب الأصول التنزيلية هو البناء العملي، والأخذ باحد طرفي الشك على انه هو الواقع، فيمتنع جعل ذلك في مجموع الاطراف، اذ لا يعقل التنزيل على خلاف

العلم الوجداني[١].

ولكن الصحيح انه لا مانع من جريان الاصول في الاطراف اذا لم يستلزم المخالفة العملية بلا فرق بين التنزيلية وغيرها، فان الأصل مطلقاً لا يترتب عليه أثر إلّا ثبوت مؤداه، ولا يترتب عليه لوازمه، فكل من الأصول الجارية في الاطراف انما يثبت مؤداه في مورده بلا نظر الى النفي عن غيره، وغاية ما يترتب على ضم بعض الاصول الى البعض هو العلم بمخالفة بعضها للواقع، ولا ضير فيه بناءً على عدم وجوب الموافقة الالتزامية كما هو الصحيح. ونظير ذلك ما التزم به هو وغيره فيما اذا شك المصلي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ من صلاته من جريان قاعدة الفراغ في الصلاة الماضية، وجريان استصحاب الحدث بالاضافة الى الصلاة الاتية، مع انه يعلم اجمالاً بعدم مطابقة احد الاصلين التنزيليين للواقع، وليس ذلك إلّا من جهة انه لا يترتب على جريان الاصلين إلّا المخالفة الالتزامية، وهي غير مانعة عن جريانها. هذا فيما اذا كانت الاصول مثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالاجمال.

واما اذا كانت نافية له، كما اذا علمنا بطرؤ النجاسة على أحد المايعين المعلوم طهارتهما سابقاً، فعدم جريان الاستصحاب فيهما معاً انما هو للمانع المتقدم، وهو استلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف المعلوم بالاجمال الواصل الى المكلف صغرى وكبرى، فاذا علمنا بوجود الخمر بين انائين مع العلم بحرمة الخمر شرعاً ولو لم يكن مميزاً على غيره في الخارج، فالحكم المزبور بما انه واصل الى المكلف كان الترخيص في مخالفته كالترخيص في مخالفة الحكم المعلوم بالتفصيل قبحاً عقلاً. وبذلك يظهر ان ادلة الاصول ولو فرض شمولها لاطراف العلم الاجمالي لزم

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٤٠.

تخصيصها بغيرها عقلاً.

المسألة الثانية: في امكان جعل الحكم الظاهري ولو في بعض الاطراف وعدمه. والمعروف بينهم انه لا مانع منه ثبوتاً، وانه يمكن ذلك في نفسه، ومن ثم قالوا: ان العلم الاجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية. وذهب المحقق صاحب الكفاية وبعض الاساطين من تلامذته الى استحالة ذلك، وما ذكر في وجه الاستحالة امران:

الأول: ما افاده صاحب الكفاية[1] ﷺ من انه لو امكن جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف على خلاف الواقع لامكن في الجميع، كما انه لو امتنع جعله في الجميع امتنع في البعض، فهما متلازمان امكاناً وامتناعاً.

وملخص ما ذكره في هذا المقام: انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في انكشاف الواقع بهما، ومن حيث حجيتهما الذاتية غير القابلة للجعل، فان كان بينهما فرق فانما هو من ناحية المعلوم نفسه لا من حيث الانكشاف، بيان ذلك: ان المعلوم بالاجمال ربما لا يكون فعلياً من تمام الجهات، لأجل الاضطرار الى بعض الاطراف، أو الاكراه عليه، أو خروجه عن محل الابتلاء، أو لدخل الانكشاف التام في تمامية فعليته، ففي مثل ذلك لا مانع من جعل حكم آخر على خلافه وان استلزم المخالفة القطعية، لعدم التنافي بين الحكمين اذا لم يكونا فعليين من تمام الجهات. واما اذا فرض فعلية المعلوم بالاجمال، وتحقق ماهو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي امتنع جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع المنكشف في تمام الاطراف أو بعضه، ضرورة استحالة الترخيص ولو احتمالاً في مخالفة الحكم المنجز.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٨ ـ ٢١٥.

فتحصل: انه فيما امكن جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف لعدم فعلية الواقع من تمام الجهات امكن جعل الحكم الظاهري في جميع الاطراف أيضاً، ومهما امتنع الجعل في تمام الاطراف لفعلية التكليف ووصوله الملازم لصحة العقوبة على مخالفته إمتنع الجعل في بعض الأطراف أيضاً. وبعبارة اخرى: اذا كان الحكم فعلياً من غير جهة الجهل به فالعلم التفصيلي إذا تعلق به يوجب تمام فعليته، فيتنجز بحكم العقل لا محالة، واما اذا تعلق به العلم الاجمالي فبما أنه لا يوجب رفع الجهل بتمامه يمكن أن لا يكون الحكم في مورده فعلياً من تمام الجهات، والمفروض أن مرتبة جعل الحكم الظاهري محفوظة، فلا مانع من جعله على خلاف الواقع المفروض عدم فعليته، من غير فرق في ذلك بين ما اذا علم مخالفة الحكم للواقع وما إذا شك فيه، والسر في ذلك ان الحكم الواقعي مالم يصل الى مرتبة الفعلية التامة لا مانع من جعل حكم آخر على خلافه قطعاً أو إحتمالاً، كما أنه إذا فرض وصوله الى تلك المرتبة إمتنع جعل حكم آخر يعلم مخالفته للواقع أو يحتمل ذلك، فانه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين لا يعقل إحتمال ثبوتهما.

ولكن التحقيق: يقتضي فساد ما ذهب اليه، لما مر من أن فعلية كل حكم إنما هي بتحقق موضوعه بماله من الاجزاء والقيود، فكما يستحيل فعليته مع عدم فعلية موضوعه التام، كذلك يستحيل عدم فعليته مع فعلية موضوعه، فالحكم والموضوع متلازمان في الفعلية وعدمها، فان نسبة الحكم الى موضوعه التام كنسبة المعلول الى علته التامة، فكما يستحيل التخلف بينهما في الخارج، وإلّا لم يكن ما فرض عليته علة، كذلك يستحيل التخلف بين الحكم وموضوعه التام، وإلّا لم يكن ما فرض موضوعيته موضوعاً وهذا خلف.

وعليه فما ذكره ﷺ من أن المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات، إن أراد به كون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحكم، فيرد عليه.

اولاً: أنه خروج عن محل الكلام، فان بحثنا في تنجيز العلم الاجمالي انما هو بعد الفراغ عن إثبات عدم إختصاص الأحكام بالعالمين، وانها تعم الجاهلين.

وثانياً: ان ذلك لا يصلح فارقاً بين العلم الاجمالي والتفصيلي، اذ كما يمكن أخذ العلم التفصيلي في موضوع حكم، فلا يكون فعلياً بدونه، ولو فرض في مورد علم اجمالي، كذلك يمكن اخذ العلم الاجمالي في موضوعه، فلا يكون فعلياً مع عدمه، ولو فرض في مورد علم تفصيلي. وان أراد به دخل العلم التفصيلي في فعلية الحكم المتعلق به مع كونه طريقياً وغير مأخوذ في موضوعه، فقد عرفت أنه أمر مستحيل، لاستلزامه الخلف.

الثاني: ما ذكره بعض الاساطين﵀ من أن الحكم الواقعي بعد وصوله الى المكلف وتنجزه إمتنع جعل الترخيص على خلافه، لمناقضة الترخيص له، وتوضيحه: ان كل واحد من الأطراف وان لم يكن التكليف فيه معلوماً، إلّا أن الالزام الجامع بينها معلوم وواصل تفصيلاً، والتردد انما هو في خصوصية متعلقه، فكما لا يمكن الترخيص في مخالفة ذاك الالزام قطعاً، لا يمكن الترخيص في مخالفته إحتمالاً.

والجواب عنه: بالنقض وبالحل. أما النقض، فبما لو فرض الأصل الجاري في بعض الاطراف نافياً دون بعض، كما لو علم اجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الانائين، وكان أحدهما متيقن النجاسة سابقاً، فان اصالة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلا اشكال، مع أن العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان.

فان قلت: التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقق العلم الاجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يقاس ذلك بالمقام.

قلت: سبق النجاسة في أحد الانائين لا يضر بالعلم بالتكليف الفعلي المردد

بين كونه ثابتاً من الأول وحدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهري في مورده والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أمكن في غيره أيضاً. وأوضح من ذلك ما اذا علم اجمالاً في الوقت اما انه لم يأتى بصاحبة الوقت أو لم يأت بالتي مضى وقتها، فان العلم بالتكليف الفعلي باتيان إحدى الصلاتين موجود بالوجدان، ومع ذلك لا مانع من الرجوع الى قاعدة الحيلولة في غير ذات الوقت، والرجوع الى قاعدة الاشتغال فيها. وان شئت قلت: ان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفي الشارع في مورد العلم بالتكليف تفصيلاً بالامتثال الاحتمالي كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في موارد العلم الاجمالي بطريق أولى.

واما الحل، فبان موضوع الاصول انما هو الشك، والتكليف في كل واحد من الاطراف مشكوك فيه، فان احتمال انطباق الالزام المعلوم في الجملة عين الشك في التكليف، بداهة ان التكليف المعلوم بوصف كونه معلوماً لا يحتمل انطباقه على شيء من الاطراف، اذ لا معنى لاحتمال العلم في مورد مع أنه صفة وجدانية لا يعقل الشك فيها، فلم يبق إلّا احتمال نفس التكليف المعبر عنه بذات المعلوم في كل من الاطراف، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري فيه.

المسألة الثالثة : في شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الاطراف وعدمه. وليعلم أن دليل الحكم الظاهري يقسم الى أقسام ثلاثة: الامارة والاصل التنزيلي والاصل غير التنزيلي.

اما الامارات، فقد عرفت انه يستحيل جعل الحجية لها في جميع اطراف العلم الاجمالي، من دون فرق بين كون مؤدى الامارات أحكاماً الزامية وكون المعلوم بالاجمال حكماً غير الزامي وبين عكس ذلك.

واما الأصل التنزيلي، فقد ذكر الشيخ﵀ في وجه عدم جريانه ما

حاصله[١]: أن الشك المأخوذ في صدر دليله وان كان يعم الشك البدوي والمقرون بالعلم الاجمالي، إلّا أن اليقين المجعول في ذيله ناقضاً يشمل العلم الاجمالي أيضاً، ومن الظاهر أن الحكم بحرمة النقض في جميع الاطراف يناقض الحكم بالنقض في بعضها. ويجري ما ذكره في غير الاستصحاب من الأصول غير التنزيلية أيضاً فيما اخذ العلم في دليله غاية للحكم المجعول فيه.

ويرد عليه: أولاً: أن أدلة الأصول غير منحصرة بما هو مشتمل على تلك الغاية، ويكفي للقول بجريان الأصل في جميع الأطراف وجود المطلقات غير المشتملة على ذلك الذيل، فان إجمال دليل من جهة اقترانه بما يصلح للقرينية لا يسري الى دليل آخر غير مقترن به.

وثانياً: أن الناقض لكل يقين لابد وأن يكون هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وفي مفروض المقام كان اليقين السابق متعلقاً بكل واحد من الاطراف بخصوصه، ومن الظاهر أن متعلق العلم الاجمالي ليس ذلك، فكيف يعقل نقضه لليقين السابق؟! وعليه فلا مانع من شمول أدلة الأصول لجميع الاطراف لولا المانع الثبوتي، ومن هنا نلتزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفة العملية، كما اذا كان المعلوم حكماً غير الزامي، ونمثل له بمثالين.

الأول: ما اذا كان هناك مايعان مسبوقان بالنجاسة، فعلم طهارة أحدهما اجمالاً، فانه يجري استصحاب النجاسة في كل منهما.

الثاني: ما اذا علم جواز النظر الى إحدى المرأتين، فان قاعدة الاحتياط في الأعراض تجري في كل منهما.

المسألة الرابعة : في شمول أدلة الأصول لبعض الأطراف دون بعض وعدمه.

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٠٤، ٧٤٤ ـ ٧٤٥ (ط. جامعة المدرسين).

والحق عدم شمولها لشيء من الاطراف. أما البراءة العقلية، فعدم جريانها واضح، بعد تمامية البيان في مورد العلم الاجمالي، ووصول التكليف الى المكلف صغرى وكبرى. وأما الأصول الشرعية، فلأن شمول أدلتها لبعض الاطراف معيناً ترجيح بلا مرجح، والبعض غير المعين لا يحتمل تعلق الالزام به واقعاً ليحكم باباحته ظاهراً، بل الغالب يقطع باباحة بعض الأطراف، وعلى تقدير احتمال ثبوت التكليف في جميع الأطراف لا أثر للحكم باباحة أحدهما غير المعين بعد وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف مقدمة للاجتناب عن الحرام المعلوم، والى هذا أشار الشيخ﵀ بما مضمونه أن مورد جريان الأصل انما هو المشكوك، وليس هو إلّا كل واحد من الاطراف بخصوصه، وأما عنوان أحدهما فليس من المشكوك فيه، نعم قد يكون بعض الاطراف غير المعين عند المكلف مشكوك الحكم، إلّا أن جريان الأصل فيه لا يترتب عليه أثر من حيث العمل لعدم تعينه.

وان شئت قلت: أن كل واحد من أطراف العلم الاجمالي وإن كان بنفسه مشكوكاً فيه، إلّا ان شمول الدليل له مع عدم شموله لغيره غير معقول، ومن دون شموله لغيره بلا مرجح. وأما عنوان أحدهما غير المعين فلا شك فيه غالباً، اذ الغالب في موارد العلم بالالزام يعلم بعدمه في بعض الأطراف. واما تقدير الشك فيه والحكم باباحته شرعاً فهو لا يزيد على القطع بها، فكما أن القطع بها لا ينافي وجوب الاجتناب عن الاطراف بحكم العقل لاحتمال العقاب، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالضرورة.

فتحصل أن أدلة الأصول اذا لم تشمل جميع أطراف العلم الاجمالي لا تشمل بعضها أيضاً. نعم يبقى الكلام في احتمال شمولها لجميع الاطراف تخييراً، بأن يلتزم بجريانها في كل منها على تقدير عدم إرتكاب الآخر، لتكون النتيجة إكتفاء المولى بالموافقة الاحتمالية. ولابد قبل ذلك من بيان أمر، وهو أن التخيير يمكن أن يكون

على ثلاثة أقسام.

الأول: التخيير الشرعي الثابت بدليل خاص، كالتخيير في الأخذ بالخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات الثابت بقوله عليه السلام: «إذاً فتخير».

الثاني: التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم، كما في إنقاذ الغريقين، فان المكلف حيث لا يتمكن من إمتثال كلا الخطابين المشتملين على حكمين تعيينين فلا محالة يسقط الاطلاق من كليهما، فتكون النتيجة ثبوت التكليف في كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر على ما عرفت الحال فيه في بحث الضد.

الثالث: التخيير الثابت من جهة الاقتصار على المقدار المتيقن في رفع اليد عن ظواهر خطابات المولى، ولا بأس في التعبير عنه بالتخيير العقلي أيضاً، وذلك كما لو ورد عام له اطلاق احوالي مثل قولنا «اكرم كل عالم» الظاهر في وجوب اكرام كل فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد باكرام غيره وعدمه، ثم علمنا بعدم وجوب اكرام فردين منه معاً كزيد وعمرو، ودار الامر بين أن يكون كل منهما خارجاً عن العموم تخصيصاً، فلا يجب اكرامهما أصلاً، وخارجاً عنه تقييداً، ليجب اكرام كل منهما عند عدم اكرام الآخر، ففي مثل ذلك لابد من الاقتصار على المقدار المتيقن، وهو الحكم بعدم وجوب اكرام كل منهما عند اكرام الآخر. واما الحكم بعد وجوب اكرامه على الاطلاق فلا موجب له.

وان شئت قلت: انَّ الدليل العام كما دل على وجوب اكرام كل منهما دلّ على اطلاق الوجوب لحال اكرام الفرد الآخر وعدمه، وقد علمنا من الخارج بعدم الاطلاق لحال اكرام الفرد الآخر قطعاً، فيرفع اليد عنه. واما عدم ثبوت الوجوب له رأساً فهو غير معلوم، فيؤخذ بظهور الدليل في ثبوته، فتكون النتيجة هو التخيير بين اكرام زيد وترك اكرام عمرو وعكسه.

وهذا البيان يجري في كل ما اذا دل دليلان على وجوب امرين، وعلمنا من

الخارج بعدم وجوبهما تعييناً، واحتملنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً، فلو دل دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه واجباً تعيينياً، ودل دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك، أو دل أحد الدليلين على وجوب صلاة القصر والآخر على وجوب صلاة التمام كان مقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعييني المستفاد من الاطلاق، وحمل كل منهما على الوجوب التخييري. وبالجملة كلما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم ورفع اليد عن اطلاقه، كان الثاني هو المتعين، لانه المتيقن، واما رفع اليد عن أصل الحكم فلا موجب له بعد اطلاق دليله أو عمومه.

اذا عرفت ذلك فنقول: من الواضح ان القسم الأول من التخيير غير جار في المقام، لعدم الدليل عليه. كما ان القسم الثاني اجنبي عما نحن فيه، لان المكلف في مورد العلم الاجمالي قادر على الامتثال القطعي بالاجتناب عن مجموع الاطراف، كما انه قادر على ارتكاب جميعها. نعم التخيير في الخبرين المتعارضين على مسلك المعتزلة من باب التخيير في باب التزاحم، إلّا انه مع بطلانه في نفسه اجنبي عن التخيير في باب الأصول العملية.

واما القسم الثالث، فربما يتوهم جريانه في المقام بدعوى: ان مقتضى اطلاق أدلة الأصول هو ثبوت الترخيص في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي، سواء عمل المكلف على طبقه بارتكابه له أم لم يعمل، وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل، لاستلزامه الترخيص في مخالفة التكليف الواصل، لكنه يدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الاطراف رأساً ورفع اليد عن اطلاق وتقييده في كل طرف بما اذا لم يرتكب الطرف الآخر، وقد عرفت ان المتعين هو الثاني، ولازم ذلك هو الالتزام بالتخيير في تطبيق الترخيص على أي طرف من الاطراف كيف ما اراد المكلف. وقد وقع نظير هذا في تعارض الامارتين، فتوهم أن مقتضى القاعدة هو

رفع اليد عن اطلاق دليل الحجية بالاضافة الى كل منهما، فيثبت الحجية تخييراً، ووافق المحقق الخراساني على ذلك في الخبرين المتعارضين، فبنى على ان دليل الحجية غير قاصر الشمول لاحدهما بغير تعيين، وان كان تقريبه لذلك يخالف ما ذكرنا، إلّا انه موافق في الدعوى لا في الدليل.

واورد على ذلك المحقق النائيني بما حاصله[1]: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد بما انه من تقابل العدم والملكة فاستحالة التقييد يستدعي استحالة الاطلاق وبالعكس، وحيث ان الاطلاق في محل الكلام ممتنع ثبوتاً، فالتقييد مثله.

والتحقيق: ان ما افاده في المقام ونظائره من استلزام استحالة الاطلاق امتناع التقييد وبالعكس غير صحيح، فان استحالة التقييد بشيء يستدعي أحد الامرين، اما التقييد بعدم ذلك القيد أو ضده، أو الاطلاق، كما ان استحالة الاطلاق يستلزم ضروره التقييد بقيد مالا محالة، والوجه في ذلك ما بيناه مراراً من انه يستحيل الاهمال في الواقع، فلا مناص عن الاطلاق أو التقييد.

واما ما ذكره من ان كون التقابل بنحو العدم والملكة يقتضي ذلك، فهو مضافاً الى انه لا دليل عليه، ينتقض بعلم الباري وفقر الممكن، فان التقابل بين العلم والجهل، أو الفقر والغنى من قبيل تقابل العدم والملكة، مع ان العلم فيه تعالى والفقر في الممكن ضروري، كما ان الجهل فيه تعالى والغنى في الممكن مستحيل.

فالصحيح في الجواب أن يقال: انه لو كان المانع عن جريان الاصول في اطراف العلم بالتكليف الالزامي هو استلزامه الترخيص في الجمع، لارتفع ذلك بما ذكر من تقييد كل من الترخيصين بعدم ارتكاب الآخر، إلّا انه ليس المانع ذلك، والّا لزم الالتزام بشمول أدلة الاصول لجميع الاطراف ابتداء فيما اذا كانت اموراً

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

متضادة لم يمكن الجمع بينها عقلاً، مع ان المفروض خلافه، بل المانع عن الشمول هو استلزامه الجمع في الترخيص، وذلك لا يرتفع بتقييد الترخيص في كل منهما بعدم ارتكاب الآخر، فان المكلف اذا لم يرتكب شيئاً من الاطراف كان الترخيص في جميعها فعلياً لا محالة، وهو مستلزم للعلم بترخيص ما علم حرمته بالفعل، وهو قبيح.

وبتقريب آخر: اذا علمنا حرمة أحد الانائين واباحة الآخر واقعاً، فالحرمة المعلومة غير مقيدة في الواقع بترك المباح يقيناً، كما أن الاباحة غير مقيدة بترك الحرام قطعاً، فالحكم باباحة كل منهما مناف للعلم بالحرمة والاباحة المطلقتين، وقد عرفت غير مرة أن الحكم الظاهري لابد من أن يحتمل مطابقته للواقع، والاباحة المشروطة لا يحتمل مطابقتها للواقع بالضرورة.

وببيان أوضح: الاباحة الظاهرية وإن لم تكن منافية للحرمة الواقعية إلّا أن ذلك فيما اذا لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف. وأما في فرض وصوله اليه صغرى وكبرى فالمنافاة بينهما متحققة لا محالة، وتوضيح ذلك: ما تقدم من أن عدم المنافاة بين الحكم الظاهري والواقعي ليس لما افاده شيخنا الانصاري ﷺ من اختلاف موضوعيهما، ولا لما ذكر في الكفاية من عدم فعلية الاحكام الواقعية على ما عرفت الحال فيها مفصلاً في بحث الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية، بل لأن الحكم الذي هو بمعنى الاعتبار النفساني لا يضاد بنفسه الاعتبار الآخر على خلافه، فالمضادة بينهما بالعرض ناشئة من التنافي بين مبدئيهما، اعنى بهما الارادة والكراهة ونحوهما، أو من التنافي في مقام الامتثال، وشيء منهما غير متحقق في ظرف الجهل بالحكم الواقعي الذي هو الموضوع للحكم الظاهري. أما التنافي من جهة المبدء، فلعدم نشوء الحكم الظاهري عما في المتعلق من الخصوصية المقتضية لتعلق الارادة به تارة، ولتعلق الكراهة به اخرى، ولعدم تعلق شيء منهما به ثالثة، بل هو ناشيء

مطلقاً عن مصلحة في نفسه. وأما التنافي في مقام الامتثال، فلأن الحكم الواقعي على تقدير وصوله لا يبقى موضوعاً للحكم الظاهري، كما أنه على تقدير عدم وصوله لا يكون منافياً لامتثال الحكم الظاهري، وعليه فاذا فرض وصول الحكم الواقعي ولو كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور، ولم يكن متميزاً في الخارج عن غيره، فكيف يعقل ثبوت حكم آخر على خلافه، وهل هو إلّا من الجمع بين المتضادين؟ فاذا فرض أن الخمر مثلاً موجود في الخارج، وقد علم المكلف به وبحرمته، فكيف يمكن أن يفرض الحكم باباحته ولو مشروطاً بترك ماهو مباح في الواقع؟! وهل هو إلّا من الجمع بين التحريم والترخيص في علم المكلف في زمان واحد.

ولا يقاس المقام بما اذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم أو عن اطلاقه، الذي كان المتعين فيه هو الثاني على ما عرفت، فان ذلك إنما يتم فيما اذا أمكن التقييد، واما فيما لم يمكن التقييد أيضاً بان كان المانع عن الاطلاق مانعاً عن أصل الحكم كما في المقام، فلا مناص من رفع اليد عن الحكم رأساً.

والمتحصل مما تقدم ان العلم الاجمالي اذا تعلق بحكم غير الزامي فلا مانع من جريان الأصول المثبتة في جميع أطرافه ولو كانت الأصول تنزيلية، كما لا مانع من شمول أدلتها لها في مقام الاثبات، نعم لا تجري الامارات في جميع الأطراف، لأدائها الى المناقضة كما عرفت. واما اذا تعلق العلم الاجمالي بحكم إلزامي فالاصول الجارية في أطرافه ان كانت بأجمعها نافية فلا يجري شيء منها، أما عدم جريانها بتمامها فللمانع الثبوتي، وهو قبح الترخيص في مخالفة الحكم الالزامي الواصل، وأما عدم جريانها في بعضها فلعدم الترجيح، واذا كانت بعض الأصول نافية وبعضها مثبتة فيجري الأصل النافي والمثبت كلاهما بلا معارض.

« تنبيهات »

التنبية الأول: أن الأصل الجاري في أحد طرفي العلم الاجمالي إما أن يكون مسانخاً مع الأصل الجاري في الطرف الآخر، أو مغايراً له. وعلى الأول إما أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولي فيه دون الآخر، أو لا يكون كذلك، فهذه اقسام ثلاثة.

أما القسم الأول : وهو ما اذا كان الأصل الجاري في كل من الطرفين مسانخاً للجاري في الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولي، كما اذا علم بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب، فان الأصل الجاري في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي انما هو اصالة الطهارة، ولا اشكال في سقوطها في كل من الطرفين، لما مرّ، فلا يجوز التوضيء بالماء، كما لا يجوز لبس الثوب في الصلاة، لعدم احراز طهارتهما، إلّا أن العلم بالنجاسة لا أثر له في حرمة لبس الثوب، فيبقى شرب الماء محتمل الحلية والحرمة، لاحتمال نجاسته، فهل يجري فيه اصالة الحل، أو تسقط بالعلم الاجمالي كسقوط اصالة الطهارة فيهما؟ وجهان. ولم نقف على من تعرض لتحقيق ذلك سوى ان المحقق النائيني[1] ﷺ ذكر سقوط الأصول الطولية في بعض الاطراف، وبنى على معارضتها للاصل الجاري في الطرف الآخر ولو كان واحداً، فالتزم في المثال بعدم جواز شرب الماء، لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه.

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

ولكن التحقيق: أنه لا مانع من اجراء اصالة الحل، لعدم معارضتها باصالة الطهارة في الطرف الآخر، وذلك لما عرفت من أن العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي لا يترتب عليه تنجز الواقع إلّا بعد تساقط الأصول في أطرافه، فاذا كان الأصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كاصالة الطهارة في المثال فلا مناص عن القول بعدم شمول دليله لكلا الطرفين، لاستلزامه المخالفة القطعية، ولا لأحدهما لانه ترجيح بلا مرجح. وأما الأصل الطولي كاصالة الحل في المثال فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به كشرب الماء في المثال، اذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح بعد عدم شمول دليله في نفسه للطرف الآخر.

وبعبارة اخرى: ان دليل اصالة الطهارة بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين نعلم بتخصيصه، فلابد من رفع اليد عنه، اما في كلا الطرفين، أو في احدهما، وحيث لا سبيل الى الثاني، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فلا محالة يتعين الأول، وأما دليل اصالة الحل فهو بعمومه شامل لأحد الطرفين المعين دون الآخر، فلا موجب لرفع اليد عنه مالم يثبت تخصيصه. وهذا أحد الموارد التي يرجع فيها الى الأصل المحكوم بعد سقوط أصل الحاكم، ونظير ذلك في الفروع الفقهية كثيرة.

منها: مالو علم نجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر، وشك في المتقدم منهما، فبعد تساقط الاستصحابين فيهما بالمعارضة يرجع الى قاعدة الطهارة.

ومنها: ما اذا علم حلية شيء في زمان وحرمته في زمان آخر مع الشك في المتقدم، فانه بعد سقوط الاستصحابين يرجع الى اصالة الحل.

ومنها: ما اذا علمت المرأة حيضها في بعض أيام الشهر وطهرها في بعض أيامه الآخر، وشك في المتقدم منهما، فبعد تعارض الاستصحابين يرجع الى اصالة البراءة.

واما القسم الثاني: وهو ما اذا كان الأصل الجاري في كل من الطرفين مماثلاً

للأصل الجاري في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولي، فلا ينبغي الاشكال في عدم جريان الأصل في شيء منهما على ما مرّ بيانه. وهذا القسم انما يتحقق في موردين.

أحدهما: ما اذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولي، كما اذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين، فان الأصل الجاري في كل منهما في نفسه اصالة الطهارة لا غير.

ثانيهما: ما اذا كان الأصل الطولي مشتركاً فيه بين الطرفين، كما اذا علمنا بنجاسة أحد المائين، فان الأصل الجاري في كل منهما ابتداء اصالة الطهارة، وبعد سقوطها اصالة الحل، والعلم الاجمالي كما يوجب تساقط الاصلين الحاكمين يوجب تساقط المحكومين أيضاً، لاتحاد ملاك التساقط في الأصل الحاكم والمحكوم، وهو كون جريانه في الطرفين مستلزماً للمخالفة القطعية، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح.

واما القسم الثالث: وهو ما اذا كان الاصل الجاري في احد الطرفين مغايراً سنخاً للأصل الجاري في الطرف الآخر، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد المائين أو غصبية الآخر، فان الأصل الجاري في محتمل النجاسة اصالة الطهارة، وفي محتمل الغصبية اصالة الحل. فالتحقيق فيه: ان العلم الاجمالي يوجب تنجز الواقع على كل تقدير، سواء في ذلك اختصاص أحد الطرفين بأصل طولي كما في المثال وعدمه، والسر في ذلك ان الأصل الجاري في الطرفين وان كانا مختلفين سنخاً إلّا أنه بعد العلم بالحرام الموجود في البين يكون الترخيص الظاهري في كل من الطرفين موجباً للمخالفة القطعية، وفي احد الطرفين دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح، بلا فرق في ذلك بين كون الدليل المرخص من الأصول الحاكمة أو المحكومة، توضيح ذلك: ان الأصل الجاري في المثال في احد طرفي العلم الاجمالي وهو المايع المحتمل غصبيته انما هو

اصالة الحل، والأصل الجاري في الطرف الآخر المترتب عليه جواز الشرب اصالة الطهارة، والعلم الاجمالي بالحرام الموجود في البين يمنع جريانهما، لا لخصوصية فيهما، بل لان جريانهما معاً مناف للعم الاجمالي، فكما أن اصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب اذا انضمت إلى اصالة الحل في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية، كذلك اصالة الحل اذا انضمت اليها اصالة الحل في الطرف الآخر، فاذا علم حرمة أحد المايعين كان الترخيص في كليهما ترخيصاً في المعصية، وفي أحدهما بلا مرجح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة أو بلسان الحكم بالحلية ابتداءاً.

وان شئت قلت: الأمر في مثل المقام دائر بين سقوط اصالة الاباحة في محتمل الغصبية وسقوط اصالة الطهارة واصالة الاباحة في محتمل النجاسة، وبما أنه لا ترجيح في البين، لابد من سقوط جميعها. ومن هذا القبيل ما اذا علم بولية مايع أو نجاسة مايع آخر بنجاسة عرضية، فان الأصل الجاري فيما يحتمل نجاسته بالعرض وان كان هو الاستصحاب، والأصل الجاري في الطرف الآخر هو اصالة الطهارة، إلّا أنه مع ذلك لاتصل النوبة إلى اصالة الطهارة فيما يحتمل نجاسته العرضية بعد سقوط الاستصحاب فيه، فان العلم بالنجس في البين مانع عن جعل الطهارة الظاهرية بأي لسان يكون في كلا الطرفين، لاستلزامه المخالفة القطعية، ولا في أحدهما لانه بلا مرجح. هذا كله فيما إذا كان الأصل الطولي موافقاً في المؤدى مع الاصل الجاري في مرتبة سابقة عليه.

واما اذا كان مخالفاً له، فيرجع اليه بعد تساقط الاصول العرضية مطلقاً، من دون فرق بين كون الاصول العرضية متماثلة وكونها متخالفة، فلو علم إجمالاً بزيادة ركوع في صلاة المغرب أو نقصانه من صلاة العشاء بعد الفراغ منهما، فقاعدة الفراغ في كل من الصلاتين تعارض مثلها في الاخرى، وبعد ذلك يرجع الى استصحاب

عدم الاتيان بالركوع المشكوك من صلاة العشاء، فيحكم ببطلانها، ولا مانع حينئذٍ من الرجوع الى استصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب، ويترتب عليه صحتها. ونظير ذلك مالو علم اجمالاً بنقصان ركعة في صلاة المغرب أو عدم الاتيان بصلاة العصر مثلاً، فان قاعدة الفراغ في صلاة المغرب تعارض قاعدة الحيلولة في صلاة العصر، وبعد ذلك يرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكة في صلاة المغرب، أو الى القاعدة المستفادة من صحيحة صفوان من كون الشك في عدد الركعات موجباً لبطلان الصلاة في غير ما دل الدليل على صحتها، بناءاً على المختار من شمولها للشك الحادث بعد الصلاة، كما حققناه في بحث الخلل من كتاب الصلاة، فيحكم بوجوب إعادة المغرب، ومعه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة من قضاء صلاة العصر بعد ما ثبت في محله أن الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بمجرد عدم الاتيان. وهذا الذي ذكرناه في جواز الرجوع الى الأصل الطولي في بعض الموارد، وعدم جواز الرجوع اليه في البعض الآخر يترتب عليه ثمرات مهمة في بحث الخلل في الصلاة وفي فروع العلم الاجمالي.

التنبيه الثاني: بعدما عرفت أن الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو تعارض الاصول وتساقطها، يظهر لك أنه لاملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فاذا علم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في آن خاص، فكل واحد من الطرفين في نفسه غير معلوم الحرمة، فيجري فيه الأصل لولا معارضته بجريانه في الطرف الآخر، ومع المعارضة يسقط الأصلان، فلا مؤمن للجلوس في كل منهما، فتجب الموافقة القطعية بتركهما معاً ولو كانت المخالفة القطعية غير محرمة عقلاً لعدم التمكن منها. وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائينيﷺ من عدم وجوب الموافقة القطعية فيما اذا لم تحرم المخالفة القطعية، وعلى هذا رتب جواز الاقتحام في أطراف الشبهة غير المحصورة من جهة عدم حرمة المخالفة فيها، لعدم التمكن

منها[١].

التنبيه الثالث: إذا تردد الواجب بين فعلين أو افعال لا ينبغي الاشكال في كفاية الاتيان ببعض الأطراف، وسقوط الواجب معه اذا صادف الواقع فيما اذا كان الواجب توصلياً، وأما اذا كان تعبدياً فقد اختار الشيخ ﷺ في صحته العزم على الموافقة القطعية بالجمع بين الأطراف، فلو لم يكن من قصد الفاعل إلّا الاتيان ببعض الأطراف لم يحكم بالصحة ولو صادف الواجب الواقعي، وهذا مبني على اعتبار الجزم في النية في العبادة، وقد ذكرنا في محله أنه اذا شك في اعتبار قصد القربة، أو غيره من قصد الوجه، أو التمييز، أو الجزم في النية وغيرها مما لم يقم عليه دليل بالخصوص فالمرجع فيه هو البراءة، وعليه فيما أن الجزم بالنية لم يقم على اعتباره دليل لا يكون معتبراً في صحة العبادة، فالآتي ببعض الأطراف برجاء اصابة الواقع قد قصد القربة بفعله على الفرض، فاذا صادف الواقع كان صحيحاً ومسقطاً للأمر لا محالة.

ومما ذكرناه يظهر أنه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر والعصر بين أفعال متعددة لم يجب على المكلف في صحة الاتيان بالثاني الفراغ اليقيني من الأول، بل جاز له الاتيان ببعض محتملاتها ثم الاتيان بالمحتمل الآخر، فاذا دار أمر القبلة بين الجهات الاربع جاز للمكلف أن يصلي الظهر والعصر الى جهة ثم يصليهما الى جهة ثانية. نعم لو صلى الظهر الى جهة معينة لم يجز أن يصلي العصر الى جهة اخرى قبل أن يصلي الظهر اليها، والوجه فيه ظاهر.

التنبيه الرابع: قد عرفت مما تقدم في ميزان العلم الاجمالي أنه لو كان الأصل النافي جارياً في بعض الأطراف دون بعض فلا مانع من اجرائه، فلا يكون العلم

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

الاجمالي حينئذٍ منجزاً نظير ما اذا كان بعض الاطراف مضطراً اليه، أو خارجاً عن محل الابتلاء، فان الأصل لا يجري فيه، لما عرفت من أنه يعتبر في جريان الأصل ترتب الأثر العملي عليه، ولا يترتب أثر على اجرائه في المضطر اليه أو الخارج عنْ محل الابتلاء. وكذلك لو كان الأصل الجاري في بعض الاطراف مثبتاً للتكليف، نظير ما اذا علمنا بوقوع نجاسة في أحد الانائين، وكان أحدهما المعين متيقن النجاسة، إما وجداناً، وإما تعبداً لقيام امارة أو أصل محرز على ذلك، فيجري الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، ومثله مالو كان خصوص بعض الأطراف مورداً لقاعدة الاشتغال، أو طرفاً لعلم اجمالي سابق وقد تنجز فيه احتمال التكليف بذلك العلم لسقوط الأصل فيه بمعارضته بالأصل الجاري في طرفه، ففي جميع هذه الموارد يجري الأصل في الطرف الآخر من غير معارض.

ثم ان الذي ذكرناه لا اشكال فيه فيما اذا كان حدوث العلم الاجمالي متأخراً عن هذه الأمور والعلم بها، أو كان مقارناً له. وانما الكلام فيما اذا علم بطرؤ أحد الامور المتقدمة بعد تحقق العلم الاجمالي، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير ليجري الأصل النافي في بعض الأطراف؟ وبعبارة اخرى اذا كان العلم الاجمالي حين حدوثه مقارناً لأحد الامور المتقدمة، لابد من عدم تأثيره من أول الأمر. واما اذا فرض تأثيره في زمان، وحكم بتساقط الاصول في أطرافه، ثم طرء شيء من الأمور المتقدمة، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاء، المعبر عنه بانحلال العلم الاجمالي؟ وجهان، بل قولان. الأظهر هو الانحلال، بيان ذلك: ان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي ولا على سائر الحجج والامارات في تنجز الحكم المنكشف به، فكما أنه لو تبدل العلم بالشك الساري، أو زالت البينة بقاءً لشبهة موضوعية كما لو شك في عدالة البينة القائمة على نجاسة شيء، أو لشبهة حكمية كما اذا شك في حجية البينة في المورد الذي اقيمت عليه سقط الحكم عن التنجيز، لعدم منجز له بقاءاً. نعم

لو كان الشك في التكليف بعد العلم به تفصيلاً، أو بعد قيام الحجة عليه ناشئاً من ناحية الامتثال، كما اذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر عليه، ثم شك فيه لاحتمال امتثاله والخروج عن عهدته يكون التكليف باقياً على حاله. وكذلك الحال في العلم الاجمالي، فلو علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين ثم علم تفصيلاً أن أحدهما المعين كان نجساً من اول الامر، فالشك في نجاسة الاناء الآخر ليس شكاً في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، بل هو شك حادث متعلق بحدوث نجاسة اخرى فيه غير ما هو المعلوم تفصيلاً، ولا مانع من شمول ادلة الأصول لذلك، اذ المفروض ان الأصول المعارضة انما كان موضوعها الشك في انطباق المعلوم بالاجمال على محتملاته، وقد زال ذلك بزوال العلم الاجمالي، وحدث شك آخر غير مقرون بالعلم الاجمالي، فالاصول المتساقطة قد ارتفع موضوعها، والموضوع الحادث لم يكن الأصل فيه ساقطاً.

ومن ذلك يظهر الفرق بين المقام وبين ما اذا كان زوال العلم الاجمالي من جهة الاتيان ببعض الأطراف وحصول الموافقة الاحتمالية، كما اذا علم بوجوب إحدى الصلاتين القصر والاتمام فأتىٰ باحداهما، فان العلم بالتكليف وان كان زائلاً فيه أيضاً إلّا انه بلحاظ البقاء دون الحدوث، وإلّا فالعلم بحدوث تكليف مردد بين تعلقه بالقصر أو التمام موجود فعلاً، فالشك في وجوب القصر مثلاً بعد الاتمام ليس شكاً في حدوث تكليف غير المعلوم بالاجمال، بل هو شك في انطباق المعلوم بالاجمال عليه. ونظير هذا ما اذا علم بنجاسة أحد الانائين ثم وقعت نجاسة في أحدهما المعين، فان العلم الاجمالي وان زال بقاء إلّا أن الشك في نجاسة الاناء الآخر شك في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، لا شك حادث في حدوث أمر جديد، وهذا بخلاف المقام، فان الشك في نجاسة الاناء الآخر غير المعلوم نجاسته تفصيلاً شك في حدوث نجاسة اخرى.

وان شئت قلت: زوال العلم الاجمالي بعد الاتيان باحدى الصلاتين كزوال العلم التفصيلي عند احتمال الاتيان بالواجب المعلوم وجوبه، فكما أن زواله بقاء لا ينافي تنجيزه بعد بقائه متعلقاً بحدوث التكليف، كذلك زوال العلم الاجمالي بقاء لا ينافي تنجز المعلوم به بعد بقائه متعلقاً بحدوث التكليف المردد بين أمرين أو أمور، نعم لو زال العلم التفصيلي بتبدله بالشك الساري كزوال العلم الاجمالي في المقام بتبدله بالعلم التفصيلي لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل كما عرفت.

فان قلت: اذا أتى باحدى الصلاتين المعلوم وجوب أحداهما اجمالاً، فالعلم الاجمالي بحدوث التكليف المردد وان كان موجوداً فعلاً إلّا أنه لا يمنع من الرجوع الى الأصل في الصلاة التي لم يؤت بها، فيرفع بذلك وجوبها، فان وجوبه بالفعل مشكوك فيه، والأصل الجاري فيه غير معارض بالأصل في الطرف الآخر، لعدم ترتب أثر عليه، وقد عرفت ان تنجيز العلم الاجمالي انما كان من جهة تعارض الأصول وتساقطها.

قلت: الشك فعلاً في وجوب الصلاة التي لم يؤت بها ليس شكاً آخراً غير الشك الموجود أولاً، وقد فرضنا عدم شمول دليل الأصل له بالمعارضة، فكيف يشمله بعد الاتيان باحدى الصلاتين، وهل الأصل الساقط في شيء يعود بعد سقوطه؟!

فان قلت: لا مانع من ذلك بعد اطلاق الدليل لكل حال من الحالات، غاية الأمر رفعنا اليد عنه بالمعارضة، والضرورات تقدر بقدرها، فاذا ارتفعت المعارضة بالاتيان باحدى الصلاتين أمكن التمسك باطلاق الدليل بعده في الطرف الآخر.

وبعبارة اخرى: الأمر في المقام دائر بين رفع اليد عن أصل الدليل ورفع اليد عن اطلاقه، وبما ان المقتضى لرفع اليد هو المحذور العقلي، أعني به لزوم الترخيص في المعصية، فيقتصر فيه على مورده، وهو صورة تعارض الأصلين، واما اذا فرض

عدم جريان الأصل في بعض الأطراف ولو بقاءاً فلا يكون مانع آخر عن جريان الأصل في غيره.

قلت: المحذور العقلي كما يقتضي عدم شمول دليل الأصل لكل من الطرفين في زمان واحد يقتضي عدم شموله لهما في زمانين أيضاً، فكما لا يمكن الحكم بحلية أحد الانائين المعلوم حرمة أحدهما في زمان الحكم بحلية الاناء الآخر، كذلك لا يمكن أن يحكم بحلية أحدهما في زمان والحكم بحلية الآخر في زمان آخر، فانه من الترخيص في المعصية ومخالفة الحكم المعلوم لا محالة، فالعلم بحرمة أحدهما لا بعينه يقتضي سقوط الأصول في جميع الازمنة، كان كلاهما موجوداً أو كان أحدهما معدوماً. والوجه فيه أن الحكم بحلية المعدوم في زمان وجوده لا يجتمع مع الحكم بحلية الآخر في زمان وجود الأول وبعده، فلا يمكن الرجوع الى الأصل في كليهما، للمحذور العقلي، ولا في واحد منهما لعدم الترجيح، فلا مناص من تساقط الأصلين بالكلية. هذا في ما كان العلم الاجمالي باقياً على حاله وكان الشك شكاً في الانطباق.

واما اذا زال بتبدله بالعلم التفصيلي بنجاسة أحد الانائين بخصوصه من أول الأمر، فالشك في نجاسة الآخر شك حادث جديد، ولا مانع من شمول دليل الأصل له.

ولا فرق فيما ذكرناه في زوال العلم الاجمالي وانحلاله بين زواله بالوجدان كالمثال المتقدم وبين زواله بالتعبد كما اذا قامت الامارة على نجاسة أحد الانائين بخصوصه من أول الأمر، أو كان ذلك مقتضى الأصل التنزيلي كالاستصحاب، بل الأمر كذلك في الأصل غير التنزيلي أيضاً، فاذا علمنا بنجاسة أحد الانائين الابيض والأحمر، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة الابيض أو اناء آخر من أول الأمر، فالعلم الاجمالي الأول ينحل لا محالة، فانه بعد العلم الثاني لا يبقى لنا علم بحدوث نجاسة بين الابيض والأحمر، اذ يحتمل أن يكون الأحمر هو النجس من أول الأمر، وقد

فرضنا العلم بنجاسته أو نجاسة الآخر، فلا يبقى إلّا الشك في حدوث نجاسة جديدة في الاناء الابيض غير ما هو المتيقن بين الأحمر والاناء الآخر، ومثل هذا مورد لاصالة الطهارة بلا معارض. وبالجملة العلم الاجمالي الثاني وان كان متأخراً زماناً إلّا أن المنكشف به بما أنه أمر سابق في الوجود فالعلم الاجمالي الأول لا يبقى على حاله، بل ينحل بالعلم الثاني، فيرجع الشك في نجاسة الاناء الابيض الى الشك البدوي. وانتظر لذلك ثمرة مهمة في بحث الملاقي للشبهة المحصورة.

التنبيه الخامس: لو كان الاثر في بعض أطراف العلم الاجمالي اكثر من البعض الآخر، فقد يكون بينهما قدر مشترك، وقد لا يكون. اما القسم الثاني، فلا اشكال في تنجيز العلم الاجمالي في الاطراف كلها، فيجب ترتب الآثار المتباينة بأجمعها، كما اذا علم بوجوب قرائة سورة ياسين أو سورة التوحيد في ليلة الجمعة بنذر ونحوه، فان سورة ياسين وان كانت اكثر من سورة التوحيد إلّا انه لما لم يكن بينهما قدر مشترك ليكون هو المتيقن كان العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى السورتين.

واما القسم الأول، اعني به ما اذا كان بين الاطراف أثر مشترك مع اختصاص أحد الأطراف بأثر، كما اذا علم اجمالاً بوقوع نجاسة في الاناء الذي فيه ماء مطلق أو في الاناء الآخر الذي فيه مايع مضاف، فان أثر النجاسة في كلا الطرفين هو حرمة الشرب، فهذا هو الاثر المشترك، لكن الماء المطلق يختص بأثر آخر وهو عدم جواز الوضوء به على تقدير وقوع النجاسة فيه، فلو كانت النجاسة واقعة في المايع المضاف لا يترتب عليه إلّا حرمة شربه، واما لو كانت واقعة في المطلق ترتب عليه حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به، ففي تنجز هذا العلم الاجمالي من حيث جميع الآثار، أو تنجزه من حيث الأثر المشترك فقط؟ وجهان. ذهب المحقق النائيني رحمه الله الى الثاني[1] بدعوى: ان الأصل يتعارض في كل

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٥٠.

من الطرفين بالاضافة الى الاثر المشترك، فيسقط في كل منهما، فيكون العلم منجزاً له. واما بالنسبة الى الاثر المختص ببعض الاطراف فيجري الأصل فيه بلا معارض، ففي المثال المتقدم لا يجوز شرب الماء، ولكن لا مانع من الوضوء به.

والتحقيق: ان العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى جميع الآثار، وذلك لان جواز الوضوء به متفرع على جريان قاعدة الطهارة فيه، فاذا فرض عدم جريانها بالمعارضة فلا طريق للحكم بطهارة الماء كي يجوز الوضوء به، فنفس احتمال نجاسته مانع عن التوضى به لو لم يكن هناك ما يوجب الحكم بطهارته. هذا كله في فرض تعدد الموضوع والعلم اجمالاً بثبوت حكم واحد في موضوع، أو ثبوت حكمين في الموضوع الآخر.

واما لو كان الموضوع واحداً وكان الترديد في السبب الذي تعلق به العلم الاجمالي، كما لو علم بانه استدان من عمرو عشرة دراهم أو انه اتلف منه ما يساوي عشرين درهماً، ففي مثل ذلك يكون القدر المشترك معلوم التحقق، والزائد مشكوك الحدوث، فيرجع فيه الى الأصل، والترديد في السبب لا ينافي انحلال الحكم المسبب الى المتيقن والمشكوك، فان ما يوجب تنجز الحكم انما هو العلم بنفس التكليف لا بسببه.

ثم ان ما ذكرناه في الفرض الاخير انما هو فيما لم يكن فيه أصل موضوعي حاكم على اصالة البراءة ونحوها، ففي مالو دار الأمر بين كون نجاسة الثوب مستندة الى ملاقات البول أو الدم لا يمكن الرجوع الى اصالة عدم وجوب غسله ثانياً، فان استصحاب النجاسة قبل الغسلة الثانية حاكمة على الأصل المزبور كما هو ظاهر.

التنبيه السادس: هل يفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين الدفعيات والتدريجيات؟ وجهان، بل قولان. وليعلم ان محل الكلام في هذا التنبيه والتنبيه الآتي هو ما اذا لم تكن اطراف العلم الاجمالي مورداً للاحتياط في نفسها مع قطع النظر عن

العلم الاجمالي، واما فيه كما اذا علم اجمالاً بانه يبتلى في هذا اليوم بمعاملة ربوية من جهة الشبهة الحكمية، فلا اشكال في وجوب الاحتياط، سواء قلنا بتنجيز العلم الاجمالي أو لم نقل به. والوجه فيه: ان الاقدام على كل معاملة يحتمل فيها الربا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي مورد للاحتياط، لكون الشبهة حكمية، ولا يجوز فيها الرجوع الى البراءة قبل الفحص، هذا من جهة الحكم التكليفي. واما من جهة الحكم الوضعي، فيحكم في كل معاملة تقع في الخارج بالفساد، لأصالة عدم حصول النقل والانتقال.

وتوهم جواز الرجوع الى العمومات الدالة على صحة كل عقد كقوله تعالى ﴿**اوفوا بالعقود**﴾[1]، فيدفعه العلم بتخصيصها بالمعاملة الربوية، وعدم بقائها على عمومها، فالشك في الصحة والفساد انما هو من جهة الشك في الانطباق، لا من جهة الشك في التخصيص، هذا مضافاً الى ان التمسك بالعموم متفرع على الفحص أيضاً: كما كان الامر كذلك في الرجوع اصالة البراءة.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان تدريجية اطراف العلم الاجمالي تقع على وجوه.

الأول: ان تكون مستندة الى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها، كما اذا علم بغصبية احد الثوبين وكان متمكناً من لبسهما معاً، ولكنه اقترح لبس أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر. لا اشكال في خروج الوجه عن محل الكلام، فان العلم بالتكليف الفعلي مع تمكن المكلف من مخالفته وموافقته القطعيتين يوجب تنجزه على ما عرفت.

الثاني: أن تكون التدريجية مستندة الى عدم تمكن المكلف من الجمع بين

---

(١) المائدة: ١.

الأطراف، ولكنه يتمكن من ارتكاب كل منهما بالفعل، وذلك كما اذا علم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فانه وان لم يتمكن من الجمع بينهما في زمان واحد إلّا انه متمكن من اختيار أي منهما شاء في كل آن، ونظيره العلم بحرمة احد الضدين اللذين لهما ثالث. ولا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في هذا القسم أيضاً بعد العلم بالتكليف الفعلي وسقوط الاصول في اطرافه.

الثالث: ما اذا كانت التدريجية مستندة الى تقيد احد الاطراف بزمان أو زماني متأخر. والحكم المعروف في هذا القسم، تارة: يكون فعلياً على كل تقدير، واخرى: لا يكون فعلياً إلّا على تقدير دون تقدير.

اما القسم الأول: فلا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي فيه، اذ الملاك في تنجزه هو العلم بالتكليف الفعلي، وهو حاصل على الفرض، مثاله ما اذا علم اجمالاً بتعلق النذر بقراءة سورة خاصة في هذا اليوم أو في غد، فانه بناء على كون الوجوب فعلياً بالنذر لامكان الواجب التعليقي نعلم بتكليف فعلي متعلق بالقراءة في اليوم أو بالقراءة في الغد، فالتدريجية انما هي في المتعلق، واما الوجوب فهو حاصل بالفعل لا تدريجية فيه على كل تقدير، وفي مثل ذلك لابد من القول بتنجيز العلم الاجمالي، لما عرفت من ان العبرة في التنجيز بالعلم بالتكليف الفعلي وهو ثابت على الفرض.

واما القسم الثاني: وهو مالا يكون العلم فيه متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كما اذا علم بوجوب مردد بين كونه فعلياً بالفعل وكونه فعلياً فيما بعد، نظير ما اذا تردد أمر الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد. فقد اختلفت فيه كلماتهم، فبين قائل بجواز الرجوع الى الأصل في كل من الطرفين كما ذهب اليه صاحب الكفاية[1] وقائل بتنجيز العلم الاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصول

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢١٥.

مطلقاً كما ذهب اليه المحقق النائيني﵀[١]، وبين مفصل بينما اذا كان ملاك الأمر المتأخر تاماً من الآن وما اذا لم يكن كذلك كما ذهب اليه الشيخ الانصاري﵀[٢].

وتوضيح الحال في المقام يتوقف على بيان مقدمة وهي: ان تأخر التكليف قد يستند الى عدم امكانه مع تمامية المقتضى له، كما اذا فرضنا ان الفعل في الزمان المتأخر اتصف بكونه ذا ملاك ولكن المولى غير متمكن من الأمر به فعلاً، مثال ذلك النذر المتعلق بامر متأخر بناء على استحالة الواجب التعليقي، فان الفعل المنذور يتصف بالملاك الملزم بتعلق النذر به إلّا ان الأمر بالوفاء مشروط بمجيء زمانه، بناء على استحالة الأمر بالشيء المتأخر. ومثاله في العرفيات ما اذا كان المريض محتاجاً الى شرب دواء يتوقف تأثيره على وقوعه في اول طلوع الشمس مثلاً، فان المقتضى لشرب الدواء وان كان تاماً بوجود المرض إلّا ان عدم القدرة عليه قبل طلوع الشمس مانع عن طلبه، بناء على استحالة تعلقه بالأمر المتأخر. وقد يستند التأخر الى عدم تمامية المقتضى لعدم تحقق ماله دخل في تماميته، وهذا كاكثر الشروط التي انيط بها فعلية الحكم شرعاً، فاذا علمت المرأة بانها تحيض ثلاثة أيام مرددة في ايام الشهر كلها، فلا علم بها بالتكليف الفعلي ولا بملاكه التام، لعدم العلم بالحيض فعلاً المترتب عليه التكليف وملاكه.

اذا تحققت ذلك فاعلم ان من نظر الى أن تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي فقد ذهب الى عدم تنجيزه في المقام، والرجوع الى الأصول في جميع الاطراف، اذ المفروض تردد التكليف فيه بين كونه فعلياً وكونه مشروطاً بشرط غير حاصل، فلا علم بالتكليف الفعلي، فلا مانع من الرجوع الى الأصل في الطرف المبتلى به فعلاً، كما لا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١١ ـ ١١٢.

(٢) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٧ (ط. جامعة المدرسين).

الآخر في ظرف الابتلاء به. ومن ذهب الى ان العلم بالملاك التام الفعلي بمنزلة العلم بالتكليف الفعلي فقد فصل بين القسمين المزبورين، والتزم بعدم تنجيز العلم الاجمالي عند عدم العلم بالملاك التام فعلاً، وبتنجيزه فيما اذا علم الملاك التام فعلاً وان لم يكن التكليف فعلياً على تقدير، لعدم حصول شرطه، لان الترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلاً بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي، فان عدم تمكن المولى من البعث لوجود المانع مع تمامية المقتضى بحيث لو امكنه سحب الزمان المتأخر لفعل لا يرفع قبح الترخيص في تفويت الملاك الملزم، ومن هنا فصل شيخنا الانصاري﵀ بين المثالين المزبورين[١] فالتزم بتنجيز العلم الاجمالي في مسألة العلم بالنذر المردد تعلقه بامر حالي أو استقبالي، وبعدم تنجزه في علم المرأة بالحيض المردد في ايام الشهر، فتمسك فيه باستصحاب عدم تحقق الحيض الى الآن الأول من ثلاثة ايام الباقية من الشهر، وبالبراءة بعد ذلك. والوجه في رجوعه الى البراءة هو ان المرأة بعد تحقق الآن الأول من الايام الثلاثة الباقية يحصل لها اليقين بحيض وطهر سابقين على هذا الآن قطعاً، وبما ان تأريخ كل منهما مجهول، فالاستصحاب فيهما غير جار، للمعارضة على مسلكه﵀، أو لوجه آخر كما ذهب اليه صاحب الكفاية[٢]، وعلى كل حال فلا مجال للاستصحاب[٣] فيرجع الى البراءة.

والتحقيق: في المقام هو ما ذهب اليه المحقق النائيني﵀ من تنجيز العلم مطلقاً، اما فيما تم فيه الملاك فعلاً فقد عرفت وجهه. واما فيما لم يتم فلما تقدم في مبحث مقدمة الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملزم التام في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته، كحكمه بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلي، ولا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٣) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٥، ٧٤٤ (ط. جامعة المدرسين).

فرق في حكم العقل بقبح التفويت بين كونه مستنداً الى العبد وكونه مستنداً الى المولى، ومن الظاهر ان ترخيص المولى في ارتكاب الطرف المبتلى به فعلاً وترخيصه في ارتكاب الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به ترخيص في تفويت الملاك الملزم التام، وهو على حد الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي وعصيانه.

التنبيه السابع: في الشبهة غير المحصورة. ويقع الكلام اولاً في تحديد موضوعها، ثم في بيان حكمها. وذكر لتعريفها وجوه:

الأول: ان غير المحصور ما يعسر عده.

وفيه: اولاً: ان عسر العد لا عبرة به، لعدم انظباطه في نفسه من جهة اختلاف زمان العد وغيره، فالالف يعسر عدها في ساعة، ولا يعسر عدها في يوم أو اكثر.

وثانياً: ان تردد الشاة الواحدة المغصوبة المرددة في اغنام البلد التي لا تزيد على الالف مثلاً من الشبهة غير المحصورة عندهم، والحبة الواحدة من الارز المغصوبة المرددة في الف الف حبة مجتمعة في اناء ليس كذلك، مع ان عد الف الف اعسر من عد الاغنام، فلا يكون عسر العد ضابطاً للشبهة غير المحصورة.

الوجه الثاني: ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية.

وفيه: ان العسر بنفسه مانع عن تنجز التكليف وفعليته، سواء كانت اطراف الشبهة قليلة أو كثيرة، فلا يكون ذلك ضابطاً أيضاً.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ ﷺ من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في كل من اطرافها موهوماً لكثرة الاطراف[1].

وفيه: اولاً: ما افاده المحقق النائيني ﷺ انه احالة الى امر مجهول، فان الوهم له

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٣٨ (ط. جامعة المدرسين).

مراتب كثيرة، فاي مرتبة منه يلازم كون الشبهة معها من الشبهة غير المحصورة[١].

وثانياً: ان موهومية احتمال التكليف لا يمنع من التنجيز، ولذا يتنجز التكليف المردد بين طرفين ولو كان احتماله في أحدهما ظنياً وفي الآخر موهوماً، والسر في ذلك ما تقدم من ان مجرد احتمال التكليف باي مرتبة كان يستلزم احتمال العقاب، الذي هو الملاك في تنجز التكليف لولا المؤمن.

الوجه الرابع: ان الميزان في كون الشبهة غير محصورة بالصدق العرفي، فما صدق عليه عرفاً انه غير محصور يلحقه حكمه، وربما يختلف ذلك باختلاف الموارد.

وفيه: اولاً: ان هذه الكلمة لم ترد في موضوع دليل ليرجع في فهم معناها الى العرف، وانما هي من الاصطلاحات المستحدثة.

وثانياً: ان العرف لا ضابطة عندهم لتمييز المحصور عن غيره، فلو سئلوا عن معنى هذه الكلمة تحيروا في تحديدها، والسر فيه ما عرفت من ان عدم الحصر ليس من المعاني المتأصلة، وانما هو أمر اضافي يختلف باختلاف الاشخاص والازمان وغير ذلك.

الوجه الخامس: ما اختاره المحقق النائيني ﷺ من ان الميزان في كون الشبهة غير محصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها، ومن هنا تختص الشبهة غير محصورة بموارد الشبهات التحريمية، واما في موارد الشبهة الوجوبية فالاطراف وان بلغت من الكثرة ما بلغت يتمكن المكلف من المخالفة القطعية بترك جميعها[٢]، ولكنه لا يتمكن من الموافقة القطعية، فيجري فيه حكم الاضطرار الى بعض الاطراف على ما

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٧٦.

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ١١٧ ـ ١١٩.

سيجيء الكلام فيه عن قريب.

وفيه: اولاً: ان عدم التمكن من ارتكاب جميع الاطراف لا يلازم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقق ذلك مع قلة الاطراف وكون الشبهة محصورة.

وثانياً: ان عدم القدرة على المخالفة القطعية أمر يختلف باختلاف المعلوم بالاجمال، وباختلاف الاشخاص، وباختلاف قلة الزمان وكثرته وغير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط كلي.

وثالثاً: ان عدم التمكن من المخالفة القطعية ان اريد به عدم التمكن منها دفعة فكثير من الشبهات المحصورة كذلك، وان اريد به عدم التمكن منها ولو تدريجياً فقل شبهة تكون غير محصورة، اذ كثير من الشبهات غير المحصورة عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع اطرافها في ضمن سنة أو اقل.

فتحصل: انه لم يظهر لنا معنى للشبهة غير المحصورة حتى يتكلم في حكمها.

فالصحيح أن يقال: ان العلم الاجمالي بالتكليف قد يتمكن المكلف معه من الموافقة والمخالفة القطعيتين، وقد يتمكن من أحداهما دون الاخرى، وقد لا يتمكن من شيء منهما. اما الفرض الاخير فلا اشكال في عدم تنجيز العلم الاجمالي فيه، كما لا اشكال في تنجيزه في الفرض الأول. واما الفرض الثاني، فان تمكن فيه المكلف من المخالفة القطعية دون موافقتها فقد عرفت ان العلم الاجمالي موجب للتنجيز بالمقدار الممكن، وسيأتي الكلام فيه مفصلاً عند الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف. وان تمكن فيه من الموافقة القطعية دون مخالفتها فقد اختار المحقق النائيني﵀ فيه عدم تنجيز العلم الاجمالي، بدعوى: ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية، فاذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى[1].

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

ولكنك قد عرفت سابقاً انه لا ملازمة بين الامرين، وان الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو سقوط الاصول في اطرافه، فمتى تمكن المكلف من الموافقة القطعية وجبت، لان احتمال التكليف يستلزم تنجيز الواقع لو لم يكن مؤمناً من العقاب على المخالفة، فعجز المكلف عن المخالفة القطعية المستلزم لعدم حرمتها لا يوجب عدم وجوب الموافقة القطعية المفروض قدرة المكلف عليها وعدم المؤمن من المخالفة الاحتمالية. نعم لو كان عدم حرمة المخالفة القطعية مستنداً الى قصور في ناحية التكليف لا الى عجز المكلف عنها استلزم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية بالضرورة، لكنه خروج عن الفرض، اذ المفروض ان عدم حرمة المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة مستند الى عجز المكلف وعدم تمكنه منها.

فاتضح مما ذكرناه انه لا يفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كثرة الاطراف وقلتها، فلا فرق بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة. نعم ربما تكون كثرة الاطراف ملازمة لطرؤ بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالي، كالعسر والحرج والخروج عن محل الابتلاء ونحو ذلك، إلّا ان العبرة بتلك العناوين انفسها لا بكثرة الاطراف.

اذا عرفت ذلك فقد استدل على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة بوجوه.

الأول: ما ذكره الشيخ﵀ من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف اذا كان موهوماً[1]. وقد ظهر جواب ذلك مما تقدم.

الثاني: ما ذكره الميرزا النائيني﵀ من ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية، فاذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى[2]. وقد ظهر الجواب عنه بما

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

تقدم.

الثالث: ما ادعي من الاجماع على ذلك.

ويرده: اولاً: ان هذه المسألة من المسائل المستحدثة التي لم يتعرض لها القدماء في كلماتهم، فكيف يمكن في مثل ذلك دعوى الاتفاق من الفقهاء.

وثانياً: على فرض تحقق الاتفاق لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، بل هو أمر علم استناد المفتين فيه على احد الأمور المذكورة في كلماتهم.

الرابع: دعوى ان لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة مستلزم للحجر غالباً، وهو منفي في الشريعة المقدسة.

ويرد عليه ان دليل نفي العسر والحرج انما يتكفل نفي الحكم عما يكون مصداقاً للعسر والحرج فعلاً، وهذا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان وغير ذلك من الخصوصيات. واما ما يستلزم بنوعه الحرج وان لم يكن حرجاً بالاضافة الى شخص خاص فلا دليل على رفعه، وسجييء تفصيل الكلام في ذلك عند التعرض لقاعدة نفي الضرر ان شاء الله.

ثم انه ربما يقال: بعدم شمول أدلة نفي العسر والحرج لامثال المقام، مما كان العسر في تحصيل الموافقة القطعية لا في متعلق التكليف نفسه، بدعوى: انها ناظرة الى أدلة الاحكام الاولية، ومخصصة لها بما اذا لم يكن متعلقها حرجياً، وبما ان المفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الاتيان بمتعلق التكليف، وانما الحرج في تحصيل الموافقة القطعية الواجبة بحكم العقل، فالادلة المذكورة لا تدل على نفي وجوبه.

والجواب: عن ذلك سيأتي عند التعرض للقاعدة المزبورة.

الخامس: قوله عليه السلام في رواية الجبن «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين»[1] بدعوى انه ظاهر في عدم تنجيز العلم الاجمالي عند كون

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة، ح ٥.

الشبهة غير محصورة.

ويرد عليه ان ظاهر الرواية ان العلم بوجود فرد محرم دار امره بين ما يكون في محل الابتلاء، أو خارجاً عنه لا يوجب وجوب الاجتناب عما هو في محل الابتلاء فهو اجنبي عن كون الشبهة غير محصورة بكثرة اطرافها.

فتحصل انه لا دلالة لشيء من الأمور التي تمسكوا بها على سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في الشبهة غير المحصورة.

ارشاد فيه أمران

الأول: لو كانت اطراف الشبهة في حد نفسها كثيرة، وكان المعلوم في البين أيضاً كثيراً، ويعبر عنه اصطلاحاً بشبهة الكثير في الكثير، كما لو فرضنا ان اطراف الشبهة كانت الفاً، والمعلوم بينها مأة، فالاطراف بالنسبة الى المعلوم لا تكون كثيرة، فان نسبته اليها نسبة الواحد الى العشرة، فهل يكون العلم الاجمالي في مثل الفرض منجزاً على القول بعدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة؟ وجهان.

والتحقيق: انه يختلف ذلك باختلاف المباني في عدم التنجيز، فبناء على ما افاده الشيخ﵀ من ان ملاك عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة هو كون احتمال التكليف فيها موهوماً، لا يعتنى به العقلاء، بحيث يعد الاعتناء به من الوسواس عندهم يكون العلم الاجمالي في مفروض المثال منجزاً، لان احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف غير موهوم على الفرض، فانه من قبيل تردد الواحد في العشرة. واما على مبنى المحقق النائيني﵀ من ان الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية فيها، لعدم تمكن المكلف منها، ووجوب الموافقة القطعية متفرع عليها، فلابد من الالتزام بعدم التنجيز في المقام أيضاً، فان المخالفة القطعية في المثال لا تتحقق إلّا بارتكاب تسعمائة من الاطراف، وذلك عسر او غير مقدور

عادة.

الأمر الثاني: انه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، فهل يكون الشك في كل واحد من الاطراف كلا شك، فلا يجري فيه قاعدة الاشتغال، أو ان العلم يفرض فيه كعدمه، فيجري حكم الشك على كل واحد منها؟ مثال ذلك مالو علمنا اجمالاً بوجود مايع مضاف مردد بين الف اناء، فبناء على ان الشبهة في حكم عدمها، صح الوضوء من اناء واحد مع احتمال كونه مايعاً مضافاً، ولا يعتنى بهذا الاحتمال. واما بناء على ان العلم كلا علم، فالشبهة في نفسها مورد لقاعدة الاشتغال، لان صحة الوضوء متوقفة على احراز كون ما يتوضأ به ماء، فنفس احتمال كونه غير ماء كاف في عدم صحة الوضوء به ولو لم يكن علم اجمالي بوجود مايع مضاف أصلاً، فلابد حينئذٍ من تكرار الوضوء بمقدار يعلم معه بكون المتوضىء به ماءً.

والتحقيق أن يقال: انه بناء على ما سلكه الشيخ﵀ من كون الملاك في عدم التنجيز هو كون الاحتمال موهوماً بحيث لا يعتنى به العقلاء فالشبهة في مفروض المقام تكون كلا شبهة، فلا يعتني باحتمال كون المتوضيء به مضافاً مع كونه موهوماً على الفرض. واما بناء على ما سلكه المحقق النائيني﵀ من ان الملاك في عدم التنجيز انما هو عدم التمكن من المخالفة القطعية، فالعلم بوجود التكليف المردد بين اطراف غير محصورة يكون كعدمه، وأما أصل الشبهة فهي باقية في كل واحد من الاطراف على حالها، فاذا كان الاحتمال في نفسه مورداً لقاعدة الاشتغال لابد من الحكم فيه بذلك.

وبهذا ظهر ان ما ذكره المحقق النائيني في المثال المتقدم من ان المعلوم فيه بحكم التالف، فيصح الوضوء بكل من الاطراف مناف لمبناه المتقدم. على انا لا نتعقل كون المعلوم كالتالف، فهل الدرهم المغصوب اذا اشتبه بين الف درهم يعد تالفاً لينتقل

الضمان الى مثله أو قيمته، لا نظن ان يلتزم احد بذلك، فكيف يلتزم بمثله في المقام.

التنبيه الثامن: اذا اضطر الى ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية، أو الى ترك بعض اطرافه في الشبهة الوجوبية، فتارة: يكون الاضطرار الى طرف معين، واخرى: الى احد الاطراف لا بعينه، فهنا مسئلتان. وقبل التكلم في ذلك لابد من بيان ان محل الكلام انما هو فيما كان الاضطرار رافعاً للحكم المعلوم بالاجمال في الطرف المضطر اليه بالكلية، واما فيما لم يكن كذلك، بان كان للعلم الاجمالي أثر في الطرف المضطر اليه في الجملة، فلا اشكال في تنجيز العلم الاجمالي، وتساقط الأصول بعد الاضطرار أيضاً، فلو اضطر الى شرب الماء ثم علم بنجاسته أو نجاسة الخل، فالاضطرار الى شرب الماء انما يوجب جواز شربه، واما ترتيب بقية آثار الطاهر عليه فلا، فالعلم بنجاسته أو نجاسة الخل يوجب العلم بعدم جواز التطهير به أو حرمة شرب الخل، وهذا العلم يوجب تنجيز المعلوم، فلا يجوز التطهير بذلك الماء ولا شرب الخل.

اذا عرفت هذا فنقول: في المسألة الاولى وهي الاضطرار الى المعين ثلاثة صور.

الصورة الاولى: ان يضطر الى الواحد المعين بعد ثبوت العلم الاجمالي وتنجز التكليف، كما لو علم اجمالاً بنجاسة الحليب أو الخل، ثم اضطر الى شرب الحليب لرفع عطشه، فهل يسقط العلم الاجمالي عن التنجيز حتى في غير المضطر اليه؟ قولان. اختار الشيخ ﷺ بقاء التنجيز بالاضافة الى غير المضطر اليه، لان التكليف على تقدير تعلقه به واقعاً قد تنجز بمنجز سابق، ولم يحدث ما يوجب سقوطه فيه[1].

---

(١) فرائد الاصول: ٢/٤٢٥ (ط. جامعة المدرسين).

وذهب صاحب الكفاية في المتن[١] الى سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز حتى في غير المضطر اليه، بدعوى ان تنجيز العلم بالتكليف يدور مدار وجوده حدوثاً وبقاء، ومع الاضطرار لا يكون العلم بالتكليف باقياً بالضرورة.

ثم اورد على نفسه بانه لو كان بقاء العلم معتبراً في تنجيزه لزم عدم تنجيزه عند فقدان بعض الاطراف، أو خروجه عن مورد الابتلاء أو امتثاله.

واجاب عنه بان الاضطرار من حدود التكليف، فالتكليف من اول حدوثه يكون مشروطاً بعدمه، وهذا بخلاف الفقدان، فانه ليس من حدوده، وانما يكون ارتفاع التكليف به من قبيل ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، وكذلك الحال في فرض الامتثال والخروج عن محل الابتلاء. ثم أمر بالتأمل.

ولكنه في الهامش[٢] عدل عن ذلك، والتزم ببقاء تنجيز العلم الاجمالي في غير الطرف المضطر اليه، بتقريب: ان العلم الاجمالي من أول الأمر تعلق باحد التكليفين مردداً بين القصير والطويل، نظير مالو علم اجمالاً بوجوب الجلوس في المسجد بمقدار ساعتين أو الجلوس في الصحن بمقدار اربع ساعات، والعلم بالتكليف المردد بين القصير والطويل يوجب تنجيزهما معاً، وسقوط التكليف القصير بانتهاء امده لا يستلزم سقوط الآخر.

والصحيح: هو القول بالتنجيز، لما عرفت، ولأن الشك في التكليف في غير الطرف المضطر اليه هو بعينه الشك الذي حكم بعدم جريان الأصل فيه، وليس هو شكاً حادثاً، فلا مؤمن في ارتكابه من العقاب، فيجب الاجتناب عنه بحكم العقل. واما ما ذكره صاحب الكفاية اولاً من ان الاضطرار من حدود التكليف بخلاف الفقدان ونحوه، فيرفعه ما ذكرناه في مبحث الظن من ان فعلية التكليف تدور مدار

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢١٦ ـ ٢١٨.

(٢) كفاية الاصول: ٢/٢١٦.

فعلية موضوعه بجميع قيوده وخصوصياته، فكما ان خصوصيات الموضوع دخيلة في فعلية التكليف، فكذلك نفس وجوده، والملاك في الجميع واحد، وهو ان فعلية البعث والتحريك تتوقف على وجود الموضوع وكل ما اعتبر فيه من الخصوصيات عقلاً أو شرعاً.

الصورة الثانية: ان يكون الاضطرار الى المعين بعد حدوث التكليف وقبل العلم به، بمعنى أن يكون التكليف حادثاً قبل الاضطرار، والعلم به حادثاً بعده، كما لو علم بعد الاضطرار الى أحد المائعين بخصوصه بوقوع نجاسة في أحدهما لا بعينه قبل حصول الاضطرار. وقد اتفقت في هذه الصورة كلمات شيخنا الانصاري والمحقق الخراساني والنائيني[1] ﷺ في الدورة الاخيرة على عدم تنجز العلم الاجمالي، وهو الصحيح، وذلك لان التكليف قبل حصول الاضطرار لم يكن منجزاً، لعدم العلم به، وبعد الاضطرار غير معلوم أيضاً، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر اليه. وبعبارة اخرى: قبل حصول الاضطرار إما لم يكن شك في التكليف، أو كانت الاصول جارية في جميع الاطراف بلا معارضة بينها لعدم العلم الاجمالي، وعلى كل حال لم تكن الأصول ساقطة بالمعارضة. وأما بعد الاضطرار فلا تكليف في الطرف المضطر اليه قطعاً، لانه اما لم يكن فيه تكليف من أول الأمر، أو انه سقط بالاضطرار، واما الطرف الآخر فالتكليف فيه وان كان محتملاً إلّا انه لا مانع من جريان الأصل فيه، لانه بلا معارض.

نعم في البين شبهة، وهي ان اصالة البراءة الجارية في غير الطرف المضطر اليه وان كانت بلا معارض إلّا انها غير جارية، لوجود أصل حاكم عليها، وهو قاعدة الاشتغال، أو الاستصحاب، وتقريب ذلك: ان التكليف المنكشف بالعلم الاجمالي

---

(١) فرائد الاصول: ٢/٤٢٥ (ط. جامعة المدرسين) وكفاية الاصول: ٢ / ٢١٦، فوائد الاصول: ٤ / ٩٤.

اللاحق سابق على طرؤ الاضطرار، وبعد طرؤه يدور أمره بين أن يكون في الطرف المضطر اليه فيقطع بارتفاعه، أو في الطرف الآخر فيقطع ببقائه، فيكون حاله حال الحدث المردد بين الاصغر المتيقن ارتفاعه بعد الوضوء والاكبر المقطوع بقاؤه، وهذا الاستصحاب وان لم يترتب عليه ثبوت التكليف في غير الطرف المضطر اليه، لانه مثبت، إلّا انه يكفي في جريانه بعد كون مجراه حكماً شرعياً قابلاً للتعبد به حكم العقل بلزوم الاحتياط في غير الطرف المضطر اليه.

والجواب عن هذه الشبهة ان الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال انما يجريان فيما اذا كانت الأصول في جميع اطراف الشبهة ساقطة بالمعارضة، كما في مثال الحدث المردد بين الاكبر والاصغر، فان الأصل في كل منهما معارض به في الآخر، فلا يقين إلّا بالحدث الجامع بين الاصغر والاكبر، وخصوصية كل منهما مشكوكة، فاذا توضأ المكلف أو اغتسل يشك في ارتفاع حدثه، فيستصحب. وهذا بخلاف ما اذا كان الأصل في بعض الاطراف جارياً من دون معارض، فانه لا مجال فيه لجريان الأصل في الكلي بعد حكم الشارع بعدم التكليف في بعض الاطراف، وسقوطه في بعضها بالوجدان، كما في المقام، فان غير الطرف المضطر اليه لا حكم فيه باصالة البراءة، والطرف المضطر اليه يجوز ارتكابه بالوجدان، ومن هنا كان المرجع في دوران الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين اصالة البراءة، مع انه بعد الاتيان بالاقل يشك في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال لا محالة، ولا يرجع معه الى الاستصحاب، وليس الوجه فيه إلّا ان منشأ الشك في بقائه ليس إلّا احتمال تعلق التكليف بالاكثر الذي فرض جريان أصل البراءة فيه بلا معارض، فلم يبق مجال للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال.

ونظير المقام ما اذا كان بعض الاطراف مورداً للاصل المثبت، وبعضها مورداً للأصل، النافي كما لو علم اجمالاً بعدم الاتيان بصلاة الصبح التي حال وقتها، أو

الظهر التي لم يخرج وقتها فانه بعد الاتيان بصلاة الظهر بمقتضى قاعدة الاشتغال وان كان يشك في بقاء التكليف المعلوم اجمالاً، إلّا ان منشأ الشك في ذلك بما انه منحصر في احتمال ثبوت التكليف بالقضاء الذي قد جرى فيه الأصل النافي، لا مجال فيه للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال.

وبما ذكرناه في هذه الصورة ظهر الحال في الصورة الثالثة التي لم يعلم فيها التكليف كما هو ظاهر.

ثم انه يلحق بهذه الصورة ما اذا كان الاضطرار والعلم بثبوت تكليف سابق عليه متقارنين زماناً، وذلك لانه في فرض التقارن أيضاً لاتكون الأصول الجارية في الاطراف متعارضة قبل الاضطرار، لعدم العلم الاجمالي، ولا بعده، لثبوت الترخيص في الطرف المضطر اليه قطعاً، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض. ومما ذكرناه في صورة الاضطرار الى المعين من الاطراف يظهر الحال في غيره مما يرتفع الحكم معه، كفقدان بعض الاطراف، أو خروجه عن محل الابتلاء أو نحو ذلك، فيجري فيها ما ذكرناه في الاضطرار باقسامه، ولا حاجة معه الى الاعادة.

المسألة الثانية: فيما كان الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه. ويجري فيه أيضاً الصور الثلاثة المتقدمة، إلّا ان الصحيح هو تنجيز العلم الاجمالي في جميعها، حتى فِيما لو كان الاضطرار قبل حدوث سبب التكليف والعلم به، كما لو اضطر الى شرب احد المايعين لا بعينه، ثم وقعت نجاسة في أحدهما من غير تعيين، والوجه في ذلك انه لا شيء في المقام يتوهم رفعه للحرمة الثابتة لشرب النجس غير الاضطرار، ومن الظاهر ان الاضطرار لم يتعلق بخصوص الحرام قطعاً، وانما تعلق بالجامع بينه وبين الحلال، فلا مقتضى لسقوط الحرمة المعلومة في البين. ونظير ذلك مالو علم نجاسة احد المايعين معيناً، فاضطر المكلف الى شرب أحدهما، فهل يتوهم فيه كون الاضطرار الى الجامع رافعاً لحرمة شرب المعلوم نجاسته؟! ولا فرق بينه

وبين المقام إلّا في ان الحرام معلوم فيه تفصيلاً، وفي محل الكلام اجمالا.

وببيان اوضح: ان النجس المعلوم في البين لا يحتمل اضطرار المكلف الى شربه قطعاً، فلا موجب لارتفاع حكمه، ومجرد اختيار المكلف رفع اضطراره به لو كان موجباً لسقوط حكمه لوجب الالتزام به فيما اذا كان الحرام متميزاً عن غيره أيضاً، ومن الواضح انه لا يلتزم به احد.

فان قلت: فرق بين المقام وما اذا علم الحرام بعينه، فان التكليف بالاجتناب عن الحرام مع تميزه في الخارج لا مانع منه بعد امكان رفع الاضطرار بغيره، فلا موجب لرفع اليد عن حكمه باختيار المكلف رفع اضطراره به أو بغيره، وهذا بخلاف المقام، فان الحرام بعد مالم يكن متميزاً في الخارج، وكان المكلف مضطراً الى ارتكاب احد الاطراف المحتمل انطباق الحرام عليه كان التكليف بالاجتناب عنه بلا فائدة، فيكون لغواً.

قلت: يكفي في بقاء التكليف وعدم سقوطه بالاضطرار الى الجامع بينه وبين الحلال لزوم الاجتناب عما لا يرفع اضطراره به، إذ غاية ما يترتب على الاضطرار الى غير المعين هو عدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم في البين، واما حرمة المخالفة القطعية فلا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض.

ولتوضيح المقام نذكر اموراً:

الأول: ان الحرام المعلوم في البين يتمكن المكلف من مخالفته، ولم يطرء ما يوجب ارتفاعه، لما عرفت من ان الاضطرار انما هو الى الجامع بينه وبين الحلال، لا الى خصوصه ليرتفع حكمه.

الثاني: انه لا يمكن للشارع الترخيص في ارتكاب جميع الاطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف المعلوم، لما عرفت من حكم العقل

بقبحه.

الثالث: انه لابد من رفع اليد من وجوب الموافقة القطعية، لتوقف رفع الاضطرار على ارتكاب بعض الاطراف لا محالة، فلا مناص من ترخيص الشارع فيه بمقدار يرتفع به الاضطرار، وهو اول وجود يختاره المكلف في الخارج، فان اصاب الحلال الواقعي فلا مقتضى لرفع اليد عن الحرمة الواقعية في الوجود الثاني، لعدم الاضطرار اليه أصلاً، وان اصاب الحرام فالحرمة الواقعية الثابتة له وان لم ترتفع بذلك، لان اختيار المكلف له لا يكشف عن تعلق الاضطرار به، فلا موجب لسقوط حرمته، إلّا انه لا مناص من الترخيص فيه ظاهراً المستلزم لعدم العقاب على المخالفة الواقعية، وكما ان الحكم الواقعي من الوجوب أو الحرمة أو الاباحة ربما يختص باول وجود الطبيعة دون بقية وجوداتها فكذلك الحكم الظاهري، والميزان في الاختصاص وعدمه هو قيام الدليل على الاختصاص أو على عدمه، وحيث ان الموجب للترخيص في المقام هو اضطرار المكلف بارتكاب احد الاطراف فهو لا يقتضي ازيد من الترخيص في اول وجود يختاره المكلف، واما غيره من الوجودات فهو على تقدير كونه محرماً في الواقع لا موجب لرفع اليد عن حكمه، لا واقعاً ولا ظاهراً. وعلى ما ذكرناه يكون المقام واسطة بين موارد الشبهات البدوية التي لم يتنجز الواقع فيها أصلاً وبين موارد العلم الاجمالي فيما لم يتعلق الاضطرار بشيء من اطرافه التي تنجز فيها الواقع على كل تقدير، فان الواقع على تقدير عدم انطباقه على ما يختاره المكلف يبقى على تنجزه، وعلى تقدير انطباقه على ما يختاره يسقط تنجيزه، فتكون النتيجة هو التوسط في التنجيز، بمعنى تنجز الواقع من جهة دون جهة.

فان قلت: اذا كان المفروض ان الحكم الواقعي واحد، والتردد انما هو في متعلقه، فكيف يعقل أن يكون منجزاً على تقدير دون تقدير.

قلت: العلم الاجمالي المتعلق به بما انه اوجب سقوط الاصول في اطرافه فاحتمال التكليف في كل طرف منجز له في نفسه، إلّا ان الاضطرار الى بعض الاطراف اوجب رفع اليد عن ذلك في اول وجود، ولا مقتضى معه لرفع اليد عنه في غيره من الاطراف، فان الضرورات تقدر بقدرها.

ونظير المقام دوران الأمر بين الاقل والاكثر، فان التكليف الواقعي في مورده وان كان واحداً غير متعدد إلّا ان تعلقه بالاقل معلوم، فيتنجز بالاضافة اليه، وتعلقه بالزائد على المتيقن مشكوك فيه، فيجري فيه البراءة، فكما ان وحدة التكليف فيه واقعاً لا تنافي تنجزه على تقدير دون تقدير كذلك الحال في المقام.

ومما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام وبين الاضطرار الى المعين، فان المعين المضطر اليه اذا كان مصادفاً للحرام الواقعي ترتفع حرمته واقعاً، فلا علم معه بالتكليف الفعلي، لاحتمال كون الحرام هو المضطر اليه فيما اذا كان الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي، وهذا بخلاف المقام، فان الاضطرار كما عرفت انما تعلق بالجامع بين الحرام والحلال، فلا يوجب ارتفاع الحرمة الواقعية، غاية الأمر انه لا تجب الموافقة لقطعية كما عرفت.

كما انه ظهر فساد ما في الكفاية[1] من ان الترخيص في بعض الاطراف ينافي العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فلا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير ما يختاره المكلف، وهو مندفع بالأصل، وذلك لان الترخيص في بعض الاطراف لو كان ترخيصاً واقعياً كما في الاضطرار الى المعين لكان الأمر كما ذكره، إلّا أنه في المقام ليس كذلك، اذ المفروض عدم الاضطرار الى ارتكاب المحرم الواقعي، غاية الأمر يحتمل انطباقه على ما يختاره المكلف، وهو لا يقتضي إلّا الترخيص فيه ظاهراً،

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢١٦.

فالحكم الواقعي ثابت على كل تقدير، ومعه لا وجه للرجوع الى اصالة البراءة في الطرف الآخر.

ثم ان المحقق النائيني ذهب في المقام الى كون ما يختاره المكلف رافعاً لاضطراره مرخصاً فيه واقعاً[1] بدعوى: ان المضطر اليه وان كان جامعاً بين الحلال والحرام إلّا انه باختياره يكون مصداقاً للمضطر اليه، فترتفع حرمته الواقعية لو كان مصداقاً للحرام اتفاقاً. ومع ذلك التزم بعدم جريان البراءة في الطرف الآخر، بتقريب: ان سقوط الحرمة عما يختاره المكلف انما يكون بعد اختياره، واما قبله فالحكم المعلوم اجمالاً فعلي على كل تقدير، وقد مر في بحث الاضطرار الى المعين ان الرافع للتكليف اذا كان متأخراً عن العلم الاجمالي وتساقط الأصول فانما يقتصر في رفعه بمورده، واما غيره من الاطراف فيبقى على حاله من تنجز الحكم المعلوم فيه، وعليه فيكون حال المقام حال الاضطرار الى احد الاطراف معيناً بعد العلم الاجمالي بالتكليف وتساقط الأصول فيها، ونتيجة ذلك هو سقوط التكليف الواقعي على تقدير، وعدم سقوطه على تقدير آخر، المعبر عنه في كلامه بالتوسط في التكليف.

ويرد على ما افاده: اولاً: ما عرفت من أن اختيار المكلف احد الاطراف لرفع اضطراره لا يوجب سقوط حكمه الواقعي. ودعوى انه بالاختيار يكون مصداقاً للمضطر اليه واضحة الفساد، فان الاضطرار الى الجامع لا ينقلب اضطراراً الى الفرد المعين بارادة المكلف واختياره.

وثانياً: انه على تقدير تسليم سقوط الحرمة الواقعية عما يختاره المكلف خارجاً، كيف يعقل الحكم بحرمته الى زمان اختيار المكلف له، فان تحريم الشيء انما

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١٠٦ ـ ١٠٨.

هو لان يكون رادعاً للمكلف عن اختياره، وساداً لطريقه، فكيف يعقل أن يكون مغيىٰ به ومرتفعاً عند حصوله، فلا مناص عن الالتزام بكون ما يختاره المكلف محكوماً بالحلية من أول الأمر، ومعه لا يبقى مجال لدعوى العلم بالتكليف على كل تقدير، فلابد من القول بجريان البراءة في الطرف الآخر فيما اذا كان الاضطرار الى غير المعين سابقاً على العلم الاجمالي، كما هو الحال في الاضطرار الى المعين.

وبالجملة الالتزام بسقوط التكليف في ما يختاره المكلف رافعاً لاضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجيز في الطرف الآخر، فلابد من الالتزام بعدم سقوط التكليف فيه كما اخترناه، أو بعدم التنجيز في الطرف الآخر أيضاً كما اختاره صاحب الكفاية، وقد عرفت ان الصحيح ما ذكرناه، هذا كله في الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف في الشبهة التحريمية.

ومنه يظهر الحال في الاضطرار الى ترك بعض الاطراف في الشبهة الوجوبية، وانه لا موجب لرفع اليد عن الوجوب الواقعي مع عدم الاضطرار الى تركه، إلّا انه مع ذلك لا مناص من الترخيص في ترك بعض الاطراف ظاهراً دفعاً للاضطرار، ونتيجة ذلك هو الالتزام بالتوسط في التنجيز، بمعنى ان الواجب الواقعي يصح العقاب على مخالفته لو تركه المكلف قطعاً بتركه جميع الاطراف، واما اذا ترك من الاطراف بمقدار يرتفع به اضطراره فلا يصح العقاب على مخالفته لو صادف الحرام الواقعي، وعليه فاللازم هو الاتيان باطراف الشبهة بمقدار الامكان، واختصاص الترخيص في الترك بالوجودات المتأخرة على خلاف ما ذكر في الشبهة التحريمية.

التنبيه التاسع: ذكر الشيخ﵀ من شرائط تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية كون جميع اطرافه داخلة في محل الابتلاء[1]، ليتمكن المكلف عادة من

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٠ (ط. جامعة المدرسين).

ارتكاب كل منها وعدمه. وذهب الى عدم تنجيزه فيما اذا كان بعض اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء، وذلك لانه يعتبر في صحة التكليف الفعلي بشيء كونه في محل الابتلاء، وامكان تعلق ارادة المكلف بايجاده عادة، وإلّا كان الزجر عنه مستهجناً، وعليه فلو كان بعض اطراف العلم الاجمالي خارجاً عن مورد الابتلاء لم يكن معه علم بتكليف فعلي، اذ يدور أمره بين كونه فعلياً أو مشروطاً بشرط غير حاصل، فيجري الأصل حينئذٍ في الطرف المحتمل فيه التكليف الفعلي بلا معارض.

ولم يفرق المحقق الخراساني في هامش الكفاية بين الشبهة الوجوبية والتحريمية[1] بدعوى: ان ما ذكر من الملاك لصحة التكليف التحريمي وهو إمكان تعلق ارادة المكلف بالفعل عادة جار في التكليف الوجوبي أيضاً، اذ يعتبر في صحته امكان تعلق ارادة المكلف بالترك عادة، وعليه فيعتبر في تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية أن لا يكون بعض الاطراف مما يوجد بطبعه في الخارج.

وأورد عليه المحقق النائيني[2] بان متعلق التكاليف الوجوبية لما كان هو الفعل، وهو يستند الى الاختيار حتى اذا كان مفروض التحقق عادة، ولو لم يكن ايجاب مولوي صح تعلق التكليف به، ولا يكون ذلك من التكليف المستهجن، وهذا بخلاف متعلق التكاليف التحريمية، فانه الترك، فاذا كان حاصلاً بنفسه عادة من غير دخل لاختيار المكلف فيه يكون النهي عنه مستهجناً. ثم افاد بعد ذلك ان الميزان في صحة التكليف انما هو امكان داعويته للمكلف أو زاجريته، لا فعلية ذلك، فكل فعل أو ترك يستند الى اختيار المكلف يصح تعلق التكليف به ولو كان ذلك حاصلاً عادة؛

اقول: ما افاده المحقق النائيني من الميزان في صحة التكليف متين جداً، وقد

---

(١) كفاية الاصول «المحشىٰ»: ٤ / ٢٠٣.

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ٥١ ـ ٥٢.

ثبت في الشريعة تحريم الزنا بالامهات، وتحريم أكل بعض القاذورات ونحوها مما لا يرغب فيه الانسان بطبعه مع قطع النظر عن تحريمه، والسر في صحة التكليف في هذه الموارد ان الترك فيها مستند الى اختيار المكلف، فلا يقبح التكليف به.

وتوهم لزوم اللغوية من جعل الحكم على نحو العموم ليشمل من يكون تاركاً لمتعلق النهي بنفسه وبطبعه.

مدفوع بان مصلحة جعل التحريم ليس مجرد حصول الترك في الخارج، بل هو مع جعل الداعي الى المكلف امكاناً ليجعل نهي المولى داعياً الى الترك، ويكون بذلك مطيعاً له ومتقرباً منه، فيكمل بذلك نفسه، ويرتفع به مقامه كما هو الغرض الاقصى من التشريع كله.

واما ما ذكره من قبح جعل الحرمة للشيء الخارج عن محل الابتلاء فغير تام، لان الشيء الخارج عن محل الابتلاء اذا صح تعلق التكليف الوجوبي به كما هو مفروض كلامه فلابد وأن يكون مقدوراً، واذا كان فعله مقدوراً فلابد وأن يكون تركه أيضاً اختيارياً، ومعه يصح تعلق النهي به لا محالة.

وبعبارة اخرى: الفعل الممكن اذا كان وجوده مستنداً الى اختيار الفاعل فعدمه يستند الى اختياره لا محالة، وعليه فالعلم الاجمالي بالتكليف مطلقاً، وجوبياً كان أو تحريمياً، ينجز معلومه ولو كان بعض اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء، لانه علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير. نعم اذا كان الخارج عن محل الابتلاء غير مقدور للمكلف عقلاً، أو كان صدوره منه ممتنعاً عادة كما في كثير من الامثلة المذكورة في المقام لم يكن العلم الاجمالي حينئذٍ منجزاً، لانتفاء الأمر الأول الذي ذكره الشيخ ﷺ شرطاً في تنجيز العلم الاجمالي، وهو اعتبار القدرة في جميع اطرافه، لا من جهة الخروج عن محل الابتلاء.

وحاصل الكلام انه لا يعتبر في صحة التكليف ازيد من القدرة العقلية على

متعلقه، وكونه مستنداً الى اختياره فعلاً وتركاً، فكل ما كان بعض الاطراف غير مقدور للمكلف عقلاً بان كان الترك أو الفعل فيه غير مستند الى اختيار المكلف لم يكن العلم الاجمالي فيه منجزاً، لانه لا يكون حينئذٍ علماً بالتكليف الفعلي. وكل ما كان جميع الاطراف تحت قدرته واختياره وان كان بعضها خارجاً عن محل الابتلاء بالمعنى الذي ذكروه كان العلم فيه منجزاً، لصحة التكليف لكل من الاطراف على الفرض، فالعلم بالتكليف المردد بينها يكون علماً بالحكم الفعلي، الذي قد عرفت انه معه لا يجري الأصل في شيء من الاطراف، فكان احتمال التكليف في كل طرف ملازماً لاحتمال العقاب لا محالة.

وبالجملة ان اعتبار كون الفعل في محل الابتلاء زائداً على القدرة عليه في حسن النهي عنه انما يتم في التكاليف العرفية، التي لا يكون الغرض منها غير حصول متعلقاتها في الخارج فعلاً أو تركاً. واما التكاليف الشرعية فالغرض منها كما عرفت في بحث التعبدي والتوصلي انما هو تكميل النفوس البشرية بجعلها داعية الى الفعل أو الترك، ليحصل بذلك القرب من المولى سبحانه، من دون فرق فيها بين التعبديات التي لا يسقط التكليف فيها بغير قصد القربة والتوصليات التي يسقط التكليف فيها بغير الامتثال أيضاً، ولولا ما ذكرناه من الغرض في التكاليف الشرعية لم يصح الزجر عما لا يوجد الداعي الى فعله دائماً أو غالباً، كنكاح الامهات، وأكل لحوم الانسان والقاذورات ونحوهما، فوقوع مثل هذه النواهي اقوى دليل على عدم اعتبار شيء ازيد من القدرة العقلية، وامكان صدور الفعل من المكلف في صحة الزجر عنه وحسنه.

ثم ان قصد القربة المعتبر في صحة العمل العبادي، وفي تحقق الامتثال ولو في غير العبادي قد يزاحمه وجود الداعي النفساني الى الفعل أو الترك، وقد لا يزاحمه، فيتحقق الامتثال في الخارج، ويتقرب العبد من المولى وان كان له داعي

نفساني أيضاً، وتوضيح ذلك ان قصد القربة اذا انضم اليه الداعي النفساني فهو يتصور على وجوه.

الأول: أن يكون الداعي للمكلف فعلاً نحو الفعل أو الترك أمر المولى وتكليفه، ولا يكون الداعي النفساني الموجود معه إلّا مندكاً فيه كالحجر في جنب الانسان. وهذا لا اشكال في صحة العبادة معه، وتحقق التقرب به مطلقاً.

الثاني: ان ينعكس الأمر، بان يكون الداعي الفعلي للمكلف نحو العلم مجرد ميله النفساني، وكان قصد القربة تابعاً ومندكا فيه بحيث لو لم يكن في البين تكليف لاتى بالعمل أيضاً. وهذا لا اشكال في فساد العبادة معه، وفي عدم حصول التقرب مطلقاً.

الثالث: أن يكون الداعي له كلا الأمرين، ويتصور هذا على قسمين.

الأول: أن يكون لكل من الأمرين دخل في تحقق الفعل أو الترك، بان يكون كل منهما جزء السبب. ولا اشكال معه في فساد العبادة، وعدم حصول القربة لقوله تعالى ﴿**انا خير شريك من عمل لي ولغيري جعلته لغيري**﴾.

القسم الثاني: أن يكون كل من الداعيين تام السببية، كما لو فرضنا حرارة الهواء بحيث لو لم يكن من المولى تكليف بالغسل لكان المكلف مستعملاً للماء لأجل تبريد بدنه، ولكن لو لم يكن الهواء حار لكان مجرد أمر المولى كافياً في محركيته للعبد وخضوعه لمولاه. وقد وقع النزاع في حصول التقرب، وصحة العمل العبادي في هذا القسم. إلّا ان الظاهر حصول التقرب فيه، اذ العبد حينئذٍ لا يتمكن من أن يجعل داعيه خصوص أمر المولى، فليس عليه إلّا ان يسند العمل الى مولاه، بان لا يكون في تحركه عن تحريك المولى قصور في نفسه، وانضمام داع اخر اليه قهراً لا يضر باضافته عمله الى مولاه، وكونه تام العبودية في مقام الامتثال. ولولا ما ذكرناه لم يحكم بصحة صوم من لا يبطل صومه عند الناس بطبعه تحفظاً على مقامه وشرافته،

ولو كان الأمر بالصوم كافياً في ردعه عن الابطال أيضاً، كما هو الحال في اكثر المتدينين بل جميعهم، وهكذا الحال في غير الصوم من الواجبات الالهية، ومن الواضح ان الالتزام بالفساد فيها بديهي الفساد، واذا صح التقرب بذلك ظهر صحة النهي عما لا يكون للمكلف داعي الى فعله غالباً أو دائماً، فانه في مثل ذلك يكون الداعي الفعلي الى الترك كلا الأمرين من الداعي النفساني والتكليف الآلهي على نحو يصلح كل منهما للداعوية مستقلاً، وقد عرفت انه يكفي في حصول التقرب من المولى الذي هو الغاية القصوى من التكليف.

(بقي أمران) **الأول**: انه بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف وحسنه، اذا شككنا في كون بعض اطراف العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعين حده، فهل يرجع فيه الى الاطلاقات، أو الى اصالة البراءة في الطرف المبتلى به؟ وجهان. ذهب شيخنا الانصاري﵀ الى الأول[1] بدعوى انه لابد من التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات مالم يثبت التقييد، ولازم ذلك هو العلم بالتكليف الفعلي الموجب لعدم جريان الأصول في اطرافه. وذهب صاحب الكفاية الى الثاني[2]، بتقريب: ان التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات انما يتم فيما اذا صح الاطلاق ثبوتاً، ليستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في صحة الاطلاق ثبوتاً لا أثر للاطلاق اثباتاً.

والتحقيق: كما ذهب اليه المحقق النائيني﵀[3] صحة ما افاده الشيخ﵀ والوجه فيه ان بناء العقلاء أنما هو على حجية ظاهر كلام المولى مالم تثبت قرينة عقلية أو

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٢ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٣.

(٣) فوائد الاصول: ٤ / ٥٥ ـ ٥٧.

نقلية على خلافه، وليس احتمال استحالة جعل الحكم أو عمومه أو اطلاقه قرينة على ارادة خلاف الظاهر، فاذا امر المولى باتباع قول العادل وترتيب الأثر عليه، واحتملنا استحالة حجيته لاستلزامه الالقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفة ظاهر كلام المولى، وعدم تطبيق العمل على قوله. ومثل ذلك ما اذا أمر المولى اكرام كل عالم، واحتملنا وجود المفسدة في اكرام العالم الفاسق، المقتضية لعدم صحة الامر بالكرامة من الحكيم، فان هذا الاحتمال لا يكون عذراً في عدم الاخذ بظاهر كلام المولى في اكرام العالم الفاسق. والمتحصل من ذلك ان الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت مالم يثبت استحالته بدليل قطعي.

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما اذا شك في اعتبار أصل الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف وحسنه، فان المرجع فيه أيضاً هو الاطلاق، الموجب للعلم بالتكليف الفعلي، المانع عن الرجوع الى البراءة في الاطراف.

الأمر الثاني: اذا شككنا في خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن تحت القدرة العقلية، أو خروجه عن محل الابتلاء لشبهة مصداقية، بناء على ما ذكروه من كونه مانعاً من تنجيز العلم الاجمالي، فهل يرجع الى البراءة في غيره من الاطراف، وعليه فتقل ثمرة النزاع بيننا وبين القائل بما نعية الخروج عن محل الابتلاء عن تنجيز العلم الاجمالي، فان غالب موارد الخروج عن محل الابتلاء يكون من موارد الشك في القدرة، أو ان المرجع فيه هو الاطلاق ايضاً؟ الظاهر هو الأول، لما ذكرناه في محله من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية، ولا سيما في موارد التخصيصات اللبية، خصوصاً اذا كان المخصص اللبي من قبيل القرائن المتصلة كما هو المفروض في المقام.

فان قلت: كيف تجري البراءة في المقام مع ان الشك في التكليف فيه ناشيء من

الشك في القدرة، ومن المتسالم عليه ان الشك في القدرة لا يكون مورداً للبراءة فاذا شك المكلف في قدرته على حفر الارض لدفن ميت فهل تحتمل جواز تركه باحتمال العجز عن الامتثال.

قلت: انما لا يجوز الرجوع الى البراءة عند الشك في القدرة فيما علم فوات غرض المولى بالرجوع الى البراءة يقيناً، ولم يحرز استناد ذلك الى عدم القدرة أو الى التقصير في الامتثال كما هو المفروض في المثال، ففي مثل هذا لابد من الفحص، فان تمكن المكلف من الامتثال فهو، وإلّا كان الفوات مستنداً الى عجزه دون تقصيره. واما فيما لم يعلم ذلك، فلا مانع من الرجوع الى البراءة والمقام من هذا القبيل اذا لم يحرز وجود غرض للمولى في الطرف المبتلى به أو المحرز قدرة المكلف عليه، فلا يلزم من الرجوع الى البراءة فيه إلّا احتمال فوات الغرض الثابت في جميع موارد الرجوع الى البراءة.

فان قلت: سلمنا انه لا مانع من الرجوع الى البراءة في الطرف المبتلى به، أو المتيقن قدرة المكلف عليه، إلّا ان شمول دليل البراءة له معارض بشموله للطرف الآخر، فيسقطان بالتعارض، فلا رافع لاحتمال العقاب الموجب لتنجز الواقع على تقدير المصادفة.

قلت: ماهو المانع من التمسك بالاطلاق في المقام وهو كون الشبهة مصداقية مانع عن التمسك بدليل البراءة في غير الطرف المبتلى به أو المحرز قدرة المكلف عليه، فان كل مورد لا يكون قابلاً لوضع التكليف فيه لا يكون قابلاً للرفع أيضاً، فاذا احتملنا عدم القدرة أو ما بحكمها في بعض الاطراف لا يمكننا التمسك بدليل البراءة لكون الشبهة مصداقية، فلا مانع من الرجوع اليها في غيره من الاطراف.

التنبيه العاشر: كما تعتبر القدرة التكوينية على ارتكاب جميع الاطراف في تنجيز العلم الاجمالي تعتبر القدرة الشرعية عليه، ومع عدمها في بعض الاطراف لا

يكون العلم الاجمالي منجزاً. فلو علم المكلف بنجاسة احد ثوبين كان أحدهما المعين مغصوباً لم يكن مانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة في غير المغصوب، ولا يعارض ذلك بجريان القاعدة في المغصوب، لعدم ترتب أثر عملي على جريانها فيه بعد العلم بحرمة استعماله على تقديري الطهارة والنجاسة، فالأصل في الطرف الآخر بلا معارض، وقد مر مراراً انَّ تنجيز العلم الاجمالي يدور مدار تساقط الأصول في اطرافه.

التنبيه الحادي عشر: اذا كان الأصل الجاري في بعض اطراف العلم الاجمالي في مرتبة سابقة على الأصل الجاري في البعض الآخر، كما لو علم بوقوع نجاسة في الماء أو التراب مع فرض انحصار الطهور بهما، فهل يكون مثل هذا العلم موجباً لتساقط الأصول الطولية في اطرافه، أو لا يكون موجباً لسقوط الأصل الجاري في الماء، لتقدم رتبته على الأصل الجاري في التراب؟ وعلى الأول، فهل يحكم لذلك بفقدان المكلف للطهورين، أو انه يجب عليه تحصيل الطهارة اليقينية بالجمع بين الوضوء والتيمم، غاية الأمر انه يحتمل نجاسة بدنه بملاقات الماء المحتمل نجاسته؟ وسيجيء ان الحكم في ملاقي الشبهة المحصورة هو الطهارة، وجوه بل اقوال:

اختار المحقق النائيني﵀ عدم تنجيز العلم الاجمالي[1] وجريان الأصل في الماء بلا معارض، بتقريب: ان تنجيز العلم بوقوع النجاسة يتوقف على كونه منشأ للعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وهذا مفقود في المقام، اذ النجاسة على تقدير وقوعها في التراب لم يترتب عليها عدم جواز التيمم به، بل عدم جواز التيمم حينئذٍ من جهة تمكنه من الماء الطاهر، لا من جهة نجاسة التراب. وبعبارة اخرى نعلم تفصيلاً ان النجاسة المعلومة في البين لم يترتب عليها عدم جواز التيمم بالتراب،

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٥٦.

فانها ان كانت واقعة في الماء فهي مقتضية لجواز التيمم لا لعدم جوازه، وان كانت واقعة في التراب فعدم جواز التيمم مستند الى وجود الماء الطاهر لا الى نجاسة التراب، وعليه فلا معارض لجريان اصالة الطهارة في الماء، وبذلك يرتفع موضوع جوازالتيمم، وهو عدم التمكن من الماء.

وما افادهﷺ انما يتم فيما اذا لم يكن لنجاسة التراب أثر آخر في عرض الاثر المترتب على نجاسة الماء، واما فيما اذا كان ذلك كعدم جواز السجود عليه، فالاصل الجاري في الماء لجواز الوضوء به يعارض الاصل الجاري في التراب لجواز السجود عليه، فيتساقطان، وحينئذٍ يمكن القول بوجوب التيمم عليه، نظراً الى ان المكلف فاقد للماء، وليس في البين إلّا احتمال عدم جواز التيمم بالتراب، لاحتمال نجاسته، وبما انه احتمال غير مقرون بالعلم الاجمالي يجري فيه اصالة الطهارة من غير معارض، وقد مر غير مرة انه لا مانع من التفكيك في جريان الاصل من جهة دون جهة.

إلّا ان التحقيق في المقام: انه لو لم يكن أثر شرعي للتراب سوى جواز التيمم به، كما اذا فرضنا ان المكلف غير مكلف بالسجدة لكون وظيفته إلايماء، أو كان التراب مما لا يمكن السجود عليه عقلاً لكونه في مكان مرتفع، أو شرعاً كما اذا كان مملوكاً لغيره ولم يأذن في السجود عليه، فالعلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الماء لا يترتب عليه سقوط اصالة الطهارة في الماء كما عرفت. واما فيما كان له أثر آخر كجواز السجود عليه، فالظاهر وجوب الجمع حينئذٍ بين الوضوء والتيمم، ولا وجه لما ذكر من ادراج ذلك في فاقد الماء، والحكم عليه بوجوب التيمم، لان فقدان الماء الذي هو الموضوع لجواز التيمم انما يتحقق في موارد:

الأول: فيما اذا لم يتمكن المكلف من استعمال الماء وجداناً لعدم وجوده أو لعدم القدرة على استعماله.

الثاني: ما اذا لم يتمكن من استعماله شرعاً لحرمته، أو لحكم الشارع بفساده.

الثالث: ما اذا لم يتمكن من استعماله عقلاً مع التمكن من استعماله وجداناً واحتمال جوازه شرعاً، كما اذا علم بكون احد المائين غصباً، فان كلاً من المائين يحتمل جواز استعماله شرعاً، إلّا انه ممنوع بحكم العقل، لاحتمال الضرر وهو العقاب.

وشيء من هذه الأمور غير متحقق في المقام، أو انه غير محرز التحقق. اما عدم التمكن من استعماله وجداناً، فعدم تحققه ظاهر. واما عدم التمكن منه بحكم العقل فكذلك، لعدم احتمال العقاب في التوضي بالماء النجس. غايته انه لا يجزي في مقام الامتثال. واما عدم التمكن منه شرعاً فهو أيضاً غير متحقق لو كان المانع الحرمة التكليفية، لما عرفت من عدم حرمة التوضي بالماء النجس اذا لم يكن بقصد التشريع كما هو المفروض، نعم المنع الشرعي من جهة الحرمة الوضعية امر يحتمل تحققه، إلّا انه غير محرز، والعلم بوجوب الوضوء أو التيمم يقتضي الجمع بينهما.

وان شئت قلت: ان العلم بنجاسة الماء أو التراب بعد فرض تساقط الأصول فيهما لا يترتب عليه إلّا عدم جواز الاجتزاء بالوضوء بذلك الماء في مقام الامتثال، وهو لا ينافي وجوبه لعلم اجمالي آخر بوجوبه، أو بوجوب التيمم، اذ المفروض تمكن المكلف من تحصيل الطهارة المائية أو الترابية. ومن ذلك يظهر بطلان القول بجريان حكم فاقد الطهورين عليه.

ثم ان الاحوط في محل الكلام تقديم التيمم على الوضوء، بناء على اشتراط طهارة الاعضاء في صحة التيمم كما هو المعروف، اذ التيمم على تقدير وجوبه مشروط بوقوعه على الاعضاء الطاهرة، وهو لا يتحقق إلّا مع تقديمه على الوضوء كما هو ظاهر. بل ربما يقال بعدم صحة العمل الفاقد للشرط اذا كان تفويت الشرط

بجعل المكلف نفسه عاجزاً عن تحصيله اختياراً، فانه بناء عليه يقطع بفساد التيمم اذا وقع بعد الوضوء، لعدم الأمر به، اما لنجاسة التراب، أو لتفويت المكلف شرط صحة التيمم اختياراً.

التنبيه الثاني عشر: ان ملاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة هل يجري عليه حكم نفس الاطراف في وجوب الاجتناب عنه مطلقاً، أو لا يجري كذلك، أو فيه تفصيل؟ وجوه بل اقوال. وقبل الخوض في ذلك لابد من بيان امرين.

الأول: ان محل الكلام انما هو فيما اذا كانت الملاقات مختصة ببعض الاطراف. واما اذا فرضنا ان كل واحد من الاطراف لاقى شيئاً معيناً فلا ينبغي الاشكال في وجوب الاجتناب عن الملاقيات، كوجوب الاجتناب عن نفس الاطراف، وذلك لعلم اجمالي آخر بوجود نجاسة بينها زائداً على النجاسة المعلومة في نفس الاطراف.

الثاني: ان تساقط الأصول المتوقف عليه تنجيز العلم الاجمالي انما يكون مع العلم بالموضوع التام للحكم، كما هو الغالب في الشبهات الموضوعية. واما فيما لم يعلم إلّا جزء الموضوع فلا مانع من جريان الاصل، والحكم بعدم تحقق تمام الموضوع عند الشك فيه، مثلاً جواز القصاص حكم مترتب على قتل المؤمن، فموضوعه مركب من تحقق القتل وكون متعلقه مؤمناً، فاذا علمنا اجمالاً بكون أحد الشخصين مؤمناً محقون الدم، فالعلم الاجمالي وان كان موجباً لتساقط الأصول في اطرافه، فلا يجوز قتل كل منهما، إلّا انه اذا قتل أحدهما فليس للحاكم أن يقتص من القاتل، لعدم احراز كونه قاتل مؤمن، بل مقتضى الأصل عدم قتل المؤمن المترتب عليه القصاص. ومن هذا القبيل ما اذا علم كون أحد الجسدين ميت انسان لم يغسل بعد، فان هذا العلم الاجمالي وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن أكل كل من اللحمين، إلّا انه اذا تحقق مس أحدهما لا يحكم فيه بوجوب الغسل، لانه حكم

مترتب على عنوان مس ميت الآدمي، وهو مشكوك التحقق، والأصل عدمه، والسر في ذلك ان العلم الاجمالي اذا تعلق بثبوت التكليف الفعلي فالشك في كل من اطرافه انما يكون شكاً في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، ومعه لا يمكن الرجوع الى الأصل النافي، لا في جميع الاطراف، ولا في بعضها، كما عرفت وجهه فيما تقدم. واما اذا كان الشك في اصل ثبوت التكليف كما في المثالين، فلا مانع فيه من الرجوع الى الأصل، وترتيب أثره عليه.

وما ذكرناه فيما احرز كون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع للحكم أو جزئه في غاية الوضوح، إلّا انه ربما يستشكل في بعض الموارد، فقد يحكم فيه بتنجيز العلم الاجمالي بدعوى انه مندرج تحت العلم بالحكم الفعلي، وقد يحكم بعدم تنجيزه بدعوى انه من العلم بجزء الموضوع لا بتمامه، مثاله ما اذا علم اجمالاً بغصبية أحدى الشجرتين فتجدد لاحديهما ثمرة دون الاخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمرة تكليفاً، وبعدم ضمانها وضعاً، نظراً الى ان الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب، وهو مشكوك فيه، كما ان موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير، وهو أيضاً مشكوك فيه، فالعلم بغصبية أحدى الشجرتين لا يترتب عليه إلّا حرمة التصرف فيهما، وضمان المكلف للمغصوب منهما بوضع يده عليه. واما حرمة التصرف في الثمرة أو ضمانها فهي غير مترتبة على العلم المزبور، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيها في نفي الحكم التكليفي والوضعي.

وقد اورد المحقق النائيني عليه بما حاصله[1]: ان وضع اليد على العين المغصوبة موجب لضمانها وضمان منافعها الى الابد، ومن ثم جاز للمالك الرجوع الى الغاصب الأول في المنافع المتجددة بعد خروج العين عن يده ودخولها تحت الايادي

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٧٣ ـ ٧٥.

المتأخرة، فالعلم الاجمالي بغصبية أحدى الشجرتين كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة يترتب عليه ضمان منافعها المتأخرة، هذا من جهة الحكم الوضعي. واما من حيث الحكم التكليفي، فحرمة الثمرة وان لم تكن موجودة من الأول، لعدم موضوعها، إلّا ان ملاكها قد تم بغصب العين الموجب لكون اليد عادية بالاضافة الى نفس العين ومنافعها الموجودة وغير الموجودة بالفعل.

والصحيح: عدم تمامية ما افاده، لا من جهة الحكم الوضعي، ولا من جهة الحكم التكليفي.

اما من جهة الحكم الوضعي، فلأنَّ الحكم بضمان المنافع المتجددة بغصب العين يتوقف على امرين.

الأول: احراز كون المنافع منافع العين المغصوبة، ومع الشك في ذلك كما في المقام لا يحكم بالضمان، ضرورة ان احراز الكبرى الكلية لا يترتب عليه الحكم في الموضوع الخارجي مالم يحرز كونه من صغرياتها.

الثاني: احراز وضع اليد على العين المغصوبة، فما لم يحرز ذلك لا يحكم بضمان منافعها، كما لا يحكم بضمان اصلها، فاذا فرضنا انه في فرض العلم بغصبية أحدى الشجرتين لم توضع اليد إلّا على احداهما فيما انه لم يحرز كونه من وضع اليد على العين المغصوبة لا يحكم بكونه سبباً لضمان العين، فضلاً عن ضمان منافعها.

واما الحكم التكليفي، فلانّا لا نتعقل ثبوت ملاك تحريم المنافع قبل وجودها خارجة، فان حرمة التصرف في مال الغير انما تثبت بعد ثبوت موضوعه في الخارج، ومع عدم تحققه لا معنى لتحقق ملاك التحريم، كما لا معنى لثبوت نفسه.

والتحقيق ان يقال: ان العينين المعلوم غصبية احداهما قد تكونان مسبوقتين بملكية الغير بهما، وقد لا يكونان كذلك.

اما الصورة الاولى: كما اذا فرضنا انه انتقلت احدى الشجرتين الى شخص وغصب الاخرى، ثم اشتبهتا، فحصل لاحداهما نماء دون الاخرى، فالصحيح فيها الحكم بضمان المنافع وحرمة التصرف فيها، عملاً باستصحاب بقاء أصل الشجرة على ملك مالكها وعدم انتقالها اليه، ومقتضى ذلك الحكم بمالكية المنافع لمالك الشجرة، فيحرم التصرف فيها بغير اذنه، ويضمنها لكون اليد عليها يد عادية.

فان قلت: ان استصحاب بقاء الشجرة ذات النماء على ملك مالكها الأصلي معارض باستصحاب بقاء الشجرة الاخرى على ملك مالكها، للعلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع، فاجراء الأصل في الاولى دون الثانية ترجيح بلا مرجح؛

قلت: لا معارضة بين الاستصحابين بعد ما عرفت سابقاً من ان العلم بالمخالفة الواقعية في أحد الاستصحابين على الاجمال لا يمنع جريانهما اذا لم يستلزم المخالفة العملية، كما هو المفروض في المقام، وعليه فيحكم بحرمة التصرف في كل من الشجرتين، وبضمان المنافع المتجددة.

واما الصورة الثانية: كما لو خرج شخصان للصيد، وصاد كل منهما صيداً، فغصب أحدهما ما اصطاده الاخر، ثم اشتبها، فحصل لاحدهما نماء دون الآخر، فالظاهر فيها عدم الحكم بضمان المنافع، لعدم احراز كون النماء ولا العين مملوكة للغير في زمان ليستصحب ذلك، واستصحاب عدم دخول الماء في ملك من بيده العين لا أثر له في اثبات الضمان، لانه مترتب على وضع اليد على ملك الغير، لا على وضعها على غير مملوكه، ومن الظاهر انه لا يثبت موضوع الضمان بالاصل المزبور.

واما جواز التصرف في ذلك وعدمه، فيبتنيان على النزاع المعروف في جريان اصالة البراءة في الاموال وعدمه. فعلى الأول لا مانع من التصرف في النماء، لعدم احراز كونه مال الغير، وعلى الثاني لابد من الاحتياط. لكن الظاهر هو الاول، فان ادلة البراءة عامة، ولم يرد ما يوجب تخصيصها بغير الاموال إلّا ماربما يقال من

قوله ﷺ «لا يحل مال إلّا من وجه احله الله»[١] يدل على أن كل مال لابد في حليته من سبب يوجبها، فهما شك في تحققه يحكم بعدمه، وهو غير صالح للتخصيص.

اما اولاً: فلان الشك في الحلية والحرمة من اسباب الحلية شرعاً، فالحكم بالحلية ناشيء من احراز موضوعه، ولا مجال معه لاستصحاب عدم تحقق السبب.

وثانياً: ان الشك في الحرمة في مفروض المثال ناشيء من احتمال دخول النماء في ملك الغير، والاستصحاب يقتضي عدمه، وبه يحرز عدم المنع شرعاً، بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية كما هو المختار، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم دخوله في ملكه، اذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير، الذي هو الموضوع لحرمة التصرف.

وبما ذكرنا يظهر صحة جريان الاستصحاب في العين المرددة بين ملك الشخص وملك غيره في غير موارد العلم الاجمالي، هذا في التصرفات غير المتوقفة على الملك. واما التصرف المتوقف عليه، كالبيع ونحوه، فلا ينبغي الشك في عدم ترتب اثاره، والوجه فيه ظاهر.

اذا عرفت ذلك، فيقع الكلام في مسائل ثلاث.

الاولى: ما اذا علم نجاسة احد الشيئين ثم حصلت الملاقات.

الثانية: فيما اذا تحققت الملاقات والعلم بها ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف الآخر.

الثالثة: ما اذا حصلت الملاقات ولكنه لم يعلم المكلف بها إلّا بعد العلم الاجمالي بنجاسة مالاقاه أو الطرف الآخر.

---

(١) وسائل الشيعة: ٦ / باب ٣ من ابواب الانفال، ح ٢.

اما المسألة الاولى: فلا ينبغي الشك فيها في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، فان وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس قد أخذ في موضوعه أمران: أحدهما الملاقات، والثاني وقوعها على النجس، وعليه فالعلم بنجاسة احد الشيئين ليس إلّا علماً بما هو جزء الموضوع لهذا الحكم، واما الجزء الآخر فلم يكن متحققاً في زمان العلم، فلا يكون العلم منجزاً له، فيرجع عند الشك فيه الى اصالة الطهارة.

هذا وربما قيل بوجوب الاجتناب عن الملاقي أيضاً لوجهين:

الأول: ان نجاسة الملاقي متحدة مع نجاسة الملاقى، غاية الأمر انها توسعت بالملاقات، وثبتت لامرين بعد ما كانت ثابتة لأمر واحد، فهو نظير ما لو قسم ما في احد الانائين الى قسمين، فكما انه يجب الاجتناب عن كليهما حينئذٍ وعن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقى والطرف الآخر تحصيلاً للقطع بالاجتناب عن النجاسة المعلومة بالاجمال.

ويرد عليه: انه انما يتم بناء على القول بسراية النجاسة من الملاقى ـ بالفتح ـ الى الملاقي ـ بالكسر ـ سراية حقيقية، وهو باطل كما بين في محله. واما على القول بان نجاسة الملاقي حكم مستقل مترتب على الملاقات مغاير للحكم الثابت لما لاقاه، فالظاهر ان الاجتناب عن النجس المعلوم في البين لا يتوقف على الاجتناب عن الملاقي، غاية الامر انه يحتمل حدوث نجاسة جديدة فيه، والأصل عدمه. ومما يشهد على كون نجاسة الملاقي مغايرة لنجاسة مالاقاه ان نجاسة الملاقي للنجس كطهارة المتنجس الملاقي للكر الطاهر، فكما ان طهارته مغيرة لطهارة الماء وان كانت ناشئة من ملاقاته، كذلك نجاسة الملاقى مغايرة لنجاسة مالاقاه وان كانت ناشئة في ملاقاته.

هذا وربما يستدل على كون تنجس الملاقى بالسراية كما عن شيخنا

الانصاري[١] برواية الكافي عن أبي جعفر عليه السلام «اتاه رجل، فقال وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله. فقال الرجل: الفارة أهون عليَّ من أن اترك طعامي من اجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: انك لم تستخف بالفارة، وانما استخففت بدينك، ان الله حرم الميتة من كل شيء»[٢] تقريب الاستدلال ان السائل لم يرد بقوله الفأرة اهون الخ أكل الفارة في ضمن الزيت أو السمن، بل اراد أكل السمن أو الزيت الملاقي لها، فقول الامام عليه السلام في مقام التعريض له «ان الله حرم الميتة من كل شيء» يدل على انَّ أكل الملاقي للميتة ينافي الاجتناب عن نفس الميتة، فنجاسته وحرمته عين نجاستها وحرمتها.

والجواب عن ذلك: انه لا يستفاد من الرواية إلّا ان حرمة الشيء الناشئة من نجاسته ملازمة مع حرمة ملاقيه ونجاسته من دون فرق بين كثرة الملاقي وقلته، وكبر ذلك الشيء وصغره، فكأن السائل استبعد أن تكون الفارة على صغرها موجبة لنجاسة مافي الخابية من السمن أو الزيت، فاجابه الامام عليه السلام بعدم اختصاص حرمة الميتة بشيء دون شيء، وليس في ذلك دلالة على ان نجاسة الملاقي وحرمته عين نجاسة الميتة وحرمتها كما هو ظاهر.

الوجه الثاني: ان العلم الاجمالي بالنجس الموجود بين الطرفين وان لم يكن مقتضياً لوجوب الاجتناب عن الملاقي كما مر، إلّا انه يحدث بعد العلم بالملاقات علم اجمالي آخر بوجود نجس في الملاقي أو الطرف الآخر، وهذا العلم مما لا مجال لانكاره بعد فرض الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه واقعاً، ومن ثم لو فرض انعدام الملاقى ـ بالفتح ـ كان العلم بالنجاسة المرددة بين الملاقي والطرف الآخر موجوداً لا محالة.

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٥ من ابواب الماء المضاف، ح ٢.

نعم لو فرضنا حصول الملاقاة بعد انعدام الطرف الآخر لم يكن العلم الثاني مؤثراً في التنجيز، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي الموجب لتساقط الاصول في الاطراف.

وقد اجاب شيخنا الانصاري ﷺ عن هذا الوجه بما حاصله[1] ان العلم الاجمالي بالنجاسة وان كان حاصلاً بين الملاقي والطرف الآخر إلّا انه لا يمنع عن جريان الاصل في الملاقي، اذ المفروض سقوط الأصل الجاري في الطرف الآخر قبل حدوث العلم الثاني، وعليه فليس العلم الثاني علماً بالتكليف الحادث غير التكليف الاول، اذ المفروض احتمال أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز حكمه بالعلم السابق، وقد عرفت فيما مر انه يشترط في تنجيز العلم الاجمالي ان لا يكون التكليف في بعض اطرافه متنجزاً بمنجز سابق على العلم، اذ معه لا يبقى إلّا إحتمال حدوث التكليف في الطرف الآخر، ولا مانع معه من الرجوع الى الاصل النافي، وبما ان اصالة الطهارة في مفروض الكلام قد فرض سقوطها في الطرف الآخر قبل العلم الثاني فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الملاقي، أو استصحاب عدم ملاقاته مع النجس المترتب عليه بقاؤه على طهارته.

ولكن التحقيق: في المقام هو التفصيل بين ما اذا كان الطرف الآخر مجرى لأصل طولي سليم عن المعارض، وما لم يكن كذلك، فيجري الاصل في الملاقي في الصورة الثانية دون الأولى، مثال ذلك انه اذا علم نجاسة الماء أو الثوب، فقد عرفت فيما مر انه لا يترتب على هذا العلم إلّا سقوط اصالة الطهارة في كلا الطرفين، واما اصالة الاباحة في الماء فلا مانع من جريانها، فاذا لاقى الثوب شيئاً آخر فلا محالة يحدث علم اجمالي جديد بنجاسته أو حرمة الماء المفروض حليته الظاهرية

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٤ ـ ٤٢٥ (ط. جامعة المدرسين).

سابقاً، وهذا العلم الاجمالي يمنع عن الرجوع الى كلا الاصلين، لاستلزامه المخالفة القطعية، ولا الى احدهما بالخصوص لانه بلا مرجح. واما فيما اذا علم نجاسة أحد المائين أو أحد الثوبين فيما انه لا يختص بعض الاطراف باصل طولي كانت اصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض على ما افاده الشيخ؛

واما المسألة الثانية: فهي فيما اذا حصلت الملاقات والعلم بها ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى أو شيء آخر. وقد وقع الكلام فيها في وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدمه، فذهب صاحب الكفاية الى الأول[1]، نظراً الى ان العلم الاجمالي كما تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقي وطرفه، كذلك تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقي وذاك الطرف، ففي الحقيقة الامر دائر بين نجاسة الملاقى والملاقى ونجاسة الطرف الآخر، فهو نظير مالو علم بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو في الانائين الصغيرين، فكما يجب فيه الاجتناب عن جميع الاواني، كذلك يجب الاجتناب عن مجموع الملاقي والملاقى والطرف الآخر. ولا فرق بين المثال وما نحن فيه إلّا في ان نجاسة الملاقي في المقام مسببة عن نجاسة مالاقاه، بخلاف المثال، ومجرد ذلك لا يكون موجباً لتغير حكمهما بعد كون نسبة العلم الاجمالي الى كليهما على حد سواء.

وذهب المحقق النائيني تبعاً لشيخنا الانصاري الى الثاني[2] بتقريب: ان الأصل الجاري في الملاقي مقدم رتبة على الأصل الجاري في ملاقيه، اذ الشك في نجاسته ناشئة من الشك في نجاسة مالاقاه، وعليه فالمعارضة انما تقع في الأصول الجارية في المرتبة السابقة، فيبقى الأصل الجاري في الملاقي بلا معارض.

والتحقيق في المقام: هو التفصيل، فان زمان المعلوم بالاجمال قد يكون سابقاً على زمان الملاقاة، وقد يكون متحداً معه.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٧.

(٢) اجود التقريرات: ٢ / ٢٦٠. فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٤ (ط. جامعة المدرسين).

اما على الأول: فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الملاقي، فلو لاقى أحد الانائين للثوب يوم الجمعة، ثم علم يوم السبت بنجاسة احد الانائين يوم الخميس، فالعلم الحادث يوم السبت بما انه متعلق بحدوث النجاسة يوم الخميس المرددة بين الانائين فالشك في طهارة كل من الانائين ونجاسته شك في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، فلا يجري فيه الأصل لما مر. واما الشك في نجاسة الثوب وطهارته فهو شك في حدوث نجاسة اخرى بعد حدوث النجاسة المرددة بين الانائين بزمان، ولا مانع من شمول دليل الأصل له بعد فرض تنجز النجاسة السابقة بالعلم المتأخر، واحتمال انطباقها على الطرف الآخر الموجب لعدم جريان الأصل فيه، فيجري اصالة الطهارة في الثوب بلا معارض.

وبذلك يظهر الفرق بين المقام والمثال المتقدم، فان كلاً من الانائين الصغيرين كان عدلاً للعلم الاجمالي، بخلاف المقام، اذ المفروض ان النجاسة الحادثة يوم الخميس مرددة بين خصوص الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف الآخر، واما نجاسة الثوب الملاقى فهي على تقدير ثبوتها واقعاً نجاسة جديدة غير المعلوم بالاجمال، وبما انها مشكوكة يجري فيها الأصل، كما لو شك في نجاسته من جهة اخرى غير الملاقاة. نعم لو فرض للطرف الاخر أصل طولي جار فيه قبل العلم بالملاقات لزم الاجتناب عن الملاقى أيضاً، وقد ظهر وجهه مما تقدم في الشق الأول.

واما على الثاني: وهو ما كان زمان الملاقاة متحداً مع زمان المعلوم بالاجمال، كما اذا فرضنا ثوباً في اناء فيه ماء، وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسة في ذلك الماء أو في اناء آخر، فالحق وجوب الاجتناب عن الملاقى ومالاقاه والطرف الآخر، وذلك لان العلم الاجمالي كما تعلق بنجاسة احد الانائين كذلك تعلق بنجاسة الثوب أو الاناء الآخر، والأصل الجاري في الملاقى وان كان في مرتبة سابقة على الأصل الجاري في ملاقيه إلّا انه لا يقتضي اختصاص المعارضة به لوجهين.

الأول: ان السبق والتأخر الرتبي انما يترتب عليهما الاثر في الاحكام العقلية المترتبة على الرتبة، واما الاحكام الشرعية فهي مترتبة على الموجودات الخارجية، ولا اثر فيها للتقدم أو التأخر الرتبي، ومن هنا يحكم باعادة الوضوء وصلاة الغداة وصلاة الظهر فيما اذا علم ببطلان وضوئه لصلاة الغداة أو بطلان صلاة الظهر لترك ركن منها، فان بطلان صلاة الغداة وان كان في مرتبة متأخرة عن بطلان الوضوء، والشك فيه مسبباً عن الشك فيه، إلّا انه لا أثر لذلك بعد تساوي نسبة العلم الاجمالي الى الجميع، فتسقط قاعدة الفراغ فيها، فيجب قضاء الصلاتين.

الثاني: ان الاصل الجاري في الملاقي وان كان في مرتبة متأخرة عن الأصل الجاري فيما لاقاه، إلّا ان كلا الأصلين في عرض الأصل الجاري في الطرف الآخر بلا تقدم وتأخر بينهما.

ودعوى: ان الأصل الجاري في الملاقى ـ بالفتح ـ اذا كان في عرض الأصل الجاري في الطرف الآخر فالأصل المتأخر عنه رتبة متأخر عن الأصل الجاري في الطرف أيضاً، اذ المتأخر عن احد المتساويين في الرتبة متأخر عن الآخر أيضاً بالضرورة.

مدفوعة: بان ذلك انما يتم في السبق واللحوق بالزمان أو بالشرف، والوجه فيه ظاهر، واما في غير ذلك من اقسام السبق فقد تقدم ان تأخر شيء عن احد المتحدين في الرتبة لا يقتضي تأخره عن الآخر، فان وجود المعلول متأخر في الرتبة عن وجود علته، ومع ذلك فهو غير متأخر عن عدم علته، مع كون وجود العلة وعدمها في مرتبة واحدة.

وبالجملة لا اعتبار بالسبق واللحوق الرتبي في جريان الأصول، وانما الاعتبار بالزماني منهما، وعليه فاذا فرض اتحاد زمان الملاقات وزمان المعلوم بالاجمال فكل من الملاقي والملاقى طرف للعلم الاجمالي، فلابد من الاجتناب

عنهما. ثم انه يلحق بهذا القسم ما اذا كان العلم بالملاقات مقارناً مع العلم الاجمالي حدوثاً، والوجه فيه ظاهر.

واما المسألة الثالثة: وهي ما اذا تحققت الملاقات قبل العلم الاجمالي، ولكن لم يعلم المكلف بها إلّا بعد حصوله. فلا ينبغي الاشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فيما اذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقات إلّا فيما كان للطرف الآخر أثر طولي يختص به، وقد ظهر وجه كل ذلك مما تقدم. واما اذا كان زمان الملاقات متحداً مع زمان المعلوم بالاجمال، فربما يقال: فيه بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقي نظراً الى ان العلم الاجمالي لسبقه زماناً على العلم بالملاقات أوجب سقوط الاصلين في الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه، فالشك في نجاسة الملاقي بما انه متأخر عن زمان العلم الاجمالي وعن سقوط الاصلين المزبورين لا مانع من الرجوع الى الأصل فيه، بل لو فرضنا ان الشك في نجاسته كان مقارناً للعلم الاجمالي لجرى الاصل فيه أيضاً، لعدم العلم بالملاقات في ذلك الزمان، والمفروض أنه لم يحدث بعد ذلك شيء يوجب سقوط الأصل الجاري فيه.

ولكن الصحيح: وجوب الاجتناب عنه، فان العلم الاجمالي وان كان حدوثاً متعلقاً بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف الآخر إلّا أنه بعد العلم بالملاقات ينقلب الى العلم بنجاسة الملاقى والملاقي أو الطرف، وقد مرّ ان الاعتبار في تساقط الأصول انما هو ببقاء العلم الاجمالي دون حدوثه، ونظير ذلك ما اذا علمنا بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو الصغير، ثم تبدل العلم المزبور بالعلم بوقوعها في الاناء الكبير أو الانائين الصغيرين، فهل يشك احد في وجوب الاجتناب عن جميع الاواني أو يتوهم أحد كون سبق العلم الاول موجباً لاختصاص تنجز الواقع بالاناء الكبير واحد الانائين الصغيرين، وليس ذلك إلّا لما ذكرناه من ان العلم الثاني هو الموجب لسقوط الأصول بقاء دون العلم الاول المفروض زواله.

بقي الكلام فيما افاده صاحب الكفاية من انه قد يجب الاجتناب على الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى وذكر له موردين[١].

الأول: ما اذا علم بالملاقات، ثم علم اجمالاً نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقي حتى حدوث العلم خارجاً عن محل الابتلاء، فانه حينئذٍ تقع المعارضة بين الأصل الجاري في الملاقي ـ بالكسر ـ والأصل الجاري في الطرف الآخر واما الملاقى فلخروجه عن محل الابتلاء لا يكون مجرى لأصل من الاصول، واذا سقط الاصلان المزبوران وجب الاجتناب عن الملاقي بحكم العقل، فاذا رجع الملاقي بعد ذلك الى محل الابتلاء ودخل تحت قدرة المكلف لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل فيه، لعدم ابتلائه بالمعارض، فيكون حاله حال الملاقي في المسألة الاولى من حيث ان الشك فيه شك في حدوث حكم جديد، يرجع فيه الى الأصل.

المورد الثاني: ما لو تعلق العلم الاجمالي إبتداءاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو ذلك الشيء من قبل، مثال ذلك مالو علم يوم السبت نجاسة الثوب أو الاناء الكبير، ثم علم يوم الاحد نجاسة أحد الانائين الكبير والصغير يوم الجمعة وملاقات الثوب للاناء الصغير في ذلك اليوم، فان نجاسة الثوب ولو فرض عدم احتمالها من غير ناحية ملاقات الاناء الصغير إلّا انها قد تنجزت بالعلم الاجمالي الحادث يوم السبت من جهة تساقط الاصلين في طرفيه، واما الاناء الصغير فالشك في نجاسته شك حادث، ولا مانع من الرجوع الى الاصل فيه، ولو فرضنا كونه حادثاً في يوم السبت أو قبله لم يكن مانع أيضاً من الرجوع الى الاصل فيه، اذ المفروض عدم كونه من

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٧.

اطراف العلم الاجمالي، وبما انه لم يحدث بعد ذلك ما يوجب سقوط الأصل فيه كان الأصل فيه جارياً بلا معارض.

ولكن التحقيق: عدم صحة ما افاده﵀ في كلا الموردين.

اما المورد الأول: فلان خروج الشيء عن محل الابتلاء ولو بعدم القدرة عليه لا يمنع جريان الأصل فيه اذا كان له أثر فعلي، فلو غسل الثوب المتنجس بماء حين الغفلة عن طهارته ونجاسته، ثم انعدم ذلك الماء، فشك في طهارته، فهل يشك احد في جريان اصالة الطهارة فيه لترتيب طهارة الثوب المغسول به على ذلك. كما انه لو كان شيء متيقن النجاسة سابقاً ثم لاقى الثوب مثلاً على حين غفلة من نجاسته، ثم انعدم ذلك الشيء واحتملنا عروض الطهارة له قبل ملاقاته الثوب، فهل يشك في صحة جريان استصحاب النجاسة فيه، وترتيب أثره عليه من الحكم بنجاسة الثوب، مع ان المستصحب معدوم حين الشك على الفرض، وعليه فالملاقي في مفروض الكلام وان كان خارجاً عن محل الابتلاء بعدم قدرة المكلف عليه، إلّا انه لا مانع من جريان اصالة الطهارة فيه في نفسه لترتيب أثره من الحكم بطهارة ملاقيه، إلّا ان العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة طرفه يمنع من الرجوع الى الأصل في كل منهما، فيبقى اصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض على تفصيل قد عرفته في المسائل السابقة.

واما المورد الثاني: فلانَّ ما ذكره انما يتم لو كان حدوث العلم الاجمالي كافياً في تنجيز الواقع بقاءاً ولو مع انحلاله، واما على ما عرفت من ان التنجيز يدور مدار حدوث العلم وبقائه، فالعلم الحادث اولاً انما ينحل بالعلم الثاني، فيكون حال الملاقي في مفروض المثال كحال غيره في وجوب الاجتناب وعدمه. **توضيح ذلك:** ان العلم الحادث يوم السبت في المثال وان اوجب تنجز الواقع على تقدير كونه في الثوب أو الاناء الكبير، اذ الشك في كل منهما انما هو في انطباق المعلوم بالاجمال

عليه، فلا يجري فيه الأصل، إلّا انه بعد فرض العلم يوم الاحد بنجاسة احد الانائين يوم الجمعة ينحل العلم الاول، فيكون الشك في نجاسة الاناء الكبير شكاً في انطباق النجس المعلوم عليه، واما الشك في نجاسة الثوب فهو شك في حدوث نجاسة اخرى زائداً على المعلوم بالاجمال، فلا مانع من الرجوع الى الأصل فيه بعد خروجه عن طرف العلم الاجمالي بقاءاً.

ونظير ذلك ما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين من الكبير والصغير في يوم الجمعة، ثم علم بعد ذلك بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الآخر يوم الخميس، فان الاناء الصغير يخرج بالعلم الثاني عن كونه طرفاً للعلم، فيرجع فيه الى الاصل، وحال الملاقي في مفروض المقام بعينه حال الاناء الصغير في المثال، وعليه فيجري فيه ما ذكرناه في الصور المتقدمة من وجوب الاجتناب عنه وعما لاقاه تارة، وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي اخرى.

فتلخص مما ذكر ان ما في افاده في الكفاية من تثليث الاقسام لا وجه له، بل الأمر دائر بين وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقى معاً، ووجوب الاجتناب عن خصوص الملاقى دون ملاقيه.

المقام الثاني :

دوران الامر
بين الاقل والاكثر الارتباطيين

والبحث في هذا انما هو بعد الفراغ عن كون المرجع عند الشك في التكليف هو البراءة، وعند الشك في المكلف به هي قاعدة الاشتغال. ومنشأ النزاع انما هو ان الشك في الاقل والاكثر بعد فرض كون الواجب ارتباطياً هل هو ملحق بالشك في التكليف، أو انه ملحق بالشك في المكلف به؟ والكلام في المقام يقع في موردين.

الاول: في الاجزاء الخارجية.

الثاني: في الاجزاء التحليلية كدوران الواجب بين المطلق والمقيد.

دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء الخارجية:

اما المورد الاول: فيقع الكلام فيه تارة في جريان البراءة العقلية، واخرى في جريان البراءة الشرعية.

اما الكلام من الجهة الاولى: فالتحقيق هو جريان البراءة بحكم العقل بقبح العقاب في غير المقدار المتيقن، لا لما افاده الشيخ﵀ من ان وجوب الاقل المردد بين النفسي والغيري معلوم، واما وجوب الاكثر فهو غير محرز، فيجري فيه الاصل[1]، فانه مبني على القول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، وكون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري موجباً لانحلال العلم بالوجوب النفسي، وكلا الامرين

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٦٢ (ط. جامعة المدرسين).

خلاف التحقيق.

اما الاول: فلما بيناه في بحث وجوب المقدمة من استحالة اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، والشيخ﵀ لم يلتزم بذلك أيضاً.

واما الثاني: فلان المعلوم بالاجمال اذا كان خصوص الوجوب النفسي فالترديد بين كون متعلقه الاقل أو الاكثر لا يرتفع بالعلم بوجوب جامع بينه وبين الوجوب الغيري، ضرورة انه يعتبر في الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالاجمال، ومع عدمه كان العلم الاول باقياً على حاله كما هو ظاهر.

بل لان التكليف بالمركب ينحل بنفسه الى التكليف بكل جزء منه، فيكون لكل جزء حصة من التكليف مغايرة لحصة اخرى منه المتعلقة بالجزء الآخر، فاذا دار أمر التكليف بين تعلقه بالاقل أو الاكثر فتعلقه بالاقل معلوم، وتعلقه بالزائد مشكوك فيه، ولم تقم عليه حجة من الشارع، فالعقاب على تركه بلا بيان. وبعبارة اخرى: ترك الواجب اذا استند الى ترك الاجزاء المعلومة فالعقاب عليه عقاب بعد تمامية الحجة. واما تركه المستند الى ترك الاجزاء المشكوكة فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، لعدم قيام الحجة على جزئيتها على الفرض.

وقد اشكل على ما ذكرناه بوجوه.

الأول: ما ذكره في الكفاية[1] من استحالة الانحلال، فانه مستلزم للخلف،ومستلزم لعدم نفسه. اما استلزامه للخلف، فلانَّ الانحلال يتوقف على كون التكليف بالاقل معلوماً ومنجزاً على كلا تقديري تعلقه بالاقل والاكثر، ففرض انحلال العلم وعدم تنجزه بالاضافة الى الاكثر خلاف المفروض من كون التكليف منجزاً على كل تقدير. وبعبارة اخرى: يتوقف انحلال العلم الاجمالي في المقام على

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٨.

العلم بتنجيز التكليف على كل تقدير، فلو ترتب عليه عدم تنجز التكليف اذا كان متعلقاً بالاكثر لزم الخلف.

واما استلزام الانحلال لعدمه، فلان لازم الانحلال عدم تنجز التكليف على كل تقدير، وهو يستلزم عدم العلم بوجوب الاقل على كل حال، المستلزم لعدم الانحلال، فيلزم من فرض الانحلال عدمه، وهو محال.

والجواب عن كلا التقريبين ان ما ذكره مبني على توقف القول بالانحلال على العلم بتنجز التكليف على كل حال، وليس الأمر كذلك، بل هو مبني على دعوى انحلال التكليف بالمركب بالتكاليف الضمنية باجزائه، فانه حينئذٍ يعلم بتعلق التكليف المعلوم في البين بالاجزاء المعلومة، غاية الأمر يشك في كونها مأخوذة لا بشرط بالاضافة الى الجزء المشكوك فيه، أو بشرط شيء بالاضافة اليه، فتعلق التكليف بالاقل معلوم على كلا التقديرين، واما تعلقه بالزائد فمشكوك فيه، فيجري فيه البراءة.

وببيان اوضح التكليف المعلوم بالاجمال وان كان واحداً واقعاً، وتردد متعلقه بين الاقل والاكثر، إلا ان كون الاقل طرفاً له معلوم، فيتنجز بالاضافة اليه، لوصوله بهذا المقدار، واما الزائد عليه فكونه طرفاً للتكليف غير معلوم، وبما انه لم تتم الحجة عليه كان العقاب على مخالفته بتركه عقاباً بلا بيان.

الثاني: ان الوجوب المعلوم في المقام، المردد بين تعلقه بالاقل وتعلقه بالاكثر، وجوب واحد على التقديرين، اذ المفروض كونه ارتباطياً، فتعلقه بكل جزء ملازم لتعلقه بالاجزاء الآخر ثبوتاً وسقوطاً، ولا يعقل مع ذلك سقوطه بالاضافة الى بعض الاجزاء، وعدم سقوطه بالاضافة الى البعض الآخر، وعليه فاحتمال تعلق الوجوب بالاكثر ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف من رأسه بالاتيان بالاقل، ومن الواضح ان العلم بثبوت التكليف يقتضي العلم بفراغ الذمة

واحراز سقوطه، ومع الشك فيه كان المرجع اصالة الاشتغال لا محالة.

وان شئت قلت: ان التكليف المعلوم تعلقه بالاقل يشك في سقوطه باتيان الاقل، لاحتمال تعلقه بالاكثر، الملازم لاحتمال عدم سقوطه بترك الجزء المشكوك، ومع رجوع الشك الى الشك في السقوط كان المرجع اصالة الاشتغال دون البراءة.

والجواب عنه: ان الواجب بحكم العقل انما هو الاتيان بما علم تعلق التكليف به فراراً عن العقاب المترتب على تركه، وسقوط التكليف بنفسه ليس من الواجبات العقلية ولا الشرعية، وانما هو امر ينتزع من الاتيان بمتعلق التكليف خارجاً، فالتكليف المعلوم بالاجمال في المقام وان كان سقوطه في الواقع دائراً مدار الاتيان بتمام متعلقه على ماهو عليه، إلّا ان سقوطه في حكم العقل اعنى به حكمه بالامن من العقوبة لا يدور مدار ذلك، بل يدور مدار الاتيان بما علم تعلقه به، فالاقل المعلوم وجوبه لابد من الاتيان به، لان تركه يستلزم استحقاق العقاب، واما الزائد عليه فبما انه لم يعلم وجوبه فليس في تركه احتمال العقاب، فلا يحكم العقل بوجوب الاتيان به. فالايراد المزبور ناشيء من خلط سقوط التكليف واقعاً بسقوطه في حكم العقل، والواجب هو الثاني دون الاول، فتدبر.

الثالث: ما افاده المحقق النائيني ﷺ وحاصله[1]: ان المعلوم بالتفصيل في المقام انما هو تعلق التكليف بالاقل على نحو الاهمال، الجامع بين كونه بشرط شيىء بالاضافة الى الجزء المشكوك وكونه لا بشرط، وكما ان التقييد واخذه بشرط مشكوك فيه، كذلك الاطلاق، ومن الواضح ان مثل هذا العلم التفصيلي الملازم للشك في كل من الخصوصيتين مقوم للعلم الاجمالي، فكيف يعقل أن يكون موجباً

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١٥٩ ـ ١٦٠، اجود التقريرات: ٢ / ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

لانحلاله؟! وهل يكون القول به إلّا قولاً بانحلال العلم الاجمالي بنفسه؟!

وببيان آخر: ان انحلال العلم الاجمالي انما يكون بتبدل القضية المنفصلة المانعة الخلو الى قضية متيقنة وقضية مشكوكة، وهو مفقود في المقام، اذ لا علم بوجوب الاقل لا بشرط على الفرض، فانه احد طرفي الاحتمال، واما العلم بوجوب الاقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فهو مقوم للعلم الاجمالي، لا انه موجب لانحلاله، ولو كان العلم بالمهمل الجامع موجباً للانحلال لكان موجباً له في المتباينين أيضاً. ثم انه ﷺ أيد ما ذكره بما تقدم من الوجه الثاني لعدم الانحلال من ان الشك في المقام شك في السقوط دون الثبوت، فيكون مجرى للاشتغال دون البراءة.

ويرد على ما افاده: ان العلم بالجامع المهمل انما لا يكون موجباً للانحلال فيما اذا كان الأصل الجاري في كل من الخصوصيتين المشكوكتين معارضاً بالأصل الجاري في الاخرى، كما هو الحال في دوران الأمر بين المتباينين. واما اذا لم يكن بين الأصلين معارضة، بان اختص احدهما بجريان الأصل فيها دون الاخر فلا محالة ينحل العلم الاجمالي، ويكون احد الطرفين مأموناً من العقاب بمقتضى جريان الأصل.

وتوضيح ذلك: ان الاقل الجامع بين الاطلاق والتقييد قد علم وجوبه، وترتب العقاب على تركه، ولكن لا يعلم انه واجب على الاطلاق، أو مع اخذ الزائد المشكوك فيه أيضاً، فخصوصية الاطلاق وان كانت مشكوكة كخصوصية التقييد إلّا ان اصالة البراءة عن التقييد لا يعارضها اصالة البراءة في الاطلاق، اذ الاطلاق ليس فيه كلفة زائدة لترتفع بالاصل، فاذاً لا مانع من جريان أصل البراءة عن التقييد، وبذلك ينحل العلم، فيحكم بعدم استحقاق العقاب على ترك المشكوك، وقد فرض العلم باستحقاق العقاب على ترك الاقل. وبهذا يظهر بطلان قياس المقام

بالمتباينين، فان الأصل الجاري في كل منهما معارض بالأصل الجاري في الآخر، وهذا بخلاف المقام كما عرفت. واما ما ذكره من التأييد فقد تقدم الجواب عنه، فلا حاجة الى الاعادة.

الرابع: ما ذكره في الكفاية[١] وحاصله: انه بناءاً على ماهو الحق من تبعية الاحكام للملاكات الثابتة في متعلقاتها نعلم في المقام بثبوت مصلحة ملزمة قائمة بالاقل أو بالاكثر، وبما ان المفروض لزوم استيفائها بحكم العقل، فلا مناص من الاحتياط بالاتيان بالاكثر، اذ المفروض انه لا يعلم بحصولها عند الاقتصار على الاقل.

وقد تعرض لهذا الوجه شيخنا الانصاري﵀ واجاب عنه بجوابين[٢].

الاول: ان البحث عن جريان البراءة عند دوران الأمر بين الاقل والاكثر لا يبتني على مسلك العدلية القائلين بتبعية الاحكام للملاكات.

الثاني: ان الغرض المعلوم في المقام لا يمكن تحصيل القطع به على كلا تقديري الاتيان بالاقل والاكثر. اما على تقدير الاتيان بالاقل فلاحتمال دخل الاكثر في حصول الغرض، واما على تقدير الاتيان بالاكثر فلان الاتيان بالزائد لا يخلو من أن يكون بقصد الامر الجزمي، أو بقصد الامر الاحتمالي. اما الاول فتشريع محرم، لا يحتمل معه الوفاء بالغرض. واما الثاني فلا يقطع معه بحصول الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه في تحققه وحصوله، فاذاً لا يجب علينا تحصيل اليقين بالغرض قطعاً، فلا يبقى في البين إلّا الفرار من العقاب، وهو يحصل بالاتيان بالاقل، للعلم بوجوبه، واما الاكثر فاحتمال العقاب على تركه يدفع بالاصل، هذا ملخص ما افاده.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٢.

(٢) فرائد الاصول: ٢ / ٤٦١ (ط. جامعة المدرسين).

ولا يخفى عليك ما في كلا الجوابين.

اما الاول: فلانه لا يتم على مسلك من يرى تبعية الاحكام للملاكات الواقعية. وجواز الرجوع الى البراءة على مذهب الاشعري لا يجدي القائل ببطلانه، كما هو ظاهر.

واما الثاني: فلما اورد عليه في الكفاية[1] بوجوه، نذكر أهمها.

الاول: ان ما ذكره الشيخ ﷺ من عدم امكان تحصيل القطع بالغرض لو تم فانما يتم في التعبديات دون التوصليات التي لا يحتمل فيها دخل قصد الوجه في حصول الغرض خارجاً، فلازم ذلك هو القول بوجوب الاحتياط في الواجبات التوصلية دون التعبدية، وهو باطل قطعاً.

الثاني: ان لازم ما ذكره عدم التمكن من الاحتياط في المقام أصلاً، وهو باطل بالضرورة. بيان الملازمة ان الاحتياط ان كان لأجل القطع بادراك المصلحة الواقعية فهو غير ممكن على الفرض، وان كان للتحرز من العقاب فالمفروض حصوله باتيان الاقل وعدم احتمال العقاب على ترك الاكثر، فلا معنى للاحتياط بالاتيان بالاكثر، أصلاً. نعم لا بأس بالاحتياط في دوران الأمر بين المتباينين، اذ المفروض في مورده عدم حصول الامن من العقوبة إلّا بالاحتياط ومراعات العلم الاجمالي في جميع اطرافه وان لم يمكن الجزم بحصول الغرض مع ذلك، لاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله.

الثالث: ان ما ذكره مبني على احتمال دخل قصد الوجه في حصول الغرض وتحققه خارجاً، مع انه احتمال لا يساعد عليه دليل، بل هو مقطوع البطلان على ما تقدم بيانه في بحث التعبدي والتوصلي. على انه لو صح احتمال دخل قصد الوجه في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

الغرض فهو انما يصح في الواجبات الاستقلالية، واما الواجبات الضمنية اعنى بها الاجزاء فلا يحتمل دخل قصد الوجه فيها في حصول الغرض من الواجب الاستقلالي. ويظهر الوجه في ذلك من الادلة التي ذكروها لاعتبار قصد الوجه في حصول الغرض، فانها مع عدم تماميتها في نفسها مختصة بقصد الوجه في الواجب الاستقلالي دون الضمني.

واجاب المحقق النائيني[1] عن أصل الاشكال بان الغرض الداعي الى الامر بشيء اذا كانت نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة فالذي هو تحت الامر حقيقة انما هو ذلك الغرض، ولا يفرق بين تعلق الامر به في مقام الاثبات أو بعلته، فكما يمكن الامر بقتل زيد يمكن الامر بقطع اوداجه، والمتحصل من كلا الامرين شيء واحد وهو مطلوبية القتل. واما اذا كانت نسبة الغرض الى المأمور به كنسبة المعلول الى العلل المعدة بحيث يتوسط بينه وبينها امر غير اختياري، فالغرض في مثل ذلك وان كان ملزماً في نفسه، إلّا انه يستحيل تعلق الامر به، لكونه خارجاً عن اختيار المكلف على الفرض، فلا مناص في مثله من تعلق الامر بالعلة المعدة، فانها هي المقدورة للمكلف دون المعلول. هذا بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الاثبات، ففي مالم يعلم كون الغرض من قبيل القسم الأول يستكشف من تعلق الأمر في ظاهر خطاب المولى بنفس الفعل كون الغرض من القسم الثاني، وإلّا كان تعلق الأمر بنفس الغرض هو المتعين، وعلى ذلك يترتب ان نسبة المصالح الى الواجبات الشرعية نسبة المعلول الى العلل المعدة، وإلّا لكان يعلق الأمر بنفس المصالح الولى، وحينئذٍ فالواجب على المكلف بحكم العقل ليس إلّا الاتيان بما أمر به المولى، لا تحصيل غرضه، لانه خارج عن اختياره، فهو غير مكلف

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١٧٣ ـ ١٧٦.

به قطعاً، فاذا فرضنا تردد المأمور به بين الاقل والاكثر، وكان الاقل هو المتيقن، لم يكن مانع عن الرجوع الى البراءة في الزائد.

ويرد على ما افاده ما تقدم في بحث الصحيح والاعم من ان الغرض المترتب على المأمور به غرضان، أحدهما: الغرض الاقصى الذي هو الداعي في الحقيقة الى الأمر به، ثانيهما: الغرض الاعدادي المترتب عليه. اما الاول فنسبته الى المأمور به وان كانت نسبة المعلول الى العلة المعدة، ولم يكن بنفسه مأموراً به لخروجه عن الاختيار، إلّا ان نسبة الغرض الثاني الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة لا محالة، وعليه فلابد من القطع بحصول هذا الغرض في الخارج، ومن الظاهر انه مع الاقتصار على الاقل لا يتحقق ذلك، فلا مناص من الاتيان بالاكثر تحصيلاً للغرض الملزم.

وببيان آخر: اذا فرضنا الغرض الاقصى خارجاً عن قدرة المكلف واختياره فلا يتعلق الامر به قطعاً، وبما ان المفروض كونه الزامياً، فالمولى لا يفوته بالمقدار الممكن تحصيله في الخارج من مقدماته الاعدادية. مثلاً اذا فرضنا تعلق غرض المولى بوجود الحنطة في الخارج، فمن جهة كونه خارجاً عن قدرة العبد لا يتعلق التكليف به، بل التكليف يتعلق بما يكون معداً خارجاً من الزرع والسقي ونحوهما، فاذا تردد متعلق التكليف بين الاقل والاكثر فلا محالة يشك في كون الاقل محصلاً للغرض الاعدادي المطلوب من العبد على الفرض، فيجب عليه الاتيان بالاكثر تحصيلاً للقطع به، فما افادهﷺ من عدم تعلق امر المولى بالغرض انما يتم في الغرض الاقصى، دون الغرض الادنى المترتب عل المأمور به ترتب المعلول على علته التامة؛

والصحيح في الجواب ان يقال: ان الغرض المترتب على فعل قد يكون بنفسه متعلقاً لامر المولى بالمطابقة، أو بالدلالة الالتزامية العرفية، كما اذا امر المولى بقتل زيد، أو بضرب عنقه الملازم للامر بقتله عرفاً، ففي مثل ذلك لابد للمكلف من

احراز حصول الغرض خارجاً، والاتيان بما يكون محصلاً له قطعاً. واما في غير ذلك مما تعلق الامر فيه بنفس الفعل فالذي يقتضيه حكم العقل بالقيام بوظيفة العبودية ليس إلّا الاتيان بما أمر به المولى، واما كون المأمور به وافياً بغرضه فهو من وظائف نفس المولى، فانه الذي يلزم عليه رعاية غرضه بالأمر بما يفي به، فلو فرضنا انه اخل بذلك، وأمر بما لا يفي بغرضه كان التفويت مستنداً اليه لا الى العبد، وعليه فكما ان التكليف الذي لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذي لم يقم عليه بيان من المولى، فاذا تردد المأمور به بين الاقل والاكثر، فكما ان التكليف بالزائد على المتيقن مشكوك فيه، ولم يتم عليه حجة من قبل المولى، كذلك الغرض المعلوم في البين المردد ترتبه على الاقل والاكثر، فانه على تقدير ترتبه على الاقل تكون الحجة عليه تامة، ويصح العقاب على تفويته، واما على تقدير ترتبه على الاكثر واقعاً فالبيان عليه غير تام من قبل المولى، والعقاب على تفويته بلا بيان.

وبالجملة لا يزيد حال الغرض على حال التكليف في انه مالم يصل بنفسه أو بايجاب الاحتياط لا يصح العقاب على مخالفته، ويكون فواته حينئذٍ مستنداً الى المولى، لا الى تقصير العبد في القيام بوظيفته، هذا كله بناءاً على تبعية الاحكام للملاكات الواقعية في متعلقاتها. واما بناءاً على كونها تابعة لمصالح في انفسها، كما هو الحال في الاحكام الوضعية مثل الملكية ونحوها، فالاشكال مندفع من أصله.

واما الكلام في الجهة الثانية: اعني بها جريان البراءة الشرعية. فتحقيق الحال فيه أن يقال: بناء على ما تقدم من صحة جريان البراءة العقلية لا ينبغي الاشكال في جريان البراءة الشرعية أيضاً، فيرجع الى حديث الرفع وامثاله لاثبات عدم الالزام بالجزء المشكوك فيه في مقام الظاهر. واما بناءاً على عدم انحلال العلم الاجمالي، وعدم جواز الرجوع الى البراءة العقلية ففي جواز الرجوع الى

البراءة الشرعية وعدمه وجهان ذهب صاحب الكفاية والمحقق النائينيﷺ إلى الاول[١].

ولكن الصحيح ان جواز الرجوع اليها ملازم لجواز الرجوع الى البراءة العقلية، فان جرت البراءة العقلية جرت الشرعية أيضاً، وإلّا فلا، بيان ذلك: ان عمدة ما توهم كونه مانعاً من الرجوع الى البراءة العقلية على ما عرفت منحصر في امرين.

الاول: لزوم تحصيل الغرض المعلوم في البين، المردد بين كونه مترتباً على الاقل أو الاكثر.

الثاني: ان الاقل المتيقن وجوبه في البين على كل تقدير طبيعة مرددة بين المطلقة والمقيدة، فكل من الاطلاقات والتقييد مشكوك فيه، ومعه لا معنى للانحلال، ضرورة انه متوقف على اثبات الاطلاق وعدم دخل الجزء المشكوك فيه في الواجب، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقياً على حاله، ويكون الشك معه شكاً في السقوط دون الثبوت.

ولا يخفى عليك ان كلا هذين الوجهين لو تم كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة الشرعية أيضاً.

اما الوجه الاول: فلانَّ الغرض المعلوم في البين لو لزم استيفاؤه على كل تقدير كما هو المفروض فلا أثر لشمول ادلة البراءة النقلية مع الشك في حصول الغرض باتيان الاقل، اذ غاية ما يترتب عليه هو الحكم برفع الجزئية المجهولة ظاهراً، ومن الواضح ان ارتفاعها كذلك لا يترتب عليه احراز كون الغرض مترتباً على الاقل، لعدم كونه من الاثار الشرعية، وما لم يحرز ذلك لا يحكم العقل بحصول الامتثال، فيجب الاتيان بالاكثر تحصيلاً للقطع بحصوله. نعم لو كان ما دل على رفع الجزئية من

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٥. فوائد الاصول: ٤ / ١٦٢.

الامارات الناظرة الى الواقع لثبت بها لزوم مؤداه، فيحكم بترتب الغرض على الاقل. كما أنه لو كان دليل البراءة الشرعية وارداً في خصوص دوران الأمر بين الاقل والاكثر لزم الحكم بكفاية الاقل في مقام الامتثال، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، واما اذا لم يكن شيء من الامرين، كما هو المفروض، فلا يمكن الحكم بشمول ادلة البراءة لنفي وجوب الاكثر بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض، وعدم احراز ترتبه على الاقل.

واما الوجه الثاني: فلانَّ جريان البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر لا يثبت تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق إلّا على القول بالأصل المثبت، والوجه في ذلك انا قد ذكرنا غير مرة ان الاطلاق في مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة لا بشرط بالاضافة الى طواريها، وهذا الاعتبار مضاد لاعتبار الطبيعة بشرط شيء أو اعتبارها بشرط لا، وكل من هذه الاقسام ملحوظ على نحو يغاير لحاظه في غيره، وعليه لا يمكن اثبات لحاظ الطبيعة مطلقة بجريان اصالة البراءة عن التقييد. واما ما اشتهر في كلماتهم من ان الاطلاق أمر عدمي يقابل التقييد تقابل العدم والملكة، فهو انما يصح في الاطلاق في مقام الاثبات الخارج عن محل الكلام. وبالجملة لو توقف انحلال العلم الاجمالي على اثبات الاطلاق فكما لا تجري البراءة العقلية لا تجري البراءة الشرعية أيضاً، لما عرفت من عدم ثبوت الاطلاق به. واما على ما ذكرناه من عدم الحاجة الى ذلك، بل يكفي في الانحلال جريان الاصل في احد الطرفين بلا معارض، جرت البراءة الشرعية والعقلية في المقام بملاك واحد.

ومما ينبغي التنبيه عليه في المقام انه لا يحتاج اثبات وجوب الاقل بعد نفي وجوب الاكثر بالأصل الى أمر آخر وراء نفس العلم الاجمالي المتعلق بوجوب الاقل، المردد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء، ضرورة ان فرض العلم المزبور فرض وصول وجوب الاقل بالفعل على كلا تقديري وجوب الاكثر وعدمه، فلا

يقاس المقام بما اذا سقطت جزئية شيء للمركب باضطرار أو نسيان ونحوهما، فان ثبوت التكليف حينئذٍ بالباقي بعد سقوط الأمر بالمركب يحتاج الى دليل آخر.

ومن هنا يظهر: ان ما ذكره في الكفاية[1] في المقام من الاشكال في اثبات وجوب الأقل أولاً، ثم الجواب عنه: بأن نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء والشرائط نسبة دليل الاستثناء الى المستثنى منه، فيختص الجزئية أو الشرطية بغير حال الجهل، في غير محله، ولعله ناش من خلط باب الجهل بباب النسيان.

ثم انه ربما يتمسك في المقام بدليل الاستصحاب. وقد استدل به على كل من القول بالاشتغال والبراءة.

اما التمسك به للقول بالاشتغال، فتقريبه: ان وجوب الواجب المردد بين الاقل والاكثر مردد بينما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فانه على تقدير وجوب الاكثر يكون التكليف باقياً بعد الاتيان بالاقل قطعاً، كما انه اذا كان متعلقاً بالاقل لا بشرط فالتكليف به حينئذٍ مرتفع قطعاً، فيستصحب التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان بالاقل، بناء على ما هو الصحيح من جريانه في القسم الثاني من الكلي.

ويرد عليه: ان جريان الاستصحاب متوقف على كون الحادث مردداً بين المرتفع والباقي لأجل تعارض الأصول في كل منهما، كما اذا تردد الحدث المتحقق بين الاصغر والاكبر، فان اصالة عدم تحقق الاكبر معارض باصالة عدم حدوث الاصغر، فيرجع الى الاستصحاب الكلي بعد الوضوء مثلاً.

واما فيما لم يتعارض فيه الاصول، وقد احرز حال الفرد الحادث ولو بضم الوجدان الى الأصل، فلا معنى للرجوع فيه الى الاستصحاب، وما نحن فيه

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٨.

كذلك، فان وجوب الأكثر اذا كان مرتفعاً بالأصل فالحادث المردد يتعين في وجوب الاقل بضميمة الوجدان الى الأصل، ولا يبقى مجال الشك في بقائه بعد احراز خصوصيته والاتيان بمتعلقه في الخارج. ونظير ذلك ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر ثم احتمل عروض الجنابة له بخروج شيء يحتمل كونه منياً، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع الى استصحاب الحدث الكلي بعد الاتيان بالوضوء في الخارج، فان استصحاب عدم حدوث الجنابة وبقاء المكلف على حدثه الاصغر يحرز به حال الفرد، ومعه لا مجال لاستصحاب الكلي.

وبالجملة استصحاب الكلي انما يجري فيما اذا لم يكن في مورده أصل آخر حاكم عليه، وإلّا فلا مجال لجريانه، كما هو الحال في كل أصل محكوم بالاضافة الى الأصل الحاكم.

واما التمسك بالاستصحاب للقول بالبراءة فتقريبه: من وجوه.

الأول: استصحاب عدم لحاظ المولى الاكثر حين التكليف.

ويرد عليه: اولاً: ان عدم لحاظ المولى ليس بنفسه حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وثانياً: ان الامر في المقام مردد بين لحاظ الاقل بشرط شيء الذي هو عبارة عن لحاظ الاكثر وبين لحاظ الاقل لا بشرط، بعد العلم بتحقق أحدهما لا محالة، لاستحالة الاهمال في مقام الثبوت، فكما ان لحاظ الاكثر مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث، كذلك لحاظ الاقل لا بشرط، فالاستصحاب في كل منهما على تقدير جريانه في نفسه معارض بجريانه في الآخر.

الثاني: استصحاب عدم جعل الجزئية لما يحتمل كونه جزءاً للواجب. وبما ان الجزئية تنتزع من الأمر بالمركب، فاستصحاب عدمها يرجع الى استصحاب عدم الامر بالمركب، فيرجع هذا التقريب الى التقريب الآتي.

الثالث: استصحاب عدم جعل الأمر بالمركب، بناءاً على ما حققناه في مبحث البراءة من جريان الاستصحاب في مقام الجعل وجوداً وعدماً، وعدم كونه مثبتاً بالاضافة الى ثبوت المجعول أو عدمه.

ويرد عليه: ان استصحاب عدم الجعل وان كان في نفسه جارياً كما ذكر، إلّا انه في المقام غير جار للمعارضة، والوجه فيه ما اشرنا اليه آنفاً من ان الأقل المتيقن تعلق التكليف به لا يخلو امره في الواقع من الاطلاق والتقييد بالاضافة الى ما يشك في جزئيته، فكما ان جعل التكليف بالاقل على نحو التقييد أمر يشك في حدوثه بعد عدمه، كذلك جعل التكليف به على نحو الاطلاق، واجراء الاستصحاب فيهما معاً مناف للعلم الوجداني، وفي أحدهما دون الآخر بلا مرجح، فلا يمكن التمسك فيه بالاستصحاب. نعم لا مانع من اجراء البراءة عن التكليف بالمقيد، لعدم معارضته باجراء البراءة عن التكليف بالمطلق.

دوران الامر بين الاقل والاكثر في المركبات التحليلية :

واما المورد الثاني: وهو دوران الأمر بين الاقل والاكثر في المركبات التحليلية، فهو على ثلاثة اقسام:

القسم الاول: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب على نحو الشرطية موجوداً مستقلاً منحازاً عنه، غاية الامر يحتمل اعتبار تقيد الواجب به. وهذا يشمل الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن. والحكم في هذا القسم بعينه هو الحكم في المورد الأول من حيث جريان البراءة العقلية والنقلية. وقد استشكل في جريان البراءة العقلية فيه بما تقدم من التقريب، وقد عرفت الجواب عنه، وانه لا مانع من جريان البراءة العقلية أيضاً، فان التكليف بالأقل وان كان مردداً بين تعلقه بالطبيعة المطلقة أو المشروطة، إلّا ان اصالة البراءة عن الاشتراط لا يعارضها اصالة البراءة عن الاطلاق، فتجري بلا معارض. واما حديث لزوم تحصيل الغرض الملزم فقد عرفت

مافيه، فلا حاجة الى الاعادة.

وبالجملة فجميع ما ذكر في المورد الاول من تقريب الرجوع الى قاعدة الاشتغال أو البراءة جار في المقام حرفاً بحرف.

القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير منحاز عنه، ولكنه لم يكن من مقوماته، بل كان نسبته اليه نسبة الصفة الى الموصوف، والعارض الى المعروض بنظر العرف، كما اذا تردد أمر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الجامع بينها وبين الكافرة، فربما يقال فيه بعدم جريان البراءة العقلية والنقلية، بدعوى ان جريان البراءة في مورد دوران الأمر بين الاقل والاكثر مبني على الانحلال، وكون الاقل متيقناً على كل تقدير، والمقام ليس كذلك، فان وجود الطبيعي في ضمن المقيد متحد معه، بل عينه خارجاً، واما الطبيعي في ضمن غيره فهو مباين للمقيد، لا انه بعضه، فالاتيان به على تقدير كون الواجب هو المقيد اتيان بأمر مباين، ولا معنى معه للرجوع الى البراءة.

والتحقيق أن يقال: ان الملاك في الانحلال كما عرفت سابقاً انما هو العلم بتعلق التكليف بالطبيعي المردد أمره بين المطلق والمقيد، وعدم معارضة الأصل الجاري في ناحية التقييد بالاصل الجاري في ناحية الاطلاق، والمقام من هذا القبيل، فان التكليف في المثال قد تعلق بعتق طبيعي الرقبة المردد بين كونه مطلقاً بالاضافة الى الكفر والايمان أو مقيداً بخصوص الايمان، وبما ان التقييد كلفة زائدة لم يتم الحجة عليها فاصالة البراءة العقلية والنقلية يدفعه، ولا يعارض ذلك باصالة البراءة عن الاطلاق، لان الاطلاق يقتضي التوسعة دون الضيق.

القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوماً له، بان كانت نسبته اليه نسبة الفصل الى الجنس، كما اذا دار الامر بين وجوب الاتيان بمطلق الحيوان أو بخصوص الانسان. وقد ذهب صاحب الكفاية والمحقق النائيني ﷺ الى

عدم جريان البراءة فيه.

اما صاحب الكفاية[١] فقد ظهر وجه ما اختاره مما تقدم، كما ظهر جوابه.

واما المحقق النائيني[٢] فقد استدل على ذلك بعد اختياره جريان البراءة في القسمين المتقدمين بان الجنس حيث لا تحصل له في الخارج إلّا في ضمن الفصل فلا يعقل تعلق الحكم به إلّا مع أخذه متفصلاً بفصل معين، أو بفصل ما من فصوله، وعليه فيكون المقام من دوران أمر الواجب بين التعيين والتخيير، ولا معنى للقول بان تعلق الحكم بالجنس متيقن وتقيده بخصوص فصل مجهول، فيجري فيه البراءة. ثم انه قسم دوران الواجب بين التعيين والتخيير الى اقسام ثلاثة، واختار في جميعها التعيين وعدم جواز الرجوع الى البراءة عن كلفة التعيين[٣]. ونحن نقتفي أثره، ونتكلم في كل من الاقسام، ونبين المختار عندنا.

القسم الأول: ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في أصل الشريعة ومرحلة الجعل في الاحكام الواقعية، كما اذا شككنا في ان صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجب تعييني أو تخييري؟

القسم الثاني: ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والتشريع في الاحكام الظاهرية وجعل الحجية، كما اذا شككنا في ان تقليد الاعلم واجب تعييني، أو أن المكلف مخير بينه وبين تقليد غير الأعلم؟

القسم الثالث: ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة فعلية التكليف والامتثال للتزاحم، كما اذا علمنا بوجوب انقاذ كل غريق مع التمكن منه تعييناً، فحصل غريقان لا نتمكن إلّا من انقاذ أحدهما، واحتمل أن يكون أحدهما

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٨.

(٢) اجود التقريرات: ٢ / ٢٩٧.

(٣) اجود التقريرات: ٢ / ٢١٩.

بخصوصه نبياً، فان الأمر حينئذٍ يدور بين وجوب انقاذه تعييناً او التخيير بينه وبين الآخر.

ثم انه قبل بيان حكم الاقسام المذكورة ينبغي التنبيه على امرين.

أحدهما: ان محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن في البين أصل لفظي، أو استصحاب موضوعي يرتفع به الشك ويتعين به كون الواجب تعييناً، فانه مع احد الأمرين لا تصل النوبة الى اصالة البراءة بالضرورة.

ثانيهما: ان مورد الكلام انما هو ما اذا كان ثبوت الوجوب متيقناً في الجملة. واما اذا لم يكن كذلك، ودار امر شيء بين أن يكون واجباً تعييناً أو تخييراً أو مباحاً، فلا ينبغي الشك في جواز الرجوع الى البراءة عن الوجوب المحتمل.

اذا عرفت ذلك فنقول: اما القسم الاول، فله صور ثلاث.

الصورة الاولى: ما اذا علم وجوب فعل في الجملة، واحتمل كون فعل آخر عدلاً في مقام الامتثال مع عدم إحراز كونه مسقطاً له، كما اذا علمنا بوجوب صوم يوم واحتملنا أن يكون اطعام عشرة مساكين عدلاً ومسقطاً.

الصورة الثانية: ان يعلم وجوب فعل في الجملة، وعلم سقوطه عند الاتيان بفعل آخر، ودار الأمر بين أن يكون الفعل الثاني عدلا للواجب الأول ليكون الوجوب تخييرياً، أو مسقطاً له لاشتراط التكليف بعدمه، وذلك كالقراءة الواجبة في الصلاة، المردد وجوبها بين أن يكون تعيينياً مشروطاً بعدم الايتام، أو تخييرياً بينهما. والثمرة بين الأمرين تظهر فيما اذا عجز المكلف عن القراءة، فانه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعين عليه الايتام، كما هو الحال في كل واجب تخييري تعذر عدله، وعلى تقدير كون الوجوب مشروطاً بعدم الايتام فهو لا يكون واجباً حينئذٍ، لعدم المقتضى له.

ثم ان هذين القسمين على طرفي النقيض، فان وجوب ما يحتمل مسقطيته

للواجب الآخر في القسم الاول كان معلوماً في الجملة، وانما الشك في كون امتثاله مسقطاً لا متثال الآخر وعدمه. واما في هذا القسم فالمسقطية متيقنة، وانما الشك في كونه عدلاً للواجب، أو كون عدمه شرطاً لوجوبه.

الصورة الثالثة: ان يعلم وجوب كل من فعلين معينين في الجملة، ويدور الأمر بين أن يكون الوجوب تعيينياً ليجب الاتيان بهما معاً مع التمكن، أو تخييرياً ليجتزي باحدهما في مقام الامتثال.

اما الصورة الأولى: فقد ذهب جماعة الى ان المرجع فيها هو اصالة الاشتغال، والحكم بالتعيين. واستدل عليه بوجوه.

الاول: ما ذكره المحقق النائيني﵀ من ان الشك فيها شك في مقام الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف[1]، فاذا دار الأمر في كفارة تعمد الافطار بين أن تكون خصوص صوم شهرين، أو الاعم منه ومن اطعام ستين مسكيناً، كان الصوم مفرغاً للذمة يقيناً، وأما الاطعام فسقوط التكليف المعلوم به مشكوك، فلا يجوز الاجتزاء به في حكم العلم.

والتحقيق ان يقال: ان التخيير المحتمل في المقام اما أن يكون تخييراً عقلياً، كما اذا دار الأمر بين وجوب حصة خاصة أو الجامع العرفي بينها وبين سائر الحصص، نظير ما اذا علم بوجوب شراء شيء في الجملة، ودار الامر بين كونه خصوص الغنم أو مطلق الحيوان. واما أن يكون تخييراً شرعياً، كما اذا كان المحتمل وجوبه مبايناً في الماهية مع ما علم وجوبه في الجملة، ولم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدم من المثال في كفارة تعمد الافطار، وقد سبق في محله ان الوجوب التخييري في هذا القسم لا مناص من تعلقه بالجامع الانتزاعي المعبر عنه بعنوان احد الشيئين أو

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٤٢٨.

الأشياء.

اما في موارد التخيير العقلي فالعلم بتعلق التكليف بالجامع مفروض لا محالة، وانما الشك في انه مأخوذ لا بشرط شيء أي بنحو الاطلاق أو بشرط شيء وبنحو التقييد، والاطلاق والتقييد وان كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقناً إلّا انك قد عرفت ان انحلال العلم الاجمالي لا يتوقف على تيقن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل فيه بلا معارض، وقد مر أن اصالة البراءة العقلية والنقلية في ناحية التقييد غير معارضة بأصل البراءة في طرف الاطلاق، فاذا ثبت عدم التقييد في مقام الظاهر لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك الى مقام الامتثال ليكون المرجع اصالة الاشتغال.

ومن ذلك يظهر الحال في موارد التخيير الشرعي، وان الحكم فيه هو التخيير أيضاً، اذ المفروض تعلق التكليف بعنوان أحد الشيئين أو الأشياء في الجملة، وانما الشك في كونه مأخوذاً على نحو الاطلاق أو متخصصاً بخصوصية خاصة، فيجري الأصل عن التقييد، وبضمه الى الوجدان يحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بكل من الطرفين أو الأطراف في مقام الامتثال.

وبالجملة الشك في المقام وان كان شكاً في الامتثال، إلّا ان منشأه الشك في تقيد الواجب واطلاقه، فاذا ارتفع احتمال التقيد بالأصل يرتفع الشك في الامتثال أيضاً، ولولا ذلك لم يجز الرجوع الى البراءة في شيء من موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر.

الوجه الثاني: التمسك باصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة، وبضميمته الى الوجدان والعلم المزبور يثبت كون الوجوب تعيينياً.

والجواب: ان اريد بالأصل المزبور البراءة العقلية وحكم العقل بقبح العقاب

بلا بيان فمن الظاهر انه غير جار في المقام، ضرورة انه لا يحتمل العقاب على ترك خصوص ما يشك في كونه عدلاً للواجب في الجملة. واما الجامع بينهما فاستحقاق العقاب على تركه معلوم، ولا معنى معه للرجوع الى البراءة.

وان اريد به البراءة الشرعية فالتكليف بالجامع معلوم على الفرض، كما ان تعلقه بخصوص ما يحتمل كونه عدلاً غير محتمل، فلا معنى لجريان البراءة فيهما، فلم يبق في البين إلّا اجراء البراءة عن جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة الراجع الى اجراء البراءة عن الاطلاق، ومن الواضح عدم صحة ذلك، لان الاطلاق موجب للتوسعة، فلا منة في رفعه.

وان اريد به الاستصحاب، فاستصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة وان كان جارياً في نفسه، بناء على جريانه في الاحكام الكلية، إلّا أنه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعيني لما يحتمل تعيينه اولاً، وعدم ثبوت التعيين بالاستصحاب المزبور ثانياً إلّا على القول بالأصل المثبت.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفايةﷺ من ان دوران الأمر بين التعيين والتخيير ان كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب فالحكم وان كان هو التخيير، لأن الشرطية أمر قابل للوضع والرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها، إلّا أنه اذا كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصية ذاتية في الواجب لا يمكن الرجوع الى البراءة، اذ الخصوصية انما تكون منتزعة عن نفس الخاص، ولا يمكن معه الرجوع الى البراءة، فلابد من الحكم بالاشتغال والتعيين في مقام الامتثال.

وفيه: ان خصوصية الخاص وان كانت منتزعة عن نفس الخاص، وغير قابلة للوضع والرفع، إلّا ان اعتبارها في المأمور به قابل لهما، فاذا شك في ذلك فالمرجع هي البراءة على ما تقدم بيانه.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني أيضاً من ان الوجوب التخييري يحتاج الى مؤنة زائدة في مقامي الثبوت والاثبات[١]. اما في مقام الثبوت فلاحتياجه الى ملاحظة العدل، وتعليق التكليف بالجامع بينه وبين الطرف الآخر. واما في مقام الاثبات فلانه محتاج الى ذكر العدل وبيانه، فما لم يثبت الحجة على المؤنة الزائدة يحكم بعدمها، فيثبت الوجوب التعييني.

وفيه: ان ما ذكر انما يتم فيما اذا ورد دليل لفظي على وجوب شيىء من غير ذكر عدل له، فيتمسك باطلاقه لاثبات كون الوجوب تعيينياً. واما لو لم يثبت ذلك، كما هو المفروض، فلا معنى للرجوع الى الأصل العملي على ما مر.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا وجه للقول بالتعيين، ولا مانع من الرجوع الى البراءة عن الالزام بالاتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعيينياً.

ثم لا يخفى ان الحكم بالتخيير انما يتم فيما اذا كان المكلف متمكناً من الاتيان بما يحتمل كونه واجباً تعيينياً، ليدور أمر الوجوب الفعلي الثابت في الجملة بين التعيين والتخيير. واما فيما لم يتمكن من ذلك فالشك في كون الوجوب المجعول في الشريعة تعيينياً أو تخييرياً يستلزم الشك في الالزام الفعلي بما يحتمل كونه عدلاً، ولا يحكم حينئذٍ بالتخيير ليترتب عليه الالزام المزبور، بل يرجع الى البراءة عنه، لأنه مجهول، والعقاب على مخالفته على تقدير ثبوته عقاب بلا بيان.

اما الصورة الثانية: فقد عرفت فيما تقدم انه لا ثمرة فيها للشك في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً إلّا فيما اذا تعذر ما علم وجوبه في الجملة، فانه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعين الطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، وليس كذلك على تقدير كون الوجوب تعيينياً واشتراطه بعدم ما علم سقوطه به، وعليه

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

فالشك في التعيين والتخيير يرجع الى الشك في الالزام بما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذره، وقد عرفت انه مورد للبراءة. فالنتيجة في هذه الصورة نتيجة التعيين دون التخيير.

ثم ان المحقق النائيني قد استدل على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسألة القراءة والايتام بما ورد عن النبي ﷺ من ان (سين بلال شين) بتقريب[1]: ان الايتام لو كان عدلاً للقراءة لكان اللازم ان لا يكتفي بذلك، ويحكم بلزوم الايتام عليه على تقدير التمكن منه.

ويرد عليه: ان ما يتحمله الامام من المأمور انما هي القراءة، وليس فيها حرف الشين ليتعين الايتام عند تعذر التلفظ به على تقدير كون الوجوب تخييرياً، فالاستدلال المزبور اجنبي عما نحن فيه بالكلية.

واما الصورة الثالثة: فلا أثر فيها للشك فيما اذا لم يتمكن المكلف إلّا من أحد الفعلين، ضرورة وجوب الاتيان به حينئذٍ، اما لكونه واجباً تعينياً، أو عدلاً لواجب تخييري تعذر بعض اطرافه. وانما تظهر الثمرة في صورة التمكن منهما جميعاً، فيدور الأمر بين وجوب الاتيان بهما وجواز الاكتفاء باحدهما، وقد ظهر مما ذكرنا ان الحكم هو التخيير، لأن تعلق التكليف بالجامع أمر معلوم، وتعلقه بخصوص كل من الفعلين مجهول، فيرجع الى البراءة العقلية.

واما القسم الثاني: وهو ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير في الحجية والطريقية، فالمرجع فيه هو الحكم بالتعيين، فان ما علم حجيته المرددة بين كونها تعيينية أو تخييرية قاطع للعذر في مقام الامتثال ومبرء للذمة في مقام الظاهر، واما الطرف الآخر المحتمل كونه حجة تخييراً فهو محكوم بعدم الحجية عقلاً وشرعاً، لما

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢١٧ ـ ٢١٨.

عرفت في محله من ان الشك في الحجية في مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية، فكلما شك في حجيته لشبهة حكمية أو موضوعية لا يصح الاعتماد عليه في مقام العمل، كما لا يصح اسناد مؤداه الى المولى ولو ظاهراً.

واما القسم الثالث: وهو ما اذا دار الامر فيه بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لأجل التزاحم، فالحق فيه هو الحكم بالتعيين. وتوضيح ذلك يبتني على تقديم مقدمتين.

الاولى: ان التزاحم في مقام الامتثال وان اوجب سقوط احد التكليفين بامتثال الآخر لا محالة، لاستحالة بقائهما على اطلاقهما، إلّا أنه لا يوجب سقوط الملاكين عما هما عليه من حد الالزام، اذ المفروض ان عجز المكلف هو الذي اوجب التزاحم ورفع اليد عن احد الخطابين في ظرف امتثال الآخر، وإلّا كان الواجب امتثالهما معاً وعدم جواز الاكتفاء باحدهما عن الآخر.

الثانية: قد ذكرنا في محله انَّ تفويت الغرض الملزم بعد احرازه بمنزلة مخالفة التكليف الواصل في حكم العقل بقبحه، ولا يرتفع هذا القبح إلّا بعجز المكلف تكويناً، أو بتعجيز المولى اياه بامره بمالا يجتمع معه في الخارج، وما لم يتحقق شيء من الامرين يحكم العقل بقبح التفويت واستحقاق العقاب عليه.

اذا عرفت ذلك نقول: اذا كان احد الواجبين المتزاحمين معلوم الاهمية، فلا محالة يكون التكليف الفعلي متعلقاً به، وصارفاً لقدرة المكلف نحوه، والملاك في الطرف الآخر وان كان ملزماً في نفسه إلّا ان تفويته مستند الى تعجيز المولى، لأمره بصرف القدرة الى ما يضاده، فاذا اتى المكلف بالواجب الاهم كان معذوراً في تفويت الملاك الآخر بالضرورة. نعم لو عصى هذا التكليف لم يكن مانع عن التكليف بالمهم، بناء على ما قررناه في محله من امكان التكليف بالضدين على نحو الترتب.

وان كان كل من الواجبين مساوياً مع الآخر من جهة الملاك، فحيث لا ترجيح في البين فلا يعقل التكليف الفعلي المطلق بخصوص أحدهما دون الآخر، فلابد من التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر، أو بهما معاً على نحو التخيير على الخلاف المتقدم في محله. وعلى كل من القولين لا ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء باحدهما وتفويت ملاك الآخر، لأنه أقصى ما يتمكن المكلف منه من تحصيل غرض المولى كما هو المفروض.

واما اذا كان أحد الواجبين المتزاحمين محتمل الاهمية، فالاتيان به ولو بتفويت الملاك في الآخر لا اشكال في جوازه، لدوران الأمر بين كونه متعيناً في مقام الامتثال أو مخيراً بينه وبين الطرف الآخر، وعلى كل حال فالاتيان به خال عن المحذور. واما تفويت الغرض المحتمل اهميته مع القدرة تكوينا على تحصيله فلم يثبت جوازه، فان الاتيان بالطرف الآخر وان كان موجباً بعجز المكلف عنه إلّا انه تعجيز اختياري، وهو لا ينافي صحة العقاب. وبالجملة الملاك الملزم المتحقق في ما احتمل اهميته لا يجوز تفويته في حكم العقل إلّا بالعجز تكويناً أو تشريعاً، والمفروض في المقام قدرة المكلف على تحصيله ولو بتفويت الملاك الآخر، فلا يجوز تفويته لحكم العقل بالاشتغال واستحقاق العقاب على تفويته من غير عذر.

ومما ذكرنا يظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الاول، فان الشك في التخيير والتعيين في القسم الاول انما كان ناشئاً من الشك في كيفية الجعل، والجهل بمتعلق تكليف المولى ومايفي به غرضه، فلا مانع من الرجوع فيه الى البراءة عن التكليف الزائد على المقدار المتيقن، بخلاف الشك في هذا القسم، فانه ناشيء من التزاحم بعد احراز متعلق التكليف واشتمال كل من الواجبين على الملاك الملزم، فلا مناص فيه من القول بالاشتغال، تحصيلاً للفراغ اليقيني والأمن من العقوبة.

تنبيهات الاقل والاكثر

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: اذا ثبتت شرطية شيء أو جزئيته للمأمور به في الجملة، ودار الامر بين كونها مطلقة ليبطل العمل بفقدانها ولو في حال النسيان، أو مختصة بحال العمد ليختص البطلان بالترك العمدي، فهل القاعدة تقتضي الاطلاق مالم يثبت التقييد بدليل، أو تقتضي الاختصاص إلّا فيما دل الدليل بالخصوص على الاطلاق؟ وجهان.

وقبل تحقيق ذلك ينبغي التكلم في امكان تكليف الناسي بغير ما نساه من الاجزاء والشرائط واستحالته، فاذا ثبت صحة العمل الفاقد لبعض الاجزاء أو الشرائط نسياناً، كما في الصلاة اذا كان المنسي من غير الاركان، فهل يكون الحكم بالصحة لأجل جهة وفاء المأتى به بالملاك الملزم، وسقوط الأمر باستيفاء ملاكه؟ وهذا البحث وان لم يترتب عليه ثمرة عملية في المثال إلّا انه يترتب عليه الاثر في موارد جريان الأصل العملي كما ستعرف ان شاء الله تعالى. ذهب جماعة الى استحالة توجيه الأمر الى الناسي، فاختاروا ان الصحة في مفروض المثال من جهة الوفاء بالملاك، لا من جهة انطباق المأمور به، على المأتى به، نظراً الى ان الناسي اذا التفت الى نسيانه انقلب الى الذاكر، فلا يكون الحكم الثابت لعنوان الناسي فعلياً في حقه، وان لم يلتفت الى نسيانه فلا يعقل انبعاثه عنه، ومالم يمكن الانبعاث لا يمكن

البعث بالضرورة، فعلى كلا تقديري الالتفات وعدمه يستحيل فعلية الحكم في حقه، ومع استحالة الفعلية يمتنع الجهل بالضرورة.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى إمكان ذلك[١]، وافاد في بيانه وجهين:

الاول: ان يوجه الخطاب الى الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان ملازم له واقعاً وان لم يكن الناسي ملتفتاً الى الملازمة ليرد المحذور.

وفيه: أن هذا مجرد فرض وهمي، لا واقع له، ولا سيما أن النسيان يختلف باختلاف الازمان والاشخاص، واختلاف متعلقه، فقد يتعلق النسيان بالقراءة، وقد يتعلق بالسجود أو بغير ذلك من اجزاء الصلاة وشرائطها، فأي عنوان يفرض ملازما للنسيان اينما تحقق، خصوصاً اذا اعتبر فيه ان لا يكون الناسي ملتفتاً الى الملازمة بينهما.

الثاني: أن يوجه التكليف الى عامة المكلفين بالاتيان بما يتقوم به العمل في حالتي العمد والسهو، واما بقية الاجزاء والشرائط فيوجه الأمر بكل منها الى خصوص الذاكرين، أو يخبر عن كونه جزءاً أو شرطاً لهم خاصة، وعلى كل حال تختص الجزئية أو الشرطية فيها بحال الذكر، ولا يعم حال النسيان.

وهذا الوجه الذي ذكره متين في مقام الثبوت، إلّا انه يحتاج في مقام الاثبات الى ما يدل عليه. وقد ثبت ذلك في باب الصلاة، حيث ان الأمر بالاركان فيها مطلق لعامة المكلفين، واما بقية الاجزاء والشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث لاتعاد وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصة، وعليه فالناسي لجزء وان كان غير ملتفت الى نسيانه إلّا انه ملتفت الى ان كلما يأتي به من الاجزاء والشرائط انما يأتي به بما هو مأمور به، غاية الأمر أنه يتخيل ان ما يأتي به مماثل لما

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٤٠.

يأتي به غيره من الذاكرين، وان الأمر المتوجه اليه هو الأمر المتوجه اليهم، ومن الظاهر أن ذلك لا يضر بصحة العمل بعد وجود الأمر الفعلي ومطابقة المأتى به للمأمور به وان لم يكن الآتي ملتفتاً الى خصوصية الأمر وكيفيته.

ولعل هذا هو مراد الشيخ ﷺ مما افاده في المقام من امكان توجيه الخطاب الى الناسي، والحكم بصحة عمله وان كان مخطأ في التطبيق[١]، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني[٢] ﷺ من انَّ الخطأ في التطبيق انما يعقل فيما اذا امكن جعل كل من الحكمين في نفسه، ولكن كان الواقع في الخارج أحدهما وتخيل المكلف انه الآخر، كما اذ اتى المكلف بعمل معتقداً استحبابه فبان انه واجب أو بالعكس. واما في المقام فبما ان تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت فلا يمكن ان يدرج ذلك في كبرى الخطأ في التطبيق.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان البحث في محل الكلام قد يكون فيما يقتضيه الأصول اللفظية، وقد يكون فيما يقتضيه الاصول العملية. فهنا مقامان.

أما المقام الاول: فتحقيق الحال فيه ان يقال: ان دليل الجزئية أو الشرطية أما أن يكون له اطلاق يشمل حال النسيان أيضاً كقوله ﷺ «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣] أو «من لم يقم صلبه في صلاته فلا صلاة له»[٤]، أو لا يكون له اطلاق كالاستقرار المعتبر في الصلاة، فان عمدة دليله الاجماع، ولا اطلاق له لغير حال العمد. وعلى كلا التقديرين اما أن يكون لدليل أصل الواجب كالصلاة في محل الكلام اطلاق لجميع الحالات، أو لا يكون له اطلاق، فالصور اربعة.

اما اذا فرض عدم الاطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية، ولدليل أصل

---

(١) حكاه المحقق النائيني، راجع فوائد الاصول: ٤ / ٢١١.

(٢) المصدر السابق: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ٤ / باب ١ من ابواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٩ من أبواب القبلة، ح ٣.

الواجب، فيقع الكلام عنه في المقام الثاني.

واما اذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق، فلابد من الاخذ به، والحكم بالجزئية أو الشرطية المطلقة من دون فرق بينما اذا كان لدليل الواجب اطلاق ومالم يكن، فانه اذا لم يكن له اطلاق الأمر واضح.

واما اذا كان له اطلاق، فلان اطلاق دليل المقيد يتقدم على اطلاق الدليل المطلق، وعلى كلا التقديرين لا مجال للرجوع الى البراءة ورفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان بحديث الرفع، اذ الاطلاق المفروض دليل لا يجري معه البراءة.

فان قلت: كيف يعقل الاطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية مع انها منتزعة من الامر بالمركب أو المقيد، ومن الظاهر أن الامر بما هو مركب من المنسي أو مقيد به مستحيل عقلاً، لانه تكليف بما لا يطاق، فلا يعقل الجزئية أو الشرطية المطلقة.

قلت: ليس المراد باطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ثبوت الجزئية أو الشرطية حال النسيان ليستحيل ذلك، بل المراد به ثبوتها في جميع آنات الامر بالمركب أو بالمقيد، فلازم الاطلاق المزبور سقوط الامر عند نسيان الجزء أو الشرط، لا ثبوته متعلقاً بما يشتمل عليه، وعلى ذلك فمع الاطلاق المزبور يحكم بفساد العمل الفاقد لبعض الاجزاء أو الشرائط حال النسيان.

فان قلت: ان اطلاق دليل الجزئية أو الشرطية لحال النسيان وان كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة لالغاء جزئية المنسي أو شرطيته، إلّا انه لا مانع من التمسك بحديث رفع الخطأ والنسيان لاثبات ذلك، لما عرفت فيما تقدم ان الرفع بالاضافة الى غير مالا يعلمون رفع واقعي، وحاكم على اطلاقات الادلة المثبتة للاحكام في ظرف الخطأ والنسيان وغيرهما، وبذلك يثبت صحة المأتي به وكونه مطابقاً لما امر به

فعلاً.

قلت: انَّ رفع الخطأ والنسيان لا يترتب عليه فيما نحن فيه إلّا نفي الالزام عما هو مركب من المنسي أو المقيد به، ضرورة أن نفي الجزئية أو الشرطية لا يكون إلّا برفع منشأ انتزاعه من الأمر بالمركب أو المقيد، ولا يترتب على ذلك ثبوت الأمر بغير المنسي كما هو المدعى، على انا قد ذكرنا في بحث حديث الرفع ان نسيان جزء أو شرط في فرد من افراد الواجب لا يكون مورداً لحديث الرفع أصلاً فراجع. ومما ذكرنا يظهر الحال فيما اذا اكره او اضطر المكلف الى ترك جزء أو شرط مما اعتبر في الواجب. هذا فيما اذا لم يدل دليل بالخصوص على عدم سقوط الواجب بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه. واما فيما دل على ذلك، كما في باب الصلاة، فلا ينبغي الاشكال في عدم سقوطه، والاتيان بما يتمكن منه كما سيأتي الكلام فيه مفصلاً. هذا كله فيما اذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق.

واما اذا لم يكن له اطلاق، وكان لدليل الواجب اطلاق، فيؤخذ به، ويحكم بصحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي، من دون فرق بين موارد التكاليف الانحلالية وما اذا كانت الطبيعة متعلقة للتكليف بنحو صرف الوجود وكان النسيان متعلقاً بجزء أو شرط في فرد منها في مقام الامتثال، والوجه فيه ظاهر لا يخفى.

ثم انه ربما يقال: ان كلما ثبتت جزئية شيء أو شرطيته بالأمر به فلا اطلاق له لحال النسيان، لا شتراط التكليف بالقدرة عقلاً، والمنسي غير مقدور بالضرورة، فلو كان لدليل الواجب اطلاق لم يكن مانع عن التمسك به لاثبات التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط.

والجواب عنه يظهر مما ذكرناه في محله من انَّ الاوامر المتعلّقة بالاجزاء والشرائط ليست باوامر بعثية، بل هي ارشاد الى جزئية المأمور به أو شرطيته حسب اختلاف المقامات، كما ان النهي عن الاتيان بشيء في الواجب ارشاد الى

مانعيته لازجر مولوي عنه، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الأمر لاثبات الجزئية أو الشرطية المطلقة.

المقام الثاني: فيما اذا لم يكن لكل من دليل الواجب ودليل الجزئية أو الشرطية اطلاق. والكلام فيه يقع في موردين.

الأول: في موارد التكاليف الانحلالية.

الثاني: في موارد التكاليف المتعلقة بصرف وجود الطبيعة.

اما المورد الأول: فالشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة ملازم للشك في التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط، فاذا أمر المولى عبده بالوقوف في يوم معين من طلوع الشمس الى الزوال، فنسى المكلف، فلم يقف ساعة من اول النهار، وشك في ان جزئية الوقوف في هذه الساعة جزئية مطلقة ليترتب عليها سقوط الأمر في الساعات المتأخرة، أو انها مقيدة بحال الذكر ليكون الأمر به في المقدار الباقي باقياً على حاله، فالشك لا محالة شك في التكليف، فيرجع معه الى البراءة فلا يجب عليه الاتيان بغير المنسي، وهذا واضح لا يخفى.

واما المورد الثاني: فالتكليف فيه بأصل الطبيعة مفروغ عنه، إلّا ان الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية واختصاصها بحال الذكر شك في جواز الاكتفاء بما أتى به من الاجزاء والشرائط وعدمه، فاذا نسى جزءاً من الصلاة، وذكره بعد تجاوز محله، فان كانت الجزئية مطلقة لزمه اعادتها وعدم الاجتزاء بما اتى به، واذا كانت الجزئية مقيدة بحال الذكر فالعمل المأتى به لم يكن فاقداً لشيء من الاجزاء والشرائط، فينطبق المأمور به عليه، بعد ما عرفت من امكان تكليف الناسي بغير مانسيه. وعليه فلا مانع من الرجوع الى اصالةالبراءة لنفي الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، بعد فرض ثبوت أصل التكليف في الجملة، وامكان تكليف الناسيء، وعدم الاطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية.

توضيح ذلك: انه بعد دخول الوقت نعلم بوجوب الصلاة، كما نعلم بجزئية التشهد مثلاً المردد بين الاطلاق والاختصاص بحال الذكر، ولازم العلمين المزبورين تردد الواجب بين أن يكون خصوص الطبيعي المشتمل على التشهد أو الجامع بينه وبين الفاقد له في حال النسيان، فيرجع الأمر الى العلم بالقدر الجامع والشك في اعتبار التشهد على الاطلاق، فيرجع الى البراءة في مورد الشك، فلا يحكم بالجزئية إلّا في المقدار المتيقن، وهو مورد الذكر دون النسيان، هذا بناء على ماهو الصحيح من امكان شمول الأمر للناسي على ما عرفت. واما بناءاً على استحالته فما صدر من الناسى غير مأمور به قطعاً، فالشك في صحته وفساده يكون ناشئاً عن الشك في وفاءه بالغرض وعدمه، ومعه لابد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال، فان سقوط الأمر بغير الاتيان بالمأمور به يحتاج الى قيام دليل، وهو مفقود في محل الكلام على الفرض. وهذه هي الثمرة التي اشرنا اليها عند التكلم عن امكان تكليف الناسي.

ومما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءة وعدمه فيما اذا استند ترك الجزء الى اضطرار أو اكراه ونحوهما.

التنبيه الثاني: في حكم الزيادة العمدية والسهوية. ولابد قبل التكلم في ذلك من تحقيق مفهوم الزيادة، والكلام فيه يقع من جهتين.

الأولى: في امكان تحقق الزيادة حقيقة في المركبات الاعتبارية وعدمه.

الثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه.

اما الجهة الاولى: فقد يقال فيها باستحالة تحقق الزيادة حقيقة وان كانت متحققة بالمسامحة العرفية، نظراً الى ان كل جزء أخذ في المركب ان كان مأخوذاً على نحو اللابشرط ومن غير تقييد بالوجود الواحد فلا يعقل فيه تحقق الزيادة، إذ كل ما أتى بفرد من طبيعي ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به، سواء كان المأتى به فرداً

واحداً أو اكثر. وإن كان مأخوذاً بشرط لا عن الوجود الثاني. فالاتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للنقيصة لا محالة، وعلى كل حال فلا يعقل تحقق الزيادة حقيقة.

والجواب عنه: انَّ اعتبار اللابشرطية لا ينافي تحقق الزيادة، فانَّ اخذ شيء جزءاً للمركب لا بشرط يتصور على وجهين:

احدهما: ان يكون طبيعي ذلك الجزء مأخوذاً في المركب، من دون نظر الى وحدة الفرد وتعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

وثانيهما: ان يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءاً للمركب، سواء انضم اليه وجود ثان أم لم ينضم، ففي مثل ذلك الانضمام وعدمه وان كانا على حد سواء في عدم دخلهما في جزئية الوجود الأول، الذي هو معنى أخذ لا بشرط، إلّا انه لا يقتضي كون الوجود الثاني أيضاً مصداقاً للمأمور به، وحينئذٍ يتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذاً لا بشرط بهذا النحو. على ان عدم صدق الزيادة حقيقة وبالدقة العقلية لا يترتب عليه أثر بعد كون الاحكام تابعة للصدق العرفي، ومن الضروري صدقها عرفاً ولو مع أخذ الجزء بشرط لا كما هو ظاهر. ومما ذكرنا يظهر الحال في صحة صدق الزيادة اذا كان الزائد غير مسانخ للاجزاء المأمور بها.

واما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة، والوجه في ذلك ان المركب الاعتباري كالصلاة مركب من أمور متباينة مختلفة وجوداً وماهية، والوحدة بينها متقومة بالقصد والاعتبار، فلو اتى بشيء بقصد ذلك العمل كان جزءاً له، وإلّا فلا. هذا في غير الركوع والسجود، واما فيهما فالظاهر تحقق الزيادة بنفس وجودهما، وان لم يكن الاتيان بهما بعنوان الصلاة، وذلك لما دل على ان الاتيان بسجدة التلاوة زيادة في الفريضة، مع ان المفروض عدم الاتيان بها

بعنوان الصلاة، فبالتعبد الشرعي يجري على ذلك حكم الزيادة وان لم يكن من الزيادة حقيقة. ويلحق بالسجدة الركوع بالاولوية القطعية، ويترتب على ذلك عدم جواز الاتيان بصلاة في اثناء صلاة اخرى في غير الموارد المنصوصة، فان الركوع والسجود المأتي بهما بعنوان الصلاة الثانية محقق للزيادة في الصلاة الاولى الموجبة لبطلانها. وقد بينا وجهاً آخراً لعدم جواز ذلك في كتاب الصلاة، ليس المقام محل ذكره.

اذا عرفت ذلك فنقول: الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، ومن الظاهر انه مالم يقم عليه دليل كان مقتضى الأصل عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدية فضلاً عن السهوية. هذا فيما اذا لم تستلزم الزيادة موجباً للبطلان من جهة اخرى، كما اذا قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد، فانه لا اشكال في البطلان في هذا الفرض اذا كان الواجب عبادياً، لأن الأمر المقصود امتثاله لم يكن متحققاً، وما كان متحققاً لم يقصد امتثاله. نعم اذا قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي، وقد اتى بالزائد لاعتقاد كونه مأموراً به من جهة الخطأ في التطبيق أو التشريع فيه صح العمل، وحصل التقرب، لما عرفت من ان الزيادة في نفسها لا توجب البطلان، والتشريع في التطبيق القبيح عقلاً وشرعاً لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود، كما هو المفروض. هذا ما تقتضيه القاعدة على الاطلاق.

إلّا انه قد ورد الدليل على بطلان الصلاة والطواف بالزيادة فيهما. اما الطواف فلا ينبغي الشك في بطلانه بالزيادة العمدية أو السهوية. واما الصلاة فلا اشكال في بطلانها بالزيادة العمدية أيضاً، انما الكلام في الزيادة السهوية.

والتحقيق: عدم بطلانها بها اذا كان الزائد من غير الاركان، والوجه في ذلك ان ادلة بطلانها بالزيادة على طوائف.

منها: ما دل على بطلانها بها مطلقاً كقوله عليه السلام «من زاد في صلاته فعليه الاعادة»[١].

ومنها: ما دل على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله عليه السلام «اذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً»[٢].

ومنها: ما دل على ان الاخلال السهوي زيادة ونقيصة اذا كان في الاركان فهو موجب للبطلان، واذا كان في غيرها مما اعتبر في الواجب جزءاً أو شرطاً فلا يضر بالصحة، كقوله عليه السلام «لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، الوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[٣]. وتوهم اختصاص الرواية بالنقيصة لعدم تصور الزيادة في الوقت والقبلة والطهور واضح الدفع، فان انحصار الاخلال فيها بالنقيصة خارجاً لا يوجب ارادة خصوصها، بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة.

ومقتضى الجمع بين هذه الروايات اختصاص البطلان في الزيادة السهوية بالاركان، فان الرواية الاولى وان كانت عامة من حيث السهو والعمد، ومن حيث الاركان وغيرها، إلّا انها خاصة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين «لاتعاد» عموم من وجه، فان حديث «لاتعاد» الدال على عدم البطلان بالزيادة في غير الاركان سهواً وان كان خاصاً من هذه الجهة إلّا انه عام من جهة الزيادة والنقيصة، كما ان الرواية الثانية الواردة في خصوص السهو عامة من حيث الاركان وغيرها، وخاصة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين حديث «لا تعاد» المختص بغير الاركان والشامل للزيادة والنقيصة أيضاً عموم من وجه، إلّا ان حديث «لاتعاد» لحكومته على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع التي منها الروايتان المتقدمتان يتقدم عليها لا محالة، ولا

---

(١) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١٩ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
(٢) المصدر السابق: ح ١.
(٣) وسائل الشيعة: ١ / باب ٣ من ابواب الوضوء، ح ٨.

تلاحظ النسبة بينه وبينها كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم.

فتحصل مما ذكرنا ان الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقاً بمقتضى اطلاق الرواية الاولى، وبمقتضى الاولوية القطعية في الرواية الثانية، ولا معارض لها بعد كون حديث «لا تعاد» ظاهراً في اثبات الحكم لمن اتى بوظيفته ثم التفت الى خلل فيه، فلا يعم العامد. وان الزيادة السهوية موجبة للبطلان اذا كانت في الاركان، لاطلاق كل من الروايات المتقدمة. واما الزيادة السهوية في غير الاركان فهي مورد المعارضة، وقد عرفت انه لابد من تقديم حديث «لا تعاد» لأجل الحكومة، هذا في الزيادة.

واما النقيصة فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة بها اذا كانت عمدية. واما اذا كانت سهوية فمقتضى حديث «لا تعاد» هو البطلان فيما اذا كان المنسي من الاركان، والصحة فيما اذا كان الناقص غيرها. وتمام الكلام في بحث الصلاة.

التنبيه الثالث: اذا تعذر الاتيان ببعض اجزاء الواجب أو شرائطه فهل القاعدة تقتضي سقوط التكليف به رأساً، أو بقائه متعلقاً بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط؟ والتكلم في هذا البحث من جهة التمسك بالاطلاق لو كان، أو بالأصل العملي من البراءة والاشتغال قد ظهر الحال فيه مما مر في التنبيه الأول فيما اذا نسي الجزء أو الشرط، فلا حاجة الى الاعادة. وقد عرفت هناك ان الواجب اذا كان انحلالياً، ولم يتمكن المكلف من الاتيان بجميع اجزائه وشرائط لنسيان أو اكراه أو اضطرار أو غير ذلك، ولم يكن في البين اطلاق يمكن التمسك به لاثبات وجوب المقدار الممكن، كان مقتضى الأصل هو البراءة العقلية والنقلية عن وجوبه، على ما تقدم بيانه في حديث الرفع.

إلّا انه ربما يقال بوجوب المقدار الميسور من جهة الاستصحاب، أو الادلة الخاصة الواردة في المقام.

اما الاستصحاب، فتقريبه من وجوه.

الأول: ان يستصحب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي المتعلق بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط، فان وجوبها الضمني قبل طروء التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتاً، ونشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فيتمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه.

ويرد عليه: انه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلي، ولا نقول به، فان الفرد المعلوم تحققه وهو الوجوب الضمني قد ارتفع يقيناً، والوجوب الاستقلالي مشكوك الحدوث، فليس وجود واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه بالاستصحاب.

الثاني: ان يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة، بأن يقال: كان وجوب الصلاة مثلاً قبل تعذر بعض أجزائها ثابتاً في الخارج، فيشك في ارتفاعه بعد طروء التعذر، فيستصحب بقاؤه.

ويرد عليه: اولاً: ان الوجوب لا يتحقق في الخارج إلّا متعلقاً بشيء، ومتقوماً به، وعليه فالوجوب المتيقن كان متقوماً بالمركب من المتعذر وغيره، والوجوب المشكوك بعد التعذر لو كان فهو وجوب آخر متقوم بغير ما تقوم به الوجوب الأول، فجريان الاستصحاب فيه لاثبات جامع الوجوب مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث، ولا نقول به.

وثانياً: ان استصحاب الوجوب بنحو مفاد كان التامة، وهو ما اذا لوحظ نفس وجوب الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه لا يترتب عليه وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط إلّا على القول بالأصل المثبت، وستعرف بطلانه، فالمقام نظير ما اذا علمنا بوجوب اكرام زيد، ثم علمنا بارتفاعه، واحتملنا وجوب اكرام عمرو، فهل يمكن اثباته باستصحاب بقاء وجوب الاكرام على نحو مفاد كان التامة؟!

كلا.

الثالث: ان يستصحب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلاة مثلاً فيما اذا لم يكن المتعذر من الاجزاء المقومة بان يقال: ان الصلاة الفاقدة للجزء المتعذر التي هي متحدة مع الواجدة له بنظر العرف كانت واجبة قبل طرو العذر، فيستصحب بقاؤها على صفة الوجوب بعد التعذر أيضاً. والفرق بين هذا التقريب والتقريبين الاولين هو ان جريان الاستصحاب بناء على هذا التقريب يختص بما اذا كان المتعذر غير مقوم للواجب بنظر العرف لتكون القضية المشكوكة متحدة مع المتيقنة بهذا النظر، وهذا بخلاف التقريبين الاولين، فانه لو صح جريان الاستصحاب عليهما لم يختص بمورد دون مورد كما هو ظاهر.

وتمامية هذا التقريب تتوقف على أمرين.

أحدهما: صحة جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية من جهة الشك في حد المجعول الشرعي، والمختار عندنا عدمها، وستعرف الكلام فيه في بحث الاستصحاب.

ثانيهما: احراز كون المتعذر غير مقوم للواجب، ليكون الشك في وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط شكا في البقاء، لا في الحدوث، وعليه فربما يقال: بعدم جريان الاستصحاب في كثير من موارد الشك في وجوب غير المتعذر من اجزاء المركبات الشرعية وشرائطها، بدعوى: ان المركب الشرعي ليس لنا طريق الى تمييز المقوم عن غير المقوم من اجزائه وشرائطه، فكل جزء أو شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً، ومعه لا يمكن الاستصحاب، لعدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة. نعم اذا كان المركب من المركبات العرفية كان تمييز المقوم عن غير المقوم منه موكولاً الى نظر العرف، فما يرونه مقوماً لا يجري الاستصحاب عند تعذره، كما ان مالم يكن مقوماً بنظرهم لا مانع من جريان استصحاب وجوب أصل الواجب

عند تعذره.

ولكن الصحيح أن يقال: اذا ثبت من الشرع كون جزء أو شرط مقوماً للمركب فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره. واما فيما لم يثبت على ذلك بيان من الشرع فالظاهر ايكال الأمر الى العرف، فاذا كانت نسبة المتعذر الى غيره نسبة طفيفة كنسبة الواحد الى العشرين مثلاً كان الصدق العرفي متحققاً، فيجري الاستصحاب لاثبات وجوب غير المتعذر، واما اذا كانت النسبة معتداً بها، كما اذا كان المتعذر نصف الواجب أو ثلثه مثلاً فلا يجري الاستصحاب لعدم الوحدة العرفية.

ثم لا يخفى ان جريان الاستصحاب في المقام يختص بما اذا كان التعذر حادثاً في أثناء الوقت. وأما اذا كان مقارناً لأول الوقت فلا يقين بتحقق التكليف في زمان، والمرجع حينئذٍ هو البراءة عن وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط. هذا وقد ذهب المحقق النائيني ﷺ في بحث الاستصحاب الى جريان الاستصحاب ولو كان التعذر مقارناً لأول الوقت[1]، بدعوى ان جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لا يتوقف على فعلية الموضوع خارجاً، ومن ثم يتمسك الفقيه في الحكم بحرمة وطي الحائض بعد زوال حيضها قبل الاغتسال، وفي حكمه بنجاسة الماء القليل المتنجس المتمم كراً بماء طاهر، باستصحاب حرمة الوطي، ونجاسة الماء، مع عدم تحقق شيء من الموضوعين في الخارج في زمان حكمه.

والجواب عن ذلك يتوقف على بيان أمر: وهو ان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي يتصور على وجوه.

الأول: ان يستصحب الحكم في مقام جعله ومرحلة تشريعه عند احتمال

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٥٦٢.

نسخه. ولا ريب ان ثبوت الحكم في مقام الجعل لا يتوقف على فعلية الموضوع، بل يجعل الحكم على موضوعه المقدر وجوده على نحو القضية الحقيقية، ولا رافع لمثله إلّا النسخ، فاذا شك في بقائه يتمسك بالاستصحاب من دون دخل في ذلك لوجود الموضوع في الخارج وعدمه.

الثاني: ان يستصحب الحكم الفعلي الكلي عند الشك في سعته وضيقه لأجل الشك في حده، كما اذا شككنا في ان حرمة وطي الحائض هل ترتفع بارتفاع الحيض، أو انها باقية الى زمان الاغتسال، فان الفقيه عند شكه هذا يفرض امرأة حائضاً ثبت حرمة وطيها في الخارج، ويشك في ارتفاعها بانقطاع حيضها، فيتمسك بالاستصحاب، فيفتي بحرمة وطي الحائض على نحو القضية الحقيقية مالم تغتسل.

والفرق بين هذا القسم والقسم السابق بعد اشتراكهما في عدم توقف جريان الاستصحاب على وجود الموضوع خارجاً ان الشك في هذا القسم شك في مقدار المجعول أولا، وان الموضوع في القضية الحقيقية المجعولة أمر وسيع أو ضيق من أول الأمر. وأما القسم الأول فليس الشك فيه شكاً في حد الموضوع، بل في بقاء الحكم في عمود الزمان على سعة الموضوع أو ضيقه، ومن ثم ينحصر موجب الشك في القسم الثاني بتبدل خصوصية في الموضوع مع القطع بعدم النسخ، وعدم تبدل الحكم المجعول اولاً، واما القسم الأول فمنشأ الشك فيه هو احتمال النسخ مع القطع بعدم تبدل شيء من خصوصيات الموضوع، فالقسمان متعاكسان.

الثالث: ان يستصحب الحكم الجزئي الثابت لموضوع شخصي لأجل الشك في مزيله خارجاً، مع احراز الحكم الكلي من جهة موضوعه سعة وضيقاً ومن حيث عدم نسخه، كما اذا شككنا في بقاء طهارة ثوب لاحتمال ملاقاته البول خارجاً. واجراء الاستصحاب في هذا القسم غير مختص بالفقيه، بل هو ثابت في حق كل

مكلف تيقن بحكم ثم شك في بقائه، ومنشاؤ الشك في البقاء فيه منحصر بالأمور الخارجية.

اذا عرفت ذلك يظهر لك ان جريان الاستصحاب في محل الكلام اذا كان العذر مقارناً لأول الوقت لا وجه له أصلاً، إذ الحكم في مورده غير متيقن في زمان ليكون الشك في بقائه، فان اليقين بثبوت الحكم في مقام الجعل وان كان ثابتاً إلّا انه غير مرتفع قطعاً، لعدم احتمال النسخ على الفرض. واما الحكم في غير مقام الجعل فلا يقين بثبوته، إذ المفروض ان التكليف بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من أول الأمر، فاذا فرض الفقيه مكلفاً تعذر عليه الاتيان بتمام المركب من أول الأمر، فهو شاك في ثبوت الحكم له ابتداءاً، بلا سبق يقين منه ولو بالفرض والتقدير، فلا يقاس ذلك بالشك في حرمة وطيء الحائض بعد انقطاع حيضها قبل الاغتسال. ولعمري ان ما ذكرناه لواضح لا يكاد يخفى على المحقق المزبور، إلّا أن الجواد قد يكبوا، والمعصوم من عصمه الله. هذا ما يقتضيه الأصل العملي.

واما ما تقتضيه الادلة الخاصة الاجتهادية فهو وجوب الاتيان بالميسور من اجزاء الصلاة وشرائطها، فانها لا تسقط بحال، للاجماع المحقق، ولقوله عليه السلام «فانها لا تدع الصلاة بحال»[1] نعم اذا كان المتعذر هي الطهارة الحدثية سقط التكليف بالصلاة، ووجب قضاؤها لان الطهور مقوم لها، لقوله عليه السلام «لا صلاة إلّا بطهور»[2] الدال على نفي مشروعيتها بلا طهارة.

واما غيرها من الواجبات العبادية وغيرها، فقد استدل على وجوب الاتيان بالميسور منها بروايات.

الأولى: رواية أبي هريرة المروية عن طرق العامة قال: خطبنا

---

(١) وسائل الشيعة: ٢ / باب ١ من ابواب الاستحاضة، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ١ من ابواب الوضوء، ح ٦.

رسول الله ﷺ فقال: «ايها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يارسول الله؟ فسكت. حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله ﷺ: لو قلت: نعم لوجبت، ولما استطعتم. ثم قال: ذروني ما تركتكم، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم. فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. واذا نهيتكم عن شيء فدعوه» وسند الرواية منجبر باشتهار الاستدلال به في كلمات الاصحاب. وتقريب الاستدلال: ان كلمة من في قوله عليه السلام (منه) ظاهرة في كونها تبعيضية، لكونها الأصل فيها، كما ان كلمة (ما) في قوله عليه السلام (ما استطعتم) ظاهرة في كونها موصولة، فيكون مفاد الحديث لزوم الاتيان بما هو المقدور من اجزاء المأمور به وشرائطه.

ولكن لا يخفى عدم صحة الاستدلال المزبور وذلك.

أولاً: فلعدم ثبوت الرواية على النحو المذكور، فانها وان كانت مروية في صحيح مسلم[1] كذلك، إلّا انها مروية في سنن النسائي الذي هو أيضاً من الصحاح[2] عندهم بوجه آخر، وهو قوله عليه السلام في آخر الرواية (فاذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه) ومن الظاهر ان كلمة (ما) في هذه الرواية لا تصلح إلّا أن تكون ظرفية زمانية، فمفادها وجوب الاتيان بالمأمور به عند الاستطاعة والقدرة، وهو اجنبي عما نحن بصدده. فاذا كان متن الرواية منقولاً بطريقين مختلفين في المفاد، لم يصح الاستدلال بها على أحد الطريقين.

لا يقال: ان اختلاف الطريق لا يضر بالاستدلال بعد كون أحدهما منجبراً بالشهرة عند الاصحاب دون الآخر.

---

(١) صحيح مسلم: باب فرض الحج مرة في العمر، ح ١٣٣٧.

(٢) سنن النسائي: كتاب الحج، باب ١، ح ١.

فانه يقال: الرواية كما نقلت بوجهين في كتب العامة، نقلت بوجهين في كتب الخاصة أيضاً، فلا وجه لدعوى انجبار أحد الطريقين دون الآخر، فالمنجبر على تقدير تسليمه انما هو أحدى الروايتين اجمالاً، فلا يصح الاستدلال بخصوص أحداهما مع عدم ثبوت انجبارها. قال المجلسي في باب صلاة العراة من كتاب البحار[١] (وحكى الشهيد﵀ في الذكرى[٢] عن شيخه السعيد عميد الدين انه كان يقوى جلوس القائم ليومي للسجود جالساً استناداً الى كونه حينئذٍ اقرب الى هيئة الساجد فيدخل تحت قوله فأتوا به ما استطعتم) ويظهر من هذا الكلام ان الشهيد وشيخه نقلا الرواية بالباء، وارتضاه المجلسي، فاذاً لم يثبت كون المنقول في كلمات اصحابنا الامامية كلمة (من).

هذا مضافاً الى ان الانجبار من أصله غير ثابت، ولو مع اتفاق الناقلين على نقل الرواية مشتملة على كلمة (منه)، فان شهرة الاستدلال بالرواية الضعيفة في كلمات جماعة من المتأخرين مع عدم انحصار المدرك فيها لا يكشف عن استناد المشهور اليها في مقام العمل، ومعه لا يحصل الوثوق بصدور الرواية ليدخل في موضوع الحجية، ولا سيما مثل هذه الرواية التي راويها أبو هريرة، المعلوم حاله في تعمده الكذب، ومن اراد الاطلاع على ذلك فليراجع محاله.

وثانياً: فلأنا وان سلمنا ان الظاهر من تركيب الجملة المستدل بها للمقام هو حمل كلمة «من» على التبعيض، وكون كلمة «ما» موصولة ومفعولاً به للاتيان، إلّا ان هذا المعنى لا ينطبق على مورد الرواية، فان السؤال فيه عن لزوم تكرار الحج وعدمه، ومن الظاهر ان لزوم الاتيان بالمقدار المستطاع من أجزاء المركب الواحد

---

(١) بحار الانوار: ٨٣ / ٢١٤. كذلك راجع مجلد ٢٢ / ٣١.

(٢) ذكرى الشيعة: ٣ / ٢٣.

وعدمه اجنبي عن ذلك، فلا مناص من حمل الجملة المزبورة على معنى آخر منطبق على موردها.

وتوضيح ذلك: ان محتملات الرواية ثلاثة:

الأول: ما تقدم من كون كلمة (ما) موصولة ومفعولاً للاتيان، وكون كلمة (من) تبعيضية. وهذا المعنى على تقدير ظهور الجملة فيه في نفسها لابد من رفع اليد عنه، لعدم انطباقه على المورد.

الثاني: أن تكون كلمة (ما) موصولة، وتكون كلمة (من) بيانية ليكون حاصل المعنى اذا أمرتكم بطبيعة فأتوا ما استطعتم من افرادها، ولا يبعد أن لا تكون كلمة (من) اذا كانت بيانية مغايرة في المعنى لها اذا كانت تبعيضية، غاية الأمر انه يختلف مصداق التبعيض، فان الفرد بعض الطبيعة الكلية، كما ان الجزء بعض المركب، وعليه فكلمة (من) في كلا الاحتمالين مستعملة في التبعيض وان كان التبعيض يختلف باختلاف موارده، فكما ان كلمة (من) في قولك: اشتريت من البستان نصفه، مستعملة في التبعيض، كذلك الحال في قولك: لا املك من البستان إلّا واحداً.

وهذا الاحتمال في نفسه وان كان وجيهاً، ومعه لا يتم الاستدلال، إلّا أنه أيضاً لا ينطبق على المورد، فان الحج وان قيل بوجوبه على المستطيع في كل سنة، وقد ورد على طبقه روايات عديدة، إلّا أنه خلاف المشهور بين المسلمين قاطبة، وخلاف ظاهر الرواية المزبورة، فانها ظاهرة في عدم وجوبه إلّا مرة واحدة، وعلى تقدير القول بوجوب التكرار في الحج لا ينبغي الشك في أن غيره من الواجبات ليس كذلك، مع ان الرواية ظاهرة في اعطاء ضابطة كلية غير مختصة بباب الحج، فاذاً لا يمكن حمل الرواية على هذا المعنى أيضاً.

الثالث: أن تكون كلمة (من) زائدة كما في قوله تعالى ﴿**قل للمؤمنين يغضوا**

من ابصارهم﴾[١] وقوله تعالى ﴿واوتيت من كل شيء﴾[٢] على ما احتمله بعضهم، أو تكون بمعنى الباء، فيكون الضمير حينئذٍ مفعولاً لكلمة (فأتوا)، ولفظ (ما) ظرفية زمانية، فالمعنى اذا أمرتكم بشيء فاتوه عند استطاعتكم، فلا يستفاد من الرواية إلّا اشتراط التكليف بالقدرة الساري في جميع التكاليف الشرعية. وهذا الاحتمال لا مناص من الالتزام به بعد عدم انطباق الاحتمالين الأولين على مورد الرواية، فلو سلم انه في نفسه خلاف الظاهر، فالقرينة القطعية ساقتنا الى الاخذ به، ومعه لا مجال للاستدلال بها في محل الكلام.

الثانية: المرسلة المحكية عن غوالي اللئالي كما في عوائد النراقي﵀ عن علي﵇ انه قال: «مالا يدرك كله لا يترك كله»[٣]، وتقريب الاستدلال بها ان لفظ الكل المذكور في الرواية لا يمكن أن يراد به العموم المجموعي ولا الاستغراقي في كلتا الفقرتين، إذ لا يعقل الحكم بوجوب اتيان ما لا يتمكن المكلف من مجموعه أو جميعه، فلا مناص من ان يراد به في الفقرة الاولى العموم المجموعي، وفي الثانية العموم الاستغراقي، ليكون المراد النهي عن ترك الجميع عند تعذر المجموع، فيكون مفاد الرواية أنه اذا ترك المجموع لتعذره فلا يجمع في الترك، بل يقتصر على ترك البعض دون بعض. وهذا المعنى يشمل الكلي الذي له افراد متعددة تعذر الجمع بينها دون بعض والمركب من اجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذر بعضها، فان العام اذا كان ملحوظاً بنحو العموم المجموعي لا يفرق فيه بين كون أجزائه متفقة الحقيقة أو مختلفة. وعليه فكل ما كان الواجب ذا افراد أو ذا أجزاء متعددة وجب الاتيان بما هو المقدور من أجزائه أو افراده.

---

(١) النور: ٣٠.

(٢) النمل: ٢٣.

(٣) عوالي اللئالي: ٤ / ٥٨.

واشكل في الكفاية[١] على الاستدلال بها بان ظهور إطلاق النهي في التحريم يعارضه اطلاق الموصول للمستحبات أيضاً، وبما أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر، لا يستفاد منها إلّا رجحان الاتيان بما هو المقدور من الأجزاء دون وجوبه.

ويرد عليه: أولاً: بما ذكرناه في محله من أن كلاً من الوجوب والحرمة انما هو بحكم العقل، وخارج عن دائرة المستعمل فيه، وان الصيغة مطلقاً لا تستعمل إلّا في معنى واحد، وكل مورد ثبت فيه الترخيص في الفعل أو الترك يحكم فيه بالاستحباب أو الكراهة، وإلّا فالعقل يستقل بلزوم الاطاعة جرياً على مقتضى قانون العبودية والمولوية، وعليه فالموصول وان كان شاملاً للمستحبات إلّا ان ثبوت الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينافي حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدور من اجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص فيها.

وثانياً: ان رجحان الاتيان بالمقدور من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فان أمره دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه لا محالة، وقد تقدم نظير ذلك في الاستدلال بآية النفر.

والتحقيق في الجواب أن يقال: أن الرواية على تقدير تسليم دلالتها لم يثبت انجبارها بعمل الاصحاب، إذ لم نعثر عليها في غير كتاب العوائد فلا وثوق باعتماد الأصحاب عليها، مع عدم وجدانها في كتب من تقدم على صاحب غوالي اللئالي. على أن دلالتها مخدوشة من وجهين.

الأول: أن ظاهر الرواية أن كل طبيعي وجب الاتيان بافراده على نحو الاستغراق، ولم يتمكن المكلف من الاتيان بجميعها وجب الاتيان بما تمكن ولو كان

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٣.

فرداً واحداً، فان تعذر بعض أفراد الواجب لا يوجب إلّا سقوط نفسه دون غيره من الافراد الممكنة، وعلى هذا فالحكم في الرواية إرشادي غير مختص بمورد دون مورد. واما اذا حملناها على تعذر المركب مع التمكن من الاتيان ببعض أجزائه، فلابد من تقييدها بما اذا كان المتمكن منه معظم الأجزاء، فانه اذا كان المتعذر هو المعظم لم يجب الاتيان بالباقي بلا كلام، والتقييد خلاف الأصل.

الثاني: أن أمر الرواية في نفسه دائر بين حملها على موارد تعذر المركب مع التمكن من بعض أجزائه، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً بعد سقوط المركب بتعذره، وبين حملها على موارد تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل من عدم سقوط وجوب شيء بتعذر غيره، وبما أنه لا جامع بين الوجوب الأرشادي والمولوي لتكون الرواية شاملة لكلا الأمرين، ولا قرينة على تعيين أحدهما مع قطع النظر عما ذكر في الوجه الأول، فتكون الرواية مجملة لا يصح الاستدلال بها.

فان قلت: ان ظهور الأمر في المولوية يعين الاحتمال الأول، فتختص الرواية بموارد تعذر بعض أجزاء المركب.

قلت: هذا يصح فيما اذا علم متعلق الأمر وشك في كونه مولوياً. وأما إذا دار أمر المتعلق بين مالا يصح تعلق الأمر به إلّا إرشادياً وما يكون الأمر به مولوياً، فلا ظهور للأمر في تعيين متعلقه، فان ظهور الأمر في المولوية ليس ظهوراً وضعياً ليكون قرينة على تعيين المتعلق، بل هو ظهور مقامي ناشيء من التصدي للجعل والتشريع، فلا يصلح قرينة لتعين المتعلق.

وبذلك يظهر عدم دلالة الرواية الثانية على وجوب الباقي من أجزاء المركب مع الغض عن جميع ما ذكرناه من المناقشة فيها.

الرواية الثالثة: المرسلة المنقولة في العوائد أيضاً عن كتاب عوالي اللئالي عن

علي عليه السلام (الميسور لا يسقط بالمعسور)[١] وهي مشتركة مع الرواية المتقدمة من حيث المناقشة في السند، فيجري فيها ما قدمناه.

واما من حيث الدلالة، فتحقيق الكلام فيها يتوقف على بيان محتملات الرواية، وهي أمور:

الأول: أن يكون كلمة «لا يسقط» نهياً إبتداء، وعليه فيجري فيه ما ذكرناه من إجمال الرواية، وعدم ظهور النهي في كونه مولوياً أو ارشادياً. واما ما ذكره في الكفاية[٢] من أن شمول الرواية للمستحبات مانع عن التمسك بها للحكم بوجوب الباقي من أجزاء المركب الواجب، فقد عرفت الجواب عنه، فلا حاجة إلى الاعادة.

إلّا أن التحقيق: أن هذا الاحتمال ساقط في نفسه، فان النهي مولوياً كان أو إرشادياً لابد وأن يتعلق بفعل المكلف وماهو تحت إختياره وجوداً وعدما، ومن الظاهر أن سقوط الواجب عن ذمة المكلف كثبوته مما يرجع أمره إلى الشارع، ولا معنى لنهي المكلف عنه.

الثاني: أن يكون كلمة (لا يسقط) نفياً قصد به الانشاء، فالجملة وان كانت خبرية صورة إلّا أنها إنشائية معنى، فيجري على هذا الاحتمال جميع ما ذكرناه على الاحتمال الأول.

الثالث: أن تكون الجملة خبرية محضة اريد بها الاخبار عن عدم سقوط الوجوب أو الاستحباب عند تعذر بعض الأجزاء من المركب، أو بعض الأفراد من الطبيعي، على نحو المجاز في الاسناد، أو على نحو الحقيقة فيه، فان السقوط والثبوت كما يصح إسنادهما الى الحكم، كذلك يصح إسنادهما الى نفس الواجب أو

---

(١) عوالي اللئالي: ٤ / ٥٨.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٢.

المستحب، فيقال الصلاة ثابتة في الذمة أو ساقطة عنها. وكيف كان فالرواية دالة على بقاء الحكم أو متعلقه في الذمة ولو تعذر بعض أجزائه أو بعض أفراده، بلا محذور في الجمع بينهما. بل هي دالة أيضاً على وجوب المرتبة النازلة من الشيء اذا تعذرت المرتبة العالية منه في فرض كون المرتبة النازلة في الصدق العرفي ميسوراً من المرتبة العالية.

ولكن الصحيح: أن ما ذكرناه وان كان غاية ما يمكن أن يقرب به دلالة الرواية على ما نحن بصدده، إلّا أنه غير خال عن الخدشة، فان لفظ السقوط المذكور في الرواية قرينة على اختصاصها بموارد تعذر بعض الأفراد دون بعض، فان غير المتعذر كان وجوبه ثابتاً قبل تعذر المتعذر، فهو باق على ما كان عليه، وأما بعض المركب فلم يكن واجباً إلّا بوجوب ضمني سقط بسقوط المركب بتعذره، فلو كان ثابتاً بعد ذلك فهو ثبوت جديد وجعل حادث. فلا معنى للاخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره. وكذلك الحال في المرتبة النازلة عند تعذر المرتبة العالية، فان المرتبة النازلة على تقدير وجوبها وثبوتها في الذمة ثابتة بثبوت جديد وجعل حادث. فارادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذر بعض الافراد وتعذر بعض الاجزاء، وتعذر المرتبة العالية يحتاج الى عناية ومسامحة، لا يصار اليها إلّا بقرينة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا دليل على وجوب الاتيان بالميسور من اجزاء الواجب عند تعذر بعضها، فالمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي، وقد مر الكلام فيه. نعم قد عرفت وجوب الاتيان بما تمكن من أجزاء الصلاة، لقيام الدليل عليه بالخصوص.

التنبيه الرابع: فيما اذا تردد الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته. والكلام فيه يقع في مسائل.

الأولى: فيما اذا كان الواجب واقعة واحدة شخصية، ولم يكن له أفراد طولية ولا عرضية، كما اذا ضاق وقت العمل، ولم يتمكن المكلف إلّا من صلاة واحدة، ودار أمره بين الصلاة عارياً أو في الثوب المتنجس. والحكم فيه هو التخيير، فان الموافقة القطعية متعذرة، فتنتهي النوبة الى الموافقة الاحتمالية، وقد مر الكلام في كبرى ذلك في ما تقدم.

الثانية: ما اذا كانت الوقائع متعددة، ولم يكن للواجب أفراد دفعية ولا تدريجية، كما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً في الصوم، أو مانعاً عنه، فان أفراد الصوم بما أنها متعددة فالاتيان بذلك الشيء في يوم وتركه في يوم آخر موجب للمخالفة القطعية، وقد مر أن العقل يحكم بقبح المخالفة القطعية ولو كانت تدريجية، حتى مع العلم بالموافقة القطعية أيضاً من جهة، فالحكم في مثله هو التخيير إبتدائياً، فيختار الفعل في جميع الوقائع، أو الترك كذلك، وقد مر تفصيل الكلام فيه.

الثالثة: ما اذا كان الواجب واحداً له أفراد طولية، بحيث يتمكن المكلف من الاتيان بفرد ثم الاتيان بفرد آخر، فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير أيضاً، أو أنه لابد من الاحتياط، والاتيان بالعمل مع ذلك الشيء مرة، ومع عدمه اخرى؟ ظاهر شيخنا العلامة الانصاري ﷺ ابتناء المسألة على النزاع في دوران الأمر بين الأقل والاكثر، فعلى القول بالاشتغال هناك لابد من الاحتياط في المقام، وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بالبراءة في المقام، فان العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له بعد عدم تمكن المكلف من المخالفة العملية، لدوران أمره بين الفعل والترك، فلم يبق إلّا الشك في الاعتبار، وهو مورد لاصالة البراءة[1].

وقد أورد عليه المحقق النائيني ﷺ. بما حاصله[2]: أن المأمور به اذا كان طبيعياً

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٥٠٢ ـ ٥٠٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ٢٦١ ـ ٢٦٢.

ذا أفراد طولية، ودار أمره بين اعتبار وجود شيء أو عدمه فيه، فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية باتيانهما، ومن المخالفة القطعية بتركهما، فلا محالة يكون العلم منجزاً للتكليف فيجب الاحتياط. وأما عدم التمكن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجي المفروض وجوده، لاستحالة إرتفاع النقيضين، فهو لا ينافي تنجيز العلم الاجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفة القطعية في أصل الواجب، فان الاعتبار انما هو بما تعلق به التكليف، لا بالفرد المفروض وجوده.

وما افاده﵀ متين جداً. ومن الغريب أن الشيخ﵀ قد ذهب الى وجوب الاحتياط في موارد دوران الأمر بين القصر والتمام مع انها داخلة في كبرى هذه المسألة على التحقيق، فان السلام في الركعة الثانية على تقدير وجوب القصر واجب فيها، وعلى تقدير وجوب التمام مانع عن صحتها ومبطل لها.

خاتمة
في شرائط جريان الاصول

أما الاحتياط، فلا يعتبر في حسنه شيء سوى تحقق عنوانه، وكل ما اعتبر في ذلك فهو على تقدير صحته يرجع الى اعتباره في صدق هذا العنوان، ضرورة انه مع صدقه وفرض ثبوت الحكم فيالواقع لا تبقى حالة منتظرة لحكم العقل بحسنه.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم لا يعتبر في حسنه غير الجمع بين محتملات الواقع مالم يؤد الى إختلال النظام. وأما الاحتياط في العبادات فلا ينبغي الشك في حسنه فيما لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم أو ما بحكمه، وكذلك فيما اذا لم يكن الواقع منجزاً عليه، كما في موارد الشبهات البدوية من الشبهات الموضوعية أو الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل، وأما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي، وكان الواقع منجزاً على تقدير وجوده ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه؟ أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار وعدمه، ورابعها: التفصيل بين موارد العلم بثبوت التكليف في الجملة وعدمه. والمختار جوازه مطلقاً، وقد تقدم وجهه بما لا مزيد عليه في بحث القطع، فراجع.

وأما الرجوع الى البراءة، فلا ريب في اعتبار الفحص في جواز الرجوع الى البراءة العقلية، فان موضوع حكم العقل بقبح العقاب انما هو عدم البيان، فما لم يحرز

ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب كما هو ظاهر.

واما البراءة النقلية فقد استدل لاعتبار الفحص في جريانها، وتقييد اطلاق أدلتها بأمور.

الأول: دعوى الاجماع على ذلك.

ويرد عليه: أن اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وان كان محققاً إلّا أنه لا يكون اجماعاً مصطلحاً، لانه معلوم المدرك، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم.

الثاني: أن العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الزامية في الشريعة مانع عن الرجوع الى البراءة قبل الفحص.

وأورد على ذلك في الكفاية[1] بما حاصله: أن موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لزم جواز الرجوع الى البراءة قبل الفحص بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع أنه غير جائز قطعاً، فلابد من أن يكون المدرك أمراً آخراً غير العلم المزبور.

واشكل عليه المحقق النائينيﷺ بأن المعلوم بالاجمال في المقام بما أنه ذو علاقة وتمييز غير قابل للانحلال بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، فان الواقع المعلوم قد تنجز حينئذٍ بما له من العلامة والتمييز، فكيف يعقل إنحلاله قبل الفحص وان كان بعد الظفر بالمقدار المعلوم، كما لو علم بالدين المردد بين الأقل والأكثر مع العلم بكونه مضبوطاً في دفتره، فهل يتوهم أحد جواز الرجوع الى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في دفتره؟! والمقام من هذا القبيل، فان التكاليف المعلومة بالاجمال نعلم بثبوتها في الكتب المعتبرة عند الشيعة، وعليه فالظفر بالمقدار المتيقن

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٦.

لا يوجب إنحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع إلى البراءة بعد ذلك قبل الفحص. نعم اذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامة وتمييز وكان عدده مردداً بين الأقل والأكثر جاز الرجوع الى البراءة في مثل ذلك، لكن المقام ليس من هذا القبيل كما عرفت[1].

والتحقيق في المقام أن يقال: ان كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتمييز لو سلم منعه عن إنحلال العلم الاجمالي فانما يمنع فيما اذا لم يكن بنفسه مردد بين الأقل والأكثر، كما اذا علمنا بوجود نجس بين آناءات عديدة مردد بين الواحد والاكثر، وعلمنا أيضاً نجاسة إناء زيد بخصوصه المعلوم وجوده فيها، فلو علم بعد ذلك بنجاسة إناء معين منها وجداناً أو تعبداً من دون إحراز كونه إناء زيد أمكن القول بعدم كونه موجباً لانحلال العلم الاجمالي الثاني، الذي لمتعلقه علامة وتمييز، فان العلم الأول وان لم يكن مقتضياً للتنجيز حينئذٍ في غير ما علم نجاسته بخصوصه، إلّا ان العلم الثاني مقتضى للتنجيز، فلا يمكن الرجوع الى الأصل في غيره، لاحتمال إنطباق إناء زيد عليه. وأما اذا كان المعلوم المفروض كونه ذا علامة وتمييز بنفسه مردداً بين الأقل والاكثر، وظفرنا على المقدار المتيقن، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في غيره، فاذا علمنا بنجاسة إناء زيد المعلوم وجوده بين إناءات كثيرة، وتردد بين كونه إناءً واحداً أو اكثر، ثم علم بعد ذلك كون إناء بخصوصه إناء زيد لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل في غيره.

والمقام من هذا القبيل، فان التكاليف المعلومة بالاجمال بعنوان كونها مسطورة في الكتب المعتبرة بانفسها مرددة بين الأقل والأكثر، فاذا ظفرنا فيها بالمقدار المتيقن لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل في غيرها من جهة العلم

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

الاجمالي، فعدم جوازه حينئذٍ لابد من أن يستند إلى أمر آخر غير العلم الاجمالي كما ذكره صاحب الكفاية.

ويمكن أن يقال: بانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن في القسم الأول أيضاً، وذلك لان الميزان في الانحلال كما عرفت سابقاً عدم تعارض الأصول في الاطراف بقاءً، ومن الظاهر أنه بعد العلم بنجاسة إناء معين في المثال المتقدم مع احتمال إنطباق إناء زيد عليه لا علم بوجود نجاسة في غيره من الاناءات، فلا مانع من جريان الأصل فيها، لانه بلا معارض. والسر في ذلك أن العلم بوجود نجس مردد بين الواحد والأكثر، والعلم بنجاسة إناء زيد بخصوصه يرجعان الى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين، فاذا علمنا نجاسة واحد معين من الاناءات لم يمكن الرجوع الى الأصل فيه، فيجري في غيره من المحتملات بلا معارض.

واما ما ذكر من عدم جواز الرجوع الى البراءة بعد الظفر بالمقدار المتيقن من الدين المضبوط في الدفتر فان صح فلابد من أن يستند إلى أمر آخر غير العلم الأجمالي، كما ادعى ذلك في موارد الشك في بلوغ المال حد النصاب، وفي حصول الاستطاعة في الحج ونحوهما، إذ لو فرضنا عدم التمكن من الرجوع الى الدفتر لضياعه أو غير ذلك لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل في الزائد على المتيقن، مع أنه لو كان العلم الاجمالي هو الموجب للاحتياط لم يكن فرق بين التمكن من الفحص وعدمه كما هو ظاهر.

الثالث: حكم العقل بوجوب الفحص، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله، فانه كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان من المولى، كذلك يستقل بوجوب الفحص عن احكام المولى، فانه مقتضى العبودية والمولوية. والسر فيه أن العادة بعد ما جرت على أن ايصال التكاليف لا يكون على وجه القهر والاجبار، لا يلزم على المولى إلّا بيان احكامه على النحو المتعارف، وجعله في معرض الوصول الى عبيده، واما فعلية

الوصول اليها فهي من وظائف العبد، جرياً على مقتضى عبوديته من تحصيل إرادات المولى والعمل على طبقها، وهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهوز في الاطلاق في الأدلة النقلية الدالة على البراءة، وعليه فهي من الأول مختصة بما بعد الفحص في الشبهات الحكمية.

الرابع: الآيات الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل، منها: ما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿**فلله الحجة البالغة**﴾[1] من أنه يقال: للعبد يوم القيامة هل علمت، فان قال: نعم قيل: له فهلا عملت، وان قال: لا قيل: فهلا تعلمت حتى تعمل[2].

الخامس: الأخبار الدالة على وجوب التوقف إلى لقاء الامام عليه السلام وبما أن مورد جملة منها قبل الفحص، فالنسبة بينها وبين أخبار البراءة نسبة العموم المطلق، فتختص أخبار البراءة بما بعد الفحص. وقد تقدم الكلام في ذلك في بحث البراءة.

وبما ذكرناه ظهر الحال في إختصاص ادلة حجية الاستصحاب بما بعد الفحص أيضاً. كما ظهر عدم جواز الرجوع الى التخيير العقلي قبل الفحص. وملخص الكلام أن الأصول العقلية قاصرة في نفسها عن الشمول لما قبل الفحص، لان موضوعها لا يحرز إلّا به، فلا مقتضى لها قبل ذلك أصلاً. واما الأصول الشرعية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها إلّا أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينة العقلية المتصلة والنقلية المنفصلة.

بقي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: هل يعتبر في الفحص اللازم في جواز الرجوع الى الأصل ان

---

(١) الانعام: ١٤٩.

(٢) امالي الطوسي: المجلس الاول، ح ١٠.

يفحص بمقدار يحصل له القطع بعدم الدليل، أو يكتفي فيه بالظن، أو لابد من حصول الاطمينان بالعدم؟ فيه وجوه. والأظهر هو الأخير. أما عدم اعتبار الظن فلعدم الدليل عليه. واما عدم لزوم تحصيل القطع فلأنه مستلزم للعسر والحرج، مضافاً الى عدم الدليل عليه، فيتعين الأمر في الاحتمال الأخير، وهو كفاية الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي، فانه حجة ببناء العقلاء، ولم يردع عنه، وهو يحصل بالفحص عن مظان وجود الدليل وعدم وجدانه فيها.

الأمر الثاني: بعدما عرفت أن وجوب تعلم الأحكام الشرعية مما لا ريب فيه، قد وقع الاشكال في أنه طريقي لا يترتب العقاب عند تركه إلّا على مخالفة الواقع على تقدير وجوده كما هو المشهور، أو أنه نفسي والعقاب على تركه ولو لم يصادف الواقع، كما عن المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك، وقد مال اليه صاحب الكفاية[1] أيضاً في آخر كلامه؟ والظاهر هو الأول، إذ لا دليل على كونه نفسياً إلّا ما يتوهم من كونه مقتضى ظهور الأوامر المتعلقة بالتعلم، ولكن الظاهر منها كون التعلم مقدمة للعمل، كما هو صريح الرواية المزبورة الواردة في تفسير قوله عزّ شأنه ﴿**فلله الحجة البالغة**﴾، وعليه فلو ترك التعلم ولم يتحقق مخالفة الواقع احياناً لا يستحق العقاب إلّا من جهة التجري.

ثم إنه ربما يشكل في وجوب التعلم فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل، ولم يكن المكلف متمكناً من الاتيان به في ظرفه، لتركه التعلم من جهة أنه في ظرف امكان التعلم لم يثبت وجوب الواجب ليجب تعلمه، وفي ظرف حصول الشرط لا قدرة على الامتثال. ولعل هذا الاشكال هو الذي أوجب القول بالوجوب النفسي، فلا مناص من تفصيل الكلام لتحقيق الحال في المقام فنقول: قد يكون

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٩.

وجوب الواجب فعلياً والوقت متسعاً للاتيان به وللتعلم. وهذا مما لا ينبغي الاشكال في وجوب التعلم فيه تخييراً بينه وبين الاحتياط، فان تخيل طولية الامتثال الاجمالي إنما هو في فرض تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي في ظرف العمل، واما التمكن منه قبل العمل بحيث يجب حفظ القدرة عليه فلم يقل به أحد فيما نعلم.

وقد يكون الواجب فعلياً، ولا يكون الوقت متسعاً للاتيان به وللتعلم، إلّا أن المكلف يتمكن من امتثال الواجب وإحرازه بالاحتياط. ولا ينبغي الشك في تخييره حينئذٍ بين التعلم قبل حصول الشرط والاحتياط بعده.

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت له وللتعلم، لكن لا يتمكن المكلف من الاحتياط وإحراز الامتثال وان كان متمكناً من الاتيان بأصل الواجب، مثاله ما إذا شك في فعل من افعال الفريضة في اثنائها مع عدم تعلمه لحكمه قبل ذلك، فانه وان كان متمكناً من الاتيان بالمشكوك، ومن المضي في الصلاة من دون إتيانه، إلّا أنه لا يتمكن من الاحتياط، وفي مثل ذلك لابد من التعلم قبل الابتلاء بالشك، لحكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند فعلية الشك، ولظهور الأدلة في وجوب التعلم في مثل ذلك، ولا دافع لاحتمال العقاب إلّا التعلم ومعرفة أن الشك قبل التجاوز يجب الاعتناء به والاتيان بالمشكوك، وبعد التجاوز عن المحل لابد من المضي وعدم الاعتناء بالشك.

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد حصول الشرط، لعدم التمكن من الاتيان به ولو كان ذلك من جهة تركه التعلم قبل ذلك، مع عدم سعة الوقت له وللتعلم معاً، مثاله كما اذا فرضنا ان غير العربي لم يتعلم القراءة قبل الوقت، ولم يكن متمكناً من تعلمها والاتيان بها بعد دخوله. والاشكال المزبور انما يختص بهذا الفرض.

والصحيح فيه أن يقال: ان القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب ان كانت

معتبرة عقلاً من باب إستحالة التكليف بما لا يطاق، وغير دخيلة في ملاكه، فلا ينبغي الشك في وجوب التعلم قبل الوقت، للتحفظ على الملاك في ظرفه وان لم يكن التكليف فعلياً في زمان، وذلك لحكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم، كحكمه بقبح مخالفة التكليف الفعلي. وان كانت القدرة في ظرف العمل معتبرة شرعاً ودخيلة في ملاك الواجب، فالظاهر عدم وجوب التعلم حينئذٍ من دون فرق بين القول بكونه طريقياً والقول بكونه نفسياً اما على الطريقية فالأمر ظاهر، اذ لا يترتب على ترك التعلم فوت واجب فعلي ولا ملاك ملزم، واما على القول بكون الوجوب نفسياً فلأن الواجب إنما هو تعلم الاحكام المتوجهة الى شخص المكلف، ولذا لا يجب على الرجل تعلم احكام الحيض ونحوه بالضرورة، فاذا فرضنا أن التكليف لا يكون فعلياً في حق المكلف أبداً، لعدم حصول شرطه، كيف يجب في مورده التعلم. فالانصاف أن الاشكال المزبور في هذا الفرض متين لا دافع له.

الأمر الثالث: هل يختص وجوب التعلم بما اذا علم المكلف أو اطمأن بابتلائه بالواقعة التي لا يعلم حكمها، كمسائل الشكوك المتعارفة التي يعم الابتلاء بها، أو أنه يعم موارد احتمال الابتلاء أيضاً؟ وجهان.

ربما يقال: بعدم وجوب التعلم بمجرد احتمال الابتلاء، نظراً الى استصحاب عدم الابتلاء بالواقعة، ومن الظاهر أن مالا يبتلى به المكلف بالوجدان أو بالتعبد لا يجب تعلم حكمه، وبذلك يفرق بين المقام وما اذا علم الابتلاء وشك في سعة الوقت للتعلم والاتيان بالواجب، فان هذا الشك لابد فيه من الاحتياط بالتعلم قبل الوقت، لان في تركه احتمال العقاب على مخالفة الواجب المعلوم في ظرفه، وهذا بخلاف المقام، فان مقتضى الاستصحاب فيه عدم توجه التكليف الى المكلف فيما بعد، فلا يجب التعلم.

وقد اورد على ذلك بوجهين.

الأول: المنع عن شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام، بدعوى أنها لا تشمل إلّا ما كان اليقين سابقاً على الشك زماناً، والمقام ليس كذلك.

ويظهر الجواب عن ذلك بما سيجيء في بحث الاستصحاب من أن الاعتبار في جريانه إنما هو بتقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك، من دون فرق بين حدوث الوصفين معاً وبين حدوث اليقين قبل الشك وعكسه.

الثاني: ما ذكره المحقق النائينيﷺ من ان جريان الاستصحاب متوقف على كون الواقع المشكوك فيه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، فاذا لم يكن في البين أثر شرعي أو كان الأثر مترتباً على نفس الشك المحرز وجداناً فلا معنى للاستصحاب حينئذٍ، والمقام من هذا القبيل، فان الأثر المرغوب فيه هو وجوب التعلم دفعاً للضرر المحتمل، ومن الظاهر أن وجوب دفع الضرر المحتمل مترتب على نفس احتمال الابتلاء، واما واقع الابتلاء فليس له أثر شرعي ليتمسك بالاستصحاب للحكم بعدمه.

والجواب عنه: انه لا حاجة في جريان الاستصحاب الى كون المستصحب مجعولاً شرعياً أو ذا أثر شرعي، بناء على هو الصحيح من كون المجعول في الاستصحاب هو الطريقية، واعتبار بقاء اليقين السابق في ظرف الشك. نعم لابد من وجود أثر عملي لهذا التعبد، لئلاً يلزم اللغوية، وعليه فلا مانع من إجراء الاستصحاب، وإحراز عدم الابتلاء فيما بعد، فلا يجب التعلم، لارتفاع موضوعه، وهو احتمال الضرر بحكم الشارع.

ولكن التحقيق: عدم صحة جريان الاستصحاب في المقام، فانَّ الأدلة الخاصة الدالة على وجوب التعلم مانعة عن الرجوع الى الاستصحاب المزبور، لاستهجان تخصيصها بموارد العلم أو الاطمينان بالابتلاء، فيكون وجوب التعلم عند احتمال الابتلاء ثابتاً بالدليل، ومعه لا تصل النوبة الى جريان الأصل العملي. هذا مع أن

الغالب في موارد احتمال الابتلاء وجود العلم الاجمالي بابتلاء المكلف فيما بقي من عمره بما لا يعلم حكمه وخصوصياته، فالاستصحاب في كل محتمل يعارض جريانه في غيره. وما ذكرناه لا يبتني على تنجيز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية، فان الابتلاء بالوقائع وان كان تدريجياً إلّا أن أثره وهو وجوب التعلم أمر فعلي لا تدرج فيه. فتحصل بما ذكرنا أنه لا فرق في وجوب التعلم بين موارد إحراز الابتلاء فيما بعد وبين احتماله.

الأمر الرابع: قد ظهر مما تقدم أن الشاك في التكليف لو ترك الفحص، واقتحم في الشبهة، وصادف ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، يستحق العقاب على مخالفته بعد ثبوت وجوب الفحص طريقياً وتنجز الواقع به. وهذا فيما اذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف لظفر به في غاية الوضوح.

واما فيما اذا لم يكن كذلك، بل كان الواقع على نحو لا يصل المكلف اليه بعد الفحص أيضاً، ففي استحقاق العقاب بمخالفة الواقع حينئذٍ وعدمه اشكال. وقد اختار المحقق النائيني﵀ ثبوت الاستحقاق[1] بتقريب: أن مخالفة الواقع مالم تكن مقرونة بالمؤمن شرعاً أو عقلاً موجبة لاستحقاق العقاب، والمقام كذلك، فان ادلة البراءة الشرعية قد خصصت بما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان لا مجال لجريانها قبل قيام المكلف بما هو وظيفة العبودية من الفحص عن أحكام المولى، بل الأمر كذلك فيما لو تفحص لظفر بدليل يدل على عدم ثبوت الحكم في الواقع، فان الدليل المزبور لا يكون معذراً للمكلف في مخالفة الواقع إلّا مع الاستناد اليه في مقام العمل.

ومع عدم الاستناد اليه، بل عدم العلم بوجوده كما هو المفروض تكون المخالفة

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٣٣٣.

غير مقرونة بالعذر، فيستحق العقاب عليها.

ولكن يمكن أن يقال: بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام وان لم يكن المكلف ملتفتاً اليها في مقام العمل، فانك قد عرفت فيما مرّ ان المراد بالبيان هو جعل التكليف على نحو يتمكن المكلف من الوصول اليه بوجه، ومع عدم إمكان الوصول اليه كما هو المفروض فالبيان من قبل الشارع غير تام وان لم يحرزه المكلف، ومعه يستقل العقل بقبح العقاب، لانه بلا مقتضى، فغاية الأمر تجرّى المكلف باقتحامه الشبهة قبل الفحص، فلو كان عقاب هو على التجري لا علي مخالفة الواقع.

اللهم إلّا أن يقال: أن أدلة وجوب الاحتياط والتوقف بناء على استفادة الوجوب الطريقي منها واردة على القاعدة المزبورة، وموجبة لتنجز الواقع قبل الفحص. نعم اذا تفحص المكلف ولم يصل الى الواقع جاز له الاقتحام وترك الاحتياط على ما تقدم.

الأمر الخامس: العمل الصادر من الجاهل المقصر قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهراً، بمعنى أن العقل يستقل بعدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، لعدم إحراز مطابقته للواقع، ولا فرق في ذلك بين المعاملات والعبادات اذا تأتى منه قصد القربة، وأما مع عدمه فلا ينبغي الشك في البطلان واقعاً، هذا فيما اذا لم يتبين الحال. وأما اذا تبين ذلك فالصور أربع.

الاولى: ان تنكشف مخالفة المأتى به للواقع بفتوى من كان يجب الرجوع اليه حين العمل ومن يجب الرجوع اليه فعلاً. ولا اشكال في بطلان العمل حينئذٍ.

الثانية: أن تنكشف موافقة العمل للواقع على فتوى كلا المجتهدين. ولا اشكال في صحة العمل حينئذٍ، بلا حاجة الى الاعادة أو القضاء.

الثالثة: أن تنكشف موافقته لرأي المجتهد الأول، ومخالفته لرأي المجتهد الثاني. والظاهر فيها الحكم بالبطلان، فان العامل ان كان في عمله مستنداً إلى رأي

من كان يجب عليه تقليده كان عمله محكوماً بالصحة بحديث لا تعاد، أو غيره مما دل على عدم وجوب الاعادة أو القضاء. وأما فيما اذا لم يستند اليه فلا موجب للحكم بصحته، مع فتوى المجتهد الفعلي ببطلان ذلك العمل.

الرابعة: أن تنكشف موافقته لرأي المجتهد الفعلي، ومخالفته لفتوى المجتهد الاول. والظاهر فيها هو الحكم بالصحة من دون حاجة الى الاعادة أو القضاء، والوجه في ذلك أن المجتهد الفعلي بعد حكمه بصحة العمل المزبور جاز لمقلده أن يستند الى رأيه في تركه الاعادة والقضاء.

نعم اذا كان العمل مخالفاً للواقع في نفس الأمر صح العقاب على مخالفته فيما اذا كان الاستناد الى رأي المجتهد الفعلي في خصوص ترك القضاء فقط، والسر فيه أن ترك الواجب الواقعي في الوقت يوجب عقاباً غير العقاب المترتب على ترك قضائه في خارج الوقت، ومن ثم لا يكون القضاء رافعاً لعقاب العصيان في الوقت بالضرورة، وعليه فترك القضاء استناداً الى فتوى من لا يوجبه وان كان موجباً لعدم العقاب عليه، إلّا أنه لا يوجب عدم العقاب على ترك الاداء مع فرض عدم استناده فيه الى الحجة. ومما ذكرناه يظهر حكم المجتهد التارك للفحص أيضاً.

ثم أنه قد استثنى مما ذكرناه مسألة الجهر والاخفات، والقصر والاتمام. فقد ذهب المشهور الى صحة الصلاة عند الجهر في موضع الاخفات وبالعكس، وعند الاتمام في موضع القصر اذا كان ناشئاً عن الجهل ولو تقصيراً، وكذلك الصوم في السفر اذا كان منشاؤه الجهل بالحكم ولو تقصيراً، ومع ذلك التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشي عن ترك الفحص وعدم التعلم. ومن ثم وقع الاشكال في الجمع بين الأمرين، فانه كيف يعقل الحكم بصحة المأتى به وعدم وجوب الاعادة مع بقاء الوقت، والحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب.

وقد اجيب عن ذلك بوجهين:

الأول: ما ذكره في الكفاية[١]، ولعله المراد مما أفاده شيخنا الانصاري﵀ في المقام[٢] وحاصله: انه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتملاً على مصلحة ملزمة في نفسه، وان يكون الواجب الواقعي مشتملاً على تلك المصلحة، وزيادة لا يمكن تداركها عند استيفاء أصل المصلحة، فالحكم بالصحة إنما هو لاشتمال المأتى به على المصلحة وعدم امكان استيفاء الباقي، والحكم باستحقاق العقاب انما هو لأجل ان فوت المصلحة الزائدة مستند الى التقصير في ترك التعلم، مثلاً يمكن أن يكون طبيعي الصلاة عند الجهل بوجوب القصر واجدة لمقدار من الملاك الملزم، وكان خصوص الصلاة المقصورة مشتملة على زيادة لا يمكن استيفاؤها عند استيفاء أصل المصلحة، فاذا صلى المكلف تماماً مع جهله بالحكم، وحصل منه قصد القربة حكم بصحة صلاته، وبعدم وجوب الاعادة، وإستحقاق العقاب على تفويت الملاك الملزم من غير عذر.

ويرد عليه: أولاً: ان التضاد بين الافعال وان كان أمراً معقولاً وواقعاً في الخارج بالضرورة إلّا أن التضاد في الملاكات مع امكان الجمع بين الفعلين في الخارج بعيد، بل يكاد أن يلحق بأنياب الاغوال.

وثانياً: أن المصلحتين المفروضتين، القائمة أحداهما بالطبيعي، وثانيتهما بخصوص القصر مثلاً، ان كانتا إرتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتى به مع فرض عدم حصول المصلحة الثانية. وان كانتا استقلاليتين فلازمه تعدد الواجب، وكون القصر مثلاً واجباً في واجب، ولازمه تعدد العقاب عند ترك أصل الصلاة، وهو مناف للضرورة ولظواهر الاخبار.

الوجه الثاني: ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء﵀ من الالتزام بالترتب في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٢) فرائد الاصول: ٢ / ٥٢٣ (ط. جامعة المدرسين).

المقام بتقريب: أن الواجب على المكلف إبتداءً هو صلاة القصر، وعلى تقدير تركه فالواجب هو الصلاة تماماً، فلا منافاة بين الحكم بصحة المأتى به وثبوت العقاب على ترك الواجب الأول.

ويرد عليه: أن لازم ذلك هو الالتزام بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، وقد عرفت عدم امكان هذا، مع أن ما ورد من الروايات المتظافرة من أن الواجب على المكلف في كل يوم خمس صلوات يكفي في ابطال القول بالترتب في المقام.

وقد اورد المحقق النائينيﷺ: على هذا الوجه بما حاصله[1]؛ ان الترتب بين التكليفين، وكون أحدهما في طول الآخر وان كان أمراً معقولاً، لابد من الالتزام به في موارده على ما شيدنا أركانه في محله، إلّا أنه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام لوجوه.

أولها: أن الخطاب المترتب لابد من أن يكون موضوعه عصيان الخطاب المترتب عليه، كما في مسالة الصلاة والازالة، ومن الظاهر أنه لا يمكن ذلك في المقام، فان المكلف اذا التفت الى كونه عاصياً للتكليف بالقصر إنقلب الموضوع، فيخرج عن عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصحة ما أتى به وأن لم يلتفت الى ذلك، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول على هذا العنوان محركاً له في مقام العمل؟!

ثانيها: ان وجوب الصلاة بما أنه غير موقت بوقت خاص، بل هو ثابت موسعاً بين المبدأ والمنتهى، فعصيانه لا يتحقق إلّا بخروج الوقت وانقضائه، وعليه فكيف يعقل تحقق العصيان في اثناء الوقت الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني؟

ثالثها: ان الالتزام بالترتب ولو سلم امكانه في المقام إلّا أنه لا دليل على

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٢٩٣.

وقوعه، فالقول به قول بغير دليل، وهذا بخلاف الالتزام بالترتب في موارد التزاحم، فانك قد عرفت في محله أن القول بالترتب فيه مما يقتضيه اطلاق نفس الدليل من غير حاجة الى التماس دليل آخر.

والصحيح في المقام أن يقال: انا لو أغمضنا عما ذكرناه من فساد القول بالترتب في المقام لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة.

أما الوجهان الأولان: فلما ذكرناه في محله من ان الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على أن يكون موضوعه عصيان التكليف الآخر، بل يصح ذلك مع كون الموضوع في أحدهما مطلق الترك، فصح في المقام أن يقال: أن وجوب القصر وجوب مطلق، ووجوب التمام مشروط بترك القصر مع عدم بلوغ وجوبه، ومن الظاهر ان كلا هذين الامرين قابل لأنْ يلتفت المكلف اليه بلا انقلاب في الموضوع، فتأمل.

واما الوجه الاخير: فيرده أن صحة العمل المأتى به مفروغ عنها في المقام وقد ورد الدليل عليها من الاخبار والكلام انما هو في تصوير ذلك وبيان امكانه فلو أمكن القول بالترتب في المقام أمكن أن يكون وجهاً للصحة.

فتحصل مما ذكرنا: انه لا يمكن الالتزام بما نسب الى المشهور من الجمع بين الحكم بصحة العمل واستحقاق العقاب على المخالفة بل الصحيح ما ذهب اليه المحقق النائيني ﷺ من انكار استحقاق العقاب في هذه الموارد.

وتوضيح ذلك: أن الجاهل بوجوب القصر أو الاخفات مثلاً لو صلى قصراً أو اخفاتاً وحصلت منه قصد القربة حال العمل فلا يخلو الحال من أن يحكم بصحة صلاته وعدم وجوب الاعادة عليه بعد ارتفاع جهله وانكشاف الحال أو يحكم بفساد ما أتى به ووجوب الاعادة ثانياً.

أما على الأول: فلا مناص من الالتزام بكون الحكم الواقعي هو التخيير بين

القصر والتمام أو الجهر والاخفات وكون الاتيان بالقصر أو الاخفات مجزيا كما هو المفروض وكون الاتمام أو الجهر أيضاً مجزياً كما دل على ذلك النص الوارد في كل من الفرعين مع التصريح بأنه قد تمت صلاته وعليه فلا موجب للعقاب عند الاتيان بأحد طرفي التخيير وان لم يكن الملكف ملتفتاً الى التخيير حال العمل.

واما على الثاني: فلا مناص من الالتزام بكون الصلاة تماماً أو جهراً هو الواجب على التعيين في ظرف الجهل ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر أو الاخفات، ودعوى الاجماع عليه مجازفة محضة مع عدم التعرض له في كلمات كثير من الاصحاب مضافاً الى ان الاستحقاق ليس من الاحكام الشرعية ليصح الاستلال عليه بالاجماع هذا والصحيح هو الوجه الأول وأن المكلف حال الجهل بوجوب القصر أو الاخفات مثلاً مخير بين القصر والتمام وبين الجهر والاخفات واقعاً فيحكم بصحة الاتمام مثلاً لورود النص به ويحكم بصحة القصر اذا تأتى قصد القربة بمقتضى اطلاقات الأدلة الدالة على وجوب القصر في السفر غاية الأمر أنه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني بما دل على صحة الاتمام فيبقى أصل الوجوب بلا معارض مضافاً الى استبعاد الحكم ببطلان ما وقع والأمر باعادة مثله بلا زيادة ونقيصة.

الأمر الخامس: أن اشتراط الرجوع الى الأصول العملية بالفحص انما يختص بالشبهات الحكمية، لاختصاص دليله بها. وأما الشبهات الموضوعية فلا بأس بالرجوع الى الأصل فيها قبل الفحص، لاطلاق ادلتها، وخصوص بعض الروايات الواردة في موارد خاصة، مع أن الحكم مما تسالم عليه الفقهاء بلا خلاف. نعم ذكر بعضهم وجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية، منها: ما اذا شك المكلف في استطاعته الى الحج. ومنها: ما اذا شك في بلوغ المال الى حد نصاب الزكاة. ومنها: ما اذا شك في زيادة الربح على مؤنة السنة. والجامع بين هذه الموارد ما اذا كان العلم

بالحكم متوقفاً على الفحص عادة.

وقد استدل على وجوب الفحص في هذه الموارد بأن جعل الشارع حكماً يتوقف العلم به على الفحص عادة يدل بالملازمة العرفية على ايجاب الفحص أيضاً، وإلّا لم يكن فائدة لتشريعها.

ويرد على ذلك ان الكبرى المزبورة على تقدير تسليمها لا تستلزم وجوب الفحص في الأمثلة المتقدمة، لانها غير منطبقة عليها، فان بلوغ المال الى حد النصاب، أو كفايته لفريضة الحج، أو زيادة على مؤنة السنة، كبقية الموضوعات الخارجية، قد يكون ظاهر التحقق في الخارج، كمن ورث من مورثه مالاً كثيراً يعلم بكفايته للحج، أو ربح ما يعلم زيادته على مؤنة السنة، أو ملك ما يعلم بلوغه النصاب، وقد يكون معلوم العدم، وقد يكون مشكوكاً فيه، فليس العلم بتحقق الموضوع في هذه الموارد متوقفاً على الفحص غالباً. نعم بناء على ماهو المشهور من تعلق الخمس بالربح حين ظهوره، وكون التأخير الى السنة ارفاقاً، وجب عليه اداء الخمس عند الشك في الزيادة على المؤنة وعدمها، فما لم يفحص، ولم يظهر عليه عدم الزيادة يحكم بعدم الصرف في المؤنة بمقتضى الاستصحاب.

ثم ان المحقق النائيني ﷺ قد اعتبر في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية أن لا تكون مقدمات العلم تامة بأجمعها. واما فيما اذا تمت، بحيث لا يحتاج حصول العلم إلّا الى مجرد النظر، فلا تجري البراءة، بل لابد من الاحتياط أو النظر. مثال ذلك ما اذا كان المكلف بالصوم في محل لا يتوقف علمه بطلوع الفجر إلّا على مجرد النظر الى الافق، فلا يجوز له الرجوع الى البراءة مع تركه النظر، بدعوى أن مجرد النظر لا يعد من الفحص عرفاً ليحكم بعدم وجوبه[1].

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٣٠٢.

ويرد على ما افاده أن ذلك وان لم يكن من الفحص، لانه مرادف للتجسس عن الشيء، ومجرد النظر وفتح العين من دون اعمال مقدمة اخرى لا يعد من الفحص عرفاً، إلّا أن الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه، بل المأخوذ في أدلة البراءة انما هو الجاهل وغير العالم، ولا شك في أن المكلف في المثال جاهل بطلوع الفجر، فما هو الموجب للنظر ليكون مقيداً لاطلاق الأدلة الدالة على البراءة أو الاستصحاب. فالصحيح أن الاطلاقات المزبورة محكمة.

الأمر السادس: ذكر الفاضل التوني ﷺ للرجوع الى البراءة شرطين آخرين[1].

أحدهما: أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم آخر.

ثانيهما: أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم الزامي من جهة اخرى.

أما الشرط الأول: فقد اورد عليه غير واحد بأن البراءة وان لم تكن جارية في موارد جريان قاعدة لا ضرر، إلّا أنه لا ينبغي عده من شرائط جريانها، فان القاعدة المزبورة تتقدم على أقوى الامارات فكيف بالأصول العملية، ولا سيما أصل البراءة الذي هو في مرتبة متأخرة عن الاستصحاب. واما فيما لم يكن المورد مورداً للقاعدة فلا ينبغي الشك في جريان البراءة فيه كغيره من الأصول العلمية والأدلة الاجتهادية.

ولكن الظاهر أن كلام الفاضل المزبور أجنبي عن ذلك، بل هو ناظر الى ما ذكرناه في أول مبحث البراءة من أن حديث الرفع وارد في مقام الامتنان والارفاق، فلابد في جريانه أن لا يكون فيه مخالفة الامتنان ولو على بعض الامة، فلو لزم من جريانه تضرر مسلم أو من يحكمه لا يحكم به، ولا يشمله الحديث. ومن

---

(١) الوافية: ١٩٣.

هنا ذكرنا ان حديث الرفع لا يقيد به اطلاق قوله ﷺ «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» بخلاف بقية الادلة، فهو وان شمل رفع الكفارة في ما اذا تحقق سببها عن خطأ أو نسيان، إلّا انه لا يشمل رفع الضمان لو تحقق اتلاف مال الغير عن الخطأ أو نسيان، وعلى ذلك فما افاده متين لا يرد عليه شيء.

وأما الشرط الثاني: فتحقيق الحال فيه أن ترتب الالزام من جهة على جريان البراءة يكون على أقسام.

الأول: أن يكون الترتب من جهة العلم الاجمالي من دون أن يكون بينهما في ذاتهما ترتب عقلاً أو شرعاً، كما اذا علمنا بوجوب أحد الفعلين مثلاً لشبهة حكمية أو موضوعية، فان وجوب كل منهما وان لم يكن مترتباً على اباحة الآخر في نفسها إلّا أن العلم الاجمالي أوجب ذلك، فاذا ثبتت الاباحة في أحدهما بدليل ترتب عليه وجوب الآخر لا محالة. واما فيما اذا كان المثبت للاباحة اصلاً عملياً كالبراءة أو الاستصحاب فلا يترتب عليه ذلك إلّا على القول بحجية الأصول المثبتة. فما ذكره الفاضل ﷺ وان كان صحيحاً في هذا القسم، إلّا أنه لا حاجة اليه، فان الأصل في كل منهما غير جار في نفسه للمعارضة بينهما، فلا تصل النوبة الى استناد عدم الجريان الى كون الأصل مثبتاً.

الثاني: أن يكون الترتب عقلياً، وهذا كترتب وجوب أحد الضدين على عدم وجوب ضده الآخر الأهم، بناء على استحالة الترتب، فان الموجب لرفع اليد عن اطلاق دليل وجوب المهم انما هو فعلية التكليف بالأهم وتنجزه، الموجب لعجز المكلف عن الواجب المهم، فاذا فرضنا ترخيص الشارع ولو ظاهراً في ترك الأعم فلا مانع من ايجاب المهم حينئذٍ، فوجوب المهم مترتب عقلاً على اباحة ضده. وفي هذا القسم لابد من الحكم بالترتب، ووجوب المهم عند الشك في وجود التكليف بالأهم، لاطلاق دليل وجوب المهم، فهو المثبت للالزام حقيقة، والبراءة انما رفعت

المانع، وهو عجز المكلف، فلا يبقى مجال فيه لاشتراط جريان البراءة بعد اثباته الحكم الالزامي.

الثالث: أن يكون الترتب شرعياً بأن يكون جواز شيء مأخوذاً في موضوع دليل الوجوب. وفي مثل ذلك قد يكون الالزام المترتب حكماً واقعياً مترتباً على خصوص الاباحة الواقعية، وقد يكون المترتب حكماً واقعياً مترتباً على مطلق الاباحة الجامع بين الواقعية والظاهرية، وقد يكون المترتب أعم من الحكم الواقعي والظاهري، والمترتب عليه أيضاً كذلك، فالالزام الواقعي يترتب على الاباحة الواقعية، كما ان الالزام الظاهري يترتب على الالزام الظاهري.

أما الشق الأول، فجريان البراءة في مورده لا يكفي في فعلية الالزام بالضرورة، لأن اصالة البراءة غير ناظرة الى ثبوت الاباحة في الواقع، فلا يترتب على جريانها الحكم الالزامي المترتب على الاباحة الواقعية. نعم اذا كان الأصل الجاري أصلاً تنزيلياً كالاستصحاب، أو قامت امارة على ثبوت الاباحة في الواقع ترتب على ذلك الحكم بفعلية الالزام ظاهراً لاحراز موضوعه تعبداً.

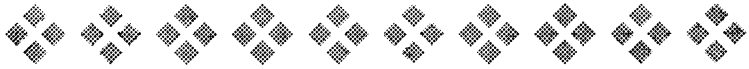
وأما الشق الثاني، فالأصل الجاري فيه تنزيلياً كان أو غيره يترتب عليه الالزام الواقعي، لتحقق موضوعه بالوجدان.

وأما الشق الثالث، فيكفي في فعلية الالزام في مورده ثبوت الاباحة الظاهرية ولو باصالة البراءة، غاية الأمر أن الالزام حينئذٍ ظاهري، فاذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت الالزام من أول الأمر. وبهذا يفترق هذا الشق عن الشق الثاني، فان كشف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الالزام من حين الانكشاف، وأما قبله فكان الحكم الواقعي ثابتاً لتحقق موضوعه بالاباحة الظاهرية.

وبما ذكرناه يظهر أن اصالة البراءة في مورد جريانها لا يفرق في ترتب آثارها بين كونها الزامية، أو غير الزامية فلا وجه لما ذكره الفاضل المزبور.

قاعدة

لا ضرر ولا ضرار



حيث أن شيخنا الانصاري تعرض في المقام لقاعدة لا ضرر استطراداً، فنحن نتبعه في ذلك، لأنه لا يخلو من فوائد مهمة. والبحث عن كونها فقهية أو اصولية لا يترتب عليه ثمرة عملية. ويظهر الحال فيه فيما بعد.

والكلام في هذه القاعدة يقع من جهات، الأولى: في بيان سند الرواية ومتنها.

أما من حيث السند، فلا ينبغي التأمل فيه بعد صحة بعض طرق الحديث، واشتهاره بين الفريقين، حتى ادعى فخر المحققين تواتره[1]، فلا ينبغي الريب في صدور الحديث عن المعصوم قطعاً.

واما من حيث المتن، فقد نقله علماؤنا الاعلام على ثلاثة وجوه.

أحدها: ما اقتصر فيه على قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» بلا زيادة شيء كما في حديث ابن بكير[2] عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قضية سمرة ابن جندب، وكما في حديث عقبة ابن خالد[3] عن أبي عبدالله عليه السلام في قضاء رسول الله ﷺ بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال: «لا ضرر ولا ضرار» وما رواه عقبة ابن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين

---

(١) ذكر ذلك في الايضاح: ٢ / ٤٨ ونص عبارة الفخر (والضرر منفي بالحديث المتواتر) ودعوى التواتر حكاها عنه النراقي في العوائد ص٤٧ وولده في مشارق الأنوار ص١٨٥ ومير فتاح في العناوين: ١ / ٣٠٦ والشيخ الانصاري في الرسائل: ٢ / ٥٣٣ نعم في رسالته المعقودة لهذه القاعدة خاصة (رسائل فقهية: ١١٢) ادعى عدم عثوره على ما نسب الى الفخر في الرهن من الايضاح، ولعل كتابة الرسالة كانت قبل الرسائل.

(٢، ٣) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ١٢ من ابواب احياء الموات، ح ٣، ٥.

الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار»[١] وروى القاضي نعمان المصري في دعائم الاسلام خبرين عن الصادق عليه السلام استشهد فيهما بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار»[٢].

ثانيها: ما زيد فيه على الجملتين كلمة على مؤمن كما في حديث ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قضية سمرة ابن جندب، وقد ذكر في ذيله قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لسمرة «انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن»[٣].

ثالثها: ما زيد فيه على الجملتين كلمة في الاسلام كما في رواية الفقيه في باب ميراث أهل الملل وقد ذكر فيها قوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»[٤] وقد حكى بهذه الزيادة عن تذكرة العلامة مرسلاً، وعن كتاب مجمع البحرين.

وأما العامة فرواها أحمد ابن حنبل من طريق ابن عباس ومن طريق عبادة ابن صامت[٥] بغير الزيادة. ورواها النووي في الاربعين عن أبي سعيد سعد ابن مالك الخزرجي. وذكر انَّ ابن ماجه والدارقطني روايات الحديث مسنداً. ورواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرسلاً، ثم قال: وله طرق يقوى بعضه بعضاً[٦]. نعم زاد ابن الأثير في النهاية لفظ الاسلام[٧].

اذا عرفت هذا فنقول: انه لا معارضة بين الروايات في غير قضية سمرة، لاحتمال صدور هاتين الكلمتين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوجوه مختلفة في موارد عديدة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٥ من ابواب الشفعة، ح ١.
(٢) دعائم الاسلام: ٢ / ٤٩٩، ٥٠٥.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ١٢ من احياء الموات، ح ٤.
(٤) من لا يحضره الفقيه: ٤ / باب ميراث اهل الملل، ح ٢.
(٥) مسند احمد: ١ / ٣١٣.
(٦) لاحظ المجالس السنية في شرح الأربعين النووية للشيخ أحمد الفشني، مجلس ٣٢.
(٧) النهاية: ٣ / ٨٢.

نعم ان قضية سمرة قصة واحدة شخصية، قد اختلفت فيها الروايات، فقد رويت تارة: بلا ذكر الكلمتين أصلاً كما في رواية الفقيه عن الصيقل الحذاء، واخرى: مع ذكرهما بلا زيادة كما في رواية ابن بكير عن زرارة المتقدمة، وثالثة: بزيادة كلمة (على مؤمن) كما في رواية ابن مسكان عن زرارة المتقدمة.

أما عدم اشتمال رواية الصيقل على الكلمتين فلا يترتب عليه أثر، بعد ذكرهما في رواية الكافي والفقيه، فيحتمل أن يكون السبب في عدم اشتمال خبر الصيقل عليهما لغفلة من الراوي، أو لعدم تعلق غرضه بنقل القضية بتمامها. واما الروايتان الاخريان فالترجيح فيهما مع رواية ابن مسكان، لما حقق في محله من أن الترجيح عند دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة مع ما اشتمل على الزيادة، فان احتمال الغفلة في الزيادة أبعد من احتمال الغفلة في النقيصة، وعليه فالاخذ برواية ابن مسكان هو المتعين.

وما يقال: أن الزيادة يحتمل كونها من الراوي، أما لأجل النقل بالمعنى، أو من جهة استفادته لها باجتهاده، لمناسبة الحكم والموضوع، خلاف الظاهر، لا يصار اليه إلّا بدليل.

فتلخص مما ذكرناه ان هاتين الكلمتين قد صدرتا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بغير زيادة على مافي روايات الخاصة والعامة، كما وردتا مع زيادة (على مؤمن) في قضية سمرة على رواية ابن مسكان، ومع زيادة (في الاسلام) كما في رواية الفقيه المتقدمة. وما يقال: انها مرسلة لم يعلم انجبارها، فلا تكون حجة، مدفوع بان الارسال انما يكون فيما اذا كان التعبير بلفظ روي ونحوه، واما اذا كان بلفظ (قال) كما في ما نحن فيه فالظاهر كون الرواية ثابتة عند الراوي، وإلّا لم يجز له الاخبار بتاً لولا ثبوته عنده.

ثم ان الظاهر ان ذكر الكلمتين في رواتي عقبة ابن خالد منضماً الى قضائه صلى الله عليه وآله وسلم

بالشفعة، ونهيه أهل البادية عن منع فضل الماء، ليس من باب الجمع في المروي، بل هو من باب الجمع في الرواية، ونقل حكمين عنه ﷺ في مجلس واحد، كما كان هو الدأب في نقل الروايات في الأصول، والشاهد على ذلك.

اما في الرواية الاولى لعقبة أمران:

الأول: قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» لا ينطبق على مورد منع المالك فضل ماله، فان منع المالك غيره عن الانتفاع بملكه لا يعد ضرراً عليه.

الثاني: ان النهي في هذا المورد نهي تنزيهي، فلا يندرج تحت كبرى لا ضرر ولا ضرار بجميع معانيه.

واما في الرواية الثانية، فالشاهد أيضاً امران.

احدهما: أن تضرر الشريك ببيع شريكه حصته من غيره لا يكون ضررياً إلّا في بعض الموارد، فبين مورد ثبوت خيار الشفعة وتضرر الشريك بالبيع عموم من وجه، فربما يتضرر الشريك ولا يثبت له الخيار كما في فرض تعدد الشركاء، وربما يثبت الخيار بلا ترتب ضرر عليه كما في كثير من الموارد، فاذاً لا يصح ادراج الحكم بالشفعة تحت كبرى لا ضرر، كما هو ظاهر.

ثانيهما: ان مفاد لا ضرر على ماسيجيء بيانه انما هو رفع الحكم الضرري، والضرر في مورد الشفعة انما اتى من قبل بيع الشريك حصته من الغير، فلو كان ذلك مورداً للقاعدة لزم الحكم بالبطلان. وأما الخيار فهو جابر للضرر على تقدير وجوده، وليس في ادلة الضرر ما يدل على جعل حكم يرتفع به الضرر، بل غاية مدلولها نفي الحكم الضرري. نعم لو كان الضرر ناشئاً من اللزوم كان للقول بارتفاعه من جهة الضرر مجال واسع، لكن الأمر ليس كذلك كما عرفت.

الجهة الثانية: في فقه الحديث وبيان معناه. فنقول: الضرر اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضراً، ويقابله المنفعة. وأما النفع فهو مصدر لا اسم مصدر، فلا مقابلة بينه

وبين الضرر كما ذكره في الكفاية. ومادة الضرر تستعمل متعدياً اذا كانت مجردة، واما اذا كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء، فيقال: أضرَّبه، ولا يقال: اضره. وأما معنى الضرر فهو النقص في المال، أو في العرض، أو في البدن، وبينه وبين المنفعة واسطة، فاذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر لا يتحقق في مورده منفعة ولا ضرر. ومن ذلك يظهر انه لا وجه لما ذكره في الكفاية[١] من أن التقابل بين الضرر والنفع تقابل العدم والملكة.

وأما الضرار، فيمكن أن يكون مصدراً للفعل المجرد، كما يمكن أن يكون مصدراً من باب المفاعلة. لكن الظاهر أن المذكور في الحديث هو الثاني، اذ لو كان مجرداً لزم التكرار في الكلام بلا موجب، مع ان ذكر كلمة «انك رجل مضار» في قضية سمرة يؤكد كونه كذلك.

ثم ان المعروف في باب المفاعلة أنه فعل الاثنين، ولكن التتبع في موارد الاستعمالات كما نبه عليه بعض اعاظم مشايخنا المحققين﵀ يفيد بطلان ذلك[٢]، بل ان هيئة المفاعلة وضعت لافادة قيام الفاعل مقام ايجاد المادة، قال عز من قائل ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلّا أنفسهم﴾[٣] فذكر سبحانه ان المنافقين يقومون مقام ايجاد الخديعة، ولكنها لاتقع إلّا على انفسهم، ومن ثم عبر في الجملة الاولى بهيئة المفاعلة، وفي الجملة الثانية بهيئة الفعل المجرد، ومن تتبع موارد استعمال تلك الهيئة ولا سيما في القرآن الشريف تجد صحة ما ذكرناه. هذا كله فيما يرجع الى معنى لفظي الضرر والضرار.

وأما من جهة دخول كلمة (لا) عليهما، فالمحتملات فيها أمور.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٦.

(٢) نهاية الدراية: ٤ / ٤٣٧.

(٣) البقرة: ٩.

الأول: أن يكون الكلام نفياً اريد به النهي، كما في قوله تعالى ﴿**لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج**﴾[١] وقوله ﷺ «لا سبق إلّا في خف أو حافر أو نصل»[٢] وقوله ﷺ «لا غش بين المسلمين» و «لا عمل في الصلاة» وغير ذلك مما لا يهمنا ذكره، والسر في صحة هذا الاستعمال ان الاخبار عن عدم شيء كالاخبار عن وجوده، وكما يصح الاخبار عنه في مقام الأمر به، كذلك يصح الاخبار عن عدم شيء في مقام النهي عنه.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لما ذكره في الكفاية[٣] من عدم تعاهد استعمال هذا التركيب في مقام النهي مع كونه من الكثرة بمكان، وعلى هذا فمفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير، وحرمة القيام مقام الضرر.

الثاني: ما افاده في الكفاية[٤] من كون مفاد الجملتين نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، كما في قوله عليه السلام «لاربا بين الوالد والولد» و «لا سهو على الامام اذا حفظ عليه من خلفه»[٥] وامثال ذلك، وعليه فمفاد الجملتين نفي الاحكام الثابتة لموضاعاتها اذا كانت ضررية.

الثالث: ما افاده الشيخ رحمه الله من أن مدول الجملتين نفي الحكم الناشيء من قبله الضرر، فكل حكم ضرري سواء كان الضرر ناشئاً من متعلقه كما هو الغالب، أم كان ناشئاً من نفسه كلزوم البيع الغبني، يكون مرتفعاً في عالم التشريع[٦].

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني هو أن الوجه الثاني يختص بما اذا كان متعلق الحكم ضررياً في نفسه كالوضوء الموجب للضرر، وأما هذا الوجه فيعم ما اذا

---

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣ / باب ٣ من احكام السبق والرماية، ح ١.

(٣، ٤) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٨.

(٥) التهذيب: ٣ / ٥٤.

(٦) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٤ (ط. جامعة المدرسين).

كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم دون متعلقه كما في المثال.

الرابع: أن يكون مدلول الجملتين نفي الضرر غير المتدارك، ولازمه ثبوت التدارك في موارد الضرر بالأمر به في الشريعة المقدسة. ولا يخفى بعد هذا الوجه، إذ لا موجب لتقييد الضرر بغير المتدارك إلّا ما يتوهم من أن الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقة، فالمنفي حينئذٍ ينحصر بغير المتدارك، فانه الضرر حقيقة. ولكنه يرد عليه.

أولاً: أن التدارك الموجب لانتفاء الضرر لو سلم يختص بالتدارك الخارجي التكويني، فمن خسر مالا خسارة متداركة يصح أن يقال ولو بالمسامحة أنه لم يخسر، وأما حكم الشارع بوجوب التدارك فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فالمسروق ماله متضرر وجداناً مع حكم الشارع بوجوب رده عليه.

وثانياً: أن كل ضرر في الخارج ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فلو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر أموالاً كثيرة لم يجب تداركه لا تكليفاً ولا وضعاً، والالتزام بوجوب التدارك في امثاله يستلزم تأسيس فقه جديد. نعم لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه، لا بدليل لا ضرر، بل بدليل آخر كما هو ظاهر. وبذلك ظهر بطلان هذا الوجه، فالأمر يدور بين الاحتمالات الثلاثة.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الظاهر من الجملتين هو الاحتمال الثالث الذي اختاره الشيخ ﷺ، وبيانه يبتني على استقصاء موارد استعمالات الجمل المنفية بكلمة (لا) النافية للجنس في مقام التشريع، وهي على أقسام.

فمنها: ما يكون الجملة فيه مستعملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق المدخول في الخارج كناية عن مبغوضيته وحرمته، كما يخبر عن ثبوت الشيء في الخارج كناية عن محبوبيته ووجوبه، وقد مر جملة من أمثلة ذلك فيما تقدم.

ومنها: ما تكون مستعملة اخباراً عن عدم انطباق الطبيعة على المتخصص

بالخصوصية المذكورة في الكلام كما في قوله عليه السلام «لاربا بين الوالد والولد» و «من القى جلباب الحياء فلا غيبة له»[١] فان المتحصل منهما ان الشارع لا يرى الربا بين الوالد والولد، ولا الغيبة لمن القى جلباب الحياء مصداقاً لطبيعي الربا أو الغيبة، فالحكم الثابت لهما شرعاً يرتفع عن الموردين لا محالة. وكذلك الحال فيما اذا لم يكن الحكم الثابت للطبيعة حكماً تحريمياً فيرتفع عما حكم الشارع بعدم انطباقها على مورد كائناً ما كان، كما في قوله عليه السلام «لا سهو في النافلة»[٢] وقوله عليه السلام «لا يمين للملوك مع مولاه»[٣] وهذا هو الذي يعبر عنه بنفي الحكم بلسان نفي موضوعه، ولأجله يتقدم الدليل فيه على الادلة الواقعية بالحكومة، فيخرج مورده عن موضوعها.

وبذلك يظهر ان هذا الاستعمال لابد فيه من ثبوت حكم الزامي، أو غير تكليفي، أو وضعي في الشريعة المقدسة لنفس الطبيعة، ليكون الدليل الحاكم رافعاً له برفع موضوع، هذا كله فيما اذا كان النفي حقيقاً. واما اذا كان ادعائياً، فلا يترتب عليه إلّا نفي الآثار المرغوبة، المعبر عنه بنفي الكمال، لا نفي الحقيقة ليترتب عليه نفي الحكم الشرعي، ومثال ذلك كثير في الشرعيات كما في قوله عليه السلام «لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده»[٤].

ومنها: ما تكون مستعملة اخباراً عن عدم ثبوت الموضوع في الشريعة المقدسة، فيستفاد منها نفي الحكم الثابت له في الشرائع السابقة أو عند العقلاء، كما في قوله عليه السلام «لا رهبانية في الاسلام»[٥] فان الرهبانية كانت مشروعة في الامم السابقة، لكنها غير مشروعة في الشريعة المقدسة، فنفيها في الاسلام كناية عن نفي

---

(١) مستدرك الوسائل: ٨ / ٤٦١.
(٢) مستدرك الوسائل: ٦ / باب ١٦ من ابواب الخلل في الصلاة، ح ٢.
(٣) الكافي: ٥ / كتاب النكاح، باب انه لا رضاع بعد فطام، ح ٥.
(٤) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٢ من ابواب احكام المساجد، ح ١.
(٥) مستدرك الوسائل: ١٤ / ١٥٥.

تشريعها، ومثله قوله ﷺ «لا مناجشة في الاسلام» فان الزيادة في ثمن السلعة من غير ارادة شرائها كانت أمراً ثابتاً متعارفاً عند العقلاء، لكن الشارع نفاها بنفي تشريعها، ومثله قوله عليه السلام «لا قياس في الدين»[1] فانَّ حجية القياس كانت مرتكزة عند العامة، وقد نفي بنفي حجيته. وبالجملة الحكم المنفي في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقة أو ببناء العقلاء، من غير فرق بين كونه الزامياً أو غير الزامي، تكليفياً أو وضعياً.

ومنها: ما تكون مستعملة في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً حقيقة وبلا عناية، كما في قضية لا حرج في الدين، فان ثبوت الحرج في الشريعة انما هو بجعل حكم حرجي، كما أن الحرج في الخارج يكون بايجاد الفعل الحرجي، فنفيه في الشريعة بعد جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج. وان شئت قلت: ان الزام المولى بالاضافة الى امتثال العبد المنقاد بمنزلة العلة التامة بالقياس الى معلولها، فاذا وقع العبد في الحرج من جهة امتثال تكليف المولى فالمولى هو الذي اوقعه في الحرج، فنفي الحرج في الدين عبارة عن عدم جعل حكم يستلزم امتثاله وقوع المكلف في الحرج.

اذا عرفت ذلك فنقول: اما الاحتمال الأول، وهو كون المراد بنفي الضرر النهي عنه شرعاً، فهو وان كان في نفسه ممكناً، إلّا انه خلاف الظاهر من وجهين.

الأول: أن بعض الروايات كانت مشتملة على زيادة قيد (في الاسلام) ومثل هذا القيد كاشف عن ان عناية المتكلم انما هو في النفي في مقام التشريع، لا بنفي الوجود الخارجي بداعي الزجر عنه.

الثاني: ان حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٤ وفيه «لا رأي في الدين».

الجملة في كونها خبرية، كما هي ثابتة في مثل قوله ﷺ «يعيد صلاته» أو قوله تعالى ﴿لارفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾[١] فانَّ العلم بعدم جواز الكذب على المتكلم قرينة قطعية على ارادة النهي من الكلام. واما في المقام الممكن حمل القضية على الخبرية فلا موجب لرفع اليد عن الظهور بحمل النفي على النهي.

ثم ان الاضرار بالغير لما لم يكن جائزاً في الشرائع السابقة، ولا عند العقلاء، فلا يمكن أن تكون هذه القضية من قبيل القسم الثالث من موارد استعمالات هذا التركيب كما في قوله ﷺ «لا مناجشة في الاسلام»، وعليه فلا وجه لمااصر عليه شيخ الشريعة الاصفهاني ﷺ من كون النفي فيما نحن فيه مستعملاً في النهي حقيقة[٢].

وأما الاحتمال الثاني، وهو كون القضية مسوقة لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه، فهو أيضاً غير صحيح، لان المنفي في المقام بما أنه عنوان الضرر فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه لزم أن يكون المنفي نفس الاحكام المترتبة على الضرر، ولازمه جواز الاضرار بالغير، لعدم كونه اضراراً تشريعاً، وهذا يؤدي الى خلاف المقصود. مضافاً الى أن عنوان الضرر لو كان موضوعاً أو جزء موضوع لحكم من الاحكام امتنع أن يكون رافعاً له، فان موضوع الحكم بمنزلة المقتضى له، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه. وبالجملة نفي الحكم بلسان نفي موضوعه انما يكون فيما اذا كان عموم دليل أو اطلاق شاملاً لمورد، ليكون دليل النفي ناظراً الى نفي شموله له بنفي انطباق موضوعه عليه. وأما فيما اذا كان المنفى مثل عنوان الضرر، فلا معنى لنفي الحكم الثابت له بعنوانه وهو الحرمة، لما عرفت.

فان قلت: هذا انما يتم فيما اذا كان المنفي نفس عنوان الضرر وأما اذا كان المنفى هو فعل المكلف المعنون بالضرر، فنفيه يستتبع نفي الحكم الثابت لنفس الفعل، فيقيد

---

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) قاعدة لا ضرر: ٢٥.

به اطلاق الدليل أو عمومه المثبت لذلك الحكم، فيتم كون القضية مسوقة لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه.

قلت: الضرر ليس عنواناً للفعل الخارجي ومما يحمل عليه بالحمل الشايع، بل هو مسبب عنه ومترتب عليه، فما هو موضوع الحكم لم يرد عليه النفي في القضية، وما ورد عليه النفيُ يستحيل رفع حكمه كما عرفت. اللهم إلّا أن يقال: ان القضية مسوقة لنفي السبب بنفي مسببه، وقد اريد بنفي السبب نفي حكمه، ولكن من الواضح ان مثل هذا الاستعمال لو صح فهو خلاف الظاهر، بل لم يعهد مثله أبداً.

فان قيل: أليس الرفع في قوله ﷺ «رفع الخطأ والنسيان» رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حالهما، ونفياً للحكم بلسان رفع موضوعه، فليكن الأمر في المقام كذلك، وعليه فالمنفي هو حكم الفعل الصادر حال الضرر بلسان نفي موضوعه.

قلت: اولاً: ان الرفع المتعلق بالخطأ والنسيان في الشريعة المقدسة يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة في استعمال هذا التركيب، فيكون المنفي حينئذٍ الحكم الثابت لهما في الشرائع السابقة من التحريم المترتب عليه استحقاق العقاب، فان الخطأ والنسيان وان لم يمكن الزجر عنهما ابتداءاً، إلّا أنه يمكن الزجر عنهما بايجاب التحفظ لان لا يقع الانسان فيهما، وعليه فلا وجه لقياس النفي في المقام برفعهما في الشريعة.

وثانياً: لو سلمنا ان المرفوع في الموردين حكم الفعل الصادر عن خطاء أو نسيان، فالالتزام به انما هو لأجل انه لا معنى لرفعهما في الشريعة إلّا ذلك، وهذا بخلاف المقام، إذ يمكن فيه أن يتعلق النفي بنفس الضرر ليكون مفاده نفي الحكم الضرري كما ذكرنا.

وثالثاً: ان نسبة الخطأ والنسيان الى الفعل كنسبة العلة الى معلولها، فيصح أن

يكون النفي نفياً للمعلول بلسان نفي علته، فالفعل الصادر في الحالين كأنه لم يصدر في الخارج، فيرتفع عنه الحكم لا محالة. وهذا بخلاف عنوان الضرر، فانه معلول للفعل ومترتب عليه خارجاً، ولم يعهد في الاستعمالات المتعارفة أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمسبب وقد اريد به نفي سببه ليترتب عليه انتفاء حكمه، ولو سلم صحة مثل هذا الاستعمال فلا ينبغي الريب في أنه خلاف الظهور جداً، لايصار اليه من دون قرينة.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الحق في المقام هو ماذهب اليه شيخنا الانصاري ﷺ، من أن دليل لا ضرر ناظر الى مقام التشريع، ودال على نفي الحكم الضرري، سواء كان الحكم بنفسه ضررياً أم كان الضرر ناشئاً من متعلقه.

الجهة الثالثة: في بيان انطباق نفي الضرر على ما ذكر في قضية سمرة: ربما يقال: ان ما ورد في قضية سمرة من نفي الضرر لا يمكن الاستدلال به في غير مورده، وذلك لأن الضرر في تلك القضية لم يكن إلّا في دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان. واما بقاء عذقه في البستان فلم يكن يترتب عليه ضرر أصلاً، ومع ذلك أمر النبي ﷺ بقلع العذق والرمي به اليه فالكبرى المذكورة فيها لا ينطبق على موردها، فضلاً عن الاستدلال بها في غيره.

واجاب عنه شيخنا الانصاري ﷺ، بأن الجهل بكيفية انطباق الكبرى على موردها لا يضر بصحة الاستدلال بها فيما علم انطباقها عليه[1].

وما ذكره وان كان وجيهاً في نفسه، إلّا أنه يمكن أن يقال: ان ما يستفاد من الرواية أمران: أحدهما: عدم جواز دخول سمرة على الانصاري بغير استيذانه. الثاني: حكمه ﷺ بقلع العذق والرمي به اليه، والاشكال المزبور يبتني على أن

---

(١) رسائل فقهية للشيخ الانصاري: ١١١.

يكون الحكم الثاني بخصوصه أو منضماً الى الأول مستنداً الى نفي الضرر في الشريعة. واما اذا كان المستند اليه خصوص الحكم الأول، وكان الحكم الثاني من جهة ولايته ﷺ على أموال الأمة وانفسهم دفعاً لمادة الفساد، كما ذكره المحقق النائيني[١]، أو تأديباً له لقيامه مقام المعاندة واللجاج، كما يدل عليه قوله ﷺ «اقلعها وارم بها وجهه» وقوله ﷺ له «فاغرسها حيث شئت» فانهما ظاهران في غضبه ﷺ على سمرة، وانه في مقام التأديب والتحقير، فالاشكال مندفع من أصله.

ثم ان المحقق النائيني ذكر في المقام جواباً آخر حاصله[٢]: ان دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان اذا كان ضررياً فكما يرتفع هو بنفي الضرر، كذلك ترتفع علته التي هي ثبوت حق لسمرة في ابقاء نخلته في البستان، ونظير ذلك ما اذا كانت المقدمة ضررية، فانه كما ينتفي بذلك وجوب المقدمة، كذلك ينتفي به وجوب ذي المقدمة، فلا مانع من سقوط حق سمرة لكون معلوله ضررياً.

ولا يخفى عليك ان كون المعلول ضررياً لا يوجب إلّا ارتفاع نفسه دون علته، فانه بلا موجب، فاذا كانت اطاعة الزوجة لزوجها ضررية لا يرتفع بذلك إلّا وجوب نفسها، واما الزوجية التي هي علة لوجوب الاطاعة فلا مقتضى لارتفاعها أصلا. كما انه اذا اضطر احد الى شرب النجس، فالمرتفع بالاضطرار انما هو حرمته دون نجاسته التي هي علة الحرمة، والالتزام بارتفاع العلة في المثالين ونظائرهما يستلزم تأسيس فقه جديد. وقياس المقام بكون المقدمة ضررية الموجب لارتفاع وجوب ذي المقدمة قياس مع الفارق، ضرورة ان كون المقدمة ضررية مستلزم لكون ذي المقدمة ضررياً لا محالة، سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لم نقل به، فالمرتفع ابتداء انما هو وجوب ذي المقدمة، لكونه ضررياً بنفسه، ولا ربط له بانتفاء العلة بارتفاع معلولها.

(١، ٢) منية الطالب: ٢ / ٢٠٩.

تنبيهات قاعدة لا ضرر:

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: انه بناءً على ما ذكرنا من كون الدليل ناظراً الى نفي تشريع الحكم الضرري، فكل مورد كان الترخيص فيه مستلزماً لضرر الغير لم يكن مجعولاً، فيستفاد من الحديث حرمة الاضرار بالغير، كما يستفاد منه نفي سائر الاحكام الضررية بجامع واحد من دون استلزام ذلك لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد.

التنبيه الثاني: ان الضرر كسائر العناوين الكلية انما يثبت له الحكم المجعول في الشريعة عند تحقق مصداقه في الخارج، ففي كل مورد لزم من جعل الحكم تضرر المكلف نحكم بعدمه دون غيره مما لا يلزم من جعله الضرر، فاذا فرضنا ان الوضوء في زمان ضرري على نوع المكلفين ولم يكن ضررياً على شخص أو اشخاص معدودة لا يحكم بعدم وجوبه إلّا لمن يتضرر به دون غيره.

ومن هنا يظهر أن النزاع في ان الاعتبار في شمول لا ضرر هل هو بالضرر النوعي نزاع لا معنى له، فانه لو صح القول بأن الاعتبار بالضرر النوعي لصح القول بأن الاعتبار في موارد رفع الخطأ والنسيان وما لا يطاق بنوعية هذه الامور لا بشخصيتها، وهذا ممالا يتفوه به فقيه.

فان قلت: على ما ذكرت لا يمكن الحكم بثبوت الخيار للشفيع والمغبون على الاطلاق، فان الضرر في موردهما غالبي لا دائمي، وبذلك يستكشف ان الاعتبار بالضرر النوعي دون الشخصي.

قلت: انما يصح ما ذكرت لو كان مدرك ثبوت الخيار في المقامين دليل لا ضرر، ولكن الأمر ليس كذلك، لما تقدم من أن الضرر في مورد الغبن وبيع الشريك لو كان فهو في نفس البيع، فلو كان دليل لا ضرر شاملاً لمثله لزم الحكم بفساد

البيع، فانه الموجب للضرر، واما الحكم باللزوم فلا ضرر فيه بنفسه، بل هو حكم بالالتزام بالضرر وابقاء له، كما أن الخيار حكم بتدارك الضرر ورفعه، ولا يستفاد من الحديث إلّا نفي الحكم الضرري، لا ثبوت التدارك له بعد تحققه، بل المدرك للخيار في مورد الشفعة الروايات الخاصة الواردة فيه، وفي مورد الغبن تخلف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات العقلائية من تساوي العوضين من حيث المالية، ليكون التبديل وارداً على شخصيهما مع التحفظ على المالية، فاذا فرضنا أن المالية لم تكن محفوظة لنقصان أحدهما عن الآخر في القيمة ثبت الخيار لتخلف الشرط، وتفصيل الكلام في محله. وقد مر أن ذكر حديث لا ضرر متصلاً بقضاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة في رواية عقبة ابن خالد انما هو من قبيل الجمع في الرواية لا في المروي، ولو سلم كونه من باب التطبيق والجمع في المروي لزم الحكم بكونه من باب الحكمة دون العلة. وكيف كان لا ينبغي الشك في ان الاعتبار في غير مورد النص بالضرر الشخصي دون النوعي.

التنبيه الثالث: ذكر الشيخ الانصاري قدس سره ان كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة نفي الضرر موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوصة، فان الخارج من عمومها يعادل اضعاف ما بقي تحته[1] توضيح ذلك: أن الاحكام المجعولة في أبواب الحدود والديات والقصاص والتعزيرات والضمانات كلها ضررية، كما أن تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد كذلك، مع أنها مجعولة بالضرورة، ومن هذا القبيل الحكم بنجاسة ملاقي النجاسة فيما كان مسقطاً لماليته أو منقصاً لها، مع أنه ثابت بلا اشكال، وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الضرر المنفي في الشريعة ضرراً خاصاً غير شامل لهذه الموارد، ولازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجملا غير

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٧ (ط. جامعة المدرسين).

قابل للاستدلال به إلّا في موارد انجباره بعمل المشهور ونحوه.

وقد اجاب الشيخ﵀ عنه بان التخصيص في هذه الموارد يمكن أن يكون بجامع واحد، ولا قبح في التخصيص بعنوان واحد، ولو كان أفراده اكثر من أفراد الباقي تحت العام، وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم في موارد الشك في التخصيص.

والتحقيق أن يقال: ان دليل العموم اذا كان ناظراً الى الخارج وكان من قبيل القضايا الخارجية فلا فرق في قبح تخصيص الأكثر بين كونه بعنوان واحد أو بعناوين عديدة، فاذا فرض ان علماء البلد على كثرتهم ليس فيهم إلّا هاشمي واحد، واراد المولى ايجاب اكرامه فقط، فكما لا يصح التعبير عن مراده بقوله «أكرم كل عالم في البلد إلّا زيداً وعمراً وبكراً» وهكذا الى أن يستوعب الجميع غير الهاشمي، كذلك لا يصح التعبير عنه بقوله «أكرم علماء البلد إلّا من لم يكن هاشمياً» وذلك ظاهر لمن راجع الاستعمالات المتعارفة عند أهل العرف. نعم لو كان العموم بنحو القضية الحقيقية أمكن القول بعدم الاستهجان بكثرة أفراد المخصص خارجاً، فان القضية الحقيقية قضية لم يلحظ فيها الخارج إلّا على نحو الفرض والتقدير، فلا يضر فيها كثرة أفراد المخصص خارجاً، إلّا أن الشأن في كون الموارد المزبورة من باب التخصيص في القاعدة دون التخصص.

بيان ذلك: ان حكم الشارع في أبواب الحدود والديات والقصاص وان كان ضررياً، إلّا أن دليل لا ضرر لا يتكفل برفعه، فان نفي الحكم الضرري حكم ورد امتناناً على الأمة، ومن الظاهر أن نفي الحكم في هذه الموارد يستلزم الاضرار لشخص آخر، فاذا أتلف أحد مال غيره فالحكم بضمانه وان كان ضررياً بالاضافة اليه، إلّا ان نفي الضمان يوجب تضرر المالك، فلا يتكفل الحديث الوارد في مقام الامتنان على الامة ذلك. واما وجوب الخمس أو الزكاة فتشريعه لا يكون ضرراً على أحد، فان الشارع لم يعتبر المالك مالكاً في مقدار الزكاة والخمس، بل اعتبره

شريكاً مع السادة أو الفقراء، فبابه باب قلة النفع، وهو اجنبي عن الضرر المفسر بالنقصان كما عرفت. نعم في موارد وجوب الزكاة فيما ملكه الانسان سابقاً، كما اذا ملك مأتين وعشرة دراهم ومضى عليها سنة، فأدى زكاته، وهي خمس دراهم وربع درهم، ثم أبقى الباقي عنده حتى مضت عليه سنة اخرى، فوجب عليه اخراج زكاته ثانياً كان هذا الحكم ضررياً لا محالة، لكنك ستعرف ان هذا ليس تخصيصاً للقاعدة أيضاً. وأما وجوب الحج أو الجهاد فهو وان كان ضررياً إلّا أن دليل لا ضرر لا يعم إلّا ما كان الحكم الشرعي ضررياً اتفاقاً، واما اذا كان الحكم في نفسه وطبعه ضررياً فهو غير مشمول له أصلاً، والشاهد على ذلك أن وجوب الحج والجهاد وغيرهما من الاحكام الضررية كانت ثابتة عند صدور هذا الكلام من النبي ﷺ في قضية سمرة ومع ذلك لم يعترض عليه أحد من الصحابة بجعل هذه الاحكام في الشريعة. وبذلك يظهر لك الجواب عن وجوب الزكاة وعن التعزيرات، بل هو جار في جميع الموارد المتقدمة، فمع الاغماض عما قدمناه من الجواب كان هذا جواباً عن الجميع. نعم لو استلزمت هذه الاحكام الضررية في انفسها ضرراً آخر مغايراً لما يقتضيه طبعها صح التمسك بحديث لا ضرر لنفي ذلك، والوجه فيه ظاهر.

وأما الحكم بنجاسة الملاقي للنجس فيما تعذر تطهيره أو استلزم نقصاً في ماليته فكونه ضررياً يتوقف على شمول عنوان الضرر للنقص في المالية أيضاً، وهو وان كان قريباً جداً إلّا أن تخصيص القاعدة بذلك كتخصيصه بوجوب شراء ماء الوضوء ولو باضعاف قيمته، وبوجوب غسل المريض اذا تعمد الجنابة ولو تضرر بذلك على قول، لا يوجب تخصيص الأكثر، المانع عن التمسك بالقاعدة في موارد الشك.

فتحصل مما ذكرناه ان ما ذكر من الموارد تخصيصاً للقاعدة يدور أمره بين مالا يكون تخصيصاً وما لا يلزم من التخصيص به تخصيص الأكثر.

التنبيه الرابع: ان النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الأدلة المثبتة للأحكام عموم من وجه، مثلاً اطلاق دليل وجوب الوضوء يقتضي وجوبه حتى في حال الضرر، كما أن اطلاق دليل لا ضرر لمورد الوضوء ينفي وجوبه حال الضرر، فالوضوء الضرري مورد للنفي والاثبات بمقتضى اطلاق الدليلين، ومن ثم وقع الكلام في وجه تقدم دليل لا ضرر على اطلاق الدليل المثبت للحكم.

وقد ذكر في وجه التقدم وجوه.

الأول: ان الموجب للتقدم عمل المشهور به في مورد المعارضة، فيكون الترجيح بالشهرة، ومع قطع النظر عن الترجيح بها فالحكم هو التساقط، والرجوع الى الأصل الجاري في المقام، فيحكم بعدم وجوب مادل الدليل على وجوبه بالاطلاق، فتكون النتيجة نتيجة تقدم دليل لا ضرر على الدليل المعارض له.

وفيه: أنه لو فرض التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه لم تكن مطابقة أحدهما لفتوى المشهور مرجحاً له، فان الشهرة المرجحة في باب التعارض انما هي الشهرة في الرواية دون الفتوى، وقد تقدم بيانه في بحث حجية الشهرة، ولا معنى لادعائها في العامين من وجه. واما الحكم بالتساقط والرجوع الى الأصل فهو وان كان مقتضى القاعدة فيما اذا كان التعارض بالعموم من وجه، وكان العموم مستفاداً من الاطلاق ومقدمات الحكمة على ما سيجيء بيانه ان شاء الله، إلّا ان ذلك لا يترتب عليه إلّا نفي التكليف المتكفل به الدليل المعارض لقاعدة لا ضرر، وهذا لا يكفي في اثبات حكم آخر مترتب على ترجيح القاعدة من وجوب التيمم ونحوه.

الثاني: ان دليل لا ضرر اذا لوحظ مع كل من الأدلة المثبتة للتكليف فالنسبة بينهما وان كانت عموماً من وجه، إلّا أنه اذا لوحظ مع مجموع الأدلة المثبتة للأحكام فالنسبة بينهما عموم مطلق، فيخصص به تلك الأدلة، ويتقدم عليها لا محالة.

وفيه: أنه لا موجب لفرض جميع الادلة بمنزلة دليل واحد وملاحظة النسبة بينها وبين دليل لا ضرر، فان المعارضة انما هي بينه وبين كل واحد منها لا مجموعها.

الثالث: ان الموجب للترجيح هو أن تقديم دليل لا ضرر على تلك الأدلة لا يستلزم إلّا التخصيص فيها، واما تقديمها عليه بأجمعها فهو يستلزم أن لا يبقى مورد لدليل لا ضرر أصلاً، وأما تقديم بعضها عليه دون بعض فترجيح بلا مرجح.

وفيه: ان نسبة دليل نفي الضرر مع الادلة المثبتة للأحكام في مواردها بما انها عموم من وجه، فبناء على ماهو المختار من ان الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه اذا كان العموم في أحدهما مستنداً الى الوضع وفي الآخر الى مقدمات الحكمة يتقدم ما يكون عمومه بالوضع على الآخر، واذا كان كل منهما بالاطلاق يتساقط الظهوران، فيرجع الى عموم أو اطلاق غيرهما، أو الى أصل عملي، فلابد من النظر الى الدليل المعارض لدليل نفي الضرر، فان كان عمومه بالاطلاق فيسقط الظهوران ويرجع الى الأصل العملي، فتكون النتيجة نتيجة نفي الضرر من حيث نفي الحكم الالزامي، واما اذا كان عموم الدليل وضعياً، فيتقدم على دليل نفي الضرر، وعلى ذلك فلابد من التفكيك بين الموارد من دون لزوم الترجيح بلا مرجح.

واما بناءً على ما سلكه غير واحد من الرجوع الى المرجحات السندية في معارضة العامين من وجه مطلقاً، فلابد من النظر في كل واحد من الأدلة المعارضة لدليل نفي الضرر، فما كان منها أقوى سنداً منه يقدم عليه، وما كان اضعف منه يترك العمل به، وما كان مساوياً معه يتخير بينهما، وتمام الكلام في محله، وعليه أيضا لا يكون الترجيح بلا مرجح. وبالجملة لو سلمت المعارضة بين دليل نفي الضرر وأدلة الاحكام لم يكن وجه لتقدمه عليه ببطلان الترجيح بلا مرجح.

الرابع: ما ذكره في الكفاية[1] من ان الجمع العرفي يقتضي تقديم دليل نفي

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٩.

الضرر المتكفل بتشريع الحكم لعنوان ثانوي، فتحمل الادلة المثبتة للأحكام للعناوين الأولية على بيان الاحكام الاقتضائية، وهذا جار في كل ما تحققت المعارضة بين دليل مثبت للحكم بعنوان اولي مع دليل آخر متكفل ببيان حكم لعنوان ثانوي، فاذا لاحظ العرف اطلاق دليل وجوب الوضوء لحال الضرر مع دليل نفي الضرر يستكشف منهما ان في الوضوء مقتضى لجعل الوجوب، وكونه ضررياً مانع عن ذلك، فيتحصل منهما عدم الوجوب الفعلي في مورد الضرر.

وفيه: انه ان اريد بالحكم الاقتضائي ما يكون من سنخ الحكم المجعول حقيقة، ومع ذلك كان اقتضائياً غير مشتمل على البعث أو الزجر، فقد ذكرنا في محله انه لا نتعقل له معنى صحيحاً، فان الأحكام المجعولة في الشريعة كلها مجعولة بنحو القضية الحقيقية، فيستحيل عدم فعليتها مع تحقق موضوعها خارجاً. هذا مضافاً الى ان تلك الاحكام ان كانت اقتضائية في غير موارد الضرر أيضاً فما هو الموجب لامتثالها، وان كانت فعلية فيها فكيف يعقل أن يكون الدليل الواحد متكفلاً لبيان حكم واحد قد يكون فعلياً وقد يكون اقتضائياً باختلاف موارده.

وان اريد بالحكم الاقتضائي مجرد اشتمال الفعل على الملاك، بأن يكون ايجاب شيء مثلاً في الحقيقة اخباراً عن اشتمال ذلك الفعل على المصلحة الملزمة، فيرد عليه.

اولاً: ان الجمع العرفي لا يساعد على حمل القضية الانشائية على القضية الخبرية بالوجدان.

وثانياً: ان لازم ذلك عدم وجوب امتثال الاحكام في غير موارد الضرر، فان وجود المصلحة الالزامية فيها وان كان ثابتاً بالدليل إلّا أنه يحتمل عدم التكليف لمانع لا نعلمه، فالتكليف مشكوك فيه، فما الموجب للزوم الامتثال فيها.

والتحقيق في المقام ان يقال: انه لا معارضة بين دليل نفي الضرر وأدلة

الاحكام، بل هو حاكم عليها، والدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم من دون ملاحظة النسبة بينهما، وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان أمرين:

الاول: ان دليل نفي الضرر حاكم على الأدلة المثبتة بعمومها أو اطلاقها للاحكام في مورد الضرر.

الثاني: ان الدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم ولو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، أو كان المحكوم أقوى دلالة من الحاكم.

اما الأمر الأول: فبيانه ان كل دليل اذا لوحظ بالاضافة الى دليل آخر، ان لم يكن بينهما تناف في المدلول وأمكن الأخذ بظاهر كل منهما فلا اشكال. وان كان بينهما تناف، ولزم رفع اليد عن ظهور أحدهما، فان لم يكن أحدهما ناظراً الى الآخر، بل كان التنافي بينهما لمجرد عدم امكان اجتماع مدلوليهما خارجاً فهما من المتعارضين، فلابد في مثله من الرجوع الى قواعد التعارض، من تقديم الاقوى منهما دلالة أو سنداً، أو التخيير، أو التساقط على اختلاف الموارد. وأما اذا كان أحدهما ناظراً الى الآخر بحيث لو لم يكن الآخر مجعولاً أصلاً كان جعله لغواً، فهو حاكم على الدليل الآخر ومبيناً للمراد منه.

ثم ان النظر الى الدليل الآخر قد يكون مدلولاً مطابقياً للدليل الحاكم، كما في قوله عليه السلام حينما سئل عن قوله «الفقيه لا يعيد الصلاة»[1] انما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والاربع. وهذا القسم من الحكومة في الروايات نادر جداً. وقد يكون مدلولاً التزامياً له، تارة: بالتصرف في عقد الوضع وبيان المراد به سعة أو ضيقاً، كما في قوله عليه السلام «الطواف في البيت صلاة»[2] وقوله عليه السلام «لا سهو للامام اذا حفظ عليه من خلفه»[3] فانهما يكشفان عن كون شرائط الصلاة عامة للطواف أيضاً، وانَّ احكام

---

(١) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي: ٥ / ٨٧.

(٣) التهذيب: ٣ / ٥٤.

السهو خاصة بغير الامام اذا حفظ عليه المأمور. وهذا القسم من الحكومة كثير في الروايات. واخرى: بالتصرف في عقد الحمل، كما في المقام، وفي دليل نفي الحرج، فانهما ناظران الى أدلة الاحكام، وان كل حكم مجعول في الشريعة قبل ورودهما أو مجعول بعدهما مختص بغير موارد الضرر أو الحرج، فالحكم الحرجي أو الضرري غير مجعول في الشريعة المقدسة، ولا يجعل أبداً.

وبذلك ظهر ان الميزان في الحكومة كون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر ومتأخراً عنه رتبة، سواء في ذلك تأخره عنه زماناً وعدمه. ولا وجه لما افاده المحقق النائيني ﷺ من اعتبار التأخر زماناً في الدليل الحاكم[1] كما هو ظاهر.

واما الأمر الثاني: فبيانه أن الدليل الحاكم اذا كان ناظراً الى عقد الوضع في الدليل المحكوم فالوجه في تقدمه عليه ظاهر، فان كل دليل مثبت للحكم على تقدير وجود موضوعه لا يكون ناظراً الى تحقق موضوعه خارجاً، فاذا فرض دليل كان مدلوله نفي موضوع الآخر لم يكن بينهما تناف وتعارض أبداً، مثلاً لا يكون دليل حرمة الربا ناظراً الى مورد تحقق الربا، بل غاية مدلوله اثبات الحرمة له على فرض تحققه، فاذا ورد انه لا ربا بين الوالد والولد فهو ينفي مالا يثبته الدليل الاول، فيتقدم عليه لا محالة.

وان شئت قلت: ان الحكم في الدليل الأول مجعول على نحو القضية الشرطية من دون تعرض لتحقق الشرط وعدمه، والثابت بالدليل الثاني انتفاء الشرط، فهو انتفاء الحكم بانتفاء شرطه، فلا تنافي بينهما، بل مقتضى الجمع بينهما هو اختصاص الدليل الأول بغير موارد الدليل الثاني.

واما اذا كان الدليل الحاكم ناظراً الى عقد الحمل من المحكوم، فالوجه في

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢١٤.

تقدمه عليه هو الوجه في تقدم كل دليل على الأصول اللفظية والعملية، وتوضيحه: أن ثبوت الأحكام في موارد كونها ضررية أو حرجية انما هو بالاطلاق أو باصالة العموم، وكل منهما اخذ في موضوعه الشك في المراد، فاذا ثبت بالدليل ان الحكم الضرري أو الحرجي غير مجعول في الشريعة، فهو بنفسه رافع للشك في المراد، وهذا هو السر في عدم ملاحظة النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم، وفي تقدم كل قرينة على ظهور ذي القرينة ولو كان ذو القرينة أقوى ظهوراً من قرينته، كما في قضية: رأيت أسداً يرمي، فان ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس وان كان وضعياً إلّا أنه يرفع اليد عنه بظهور (يرمي) في رمي النبل ولو كان بالاطلاق، لكون ما اتى به قرينة مبينة للمراد.

ومما ذكرناه يظهر أنه لو ورد دليل ظاهر في كونه واردا لبيان الحكم الواقعي ثم ورد دليل آخر دل على ان الحكم الأول كان لأجل التقية قدم الثاني، ولا يعامل معهما معاملة المتعارضين، وتمام الكلام في المقام موكول الى محله.

التنبيه الخامس: ان لفظ الضرر الوارد في ادلة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي، كما هو الحال في بقية الالفاظ الموضوعة للمعاني الواقعية، ومقتضى ذلك أن يكون الاعتبار في نفي الحكم بكونه ضررياً في الواقع، سواء علم المكلف به أم لم يعلم، وهذا مما لا اشكال فيه في الجملة. إلّا أنه ربما يستشكل بذلك في موردين.

أحدهما: تقييد الفقهاء خياري العيب والغبن بما اذا جهل المغبون غبنه، وأما مع العلم بهما فلا يحكم بالخيار، فيسئل حينئذٍ عن وجه التقييد، مع أن دليل نفي الضرر ناظر الى الضرر الواقعي من دون فرق بين العلم والجهل به.

ثانيهما: تسالم الفقهاء ظاهراً على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضررية، مع أن مقتضى دليل نفي الضرر عدم وجوبها على المكلف حينئذٍ

وانتقال وظيفته الى الطهارة الترابية.

والتحقيق ان يقال: ان الاشكال في المورد الأول مبني على أن يكون دليل الخيار في موارد الغبن والعيب دليل نفي الضرر، وقد ذكرنا في محله انه لم يثبت الخيار في شيء من موارده بدليل نفي الضرر، بل الدليل على ثبوت خيار الغبن ما اشرنا اليه فيما تقدم من بناء العقلاء في معاملتهم على حفظ مالية اموالهم مع التبدل في اشخاصها، وهذا شرط ضمني ارتكازي في كل معاملة غير مبنية على التسامح، وبتخلفه يثبت الخيار، لتخلف الشرط، وعلى هذا يكون علم المغبون بغبنه واقدامه على المعاملة الغبنية اسقاطاً منه للشرط المزبور، فلا اشكال. وأما خيار العيب فالدليل عليه ان كان تخلف الشرط الضمني، بتقريب: ان المعاملات العقلائية مبنية على اصالة السلامة في العوضين، فاذا ظهر العيب فيهما ثبت الخيار لتخلف الشرط، فالحال فيه يظهر مما تقدم. وأما اذا كان الدليل عليه الروايات الواردة فيه، فالوجه في تقييده بحال الجهل ظاهر بعد تقييده به في نفس تلك الروايات. وعلى كل حال لا اشكال في التقييد المزبور.

وأما الاشكال في المورد الثاني، فيدفعه أن ورود دليل نفي الضرر في مقام الامتنان قرينة قطعية على عدم شموله للمقام، فان نفي الحكم عن الطهارة المائية الضررية الصادرة حال الجهل، الملازم لفساد ما اتى به وللأمر بالتيمم، بل لاعادة العبادة المشروطة بالطهارة الواقعة معها مخالف للامتنان، فلا يشمله الدليل. ونظير ذلك قد تقدم من ان حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان لا يرفع به صحة البيع المضطر اليه، لكونه خلاف الامتنان.

وقد ذكر المحقق النائيني ما حاصله[1]: ان الاشكال مبني على ما ذكره في

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢١٥.

الكفاية من ان معنى الحديث هو رفع الحكم عن الموضوعات الضررية. وأما على ما اخترناه من ان معناه نفي الحكم الضرري في عالم التشريع فالاشكال مندفع من أصله، لأن الضرر في موارد الجهل به لم ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بالدليل المزبور، وانما نشأ من جهل المكلف به خارجاً، ومن ثم لو لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع لوقع في الضرر أيضاً.

ويرد عليه: ان الاعتبار في دليل نفي الضرر انما هو بكون الحكم في نفسه أو بامتثاله ضررياً، ولا ينظر في ذلك الى الضرر المتحقق في الخارج وانه نشأ من أي سبب، ومن الظاهر ان الطهارة المائية في المثال لو كانت واجبة في الشريعة لصدق أن الحكم الضرري مجعول فيها، وعليه فدليل نفي الضرر ينفي وجوبه لولا ما ذكرناه من اختصاصه بموارد الامتنان.

ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الطهارة المائية في فرض الجهل بالضرر يبتني على أحد أمرين.

الأول: ان لا يكون الاضرار بالنفس محرماً مالم يبلغ الى القائها في التهلكة، ولم يكن مما علم مبغوضيته في الشريعة كقطع الأعضاء ونحوه.

الثاني: ان لا يكون النهي المتعلق بالعنوان التوليدي متعلقاً بما يتولد منه، فالاضرار بالنفس وان فرض حرمته مطلقاً إلّا ان حرمته بناء على ذلك لا تسري الى الطهارة المائية التي يتولد منها عنوان الاضرار، فلا مانع من الحكم بصحتها وان كان الاضرار المتولد منه حراماً بالفعل.

واما اذا لم نقل بشيء من الأمرين فالطهارة المائية وان لم يشملها دليل لا ضرر إلّا ان حرمتها الواقعية مانعة عن اتصافها بالصحة، ولا يكون الجهل بالحرمة موجباً للتقرب بما هو مبغوض واقعاً؛ ومن هنا ذكرنا في بحث اجتماع الأمر والنهي انه بناء على الامتناع وتقديم جانب الحرمة لا يحكم بصحة العبادة ولو في حال

الجهل.

اذا عرفت ذلك فنقول: أما الأمر الثاني، فقد ذكر غير مرة ان الصحيح فيه التفصيل، فان العنوان التوليدي ان كان مما ينطبق على نفس ما ينطبق عليه العنوان المتولد بنظر العرف، كعنوان الايذاء والهتك ونحوهما، فالحكم المتعلق بالعنوان التوليدي يتعلق بما يتولد منه لا محالة، لوحدة الوجود خارجاً، فلا عبرة بتعدد العنوان حينئذٍ. واما اذا كان العنوان التوليدي مغايراً في الوجود مع ما يتولد منه، كالاحراق المتولد من الالقاء، حيث انهما موجودان بوجودين، ضرورة ان الملاقاة مغايرة مع الاحتراق خارجاً، فايجاد كل منهما غير ايجاد الآخر، فان الايجاد والوجود متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فلا يسري حرمة العنوان التوليدي الى ما يتولد منه، وحيث ان الاضرار الذي هو من العناوين التوليدية من قبيل القسم الأول فحرمته عبارة اخرى عن حرمة ما يتولد منه، فالحكم بالصحة في مفروض المقام يدور مدار اثبات الأمر الأول.

وقد اختلف في ذلك الأنظار. وذكر الشيخ﵀ في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر[1] أن الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والسمعية.

ولكن التحقيق عدم ثبوت ذلك على اطلاقه، إذ العقل لا يرى محذوراً في اضرار الانسان بنفسه بصرف أمواله كيف ما شاء مالم يبلغ الى حد السرف والتبذير، ولا باضرار نفسه بتحمل ما يضر بصحة بدنه فيما اذا ترتب عليه غرض عقلائي، كما في سفر التجارة أو الزيارة ونحوه، ولم يرد في الشرع ما يدل على تحريم الاضرار بالنفس مطلقاً.

---

(١) رسائل فقهية للشيخ الانصاري: ١١٦.

وتحقيق الحال فيه يتوقف على النظر في الروايات التي استدل بها على الحرمة، وهي على طوائف.

الأولى: أدلة نفي الضرر المتقدمة، بناء على ارادة النهي من النفي. ويرد على الاستدلال بها.

اولاً: ما عرفت من انها ناظرة الى نفي الأحكام الضررية واجنبية عن حرمة الاضرار.

وثانياً: انها على تقدير التنزل لا دلالة فيها إلّا على حرمة الاضرار بالغير، كما هو ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسمرة «انك رجل مضار» واما حرمة الاضرار بالنفس فلا يستفاد منها أصلاً. على أن الاضرار بالنفس لا يقع في الخارج غالباً إلّا بداعي عقلائي، فتحريمه والحال هذه مناف للامتنان، وقد عرفت ان حديث نفي الضرر لا يشمل ما كان مخالفاً له. بل يمكن أن يقال ان الضرر المترتب عليه منفعة عقلائية لا يكون مصداقاً للضرر عرفاً، فعدم حرمته لانتفاء موضوعها، مع قطع النظر عن ورود الادلة في مقام الامتنان.

الثانية: ما رواه الكليني في الكافي بالاسناد الى طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام «الجار كالنفس غير مضار ولا آثم»[1].

ولا دلالة فيها على الحرمة الشرعية. بل المستفاد منها ان الجار بمنزلة النفس، فكما ان الانسان بطبعه لا يقدم على ضرر نفسه، ولا يظهر عيوبه، فليكن هكذا حاله مع جاره.

الثالثة: ما رواه الكليني بالاسناد الى محمد ابن عبدالله عن بعض اصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام، وبالاسناد الى مفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام والحديث طويل،

---

(١) الكافي: ٥ / كتاب الجهاد، باب اعطاء الامان، ح ٥.

قال عليه السلام فيه: «ان الله تعالى لم يحرم ذلك ـ الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير ـ على عباده وأحل لهم سواه رغبة منه فيما حرم عليهم، ولا زهداً فيما أحل لهم، ولكنه خلق الخلق وعلم عزّ وجلّ ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فأحله لهم، واباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه، وحرمه عليهم. الى أن قال: اما الميتة فانه لايدمنها أحد إلّا ضعف بدنه، ونحف جسمه، وذهبت قوته» الحديث[1]. ولا دلالة فيه على حرمة الاضرار بالنفس بمطلق الأكل والشرب فضلاً عن غيرهما، بل غاية ما يستفاد منه أن الحكمة في تحريم جملة من الاشياء كونها مضرة بنوعها، لا أن الاضرار بنفسه موضوع للتحريم. والذي يدل على ذلك أمور.

منها: أن الحكمة المذكورة في الرواية لتحريم الميتة ترتب الضرر على إدمانها، فلو كان هذا علة للتحريم لم يكن أكلها بغير إدمان محرماً.

ومنها: ما ورد في عدة روايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الاشياء، كتناول الجبن في النهار، وادمان أكل السمك، وأكل التفاح الحامض، وشرب الماء بعد الطعام الى غير ذلك، مع أنه لا اشكال في جوازها شرعاً.

ومنها: أنه لو كان الضرر علة لتحريم جملة من المأكولات والمشروبات كانت الحرمة دائرة مدار ترتب الضرر، فاذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة، ولازم ذلك ان لا يحرم استعمال قليل من الأمور المذكورة في الرواية، فانها لا تزيد على السموم القاتلة في ان المضر منها كمية خاصة، مع أن ذلك خلاف الضرورة من الدين. على انا نقطع بعدم كون الميتة بجميع اقسامها مضرة للبدن، فلو كانت الحرمة دائرة مدار الضرر لزم الحكم بجواز مالا يضر منها، كما اذا ذبح الحيوان الى غير

---

(١) الكافي: ٦ / كتاب الاطعمة، باب علل التحريم، ح ١.

القبلة متعمداً، فهل يحتمل أن يكون أكل لحمه مضراً في فرض التعمد، وغير مضر في فرض عدمه، أو يحتمل أن يكون مضراً في حال التمكن، ولا يكون مضراً في حال العجز، كما اذا كان الحيوان مستعصياً، فيعلم من جميع ذلك ان الضرر ليس علة للتحريم، وانما هو حكمة ربما يتخلف عنها كما تتخلف هي عنه.

الرابعة: ما رواه في العيون عن محمد ابن سنان عن الرضاعليه السلام فيما كتبه اليه «وحرمت الميتة لما فيها من فساد الابدان والآفة. الى ان قال: وحرم الله الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الابدان»[1].

الخامسة: ما في الخصال. قال أمير المؤمنينعليه السلام: «ولا تأكلوا الطحال فانه بيت الدم الفاسد»[2].

ويظهر الجواب عنها مما تقدم.

السادسة: ما في الوسائل في باب جملة من الأطعمة والأشربة المباحة والمحرمة عن تحف العقول عن جعفر ابن محمدعليه السلام بعد تقسيم ما أخرجته الأرض الى ثلاثة أصناف. قال: فكل شيء من هذه الاشياء فيه غذاء للانسان ومنفعة وقوة فحلال أكله. وما كان منها فيه المضرة فحرام أكله وفي المستدرك في الباب المتقدم عن دعائم الاسلام عن الصادق مثله.

والجواب عنها مضافاً الى ضعف سندها أن ظاهر الحديث تقسيم الحبوب والثمار والبقول الى قسمين، فما كان منها في طبعه وبحسب نوعه مضراً للبشر كالسموم والقوابض والمسهلات ونحوها فهو حرام على كل مكلف إلّا في حال التداوي، وما كان فيه قوة ومنفعة لطبيعي الانسان فهو حلال، وهذا اجنبي عما نحن فيه من كون شيء واحد حراماً عند الضرر وحلالاً في غيره.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦ / باب ١ من ابواب الاطعمة المحرمة، ح ٣.

(٢) الخصال: ٦١٣.

السابعة: ما رواه في المستدرك عن فقه الرضا عليه السلام «اعلم ـ يرحمك الله ـ ان الله تبارك وتعالى، لم يبح أكلاً ولا شرباً إلّا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلّا مافيه الضرر والتلف والفساد، فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن فحلال، وكل مضر يذهب بالقوة أو قاتل فحرام، مثل السموم والميتة والدم ولحم الخنزير»[1] الحديث.

والجواب عنه مضافاً الى عدم ثبوت كونه رواية، فضلاً عن صحته، يظهر مما تقدم.

فتحصل مما ذكر صحة ما ذهب اليه المشهور من الحكم بصحة الطهارة المائية اذا لم يكن المكلف عالماً بضررها.

وحيث انتهى بنا الكلام الى هذا المقام، فلا بأس بالتعرض لفروع مناسبة له.

الأول: اذا علم الضرر في الطهارة المائية، وأتى بها عالماً عامداً، فهل يحكم بصحتها؟ وجهان مبنيان على ان حديث نفي الضرر ناظر الى نفي الالزام الضرري، أو انه ينفي كل تشريع ضرري ولو لم يكن الزاماً؟ فعلى الثاني لا ينبغي الشك في البطلان، فان الطهارة المزبورة لم تشرع في الشريعة. وأما على الأول فالظاهر هو الحكم بالصحة، لأن الغسل مما لا اشكال في استحبابه النفسي، كما أن الوضوء كذلك على الأظهر، فالالزام بهما حال الضرر وان كان مرتفعاً إلّا أنه لا يقتضي بطلانهما بعد فرض استحبابهما، وعدم ارتفاع الاستحباب بدليل نفي الضرر. وبما أن الصحيح هو الوجه الثاني، فان حديث نفي الضرر وارد في مقام الامتنان والأرفاق، ولا امتنان في رفع الاستحباب، إذ لا كلفة في وضعه، فالظاهر هو الحكم بصحة الطهارة المائية، لاستحبابها النفسي أو لغاية مستحبة، ويترتب عليها جواز الاتيان بالصلاة

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٦ / باب ١ من ابواب الاطعمة المحرمة، ح ٥.

الواجبة المشروطة بها أيضاً.

نعم بناء على ما قيل من حرمة الاضرار بالنفس كانت الطهارة المائية في الفرض مبغوضة، فتكون فاسدة لا محالة. ومن هنا فصل السيد﵀ في العروة بين الضرر والحرج، فحكم بفساد الطهارة المائية مع العلم بالأول دون الثاني[١]. واما على ماذكرنا فالحكم في بابي الضرر والحرج سواء.

ثم ان المحقق النائيني[٢] اشكل على جواز الطهارة المائية عند الحكم بصحة الطهارة الترابية كما في الفرض بما حاصله: ان الحكم بصحة الوضوء مثلاً عند الحكم بصحة التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما، وهو يشبه الجمع بين النقيضين، وذلك فان الأمر بالتيمم في الآية المباركة مشروط بعدم وجدان الماء، كما ان الأمر بالوضوء بقرينة المقابلة مشروط بالوجدان، فالحكم بصحة كل منهما في الفرض المزبور يستلزم كون المكلف واجداً للماء وفاقداً له، وهو محال.

والجواب عنه أن ما علق على وجدان الماء وعدمه في الآية انما هو وجوب الوضوء ووجوب التيمم تعييناً، وليس فيها دلالة على انحصار مشروعية التيمم بموارد فقدان الماء، فمن الجائز أن يكون واجد الماء في مورد قد شرع له التيمم ارفاقاً، كما ثبت ذلك فيمن آوى الى فراشه فذكر انه غير متوضىء، والمقام من هذا القبيل، فان الوضوء في موارد الحرج بل في موارد الضرر بناء على ما عرفت من عدم كون الاضرار بالنفس محرماً مطلقاً مما يقدر عليه المكلف تكويناً وتشريعاً، فهو واجد للماء بالوجدان، غاية الأمر انه لم يلزم بالوضوء ارفاقاً، وذلك لا يستلزم الحكم ببطلانه اذا اختار لنفسه الضرر، أو إلقائها في الحرج بعد كونه مستحباً في نفسه،

---

(١) العروة الوثقى (مع حاشية السيد الخوئي): ١ / ٣٣٧.

(٢) منية الطالب: ٢ / ٢١٦ ـ ٢١٧.

وعدم حكومة دليل نفي الحرج أو الضرر للحكم الاستحبابي.

الثاني: لو اعتقد المكلف فقدان الماء أو كون استعماله ضررياً، فتيمم وصلىّ، ثم انكشف له الخلاف، فهل يحكم بصحة ما أتى به؟ وجهان. وعلى تقدير الصحة، فهل تجب عليه الاعادة اذا كان انكشاف الخلاف في اثناء الوقت أولا؟ نسب المحقق النائينيﷺ الحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة الى المشهور[1] وذكر في تقريبه، ان موضوع التيمم من لم يتمكن من استعمال الماء، ومن اعتقد فقدانه فهو غير متمكن من استعماله، فالموضوع محرز وجداناً. وبذلك يظهر الحال في معتقد الضرر ولو كان اعتقاده مخالفاً للواقع، فان من يعتقد عدم وجوب الوضوء غير متمكن من امتثاله خارجاً.

وما ذكرهﷺ في توجيه ما نسب الى المشهور متين جداً في معتقد عدم الماء، فان التمكن لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار الاعتقاد، وقد مرّ ان الانسان ربما يموت عطشاً والماء في رحله، لاعتقاده عدمه. واما معتقد الضرر فيما لم يكن ضرر في الواقع فالحكم بعدم تمكنه من استعمال الماء مبني على القول بحرمة الاضرار بالنفس مطلقاً، فان المعتقد بالمنع الشرعي عاجز عن الامتثال بحكم العقل، إذ الممنوع شرعاً كالممنع عقلاً. واما بناء على ما ذكرناه من جواز الاضرار بالنفس مالم يبلغ الى التهلكة ونحوها فالمكلف متمكن من استعمال الماء مع العلم بالضرر، فضلاً عن الاعتقاد المجرد، غاية الأمر أنه مع العلم به قد حكم الشارع بجواز التيمم ارفاقاً وامتناناً، فاذا انكشف عدم الضرر في الواقع ينكشف بطلان التيمم، وعدم ترخيص الشارع فيه من أول الأمر.

نعم يمكن أن يقال: ان الأدلة الدالة على جواز التيمم بمجرد خوف الضرر

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢١٦.

كافية في الحكم بالصحة وان لم يكن ضرر في الواقع، فانه اذا ثبت جواز التيمم مع الخوف ثبت جوازه مع الاعتقاد قطعاً، فالحكم بالصحة حينئذٍ من جهة كون الخوف أو اعتقاد الضرر تمام الموضوع لجواز التيمم. هذا كله فيما اذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت.

وأما لو انكشف في الاثناء، فالحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة مبني على القول بالاجزاء. ولا ملازمة بين دوران التمكن مدار الاعتقاد والحكم بعدم وجوب الاعادة عند تبدله في اثناء الوقت، كما هو الحال فيما اذا لم يكن الماء موجوداً في أول الوقت ثم وجد في اثنائه.

الثالث: اذا كان عند المكلف مقدار من الماء، ووجب صرفه في غير الطهارة المائية، كحفظ النفس المحترمة، لكنه عصى واستعمله فيها، فالظاهر هو الحكم بالبطلان، لعدم جريان الترتب في امثال المقام مما هو مشروط بالقدرة شرعاً. وقد مر توضيح ذلك في مبحث الترتب، فراجع.

الرابع: ذكر بعضهم ان قاعدة لا ضرر كما انها حاكمة على الأحكام الوجودية كذلك حاكمة على الأحكام العدمية، فكما ان حكم الشارع الضرري يرتفع بحديث لا ضرر، كذلك نفي الحكم اذا كان ضررياً يرتفع به، فيثبت نفس الحكم، وقد مثل لذلك بأمثلة.

منها: مالو حبس أحد غيره عدواناً، فابق عبده، فان حكم الشارع فيه بعدم ضمان الحابس العبد الآبق ضرري على المحبوس، فينتفي لحديث لا ضرر، فيحكم بالضمان.

ومنها: مالو امتنع الزوج عن نفقة زوجته لعذر أو عصيان، فالحكم بعدم جواز طلاقها بغير اذن الزوج ولو من الحاكم ضرري، فيحكم بجواز طلاقها للحاكم أو باذنه.

واورد المحقق النائيني على ذلك بوجهين[١].

الأول: ان حديث نفي الضرر ناظر الى الأحكام المجعولة في الشريعة، وعدم الحكم بشيء وان كان تحت قدرة الحاكم، إلّا أنه ليس حكماً مجعولاً، فلا يشمله الحديث.

وفيه: ان عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل بمنزلة جعل العدم، ولا سيما مع ورود قوله ﷺ «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[٢] فانه بمنزلة التصريح بجعل عدم التكليف، فيما لم يجعل فيه تكليف وعلى ذلك فلا مانع من شمول نفي الضرر للأحكام العدمية أيضاً. وان شئت قلت كما ان ثبوت بعض الأحكام من الاسلام، فينتفي عند كونه ضررياً، كذلك عدم الحكم في بعض الموارد يكون من الاسلام، فينتفي عند كونه ضررياً.

الثاني: انا قد ذكرنا ان دليل نفي الضرر ناظر الى نفي الضرر في عالم التشريع، ولا دلالة فيه على تدارك الضرر الخارجي المتحقق من غير جهة الحكم الشرعي، فلو تضرر احد بموت عبده أو بخراب داره ونحوه ذلك لم يجب على المسلمين تداركه من بيت المال أو الزكاة أو من أموالهم الشخصية من جهة نفي الضرر، ولو التزم بلزوم تدارك الضرر لزم تأسيس فقه جديد كما هو ظاهر، وعليه فلا يمكن التمسك بالحديث لاثبات الضمان في المسألة الاولى، ولا لاثبات جواز الطلاق بغير اذن الزوج في المسألة الثانية.

أما المسألة الاولى: فتوضيح الحال فيها أن ترخيص الحابس في المثال حكم ضرري، فينتفي لا محالة، فيحكم بحرمته، ولكنه اذا عصى هذا التكليف فالمحبوس يقع في الضرر لا محالة، فاذا حكم الشارع فيه بالضمان فليس من جهة نفي الضرر، بل من

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) التوحيد: ٤١٣.

جهة لزوم تدارك الضرر المفروض وجوده، وقد عرفت ان حديث لا ضرر لا يثبت ذلك.

وأما المسألة الثانية: ففي موردها أمور ثلاثة: امتناع الزوج من النفقة، ونفس الزوجية، وكون أمر الطلاق بيد الزوج. اما الأمر الأول، فلا اشكال في كونه ضررياً، ولم يرخص فيه الشارع. واما نفس الزوجية، فليست بضررية، وإلّا لزم الحكم بانفساخها. واما الثالث فهو أيضاً كذلك، غاية الأمر ان الحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الواقع الناشيء عن عدم الانفاق، وقد عرفت ان مثل ذلك لا يشمله حديث نفي الضرر.

وما ذكره﵀ متين جداً لا مناص عن الالتزام به. هذا مع انه يمكن أن يقال: ان التمسك بحديث نفي الضرر لاثبات الضمان في المسألة الاولى، ونفي سلطنة الزوج في المسألة الثانية معارض بالضرر المترتب على شموله، وهو ضمان الحابس وزوال سلطنة الزوج، ولا موجب لترجيح أحد الضررين على الآخر.

فان قلت: ان الحابس، بحبسه والزوج بامتناعه عن الانفاق، قد أقدما على الضرر، فلا يعارض به الضرر المتوجه الى المحبوس أو الزوجة.

قلت: ان صدق الاقدام على الضرر فيهما متوقف على ثبوت الحكم بضمان الحابس وبزوال سلطنة الزوج، فكيف يمكن اثباتهما بالاقدام، وهل هذا إلّا دور ظاهر.

هذا ما تقتضيه القاعدة. ولكنه وردت روايات خاصة، بألسنة مختلفة في خصوص المسألة الثانية، دلت على زوال سلطنة الزوج عند عدم انفاقه على الزوجة وعدم منفق آخر، ولا بأس بالعمل بها في موردها. واما ما ورد في بعض الروايات من انها ابتليت فلتصبر فهو وارد فيمن فقد زوجها، واجنبي عما نحن فيه من عدم الانفاق على الزوجة، فلا معارضة بينهما. نعم انها معارضة بما دل على ان الاطلاق

بيد من أخذ بالساق، لكنها أخص، فتقدم عليه، ونتيجة التقدم ان يجبر الزوج على الانفاق مع التمكن، وإلّا فيجبر على الطلاق، فان طلق وإلّا فعله الحاكم حسبه، والمسألة محررة في محلها.

التنبيه السادس: في تعارض الضرر. ومسائله ثلاث.

الاولى: ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين، بحيث لابد له من الوقوع في أحدهما، وفروعه ثلاثة.

الأول: ما اذا دار أمره بين ضررين مباحين، وفي مثله يجوز له اختيار أيهما شاء.

الثاني: ما اذا دار أمره بين ضرر يحرم ارتكابه كتلف النفس ومالا يحرم ارتكابه. ولا ينبغي الشك في لزوم اختيار المباح تحرزاً عن الوقوع في المحرم.

الثالث: ما اذا دار أمره بين ضررين محرمين. ولابد له حينئذٍ من اختيار أقلهما ضرراً، واجتناب ما يكون حرمته أهم وأقوى، كما هو الحال في مطلق موارد التزاحم.

المسألة الثانية: ما لو دار الأمر بين ضررين لشخصين مع قطع النظر عن جعل أي حكم في الشريعة المقدسة، ولا مناص من تضرر أحدهما خارجاً، كما اذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن التخليص إلّا بكسر القدر، أو ذبح الدابة، وفروع هذه المسألة ثلاثة.

الأول: أن يكون ذلك بفعل أحد المالكين. والحكم فيه وجوب اتلاف ماله، وتخليص مال الآخر مقدمة لرده الى مالكه، ولا يجوز في مثله اتلافه ودفع مثله أو قيمته، فانه متى امكن رد نفس العين وجب، ولا تصل النوبة الى المثل أو القيمة.

الثاني: ما اذا كان ذلك بفعل الغير. وفي مثله يتخير في اتلاف أي منهما، ويضمن مثله أو قيمته لصاحبه، إلّا فيما اذا كان التصرف في احدهما بخصوصه أكثر

عدواناً في نظر العرف، فيجب عليه اتلاف الآخر بخصوصه مع ضمانه لمالكه.

الثالث: ما اذا كان ذلك غير مستند الى فعل شخص، بل كان بآفة سماوية. وقد نسب الى المشهور لزوم اختيار أقل الضررين في مثله، وان ضمان ذلك على مالك الآخر. ولا نعرف له مستنداً غير ما قيل من أن نسبة جميع الناس الى الله تعالى نسبة واحدة، فالكل بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجه الى احد شخصين كأحد الضررين المتوجه الى شخص واحد. ولا يخفى مافي هذه الدعوى من الوهن والسقوط، فان الزام أحد الشخصين بتحمل الضرر بدفع قيمة مال الآخر أو مثله بلا ملزم، بل هو ترجيح بلا مرجح.

فالصحيح أن يقال: اذا تراضى المالكان باتلاف أحد المالين بخصوصه ولو بتحملهما للضرر على نحو الشركة، فلا اشكال، وإلّا فلابد من رفع ذلك الى الحاكم، وله اتلاف ايهما شاء حسبه، ثم يقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف الثابتة عند العقلاء. ويؤيدها ما ورد فيمن تلف عنده درهم مردد بين أن يكون ممن اودع عنده درهمين، ومن اودع عنده درهماً واحداً من الحكم باعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين، ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فانه لا يستقيم إلّا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والانصاف. هذا ما يقتضيه القاعدة.

واما التمسك بحديث لا ضرر في المقام فلا وجه له أصلاً، لما عرفت فيما تقدم أن الحديث لا ينفي إلّا الحكم الناشيء منه الضرر، فلا يشمل مانحن فيه الذي فرض فيه تضرر أحد الشخصين مع قطع النظر عن الحكم الشرعي.

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من الفروع انما هو فيما اذا لم يثبت أهمية أحد الضررين في نظر الشارع. واما اذا ثبت فلابد من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروض، مثال ذلك ما اذا دخل رأس عبد محقون الدم في قدر شخص آخر، فانه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد ولو كان ذلك بفعل مالك العبد، بل يتعين كسر

القدر وتخليص العبد، غاية الأمر يكون عليه الضمان. واذا كان بفعل الغير كان الضمان عليه، واذا كان بآفة سماوية كان الضرر مشتركاً بينهما.

المسألة الثالثة: ما اذا تردد الضرر بين شخصين من جهة الحكم الشرعي، فلو فرضنا ان المالك يتضرر بعدم حفر البالوعة في داره، وان جاره يتضرر بحفرها، فجواز الحفر شرعاً حكم ينشأ منه الضرر بالاضافة الى الجار، كما أن حرمته حكم ضرري على المالك، ومن المعلوم أن أحد الحكمين مجعول في الشريعة المقدسة لا محالة، والكلام انما هو في تعيينه.

وتوضيح الحال في المقام أن تصرف المالك في ملكه الموجب لا ضرار الجار يتصور على وجوه.

الأول: أن يكون المتصرف بتصرفه قاصداً للاضرار من دون أن يكون فيه نفع، أو في تركه ضرر بالاضافة اليه.

الثاني: الصورة بعينها، ولكن الداعي الى التصرف انما هو العبث ومجرد الشهوة النفسانية من دون أن يكون داعيه الاضرار.

الثالث: أن يكون في ترك التصرف فوت منفعة بالاضافة اليه.

الرابع: أن يكون في ترك التصرف ضرراً عليه.

اما القسمان الأولان، فلا ينبغي الاشكال في حرمة التصرف فيهما، ولا سيما في القسم الأول، لكونه اضراراً بالجار، والمفروض انه ليس في الموردين ما يمكن أن يرتفع به حرمة الاضرار، بل الظاهر ثبوت الضمان في هذين القسمين أيضاً، والوجه فيه ظاهر.

والمناسب للبحث في المقام انما هو القسم الاخير، إلّا أنه يتكلم عن حكم القسم الثالث أيضاً استطراداً تبعاً لشيخنا الانصاري ﷺ. والمشهور بين الاصحاب في هذين القسمين على ما نسب اليهم الشيخ ﷺ هو جواز التصرف وعدم

الضمان[١]. وقد استدل على ذلك بوجهين، يختص أحدهما بالقسم الاخير، ويشترك القسمان في الوجه الثاني.

أما الوجه الاول: فهو أن شمول دليل نفي الضرر لكل من جواز التصرف وحرمته غير معقول، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح، فلا يكون الحديث شاملاً للمقام، فيرجع في جواز التصرف وعدم الضمان الى اصالة البراءة.

وقد أجاب المحقق النائيني ﷺ عن ذلك بما حاصله[٢]: أن تضرر المالك انما نشأ من حرمة تصرفه في ملكه المسببة من تضرر الجار، فليس الضرران في عرض واحد، بل ضرر المالك ناشيىء من شمول الحديث لنفي الضرر المتوجه الى الجار، والضرر الناشيء من نفي الضرر في الشريعة لا يكون مشمولاً له بالضرورة، فما لم يكن الضرران عرضيين لم يكن مانع من شمول الحديث لنفي ضرر الجار دون ضرر المالك الذي هو في طوله.

وما ذكره ﷺ من كون الضرران طوليين وان كان صحيحاً، إلّا أنه مع ذلك لا يمكن ترجيح أحدهما من جهة شمول الحديث لنفيه دون الآخر، وذلك للعلم الاجمالي بجعل حكم ضرري في المقام من الاباحة أو التحريم لا محالة، وكون أحد الضررين في طول الآخر لا يقتضي كون المجعول هو الحرمة دون الاباحة. وتوضيح ذلك: أنه قد عرفت فيما تقدم أن حديث لا ضرر قد ورد في مورد الامتنان على الامة، فلا يشمل الموارد التي كان نفي الحكم فيها منافياً للامتنان، وعليه فالحكم بجواز تصرف المالك في ملكه الموجب لتضرر الجار لا يمكن رفعه بحديث نفي الضرر، لانه خلاف الامتنان بالاضافة الى المالك. كما ان الحكم بجواز التصرف مناف للامتنان بالاضافة الى الجار، فلا يكون شيء من الحكمين مشمولاً لحديث نفي

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٨ ـ ٥٣٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) منية الطالب: ٢ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الضرر، وعند ذلك يتمسك باصالة البراءة لدفع احتمال الحرمة. ونظير المقام ما لو اكره شخص على اضرار غيره، فان الحكم بجواز الاضرار حينئذٍ حكم ضرري بالاضافة الى الغير، كما ان الحكم بحرمته ضرري بالاضافة الى المكره، ولا ترجيح لأحد الضررين على الآخر، فالقاعدة تقتضي جواز الاضرار مالم يكن الاكراه اكراهاً على القتل ونحوه.

واما الوجه الثاني: فملخصه ان منع المالك عن التصرف في ملكه فيما اذا ترتب على تركه ضرر عليه أو فوات منفعة عنه حكم حرجي، ودليل نفي الحرج يقتضي رفعه. والنسبة بينه وبين دليل نفي الضرر الدال على عدم جواز التصرف المزبور من جهة تضرر الجار وان كان عموماً من وجه، إلّا أن الترجيح مع دليل نفي الحرج، اما لحكومته على دليل نفي الضرار، أو لتساقطهما، فيرجع الى عموم دليل السلطنة، أو الى اصالة البراءة.

ويرد على ذلك:

أولاً: ان الحرج المنفي في الشريعة انما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة، ومن الظاهر ان ترك النفع أو الوقوع في الضرر لا يستلزم ذلك على الاطلاق، فلا يصح التمسك لجواز التصرف المزبور بدليل نفي الحرج في جميع الموارد. نعم لو فسر الحرج بمطلق الكلفة، ولو كانت كلفة روحية، كان الحكم بعدم جواز انتفاع المالك بملكه فضلاً عن ترتب الضرر على عدم تصرفه حكماً حرجياً، لكنه ليس كذلك، وإلّا لكانت جميع التكاليف حرجية، فانها منافية لحرية الانسان والعمل بما تشتهيه نفسه.

وثانياً: أنه لا وجه لحكومة دليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر، بعد كونهما ناظرين الى نفي الأحكام الواقعية في موارد الضرر والحرج في مرتبة واحدة.

وثالثاً: انه على تقدير التساقط لا معنى للرجوع الى دليل السلطنة، لعدم

عموم أو اطلاق له بالاضافة الى العناوين الثانوية، فهل يمكن ان يدعي أحد ان مقتضى سلطنة الانسان على مديته جواز ذبح غنم الغير من دون اذنه مع قطع النظر عن دليل حرمة التصرف في مال الغير من دون رضاه؟ كلا. فلو فرضنا عدم الدليل على حرمة التصرف المزبور لم يكن دليل السلطنة مثبتاً للجواز. نعم لا مانع حينئذٍ من الرجوع الى اصالة البراءة بعد تسليم تساقط الدليلين.

فتحصل مما ذكرناه ان الحق في المقام هو التفصيل بين القسمين الاخيرين، ففيما اذا كان ترك التصرف مستلزماً لتضرر المالك جاز التصرف لما عرفت. واما اذا كان ترك التصرف مستلزماً لفوات النفع فقط لم يجز التصرف، لأن نفي الضرر ينفي جوازه من دون معارض. نعم اذا كان ترك التصرف مستلزماً للحرج أحياناً جاز التصرف ايضاً، وقد ظهر وجهه مما تقدم. هذا كله من حيث الحكم التكليفي.

واما الحكم الوضعي، فالظاهر ثبوت الضمان حتى فيما كان التصرف جائزاً، لعدم الملازمة بين الجواز التكليفي والوضعي، وذلك لأن دليل سببية الاتلاف للضمان لا معارض له في المقام، ودعوى كونه ضررياً ينتفي بحديث نفي الضرر، مدفوعة بان الحكم بالضمان في جميع موارده حكم مبني على الضرر، لا يمكن رفعه بحديث نفي الضرر، فانه على خلاف الامتنان.

والحمد لله أولاً وآخراً

فهرست الجزء الثالث
من كتاب دراسات في علم الاصول

الموضوع **الصفحة**

مقدمة ٥
تمهيد ..... ٧ ـ ١٠

مباحث القطع
« ١١ ـ ١٠٠ »

الأمر الأول: حجية القطع ..... ١٣ ـ ١٩
الجهة الاولى: في انَّ طريقية القطع ذاتية أو جعلية ١٣
الجهة الثانية: في انَّ حجية القطع هل هي من لوازمه الذاتية أو ببناء العقلاء أو
بحكم العقل؟ ..... ١٤ ـ ١٥
الجهة الثالثة: هل يمكن للشارع انْ يمنع من العمل بالقطع أو لا؟ ١٥
عدم اختصاص حجية القطع بقطع المجتهد ..... ١٦ ـ ١٩
الأمر الثاني: التجري ..... ٢١ ـ ٤١
عدم اختصاص التجري بمخالفة القطع المخالف للواقع ٢٢
الكلام فيما يتوهم من انه لا معنىٰ للتجري في الاحكام الظاهرية ..... ٢٢ ـ ٢٣
الكلام في الجهة الاصولية لبحث التجري ..... ٢٣ ـ ٣٥
١ ـ دعوى شمول اطلاق الادلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفاً للواقع . ٢٣ ـ ٢٧
٢ ـ دعوى ثبوت المصلحة أو المفسدة في ما تعلق بـه القـطع ولو كـان
مخالفاً للواقع ..... ٢٧ ـ ٣٥
هل القطع من العناوين المحسنة والمقبحة أو لا؟ ..... ٢٨ ـ ٣٢
الكلام في انَّ قبح الفعل لا يكون ملازماً لحرمته شرعاً ..... ٣٢ ـ ٣٥

تنبيهات ..... ٣٥ ـ ٤١
الأول: اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر ..... ٣٥ ـ ٣٧
الثاني: التمسك لحرمة التجري بالاجماع ٣٧
الثالث: الاستدلال لحرمة التجري بالروايات ..... ٣٧ ـ ٣٩
الرابع: ما ذكره صاحب الفصول من انَّ قبح التجري لا يكون ذاتياً بل
يختلف باختلاف الوجوه والاعتبار ..... ٣٩ ـ ٤١
الامر الثالث: تقسيم القطع الى الطريقي والموضوعي ..... ٤٣ ـ ٦٩
الغرض من هذا التقسيم ٤٣
مناقشة ما ذكره المحقق النائيني من امكان اخذ خصوص القطع الناشيء عن
سبب خاص أو لشخص خاص بالحكم في موضوعه ..... ٤٤ ـ ٤٩
اخذ القطع بالحكم في موضوع مثله ٤٩
اخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ٤٩
الكلام في القطع الموضوعي الاصطلاحي ..... ٤٩ ـ ٥٢
المراد من القطع الموضوعي ..... ٤٩ ـ ٥٠
الجهة الاولى: تقسيمات القطع الموضوعي ٥٠
الجهة الثانية: في بيان تقسيم الشيخ الانصاري ..... ٥٠ ـ ٥١
بيان تقسيم صاحب الكفاية ..... ٥١ ـ ٥٢
مدى قيام الامارات والاصول مقام القطع ..... ٥٢ ـ ٦٥
قيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي المحض ٥٢
قيام الطرق والامارات مقام القطع الموضوعي ..... ٥٢ ـ ٥٩
قيام الاصول المحرزة مقام القطع الطريقي المحض ..... ٥٩ ـ ٦٠
قيام الاصول المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية . ٦٠ ـ ٦١
قيام الاصول غير المحرزة مقام القطع الموضوعي ٦١

قيام الاصول غير المحرزة مقام القطع الطريقي المحض ..... ٦١ ـ ٦٢
كلام المحقق الخراساني في قيام الطرق والامارات مقام القطع الموضوعي
بقسميه على القول بجعل المؤدى ..... ٦٢ ـ ٦٤
الكلام فيما ذكره المحقق الخراساني من امكان اخذ القطع بالحكم بمرتبة منه
في مرتبة أخرى من نفسه أو ضده أو مثله ..... ٦٤ ـ ٦٥
اقسام الظن ..... ٦٥ ـ ٦٩
الامر الرابع: وجوب الموافقة الالتزامية ..... ٧١ ـ ٧٣
الامر الخامس: القطع الحاصل من اسباب غير متعارفة ..... ٧٥ ـ ٨٣
هل يفرق بين ظن كثير الظن وشك كثير الشك وغيره ام لا؟ ٧٥
امكان النهي عن عمل القطاع بقطعه أو لا؟ ٧٦
امكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة وعدمه ..... ٧٦ ـ ٧٨
فروع تعرض لها الشيخ الانصاري قد يتوهم منها المنع عن العمل بالقطع
الحاصل من غير الكتاب والسنة ..... ٧٨ ـ ٨٣
الامر السادس: منجزية العلم الاجمالي ..... ٨٥ ـ ١٠٠
المقام الاول: في منجزية العلم المشوب بالجهل والاجمال ..... ٨٥ ـ ٩٢
الجهة الاولى: في وجوب الموافقة القطعية ٨٥
الجهة الثانية: في حرمة المخالفة القطعية ٨٥
المبحث الاول: في انَّ العقل هل يفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في
كونه منجزاً للتكليف؟ ..... ٨٦ ـ ٨٧
المبحث الثاني: بعد فرض كون العلم الاجمالي بياناً هل يتمكن الشارع ان
يرخص في مخالفته القطعية؟ ..... ٨٧ ـ ٩٠
المبحث الثالث: في شمول ادلة الاصول العملية لاطراف العلم الاجمالي
وعدمه ..... ٩٠ ـ ٩٢

المقام الثاني: في كفاية الامتثال الاجمالي ..... ٩٢ ـ ١٠٠

مباحث الظن

« ١٠١ ـ ٢١٧ »

مقدمة: في التعبد بالامارات الظنية ..... ١٠٣ ـ ١٢٦
المقام الاول: في امكان التعبد بالامارات الظنية ..... ١٠٣ ـ ١٢١
الجمع بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية ..... ١٠٦ ـ ١٢١
المقام الثاني: وقوع التعبد بالامارات الظنية ..... ١٢١ ـ ١٢٦
الجهة الاولى: فيما يقتضيه الاصل مطلقاً عند الشك في حجية شيء ..... ١٢٢ ـ ١٢٣
الجهة الثانية: في صحة ردع الشارع عن العمل بما لم يعلم حجيته ١٢٣
الجهة الثالثة: في صحة التمسك بعمومات الادلة المانعة عن العمل بغير
العلم لاثبات حرمة العمل بمشكوك الحجية ..... ١٢٤ ـ ١٢٥
الجهة الرابعة: في امكان التمسك باستصحاب عدم الحجيّة ..... ١٢٥ ـ ١٢٦
الجهة الخامسة: ما وقع التعبد به من الامارات ١٢٦
المبحث الاول: حجية الظهورات ..... ١٢٧ ـ ١٣٥
١ ـ اشتراط حجية الظهور بالظن بالوفاق، أو بعدم الظن بالخلاف ..... ١٢٧ ـ ١٢٨
٢ ـ اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ..... ١٢٨ ـ ١٢٩
٣ ـ حجية ظواهر الكتاب وعدمها ..... ١٢٩ ـ ١٣٣
ما استدل به على منع اصل الظهور ١٣٠
ما استدل به على المنع عن حجية الظهور ..... ١٣٠ ـ ١٣٣
تنبيه: الكلام فيما اذا شك في مراد المتكلم ..... ١٣٣ ـ ١٣٥
المبحث الثاني: حجية قول اللغوي ..... ١٣٧ ـ ١٣٩
المبحث الثالث: حجية الاجماع المنقول ..... ١٤١ ـ ١٤٥
الجهة الاولى: في تقسيم الشيخ الانصاري للاخبار عن الشيء الى اقسام
ثلاثة ..... ١٤١ ـ ١٤٣

الجهة الثانية: في مدرك حجية الاجماع ..... ١٤٣ ـ ١٤٥
الجهة الثالثة: في كشف الاجماع عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو
وصل الينا لكان معتبراً عندنا ١٤٥
المبحث الرابع: حجية الشهرة ..... ١٤٧ ـ ١٤٩
اقسام الشهرة ١٤٧
ما استدل به على حجية الشهرة في الفتوى ..... ١٤٧ ـ ١٤٩
المبحث الخامس: حجية خبر الواحد ..... ١٥١ ـ ٢٠٢
البحث في حجية خبر الواحد بحث اصولي ..... ١٥١ ـ ١٥٣
الادلة التي استدل بها على عدم حجية خبر الواحد ..... ١٥٣ ـ ١٥٥
ادلة حجية خبر الواحد ..... ١٥٦ ـ ٢٠٢
الاستدلال على حجية خبر الواحد بالآيات ..... ١٥٦ ـ ١٨٣
١ ـ آية النبأ ..... ١٥٦ ـ ١٧٥
الكلام فيما اشكله البعض على اصل حجية خبر الواحد ..... ١٦٧ ـ ١٧٣
تتميم: في تقسيم المتأخرين للاخبار على طوائف اربع ..... ١٧٣ ـ ١٧٥
٢ ـ آية النفر ..... ١٧٥ ـ ١٧٨
آيات اخرى استدل بها على حجية خبر الواحد ..... ١٧٨ ـ ١٨٣
الاستدلال على حجية خبر الواحد بالروايات ..... ١٨٣ ـ ١٨٦
اقسام التواتر ..... ١٨٤ ـ ١٨٦
الاستدلال على حجية خبر الواحد بالاجماع ..... ١٨٦ ـ ١٩٠
الكلام في انَّ الاطلاقات الناهية عن العمل بغير العلم هل تصلح ان تكون
رادعة ومانعة عن العمل بخبر الثقة؟ ..... ١٨٨ ـ ١٩٠
الاستدلال على حجيّة خبر الواحد بحكم العقل ..... ١٩٠ ـ ٢٠٢
المبحث السادس: حجية مطلق الظن ..... ٢٠٣ ـ ٢١٩

تقريب مقدمات دليل الانسداد وبيان نتيجتها ..... ٢٠٦ ـ ٢١٠
تحقيق اصل المقدمات ..... ٢١٠ ـ ٢١٩

مباحث الاصول العملية

« ٢٢١ ـ ٢٢٦ »

الامر الاول: البحث عن المسائل الاصولية يرجع الى اقسام اربعة ..... ٢٢١ ـ ٢٢٢
الامر الثاني: انحصار الاصول العملية في اربعة ..... ٢٢٢ ـ ٢٢٦
سبب عدم ذكر قاعدة الطهارة في علم الاصول ..... ٢٢٢ ـ ٢٢٤
الامر الثالث: في انَّ خلاف الاخباري مع الاصولي في الرجوع الى البـراءة
أو الاشتغال انما هو في خصوص الشبهة التحريمية ٢٢٦

اصالة البراءة

« ٢٢٧ ـ ٣٢٤ »

المبحث الاول: ادلة البراءة ..... ٢٢٩ ـ ٢٧٣
الاستلال على البراءة بالآيات ..... ٢٢٩ ـ ٢٣١
الاستدلال على البراءة بالروايات ..... ٢٣١ ـ ٢٥٧
حديث الرفع ..... ٢٣١ ـ ٢٤٧
حديث الحجب ٢٤٧
حديث الحلية ..... ٢٤٧ ـ ٢٥٤
حديث السعة ..... ٢٥٤ ـ ٢٥٥
حديث كل شيء مطلق ..... ٢٥٥ ـ ٢٥٧
الاستدلال على البراءة بالاجماع ..... ٢٥٧ ـ ٢٥٨
الاستدلال على البراءة بحكم العقل ..... ٢٥٨ ـ ٢٦٣
الاستدلال على البراءة بالاستصحاب ..... ٢٦٣ ـ ٢٧٣
المبحث الثاني: الادلة التي استدل بها على لزوم الاحتياط ..... ٢٧٥ ـ ٢٨٨
الاستدلال بالكتاب على الاحتياط ..... ٢٧٥ ـ ٢٧٦

الاستدلال بالروايات على الاحتياط ..... ٢٧٦ ـ ٢٨٢
الاستدلال على الاحتياط بحكم العقل ..... ٢٨٢ ـ ٢٨٨
تنبيهات اصالة البراءة ..... ٢٨٩ ـ ٣٢٤
التنبيه الاول: اصالة عدم التذكية ..... ٢٨٩ ـ ٢٩٥
التنبيه الثاني: حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية والعبادات ..... ٢٩٥ ـ ٢٩٨
هل انَّ اوامر الاحتياط ارشادية الى ما استقل به العقل أو انها اوامر مولوية؟ ..... ٢٩٨ ـ ٣٠٠
هل انَّ اوامر الاحتياط متعلقة بذات العمل أو انها متعلقة بالعمل المأتي به بداعي الامر الواقعي رجاءً؟ ..... ٣٠٠ ـ ٣٠١
التنبيه الثالث: اخبار من بلغ ..... ٣٠١ ـ ٣١٣
الجهة الاولى: مفاد هذه الاخبار ..... ٣٠١ ـ ٣٠٣
الجهة الثانية: انَّ المستفاد من هذه الاخبار على تقدير دلالتها على الاستحباب هل هو استحباب ذات العمل أو استحبابه فيما اذا أتى به بعنوان الرجاء؟ ..... ٣٠٣ ـ ٣٠٧
اشكالات ذكرت على الاستدلال بهذه الاخبار ..... ٣٠٧ ـ ٣٠٨
الجهة الثالثة: البلوغ المذكور في الاخبار لا يخص البلوغ بالدلالة المطابقية بل يعم البلوغ بالدلالة الالتزامية ..... ٣٠٨ ـ ٣٠٩
الجهة الرابعة: اختصاص البلوغ في الروايات بالبلوغ في موارد الشبهات الحكمية ..... ٣٠٩ ـ ٣١٠
الجهة الخامسة: الاخبار لا تشمل ما قامت الحجة على تحريمه من عموم أو اطلاق ..... ٣١٠ ـ ٣١١
الجهة السادسة: ثمرة البحث ..... ٣١١ ـ ٣١٣
التنبيه الرابع: ما اورده الشيخ الانصاري على بعض المحققين حيث اختار جريان البراءة في الشبهات الحكمية دون الموضوعية ..... ٣١٣ ـ ٣١٨

ارشاد: النزاع المعروف في اللباس المشكوك مبني على الخلاف فيما يستفاد من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل ..... ٣١٨ ـ ٣٢٣

اصالة التخيير

« ٣٢٥ ـ ٣٤٤ »

المقام الاول: دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة ..... ٣٢٧ ـ ٣٣٤
المقام الثاني: فيما لو كان احد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة ..... ٣٣٤ ـ ٣٣٨
دوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية ..... ٣٣٦ ـ ٣٣٨
المقام الثالث: دروان الامر بين المحذورين مع فرض تعدد الواقعة ..... ٣٣٨ ـ ٣٤٤
١ ـ فيما لو كان التعدد دفعياً من جهة تعدد الموضوع ..... ٣٣٨ ـ ٣٣٩
٢ ـ فيما لو كان التعدد تدريجياً من حيث الافراد الطولية لموضوع واحد . ٣٣٩ ـ ٣٤٠
اذا دار الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة واحتمل أهمية احد الالزامين المعلومين بالاجمال، فهل يتقدم ما احتمل أهميته؟ ..... ٣٤٠ ـ ٣٤٤
لو كان لمورد دوران الامر بين المحذورين افراد طولية أو عرضية فهل يكون التخيير بين تلك الافراد بدويا أو استمرارياً؟ ٣٤٤

اصالة الاحتياط

« ٣٤٥ ـ ٤٧٢ »

المقام الاول: دوران الامر بين المتباينين ..... ٣٤٧ ـ ٣٦٢
مقدمة ..... ٣٤٧ ـ ٣٤٩
المسألة الاولى: في امكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الاطراف ..... ٣٤٩ ـ ٣٥٢
المسألة الثانية: في امكان جعل الحكم الظاهري ولو في بعض الاطراف وعدمه ..... ٣٥٢ ـ ٣٥٥

المسألة الثالثة: في شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الاطراف وعدمه . ٣٥٥ ـ ٣٥٦
المسألة الرابعة: في شمول ادلة الاصول لبعض الاطراف وعدمه ..... ٣٥٦ ـ ٣٥٧
الكلام في احتمال شمول ادلة الاصول لجميع الاطراف تخييراً..... ٣٥٧ ـ ٣٦٢
تنبيهات ..... ٣٦٣ ـ ٤٢٠
الاول: في انَّ الاصل الجاري في احد طرفي العلم الاجمالي اما ان يكون
مسانخاً مع الاصل الجاري في الطرف الآخر أو مغايراً له ..... ٣٦٣ ـ ٣٦٧
الثاني: لا ملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية .. ٣٦٧ ـ ٣٦٨
الثالث: اذا تردد الواجب بين فعلين أو افعال، فهل يكفي الاتيان ببعض
الاطراف ويسقط الواجب معه فيما لو صادف الواقع؟..... ٣٦٨
الرابع: انحلال العلم الاجمالي ..... ٣٦٩ ـ ٣٧٣
الخامس: لو كان الاثر في بعض الاطراف اكثر من البعض الآخر ..... ٣٧٣ ـ ٣٧٤
السادس: العلم الاجمالي في التدريجيات ..... ٣٧٤ ـ ٣٧٩
السابع: الشبهة غير المحصورة ..... ٣٧٩ ـ ٣٨٦
١ ـ تعريف الشبهة غير المحصورة وحكمها ..... ٣٧٩ ـ ٣٨٢
٢ ـ ما استدل به على عدم لزوم الاجتناب في الشبهات غير
المحصورة ..... ٣٨٢ ـ ٣٨٤
الثامن: الاضطرار الى ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالي ..... ٣٨٦ ـ ٣٩٥
١ ـ الاضطرار الى طرف معين ..... ٣٨٦ ـ ٣٩٠
٢ ـ الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه..... ٣٩٠ ـ ٣٩٥
التاسع: خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء..... ٣٩٥ ـ ٤٠٢
العاشر: اعتبار القدرة الشرعية على ارتكاب جميع الاطراف في تنجيز العلم
الاجمالي ..... ٤٠٢ ـ ٤٠٣
الحادي عشر: اذا كان الاصل الجاري في بعض الاطراف في مرتبة سابقة
على الاصل الجاري في البعض الآخر ..... ٤٠٣ ـ ٤٠٦

الثاني عشر: ملاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة ..... ٤٠٦ ـ ٤٢٠
المقام الثاني: دوران الامر بين الاقل والاكثر ..... ٤٢١ ـ ٤٤٥
دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء الخارجية ..... ٤٢١ ـ ٤٣٥
الجهة الاولى: في جريان البراءة العقلية ..... ٤٢١ ـ ٤٣٠
الجهة الثانية: في جريان البراءة الشرعية ..... ٤٣٠ ـ ٤٣٥
دوران الامر بين الاقل والاكثر في المركبات التحليلية ..... ٤٣٥ ـ ٤٤٥
تنبيهات الاقل والاكثر ..... ٤٤٧ ـ ٤٧٢
الاول: اذا ثبتت شرطية شيء أو جزئيته للمأمور به في الجملة، ودار الامر
بين كونها مطلقة أو مختصة بحال العمد، فما هو مقتضى القاعدة؟ .... ٤٤٧ ـ ٤٥٣
١ ـ فيما يقتضيه الاصول اللفظية ..... ٤٤٩ ـ ٤٥٢
٢ ـ فيما يقتضيه الاصول العملية ..... ٤٥٢ ـ ٤٥٣
الثاني: في حكم الزيادة العمدية والسهوية ..... ٤٥٣ ـ ٤٥٧
الجهة الاولى: في امكان تحقّق الزيادة حقيقة في المركبات
الاعتبارية وعدمه ..... ٤٥٣ ـ ٤٥٤
الجهة الثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه ..... ٤٥٤ ـ ٤٥٧
الثالث: قاعدة الميسور ..... ٤٥٧ ـ ٤٧٠
الاستدلال بالاستصحاب لاثبات وجوب المقدار الميسور ..... ٤٥٧ ـ ٤٦٢
ما تقتضيه الادلة الاجتهادية الخاصة في اجزاء الصلاة وشرائطها ٤٦٢
ما استدل به على وجوب الاتيان بالميسور في غير الصلاة من الواجبات
العبادية وغيرها ..... ٤٦٢ ـ ٤٧٠
الرابع: فيما اذا تردد الامر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته
أو قاطعيته ..... ٤٧٠ ـ ٤٧٢
خاتمة: في شرائط جريان الاصول ..... ٤٧٣ ـ ٤٩٢

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

« ٤٩٣ ـ ٥٣٥ »

الجهة الاول: في بيان سند الرواية ومتنها ..... ٤٩٥ ـ ٤٩٨
الجهة الثانية: في فقه الحديث ..... ٤٩٨ ـ ٥٠٦
الجهة الثالثة: في بيان انطباق نفي الضرر على ما ذكر في قضية سمرة .... ٤٠٦ ـ ٤٠٧
الكلام في انَّ الضرر انما يثبت له الحكم المجعول في الشريعة عند تحقق
مصداقه في الخارج ..... ٥٠٨ ـ ٥٠٩
الكلام فيما ذكره الشيخ الانصاري من انَّ كثرة التخصيصات الواردة على
القاعدة موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوصة ..... ٥٠٩ ـ ٥١١
النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الادلة المثبتة للاحكام عموم
من وجه ..... ٥١٢ ـ ٥١٧
لفظ الضرر الوارد في ادلة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي ..... ٥١٧ ـ ٥٣٠
الكلام في تعارض الضرر ..... ٥٣٠ ـ ٥٣٥