

نتائج الأفكار

في الأصول

تقرير المحقق الأستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسين الشافعي المقدسي

بمقتضى

الاجتهاد المحقق

سماعة آية الله العظمى السيد محمد باقر الخراساني

المجلد الخامس

إعداد وتجهت نوال المرتضى

نتائج الأفكار في الأصول

نقيب البحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشahrودي

بِسْمِ
الْحَقِّ الْمَحْقُوقِ



سماعة آية الله العظمى السيد محمد صفي الحارثي المرعشي

المجلد الخامس

إعداد وتحرير أ. ت. الرضوي

جزائري، محمد جعفر، ١٢٨٨ - ١٣٧٨
نتائج الأفكار في الأصول / تقريراً لبحوث محمود
الحسيني الشاهرودي؛ بقلم محمد جعفر الجزائري المروج؛
مصحح مجتبي شاهرودي - قم: آل المرتضى،
١٣٧٨ - ج. ١

ISBN 964-91127-8-2: ١٠٠٠٠ ريال

ISBN 964-91127-12-2 (٥ ج.): ٢٥٠٠٠ ريال

(تمقيق ورواه تمقيق آل المرتضى عليه السلام)

* * *

هوية الكتاب

اسم الكتاب : المجلد الخامس من كتاب نتائج الأفكار
تقديرات مباحث الأصول للمرجع الفقيه آية الله العظمى

الحاج السيد محمود الحسيني الشاهرودي قدس سره

تأليف : مرحوم آية الله العظمى

الحاج السيد محمد جعفر المروج الجزائري قدس سره

الناشر: .. آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر

المطبعة: ياران

العدد: ١٠٠٠

الطبعة: الاولى

تاريخ: ١٣٨٥ هـ

شابك: ISBN 964-5822-12-2

(دوره) ISBN 964-5822-05-x

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على
نبيّنا محمّد وعترته الطاهرين ولعنة الله على
أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا للاشتغال بالعلم الذي هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، والصلاة والسلام على سيد الرسل وهادي السبل وعترته أئمة الخلق وشفعاء يوم الجزاء .

(الشك في المكلف به)

وبعد :

فلما انتهت المباحث المتعلقة بالشك في أصل التكليف الذي قد عرفت كونه من مجاري أصل البراءة ، يقع الكلام في المقام الثاني المتكفل لمباحث الشك في المكلف به بعد العلم بأصل التكليف .

فنقول وبه نستمد ونستعين وبولي أمره صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين نتوسل ونستغيث :

اعلم أنه قد تقدم في صدر الكتاب ^(١) ضبط مجاري الأصول وأنّ الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا ؟ وعلى الثاني إما أن يكون الشك في أصل التكليف أو في متعلقه ، وعلى الثاني : إما أن يمكن فيه الاحتياط أو لا ؟ والأول : مجرى الاستصحاب ، والثاني : مجرى البراءة ، والثالث : مجرى قاعدة الاحتياط والرابع : مجرى قاعدة التخيير ، والحصر في هذه الأصول عقلي كنفس مجاريها ، إذ الشارع إمّا أن يتصرف في الشك ويعدمه في عالم التشريع ويجعله كالعدم ، وإمّا أن يحكم عليه مع بقاءه ، والحكم عليه إمّا بالفعل وإمّا بالترك ، وإمّا بالتخيير ، فإن كان بإلغاء الشك في عالم التشريع فهو الاستصحاب ، وإن كان بالحكم عليه فعلاً فهو الاحتياط ، أو تخييراً فهو أصالة التخيير ، أو تركاً فهو البراءة .

وكيف كان فالكلام يقع في ضابط الشك في المكلف به من حيث إنّ المعلوم لا بد أن يكون خصوص النوع كالوجوب والحرمة ، بأن يعلم الوجوب مثلاً وتردد متعلقه بين أمرين أو أمور أو يعلم الحرمة وتردد متعلقه كذلك أو أعم من النوع ، بأن يعلم الإلزام الجامع بين هذين النوعين كما إذا علم إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن أو بوجوب نفقة البنت المتولدة من الزنا على الزاني أو حرمة النظر إليها ان عدت اجنبية ، فإن العلم الإجمالي بالإلزام في مثل هذه الأمثلة بناءً على عدم كونه كالشك البدوي منجز فيجب الاحتياط في المثاليين بترك شرب التتن والدعاء عند رؤية الهلال والإنفاق على المتولدة من الزنا وترك النظر إليها .

مقتضى كلام الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) في مباحث العلم الإجمالي المذكورة في مباحث القطع كون المدار في الشك في التكليف هو عدم العلم بنفس الإلزام ، لبنائه في تلك المباحث عند بيان صور العلم الإجمالي على جريان قاعدة الاحتياط فيما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد شيئين وحرمة آخر كالمثاليين المذكورين ، لكن ظاهر كلامه رحمته

(١) راجع : المجلد الرابع / ١٥ .

(٢) فرائد الأصول / ١٦ .

في أول الاشتغال حيث قال ^(١): (الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف) إلى آخره، هو كون المدار في الشك في المكلف به هو العلم بنوع التكليف وعدم كفاية العلم بجنسه، وهذان الكلامان غير خالين عن التهافت، ولذا جعل ^(٢) مجرى البراءة في ضبط مجاري الأصول عدم العلم بالتكليف أصلاً، ولو بجنسه فيكون العلم بالجنس ولو مع عدم العلم بفصله من الشك في المكلف به.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في أنّ العلم بجنس التكليف فقط مع إمكان الاحتياط منجز بناءً على تنجيز العلم الإجمالي كما هو الحق على ماسيأتي إن شاء الله تعالى، وإن لم نقل بكون ضابط الشك في المكلف به هو العلم بنوع التكليف كما تقدم عن الشيخ قده فتدبر.

وبالجملة فيمكن أن يكون غرض الشيخ قده من التعبير بالنوع هنا لكونه القدر المتيقن من الشك في المكلف به الذي يجب فيه الاحتياط عند القائلين به في الشك في المكلف به، بخلاف العلم بالجنس - أعني الإلزام - فإنه محل الخلاف، وإن قوى الشيخ قده في مباحث القطع لزوم الاحتياط فيه.

مضافاً إلى أن التعبير بالنوع لا ينفى مرجعية قاعدة الاشتغال في العلم بجنس التكليف. ويمكن إرجاع الجنس إلى النوع حيث إنّ التكليف هو النوع وهو غير معلوم ولا يعلم أنّ الحكم المتعلق بالدعاء عند رؤية الهلال وشرب التتن هل هو الوجوب أو الحرمة، والتعبير بالجنس مبني على المسامحة بناءً على مبنى القول بإنشاء النسبة، وكون الوجوب والحرمة منترعين عن إنشاء النسبة الظاهر في كونه بداعي الجد بعد عدم قيام دليل على خلاف هذا الظاهر، من كونه بداعي التعجيز والتسخير وغيرهما، فإنّ الأحكام على هذا المبنى من أبسط البسائط، فلا جنس ولا فصل ولا

(١) فرائد الأصول / ٢٤٠.

(٢) هذا مستفاد من إطلاق كلامه: «إمّا أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا». فرائد الأصول / ٢.

نوع لها ، وعلى كل حال فلا فرق في محل البحث أعني مورد قاعدة الاشتغال بين العلم بخصوص الوجوب أو الحرمة والشك في متعلقه المردد بين شيئين أو أشياء ، وبين العلم بتعلق أحد هذين الحكمين إجمالاً بأحد شيئين كالدعاء عند رؤية الهلال وشرب التبن ، فان كلا القسمين داخلان في الشك في المكلف به وخارجان عن حريم الشك في التكليف الذي هو مجرى البراءة .

ثم إنّ من الواضح عدم كفاية العلم بالكبريات الشرعيّة في تنجز الخطابات وإحداث الداعي إلى امتثالها ولزوم إحراز صغرياتها في تحريك تلك الخطابات ، فإنّ مجرد العلم بجرمة الخمر لا يكفي في الزجر عن ارتكاب مائع شك في كونه خمراً أو خلاً ، والزجر عن شرب المائع المعتاد شربه في هذا الزمان كالمياه الغازية بمجرد احتمال اشتاله على جزء محرم من الخمر أو غيره ، بل التحريك والتحرك والبعث والانبعث مترتبان على العلم بالكبرى والصغرى معاً ، فإذا علم بجرمة الخمر التي استنتبطها الفقيه من الأدلة ، وعلم بخمريّة مائع خاص يحصل الانبعث والانزجار ويتألف حينئذٍ قياس وهو أنّ هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه أو نجس ، فهذا نجس أو واجب الاجتناب ، والمتكفل لإثبات الكبرى هو الفقيه وللصغرى هو العامي ، فإنّ تشخيص موضوع الحكم راجع إلى العامي دون الفقيه كما لا يخفى .

وبالجملة فلا إشكال في عدم محركيّة العلم بنفس الكبريات الشرعيّة إلّا في ظرف العلم بصغرياتها ، والعلم بالصغريات إن كان تفصيلياً فلا ريب في اعتباره وتنجز الخطابات به ، ولا مجال معه لشيء من الأصول لعدم انحفاظ موضوع الأصول وهو الشك في العلم التفصيلي ، فجعل الحكم الظاهري فيه غير معقول .

وإن كان إجمالياً سواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريمية ففيه بحث من حيث كفايته في تنجز المعلوم بالإجمال وعدمها وأنّه هل يكون العلم الإجمالي كالتفصيلي مطلقاً أم في خصوص حرمة المخالفة القطعية أم يكون كالشك البدوي من دون أن يكون مقتضياً ولا علة لشيء من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية .

« الشبهة التحريمية »

الكلام في الشبهة المحصورة

ثم إن أقسام الشك في المقام كثيرة يأتي البحث عن جميعها إن شاء الله تعالى . والكلام فعلاً في خصوص الشبهة الموضوعية التحريمية بأن علم بالحرمة وتردد متعلق متعلقها المعبر عنه أيضاً بالموضوع الخارجي بين شيئين أو أشياء كما إذا علم إجمالاً بوجود خمر في أحد الإنائين اللذين يكونان في محل الابتلاء ، فقليل بعدم منجزية العلم الإجمالي أصلاً ، وقيل بمنجزيته كالعلم التفصيلي في الجهتين كصاحب الكفاية ^(١) مَبْرُورٌ حيث ذهب إلى أن العلم الإجمالي كالتفصيلي في كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك أن كان الحكم المعلوم إجمالاً فعلياً من جميع الجهات أي واجب المراعاة والحفظ حتى في ظرف الشك .

وقيل بكونه كالعلم التفصيلي في خصوص حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية فيجوز الترخيص في بعض الأطراف ، ففي العلم الإجمالي بالحرمة في الشبهة الموضوعية أقوال ثلاثة :

أما القول الأول : فقد تمسكوا له بمجمله من الروايات :

منها : ما تدل ^(٢) على جواز أخذ ما علم باشتاله على الحرام إجمالاً من الروايات الدالة على جواز الأخذ من الظلمة والسراق ونحوهما ، ولا يكون جواز

(١) كفاية الأصول / ٣٥٨ .

(٢) وسائل الشريعة ١٧ / ٢١٣ - ٢٢١ ، الباب ٥١ - ٥٣ من أبواب ما يكتسب به .

الأخذ إلا لعدم منجزية العلم الإجمالي وكونه كالكشك البدوي في عدم العبرة به أصلاً
لا من جهة حرمة المخالفة القطعية ولا من جهة وجوب الموافقة كذلك .

وفيه أولاً : عدم دلالة تلك الطوائف على العلم باشتغال خصوص المأخوذ على
الحرام حتى تكون دليلاً على عدم تنجيز العلم الإجمالي ، وكون المعلوم إجمالاً
كالمشكوك بدواً .

وثانياً : أن اليد أماراة على الملكية ، فجواز الأخذ يكون مستنداً إليها لا إلى
عدم تنجيز العلم الإجمالي فتدبر .

ومنها : قولهم عليه السلام ^(١) « كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام » فإن
إطلاق الشيء يشمل المشتبه المقرون بالعلم الإجمالي والمجرد عنه ، فإن كل واحد من
أطراف الشبهة المحصورة التي هي مورد البحث مشكوك الحل والحرمة فتجري فيه
قاعدة الحل حتى يعرف كونه مصداقاً للحرام .

ومنها : قولهم عليه السلام ^(٢) « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام منه بعينه » فإن هذه الرواية أظهر من سابقتها في المقصود بقرينة كلمة
(بعينه) لقوة ظهورها في إناطة الحرمة بالعلم التفصيلي بمتعلقها بحيث تقبل الإشارة
الحسية إليه ، فالخمر المردد بين مائعين أو أكثر لا يشار إليه بأن يقال : هذا خمر ، بل
يقال : الخمر موجود بين الإنائين أو أزيد ، وهذا المقدار لا يكفي في تنجز الحرمة .

وفي كليهما ما لا يخفى ، أما في الأول : فلأن المعرفة أعم من التفصيلي
والإجمالي ، فإطلاقها يشمل كلاً من العلم التفصيلي والإجمالي ، فالمعلوم إجمالاً يجب
الاجتناب عنه كالمعلوم تفصيلاً .

(١) لا يوجد حديث بهذا النص ، نعم ورد بهذا المضمون بعض الأخبار كما تقدم في المجلد
الرابع ، فراجع المجلد الرابع / ٨٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٣٦ ، الحديث ٣٠٤٢٥ ، باختلافٍ يسير .

وأما في الثاني: فلأن ظهورها في اعتبار العلم التفصيلي بالحرام في التنجز وتميزه بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه، وإن كان مما لا ينكر، كما أنه لا إشكال في عدم توجه إشكال التصويب إليه لأنه في الأحكام دون الموضوعات والمفروض في الشبهة الموضوعية، فإن العلم بالخمر أو النجس مثلاً يمكن أن يكون دخيلاً في الحكم بالحرمة والمانعية كما دلّ الدليل على اعتبار العلم بالنجاسة في مانعيتها للصلاة، والدور والتصويب يكون موردهما نفس الأحكام لعدم تعقل دخل العلم بشيء في نفسه، أما دخل العلم بشيء في آخر فلا محذور فيه أصلاً.

لكن يبعد الأخذ بظاهر هذه الرواية، لأن قضية الجمع بينها وبين أدلة الأحكام الأولية تقيد موضوعية متعلقاتها للأحكام بالعلم بها كما عرفت، ولازم التقييد هو العلم بعدم الحرمة الواقعية عند الشك في متعلقها، فع الشك في خمرية كل مشكوك الخمرية نقطع بعدم الحرمة لأن الحرمة مشكوك، مع أن ظاهر قوله «كل شيء فيه حلال وحرام» وجعل غاية الحل العلم بكونه مصداقاً لطبيعة المحرام هو كون موضوع الحرمة ذات الشيء لا بوصف كونه معلوماً، فلا يبقى أساس للأصول العملية التي موضوعها الشك في الحكم الواقعي، إذ بناءً على ظاهر الرواية لاشك في الحكم حتى يرجع فيه إلى الأصل بل عدم الحكم الواقعي معلوم، وهذا كما ترى فلا بد من طرح هذا الظاهر كما لا يخفى.

وبالجملة لاتنافي بين ما دلّ على عدم خلو واقعة عن حكم وبين ظاهر ما دلّ على اعتبار العلم في الحرمة لأنها مطلقة قابلة للتقييد، وهذه الروايات تقيدها في خصوص الحرمة بالعلم، فالبول والخمر والكذب والغيبة المعلومة حرام لا نفس هذه الأمور، فالحرمة الواقعية لاتعرض هذه الأشياء وغيرها من العناوين المحرمة إلا بعد العلم بها، فالعلم جزء لموضوع الحرمة، ومن المعلوم أن الحكم متأخر رتبة عن الموضوع وعن كل ماله دخل في الموضوع شرطاً أو شرطاً، فقبل العلم لاحكم واقعاً

كما في جميع شرائط الأحكام من غير فرق بين الشرائط الخاصة والعامة .
وعلى هذا يكون العلم الإجمالي بالحرام المردد بين شيئين أو أزيد كالشك البدوي في عدم التنجيز ، إذ المفروض إناطة الحرمة بالعلم التفصيلي بموضوعها كإناطة بعض الأحكام الوضعيّة كالمانعيّة بالعلم كما في النجاسة الخبيثة على ما في بعض الروايات كصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام^(١) الدال على صحة صلاة من صلى وفي ثوبه عذرة انسان أو كلب أو سنور في حال الجهل بالنجاسة .

فإن قلت : أنّ هذه الروايات الظاهرة في دخل العلم التفصيلي بالموضوع في الحكم بالحرمة تنافي مادّل من أخبار التثليث^(٢) على ترتب العقوبة على ارتكاب الشبهات .

وجه التنافي : أنّ تلك الروايات صريحة في وجود الشبهات وظاهرة في لزوم الاجتناب عنها ومختصة بالشبهات الموضوعيّة أيضاً ، وروايات دخل العلم التفصيلي في الحرمة تنفي المشتبه ، ضرورة أنّه مع عدم العلم التفصيلي بموضوع الحرمة لحرمة واقعاً يقيناً فلا شبهة في البين والمفروض تصريح أخبار التثليث بوجود الشبهات التحريميّة ، فلا يحيص إلّا عن رفع اليد عن ظواهر هذه الأخبار والاعتماد على أخبار التثليث .

قلت : نعم أخبار التثليث مختصة بالشبهات التحريميّة لكنها أعم من الموضوعيّة والحكميّة ، والأخبار المذكورة مختصة بالشبهات الموضوعيّة التحريميّة فتخصصها بغير الموضوعيّة فتختص أخبار التثليث بالشبهات الحكميّة التحريميّة ، فلا محذور في الأخذ بظاهر هذه الروايات ومقتضاها عدم اعتبار العلم الإجمالي بموضوع الحرمة ، وكونه

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥ ، الحديث ٤٢١٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٧ ، الحديث ٣٣٤٧٢ و ٢٧ / ١٦٢ ، الحديث ٣٣٤٩١ .

كالشك البدوي .

فإن قلت: يلزم من أخذ العلم التفصيلي في الموضوع تأسيس فقه جديد لسقوط الأصول العملية عن الأثر إذ لاموضوع لها، إذ مع عدم العلم التفصيلي بموضوع الحرمة لا يوجد موضوع الحرمة فلا شك في الحرمة حتى يرجع فيه إلى الأصل، وهذا خلاف مسلك العلماء قديماً وحديثاً المستقر على إجراء الأصول في المشتبهات، فاللازم حينئذٍ طرح هذه الأخبار أو تأويلها .

قلتُ: إنما يلزم هذا المحذور إذا كان العلم بالموضوع دخيلاً في الحكم حتى لو كانت الشبهة حكمية، لكن الأمر ليس كذلك لظهور هذه الروايات في خصوص الشبهة الموضوعية التحريمية دون الشبهات الحكمية وجوبية كانت أم تحريمية، فمحذور لزوم تأسيس فقه جديد من دخل العلم التفصيلي في موضوع الحرمة غير متوجه أصلاً لعدم توجه محذور الدور والتصويب لوضوح عدم ورودها في اعتبار العلم بالموضوع كالعلم بالنجاسة في الحكم بالمانعية كما أشرنا إليه آنفاً و ورودها مختص بما إذا كان العلم بشيء دخيلاً في نفس متعلقه كالعلم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً في نفس هذا الوجوب كما تقدم توضيحه في مبحث القطع .

والحاصل: أنه لا مانع من الأخذ بظاهر ما دل على اعتبار العلم التفصيلي في موضوع الحرمة المقتضي لعدم اعتبار العلم الإجمالي .

نعم المانع هو منافاته لصدر الحديث وهو قوله ﷺ «كل شيء فيه حلال وحرام» فإن ظاهره وجود القسمين فعلاً وهو لا يستقيم إلا إذا كان معروض الحرمة والحل ذات الشيء كاللحم المنتقسم إلى المذكي والميتة مع قطع النظر عن العلم، إذ لو كان العلم دخيلاً في الحرمة لم يكن وجود القسمين فعلياً، فالصدر يدل على وجود الحل والحرمة واقعاً مع الغض عن العلم فيكون العلم لا محالة قيداً لموضوع الحكم الظاهري فيكون محصله حينئذٍ أن مشكوك الحل والحرمة لأجل اشتباه الموضوع

حلال حتى تعلم انه من القسم الحرام . فحينئذٍ تنتجز الحرمة بالعلم بموضوعها تفصيلاً^(١).

وبالجملة فظهور الصدر في وجود الحرمة والحليّة الواقعتين المتعلقةين بذوات الأشياء مع الغض عن العلم بالموضوعات المحرمة من الميتة والخمر والارنب وغيرها غير قابل للانكار ، فلا يصح أن تكون الغاية أعني قوله عَلَيْهَا «حتى تعرف» مقيداً لما دلّ بإطلاقه على حرمة الخمر وغيره من المحرمات حتى تكون نتيجة التقييد إناطة حرمة الخمر وغيره بالعلم بالموضوعات لأنّه مع عدم العلم بالموضوعات لحرمة واقعاً ولا كبرى في نفس الأمر حتى يكون الشك في الصغرى مع العلم بالكبرى كما هو محل البحث في الشبهة المحصورة التحريّة إذ الكبرى هي حرمة الخمر المعلوم تفصيلاً ، ومع عدم العلم التفصيلي بالحرمة لا كبرى ولا صغرى ، فلا ينقسم الشيء انقساماً فعلياً إلى الحرام والحلال فلا محالة يكون العلم شرطاً في تنجز الحرام الواقعي ويتحد مفاده مع حديث الرفع^(٢) ونحوه من أدلة البراءة مما أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وحيث إنّ المعرفة التي جعلت غاية للحكم الظاهري أعم من العلم التفصيلي والإجمالي فيكون العلم الإجمالي منجزاً كالتفصيلي ، فلا ينهض شيء مما ذكره في عدم تنجز العلم الإجمالي وكونه كالشك البدوي من الأخبار المشار إليها على مدعاهم .

(١) لا يخفى أنّه لو كان الصدر «كل شيء لك فيه حلال وحرام» كان ظاهراً في وجود القسمين فيه بالفعل مع الغض عن العلم ، لكن مع عدم كلمة (لك) يمكن أن يكون التقسيم الفعلي باعتبار كون العالمين والجاهلين ، فإنّه يصح حينئذٍ أن يقال : «اللحم المنقسم إلى حرام للعالمين وحلال للجاهلين فهو لك حلال حتى تعلم ...» ، فلا يدل الصدر على عدم دخل العلم في موضوع الحرمة فلا بد من رفع اليد عن الأخبار المزبورة بإعراض الأصحاب عن ظاهرها .

بل الأخبار ^(١) الواردة في التصرف في أموال عمّال بني أميّة المخلوطة بالحرام بعد ضم النصوص ^(٢) الواردة في تطهير المال المخلوط بالحرام بالخمس تدل على حرمة المال الحلال المختلط بالحرام إلّا بعد تطهيره بالخمس إن لم يكن الحلال بنفسه متعلقاً للخمس ، وإلّا فلا بد من إخراج تحسين منه كما حرر في محله .

نعم قوله عليه السلام : « حتى تعرف الحرام منه بعينه » ظاهر في كون المنجز للحرمة الواقعيّة هو العلم التفصيلي بمتعلق الحرمة بحيث يقبل الإشارة الحسيّة بأن يقال : هذا بعينه حرام .

إلّا أن يقال كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله ^(٣) : بأن كلمة (بعينه) تأكيد للمعرفة بأن يكون المراد العلم بالحرمة لا غير العلم ، ولو الظن المتأخّم به ، فلا تنفيد حينئذٍ كلمة بعينه شيئاً زائداً على أصل المعرفة المجعولة غاية ، سواء كانت تفصيليّة أم اجماليّة .

لكن الإنصاف أنّ ما ذكره الشيخ رحمه الله خلاف الظاهر جداً ، فدعوى ظهور الروايات المشتملة على كلمة بعينه بل صراحتها في اعتبار العلم بمتعلق الحرمة في تنجز الحرمة الواقعيّة ، غير مجازفة .

والمتحصل منها حينئذٍ - بعد ما عرفت من عدم دخل العلم بذوات المحرمات في الحكم بالحرمة واقعاً وأنّ العلم دخيل في تنجز الحرمة الواقعيّة بقريّة العناوين المأخوذة في طوائف عديدة من الأخبار كعنوان اختلاط الحلال بالحرام ، وعنوان الاشتباه وعنوان الاجتماع ، ومثل كل شيء فيه حلال وحرام الظاهر في كون نفس الشيء مشتملاً على محرم ومحلل كمقدار من الدنانير المحتوية على الحرام والحلال ،

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٢١٣ - ٢٢١ ، الباب ٥١ - ٥٣ من أبواب ما يكتسب به .

(٢) وسائل الشيعة ٩ / ٥٠٥ و ٥٠٦ ، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس .

(٣) فرائد الأصول / ٢٤١ .

حيث إنّ الاشتباه ونحوه من هذه العناوين أقوى شاهد على عدم دخل العلم في الحرمة الواقعيّة، إذ مع دخله فيها لا يتصور الاشتباه بل نفس الشك في خمرية شيء مثلاً يوجب العلم بعدم الحرمة - هو: أنّ الحرمة الواقعيّة لا تنتج إلا بالعلم التفصيلي بموضوعها بعينه بحيث يمكن الإشارة الحسيّة إليه، بأن يقال: هذا هو الحرام، فالعلم الإجمالي بموضوع الحرمة مردداً بين أشياء محصورة لا ينجز الحرمة، فهذه الروايات المشتملة على كلمة (بعينه) يستفاد منها عدم اعتبار العلم الإجمالي، وقد عرفت ما في توجيه الشيخ قدس سره لكلمة بعينه من مخالفته للظاهر جداً.

فلا محيص عن التخلص من هذا الظهور إلا بدعوى معارضة هذه الروايات المتضمنة لكلمة بعينه بالأخبار المجردة عن هذه الكلمة الظاهرة في إطلاق المعرفة المجعولة غاية لولية المشتبه لكل من العلم التفصيلي والإجمالي، وبالروايات الآمرة بالاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي في موارد كإهراق المائتين المشتبهين والأمر بالتيمم^(١)، والنهي عن الصلاة في الثوبين المشتبهين^(٢)، وغيرهما مما يدل على تنجيز العلم الإجمالي، وبعد المعارضة لاجمال للأخذ بظواهر ما شتمل من الأخبار على لفظة بعينه، وتبقى الأخبار المطلقة التي جعلت الغاية مطلق المعرفة الشاملة للعلم التفصيلي والإجمالي على حالها.

ولا بأس ببيان محصل وجه المناقشة في الاستدلال بالأخبار المشار إليها على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة الموضوعيّة التحريميّة، فنقول وبه نستعين:

أمّا خبر جواز أخذ المال من السارق وعمال بني أميّة وأمثال هؤلاء ممن يختلط

(١) وسائل الشيعة ١/ ١٥١ و ١٥٥، الحديث ٣٧٦ و ٣٨٨.

(٢) المبسوط ١/ ١٢، ولعل المراد منه الأمر بتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين كما ورد في مكتبة صفوان: وسائل الشيعة ٣/ ٥٠٥، الحديث ٤٢٩٨.

ماله بالحرام ، فلا يمكن أن يكون جواز الأخذ لأجل أمارية أيديهم على الملكية ، والعلم الإجمالي إنما يكون منجزاً إذا لم يكن في بعض أطرافه ما يوجب انحلاله من أصل مثبت للتكليف أو أمانة كذلك ^(١) ، مضافاً إلى أن العلم الإجمالي في مثل هذه الموارد لا يكون منجزاً لعدم اجتماع شرائط التنجيز فيه ، ضرورة عدم كون جميع الأطراف مورداً للابتلاء ، فيكون مورد هذه الأخبار خارجاً عن مفروض البحث من اجتماع الشرائط في العلم الإجمالي ، ومع ذلك لم يكن منجزاً استناداً إلى هذه الروايات .

وأما أخبار جواز التصرف في المال الحلال المختلط بالحرام فهي مقيدة بما دلّ ^(٢) على لزوم تطهيره بالخمس ، ومن المعلوم أن تقيد جواز التصرف فيه بإخراج خمسة دليل على وجوب الاجتناب عن الكل قبل تخميسه .

وبالجملة لا يمكن الأخذ بإطلاق تلك الروايات ، والغض عن مقيداتها .

وأما خبر مسعدة بن صدقة ^(٣) الدال على عدم وجوب الاجتناب عما ذكر فيه ، والبناء على الحل فيها فهو أجنبي عن مورد البحث إذ فيه :
 أولاً : عدم تحقق العلم الإجمالي في الأمثلة المذكورة فيه .
 وثانياً : كون الجواز فيها مستنداً إلى الأصل الموضوعي أو الأمانة الدالين على الحل فيها .

وأما الخبر المشتمل على حلية كل شيء حتى يعلم الحرام بعينه الظاهر في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالحرمه ، ففيه : ما عرفت من أنه معارض بما دلّ على كون غاية

(١) فما أفاده صاحب العروة ^{فوق} في حاشيته على المكاسب من أنه لولا إعراض المشهور عن هذه الروايات لقلنا بعدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة التحريمية ، ضعيف لما عرفت من كون الجواز في هذه الروايات مستند إلى اليد .

(٢) وسائل الشيعة ٩ / ٥٠٥ و ٥٠٦ ، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس .

(٣) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩ ، الحديث ٢٢٠٥٣ .

الحليّة مطلق المعرفة الشاملة للعلم التفصيلي والإجمالي ، وبما دلّ على وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة في موارد :

منها : ما دلّ ^(١) على وجوب الاجتناب عن الثوب الذي علم إجمالاً بنجاسة بعضه وترك الصلاة فيه ، فإنّ موضع النجس غير معلوم بعينه ، ومع ذلك يجب الاجتناب عنه ، فوجوب الاجتناب حينئذٍ يكشف عن تنجيز العلم الإجمالي .

اللهم إلّا أن يقال : إنّ وجوب الاجتناب عنه إنّما هو لأجل لزوم إحراز شرط صحة الصلاة أعني الطهارة الحبثيّة لأجل تنجيز العلم الإجمالي ، فع الشك البدوي في النجاسة يجب إحراز شرط الصحة بعلم أو علمي أو أصل كقاعدة الطهارة أو استصحابها .

ومنها : ما دلّ ^(٢) على لزوم الاجتناب عن الجنب المخلوط بالجنب المأخوذ من الميتة فإنّه لا يستقيم إلّا بناءً على وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي .

إلّا أن يقال : إنّ مورده هو الخلط الذي هو أخص من الاشتباه مع عدم الاختلاط الذي هو مورد البحث ، فإنّ كلامنا في تردد موضوع الحرمة بين محصورة بحيث يكون المعلوم الإجمالي محتمل الانطباق على كل واحد من الأطراف كما في الإنائين المشتبهين ، واللحم المشتبه بلحم آخر مع العلم إجمالاً بكون أحدهما ميتة وغير ذلك من الأمثلة .

لكن الإنصاف أنّ الخلط وإن كان أجنبياً عن الاشتباه المبحوث عنه في الشبهة المحصورة ، وليس دليلاً على وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة التبريميّة ، لكنه يصلح لمعارضة الخبر الدال على اعتبار معرفة الحرام بعينه لأنّه يدلّ على وجوب الاجتناب في صورة اختلاط الحرام بالحلال ، وقوله عليه السلام : « حتى تعرف الحرام منه

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٠٢ - ٤٠٤ ، الباب ٧ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٣٥ ، الحديث ٣٠٤٢٤ .

بعينه» يدل على عدم وجوب الاجتناب عن الحرام المخلوط بالحلال إلا بعد معرفة الحرام تفصيلاً^(١) وهذه الرواية أصح سنداً وأظهر دلالة من الخبر المتضمن لاعتبار العلم التفصيلي بالحرام، فيؤخذ بها وي طرح ذاك الخبر.

ومنها: ما دلّ^(٢) على لزوم الاجتناب عن الإنائين المشتبهين والتيمم، فإنّه لولا تنجيز العلم الإجمالي لم يكن وجه لوجوب الاجتناب وانتقال الفرض إلى التيمم. ومنها: ما دلّ^(٣) على لزوم الاجتناب عن اللحم المشتبه بغير المذكي.

ومنها: ما دلّ^(٤) على لزوم الاجتناب عن قطع غنم لأجل العلم الإجمالي بجرمة غنم واحد في القطيع، فإنّه لولا وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عن جميع القطيع حتى يتعين الحرام بالقرعة، فإنّ الاستشهاد إنّما هو بوجوب الاجتناب عن تمام القطيع قبل القرعة حيث إنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن تمام القطيع لا يستقيم إلا بتنجيز العلم الإجمالي.

فلا يرد الإشكال على هذا الاستدلال بأنّ التعدي عن المورد إلى غيره غير ظاهر، ولذا لا يكون الحكم بالقرعة في غير صورة اشتباه الغنم المحرم كالابل والبقر مسلماً.

وجه عدم الورود أنّ الكلام ليس في القرعة بل بالحكم الذي تضمنته الرواية قبل القرعة من وجوب الاجتناب عن الكل.

(١) فإنّ ظاهر قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام هو اشتغال نفس الشيء على أجزاء محللة وأجزاء محرمة، وتأويله بالصنف والنوع حتى يشمل الشبهة المحصورة خلاف الظاهر، فقله كل شيء فيه حلال وحرام يقتضي عدم منجزية العلم الإجمالي.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٥١، الحديث ٣٧٦ و ١ / ١٥٥، الحديث ٣٨٨.

(٣) يستفاد من مفهوم روايات الباب ٣٦ من أبواب الأطعمة المحرمة، وسائل الشيعة ٢٤ / ١٨٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤ / ١٦٩ و ١٧٠، الحديث ٣٠٢٦١ و ٣٠٢٦٤.

وبالجملة فهذه الروايات الآمرة بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة في موارد عديدة دليل على تنجيز العلم الإجمالي .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ ما أفاده الشيخ رحمته ^(١) من وجود المقتضى لوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي وهو عموم دليل حرمة العنوان المعلوم إجمالاً وعدم المانع لقصور ما استدل به على جواز ارتكاب الأطراف من الروايات المشار إليها متين جداً .

فإنّ ما توهم كونه مانعاً من الأخبار المشار إليها ودالاً على عدم تنجيز العلم الإجمالي ، فقد عرفت عدم ظهور أكثرها في جواز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة ومعارضة الظاهر منها بما هو أصح سنداً منها .

ففتضى القاعدة بعدما تقدم من عدم دخل العلم في الحرمة وكون الأحكام ثابتة لنفس العناوين الواقعية من الخمر والميتة والخنزير وغيرها من دون توقف حرمتها على العلم بتلك العناوين على ما يستفاد من قوله عليه السلام ^(٢) : «كل شيء فيه حلال وحرام» والأخبار المشتبهة على اختلاط الحلال بالحرام واجتماعها واشتباههما - من دلالتها على عدم كون العلم دخیلاً في الحرمة - هو وجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم إجمالاً بين أمور محصورة .

لكن الإنصاف إمكان المناقشة في الاستدلال بالأخبار المشار إليها على وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة التحريمية ، لاحتمال دخل خصوصية المورد في الحكم بوجوب الاجتناب فيها إذ لا قطع بعدم دخل خصوصية الموطئية في وجوب الاجتناب عن تمام القطيع حتى يتعدى عنه إلى الغنم المغصوب المشتبه بين القطيع ، كما أنّ خصوصية المورد من جهة عدم إمكان إحراز الغنم الموطوء

(١) فرائد الأصول / ٢٤٠ و ٢٤١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٣٦ ، الحديث ٣٠٤٢٥ .

بأمانة ولا أصل شرعي ولا عقلى توجب اختصاص القرعة به بخلاف المغصوب ، فإنه يمكن رفع الحرمة بالمصالحة ونحوها ، ولذا لا يقال فيه بالقرعة ، وكذا لزوم الاجتناب عن استعمال الإنائين المشتبهين واللحم المشتبه بغير المذكى ، فإن احتمال خصوصية المورد كاف في عدم جواز التعدي عن موردهما إلى سائر الشبهات المحصورة التحريمية ، ودعوى القطع بعدم الخصوصية على مدعيها .

فصارت النتيجة عدم دليل شرعي على منجزية العلم الإجمالي في جميع الشبهات المحصورة التحريمية ، فلا يكون في البين ما يعارض قوله عليه السلام « حتى تعرف الحرام منه بعينه » ، حتى نرفع اليد عنه ، وقد عرفت أن مقتضاه عدم تنجيز العلم الإجمالي وكونه كالشك البدوي .

فلا محيص حينئذٍ إلا عن رفع اليد عن ظهور كلمة بعينه في اعتبار العلم التفصيلي في التنجز بمنافاته لحكم العقل ، إذ المفروض كون موضوع الحرمة ذوات الأشياء من دون دخل للعلم بها في عروض الحرمة عليها ، فع العلم بالموضوع لا محيص عن ترتب الحكم عليه لعدم تخلف الحكم عن موضوعه كعدم تخلف المعلول عن علته ، فإذا شرب المائعين اللذين يعلم بخمريّة أحدهما إجمالاً فلا ريب في استحقاقه للعقاب عقلاً للعلم بارتكاب الحرام الواقعي المعلوم له بين الإنائين ، فترخيص الشارع حينئذٍ لارتكابها ترخيص في المعصية و مناف للأدلة الأولية المشرعة للحرمة من دون دخل للعلم فيها .

وبالجملة فنناقضة الترخيص في جميع الأطراف للحرمة الواقعية تقتضي رفع اليد عن ظاهر كلمة (بعينه) في بعض الروايات والتصرف فيها ، فالموجب لرفع اليد عن هذا الظهور هو التناقض اللازم من الترخيص ، فقتضى القاعدة العقلية منجزية العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة .

لا يقال : إن مقتضى القاعدة قبح المخالفة القطعية عقلاً الحاصلة من ارتكاب

جميع الأطراف دون بعضها ، فيمكن ارتكاب الأطراف إلّا بمقدار الحرام فيكون ذلك بدلاً عن الحرام الواقعي على تقدير المصادفة ، ويكون جعل البدل والترخيص في ارتكاب الحرام الواقعي مشتملاً على مصلحة تسهيلية توجب تدارك المفسدة الواقعية كما في الأمارات المؤدية إلى خلاف الواقع ، فإنّ المصلحة السلوكية في الأمارات يتدارك بها المفسدة أو المصلحة الواقعية .

فإنّه يقال : نعم جعل البدل ممكن ثبوتاً لكن يحتاج إلى دليل خاص يجعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع ، ولا يمكن ذلك بالدليل العام كقوله عليه السلام «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» لأنّ نسبته إلى كل من المشتبهات على حد سواء ، لكون كل منها مشكوك الحكم ، وفي رفعه منّة ، فأركان البراءة في كل منها موجودة بلا إشكال فترجيح بعضها على الآخر ترجيح بلا مرجح .

كما لا يمكن استكشاف جعل البدل بالجمع بين أدلة حرمة العناوين الأولية وبين الأخبار المشار إليها الدالة على جواز ارتكاب جميع الأطراف ، فإنّ الجمع بينهما يقتضى المصير إلى جواز ارتكاب البعض وإبقاء مقدار الحرام لئلا يقع في محذور ارتكاب الحرام الواقعي المعلوم .

وذلك لما في هذا الجمع أولاً : من كون تلك الأخبار ناظرة إلى الحكم الظاهري للشك في الحكم الواقعي ، وتلك الأدلة ناظرة إلى الأحكام الواقعية من دون نظر إلى موضوع الحكم الظاهري ، فتأمل .

وثانياً : من معارضة الأخبار المجوزة للأخبار المانعة عن الارتكاب ، فلا تبقى سليمة عن معارضة تلك الأخبار الناهية عن الارتكاب حتى يجمع بينها وبين الأدلة الأولية .

فإن قلت : يمكن الاستدلال على الترخيص في بعض الأطراف بنفس عموماً أدلة الأصول ، ببيان : أنّ الأصول المتعارضة كالأمارات المتعارضة التي يبنى فيها على

التخيير سواء قلنا فيها بالسببية أم الطريقة ، غاية الأمر أنّ التخيير فيها على الأول على القاعدة كالتخيير في الواجبين المتزامين المتساويين ملاكاً ، وعلى الثاني على التعبد لأجل الأخبار العلاجية ، والأصلان المتعارضان لما كان التعارض بين إطلاقيهما ومن المعلوم عدم إمكان جعل الإطلاقين ، فمقتضى قاعدة أنّ الضرورات تنقدّر بقدرها هو رفع اليد عن الإطلاقين ، ويكون الحاصل حينئذٍ جريان الأصل في أحدهما حين عدم جريانه في الآخر كما في الترتب بين الواجبين ، فيكون الأصلان المتعارضان كالتخبرين المتعارضين ، ورفع الإطلاقين ينتج التخيير ، فالأصل يجري في بعض الأطراف تخييراً.

وبالجملة يقيد إطلاق أدلة الأصول في مورد التعارض بقيد عدمي وهو عدم جريان الأصل في الطرف الآخر .

قلتُ : هناك فرق بين الخبرين المتعارضين وبين الأصلين المتعارضين في أطراف العلم الإجمالي ، فإنّ دليل الحجية في الخبر الواحد صالح لأن يشمل كلا الخبرين والمانع إنما هو التعارض ، فيرفع اليد عن إطلاق الدليل ونحكم بالتخيير بين الخبرين - لو سلّم - وأما دليل الأصل فلا يصلح لشمول شيء من أطراف العلم الإجمالي رأساً حيث يستلزم التعارض بين الصدر والذيل وسوف يتضح هذا الكلام بعد ذلك .

وكيف كان ، فحصل الكلام أنّ هنا مقدمات تنتج تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة :

الأولى : أنّ الحكم لا يتخلف عن موضوعه لأنّ الحكم كالمعلول التكويني في تبعيته لعلته وعدم تخلفه عنه ، إذ لو تخلف الحكم عن موضوعه يلزم الخلف والمناقضة حيث يلزم عدم موضوعية مافرض موضوعاً والموضوع هو ماله دخل في الملاكات كالبلوغ والعقل ، وأما القدرة فهي دخيلة في حسن المطالبة كما أنّ العلم دخيل في تنجز الحكم دون الملاك .

الثانية: أن الحكم ليس منوطاً بالعلم وليس العلم جزءاً لموضوع الحكم بل الموضوع هو ذوات الأشياء بعناوينها الأولية كالخمر والميتة والدم ونحوها من العناوين المحرمة، لظهور الأدلة في ترتب الأحكام على العناوين الواقعية من دون أخذ العلم في موضوعها.

الثالثة: أن العلم يكون موضوعاً لحكم العقل بحسن الإطاعة لأن العلم يوجب تنجز الحكم ووصوله إلى العبد ومعه لا عذر في المخالفة، فلو خالف حينئذٍ لا يقبح مؤاخذته عقلاً، وهذا حكم عقلي ضروري لا يستتبع حكماً مولوياً وإن قلنا بقاعدة الملازمة، لأنّ موردّها علل الأحكام وملاكاتها دون معلولاتها التي هي مرحلة الإطاعة والمعصية كما قرر في محله.

الرابعة: أن مجرد العلم بالكبريات الشرعية كالعلم بجرمة الخمر أو الميتة مثلاً لا يكون كافياً في تنجز الأحكام، وإلا يلزم انقلاب القضايا السالبة المحصلة إلى المعدولة وانسداد باب البراءة في الشبهات الموضوعية، ضرورة أن العلم بنفس الكبرى إن كان كافياً في التنجيز فيرجع الشك إلى المحصل.

توضيحه: أن كفاية العلم بنفس الكبرى في حكم العقل بالتنجيز مساوقة لمطلوبية الوصف البسيط العدمي مثل لاشاربيّة المكلف للخمر المستفاد من قوله: (لا تشرب الخمر) ومن المعلوم أنّ تحصيل العلم بهذا النعت العدمي منوط بترك الأفراد المعلومة والمظنونة والمشكوكة والموهومة، فالشك في فردية شيء للخمر يرجع إلى الشك في المحصل الذي حرر في محله مرجعية قاعدة الاشتغال فيه، فينسب باب البراءة حينئذٍ فرجعية البراءة في الشبهات الموضوعية منوطة بكون القضايا الشرعية خارجية و عدم كونها من القضايا الحقيقية.

وبالجملة فتنجز الحكم بحيث يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإطاعة واستحقاق العقوبة على المخالفة موقوف على العلم بالكبرى والصغرى معاً.

الخامسة: أنَّ العلم الإجمالي عبارة عن قضية معلومة وقضيتين أو قضايا مشكوكة مانعة الخلو، ففي صورة العلم بخميرية أحد الإنائين إجمالاً يقال: حرمة الخمر معلومة للعلم بوجود الخمر هنا، والخمر إما هذا الإناء وإما ذاك الإناء، ولا يخلو الحال من أحدهما، فلا يمكن رفعها كما هو شأن كل قضية مانعة الخلو، كقولنا: هذا العدد إما زوج وإما فرد، وفي المقام نقول الخمر الموجود إما هذا وإما ذاك.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنَّ مقتضاها لزوم الاجتناب عقلاً عن أطراف الشبهة المحصورة إذ المفروض أنَّ العلم بالموضوع المحرم يوجب العلم بالحرمة وإلّا يلزم الخلف أو النسخ والمفروض عدمهما والعلم بالحرمة موضوع لحكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية، ومن المعلوم تعلقه بفرد الخمر وليس من تعلقه بنفس الطبيعة حتى يقال بعدم كفاية العلم بالكبرى في وجوب الإطاعة وتنجيز الحكم، ضرورة تحقق العلم بوجود فرد من أفراد الخمر في الدار، فترخيص الشارع في ارتكاب الكل مستلزم للترخيص في المعصية التي حكم العقل المستقل بقبحها لأنّه حاكم حكماً تنجيزياً يقبح المعصية في كل مورد علم بالحكم.

وبالجملة لاميص عن الالتزام بتنجيز الحكم بسبب العلم الإجمالي بعد الإذعان بالأمر المذكورة، فلا يمكن إجراء الأصل في الأطراف بدعوى انخفاض رتبة الحكم الظاهري فيها، حيث إنّ كلاً من الأطراف مشكوك الحكم للشبهة الموضوعية والأصل الجاري في كل منها لا يرتبط بالأصل الجاري في الآخر نظير أصالة عدم الجنابة التي يجريها كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك.

والمفروض أنَّ كل واحد من الأصليين ليس بنفس مفاده مضاداً للمعلوم حتى لا ينحفظ به رتبة الجعل كما في أصالة الإباحة في الفعل المردد حكمه بين الوجوب والحرمة لوضوح المضادة بين إباحة الفعل وبين وجوبه أو حرمة.

وجه عدم الإمكان : هو أنّ انحفاظ رتبة الحكم الظاهري منوط بأمر ثلاثة :
أحدها : الشك .

ثانيها : عدم مانع من الجعل كما في أصالة الإباحة في الفعل الدائر حكمه بين
المحذورين .

ثالثها : عدم محذور في مرحلة الامتثال بمعنى عدم لزوم الترخيص في المعصية .
ومن المعلوم فقدان هذا الأمر في الشبهة المحصورة التحريمية لأنّ جريان الأصل
النافي في كل واحد من الأطراف مستلزم للقطع بالمعصية ، وهذا مانع عن جريان
الأصل وموجب لعدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في الشبهة المحصورة ، فتدبر .

والحاصل أنّه لا إشكال في أنّ الأصول تجري في الشبهات البدوية كما حرر في
محله واندفعت عويصة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بوجوه ذكرناها في محلها ،
- مع ما فيها من الإشكالات ، وذكرنا هناك وجهاً صحيحاً - ، كما لاشبهة في عدم
جريانها في صورة العلم التفصيلي بالحكم لكون الترخيص حينئذٍ ترخيصاً في المعصية
وهو مخالف لحكم العقل المستقل الضروري بقبح المعصية ، مضافاً إلى كون الترخيص
في الترك مع العلم التفصيلي بالحرمة موجباً للتناقض واقعاً واعتقاداً معاً في صورة
المصادقة واعتقاداً فقط في صورة المخالفة كما لا يخفى .

وأما العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي فهل هو كالشك البدوي في جريان
الأصول أم كالعلم التفصيلي في عدم جريانها أم هو برزخ بينهما - فيكون كالعلم
التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية وكالشك البدوي في إمكان الترخيص في بعض
الأطراف ، وأما في جميعها فلا ، للزوم المعصية إذا كان المعلوم إجمالاً حكماً إلزامياً كما
إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين فإنّ استصحاب الطهارة فيها معاً يوجب
الترخيص في المعصية التي قبيح عقلاً من غير فرق بين الأصول تنزيلية كانت
كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ ، أم غيرها كقاعدتي الطهارة والحل ، وكذا

أصل البراءة فإنَّ الأصول النافية للتكليف تنزيلية كانت أم غيرها لا تجري في جميع أطراف العلم الإجمالي المتعلق بحكم إلزامي .

وأما إذا كان المعلوم إجمالاً حكماً غير إلزامي كما إذا علم إجمالاً بطهارة أحد الإنائين المسبوقين بالنجاسة فعدم جريان استصحاب النجاسة فيها مبني على فقدان الشرط الثاني من شرائط انحفاظ رتبة الحكم الظاهري أعني عدم مانع من الجعل كما تقدم آنفاً بناءً على كون الاستصحاب أصلاً تنزيلياً بأن يكون مفاد دليل الاستصحاب البناء على كون المشكوك هو الواقع فإنه حينئذٍ لا معنى للبناء على بقاء النجاسة واقعاً في كليهما مع العلم بانتقاضها في أحدهما فلا يجري استصحاب النجاسة فيها ، ومع عدم البناء على التنزيل وكون الأصول طراً على نسق واحد وعدم الفرق بين أصالة البراءة وبين الاستصحاب فيجري استصحاب النجاسة فيها وقضية استصحابها في الإنائين هو وجوب الاجتناب عن ملاقيهما .

وبالجملة فعلى مبنى التنزيل لافرق في عدم جريان الاستصحاب بين الإنائين المسبوقين بالنجاسة وبين الإنائين المسبوقين بالطهارة مع العلم بنجاسة أحدهما لفقدان الشرط الثاني أعني وجود المانع من الجعل فيها ، غاية الأمر أنه في معلومي النجاسة يكون لفقدان الشرط الثاني ، وفي معلومي الطهارة يكون لفقدان شرطين وهما الثاني والثالث .

وعلى مبنى عدم التنزيل وكون الأصول على نهج واحد يفرق بين معلومي الطهارة وبين معلومي النجاسة بجريان استصحاب النجاسة في الثاني إذا علم إجمالاً بطهارة أحدهما لعدم مانع من الجعل ، فالشروط الثلاثة المعتبرة في جريان الأصول من الشك وعدم المانع من الجعل وعدم لزوم المعصية موجودة ، وعدم جريان استصحاب الطهارة في معلومي النجاسة إذا علم بطهارة أحدهما لفقدان الشرط الثالث أعني لزوم الترخيص في المعصية .

ونظير المقام في عدم جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي الفرع المعروف، وهو ما إذا علم إجمالاً بترك سجدين في صلاته، ولم يعلم بكونها من ركعة أو ركعتين وكان حصول هذا العلم بعد الفراغ وتخلل المنافي، فإنه يعلم إجمالاً إما بوجوب الإعادة، وإما بوجوب قضاء السجدين، فإن قاعدة الفراغ لا تجري لمنافاتها للعلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين، لأن قاعدة الفراغ تثبت صحة الصلاة وعدم وجوب شيء وهو مناف للمعلوم بالإجمال، وأما قاعدة التجاوز فهي متعارضة لأن نسبتها إلى كل ركعة على حد سواء ومقتضاها عدم فوت شيء من سجديات الصلاة فلا يشملها دليل الاعتبار، فتصل النوبة إلى الأصول المحكومة وهي قاعدة الاشتغال التي مقتضاها وجوب الإعادة وأصالة البراءة التي تقتضي عدم وجوب قضاء السجدين للشك في وجوبها الذي هو مورد البراءة، فينحل العلم الإجمالي ببركة قاعدة الاشتغال المثبتة لأحد طرفي العلم الإجمالي أعني وجوب الإعادة.

وبالجملة فما أفاده الشيخ قده ^(١) من وجود المقتضي لوجوب الاجتناب عن المعلوم، أعني ترتب الحكم الواقعي على نفس الموضوع من دون دخل للعلم في نفس الحكم ولا في موضوعه، لما عرفت من إطلاق أدلة الأحكام الشامل للجاهل والعالم، ومن المعلوم أن الحكم الواقعي الثابت على موضوعه تلزم مراعاته في صورة العلم به ولو إجمالاً في غاية المثانة، فالترخيص في جميع الأطراف ترخيص في المعصية وهو قبيح على الحكيم، فالأصول النافية لا تجري في جميع الأطراف لفقدان الشرط الثالث فيها وهي عدم استلزامها للترخيص في القبيح العقلي، وهذا من غير فرق بين الأصول التنزيلية وغيرها.

نعم يمكن الإذن في ارتكاب بعض الأطراف بعينه بدليل خاص لكنه خارج عن البحث، ضرورة أن هذا الإذن يوجب العلم بكون الماذون فيه هو المباح وغيره

هو الحرام لعلم المولى بالحرام الواقعي ، فإذا أذن في ارتكاب واحد معين يستكشف من هذا الإذن أنّ المأذون فيه هو المباح الواقعي ، وإن كان الإذن في أحدهما لا بعينه يرجع ذلك إلى جعل البدل والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية .

ثمّ الإذن في الواحد المعين إن كان بالقرعة فيحتمل إن تكون كالعلم بالترخيص في المعين لظهور بعض الأخبار في عدم خطأ القرعة ، وإن كان بالبينة فيكون من جعل البدل لعدم العلم بإصابتها للواقع .

وكيف كان ، فإمكان جعل البدل والترخيص في بعض الأطراف يكشف عن كون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية ، وعدم كونه علة تامة لوجوبها كعليتها لحرمة المخالفة القطعية .

والحاصل أنّ الأصول النافية لتجري في جميع أطراف العلم الإجمالي لتعارضها إما لقصور الدليل عن شمولها كما في الاستصحاب لمناقضة صدر الروايات وهو قولهم : « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) مع الذيل وهو قولهم : « ولكن تنقضه بيقين آخر » حيث إنّ مقتضى الصدر وهو جريان الاستصحاب في معلومي الطهارة إذا علم إجمالاً بنجاسة أحدهما لكون كل منهما معلوم الطهارة سابقاً ومشكوكها بقاءً ، ينافي ما يقتضيه الذيل من نقض اليقين باليقين ، إذ المفروض العلم بانتقاض يقين الطهارة بيقين النجاسة في أحدهما فمقتضي الصدر جريان الاستصحاب فيهما ، ومقتضي الذيل عدم الجريان لكونه من نقض اليقين باليقين ، وليس هذا إلّا التناقض والتهافت بين الصدر والذيل فيسقط الدليل بالنسبة إلى الاستصحاب في جميع الأطراف ، ومع فقدان دليل الاعتبار لا وجه لجريان الاستصحاب ، ومعنى التعارض هو عدم شمول دليل الاعتبار للمتعارضين لعدم إمكان جمعها في الجعل كما مرّ مراراً ، هذا حاصل الوجه الذي أفاده الشيخ الأنصاري رحمته في منع جريان الأصول في تمام الأطراف ، وما ذكره

يرجع إلى المانع الإثباتي وهو قصور الدليل عن الشمول .

وإما لمانع ثبوتي وهو التضاد في الجعل كما هو مبني الميرزا النائيني رحمته حيث إن بناءه على كون الاستصحاب أصلاً تنزلياً .

تقريب المنع : هو أن جعل علمين تعبيين على خلاف العلم الوجداني غير معقول ، فإن جعل العلم تعبداً بطهارة الإنائين لسبق طهارتهما مع العلم الوجداني بانتقاض الطهارة في أحدهما مما لا يعقل .

وأما جريان الأصل في بعض الأطراف فإن كان بالدليل العام فهو غير ممكن ، ضرورة أنه مع العلم بانتقاض اليقين السابق في بعض الأطراف يشك في فردية كل من الأطراف لعموم لاتنقض لاحتمال انطباق الانتقاض المعلوم على كل منهما فيكون فردية كل منها للعام مشكوكة ولا يجوز التمسك بالدليل حينئذٍ ، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، هذا بالنسبة إلى أحد الأطراف لابعينه ، وأما بالنسبة إلى بعض الأطراف بعيته فوجه عدم شمول الدليل العام له هو قبح الترجيح بدون مرجح كما لا يخفى . وإن كان بغير الدليل العام فقد يكون بإذن خاص كقوله : أذنت لك في ارتكاب الإناء الأحمر مثلاً ، وقد يكون بقيام البينة على كون المحرم خصوص الإناء الأبيض مثلاً ، فعلى الأول : تخرج الشبهة إلى العلم لأن الإذن في ارتكاب المعين مع علم المولى بالنجس مثلاً يرفع الاشتباه ويوجب العلم التفصيلي بالمحرم الواقعي .

وعلى الثاني : قد يقال بكونه من جعل البدل بأن يقال : إن البينة إذا قامت على خمرية مالميس بخمر واقعاً والمفروض حجية البينة فلا محالة يصير غير الخمر قائماً مقام الخمر فيجب الاجتناب عنه بدلاً عن الخمر الواقعي ، فالموافقة القطعية حاصلة في هذه الصورة ، غاية الأمر أن للموافقة القطعية مصداقين : أحدهما وجداني وهو ترك جميع الأطراف أو فعلها ، والآخر تعبدي وهو ماحكم الشارع بكونه خمرًا ، فالاجتناب عنه كالاكتئاب عن الحرام الواقعي إذ المقصود من تنجيز العلم الإجمالي

هو الفرار عن محذور الهلاكة الأخروية ، وهذا الغرض يحصل بالترخيص والتأمين في بعض الأطراف بجعل البذل ، لكن الحق عدم المجال لجعل البذل .

وبالجملة فالأصول لا تجري في جميع الأطراف سواء كان مانع إثباتي كما هو مبنى الشيخ الأنصاري رحمته أم مانع ثبوتي كما عن الميرزا النائيني رحمته .

والحق ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو المانع الثبوتي أعني التنافي في مقام الجعل دون الإثباتي أي قصور الدليل ، وذلك لأنّ الترخيص في جميع الأطراف ينافي الحرمة المعلومة إجمالاً في بعض الأطراف ، وإن كان الترخيص في كل طرف بعينه على ما هو قضية الانحلال ، لا ينافي الحرمة المعلومة إجمالاً ، لأنّ مفاد كل أصل في كل طرف شخصي ، لا جمعي كما في أصالة الإباحة فيما دار أمر حكمه بين الوجوب والحرمة فإنّ أصالة الإباحة مع وحدتها تنافي كلاً من الحرمة والوجوب جمعاً ، ولذا لا تجري في الدوران بين المحذورين ، بخلاف المقام فإنّ الأصل في طرف مفاده نفي الحكم عن ذاك الطرف بعينه من دون نظر له إلى نفي الحكم عن الطرف الآخر ، وكذا الأصل الجاري في الطرف الآخر .

فالمانع من جعل الأصول في جميع الأطراف هو استلزام هذا الجمع في الجعل للإذن في ارتكاب القبيح وهو الترخيص في المعصية ، وهذا مانع ثبوتي يعبر عنه بالتعارض على ما هو الحق في ضابطه من كون التعارض هو التنافي في مقام الجعل والتشريع كما إذا كان شيء واحد ذا مصلحة ومفسدة ، فإنّ الأولى تقتضي جعل الوجوب لذلك الشيء والثانية تقتضي جعل الحرمة له ولا يتمكن المولى من إجابة دعوة هذين المقتضيين معاً ، فالتعارض عبارة عن تراحم المقتضيين وتنافي مدلولي الدليلين ، وتنافي الدليلين في مرحلة الدلالة والإثبات تابع لتهافت المدلولين ، وأما التراحم فهو عبارة عن تنافي المجموعين في مقام الامتثال دون أصل الجعل والتشريع .

والحاصل: أن المانع في كل من الأصل الذي يكون بوحدته منافياً للمعلوم الإجمالي كأصالة الإباحة وفي المقام لا يكون كل أصل بنفسه منافياً للمعلوم بالإجمال واحد وهو المانع عن الجعل والتشريع، غاية الأمر أن المانع في الأول يكون في جعل أصل واحد كأصالة الإباحة وفي الثاني يكون في مجموع الأصول، ومن المعلوم أن تنافي المدلولين يستلزم التنافي في مرحلة الدلالة فقصور الدليل عن شموله لجميع الأطراف يكون لأجل قصور في أصل الجعل، وعلى هذا المبني لافرق في عدم جريان الأصول بين استلزام المعصية كما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً كالعلم بنجاسة أحد الإنائين اللذين كانا طاهرين وبين عدم استلزامها، كما إذا كان المعلوم غير إلزامي كما إذا علم إجمالاً بطهارة أحد الإنائين اللذين كانا متنجسين، فإن الاستصحاب لا يجري في كلتا صورتين مع أنه لا يلزم من جريانه في الصورة الثانية ترخيص في المعصية، ضرورة أنه لا يلزم من استصحاب نجاستها إلا الاجتناب عن طاهر واقعي، وذلك لا يضر كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في جريان الأصول جمعاً في تمام الأطراف.

وأما جريان الأصل في بعض الأطراف تخيراً بالأدلة العامة كقولهم **عَلَيْكُمْ**: «كل شيء لك حلال...»^(١) و«رفع ما لا يعلمون»^(٢) ونحو ذلك فقد التزم بعض ببيان أن المنوع هو عدم جريان الأصول جمعاً دون جريانها في بعض الأطراف بأن يجري الأصل في بعض حال عدم جريانه في الآخر وبالعكس نظير التخيير في الخبرين المتعارضين والواجبين المتزامين.

وحاصل تقريره: أن المنوع من جعل الأصول في الأطراف هو إطلاق الجعل بأن يكون الأصل جارياً في كل طرف سواء جرى في الطرف الآخر أم لا، وهذا

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩، الحديث ٢٠٧٦٩.

الإطلاق غير مجعول كإطلاق وجوب كل من المتزاحمين فيقيد هذا الإطلاق ، ويقال : الأصل يجري في هذا الطرف إن لم يجر في ذاك ، وبالعكس ، وهذا لا مانع منه ، فبنفس أدلة الأصول يمكن استكشاف جعل التخيير في الأصول .

وبالجملة فلما كان بعض الأصحاب من المتقدمين قائلين بالتخيير في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي فلا بأس بمزيد اهتمام في بيانه والتعرض له فنقول وبه نستعين وبولي أمره صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين نتوصل :

أنه من المسلم كون مفاد الأصل الجاري في كل مشكوك سواء كان مشكوكاً بدوياً - كما في الشبهة الموضوعية كالشك في خمرية مائع وخليته - أم مقروناً بالعلم الإجمالي - كما في أطراف الشبهة المحصورة التي هي محل البحث شخصياً لا جمعياً - فالأصل الجاري في طرف مفاده حلية ذلك الطرف بالخصوص من دون نظر إلى حلية الطرف الآخر ، وكذا الأصل الجاري في الآخر فرتبة الحكم الظاهري من حيث الشك محفوظة في جميع الأطراف كما أن من المسلم انحلال القضايا الشرعية كقوله لا تشرب الخمر إلى أحكام عديدة بتعدد أفراد الخمر ، إذ مع عدم الانحلال ينسد باب البراءة في الشبهات الموضوعية رأساً إذ مفاد لا تشرب الخمر هو ترك الطبيعة ، ومن المعلوم عدم تحقق العلم بمحصول هذا الترك إلا بترك كل مااحتمل كونه فرداً للخمر فتكون الشبهات الموضوعية أسوء حالاً من الشبهات الحكمية في جريان البراءة ، إذ الحكم في الشبهات الحكمية مجهول رأساً فيجري فيه حديث ما لا يعلمون ونحوه بخلاف الشبهات الموضوعية فإن أصل الحكم الكلي معلوم والشك في الموضوع فلا تجري فيها البراءة .

فإجراء البراءة في الشبهات الموضوعية منوط بتسليم الانحلال ليكون الشك في الحكم حتى يرجع فيه إلى البراءة وعلى هذا التقدير أي الانحلال يسهل الخطب في اللباس المشكوك فيه مع البناء على جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإنه

بعد البناء على هذا المبنى لابد من الالتزام بجريان البراءة في اللباس المشكوك فيه ، لصغروية الشك في كون اللباس مأخوذاً من المأكول أو غيره للشبهة الموضوعية فتجري البراءة في تقييد الصلاة بعدم ذلك المشكوك فيه ، والغرض الإشارة إلى أن تسليم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية والأقل والأكثر الارتباطيين ينافي الاحتياط في مسألة اللباس المشكوك فيه .

وكيف كان فبعد تسليم الانحلال ، وكون مفاد كل أصل شخصياً وعدم كون جعل مفاد الأصل في بعض الأطراف منافياً لحكم العقل بقبح الترخيص في المعصية لابد من الالتزام بجريان الأصل في بعض والتخيير في الأصول في أطراف العلم الإجمالي نظير التخيير في الواجبين المتزاحمين .

وأما تقريب استفادة التخيير فيمكن أن يكون تارة من الدليل وأخرى من المدلول .

أما الأول : فهو أنه يدور الأمر بين التخصيص الأفرادي والأحوالي وبين التخصيص الأحوالي فقط ، ومن المعلوم أنه يتمسك في الشك في التخصيص الزائد بالعموم نظير ما إذا قال : أكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم زيدا وعمرواً وشك في أنها خرجا في جميع الحالات بأن لا يريد إكرامهما مطلقاً أو في حال دون حال بأن أراد عدم إكرام كل منهما في ظرف إكرام الآخر ، لا أنه أراد عدم إكرام كل منهما مطلقاً سواء أكرم الآخر أم لا ، والمتيقن من التخصيص هو الأول دون الثاني ، فيقتصر عليه ، والمقام كذلك لأنه يدور الأمر بين تخصيص أدلة البراءة بالطرفين معاً بأن لا تجري في شيء منها مطلقاً وبين تخصيصها بأحدهما في ظرف جريانهما في الآخر فيقال : إن البراءة لا تجري في هذا الطرف إن جرت في الآخر وبالعكس ، نظير قوله في المتزاحمين أنقذ هذا إن لم تنتقذ ذلك وبالعكس ، بناءً على كون التخيير شرعياً ناشئاً من نفس الخطابين بعد سقوط منشأ التزام وهو إطلاقهما دون نفسها لأن الضرورات تنقذر

بقدرها .

وأما الثاني: فهو أنَّ المصلحة التسهيلية لا يمكن استيفائها في جميع الأطراف فتستوفي بمقدار الإمكان وهو بالنسبة إلى بعض الأطراف بجريان الأصل فيه ، نظير باب التراحم بناءً على كون التخيير ناشئاً من حكم العقل به لأجل تمامية الملاكين ، وعدم القدرة على استيفائها معاً لا يوجب رفع اليد عنها معاً فيكون التخيير حينئذٍ عقلياً لسقوط الخطابين معاً وبقاء الملاكين ، هذا حاصل تقريب وجه التخيير من الدليل والكاشف أو المدلول والمنكشف .

لكن في التقريب المزبور مغالطة واضحة إذ لا سبيل إلى استفادة التخيير لا من المدلول ولا من الدليل .

وأما الأول: فلأنَّ مفاد إطلاق أدلة الأصول هو التعينية وجريان الأصل في كل طرف بعينه ، والتخييرية مضادة للتعينية ومبائنة لها مفهوماً فلا تدل أدلة الأصول على التخييرية .

ودعوى: إرادة الخطابين المشروطين التعيينيين من أدلة الأصول بتقريب: أنَّ إطلاق المجمعول في الأصول لما كان مقتضياً للجمع لأنَّها بمنزلة أن يقال: هذا الإناء حلال سواء كان الإناء الآخر حلالاً أم لا ، وكذا العكس ، ومن المعلوم أنَّ هذين الإطلاقين غير مجعولين لاستلزامهما لمحدور الترخيص في ارتكاب القبيح العقلي وهو المعصية ، ومقتضى تقدير الضرورة بقدرها هو رفع اليد عن منشأ التعارض والتنافي أعني الإطلاقين دون أصل الخطابين لعدم نشوء التهافت عنها فيكون المحصل حينئذٍ أنَّ الأصل يجري في هذا الطرف إن لم يجر في ذلك ، وبالعكس فينقلب إطلاق الخطاب إلى الاشتراط ، وهذا هو المراد بالتخيير .

مدفوعة: بما اشتهر في محله من أنَّ الحكم المشروط يصير مطلقاً بمحصول الشرط ، ومن المعلوم أنَّ لازم ذلك حجّة الأصلين معاً في كلا طرفي العلم الإجمالي إذا

ترك كلا الطرفين إذ المفروض أن جريان الأصل في كل منهما كان مشروطاً بعدم جريانه في الآخر فإذا لم يجر العبد شيئاً من الأصلين في الطرفين بأن ترك الطرفين معاً، يحصل شرط جريان كل من الأصلين فيكون الأصلان كلاهما معتبرين، وقد عرفت أنّهما يستلزمان الترخيص في المعصية .

أمّا الثاني : فلأنّه في صورة العلم الإجمالي بالحرام لا يحرز المصلحة التسهيلية أصلاً إذ لا طريق إلى استكشافها مع العلم إجمالاً بالحرام الموجب لتنجز وجوب الاجتناب عنه والمفروض أن الحكم بالتخيير منوط بإحراز وجود الملاك التام في كل واحد من الأطراف حتى تكون تمامية الملاكين كاشفة عقلاً عن وجود خطاب تخييري بعد فرض عدم قدرة العبد على استيفاء كليهما، ووجود هاتين المصلحتين التسهيليتين في المقام أعني صورة العلم الإجمالي بالحرام غير معلوم بل معلوم العدم لأنّ المشكوك المطابق للواقع لا مصلحة فيه أصلاً، لأنّ الترخيص فيه يكون إذناً في المعصية المحتملة إذ المفروض تنجز الخطاب الواقعي بالعلم الإجمالي فيندرج الأصلان حينئذٍ في باب التعارض ولا وجه لمقايستهما بباب الواجبين المتزامين، إذ المفروض العلم بتمامية الملاكين فيهما بعد وضوح دخل القدرة في حسن الخطاب فقط وعدم ارتباطها بالملاك أصلاً، فالملاك التام موجود في كل من المتزامين سواء قدر العبد على استيفائهما معاً أم لا، وهذا بخلاف الترخيص في أطراف العلم الإجمالي فإنّ المصلحة الداعية إلى جعل الترخيص والإذن ليست محرزة في كل واحد من الأطراف كما كانت كذلك في الواجبات المتزامنة .

وبالجملة فلا طريق إلى إحراز جريان الأصول تحييراً في أطراف العلم الإجمالي .

فتلخص بما ذكرنا عدم الوجه في جريان الأصول جمعاً في أطراف العلم الإجمالي، ولا تعييناً في بعض الأطراف ولا تحييراً، وشبهة التخيير مندفعة جداً،

فتدبر .

وأما دفع شبهة التخيير بما أفاده الميرزا النائيني رحمته من عدم شاهد عليه لامن ناحية الدليل ولا من ناحية المدلول بما محصله : أن مقتضى الدليل هو اعتبار كل أصل تعييناً وليس في الأدلة ما يقتضي جريانه تخييراً هذا من ناحية الدليل ، وأما انتفاء الشاهد من طرف المدلول فحاصل تقريبه : أن انخفاض مرتبة الحكم الظاهري منوط بأمور ثلاثة :

الأول : الشك . والثاني : الجعل . والثالث : عدم لزوم المخالفة القطعية العملية .
والأمر الأول وإن كان محفوظاً في جميع أطراف العلم الإجمالي إلا أن الأمر الثاني مفقود في الأصول التنزيلية ، والثالث في غير التنزيلية ، ومفاد الأصل وهو تطبيق العمل على مؤداه مع البناء على أنه الواقع كما في الأصول التنزيلية أو بدون هذا البناء كما في الأصول غير التنزيلية غير متطرق في جميع الأطراف ، لعدم انخفاض الأمر الثالث وهو عدم المخالفة القطعية ، وفي بعض الأطراف لادليل عليه ، وإن كان ممكناً فلا شاهد على التخيير بين الأصول في أطراف العلم الإجمالي لامن ناحية الدليل ولا من ناحية المدلول .

ففيه : ما لا يخفى لما عرفت من إمكان إقامة الشاهد على التخيير من ناحية كل من الدليل والمدلول :

أما الدليل : فلأنه بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاق أدلة اعتبار الأصول في أطراف العلم الإجمالي ، لاستلزام الإطلاق المقتضي لجريان الأصل بعينه في كل طرف سواء جرى الأصل في الطرف الآخر أم لا للمخالفة القطعية ، يصير حكم العقل الضروري بقبح المعصية مخصصاً عقلياً مكتنفاً بالكلام للإطلاق الأحوالي الثابت لاعتبار كل أصل ، وبعد تقييد هذا الإطلاق تكون النتيجة اعتبار كل أصل في ظرف عدم الآخر ، وقد قرر في محله : أنه إذا دار الأمر بين تخصيص وتخصيصين فالمتيقن هو

الأقل وينفى الشك في التخصيص الزائد بأصالة العموم ، وفي المقام يدور الأمر بين تخصيص أدلة الأصول في أطراف العلم الإجمالي أفرادياً وأحوالياً بحيث لا تجري فيها في حال من الحالات وبين تخصيصها أفرادياً فقط بأن خرج الأصل في بعض الحالات وهو حال جريان الأصل في الطرف الآخر على التقريب الذي عرفته .

وبالجملة فالشاهد على التخيير من ناحية الدليل موجود ، وأما من ناحية المدلول فلما عرفت من أن المصلحة التسهيلية تقتضي جريان الأصول تخييراً ، فإفاده الميرزا النائيني رحمته في دفع الشبهة المزبورة مما لا يمكن المساعدة عليه ^(١) .

بل يمكن أن يقال بالتخيير في الأصول مطلقاً حتى في التنزيلية منها وأن المانع هو المخالفة القطعية فقط ، إذ الممنوع من جعل الأصول التنزيلية هو جعلها جمعاً لمنافاتها للمحذور العقلي ، وأما جعل أحدها تخييراً كاستصحاب النجاسة في أحد الإنائين اللذين علم بطهارة أحدهما فلا ينافي العلم الإجمالي بطهارة أحدهما كما لا يخفى .

فالعقدة في دفع شبهة التخيير في الأصول ما ذكرناه من عدم إحراز المصلحة التسهيلية في أطراف العلم الإجمالي إذ لا طريق إلى إرادة الشارع هذه المصلحة مطلقاً حتى موارد العلم الإجمالي ، ومع عدم إحرازها يشك في وجود ما يقتضي الجعل ، فالمانع من الجعل عدم المقتضي ، هذا تقريب انتفاء الشاهد من ناحية المدلول .

وأما انتفاؤه من ناحية الدليل فلأن ارتفاع الإطلاق الأحوالي إن كان بتقييد إطلاق كل من دليلي اعتبار الأصلين مثلاً ليكون خطاب كل من الأصلين مشروطاً بعدم الآخر كغيره من الخطابات التعيينية المشروط كل منها بعدم متعلق الآخر .

(١) أقول : ويرد عليه مضافاً إلى ما أفاده الأستاذ (مد ظله) أنه في أثناء بيان وجه انتفاء الشاهد من ناحية المدلول اعترف بأن التخيير وإن كان ممكناً إلا أنه لا دليل عليه ، فخلط بين وجهي انتفاء الشاهد من ناحية الدليل والمدلول فلاحظ .

ففيه: أنّ لازم ذلك حجية الأصلين معاً في ظرف الاجتناب عن الطرفين معاً
لحصول شرط كل من الأصلين ، وقد عاد المحذور وهو الترخيص في المعصية كما هو
واضح .

وإن كان بتقيد أحدهما المعين دون الآخر ففيه : أنّه ترجيح بلا مرجح حتى
المرجح الخارجى لا الذاتى .

وإن كان بتقيد أحدهما لابعينه ففيه : أنّه يكون من قبيل اشتباه الحجة
بالا حجة فيسقط دليل الاعتبار رأساً إذ لا يعلم المشروط الذي هو الحجة من غيره
الذي ليس بحجة .

وإن كان بنحو التخيير لا الاشتراط فحيث أنّ التخيير فرع إحراز المقتضى
بالكسر وتمايمته كما في انقاذ الغريقين المؤمنين ، وقد عرفت عدم إحراز المقتضى في
المقام فلا وجه للحكم بالتخيير فيه فما هو الممكن أعني التخيير لا يدل عليه الدليل ،
وما يدل عليه الدليل أعني التعينية غير ممكن .

فتلخص مما ذكرنا عدم جريان الأصول جمعاً للزوم المخالفة القطعية العملية ولا
تخييراً لعدم الدليل وإن كان ممكناً عقلاً ، وعليه فالعلم الإجمالي علة تامة لحرمة
المخالفة القطعية ومقتضى لوجوب الموافقة القطعية ، لإمكان جريان الأصل النافى في
بعض الأطراف إن قام دليل عليه ، فإنّ العلم الإجمالي بالتكليف ليس بأولى من العلم
التفصيلي به مع وضوح جريان الأصل فيه كما في جريان قاعدة التجاوز ، فإنّ
المشكوك فعله من أجزاء الصلاة مع العلم بوجوبه تفصيلاً تجري فيه قاعدة التجاوز
النافية لوجوب تدارك المشكوك فيه .

إيقاظ : لا يخفى أنّه بناءً على كون المانع من جريان الأصول لزوم المخالفة
القطعية يلزم جريان الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي إذا فقد أو تلف البعض

الآخر منها لعدم العلم بالمخالفة حيثئذ مع أنّ بنائهم على عدم الجريان ولزوم الاجتناب عن الباقي، وهذا لا يستقيم إلّا بناءً على كون المانع عن جريان الأصول نفس العلم بالتكليف لا المخالفة القطعية.

ثم إنّه أنّه قد ظهر مما ذكرنا عدم المجال لاستفادة الترخيص في بعض الأطراف تخييراً من الأدلة العامة كحديثي الرفع ^(١) والحجب ^(٢) وغيرهما، فهل يمكن الترخيص في البعض بالأدلة الخاصّة أم لا؟ فنقول: إن دلّ الدليل الخاص على الترخيص في البعض المعين فلا إشكال في إمكانه وعدم لزوم محذور عقلي، لكنه يوجب ارتفاع الإجمال وتبدل العلم الإجمالي بالتفصيلي لعدم تعقل الإذن في ارتكاب الحرام الواقعي المنجز ممن يعلم بالواقع، فالإذن في ارتكاب أحد الأطراف بعينه يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي وهو خارج عن مفروض البحث.

وإن كان دالاً على الترخيص في بعض الأطراف تخييراً فهو مما لا يمكن الإذعان به مع فرض تنجيز العلم الإجمالي الذي معناه تنجز احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف، إذ بعد ما تقدم من كون فعلية الحكم بفعلية الموضوع وعدم دخل شيء فيه، وبعد صيرورة العلم دخیلاً في التنجز ولزوم رعاية الاحتمال في الأطراف، لكون الاحتمال في كل طرف بمنزلة العلم لا يعقل الترخيص في بعض الأطراف.

ودعوى: عدم منافاة الترخيص المزبور للعلم الإجمالي المنجز كما عن الشيخ الأنصاري ^(٣) بتقريب: أنّ الإذن في ارتكاب الحرام الواقعي لا يفتح مع جعل البديل بجعل الحلال الواقعي بدلاً عنه، فالمفسدة التي تترتب على ارتكاب الجرام

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩، الحديث ٢٠٧٦٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الحديث ٣٣٤٩٦.

(٣) فرائد الأصول / ٢٤٢.

الواقعي مجبورة باجتنب الحلال الواقعي ، فالعلم الإجمالي منجز غاية الأمر أن
للامثال نحوين :

أحدهما : الامتثال الوجداني الحاصل في العلم الإجمالي بترك جميع الأطراف ،
وفي العلم التفصيلي بترك المعلوم تفصيلاً .

والآخر : الامتثال التعبدي الحاصل باجتنب ما جعله الشارع بدلاً عن الحرام
الواقعي .

وبالجملة الشارع يريد امتثال الحكم المعلوم إجمالاً إما بنفسه وإما ببدله ،
فجعل البذل لا ينافي منجزية العلم الإجمالي أصلاً ، بل يؤكد .

غير مسموعة : بأن جعل البذل وإن كان ثبوتاً بمكان من الإمكان ، إذ لا يمتنع
أن يكون الاجتناب عن الحلال في ظرف الشك وعدم العلم التفصيلي بالحرام واجداً
لمصلحة توجب تدارك المفسدة المترتبة على ارتكاب الحرام كما في جعل التيمم بدلاً
عن الطهارة المائية في ظرف عدم التمكن منها دون سائر الحالات ، فيكون بدلاً مادام
العذر عن استعمال الماء باقياً ، ولذا تقضى الصلاة التي فاتت في حال عدم القدرة على
الطهارة المائية مع الوضوء أو الغسل لأن التيمم بدل موقت ومحدود بالعذر ، فع
ارتفاعه لا بدلية فيه .

لكن لا دليل على جعل البذل فيما نحن فيه ، وإن كان اشتغال الاجتناب عن
الحلال الواقعي على المصلحة في ظرف الشك بعيداً أيضاً ، فالإشكال على جعل البذل
هو عدم الدليل عليه ، واستبعاد اشتغال الاجتناب عن الحلال على المصلحة ، لا
ما قيل : من أن لازم جعل البذل وجوب الاجتناب عن الحلال الواقعي حتى بعد
انكشاف كون مورد الارتكاب الحرام الواقعي وأن الباقي هو الحلال الواقعي ، وذلك
لما عرفت من اقتصار البدلية بحال الشك كبديلية التيمم في خصوص حال العذر عن
الطهارة المائية ، فبعد الانكشاف لا يجب الاجتناب عن الحلال الواقعي كما أنه يجب

عليه ترتيب آثار النجس على ما ارتكبه .

فتلخص مما ذكرنا أنه بناءً على مبنى فعلية الحكم بفعلية موضوعه وتنجزه بالعلم لا محيص عن الالتزام بعلية العلم الإجمالي كالتفصيلي لكل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة كذلك ، ويستقيم حينئذٍ ما تقدم من بنائهم على وجوب الاجتناب عن الباقي الموجود في صورة تلف بعض الأطراف ، وإلاّ فيمكن أن يقال بعدم وجوب الاجتناب عما بقي من الأطراف لعدم العلم الإجمالي حينئذٍ لاحتمال أن يكون التالف هو الحرام ، فالبناء على وجوب الاجتناب عن الباقي لأجل تنجز الاحتمال بالعلم الإجمالي ، ولا يلائم بناؤهم على وجوب الاجتناب عن الباقي في صورة تلف البعض حكمهم بإمكان الترخيص في بعض الأطراف معللين له بأنه لا يلزم مخالفة قطعية من الترخيص في البعض ، ووجه عدم الملازمة واضح جداً .

وأما ما أفادة المحقق الخراساني رحمته ^(١) في وجه التنجيز وعدم جواز الترخيص في بعض الأطراف وأنّ العلم الإجمالي علة تامة لكل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك من عدم قصور في العلم وانما القصور في المعلوم ، فإن كان الحكم فعلياً من جميع الجهات أي تجب مراعاته حتى في ظرف الشك فيه ، فالعلم الإجمالي حينئذٍ كالتفصيلي في العلية للجهتين ، وإلاّ فيجوز الترخيص في جميع الأطراف فضلاً عن البعض .

ففيه : أنّ الفعلية تدور مدار فعلية الموضوع كما حقق في محله .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا بعد الالتزام بفعلية الحكم بوجود موضوعه ، وإلاّ يلزم الخلف والناقضة ، وعدم دخل العلم في الحكم ولا في موضوعية الموضوع .

أما الأول : فلاستلزامه التصويب .

وأما الثاني : فلإطلاق أدلة الأحكام الشامل للعلم بموضوع الحكم كالخمر والبول والجهل به ، أن العلم الإجمالي إذا كان علماً بالحكم الفعلي يكون منجزاً لا محالة ولا مجال معه للترخيص في جميع اطرافه لكونه ترخيصاً في المعصية ولا في البعض لكونه ترخيصاً في المعصية المحتملة إلا بناءً على جعل البذل .

ولكن قد عرفت عدم دلالة دليل عليه وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان ما له دخل في كون العلم الإجمالي علماً بالتكليف الفعلي ليكون العلم منجزاً له من الشرائط الدخيلة في ذلك المحققة لموضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته من كون الأطراف مورداً للابتلاء وغيره .

وبالجملة المدار في منجزية العلم الإجمالي هو كونه علماً بالتكليف الفعلي ، لأنّ التكليف حينئذٍ يصير منجزاً .

إذا عرفت هذه الأمور تعرف عدم الوجه في تفصيل بعض الأصحاب كصاحب الحقائق رحمته ^(١) في منجزية العلم الإجمالي بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك بالتنجيز في الأول دون الثاني .

وتأييد هذا التفصيل بما اختاره صاحب المدارك رحمته ^(٢) من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء إذا شك في وقوع النجاسة فيه أو في خارجه بتقريب : أن العلم الإجمالي إن كان منجزاً مطلقاً لم يكن وجه لعدم وجوب الاجتناب هنا ، فيكشف الالتزام بعدم وجوب الاجتناب فيه عن اعتبار اندراج المشتبهين تحت حقيقة واحدة ، وليس الماء وظهر الإناء مندرجين تحت حقيقة واحدة فلا يجب الاجتناب هنا .

وفيه ما لا يخفى ، فإنّ الأصل في كلام صاحب المدارك رحمته هو صحيح علي بن

(١) الحقائق الناضرة ١ / ٥١٧ .

(٢) المدارك ١ / ١٠٨ .

جعفر عليه السلام ^(١) فيمن رعف فصار الدم قطعاً صغراً فأصاب الإناء فقال عليه السلام بعدم وجوب الاجتناب عن الإناء إن لم يستتب فيه شيء من الدم .
ومن المعلوم أنه يحتمل وجوهاً :

أحدها : أن يكون عدم وجوب الاجتناب لأجل كون موضوع وجوب الاجتناب الدم المرئي ، بمعنى أن يكون بمثابة يمكن رؤيته فإن لم يكن بهذه المثابة لصغره لا يكون موضوعاً لحكم الشارع ، فلا يكون العلم حينئذ متعلقاً بموضوع حكم شرعي .

ثانيها : أن يكون عدم وجوب الاجتناب عن الإناء لأجل فقدان بعض الأمور الدخيلة في كون العلم الإجمالي علماً بالتكليف الفعلي لعدم الأثر ، لما سيأتي إن شاء الله تعالى من اعتبار وجود الأثر لكل واحد من الأطراف إذا كان المعلوم بالإجمال منطبقاً عليه ، وليس المقام كذلك لأنه في صورة انطباق النجس على ظهر الإناء فلا يترتب عليه أثر شرعي ، بل الأثر الشرعي ثابت لخصوص ما في الإناء من الماء من عدم جواز شربه والتوضؤ به وغيرهما ، فعدم وجوب الاجتناب عن الإناء حينئذ يكون لأجل عدم كون هذا العلم الإجمالي علماً بالتكليف الفعلي فوجود هذا العلم كعدمه في عدم ترتب الأثر الشرعي عليه .

ثالثها : أن يكون عدم وجوب الاجتناب عن الإناء لأجل أن طرف العلم الإجمالي الأرض التي لا يترتب عليها أثر شرعي لكونها من المعادن مثلاً ، فلا يجوز التيمم بها ولا السجود عليها ويتعين التوضؤ ، فيكون هذا الوجه نظير الوجه الثاني ، غاية الأمر أن ذلك الوجه كان في فرض طرفية ظهر الإناء للإناء ، وهذا الوجه في صورة طرفية الأرض المجاورة للإناء التي يحتمل وقوع الدم عليها ، وإلا فلو كان للأرض أثر شرعي كالسجود عليها فلا محيص عن وجوب الاجتناب عن كل من

الأرض والإناء ، لكون العلم الإجمالي حينئذٍ علماً بالتكليف الفعلي ولو أراد استعمالها في تحصيل الطهارة مع انحصار الماء والأرض فيهما فليقدم التيمم على استعمال الماء ، لأنه إن قدم الوضوء ثم تيمم بالأرض لم يحصل له علم بالطهارة المسوغة للدخول في الصلاة ، إذ لو كان الماء نجساً فقد تتجس مواضع التيمم ولا يصح التيمم مع نجاسة محاله .

والحاصل أنه مع هذه الاحتمالات كيف يسوغ جعل الصحيحة المزبورة مؤيدة لما ذكره صاحب الحقائق رحمته .

فالحق أن المدار على كون العلم الإجمالي علماً بالتكليف الفعلي ، من دون فرق بين كون المشتبهين من أفراد حقيقة واحدة وبين كونها من أفراد حقيقتين مختلفتين فإن لم يكن العلم الإجمالي علماً بالحكم الفعلي فلا يجب الاجتناب عن شيء من الأطراف بل يجوز ارتكاب جميعها لكون التكليف مشكوكاً فيه ، فتجري فيه البراءة ويخرج عن مورد أصالة الاشتغال .

نعم إذا لم يكن العلم الإجمالي علماً بالتكليف الفعلي إما لحصوله في مورد لا يترتب عليه أثر شرعي كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة بول أو دم في أحد الإنائين اللذين علم تفصيلاً بتنجس أحدهما بالبول ، أو علم إجمالاً إما بترك ركوع أو سجدة واحدة أو القراءة أو التشهد في صلاته وإما بترك القنوات ونحوه مما لا يترتب على تركه أثر من وجوب إعادة الصلاة أو وجوب قضاء المتروك نسياناً أو وجوب سجود السهو ، فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس علماً بالحكم الفعلي ، إذ لم يعلم ترك ما يترتب عليه الأثر الشرعي من ترك ركن أو غيره مما له القضاء أو سجود السهو حتى يعلم بالحكم الفعلي .

وإما لا انحلاله كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم في أحد الإنائين ثم علمنا تفصيلاً أو قامت البيئة على نجاسة أحدهما المعين بحيث يحتمل وقوع القطرة فيه ،

فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي .

ومعنى انحلاله تبدل الصورة العلمية بالشك لصيرورة المعلوم إجمالاً معلوماً تفصيلاً وشكاً بدوياً في الطرف الآخر ، فحينئذٍ لا مانع من جريان الأصل النافي فيه ، فالانحلال يكون حقيقياً دائماً ويكون الانحلال مثل حدوث العلم بلا أثر في عدم كونه موجباً للعلم بالحكم الفعلي ، غاية الأمر أنه في الصورة الأولى لا نعتقد بكونه مؤثراً ومنجزاً من أول الأمر وفي الثانية نعتقد بكونه ذا أثر لكن بعد هذا الاعتقاد ينكشف خطأ الاعتقاد .

والضابط المميز للانحلال عن حدوث العلم غير مؤثر هو أن المنجز للتكليف في بعض الأطراف إن كان سابقاً على حدوث العلم كان العلم حادثاً من دون أن يكون مؤثراً وإن كان متأخراً عنه ينحل به العلم الإجمالي .

تفصيله : أن المنجز السابق تارة يكون علماً تفصيلاً وأخرى يكون علماً إجمالياً ، وثالثة يكون أمانة ، ورابعة يكون أصلاً شرعياً تنزيلياً أو غيره ففي جميع هذه الصور لا يكون لهذا العلم الإجمالي المتأخر أثر .

أما الأول : فهو كما إذا علم تفصيلاً بنجاسة أحد الإنائين في يوم الخميس مثلاً ثم علم إجمالاً في يوم الجمعة بوقوع قطرة دم في ذلك الإناء أو إناء آخر .

وأما الثاني : فهو كما إذا علم إجمالاً يوم الخميس بنجاسة أحد الإنائين بالدم وفي يوم الجمعة علم إجمالاً أيضاً بوقوع قطرة دم إما في أحد هذين الإنائين وإما في إناء آخر بحيث يكون أحد الإنائين طرفاً في كلا العلمين .

وأما الثالث : فهو كما إذا قامت البيئة في يوم الخميس على نجاسة إناء معين وعلم إجمالاً في يوم الجمعة بوقوع قطرة دم إما في ذلك الإناء الذي قامت البيئة على نجاسته وإما في إناء آخر .

وأما الرابع : فهو كما إذا كان إناء في يوم الخميس مستصحب النجاسة وعلم في

يوم الجمعة بوقوع قطرة من الدم إما في ذاك الإناء وإما في إناء آخر .

هذا في الأصل التنزيلي ، وأما الأصل غير التنزيلي فهو كما إذا وجب الاجتناب عن شيء لكونه من الأموال التي يجب الاجتناب عنها شرعاً عند الشك فيها لانقلاب أصالة البراءة فيها إلى أصالة الاحتياط ، ثم علم إجمالاً إما بغصية ذلك الشيء وإما بغصية شيء آخر ، ففي جميع هذه الصور يحدث العلم الإجمالي غير مؤثر ، إذ لو كان المعلوم بالإجمال منطبقاً على الطرف الذي صار واجب الاجتناب بالمنجز السابق على العلم الإجمالي فلا يحدث بسبب هذا العلم الإجمالي المتأخر عن المنجز السابق أثر شرعي ، وإن كان منطبقاً على الطرف الآخر فهو مشكوك يجري فيه الأصل النافي من دون معارض لعدم جريان الأصل النافي في الطرف الذي تنجز وجوب الاجتناب عنه سابقاً حتى يعارض الأصل الجاري في الطرف الآخر .

وبالجملة فالمنجز السابق سواء كان علماً تفصيلاً أم أمانة أم أصلاً شرعياً تنزيلياً أو غيره أم أصلاً عقلياً كما إذا كان المنجز السابق علماً إجمالياً يمنع عن تأثير العلم الإجمالي اللاحق ، لكن هذا في صورة اشتراك المعلوم إجمالاً وما ثبت تنجزه بالمنجز السابق من حيث الأثر كما إذا كان المنجز السابق وما علم بالعلم الإجمالي المتأخر ، وجوب الاجتناب عن الدم مثلاً دون ما إذا كان للمعلوم بالإجمال أثر زائد كما إذا كانت النجاسة الأولى الدم والنجاسة المعلومة إجمالاً البول ، فإنه منجز كما لا يخفى .

وإن كان المنجز في بعض الأطراف متأخراً عن العلم الإجمالي عكس الفرض الأول أعني حدوث العلم غير ذي أثر فينحل به العلم الإجمالي سواء كان المنجز اللاحق علماً تفصيلاً كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم في أحد إنائين في يوم الخميس ثم حصل علم تفصيلي في يوم الجمعة بنجاسة أحدهما بعينه في يوم الأربعاء أو قامت أمانة على نجاسته أو أصل شرعي تنزيلي كما إذا حصل له العلم التفصيلي بنجاسته

يوم الثلاثاء وشك في بقاء نجاسته وارتفاعها، فاستصحبت نجاسته، أو غير تنزيلي كما إذا ظهر كون أحد الطرفين من الدماء أو الأموال التي يجب الاحتياط فيها شرعاً، أو أصل عقلي كما إذا تبين كون أحدهما طرفاً في العلم الإجمالي السابق على هذا العلم الإجمالي، فإن العلم الإجمالي في جميع هذه الصور ينحل بالمنجز اللاحق بشرط أن يكون الثابت تنجزه بالمنجز اللاحق متقدماً زماناً على زمان المعلوم إجمالاً كالأمثلة المتقدمة، وإلا فلا ينحل العلم الإجمالي، ولذا لا يحكم بالانحلال فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين بالدم يوم الخميس، ثم علم تفصيلاً يوم الجمعة بوقوع قطرة دم في أحدهما المعين في يوم الجمعة فإنه لا ينحل بهذا العلم التفصيلي المتأخر معلومه عن زمان المعلوم بالإجمال العلم الإجمالي السابق، لاحتمال كونه هو الإناء الذي وقع فيه الدم يوم الخميس، فإحداث هذا العلم التفصيلي للتكليف غير معلوم حتى ينحل به العلم الإجمالي الأول.

فتحصل أن حقيقة الانحلال عبارة عن تبدل العلم بالتكليف بالشك فيه، وحيث إن كل حكم تابع لفعلية موضوعه سواء كان واقعياً أم ظاهرياً فإذا كان عالماً بالتكليف ثم زال منشأ علمه فتبدل العلم بالشك كان الحكم الفعلي تابعاً للشك، وكذا لو كان شاكاً أولاً ثم صار عالماً فإن الحكم الفعلي تابع للحالة الفعلية.

فظهر مما سبق أنه ليس معنى الانحلال عبارة عن تبدل الصورة العلمية وزوالها، ضرورة أن المدار في التنجيز ليس على بقاء تلك الصورة، بل على بقاء العلم بالحكم الفعلي لانفكاك التنجيز عن العلم الإجمالي أحياناً مع بقاء الصورة العلمية على حالها، كالأمثلة التي عرفت في الانحلال بسبب المنجز الطارئ كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين في يوم الجمعة، ثم علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعين في يوم الخميس، فإن الصورة العلمية وهي العلم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحدهما باقية حتى بعد العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين يوم الخميس، ومع ذلك لا يبق أثر

لهذا العلم الإجمالي بعد حصول ذلك العلم التفصيلي بالانحلال ، لتبدل العلم بالتكليف بالشك فيه ، لأنّه بعد تحقق العلم التفصيلي لا يكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف على كل تقدير ، إذ لو وقعت القطرة من الدم في الإناء الذي علم تفصيلاً بنجاسته فلا تؤثر شيئاً نظير وقوعها في البالوعة ، نعم إن وقعت في الإناء الآخر تؤثر في وجوب الاجتناب عنه ، لكن وقوعها فيه مشكوك فيصير وجوب الاجتناب بالنسبة إليه مشكوكاً فتجري فيه قاعدة الطهارة مثلاً بلا معارض لعدم جريانها في المعلوم تفصيلاً وجوب الاجتناب عنه ، وقد عرفت أنّ الحكم الفعلي تابع لموضوعه الفعلي ، والمفروض أنّه بعد حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين يصير المعلوم بالإجمال - أعني وقوع القطرة في أحدهما - مشكوك التأثير في وجوب الاجتناب ، فيصير موضوع الحكم الظاهري أي الترخيص فعلياً فتجري الأصول النافية بلا معارض ، وقد تقدمت أمثلة انحلال العلم الإجمالي بالمنجز المتأخر عنه من العلم التفصيلي والأمانة والأصل التنزيلي وغيره ، ولم يناقش فيها إلّا في خصوص ما إذا كان المنجز المتأخر علماً إجمالياً كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين يوم الجمعة ثم علم إجمالاً بنجاسة أحد هذين أو إناء آخر يوم الخميس ، فإنّه وقع الكلام في انحلال العلم الإجمالي الأول بالثاني وعدمه .

ووجه المناقشة في الانحلال حينئذٍ هو أنّ العلم الإجمالي الثاني حدث بعد تنجيز العلم الأول وتأثيره في وجوب الاجتناب عن الإنائين ، وقد قرّر في محلّه أن العلم أخذ موضوعاً بالنسبة إلى الأحكام العقلية كالتنجيز ، فإذا تنجز وجوب الاجتناب بمنجز سابق وهو العلم الإجمالي الحاصل في صبح يوم الجمعة المتقدم على العلم الإجمالي الحاصل في زوالها فلا يرتفع التنجيز بالعلم اللاحق .

لكن التحقيق عدم الفرق بين الموارد المتقدمة في الانحلال ، وأنّ العلم الإجمالي اللاحق كالعلم التفصيلي ، والأمانة والأصل في رفع الأثر عن العلم الإجمالي السابق

من دون تفاوت بينها أصلاً، ضرورة أنّ العلم إنما يكون حجة بما أنّه كاشف وطريق لا بما هو صفة، فحينئذٍ يكون المدار في التنجيز على تقدم المحكي والمنكشف لا تقدم الكاشف والمحكي، ولذا ينحل العلم الإجمالي السابق بالعلم التفصيلي والأمانة والأصل المتأخر عن حدوث العلم الإجمالي إن كان مؤداها من نجاسة الإناء المعين مقدماً زماناً على المعلوم إجمالاً، كما إذا كان حدوث العلم الإجمالي وزمان معلومه يوم الجمعة وحدث العلم التفصيلي مثلاً يوم السبت بنجاسة الإناء المعين من الإنائين اللذين هما طرفان للعلم الإجمالي يوم الخميس، فإنّه لا ينبغي الإشكال في الانحلال هنا مع تقدم العلم الإجمالي المنجز على العلم التفصيلي، فلو كان المدار في التنجيز على زمان العلم لا المعلوم فلا بد من إنكار الانحلال في جميع الموارد المذكورة لطرو العلم التفصيلي وغيره من المنجزات بعد العلم الإجمالي وهو كما ترى.

ولعل منشأ توهم عدم الانحلال بالعلم الإجمالي المتأخر هو القياس بالعلم التفصيلي اللاحق كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين يوم الجمعة، ثم حصل له في يوم السبت العلم التفصيلي بوقوع قطرة دم في أحدهما المعين بحيث يكون زمان المعلوم التفصيلي يوم السبت، فإنّه لا إشكال في عدم انحلال العلم الإجمالي فيجب الاجتناب عن كليهما، ولا أثر لهذا العلم التفصيلي أصلاً، فيقال بأن العلم الإجمالي اللاحق ليس بأولى وأعظم من العلم التفصيلي.

وأنت خير بفساد هذا التوهم لما عرفت من أنّ المدار في التنجيز على سبق المعلوم لا العلم، وعدم انحلال العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي الذي معلومه متأخر عن المعلوم الإجمالي إنّما هو لأجل عدم إيجاب هذا العلم التفصيلي علماً بالتكليف، لأنّ معلومه إن كان مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال فيكون كوقوع قطرة في بالوعة نجسة في عدم ترتب أثر شرعي عليه.

فالمحتصل: أنّ المنجز الطارئ سواء كان علماً تفصيلاً أم أمانة أم غيرها إن

كان معلومه مقدماً على المعلوم بالإجمال فينحل به العلم الإجمالي ، وإن كان مؤخراً فلا يؤثر شيئاً ، ويبقى العلم الإجمالي على حاله مؤثراً ، فالالتزام بعدم الانحلال مختص بهذه الصورة دون ما إذا كان معلوم المنجز اللاحق مقدماً على المعلوم الإجمالي ، فإنّ الانحلال حينئذٍ مما لا ينبغي أن يقع مورداً للإشكال في شيء من موارد وأمثلته ، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً والله تعالى هو العالم والموفق والهادي .

ثم إنّه لا فرق في انحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت بين كونه موجوداً من أوّل الأمر كاستصحاب نجاسة أحد الإنائين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما وبين كونه في الرتبة المتأخرة عن الأصول النافية الحاكمة عليه بحيث لاتصل النوبة إليه إلّا بعد سقوط الأصول الحاكمة عليه ؛

نظير ما إذا علم بفوت سجدين في صلاته وتردد كونها من ركعة أو ركعتين ، فتارة : يكون العلم الإجمالي حادثاً في أثناء الصلاة وأخرى : بعدها ، فإن كان في أثناء الصلاة كما إذا قام إلى الركعة الرابعة أو كان في ركوعها وحصل له هذا العلم الإجمالي ، فالأصول النافية وهي قاعدة التجاوز بالنسبة إلى سجدة الركعات الثلاث السابقة أو سجدة الركعتين المأتي بهما تجري وتسقط بالمعارضة لمنافاتها للعلم بفوت سجدين ، إذ قضية قاعدة التجاوز التي لسانها إتيان المشكوك بعد تجاوز محله هي الإتيان بالسجدة في كل ركعة أو بالسجدين في الركعتين وهو مناف للعلم الإجمالي بفوت سجدين ، وكذا استصحاب عدم الإتيان بالسجدة من كل ركعة واستصحاب عدم إتيان السجدين من الركعة الواحدة لايجري للمعارضة وإن كان مثبتاً للتكليف . ووجه سقوط الاستصحاب هو : كونه من الأصول التنزيلية التي قد عرفت عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري فيها في أطراف العلم الإجمالي ، إذ البناء على عدم فوت شيء من السجدة في هذه الصلاة يضاد العلم بفوت سجدين منها ، فتصل النوبة حينئذٍ إلى الأصول المحكومة وهي قاعدة الاشتغال بالصلاة الحاكمة بلزوم

تحصيل العلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمة قطعاً المتوقف على إعادة الصلاة وعدم الاكتفاء بإتمام ما بيده وقضاء السجدين فيثبت التكليف في أحد الأطراف بعينه وهو لزوم الإعادة ويكون وجوب قضاء السجدين مشكوكاً تجري فيه البراءة^(١)، فالعلم الإجمالي ينحل بقاعدة الاشتغال التي لم تكن من أول الأمر لكونها متأخرة عن الأصول النافية الحاكمة عليها.

وإن كان حدوث العلم الإجمالي بعد الصلاة، فقاعدة الفراغ لا تجري لأنها بنفسها ولوحدها تضاد المعلوم الإجمالي، لأنَّ لسان قاعدة الفراغ الإتيان بالسجدة كلها وعدم فوت شيء منها، وهذا اللسان يضاد العلم بفوت اثنتين منها نظير تنافي أصالة الإباحة للحكم الإلزامي المردد بين الوجوب والحرمة فرتبة الشك في قاعدة الفراغ غير محفوظة لعدم الشك في الفوت، فلا موضوع للقاعدة.

وقاعدة الفراغ في كل سجدين من ركعة واحدة وسجدين من ركعتين متعارضة، لما عرفت من أنَّ لسانها عدم فوت شيء من السجدة وهو مستلزم للمخالفة القطعية العملية، وبعد سقوط قاعدة الفراغ والاستصحاب بالتقريب المتقدم في صورة حدوث العلم في أثناء الصلاة تصل النوبة إلى الأصل المحكوم وهو قاعدة الاشتغال القاضي بلزوم إعادة الصلاة وأصالة البراءة المقتضية لعدم وجوب قضاء السجدين، فينحل العلم الإجمالي بالأصل المثبت أعني قاعدة الاشتغال المحكومة بالأصول النافية.

وقد يقال بعدم وجوب الإعادة نظراً إلى أنَّ قاعدة الفراغ تحرز صحة الصلاة من ناحية ترك السجدين من ركعة واحدة، لا أنَّها تجري في السجدة بحيث تحرز وجود السجدة كلها حتى يضاد العلم الإجمالي، بل قاعدة الفراغ تجري في بعض الحشيات أعني صحة الصلاة من حيث فوت السجدين من ركعة واحدة، فلا تجب

(١) وإن كان الأحوط إتمام الصلاة وقضاء السجدين ثم الإعادة.

الإعادة من هذه الحيشية وحيث إنه يعلم بفوت سجدين يجب عليه قضاؤهما .
 لكن فيه : أن قاعدة الفراغ في عدم فوت سجدين من ركعة واحدة لاثبت موضوع وجوب قضاء السجدين إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن موضوع وجوب قضاؤها ليس مطلق فوتها بل فوتها من ركعتين ، وهذا من لوازم صحة الصلاة من ناحية فوتها من ركعة واحدة عقلاً .

وحيث إن المختار عدم حجية الأصل المثبت فقاعدة الفراغ هنا لا تجري ، اللهم إلا أن يقال بخفاء الوسطة وأن التعبد بعدم فوت السجدين من ركعة واحدة لا ينفك عن التعبد بوجوب قضاؤها ، فتأمل .

ثم إن مفاد قاعدة الفراغ على ما يترأى من أدلتها هو إتيان المشكوك وعدم فوت شيء من الصلاة ، وليس مفادها كيفية عدم الفوت حتى يقال : إن مقتضاها في هذه المسألة عدم فوت السجدين من ركعة واحدة ، وحيث إنه يعلم بفوات سجدين فيجب قضاؤها ، ولذا قيل بعدم وجوب الإعادة والاكتفاء بقضاء السجدين ، هذا .
 ولكن الحق ما عرفت من أن لسان قاعدة الفراغ ليس إثبات كيفية الإتيان بل التعبد بأصل الإتيان مهما كان المشكوك فيه ، ففيما نحن فيه يكون مقتضى قاعدة الفراغ إتيان سجدة الصلاة تماماً من دون نقصان شيء منها ، ومن المعلوم أن هذا اللسان ينافي المعلوم بالإجمال وهو فوت سجدين من هذه الصلاة نظير أصالة الإباحة في الدوران بين المحذورين .

ومع الغض عن هذا وتسليم كون مفاد قاعدة الفراغ التعبد بوجود المشكوك فيه من بعض الحشيات ، لا مجال للمصير إلى الالتزام بوجوب قضاء السجدين أيضاً إلا بناءً على حجية الأصل المثبت ، ضرورة أنه بعد البناء على عدم فوت السجدين من ركعة واحدة لأجل قاعدة الفراغ على هذا المبنى الحثي لا يثبت موضوع وجوب قضاء السجدين وهو فوت السجدين من ركعتين لأنه لازم عقلي لعدم فوتها من

ركعة واحدة والقائل المزبور لا يلتزم بحجية الأصل المثبت.

ومجرد العلم بفوتها لا يكفي في وجوب قضائها للشك في خصوصية الفوت وأنّ الفوت كان من ركعتين أم لا فيصير وجوب قضائها بالخصوص مشكوكاً تجري فيه البراءة فينبى وجوب الإعادة بقاعدة الفراغ ووجوب قضاء السجدين لأصل البراءة ، ومن المعلوم منافاتها للمعلوم بالإجمال ، فتصل التوبة إلى الأصل المحكوم وهو استصحاب عدم السجدين في كل ركعة ويسقط الاستصحاب أيضاً لعدم انخفاض رتبة الجعل فيه ، إذ البناء على عدم إتيان شيء من سجدة صلاته ينافي العلم الوجداني بإتيان جملة منها ، ثم تصل التوبة إلى الأصل المحكوم وهو قاعدة الاشتغال المثبت لوجوب الإعادة وأصالة البراءة النافية لوجوب قضاء السجدين ، وهذا هو مستند من قال بوجوب الإعادة وعدم وجوب قضاء السجدين كالسيد في العروة^(١).

فاتضح مما ذكرنا وجه القولين أحدهما: وجوب قضاء السجدين فقط والآخر: وجوب الإعادة فقط .

أمّا وجه القول الأول فهو صحة الصلاة لقاعدة الفراغ ووجوب قضاء السجدين للعلم الإجمالي بفوتها .

وأمّا وجه القول الثاني فهو انحلال العلم الإجمالي بقاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الإعادة ، وأصالة البراءة النافية لوجوب قضاء السجدين لكونه مشكوكاً كما لا يخفى وقد مرّ بيانه .

ثم إنّه ربما يشكل على ما ذكرناه من انحلال العلم الإجمالي بالأصل المحكوم المثبت للتكليف في بعض الأطراف بما حاصله : أنّ المانع من جريان الأصول النافية

(١) العروة الوثقى ، كتاب الصلاة ، فصل في الخلل الواقع في الصلاة ، ختام فيه مسائل متفرقة ، المسألة الرابعة عشرة .

الحاكمة في الأطراف هو العلم الإجمالي ، وبعد انحلاله بالأصل المثبت المحكوم كقاعدة الاشتغال في هذه المسألة يرتفع المانع عن جريان الأصول النافية كقاعدة التجاوز في السجدين من ركعة وركعتين ، فتعود الأصول النافية الحاكمة ولايجري الأصل المثبت لفرض محكوميته بالأصول النافية فيلزم من الانحلال عدمه ، وعلى هذا لاجمال لانحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت المحكوم .

لكنه مندفع بما حاصله : أنّ الأصول النافية الحاكمة لم تكن محبوسة بالعلم الإجمالي حتى يكون انحلال العلم موجباً لانطلاقها عن الحبس وتقدمها على الأصل المثبت المحكوم ، بل الأصول النافية لم تكن مشمولة لدليل الاعتبار أصلاً لا أنها كانت حية وماتت بالعلم الإجمالي لتعود حياتها بعد انحلال العلم وموته .

وبعبارة أخرى : الأصل في المسألة من أول الأمر كان قاعدة الاشتغال - مثلاً - المثبتة للتكليف نظير العلم التفصيلي بثبوت التكليف في بعض الأطراف بعينه ، فكما لاجمال لجريان الأصول النافية في صورة العلم التفصيلي ، فكذلك لاجمال لجريانها في صورة قيام الحجة على التكليف في طرف بعينه .

وبالجملة فحال الأصل المثبت للتكليف في بعض الأطراف بعينه كالعلم التفصيلي به ، فيه كذلك .

ولا يخفى أنه يرد نقض على من أفتى بوجوب إعادة الصلاة في فرع السجدين كالسيد قزويني في العروة ، واحتاط بقضاء السجدين استحباباً^(١) .

(١) قال في المسألة ١٤ ، من فروع العلم الإجمالي : إذا علم بعد الفراغ أنه ترك سجدين ولم يدر أنها من ركعة واحدة أو من ركعتين وجب عليه الإعادة ولكن الأحوط قضاء السجدة مرتين ثم الإعادة وكذا يجب الإعادة إذا كان في الأثناء والاحوط إتمام الصلاة وقضاء كل منهما .

وحاصل النقض : أنه لا بد من تسرية هذا الحكم أعني وجوب الإعادة في كل مورد علم فيه إجمالاً بفوت ركن أو غيره ، كما إذا علم في السجدة الثانية أو بعد رفع الرأس عنها بفوت ركوع هذه الركعة أو سجدة واحدة من الركعة السابقة ، مع أنّ السيد قَزَّيْنِي في العروة ^(١) حكم في هذا الفرع بوجوب الاحتياط بإتمام الصلاة وقضاء السجدة الواحدة وإعادة الصلاة مع أنّ هاتين المسألتين من وادٍ واحد ، لأنّ المعلوم بالإجمال في كل منهما إما وجوب الإعادة وإما وجوب قضاء السجدة ، غاية الأمر : أنّ الواجب في فرع السجدين هو قضاؤهما ، وفي هذا الفرع قضاء سجدة واحدة ، وهذا ليس بفارق في الحكم كما هو أوضح من أن يخفى .

وتوهم كون وجوب الاحتياط هنا دون فرع فوت السجدين ، لأجل مراعاة حرمة إبطال الصلاة لأنّه على تقدير فوت السجدة الواحدة يجب إتمام الصلاة وقضاء السجدة ، فاسد لأنّ التمسك بدليل حرمة الإبطال هنا تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية ، ضرورة أنّ موضوع حرمة الإبطال هو العمل الصحيح وهو غير محرز لاحتمال فوت الركوع المبطل للصلاة ، فلا يكون رفع اليد عنها إبطالاً حتى يكون حراماً ^(٢) .

(١) قال في المسألة ١٥ ، من فروع العلم الإجمالي : لكن الاحتياط فيه استحيائي إذا علم ... أنه إما ترك سجدة من الركعة السابقة أو ركوع هذه الركعة وجب عليه الإعادة لكن الأحوط هنا أيضاً قضاء السجدة ثم الإعادة .

(٢) اعلم أنّ صاحب العروة قَزَّيْنِي قد أفتى ^(*) في كلا الفرعين المزبورين أعني فوت السجدين والعلم الإجمالي بفوت ركوع هذه الركعة بعد دخوله في السجدة الثانية أو بعد رفع رأسه عنها أو سجدة واحدة في الركعة السابقة ، بوجوب الإعادة في كليهما ولم يفرق بين الفرعين في وجوب الإعادة أصلاً ، فما ذكره سيدنا الأستاذ مد ظله من نسبة الفرق إلى صاحب العروة قَزَّيْنِي نشأ من غلط النسخة التي كانت عنده .

(*) المسألة ١٤ و ١٥ من فروع العلم الإجمالي .

نعم عدم وجوب الإعادة يستقيم فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي فوت ركن، والطرف الآخر غير ما له القضاء كالقراءة أو ذكر الركوع أو ذكر السجود ونحوها مما ليس له قضاء، فإن العلم الإجمالي حينئذٍ لا أثر له لأنّ الفأنت إن كان هو القراءة مثلاً فلا يترتب على فوتها أثر، ولكن هذا إنما يصح بناءً على عدم وجوب سجود السهو لكل زيادة ونقيصة، وإلا فللعلم الإجمالي بفوت ركن أو القراءة أو نحوها أثر فتجب الإعادة.

وكيف كان، فالضابط المطرد في وجوب الإعادة هو أن يكون الفأنت المعلوم إجمالاً مردداً بين الركن وغيره مما له أثر سواء كان ذلك الأثر وجوب القضاء أم وجوب سجود السهو كما إذا علم إجمالاً إما بفوت ركوع أو سجدين من ركعة واحدة أو الطهور أو الوقت أو القبلة، وإما بفوت سجدة واحدة أو تشهد أو قراءة أو ذكر ركوع^(١)، فإن الحكم في جميع هذه الصور وجوب الإعادة لعدم إحراز صحة الصلاة لا وجداناً ولا تعبداً، أمّا الأول: فواضح.

وأمّا الثاني: فلفرض عدم جريان قاعدة الفراغ مع العلم بالفوت، وكذا قاعدة التجاوز للتعارض، فنفس الشك في فراغ الذمة يستدعي لزوم الإعادة تحصيلاً للعلم ببراءة الذمة عما اشتغلت به يقيناً، ولا حاجة إلى استصحاب الاشتغال بل قاعدة الاشتغال مقدمة على استصحابه في هذا المقام لكون الحكم للشك لا للمشكوك، لأنّ لزوم الإعادة من آثار نفس الشك في الفراغ عقلاً لا من آثار وجود الحكم واقعاً على ما حرر في محله.

والضابط في عدم وجوب الإعادة هو ما إذا كان أحد الطرفين مما لا يترتب

(١) بناءً على وجوب سجود السهو لكل زيادة ونقيصة.

عليه أثر كما إذا علم إجمالاً إما بفوت ركوع هذه الركعة بعد دخوله في السجدة الثانية أو الطمأنينة في حال القراءة أو نفس القراءة ونحوها، بناءً على عدم وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقص، فإنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي أصلاً، لأنّ الفاتت إن كان هو الطمأنينة أو الاستقرار أو نحوهما مما لا أثر له حتى سجود السهو، فلا يوجب هذا العلم الإجمالي شيئاً لما تقدم من أنّه يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال ذا أثر على كل تقدير لا على بعض التقادير كما هو واضح.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ مقتضى القواعد في فرع فوت السجدين هو لزوم الإعادة، وهل يفرّق في هذا الحكم أعني وجوب الإعادة بين كون سجدي الركعة الأخيرة من أطراف العلم الإجمالي أم لا؟ بعد وضوح الحكم بالإعادة فيما إذا لم يكن الركعة الأخيرة من الأطراف، كما إذا كان المعلوم الإجمالي فوت السجدين إما من الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو إحداهما من الركعة الأولى والأخرى من الثانية أو الثالثة مع سلامة سجدي الركعة الأخيرة.

وأما إذا كانت الركعة الأخيرة من الأطراف كما إذا علم بعد التسليم بفوت سجدين مرددين بين كونها معاً من الركعة الثالثة أو الرابعة أو إحداهما من الثالثة والأخرى من الرابعة، فقد يقال: بعدم جريان قاعدة الفراغ هنا لعدم إحراز وقوع التسليم في محله إذ لو كانت السجدتان أو إحداهما من الركعة الأخيرة أو كلتاها من الركعة الثالثة، فيعلم بعدم وقوع التسليم في محله لبطلان الصلاة بناءً على فوتها من الثالثة أو لوجوب تداركها أو إحداهما إن كانت من الركعة الأخيرة، نظير ما إذا سلّم وقبل إتيان المنافي علم بفوت السجدين أو إحداهما من الركعة الأخيرة، فإنه يجب تدارك السجود والإتيان بالشهد والتسليم بعده ثلاثاً لاختلاف الترتيب كما لا يخفى.

وبالجملة فإن كانت الركعة الأخيرة من أطراف العلم الإجمالي، فعلى مبنى

عدم كون السلام مخرجاً لعدم إحراز وقوعه في محله لاحتمال فوت السجدين أو إحديهما من الركعة الأخيرة، فيكون السهو في التسليم ووقوعه نسياناً غير مخرج للمصلي عن الصلاة، فلم يحرز كون الشك في سجدي الركعة الأخيرة شكاً بعد تجاوز المحل حتى يكون موضوعاً لقاعدة الفراغ، ومع عدم جريانها يجري على سجدي الركعة الأخيرة قاعدة الشك في المحل فيأتي بهما معاً ويتشهد ويسلم ولا تجب عليه الإعادة، لجريان قاعدة التجاوز في الركعات السابقة فيحرز صحتها بقاعدة التجاوز، وصحة الركعة الأخيرة بقاعدة الشك في المحل.

ولكن هذا مبني على عدم قدح احتمال الزيادة في الصلاة كما هو الصحيح، وإلا فلا وجه لإتيان السجدين في الركعة الأخيرة لاحتمال فعلهما وعدم تركهما فيها الموجب لزيادة سجدين، كما لا وجه لإتيان المشكوك فعله في سائر موارد الشك في المحل، كما إذا كان جالساً وشك في إتيان السجدة الثانية من هذه الركعة مع عدم دخوله في التشهد فيجب عليه الإتيان بالسجدة المشكوك مع احتمال زيادتها، فلو كان احتمال الزيادة قادحاً لكان ذلك قادحاً في جميع الموارد.

وعلى مبني مخرجة التسليم وكون السهو في السجدين لا في السلام فتكون قاعدة التجاوز بالنسبة إلى جميع الركعات على حد سواء في عدم شمول دليل الاعتبار لها فتكون الصلاة مشكوك الصحة ولا يحرز صحتها لا وجداناً ولا تعبداً كما هو واضح، ففقتضى قاعدة الشغل هو لزوم الإعادة، وهذا هو الحق كما حقق في محله، والله العالم.

هذا تمام الكلام في حكم تذكر فوت السجدين من ركعة أو ركعتين بعد الفراغ

عن الصلاة ، وأما إذا حدث العلم الإجمالي في أثناء الصلاة ، فالسيد رحمته (١) في العروة جعله كحصول العلم الإجمالي بعد الصلاة ، في وجوب الإعادة والاحتياط الاستحبابي بقضاء السجدين .

لكن يمكن أن يقال : إنَّ العلم إذا حدث في حال القيام قبل الركوع من الركعة الثالثة ، فيمكن تدارك السجدين من الركعة التي قام عنها على تقدير فوتها ولكن لا يمكن تدارك سجدي الركعة السابقة أي الأولى على تقدير فوتها منها ، لتحقيق الركوع والسجدين في الركعة الثانية حسب الفرض ، فإذا أتى بالسجدين تداركاً لزم زيادة الركن إذ يجب عليه مراعاة الترتيب وإعادة ما أتى به من الركوع والسجدين بعنوان الركعة التالية ، فيلزم حينئذٍ زيادة الركن المتعدد وأما تدارك سجدي الركعة التي قام عنها فهو مما لا محذور فيه لعدم لزوم زيادة الركن من هذا التدارك ، نعم يلزم احتمال زيادة الركن وهو غير قاضح .

فحله السهوي (٢) باق بعد عدم الحكم بتجاوز محله لتعارض قاعدة التجاوز

١) المسألة الرابعة عشر من فروع علم الإجمالي .

٢) أقول : لكن تصحيح الركعة التي قام عنها بهدم القيام وإتيان السجدين لا يغني عن صحة الركعة الأولى ، ولا محرز لها لا وجداناً ولا تعبداً ، ومن المعلوم أنَّ إحراز صحتها شرط الركعة الثانية وغيرها ، فعلى هذا لا محيص عن إعادة الصلاة وعدم جواز الاكتفاء بإتمام ما بيده ، لعدم إحراز سلامة الركعة الأولى وصحتها ، إذ المفروض سقوط قاعدة التجاوز فيها بمعارضتها لقاعدة التجاوز في الركعة الثانية ، فلم تحرز صحة الركعة الأولى بشيء من التعبد والوجدان .

نعم ، يمكن أن يقال بجريان قاعدة التجاوز في الركعة الأولى بلا معارضة ، لأنَّه يعلم تفصيلاً بعدم امتثال أمر سجدي الركعة الثانية التي قام عنها إمَّا لفوتها منها أو من الركعة الأولى أو إحداهما من الأولى والأخرى من الثانية ، وعلى كل حال يعلم بعدم امتثال سجدي الركعة التي قام عنها على وفق أمرهما ، فلا تجري قاعدة التجاوز في سجدي الركعة التي قام عنها لأجل هذا العلم ، فقاعدة التجاوز في الركعة الأولى تبقى بلامعارض ،

في السجدين في كل ركعة ، والعلم بعدم امتثال أمر السجدين في الركعة التي قام عنها ، يقضى بلزوم العود بهدم القيام وإتيان السجدين ، وعلى هذا تصح الركعة أو الركعات السابقة بقاعدة التجاوز ، وتصح الركعة التي قام عنها بإتيان السجدين ، فصحة الصلاة تحرز بالتعبد والوجدان ولا تجب إعادتها ، نعم لا بأس بالاحتياط بقضاء سجدين رجاءً .

والحاصل أنه في أثناء الصلاة إذا عرض العلم الإجمالي في حال القيام يمكن تصحيح الصلاة والحكم بعدم وجوب الإعادة بناءً على عدم قاحية احتمال الزيادة كما لا يخفى .

بقي هنا إشكال قد أشرنا إليه سابقاً وهو أن قاعدة التجاوز في الركعة الثانية لاتعارض قاعدة التجاوز في الركعة الأولى ، حيث إن الأصل لا يعارض ما هو مقوم له ، ومحقق لموضوعه لأن جريانه موقوف على الأثر الشرعي ، وكونه ذا أثر كذلك منوط بمقومه في ظرف يجري مقومه يكون هذا الأصل مفقوداً وليس موجوداً في رتبته حتى يعارضه ، ففي المقام لا يجري قاعدة التجاوز في الركعة الثانية في رتبة جريانها في الركعة الأولى حتى تتساقطاً لأن صحة الركعة الأولى موضوع لقاعدة التجاوز في الركعة الثانية ، ضرورة عدم الأثر لقاعدة التجاوز في الركعة الثانية إلا بعد إثبات صحة الركعة الأولى ، فصحة الركعة الأولى موضوع لصحة الركعة الثانية الثابتة بقاعدة التجاوز ، فصحة الركعة الأولى تثبت بالقاعدة من دون معارض ثم تجري في الثانية وتثبت صحتها أيضاً فيتم صلواته ويقضى السجدين للعلم بفوتها من دون إعادة للصلاة .

ومقتضى هذا العلم لزوم العود بهدم القيام وإتيان السجدين ويتم صلاته ولا تجب الإعادة ولا قضاء السجدين ، ولا يلزم محذور إلا احتمال الزيادة وهو غير ضار .

لكن هذا الإشكال مندفع بعدم كون المقام من صغريات الكبرى المزبورة أعني عدم معارضة الأصل لما هو مقوم له .

توضيحه : أن تلك الكبرى المسلمة تكون فيما إذا كان الأثر الشرعي للأصل منوطاً بذلك الأمر ليكون في طوله ، كما إذا علم بعد الطهارة بخروج رطوبة مرددة بين البول والمني ، فإن أصالة عدم الجنابة لاتعارض بأصالة عدم البول ، لأن تأثير البول في وجوب الوضوء موقوف على قابلية المحل وهي خلوه عن الجنابة ، إذ مع الجنابة لا يؤثر البول وغيره من موجبات الوضوء مع العلم التفصيلي بوجوده فضلاً عن الشك فيه ، فما لم يحرز خلو المحل عن الجنابة ولو بالأصل لا يؤثر شيء من نواقض الوضوء في وجوب الوضوء ، ولذا تجري أصالة عدم الجنابة من غير معارض فيصير بحكم الأصل غير جنب ، فإذا أراد الصلاة فعليه الوضوء تحصيلاً لشرط صحة الصلاة ، وهذا بخلاف المقام ونحوه من المركبات الارتباطية حيث إن صحة كل جزء منها موقوفة على صحة الجزء الآخر ، فكما أن صحة الركعة الثانية منوطة بصحة الركعة الأولى فكذلك صحة الركعة الأولى مشروطة بصحة الثانية ، قضية للارتباطية فلا ترتب ولا طولية بين صحة أجزاء المركب الارتباطي كالصلاة ونحوها ، فقاعدة التجاوز تجري في كل من الركعتين وتسقط بالمعارضة كما لا يخفى .

وأما إذا حصل العلم الإجمالي بفوت السجدين في حال الركوع أو بعده مع احتمال فوتهما من الأولى أو الثانية أو فوت إحداهما من الأولى والأخرى من الثانية ، فلا محيص عن الحكم بالبطلان ، لعدم إمكان التدارك لاستلزامه زيادة الركن ولا مصحح للصلاة لا وجداناً كما هو واضح ، ولا تعبداً لتعارض قاعدة التجاوز في الركعات السابقة فتجب إعادة الصلاة ، وإن كان الأحوط إتمامها وقضاء السجدين مع سجدتي السهو ، ثم الإعادة ، والله العالم .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا : أنَّ العلم الإجمالي بفوت السجدين إن كان بعد الفراغ أو في الأثناء ولكن بعد الدخول في الركن بحيث لا يمكن تدارك السجدين لاستلزامه زيادة الركن تجب الإعادة ، وإن كان محل التدارك السهوي باقياً يجب التدارك ولا تجب الإعادة ، وهذا ضابط مطرد في كل مقام كان أحد طرفي العلم فوت الركن والآخر وجوب القضاء ، فإن كان العلم بعد الفراغ أو في الأثناء ولكن بعد الدخول في الركن تجب الإعادة ، وإلا فلا ، بل يكفي تدارك المنسي ، هذا تمام الكلام في انحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت للتكليف في بعض الأطراف بعينه وذكرنا فرع السجدين مثالا له .

إيقاظ :

لا يخفى أنه قد يقال بانحلال العلم الإجمالي بالأصل النافي الجاري في بعض الأطراف بعينه لسلامته عن المعارض ، لعدم جريان أصل في الطرف الآخر لامشبتاً ولا نافياً كما إذا كان هناك إناء قد علم بطهارة أحدهما وجداناً كما إذا أخذ ماء أحدهما من الشط والآخر بالأصل أعني قاعدة الطهارة لعدم العلم بحالته السابقة ، فحينئذٍ إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم في أحدهما يعارض استصحاب طهارة ما أخذ مأوه من الشط بقاعدة الطهارة في الإناء الآخر ، وتصل النوبة إلى قاعدة الطهارة المحكومة بالاستصحاب فيصير الإناء المأخوذ مأوه من الشط طاهراً بقاعدة الطهارة ، ولا أصل في الإناء الآخر يقتضي طهارته أو نجاسته ، فينحل العلم الإجمالي بالأصل النافي أعني أصل الطهارة الجاري في الإناء الذي كان معلوم الطهارة تفصيلاً قبل وقوع قطرة الدم .

لكنه فاسد ، ضرورة أنَّ المانع من جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي كما تقدم ثبوتي لا إثباتي ، ومن المعلوم أنَّ الجمع في جعل المؤديين أعني

طهارة الإنائين معاً غير معقول سواء كانت الطهارة لأجل استصحابها أم لأجل قاعدتها، فنفس جعل الطهارة في كليهما غير ممكن، وهذا البيان يقتضي سقوط الأصل الحاكم والمحكوم معاً إذا كانا متحدي المفاد، نعم إن كان المانع إثباتياً يمكن القول بذلك لقصور أدلة الأصول النافية عن شمولها لأطراف العلم الإجمالي، فبعد سقوطها تجري قاعدة الطهارة فيما كان معلوم الطهارة تفصيلاً قبل وقوع القطرة.

لكن الحق ما عرفت من كون المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي ثبوتياً لا إثباتياً فلا تجري الأصول النافية من حاكمها ومحكومها في أطراف العلم الإجمالي ولا تجري حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها فيما نحن فيه، وإنما تجري حكومة بعض الأصول على الآخر في الشك السببي والمسببي.

لا يقال: على هذا لا تجري الأمانة النافية في بعض الأطراف أيضاً كالأصل النافي.

فإنه يقال: بفساد مقايضة الأمانة النافية كقيام البيئة على عدم تنجس هذا الإناء على الأصل النافي كقاعدة الطهارة، وذلك لأن الأمانة لما كانت حجة في إثبات لوازمها فتدل البيئة التزاماً على نجاسة الإناء الآخر، وهذا بخلاف الأصل النافي، فإنه لا يثبت شيئاً من اللوازم كما لا يخفى، فتلخص: أنه لا مجال لانحلال العلم الإجمالي بالأصل النافي للتكليف أصلاً.

ثم إنه لا بأس بالتعرض لصور الرطوبة المشتبهة إجمالاً حتي يظهر ما هو محل استشهادنا من عدم معارضة الأصل لما هو مقوم له وبحقق لموضوعه، فنقول وبه نستعين: أن للبلل المشتبه صوراً عديدة، والجامع بينها الذي هو مورد بحثنا هو العلم الإجمالي بكونه بولاً أو منياً دون غيرهما من المذي وغيره من الرطوبات الطاهرة الخارجة من السبيل المعروف:

الصورة الأولى: أن تكون الحالة السابقة على خروج البلل المشتبه بين البول

والمني ، البول مع عدم الاستبراء بعده بالخرطاط والتوضؤ بعدها ، فلا إشكال حينئذٍ نصّاً وفنوى في كون هذه الرطوبة المشتبهة محكومة بالبولية ولزوم ترتيب آثار البول عليها .

الصورة الثانية : أن تكون الحالة السابقة كذلك لكن بدون الوضوء بعد الخرطاط ، ففي هذه الصورة لا إشكال أيضاً في جريان أحكام الحدث الأصغر فقط مضافاً إلى استصحاب الحدث الأصغر ^(١) .

الصورة الثالثة : أن تكون الحالة السابقة الجنابة مع عدم الاستبراء بالبول فلا إشكال أيضاً في البناء على الجنابة لاستصحابها ، فلا يجب عليه إلا الغسل .

الصورة الرابعة : هذا المذكور مع الغسل فالرطوبة الخارجة بعد الغسل في هذه الصورة كخروجها قبل الغسل في كون الحكم وجوب الغسل فقط ، ففي هذه الصور الأربع تكون الرطوبة المشتبهة محكومة شرعاً بالبول في الصورتين الأوليين ، وبالمني في الأخيرتين ، ولا أثر للعلم الإجمالي في هذه الصور أصلاً ، وليس شيء من هذه الصور مورداً لاستشهادنا .

الصورة الخامسة : أن تكون الحالة السابقة على البلل المشتبه الجنابة ولكن استبرء بالبول واغتسل ، ثم خرجت الرطوبة المشتبهة ، فإن قلنا بكون المناط في تنجيز العلم الإجمالي تعارض الأصول ، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً لعدم معارضة أصالة عدم البول لأصالة عدم المني ، لما تقدم من أن البول وغيره من موجبات الوضوء لا يؤثر إلا في ظرف عدم الجنابة ، فما لم يحرز عدم الجنابة بالوجدان أو التبعد لا يترتب على البول ونحوه أثر ، فأصالة عدم الجنابة مقومة لأصالة عدم البول ، فلا يصلح أصل عدم البول لمعارضة أصالة عدم الجنابة ، ومع عدم المعارضة

(١) غرض الاستدلال بالنص والإجماع مضافاً إلى الاستصحاب ، فلا يقال إن عدم الإشكال في جريان أحكام الحدث إنما هو لأجل الاستصحاب . (لجنة التحقيق)

لا يكون العلم الإجمالي منجزاً فيكون لزوم الجمع بين الغسل والوضوء في هذه الصورة لأجل استصحاب كلي الحدث لأنه موضوع للأثر وهو جواز الدخول في الصلاة ومس كتابة القرآن فيثبت الأثر المشترك باستصحاب الجامع ، فلو انكرنا حجية استصحاب الكلي في سائر أقسامه لكن نسلمها فيما كان للجامع أثر كالحديث فهذا الاستصحاب يثبت أثر كلي الحدث دون آثار الخصوصية ، أعني الحدث الأصغر والأكبر فلا يترتب آثار الجنابة على استصحاب كلي الحدث .

إلا أن نمنع حجية استصحاب الكلي بجميع أقسامه ، بدعوى أن الكلي بما هو هو ليس له وجود جامع بين أفراده بل الوجود لأفراده فقط ، ومن المعلوم كون الأفراد متباينات ، وإن شئت فقل : إنَّ الموجود الذي يستصحب هو الفرد دون الكلي ، وحينئذ يكون وجه لزوم الجمع بين الغسل والوضوء قاعدة الاشتغال ، لأنَّ العقل لا يرى جواز الاكتفاء بالوضوء أو الغسل في الامتثال لتوقف يقين الفراغ على الجمع بين الوضوء والغسل ، ولا حاجة إلى استصحاب الاشتغال مع قاعدته كما قرر في محله .

فعلى كل حال لا إشكال في لزوم الجمع بين الغسل والوضوء ، إما للعلم الإجمالي بناءً على عدم إناطة تنجيذه بتعارض الأصول ، وإما لاستصحاب الحدث بناءً على تعارض الأصول ، وإما لقاعدة الاشتغال .

الصورة السادسة : أن تكون الحالة السابقة على البلل المشتبه البول مع الاستبراء بالخرطاط ، والوضوء بعده ، والحكم في هذه الصورة كالصورة الخامسة ، وما ذكر هناك آت هنا حرفاً بحرف^(١) .

(١) إلى هنا انتهى كلام سيدنا الأستاذ مد ظله العالی في صور خروج الرطوبة المرددة بين البول والمني ، ولم يستوف جميع الصور لأنه بقي منها اثنتان :
إحديهما : كون الحالة السابقة المني مع الاستبراء بالبول ، لكن بدون الغسل .

خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء:

ثم اعلم أنّ تنجيز العلم الإجمالي ووجوب موافقته وحرمة مخالفته منوط بكونه علماً بالتكليف الفعلي ، وكونه كذلك موقوف على أمور :

الأول : أن يكون قادراً عادة على ارتكاب كل طرف من الأطراف بحيث يمكن عادة تعلق إرادته بالفعل والترك ، مضافاً إلى قدرته عقلاً على ذلك لاشتراط كل تكليف عقلاً بالقدرة على متعلقه فعلاً وتركاً وإلا يكون من التكليف بغير المقدور الذي هو قبيح عقلاً ، فاعتبار القدرة العقلية في الخطابات مما لا إشكال فيه ، وليس ذلك محل البحث ، وإنما المقصود هنا اعتبار التمكن العادي في توجه الخطاب إذ مع عدم إمكان الابتلاء بجميع الأطراف على البدل عادة يستهجن توجيه الخطاب إلى من لا يكون قادراً كذلك .

والسر في ذلك أي الاستهجان العرفي هو : أنّ فائدة الخطابات هي إحداث الداعي في المكلفين على الفعل أو الترك بعد العلم بها إذ الخطاب بوجوده الواقعي

ثانيتها : كونها البول مع الاستبراء بالخرطاط بعده مع عدم الوضوء ، فإن الحكم في الصورة الأولى هو وجوب الغسل فقط لاستصحاب الجنابة ، إذ المفروض عدم تصرف الشارع تشريعاً في هذه الرطوبة المشتبهة ، والحكم في الصورة الثانية هو وجوب الوضوء فقط لاستصحاب الحدث الأصغر فهذه صور ثمان ، أربع منها لكون الحالة السابقة على الرطوبة المشتبهة الجنابة مع الاستبراء وعدمه مع الغسل وعدمه ، فلاستبراء صورتان إحداهما الغسل بعده والأخرى عدمه ، ولعدم الاستبراء أيضاً صورتان إحداهما الغسل والأخرى عدمه .

وأربع منها لكون الحالة السابقة الحدث الأصغر بهذا النمط والنهج ، والمذكور في العروة من لزوم الجمع بين الوضوء والغسل هو صورتان من الصور الثمان المذكورة ، وهما كونه مغتسلاً بعد الاستبراء بالبول ، وكونه متوضئاً بعد الاستبراء بالخرطاط ، فإن الرطوبة الخارجة في هاتين الصورتين تقتضي الجمع بين الوضوء والغسل لأحد الوجوه المتقدمة من العلم الإجمالي ، أو الاستصحاب ، أو قاعدة الاشتغال ، فتدبر جيداً .

لا يكون محركاً ومحدثاً للداعي ، وإنما يكون كذلك بوجوده العلمي ، فقول الشارع : (صلّ) بعد تعلق العلم به يوجب إرادة المكلف بجعل نفسه مصلياً تكوينياً ليكون مطابقاً لكونه مصلياً تشريعاً .

ومن المعلوم أنّ انقذاح الداعي في نفس المكلف ليتحرك بتحريك المولى وينبعث عن بعثه منوط بإمكان تعلق إرادته بالفعل والترك بحيث يمكنه عادة اختيار أيهما شاء ، ومع عدم التمكن العادي لاتقذح الإرادة ، ومع عدم إمكان الإرادة عادة يستهجن التكليف عرفاً إلاّ بنحو الاشتراط بأن يقول المولى له : إن سافرت إلى بلاد إفريقيا مثلاً فلا تشرب من إناء الملك ، لعدم فائدة في الخطاب المطلق لما عرفت من أنّه في ظرف عدم إمكان الابتلاء عادة يستهجن الخطاب للغويته ، فإذا كان بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء لا يكون العلم الإجمالي حينئذٍ علماً بالتكليف الفعلي حتى يكون هذا العلم منجزاً لأنّه على تقدير انطباق المعلوم الإجمالي على ذاك الطرف الخارج عن الابتلاء يكون الخطاب به لغواً ومستهجناً عرفاً .

فالمدار في الابتلاء وعدمه هو استهجان الخطاب وحسنه ويعرف الاستهجان وعدمه بتبديل العلم الإجمالي بالتفصيلي بالنسبة إلى الطرف الذي لا يعلم الابتلاء به ، وعدمه كما إذا علم إجمالاً بغصيبة الدار التي يريد شرائها في بلده أو الدار التي تكون في أقصى بلاد إفريقيا ، أو كون اللحم الذي يريد شراؤه من الميتة أو اللحم الذي في بلاد الصين ، فإذا فرض العلم التفصيلي بغصيبة الدار التي تكون في بلاد إفريقيا أو حرمة اللحم الذي هو في بلاد الصين فهل يبتلى بذلك عادة أم لا ؟ فإن كان مورداً لابتلائه لا يستهجن النهي عنه ، وإلاّ فهو مستهجن .

ومن المعلوم : أنّ الاستهجان العرفي كالقبح العقلي الموجود في عدم القدرة عقلاً على متعلق الخطاب ، فكما يكون القدرة العقلية شرطاً لحسن الخطاب لقبح مطالبة العاجز ، فكذلك القدرة العادية المعبر عنها بالابتلاء عادة ، فكل من القدرة العادية

والعقلية شرط للخطاب ، فإذا علم بكون بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن الابتلاء عادة ، إما لبعد ذلك الطرف عن هذا الشخص وإما لمنع مانع عنه ، وإما لبعد اتفاق الابتلاء بذلك عادة - كما إذا علم إجمالاً بنجاسة إنائه أو إناء من كان صديقه في أزمنة كثيرة ، لكن لأجل تغير أخلاقه الدينية واطاعته لشياطين الإنس والجن بحيث صار مركوباً لهم رفض الصداقة ، ولا يذهب إلى منزله حتى يصير شيء من أثاث بيته مورد ابتلائه - لا يكون هذا العلم منجزاً ، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي ، إذ لو انطبق المعلوم بالإجمال على الطرف الذي يكون خارجاً عن الابتلاء استهجن الخطاب به ، وإن انطبق على الطرف المبطل به فليس منجزاً للشك في الانطباق الموجب لجريان البراءة فيه ، فلا يعلم بالتكليف أصلاً كما لا يخفى .

ثم إنه يرد على الضابط المزبور أعني كون المدار في الابتلاء وعدمه على استهجان الخطاب وعدمه إشكال ، وهو: أن بعض المحرمات كحرمة كشف العورة بمرئى الناس ومنظرهم ، وأكل الميتة الجائفة ، والعذرة الرطبة واليابسة ، وشرب البول من ذي النفس السائلة ، ونحوها مما هو متروك للناس غالباً لتنفّر طباعهم وانزجارهم عنه ولا يمكن بحسب فطرتهم أن يقدموا على ارتكاب هذه المحرمات فيلزم استهجان الخطاب في مثل هذه المحرمات وسقوط التكليف بحرمتها بالنسبة إلى كثير من المكلفين ، مع كون عدم الخطاب بالنسبة إليهم باطلاً بالضرورة ، فيلزم أن لا يكون الخطاب في غير موارد الابتلاء ساقطاً لعدم سقوطه في موارد عدم إرادة ارتكاب بعض المحرمات .

لكنه مندفع : بوضوح الفرق بين القدرة العادية وبين الإرادة ، لكون الأولى من الانقسامات السابقة على الخطاب فيمكن أن تكون دخيلة في الخطاب بحيث تكون من قيود موضوع الخطاب كالبلوغ والعقل ، وهذا بخلاف الإرادة والإطاعة ونحوهما مما يكون متأخراً عن الخطاب ومترباً عليه ، فإن مثل هذه الأمور لا يمكن دخلها في

الخطاب بحيث يتوقف الحكم عليها ، وعليه فالاستهجان ثابت في مورد القدرة العقلية والعادية دون الإرادة فقياس الإرادة بالقدرة لا وجه له .

نعم هذا الإشكال متجه بناءً على انحصار فائدة الخطاب في البعث والتحريك حيث إنَّ انزجار الطبع عن ارتكاب بعض المحرمات يمنع عن الانبعاث والتحرك كمنع عدم القدرة العادية عن انتداح الإرادة ، ولا دافع لهذا الإشكال حينئذٍ أصلاً .

لكن هذا المبني أي انحصار فائدة الخطاب في المحركة غير وجيه ، لترتب فوائد كثيرة على الخطاب ، نعم من جملتها التحريك فيكفي في عدم لغوية الخطاب احتمال ارادته لارتكاب بعض المحرمات التي اعتاد على تركها في بعض الأزمان لانخداع النفس بتسويلات الشيطان فيميل إلى الوقوع في بعض المحرمات التي كان كارهاً لها ومعتاداً على تركها ، ومن المعلوم عدم كون الخطاب مع هذا الاحتمال مستهجنًا عرفاً فالإشكال ليس إشكالاً حتى يحتاج إلى الدفع .

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور :

الأول : كون الابتلاء العادي شرطاً للخطاب على حذو شرطية القدرة العقلية له .

الثاني : كون المعيار في الابتلاء وعدمه هو حسن الخطاب في الأول واستهجانه

في الثاني .

الثالث : كون الضابط في تشخيص الاستهجان وعدمه هو فرض العلم

التفصيلي بجرمة الطرف الذي لا يعلم تعلق الابتلاء وعدمه به ، وبعد فرض العلم

التفصيلي به إذا تحقق كونه مورداً للابتلاء أو عدمه فلا كلام ، وإن لم يثبت لديه ذلك لا

نفيًا ولا إثباتًا وصار مشكوكاً فيه ، فهل يتمسك بإطلاق الخطاب أم لا ؟

وقبل الخوض في حكم الشك في الابتلاء لابأس بذكر ماقيل في وجه

اختصاص اعتبار الابتلاء بالمحرمات من الفرق بين المحرمات والواجبات ، تارة بما

حاصله : أنَّ متعلق الحرمة هو الترك بمعنى كون المطلوب في المحرمات هو الترك الذي

هو العدم، ومن المعلوم أنّ العدم لا يحتاج إلى مقدمات وجودية، بخلاف الواجبات، فإنّ المطلوب فيها هو الوجود الذي يتوقف على أمور وجودية، وأخرى بما ملخصه: أنّ القدرة العادية المعبر عنها بالابتلاء كالقدرة العقلية ليست دخيلة في الملاك بل هي مؤثرة في حسن الخطاب، لوضوح قبح مطالبة العاجز كما أنّ البلوغ والعقل مؤثران في كل من الخطاب والملاك، والعلم دخيل في تنجز الخطاب فقط على ما ثبت في محله، ومع عدم العلم بالابتلاء يكون الملاك تاماً، إذ المفروض عدم دخل الابتلاء في الملاك، فلتمامية الملاك يحكم العقل بلزوم استيفائه كما في جميع المستقلات العقلية، ففي الواجبات لا بد من الإتيان بما يشك كونه محل الابتلاء لتمامية الملاك للوجوب.

نعم مع العلم بعدم الابتلاء لاحكام للعقل بذلك، لإحرازه عدم خطاب الشارع باستيفاء الملاك.

وأنت خير بما في كلا الوجهين، أمّا الأول: فلما فيه أولاً: من عدم كون المتعلق في التواهي الترك، إذ لا معنى لإعدام العدم بل المتعلق أمر وجودي وهو إبقاء العدم واستمراره ويمكن أن يكون له مقدمات وجودية.

وثانياً: أنّ المدار هو الاستهجان العرفي ولا ينبغي الإشكال في استهجان الخطاب الوجوبي لعدم توجهه أصلاً في صورة إحراز عدم الابتلاء، وذلك يقتضي الشك في الخطاب مع الشك في الابتلاء، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى أصل البراءة لكون الشك في الابتلاء موجباً للشك في التكليف كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلما فيه من أنّ الملاك في كل من الواجبات والمحرمات تاماً بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام وجوبية كانت أم تحريرية للملاكات من المصالح والمفاسد، فكما أنّ المصلحة في الواجبات تامة، فكذلك المفسدة في المحرمات، فالوجهان المذكوران غير فارقين بين الواجبات والمحرمات، فالالتزام باختصاص شرطية الابتلاء بالمحرمات مما لا ملزم له بعد اشتراك استهجان الخطاب في كليهما،

فالقول بمنجزية العلم الإجمالي فيما إذا نذر مالاً لسيد خاص وتردد ذلك بين شخصين أحدهما عنده والآخر في أقصى بلاد إفريقيا الذي لا يقدر عادة على الوصول إليه وإيصال المنذور إليه - مع استهجان الخطاب بإعطاء المال له على تقدير كون السيد ذلك الشخص - ضعيف .

وبالجملة فالتفكيك بين الواجبات والمحرمات في اعتبار الابتلاء في الأولى دون الثانية غير ظاهر ، فالحق عدم الفرق بينها في ذلك ، وأنّ الابتلاء شرط في التكاليف مطلقاً بعد كون المدار حسن الخطاب واستهجانه للذين هما موجودان في كل من الواجبات والمحرمات .

ثم إنه يستنتج من الأبحاث السابقة أمور :

الأول : أنّ تسمية ما يعتبر في العلم الإجمالي بشروط التنجيز مسامحة بل تلك الشروط محققة لموضوع حكم العقل بالتنجيز ، حيث إنّ موضوعه هو العلم بالحكم الفعلي وتلك الشروط توجب تميز العلم بالحكم عن غيره ، وأنه في أيّ مورد يحصل العلم بالتكليف وفي أيّ مورد لا يحصل ، لا أنّ العلم بالتكليف الفعلي يكون تنجيزه منوطاً بتلك الشروط .

الثاني : أنّ معنى الابتلاء بأطراف العلم الإجمالي هو كون الأطراف بمثابة لو أراد المكلف اختيار أي فرد منها لكان مقدوراً له عادة لا أن يكون قادراً على الجمع بين الأطراف كلها وإلا لا يتحقق الابتلاء في كثير من الموارد ، فإذا علم إجمالاً بكون الميتة في السوق يكون الابتلاء بها عبارة عن قدرته على اشتراء اللحم من أيّ قصاب من قصابي ذلك السوق ، وكذا محرم آخر كالعلم الإجمالي برضيعة له في نساء المحلّة الفلانية ، فإنّه إذا أراد تزويج أمة واحدة من نساء تلك المحلّة كان متمكناً منه إلى غير ذلك من المحرمات وعلى هذا لا يكون نقود البنوك في هذا الزمان مورداً للابتلاء لأنّ ما يدفع منها إلى شخص لا يكون بتطبيق ذلك الشخص ما يطلب من البنك على

ما يدفع إليه بل أمر التطبيق بيد ولي أمر البنك ، فلا بأس حينئذٍ بتصرف القابض فيما يقبضه من البنك مع علمه إجمالاً بوجود النقود المحرمة في البنك كما لا يخفى .

الثالث : أنَّ شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي تكون على القاعدة وإلا فلا يدل عليها آية ولا رواية ، وقد عرفت : أنَّ الوجه في اعتبارها هو قبح الخطاب واستهجانها بالنسبة إلى خارج الابتلاء نظير قبحه فيما هو خارج عن القدرة العقلية ، فإنَّ العقلاء يقبحون توجيه الخطاب إلى شخص يكون متعلق الخطاب أي موضوعه خارجاً عن ابتلائه عادة كتفحيح العقل توجيه الخطاب إلى من ليس له قدرة عقلاً على موضوع الخطاب ، ولا فرق في قبح صدور القبيح من الحكيم تعالى شأنه بين القبيح العقلي وبين العقلاني كما لا يخفى .

الرابع : أنَّ النقض المتقدم سابقاً وهو عدم الفرق بين الخروج عن الابتلاء الموجب لاستهجان الخطاب ، وبين عدم تمتشئ إرادة ارتكاب بعض المحرمات لعامة الناس كأكل العذرة والميتة الجائفة أو لبعضهم كالزنا واللواط والسرقة ونحوها بالنسبة إلى الأوحدي من الناس في قبح الخطاب واستهجانها في الصورتين ، وهما الخروج عن الابتلاء وعدم إرادة بعض المحرمات لبعض الناس طبعاً ، ومن المعلوم عدم إمكان الالتزام بقبح الخطاب لمن لا يريد العصيان أصلاً متوجه بناءً على مجعولية الأحكام وإنشائها .

وأما بناءً على كون الخطابات كاشفة عن الحب والبغض الناشئين عن المصلحة والمفسدة فلا يرد هذا النقض أصلاً ، ضرورة كشف الخطاب لجميع المكلفين عن حب المولى وبغضه من دون بعث وتحريك والإشكال كان في البعث والتحريك ، لكنه لا يجدي في عدم تنجيز العلم الإجمالي في صورة خروج بعض الأطراف عن الابتلاء أيضاً ، ضرورة أنَّ الحرام مبغوض للمولى ، وإن كان خارجاً عن مورد الابتلاء ، فيكون العلم الإجمالي منجزاً وإن خرج بعض أطرافه عن الابتلاء .

وبالجملة، شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي بناءً على مبنى إنشائية الأحكام وجعليتها وإن كان لها وجه وهو استهجان الخطاب عرفاً بالنسبة إلى الخارج عن محل الابتلاء، لكن النقص المذكور - وهو استهجان الخطاب وسقوطه بالنسبة إلى من لا يكون عادة مرتكباً لبعض المحرمات كأكل العذرة لتنفّر طبعه عنه، وعدم ميله إليه أصلاً فلا بد من الالتزام بسقوط الحرمة بالنسبة إلى بعض المحرمات لبعض الأشخاص بمجرد تنفّر طبعهم، وهذا بمكان من الوهن والسقوط - متوجه لا محيص عنه .

وبناءً على مبنى عدم إنشائية الأحكام، وكون الخطابات إخباراً عن المحبوبة والمبغوضية الناشئتين من المصلحة والمفسدة الثابنتين في نفس المتعلقات بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال لا يرد النقص المزبور، إذ لا خطاب حينئذٍ حتى يكون توجيهه إلى من يتنفّر طبعه عن بعض المحرمات بحيث لا يرتكب عادة بعض المحرمات مستهجناً عرفاً، فتكون المبغوضية ثابتة في حق كل أحد سواء مال إلى ارتكاب محرم أم لا .

لكن لا يبقى حينئذٍ وجه لاعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي بل يكون العلم بالمبغوضية منجزاً عقلاً مطلقاً، وإن كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء، إذ المفروض أن اعتبار الابتلاء كان لأجل الاستهجان العرفي في توجيه الخطاب الناشئ من عدم القدرة العادية، وقد حقق في محله عدم دخل القدرة في الملاك بل في الخطاب فقط، وقد فرضنا عدم الخطاب والإنشاء فع عدم الابتلاء يكون الملاك تاماً، فإذا علم إجمالاً بمبغوضية أحد الشيئين اللذين يكون أحدهما خارجاً عن الابتلاء يكون ذلك العلم منجزاً لعدم إناطة المبغوضية بكون المبغوض مورداً للابتلاء بخلاف الخطاب، فإنّ حسنه منوط بكون المبغوض داخلياً في الابتلاء .

والحاصل أن اعتبار الابتلاء بناءً على إنشائية الأحكام متّجه، لكن النقص

المزبور وارد، وبناءً على عدم مجعوليتهما لوجه لاعتبار الابتلاء بل يكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً، وإن خرج بعض الأطراف عن الابتلاء.

ولما كان مبنى عدم إنشائية الأحكام مزيفاً عندنا كما ذكرنا في محله، وكان اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي من المسلمات في هذه الأعصار، بحيث يرسلون عدم منجزية العلم الإجمالي لخروج بعض الأطراف عن الابتلاء إرسال المسلمات، فلا بد من إقامة برهان على اعتبار الابتلاء بناءً على مبنى إنشائية الأحكام مع عدم ورود النقض المذكور بحيث يكون الخطاب دائراً مدار الابتلاء كما هو الشأن في سائر الموضوعات التي تدور الأحكام مدارها، لأنَّ غرض القائلين باعتبار الابتلاء هو موضوعية الابتلاء للحكم كسائر الشرائط الدخيلة في الأحكام بحيث لو لم يكن الابتلاء لا يكون الحكم ثابتاً لجميع الشرائط الخاصة والعامة وإن كان بينها اختلاف في الدخول في الملاك والخطاب، فإنَّ جميع الشرائط الخاصة دخيلة في الملاك والخطاب وبعض الشرائط العامة أيضاً كذلك.

ومحصل ما قيل في وجه اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي هو اللغوية واستهجان الخطاب على حذو قبح الخطاب بغير المقدور العقلي.

والنقض بالموارد التي يكون المكلف فيها بطبعه تاركاً لبعض المحرمات بحيث لا يرتكبه عادة كأكل مدفوعاته لكونه على حالة لا يقدر معها عادة على أكلها، فحينئذٍ يستهجن خطابه بترك أكلها، ولا فرق في عدم القدرة العادية بين مناشئه فقد يكون المنشأ بعد المسافة بينه وبين ذلك المحرم، وقد يكون منع مانع مع كونه في جنبه كقرب المأكولات بأهل النجف في زمان الحصار مع كونهم ممنوعين عن تناولها من ناحية الدولة الظالمة، وقد يكون لحال يمنعه عادة عن ارتكابه، فعدم القدرة العادية سواء كان لأجل البعد أم منع الظالم أم تنفر طبعه أم غيرها يوجب سقوط الخطاب، لكن الالتزام بذلك أي بسقوط الخطاب عن الأشخاص الذين تنفر طباعهم

عن بعض المحرمات في غاية الوهن، فلا بد إما من رفع اليد عن شرطية الابتلاء والالتزام بمنجزية العلم الإجمالي حتى في صورة خروج بعض الأطراف عن الابتلاء، وإما من رفع اليد عن حرمة بعض المحرمات بالنسبة إلى من يتنفر طبعه عن ذلك، وكل منها مما لا يمكن الالتزام به.

قد يدفع بالفرق بينها بما حاصله: أن الاستهجان مختص بصورة الخروج عن الابتلاء دون ما إذا كان عدم الارتكاب لحال يمنع عن اختيار الفعل أو تركه.

توضيحه: أن الخطابات الشرعية البعثية والزجرية مقتضاها جعل المكلف فاعلاً تشريعياً أو تاركاً كذلك، ومن المعلوم أن هذا الجعل المستتب لحكم العقل بلزوم تطبيق تكوين العبد على طبق تشريع المولى إنما يصح فيما إذا كان الفعل مضافاً ومنسوباً إليه بحيث يعد فعلاً أو تركاً له، وهذه الإضافة تصح فيما إذا كان عدم الفعل ناشئاً من عدم ميله لامن جهة أخرى كبعد المسافة بينه وبين ذلك المحرم، فإن الفعل في هذه الصورة ليس فعله، فلا يصح أن يقال له: لا تشرب النجس الذي يكون في بيت الملك الذي لا يكون مورداً لابتلائك أصلاً، ويصح أن يقال له: لا تأكل ما يدفع منك، لأن الأكل في هذه الصورة فعله، فيصح النهي عنه.

فإن قلت: مع انزجار طبعه عن الفعل بحيث لا يقدر على الفعل عادة أي فائدة في هذا الخطاب، وهل يكون إلا مستهجنًا كاستهجان الخطاب في صورة الخروج عن الابتلاء عادة.

قلت: فائدة الخطاب هي سد باب العدم من ناحية المولى، فإن عدم وجود المحرم منوط بسد أبواب منها الخطاب، فإنه يسد باباً من أبواب العدم، فإن عدم الفعل في الخارج منوط بأمور أحدها توجيه الخطاب إلى المكلف، هذا ملخص ما حكى عن بعض الأعاضم رحمته (١).

(١) نسب المقرر رحمته ما يشبه هذا الكلام إلى المحقق الإصفهاني رحمته.

ولكنك خير بما فيه :

أمّا أولاً: فبعدم الفرق بين الفعل في صورتي الخروج عن الابتلاء وعدم ميل الطبع إلى ذلك ، فإن الفعل في كليهما يسند إلى المكلف دون غيره .

وأمّا ثانياً: فبأنّ فائدة الخطاب في الخروج عن الابتلاء يمكن أن تكون هي بعينها في صورة عدم الميل . فالإنصاف أن إقامة البرهان على اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي في غاية الإشكال .

ولا بأس بمزيد بيان لما أفاده بعض الأساطين رحمهم الله من دفع النقض المزبور بما توضيحه: أنّ الترك في الخروج عن الابتلاء لا يستند إلى الشخص بخلاف الترك في صورة عدم ميل النفس إلى ارتكاب بعض المحرمات فإنّ الترك يستند إليه ، ولذا يكون الخطاب في الأول مستهجناً عرفاً ، وفي الثاني غير مستهجن كذلك فيكون المدار على الاستهجان المتحقق في الخروج عن الابتلاء دون غيره ، فالدليل على اعتبار الابتلاء هو استهجان الخطاب عرفاً من غير أن يرد عليه نقض ، هذا غاية توضيح ما أفاده بعض الأعاظم رحمهم الله في وجه اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي مع دفع النقض المزبور .

لكن الحق عدم إمكان المساعدة على ما أفاده رحمهم الله ، وذلك لاشتراك الخروج عن الابتلاء والحالة التي تمنع عادة عن تمثي إرادة الفعل والترك في تحصيل الحاصل ولغوية الخطاب وعدم الأثر له واستهجانه وعدم القدرة عادة على الترك والفعل ، ضرورة أنّ من لا يشتهي أكل الغذاء بحيث لا يقدر على أكل لقمة لا يقال: إنّه ترك الأكل ، بل يكون الترك قهرياً بحيث لا يصح أن يضاف إليه مثل عدم صحة إضافة الترك إليه في صورة الخروج عن الابتلاء ، فيكون النقض وارداً ولا محيص إلّا عن الالتزام بسقوط الخطاب الفعلي الذي هو مناط البعث والتحرك عن المقامين - أعني

صورة الخروج عن الابتلاء ، وعدم القدرة عادة على الفعل والترك مع وجود الحالة المانعة عن اختيار الفعل والترك - ولأبأس بهذا الالتزام بعد اعتبار القدرة في فعلية الخطاب ، بدهة فقدان القدرة في كلتا الصورتين على نط واحد ، فالخطاب الإنشائي موجود في كليهما والفعل مفقود فيها معاً لفقدان شرطه وهو القدرة والبعث مترتب على الخطاب الفعلي ، والحكم الإنشائي ليس حكماً حقيقة وهو موجود كشئ الوضع المجرد عن التكليف نظير اشتغال ذمة الصبي بمال الغير مع عدم تكليفه بالأداء إلا بعد البلوغ .

فالدليل على اعتبار الابتلاء حينئذٍ هو ماتقدم من استهجان الخطاب في صورة الخروج عن الابتلاء ، فإنّ بعض الأطراف الخارج عن الابتلاء يستهجن الخطاب به ولا يصدر الخطاب المستهجن عن الحكيم تعالى شأنه ، ومع عدم الخطاب به يشك في توجه الخطاب بالنسبة إلى الداخل في الابتلاء فتجري فيه البراءة ولا يكون العلم الإجمالي الذي يكون بعض أطرافه خارجاً عن الابتلاء منجزاً .

ثم إنّ الابتلاء قد يعلم بتحقيقه ، وقد يعلم بعدمه ، وعلى التقديرين لا إشكال في الحكم ، وقد يشك في تحققه لوضوح عدم ضابط قطعي له حتى لا يكون له مورد للشك فيكون صدق مفهوم الابتلاء في بعض الموارد مشكوكاً ، فهل يلحق مورد الشك في الابتلاء بالخروج عن الابتلاء فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً فيجري الأصل النافي في الطرف الداخل في الابتلاء بلا معارض ، أم يلحق بالداخل في الابتلاء فيحكم بتنجز العلم الإجمالي .

فيه خلاف وإشكال ، فالميرزا النائيني تبعاً للشيخ الأنصاري رحمتهما (١) حكم بكونه ملحقاً بمورد الابتلاء ، واستدل الميرزا النائيني رحمتهما على ذلك بوجهين : أحدهما : ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمتهما من التمسك بالإطلاقات وسيأتي إن

شاء الله تعالى (١).

والآخر: ما حاصله أن الملاك في كلتا صورتَي الخروج عن الابتلاء والدخول فيه تام لما قرر في محله من عدم دخل القدرة العقلية فضلاً عن العادية في الملاك بل دخلها مختص بالخطاب، والمفروض غض النظر عن الخطاب في هذا الوجه، فتامية الملاك تقتضى لزوم الاجتناب عن الداخل في الابتلاء والخارج عنه لأن الشك يرجع إلى المسقط.

توضيحه: أنه بعد اقتضاء الملاك التام لفعلية الحكم - كاقضاءه لتوجه الخطاب إلى المقدمة المفوتة قبل توجه الخطاب إلى ذي المقدمة على التفصيل المذكور في محله - لا تصور في الحكم المستكشف من تمامية الملاك فيجب الاجتناب عن الداخل في الابتلاء لأنه يشك في مسقطية المشكوك خروجه عن الابتلاء عما هو داخل في الابتلاء قطعاً، وإنه إذا كان الطرف المبطل به ذا مفسدة ملزمة فهل يكون المشكوك خروجه عن الابتلاء مسقطاً له أم لا، وقد قرر في محله أن الشك في المسقط مجرى الاشتغال لا البراءة، فحينئذٍ يجب الاجتناب عن جميع الأطراف مما علم الابتلاء به، ومما شك فيه.

ولكن الميرزا النائيني رحمته عدل عن هذا الوجه في الدورة الأخيرة وأسقطه عن الاعتبار لما يرد عليه: من أن لازم تمامية الملاك لزوم الاجتناب عن الطرف الذي يعلم تفصيلاً بخروجه عن الابتلاء لوضوح تمامية الملاك في كل من الداخل والخارج لفرض عدم دخل القدرة العقلية والعادية في الملاك، ولازم هذا إلغاء شرطية الابتلاء رأساً والالتزام بتنجيز العلم الإجمالي مطلقاً سواء كانت الأطراف بأسرها داخلة في الابتلاء أم كان بعضها داخلاً والآخر خارجاً، وهذا كما ترى.

أقول: لم يظهر محصل هذا الوجه، لأن الميرزا النائيني رحمته إن أراد استكشاف

خطاب من تمامية الملاك فالمفروض عدم إحراز صحة الخطاب لعدم إحراز شرطه ، أعني الابتلاء ، وإن أراد اقتضاء نفس الملاك من حيث هو للجري على طبقه والحركة على وفقه فذلك غريب جداً ، لأنّ الملاك وإن كان تاماً لكن ما لم يطالبه المولى من العبد يكون العبد في سعة منه ، لأنّ الملاكات غير المطالبة لا يترتب عليها شيء ، نعم إذا كان الملاك تاماً ، وكان عدم المطالبة مانع من ناحية المولى ، كما إذا غرق ولد المولى مع كونه نائماً ، أو جعل لجام على فمه بحيث لا يقدر على أمر العبد بإنقاذ ولده ، واطلع العبد على هذا ، فالعقل حينئذٍ يلزمه باستيفاء الملاك ، وأما في مثل المورد مما يشك في أنّ الطرف مورد للابتلاء أو لا لم يظهر حكم العقل فيه ، وبالجمله لا يترتب على تمامية الملاك هنا ثمرّة كما لا يخفى .

وينبغي التنبيه على أمور بالنسبة لاعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي :

الأول : أنّ الابتلاء قد فسر بالقدرة العادية على شيء وعدمه بعدها ، وحينئذٍ يشكل الأمر فيما إذا كانت القدرة العادية موجودة ، ولكن كان اتفاق الابتلاء به بعيداً عادة كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم إما على ثوبه أو ثوب أحد جيرانه ، وله قدرة عادية على جعل ثوب ذلك الجار تحت ابتلائه كسرقة أو نهب أو نحوهما ، فهل يتوجه اليه الخطاب بالاجتناب عن ثوبه أو ثوب ذلك الجار بمجرد القدرة العادية على سرقة منه أم لا ؟ مقتضى تفسير الابتلاء بالقدرة العادية صحة الخطاب بذلك ، ولا يستهجن الخطاب به ، وكما إذا علم إجمالاً بنجاسة ماء أو تراب الطريق ، فإنّه من البعيد عادة اتفاق السجود على ذلك التراب ، فهل يعد خارجاً عن الابتلاء أي القدرة العادية ؟

والحق تفسير الابتلاء بما عرفت من استهجان الخطاب ، وفي هذين الموردين يستهجن الخطاب ، فالاستهجان تارة يكون لبعد المسافة بين المكلف وبين ذلك الشيء بحيث لا يقدر عادة على ارتكابه ، وأخرى يكون لعدم إذن مالك الشيء لغيره

في التصرف في ذلك الشيء ولا يبيعه منه .

إلا أن يقال : إن استهجان الخطاب في صورة عدم إذن المالك مثلاً لأجل حرمة التصرف في مال الغير لا لأجل عدم القدرة العادية ومحل الكلام هو ما إذا كان الاستهجان ناشئاً من عدم القدرة العادية .

وعليه فعدم الابتلاء يكون لبعد المسافة بمثابة لا يقدر معه على الارتكاب ، فالمثال المزبور وهو العلم الإجمالي بنجاسة ثوبه أو ثوب غيره مع عدم إذنه له في التصرف فيه خارج عن محل الكلام ، ولا ربط له بالابتلاء وعدمه حتى يكون من حيث النجاسة منهياً عنه أو غير منهي عنه ، وفي مثال التيمم أو السجود على التراب لا يكون مجرد بُعد اتفاق السجود والتيمم به مانعاً عن الخطاب ، فلو كان التراب ملكاً لغيره الذي لا يأذن لهذا الشخص في التصرف فيه لا يجوز التصرف فيه ، من جهة عدم الإذن لا لأجل بُعد الاتفاق ، ولذا لو كان التراب منحصراً في تراب الطريق ونحوها مما يبعد الاتفاق بالسجود عليه والتيمم به وعلم إجمالاً إما بنجاسته أو نجاسة ماء إناء مع انحصار الماء فيه يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً ، لسقوط أصالة الطهارة في كليهما ، ويكون بحكم فاقد الطهورين ، لا أنه يجب الجمع بينها بالوضوء والتيمم .

فتلخص أن مجرد بعد الاتفاق لا يكون موجباً للخروج عن مورد الابتلاء ، فالضابط هو ما ذكره القوم من عدم القدرة عادة على الارتكاب .

الثاني : أن الأصحاب ^(١) ذكروا لاختصاص اعتبار الابتلاء بالنواهي ما حاصله : أن النواهي لا تقتضي إلا الترك وهو حاصل بنفسه بخلاف الأوامر ، فإن المطلوب منها هو الإيجاد ، فلو كان خارجاً عن الابتلاء يجب إيجاده بإيجاد مقدماته وإن كانت بعيدة عنه .

لكن مجرد كون الترك حاصلًا بنفسه لا يقتضي اختصاص اعتبار الابتلاء

بالمحرمات بعد وضوح اعتبار القدرة في جميع التكاليف وجوبية كانت أم تحريرية .
 فلعل الأولى أن يقال : إن وجه اعتبار الابتلاء في النواهي هو الظاهر لما كان
 الغالب في التروك عدم العسر والحرج بخلاف الفعل - لأن العسر غالباً يكون فيه يعني
 إن العسر غالباً يكون في الأفعال دون التروك لتحقيقها قهراً في الغالب ، ولابد من تعلق
 الخطاب بما هو مقدور عقلاً وعادة ، بحيث كان له إرادة كل من الفعل والترك - ذكروا
 الابتلاء في المحرمات ، إذ القدرة العادية على الفعل والترك في المحرمات لا تكون إلا في
 صورة الابتلاء .

وبعبارة أوضح : لما كان العسر في الفعل ثابتاً كان ذلك رافعاً للتكليف قبل
 وصول النوبة إلى الابتلاء الذي هو القدرة العادية ، ولذا لم يعتبروا الابتلاء في
 الأوامر ، وهذا بخلاف النواهي ، فإن الترك المطلوب فيها الذي اعتبر فيه القدرة منوط
 بالابتلاء ، إذ لا يتحقق العسر في الترك غالباً ليسقط التكليف به قبل تحقق الابتلاء .
 فتلخص مما ذكرنا : أن الابتلاء الذي هو القدرة العادية الخارجة عن حيِّز
 الملاك الدخيلة في الخطاب شرط في تنجيز العلم الإجمالي ، فمع عدم الابتلاء بموضوع
 فعل المكلف كالخمر الذي يتعلق به الشرب الذي هو متعلق الحكم الشرعي لا تنجيز
 للعلم الإجمالي أصلاً .

ومن هنا يظهر جواز أخذ النقود من البنوك المتداولة في هذه الأعصار التي
 يجتمع فيها النقود المحرمة والمحللة من أموال الحكومة وأموال الناس ، وذلك لأن جميع
 تلك النقود ليست مورداً لابتلاء شخص واحد يريد أخذ شيء من النقود من البنك ،
 لأن تطبيق النقود التي يأخذها من البنك ليس بيده بل بيد من بيده أمور البنك ،
 وليست من قبيل قدرته على أخذ اللحم من أي قصاب من قصابي سوق خاص ،
 بحيث لو أراد أخذ ما يريد شراءه من اللحم من أي قصاب كان له ذلك ولم يكن له
 مانع ، وقد عرفت أن المعيار في الابتلاء هو هذا لا أن يكون جميع الأطراف مورداً

لا ابتلائه دفعة ، فإذا كان الأمر كذلك فيما يأخذه من البنك يشك في حرمة ، ولا مانع من جريان أصل البراءة أو قاعدة اليد فيه بناءً على مالكية الحكومة كما هو الحق على ما قرر في محله ، وفي النقود الخارجة عن مورد الابتلاء لا تجري الأصول لعدم الأثر العملي الذي هو شرط في جريان كل أصل كما لا يخفى .

وبالجملة يكون اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي مما يترتب عليه الفوائد الكلية ، فإن من أعظم المهات في هذه الأعصار تسويق أخذ نقود البنك التي هي محل الابتلاء لعامة الخلق ، ولو لم يكن شرطاً لتنجيز العلم الإجمالي لم يستقر حجر على حجر ، إذ لا يجوز لأحد الأخذ من نقود البنك إلا إذا كان فقيراً مصرفاً للأموال المجهولة المالك والمظالم ، فالتاجر لا يملك النقود التي يأخذها من البنك فلا يتعلق بها الخمس إذ ليست ملكه ، وكذا كل من يأخذ من تلك النقود من سائر الطبقات والأصناف كالحبازين والطارين وغيرهم ، فلا ملكية ولا مالكية ولا يترتب عليها شيء من آثار الملكية ، ويلزم الهرج والمرج .

وبعد أن ثبت اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي ، فإذا شك في الخروج عن الابتلاء وعدمه لكون الابتلاء من المفهومات العرفية التي يشك العرف في مقدار سعتها وضيقها وحدودها فهل يتمسك بإطلاق الأدلة أم بأصل البراءة؟ فيه خلاف ، فالشيخ الأنصاري رحمته (١) يتمسك بالإطلاقات بتقريب : أن الابتلاء مجمل والقدر المتيقن منه يوجب تخصيص الإطلاقات ، وبالنسبة إلى المشكوك فيه يكون التخصيص فيه مشكوكاً فيتشبه في رفع الشك بالإطلاقات فيلحق بمورد الابتلاء كما هو الشأن في كل تخصيص زائد ، نظير ما إذا قال : أكرم العلماء إلا زيداً وشك في أنه خصص بعمره أيضاً أو لا ، فلا إشكال في التمسك بالعام لرفع الشك ، وبالجملة ففي المقام يكون الشك في التخصيص الزائد فلا إشكال في التمسك بالمطلقات .

وقد أورد عليه بأمور:

الأول: ما في الكفاية^(١)، وظاهره عدم صحة التمسك بالإطلاقات في المقام، لأنّ التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحة الإطلاق ثبوتاً، لأنّ الإطلاق الإنبائي متفرع على الإطلاق الثبوتي، ومن المعلوم أنّ القدرة العقلية والعادية دخيلة في الحكم، ومع عدم القدرة لا يصح الخطاب فكيف يمكن جعل الحكم مطلقاً سواء كانت القدرة موجودة أم لا، وسواء كان موضوع الخطاب مبتلىً به أم لا، فالخطاب بنحو الإطلاق غير ممكن ثبوتاً فكيف يصح التمسك به إثباتاً.

وقد دفعه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله: أنّ لازم هذا الإشكال عدم صحة التمسك بالإطلاقات في شيء من المقامات، ضرورة تحقق هذا الاحتمال في جميع الموارد خصوصاً على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، إذ لا طريق لنا إلى إحراز الملاكات إلّا بالإطلاقات التي تكون الألفاظ ظاهرة فيها، وكاشفة إنّما عن وجود الملاكات الداعية إلى الجعل.

ولكن سيأتي^(٢) إن شاء الله تعالى مزيد توضيح وبيان لما أفاده الكفاية فانتظر. الثاني: أنّ الابتلاء من الانقسامات المتأخرة عن الخطابات، ولا يصح تقييد الخطابات بها.

وفيه: ما لا يخفى، ضرورة أنّ القدرة من العقلية والعادية تكون من الانقسامات الأولية التي يصح تقييد الخطابات بها بالتقييد اللحاطي، وهذا الإشكال أو هن من بيت العنكبوت، ولم يعلم وجه توهم كون القدرة من الانقسامات المتأخرة. ولعل منشأ هذا التوهم هو ما قيل من كون القدرة كالعلم من شرائط تنجز التكليف، ومن المعلوم عدم إمكان أخذ العلم قيماً للخطاب، فكذا القدرة.

(١) كفاية الأصول / ٣٦١.

(٢) في الصفحة الآتية.

وأنت خير بما فيه أمّا أولاً: فلعدم كون القدرة شرطاً للتنجز بل هي شرط
لحسن الخطاب لقبح مطالبة العاجز عقلاً، فيكون القدرة شرطاً للخطاب وموضوعاً
له، فلا خطاب بدون القدرة.

وأما ثانياً: بعد تسليم كون القدرة كالعلم، فلائنا لا نسلم عدم صحة تقييد
الخطاب بكل ما هو شرط للتنجز بل ذلك منحصر في العلم للزوم الدور كما قرر في
محله بخلاف القدرة، فإنّه لا يلزم محذور من تقييد الخطاب أو متعلقه بها ولو بنتيجة
التقييد كقصد القرية بالنسبة إلى متعلقها وإن استشكلنا في محله بإمكان تقييد المتعلق
بقصد القرية نتيجة، بل ولحاظاً إن كانت القرية عبارة عن مطلق الداعي الإلهي وهو
التخضع له سبحانه وتعالى، فإن الصلاة تقيّد بالقرية بهذا المعنى قطعاً، نعم بناءً على
تفسيرها بقصد امتثال الأمر لا يمكن التقييد للحاظي بل لابد من نتيجة التقييد.

والحاصل: أن التقييد بالقدرة سواء كان بالتقييد للحاظي أم النتيجة يمكن بلا
إشكال، فتوهم منع إطلاق الخطاب بالنسبة إلى القدرة، لأجل كونها من الانقسامات
المتأخرة في غاية الضعف.

الثالث: ما يقال ^(١) في توجيه كلام صاحب الكفاية رحمته ^(٢) وأن مراده من
الإشكال على الإطلاق هو أن الخطاب لما صار مقيداً عقلاً بالقدرة فهو بمنزلة قوله
المقدور واجب أو حرام شرعاً ولا يمكن إطلاق الخطاب بمعنى وجوب الفعل أو
حرمته سواء كان مقدوراً أم لا، فع الشك في الابتلاء أي القدرة العادية التي هي
كالقدرة العقلية في تقييد الخطاب بها كيف يمكن تشريع الخطاب بنحو الإطلاق ثبوتاً
حتى تصل النوبة إلى الإطلاق في مقام الإثبات، فإنّه بعد أن صار الخطاب مقيداً

(١) كما عن المحقق العراقي رحمته.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦١.

بالقدرة لا يجوز التمسك بالدليل لإحراز القيد كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ بالنسبة إلى إحراز الاستطاعة وقوله «أعتق رقبة مؤمنة» بالنسبة إلى إحراز الإيمان أو إحراز المملوكية، فهل يتوهم أحد جواز التمسك بالدليل لإحراز الموضوع، ومن المعلوم أنَّ المقام من هذا القبيل بعد وضوح تقييد المكلف بالقادر أو المتعلق بالمقدورية.

وبالجملة لا يتصور الإطلاق في مقام الجعل بعد حكم العقل بقبح مطالبة العاجز وصيرورة الخطاب مشروطاً بالقدرة أو صيرورة القدرة وصفاً للمتعلق كشرطية الطهارة ونحوها للصلاة.

والحاصل: أنه بعد تقييد إطلاق المصّب بالقدرة لوجه الإطلاق، فلا إطلاق حتى يتمسك به في رفع الشك في الابتلاء فيرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في أصل الحكم والمرجع فيه أصالة البراءة.

هذا بناءً على رجوع المقام إلى التقييد بأن يكون الابتلاء قيداً للموضوع أو المتعلق، وأمّا بناءً على رجوعه إلى التخصيص الذي هو من قبيل إعدام الفرد بأن يقال: إنَّ الحكم ثبت على الطبيعة بلحاظ مرآتيته للأفراد وكونها قنطرة للأفراد كما يتصور ذلك في الوضع العام والموضوع له الخاص، فالحكم حينئذٍ ثابت للأفراد حقيقة، وقد علم تخصيص هذا الحكم بالخارج عن مورد الابتلاء وشك في تخصيص فرد آخر وهو ما شك في الابتلاء به فيتمسك في رفع الشك عنه بالعام، ويثبت له حكم الابتلاء به، لأنَّ الباقي تحت العام لا يعنون بعنوان كما إذا ثبت وجوب إكرام عشرة أفراد من العلماء ثم مات أحدهم، فإنَّ الباقي لا يعنونون بعنوان وهو اتصافهم بعدم كونهم غير ذلك الذي مات.

لكن الحق عدم كون مثل المقام من قبيل التخصيص، بل من قبيل التقييد حتى

في العام كما إذا قال: «أكرم كل عالم»، لأن كلمة كل وإن كانت من ألفاظ العموم وضعاً، لكنها لا تدل على أزيد من استيعاب أفراد العالم، وأما إثبات وجوب إكرام كل فرد في كل حال فهو موقوف على الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فإذا دلّ الدليل على اعتبار حال من حالات مصبّ العموم، كما إذا قال: «أكرم كل عالم عادل»، فلا محالة يكون من باب التقييد ويصير نظير «أعتق رقبة مؤمنة» في كون الموضوع مقيداً، ومن المعلوم عدم إمكان إحراز قيد الموضوع وجزئه كنفسه بالدليل، فلا مجال للتمسك بإطلاق أدلة المحرمات بالنسبة إلى الفرد الذي شك في الابتلاء به، إذ الأدلة بعد أن قيدت بالقدرة العادية الجامعة للقدرة العقلية - وصار موضوع الحرمة الخمر المقدور شربه مثلاً - فلا إطلاق في الأدلة حتى يصح التمسك به، فيرجع إلى البراءة لكون الشك حينئذٍ شكاً في الحكم كما أفاده المحقق صاحب الكفاية تأليفه (١).

وبالجملة بعد أن ثبت بالدليل العقلي تقييد الخطاب بالقدرة العقلية والعادية، فلا محالة يكون المقام كسائر موارد التقييد في عدم جواز التمسك بالدليل لإثبات الحكم على مشكوك الموضوعية، فإنّ قوله: «أكرم العالم العادل» لا يدل على كون مشكوك العالمية أو العادية عالماً عادلاً، فيجب إكرامه بل لا بد من إحراز الموضوع بما له من القيود وجداناً أو تعبداً كالبيئة أو الأصل الموضوعي، فإن أحرز بأحد هذه الأنحاء فيندرج في موضوع الدليل، وإلا فلا سبيل إلى إحرازه بنفس الخطاب كما لا يخفى.

إلا أن يقال: إنّ عدم جواز التمسك بالإطلاق متجه فيما إذا لم يكن المخصص حكم العقل الضروري.

توضيحه: أنّه إذا كان المخصص كذلك ودار أمره بين الأقل والأكثر فيقتصر في تخصيص العام على القدر المتيقن، لأنّه الذي يحكم العقل بخروجه عن دائرة العام، إذ المفروض أنّ الحاكم بالتخصيص هو العقل، فلا بد في تخصيص العام وكسر سورة

حجيته بما يحكم به العقل، ومن المعلوم أن العقل لا يحكم إلا في صورة علمه بما له دخل في حكمه، ومع شكه في تمامية الجهات الدخيلة في حكمه لا يحكم ويكون ساكناً، وهذا نظير ما إذا قال: كل من كان صديقي يدخل داري، وعلم أنه لا يريد دخول عدوه إلى داره، فالعقل حينئذٍ يحكم بأنّ معلوم العداوة يحرم عليه الدخول فيها، وأما المشكوك العداوة فلا يحكم العقل بجواز دخوله في الدار ولا بحرمة، لعدم إحاطته بما له دخل في الجواز والحرمة فهو ساكت، وحينئذٍ لا مانع من التمسك بعموم العام بالنسبة إلى من شك في عداوته لأنّ العام يشمل ظاهراً، ولم يثبت من الخارج مانع عن حجية هذا الظاهر، فيتشبه به ويحكم بجواز دخول مشكوك العداوة في الدار.

ونظير جواز التمسك بالعام في مورد الشك في الإيمان بالنسبة إلى أفراد بعض الطوائف كبني أمية كما في «لعن الله بني أمية قاطبة» حيث إنّ خروج المؤمن عن موضوع جواز اللعن يكون عقلياً فيقتصر في معلوم الإيمان منهم، وفي المشكوك إيمانه يتشبه بهذا العام بالتقريب المتقدم آنفاً، وكل مخصص لبيّ من هذا القبيل يجوز التمسك بالعام في مورد الشك في التخصيص.

لا يقال: إنّ العقل يحكم أيضاً في صورة الشك بما حكم به في صورة العلم، غاية الأمر: أنّ حكمه في ظرف الشك طريق، حيث إنّ العقل تارة يحكم نفسياً كقبح التشريع وحسن الإحسان، وأخرى طريقاً كقبح التصرف في مال شك في كونه مال الغير، فإنّ حكمه بقبح التصرف فيه طريق والأحكام الشرعية أيضاً كذلك، فإنّ وجوب الصوم والصلاة والزكاة مثلاً نفسي، ووجوب الاحتياط في موارد كالدماء والأموال والأعراض طريق.

وبالجملة ففي مورد الشك يمكن التمسك بحكم العقل الطريقي دون عموم العام، فالتمسك بالإطلاق الذي أفاده الشيخ عليه السلام لا وجه له.

فإنّه يقال : إنّ المتيقن من كون العقل حاكماً بحكمين هو ما إذا كان الحكمان للعقل كليهما كما في المثال المذكور ، أما إذا كان حكم العام شرعي فهنا ليس للعقل حكم طريقي في مورد الشك إذ لا يعلم بمجهات حكم الشرع وحدود موضوعه .

ثم إنّهم بنوا في المخصص المتصل المجمل اللفظي المردد بين الأقل والأكثر على إجمال العام ، وعدم جواز التمسك به ، لعدم ظهور للعام في العموم مع الاتصال ، وفي المخصص المنفصل المجمل اللفظي بنوا على جواز التمسك بالعام لانعقاد الظهور للعام في العموم ، وإنّما ترتفع حجيته فيما علم كونه من أفراد المخصص ، وفي غيره من المشكوك يكون حجية ظهور العام بلا مانع فيتمسك به ، وذكروا هذا التفصيل في المخصص اللبيّ أيضاً ، وبنوا على عدم جواز التمسك به في المخصص اللبيّ إذا كان حكماً عقلياً ضرورياً لا يحتاج إلى مقدمات بل ينتقل الذهن إليه بمجرد صدور الخطاب كالقدرة ، فإنّه ينسب إلى الذهن اختصاص الخطاب بالقادر فالخمر المقدور شربه حرام لاكل خمر ، وإن لم يكن مقدوراً شربه ، هذا في القدرة العقلية .

وأما العادية فلما لم تكن كالعقلية في حكم العقل الضروري باعتبارها في الخطاب ، بل كان اعتبارها بتوسط مقدمات ، فتكون كالمخصص المنفصل المجمل اللفظي في جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك لانعقاد الظهور للعام في العموم ، ولا يخرج عن حجيته إلّا فيما علم من التخصيص للمزاحمة وأقوائية ظهور الخاص من ظهور العام ، فصارت النتيجة جواز التمسك بإطلاق أدلة المحرمات في موارد الشك في الابتلاء لكون الابتلاء شرطاً للخطاب وقيداً له بحكم العقل غير الضروري الذي هو كالمخصص المنفصل المجمل اللفظي ، هذا ماهو المشهور في باب التخصيص بالمجمل المردد بين الأقل والأكثر .

وزاد الميرزا النائيني رحمته في المقام بجواز التمسك بالإطلاق حتى إذا قلنا بكون القدرة العادية كالعقلية من قبيل المخصص المتصل ، وذلك لأنّ المخصص اللبيّ يكون في

خصوص صورة إحاطة العقل بالمخصص ، إذ لاحكم للعقل في ظرف الشك في المخصص ، فالتخصيص المعلوم منحصر بما علم كونه فرداً للخاص ، وفي غيره يكون العقل ساكناً ، ومع سكوته لا مانع من التمسك بالعام ، إذ التخصيص حينئذٍ أفرادي ، فالمعلوم خروجه هو معلوم الاندراج في المخصص والمشكوك خروجه فرد للعام بالفرض فيشملة .

وبعبارة أخرى : إذا كان المخصص عنواناً ذا مراتب فيقتصر في التخصيص على المراتب المعلوم ، وأما المشكوك فيتمسك فيها بالعام لكون الشك في التخصيص الزائد ، وإنما لا يرجع إلى العام إذا كان المخصص عنواناً واقعياً غير ذي مراتب كمفهوم الفاسق .

فتلخص أنه بناءً على ما ذكره الميرزا النائيني رحمته يصح التمسك بالإطلاقات في موارد الشك في الابتلاء سواء كان الابتلاء قيداً متصلاً أم منفصلاً .

ولكن فيه : أن العقل وإن كان غير شاك في حكمه إلا أنه لا يمنع عن التخصيص العنواني فإنه يحكم بلا ريب بقبح الظلم وحسن الإحسان وغيرهما بنحو الكبرى الكلية مع أنه قد يشك في الصغرى وانطبق عنوان حسن الإحسان مثلاً على شيء ، فالعقل قد يحرز الصغرى ويحكم ، وقد لا يحرزها فلا يحكم ، وهذا غير حكمه بكبريات كلية فلا مانع من حكم العقل بكون موضوع الدخول في الدار عنوان الجار الصديق ، وموضوع حرمة الخمر الخمر الذي يكون مقدور الشرب ، وكذا كون الكذب الضار قبيحاً ، وأما كون هذا الشخص عدواً أو صديقاً أو هذا الخمر مقدور الشرب أو هذا الكذب ضاراً أو لا فعدم حكم العقل فيها لأجل عدم إحراز ما هو مناطه لا يضر بالكبرى التي يكون حكم العقل فيها محرزاً ، ولا يقدر الشك في صغرياتها ، وسيأتي إن شاء الله تعالى في بحث الاستصحاب مزيد توضيح لذلك في الحكم الشرعي المترتب على الحكم العقلي ، وأنه هل يستصحب ذلك الحكم الشرعي

مع الشك في مدركه أعني الحكم العقلي أم لا ؟

فعلى ما ذكرنا من كون الخارج عن دائرة العام العنوان دون الفرد ، فإذا شك في فردية شيء للخاص لا يمكن التمسك بالعام بل كل من العام والخاص بالنسبة إليه على حد سواء ، فتصل النوبة إلى الأصل العملي ، من دون فرق في ذلك بين كون المخصص لبيئاً متصلاً كان أو منفصلاً ، وبين كونه لفظياً كذلك .

فتلخص : أنه لا مجال في المقام للتمسك بإطلاق أدلة المحرمات في مورد الشك في الابتلاء ، وإن قلنا بكون قيدية الابتلاء من قبيل الحكم العقلي غير الضروري .

وأما الوجه الآخر الذي تشبث به الميرزا النائيني قده على كون المشكوك الابتلاء ملحقاً بعلومه وهو تمامية الملاك فقد عرفت ^(١) عدم تماميته أيضاً ، ولا بأس بمزيد توضيح له ، فنقول : إنَّ النقض الذي أورد عليه وذكرناه سابقاً هو أنَّ تمامية الملاك إن كانت موجبة للخطاب بالنسبة إلى مشكوك الابتلاء فيكون ذلك موجباً له فيما علم خروجه عن مورد الابتلاء ، وذلك لتمامية الملاك أعني المفسدة في النجس المعلوم إجمالاً ، وإن علم تفصيلاً بخروج بعض الأطراف ، ضرورة عدم توقف تماميته بالقدرة بكلا قسميهما ، فلازم تمامية الملاك وحكم العقل بلزوم الجري على طبقه تنجيز العلم الإجمالي وإن علم تفصيلاً بخروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء .

لكن الإنصاف عدم ورود هذا النقض عليه ، لوضوح كون المقام من الشك في القدرة وفي النقض يعلم بعدم القدرة ، ولا مجال لمقايسة العلم بعدم القدرة بالشك فيها ، لأنه في الأول يعلم بعدم الخطاب وإلاَّ لزم خلاف المبني من اعتبار القدرة في الخطابات ، وفي موارد الشك في القدرة وإن كانت القاعدة مقتضية للاحتياط إلى أن يتبين العجز ، لكنه لا يوجب العلم بالحكم الفعلي الذي هو مدار تنجيز العلم الإجمالي .

(١) ما مر من كلام الميرزا النائيني قده : «والآخر ما حاصله أنَّ الملاك ...» الصفحة ٧٧ نفس المجلد.

وبعبارة أخرى: في صورة العلم بالخروج عن مورد الابتلاء لا يكون الشك في القدرة بل يكون الشك في ظرف الملاك، لأنه على تقدير قيام الملاك بالخارج عن الابتلاء نعلم بعدم القدرة، وعلى تقدير قيامه بالداخل في الابتلاء نعلم بالقدرة، فالشك متمحض في مورد الملاك ومحله، وهذا بخلاف الشك في الخروج عن الابتلاء، فإنه على تقدير قيام الملاك بالخارج عن الابتلاء يشك في القدرة عليه، ومورد قاعدة الاحتياط هو الشك في القدرة لا العلم بها أو بعدمها.

وكيف كان، فإن قلنا بكون تنجيز العلم الإجمالي لأجل تعارض الأصول فيكون العلم الإجمالي في صورة الشك في الابتلاء منجزاً - بناءً على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وغيره من أدلة البراءة في مشكوك الابتلاء - بدعوى: أن الشك في الخطاب سواء كان ناشئاً من الشك في أصل وجود الملاك في المشكوك أم من الشك في قصور المكلف عن الامتثال باحتمال وجود الموانع الموجبة لقصور العبد عن الامتثال، فإذا جرت البراءة في مشكوك الابتلاء تجري في معلوم الابتلاء أيضاً، فيتساقط الأعلان بمعنى أن دليل الاعتبار لا يشملهما، فيجب حينئذ الاجتناب عن مورد الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي.

وبناءً على عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلا في صورة الشك^(١) في أصل الملاك واختصاصها باحتمال قصور المقتضي للجعل من ناحية المولى فلا تجري البراءة في مشكوك الابتلاء، وتجري في معلوم الابتلاء بلا مانع، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

وإن قلنا بكون تنجيز العلم الإجمالي لنفس العلم لا لتعارض الأصول فكذلك يكون منجزاً إذ المفروض تمامية الملاك الكاشف عن الخطاب، لكن قد تقدم سابقاً أن مجرد تمامية الملاك لا يجدي في استكشاف الخطاب بعد البناء على اشتراط الخطاب

(١) أي الشك في الخطاب الناشئ من الشك في أصل الملاك كما لا يخفى. (لجنة التحقيق)

بالابتلاء ، ومع الشك في الشرط كيف يستكشف الشروط .

وبالجملة فتامية الملاك ما لم يكن مطالباً لاتجدي في حقوق مشكوك الابتلاء بمعلومه ، إذ لا توجب العلم بالحكم الفعلي الذي مدار التنجيز عليه ، نعم إن كان المراد بالملاك تعلق غرض المولى بحفظ الواقع في كل حال حتي في ظرف الشك - وهذا هو المراد بالفعل من جميع الجهات المعبر به في الكفاية ^(١) - فله وجه ، لكنه يوجب انسداد البراءة في الشبهات حتى البدوية ، لأن إحراز غرض المولى الواجب رعايته في جميع الحالات منوط بالاجتناب عن كل شبهة حكمية كانت أم موضوعية ، وبدوية كانت أم مقرونة بالعلم الإجمالي وهو كما ترى إذ لم يظهر دليل على ذلك أي الفعلية من جميع الجهات إلا في بعض الموارد كالدماء والأموال والأعراض .

وقد يستدل على وجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم إجمالاً مع كون بعض أطرافه مشكوك الابتلاء بإطلاق أدلة الاحتياط بناءً على الجمع بين أخبار الاحتياط وبين أدلة البراءة باختصاص أدلة الاحتياط بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وأدلة البراءة بالشبهات البدوية ، حيث إن مقتضى هذا الجمع تنجز الحكم في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وإن شك في الابتلاء ببعض الأطراف بل قضية تنجيز الاحتمال بأخبار الاحتياط هي لزوم الاحتياط في الطرف المبتلى به يقيناً مع العلم التفصيلي بخروج الطرف الآخر عن مورد الابتلاء لأن شأن أخبار الاحتياط تنجيز الاحتمال ، والمفروض احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف المبتلى به ، وهذا الاحتمال منجز ، وهذا المبنى يهدم أساس اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي .

وبالجملة هذا الدليل يوجب لحوق مشكوك الابتلاء بمعلومه بل يلحق معلوم الخروج بمعلوم الدخول في الابتلاء لكن قد تقدم ^(٢) في أدلة البراءة والاحتياط وجوه

(١) كفاية الأصول / ٣٥٨ .

(٢) المجلد الرابع من هذا الكتاب ، الصفحة : ١٣٦ .

الجمع بينها ، وأنّ هذا الجمع لا يكون له شاهد ، فلا يعتمد عليه .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أنّ الوجوه التي تشبثوا بها على الحاق مشكوك الابتلاء بمعلومه من تمامية الملاك وإطلاق أدلة الأحكام الأولية وإطلاق أدلة الأحكام الظاهرية أعني الاحتياط في الشبهات ضعيفة جداً ، فلا مجال للتمسك بها على المقام .
وحينئذٍ فيكون العلم الإجمالي دائراً بين الحكم الفعلي وبين الحكم المشروط ، إذ لو كان المعلوم بالإجمال منطبقاً على الطرف المبتلى به يقيناً يكون منجزاً ، وإن كان منطبقاً على الطرف المشكوك الابتلاء فيحتمل أن يكون التكليف به مطلقاً على تقدير الابتلاء به وأن يكون مشروطاً بالابتلاء على تقدير عدم الابتلاء به فعلاً ، ومثل هذا العلم لا يكون منجزاً ، لعدم العلم بالحكم الفعلي على كل تقدير ، وقد عرفت أنّه المدار في الحجية فتجري البراءة في الطرف المبتلى به ، ولا تجري في مشكوك الابتلاء لعدم العلم بترتب أثر عملي على جريان الأصل فيه .

فما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته (١) من الرجوع في مشكوك الابتلاء إلى أصل البراءة في غاية المتانة ، والله العالم .

تمتة : لا يخفى أنّ الشيخ الأنصاري رحمته (٢) ذكر أمثلة فقهية لا يكون العلم الإجمالي فيها منجزاً ، وجعل وجه عدم تنجيزه فيها عدم الابتلاء ببعض الأطراف ، وغرضه أنّ اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي تتحل به جملة من المشكلات ، فإنّ الشبهة مع كونها محصورة لا يجب الاجتناب فيها لأجل خروج بعض أطرافها عن مورد الابتلاء .

لكن الإنصاف عدم ابتناء عدم تنجيز العلم الإجمالي في كثير منها على الخروج عن الابتلاء لكون بعضها كعلم إحدى الضرتين بأنّها مطلقة أو ضررتها كالعلم

(١) كفاية الأصول / ٣٦١ .

(٢) فرائد الأصول / ٢٥١ .

الإجمالي لواجدى المني في الثوب المشترك في كون كل شخص موضوعاً على حدة فلاحظ وتأمل .

ثم إنّه لا بأس بتتبع مبحث الابتلاء فنقول : إنّ القدرة بناءً على اعتبارها في الملاك والخطاب معاً ، لا يكون الخارج عن مورد الابتلاء متعلق التكليف لعدم مقتضى له ، وأما بناءً على عدم دخلها إلا في الخطاب يكون عدم الابتلاء العادي مانعاً ، فيكون عدم تجيز العلم الإجمالي لوجود المانع عن الخطاب لا لفقد المقتضي ، وعلى هذا المبنى يستقيم التمسك بتمامية الملاك في بعض المقامات وهذا المبنى صحيح ، لأنّ الملاك من الأمور التكوينية التي لا تدخل لقدرة الشخص فيها ، فإنّ انقضاء المؤمن مما فيه المصلحة وإن لم يكن شخص قادراً عليه ، فالحق أنّ القدرة ليست دخيلة في الملاك كدخالة البلوغ والعقل من الشرائط العامة والاستطاعة وملكية النصاب في الأموال الزكوية ، والاجتهاد والعدالة في باب التقليد والجماعة من الشرائط الخاصة في الملاك ، كما أنّ القدرة ليست شرطاً للتجيز على حذو شرطية العلم له ، بل هي من شرائط حسن الخطاب .

هذا في القدرة العقلية وكذا الحال في القدرة العادية ، ولا ينبغي الإشكال في هذا ، إنّما الكلام في أنّهم بنوا في موارد الشك في القدرة العادية على الاحتياط ووجوب الفحص حتى يظهر العجز ، ومقتضى ذلك وجوب الفحص أيضاً وعدم جريان البراءة في الشك في الابتلاء من دون تفاوت بين القدرة العقلية والعادية كما لا يخفى .

وقد ظهر مما ذكرنا أنّ انتفاء التكليف في موارد عدم الابتلاء يكون لأجل المانع لامن جهة فقد المقتضي (١) .

(١) أقول : لم يظهر وجه لوجوب الاحتياط في موارد الشك في القدرة مع البناء على دخلها في حسن الخطاب ، وإن من السيد الأستاذ الحكم بها لأنّ مرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في أصل التكليف الذي هو مجرى البراءة ، نعم يتجه الاحتياط بناءً على كون القدرة شرطاً

وقد يستفاد ضابط الابتلاء من صحيحة على بن جعفر عليه السلام ^(١) في دم الرعاف الذي صار قطعاً صغراً فأصاب إناءه، وجوابه عليه السلام عنه بأنه مع ظهور شيء من الدم في الماء يجب الاجتناب، وبدونه يجوز الارتكاب، بتقريب بعد الابتلاء عادة بخارج الإناء الموجب لعدم حسن الخطاب.

لكن مقتضى ما عرفت من كون عدم الابتلاء مانعاً عن صحة الخطاب مع تمامية المقتضي في أيّ طرف ينطبق عليه الحرام الواقعي، وليس خارج الابتلاء في بعض الأحيان كذلك، لأنّه إن كان الدم واقعاً في عين من الأعيان النجسة فلا يكون الدم حينئذٍ مقتضياً لوجوب الاجتناب، ففرق بين كون عدم التكليف لفقد المقتضي أو لوجود المانع وعدم الابتلاء من قبيل الثاني، ففي ظرف تمامية المقتضي إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء يحكم بعدم التكليف، وعدم تنجيز العلم الإجمالي بمعنى عدم كونه علماً بالتكليف الفعلي، وأمّا في ظرف عدم تمامية المقتضي فالحكم وإن كان الحكم مفقوداً أيضاً لكنه ليس لعدم الابتلاء فلا يستفاد من صحيحة على بن جعفر عليه السلام ضابط الابتلاء كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم إمّا في حب من الماء وإمّا في البالوعة أو بوقوعها في البحر، وإما في إناء زيد أو علم بجنابة نفسه أو جاره أو بفساد صلاته أو صلاة صديقه مع عدم رابط كالجماعة بينهما، فإنّ العلم الإجمالي في أمثال هذه الموارد مع كون الأطراف محصورة لا يكون منجزاً، لعدم الأثر له من جهة عدم المقتضي، فعدم تنجيز العلم الإجمالي لأجل عدم الأثر الناشئ عن عدم المقتضي غير عدم تنجيذه لأجل المانع الناشئ من عدم الابتلاء ببعض الأطراف.

فالحق أنّ الابتلاء ليس له ضابط كلي بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرهما.

وينبغي الإشارة إلى أمور :

الأول : قد عرفت أنّ مشكوك الابتلاء ملحق بمعلوم الابتلاء لأنّ المرجع في الشك في القدرة ، عقلية كانت أم عادية هو قاعدة الاشتغال دون البراءة .

الثاني : أنّ المانع الشرعي في المقام ليس كالمانع العقلي ، ولا يوجب المنع الشرعي الخروج عن القدرة العادية ليكون الممنوع شرعاً كالخارج عن مورد الابتلاء ، وذلك لأنّ المدار في صحة الخطاب هو القدرة التكوينية والمنع الشرعي بمجرد لا يسلب القدرة العادية بالضرورة ، وعليه فيجب الاجتناب عن الإناء الذي يكون تحت يده والإناء الذي يكون في دار جاره مع عدم امكان التصرف فيه بإذنه بوجه من الوجوه لا بالإجارة ولا العارية ولا غيرها ، لكن يقدر عادة على التصرف فيه بدون إذنه كسرقة أو نهبه ، ويكون العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة إناء نفسه منجزاً ولا يكون حرمة التصرف في مال الغير بلا إذن منه كالخروج عن الابتلاء من موانع تنجيز العلم الإجمالي .

فلا ينبغي الإشكال في تنجيز العلم الإجمالي في مثل هذه الصورة لأنّ المناط في توجه الخطاب هو القدرة التكوينية المفروض حصولها في هذا المثال ، نعم يقع الكلام في تعدد الخطاب ووحدته في هذه الصورة ، فإذا سرق مثلاً إناء الغير الذي هو طرف العلم الإجمالي فهل يكون هناك خطابان أحدهما حرمة التصرف في مال الغير وثانيهما حرمة شرب النجس أم خطاب واحد .

فنقول : الضابط في تعدد الخطاب أن يكون المتعلق متعدداً كما إذا قال : أعط زيدا ديناراً واضفه واستقبله وقبّل يده إلى غير ذلك من الأفعال من دون تفاوت في ذلك بين كون الوجوب والحرمة منتزعين عن إنشاء النسبة أم لا؟ فإنّ تعدد المتعلق كاف في صحة إنشاءات عديدة ، وأمّا إذا كان المتعلق واحداً غاية الأمر كان ملاكه ذا

جهات عديدة توجب قوته وصيرورة المتعلق واجباً مهماً أو محرماً كذلك ، فلا يكون الحكم به متعدداً لأنه بناءً على إنشاء النسبة فقد أنشأت وجعل المكلف في وعاء التشريع مصلياً أو تاركاً فلا معنى لإنشاء النسبة ثانياً وجعله مصلياً أو تاركاً ، لأنه من تحصيل الحاصل نظير أمر القائم بالقيام .

نعم يمكن تعدد الخطاب بمتعلق واحد إذا لم يكن المطلوب فيه بنحو صرف الوجود ، بل مطلق الوجود ، فإن كل وجود من وجودات المتعلق يكون تحت الحكم المستقل ، وأما في المثال وهو العلم الإجمالي بنجاسة إنائه أو إناء جاره مع عدم إذنه له في التصرف فيه ، لكن كان قادراً على التصرف فيه بسرقة ونحوها يكون المحرم هو التصرف ، ومن المعلوم أنه فعل واحد تعلق به الحرمة والشرب وتقلبه وغيرهما تصرف فيه فيحرم بنفس عنوان التصرف غاية الأمر : أن الملاك لما كان قوياً من جهتي النجاسة وكونه مال الغير صار الداعي إلى الجعل مؤكداً والحرام مهماً ، وإلا فنفس إنشاء حرمة التصرف لافرق فيه بين تعلقه بذئ ملاك مهم وداع قوى وبين تعلقه بغيره .

وبالجملة فتعدد الخطاب مع وحدة المتعلق غير متصور .

ثم إنه لا يخفى أن ما ذكرناه من عدم كون المانع الشرعي كالمانع العقلي في إسقاط العلم الإجمالي عن التأثير ، وأن المنع الشرعي ليس كالمخرج عن الابتلاء في عدم تنجيز العلم الإجمالي ، لا يخلو عن تأمل .

ضرورة أن المانع الشرعي وإن لم يكن كالمانع العقلي في إيجاد العجز ، ولا يكون من هذه الجهة أي العجز مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي ، إلا أن المانع الشرعي يوجب حدوث العلم الإجمالي بلا أثر ، فإذا علم إجمالاً بنجاسة إنائه أو إناء جاره الذي لا يأذن له عادة في التصرف في إنائه ، ولكن كان قادراً على التصرف بغير إذنه كما إذا سرقه لا يكون لهذا العلم الإجمالي بالنجاسة أثر أصلاً ، لأنه مع فرض العلم

بطهارته فضلاً عن إحراز طهارته بالأصل لأثر له لحرمة التصرف فيه حتي مع العلم التفصيلي بطهارته ، فلا يجري فيه قاعدة الطهارة أو استصحابها حتي يعارض قاعدة الطهارة أو استصحابها في إنائه المبثلي به فعلاً .

وعليه فلا تجرى قاعدة الطهارة في إناء الجار لعدم الأثر ، وتجري في إنائه بلا معارض ، فالمانع الشرعي مانع عن تنجيز العلم الإجمالي لكن لامن جهة العجز حتي يقال بعدم كون المانع الشرعي كالعقلي ، بل من جهة عدم الأثر كما لا يخفى .

وأما مثال العلم الإجمالي بنجاسة الإناء أو الأرض ففيه تفصيل وهو : أنه إن كان للأرض أثر غير التيمم كجواز السجود عليها ، فحينئذ يكون العلم الإجمالي منجزاً للعلم بتكليف فعلي منجز ، وهو حرمة السجود على الأرض أو عدم جواز التوضؤ بالماء ، فإن للتراب أثراً شرعياً في عرض أثر الماء وهو جواز الوضوء ، فقاعدة الطهارة أو استصحابها في كل من الماء والتراب على حد سواء فتتساقطان بالمعارضة ويجب الاجتناب عن كليهما ، لكن لا يكون فاقداً للطهورين بل يجب عليه الجمع بين الوضوء بذلك الماء والتيمم بذلك التراب ، وإن لم يكن للأرض أثر غير التيمم فتجري قاعدة الطهارة أو استصحابها في الماء بلا مانع ، إذ لا تجري قاعدة الطهارة في عرض القاعدة الجارية في الماء ، لأن جريان القاعدة منوط بترتب الأثر الشرعي على مجراها وجواز التيمم الذي هو أثر طهارة الأرض يكون في طول الوضوء لكون موضوع جواز التيمم هو فاقد الماء حقيقة أو حكماً ، فجواز التيمم بالتراب موقوف على فقدان الماء أو نجاسته إذ مع طهارة الماء يتعين الوضوء ولا يجوز التيمم ، فقاعدة الطهارة لا تجري في التراب إلا لإثبات جواز التيمم به وجواز التيمم به موقوف على نجاسة الماء أو فقدانه ، ففي رتبة جريان القاعدة في الماء لا تجري في التراب لعدم الأثر لها وإذا جرت القاعدة في الماء يتعين الوضوء به ومعه لا يجوز التيمم بالتراب .

فتلخص أنّه في الصورة الأولى يجب الجمع بين الضوء والتسيم ، وفي هذه الصورة يجب الضوء فقط ، والله العالم ، هذا تمام الكلام في شرطية الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي .

الثالث : أنّ الابتلاء هل يعتبر أن يكون في زمان واحد أم لا؟ الظاهر الثاني ، فإنّ المدار علي القدرة عادة على ارتكاب الأطراف مدة العمر إذ لو كان المراد بالابتلاء هو القدرة عادة على ارتكاب الأطراف في آن واحد أو ساعة واحدة لم يستقر حجر على حجر حيث إنّ لازمه عدم وجوب الاجتناب عن إنائه أو إناء من يكون داره في آخر البلد من أصدقائه بحيث يقدر على ارتكاب ذلك الإناء في ساعة أخرى ، فضلاً عما إذا كان الإناء الآخر في محل يكون بعيداً عنه بفرسخين أو أزيد ، إذ ارتكابهما في ساعة واحدة غير مقدور له عادة بل عقلاً .

فالمراد بالابتلاء هو القدرة عادة على ارتكاب الأطراف مدة عمره ، فإذا كان كذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً ، ومن هنا يسهل الأمر في التدريجيات كما إذا علم التاجر بابتلائه بمعاملة ربوية في هذا الشهر ، فإنّه يجب عليه الاجتناب عن كل معاملة ثلثا يقع في تلك المعاملة ، ولكن وجوب الاجتناب إنّما يكون فيما لم يكن الزمان قيداً للخطاب بل كان ظرفاً صرفاً للمتعلق بالمعاملة الربوية ، فإنّ المعاملة التي هي فعل البائع مثلاً ليس الزمان قيداً بل ظرفاً لها .

نعم في مثل الحيض الذي تعلم المرأة بابتلائها به في الشهر مع عدم علمها بزمانه وأنّه في أول الشهر أو وسطه أو آخره يشكل الأمر ، لأنّ الموضوع هو الدم في وقت مخصوص ، ومن المعلوم أنّ الموضوع مالم يوجد لا يصير الحكم فعلياً لتبعية فعلية الحكم لموضوعه ، وفي تنجيز العلم الإجمالي لا بد من إحراز الخطاب المتوقف على إحراز موضوعه ، ومع الشك في الموضوع يشك في الحكم ، ولا معنى للتنجيز مع الشك في الحكم الذي هو موضوع التنجز كما لا يخفى .

ملاقي الشبهة المحصورة:

الأمر الثالث : في حكم ملاقي بعض الأطراف في الشبهة المحصورة .

وقبل الخوض فيه لا بأس بالتنبيه على أمر وهو أنه بناءً على كون المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم المخالفة القطعية العملية يخرج عن موضوع بحث الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة ما إذا لاقى شيء أحد شيئين كانا معلومي النجاسة سابقاً ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما ، فإنّ الملاقي لأحدهما محكوم بالنجاسة ، لأنّ المفروض عدم لزوم محذور المخالفة القطعية من جريان استصحاب النجاسة فيها ، فلما لاقى أحدهما ملاق لمستصحب النجاسة ، ومن المعلوم وجوب الاجتناب عن ملاقي مستصحب النجاسة .

وأما بناءً على عدم انحصار المحذور في المخالفة القطعية فلا يخرج هذا المثال عن بحث ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ، إذ المفروض عدم انخفاض رتبة الجعل في استصحاب النجاسة في كليهما مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما فلا يجري استصحاب النجاسة في شيء منهما ، ومع عدم الجريان يحكم بوجوب الاجتناب عقلاً عن كليهما كصورة العلم بسبق طهارتهما والعلم الإجمالي بانتقاضها في أحدهما في عدم جريان الأصل فيها ، وحينئذٍ فإذا لاقى شيء أحد الشيئين اللذين كانا نجسين ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما اندرج في بحث الملاقي ويجري فيه ما يجري في سائر موارد الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة .

وبالجملة فالنزاع في خروج ملاقي أحد الإنائين المسبوقين بالنجاسة مع العلم إجمالاً بطهارة أحدهما عن بحث الملاقي ، ودخوله فيه يكون على المبنى من كون المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي المخالفة القطعية فقط أو أعم منه ، ومن عدم انخفاض رتبة الجعل .

ثم إنَّ في وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة وعدمه قولين مبنيين على السراية والتعبد، فعلى الأول يجب الاجتناب لأنَّه على السراية يكون الملاقى بالفتح منقسماً إلى قسمين كجعل مائه في إنائين وتتسع دائرة الملاقى بالفتح بسبب الملاقاة فيكون الأصل الجاري في الملاقى والملاقى واحداً لا متعدداً حتى يكون بين أصليها طولية وترتب ويحكم بحكومة أصل الملاقى بالفتح وجريان أصل الملاقى بالكسر في ظرف عدم جريان الحاكم للتعارض كالمقام لمعارضة أصل الطرف لأصل الملاقى بالفتح.

وعلى الثاني: لايجب الاجتناب عن الملاقى لكونه على تقدير نجاسته فرداً آخر للنجاسة وهو مشكوك فتجري فيه قاعدة الطهارة أو استصحابها بلا معارض.

وقد يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر لوجهين:

أحدهما: كون الملاقى من توابع الملاقى بالفتح وفروعه، فالخطاب بوجوب الاجتناب عن الملاقى يشمل الملاقى بالكسر نظير تبعية الثمرة للشجرة المفصولة ومنافع الدار للدار والحمل للدابة ونحو ذلك من كل عين مغصوبة ذات منفعة، فإنَّ نفس حرمة التصرف في الأصل تشمل المنفعة.

لكن فيه ما لا يخفى، لفساد المقيس عليه، حيث إنَّ الثمرة إن كانت موجودة حال الغصب فهي مضمونة على الغاصب بقاعدة اليد، وكذا المنافع المستوفاة بالنسبة الى الدار ونحوها فإنَّها مضمونة على مستوفيها بقاعدة الاتلاف، وإن كانت الثمرة معدومة فلا معنى لتبعية المعدوم للموجود في الضمان أو الحكم التكليفي.

وبالجملة فالثمره وكذا حمل الدابة إن كانا موجودين في آن الغصب فضمانها أجنبي عن التبعية وإن كانا معدومين فلا معنى للتبعية.

ولو سلمت التبعية في المقيس عليه، فالمتيقن منها هي المنافع المستوفاة دون غيرها، والمقايسة لا بد أن تكون بينها وبين الملاقى.

ثانيهما: أن يكون وجوب الاجتناب عن الملاقي لأجل العلم الإجمالي، توضيحه أن هنا علوماً إجمالية:

أحدها: العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو طرف الملاقي بالفتح وهو على قسمين لأنه تارة يكون طرف الملاقي بالكسر نفس الماء وأخرى ظرفه بناءً على ما هو الحق من كون الظرف في طول الماء لنشؤ احتمال تنجس الظرف عن احتمال نجاسة الماء، فالعلم الإجمالي تارة يلاحظ بين الملاقي بالكسر وبين ملاقي الماء الواقع في الإناء الذي هو طرف الملاقي بالفتح، وأخرى يلاحظ بينه وبين نفس الماء.

ثانيها: العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف.

ثالثها: العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والماء الملاقي بالفتح أو ظرفه من جهة وطرف الملاقي بالفتح من جهة أخرى بأن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي الملاقي والماء الملاقي أو ظرفه والطرف الآخر طرف الملاقي بالفتح.

ولكنك خير بأن هذه العلوم الإجمالية لا توجب وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، لأنها بين ما يحدث غير مؤثر كالعلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو الإناء الذي هو طرف الملاقي بالفتح حيث إن ذلك الإناء تنجز وجوب الاجتناب عنه قبل الملاقاة، فيكون نظير العلم الإجمالي بوقوع قطرة إما في الإناء الذي علم بنجاسته تفصيلاً وإما في الإناء الآخر، فإنه لا إشكال في عدم ترتب أثر على هذا العلم الإجمالي أصلاً، وبين ما يكون منحللاً لأجل سببية أحد الشكين للآخر الموجبة لحكومة بعض الأصول على بعضها، كما إذا علم إجمالاً إما بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف، فإن الأصل الحاكم في الملاقي بالفتح يسقط بمعارضته للأصل في الطرف فتصل النوبة إلى أصل الملاقي بالكسر فتجري فيه استصحاب الطهارة أو قاعدتها بلا معارض ويحكم بطهارته.

والحاصل: إن شيئاً من التبعية والعلوم الإجمالية المذكورة لا يصلح لإثبات

وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر .

إذا تبين ذلك فنعطف الكلام إلى ما هو المشهور من ابتناء وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر على السراية والتعبد بوجوب الاجتناب على الأول وعدمه على الثاني . وتوضيح الكلام فيه : أنه لا إشكال في نجاسة ملاقي الأعيان النجسة ، وأما نجاسة ملاقي المتنفس فيه خلاف ، لكن المشهور بينهم منجسية المتنفس كالنجس ، وللفقيه الهمداني رحمته الله ^(١) في مصباحه تفصيل بين اليابس والرطب ، بعدم النجاسة في الأول والنجاسة في الثاني ، لكن الرواية تصرح بخلافه ، وإن اليابس منجس إذا كان في ملاقيه رطوبة ، والتفصيل في محله .

وكيف كان فالمراد بالسراية هو انتقال جزء من أجزاء النجس أو المتنفس إلى ملاقيه ، فوجوب الاجتناب عن الملاقي يكون عين وجوب الاجتناب عن الملاقي ، لأن الملاقي تبدل مكان جزء منه وانتقل إلى الملاقي ، فالتكليف وكذا الأصل فيها واحد لا متعدد ، وهذا المبنى أعني السراية يشكل البناء عليه ، إذ لازمه عدم وجوب الاجتناب عن اليد الملاقية لجزء من ماء قليل يكون كخيوط من النجف الأشرف مثلاً إلى الكوفة إذا لاقى مبدئه يد متنجسة ، وفي ذلك الآن لاقى يد طاهرة منتهاه .

وذلك لعدم السراية في ذلك الآن إلى منتهاه ، وقياس سراية النجاسة إلى أجزاء ملاقيها بالكهرباء في غير محله ، لأنه مخالف لما هو المشاهد من سراية أجزاء الماء من مكان إلى آخر ، فإن سرايته في المكان التسليمي تحتاج إلى مضي زمان ولو كان قليلاً فكيف بسراية النجس في الماء الذي يكون في مكان مسطح ، كما أن لازم مبنى السراية أيضاً وجوب الاجتناب عن جميع ماء الإبريق الذي يجري مأؤه على النجس ، لأن ما في الإبريق من الماء وكذا عمود الماء واحد لاقى النجاسة ، فلا بد من

الحكم بنجاسة الجميع ، مع أنهم لا يحكمون بنجاسة ما في الإبريق فتأمل ^(١) .
وكيف كان فعلى كل من السراية والموضوعية يرد اشكالات والتفصيل في محله .

والمراد بالموضوعية هو أن عنوان الملاقى يكون كالعناوين النجسة مثل الخمر والدم وغيرهما في وجوب الاجتناب ، فلاقي النجس أو المتنجس كالخمر مما يجب الاجتناب عنه ، فإذا شك في الملاقاة شك في حكمها ومقتضى الأصل عدمه .
ففي المقام يكون الملاقى محكوماً بحكم الملاقى بناءً على السراية فيجب الاجتناب عنه لا محالة لاقتضاء نفس خطاب الملاقى الاجتناب عما لاقاه ، وبناءً على التعبد والموضوعية لا يجب الاجتناب عما لاقاه للشك في الموضوع وهو ملاقي النجس أو المتنجس والشك في الموضوع يستتبع الشك في الحكم وقاعدة الطهارة أو استصحابها أو استصحاب عدم ملاقاته للنجس أو المتنجس تثبت جواز الإرتكاب .
ثم إنه لا يخفى أن السراية الحقيقية في نجاسة ملاقي العين النجسة والمتنجس بناءً على منجسيتها مما لا يمكن الالتزام به ، ضرورة أن لازمه عدم تنجس اليد الطاهرة الرطبة مثلاً الملاقية لليد المتنجسة الجافة الخالية عن عين النجس ، كما إذا تنجست بالماء المتنجس وجفت ثم لاقاها اليد الطاهرة الرطبة ، ضرورة أن السراية حينئذ تكون من اليد الطاهرة إلى المتنجسة لا العكس ، وكذا لازم السراية الحقيقية - التي هي عبارة عن ملاقاته النجس لكل جزء من أجزاء ملاقيه بحيث ينتقل النجس ويسرى إلى جميع أجزاء ملاقيه ويتداخل النجس في كل جزء من ملاقيه - عدم انفعال ما في الإبريق ونحوه من الماء القليل إذا كان في الإناء ثقب صغير وكانت الأرض الواقعة تحت الإناء متنجسة ، وذلك لعدم سراية نجاسة القطرة المتصلة بالأرض المتنجسة إلى كل جزء من أجزاء الماء حقيقة .

(١) وجهه أنه لا يلزم ذلك على القائلين بالسراية .

وأنت خبير بعدم إمكان الالتزام بعدم الانفعال في شيء من هذين الموردين وغيرهما من الموارد كما إذا كان هناك مائتان قليلان أحدهما طاهر والآخر متنجس واتصل مائهما بنقب صغير فيها محاذ لسطح المائتين، فإن الملاقاة الحقيقية تكون بين جزئين من المائتين الواقعين حول تلك النقبة لا جميع المائتين.

وبالجملة فالسرارية الحقيقية لا يمكن الالتزام بها، نعم لا بأس بالسرارية الحكيمة، وهي عين الملاقاة التي يعبر عنها بالاتصال، حيث إن المائعات لما كانت أجزاءها متصلة بمثابة تعد موضوعاً واحداً عرفاً فإذا لاقى جزء منها نجساً أو متنجساً يصدق عرفاً أن مجموع ذلك المائع لاقى النجس أو أصابه المطر ونحو ذلك فينفل كلّه. ولكن لازم ذلك البناء على عدم اعتبار الامتزاج في التطهير أيضاً لأنه كما يصدق ملاقات الدم لجميع الماء الواحد الواقع في الآنية كذلك يصدق اتصال عمود ماء الانبوب بجميع الماء المزبور، فلا بد من الحكم بطهارته من دون اعتبار الامتزاج بعد صدق الملاقاة على جميع الأجزاء سواء لاقى نجساً أم متنجساً أم مطهراً من ماء المطر أو الكر أو الجاري، فالتفكيك بين الانفعال والتطهير بدعوى صدق الملاقاة على الجميع لاتصال الأجزاء قبل الملاقاة فينفل وعدم صدقها إذا اتصل به عمود الماء المطهر في غير محل، لوضوح الصدق العرفي في المقامين من دون تفاوت بينهما كما لا يخفى.

ثم إنه بناءً على السرارية يكون الملاقي والملاقي معاً طرفاً في العلم الإجمالي، فيجب الاجتناب عن الثلاثة، وبناء على التعبد يكون الشك في نجاسة الملاقي بالكسر، لأن موضوع الانفعال وهو ملاقي النجس أو المتنجس مشكوك الانطباق على ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، فيحكم بطهارته للاستصحاب أو القاعدة. وبالجملة فعلى السرارية لا يكون للملاقي أصل على حدة في قبال أصل الملاقي حتى يكون الأول جارياً بعد تعارض الثاني وأصل الطرف، بل الأصل فيهما واحد

لا تعدد فيه حتى يجري فيها حديث السبية والمسبية ، وعلى التعبد يكون الأصل في الملاقى والملاقى متعدداً ، ومع عدم جريان الأصل السبي أو سقوطه بالمعارضة يجري الأصل المسبي بلا معارض فيحكم بطهارة الملاقى بالكسر .

ولا يخفى أنّ السراية الحقيقية مما لا سبيل إلى الالتزام بها أصلاً ، ولا بأس بالإشارة إلى ضعفها أزيد مما تقدم ، فنقول : إنّ من جملة الإشكالات الواردة عليه أنّه يلزم عدم الحكم بانفعال ما يلاقى الماء القليل المتنجس بالنجاسة التي صارت مستهلكة فيه ، توضيحه : أنّه إذا وقعت قطرة بول في الماء القليل أو لاقته يد متنجسة بالبول ثم لاقى هذا الماء القليل ثوب أو يد أو شيء آخر ، فإنّه على القول بالسراية الحقيقية دون الحكمية ودون التعبد يلزم عدم الحكم بنجاسة الثوب أو غيره مما لاقى الماء القليل المنفعل بقطرة البول أو اليد المتنجسة ، ضرورة أنّ الحكم بالانفعال منوط بسراية عين النجس إلى ما لاقاه ، والمفروض استهلاك النجاسة وانعدامها في الماء القليل ، فلا تكون موجودة حتى يسري جزء منها إلى ملاقيها ، فيحكم بنجاسته ، وكذا ما يلاقى الملاقى وهكذا ، فإنّ النجاسة بعد انعدامها بالاستهلاك لا معنى لسرايتها إلى ملاقيها وملاقى ملاقيها ، فلا بد من الحكم بطهارة ملاقيها مع أنّ المسلم نجاسته ، فوضوح الحكم بنجاسة الملاقى مطلقاً حتى في صورة استهلاك النجاسة وتسالم الأصحاب عليه يكشف عن عدم صحة المبنى أعني السراية الحقيقية ، وأنّ الصواب هو القول بالسراية الحكمية إن أمكن إثباته من الأدلة ، وإلاّ فالتعبد وتفصيل الكلام وتتيحه في استظهار السراية الحكمية أو التعبد موكول إلى محله ، وقد عرفت حال ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة على جميع الصور .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه بناءً على الملاقاة لا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر (١) .

(١) والظاهر أنّ المراد من الملاقاة التعبد والموضوعية . (لجنة التحقيق)

فإن قلت : إنه يجب الاجتناب عن الملاقي لأنه بمنزلة نفس الملاقي بالفتح بل عينه حيث إنّ العباء مثلاً إذا لاقى الماء يسرى إليه شيء من اجزاء الماء وينتقل بعض أجزاء الماء إليه نظير انقسام ذلك الماء إلى قسمين أو أكثر ، فإنّ مجموع القطرات حين اجتماعها في إناء واحد كانت واجبة الاجتناب ، ولا بد من وجوب الاجتناب عن تلك القطرات حال تفرقها أيضاً ، وعلى هذا فيجب الاجتناب عن الملاقي لذلك الماء كالعباء لانتقال قطرات من ذلك الماء إليه .

قلتُ : هذه شبهة واضحة الإندفاع حيث إنّ الكلام في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة من حيث كونه ملاقياً وفي الفرض المزبور يجب الاجتناب عن الملاقي لانتقال جزء من الملاقي إليه في الحقيقة يكون من وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح ، وتظهر الثمرة فيما إذا جفّ العباء فإن قلنا بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر يجب الاجتناب عن العباء في حال الجفاف وإلا فلا .

والحاصل إنّ الكلام في الملاقي من حيث كونه ملاقياً لا من حيثية أخرى كانتقال جزء من الملاقي بالفتح إليه .

ومن هنا يظهر حال النقض بوجوب الاجتناب عن الماء الذي وقعت فيه قطرة من الماء الملاقي بالفتح بتقريب : أنه لو لم يكن الملاقي بالكسر واجب الاجتناب لما وجب الاجتناب عن الماء القليل الذي صبت فيه قطرة من الماء المحكوم بوجوب الاجتناب عقلاً لكونه من أطراف العلم الإجمالي .

وذلك لأنّ وجوب الاجتناب عن نفس تلك القطرة يكون من باب المقدمة العلمية التي كانت بين الإنائين ، ووجوبه عن الماء الملاقي لتلك القطرة يكون مقدمة لتلك المقدمة العلمية لما قرر في محله من وحدة حكم الماء الواحد شرعاً ، وإن لم يكن تعدد حكمه محالاً عقلاً كما في لون الماء الواحد لعدم امتناع اسوداد بعضه واحمرار الآخر وطعمه كحلاوة بعضه وملاحة الآخر .

تكملة :

قد عرفت مما ذكرنا عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة بناءً على الملاقاة ، لكن صاحب الكفاية ^(١) مع بنائه على الملاقاة اوجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر في بعض الصور .

ومحصل ما أفاده وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح والطرف دون الملاقي ، وذلك فيما إذا علم أولاً إما بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف ثم علم بالملاقاة ، ووجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي ، ووجوب الاجتناب عن المجموع أعني الملاقي والملاقي والطرف في بعض الصور .

أما الأول : فقد ذكر له صورتين إحداهما : ما إذا علم إجمالاً بنجاسة القباء أو الإناء وبعد تنجز وجوب الاجتناب عنها حصل له علم إجمالي بملاقاة القباء للإناء الشرقي ، وعلم أيضاً بوقوع نجاسة إما في ذلك الإناء الذي كان طرفاً للقباء وإما في الإناء الشرقي بحيث إذا كان القباء متنجساً تكون نجاسته لأجل نجاسة الإناء الشرقي ، فحينئذٍ يجب الاجتناب عن الملاقي والطرف دون الملاقي بالفتح .

ثانيتها : ما إذا حدث العلم بملاقاة القباء لإناء ، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة ذلك الإناء أو إناء آخر ، ولكن حين حدوث العلم الإجمالي بالنجاسة كان الملاقي بالفتح خارجاً عن مورد الابتلاء ، والملاقي بالكسر داخلياً فيه ، وإن عاد الملاقي بالفتح بعد تنجز وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر ، والطرف إلى محل الابتلاء ، فإنه يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر والطرف دون الملاقي بالفتح ، لأنه حال العلم المنجز لم يكن داخلياً في مورد الابتلاء حتى يتنجز وجوب الاجتناب عنه .

وأما الثاني : أعني وجوب الاجتناب عن المجموع فهو كما إذا علم بالملاقاة ، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف مع كون الجميع حال العلم

بالنجاسة مورداً للابتلاء ، فإنّ هذا العلم يوجب الاجتناب عن الثلاثة ، لكون العلم بالنجاسة بالنسبة إلى الجميع على حد سواء .

فالمتحصل : أنّ صاحب الكفاية رحمته يلتزم بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي في موردين ، وبوجوب الاجتناب عن الجميع في مورد واحد وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر في مورد واحد أيضاً فلاحظ وتأمل .

لكنك خير بأنّ هذا التفصيل مبني على كون العلم منجزاً بما هو صفة قائمة بالنفس ، لا بما أنّه كاشف وطريق ، لأنّ المدار بناءً على الأول على حدوث العلم وإن كان معلومه مقدماً ، وعلى الثاني على المعلوم ، وعليه فلا أثر للعلم الإجمالي في الموردين المذكورين اللذين أوجب فيهما الاجتناب عن الملاقي بالكسر ، لانحلاله في الأول وهو ما إذا علم إجمالاً بنجاسة القباء والإناء ، ثم حصل له علم بملاقاة القباء للإناء الشرقي وعلم إجمالاً إما بنجاسة ذلك الإناء الشرقي وإما بنجاسة الإناء الغربي الذي كان طرفاً للقباء ، فإنّ العلم الإجمالي بنجاسة القباء أو ذلك الإناء ينحل بالعلم الثاني ، وعدم أثر للعلم الإجمالي في المورد الثاني وهو ما إذا علم بالملاقاة أولاً ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة ما لاقاه القباء أو شيء آخر ، ولكن حين العلم الإجمالي بالنجاسة كان الملاقي بالفتح خارجاً عن مورد الابتلاء ، وذلك لأنّه بعد العلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف مع خروج الملاقي بالفتح عن مورد الابتلاء لا أثر لهذا العلم الإجمالي لخروج أحد طرفيه عن الابتلاء والشك في الملاقي بالكسر بدوي يجري فيه استصحاب الطهارة أو قاعدتها .

كما لا أثر للعلم الإجمالي في الصورة الأخيرة بالنسبة إلى الملاقي بالكسر وهي ما إذا علم بالملاقاة ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف مع كون الجميع داخلياً في الابتلاء ، فإنّ المعلوم إجمالاً هو نجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف وقد عرفت أنّ المدار على تقدم المعلوم دون العلم ونجاسة الملاقي بالفتح على تقديرها

مقدمة على تاريخ نجاسة الملاقي بالكسر ، لأنها ناشئة عن الملاقي فالمتبع هو العلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف لاجموع الملاقي والملاقى والطرف كما أفاده صاحب الكفاية تَوَرُّدُ .

فصار المتحصل مما ذكرنا عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر في جميع الصور ، نعم يجب الاجتناب عن الملاقي في الصورة التي ذكرها الميرزا النائيني تَوَرُّدُ وهي ما إذا علم بالملاقاة وبعد فقد الملاقي بالفتح أو خروجه عن مورد الابتلاء علم إجمالاً بنجاسة الملاقي بالفتح أو إناء آخر ، فحينئذٍ يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر والطرف للعلم الإجمالي إما بملاقاة الملاقي للمتنجس ، إن كان الدم مثلاً وقع في الملاقي المفقود ، وإما بملاقاة الطرف للنجس أعني الدم ، فتنجس الملاقي بالكسر أو الطرف معلوم إجمالاً ، وهذا العلم الإجمالي لا تصور فيه من حيث التنجيز ، فيجب الاجتناب عنها معاً سواء قلنا في تنجيز العلم الإجمالي بملاك تعارض الأصول أم بعلية نفس العلم للتنجيز لوجود كليهما في المقام .

أمّا التعارض فلجريان استصحاب الطهارة أو قاعدتها في الملاقي بالكسر والطرف ومن المعلوم العلم بكذب أحد الأصلين ، وأما علية نفس العلم فمن البديهي وجود العلم هنا .

وتوهم عدم معارضة الأصل في الملاقي بالكسر لأصل الطرف لكونه في رتبة أصل الملاقي بالفتح ، ومن المعلوم تقدم أصل الملاقي على أصل الملاقي بالكسر للسببية والمسببية ، فالأصل الجاري في رتبة أصل الملاقي بالفتح لا يعارضه أصل الملاقي بالكسر لعدم اتحاد الرتبة بينهما ، فاسد؛ لأنّ مجرد الترتب بين الأصلين لا يمنع عن التعارض ما لم يكن أحدهما مقوماً لموضوع الآخر ، إذ لا معنى لمعارضة الشيء لما هو مقومه ومحققه كما في أصالة عدم البول بالنسبة إلى أصالة عدم الجنابة ، فإنّ الأول لا يعارض الثاني لأنّ الثاني مقوم لموضوع الأول ، إذ البول لا أثر له في ظرف الجنابة ،

فما لم يثبت عدم الجنابة لا يترتب على البول أثر كما لا يخفى .

وليس المقام كذلك ، لعدم كون أصل الطرف مقوماً لموضوع أصل الملاقى بالكسر حتى لا يعارضه أصل الملاقى ، هذا تمام الكلام في حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة بناءً على الملاقاة .

وأما بناءً على السراية الحكيمة ، وهي سراية حكم النجس إلى ملاقيه لانفس أجزاء النجس فهو كالملاقاة أيضاً ، حيث إنّ أجزاء الملاقى بالفتح المنتقلة إلى الملاقى بالكسر وإن كانت واجبة الاجتناب بنفس وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح لكن بعد الجفاف وانعدام أجزاء الملاقى السارية إلى الملاقى لا يجب الاجتناب عن الملاقى لكونه مشكوك النجاسة ، فتجري فيه قاعدة الطهارة .

لا يقال : إنّ الملاقى متصل بالقطرات التي يجب الاجتناب عنها ، فيجب الاجتناب عن المتصل بها أيضاً كوجوب الاجتناب عن المتصل بالمتنجس .

فإنّه يقال : إنّ وجوب الاجتناب عن نفس القطرات كان من باب المقدمة العلمية لوجوب الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالاً بين الملاقى بالفتح وبين الطرف ، فوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المعلوم بينها أوجب الاجتناب عن تلك القطرات التي هي جزء من الملاقى بالفتح ، وبعد جفافها تنتفي المقدمة العلمية عن القطرات ، وأما الملاقى بالكسر فهو مشكوك النجاسة فيحكم بالطهارة لقاعدتها أو استصحابها .

وبالجملة فالقائلون بالسراية ، إن أرادوا وجوب الاجتناب عن الملاقى لأجل الاتساع وانبساط الملاقى بالفتح وانقسامه إلى قسمين ليكون الملاقى والملاقى بمنزلة طرف واحد للطرف ، ويجب الاجتناب عن الثلاثة ففيه : أنّه لا كلام في وجوب الاجتناب حينئذٍ عن الملاقى بالكسر حتى على القول بالملاقاة ، وإنّما الكلام في وجوب الاجتناب عن الملاقى من حيث أنّه ملاق فيظهر أثره بعد الجفاف ، وأما مع

بقاء الأجزاء المائية في الملاقى بالكسر فلامحيص عن الالتزام بوجوب الاجتناب ، فلا يجدي جعل السراية من قبيل تقسيم الملاقى بالفتح في وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر .

وإن أرادوا السراية الحكيمة وهو وجوب الاجتناب عن الملاقى لأجل اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن جميع توابعه أعني ملاقيه ، وملاقى ملاقيه وهكذا ، فدليل وجوب الاجتناب عن الدم بنفسه يقتضي وجوب الاجتناب عن ملاقيه ، فالاجتناب عن الماء الذي وقع فيه الدم يكون من شئون وجوب الاجتناب عن الدم ، وربما يكون مادلاً على كون أكل الطعام الذي وقعت فيه فأرة ميتة استخفافاً بالدين دليلاً على السراية بهذا المعنى ، إذ المراد بالاستخفاف بالدين هو الاستخفاف بحكم الميتة ، فدليل وجوب الاجتناب عن الميتة يقتضي وجوب الاجتناب عن الطعام الملاقى لها ، نظير حرمة التصرف في توابع المغصوب كما إذا غصب شجرة ، فإنه يقتضي حرمة التصرف في ثمرتها ، وكذا منفعة الدار والدابة ومنافع الغنم ، فإن نفس دليل حرمة غصب هذه الأشياء يقتضي حرمة التصرف في منافعها ونماءاتها .

ففيه : أن السراية بهذا المعنى وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أن إثباتها بالأدلة في غاية الإشكال ، لكون كل من الملاقاة والسراية محتملة في الأدلة ، والقياس بغصب الشجرة ونحوها في غير محله ، لأن الثمرة إن كانت موجودة فهي مضمونة على الغاصب ، والتصرف فيها حرام عليه لكونها تحت اليد ، فحد الغصب صادق على نفس الثمرة كصدقه على الشجرة ، فتكون الثمرة كالدار والبستان والدكان في كون كل منها مغصوباً على حدة ، وإن كانت معدومة فلا معنى لضمائها بالتبعية أو غيرها كما لا يخفى .

والحاصل أنه بناءً على السراية الحكيمة بالمعنى الذي تقدم آنفاً - وهو اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس والمنتجس الاجتناب عن ملاقيها بأن

يكون الساري إلى الملاقى بالكسر الحكم دون نفس أجزاء الملاقى بالفتح - يجب الاجتناب عن الملاقى ، وبناء على الملاقاة لا يجب الاجتناب عنه .

وعلى التقديرين لاثرة في صورة العلم بملاقاة النجس أو المتنجس ، لأنَّ وجوب الاجتناب عن ملاقيها ثابت بلا إشكال ، وتظهر الثمرة في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ، فإنَّه بناءً على السراية يجب الاجتناب عنه ، وعلى الملاقاة لا يجب الاجتناب عنه ، لكونه في طول الملاقى بالفتح ، فيجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض .

هذا بناءً على استفادة السراية أو الملاقاة من الأدلة ، وأما مع عدمها لإجمالها مثلاً فهل يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أم لا ؟

قد يقال : بعدم وجوب الاجتناب عنه لأنَّه يشك في وجوب الاجتناب عنه ، إذ لو كان المفعول هو وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس أو المتنجس بنحو السراية وجب الاجتناب عنه ، ولو كان بنحو الملاقاة لم يجب الاجتناب عنه ، فمع الشك في وجوب الاجتناب يجري أصل البراءة .

لكن فيه : أنَّ جريان البراءة منوط باجتماع أركانها التي منها كون المجهول مجعولاً شرعياً ، وهو مفقود هنا ، ضرورة أنَّ الشك في المقام ليس في أصل الجعل الشرعي ، بل في كيفيته ، وأنَّه بأيِّ نحو جعل ، إذ لا شك في وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس والمتنجس ، وإنما الشك في كيفيته ، فإن كان بنحو السراية يكون الملاقى بالكسر من أطراف العلم الإجمالي ، ولا أصل له ، لأنَّ أصله هو عين أصل الملاقى المفروض سقوطه بمعارضة أصل الطرف ، وإن كان بنحو الملاقاة يكون الملاقى في طول الملاقى بالفتح ، ويكون أجنبياً عن أطراف العلم الإجمالي ، إذ لو كان متنجساً بملاقاته لبعض أطراف العلم الإجمالي يكون وجوب اجتنابه وجوباً مستقلاً مغائراً لوجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح ، فيكون أصله محفوظاً ويجري بلا مانع .

فرجع الشك حينئذٍ إلى أنَّ الملاقى بالكسر طرف للعلم الإجمالي أو إلى أنَّ له أصلاً أو لا ، لما عرفت من أنَّه على تقدير السراية لا أصل له ، وعلى الملاقاة يكون له أصل ، فلم يحرز له وجود أصل حتى يجري فيه ، ومن المعلوم أنَّ نفس الشك من دون مؤمن عقلي أو شرعي لا يكون عذراً مسوّغاً للارتكاب ، فيجب عقلاً من باب المقدمة العلمية ، لأنَّ القطع بامتنال وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالاً يتوقف على الاجتناب عن الملاقى والملاقى والطرف ، إذ على السراية يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح منسباً عليه وعلى ملاقيه ، فالقطع بامتناله موقوف على اجتناب الجميع ، من چامتللاقيين والطرف ، وعلى هذا فلا يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر حكماً شرعياً ، بل عقلياً من باب لزوم الامتنال عقلاً ، كما لا يكون من باب الأقل والأكثر حتى يقال : إنَّ وجوب الأقل وهو الملاقى بالفتح معلوم والشك يكون في الأكثر وهو وجوب الملاقى بالكسر .

وذلك لأنَّ وجوب الاجتناب عن الملاقى بناءً على السراية عين وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح ، فيكون الأمر دائراً بين المتباينين لأنَّ الملاقى إما طرف للعلم الإجمالي أو لا ، ولا ثالث لهما .

ويمكن تقريب وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر في صورة الشبهة الحكمية أعني عدم استفادة شيء من السراية والملاقاة من الأدلة الاجتهادية ، لكون السراية الحقيقية غير معقولة ، والسراية بالمعنى الآخر الذي هو عين الملاقاة لا يترتب عليها ثمة حتى تختلف مع الملاقاة في الآثار ، والسراية الحكمية التي تقدمت آنفاً وإن كانت ذات ثمة ، لكن لا دليل عليها ، فالسراية الحقيقية ليس لها صغرى ، والكبرى والسراية بالمعنى الثاني هي عين الملاقاة لا غيرها ، وبالمعنى الثالث أعني السراية الحكمية لا دليل عليها بوجه أخصر وهو : أنَّ المانع من تعارض أصل الملاقى بالكسر هو تسبب الشك في الملاقى بالكسر عن الشك في الملاقى بالفتح وطولية أصل الملاقى لأصل الملاقى بالفتح ، إذ مع السراية لا يكون للملاقى بالكسر أصل على حدة ، بل

يكون الملاقى والملاقى معاً طرفاً لطرف الملاقى بالفتح، لكونهما بمنزلة شيء واحد، فلا يكون بناءً على السراية طولية وحكومة لأصل الملاقى بالفتح، حتى لا يكون معارض لأصل الملاقى بالكسر حين جريانه، لوصول النوبة إليه بعد سقوط أصل الملاقى بالفتح بمعارضته لأصل طرفه.

هذا بخلاف الملاقاة، فإن أصل الملاقى بالكسر لا يسقط لعدم كونه في عرض أصل الملاقى بالفتح وطرفه حتى يسقط الجميع بالمعارضة، بل يكون أصل الملاقى بالكسر في طول أصل الملاقى بالفتح فهو لا يجري في ظرف جريان أصل الملاقى بالفتح، وبعد سقوط أصل الملاقى وطرفه يجري أصل الملاقى بالكسر بلا معارض.

وحيث إنه لم يحرز كون التنجس من باب السراية أو الملاقاة فلم يحرز مانع عن معارضة الأصول الجارية في الملاقى وملاقيه والطرف، إذ المانع هو طولية الأصلين الجارين في الملاقى وملاقيه، وهذا المانع مترتب على الملاقاة دون السراية والمفروض عدم إحراز الملاقاة فلم يحرز مانع عن المعارضة حتى لا يحكم بسقوط أصل الملاقى بالكسر، فلم يعلم بوجود أصل مؤمن في الملاقى بالكسر، ولا يجوز الاقتحام في الشبهة بدون الأصل المؤمن، لأن الشك بنفسه ليس بعذر مالم يحكم بعذريته العقل أو النقل كما لا يخفى.

ثم إن بعض المدققين ^(١) ذكر هنا دقيقة وهي التفكيك في حكم الملاقى بالكسر، بين الحل والطهارة بالالتزام بعدم جواز التوضوء به مع جواز شربه، ومن المعلوم عدم التزام أحد بهذا التفكيك.

توضيح وجه التفكيك: أمّا على السراية فهو أنّ الأصول أعني أصل الطهارة في كل من الملاقى وملاقيه والطرف تكون في عرض واحد فتسقط بالتعارض، ولما

(١) وهو السيد حيدر الصدر الكاظمي، على ما أشير إليه في تقارير المحقق العراقي: نهاية الأفكار ٣ / ٣٦٢.

كان الشك في حلية الملاقي بالكسر ناشئاً من الشك في طهارته فتكون قاعدة الحل أصلاً مسبباً بالنسبة إلى أصل الملاقي بالفتح ، فتجري بعد سقوط أصل الطهارة في الملاقي بالفتح فتكون النتيجة عدم جواز الوضوء بالملاقي بالكسر ، لأن الشرط وهو طهارته غير محرز لفرض سقوط أصل طهارته بالمعارضة مع أصلي الملاقي والطرف وجواز شربه لعدم مانع منه بعد جريان قاعدة الحل فيه .

وأما على الملاقاة فهو أنه إذا كان الملاقي بالكسر واجب الاجتناب كما إذا علم إجمالاً بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف ، ويعد هذا العلم علم بالملاقاة مع خروج الملاقي بالفتح عن مورد الابتلاء حين العلم الإجمالي بالنجاسة ، فإن أصالة الطهارة في كل منها متعارضة ، فيجري الأصل المحكوم أعني قاعدة الحل في الملاقي بالكسر ، ومقتضى ذلك ما عرفت من حلية الشرب وعدم جواز التوضوء ، أما الحل فلقاعدته ، وأما عدم جواز التوضوء به فلعدم إحراز طهارته لسقوط قاعدة طهارته بالمعارضة . وأنت خير بأن هذه مغالطة واضحة ، لأن هذا التفكيك متجه بناءً على الاختصار على العلم الإجمالي الأول ، أعني العلم بالنجاسة ، وإلا فمع ملاحظة العلم الإجمالي الثاني أعني العلم بوجود حرام في البين فقاعدة الحل في جميع الأطراف متعارضة فقاعدة الطهارة المتعارضة في الملاقي بالفتح أو الطرف فقاعدة الطهارة بناءً على السراية تسقط في الجميع أعني الملاقي والملاقي والطرف ، وكذا قاعدة الحل التي هي أصل مسببي بالنسبة إلى أصل الطهارة لكون قاعدة الحل في الجميع عرضية كعرضية أصالة الطهارة .

وبناءً على الملاقاة تكون قاعدة الطهارة في الملاقي بالكسر والطرف متعارضة ، إذ المفروض فقدان الملاقي بالفتح حال حدوث العلم الإجمالي بالنجاسة ، فقاعدة الحل التي هي أصل مسببي في كل منها متعارضة أيضاً لفرض العلم الإجمالي بالحرام المردد بينهما كالنجس المردد بينهما ، وعلى هذا فلا وجه للتفكيك بين جواز الوضوء بالملاقي بالكسر وبين حلية شربه فتدبر جيداً .

الاضطرار إلى بعض الأطراف

الأمر الرابع : إذا اضطر إلى ارتكاب بعض الأطراف ، فتارة يكون الاضطرار إلى المعين ، وأخرى إلى غيره ، وعلى التقديرين قد يكون الاضطرار قبل العلم ، وقد يكون بعده ، وقد يكون مقارناً له ، فهذه ست صور :

أما إذا كان الاضطرار إلى المعين قبل حدوث سبب التكليف ، أعني النجاسة وقبل العلم بالتكليف إجمالاً فلا يكون لهذا العلم أثر ، لأنه بعد حدوث الاضطرار يجب ارتكاب المضطر إليه وإن علم تفصيلاً بحرمة فيكون الاضطرار هنا كال فقدان ، فإذا فقد بعض الأطراف ثم علم إجمالاً بنجاسته أو غيره لا يكون لهذا العلم الإجمالي أثر أصلاً .

وأما إذا كان الاضطرار إلى المعين بعد حدوث التكليف أعني وجوب الاجتناب عن النجس واقعاً وقبل العلم الإجمالي بالنجاسة التي هي سبب التكليف ، بأن يكون الاضطرار واسطة بين حدوث سبب التكليف وبين العلم به ، فلا يكون لهذا العلم أيضاً أثر أصلاً ، لعدم جريان الأصل المرخص في المضطر إليه فيكون الأصل في الطرف غير المضطر إليه جارياً بلا معارض ، فإن المضطر إليه لا يجب الاجتناب عنه على كل حال سواء كان نجساً أم لا ، فهذه الصورة تكون كال فقدان كسابقته .

ولا ينافي عدم تنجيز العلم الإجمالي هنا ما تقدم من المبني وهو كون العبرة بتقدم المعلوم لا العلم ، بأن يقال : إن ذلك يقتضي تنجيز العلم الإجمالي في المقام ووجوب الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه ، إذ المفروض تقدم سبب التكليف أعني وقوع النجاسة في أحد الإنائين على الاضطرار ، فالعلم الإجمالي وإن كان متأخراً عن الاضطرار إلا أن المعلوم وهو النجاسة مقدم على الاضطرار نظير

اضطراره إلى شرب ماء أحد الإنائين في الساعة الثانية ، ونجاسته أو نجاسة إناء آخر في الساعة الأولى ، والعلم الإجمالي في الساعة الثالثة ، فإن مقتضى المبنى المتقدم هو وجوب الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه لتقدم سبب التكليف أعني النجاسة على الاضطراب فيكون نظير حدوث الاضطراب بعد العلم الإجمالي بالنجاسة في تأثير العلم الإجمالي في تنجيز وجوب الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه .

توضيح وجه عدم التنافي بين المبنى المتقدم وبين عدم تنجيز العلم الإجمالي هنا هو : أن العلم الإجمالي وإن كان طريقاً وكاشفاً بالنسبة إلى متعلقه لكنه تمام الموضوع بالنسبة إلى التنجيز وجريان الأصول وتعارضها وتساقطها ، لوضوح أن موضوع الأصول وهو الشك في كل طرف غير موجود قبل العلم الإجمالي ، حيث إنه قبل العلم الإجمالي بالنجاسة لاشك في الطهارة حتى تجري قاعدة الطهارة أو استصحابها ، فموضوع الأصول قبل العلم الإجمالي غير موجود ، وبعده لالتجري القاعدة في المضطر إليه لجواز ارتكابه بل وجوبه قطعاً ، فتجري في غير المضطر إليه بلا مانع لعدم جريان الأصل فيه حتى يعارضه الأصل الجاري في غير المضطر إليه ، ومع عدم جريان الأصل في الطرفين لاتعارض ، ومع عدم التعارض لاتنجيز للعلم الإجمالي لما ثبت من الملازمة بين تنجيز العلم الإجمالي وبين تعارض الأصول ، فتقدم المعلوم مجدي فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين مثلاً ، ثم علم إجمالاً إتماماً بنجاسة أحد هذين الإنائين قبل زمان معلوم العلم الإجمالي الأول أو الإناء الثالث ، فإن العلم الإجمالي الأول ينحل بالثاني لكون المعلوم الثاني مقدماً زماناً على المعلوم الأول .

وعليه فالعلم الإجمالي الحادث بعد الاضطراب إلى المعين لا أثر له ، سواء كان موجب التكليف قبل الاضطراب أم بعده .

وكذا الحال في العلم الإجمالي المقارن للاضطراب ، إذ لا بد في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال قابلاً للامثال على كل تقدير وباعتنا نحو الامثال

على كل حال ، ومن المعلوم أنه مع مقارنة الاضرار للعلم لا يؤثر العلم أصلاً لعدم وجوب الاجتناب عن المضطر إليه قطعاً ، فلا يجري فيه الأصل حتى يعارضه أصل الطرف غير المضطر إليه ليتساقط كي ينتج العلم الإجمالي .

فصار المتحصل : أنه لا أثر للعلم الإجمالي الحادث بعد الاضرار إلى المعين ، وكذا المقارن للاضرار سواء كان التكليف أعني وجوب الاجتناب قبل الاضرار أم بعده فيكون الاضرار كفقدان بعض الأطراف في عدم تأثير العلم الإجمالي إذا كان الفقدان قبل العلم أو مقارناً له .

وأما إذا كان العلم الإجمالي قبل الاضرار كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم اضطر إلى أحدهما المعين ، فالحق تأثير العلم الإجمالي فيه ، ووجوب الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه ، وذلك لأن العلم الإجمالي أثر أثره ، فوجب الاجتناب عن الطرفين معاً لتساقط الأصلين فيها ، وبعد حصول الاضرار جاز ارتكاب المضطر إليه لكون الاضرار رافعاً للإلزام ، وأما بالنسبة إلى الطرف غير المضطر إليه فلا مسوغ لارتكابه إذ المفروض سقوط أصله بمعارضته لأصل الطرف المضطر إليه وبعد طرو الاضرار لا يحیی الأصل الميت ، أعني أصل الطرف غير المضطر إليه ، ومع عدم المؤمن لا وجه لجواز ارتكابه فيجب الاجتناب عنه إذ لا يجوز له لا شرعاً ولا عقلاً .

أما الأول : فلتساقط الأصول حين تنجيز العلم الإجمالي ، ولا ترجع بعد حدوث الاضرار ، كعدم رجوعها بتلف بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي .

وأما الثاني : فلعدم قبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المنجز من دون مسوغ شرعي أو عقلي ، فلا تجري البراءة العقلية ليتحقق بها الأمان .

ولكن صاحب الكفاية رحمته (١) فرق بين الاضرار بعد العلم الإجمالي وبين

التلف بعد العلم بما حاصله : أنَّ الاضطراب من قيود الحكم شرعاً ، على ما يقتضيه أدلة رفع الاضطراب بخلاف فقدان فإنه ليس من قيود التكليف وحدوده ، بل انعدام الحكم بارتفاع موضوعه عقلي ، فالمعلوم بالإجمال مقيد بالاضطرار فإذا طرأ الاضطراب يرتفع التكليف شرعاً ، ومطلق في صورة التلف فع طرو الاضطراب لا يبيح علم بالتكليف بل العلم باشتغال الذمة يكون إلى هذا الحد بخلاف التلف فإنَّ المعلوم ليس مقيداً به بل مطلق وقد تنجز التكليف به فيجب الخروج عن عهده بالاجتناب عن الطرف غير التالف .

وفيه ما لا يخفى : ضرورة أنَّ التكليف كما يكون منوطاً بعدم الاضطراب كذلك يكون منوطاً بوجود موضوعه ، وعلى تقدير تسليم إطلاق الحكم مع فقدان والتقيد مع الاضطراب يكون المعلوم بالإجمال مردداً بين المطلق الذي هو غير محدود شرعاً وبين المردد بين المحدود وغيره كالعلم الإجمالي بوجوب صلاة الظهر والجمعة ، فإنَّ هذا العلم يؤثر بلا إشكال فيجب بعد انقضاء زمان صلاة الجمعة أن يصلي الظهر مع دوران التكليف بين المحدود بساعة إن كان متعلقه صلاة الجمعة ، وبين غير المحدود إن كان متعلقه صلاة الظهر لامتداد وقتها إلى آخر العمر ، ففي المقام إن كان التكليف متعلقاً بما اضطر إليه فيكون التكليف محدوداً به لتحديد الحكم بساعة في مثال صلاة الجمعة والظهر ، وإن كان بغير ما اضطر إليه يكون التكليف غير محدود ، ولا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين كون التكليف المعلوم بالإجمال محدوداً غير محدود ، ولعله لأجل ذلك عدل صاحب الكفاية رحمته في الحاشية عما في الكفاية .

وبالجملة لافرق بين الاضطراب وبين فقدان ، فكما يكون العلم الإجمالي الحاصل قبل فقدان منجزاً فكذلك في الاضطراب الطارئ على العلم الإجمالي ، ووجهه : أنَّ العلم الإجمالي لما حصل فقد أثر في وجوب الاجتناب الواقعي المعلوم الذي يثبت على موضوعه سواء جهل به المكلف أم علم به ، ومعنى تأثير العلم

وتتجيزه هو لزوم مراعاة احتمال انطباق متعلق الخطاب على كل واحد من الأطراف ،
فالتنجيز قطعي أي الاحتمال في كل من الأطراف لازم المراعاة ، لكون هذا الاحتمال
مقروناً بالعلم بالتكليف الفعلي ، فاحتمال الضرر العقابي في كل واحد من الأطراف
منجز ، وحاكم على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لتامة البيان بسبب العلم الإجمالي ،
ولو لم يكن كذلك وكان فقدان بعض الأطراف رافعاً لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال
لزم منه أن لايجب الاجتناب عن سائر الأطراف فيما إذا ارتكب بعضها لأنه لايعلم
بكون مايرتكبه هو الواقع ، وكذا ما بعده إلى آخر الأطراف ، نعم بعد ارتكاب الجميع
يحصل له العلم بارتكاب الحرام الواقعي وتحصيل هذا العلم لم يثبت حرمة ، فيلزم من
عدم تنجيز العلم الإجمالي المتحقق قبل فقدان بعض الأطراف بسبب فقدان المزبور
عدم تنجيز العلم الإجمالي رأساً ، وجعله كالشك البدوي كما قيل به وهو كما ترى .

وعليه فلا بد من الالتزام بكون العلم الإجمالي بمجرد حدوثه منجزاً للتكليف ،
وإن ارتفع بعده كما في صورتَي الفقدان وارتكاب بعض الأطراف فإنَّهما يوجبان ارتفاع
العلم الإجمالي بالتكليف ، لأنه إن كان متعلق الحكم الطرف المفقود فلا علم بالتكليف
فعلاً ، وكذا في صورة ارتكاب بعض الأطراف ، إذ لو كان التنجيز دائراً مدار العلم
حدوثاً وبقاء لزم في صورتَي الفقدان وارتكاب بعض الأطراف جواز ارتكاب الباقي
وإنكار منجزية العلم ، وهذا اللازم باطل لأنَّ الأصول تساقطت حين حدوث العلم ،
لعدم جريانها بأدلتها العامة لتساويها بالنسبة إلى كل طرف ، فلا تجري في الجميع
لمخالفة العلم ، ولا في واحد معين لعدم الترجيح ولا في غير معين لعدم كونه فرداً
للعام ، فلو جرى الأصل في بعض الأطراف فلا بد أن يكون بدليل خاص ، وحينئذٍ
فإن كان في طرف معين يكشف ذلك عن عدم حرمة وكون الحرام غيره لعلم المولى
الحكيم بالمحرم الواقعي ، وإن كان في غير معين فيجري فيه مايجري في مثل قاعدتي
التجاوز والفراغ من الموافقة الاحتمالية وجعل البدل وغيرها من الوجوه المذكورة في

محلها .

وبالجملة فقد يقاس الاضطرار إلى المعين الحادث بعد العلم الإجمالي بالتكليف ، بفقدان بعض الأطراف المحاصل بعد العلم الإجمالي في التنجيز ولزوم الاجتناب عن الباقي .

لكن الكلام في صحة المقيس عليه ووجه لزوم الاجتناب عن غير المفقود من سائر الأطراف .

وحاصل الإشكال : هو أنَّ لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف إنما هو لعدم جريان الأصول فيها ، ومن المعلوم أنَّ عدم جريانها حال حدوث العلم لأجل المانع عن جريانها وهو المخالفة القطعية العملية في صورة جريانها في الجميع ، والترجيح بلا مرجح في الواحد المعين ، وعدم فردية الواحد غير المعين للعام حتى يجري فيه الأصل ، وأما بعد فقدان بعض الأطراف أو ارتكابه عصياناً ، فلا يبقى علم إجمالي في بقية الأطراف حتى ينجز التكليف ولا يجري الأصل فيها ، مثلاً إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر ، وترك الجمعة عصياناً حتى مضى وقتها فلا مانع حينئذٍ من جريان الأصل في الظهر ونفي وجوبها به ، وذلك لعدم العلم الإجمالي حتى يجب الإتيان بها ، ووجوب فعلها قبل تفويت وقت صلاة الجمعة كان مقدمة للعلم بالامتنال ، ومن المعلوم عدم العلم بالتكليف بعد الفقدان حتى يجب الإتيان بغير المفقود من باب المقدمة العلمية .

ومن هنا يظهر عدم الوجه في وجوب الاجتناب عن غير المفقود استناداً إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة بمراتبها ، بأن يقال بوجوب الاجتناب عن الباقي من باب الإطاعة الاحتمالية ، وذلك لأنَّ مراتب الإطاعة ثابتة في ظرف العلم بوجود التكليف كوجوب الصلاة إلى القبلة ، فإنَّه يجب الإطاعة تفصيلاً أو احتياطاً أو ظناً أو احتمالاً حسب قدرة المكلف ، وأمَّا في المقام فبقاء التكليف فيه بعد فقدان الأطراف

غير معلوم بالوجدان لاحتمال انطباق متعلق التكليف على المفقود، فوجود التكليف في صورة فقدان غير معلوم فلا يحكم العقل بشيء من مراتب الامتثال فيجري الأصل في الباقي لعدم مانع منه، إذ المانع إمّا المخالفة القطعية، وإمّا الترجيح بغير مرجح، وإمّا المحذور في أصل الجعل كما هو الشأن في الأصول غير التنزيلية، وجميع هذه الموانع مفقودة في فقدان بعض الأطراف كما هو واضح.

فدعوى عدم جريان الأصل في الباقي لسقوطه قبل فقدان ولا وجه لرجوعه بعد موته شطط من الكلام، لأنّ عدم جريانه قبل فقدان كان لمانع من الموانع المتقدمة وبعد فقدان لا مانع، والتعبير بالمعارضة والتساقط مسامحة كما مرّ مراراً لأنّ حقيقة التعارض هو قصور دليل الاعتبار عن شموله للمتعارضين لا أنّه يشملهما ويسقطان بالتعارض.

فإن قلت: يمكن ادعاء وجوب الاجتناب عن الباقي باستصحاب نفس التكليف أو تنجزه بأن يقال: إنّ قبل التلف أو العصيان كان التكليف ثابتاً، وبعدهما يشك فيه فيستصحب أو يقال: إنّ تنجز التكليف كان ثابتاً قبل التلف أو العصيان والآن كما كان.

قلت: لا مجال لاستصحاب شيء من التكليف وتنجزه.

أمّا الأول: فلاّنه لا يثبت كون الباقي واجباً إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأمّا الثاني: فلاّنّ التنجز أثر عقلي لا شرعي، ومن المعلوم أنّ المستصحب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر كذلك، فلا مجال لاثبات وجوب الاجتناب عن الباقي بالاستصحاب أصلاً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في التنجيز مادام موجوداً بأن كانت الأطراف بأسرها موجودة، وأمّا بعد فقدان بعضها أو العصيان فهو كالشك البدوي في عدم التنجيز، وبعبارة أخرى يدور التنجيز مدار العلم حدوثاً

وبقاء لا أن العلم الإجمالي بوجوده آنأما يكون منجزاً وإن ارتفع بعده ، فتدبر .
هذا تمام الكلام في تقريب الإشكال بناءً على كون تنجيز العلم الإجمالي بمناط
تعارض الأصول .

وأما بناءً على كون تنجيزه بمناط نفس العلم ، وعليته التامة للتنجيز فكذلك
أيضاً ، لأن العلم بعد فقدان بعض الأطراف مثلاً غير باق بالوجدان ومع عدمه
لا يكون منجزاً ، فعلية العلم للتنجيز مترتبة على بقاء العلم ، لأن كل حكم - عقلياً
كان كالتنجيز أم شرعياً واقعياً كحرمة الخمر وحلية الخنطة وغيرها أم ظاهرياً
كالطهارة والحلية المجعولتين للأشياء المشكوك حكمها - منوط بوجود موضوعه ،
فالعلم الإجمالي الذي هو موضوع التنجيز مادام موجوداً يكون محكوماً عقلاً
بالتنجيز ، فإذا ارتفع يرتفع عنه التنجيز إذ لا ينفك الحكم عن موضوعه كما لا ينفك
عن ملاكه ، وإن قيل بالانفكاك في بعض الموارد كالعدة على المرأة مع عدم اختلاط
المياه واستحباب غسل الجمعة مع عدم أرياح الآباط بالنسبة إلى شخص نظف بدنه
في يوم الجمعة .

لكنه في غاية الضعف : خصوصاً بناءً على انحلال الأحكام وكون القضايا
الشرعية من القضايا الحقيقية ، وبناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح
والمفاسد في متعلقاتها .

والحاصل أن التنجيز يدور مدار بقاء العلم ، فع ارتفاعه لاتنجيز فيجري
الأصل النافي في الطرف الموجود بلا معارض .

لا يقال : إن المكلف قد اشتغلت ذمته بالتكليف المعلوم إجمالاً حين حدوث
العلم الإجمالي قبل فقدان بعض الأطراف والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ القطعي
مع الإمكان ، وإلا فتصل التوبة إلى مادونه من مراتب الامتثال ، وعلى هذا فيجب
الاجتناب عن الأطراف الموجودة .

فإنه يقال: إن العلم الإجمالي ليس بأولى من العلم التفصيلي بالتكليف كالعلم تفصيلاً بوجوب القراءة والركوع والسجود وغيرها، ومع ذلك إذا شك المصلي في إتيانها مع تجاوز محلها يبني على إتيانها لقاعدة التجاوز وهذا كاشف عن إمكان جريان الأصل في وادي الفراغ.

فعليه لا محذور في جريان الأصل في الطرف الباقي من أطراف العلم الإجمالي، لما عرفت من إمكانه فيؤخذ بظاهر أدلة الأصول، ونلتزم بمجريانها فيما بقي من الأطراف، وعدم الأخذ بها في صورة وجود جميع الأطراف إنما كان لوجود المانع وهو المخالفة القطعية أو الترجيح من دون مرجح، ومن المعلوم فقدان هذا المانع في صورة تلف بعض الأطراف فيجري الأصل في الباقي، فلا يجب الاجتناب عما بقي.

هذا محصل الإشكال على منجزية العلم الإجمالي في صورة تلف بعض الأطراف على كلا المبنيين أعني تعارض الأصول، وعلية نفس العلم الإجمالي.

ويمكن دفعه بما حاصله: أن المنتجس الذي علم بوجوده إجمالاً في البين - ويشك في بقاءه بعد تلف الأطراف لاحتمال انطباقه على التالف - يمكن استصحابه بأن يقال: إنه من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، لأن المنتجس إن كان موجوداً بوجود الطرف الذي تلف فالمنتجس قد ارتفع قطعاً، وإن كان موجوداً بوجود الطرف الآخر فهو باق يقيناً فيستصحب المنتجس نظير الحيوان الذي علم بمحدوثه ويشك في بقاءه للشك في كونه موجوداً بوجود البق أو بوجود الفيل، فيستصحب الحيوان إن كان له أثر شرعي، ففي المقام يستصحب المنتجس المعلوم سابقاً وأثر بقاءه هو وجوب الاجتناب عن غير التالف لتوقف العلم بالإطاعة على ذلك ولا يحصل العلم بالفراغ إلا بذلك، وهذا استصحاب موضوعي لا بأس به.

وما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي ولا في الحكم العقلي أعني التنجز كان استصحاباً حكماً غير جار لإشكال المثبتية في الأول وعدم الأثر الشرعي في الثاني، بخلاف استصحاب المنتجس فإنه موضوع ذو أثر

شرعي وهو وجوب الاجتناب وغيره ، وامتنال هذا الحكم لما كان منوطاً بالاجتناب عن الباقي فيجب عقلاً من باب المقدمة العلمية .

وبالجملة فاستصحاب المتنفس يكون كنفس العلم الإجمالي في كونه مانعاً عن جريان الأصول ، إذ المدار في عدم جريانها هو وجود المنجز على الواقع ، من دون تفاوت في ذلك بين أقسامه من العلم أو الأمانة أو الأصل التنزيلي كالاستصحاب ، فإنه قد قرر في محله قيام الأصل التنزيلي كالأمانة مقام العلم الطريقي ، ولولا الاستصحاب في المقام لم يكن مانع عن جريان الأصول إذا كان التلف بعد العلم الإجمالي ، وليس المقصود من إجراء استصحاب المتنفس إثبات كون الطرف الموجود هو المتنفس المعلوم حتى يرد عليه إشكال المثبتية ، بل الغرض إثبات بقاء المعلوم إجمالاً ، وإن لم يحرز حال الطرف الموجود ، بل كان الشك فيه باقياً إلى الأبد كما في جريان استصحاب الطهارة عند خروج المذي ، فإن الاستصحاب يثبت الطهارة وإن لم يحرز حال المذي من الناقضية وعدها .

وما يتوهم : من أنه كيف تجري الأصول بعد التلف مع سقوطها قبل التلف وما الذي أحيها بعد موتها ، يكون فاسداً ، لأنه : لم يكن موت حتى يحتاج إلى المحيي بل قد عرفت أن المراد بالتعارض عدم إمكان شمول الدليل للمعارضين ثبوتاً لمانع ، وفي صورة العلم الإجمالي كان نفس العلم مانعاً عن الجعل ، وبعد ارتفاع العلم بسبب التلف يرتفع المانع فيجري الأصل ، لكن الاستصحاب لما قام مقام العلم فلم يرتفع المانع عن جعل الأصول ، فالمنجز للواقع باق وإن تبدل شخصه بشخص آخر وهو الاستصحاب .

فصار المتحصل : أن التلف بعد العلم الإجمالي أو ارتكابه لا يوجب ارتفاع أثر العلم أعني التنجيز .

هذا في صورة فقد بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي ، وأما قبله ، وكذا مقارنة العلم للتلف فلا يكون منجزاً لحدوث العلم الإجمالي بلا أثر ، إذ في صورة التلف قبل

العلم لا علم بالتكليف أصلاً ، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على التالف فيرتفع التكليف وأما انطباقه على الطرف الموجود فهو غير معلوم ، فالتكليف مشكوك بدواً يجري فيه الأصل النافي . وأما في صورة المقارنة فكذلك ، لأنه لم يحدث علم بالتكليف فعلي قابل للاشتغال والانبعاث عنه ، هذا حكم التلف بأقسامه الثلاثة أعني التلف قبل العلم وبعده والتقارن .

وأما حال الاضطراب إلى المعين فحاله حال التلف حرفاً مجرّفاً ، فإن كان قبل حدوث التكليف وقبل العلم به أو مقارناً لهما فلا أثر للعلم الإجمالي ، لعين ما ذكر في التلف قبل العلم الإجمالي والتقارن ، وإن كان الاضطراب بعد حدوث العلم الإجمالي فيكون العلم الإجمالي منجزاً لما عرفت في التلف بعد العلم من استصحاب المتنّجس ، فحال الاضطراب بعد العلم حال التلف بعده .

نعم يكون بينهما فرق من حيث كون التلف رافعاً للموضوع تكويناً بخلاف الاضطراب فإنه مع بقاء الموضوع يرتفع الحكم عن المضطر إليه من باب المزامحة لتقديم الأهم وهو في المقام وجوب حفظ النفس ، على المهم وهو حرمة شرب المتنّجس مثلاً ، ولا توجب المزامحة تقييداً في الموضوع ، وإلا يلزم عدم صحة الصلاة حال مزاحمتها لوجوب أداء الدين حتى بقصد المصلحة ، لأنه مع التقييد لا يبقى للصلاة أمر ولا مصلحة ، مع أنه تصح الصلاة في صورة ترك أداء الدين بقصد المصلحة بل بقصد الأمر بناءً على صحة الترتب كما قرر في محله .

ولكن يشكل ما ذكرناه من التفصيل في الاضطراب بتنجز العلم الإجمالي إذا كان قبل الاضطراب وعدمه إذا كان مقارناً للاضطراب أو بعده بما حاصله : أنّ الاضطراب يحدد التكليف فإذا حدث التكليف بالاجتناب عن أحد الإنائين إجمالاً يوم السبت مثلاً واضطر إلى شرب أحدهما يوم الأحد ، ثم علم إجمالاً يوم الاثنين بوقوع قطرة دم مثلاً في أحد الإنائين يوم السبت يكون هذا العلم منجزاً لأنه يعلم إجمالاً بتكليف مردد بين المحدود وغيره ، فإن كان محدوداً بالاضطرار فقد ارتفع ، وإلا فهو

باق نظير ما إذا كان شخص جاهلاً أو نائماً وقت الزوال إلى أن انقضى وقت صلاة الجمعة، فإنه حدث تكليف عليه إما بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، وقد علم به إجمالاً بعد مضي وقت صلاة الجمعة، فإن مرجع هذا العلم إلى العلم بتكليف مردد بين كونه محدوداً بساعة وبين كونه غير محدود، إذ لو كان التكليف متعلقاً بصلاة الجمعة ففقد ارتفع، وإن كان متعلقاً بصلاة الظهر فهو باق إلى آخر العمر، فبعد انقضاء وقت صلاة الجمعة يشك في بقاء التكليف الحادث أول الزوال فيستصحب، ومقتضى استصحابه وجوب الإتيان بالظهر.

فالمدار في تنجيز العلم الإجمالي على حدوث التكليف قبل الاضطراب لا على سبق العلم على الاضطراب، لما عرفت من أن شأن الاضطراب تحديد التكليف، فالاضطراب المتوسط بين حدوث التكليف وبين العلم الإجمالي لا يرفع أثر العلم بل يوجب تردد التكليف المعلوم إجمالاً بين المحدود وغيره، ومن المعلوم عدم كونه مانعاً عن التنجيز.

فصار المتحصل: أنه لا بد من ملاحظة سبق حدوث التكليف على الاضطراب لا على سبق الاضطراب على العلم بالتكليف، وعليه فلا محيص عن الالتزام بتنجيز العلم الإجمالي إذا حدث الاضطراب بعد التكليف لعدم تأثير الاضطراب إلا في تحديد التكليف، وقد عرفت عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين التكليف المحدود والمطلق، وإذا حدث الاضطراب قبل التكليف كما إذا اضطر إلى ارتكاب أحد الإنائين بعينه ثم وقعت قطرة دم إمّا في الإناء الذي اضطر إلى شرب مائه وإمّا في الإناء الآخر الذي فيه الدبس مثلاً، أو حدث الاضطراب والتكليف مقارنين فلا يكون العلم الإجمالي في هاتين الصورتين بمنجز أصلاً لحدوثه فيهما بلا أثر.

وبالجملة فمقتضى القاعدة ملاحظة الاضطراب وحدث التكليف لا ملاحظة الاضطراب والعلم بالتكليف، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من ملاحظة العلم والاضطراب بأن الاضطراب إن كان مقدماً على العلم لا يكون العلم ذا أثر، وإن كان

مؤخراً عن العلم يكون العلم منجزاً لا يمكن المساعدة عليه .

هذا تمام الكلام في الاضرار إلى المعين .

وأما الاضرار إلى غير المعين كما إذا كان أحد الإنائين اللذين يكون فيهما الماء متنجساً ، ولم يعلم تفصيلاً واضطر إلى شرب أحدهما لحفظ نفسه ، فتارة يقع البحث فيه من حيث كون التكليف فيما اختاره لدفع الاضرار واسطة في الثبوت أو واسطة في التنجز ، وأخرى في حكم الباقي من حيث وجوب الاجتناب عنه وعدمه ، فالكلام يقع في مقامين :

الأول : فيما يختاره لدفع الاضرار .

والثاني : في حكم الباقي .

أما المقام الأول : فحاصل الكلام فيه : أنه يمكن كل من التوسط في الثبوت والتنجز ، أما تقريب التوسط في الثبوت الذي هو مختار الشيخ رحمته ^(١) فحصله : أن الاضرار لما كان رافعاً للحرمة من جهة أهمية وجوب حفظ النفس من حرمة شرب المتنفس فإذا دفع الاضرار بالمتنفس فيكون الاضرار رافعاً لحرمة ، ولا يمكن بقاء الحرمة للمتنفس الذي شرب لحفظ النفس ، فالتكليف مرتفع لأجل المزامحة مع الأهم ، وإذا دفع الاضرار بغير المتنفس الواقعي فلا مزامحة بين وجوب الاجتناب عن المتنفس وبين الاضرار ، ومعنى التوسط في الثبوت هو وجود التكليف على تقدير ، وعدمه على آخر .

وأما تقريب التوسط في التنجز فهو : أن الاضرار لا يزاحم حرمة المتنفس واقعاً بشهادة أنه مع العلم تفصيلاً بالمتنفس يجب عليه الاجتناب عنه ويجب دفع الاضرار بالمباح ، ولا يجوز دفع الاضرار بغيره ، فالذي يوقعه في دفع الاضرار بالمتنفس هو الجهل لا الاضرار .

ومن المعلوم أن الجهل لا يزاحم الحكم الواقعي لعدم تقيد الأحكام بالعلم، وإلا يلزم التصويب، بل يوجب عدم تنجيذه وصيرورة الجاهل معذوراً في الترك وعدم كون ارتكابه موجباً لاستحقاق العقوبة نظير المعذورية في الشبهات البدوية.

وبالجملية الجزء الأخير للعللة التامة في ارتكاب المتنفس هو الجهل وهو يوجب العذر ولا يرفع التكليف واقعاً، فالجهل مانع عن التنجيز. ومن هنا يظهر كون الحق هو التوسط في التنجيز الذي هو مما يميل إليه الميرزا النائيني رحمته لا التوسط في الثبوت ولا ثمة عملية تترتب على التوسط في التنجيز والثبوت حتى يتكلف في إثبات أحدهما ونفي الآخر لأن ما يختاره لدفع الاضطرار لا يترتب عليه عقاب قطعاً، إما لعدم مقتضي إن كان غير المتنفس وإما لوجود المانع وهو الاضطرار أو الجهل، كما لا يخفى.

ومحصل البحث: هو أن قضية انحصار امتثال الواجب الأهم - أعني وجوب حفظ النفس بأحد المائتين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما - هو ارتكاب أحدهما مخيراً في دفع الاضطرار بأيهما شاء، لأنه مع الجهل وعدم القدرة على تمييز المتنفس المحرم ارتكابه عن الطاهر، ومع أهمية وجوب حفظ النفس من حرمة شرب المتنفس ينحصر الامتثال بالتخير في ارتكاب أي واحد من المشتبهين شاء، إذ لا يقدر على دفع الاضطرار بخصوص المباح فيدور الأمر بين التكليف بغير المقدور وهو دفع الاضطرار بالمباح، وبين سقوط الواجب الأهم، وكلاهما ممنوع لاستحالة التكليف بما لا يطاق، وعدم سقوط الأهم لمراعاة المهم كما هو واضح، فيتعين تخيير المكلف في دفع اضطراره بأي واحد من المشتبهين شاء.

ومن هنا يظهر عدم الوجه في انكار التخير بدعوى: أن الترخيص في بعض الأطراف ينافي الحكم الفعلي من جميع الجهات بمعنى لزوم مراعاته في جميع الحالات حتى في ظرف الشك فيه، والترخيص في بعض الأطراف ينافي الفعلية بهذا المعنى، فلا يكون المكلف مخيراً في دفع الاضطرار بأيهما أراد، وذلك لأنه بعد تسليم مبنى الفعلية

من جميع الجهات والغض عما فيه من استلزامه عدم جريان الأصول النافية طراً في الشبهات ، ضرورة اقتضاء فعلية الواقعات من جميع الجهات لحفظها في ظرف الشك بالاحتياط وعدم جريان شيء من الأصول المرخصة فيها نقول : إنّ المبنى المزبور لا يقتضي نفي التخيير المذكور ، لأنّ المفروض فعلية التكليف بالأهم أيضاً أعني وجوب حفظ النفس ، والمفروض أيضاً انحصار كيفية امتثاله بالترخيص في ارتكاب أحدهما غير المعين لعدم قدرته على تشخيص المتنفس الواقعي حتى يدفع الاضرار بغيره ، ولا مجال لرفع اليد عن الأهم الفعلي لأجل المهم ، فبنى الفعلية من جميع الجهات لا يمنع الترخيص في مثل المقام من التزام ، بل لابد من مراعاة الأهم المقتضية فيما نحن فيه للتخيير المزبور ، فإنكار التخيير حتى على مبنى الفعلية في غير محله ، وحينئذٍ فهل تكون نتيجة هذا التخيير التوسط في التكليف أم التوسط في التنجيز ؟

قد عرفت سابقاً تقريبهما مع كون الحق الثاني ، لعدم المزاخمة واقعاً بين الحكمين ، إذ الميزان في باب التزام بناءً على المبنى الصحيح فيه : هو عدم تمنع في مقام التشريع بين الجعلين كما هو كذلك في باب التعارض ، فالتزام يكون في مقام الامتثال وقدرة المكلف ، حيث إنّ كلاً من التكيلفين المتزامين يستدعي صرف القدرة إلى نفسه ، والمفروض وحدة القدرة وعدم إمكان صرفها في امتثال كلا التكيلفين ، وفيما نحن فيه لا تنافي بين جعل الحرمة على المتنفس الواقعي وبين وجوب حفظ النفس ، ولا بين القدرة على امتثالها لإمكان ترك ارتكاب المتنفس ووجوب حفظ النفس بالمباح ، لكن الجهل صار مانعاً عن ذلك ، وقد مرّ غير مرة : أنّ الجهل لا يوجب إلّا ارتفاع التجز فيكون وجوب الاجتناب عما يختاره لدفع الاضرار على تقدير كونه هو المتنفس غير منجز لا غير مجعول ، فيكون اختياره نظير ارتكاب الشبهات البدوية التي فيها أحكام إلزامية في عدم ترتب العقاب عليه لافي عدم الجعل الواقعي ، ولا يترتب ثمرة عملية على التوسط في الثبوت والتوسط في التنجيز ، فإنّ ارتكابه جائزاً على كل حال ولا يوجب فسقاً وإن كان حراماً واقعاً لأنّ

ارتكاب كل حرام وإن كان عن عذر لا يوجب الفسق بل مخالفة الحكم الإلزامي المنجز توجب الفسق وهي معدومة هنا .

وأما المقام الثاني : فلخص الكلام فيه أنه تارة يتكلم على مبنى منجزية العلم الإجمالي بلاك تعارض الأصول ، وأخرى بمناط نفس العلم .

ثم إن صاحب الكفاية ^(١) ذهب إلى عدم تنجيز العلم الإجمالي في صور الاضطرار مطلقاً سواء كان إلى المعين أم إلى غيره ، وسواء كان قبل العلم أم بعده أم مقارناً له ، وذلك لأن الترخيص في بعض الأطراف تعييناً أو تأخيراً لأجل الاضطرار ينافي فعلية التكليف الواقعي بقول مطلق ، فالترخيص يكشف عن عدم الفعلية ومع عدمها لا وجه لمراعاته في غير مورد الترخيص أيضاً ، ولذا فرّق بين الاضطرار والفقدان بالتزامه بالتنجيز في التلف بعد العلم دون الاضطرار بما محصله : إن الاضطرار من قيود التكليف واقعاً بحيث يقيد الحكم واقعاً بعدمه ، بخلاف الفقدان ، فإنه ليس من قيوده شرعاً بل ينتفي الحكم بفقدان الموضوع عقلاً ، فالاضطرار دافع للحكم شرعاً ، فدليل الحكم من أول الأمر مقيد بعدم طرو الاضطرار بخلاف الفقدان فإن الحكم لم يقيد شرعاً بعدم التلف ، ومع عدم التقيد به يكون العلم الإجمالي منجزاً بمعنى أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير التالف منجز ، هذا مطابق لما ذكره في متن الكفاية لكنه عدل عنه في الحاشية إلى الالتزام بالتنجيز في الاضطرار كالفقدان لأن المعلوم بالإجمال دائر بين المحدود وغيره كالتكليف المحدود بساعة أو أزيد ، فإنه لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي حيثنذ .

لكن قد عرفت أن الحق التفصيل بين طرو الاضطرار سواء كان إلى المعين أم غيره قبل حدوث التكليف أعني وجوب الاجتناب عن المنتجس الواقعي ، وبين طروه بعده ، فإن كان الاضطرار قبل حدوث التكليف أو مقارناً لسبب التكليف

فيكون العلم الإجمالي بلا أثر، وإن كان بعد حدوث التكليف يكون العلم منجزاً فيجب الاجتناب عن غير ما اضطر إليه .

كما عرفت عدم المجال لما أفاده الميرزا النائيني رحمته أيضاً من التفصيل في الاضطرار إلى المعين بين حدوث الاضطرار قبل العلم الإجمالي بالتكليف، وبين حدوثه بعده بعدم التنجيز في الأول وتنجيزه في الثاني، والالتزام بالتنجيز مطلقاً في الاضطرار إلى غير المعين، وذلك لما مرّ عليك من كون الميزان في التنجيز هو سبق التكليف الذي لا ينافي بالعلم والجهل بل يكون تابعاً لوجود موضوعه واقعاً لاسبق العلم بالتكليف، فلو حدث سبب التكليف أعني وقوع التجاسة في أحد الإنائين في يوم الجمعة وعلم به إجمالاً يوم السبت وحصل الاضطرار يوم الأحد كان هذا العلم الإجمالي منجزاً، لأنّ المفروض حصول التكليف قبل الاضطرار فيجب امتثاله، غايته أنّه لم يكن منجزاً قبل العلم به وبعده صار منجزاً فيدور التكليف المعلوم إجمالاً بين المحدود وغيره، وقد عرفت عدم الفرق في التنجيز بين التكليف المحدود وغيره، فسا ذكرناه مخالف في الجملة لما أفاده المحققان صاحب الكفاية والميرزا النائيني رحمتهما لأنّ صاحب الكفاية رحمته وإن عدل عما في المتن إلى ما في الحاشية من جعل الاضطرار كالتلف غير مانع من التنجيز لكنه في خصوص الاضطرار إلى المعين دون غيره، ونحن قد ذكرنا عدم الفرق بين الاضطرار إلى المعين وغيره في التنجيز، والميرزا النائيني رحمته التزم في الاضطرار إلى المعين بالتنجيز في صورة طرؤ الاضطرار بعد العلم وفي الاضطرار إلى غير المعين بالتنجيز مطلقاً، ونحن قلنا: إنّ المناط في التنجيز تقدم أصل التكليف على الاضطرار لا تقدم العلم عليه من دون تفاوت في ذلك بين الاضطرار إلى المعين وغيره .

فتحصل أنّه لا إشكال كما تقدم سابقاً في كون العلم بالتكليف الفعلي منجزاً من غير فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إذا كانت أطرافه دفعية كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين المشتبهين الموجودين عند العالم بنجاسة أحدهما .

العلم الإجمالي في التدريجيات:

وأما إذا كانت أطرافه تدريجية في تنجيز العلم الإجمالي حينئذٍ وعدمه أقوال ؛ أحدها: عدم التنجيز مطلقاً وكون العلم الإجمالي في التدريجيات كالشك البدوي في جريان الأصول من دون تعارض بينها ، حيث إنّ الأصل يجري فعلاً في الطرف الموجود ، وفي ظرف جريانه لا يعارضه الأصل في الطرف غير الموجود لعدم وجوده حتى يجري فيه الأصل ، وبعد وجوده يجري فيه الأصل ولا يعارضه الأصل في الطرف الموجود سابقاً لخروجه عن مورد الابتلاء فالأصل في كل من الأطراف التدريجية الموجودة تدريباً جار كجريانه في الشك البدوي ، وبالجملّة فالتدريجية مانعة عن التنجيز مطلقاً .

ثانيها: التنجيز مطلقاً وعدم كون التدريجية مانعة عن تنجيز العلم الإجمالي كما ذهب إليه في الكفاية ^(١) إذا كانت الأطراف بأسرها داخلية في محل الابتلاء ، فإنّ التدريجية بنفسها مع اجتماع ما يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي لا تمنع عن التنجيز ، فإنّ المدار في المنجزية هو العلم بالتكليف الفعلي سواء كانت الأطراف دفعية أم تدريجية .

ثالثها: التفصيل بين التدريجيات بالتنجيز فيما إذا كان للزمان دخل موضوعي في التدريجيات ، وفيما لم يكن كذلك بالتنجيز في الثاني دون الأول ، حيث إنّ العلم بالتكليف الفعلي فيه موجود بخلاف الأول ، فإنّ العلم بالحكم فيه غير حاصل ، إذ المفروض دخل الزمان في الموضوع ، ومع عدم تحقق الزمان بعد فلا يعلم بالحكم وإلا يلزم الخلف والمناقضة للزوم تحقق المشروط قبل شرطه ، ولذا قلنا باستحالة الواجب المعلق.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٠ .

وكيف كان فقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته ^(١) في المقام أمثلة ثلاثة :
أحدها : العلم بتحريض المرأة المضطربة أو الناسية للوقت في ثلاثة أيام من الشهر .

ثانيها : العلم بابتلاء التاجر في الشهر أو الأسبوع مثلاً بمعاملة ربوية .
ثالثها : نذر ترك الوطي أو الحلف عليه في ليلة خاصة اشتهت بين ليلتين أو أزيد ، فإنه حكم مجاوز المخالفة القطعية في المثال الأول بتقريب : جريان استصحاب الطهر إلى الثلاثة الأخيرة وأصالة البراءة عن أحكام الحيض في الثلاثة الأخيرة ، وحكم بوجوب الاجتناب عن المعاملات المشكوكة الصحة في الشهر لئلا يبتلي بالمعاملة الربوية ، وأن العلم الإجمالي منجز فيه ، وكذا في مثال النذر بنى على وجوب الاحتياط .

ولكن يشكل الفرق بين مثال الحيض وبين مثال النذر ، حيث إنَّ للزمان في كليهما دخلاً موضوعياً ، ضرورة أن نذر ترك الوطي في ليلة خاصة كنذر الصوم يوم الجمعة في كون الزمان مأخوذاً في متعلق النذر على نحو الموضوعية ، فالمثالان على نهج واحد ، فلا بد من الالتزام بمنجزية العلم الإجمالي في كليهما أو بعدمها كذلك ولا مجال للتفكيك بينهما .

نعم في مثال العلم الإجمالي بالمعاملة الربوية لابد من الالتزام بالتنجيز وحرمة المخالفة القطعية لعدم دخل الزمان في حرمة المعاملة الربوية ، لكن الكلام في حرمة المعاملة الربوية تكليفاً بعد وضوح فسادها إما للنهي عنها المقتضي للفساد ، وإما لقبح الترجيح بلا مرجح حيث إنَّ المنَّ الواقع مثنياً للمن من الحنطة مجهول لقابلية كل من المنين لأن يكون مثنياً ، فتخصيص أحدهما بالمعوضية ترجيح بلا مرجح ، فتبطل

المعاملة من رأس^(١)، وإما لاعتبار التساوي في الكيل والوزن إذا كان العوضان من المكيل أو الموزون أو النقدين كاعتبار المعلوماتية في العوضين وغيرها من الشرائط، ومن المعلوم فساد المعاملة باختلال شرط من شروط صحتها ففساد المعاملة الربوية يستند إلى فقدان شرط التساوي، وهذا الوجه أولى من الأولين، إذ لا دليل على اقتضاء النهي المتعلق بالمعاملة مطلقاً للفساد، كما أن مقتضى الوجه الثاني هو بطلان بيع المملوك كالغنم وغيره كالخنزير رأساً، مع أن المشهور صحته في المملوك وفساده في غيره.

وكيف كان ففساد المعاملة الربوية مسلم والإشكال كله في حرمتها تكليفاً بحيث تكون المعاملة بمعناها الإسم المصدري وهو تبدل الإضافة وانتقال المالين حراماً وموجبة لاستحقاق العقوبة، إذ لا دليل على ذلك، والنصوص الناهية عنها التي في بعضها: «إن أكل درهم من الربا أشد من سبعين زينة مع المحارم»^(٢) لا تدل على حرمة نفس المعاملة التي هي تصرف اعتباري لأن مواردها التصرفات الخارجية كالأكل الذي هو كناية عن كل تصرف وتقلب خارجي، ومن المعلوم أنه كذلك لكونه تصرفاً في مال الغير بدون الإستهقاق الشرعي، ومع عدم ثبوت حرمة المعاملة الربوية من حيث هي لا تكون مثلاً للمقام، إذ لا حرمة تكليفية حتى يكون العلم الإجمالي بها منجزاً بل تتمحض المعاملة الربوية في الحكم الوضعي أعني الفساد.

إلا أن يقال: بكفاية حرمة التصرفات في المال المنتقل بالمعاملة الربوية في

(١) توضيحه: لو أعطى مناً من الحنطة في مقابل منين فالالتزام بالصحة يقتضي أن يكون مناً من المنين مثمناً ومعوضاً دون المن الآخر، لأن التفاضل يوجب البطلان وكل من المنين صالح للمعوضية فترجيح أحدهما للمعوضية دون الآخر ترجيح بلامرجح. (لجنة التحقيق)

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١١٧، الحديث ٢٣٢٧٠.

المثالية، لأنّه مع العلم الإجمالي بربوية إحدى المعاملات الصادرة منه في خلال الأسبوع أو الشهر مثلاً يعلم بجرمة التصرف في المال الذي ينتقل إليه بتلك المعاملة الربوية، فيجب عليه الاجتناب عن كل معاملة يحتمل كونها ربوية إذ ليس للزمان دخل في فساد المعاملة الربوية حتى يقال: إنّ المعاملة المشكوكة الصادرة فعلاً تجري فيها أصالة الصحة ولا يعارضها أصالة الصحة في المعاملة الآتية لعدم جريانها فيها فعلاً لعدم وجودها بعد حتى تجري فيها قاعدة الصحة، فكون العلم الإجمالي بصدور معاملة ربوية منه مثلاً للمقام مما لا ينبغي الإشكال فيه.

فالقول بجريان أصل البراءة في المعاملات المشكوكة التي يعلم بربوية أحدها من حيث التكليف، وجريان أصالة الفساد فيها التي هي المعول عليها في المعاملات من حيث الحكم الوضعي بعد وضوح عدم جواز التمسك فيها بالأدلة اللفظية، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) لكونه تشبيهاً بالدليل في الشبهات المصادقية وانتهاء النوبة إلى التمسك بالأصول العملية التي مقتضاها البراءة عن العقوبة، وعدم ترتب الأثر على المعاملة المشكوكة الصحة غير ضائر بمثالية العلم الإجمالي بصدور معاملة ربوية في طي معاملاته الصادرة منه في أثناء الأسبوع مثلاً لما نحن فيه من التدرجيات، لما عرفت من كفاية حرمة التصرفات الخارجية في العوضين في الحرمة.

ثم إنّه قد يستشكل في التدرجيات بما حاصله: أنّ الطرف غير الموجود لما لم يوجد بعد لا يكون الحكم فعلياً أي موجوداً بالنسبة إليه، وإلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه، والطرف الموجود إن كان موضوعاً للحكم المعلوم إجمالاً واقعاً فهو وإن كان فعلياً لكنه غير معلوم، ففي العلم الإجمالي المتعلق بالأطراف التدرجية لا يحصل العلم بالتكليف الفعلي حتى يكون منجزاً، فالتدرجية مانعة عن حصول العلم

بالتكليف الفعلي ، ومن المعلوم أنه مع عدم العلم بالحكم الفعلي يرجع إلى أصل البراءة لكونه شكاً في التكليف لا أصالة الاشتغال .

ولا ينتقض بالدفعيات بتقريب : أنه إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين اللذين يكون أحدهما موجوداً عنده فعلاً والآخر عند صديقه في بلد آخر بحيث لا يتبلى به إلا بعد ساعة أو أزيد ، فلا يكون في هذا الآن عالماً بتكليف فعلي متوجه إليه حتى يلزم بحكم العقل مراعاته ، وذلك لأنّ الحكم في الدفعيات فعلي لفعلية موضوعه ، غايته : أنه مجهول لعدم العلم بكون الموضوع الطرف الموجود عنده أو عند صديقه ، والجهل لا يصادم فعلية الحكم ، لما عرفت من تبعية الحكم لموضوعه وجوداً وعدماً من غير دخل للعلم والجهل فيه ، بخلاف التدريجيات ، فإنّ العلم الإجمالي بالحكم الفعلي في آن واحد غير حاصل لاحتمال كون موضوع الحكم الطرف الذي لم يوجد بعد ، ففرق واضح بين التدريجيات وبين الدفعيات حيث إنّ الحكم في الدفعيات فعلي ، وفي التدريجيات ليس بفعلي .

لكنك خير بأنّ الفرق وإن كان ثابتاً لكنه ليس بفارق ، توضيحه : أن عدم التنجيز في التدريجيات يكون مستنداً إلى أسبق علله وهو عدم الموضوع ، وفي الدفعيات يكون مستنداً إلى عدم القدرة فعلاً على ارتكاب جميع الأطراف ، وبناءً على اشتراط القدرة في حسن الخطاب يقبح مطالبة العاجز ، إذ المفروض عجزه عن ارتكاب جميع الأطراف دفعة ، فتكليفه فعلاً بترك جميع الأطراف تكليف بغير المقدور ، ومن المعلوم قبح صدور التكليف بغير المقدور عن الحكيم ، ففي الدفعيات يكون عدم الحكم الفعلي مستنداً إلى قبح مطالبة العاجز ، وفي التدريجيات إلى عدم الموضوع فهما مشتركتان في عدم الحكم الفعلي ومختلفتان في المنشأ ، إذ عدم الحكم الفعلي في التدريجيات ناشئ عن عدم الموضوع لأنّه أسبق علله ، وفي الدفعيات ناشئ عن قبح مطالبة العاجز فيختص تنجيز العلم الإجمالي في الدفعيات بما إذا كانت

الأطراف طراً موجودة عند العالم بالحكم كالإنائين ، وأما في غيره فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً إلا بعد إنكار دخل القدرة في حسن الخطاب ، إذ يصح حينئذٍ خطاب غير القادر على ارتكاب الأطراف دفعة فيكون بين التدرجيات والدفيعات فرق ، إذ لا يصح الخطاب في التدرجيات لعدم الموضوع بخلاف الدفيعات ، فإنّ الموضوع فيها موجود فيتبعه الحكم ، والمفروض عدم قبح التكليف بغير المقدور ، فالتكليف في الدفيعات موجود بخلاف التدرجيات .

لكن الالتزام بعدم قبح مطالبة العاجز مخالف لاصول العدلية ، فعلى هذا لافرق في عدم الحكم الفعلي بين التدرجيات والدفيعات التي لا تكون مورد الابتلاء دفعة كما لا يخفى .

ثم إنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه عدم إمكان إثبات تنجيز العلم الإجمالي في التدرجيات بالتشبت بالتعليق نظير الواجب المعلق كما قيل ، ضرورة : أنّه مع عدم الموضوع كيف يثبت الحكم ؟ وإلا يلزم الخلف والمناقضة ، ولذا قد قرر في محله استحالة الواجب المعلق وكذا الشرط المتأخر ، لعين برهان الخلف والمناقضة ، حيث إنّ مع فرض دخل الأمر المتأخر بوجوده الخارجي كالإجازة في المعاملة الفضولية يكون ثبوت الحكم قبل تحقق ذلك الأمر المتأخر من ثبوت المشروط قبل شرطه والمعلول قبل علته ، ومن المعلوم استحالته .

وما أفاده المحقق صاحب الكفاية قوله ^(١) في دفع إشكال الشرط المتأخر من جعل الشرط وجوده العلمي دون الخارجي فلا يكون من الشرط المتأخر بل من المقارن غير مفيد ، لأنّه يكون في العلل الغائية ، فهو دفع إشكال العلة الغائية من أنّها مع كونها من العلل كيف تكون متأخرة عن المعلول بأنّ العلة الغائية هي وجودها

العلمي الذي هو متقدم على المعلول ، وهذا لاربط له بما يكون وجوده الخارجي شرطاً ، فإشكال الشرط المتأخر باق على حاله ولم يندفع ولا يندفع أصلاً .

ثم إنّه لا يخفى أنّ ما ذكرناه من عدم الفرق بين التدريجيات وبين الدفعيات في عدم تأثير العلم الإجمالي في كليتها لعدم الموضوع في الأولى ، وعدم القدرة في الثانية يمكن دفعه بما حاصله : أنّ القدرة المعتبرة في حسن الخطاب أعم من كونها بالمباشرة والتسبيب ، وحيثنّذٍ فإذا لم يكن بعض الأطراف في الدفعيات موجوداً لديه بل كان في بلد آخر عند صديقه وكان مورد ابتلائه حين قدومه وحضوره عند صديقه فيكون قادراً على طي المسافة والحضور عند صديقه ، والقدرة على شيء بسبب القدرة على مقدماته تكون قدرة على نفس ذلك الشيء من غير فرق في ذلك بين الواجبات والمحرمات ، وعليه فالخطاب الفعلي في الدفعيات ثابت دون التدريجيات .

ولكن هذا أي كون القدرة على المقدمات قدرة على ذي المقدمة ومصحة للخطاب ، إنّما تختص بما إذا لم يكن الزمان من القيود كما إذا قال : صلّ في المسجد بأن يكون المسجد من قيد المتعلق كالصلاة مع الطهارة والستر وغيرهما مع قدرته على بناء المسجد ، فإنّه يجب عليه بناء المسجد والصلاة فيه ، نعم إذا كان قيدياً للخطاب بأن يكون وجود المسجد من باب الاتفاق شرطاً لوجوب الصلاة فلا يجب بناء المسجد والصلاة فيه ، وأمّا إذا كان الزمان قيدياً له كوجوب الصلاة في الوقت الكذائي ، فلما لم يكن جرّ الزمان مقدوراً للمكلف وإن كان من قيود المتعلق لا من شرائط الخطاب فلا يصح توجيه الخطاب إليه لعدم القدرة ، وكذا إذا كان الطرف غير موجود فعلاً كالخمر الذي يوجد بعد سنين ، فيقع الكلام في تنجيز العلم الإجمالي فيها وعدمه لا من جهة الخطاب لوضوح عدمه فيها لعدم الموضوع له في الثاني وعدم القدرة على المتعلق في الأول ، بل من جهة تمامية الغرض والملاك الموجبة لحفظ المراد ومقصود

المولى .

فإن قلت : إنَّ الملاك ما لم يطالبه المولى لا يجب تحصيله فلا دليل على وجوب الاجتناب عن الطرف الموجود فعلاً ولا على وجوبه عما يوجد .

قلتُ : إنَّ عدم مطالبة الملاك تارة يكون لمزاحمته للمصلحة التسهيلية النوعية كما في الشبهات التحريمية الموضوعية فإنَّ التسهيل دعا إلى رفع اليد عنها ، وأخرى يكون لعدم قدرته على البيان والإظهار ، ففي الصورة الأولى لا يجب تحصيل الملاك ، وفي الثانية يجب ذلك عقلاً لأنَّ الإخلال به يكون من إهمال العبد مع علمه بإرادة المولى له وأنَّ عدم مطالبته له ليست إلّا لعدم قدرته عليها ، فحفظ الملاك من قبل الطرف الموجود لازم عقلاً كحفظ الحج في الموسم بإيجاد مقدماته من قطع المسافة وغيره ، فمن تمامية الملاك يستكشف خطاب بحفظه والخطاب المستكشف من تمامية الملاك تارة : يكون نفسياً كإيجاب الاحتياط على قول ، وأخرى : يكون غيرياً ، وفي المقام يكون غيرياً مقدمة لحفظ الملاك .

فتلخص أنَّ الوجه في وجوب الاجتناب في التدريجيات هو تمامية الغرض والملاك ، وإلّا فقد عرفت فقدان الخطاب فيها إما لعدم الموضوع وإما لعدم القدرة .

فصار المتحصل : أنَّ الوجه في تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات هو حكم العقل من ناحية تمامية الملاك وحفظ غرض المولى نظير سائر المقدمات المفوتة ، فإنَّ الواجب على المستطيع هو الحج في الموسم ، وأما الذهاب من محله إلى الميقات فليس وجوبه إلّا بحكم العقل لحفظ الملاك القائم بالحج في الموسم ، فإنَّ استيفائه بندوق الذهاب والسير غير مقدور له فيجب المسير لإدراك الحج في الموسم ، وما نحن فيه يكون من قبيل المقدمات المفوتة ، حيث إنَّ استيفاء الغرض منوط بترك الطرف الموجود فعلاً والطرف الذي يوجد بعد ذلك فيجب الترك .

فإن قلت: إنَّ ما ذكرت من كون تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات مستنداً إلى تمامية الغرض والملاك، منقوض بالعلم الإجمالي الذي يكون بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين اللذين يكون أحدهما خارجاً عن مورد الابتلاء يقيناً، والآخر داخلياً فيه، حيث إنَّ الملاك ومفسدة ارتكاب المتنفس فيه ثابت وتام بلا إشكال ومع ذلك لا يجب الاجتناب عن الإناء الموجود عنده، فمن عدم الالتزام بتنجيز هذا العلم الإجمالي يستكشف عدم كون الملاك بنفسه لازم للإستيفاء وعدم كفايته في تنجيز العلم الإجمالي.

قلتُ: قياس التدريجيات التي يعلم بوجودها والابتلاء بها بالعلم الإجمالي الخارج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء مع الفارق، حيث إنَّه مع العلم بعدم الابتلاء لا يكون الملاك مطلوباً ومراداً للمولى حتى يحكم العقل بلزوم تحصيله، ومجرد تمامية الملاك لا توجب حكم العقل بلزوم الاستيفاء بل لا بد من كونه مقصوداً له، وإلَّا لأشكَل الأمر في الشبهات البدوية لتمامية الملاك في بعضها فيجب الاحتياط فيها وعدم إجراء الأصول النافية فيها وهو كما ترى، فقياس التدريجيات بالخروج عن الابتلاء في غير محله.

تذنيب: لا يخفى أنَّه بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات لا يرجع إلى الأدلة اللفظية، لكون التمسك بها تشبهاً في الشبهة المصداقية، بل يرجع إلى الأصول العملية وهي أصالة البراءة في التكليفات وأصالة الفساد في الوضعيات كما تقدم.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) ذكر أموراً ثلاثة، لكن أسقطها الميرزا

النائبي رحمته اعتماداً على التعرض لها في طي المباحث التي تقدم بعضها في بحث العلم الإجمالي من مباحث القطع، وبعضها في طي الأبحاث المتقدمة، ولا بأس بالإشارة إليها:

الأمر الأول: أنه لافرق في تنجيز العلم الإجمالي بين كون العلم ناشئاً من اشتباه المكلف به كتردد الخمر بين شيئين أو أزيد، أو اشتباه المكلف بين عنوانين يترتب عليهما أحكام كالخنثى المرددة بين كونها رجلاً أو امرأة، فإنّها تعلم إجمالاً بحرمة استعمال اللباس المختص بالنساء أو الرجال وحرمة كشف قبلها لكل من الرجل والمرأة، للعلم بكون أحدهما عورة يحرم كشفها، وكذا استماع صوت الرجل والمرأة والتكلم معها، وكذا التزويج والتزوج إلى غير ذلك من الأحكام، فإنّه يجب عليها الاحتياط في جميع الأحكام الإلزامية المعلومة إجمالاً، وأمّا معاملة الغير معها من حيث التكلم معها والنظر إليها فلا مانع منها لعدم العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، لأنّ الرجل إذا نظر إليها أو تكلم معها يشك في حرمة التكلم والنظر للشك في الموضوع نظير الشك في حرمة مائع لتردده بين الخمر والخل، هذا ملخص الكلام فيما يتعلق بحكم الخنثى وعليك بمراجعة الفرائد في المقام.

الأمر الثاني: ^(١) أنه لا فرق في سقوط الأصول في أطراف العلم الإجمالي بين كون الأصول نافية للتكليف الإلزامي وبين كونها مثبتة له.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين اللذين كانا معلومي الطهارة تفصيلاً، فإنّ الأصل فيها وهو استصحاب الطهارة ينفي الحكم الإلزامي.
ومثال الثاني: ما إذا علم تفصيلاً بنجاسة الإنائين ثم علم إجمالاً بطهارة

أحدهما بالمطر أو غيره، فإن الأصل فيها وهو استصحاب النجاسة يقتضي وجوب الاجتناب عنها.

مقتضى مبنى الشيخ رحمته ^(١) في تنجيز العلم الإجمالي بلاك تعارض الأصول لأجل قصور أدلة اعتبارها، وكذا قضية مبنى الميرزا النائيني رحمته من عدم إمكان جعل الأصول التنزيلية ثبوتاً في أطراف العلم الإجمالي لعدم إمكان جعل الإحراز التعبدى على خلاف الإحراز الوجداني، هو عدم جريان الأصول مطلقاً من غير فرق بين مثبتها ونافيها في أطراف العلم الإجمالي، ومن هنا يظهر عدم جريان استصحاب النجاسة في معلومي النجاسة سابقاً للمعلوم إجمالاً طهارة أحدهما كعدم جريان استصحاب الطهارة في معلومي الطهارة سابقاً للمعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما خلافاً لغير واحد كسيدنا الفقيه رحمته ^(٢) في الوسيلة، حيث إنه حكم بجريان استصحاب النجاسة في معلومي النجاسة وبنجاسة ملاقي أحدهما، ضرورة كون ملاقي مستصحب النجاسة كملاقي معلوم النجاسة محكوماً بالنجاسة وعدم كونه محلاً للبحث والنقض والإبرام، لأن الملاقي الذي يكون الحكم بنجاسته وعدمه مورداً للبحث هو ما إذا لم يكن استصحاب النجاسة في الملاقي بالفتح جارياً كما هو الشأن في تنجيز العلم الإجمالي، وأما مع جريانه وعدم معارضته فيكون ملاقيه خارجاً عما هو محل النزاع في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

ولما كان المختار كون تعارض الأصول لعدم إمكان جعلها في أطراف العلم الإجمالي لنفس العلم فلا فرق في عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بين الأصول النافية والمثبتة.

(١) فرائد الأصول / ٢٤١.

(٢) وسيلة النجاة، كتاب الطهارة، القول في المياه، المسألة الأخرى.

وقد احتمل الشيخ رحمته ^(١) أنه يمكن الفرق بناءً على القول بمجاوز ارتكاب ماعدا مقدار الحرام بين الأصول المثبتة والنافية، ويمكن توجيهه بأن نظر المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام في تعارض الأصول إلى لزوم مخالفة القطعية لأقصور الدليل إثباتاً كما هو مذهب الشيخ رحمته، ولا أقصور المدلول ثبوتاً كما هو مسلك الميرزا النائيني رحمته، ومن المعلوم أن الأصول إذا كانت مثبتة للتكليف الإلزامي فجريانها لا يستلزم مخالفة قطعية، إذ لا يلزم من جريانها إلا ترك مباح، مثلاً إذا جرى استصحاب النجاسة في معلومي النجاسة للذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما لا يلزم منه إلا الاجتناب عن طاهر واقعي وهو ليس مخالفة قطعية للتكليف الإلزامي المعلوم.

لكن المبني ضعيف كما تقدم سابقاً، فالحق عدم الفرق في عدم جريان الأصول بين النافية والمثبتة، وقد حكي أن الميرزا الكبير الشيرازي رحمته كان أولاً بانياً على الفرق المزبور لكنه بعد أن انتقل إلى سامراء المشرفة عدل عنه إلى عدم الفرق، كما يظهر من الشيخ رحمته في الفرائد وموارد من المكاسب التزامه بعدم الفرق وإن نسب إليه ذهابه إلى الفرق في بعض الموارد، لكن لم نعثر في كلمات الشيخ رحمته ما يدل على ذلك. الأمر الثالث: أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه نفس المشتبهين لتوقف يقين الفراغ على ذلك، وذلك واضح.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، أعني في الشبهة التحريمية الموضوعية المحصورة.

【 الشبهة التحريمية غير المحصورة 】

وأما المقام الثاني:

أعني الشبهة الموضوعية التحريمية غير المحصورة فالكلام فيه يقع في جهتين:
الأولى: في تشخيص موضوعها وتمييز ضابطها، والثانية: في حكمها.
أما الجهة الأولى: فنخبة الكلام فيها: أن عدم الحصر قد حدّد بتحديدات
لاتخلو عن الخدشة والاضطراب وعدم الاطراد والانعكاس؛
منها: كون بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء.
وفيه: أنه خلاف الفرض، إذ المفروض اجتماع شرائط تنجيز العلم الإجمالي في
الشبهة غير المحصورة وكون المانع عن تنجيذه منحصراً في كثرة الأطراف، ومن
المعلوم أن الخروج عن الابتلاء لا ربط له بالمقام لاشتراكه في رفع التكليف في الشبهة
المحصورة.

ومنها: كون نسبة المعلوم بالإجمال إلى الأطراف كنسبة الواحد إلى الألف.
وفيه أيضاً ما لا يخفى، لأنّ اللقمة المشتملة على ما يزيد على ألف حبة من
الحنطة مثلاً تعد من المحصور إذا علم إجمالاً بغصيبة حبة منها أو نجاستها، وكذا إذا
علم بغصيبة دار في ألف دار على إشكال فيه.
ومنها: غير ذلك مما هو مذكور في المطولات ولا يكون شيء منها ضابطاً
مطرداً ومنعكساً.

والأولى من الكل: ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من أن عدم الحصر عبارة عن
كثرة الأطراف بمثابة لا يمكن عادة ارتكاب جميعها مع كونها بالتمام مورداً للابتلاء،
بمعنى أنه إذا أراد ارتكاب كل واحد منها على البذل لكان قادراً عليه لكن لا يقدر على
ارتكاب الجميع ولو تدريجاً لكثرتها لا لجهة أخرى من الخروج عن الابتلاء أو غيره،

فالكثرة توجب عدم القدرة عادة على ارتكاب الجميع نظير عدم القدرة على ارتكاب الجميع لأجل خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء فلا يكون قادراً على المخالفة القطعية ، ومع عدم القدرة عادة عليها لا يتوجه التكليف بالاجتناب ، إذ توجهه منوط بإمكان مخالفة التكليف بارتكاب الحرام المردد بين الأطراف الكثيرة ، والمفروض عدم إمكان فعل الحرام حتى يكون الحرام مقدوراً من حيث الفعل والترك ، فالتكليف في الشبهة غير المحصورة غير منجز لكونه تكليفاً بغير المقدور ، إذ المدار في صحة الخطاب مقدورية متعلقه ، والقدرة على المتعلق عبارة عن إمكان كل من الفعل والترك بحيث يكون كل منها تحت قدرته ، والقدرة في الشبهة غير المحصورة غير حاصلة جزماً لعدم إمكان ارتكاب الجميع .

ولكن هذا الضابط مع أولويته من غيره من الضوابط المذكورة في المقام غير مطرد أيضاً لعدم تحققه في الشبهة الوجوبية غير المحصورة إذ المفروض إمكان المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف والمشتبهات ، فالإحالة إلى العرف أولى .

ولا بأس بتوضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من الضابط المزبور ، وحاصله : أنَّ الكثرة إذا كانت بمثابة لا يقدر المكلف على ارتكاب جميع الأطراف ولو تدريجاً فلا يكون قادراً على المخالفة القطعية العملية ، ومع عدم القدرة على المخالفة القطعية لا يكون العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة منجزاً ، إذ المناط في التنجيز تعارض الأصول بمعنى عدم إمكان الجمع في جعلها في الأطراف ، ومناط تعارضها هو لزوم المخالفة القطعية ، ومن المعلوم عدم لزومها في الشبهة غير المحصورة لفرض عدم القدرة على ارتكاب الجميع حتى تلزم المخالفة القطعية ، ومع عدم لزومها لامانع من جريان الأصول في الأطراف ، فكل طرف مشكوك تجري فيه البراءة ، وبالجمله فعدم لزوم المخالفة القطعية يوجب إمكان جعل الأصول في جميع الأطراف .

والحاصل أنَّ المانع عن جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي وهو المخالفة

القطعية مفقود في الشبهة غير المحصورة ، ولذا تجري الأصول بلا مانع ، ومع جريانها لا تنجيز للعلم الإجمالي ، فعلى تقدير كون الضابط في الشبهة غير المحصورة ما أفاده الميرزا النائيني رحمته يكون دليل عدم التنجيز واضحاً كما عرفت ، لكن الكلام في صحة هذا الضابط ، لما تقدم من عدم اطراده في الشبهة الوجوبية أولاً ، ولأنّ المناط في عدم جريان الأصول في الأطراف بناءً على مبنى الميرزا النائيني رحمته ليس هو المخالفة القطعية بل نفس العلم بالحكم مانع عنده عن جريانها فيها ، نعم المخالفة القطعية مانعة في خصوص الأصول غير المحرزة كأصالي البراءة والطهارة ، أما في الأصول المحرزة فرتبة الجعل مفقودة لا رتبة الامتثال وهي المخالفة القطعية ، فعلى مبنى مانعية نفس العلم عن جعل الأصول في الأطراف لا تجري الأصول في الشبهة غير المحصورة ولا يصلح عدم القدرة على ارتكاب الجميع مانعاً عن التنجيز ، بل يوجب التبعض في مقام الامتثال كما في الشبهة الوجوبية التي تكون الأطراف فيها كثيرة جداً ، فإنّ عدم القدرة على الجمع بين الاحتمالات لا يرفع التكليف بل يوجب التبعض في الاحتياط كما قرر في محله من مراتب الامتثال .

فصار المتحصل : أنّ العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة مع اجتماع شرائط التنجيز منجز ، وعدم القدرة على ارتكاب الجميع لا يمنع عن التنجيز ولا يوجب جريان الأصول في الأطراف ، فما صدر من الميرزا النائيني رحمته من الالتزام بعدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لأجل عدم القدرة على المخالفة القطعية التي هي تمنع عن جريان الأصول يكون على خلاف مبناه ، لما عرفت من أنّ المانع عن جريانها عنده هو عدم انحفاظ رتبة الجعل لا الرتبة الثالثة وهي المخالفة القطعية .

وبالجملة فبعد فرض العلم بالتكليف في الشبهة غير المحصورة لكون الأطراف طراً في محل الابتلاء بمعنى قدرته على ارتكاب أي واحد منها شاء ، لا يكون عدم القدرة على ارتكاب جميع الأطراف مانعاً عن التكليف ، ضرورة أنّ عدم القدرة يكون

في الجمع بين احتمالات الواجب من باب المقدمة العلمية للامتثال لافي متعلق الخطاب حتى يكون عدم القدرة موجباً لقبح التكليف وسقوط الخطاب، إذ لا إشكال في كون متعلق الخطاب في المقام مقدوراً فعدم القدرة على الجمع بين الأطراف يوجب عدم إمكان الامتثال اليقيني وهذا لا يستلزم سقوط التكليف بل تنزل الإطاعة عن العلمية التفصيلية إلى الاحتمالية .

ولا وجه لمقايضة الشبهة غير المحصورة بالاضطرار إلى غير المعين بتقريب : أنه كما لا يكون في الاضطرار إلى غير المعين علم بالتكليف كذلك في المقام ، حيث إن الطرف غير المقدور لا يتعلق به التكليف كالطرف المضطر إليه .

وذلك لما عرفت من أن متعلق الخطاب مقدور بلا إشكال فالتكليف بالنسبة إليه ثابت بلا قبح أصلاً ، وعدم القدرة يكون في مرحلة امتثاله لتوقف اليقين به على الجمع بين الأطراف وهو غير مقدور ، وهذا بخلاف الاضطرار لأنه قيد للتكليف الواقعي ، فعلى تقدير كون المضطر إليه هو الحرام الواقعي يكون الاضطرار رافعاً لحرمة واقعة ، وعلى هذا لا توجب كثرة الأطراف ارتفاع العلم بالتكليف بل تورث عدم القدرة على الامتثال اليقيني ومن المعلوم أن للإطاعة عند العقل مراتب ، فإذا تعذرت الأولى تتعين الثانية وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى المرتبة الرابعة ، ولو كان تعذر الامتثال اليقيني رافعاً للحكم لما وجب التبعض في الاحتياط في موارد العلم بالتكليف وعدم القدرة على الامتثال اليقيني ، فالحق عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين الشبهة المحصورة وبين غيرها .

نعم فرق بين الشبهة غير المحصورة التحريمية وبين الشبهة غير المحصورة الوجوبية من جهة الامتثال ، حيث إن الامتثال اليقيني في الشبهة التحريمية مقدور لإمكان ترك جميع الأطراف ، وفي الشبهة الوجوبية غير المحصورة لا يكون الامتثال اليقيني مقدوراً ، فيتعين فيها التبعض في الاحتياط ، فلا وجه للالتزام بعدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة .

الجهة الثانية :

استدل على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة بوجوه :
أحدها : الإجماع .

وفيه : مضافاً إلى أنَّ المسألة عقلية لامسرح لدعوى الاجماع فيها أنَّ من المحتمل كون الاجماع مدركياً لاحتمال استناد المجمعين إلى ما سيأتي فلا يصلح الإجماع حينئذٍ للمدركة .

ثانيها : الاستدلال برواية الجبن ^(١) بتقريب : أنَّ السائل علم إجمالاً باختلاط الجبن الذي علم بجعل الميتة فيه في بعض الأمكنة بجبن البلد وسئل عن حكم الجبن الموجود في البلد من حيث جواز أكله وعدمه ، فأجاب عليه بعدم وجوب الاجتناب عن جبن البلد بقوله عليه السلام : « أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في الأرض جميعاً » يعني أنَّ العلم الإجمالي باختلاط فرد من أفراد ذلك الجبن المحرم في جبن البلد لا يكون منجزاً وموجباً للاجتناب .

لكن هذا التقريب خلاف الظاهر لاحتياجه إلى تقدير في الرواية ، إذ لم يذكر في الرواية العلم الإجمالي باختلاط الجبن المحرم بجبن البلد فلا بد من تقديره حتى يكون دليلاً على المقام ، وإلا فظاهره هو عدم العلم بالاختلاط والشك في الاختلاط ، ومن المعلوم عدم ارتباط هذا الظاهر بما نحن فيه ، كما أنَّ من المحتمل فرض الرواية فيما كان بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء بقريته قوله عليه السلام : « حرم ما في الأرض جميعاً » يعني حرمة كل ما في الأرض من الجبن ، إذ المسلم عدم كون جميع

(١) وسائل الشريعة ٢٥ / ١١٩ ، الحديث ٣١٣٨٠ . وإليك نص الحديث : « عن أبي الجارود ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن ، فقلت له : أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة ؟ فقال : أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرض ؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله ، وإن لم تعلم فاشترى وبع وكل ، والله إنني لأعترض السوق ، فأشتري بها اللحم والسمن والجبن ، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان » .

ما في الأرض من الحبس مورداً لابتلاء شخص واحد، فعدم تنجيز العلم الإجمالي حينئذٍ يكون لخروج جملة من الأطراف عن الابتلاء لا لأجل كثرة الأطراف.

ويمحتمل أن تكون الرواية في مقام بيان اعتبار السوق واليد في صورة العلم الإجمالي، فالمعلوم بالإجمال إذا كان في أطراف يكون بعضها محكوماً بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه لأجل الأمانة خارج عن مورد البحث في الشبهة غير المحصورة، لأنَّ محل الكلام هو كون كثرة الأطراف فقط مانعة وعدمها، وأما قيام أمانة على عدم انطباق المعلوم إجمالاً على بعض الأطراف بالخصوص فهو أجنبي عن مفروض البحث.

ويمحتمل أن يكون عدم وجوب الاجتناب لأجل دخل العلم في موضوع الحكم كما ذكره صاحب الكفاية رحمته (١) حيث إنَّه جعل العلم دخیلاً في وجوب الاجتناب عن النجس فإنَّ الميتة المعلومه وكذا الخمر والبول المعلومان موضوع للحكم بوجوب الاجتناب، فمع الجهل تقطع بعدم الحكم، ففعل الحكم المستفاد من الرواية لأجل دخل العلم في الموضوع، لا لأجل مانعية كثرة الأطراف عن التنجيز كما هو موضوع البحث، ومع هذه الاحتمالات الكثيرة في الرواية لاتصلح الرواية لإثبات عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة لأجل كثرة الأطراف.

ثالثها: أنَّ المنجز في العلم الإجمالي هو احتمال العقاب وذلك مختص بما إذا كان عقلياً يعتني به العقلاء بحيث يوجب ذلك توقفهم عن المضي، لا ما إذا لم يكن كذلك بل كان سفهياً ووسواسياً بمثابة لم يكن مانعاً عن مضيقهم، وفي الشبهة غير المحصورة يكون الاحتمال المزبور لكثرة الأطراف في غاية الوهن والضعف فلا يعتنى به عند العقلاء. وفيه: أنَّ المدار كما عرفت على العلم بالتكليف المتوقف على الابتلاء بجميع

(١) يمكن أن يستفاد من بعض كلماته في كفاية الأصول / ٢٦٧ و ٢٧٨، وفي حاشيته على فرائد الأصول في بحث إمكان التعبد بالظن.

الأطراف وغيره من الشرائط المعتبرة في تنجيز العلم الإجمالي ، فمع العلم بالتكليف لا وجه لعدم التنجيز لكثرة الأطراف وضعف احتمال العقاب لكثرتها فإنّ هذا الضعف لا يكسر سور تنجيز العلم بالتكليف .

فتلخص : أنّه لا وجه للفرق بين الشبهة المحصورة وبين غير المحصورة في تنجيز العلم الإجمالي بالذهاب إلى عدم التنجيز في الثانية والتنجيز في الأولى بعد فرض اجتماع شرائط التنجيز في كلتا الشبهتين .

وقد ظهر مما ذكرنا حكم الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها ، وذلك لأنّه بعد ما عرفت من عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين المحصورة وغيرها لأثر للشك في حصر الأطراف وعدمه في تنجيز العلم الإجمالي ، بل تجب الموافقة القطعية حتى على مبنى عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة ، لأنّ المفروض حصول العلم بالتكليف مع كون الأطراف طراً محل الابتلاء ، فيكون الشك في وجود المانع وهو عدم انحصار الأطراف وكثرتها ، فلا بد من الجري على مقتضى العلم بالتكليف إلى أن يثبت المانع ، اللهم إلّا أن يחדش في تحقق العلم بالتكليف بأن يقال : إنّ من أجزاء علة العلم بالتكليف عدم المانع أعني كون الشبهة غير محصورة ، ولا يحصل العلم بالتكليف بعد حصول علته التامة التي منها عدم المانع ، ولا أصل يحرز عدم المانع إلّا على القول بحجية أصل العدم من دون أن يرجع إلى الاستصحاب ، فتدبر .

تذنيب : لا يخفى أنّه قد ظهر مما ذكرنا في الشبهة غير المحصورة حكم ما إذا كان المعلوم بالإجمال كثيراً في كثير كما إذا كان المعلوم بالإجمال ألفاً في عشرين ألفاً ، فإنّ الحكم فيه كما عرفت هو التنجيز ووجوب الموافقة القطعية مع الإمكان كما في الشبهة غير المحصورة التحريمية ، لإمكان ترك جميع الأطراف والتبعض في الاحتياط مع عدم التمكن منها كما في الشبهة غير المحصورة الوجوبية .

والمدار على كثرة الأطراف وإن كانت نسبة المعلوم بالإجمال إلى الأطراف كنسبته إلى الأطراف في الشبهة المحصورة كما إذا كان المعلوم إجمالاً عشرة آلاف في مائة

الف ، فإنّ نسبة العشرة إلى المائة نسبة المعلوم بالإجمال إلى الأطراف المحصورة ، ومع ذلك يجب الجري على طبق العلم الإجمالي .

هذا كل ما يقال في مقام الاستدلال على وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة ، لكن التحقيق عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة التحريمية الموضوعية ، لأنّه بناءً على كون ضابط غير المحصورة بلوغ كثرة الأطراف حداً لا يقدر عادة على ارتكاب الكل يكون عدم وجوب الاجتناب عن الكل لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ، في الحقيقة لاعلم بالتكليف لأنّه لو كان الحرام هو الخارج عن الابتلاء فلا خطاب بالنسبة إليه ، لقبح مطالبة العاجز وقد تقدم سابقاً شرطية الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي ، غاية الأمر : أنّ منشأ الخروج عن الابتلاء تارة يكون بعد المسافة كما عرفت في الشبهة المحصورة ، وأخرى يكون كثرة الأطراف كما في الشبهة غير المحصورة ، كما أنّ الخروج عن الابتلاء في المحصورة يكون بالنسبة إلى الأطراف لابعينه ، وفي غير المحصورة يكون بالنسبة إلى بعضها لابعينه ، وعلى البديل لأنّه إذا شرع في ارتكاب الأطراف من طرف المشرق مثلاً لا يقدر على ارتكاب ما يكون من الأطراف في طرف المغرب لفرض كثرة أطراف الشبهة ، والميزان هو الخروج عن الابتلاء المانع عن حصول العلم بالتكليف من دون تفاوت بين مناشئ الخروج عن الابتلاء ، فعدم الابتلاء سواء كان لأجل كثرة الأطراف أم بعد المسافة أم زجر زاجر عن الارتكاب يمنع عن صحة الخطاب فيشك في التكليف ، إذ لو كان الحرام فيما يقدر العبد على ارتكابه من الأطراف فالتكليف ثابت ولو كان فيما لا يمكن من ارتكابه من الأطراف فالتكليف غير ثابت ، ومن المعلوم أنّ المرجع في الشك في التكليف البراءة لا الاشتغال ، فالمرجع في الشبهة غير المحصورة هو أصل البراءة لكون الشك فيها شكاً في التكليف لا المكلف به .

فإن قلت : إنّ ما ذكرت من جريان البراءة في الشبهة غير المحصورة ينافي العلم الوجداني بوجود الحرام في الأطراف ، وجه المناقاة : أنّه قد تقدم سابقاً عدم دخل

العلم لا في نفس التكليف للدور ولا في موضوعه كالعلم بالخرمية ، ومقتضى ذلك وجود الخطاب واقعاً على الحرام الموجود في البين ، فلا شك في التكليف حتى تجري فيه البراءة وبالجمله بعد العلم بالحرام وثبوت الخطاب بالنسبة إليه لا وجه لإجراء البراءة .

قلتُ : لا منافاة بين وجود الخطاب على موضوعه المعلوم وجوده إجمالاً بين الأطراف وبين جريان البراءة ، وذلك لأنَّ مخالفة الخطاب الواقعي غير المنجز لا محذور فيها كما في الشبهات البدوية ، فإنَّ نفس الخطاب بوجوده الواقعي لا يمنع عن جريان البراءة ، إذ اختصاص البراءة بخصوص ما لا يكون في البين خطاب إلزامي يوجب انسداد باب البراءة رأساً ، إذ لا طريق إلى إحراز عدم الخطاب في المشتبه حتى تجري فيه البراءة ، فالتشبه بدليل البراءة في الشبهات يكون تمسكاً بالدليل في الشبهة المصادقية ، فالعلم بوجود الحرام في الشبهة غير المحصورة وإن استلزم العلم بوجود خطاب له إلا أنَّ توجه هذا الخطاب إلى هذا العالم بحيث يعاقب على مخالفته مشكوك فيه ، إذ المفروض عدم إحراز الابتلاء بمتعلقه لاحتمال كون متعلق الحرمة في الأطراف الخارجة عن الابتلاء ، وهذا الاحتمال يوجب الشك في توجه الخطاب ، ففقتضى الأصل البراءة ، وبمجرد مخالفة التكليف الواقعي غير المنجز غير قادح .

وبالجمله فلا إشكال في وجود الخطاب الواقعي على موضوعه ، غايته أنه غير منجز فلا تنافي بين جريان البراءة وبين وجود الخطاب الواقعي ، فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة .

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) فصل في صورة ارتكاب جميع الأطراف بين ما إذا قصد ارتكاب الكل من أول الأمر إمّا بالعزم على ارتكاب الجميع مقدمة لحصول الحرام في الخارج ، وإمّا بإتيان كل واحد من الأطراف برجاء كونه هو الحرام ، وبين

ما إذا لم يقصد ارتكاب الكل بالجواز في الأخير والعدم في الصورتين الأوليين لثبوت استحقاق العقاب بالشروع في الارتكاب في صورة قصد ارتكاب الجميع مقدمة لتحقق الحرام بناءً على حرمة التجري، وكذا في صورة قصد ارتكاب كل واحد بعنوان الحرام الواقعي، فإنّ هذا قصد للمخالفة والمعصية فلا يجوز، فالصور ثلاث: إحداهما: خلوه عن العزم على المعصية في ارتكاب الكل، وحكمه الجواز.

ثانيتهما: العزم على ارتكاب الكل برضاء انطباق الحرام على كل واحد من الأطراف. ثالثتها: العزم على ذلك بأن يكون الكل مقدمة لتحقيق الحرام.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته، لكنك خير بأنّ الملاك في عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة هو كون الكثرة بمثابة توجب خروج بعض الأطراف لابعينه وعلى البديل عن مورد الابتلاء نظير الاضطرار إلى بعض الأطراف قبل حدوث التكليف، فكما يكون الاضطرار مانعاً عن حدوث التكليف إذا طرأ قبله فكذلك خروج بعض الأطراف عن الابتلاء، فمورد البحث في الشبهة غير المحصورة هو أنّ الكثرة الموجبة لخروج بعض الأطراف عن الابتلاء هل يمنع عن تأثير العلم الإجمالي أم لا مع قطع النظر عن الجهات الخارجية كطرو عنوان التجري، وقد عرفت كون الخروج عن الابتلاء مانعاً عن تنجز العلم الإجمالي.

هذا تمام الكلام في اشتباه الحرام بغير الواجب لأجل الشبهة الموضوعية، وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) أنّ تقديمها على غيرها من الشبهة الحكمية الناشئة من فقد النص أو إجماله أو تعارضه لأجل أهميتها وأعميتها نفعاً، ويظهر حال هذه الأقسام الثلاثة مما تقدم في الشبهة الموضوعية.

هذا تمام الكلام في المطلب الأول المتكفل لاشتباه الحرام بغير الواجب مع مسائله الأربع.

« الشبهة الوجوبية »

المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين

وأما المطلب الثاني: وهو اشتباه الواجب بغير الحرام فسائله أيضاً أربع :

الأولى : ما إذا كانت الشبهة ناشئة من اشتباه الموضوع .

والثانية : ما إذا نشأت من فقد النص .

والثالثة : ما إذا نشأت من إجماله .

والرابعة : ما إذا نشأت من تعارضه .

الشبهة الوجوبية الموضوعية :

أما المسألة الأولى : فإن كانت الشبهة فيها محصورة كما إذا ترددت فائتة بين ثلاث أو أربع مثلاً أو المال بين أشخاص محصورين ، فلا ينبغي الإشكال في تنجيز العلم ووجوب الاحتياط فيها لعين ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية المحصورة . وإن كانت غير محصورة فعن الشيخ الأنصاري^(١) والميرزا النائيني رحمتهما تنجيز العلم الإجمالي ووجوب الاحتياط فيها على خلاف ما بنوا عليه في الشبهة غير المحصورة التحريمية من عدم تنجيز العلم الإجمالي بدعوى الفرق بين الشبهة الموضوعية التحريمية غير المحصورة وبين الشبهة الموضوعية الوجوبية غير المحصورة .

وملخص ما ذكره من الفرق بين الشبهتين : هو أنَّ المدار في تنجيز العلم الإجمالي على التمكن من المخالفة القطعية ، فع عدم التمكن منها لا تنجيز ، ومن المعلوم عدم التمكن من المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة التحريمية لتوقف القطع بالمخالفة على ارتكاب جميع الأطراف ، وهو غير مقدور بخلاف الشبهة الوجوبية غير المحصورة ، فإنَّ المخالفة القطعية فيها مقدورة لتحقيقها بترك جميع الأطراف ، فلما كانت المخالفة القطعية في الشبهة الوجوبية ممكنة كان العلم الإجمالي فيها منجزاً بخلاف الشبهة التحريمية غير المحصورة ، فإنَّ المخالفة القطعية لما كانت غير مقدورة لعدم القدرة على ارتكاب تمام الأطراف لم يكن العلم الإجمالي فيها منجزاً فيجري الأصل فيما يرتكبه من الأطراف من دون معارض له لعدم جريانه فيما لا يبتلي به لعدم أثر له ، ومع عدم المعارضة بين الأصول لا تنجيز للعلم الإجمالي ، إذ الملاك في تنجيزه ^(١) هو تعارض الأصول ، فع عدم تعارضها لا وجه للتنجيز ، هذا مضافاً إلى أنَّه في الشبهة الوجوبية يجب السعي وإيجاد المقدمات ولو بتحمل المشقة حتى يأتي بالواجب بخلاف الشبهة التحريمية ، فإنَّ الارتكاب فيها غير منوط بذلك .

ولكن الانصاف أنَّ الفرقين المزبورين ليسا بفارقين بين الشبهة الوجوبية الموضوعية غير المحصورة وبين الشبهة التحريمية الموضوعية غير المحصورة ، لأنَّ المناط في تنجيز العلم الإجمالي هو العلم بالتكليف لا القدرة على المخالفة القطعية ، فإذا علم بالتكليف فلا إشكال في تنجيزه ، ومع عدمه لا تنجيز ، وفي الشبهة غير المحصورة لا علم بالتكليف إذ المفروض خروج بعض الأطراف لابعينه عن مورد الابتلاء ، واحتمال كون متعلق الوجوب فيما يكون خارجاً عن مورد الابتلاء يمنع عن تحقق العلم بالتكليف فيكون مورد الابتلاء مشكوك الحكم فيجري فيه الأصل النافي للحكم بلا معارض .

(١) على مبنى جملة من المحققين .

وبالجملة لا بد في الرتبة الأولى من ملاحظة وجود العلم بالحكم وعدمه لا القدرة على العصيان وعدمها ، وقد عرفت عدم العلم بالحكم في الشبهة غير المحصورة مطلقاً سواء كانت وجوبية أم تحريرية ، وعلى هذا فوزان الشبهة الوجوبية الموضوعية غير المحصورة وزان الشبهة التحريرية الموضوعية غير المحصورة في عدم العلم بالحكم وعدم وجوب الاجتناب .

لكن الذي يسهل الخطب هو عدم مثال للشبهة الموضوعية الوجوبية غير المحصورة ، لأن ما يفرض مثلاً لها يكون حكمه معلوماً من الخارج ولا تصل النوبة إلى فرضه من الشبهة غير المحصورة ، نظير نفقة الزوجة إذا ترددت بين نساء مملكة مثلاً فإنها من الشبهة غير المحصورة لكن حكمها التصديق بها عن الزوجة لكونها من المال المجهول المالك الذي حكمه التصديق به عن المالك ، وكذا في تردد متولي الوقف بين أشخاص غير محصورين ، فإنه يكون كالوقف الذي لا متولي له فيرجع فيه إلى الحاكم الشرعي ، وكذا الحال في تردد الوصي بين أشخاص غير محصورين فإنه كالوصية الخالية عن الوصي يرجع فيها إلى الحاكم .

نعم تكون نفقة الأقارب من قبيل الشبهة الوجوبية الموضوعية غير المحصورة فإذا تردد قربه الذي يجب الإنفاق عليه بين غير محصورين يكون من الشبهة غير المحصورة ، إذ لا تكون نفقة الأقارب من الماليات حتى تكون بحكمها بل هي صرف الحكم التكليفي ووجوب سدّ خلتهم .

الشبهة الوجوبية الحكيمة الناشئة من فقد النص:

وأما المسألة الثانية : وهي الشبهة الوجوبية الحكيمة الناشئة من فقد النص ، أمّا غير المحصورة منها فهي منوطة بعدم حجية أخبار الآحاد ، وإلا فمع البناء على حجيتها كما هو الصحيح ينحل العلم الإجمالي بواجبات كثيرة في الشريعة بما في تلك الأخبار من الواجبات ، ومع البناء على عدم حجيتها تكون الشبهة غير محصورة ،

فعلى تقدير كون المدرك في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة الذي هو من مقدمات دليل الانسداد العلم الإجمالي فقضى القاعدة عدم التنجيز، وعلى تقدير كون المدرك الاجماع أو الخروج عن الدين لعدّ من يجتري بالضروريات - وما استفاد من الكتاب العزيز من الأحكام الشرعية، ويجري البراءة في غيرها - خارجاً عن الدين، فيجب عليه الاحتياط إن لم تنتج المقدمات حجية الظن كشفاً، ولو نوقش في الاحتياط باعتبار قصد الوجه في العبادات، فينسند باب الاحتياط رأساً ويلزم لغوية الأحكام حينئذٍ، إذ التكليف الذي لا يقدر المكلف على امتثاله لا فائدة فيه فيلزم الهرج والمرج.

وأما بناءً على عدم اعتبار قصد الوجه في العبادات كما هو الصحيح وكون الاحتياط من أنحاء الامتثال بل أحسنها كما قرر في محله، فلا إشكال في وجوب الاحتياط في الصورة المزبورة بما لا يخل بالنظام ولا يكون موجباً للعسر والهرج. وبالجمله ففرض الشبهة غير المحصورة الوجوبية الحكيمة الناشئة من فقد النص منوط بعدم حجية ما بأيدينا من الأخبار كما لا يخفى.

وأما المحصورة منها كما إذا ترددت الفريضة يوم الجمعة بين صلاة الظهر والجمعة فلا ينبغي الإشكال في وجوب الإتيان بأطرافها، وتنجيز العلم الإجمالي فيها كالشبهة المحصورة التحريمية لعين ما تقدم هناك، ويكون الإتيان بجميع الأطراف بحكم العقل لتوقف الامتثال اليقيني على ذلك.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) منع عن جريان الاستصحاب في أطراف الشبهة المحصورة مطلقاً وجوبية كانت أم تحريرية وحكيمة كانت أم موضوعية، فإذا أتى ببعض الأطراف كما إذا أتى بصلاة الجمعة فيما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يجب عليه عقلاً الإتيان بالظهر أيضاً، تحصيلاً للعلم بالفراغ عما اشتغلت به

الذمة قطعاً، ولا يجري الاستصحاب هنا لأنَّ المستصحب إن كان هو الوجوب العقلي الذي كان سابقاً قبل الإتيان بصلاة الجمعة فليس له أثر شرعي، لأنَّ وجوب الإطاعة عقلي ولا يمكن أن يكون شرعياً لاستلزامه التسلسل، إذ ما لم ينته الأمر إلى ما بالذات لا يرتفع التسلسل كما لا يخفى، مضافاً إلى أنَّ استصحاب الوجوب العقلي يستلزم إعادة الجمعة أيضاً، لأنَّ مقتضى تنزيل مشكوك الوجوب العقلي منزلة متيقنه ترتيب آثار المعلوم منزلة المشكوك، ومن البديهي أنَّه كان اللازم حين القطع بالوجوب الإتيان بكلا المحتملين فكذا بعد الإتيان بأحدهما يلزم بمقتضى استصحاب حكم العقل إتيان المحتملين، ومن المسلم عدم لزوم إعادة المحتمل الذي أتى به أولاً كما هو واضح، وإن كان المستصحب الوجوب الشرعي المردد فلا يجدي في إثبات وجوب المحتمل، والآخر كالظهر في المثال إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنَّ لازم بقاء الوجوب الشرعي المردد عقلاً هو كون الفرد الآخر هو الواجب .

نعم إذا كان للجامع أثر فلا مانع من استصحابه كالحديث، فإنَّه لا مانع من استصحابه لترتب الأثر وهو عدم جواز المس، وليس المقام من هذا القبيل .

وبالجملة فلا يجري الاستصحاب في أطراف الشبهة المحصورة، لأنَّ المستصحب إن كان حكم العقل فليس هو حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي، وإن كان حكم الشرع فلا يثبت كون الباقي هو الواجب .

فالملزم لإتيان جميع الأطراف هو حكم العقل يلزم الإطاعة الموقوفة على إتيان جميع الأطراف .

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) بعد أن ذكر عدم جريان الاستصحاب في أطراف الشبهة المحصورة حكم مجريانه فيما إذا شك في فعل الظهر الواجب تعييناً كما في غير يوم الجمعة قطعاً، مع بقاء الوقت مع اقتضاء قاعدة الاشتغال هنا أيضاً الإتيان

بالظهر من دون حاجة إلى الاستصحاب .

ولذا قد يتوهم التهافت بين الكلامين ، إذ مقتضى الكلام الأول تقدم القاعدة على الاستصحاب مطلقاً ، ومقتضى الكلام الثاني تقدم الاستصحاب على القاعدة في بعض الموارد ، فلا يمكن نسبة تقديم القاعدة على الاستصحاب مطلقاً ، ولا العكس إلى الشيخ عليه السلام ، بل في بعض الموارد يقدم القاعدة على الاستصحاب ، وفي الآخر يقدم الاستصحاب عليها فيقع الكلام حينئذ في تشخيص ضابط تقدم الاستصحاب على القاعدة في بعض الموارد ، وتقدم القاعدة على الاستصحاب في البعض الآخر ، ولا يمكن تعيين ضابط لذلك .

ولكن لا يخفى عدم التهافت بين الكلامين ، لأنَّ غرض الشيخ الأنصاري عليه السلام ليس تقدم قاعدة الاشتغال على الاستصحاب في الموارد التي يمكن جريانها معاً ، فإن ذلك مما لا يمكن نسبته إلى أصاغر الطلبة فضلاً عن هو مالك أزمة التحقيق ، لأنَّ ذلك مساوق للقول بتقدم البراءة على الاستصحاب أو غيره من الأصول التنزيلية ، فإنَّ تقدم الأصل التنزيلي على سائر الأصول مما لا إشكال فيه ، بل غرضه أنَّه في بعض الموارد لا بد من جريان القاعدة إذ لا مورد لجريان الاستصحاب فيه ، كما في أطراف العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة مطلقاً لما عرفت من عدم الأثر له إلا على القول بالأصل المثبت ، وفي بعض الموارد يمكن جريان الاستصحاب فلا تجري القاعدة كما في الشك في إتيان الظهر في غير يوم الجمعة مع بقاء الوقت ، فإنَّ وجوب الظهر شرعاً لا مانع من استصحابه لعدم إشكال المشبته وغيره فيه ، فنفس المستصحب أثر شرعي ويترتب على هذا الاستصحاب إتيان الظهر بعنوان الوجوب بخلاف ما إذا لم يجز الاستصحاب وجرت القاعدة فإنَّه يؤتى بها رجاءً من دون قصد الوجوب الشرعي ، وما أفاده الشيخ الأنصاري عليه السلام صحيح لا معدل عنه .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أنَّ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة الوجوبية

والتحريمية الحكيميتين الناشئتين من فقد النص وكذا في الموضوعيتين منها منجز بلا كلام، إلا إذا اكتفى الشارع بالامتنال الاحتمالي المسمى بالقناعة في مقام الامتنال، فحينئذ لا يحكم العقل بلزوم الامتنال اليقيني المنوط بالجمع بين تمام الأطراف.

الشبهة الحكمية الناشئة من إجمال النص :

وأما المسألة الثالثة : أي الشبهة الحكمية الناشئة من إجمال النص، فالحق الخونساري رحمته ^(١) منع عن تجيز العلم الإجمالي فيها، لعدم فائدة في التكليف بالمجمل لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لكونه محلاً للغرض.

لكن قد ذكرنا في محله عدم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ التكليف وصلت إلى العباد من دون فرق بين السابقين واللاحقين، غاية الأمر: أنّ السابقين لم يكن بناؤهم على الضبط والكتب بل كان بناؤهم على السؤال وأخذ الجواب والعمل به من دون كتبه، والضبط والإهتمام بالكتب كان في الأعصار المتأخرة، ولذا يتخيل أنّ العمومات صدرت في زمان النبي صلّى الله عليه وآله ولم تصدر الخصوصيات إلا في زمن الصادقين عليهم السلام، ومن بعدهم من الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولكن الأمر ليس كذلك، فالحق عدم الفرق بين كون منشأ الشبهة فقد النص وإجماله، وأما تعارض النصين فيأتي حكمه في محله إن شاء الله تعالى.

وربما يورد على الشيخ الأنصاري رحمته بأنّ ما ذكره - من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، بل الجاري فيها هو القاعدة دون الاستصحاب - منقوض بالعلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين اللذين كانا نجسين وطهر أحدهما إجمالاً بالمطر، فإنّ جماعة بنوا على جريان استصحاب النجاسة فيها فيظهر من ذلك أنّه في بعض الموارد يمكن جريان كل من القاعدة والاستصحاب فيه،

إذ في هذا المثال كما يمكن جريان استصحاب النجاسة في كلا الإنائين كذلك يمكن جريان قاعدة الاشتغال فيها، مع أنَّ الشيخ قَدْ بنى على جريان قاعدة الاشتغال في أطراف العلم الإجمالي لا الاستصحاب، فما الفرق بين الموارد.

ويمكن أن يقال: إنَّ نظر الشيخ الأنصاري قَدْ إلى أنَّ مورد القاعدة هو ما إذا كان موضوع الحكم هو نفس الشك من حيث هو من دون دخل للواقع أصلاً وهو المعبر عنه في لسان الميرزا النائيني قَدْ بذى حكم واحد كحكم العقل والشرع بقبح التشريع وحرمة، فإنَّ الموضوع نفس الشك في كون شيء من الدين كما يدل عليه الخبر ^(١) الدال على تريب القضاة وكون الناجي منهم واحداً والثلاثة الباقون في النار ومنهم من قضى بالحق وهو لا يعلم.

ومورد الاستصحاب هو ما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع لا نفس الشك، فحينئذٍ يكون للعقل حكمان، أحدهما: نفسي متعلق بالواقع، والآخر: طريق في ظرف الشك فيه كما في باب الضرر، فإنَّ الحكم بواقعه نفسي وفي ظرف الشك فيه طريق، وهذا القسم يعبر عنه بذى حكيم، فإذا كان نظر الشيخ الأنصاري قَدْ إلى هذا كما يشير إليه في مبحث تأسيس الأصل عند الشك في الحجية في أول مباحث الظن ^(٢)، فنقول: إنَّ الاستصحاب لا يجري فيما كان من أطراف العلم الإجمالي موضوعه نفس الشك الذي هو موضوع قاعدة الاشتغال، حيث إنَّ موضوعها هو الشك في الفراغ بعد العلم بشغل الذمة من دون نظر إلى الواقع أصلاً وإنما لا يجري الاستصحاب فيه لعدم ترتب الأثر على الواقع بل على الشك، فإجراء الاستصحاب فيه يكون من إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد وهو من أردء وجوه تحصيل الحاصل المحال، وفيما كان موضوعه نفس الواقع الذي يحرز تارة بالوجدان وأخرى بالأصل لا لجمال للقاعدة، ففي مثال الإنائين النجسين اللذين علم بطهارة أحدهما إجمالاً

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٢، الحديث ٣٣١٠٥.

(٢) فرائد الأصول / ٣١.

لا يمكن جريان الاستصحاب فيه ، لأنّ موضوع وجوب الاجتناب هو النجس الواقعي لا الشك بنفسه ، وعلى هذا فتختلف الموارد في جريان القاعدة والاستصحاب . والميرزا النائيني رحمته أجاب عن ذلك بما حاصله : أنّ عدم إمكان جريان القاعدة والاستصحاب في مورد إنّما هو مع وحدة الشك ، وأمّا مع تعدده كما في مثال الإنائين المذكور ، فلا محذور في إمكان جريانها ، وأمّا تعدد الشك في هذا المثال فلاّنّ الشك في نجاسة كل من الإنائين مسبب عن الشك في حدوث الطهارة لكل منها ^(١) .

ثم إنّ هنا أموراً لا بأس بالتنبيه على بعضها :

الأول : إنّ لو كان المعلوم إجمالاً أمرين مترتين شرعاً كالظهر والعصر مع تردد القبلة بين جهات ، فهل يعتبر في صحة الشروع في محتملات العصر استيفاء محتملات الظهر ، أم يجوز الإتيان إلى كل جهة بمحتملين من محتملاتها إلى أن تستوفي محتملات الصلاتين ، فإنّه يحصل العلم حينئذٍ بوقوع الصلوتين متربتين ، فيه وجهان ، بل قولان أقواهما الثاني ، إذ لا وجه للأول إلّا دعوى الشك في صدق الإطاعة عقلاً على الإتيان بعنوان الرجاء ، ومع الشك في الامتثال لا يحرز المؤمن عن العقوبة ، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الإتيان على وجه يقطع معه بالأمان ، وذلك الوجه هو استيفاء جميع محتملات الظهر أولاً ثم الشروع في محتملات العصر .

والفرق بين الصورتين واضح ، فإنّه في صورة استيفاء محتملات الظهر أولاً يكون حين الشروع في محتملات العصر محرراً للترتيب لفراغ ذمته عن الظهر قطعاً ، بخلاف ما إذا أتى بكل من محتملات العصر عقيب كل من محتملات الظهر ، فإنّه لا يحرز الترتيب إلّا بعد الفراغ عن آخر محتملات العصر ، ومع إمكان الامتثال التفصيلي ولو في الجملة وبالنسبة إلى شرط دون شرط لاتصل النوبة إلى الامتثال الاحتياطي .

(١) أقول : لم يظهر محصل لهذا الجواب ، إذ وحدة الشك وتعدده ليس ميزاناً لإمكان جريان القاعدة والاستصحاب وعدمه بل المدار هو كون الأثر للشك أو المشكوك ، فعلى الأول لا وجه للاستصحاب وعلى الثاني لا وجه للقاعدة كما لا يخفى .

لكن قد تقدم في مباحث القطع وغيره أنّ الامتثال الاحتياطي في عرض التفصيلي، لأنّ الوجه في تقدم التفصيلي وعدم صدق الإطاعة على الإتيان الرجائي إمّا الجزم بالأمر، وإمّا قصد الوجه، وقد ثبت في محله عدم اعتبار شيء منها، وعليه فلا ينبغي الارتياح في كون الإطاعة الاحتياطية في عرض التفصيلية، فلا مانع من إتيان كل محتمل من محتملات العصر عقيب كل من محتملات الظهر، نعم لا ينبغي الإشكال في عدم جواز إتيان بعض محتملات العصر إلى غير الجهة التي أتى إليها بعض محتملات الظهر لعدم إحراز الترتيب المعتبر بين الواجبين كما هو أوضح من أن يخفى.

الثاني: قد يقال بعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية في الشرائط والموانع كتردد القبلة بين جهات واللباس بين النجس والطاهر نظراً إلى سقوطها عند عدم العلم التفصيلي بهما، ولعل نظر الحلي رحمته (١) في عدم وجوب الستر عند اشتباه اللباس إلى هذا.

وقد حكى عن المحقق القمي رحمته التفصيل بين الشروط في السقوط، فإن كان دليل اعتباره بلسان الأمر أو النهي يسقط اعتباره عند الاشتباه، وإن كان بلسان آخر كقوله عليه السلام «لا صلاة إلا بطهور» (٢) فلا يسقط في موارد الاشتباه.

لكن الحق عدم المجال لهذا التفصيل بعد كون الأوامر والنواهي في مثل المقام إرشاداً إلى الشرطية والمانعية، ولعل وجهه كما قيل مقايضة العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز، لكنه في غير محله، فلا بد من الاحتياط في موارد اشتباه الشرط أو المانع، والله العالم.

ولا يخفى أنّ سائر الأمور التي ذكرها الشيخ في المقام قد تقدمت في مباحث القطع وغيرها، فالتعرض لها هنا غير مهم، هذا تمام الكلام في موارد العلم الإجمالي الحاصل بين المتبائنين.

(١) السرائر ١ / ١٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٥، الحديث ٩٦٠.

المقام الثاني :

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر

وأقسامه كثيرة جداً ، لأنه تارة : يكون في متعلق التكليف أعني الفعل أر الترك ، وأخرى : في الموضوع الخارجي ، وثالثة : في السبب الشرعي كالعقود والإيقاعات والأحكام ، أو المحصل العقلي أو العادي ، وعلى التقادير تارة : يكون الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكل ، وأخرى : من قبيل الشرط والمشروط ، وثالثة : من قبيل الجنس والنوع ، وعلى التقادير تارة : تكون الشبهة وجوبية ، وأخرى : تحريمية ، وعلى التقديرين تارة : تكون الشبهة موضوعية ، وأخرى : حكمية ناشئة من فقد النص أو إجماله أو تعارضه .

الشبهة الحكمية في الأقل و الأكثر :

والشيخ الأنصاري رحمته الله أهمل الشبهة الموضوعية مع أنها كثيرة الجدوى ، وذكر الشبهة الحكمية في المتعلق مع أنها قليلة النفع لكفاية الإطلاقات المقامية لرفع الشك وعدم وصول النوبة إلى الأصول العملية ، فالبحت عن الأقل والأكثر في المتعلق في الشبهة الوجوبية ساقط ويكون فرضياً ، فنقول : إنه على تقدير عدم الإطلاقات هل يكون المرجع في متعلق الوجوب المردد بين الأقل والأكثر كالسورة إذا شك في جزئيتها للصلاة أصل البراءة أم الاشتغال ؟ فيه أقوال ثلاثة :

أحدها : جريان البراءة عقلاً ونقلاً .

ثانيها : عدم جريان شيء منها .

ثالثها: التفصيل بين البراءة العقلية والنقلية مجريان الثانية دون الأولى، بدعوى عدم انحلال العلم الإجمالي حتى تجري البراءة العقلية فترك الأكثر لابد أن يكون بتأمين الشارع وحكمه مجريان البراءة الشرعية على ماسيجيء إن شاء الله تعالى.

أما القول الأول: الذي اختاره الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) فحاصله يرجع إلى دعوى انحلال العلم الإجمالي بتقريب: أن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً، إذ لو كان الواجب هو الأقل فوجوبه معلوم تفصيلاً، إذ لو كان الأقل واجباً فوجوبه نفسي وإن كان الأكثر واجباً فوجوب الأقل غيري أو ضمني، وكذا لو كان الواجب هو الأكثر وأما وجوب الأكثر فهو مشكوك، فالتكليف بالنسبة إلى الأقل منجز ويترتب العقاب على مخالفته، فترك الواجب إذا كان من ناحية الأقل يوجب استحقاق العقوبة بخلاف ما إذا كان من ناحية الأكثر فإنه لا يوجب استحقاق العقوبة، فالأكثر على تقدير وجوبه لا يترتب على تركه العقاب لعدم تنجزه، إذ المفروض عدم قيام حجة عليه، فالتكليف بالنسبة إليه يكون بلا بيان، فقتضى قاعدة قبح العقاب عليه هو عدم استحقاق العقوبة، وكذا مقتضى البراءة الشرعية.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) قد عبّر عن وجوب الأقل بالوجوب المقدمي، وقد استشكل على ظاهره بأن وجوب الأجزاء نفسي لا مقدمي لأن الأمر الواحد ينسب على الأجزاء بنسبة واحدة فيكون وجوب كل جزء نفسياً لا مقديماً، ولو كان وجوب الأقل مقديماً لكان وجوب الأكثر أيضاً كذلك إذ ليس الأكثر إلا الأقل وزيادة، ولازم ذلك كون الواجب غير هذه الأفعال وإن الأفعال المعهودة محصلة له، فإذا شك في دخل شيء في المحصل يجب مراعاته، فالمرجع حينئذ في الأقل والأكثر

(١) فرائد الأصول / ٢٧٣.

(٢) فرائد الأصول / ٢٧٤.

الارتباطيين الاشتغال لا البراءة .

وبالجملة فظاهر التعبير بالوجوب المقدمي مستلزم لعدم جريان البراءة والرجوع إلى قاعدة الاشتغال لكون الشك حينئذٍ في المحصل ، ولذا ذكر الميرزا النائيني رحمته أن هذا الظاهر ليس بمراد بل مراده هو الوجوب النفسي الضمني يعني أن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً سواء كان تمام الواجب أم جزءه .

ولكن الحق أن مراد الشيخ الأنصاري رحمته هو ظاهر كلامه ، توضيحه : أن المقدمة على قسمين ، أحدهما : مقدمة وجود أصل الواجب . وأخرى : مقدمة وجود قيده ووصفه كالوضوء فإنّ الوضوء مقدمة لوجود الصلاة عن طهارة ، ويمكن أن يكون الوضوء واجبا نفسياً ومع ذلك يكون مقدمة لحصول وصف الواجب كما إذا نذر أن يتوضأ ساعة قبل الزوال فتوضأ وبقي وضوؤه إلى وقت الفريضة ، فيكون وضوؤه حينئذٍ مقدمة لوجود وصف الصلاة مع وجوبه نفسياً ، إذا عرفت إمكان اجتماع الوجوب النفسي والمقدمي ، فنقول : إن الارتباطية تقتضي أن يكون كل جزء من أجزاء الواجب مقدمة لصحة ما عدها من الأجزاء ، فالتكبير مثلاً مع وجوبها النفسي الضمني شرط لغيرها من الأجزاء كما أن سائر الأجزاء بالنسبة إليها كذلك ، فوجوب الأقل نفسياً لا ينافي وجوبه المقدمي إذ لو كان الأكثر واجباً لكان الأقل مقدمة لصحة وجود الأكثر ، وكذا الزائد على الأقل فإنّ الأكثر لو كان واجباً لكان وجود الزائد مقدمة لصحة الأقل ، فحينئذٍ يشك في وجوب الأقل مقدمياً ، إذ لو كان الأكثر واجباً يكون الأقل مقدمة لصحة الأكثر وإلا فلا .

وكيف كان فرجع ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته من جريان البراءة مطلقاً في الأقل والأكثر الارتباطيين إلى وجود المقتضي وهو عدم البيان وعدم المانع إذ المانع المتوهم هو العلم الإجمالي ، وقد فرض انحلاله .

وقد أورد عليه بوجه :

أحدها : ما يستفاد من كلام صاحب الحاشية رحمته ^(١) وحاصله : عدم انحلال العلم الإجمالي لرجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين ، إذ وجوب الأقل وإن كان معلوما تفصيلاً لكن الكلام في كيفية وجوبه ، فإنّ تعلق به مقيداً بالأكثر فيكون وجوبه بشرط شيء ، وإلا يكون مطلقاً ويكون وجوبه لابشرط ، فعلى فرض كون الواجب هو المقيد فلا يكون المطلق واجباً أصلاً ، وكل من الكيفيتين والخصوصيتين أعني الإطلاق والتقييد مشكوكة ، ولا جامع بينهما فيكون الأقل والأكثر نظير صلاتي الجمعة والظهر في وجوب الاحتياط فيهما .

وقد أجاب عنه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله : أنّ رجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين مبني على عدم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية بل التضاد ، لأنّه بناءً على كون الإطلاق أمراً وجودياً كما نسب إلى المشهور يكون الإطلاق والتقييد أمرين وجوديين متباينين ، وفردين للماهية اللابشرط المقسمي الذي هو الماهية المعراة عن كل شيء حتى اللحاظ ، فيكون الماهية اللابشرط المقسمي والماهية المشروطة بشيء نظير زيد وعمر في كونها متباينين وفردين للإنسان ، ومن المعلوم عدم صدق أحد المتباينين على الآخر .

وأما إذا كان التقابل بينهما العدم والملكية فيكون الإطلاق أمراً عديمياً ، لأنّه حينئذٍ عبارة على ما من شأنه أن يقيد ولم يقيد ، فالإطلاق هو عدم القيد ففي المقام يشك في تقييد الأقل المعلوم وجوبه بالأكثر ، ومقتضى الأصل عدمه إذ من شأن الأقل تقيده بوجوب الأكثر ، فإطلاق وجوب الأقل عبارة عن عدم وجوب الأكثر ، فلا يرجع الأقل والأكثر إلى المتباينين أصلاً ،

(١) وهو الشيخ محمد تقي الاصهباني . راجع : هداية المسترشدين / ٤٢٩ .

فإذا جرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري أيضاً البراءة الشرعية عن وجوب الأكثر لأنّه مشكوك الوجوب، وفي رفعة منة، فأركان البراءة فيه موجودة.

وبالجملة فبناء على كون الإطلاق أمراً عديماً يرتفع الإشكال عما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) من جريان البراءة العقلية والنقلية في الأكثر، وأمّا بناءً على كون الإطلاق أمراً وجودياً كما هو المنسوب إلى المشهور فلا تجري البراءة في الأكثر لا لأجل التعارض، ضرورة أنّ أركان البراءة في الإطلاق غير موجودة إذ مقتضى البراءة فيه هو وقوع المكلف في الضيق الناشئ عن تقيد الوجوب بالأكثر، فالامتنان المعبر في البراءة مفقود في جريانها في المطلق فلا تجري فيه حتى تعارض البراءة في المقيد، هذا ولا لأجل مانعية نفس العلم الإجمالي لجريان الأصول، بل لإشكال الإثبات حيث إنّ جريان البراءة في المقيد لا يثبت ضده، أعني الإطلاق، فإنّ إثبات أحد الضدين بنفي الآخر من أقوى مثبتات الأصول.

فتلخص أنّه بناءً على كون الإطلاق عديماً وكون التقابل بينه وبين التقييد العدم والملكة يندفع إشكال صاحب الحاشية رحمته ^(٢) فتجري البراءة العقلية والنقلية في الأكثر كما ذكره الشيخ رحمته.

نعم يرد على الشيخ الأنصاري ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من أنّ الانحلال هنا لا وجه له إذ يلزم أن يكون نفس المعلوم بالإجمال موجباً لانحلاله نظير تردد العدد بين الزوج والفرد، فإنّ نفس العلم بالعدد لا يوجب العلم بزوجيته أو فرديته، ففي المقام لا معنى لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل المردد وجوبه بين الإطلاق والتقييد بخصوص الإطلاق وإنّ وجوب الأقل مطلق فإنّ مجرد العلم بوجوب الأقل

(١) فرائد الأصول / ٢٧٣.

(٢) هداية أشق شدين / ٤٤٩.

لا يثبت إطلاق الوجوب ، ولعل مرجع إشكال صاحب الحاشية رحمته إلى هذا الإشكال الذي ذكره الميرزا النائيني رحمته وهذا الإشكال في محله إذ لم يقل الشيخ الأنصاري رحمته ولا غيره بكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه .

إلا أن يقال : إن الشيخ الأنصاري رحمته ليس غرضه انحلال العلم بل مقصوده أن المعلوم تفصيلاً من أول الأمر هو الأقل والأكثر مشكوك بالشك البدوي ، حيث إن العلم بوجوب الأقل ناشئ عن الأدلة ولم يحصل العلم التفصيلي منها إلا بوجوب خصوص الأقل ، فالأكثر مشكوك ابتداءً تجري فيه البراءة .

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول : اندفاع إشكال صاحب الحاشية رحمته على جريان البراءة في الأقل والأكثر .

الثاني : اندفاع إشكال الميرزا النائيني رحمته عليه من عدم إمكان انحلال العلم الإجمالي بنفسه حيث إن الانحلال لا بد أن يكون بأحد موجباته المفقودة هنا بما عرفت من أن غرض الشيخ رحمته وإن كان خلاف ظاهر عبارته هو العلم التفصيلي من أول الأمر .

الثالث : عدم الفرق بين البراءة العقلية والنقلية .

ثم إنه قد أورد على ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته من الانحلال ، أعني العلم التفصيلي بوجوب الأقل وكون الأكثر مشكوكاً تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان بوجه :

أحدها : ما ذكره المحقق صاحب الحاشية رحمته ، وقد تقدم تقريره وإشكاله .

ثانيها : ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من أنه لا يعقل أن ينحل العلم الإجمالي بنفسه ، لأن العلم بوجوب الأقل هو المعلوم بالإجمال والترديد إنما يكون في كفيته وإنها هل هي بنحو الإطلاق أو الاشتراط ؟ فإن كان الواجب هو الأكثر ويكون

وجوب الأقل مقيداً به ، وإلاّ يكون مقيداً ولا ينحل هذا التريديد بنفس العلم بالوجوب كما عرفت مفصلاً .

ولكن قدمر أنّ مراد الشيخ الأنصاري رحمته ظاهراً هو عدم الانحلال وأنّ المعلوم من الأدلة الشرعية من أول الأمر هو وجوب الأقل ، إذ لا يعقل نسبة انحلال العلم الإجمالي بنفسه إلى أصاغر الطلبة فضلاً عن مثل الشيخ الأنصاري رحمته .

ثالثها: ما أفاده صاحب الكفاية رحمته ^(١) من أنّ الانحلال يستلزم المحال ، حيث إنّ وجوب الأقل فعلاً على كل تقدير حتى على فرض وجوب الأكثر منوط بتنجز وجوب الأكثر على تقدير وجوبه ، وهذا خلف لأنّ المفروض في الانحلال هو دعوى تنجز وجوب الأقل سواء كان الواجب هو الأقل أم الأكثر ، ومن المعلوم تبعية وجوب المقدمة وإطلاق واشتراط وتنجز الوجوب ذيهما ، فعلى تقدير وجوب الأكثر الذي هو ذو المقدمة لا يكون وجوب الأقل الذي هو المقدمة منجزاً لما عرفت من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيهما في التنجز وغيره ، فعلى تقدير كون الواجب هو الأكثر لا يتنجز وجوب الأقل بل يكون تنجزه على تقدير وهو كون الواجب النفسي هو الأقل ، والمدعى في الانحلال هو وجوب الأقل على كل تقدير ، وإن كان الواجب النفسي هو الأكثر .

والحاصل أنّ وجوب الأقل ليس معلوماً على كل تقدير وإلاّ يلزم المحال أعني عدم الانحلال ، بل الوجوب ثابت للأقل على تقدير .

وفيه : أنّ هذا الإيراد متوجه على كلام الشيخ الأنصاري رحمته بناءً على أن يكون مراده بالمقدمة ظاهر كلامه ، لأنّ وجوب المقدمة أعني الأقل يكون كسائر المقدمات تابعاً لوجوب ذيهما في التنجز وغيره .

وأما بناءً على إرادة الوجوب النفسي الضمني من وجوب الأقل فلا يلزم ذلك

أصلاً، إذ لا مقدمة في البين حتى يكون تنجز وجوب الأقل منوطاً بتنجز الأكثر على تقدير كون الواجب هو الأكثر، بل تصح حينئذٍ دعوى تنجز وجوب الأقل على كل تقدير، أمّا على تقدير كونه هو الواجب النفسي الاستقلالي فواضح، وأمّا على فرض كونه هو الأكثر فلأنّ العقاب على ترك الأقل ليس عقاباً بلا بيان بخلاف العقاب على ترك الأكثر المشكوك، فإنّه بلا بيان فالبراءة العقلية المترتبة على الانحلال جارية في الأقل والأكثر الارتباطيين كالاستقلاليين.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ مقتضى الارتباطية عدم جواز الاكتفاء في نظر العقل في مقام الامتثال بالأقل، لأنّه على تقدير كون الواجب هو الأكثر يكون الأقل كالمعلق في الهواء لا يجدي شيئاً لعدم كونه مأموراً به، إذ المفروض كون وجوب الأقل مقيداً لا مطلقاً نظير تقيد الرقبة بالإيمان فإنّ عتق الكافرة غير مأمور به فلا يجزي، فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ المتوقف على الإتيان بالأكثر، والاكتفاء بالأقل منوط بالمؤمن الشرعي بجريان البراءة الشرعية في الأكثر التي مرجعها إلى الترخيص في ترك الواقع والقناعة بالامتثال الاحتمالي.

وما وجّهنا به كلام الشيخ الأنصاري رحمته من أنّ غرضه عدم الانحلال بل دعوى أنّ العلم الحاصل من الأدلة إنّما هو بالنسبة إلى الأقل والأكثر من أول الأمر مشكوك الوجوب غير وجيه، لأنّه بعد فرض عدم الإطلاق في أدلة الأجزاء ووصول النوبة إلى الأصل العملي يعلم بوجوب الأقل مع تردد وجوبه بين الإطلاق والإشتراط ولا وجه لدعوى وجوبه مطلقاً بصرف العلم بأصل وجوبه.

فالإنصاف أنّ إشكال الميرزا النائيني رحمته على الانحلال بعدم معقولية انحلال العلم الإجمالي بنفسه وارد، ولا محيص عن الاشتغال بحكم العقل مالم يرخّص الشارع في الاكتفاء بالأقلّ بأجزاء البراءة في الأكثر لترخيصه في المعلوم التفصيلي كما في موارد جريان قاعدتي التجاوز والفراغ.

وقد أورد على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من أن العلم باشتغال الذمة يستدعي العلم بالفراغ، وأن الاكتفاء بالأقل امتثال احتمالي لا يرفع خطر العقاب بما حاصله: أن الاشتغال اليقيني بالنسبة إلى غير الأقل لم يثبت حتى يجب عقلاً إحراز الفراغ عنه.

توضيحه: أن الارتباطية وكون كل جزء جزءاً في نفسه وشرطاً لغيره من الأجزاء السابقة واللاحقة منترعة عن تعلق الأمر، فإن تعلق بالأكثر يكون المشكوك جزءاً وشرطاً وإلا فلا، فالشك في تقييد الأقل بالمشكوك وإطلاقه متأخر رتبة عن تعلق الأمر بالمشكوك فالشك متعلق بحد الأمر وإن حده ذرع مثلاً أو أزيد، فإن كان متعلقاً بالأكثر يكون ذلك غير منجز لكونه بلا بيان إذ المفروض عدم وفاء البيان والحجة إلا بالأقل، فلا يكون تركه مع البيان بل بلا بيان فيكون العقاب عليه قبيحاً عقلاً فتجري البراءة العقلية في وجوب الأكثر.

فلخص الإشكال هو عدم العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الارتباطيين، بل من أول الأمر يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً للعلم بتعلق الأمر به، والأكثر مشكوك تعلق الأمر به، نعم إذا تعلق الأمر به يكون الأقل مقيداً، وكذا الأكثر يكون مقيداً بالأقل، ولكن الشك في إطلاق وجوب الأقل وتقييده مسبب عن تعلق الأمر بالأكثر وعدمه، فعلى تقدير تعلقه بالأكثر ينتزع التقييد وعلى تقدير عدم تعلقه به لا ينتزع التقييد بل يكون مطلقاً، وبعد جريان البراءة العقلية في تعلق الأمر بالأكثر لا يبقى شك في الإطلاق والتقييد لارتفاع منشأه.

فالقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر لتردد وجوب الأقل بين كونه بشرط شيء أو لا بشرط ضعيف، لأن هذا التردد نشأ من الشك في حد الأمر، وأنه قصير أو طويل، وحيث إن طوله غير معلوم لعدم قيام حجة عليه فيكون العقاب عليه بلا بيان، فليس في الأقل والأكثر علم إجمالي حتى يوجب الاحتياط، فلا وجه لوجوب

الاحتياط كما لا وجه للتخيير بين الأقل والأكثر كالتخيير بين سائر أبدال الواجب التخيري كخصال الكفارة ، إذ التخيير بين الأبدال إنما يتصور فيما إذا كان كل من تلك الأبدال وافياً بمصلحة الواجب التخيري ، ولا يتصور ذلك في الأقل والأكثر لأن الأقل مصداق للواجب ، فإذا أتى به يسقط الأمر لوجود المصلحة الداعية له في الخارج الموجب لسقوط الإرادة ، ومن المعلوم أن وجود أحد الأبدال يسقط الواجب فلا تصل النوبة إلى إتيان الأكثر لسقوط الأمر بالأقل دائماً .

ودعوى إمكان التخيير بين الأقل والأكثر يجعل الأقل بشرط لا والأكثر بشرط شيء فيكونان حينئذ متغايرين غير مجدية ، لأن لازمها كون وجود الزائد على الأقل دخيلاً وغير دخيل في المصلحة ، ولا يكون لوجود الشيء وعدمه دخل بل يكون الوجود دخيلاً وغير دخيل كما هو ظاهر وعدم دخله فيها لكونه تناقضاً ظاهراً ، لأنه بعد فرض فردية الأقل للواجب التخيري يكون الملاك قائماً بالأقل من دون دخل الزائد في الملاك ، وعلى تقدير كون الأكثر فرداً للواجب يكون الزائد على الأقل دخيلاً في المصلحة ، فوجود الزائد دخيل وغير دخيل وليس هذا إلا تناقضاً ، فالتخيير بين الأقل والأكثر غير متصور ، وحمل الأكثر على الاستحباب كالتسبيحات الأربع خروج عن الفرض من كون الأكثر فرداً للواجب كفردية كل واحدة من الخصال للواجب .

والحاصل أنه لا مانع من جريان البراءة العقلية في الأكثر ، هذا ملخص ما أفاده بعض المحققين ^(١) إشكالاً على كلام الميرزا النائيني رحمته من عدم انحلال العلم الإجمالي والرجوع إلى قاعدة الاشتغال .

ولكن الإنصاف عدم إمكان المساعدة على ما ذكره بعض المحققين ، وذلك لأن ما أفاده متين في غير المركبات الارتباطية مما يكون الأقل واجباً على كل تقدير حتى

(١) لعل المراد منه هو المحقق العراقي رحمته .

على تقدير وجوب الأكثر كما في الدين المردد بين الأقل والأكثر ، فإنّ الإتيان بالأقلّ يوجب سقوط الخطاب المتعلق به ، وعلى تقدير وجوب الأكثر يكون وجوبه غير مرتبط بوجوب الأقل وغير مانع عن سقوط الخطاب بالامتنال ، وهذا بخلاف الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإنّ متعلق الأمر إن كان هو الأكثر فلا يجدي الإتيان بالأقلّ إذ لا يسقط به الأمر بعد لتقيد الأقل بالأكثر^(١) .

وبالجملة فبعد إنشاء أمر واحد يتعلق دفعة بمتعلقه المردد بين الأقل والأكثر يؤول الأمر إلى أنّ وجوب الأقل الذي هو المعلوم بالإجمال هل هو مقيد أم مشروط ؟ ومن المعلوم أنّ بيان كيفية المجعول مفوض إلى الشارع كأصل المجعول ولا سبيل للعقل إلى إحراز كفيته ، فعدم قبح العقاب بلا بيان لا يثبت كيفية المجعول الشرعي من إطلاق وجوب الأقل أو اشتراطه ، فلاكتفاء بالأقلّ يكون إطاعة احتمالية غير كافية عقلاً في حصول الأمن من العقاب لكفاية العلم الإجمالي في البيانية ، وإنكار العلم الإجمالي كما هو دعوى المستشكل في غير محله ، لما عرفت من تردد وجوب الأقل بين الكيفيتين وعدم سبيل للعقل إلى إحراز إحدى الكيفيتين ، فقتضى تنجيز العلم الإجمالي هو وجوب الأكثر من باب المقدمة العلمية للامتنال ، فإثبات كيفية وجوب الأقل من حيث الإطلاق والاشتراط منوط ببيان الشارع كإطلاق الأدلة لفظياً أو مقامياً أو إطلاق ظاهري كأصالة البراءة الشرعية ، وإلا فالبراءة العقلية قاصرة عن إثبات كيفية الوجوب ، إذ ليس ذلك من شأنه كما عرفت .

(١) وقياس الأمر المتعلق بالمركب الارتباطي بالخط أو الخيمة المحيطين بعدة أشياء في غير محله ، حيث إنّ الخيمة والخط لا يتعلقان بتلك الأشياء ، بل يكون إحاطتهما بشيء مجرد الاتفاق دون التعلق والارتباط ، فإذا قيل : إنّ الخط قد أحاط بكذا يكون ذلك عنواناً مشيراً إلى حد الخط ، وهذا بخلاف الأوامر المتعلقة بالمركبات الارتباطية ، فإنّ الأمر يتعلق بما انبسط عليه ، ولذا ينتزع لكل منها الجزئية ، فإذا جرت البراءة في المشكوك يرتفع بها تعلقه بالمشكوك .

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم الوجه في منع العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الارتباطيين، بعد فرض دوران وجوب الأقل بين الإطلاق والتقييد، وبعد فرض الارتباطية، وبعد وضوح عدم انحلال العلم الإجمالي في المقام لعدم موجب له وامتناع سببية العلم الإجمالي لانحلال نفسه كما عرفت، فالحق عدم جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر الارتباطيين، هذا كله في البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية فأركانها من الشك وكون المجهول مما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين والإمتنان في رفعه موجودة.

أما الشك فواضح، وأما كونه مما تناله يد التشريع، فلأنّ تعلق الأمر بالمشكوك على تقديره شرعي، ولا فرق في قابلية المرفوع للجعل الشرعي بين التكاليف النفسية الاستقلالية وبين التكاليف الضمنية لكون كلا القسمين مما يقبل التشريع.

وأما كون المنة في رفعه فواضح أيضاً، فالبراءة الشرعية لمانع منها وتثبت إطلاق وجوب الأقل وعدم تقييده بالأكثر، فحينئذ يكون الاكتفاء بالأقل مع المؤمن الشرعي كالإكتفاء بالصلاة المشكوك إتيان السورة فيها اعتياداً على قاعدة التجاوز، وعلى هذا فيكون وجوب الأقل مطلقاً وبلا قيد محرزاً بالوجدان والتعبد، لإحراز أصل الوجوب وتعلق الأمر بالأقل بالوجدان، وأما إطلاقه فبالأصل.

ولكن قد يشكل على البراءة الشرعية بالمشبهة حيث إنّ لازم عدم وجوب الأكثر إطلاق الأقل، ومن المعلوم أنّ إثبات أحد الضدين بنفي الآخر من أقوى الأصول المثبتة التي ثبتت في محلها عدم حجيتها وسيجيء جوابه.

ثم إنه لا إشكال في أنّ قوله ﷺ «رفع ما لا يعلمون»^(١) لا يراد به الرفع الواقعي كما في سائر أخواته من الإكراه والاضطرار وغيرها، لأنّ الرفع الواقعي فيما

لا يعلمون مستلزم للتصويب المحال ، لاستحالة أخذ العلم بالحكم موضوعاً لنفسه كما تقدم مفصلاً في محله ، بخلاف الرفع فيما اضطر أو غيره من الفقرات فإنه واقعي ، لعدم محذور في كون العنوان الثانوي مقيداً للواقع ، فإذا لم يكن الرفع فيما لا يعلمون واقعياً فلا يكون البراءة الشرعية رافعة لتقييد الأقل المعلوم بالأكثر واقعاً حتى يثبت بها إطلاق الأقل وعدم تقييده بالأكثر واقعاً .

ولا يمكن أن يراد بالرفع الرفع الظاهري بان يكون الواقع باقياً على حاله بأن كان الأكثر واجباً واقعاً والأقل مقيداً به ، لكن في الظاهر لا يكون الأكثر قيداً للأقل ، وبعبارة أخرى يكون التقييد ثابتاً في رتبة الواقع ومنفياً في رتبة الظاهر ، وذلك لما عرفت من عدم إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بشيء من الوجوه التي جمع بها بينهما ، التي منها تعدد الرتبة ، لأن تعدد الرتبة مالم يرجع إلى تعدد الموضوع لا يرفع محذور الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ، فلا بد من إنكار الحكم الظاهري والالتزام بأن قضية البراءة وقاعدة الحل وغيرها من الأصول النافية هو الترخيص في ترك الواقع ، لا جعل الحكم الظاهري في قبال الحكم الواقعي ، والوجه في الإذن في ترك الواجب الواقعي أو المحرام كذلك في مرحلة الشك هو المصلحة التسهيلية أو غيرها مما لانعلم ولا يجب علينا علمه .

وبالجملة فالبراءة الشرعية لا تثبت الإطلاق الواقعي لبقية الأجزاء المعلوم وجوبها لما عرفت من لزوم التصويب الباطل .

وأما الرفع الظاهري مع بقاء التقييد الواقعي على حاله لثلايلزم التصويب ، فلا يمكن الالتزام به أيضاً ، لما تقدم في محله من عدم إجداء تعدد الرتبة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري لوجود الحكم الواقعي في مرتبة الشك أيضاً فيلزم في هذه الرتبة اجتماع الحكمين المستحيل .

وأما إن كان المرفوع متمم محركية الحكم الواقعي ، وهو إيجاب الاحتياط على التفصيل الذي تقدم في مباحث أصل البراءة واختاره الميرزا النائيني رحمته فلا يمكن الالتزام به أيضاً ، لأنَّ إيجاب الاحتياط عين الحكم الواقعي على تقدير وجوده ، وليس حكماً آخر غيره ، فعينية والإتحد يلزم المحذور المذكور أعني التصويب . وكذا لا يمكن الالتزام بكون المرفوع المؤاخذه لعدم كونها مما تناله يد الجعل الشرعي .

فالحق أن يقال : إنَّ البراءة ليست إلّا ترخيص الشارع في ترك الواقع الذي مرجعه إلى جعل البدل مادام الشك باقياً المعبر عنه بالامتنال الاحتمالي والقناعة في مقام الامتنال كما يقال بمثل هذه المقالة في قاعدة التجاوز على التفصيل الذي يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

فتلخص من جميع ما ذكرناه في البراءة الشرعية بعد منع جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر أمور :

الأول : أنَّ أركان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر الارتباطيين موجودة ، إذ المشكوك هو تعلق الأمر المنبسط على المركب بما شك في جزئته ، ومن المعلوم أنَّ هذا التعلق شرعي ، وهذا المقدار من الدخل الشرعي كاف في صحة جريان البراءة فيه كما أنَّ رفعه مساوق للامتنان وبعد اجتماع أركان البراءة لاوجه لمنعها .

الثاني : أنَّ منع البراءة الشرعية لأجل المثبتة بتقريب : أنَّ رفع المشكوك لا يثبت كون الأقل مطلقاً غير مقيد بالمشكوك ، حيث إنَّ الماهية اللابشرط القسمي تغاير الماهية بشرط شيء ، وإثبات أحد الضدين وهو الإطلاق هنا بنفي الضد الآخر وهو الماهية بشرط شيء من أقوى الأصول المثبتة ؛ واضح الاندفاع : لأنَّ المثبتة متوقفة على كون الإطلاق أمراً وجودياً كما ينسب إلى جملة من المحققين حيث إنَّ

الإطلاق حينئذ يكون كالتقييد أمراً وجودياً، ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد .
ولكن الحق كون الإطلاق أمراً عدمياً وهو عدم لحاظ شيء قيداً أو جزءاً ،
فحينئذ تجري البراءة في تقييد الأجزاء المعلومة بالمشكوك ويثبت إطلاقها بمعنى عدم
تقيدها .

الثالث : أنَّ الإشكال في جريان البراءة الشرعية لأجل عدم كون القيدية
حكماً شرعياً ، بل هو أمر إنتزاعي مندفع أيضاً ، بأنَّ المرفوع هو منشأ انتزاع القيدية
أعني تعلق الأمر بالمشكوك لانفس القيدية كما هو الحال في الجزئية والمانعية
والسببية ، فإنَّ المرفوع فيها منشأ انتزاعها لانفسها لعدم قابليتها للجعل .

فصار المتحصل مما ذكرنا جريان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر من دون
لزوم إشكال فيه ، وعدم جريان البراءة العقلية فيه ، هذا تمام الكلام في كون الشك في
الأقل والأكثر الارتباطيين ناشئاً من فقد النص ، وكذا الكلام فيما إذا كان الشك ناشئاً
من إجمال النص ، وأما إذا كان ناشئاً من تعارض النص فسيأتي حكمه في تعارض
الخبرين إن شاء الله تعالى .

فتلخص أنه قد ذكرنا الأقوال في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، وأنَّ الحق
جريان البراءة الشرعية فيها ، وإثبات الإطلاق الظاهري بالبراءة من دون إشكال
المثبتية ، وكان مورد الأقوال والبحث في الشبهة الحكمية الناشئة من فقدان النص أو
إجماله أو تعارضه ، وقلنا إنَّ هذه الأبحاث ساقطة ، إذ لا تصل النوبة إلى أصل البراءة
أو الاشتغال مع الأصول اللفظية من الإطلاقات اللفظية والمقامية ، بل تظهر فائدة
بحث الأقل والأكثر الارتباطيين فيما إذا كانت الشبهة موضوعية إذ لا يتصور فيها البيان
الشرعي من إطلاق لفظي أو مقامي ، بل لاحتياج عن رفع الشبهة إلّا بالرجوع إلى
العرف .

الشبهة الموضوعية في الأقل والأكثر:

فالمهم هو البحث في الأقل والأكثر الارتباطيين عن الشبهة الموضوعية ، ولا وجه لإيهامها كما أهملها الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) ، فنقول وبه نستعين : إنه قد يقال : إنَّ تردد شهر رمضان بين ثلاثين يوماً وبين تسعة وعشرين يوماً يكون مثلاً للمقام لتردد الصوم الواجب بين الأقل والأكثر ، لكن من المعلوم عدم ارتباطه بالمقام لكون المثال من الأقل والأكثر الاستقلاليين لا الارتباطيين ، ضرورة عدم ارتباط صوم كل يوم بيوم آخر كما لا يخفى .

ولا يخفى أنَّ الشبهة الموضوعية في الأقل والأكثر الارتباطيين لا تتصور في الأجزاء ، إذ لا معنى للشك في الجزئية التي هي عبارة أخرى عن تعلق الأمر بالركب من أمور متعددة لأجل الشبهة الخارجية إذ ليس للجزئية موضوع خارجي بل منشأ الشك في الجزئية هو الشك في تعلق الأمر بالمشكوك ، ومن المعلوم أنَّ رفع الشك في التعلق وعدمه وظيفة الشارع لا العرف .

وكذا لا تتصور في الشروط وهي القيود الوجودية ، لأنَّ الشرط هو صرف الوجود منها كشرطية إطلاق الماء للوضوء ، فإنَّ صرف الوجود من الماء المطلق شرط للوضوء لا كل ماء مطلق يكون شرطاً للوضوء حتى يقال : إنَّ تقييد الوضوء بالمياه المعلوم إطلاقها معلوم ، والشك يكون في تقييده بالمشكوك الإطلاق فتكون قيود الوضوء مرددة بين الأقل والأكثر ، فكثرة أفراد الماء المطلق مثلاً في الخارج توجب سعة مقام الامتثال لا كثرة قيود الصلاة و بالجملة في القيود الوجودية يكون القيد صرف الوجود فلا تعدد فيه كما لا يخفى .

وأما في الموانع وهي القيود العدمية سواء كانت قيدتها في جميع حالات العمل حتى في السكوات المتخللة بين الأجزاء كالاستدبار والحديث ، أم في خصوص

الاشتغال بالأجزاء كالنجاسة الخبثية ، ويعبر عن القسم الأول بالقواطع ، وعن الثاني بالموانع .

فإن كان لها موضوع خارجي كلبس الحرير وما لا يؤكل في الصلاة فلا محالة ينحل النهي إلى النواهي المتعددة بتعدد موضوعها من الحرير وغير المأكول مثلاً ، كما هو الحال في النواهي النفسية كلا تشرب الخمر ، فإن برهان قبح الترجيح بلا مرجح يقضي بجرمة كل فرد من أفراد الخمر وممانعة كل فرد من أفراد الحرير مثلاً ، وحينئذ فتقيد الصلاة بما علم من أفراد الحرير وما لا يؤكل ، فلو فرض العلم بعشرة أفراد من غير المأكول فقد علم بتقيد الصلاة بعشرة قيود ، ويشك في تقيدها بما شك في مأكوليته ، إذ لو كان مما لا يؤكل فتكون الصلاة مقيدة به ، وحينئذ تكثر قيود الصلاة ، ولو كان مما يؤكل فلا تكون الصلاة مقيدة به وتقل قيود الصلاة فتتردد قيود الصلاة بين الأقل والأكثر لأجل الشبهة الموضوعية ، لأن تردد المشتبه بين المأكول وغيره ليس ناشئاً إلا من الأمور الخارجية ، فليس في البين دليل لفظي شرعي كالإطلاق اللفظي أو المقامي حتى يرفع به الشك ، بل لا محيص حينئذ إلا عن الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط .

ومقتضى القاعدة هو الرجوع إلى البراءة فيما نحن فيه دون الاحتياط ، توضيحه : أن الخطابات النفسية الاستقلالية التي لمتعلقاتها موضوعات خارجية تنحل إلى خطابات عديدة بتعدد موضوعاتها الخارجية ، فإذا قال : (أكرم العلماء) أو (لا تشرب الخمر) أو (لا تأكل الميتة) ونحو ذلك ينحل إلى إنشآت متعددة بتعدد أفراد العلماء وأفراد الخمر والميتة بحيث يكون لكل فرد خطاب يخصه ، ولذا يعلم خطاب الفرد المعلوم ويشك في خطاب الفرد المشكوك .

ولولا هذا الانحلال لانسد باب البراءة في الشبهات الموضوعية التي تكون البراءة فيها مما تسامت عليه كلمة المحدثين والاصوليين ، لما تقرر في محله من اعتبار

قابلية مجرى البراءة للجعل الشرعي ، ومن المعلوم توقف هذه القابلية بحيث يكون المجهول مجعولاً شرعياً على الانحلال المزبور المتوقف على كون القضايا السلبية مثل لا تشرب الخمر من السلب المحصل حتى يكون كل فرد من الخمر تحت النهي الشرعي ، إذ لو كانت من القضية المعدولة لكان متعلق الحكم عنواناً بسيطاً معلوماً كعنوان اللشاربية ، حيث إنّ قوله : « لا تشرب الخمر » بمنزلة قوله : « كن لا شارب الخمر » والعلم بتحقيق هذا العنوان البسيط منوط بترك ما للخمر من الأفراد المعلومة والمظنونة والمشكوكة فيكون وجوب ترك الأفراد بحكم العقل في مقام الامتثال ، وليس شيء من الأفراد تحت الحكم الشرعي إذ المفروض تعلق الخطاب بعنوان بسيط ولا تعلق له بالأفراد أصلاً حتى يكون للبراءة فيها مسرح .

وبالجملة فتوقف جريان البراءة في الشبهات الموضوعية على الانحلال ووقوع كل فرد في حيز التكليف من الواضحات ، هذا في التكاليف النفسية التي لها موضوعات خارجية .

وكذا الحال في التكاليف الضمنية كقولهم : « لا تلبس الحرير وما لا يؤكل في الصلاة » ، فإنّ هذين الخطابين كقوله : « لا تشرب الخمر ولا تأكل الميتة » من دون تفاوت بينهما في الانحلال ، لوحدة الوزان فيها من حيث وجود الموضوع الخارجي في كليهما الموجب للانحلال ، ولا فرق بينهما إلّا في الاستقلالية والضمنية وهذا ليس بفارق .

ودعوى استفادة المعدولة من الخطابات الضمنية التي مقتضاها الاشتغال عند الشك في موضوع الخطاب كالشك في مأكولية شيء - دون الخطابات الاستقلالية فإنّ الاستفادة منها هو الانحلال وكون كل فرد تحت الحكم - خالية عن البيئة ، لما عرفت من عدم الفرق الظاهر بينهما إلّا في الاستقلالية والضمنية .

نعم هنا دعوى أخرى وهي أن يقال : إنّ الظاهر من قوله : (لا تلبس الحرير)

مثلاً في الصلاة هو أنّ المطلوب ترك طبيعة الحرير بوجودها السعي في الصلاة، ومن المعلوم أنّ إحراز هذا الشرط أعني ترك لبس هذه الطبيعة منوط بترك المعلوم والمشكوك معاً، وعدم الاكتفاء بترك المعلوم فتكون القاعدة مقتضية للاشتغال.

وقبل الخوض في الجواب عن هذه الدعوى نسئل صاحب هذه الدعوى أنّه إذا اضطر المكلف في ضيق الوقت إلى لبس ألبسة عديدة مما لا يؤكل أو من الحرير أو من الميتة، فهل يلتزم هذا المحقق بجواز لبس الجميع أم يقتصر في الجواز على ما يرتفع به الاضطراب؟ مقتضى مبناه وهو كون القيد ترك طبيعة غير المأكول مثلاً جواز لبس المتعدد زائداً على الاضطراب، ضرورة أنّ القيد أعني ترك الطبيعة قد ارتفع بسبب الاضطراب، ولبس فرد ما من الطبيعة صار ترك الطبيعة ممتنعاً فلا أثر للبس سائر الأفراد من طبيعة واحدة، نعم لا يجوز لبس أفراد نوع آخر كلبس الحرير أو الميتة مثلاً.

وبالجملة قضية قيديّة ترك الطبيعة في الصلاة هي جواز لبس ما عدا الفرد المضطر إليه، ولا يقول صاحب هذا المبني به قطعاً.

وأما الجواب: عن هذه الدعوى فهو أنّ الطبيعة بما هي لا تتعلق بها الخطاب أصلاً لأنّها ليست إلّا هي لا يترتب عليها أثر، وكذا لا يتعلق الخطاب بالطبيعة بوجودها الذهني لعدم قيام الملاكات وهي المصالح والمفاسد بالوجود الذهني بل بالوجود الخارجي، فتعلق الخطابات هي الأفراد الخارجية، وبعد تسليم وجود الطبيعي في الخارج غير وجود الأفراد ليكون هو متعلق الخطاب وجامعاً بين الأفراد، ويعبر عنه بالوجود السعي كما هو المفروض، لا نفس الأفراد التي هي في أنفسها متبائنات نقول: إنّ سعة وجود الطبيعة بمقدار الأفراد المعلومة ثابتة ومحركة، وبالنسبة إلى ما شك في فرديته مشكوكة، وهذا الشك يستتبع الشك في شمول الخطاب للمشكوك فتجري فيه البراءة الشرعية على التفصيل الذي تقدم في الشك بين الأقل

والأكثر بالنسبة إلى مشكوك الجزئية .

وبعبارة أخرى مرجع الشك حينئذٍ إلى سعة دائرة الخطاب وضيقة ، وحيث إنَّ السعة مشكوكة تجري فيها البراءة لاجتماع أركانها ، فبني تعلق الخطاب بالطبيعة بلحاظ وجودها السعي يتحد نتيجة مع مبنى الانحلال لامبني تعلق الخطاب بعنوان بسيط .

وبالجملة محتملات الأدلة الناهية عن لبس الحرير ومالا يؤكل والميتة ونحوها أربعة :

أحدها : السلب المحصل بأن يكون كل فرد من أفراد هذه الطبائع مانعاً عن صحة الصلاة وترك كل منها قيداً للصلاة وهذا هو الانحلال ، وأثره تردد قيود الصلاة من جهة الشبهة الموضوعية بين الأقل والأكثر ، فإنَّ الأفراد المعلومه لما لا يؤكل مثلاً مانعة والصلاة مقيدة بعدم كل منها ، فإذا شك في فردية شيء لما لا يؤكل يشك في قيد زائد وتجري فيه البراءة .

ثانيها : كون متعلق الخطاب عنواناً بسيطاً بحيث يكون القيد عنوان اللاشاربية في شرب الخمر ، واللابسية الحرير ونحوه ، ففاد لا تلبس الحرير ونحوه في الصلاة هو لزوم كون المصلي لا لباساً للحرير ونحوه ، وهذا مفاد المعدولة ، ولازم هذا الوجه انسداد باب جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ، لأنَّ ترك كل فرد حينئذٍ مقدمة عقلية لتحصيل ذلك العنوان البسيط من دون أن يكون لشيء من الأفراد خطاب ، فإذا شك في فردية شيء للحرير ونحوه لا يرجع إلى الشك في الحكم الشرعي حتى يجري فيه البراءة ، بل يرجع إلى الشك في المحصل العقلي فالمرجع حينئذٍ قاعدة الاشتغال لا البراءة .

ثالثها : أن يكون الخطاب نفسياً تكليفاً صرفاً بأن يستفاد من لا تلبس الحرير ونحوه في الصلاة حرمة لبسها من دون جهة وضعية ، فلا يكون لبس الحرير مثلاً

مانعاً حتى يبطل به الصلاة بل حرام نفسي ظرفه الصلاة نظير حرمة النظر إلى الأجنبية ، غاية الأمر : أن حرمة النظر لا تختص بالصلاة ، ولازم هذا الوجه عدم بطلان الصلاة في الحرير مع العلم بالموضوع فضلاً عن الشك فيه ، فإذا شك في فردية شيء للحرير مثلاً تجري البراءة عن حرمة ، لكن لا دخل له بالمانعية كما عرفت .

رابعها : أن يكون متعلق الخطاب ترك الطبيعة بوجودها السعي ، فالمانع هو وجود الطبيعة لا كل فرد بحيث يكون كل فرد مانعاً كما هو مقتضى الانحلال ، بل وجود الطبيعة من دون نظر إلى لوازم الأفراد مانع ، فعدم وجود الطبيعة قيد للصلاة ، ولازم هذا الوجه على ما أفاده بعض الأجلة ^(١) هو انسداد باب البراءة فيما شك في فرديته للحرير مثلاً ، لأن إحرار ترك الطبيعة منوط بترك جميع الأفراد حتى المشكوك ، والفرق بين هذا الوجه وبين ما تقدم من المعدولة هو أن ترك الأفراد في المعدولة محصل عقلي لتحقيق عنوان بسيط ، ولا دخل لها في المانعية أصلاً بحيث لو فرض محالاً إمكان تحقق العنوان البسيط بدون ترك الأفراد لكان القيد متحققاً .

هذه جملة الاحتمالات المتصورة ثبوتاً ، وأمّا ما يستفاد من الأدلة في مقام الإثبات فظاهرها هو الانحلال أو تردد مفادها بين معنيين : أحدهما الانحلال والآخر كون المانع ترك الطبيعة ، فعلى الأول : لا إشكال في الانحلال بناءً على مرجعية البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين كما تقدم .

وعلى الثاني : أيضاً كذلك لأن المانع وإن كان هو الوجود السعي للطبيعة ، حيث إن ملاك المانعية وهو المفسدة قائم بالوجود الخارجي دون الماهية من حيث هي أو من حيث وجودها الذهني ، إلا أن تردد هذا الوجود بين القلة والكثرة يوجب سعة دائرة المانعية وضيقها ، ومن المعلوم أن الشك في السعة يستلزم الشك في تعلق القيدية بالمشكوك وقضية الأصل البراءة .

(١) الظاهر أن المراد من بعض الأجلة هنا هو الميرزا النائيني رحمته .

وأما الاحتمالان الآخران وهما الحرمة النفسية ، وكون المتعلق عنواناً بسيطاً
فهما خلاف الظاهر جداً ، فالمعنى الظاهر هو الانحلال أو المردد بين الانحلال وبين كون
القيد ترك وجود الطبيعة ، وقد عرفت جريان البراءة في المشكوك على كلا التقديرين .
وتوهم : رجوع الشك في فردية شيء للطبيعة المطلوب ترك وجودها السعي
إلى الشك في الفراغ الذي هو مرجع قاعدة الاشتغال ، ببيان : أن القيد واحد غاية
الأمر أن المتعلق وهو وجود الطبيعة مشكوك السعة والضيق لأجل الشك في قلة أفراد
الطبيعة وكثرتها ، فإذا اقتصر على ترك الأفراد المعلومة لا يعلم بانطباق المأمور به على
المأتي به ، فلا يكتفى به ، بخلاف ما إذا ترك جميع الأفراد المعلومة والمشكوك ، فإنه
يعلم حينئذٍ بانطباق المأمور به على المأتي به للقطع بحصول القيد وهو ترك وجود
الطبيعة .

فاسد ، ضرورة أن الحكم تابع لوجود موضوعه من حيث السعة والضيق ،
فإذا كان سعة الوجود بمقدار عشرة أذرع يكون الخطاب منبسطاً عليه ، وإذا كانت
بمقدار عشرين ذراعاً يكون الخطاب أيضاً منبسطاً على العشرين ، فيطول الخطاب
ويقصر بسعة الوجود وضيقه ، فإذا علمنا بعشرة أفراد علمنا بانبساط الخطاب على
العشرة وجود الطبيعة المتحقق بعشرة أفراد ، وإن شك في فردية شيء للطبيعة يشك
في سعة وجود الطبيعة إلى هذا الحد ، والشك في حد الموضوع يستلزم الشك في حد
الحكم ، فلا مانع من جريان البراءة في المشكوك ، لأن شمول الخطاب بيد الشارع ،
فيكون المشكوك مجعولاً شرعياً أي مما تناله يد التشريع فتجرى فيه البراءة .

ونظير المقام باب النذر مثلاً إذا نذر أن يترك شرب وجود طبيعة ماء الدجلة ،
فلا إشكال في حرمة شرب الأفراد المعلومة وحصول الحنث بشرب قطرة منه ،
وجواز شرب الباقي لانحلال النذر بسبب عدم مقدورية ترك الطبيعة بعد شرب قطرة
منه .

كما لا ينبغي الإشكال في جواز شرب ماء شك في كونه من ماء الدجلة أو غيره للشك في تعلق النذر به ، إذ لو كان من ماء الدجلة لكان متعلق النذر فلا يجوز شربه ولو كان من غيره يجوز ذلك للأصل ، وما نحن فيه من هذا القليل بلا إشكال . وبالجملـة ففـيما نحن فيه تجري البراءة في المشكوك حتى على القول بتعلق الخطاب بالوجود السعي كالانحلال الذي يجري فيه البراءة قطعاً ، فالوجود السعي يكون في النتيجة كالانحلال ، وقد تقدم في مبحث البراءة جريان حديث الرفع ونحوه في الشبهة الموضوعية ، لأنّ الشبهة حكمية مطلقاً ، غاية الأمر يكون الاختلاف في الناشئ ، فإن كان منشأ الشك فقد النص أو إجماله أو تعارضه تسمى الشبهة حكمية ، وإن كان منشأ الأمور الخارجية تسمى بالشبهة الموضوعية .

ومن المعلوم أنّ الاختلاف في منشأ الشك لا يوجب تعدد الشبهة واختلافاً فيها ، وعلى هذا فقوله عليه السلام : «رفع ما لا يعلمون» يشمل كلتا الشبهتين أعني الحكمية والموضوعية على نسق واحد ، وليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى لا يجوز ويقال باختصاص الحديث بالشبهة الحكمية وعدم شموله للشبهة الموضوعية ، فلا تجري البراءة في الشبهة الموضوعية .

وقد يقال : بعدم الحاجة إلى حديث الرفع وإلى دعوى الانحلال حتى لا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، بل إذا بنينا على عدم الانحلال لا نحتاج إلى البراءة لكفاية قاعدة الحل في المقام .

توضيحه : أنّ الشك في جواز الصلاة في المشكوك ينشأ من الشك في حرمة أكل اللحم وعدمها ، فإذا جرت قاعدة الحل في المشكوك وثبتت حلية أكل لحمه ثبت جواز الصلاة فيه نظير تسبب الشك في طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة عن الشك في طهارة الماء ، فإذا جرت فيه قاعدة الطهارة

أو استصحابها وأحرز بالتعبد طهارة الماء يترتب على طهارة الماء طهارة الثوب، لأن طهارة الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء، وبعد ثبوت طهارة الماء لا يبقى شك في طهارة الثوب.

وبالجملة فقاعدة الحل تغنيها عن البراءة، لأن القاعدة تجري في الشبهات الموضوعية بلا إشكال، هذا محصل ما قيل في هذا المقام.

لكن الحق أجنبية الشك السببي والمسببي عن المقام، توضيحه أن أدلة المانعية على طائفتين:

إحديهما: ما تدل على مانعية عناوين خاصة، كالأرنب والسنور ونحوهما.

ثانيتهما: ما تدل على مانعية ما لا يؤكل.

أما الطائفة الأولى: فقتضاها مانعية تلك العناوين لا عنوان محرم الأكل، فإذا دار أمر المشكوك بين كونه غنماً أو أرنباً فلا تكون قاعدة الحل مثبتة لعنوان الغنمية مثلاً، والمفروض أن المانع عنوان الأرنب وإثبات الغنمية بالقاعدة موقوف على الأصل المثبت، والحاصل أن جواز الأكل بقاعدة الحل لا يثبت جواز الصلاة فيه، لعدم كون جواز الصلاة من آثار جواز الحل بل من آثار عنوان الغنمية.

وأما الطائفة الثانية: فإن كان عنوان ما لا يؤكل فيها مشيراً إلى تلك العناوين الخاصة التي تكفلتها الطائفة الأولى أو ملاكاً لمانعيتها، فالكلام فيها عين ما تقدم في الطائفة الأولى، وإن كان موضوعاً للحكم بحيث يدور الحكم مدار حرمة الأكل فلا يظهر منه ترتب المانعية على حرمة أكل اللحم، بحيث يكون علة المانعية هي حرمة اللحم، لاحتمال أن يكون لكل منها ملاك يخصه كما ربما يكون الحرير كذلك، فإذا اضطر إلى لبسه ترتفع الحرمة التكليفية، ولكن تبقى الحرمة الوضعية أعني المانعية، فلا ترتب بين المانعية والحرمة التكليفية، فيمكن أن يكون شيء مانعاً في الصلاة وجائزاً تكليفاً في غير الصلاة كما في القهقهة والتكلم، كما أنه يحتمل أن يكون

كل من المانعية والحرمة معلولاً لعلّة واحدة بحيث يدور كل منها مدار تلك العلة ، فإذا ارتفعت يرتفع كل منها ، ويحتمل ترتب الحرمة على المانعية ، ومع هذه الاحتمالات لا يحرز ترتب المانعية على الحرمة التكليفية حتى يقال بارتفاع المانعية بإثبات جواز الأكل بأمانة أو أصل .

وعليه فإثبات جواز الصلاة في المشكوك بقاعدة الحل في غاية الإشكال .
ثم إنّهُ على تقدير موضوعية عنوان ما لا يؤكل لحمه للمانعية بحيث كانت حرمة أكل اللحم موضوعاً للمانعية لا ملاكاً لها ، يمكن أيضاً منع جريان قاعدة الحل فيما شك في كونه مما لا يؤكل .

توضيحه : أنّ التعليل في بعض نصوص الباب بكونه مما لا يؤكل وإن كان مما ينطبق عليه ضابط منصوص العلة من انطباق العلة على المورد وعلى غيره بجامع واحد ، كانطباق عنوان المسكر على المورد كالنبيذ في قوله : « لا تشرب النبيذ لأنّه مسكر » ، وغيره من أفراد المسكر ، ومن حسن التعليل الكاشف عن العموم وإلاّ لم يحسن ذلك ، ومن معرفة أفراد المسكر وعدم توقف تمييزه على بيان الشارع كما هو الحال في الملاكات ، إلاّ أنّ هذه الكلية المستفادة من النصوص من العلة المنصوصة تكون بالعنوان الأولي ، بمعنى أنّ التلازم يكون بين المانعية وحرمة الأكل بالعنوان الأولي فترتفع المانعية إذا ارتفعت حرمة الأكل بالعنوان الأولي لا أنّها ترتفع إذا جاز الأكل بالعنوان الثانوي كالاضطرار أو بعنوان ظاهري كالمشكوك ، إذ لازم ذلك عدم مانعية ما حلّ أكله بالاضطرار فيجوز الصلاة في وبره وشعره لحلية لحمه بالاضطرار ومن المعلوم عدم جواز الصلاة فيه ، فالتلازم بين جواز الأكل وجواز الصلاة يكون في الجواز الأولي الثابت لأكل الحيوان لا كل جواز ، وإن كان ظاهرياً .

فتلخص أنّه لا تجرى قاعدة الحل في مشكوك المانعية من الشبهة الموضوعية .

ثم إنَّ المحقق شيخ الشريعة الإصفهاني رحمته الله وجَّه جريان قاعدة الحل في الشبهة الموضوعية في باب الموانع بما حاصله: أنَّ المراد بقولهم عليهم السلام: (حلال) في كل شيء لك حلال هو عدم المنع الشرعي سواء كان تكليفاً كحرمة أكل اللحم أم وضعياً كعدم صحة الصلاة فيه، ويشهد لهذا التعميم الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة كالثوب الذي لعله سرقة، والعبد لاحتمال كونه حراً فخدع أو قهر فبيع، والمرأة التي يحتمل كونها أختاً أو رضية.

تقريب الشهادة: أنَّ الحكم المذكور في الأمثلة هو نفوذ العقد وجوازه الذي هو حكم وضعي، فلا تختص الحلية بالحلية التكليفية بل تعم الوضعية أيضاً. لكن الإنصاف عدم المجال لجعل الحل أعم من التكليفي والوضعي لكونه خلاف الظاهر، إذ المتبادر من الحلال ما يقابل الحرام الذي ظاهره هو التكليفي، وأمَّا الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة ^(١) فلا شهادة فيها على الأعمية المزبورة، وذلك لعدم صغرويتها لقاعدة الحل، لعدم جريان القاعدة فيها مع وجود أصول حاكمة فيها، لأنَّ اليد تقضي بملكية الثوب، فالحكم بصحة البيع مستند إلى اليد دون القاعدة، وكذلك صحة بيع العبد فإنَّه مستند إلى اليد التي هي أمانة الملكية، وصحة النكاح مستندة إلى استصحاب عدم الرضاع في الشك في تحقق الرضاع واستصحاب عدم الانتساب في الشك في تولدها من ماء أبيه، فالحكم بالجواز الوضعي في هذه الأمثلة أجنبي عن قاعدة الحل.

مضافاً إلى احتمال كون المستفاد من رواية مسعدة كما قيل هي حجية أصالة الصحة، وعدم ارتباطها بقاعدة الحل، فتأمل.

فالمتحصل أنَّ ما أفاده الشيخ المحقق تقيُّ لا يمكن المساعدة عليه ، فلامحيص حينئذٍ عن الرجوع إلى أصالة البراءة لما تقدم في محله من اتفاق الأصحاب طراً من المحدثين والاصوليين على مرجعية البراءة في الشبهات الموضوعية ، وقد عرفت إناطة جريانها فيها بالانحلال حتى يكون الشك في التكليف ، كما عرفت تقريب الانحلال والالتزام به ، فتجري البراءة في اللباس المشكوك سواء كان الشك في كونه من المأكول أم غيره أو كان الشك من جهة أخرى ككونه حريراً أو ذهباً أو ميتة ، وهذا هو المشهور بين المتأخرين ، وإن كان المشهور بين القدماء كما قيل عدم الجواز فتكون مسألة اللباس المشكوك فيه كمسألة انفعال البئر فإنَّ المشهور ، بل المدعى عليه الإجماع عند القدماء هو الانفعال بالملاقاة ، لكن المشهور بين المتأخرين هو عدم الإنفعال كما لا يخفى .

ولا يخفى أنَّ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية بالنسبة للقيود العدمية والوجودية منوط بعدم الحالة السابقة لها ، فإذا كان لها حالة سابقة كما إذا علم بعدم كونه لابساً لغير المأكول مثلاً ثم شك في أنه لبس ذلك أو لا ، فإنه يجري فيه الاستصحاب دون البراءة ، وهذا واضح لا غبار عليه .

هذا تمام الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين في المركبات الخارجية التي يكون لها وجودات متعددة كالصلاة ، فإنَّ لكل من أجزائها وجوداً مستقلاً في الخارج كالركوع والسجود والقراءة وغيرها ، فإذا شك في جزئية الاستعاذة مثلاً لها يكون للأقل وجود مستقل معلوم الوجوب ، وللأكثر كالاستعاذة وجود مستقل مشكوك الوجوب ، فلمعلوم الوجوب وجود مستقل ولمشكوكه كذلك ، وقد عرفت جريان البراءة النقلية بل العقلية أيضاً على ما نقل عن بعض في المشكوك سواء كان مشكوك الجزئية أم الشرطية أم المانعية .

المركبات التحليلية :

وأما الكلام في المركبات التحليلية وهي التي لا تكون لأجزائها وجودات خارجية بحيث يمكن الإشارة إليها بل كان تعددها بمجرد التصور ، فحاصله أنها على قسمين :

أحدهما : أن يكون لمنشأ انتزاعها وجود مستقل خارجي كالطهارة التي هي قيد للصلاة ، ويكون جزءاً تحليلياً لها حيث إنّ الطهارة تنتزع عن الوضوء الذي له وجود مستقل في الخارج ، وإن لم يكن للصلاة عن طهارة والصلاة الخالية عنها إلا وجود واحد إذ لا يمكن التفكيك الخارجي بين الصلاة وبين صفها وهو الطهارة بحيث يقال : هذا ركوع مثلاً وتلك طهارة .

ثانيهما : أن لا يكون لمنشأ انتزاعها وجود خارجي كالإيمان في الرقبة ، فإنه ليس للإيمان وجود خارجي قابل للإشارة الحسية إذ لا يكون الإيمان موجباً لزيادة الوجود في الرقبة كطول القامة أو زيادة السمن أو طرول فيها ، بل وجود الرقبة المؤمنة كالكافرة من غير تفاوت من حيث الوجود بينهما ، والميرزا النائيني رحمته يمثل للجزء الذهني والمركب التحليلي بالجنس والفصل ، كما إذا أمر المولى بإطعام حيوان وشك في أنه قال : أطعم حيواناً ناطقاً أو اكنفى بالحيوان ، فإنّ الجنس وهو الحيوان معلوم الحكم وفصله مشكوك الحكم والجنس والفصل ليسا في الخارج موجودين بوجودين ، ولعل التمثيل بهذا لأجل توضيح تحليلية المركب الذهني وإلا فليس مثلاً للمركب التحليلي في المقام لأنّ البحث هنا عن القيد والمقيد لا عن الجزء كالجنس والفصل .

وكيف كان فالشيخ الأنصاري رحمته ^(١) قد يظهر منه التفصيل بين القسمين

الأولين بإجراء البراءة في الأول كالطهارة الناشئة من الوضوء والاشتغال في الثاني نظراً إلى أن الأول قابل لتعلق الحكم به لاستقلاله في الوجود ، بخلاف الثاني فلاحظ عبارة الفرائد .

لكن الإنصاف جريان البراءة في القسمين على حذو جريانها في أجزاء وشرائط المركبات الخارجية ، وذلك لاجتماع أركان البراءة فيها من الشك وكون المجهول مجعولاً شرعياً والامتنان ، فتجري البراءة في المشكوك سواء كان من قبيل القسم الأول أم الثاني .

توضيحه : أن القيد تارة يكون قيداً لنفس الخطاب بحيث يكون الخطاب معلقاً على وجوده ، وأخرى يكون قيداً للمتعلق ، فعلى الأول : لا يجب تحصيله ، وعلى الثاني يجب ، كما إذا أوجب الصلاة في المسجد كإيجاب الصلاة عن طهارة ، فإنه يجب تحصيل المسجد ببنائه مثلاً للصلاة فيه كوجوب تحصيل الطهارة ، ثم إنه إذا كان هناك إطلاق لفظي أو مقامي يرجع إليه في رفع الشك في القيدية كالشك في الكفائية والتخييرية والغيرية الذي يرتفع بإطلاق الخطاب المثبت للعينية والتعينية والنفسية ، وكالشك في التعبدية الذي يرتفع أيضاً بإطلاق الخطاب على الأصح الذي تقدم في محله من صحة التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات التوصلية لكون التعبدية هي التخصع والتخشع له سبحانه وتعالى لا قصد الأمر حتى يلزم منه إشكال الدور على التفصيل الذي تقدم في مبحث التوصلي والتعبدية .

وإن لم يكن هناك إطلاق يرفع الشك ووصلت النوبة إلى الأصل العملي ، فالمرجع هو البراءة لاجتماع أركانها كما عرفت .

وبالجملة لافرق في جريان البراءة بين القسمين لما عرفت آنفاً .

وأما باب الجنس والفصل وإن كان من الأقل والأكثر عقلاً لكنه من المتباينين عرفاً لمباينة حصة من الجنس موجودة في ضمن الحمار لحصة منه موجودة في ضمن الإنسان فلا تجري البراءة في الفصل وهو الزيادة على الجنس بل يجب الاحتياط .

تنبيهات مبحث الأقل والأكثر:

ثم إنَّ الشيخ الانصاري رحمته (١) بعد استقصاء مباحث الأقل والأكثر الارتباطيين نبه على أمور:

الأمر الأول:

[الشك في الركنية]

في أنَّ الأصل فيما ثبت جزئته هل يقتضي الركنية أم لا ؟ وتنقيح ذلك منوط بالتعرض لمعنى الركن ، فقليل : إنَّه عبارة عما يكون نقصانه سهواً مخلاً بالمركب ومبطلاً له . وأمَّا النقصان العمدي فلا إشكال في أنَّ كل جزء يكون نقصه العمدي مفسداً للمركب ، وإلا يلزم التناقض بين دليل الجزئية وبين دليل الاغتفار وعدم الابطال ، فنقص كل جزء عمداً يوجب البطلان ، فالكلام في النقص السهوي دون العمدي .
وقيل: إنَّ الركن عبارة عما يكون نقصه السهوي وكذا زيادته موجباً للبطلان فعلى التفسير الأول يختص الفرق بين الجزء الركني وغيره في ظرف النقيصة فقط ، وعلى الثاني يكون الفرق بينهما في كل من الزيادة والنقصان ، إذ الجزء الركني حينئذٍ هو ما يوجب الإخلال به زيادة ونقصاناً بطلان المركب بخلاف غير الركني فإنَّ الإخلال به زيادة ونقصاناً لا يوجب البطلان .

ولعل من اقتصر على النقص السهوي في معنى الركن ولم يتعرض للزيادة يكون نظره إلى أنَّ الزيادة ترجع إلى النقيصة لأنَّ عدم الزيادة قيد للأجزاء ، فإذا قيد ركوع كل ركعة بعدم الزيادة فتكون عدم زيادة الركوع قيداً لركوع كل ركعة ، فزيادة الركوع توجب نقصان الركوع ، لأنَّ النقصان أعم من عدم إتيان ذات الجزء أو قيده .

وكيف كان فالكلام يقع في المقامين :

الأول : في النقص السهوي

والثاني : في الزيادة العمدية والسهوية .

أما المقام الأول ، ففيه فصول :

الأول : في مرحلة الثبوت ، وأنه هل يمكن التكليف ثبوتاً بما عدا الجزء المنسي

من الأجزاء الباقية أم لا ؟

الثاني : في مرحلة الإثبات ، وأنه هل يكون هناك دليل أو أصل على تعلق

التكليف بما عدا الجزء المنسي بعد إثبات الإمكان في مقام الثبوت أم لا ؟

الثالث : في أنه بعد فرض عدم قيام الدليل أو الأصل العملي على التكليف بما

عدا المنسي أو عدم صحته ، فهل يكون هناك ما يقتضي الاجتزاء به عن الواقع مع

عدم الأمر به أم لا ؟

أما الفصل الأول : فنخبة الكلام فيه أنه لا ينبغي الإشكال في عدم إمكان

تعلق الخطاب بنفس المنسي لعدم القدرة عليه ، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلق

التكليف ، كما لا ينبغي الإشكال في عدم إمكان تعلق التكليف بما عدا الجزء المنسي

على وجه يكون الناسي عنواناً للمكلف بأن يقال له : أيها الناسي يجب عليك كذا .

وذلك لوضوح ارتفاع هذا العنوان بمجرد الخطاب دائماً ، وليس العنوان كسائر

العناوين المأخوذة في حيز الخطابات كقوله : أيها المستطيع وأيها العالم وأيها الفقير

وأيها المضطر ، فإن الخطاب بهذه العناوين لا يوجب ارتفاعها بخلاف الناسي كما هو

واضح ، ولذا قيل في تصويره وجوه :

أحدها : ما يرجع إلى الخطأ في التطبيق بأن يقال : إن الناسي لغفلته عن نسيانه

يقصد امتثال الأمر الواقعي المتوجه إلى الذاكر لا اعتقاد واجديته للذاكر ، فيكون مخطئاً في

تطبيق أمر الذاكر عليه ، فتكليف الناسي بما عدا المنسي ممكن ثبوتاً ، غاية الأمر لا

بهذا العنوان .

وفيه : أنَّ الخطأ في التطبيق إنما يكون في مورد قديتفق امتثال الخطاب بهذا النحو كما إذا اتفق قصد امتثال الأمر بزعم أنه أدائي فبان كونه قضائياً ، وأما إذا كان امتثاله دائماً بنحو الخطأ في التطبيق كما في المقام لعدم إمكان التفات الناسي إلى عنوان النسيان ، فلا مسرح لجعله من الخطأ في التطبيق كما لا يخفى .

ثانيها : أن يخاطب الناسي بعنوان ملازم للنسيان كالبلغمي أو الصفراوي والسوداوي مثلاً فيقال : أيها البلغمي إفعل كذا ، فتوجيه الخطاب بما عدا الجزء المنسي إلى الناسي بعنوان ملازم لمكان من الإمكان .

وفيه : أنَّ الصغرى ممنوعة لعدم عنوان ملازم دائماً للنسيان ، وعلى تقدير تسليم الصغرى لا يجدي العنوان الملازم لكونه مشيراً إلى ما هو العنوان حقيقة ، ولا بد في صحة الخطاب من إمكان الالتفات إلى العنوان ، وقد عرفت عدم إمكانه لآته بمجرد الالتفات ينتفي العنوان ويتبدل بالذكر ، فتأمل جيداً .

ثالثها : أن يكون المأمور به المشترك بين الذاكر والناسي هو ماعدا المنسي من الأجزاء الباقية ، غاية الأمر أنَّ الذاكر خصص بخطاب لا يشمل الناسي ، فيقال له : أيها الذاكر انت بما ينسأه الناسي ، فإنَّ خطاب الذاكر بذلك لا محذور فيه ، بخلاف الناسي ، فإنَّ توجيه الخطاب إليه بهذا العنوان غير معقول كما عرفت فينعكس الأمر ، إذ لا حاجة إلى توجيه خطاب إلى الناسي حتى يقع الكلام في عدم معقوليته ، بل المحتاج إلى الخطاب هو الذاكر بالنسبة إلى المنسي ، ولا محذور فيه ، إلا ما قد يرد عليه من أنَّ خطاب الذاكر بالمنسي يكون خطاباً نفسياً استقلالياً ، ولا يكون مرتبطاً بسائر الأجزاء ، فيكون الخطاب بالمنسي من قبيل وجوب شيء في ظرف واجب ، ولا يوجب الإخلال به إخلالاً بسائر الأجزاء فيخرج عن محل البحث أعني الأقل والأكثر الارتباطيين .

لكن الحق عدم ورود هذا الإشكال لظهور مثل هذا الخطاب في الإرشاد إلى الجزئية ، فإنه قرر في محله أن الأمر بشيء في شيء ظاهر في الجزئية أو الشرطية فهذا الإشكال لا أساس له ، فهذا الوجه لا بأس به .

وأما الفصل الثاني : وهو قيام الدليل على عدم جزئية المنسي ووجوب الأجزاء الباقية ، فقد يدعى فيه دلالة حديث رفع النسيان على ارتفاع جزئية المنسي ووجوب بقية الأجزاء وكونها هي المأمور بها ، لحكومته على أدلة الأجزاء والشرائط والموانع التي يقضي إطلاقها بكون المنسي جزءاً مطلقاً حتى في حال النسيان ، فيسقط التكليف رأساً حتى بسائر الأجزاء لتعرضه لكيفية الدخل ، وأن الجزئية والشرطية والممانعة ليست مطلقة بل مختصة بحال الذكر والالتفات نظير حكومة حديث لاتعاد على أدلة الأجزاء والشرائط ، فكما يكون الحديث مبيّناً لكيفية دخل الأجزاء والشرائط والموانع فكذلك يكون حديث رفع النسيان متعرضاً لكيفية الأجزاء والشرائط والموانع ، ودالاً على عدم جزئية المنسي وكون الباقي هو المأمور به ، كما يكون رفع ما لا يعلمون دالاً على نفي جزئية المشكوك وحاكماً على الأدلة الأولية ومثبتاً لكون ما عدا المشكوك فيه هو المأمور به ، غاية الأمر أن الحكومة في رفع النسيان واقعية ، وفي رفع ما لا يعلمون ظاهرية كما قرر في محله .

تقريب دلالة حديث رفع النسيان على عدم جزئية المنسي هو : أن الرفع لا بد وأن يتعلق بما يكون أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ، وإلا فلا معنى لرفع النسيان لوضوح وجود النسيان تكويناً والقابل لتعلق الرفع به هو الخطاب المتعلق بالمنسي لأنه منشأ انتزاع الجزئية ، فالمرفوع هو قطعة من الأمر متعلقة بالمنسي ، فحكم الجزء المنسي مرفوع في حال النسيان فالمنسي لا يكون جزءاً في حق الناسي ، وأما كون باقي الأجزاء مأموراً به فللعلم ببقاء الأمر بها لعدم خلل في بقية الأجزاء يوجب ارتفاع الأمر عنها فيثبت إطلاق بقية الأجزاء وعدم تقيدها بالمنسي في حال النسيان ، وهذا

الإطلاق واقعي كما أنّ الإطلاق في رفع ما لا يعلمون ظاهري .

ولا يلزم إشكال المثبتية بأن يقال : إنّ رفع جزئية المشكوك بالبراءة يلزم عقلاً بقاء الأمر بالنسبة إلى بقية الأجزاء ، وذلك لما تقدم سابقاً من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملكة دون التضاد ، وإشكال الإثبات منوط بكون التقابل بينهما التضاد كما تقدم تفصيله .

وبالجملة فيمكن إثبات وجوب باقي الأجزاء وعدم قادحية النقيصة السهوية في وجوب بقية الأجزاء بمحدث رفع النسيان .

ولكن الميرزا النائيني رحمته اعترض على ذلك بما حاصله : أنّ الرفع لا يتعلق بالترك النسياني بأن يقال : ترك السورة مثلاً مرفوع ، إذ لا معنى لرفع المعلوم حيث أنّه بمنزلة قوله : المعلوم معدوم ، ولا يتعلق بنفس النسيان أيضاً لوجوده تكويناً ، ولا يتعلق بحكم المنسي أيضاً بأن يقال : إنّ المرفوع حكم المنسي ، فإنّ السورة في غير حال النسيان محكومة بالوجوب وفي حال النسيان غير محكومة به ، وذلك لأنّ النسيان لم يتعلق بالحكم حتى يرفعه ، فإنّ نسيان الخطاب يتصور في حق الجاعل من حيث كون إنشاء الحكم من أفعاله ولا يتصور في حق المكلف بل المتصور في حقه هو الجهل بالخطاب وهو غير حاصل بالفرض لعلم الناسي بوجوب الجزء فليست الجزئية منسية بل المنسي هو الجزء ، ولا يتعلق بالمنسي فيه وهو الصلاة مثلاً التي وقع النسيان في جزء منها ، بأن يقال : إنّ الصلاة التي تركت سورتها سهواً لا عقاب عليها ، إذ تركها عمداً يوجب العقاب للمرفوع هو العقاب في حال نسيان الجزء ، وذلك لأنّ العقاب ليس أثراً شرعياً ليرتفع برفع النسيان ، وكذا لا يتعلق بالحرمة بأن يقال : إنّ ترك السورة عمداً حرام وهذه الحرمة مرفوعة في حال النسيان ، وذلك لأنّ ترك السورة ترك للواجب لا أنّه حرام ، وإلا يلزم انحلال كل حكم إلى حكمين بأن يكون الصلاة واجبة من حيث الفعل ومحرمة من حيث الترك ، وهذا كما ترى فترك الواجب ليس حراماً والعقاب يكون على تركه لا على ارتكابه حرام .

والحاصل أنَّ حديث رفع النسيان لا يجري في الواجبات إذا تركت نسياناً، نعم يجري في المحرمات فإذا فعل حراماً نسياناً كشرب الخمر يجري فيه رفع النسيان فيقال: إنَّ شرب الخمر إذا كان عمداً فهو حرام، وإن كان نسياناً فليس بمحرام.

هذا ملخص وجه عدم جريان حديث رفع النسيان في الجزء المنسي.

وقد يتوهم جريانه فيه، خلافاً للميرزا النائيني رحمته بما حاصله: أنَّ للجزء وجوداً وعدماً حالات، إذ قد يؤتى به عمداً وقد يؤتى به غفلة وبدون الالتفات والقدرة كالسجدة التي تتحقق قهراً وبلا اختيار وقد يؤتى به تقيّة، فإذا أُتِيَ به عمداً يكون صحيحاً لأنّه قد وجد بالإرادة والاختيار فينطبق عليه المأمور به، وإذا أُتِيَ به غفلة لا ينطبق عليه المأمور به لخروج الفعل غير الإرادي عن دائرة متعلق الخطاب وإذا أُتِيَ به تقيّة ويعامل معه معاملة التقيّة، وكذا ترك الجزء تارة: يكون عن عمد والتفات وأثره بطلان الصلاة بمعنى عدم انطباق المأمور به على المأتي به، وأخرى: يكون عن نسيان وغفلة، وثالثة: يكون عن تقيّة كترك السورة، فحينئذٍ يقال: إنَّ ترك السورة عن ذكر والتفات يبطل العمل، وعن غفلة ونسيان لا يبطله لعدم جزئيّته بسبب ارتفاع منشأ الجزئية وهو الخطاب بحديث رفع النسيان، فالناسي التارك للجزء نسياناً لا يكون المنسي جزء في حقه.

ولكن الميرزا النائيني رحمته دفع هذا التوهم بأنَّ التارك العمدي أثره البطلان، والتارك السهوي عدم البطلان المسبب عن انطباق المأمور به على المأتي به، والانطباق وعدمه ليس شيء منها أثراً شرعياً قابلاً للرفع التشريعي.

إلا أنَّ الإصاف جريان حديث الرفع في النسيان في الجزء المنسي لظهور رفع النسيان في رفع حكم المنسي من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وإشكال الميرزا النائيني رحمته في جريان حديث الرفع في الجزء المنسي مبني على الدقة العقلية، ومن المعلوم عدم العبرة بها في قبال الظهورات العرفية المعتبرة في الاستظهار من الألفاظ. فالتحقيق جريان رفع النسيان في الواجبات والمحرمات والأفعال والتروك على

نسق واحد .

ثم إن الميرزا النائيني رحمته أورد على جريان حديث الرفع مضافاً إلى الإشكال المتقدم بوجوه ثلاثة :

أحدها : أن المنسي ليس جزئية الجزء ولا يندرج فيما لا يعلمون لا في رفع النسيان .
وفيه : أن المرفوع حكم المنسي الذي هو الجزء من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما عرفت آنفاً وهذا شائع في الاستعمالات والمحاورات العرفية كما لا يخفى .
ثانيها : النقض بنسيان الكل ، توضيحه : أنه إذا نسي تمام المركب وتذكر في أثناء الوقت فلا إشكال في وجوب الإتيان به ، ولا يجري فيه حديث رفع النسيان لأن المطلوب صرف الوجود من الطبيعة في الوقت ، ولا بد أن يكون الأمر كذلك في نسيان جزء المركب ، فإذا نسي جزءاً من المركب وتذكر قبل خروج الوقت يجب الإتيان بالمركب ثانياً ، لتدارك المنسي لقدرته على إتيان صرف الوجود من المأمور به في الوقت إذ المفروض عدم استيعاب العذر للوقت حتى يكون الإتيان بصرف الوجود في الوقت غير مقدور ، فقتضى قاعدة الأبدال الاضطرارية هو الإتيان بصرف الوجود مع التمكن منه في الوقت ، نعم مع استيعاب العذر من النسيان وغيره للوقت يكتفى به لدليل البدلية .

وفيه : أن مقتضى القاعدة الأولية وإن كان ذلك أي عدم الفرق بين نسيان تمام المركب وبين نسيان جزئه في وجوب التدارك بعد التذكر في الوقت ، إلا أن النصوص الخاصة والأدلة الثانوية في باب الصلاة أوجبت الخروج عما تقتضيه القاعدة من عدم الاكتفاء بالناقص سهواً ، فإن المقرر في محله أن قاعدة (لاتعاد الصلاة) تكون حاکمة على أدلة الأجزاء والشرائط لأن القاعدة تفسر كيفية دخل الأجزاء والشرائط وأنها على قسمين أحدهما : الركنية ، وهي المعبر عنها بالجزئية بالإعادة .

ثانيهما : عدم الركنية ، وهي المعبر عنها بعدم الجزئية بالإعادة .
والمتحصل من القاعدة أن الجزء المنسي إن كان من الخمسة المستثناة فيجب

الإعادة والاستئناف ، وإلا فالصلاة صحيحة وإن كان الوقت باقياً ، فالفارق بين نسيان أصل المركب وبين نسيان جزئه مع بقاء الوقت هو النص الخاص ، وإلا فقتضى حديث الرفع في كليهما وجوب التدارك كما لا يخفى .

ثالثها : أن جريان حديث رفع النسيان في الجزء المنسي يقتضي ارتفاع التكليف رأساً عن المركب لوحدة الأمر المنبسط على الأجزاء ، وعدم انحلاله إلى أوامر عديدة حتى يمكن ارتفاع بعضها وبقاء الآخر ، فإثبات كون ما عدا المنسي متعلق الأمر ومأموراً به بحيث يكون الإتيان به مجزئاً يحتاج إلى دليل .

فإن قلت : لا فرق في هذه الجهة بين ما لا يعلمون وبين رفع النسيان لعدم إثبات كل منهما كون الباقي هو المأمور به بل يحتاج ذلك إلى دليل خارجي .

قلت : بينهما فرق واضح ، إذ التكليف فيما لا يعلمون بالنسبة إلى غير المشكوك معلوم تفصيلاً ، فلا وجه لسقوطه بمجرد الشك في جزئية شيء للمركب فتقطيع الطلب إنما هو للعلم بتعلقه بغير المشكوك ، وهذا بخلاف رفع النسيان ، فإن تقطيع الطلب ونفيه عن خصوص المنسي لا موجب له لعدم امتناع ارتفاع التكليف رأساً ، نعم مع استيعاب النسيان للوقت لأبأس بالالتزام بارتفاع خصوص القطعة من الطلب المتعلقة بالجزء المنسي ، هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله .

وفيه : أنه لا فرق بين رفع ما لا يعلمون وبين رفع النسيان في انحلال التكليف وتقطيعه بالنسبة إلى الأجزاء ، فعلى القول بالانحلال يجري رفع النسيان وما لا يعلمون معاً وعلى القول بعدمه لا يجريان كذلك ، ولا يحيص حينئذٍ عن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال لكون الشك في براءة الذمة .

والفرق المزبور غير فارق ، لأنه بناءً على التقطيع تكون نسبة الرفعين إلى المركب على حد سواء ، وبناءً على عدمه لا مجال للبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بل لا بد من الاحتياط ، فالمدار في جريان البراءة وعدمه على التقطيع وعدمه ، وإشكال المثبتية جارٍ في كلا الرفعين ، وقد تقدم دفعه بكون التقابل بين الإطلاق

والتقييد هو العدم والملكة دون التضاد .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا : أنَّ الحق عدم المانع من جريان حديث رفع النسيان في الجزء المنسي ، وأنَّ الأصل بحسب الأدلة الأولية هو ركنية الأجزاء أي بطلان المركب بنقصان جزء منها سهواً ، لأنَّ مقتضى إطلاق تلك الأدلة هو دخل الجزء أو الشرط بقول مطلق ، فنقصان الجزء ولو سهواً يوجب بطلان المركب إلا إذا قام الدليل الثانوي على عدم جزئية المنسي أو عدم قيديته ، فإنَّ الدليل الثانوي حاكم على الأدلة الأولية لكونه مبيّناً لكيفية دخل الأجزاء والشرائط كحديث لاتعاد وغيره من النصوص الخاصة الواردة في الصلاة ، وكما في الحج كنسيان الإحرام ونحوه مما لا ركنية له كالوقوفين ^(١) فإنَّ الأدلة الخاصة الواردة في الحج تقتضي الإجزاء والاكْتفاء بما عدا المنسي لعدم دخل المنسي في الحج في حال النسيان .

والحاصل أنَّ مقتضى القاعدة الأولية في نقصان الجزء سهواً هو البطلان ، وصحة الناقص والاجتزاء به محتاج إلى دليل ثانوي ، فالأصل في طرف النقيصة يقتضي الركنية والله العالم بمقتضى الأحكام .

وأما الفصل الثالث : فنخبة الكلام فيه : أنَّ الاكْتفاء بالناقص عن الواقع محتاج إلى الدليل لما عرفت من أنَّ مقتضى إطلاق الأدلة الأولية هو الدخل المطلق وسقوط الخطاب رأساً عن المركب إلا أنه قام النص الخاص في باب الصلاة وبعض أعمال الحج على قيام الناقص مقام التام .

فالمحصل أنَّ الأصل في طرف نقص الجزء سهواً هو الركنية إلا إذا قام الدليل على عدم الركنية ، فتأمل جيداً .
هذا تمام الكلام في النقيصة السهوية .

(١) مثال للركن كما هو واضح .

وأما المقام الثاني :

وهو في الزيادة السهوية أو العمدية ، فننقيحه منوط بالتعرض لجهات :

الأولى : في تصوير الزيادة في الصلاة .

وقد استشكل فيها تارة : برجوع الزيادة إلى النقيصة حيث إن الجزء إن أخذ لا بشرط ، فلا يتصور فيه الزيادة ، وإن أخذ بشرط لا كالركوع والسجود وعدد الركعات فزيادتها ترجع إلى النقيصة ، لأن الركوع في كل ركعة مقيد بعدم انضمام ركوع اليه ، فإذا أتى بركوع آخر يكون ذلك نقصاً لفقدان شرط الركوع وهو الوحدة وعدم ركوع آخر معه ، فلم يؤت حقيقة بالركوع الصلاحي .

وقد أجاب عنه الميرزا النائيني رحمته بأن رجوع الزيادة إلى النقيصة يكون بالدقة العقلية دون المسامحة العرفية التي هي الموضوع في الأدلة الشرعية ، ومن المعلوم صدق الزيادة عرفاً على الوجود الثاني من الركوع والسجود والركعات ، فإذا أتى بركوعين في ركعة واحدة أو ثلاث سجعات فيها أو خمس ركعات في الصلاة الرباعية صدق عليها الزيادة عرفاً .

ولكنه منقوض بما إذا انحى بمقدار الركوع لقتل العقرب أو أخذ الطفل لحفظه عن التلف أو نحو ذلك ، فإن الزيادة حينئذ صادقة عرفاً مع أنها لم تعد زيادة في الصلاة .

وأخرى : بعد البناء على اعتبار القصد في الزيادة عرفاً بحيث لا تصدق الزيادة إلا بقصد الإتيان بها بعنوان الجزئية بأن لازم ذلك عدم صدق الزيادة على سجدة التلاوة المأتي بها في الصلاة مع أن صريح النص كونها زيادة في المكتوبة مع وضوح عدم قصد الجزئية بها بل بقصد سجدة التلاوة .

وبالجملة فإن كان قصد الجزئية معتبراً في صدق الزيادة لزم عدم صدقها على سجدة التلاوة مع أن النص صرح بكونها زيادة في المكتوبة ، وإن لم يكن قصد

الجزئية معتبراً في صدقها لزم صدق الزيادة على الأمور الواقعة في الصلاة كالانحناء بقصد ضم الطفل وقتل الموزي كالعقرب مع عدم صدق الزيادة على هذه الأشياء .

وللجواب عن هذا الإشكال نعهد مقدمة وهي : أنَّ الزيادة والنقيصة في الأمور الخارجية معلومتان لنا كزيادة اللبن والدهن فإنَّ صاعاً من اللبن مثلاً إذا زيد عليه صاعاً من اللبن أو الماء أو غيره مما يستهلك في اللبن أو نقصت منه صاعاً صدق عنوان الزيادة والنقيصة عليه ، لزيادة صاعاً على الحُقَّة أو نقصان الحقة بوقية بالحس ، وأما الزيادة والنقيصة في المركبات الاعتبارية فلا تتصوران حيث إنَّ الزيادة على المأمور به منوطة بمجعل من ييده الاعتبار والمجعل ، فإن جعل الشارع للصلاة عشرة أجزاء ثم زاد عليها جزء أو نقص عنها جزء ، كما في بعض الحالات كالنسيان والاضطرار صدق الزيادة على الصلاة أو النقيصة .

فإن قلت : على هذا يلزم عدم الصغرى لأدلة الزيادة كقوله عليه السلام «من زاد في صلاته متعمداً فعليه الإعادة» ^(١) ، و «من استيقن أنه زاد في صلاته ...» ^(٢) وغير ذلك .

قلت : المراد بالزيادة في النصوص هي الزيادة الحكيمة ، ومعناها استكشاف قيدية عدم ما يكون وجوده محلاً ومبطلاً وهو المعبر عنه بالمانع .

فإن قلت : بناءً على ما ذكرت من قيدية عدم الزيادة وصيرورة أجزاء المركب مقيدة بعدم الزيادة لا تتصور الزيادة لرجوعها حينئذٍ إلى النقيصة حيث إنَّ الأجزاء لم يؤت بها على الوجه المقرر شرعاً ، وهو عدم الإتيان بالزيادة معها مع أنَّ مرسلة سفيان بن السمط ^(٣) دالة على كون كل من الزيادة والنقيصة سبباً لسجدي السهو

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١ ، الحديث ١٠٥٠٩ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١ ، الحديث ١٠٥٠٨ .

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥١ ، الحديث ١٠٥٦٣ .

فلو كانت الزيادة راجعة إلى النقيصة لم يكن وجه لجعل الزيادة في مقابل النقيصة .
قلتُ: التعبير بالزيادة لا ضير فيه ، فإنه بملاحظة أنّ الجزء تارة : ينتفي لعدم الإتيان بنفسه كترك الركوع أو السجود ويعبر عنه بالنقيصة ، وأخرى : لعدم وجود قيده ويعبر عنه بالزيادة مثلاً قد ينتفي الركوع لعدم الإتيان به ، وقد ينعدم لعدم الإتيان بالسجود الذي هو جزء في نفسه وشرط لسائر الأجزاء التي منها الركوع الذي ترك بالفرض ولا فرق في إنتفاء الجزء بين عدم الإتيان بنفسه وبين عدم الإتيان بقيده الوجودي كالطهارة والستر والاستقبال ، أو العدمي كزيادة شيء على الأجزاء أو لبس الحرير ، فالتعبير بالزيادة والنقيصة يكون لهذه الملاحظة ، هذا مضافاً إلى أنّ أدلة الزيادة ملقاة إلى العرف ، ومن المعلوم صدق الزيادة عرفاً على من أتى بركوعين في ركعة واحدة وإن كان بالدقة العقلية راجعاً إلى النقيصة كما هو واضح .

وكيف كان فالذي ينبغي أن يقال في موضوع الزيادة هو : أنّ الزائد إن كان من سنخ أجزاء الصلاة فالمستفاد مما ورد في أنّ السجود زيادة في المكتوبة بعد إلقاء خصوصية السجود والتعدي عنه إلى كل ما يكون من سنخ أجزاء الصلاة كالركوع والقراءة والتشهد ، هو صدق الزيادة على ما يساغ الصلاة حتى مع قصد الخلاف وعدم الجزئية ، حيث إنّ سجدة التلاوة يؤتى بها بهذا العنوان لا بعنوان كونها جزء للصلاة ، ومع ذلك تكون زيادة في الصلاة فيظهر من عدّ سجود التلاوة زيادة أنّ كل ما يماثل أجزاء الصلاة إذا أتى بها في الصلاة ولو بدون قصد الجزئية يكون زيادة فيها . وإن لم يكن الزائد من سنخ أجزاء الصلاة كحركة اليد وضم الجارية والطفل ونحوها من الأفعال الجائزة في الصلاة للنص الدال على جوازها ، فلا إشكال في عدم صدق الزيادة عليها إن لم يؤت بها بقصد الجزئية لعدم السنخية ، نظير ما إذا قرء البناء حين اشتغاله بالبناء أو الحمال حين حمل المتاع ، فهل يعدّ القراءة جزء للبناء وحمل المتاع ونظير القاء حجر ونحوه في الدهن أو اللبن مثلاً ، فهل يوجب الحجر

زيادة في اللبن والدهن ، وإن أتى بها بقصد الجزئية فإن كان ذلك يجعل أمر الشارع متعلقاً بالأجزاء ويتلك الزيادة بحيث يكون متعلقه متكرراً وكان انبعائه عن الأمر الكذائي فتكون هذه الزيادة محلة بالمأمور به وموجبة لفساده لعدم قصد امتثال الشارع ، وإن كان باختراع أمر آخر مضافاً إلى أمر الشارع بمعنى أنه يقصد امتثال أمر الشارع الذي تعلق بأجزاء معلومة ويضم إلى هذا القصد امتثال الأمر الذي اقترحه من عند نفسه ، فقد يدعى صدق الزيادة في هذه الصورة لأجل قصد الزيادة والجزئية .

لكنه مشكل لعدم السخية ومجرد القصد لا يوجب صدق عنوان الزيادة كما عرفت في مثال قراءة البناء والحمال ، نعم في صورة التوسع في ظرفية الصلاة للزيادة بحيث تشمل مايؤتى به منضمّاً إلى أجزاء الصلاة لأبأس بصدق الزيادة عليه ، لكنه لا دليل على هذا التوسع ، فصدق الزيادة على غير سنخ الأجزاء ولو بقصد الجزئية في غاية الإشكال ، والله العالم .

تكملة : الظاهر صدق الزيادة على ما يكون من سنخ أجزاء الصلاة ولو مع قصد الخلاف كما عرفت ، حتى إذا كان لتلك الزيادة راسم وحدة كما في صلاة الآيات الموقته كصلاحي الكسوفين ، حيث إنّ لصلاة الآيات راسم وحدة وهي التكبيرة والتسليم ، ويدل على أنّ لها راسم وحدة هو ورود النص ^(١) أنّه إذا اشتغل باليومية وضاق وقت صلاة الآية يأتي بها ثم يأتي بما بقي من اليومية فضلاً عما إذا لم يكن لها راسم الوحدة كسجود التلاوة ، فإنّها وضع الجبهة على الأرض فقط ، وليس له راسم وحدة فإنّ وجود راسم الوحدة كعدمه في صدق الزيادة عرفاً .

والترم الميرزا النائيني قدّس سره بعدم صدق الزيادة على مايكون له راسم وحدة ، ولذا تعدى عن مورد النص المشار إليه إلى عكسه ، وهو ما إذا اشتغل بصلاة الآيات

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩١ ، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات .

وضاق وقت اليومية فالتزم بإتيان اليومية في أثنائها، بل لازم هذا المبنى جواز بل وجوب الإتيان بصلاة المغرب في أثناء العشاء إذا تجاوز عن محل العدول، كما إذا تذكر نسيان المغرب بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة ثم الإتيان ببقية صلاة العشاء، كما أن لازم وجوب الإتيان بسجدة السهو الواجبة عليه في الصلاة السابقة في الصلاة اللاحقة التي هي بيده، حيث إنَّ وجوب سجدة السهو فوري ولها راسم وحدة من التكبيرة والتشهد ولا يظن الالتزام بهذين اللازمين، نعم على هذا المبنى يصير الفرق بين سجدي التلاوة والشكر وبين سجدة السهو واضحاً، حين إنَّ لسجدة السهو راسم وحدة كما عرفت، بخلافها إذ ليس لهما ما يوجب استقلالهما في الصلاة، بل تعدان زيادة فيها.

فالمحصل أنَّ الحق صدق الزيادة مطلقاً حتى في صورة وجود موجب الوحدة والاستقلال، ولذا لا نتعدى عن مورد النص الدال على إتيان صلاة الآيات في أثناء اليومية إلى غيره لا العكس، ولا غيره لكون النص على خلاف القاعدة والله العالم بالأحكام.

الجهة الثانية: بعد أن عرفت معنى الزيادة يقع الكلام في حكمها مع الغض عن الأدلة الاجتهادية، فنقول: إنَّ مقتضى الأصل العملي في الزيادة هو البراءة لاجتماع أركانها من الشك والجعل، إذ منشأ المانعية وهو الخطاب مما تناله يد الجعل والتشريع والإمتنان في رفعها، فالشك في المانعية كالشك في الجزئية والشرطية يكون مجرى البراءة.

فإن قلت: إنَّ جريان البراءة منوط بعدم الأصل الحاكم وهو في المقام موجود، إذ يجري استصحاب الصحة في المقام فيحرز صحة الصلاة المشتملة على الزيادة ببركة الاستصحاب، ومن المعلوم تقدم الأصل الحاكم على المحكوم وعدم جريان المحكوم معه وإن كان موافقاً له.

قلتُ: لا مجال للاستصحاب في المقام، إذ المستصحب إن كان هو الصحة الملازمة لسقوط الأمر، ففيه: أنه ليس لها حالة سابقة إذ الصحة بهذا المعنى عبارة عن انطباق المأمور به على المأتي به، ومن الواضح توقف انطباقه عليه على اشتغال المأتي به على جميع الأجزاء والشرائط المعتمدة في المأمور به، وهذا لا يتحقق إلا بعد الإتمام والفراغ ولا يوجد هذا في الأثناء.

وإن كان المستصحب الصحة التأهيلية للأجزاء بمعنى قابلية الأجزاء السابقة على طرو الزيادة لانضمام الأجزاء اللاحقة إليها، ففيه: أنه لا شك في بقاء الأجزاء السابقة على القابلية المزبورة حتى يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيها، إذ المفروض تحقق تلك الأجزاء على طبق أوامرها الضمنية وإنما الشك في قابلية الأجزاء اللاحقة للانضمام إلى السابقة، لأن الزيادة أوجبت الشك في بقاء القابلية بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، وليس لها حالة سابقة لعدم حصولها بعد وبالجمله فاستصحب الصحة لا مجال له.

فإن قلت: إنَّ هناك استصحاباً آخر يجري في بعض المركبات كالصلاة وهو استصحاب الهيئته الاتصالية التي يدل على اعتبارها أدلة القواطع كالحادث والاستدبار، إذ يستكشف من التعبير بالقواطع أنَّ للصلاة هيئة اتصالية وجزءاً صورياً قائماً بالأجزاء المادية كالركوع والسجود وغيرها من الأجزاء التي هي من المقولات المختلفة، ففي حال الاشتغال بالتكبير تكون الهيئة قائمة به، وفي حال الاشتغال بالقراءة تكون الهيئة قائمة بها وهكذا إلى أن تتم الصلاة، فتكون الهيئة حينئذٍ كالخيمة والأجزاء المادية المتصرمة كالأعمدة المتبادلة المقومة لبقاء الخيمة، فإذا شك في كون الزيادة قاطعة لتلك الصورة يستصحب بقائها.

قلتُ أولاً: لا دليل على اعتبار الجزء الصوري في الصلاة وأدلة القواطع لا تدل على ذلك، إذ التعبير بالقاطع يكون لأجل مانعته في الصلاة حتى في حال السكوتات

المتخللة بين الأجزاء بخلاف المانع، فإنه مانع في حال الاشتغال بالأجزاء، فالتعبير بالقاطع لأجل مانعيته المطلقة، ومع فرض عدم تعلق الطلب بالجزء الصوري لا تجري فيه البراءة.

وثانياً: بعد فرض تعلق الطلب به ينسد باب البراءة في الصلاة، لأنَّ الهيئَةَ الاتصالية أمر بسيط تعلق به الطلب فيجب إحرازه في مقام الامتثال، ومع الإتيان بالزيادة يشك في فراغ الذمة عن الطلب بالمتعلق بالصلاة مادة وصورة، والمرجع حينئذٍ قاعدة الاشتغال لا البراءة.

ودعوى: كون الجزء الصوري كالمادي متقطعاً بأن يقال: الصورة متقوِّمة بالأجزاء المادية، فكما يكون الأمر منبسطاً على الأجزاء المادية التي هي مركب الجزء الصوري فكذلك ينبسط على الجزء الصوري، فكل جزء صوري قائم بجزء مادي يتعلق به قطعة من الطلب ويصير الأمر منحللاً كانهلاك التكليف النفسية، فالزيادة تكون منشأ للشك في بقاء الأمر المتعلق بالجزء الصوري، فلا مانع من استصحابه.

غير مسموعة: حيث إنَّ دعوى الانحلال تسقط الاستصحاب عن الاعتبار، إذ المتيقن غير المشكوك فإنَّ القطعة من الصورة التي كانت متعلقة للأمر سابقاً غير القطعة المشكوكه لاحقاً، فلا يجري فيها الاستصحاب كما لا يخفى.

الجهة الثالثة: في قيام الدليل الاجتهادي على حكم الزيادة فنقول: إنَّ أخبار الباب كثيرة ولا بأس بالإشارة إليها وإلى ما هو قضية الجمع بينها:

منها: حديث «لاتعاد الصلاة إلّا من خمس...»^(١)، فإنَّ هذا الحديث يدل على بطلان الصلاة ووجوب اعادةها بزيادة أو نقصان في الخمس أو غير الخمس من التكبيرة وغيرها مما دلَّ النص الخاص على كونه كالخمس، وبعد تخصيص المستثنى

منه بالخمس وغيرها يدل على بطلان الصلاة ووجوب إعادتها بزيادة سهوية أو نقصان كذلك في العشر مثلاً، وعدم وجوب إعادتها بهما في غير العشر من الأجزاء والشرائط والموانع.

هذا بناءً على اختصاص حديث لاتعاد بالنسيان وما يجري مجراه كالغافل وعلى شموله لكل من الزيادة والنقيصة، وأما بناءً على أعمية الحديث من العمد والجهل والنسيان واختصاصه بالنقيصة فسيأتي وجه الجمع بينه وبين سائر الروايات، فالكلام فعلاً في الجمع بينه وبين غيره مبنى على اختصاص الحديث بالنسيان وشموله للزيادة والنقيصة، وعليه فمحصل ما يستفاد من هذا الحديث أنّ الزيادة والنقيصة السهويتين توجبان بطلان الصلاة إن كانتا في الأركان، ولا توجبانه إن كانتا في غيرها.

ومنها: قوله عليه السلام «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١) فإنّ ظاهره مانعية الزيادة مطلقاً سواء كان عالماً أم جاهلاً أم ناسياً، وسواء كانت الزيادة في الأركان أم غيرها، فهذا الحديث يوافق عقد المستثنى - في حديث لاتعاد - في الحكم بوجوب الإعادة فلا تهافت بينه وبين عقد المستثنى، إذ مقتضى كليهما بطلان الصلاة بزيادة الأركان سهواً، غاية الأمر أنّ حديث لاتعاد يدل على بطلانها بنقصانها أيضاً.

لكن يقع التهافت بين عقد المستثنى منه وهو لاتعاد الصلاة من غير الأركان، وبين (من زاد) حيث إنّ قضية الأوّل عدم بطلان الصلاة بزيادة غير الأركان سهواً أو نقصانها، وقضية الثاني بطلانها بالزيادة السهوية مطلقاً وإن لم يكن من الأركان.

تقريب التهافت: أنّ (من زاد) أعم من (لاتعاد) لشموله للجهل والعلم والنسيان وأخص منه لاختصاصه بالزيادة، كما أنّ (لاتعاد) أعم منه لشموله للزيادة والنقيصة وأخص منه لاختصاصه بالنسيان، فمورد اجتماعهما هو زيادة غير الأركان

سهواً، فإنّ (لا تعاد) يقتضي الصحة و(من زاد) يقتضي البطلان، ومورد الافتراق من (لاتعاد) هو النقيصة ومن طرف (من زاد) هو الزيادة العمدية والجهلية، والنسبة بينها وإن كانت هي العموم من وجه إلا أنّ حديث (لا تعاد) حاكم على (من زاد) حيث إنّ الحديث من الأدلة الثانوية الشارحة للأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأجزاء والشرائط والموانع، ومن زاد يكون من الأدلة الأولية المتكفلة لممانعة الزيادة فلا يلاحظ النسبة بينها.

ومقتضى حكومة (لاتعاد) على (من زاد) هو اختصاص (من زاد) بزيادة الأركان دون غيرها.

ومنها: قوله عليه السلام «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته» (١) ومقتضاه وجوب الإعادة بالزيادة السهوية مطلقاً ولو في غير الأركان، وهذا الحديث وإن لم يكن منافياً لعقد المستثنى في حديث (لاتعاد) لأنّ مقتضى كليهما إعادة الصلاة بزيادة الأركان سهواً، إلا إنّ حديث (إذا استيقن) أعم من صدر (لاتعاد) لشموله للأركان وغيرها وأخص منه لاختصاصه بالزيادة، وصدر حديث (لاتعاد) أعم من (إذا استيقن) لشموله لكل من الزيادة والنقيصة وأخص منه لاختصاصه بما عدا الأركان فالنسبة بينها هي العموم من وجه ولا حكومة لحديث لاتعاد على (إذا استيقن) لكونهما من الأدلة الثانوية وفي رتبة واحدة أعني النسيان.

لكن لا يعامل معها معاملة التعارض لأنّ قوله عليه السلام «لاتعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة» (٢) أي الركوع الوارد في زيادة سجدة واحدة نسياناً الدال على اغتفار زيادة غير الأركان في الصلاة، بعد البناء على التعدي عن السجدة إلى غيرها بما لا يكون من الأركان يكون أخص من (إذا استيقن) لدلالته على عدم إعادة

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١، الحديث ١٠٥٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٩، الحديث ٨٠٧٦ و ٨٠٧٧، باختلاف يسير.

الصلاة بزيادة غير الأركان سهواً فيخصص به (إذا استيقن)، ويكون المتحصل بعد التخصيص أن زيادة غير الأركان نسياناً لا توجب إعادة الصلاة فيوافق (إذا استيقن) بعد التخصيص بما عرفت حديث (لاتعاد)، ويرتفع التهافت بينهما.

لكن ما ذكرناه من تخصيص (إذا استيقن) بـ (لا تعاد) الصغير مبني على عدم لفظ الركعة فيه كما هو المذكور في التهذيب^(١).

وأما بناءً على رواية الكافي من وجود الركعة، حيث إنه مروي في الكافي^(٢) هكذا: «من استيقن أنه زاد ركعة في المكتوبة...»، فإن كان المراد بالركعة ظاهرها فالمستفاد منه بطلان الصلاة بزيادة الركعة سهواً، فهذه الرواية تكون من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعة مطلقاً وإن جلس في الركعة الرابعة بمقدار التشهد، بعد إعراض الأصحاب عن الأخبار^(٣) المفصلة في البطلان بزيادة ركعة بين الجلوس في الرابعة بمقدار التشهد وعدمه بالبطلان في الثاني دون الأول.

وإن كان المراد بالركعة الركوع، فالمستفاد منه بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً، وهذا المعنى موافق لما في حديث (لا تعاد) الصغير من بطلان الصلاة بزيادة الركوع. وعلى كل حال لا يحتاج حديث (من استيقن) بناءً على رواية الكافي إلى تخصيصه بـ (لاتعاد) الصغير لكونه موافقاً له بناءً على إرادة الركوع من الركعة، وكذا بناءً على إرادة الركعة بالأولية، فلا تنافي بينهما حتى بالأعمية والأخصية.

كما أنه لا يبقى التنافي أيضاً بين (من استيقن) وبين (لاتعاد) الكبير، حيث إن مقتضى من استيقن بناءً على رواية الكافي هو بطلان الصلاة بالركعة أو الركوع وهو موافق لعقد المستثنى الدال على بطلان الصلاة بزيادة الخمسة أو نقصانها، هذا كله

(١) التهذيب ١ / ١٩٤، كتاب الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٦٤.

(٢) فروع الكافي، كتاب الصلاة، الباب ٣٦، السهو في الركوع، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٢، الحديث ١٠٥١١ - ١٠٥١٣.

بناءً على إطلاق حديث (لاتعاد) الكبير لكل من الزيادة والنقيصة .

وأما بناءً على التشكيك في إطلاقه لهما بدعوى : أنَّ المنفي في عقد المستثنى منه هو نفس المثلث في عقد المستثنى ، ومن المعلوم أنَّ الزيادة لا تتصور في الوقت والظهور والقبلة فيكون المراد خصوص النقص ، إمَّا لظهور الحديث فيه وإما لكونه المتيقن منه لا احتفافه بما يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق ، فالمستفاد من حديث لاتعاد على هذا التقدير : أنَّ نقصان ماعدا الخمسة سهواً لا يوجب البطلان ونقصان الخمسة كذلك يوجبه وهذا المعنى لا يعارضه أخبار الزيادة مطلقاً ، لأجنية موردها عن مورد حديث (لاتعاد) من غير فرق بين ما يعم منها الزيادة العمدية والسهوية والجهلية كحديث (من زاد) ، وبين ما يختص بالزيادة السهوية كحديث (من استيقن) وحديث (لاتعاد) الصغير بناءً على اختصاصه بالسهو .

فالمتحصل حينئذٍ بناءً على اختصاص حديث (لاتعاد) الكبير بالنقيصة هو بطلان الصلاة بنقصان الخمسة وما هو بمنزلتها كتكبيرة الإحرام وقيام الركوع ، وعدم بطلانها بنقصان ماعداها سواء كان من الأجزاء أم الشرائط أم الموانع فهي في حال النسيان غير دخيلة في الصلاة ودخلها منحصر بحال القدرة والتمكن .

وأما مرسلة سفيان بن السمط^(١) وهي قوله عليه السلام : «تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان» فنسبتها مع حديث (لاتعاد) بناءً على إطلاقه لكل من الزيادة والنقيصة هي العموم والخصوص ، لأنَّ المرسلة تدل على عدم قادحية الزيادة والنقيصة السهويتين مطلقاً من غير فرق بين الخمسة وغيرها و(لا تعاد) ، ويخصه بالخمسة ويكون المتحصل حينئذٍ قادحية الزيادة والنقيصة السهويتين في الخمسة دون غيرها ، فعقد المستثنى يخصص المرسلة .

وأما بناءً على اختصاص (لاتعاد) بالنقيصة فيخصص المرسلة أيضاً ، غاية الأمر : أن تخصيصه لها حينئذ يختص بطرف النقيصة إذ لا تعرض فيه للزيادة ، فعلى كل حال لا تنافي بين (لاتعاد) الكبير وبين مرسله سفيان كما لا يخفى ، وأما نسبة المرسلة إلى حديث (من استيقن) بناءً على وجود الركعة فيه فهي العموم والخصوص أيضاً ، حيث إن (من استيقن) يدل على بطلان الصلاة بزيادة الركوع أو الركعة سهواً ، وهو أخص من المرسلة الدالة على عدم بطلان الصلاة بكل زيادة سهوية سواء كان الزائد ركعة أم ركوعاً أم سجدة ، فتخصص المرسلة من طرف الزيادة بالركوع أو الركعة .

وأما نسبة المرسلة إلى (لاتعاد) الصغير الدال على بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً دون السجدة ، فكذاك أيضاً لأن بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً أخص من المرسلة الدالة على عدم مبطلية كل زيادة ركوعاً كانت أم غيره ، وأما بالنسبة إلى السجدة فهما متفقان في عدم قاحية زيادتها سهواً كما لا يخفى .

وأما نسبة المرسلة إلى حديث (من زاد) الدال على بطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً سواء كانت عمداً أم سهواً أم جهلاً وسواء كانت في الخمسة أم غيرها ، فهي العموم و الخصوص أيضاً بالنسبة إلى جملتها الأولى وهي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (لكل زيادة تدخل عليك) ، لاختصاص المرسلة بحال السهو فتخصص (من زاد) ، وأما بالنسبة إلى جملتها الثانية وهي قوله : (أو نقصان) ، فلاتنافي بينهما أصلاً ، لعدم تعرض من زاد لحكم النقيصة .

وبالجملة المتحصل من المرسلة عدم قاحية الزيادة السهوية ومبطليتها للصلاة سواء كانت في الخمسة أم غيرها فيخصص (من زاد) بالزيادة السهوية فإنها غير مبطله ، غاية الأمر أن إطلاق عدم مبطلية الزيادة السهوية يقيد بغير الخمسة .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا بناءً على عموم حديث (لاتعاد) الكبير

للزيادة والنقيصة : أنَّ زيادة الخمسة سواء كانت عمدية كما يقتضيها إطلاق (من زاد) ، أم سهوية كما هي قضية (لاتعاد) الكبير ، وكذا نقيصتها السهوية لأجل (لاتعاد) الكبير أيضاً تبطل الصلاة فيستفاد بطلية زيادة السجدين سهواً من (لاتعاد) الكبير ، لأنه بناءً على شموله للزيادة يكون المراد بالمستثنى زيادة جنس الركوع والسجود ، وهذا يقتضي بطلان الصلاة بزيادة سجدة واحدة ، لكن يقيد هذا الإطلاق الشامل للسجدة الواحدة بحديث (لاتعاد) الصغير الدال على أنه لاتعاد الصلاة من زيادة سجدة واحدة ، فتبقى بطلية زيادة السجدين تحت إطلاق عقد المستثنى كما لا يخفى .

وأما بناءً على اختصاص حديث (لاتعاد) الكبير بالنقيصة فيشكل استفادة بطلية زيادة السجدين ، إذ المفروض اختصاص حديث لاتعاد بالنقصان ، أما بطلية زيادة الركوع سهواً فتستفاد من (لاتعاد) الصغير بخلاف زيادة السجدين ، إلا أن يتمسك بذيل الإجماع إن لم يناقش فيه باحتمال كونه مدركياً لاحتمال استناد الجمعين إلى حديث (لاتعاد) بعد استظهارهم شموله للزيادة والنقيصة .

والحاصل أنَّ مقتضى أدلة الأجزاء والشرائط هو بطلان المركب بالنقصان السهوي إلا أنه قام الدليل الثانوي على عدم قادحيته إلا في بعض الأجزاء كالخمسة ، فالأصل في طرف النقيصة هو الركنية إلا إذا ثبت خلافها ، وأما الزيادة فمقتضى الأصل الأولي عدم قادحيته لإمكان دخل الأجزاء لا بشرط إلا أنَّ مقتضى الجمع بين الأدلة هو عدم قادحيته إذا كانت سهوية إلا في بعض الأجزاء ، فالأصل في طرف الزيادة عدم الركنية إن فسر الركن بما يخل نقصه وزيادته بالمركب فإن الأصل الأولي عدم كون زيادة الجزء مبطله ، هذا تمام الكلام في التنبيه الأول .

الأمر الثاني :

(تعذر الجزء أو الشرط)

إذا ثبت جزئية شيء أو قيديته فإن كان لدليلها إطلاق يشمل صورتي التمكن وعدمه فلا إشكال في سقوط الخطاب عن الكل بتعذر بعض أجزائه ، لأنّ قضيته الدخل المطلق في المركب فإنّ الأجزاء الباقية تصير مشروطة بالجزء أو الشرط المتعذر مطلقاً حتى في حال التعذر ومقتضى هذا الاشتراط هو سقوط الأمر عن الكل ، لانتفاء المركب والمقيد بانتفاء جزئه وشرطه .

وإن لم يكن لدليله إطلاق كما إذا ثبت دخل المتعذر بدليل لي كالإجماع أو مجمل لفظي ففي سقوط الأمر بالكل بتعذر الجزء أو القيد أو بقائه وجهان ، بل قولان قد يستدل للأول بأصالة البراءة عن الفاقد إذ المتيقن هو الجزئية أو الشرطية في حال التمكن ، وفي حال العجز يشك في الجزئية وهو يوجب الشك في التكليف بالبقية ، إذ لو كانت الجزئية أو الشرطية مطلقة غير مقيدة بحال التمكن فالتعذر باق على دخله المستلزم لكون الباقي الميسور مشروطاً بالتعذر وفقدان الشرط يقتضي ارتفاع التكليف بالمشروط ، ولو كانت مقيدة بحال التمكن فلا يسقط الأمر عن المركب ، ضرورة عدم اشتراط سائر الأجزاء الميسورة بالجزء المتعذر إلا في خصوص حال التمكن ، وفي حال تعذره تكون الأجزاء الباقية لاشترط فلا يسقط أمرها .

وبالجملة فالشك في كيفية دخل المتعذر يوجب الشك في التكليف بالنسبة إلى الفاقد والمراجع في مثله هو البراءة .

وقد يستدل للثاني : وهو كون الباقي مأموراً به بالاستصحاب : ببيان أنّ وجوب الباقي كان معلوماً حال التمكن من الجزء أو الشرط المعسور ، وتعذر الجزء

الكذائي هل أوجب سقوط التكليف عن الباقي أم لا ؟ فيستصحب فيثبت الأمر بالفاقد ببركة الاستصحاب لاجتماع أركانه من القطع السابق والشك اللاحق واتصال زمان الشك بزمان اليقين .

ولكن اعترض الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) على هذا الاستصحاب بما حاصله : عدم إحراز بقاء الموضوع الذي هو شرط في جريان الاستصحاب .

بيانه : أَنَّ المعلوم السابق هو وجوب الكل دون الباقي وبعبارة أخرى المعلوم هو الوجوب المقيد ، لتقيد وجوب الباقي بالجزء المتعذر دون الوجوب المطلق ، فوجوب الباقي بنحو الإطلاق مشكوك من أول الأمر لاحتمال دخل المتعذر في وجوبه حتى في حال التعذر ، ومع هذا الإحتمال يرجع الشك إلى الشك في بقاء الموضوع ، إذ لو كان الجزء المتعذر دخیلاً في وجوب الباقي مطلقاً كان الباقي مقيداً به ، ومع انتفاء القيد لاجمال للاستصحاب ولو لم يكن المتعذر دخیلاً في الباقي كذلك فالوجوب باق لبقاء موضوعه ، ومع الشك في بقاء الموضوع لاجمال للاستصحاب .

وعليه فلا يجري الاستصحاب في تغير حال من حالات الموضوع لاحتمال دخله في موضوعية الموضوع بل يختص اعتبار الاستصحاب في الشك في وجود الراجع أو رافعية الموجود على ما سيجيء في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى . ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) دفع هذا الاعتراض بما ملخصه النقض بكثير من الموارد ، فراجع .

ولا يخفى أَنَّ البحث في حكم تعذر الجزء في المقتات مبني على مراعاة الوقت وإلا فلا يتصور التعذر ، لإمكان إيجاد المركب بتمامه في خارج الوقت ، كما أنَّه مبني على الإغماض عن النصوص الخاصة الواردة في تعذر الجزء كما في بابي الصلاة

(١) فرائد الأصول / ٢٩٣ .

(٢) فرائد الأصول / ٢٩٤ .

والحج، إذ مع عدم الغض عنها لا حاجة إلى البحث عن حكمه هنا بحسب القواعد، فالبحث عن حكم تعذر الجزء على ما تقتضيه القواعد يكون بعد الإغراض عن النصوص الخاصة، فنقول: إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته جعل وجه عدم وجوب بقية الأجزاء الميسورة هو أصل البراءة، حيث إنَّ وجوب البقية مشكوك فتجري فيه البراءة، لكن ذكر أنَّ الرجوع إلى البراءة موقوف على عدم أصل حاكم وهو هنا موجود، للاستصحاب وقاعدة الميسور المثبتين لوجوب ما عدا الجزء المتعذر، ولا بد أن يكون نظر الشيخ الأنصاري رحمته في جريان الاستصحاب في المقام إلى فرض عدم جريان قاعدة الميسور، وإلا فلا مجال للاستصحاب مع القاعدة لحكومتها عليه كحكومة سائر الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية.

وكيف كان، فالشيخ الأنصاري رحمته بنى على جريان الاستصحاب بالمساحة العرفية لا الدقة العقلية، حيث إنَّ معروض الحكم في السابق هو الكل والباقي مغائر لكل بالدقة، لكن لما كان بناء الاستصحاب على المساحة العرفية جرى في المقام كسائر المقامات نظير استصحاب كرية ماء نقص منه مقدار أوجب الشك في بقاءه على الكرية، فإنَّه بالمساحة يقال: إنَّ هذا الماء كان كراً مع أنَّه بالدقة ليس هذا ذاك الماء الأوَّل، لأنَّ المعلوم كونه كراً هو هذا الماء مع ما أخذ منه، لكن بالمساحة يقال: إنَّ هذا الماء كان كراً ويفرض ما نقص عنه كالحالات المتبادلة للموضوع، وكذا عكس هذا المثال وهو ما إذا كان هناك ماء قليل ثم زيد عليه إلى أن وصل إلى حد يشك معه في بقاءه على القلة، فإنَّه يقال: إنَّ هذا الماء كان قليلاً والآن كما كان إلى غير ذلك من الموارد التي يكون جريان الاستصحاب فيها مبنياً على المساحة العرفية ومنها هذا المقام، حيث إنَّه بالمساحة العرفية يصح أن يقال: إنَّ الأجزاء الميسورة كانت واجبة والآن كما كانت مع أنَّه بحسب الدقة كان معروض الوجوب تمام المركب

والأجزاء الميسورة بعض متعلق الوجوب ، هذا حاصل مرام الشيخ الأنصاري رحمته .
 وليعلم أن المسامحة العرفية تارة : تكون في تشخيص المفاهيم وأخرى : في
 تطبيقها على المصاديق ، لا إشكال في اتباع مسامحتهم في المرحلة الأولى ، حيث إن
 الخطابات ملقاة إليهم ، فما يفهمونه من تلك الخطابات من المعاني حجة لهم وعليهم ،
 إذ لو لم يكن فهمهم حجة ولم يكن مايكون ظاهراً في نظرهم معتبراً لكان على المتكلم
 ردعهم وبيان مراده لهم ، وأما إذا كان المفهوم معلوماً ولكن تسامحوا في مقام تطبيقه
 على الخارج كما إذا علم أن الكر عبارة عن ألف ومأتي رطل عراقي وطبقه العرف على
 ماء يكون أقل من هذا المقدار بمثقال ، فلا يكون شيء من مسامحتهم حجة في مرحلة
 التطبيق .

إذا قرر هذا فنقول : صدق النقص والإبرام والإبقاء منوط عرفاً ببقاء
 الموضوع ، فإذا كان الموضوع في نظر العرف عنواناً خاصاً بحيث لو انتفى ينتفي الحكم
 كالفقير والمجتهد والغني والكلب وغير ذلك من العناوين المأخوذة في حيز الخطابات
 كان الموضوع نفس هذه العناوين ، فبارتفاعها يرتفع الحكم ولو مع بقاء المحل
 كالزيدية والعمرية اللذين يقوم عناوين الموضوعات من الفقر والغنى وغيرهما بهما ،
 وإذا كان موضوع الحكم بحسب الدليل عنواناً خاصاً لكن بمناسبة الحكم والموضوع
 التي هي قرينة على المراد يتضح لدى العرف أن ذلك العنوان ليس مقوماً للموضوع بل
 ليس دخيلاً فيه كالماء المتغير بالنجس ، فإن عنوان التغير وإن كان مذكوراً في
 الخطاب لكن بمناسبة الحكم والموضوع يفهم أن الموضوع للنجاسة هو ذات الماء
 والتغير ليس دخيلاً في موضوع النجاسة ، كان موضوع الحكم غير ذلك العنوان
 الخاص المأخوذ في الدليل .

ولذا قد يقال : إنه بناءً على عدم دخل التغير في موضوع النجاسة لا وجه

للاستصحاب للقطع ببقاء النجاسة ، كما أنه مع دخله في الموضوع وزواله من قبل نفسه لا بإلقاء كر عليه ولا باتصاله بالمادة لاوجه للاستصحاب للقطع بارتفاع الحكم كما لاوجه للاستصحاب مع الشك في دخل التغير في الموضوع لكونه من الشك في بقاء الموضوع .

لكن قد دفعه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله : أن التغير ليس دخیلاً في الموضوع ، ومع ذلك يشك في بقاء الحكم بزواله بنفسه ، حيث إن التغير ملاك للنجاسة إلا أنه يحتمل أن يكون وجوده آنأماً علة لتشريع الحكم إلى الأبد ، فلا يكون مطرداً ولا منعكساً ، ويحتمل أن يكون الحكم بالنجاسة تابعاً للتغير حدوثاً وبقاءً فيكون من العلة المطردة والمنعكسة ، ولهذا الاحتمال يشك في بقاء الحكم بالنجاسة ، إذ لو كان التغير من قبيل الأول فالحكم باق وإن كان من قبيل الثاني فهو مرتفع فيكون للاستصحاب فيه مجال .

والحق عدم إمكان المساعدة على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من انقسام الملاك إلى قسمين - وتصحيح الاستصحاب في الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه باحتمال كون التغير على النحو الأول أو الثاني لأنه يكون منشأ الشك في بقاء الحكم - ضرورة أنه مع العلم ببقاء الموضوع لايتصور الشك في بقاء الحكم لما قرر في محله من عدم انفكاك الحكم عن موضوعه كعدم انفكاك المعلول عن علته .

توضيح وجه عدم إمكان المساعدة هو : أنه بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وقبح الترجيح بلا مرجح وكون الأحكام انحلالية لايتصور عدم كون الملاك مطرداً ومنعكساً ، لاستلزامه قبح الترجيح بلا مرجح ، وما ذكره الميرزا النائيني رحمته استشهاداً على ما أفاده من غسل الجمعة الذي يكون ملاك استحبابه دفع أرياح الآباط ، وتشريع العدة الذي يكون ملاكه اختلاط المياه مع عدم

اطراد هذين الملاكين ، لا يكون شاهداً عليه ، لوجود مصالح أخر في غسل الجمعة وتشريع العدة وعدم انحصار ملاكها فيما ذكره الميرزا النائيني رحمته حتى يكون شاهداً على عدم لزوم الاطراد والانعكاس في الملاكات .

وبالجملة حال الملاك حال الموضوع في الاطراد والانعكاس ، بل موضوعية الموضوع إنما هي بالملاك فكيف يتصور الاطراد والانعكاس في الموضوع دون الملاك . وكيف كان فلا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع ولزوم كون القضية المشكوكة عين المتيقنة موضوعاً ومحمولاً في الاستصحاب ، ومع الشك في الاتحاد المزبور لا مجال للتمسك بأدلة الاستصحاب لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وهذا مما لا إشكال فيه ، غاية الأمر : أنَّ تشخيص الأمور الخارجية من الممكن لنا ككون لجام الحمار خارجاً عن حقيقة الحمار ، بخلاف الموضوعات الواقعة في حيز الخطابات الشرعية ، فإنَّ تشخيص موضوع وجوب الحج بيد الشارع والمتبع في إحراز موضوعه دليل التشريع ، إذ لا سبيل لنا إلى إحراز موضوعات الأحكام إلا بالرجوع إلى أدلتها الظاهرة في إطلاق الدخل وسقوط التكليف بتعذر بعض أجزاء الموضوع ، وكذا الحال في متعلقات التكاليف من الماهيات المخترعة كالصلاة فإنه لا يعلم ما له دخل فيها جزءاً أو شرطاً إلا ببيان الشارع ، وكذا ماله الدخل المطلق وماله الدخل في حال دون حال ، فإنَّ معرفة هذه الأمور منوطة ببيان الشارع .

والحاصل : أنَّ تمييز موضوعات الأحكام وكذا متعلقاتها من الماهيات المخترعة الشرعية منوط ببيان الشارع .

فإذا تقرر هذا فنقول قبل الخوض في تقريب الاستصحاب في تعذر الجزء من أجزاء المركب : إنَّ هذا البحث أي البحث عن حكم تعذر جزء المركب أو شرطه لا موضوع له ظاهراً إذ التمثيل لذلك كما هو صريح كلماتهم يكون بالصلاة والحج ومن

المعلوم أنّ النصوص الخاصة الواردة في الصلاة كافية في استنباط حكم تعذر جزء منها من دون حاجة إلى الرجوع إلى القواعد من الاستصحاب أو قاعدة الميسور، وأمّا الحج فالظاهر أنّه كذلك أيضاً لوفاء النصوص بسقوط بعض أعماله بالتعذر أو النسيان كالإحرام من الميقات، وثبوت النيابة في بعضها كتعذر الطواف والسعي والرمي، وفوات الحج ووجوب تداركه في القابل إذا كان الجزء المتعذر هو الركن كالوقوفين، فإنّ فوتها ولو نسياناً يوجب فوات الحج.

نعم يمكن تصوير هذا المبحث في كفارات الإحرام حيث إنّهُ يشترط فيها أمران، أحدهما: المكان وهو مكة في كفارات إحرام العمرة ومنى في كفارات إحرام الحج، والآخر: كون المصرف مؤمناً، فإذا تعذر الإيمان في المصرف فهل يبنّى الوجوب على حاله مع مراعاة المكان أم يسقط خصوصية المكان مع مراعاة الإيمان في المصرف، فتصرف الفداءات في غير الموضعين المزبورين كالنجف الأشرف أم يسقط أصل الوجوب، لكن لاتصل النوبة في هذا الفرع أيضاً إلى القاعدة لوجود النص الصحيح الدال على صرف الفداءات في بلده، بل أفقّ بعض أصحابنا بجواز صرفه في بلده ولو مع وجود المصرف في مكة أو منى وإن لم يفت المشهور بذلك وتفصيل الكلام في محله.

وبالجملة فالكلام في حكم تعذر الجزء على ما تقتضيه القاعدة يكون فعلاً فرضياً، ونقول: إنّ الاستصحاب على النحو الذي قرره الشيخ الأنصاري رحمته (١) مخدوش كما يظهر بمراجعة الفرائد، فالأولى تقريره بوجه قرره الميرزا النائيني رحمته وهو: أنّ المستصحب نفس وجوب الأجزاء الميسورة حيث إنّها كانت واجبة سابقاً بالوجوبات الضمنية وبعد تعذر الجزء نشك في بقاء وجوبها، إذ لو كان للجزء المتعذر

دخل مطلق حتى في حال تعذره فيسقط وجوب الباقي لكونه مشروطاً بالجزء المتعذر حتى في صورة التعذر ومن المعلوم فوات المشروط بفوات شرطه، ولو كان للجزء المعسور دخل في حال التمكن فقط كان وجوب الباقي ثابتاً، لعدم مشروطيته بالجزء المتعذر حتى في حال التعذر ليسقط بسقوط وجوب المعسور.

والحاصل: أن الشك في كيفية دخل المعسور في المركب أوجب الشك في بقاء الأوامر الضمنية المتعلقة بالفاقد فيستصحب وجوب الباقي، فمنشأ الشك هو الارتباطية المتحققة بين الجزء المتعذر وبين الأجزاء الميسورة التي هي عبارة عن شرطية كل جزء لآخر، لكن لما لم يعلم كيفية شرطية الجزء المعسور للأجزاء الباقية من كونها مطلقة أو مختصة بمجال التمكن، فصار الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء الباقية مشكوكاً ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

ثم إنه قد يستشكل في استصحاب الوجوب في الأجزاء الباقية تارة: بوجود أصل حاكم على هذا الاستصحاب، ببيان: أن الشك في وجوب الأجزاء الباقية مسبب عن بقاء ملاك الجزء المتعذر في حال التعذر، إذ لو كان ملاكه مختصاً بمجال التمكن من ذلك الجزء فالملاك في ظرف التعذر معدوم، ومع عدمه لا خطاب له فلا يكون خطاب سائر الأجزاء مشروطاً به حتى يسقط بسقوط خطاب الجزء المتعذر الذي هو شرط للأجزاء المقدورة، ولو كان ملاكه ثابتاً في كل حال حتى في ظرف التعذر فيكون شرطية الجزء المتعذر على حالها، وحيث إن الشرط صار متعزراً فالمشروط وهو وجوب سائر الأجزاء يسقط لاتفاء شرطه.

وبالجملة فإذا جرى الأصل في الشك السببي أعني الملاك وثبت بقاؤه في حال التعذر فلا يبق شك في الوجوب بل يحرز عدمه، فلا وجوب للأجزاء المقدورة.

وأخرى: بعدم اليقين السابق، حيث إن وجوب الأجزاء الباقية كان مقيداً

بالجزء المتعذر فالمعلوم سابقاً هو الوجوب المقيد والغرض من إثباته في ظرف الشك هو الوجوب المطلق وهذا ليس له حالة سابقة ، فالمعلوم السابق وهو المقيد قد ارتفع يقيناً وما أريد إثباته في حال تعذر الجزء من الوجوب المطلق ليس له حالة سابقة ، واستصحاب الوجوب المشروط لإثبات الوجوب المطلق من المشتبات الواضحة ، كما أنّ استصحاب القدر المشترك بين الوجوب المطلق والمشرط لإثبات المطلق يكون من استصحاب الكلي لإثبات الفرد ومن المعلوم أنّه أيضاً من الأصول المثبتة .

والحاصل : أنّ استصحاب وجوب الأجزاء الباقية حتى يثبت به كون وجوبها غير مشروط بالجزء المتعذر مما لا سبيل إليه ، إمّا لأجل السببية والمسببية ، وإمّا لأجل عدم اليقين السابق .

لكن لا وجه للإشكال الأوّل وتوضيحه منوط ببيان مقدمات :

إحديها : أنّ الملاكات هي خواص الأشياء المترتبة عليها تكويناً وليست من الأحكام المجعولة الشرعية حتى تدور مدار القدرة وعدمها بل الملاك أمور تكوينية لا ربط لها بالتمكن وعدمه كما هو واضح .

ثانيتهما : أنّه لا أثر للملاك الذي لم يطالبه المولى فإنّ الملاكات غير المطالبة

لادليل على لزوم استيفائها .

ثالثتها : أنّ شرائط الحكم مختلفة ، فبعضها دخيل في كل من الملاك والخطاب كالبلوغ والعقل كما يظهر من الأدلّة على ما قرر في محله ، وبعضها دخيل في الخطاب فقط كالقدرة التكوينية فانها دخيلة في حسن الخطاب عقلاً إذ مع عدمها يقبح الخطاب عقلاً ، فالملاك موجود في كلتا صورتى القدرة على متعلق الخطاب وعدمها ، وبعضها دخيل في التنجز وصحة العقوبة فقط من دون دخل له في الملاك والخطاب

كالعلم، فإنه لا يمكن دخله في الملاك والخطاب بحيث يتوقفان عليه لاستلزامه الدور المحال حتى بنتيجة التقييد، فما يوهم دخل العلم في الخطاب في بعض الموارد كوجوب القصر والإتمام فلا بد من توجيهه وقد ذكر ما يمكن أن يوجه به في محله.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنه لا أثر لاستصحاب بقاء الملاك لما عرفت من أن وجود الملاك غير المطالب كعدمه، فلا يثبت ببقاء الملاك وجود الخطاب وكون الباقي مشروطاً بالجزء المتعذر ليكون لازمه سقوط الخطاب بالنسبة إلى سائر الأجزاء، حيث إن بقاء الملاك ولو كان قطعياً لا يستلزم الخطاب، ضرورة أن الملاك إنما هو مقتضى للجعل، فإن لم يكن هناك مانع ولا مزاحم جعل المولى حكماً على طبقه، وإلا فلا جعل، ومن المعلوم أن مجرد إحراز الملاك لا يكفي في إحراز عدم المانع والمزاحم.

فلو أريد من بقاء الملاك وجود الخطاب للجزء المتعذر حتى يكون لازمه سقوط الخطاب عن الأجزاء المقدورة كما هو قضية الارتباطية، فهو غير صحيح لكون الأصل حينئذٍ مثبتاً، إذ لازم بقاء الملاك عقلاً وجود الخطاب.

ولو أريد من بقاء الملاك الدخل المطلق لا إحراز الخطاب بأن يقال: إن دخل الجزء المتعذر في الأجزاء الباقية يكون لأجل أطراد ملاكه في حالتي التعذر وعدمه، ومقتضى الدخل المطلق هو كون وجوب الأجزاء المقدورة مشروطاً بذلك الجزء المتعذر، ولازم هذا الدخل هو سقوط وجوب الأجزاء الباقية.

ففيه: أن المراد بالدخل هو نفس تعلق الخطاب الضمني بالجزء المتعذر دون الملاك، لما عرفت في بعض المقدمات من عدم دخل القدرة في الملاك أصلاً، فالملاك موجود في حالتي التمكن وعدمه فليس الشك في الملاك حتى يجري فيه الاستصحاب،

بل الشك في كيفية تعلق الخطاب الضمني بالجزء المتعذر، وأنها هل تكون بمثابة يكون شرطية سائر الأجزاء في كل حال أم تختص بحال القدرة ؟ ، ولا ريب في سقوط الخطاب المتعلق بالمتعذر بل من أول الأمر لا يشمل الخطاب الجزء المتعذر ويكون دائرة متعلق الخطاب مضيقية ، نظير قولهم : ضيق فم الركبة ، لا اعتبار القدرة في متعلق الخطاب ، ويكون سقوط هذا الخطاب الضمني منشأً للشك في بقاء الخطابات الضمنية المتعلقة بسائر الأجزاء وارتفاعه ، حيث إن دخل الجزء المتعذر في غيره من سائر الأجزاء إن كان مطلقاً فيسقط أوامر سائر الأجزاء وإلا فلا ، فيستصحب وجوبها .

وبالجملة فالإشكال الأول مما لا مجال له ، فالاستصحاب سالم من ناحية الأصل الحاكم عليه .

نعم لا بأس بالإشكال الثاني وهو انهدام الركن الأول أعني اليقين السابق ، حيث إنّ المعلوم سابقاً وهو الوجوب المشروط بالجزء المتعذر قد ارتفع يقيناً والوجوب المطلق لسائر الأجزاء الذي أريد إثباته في ظرف تعذر الجزء ليس له حالة سابقة ، واستصحاب الجامع بين الوجوب المقيد والمطلق لا يثبت الإطلاق الذي هو المقصود من إجراء الاستصحاب فيه إلا على القول بالأصل المثبت ، فالعمدة في الإشكال على استصحاب وجوب الأجزاء المقدورة هو عدم اليقين السابق .

ثم إنّ الإشكال في الاستصحاب المزبور - بعدم الحالة السابقة ، حيث إنّ المعلوم السابق هو الوجوب المقيد الذي قد ارتفع قطعاً بسبب تعذر جزء من أجزاء المركب ، والوجوب المطلق لبقية الأجزاء ليس له حالة سابقة ولا يمكن إثباته بالاستصحاب ، حتى يقال : إنّ الباقي هو المأمور به - جار في حديث رفع النسيان الذي بنينا سابقاً ، خلافاً للميرزا النائيني رحمته على جريانه في الجزء المنسي وإثبات

وجوب ما عدا المنسي من سائر الأجزاء ، حيث إنّ وجوب ما عدا المنسي كان مقيداً بالجزء المنسي ودليل رفع النسيان يرفع جزئية المنسي ، ولكن لا يثبت إطلاق وجوب الباقي كما أنّ أدلة الأجزاء لا تثبت هذا الإطلاق لأنّها أثبتت الخطاب لمجموع الأجزاء من المنسي وغيره ، بحيث يكون كل جزء جزءاً في نفسه وشرطاً لغيره مما تقدم عليه وتأخر عنه من الأجزاء ، فالثابت بأدلة الأجزاء هو الوجوب المقيد ، وإثبات وجوب الباقي بنحو الإطلاق بعد نسيان الجزء منوط بدليل آخر غير أدلة الأجزاء وغير حديث رفع النسيان كحديث لا تعاد .

فإن قلت : لازم هذا الإشكال عدم جريان رفع ما لا يعلمون أيضاً في مشكوك الجزئية ، حيث إنّ شأن حديث الرفع هو رفع جزئية المشكوك وأما إثبات وجوب الباقي موكول إلى دليل آخر مع إنكم اعترفتم سابقاً بجريانه وإثبات الإطلاق الظاهري .

قلت : فرق واضح بين رفع النسيان والاضطرار وبين رفع ما لا يعلمون وذلك لأنّ القيدية في الجزء المشكوك مشكوكة من أول الأمر فتقيد الأجزاء المعلومة بمشكوك الجزئية مشكوك ، وحديث رفع ما لا يعلمون ينفي التقيد المزبور ، فالبراءة تنفي قيدية المشكوك للأجزاء المعلومة فيثبت إطلاق الأجزاء المعلومة ، وهذا بخلاف النسيان والاضطرار الرافعين لخطاب المضطر إليه والمنسي ، فإنّ قيدية الجزء المنسي أو المضطر إليه كانت معلومة والشك إنّما يكون في كيفية لا في أصل القيدية ، فإن كانت قيدية مطلقة فلا ترتفع بالنسيان والاضطرار وإلا فترفع .

(قاعدة الميسور)

ثمَّ إنَّه بعد الإغماض عن هذا الإشكال يقع الإشكال في جريان الاستصحاب من جهة وجود الدليل الحاكم وهو قاعدة الميسور إذ لو تمت تكون دليلاً اجتهادياً حاكماً على الاستصحاب ، فلا بد حينئذٍ من صرف عنان البحث إلى قاعدة الميسور التي هي من القواعد المشهورة ، فنقول قد استدل عليها بروايات :

إحداها : قوله ﷺ « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » (١) .

ثانيها : قوله عليه السلام « الميسور لا يسقط بالمعسور » (٢) .

ثالثها : قوله عليه السلام « ما لا يدرك كله لا يترك كله » (٣) .

والظاهر انحصار مستند القاعدة في هذه الروايات الثلاث ، ولو كان هناك رواية أخرى كانت بهذا المضمون أيضاً ، وكيف كان فلا ينبغي التكلم في سندها بعد اشتها العمل بها بين الأصحاب واستنادهم في كثير من الفروع إليها ، فالمهم هو التكلم في دلالتها .

أمَّا النبوي فظهوره العرفي في المدعى مما لا ينكر حيث إنَّ أظهر معاني كلمة « من » هو التبعية وإرادة غيره من البيانية والابتدائية محتاجة إلى قرينة ، فحينئذٍ يكون المراد بالشيء في قوله ﷺ « إذا أمرتكم بشيء » المركب المشتمل على الأجزاء ، فالمستفاد من هذه الرواية هو أنه إذا أمرتكم بمركب ذي أجزاء فأتوا بعضه المستطاع ، فلا يسقط المقدور منه بسبب تعذر بعض أجزاءه .

(١) عوالى اللثالي ٤ / ٨٤ ، الحديث ٢٠٦ .

(٢) عوالى اللثالي ٤ / ٨٤ ، الحديث ٢٠٥ .

(٣) عوالى اللثالي ٤ / ٨٤ ، الحديث ٢٠٧ .

لكن يوهن هذا الظهور ورود الرواية في الكلي الذي له أفراد طولية كالحج الذي له أفراد طولية بحسب السنين والأعوام فيستفاد من هذه الرواية أنَّ تعذر بعض أفراد الكلي الطولية لا يوجب سقوط سائر أفرادها المقدورة؛ فتكون الرواية بقرينة المورد أجنبية عن المقام.

فالعدة قوله وَالْمُسَوِّرُ «الميسور لا يسقط بالمعسور» ولتوضيح دلالته نقول: إنَّ الروايات التي استدلت بها على قاعدة الميسور ومنها هذه الرواية تكون كسائر الخطابات الملقاة إلى العرف، فيكون الفهم العرفي فيها حجة كسائر الموارد وبعد ضم المقدمة الواضحة وهي كون القاعدة واردة في الشرعيات دون العرفيات فلا يتبع فيها المساحة العرفية كعد لحم البعير مثلاً ميسوراً للحم الغنم، يظهر أنَّ المراد بالميسور في هذه الرواية المفهوم العرفي للميسور ونعبر عنه بالميسور العرفي كسائر المفاهيم العرفية الواقعة في حيز الخطابات الشرعية فتكون القاعدة جارية في كل مورد يحكم العرف بكونه ميسوراً.

فدعوى غير واحد كالمرزا النائيني قَدْ يَكُونُ بكون الميسور شرعياً لعدم تشخيص كيفية دخل الأجزاء والقيود في المركب إلّا ببيان الشارع، ولذا لم يعمل الأصحاب بعموم القاعدة واجروها في بعض الموارد، فإنَّ إجراءها في بعض الموارد يكشف عن وجود قيد كان في الرواية ومصب القاعدة، ولكن لم يصل إلينا لبناء أصحاب الحديث على كتابته وعدم ضبطه، فلذا نستكشف من عمل الأصحاب بها في بعض الموارد وجود ذلك القيد فيه.

غير مسموعة لأنَّ الاطلاع على مقدار اهتمام أصحاب الحديث ومشايخ الإجازة في ضبط الاخبار وكتابة خصوصياتها والتدقيق في متون الاخبار واستنادها، حتى أنَّ الكليني قَدْ يَكُونُ كتب كتاب الكافي الذي هو أحد الجوامع العظام مدة عشرين سنة مع أنَّ

من الواضح عدم احتياج نسخ هذا الكتاب إلى هذه المدة، فصرف هذه المدة كان في تحقيق حال الأصول وإحراز صحة نسبتها إلى الرواة من مشايخ الإجازة الذين كانوا بين الكليني وبين أصحاب الأصول، كزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما، يوجب القطع بعدم إسقاطهم شيئاً من متون الأخبار فاحتمال سقوط قيد في الحديث وكشف عمل الأصحاب في مورد دون مورد عنه مما لا يمكن الالتزام به .

وعليه فقاعدة الميسور معتبرة في كل مورد، نعم الميسور العرفي كسائر المفاهيم العرفية التي لها أفراد واضحة وأفراد خفية وأفراد مشكوكة، ففيما علم كونه فرداً أو علم بعدمه فلا كلام ولا إشكال، وأما فيما شك في فرديته للميسور فلا يجوز التمسك بالقاعدة فيه لكونه تشبهاً بالعام في الشبهة المصداقية، وكذا الحال في قاعدة القرعة فإنه يعمل بعمومها غاية الأمر: أنَّ موضوعها وهو المشكل أو المشتبه لا يتحقق إلا بعد عدم ما يرفع الإشكال من أمانة أو أصل عقلي أو قاعدة أخرى كقاعدة العدل والإنصاف، ولذا يصير مورد القرعة في غاية الندرة لوجود أحد هذه الأمور الرافعة للإشكال والإشتباه فيها .

ولا فرق في جريان قاعدة الميسور بين الأجزاء والشرائط بمعنى عدم الفرق في جريانها بين كون المعسور من الأجزاء وبين كونه من الشرائط، وقد عرفت اعتبار الصدق العرفي على الميسور، فيشكل الأمر في بعض الموارد:

منها: ما إذا تعذر أحد الخليطين أعني السدر والكافور في غسل الميت، فهل يكون الغسل بماء القراح ميسوراً للغسل بماء فيه شيء من السدر أو الكافور أم يكون مبائناً له؟ فإن كان مبائناً سقط الغسلان وإلا وجب بالماء الخالي عن السدر والكافور . ومنها: ما إذا تعذر الإيمان في الرقبة، فهل يجب عتق مطلقها وإن كانت كافرة لكونها ميسورة للرقبة المؤمنة أم لا؟ لاحتمال مبائنة الكافرة للمؤمنة كمبائنة

الجاموس مثلاً للحيوان الناطق ، إذا تعذر الفصل فهل يعد الجنس أعني الحيوان ميسوراً للحيوان الناطق أم لا ؟

ومنها : ما إذا جفت أعضاء الوضوء ولم يبق فيها بلة ليقع المسح بها ، إذ لو جفت بلة اليمنى فيأخذ من سائر الأعضاء على الترتيب المقرر أو مطلقاً ويمسح بها ، وأما إذا جفت الأعضاء كلها فهل يمسح بماء جديد لوجوب المسح بالبلية المقيدة بكونها من الوضوء ، فإذا تعذر هذا القيد يجب المسح بالبلية المطلقة أم يمسح باليد الجافة بدعوى مباينة الماء الجديد لبلية الوضوء .

ومنها : غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبع ، ففي موارد الشك في صدق الميسور على الفاقد المقدور لا مجال لقاعدة الميسور لما تقدم آنفاً من كونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

نعم يكون هناك قاعدة أخرى يمكن التمسك بها في أمثال هذه الموارد وغيرها مما يعلم بعدم صدق قاعدة الميسور عليها وتلك القاعدة هي عدم سقوط المقيد بتعذر قيده أو حرجيته سواء صدق عليه الميسور أم لا .

والدليل عليها رواية عبد الأعلى^(١) مولى آل سام الواردة في المسح على الماراة الدالة على أنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ﴿ما جعل عليهم في الدين من حرج﴾^(٢) حيث إنّها تدل على أنّ حرجية القيد لا توجب سقوط المطلق ، فإنّ المسح على البشرة في مورد الرواية حرجي فلا يسقط به المطلق أعني أصل المسح فيمكن استنباط قاعدة كلية وهي عدم سقوط المطلق بسقوط قيده بالحرج وبقاء مطلوبيته المطلق ، ففي مورد الرواية لا يقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح على الماراة لمباينة

(١) وسائل الشيعة ١ / ٤٦٤ ، الحديث ١٢٣١ .

(٢) الحج : ٧٨ .

المرارة للبشرة ، فلا يكون المرارة ميسوراً للبشرة حتى يجب المسح عليها لقاعدة الميسور ، فلو تمت رواية عبد الأعلى سنداً ودلالة يكون المستفاد منها قاعدة ثانوية في القيود ، وهي أنه لا يسقط المطلق بسقوط القيد إذ القاعدة الاولى تقتضي سقوط المقيد رأساً بتعذر قيده .

لكن أورد على الرواية بوجوه توهنها :

منها : ضعف السند وعدم جبره بعمل الأصحاب .

ومنها : أنه لا يجب المسح على المرارة في مورد الرواية لكفاية المسح ولو بمقدار اصبع على البشرة ، فلا يجب المسح على المرارة ، فهذه الرواية معرض عنها فيسقط الاستدلال بها .

إلا أن يقال : إن المرارة وهي الكيس الذي يجعل فيه الاصبع ، فلعل جميع الأصابع جعلت في الكيس ، ولذا وجب المسح على المرارة لا أن إحدى الأصابع وضعت في الكيس حتى يلزم الإشكال المزبور .

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمته (١) ذكر هنا فرعين مرتبطين بالمقام :

الأول : أنه إذا كان للمركب بدل اضطراري ، ففي صورة تعذر جزء أو قيد منه

هل ينتقل الحكم إلى البديل أم يقدم الناقص عليه ؟

الثاني : أنه إذا دار الأمر بين ترك جزء أو شرط فهل يقدم الجزء على الشرط

فيأتي بالأول ويترك الثاني أم لا ؟

أمّا الفرع الأول : فالذي ينبغي أن يقال فيه : إنه إن كان هناك دليل يدل على

كون الناقص هو المأمور به فلا إشكال في تقدمه على البديل ، لأن البديل لا يكون

مطلوباً إلا مترتباً على سقوط الخطاب بالمبدل ومع وفاء الدليل ببقاء الأمر بالنسبة

إلى الناقص يقدم على البدل ، لأنّ الناقص نفس المبدل بتمامه في هذا الحال ، ومع التمكن من المبدل لاتصل التوبة إلى البدل ، فالوضوء الجبيري مقدم على البدل وهو التيمم لقيام النص الصحيح على ذلك ، وكذا الصلاة عن جلوس حيث إنّ الجلوس ليس بدلاً عن القيام بل يسقط القيام عن لا يستطيعه ، فالصلاة الفاقدة للقيام ناقصة لا أنّها بدل عن الصلاة الواجدة له .

والفرق بين الناقص والبدل هو أنّ البدل مأمور به في طول مطلوبية المبدل بخلاف الناقص فإنّه نفس المأمور به ، ومن المعلوم تقدم المأمور به المبدل على البدل الذي ليس من مراتب المبدل بل يكون أمراً مباحيناً له كما لا يخفى ، وإن لم يكن هناك دليل يدل على كون الناقص مأموراً به كما إذا علم العرف بعدم كون الناقص ميسوراً لذلك المعسور أو شك في ذلك ، فحينئذٍ لا دليل على كون المأمور به هو الناقص لعدم جريان قاعدة الميسور فيه ، إلّا أن يتشبه في ذلك برواية عبد الأعلى ^(١) المشار إليها آنفاً ، حيث إنّها تدل على عدم سقوط الكل بتعذر جزء أو شرط منه وإن لم يصدق الميسور على الباقي كما في المسح على المראה ، فإنّه ليس ميسوراً للمسح على البشرة حتى تكون رواية عبد الأعلى مساوقة لروايات قاعدة الميسور ، فرواية عبد الأعلى أوسع دائرة من روايات قاعدة الميسور ، كما أنّها لا تختص بباب الوضوء لقوله عليه السلام : «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله» ، بخلاف نصوص الوضوء والغسل الجبيرين فإنّه لا يمكن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد .

وبالجملة فرواية عبد الأعلى تجري في جميع الموارد ، مثلاً يكون المال المأخوذ بغير إذن مالكة مضموناً على آخذه بعينه ونوعه وماليته ، فإذا تعذرت العين لأجل التلف يبقى نوعه وماليته ، فإذا كان المأخوذ غنماً وتلف يجب على الغاصب ردّ غنم مثله

إلى المالك ، فإذا فقد جنس الغنم بقى ضمان ماليته فيجب ردّ قيمته إلى المالك ، وكذا في الهدى إذا تعذر قيدها ككونها بالغة إلى سنّ كذا فيسقط القيد ويبقى المقيد ، فيجب ذبح ما يكون سنّه ثلاثة أشهر مثلاً ولا ينتقل من الهدى إلى الصوم في هذه الصورة .

وكيف كان فإن دلّ دليل خاص كما في الوضوء والغسل والصلاة أو عام كقاعدة الميسور والقاعدة المستفادة من رواية عبد الأعلى على كون الناقص مأموراً به فلا إشكال في تقدمه على البذل ، والآ فيجب الإتيان بكل من الناقص والبذل للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما كما لا يخفى .

وأما الفرع الثاني : الذي هو من المسائل الدورانية فهو تارة : يكون بين الجزئين كما إذا دار الأمر بين ترك التشهد أو السجدة ، وأخرى : بين الشرطين كدوران الأمر بين ترك الاستقبال وبين ترك الستر ، وثالثة بين جزء وشرط كما إذا دار الأمر بين ترك التشهد وبين ترك الستر مثلاً ، والحكم في جميع صورته هو تقدم الأهم على المهم ، سواء كان الأهم جزءاً أم شرطاً ، ودعوى تقدم الجزء لتقدمه في الرتبة على الشرط غير مسموعة ، لدخل كل من الجزء والشرط في المركب فالمدار على الأهمية دون التقدم في الرتبة ، فربما يكون الشرط مع تأخره رتبة عن الجزء أهم من الجزء كما في الوقت ، فإذا دار الأمر بين الوقت وبين جزء كالسورة فلا إشكال في تقدم الوقت عليه كتقدمه على جميع الشرائط إلا جامع الطهور ، فيقدم الوقت على الستر والاستقبال والطهارة الخبثية وغير ذلك من الشرائط والمسائل الدورانية كثيرة ولا تختص بباب الصلاة كما إذا دار الأمر بين دفن الميت عرياناً أو مع الحرير ، ودار بين تكفينه في الحرير أو الجلد أو القطن المغصوب ، ثم إذا فرض دفنه عرياناً أو كفن فيما لا يجوز التكفين به في حال الاختيار ، وبعد الدفن بيوم مثلاً وجد القطن ، فهل يجب عليه النبش أم لا ؟

وبالجملة المسائل الدورانية تكون من المسائل العلمية التي يجب شرحها وتفصيلها والضابط فيها هو الأخذ بالأهم إذا أحرز أو احتمل ، وإلا فقتضى قاعدة «تقديم المقدم» أن يقدم المقدم زماناً على المؤخر كذلك ، فإذا تعذر أحد القيامين الركنيين أعني القيام في حال تكبيرة الإحرام والقيام الذي يتحقق الركوع عنه ، فحيث إنّ الأهمية لم تحرز في واحد منهما فقضية الترجيح بتقدم الزمان هو تقديم المزامح المقدم زماناً على المؤخر كذلك ، وصرف القدرة في المقدم فيقوم في حال التكبيرة ويجلس بدلاً عن قيام الركوع لأنّه حال التكبيرة قادر فيصرف القدرة في تلك الحالة وبعد طرو العجز يجلس ، وقد ذكرنا في محله ^(١) حال الترجيح بالتقدم الزماني ، وإن نوقش في الترجيح به فينحصر الترجيح بالأهمية ومع عدمها يتخير عقلاً بين الأخذ بأحد المتزامحين .

هذا تمام الكلام في هذين الفرعين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) بمناسبة كون البحث في تعذر جزء أو شرط من المركب الارتباطي ، فالفرع الأول : في أنّ تعذر الجزء هل يوجب الانتقال إلى البدل أم يتعين الباقي ؟ والفرع الثاني : في دوران المتعذر بين أحد شيئين وقد ذكرنا تفصيلهما .

وقد تم الكلام في الأمر الثاني من الأمور التي نبه عليها الشيخ رحمته .

(١) راجع : المجلد الثاني من هذا الكتاب ، الصفحة ٦٢ .

(٢) فرائد الأصول / ٢٩٦ - ٢٩٧ .

الأمر الثالث :

دوران الأمر بين الشرطية المانعية

إذا دار أمر شيء بين الشرطية والمانعية كالجهر والإخفات في قراءة ظهر ، يوم الجمعة بناءً على الوجوب التعيني أو التخييري ، لا في قراءة صلاة الجمعة لتعين وجوب الجهر في قرائتها ، فالشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) جعل الحكم فيه التخيير كالتخيير بين المحذورين بناءً على بطلان الاحتياط في العبادات لما نسب إلى السيد الرضي رحمته الله من دعواه الإجماع على بطلان عبادة تارك طريق الإجتهد والتقليد ، وتقرير أخيه المرتضى علم الهدى رحمته الله ^(٢) لها ، وعلى اعتبار الجزم بالنية في العبادات ، فإنه بناءً على هذين المسلكين يصير المقام وهو ماشك في شرطيته ومانعيته من دوران الأمر بين المحذورين ، إذ المفروض عدم قدرته على الجمع بينهما ولو بتكرار الصلاة لبطلان الاحتياط وقصد أحد الأمرين بالخصوص من الشرطية أو المانعية تشريع محرم ، فلا محالة يكون بحسب التكوين مخيراً بينهما كسائر موارد التخيير بين المحذورين .

لكن الحق كما تقدم منا مراراً عدم صحة دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط في العبادات ، وعلى تقدير تسليمها فهي مختصة بموارد التمكن من الامتثال التفصيلي لا مطلقاً حتى مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي كما فيما نحن فيه ، فما قيل من ترتب مراتب الإطاعة من العلمي التفصيلي ثم الإجمالي وهو الاحتياطي ثم الظني التفضيلي ثم الامتثال الاحتتالي فهو على تقدير صحته مختص بصورة التمكن ، ولكن ذكرنا في

(١) فرائد الأصول / ٢٩٧ .

(٢) رسائل الشريف الرضي ٢ / ٣٨٣ - ٣٨٤ .

محله عدم صحته أيضاً وأن الحق حسن الاحتياط حتى مع التمكن من الإطاعة التفصيلية فضلاً عن عدم التمكن منها، والحزم بالنية لادليل على اعتباره في العبادات. فالتحصل فساد قياس المقام بباب دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ مورده هو عدم خلو المكلف عن الفعل أو الترك، ولذا يكون التخيير فيه تكوينياً لا عقلياً ولا شرعياً، وهذا بخلاف المقام لإمكان ترك كل من الجهر والإخفات بترك الصلاة، فالمتعين فيما نحن فيه هو القول بوجوب الاحتياط بعد عدم جريان البراءة للعلم يجعل الشرطية أو المانعية فإلبناء على عدمهما يضاد العلم الإجمالي.

ولا يخفى أنّ الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) بعد بيان مطلبي الشك في المكلف به - وهما اشتباه الواجب بغير الحرام واشتباه الحرام بغير الواجب - ذكر المطلب الثالث - وهو اشتباه الواجب بالحرام للشبهة موضوعية، ولا ربط لاشتباه حكم فعل واحد وتردده بين الوجوب والحرمه بالمقام، لأنّ ذلك راجع إلى دوران الأمر بين المحذورين الذي قد تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف، وفي ما نحن فيه يعلم بوجوب أحد الفعلين وحرمة الآخر كما إذا علمنا بغسل ميت وبعد غسل آخر مع فرض دفنها، فهل يجب نبش قبرها وغسلها معاً ثم دفنها أم لا يجب نبش واحد منها أم يجب نبش أحدهما تخييراً؟، وليعلم أولاً أنّ مثالية هذا الفرع للمقام مبنية على حرمة النبش ذاتاً لمفسدة فيه كحرمة شرب الخمر، إذ لو كانت حرمة لأجل هتك الميت فلا يكون مثلاً له، حيث إنّ إخراج الميت لاحتمال عدم غسله احترام له واعتناء بشأنه، وليس هتكاً له، فلا إشكال حينئذٍ في وجوب نبش قبرها للغسل.. وعلى تقدير الحرمة الذاتية للنبش فالحكم على ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله هو التخيير، لعدم حسن الموافقة القطعية المتوقفة على المخالفة القطعية كالمقام، حيث

إنَّ القطع بالامتنال في المثال المزبور منوط بنش كلا القبرين المستلزم للعلم بارتكاب النش المحرم ، فيكتفي بالموافقة الاحتمالية وهي نش أحدهما مع احتمال المخالفة أيضاً .
والحاصل عدم حسن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل بارتكاب مقطوع الضرر ، هذا ملخص ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته .

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله : منع إطلاق التخيير في المقام ببيان : أنَّ ما نحن فيه يكون من صغريات باب التزام الذي يكون الحكم فيه الأخذ بالمزاحم الذي فيه مزية إن كان وإلا فالتخيير ، فلا تصل النوبة إلى التخيير في المتزامين إلا بعد فقد مرجحات باب التزام ، نعم فرق بين ما نحن فيه وبين التزام المعروف ، ومحصل الفرق بينها هو : أنَّ التزام المعروف يكون في قدرة المكلف على مراعاة المتزامين ، فكل من المتزامين يقتضي صرف القدرة فيه ، والمفروض عدم إمكان صرف قدرة واحدة في كليهما كما في إنقاذ الغريقين إذا لم يقدر إلا على إنقاذ واحد منها بخلاف التزام في المقام ، لأنَّه ليس من جهة عجز المكلف تكويناً على امتثالها معاً ، ضرورة قدرته على امتثالها معاً لإمكان نش قبر الميت الذي لم يغسل وعدم نش قبر من لم يغسل بل التزام حينئذٍ يكون في تنجيز العلم ، حيث إنَّ كلاً من العلمين يقتضي التنجيز ، ولزوم الموافقة القطعية والمفروض أنَّ المكلف لجهله بمتعلق الوجوب والحرمة لا يقدر على الامتنال اليقيني .

لكن هذا الفرق لا يكون فارقاً بينهما في الحكم ، فلا بد حينئذٍ من ملاحظة مرجحات باب التزام ، فإن كان شيء منها موجوداً في المقام يترتب عليه جكمه ، وإلا فالحكم هو التخيير .

وبالجملة فالتخيير الذي أفاده الشيخ الأنصاري رحمته إن كان هو التخيير في باب التزام فالالتزام به يكون في صورة فقدان المرجحات وعدم إحراز المزية في

أحدهما، فإن أحرز أهمية حرمة النباش مثلاً فلا يجوز نبش واحد من القبرين، وإن أحرز أهمية وجوب الغسل فلا بد من نبش القبرين معاً وإن لم يحرز ذلك فالحكم هو التخيير، لكن الظاهر أنّ المراد بهذا التخيير هو الأخذ بأحد الخطابين المقتضي لعدم النباش أصلاً أو نبشهما معاً لا التخيير الذي أفاده الشيخ الأنصاري رحمته من المقتضي لنبش أحد القبرين في هذا الفرع، هذا محصل مقصود الميرزا النائيني رحمته.

ونحن نختار مذهب الميرزا النائيني رحمته إلا أننا ننكر الفرق المزبور بين التراحم المعروف وبين المقام، ونقول: إنّ التراحم بين العلمين في التنجيز يكون باعتبار عدم القدرة على الجمع بين متعلقيهما، غاية الأمر أنّ عدم القدرة في التراحم المعروف تكويني وفيما نحن فيه تشريعي، حيث إنّ النباش الحرام بمنزلة غير المقدور بناءً على كون المانع الشرعي كالمانع العقلي، ولا فرق في عدم القدرة بين كونه تكوينياً وتشريعياً.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالمطلب الثالث من المطالب المتعلقة بالشك في المكلف به.

أو التقليد ، وتشخيص الوظيفة من وجوب الجهر أو الإخفات .

فالأولى صرف عنان البحث إلى ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من أنه إذا أراد الاحتياط في موارد قيام الحجة على الحكم فليقدم ما يقتضيه الحجة ، ثم يراعى الاحتمال المخالف لها ، فإذا قامت الحجة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً وأراد الاحتياط فعليه العمل بمؤدى الأمانة أولاً ، ثم مراعاة احتمال خلافها وهو الإتيان بصلاة الظهر احتياطاً .

ووجه ذلك أن معنى حجية الأمانة هو إلقاء احتمال الخلاف عملاً ، ومن المعلوم أنه إذا قَدِّمَ العمل بما يخالف الأمانة كما إذا أتى أولاً في المثال بصلاة الظهر ثم بصلاة الجمعة يكون هذا التقديم موجباً لرعاية احتمال الخلاف ومنافياً لشأن الأمانة ، والمفروض أن مقتضى دليل اعتبار الأمانة هو إلقاء احتمال الخلاف .

وبالجملة فالميرزا النائيني رحمته يعتبر في حسن الاحتياط تقديم ما يقتضيه الحجة ثم مراعاة احتمال خلافها فيما يتوقف الاحتياط على استيناف العمل كمثال صلاتي الجمعة والظهر ، وأما إذا حصل مراعاة احتمال خلاف مؤدى الحجة بدون الاستيناف كما إذا قامت الحجة غير العلمية على عدم وجوب السورة في الصلاة فإن رعاية احتمال الخلاف تحصل بالصلاة مع السورة ولا تتوقف على تكرار الصلاة ، فلا يتوقف حسن الاحتياط حينئذٍ على العمل بمؤدى الحجة أولاً ثم العمل بما يقتضيه احتمال مخالفتها للواقع .

لكن الحق عدم اعتبار موافقة الحجة أولاً في حسن الاحتياط ، إذ لا يستفاد من أدلة اعتبار أخبار الآحاد وجوب إلقاء احتمال الخلاف ، لما قرر في محله من عدم دلالة الآيات والروايات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد على وجوب إلقاء احتمال الخلاف ، بل هي إرشاد إلى ما في الطريقة العقلانية وإمضاء له ، ومن المعلوم أن العقلاء لا يبنون في أمورهم على الظن بل على الاطمينان والعلم العادي النظامي ، وبه

« شرائط العمل بالبراءة والاحتياط »

ثمَّ إِنَّ الشَّيْخَ الْأَنْصَارِيَّ رَحِمَهُ اللهُ بَعْدَ إِقَامِ مَبَاحِثِ الْبَرَاءَةِ وَالْإِحْتِيَاظِ عَقْدَ خَاتَمَةِ
لِبَيَانِ شَرَايِطِ الْبَرَاءَةِ وَالْإِحْتِيَاظِ هُنَا مَقَامَانِ :

الأوَّلُ : فِيمَا يَعْتَبَرُ فِي الْعَمَلِ بِالْإِحْتِيَاظِ .

الثَّانِي : فِيمَا يَعْتَبَرُ فِي جَرِيَانِ الْبَرَاءَةِ .

أَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ : فَفِيهِ جِهَاتٌ مِنَ الْبَحْثِ :

مِنْهَا : إِمْكَانُ الْإِحْتِيَاظِ وَعَدَمُهُ بِنَاءً عَلَى مَا عَنِ الْمُتَكَلِّمِينَ بِمَا هُمْ مُتَكَلِّمُونَ مِنْ
اعْتِبَارِ قَصْدِ الْوَجْهِ وَغَيْرِهِ فِي الْعِبَادَاتِ الْمَوْجِبِ لِعَدَمِ إِمْكَانِ الْإِحْتِيَاظِ فِيهَا .

وَمِنْهَا : أَنَّهُ بَعْدَ فَرَضِ إِمْكَانِهِ فِي الْعِبَادَاتِ هَلْ يَخْتَصُّ حَسَنَهُ بِحَالِ عَدَمِ التَّمَكُّنِ
مِنَ الْإِطَاعَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ أَمْ يَعْمُ ذَلِكَ .

وَمِنْهَا : اخْتِصَاصُ حَسَنِهِ بِمَا إِذَا لَمْ يَسْتَلْزِم تَكَرُّارُ الْعَمَلِ وَعَدَمُهُ ، وَحَيْثُ إِنَّ
هَذِهِ الْجِهَاتِ قَدْ تَقَدَّمَتْ فِي مَبَاحِثِ الْقَطْعِ ^(١) وَغَيْرِهِ فَلَا نَعِيدُهَا وَمُلَخَّصُ مَا عِنْدَنَا فِي
ذَلِكَ حَسَنُ الْإِحْتِيَاظِ مُطْلَقاً حَتَّى فِي حَالِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْإِمْتِثَالِ الْعِلْمِيِّ التَّفْصِيلِيِّ ،
فَيَجُوزُ تَكَرُّارُ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبَيْنِ الْمَشْتَبِهَيْنِ مَعَ التَّمَكُّنِ مِنْ تَمْيِيزِ الطَّاهِرِ عَنِ النَّجَسِ ،
وَتَكَرُّارُ الصَّلَاةِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بِالْجَهْرِ وَالْإِخْفَاتِ مَعَ التَّمَكُّنِ مِنْ إِزَالَةِ الشُّبْهَةِ بِالْاجْتِهَادِ

يجمع بين دعوى السيد المرتضى رحمته (١) قطعية الأخبار وبين إنكار الشيخ الطوسي رحمته (٢) لها على التفصيل الذي ذكرناه في محله (٣).

فتحصل أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط تقديم العمل بالأمانة لوجوب إلقاء احتمال الخلاف.

وكيف كان فقد استدل على بطلان الاحتياط بوجوه:

أحدها: اعتبار الجزم بالأمر، ومن المعلوم فواته بتقديم احتمال الخلاف على مؤدى الأمانة في موارد قيامه على الحكم، حيث إنه بعد مراعاة احتمال الخلاف لا يبق جزم بالأمر لاحتمال سقوطه بمراعاة احتمال الخلاف فيأتي بمؤدى الحجة رجاء واحتمالاً، فكذا في غيره قيام الحجة على الحكم.

وفيه: أن اعتبار الجزم بالنية يوجب سقوط الاحتياط عن الاعتبار لمنافاته لحقيقة الاحتياط التي هي عبارة عن الامتثال الناشئ عن احتمال الأمر، وقد ذكر غير واحد كالميرزا النائيني وأضرابه قدس الله أسرارهم أن اعتبار الجزم بالأمر في العبادات من المسائل التي تعم بها البلوى، فلو كان الجزم بالأمر معتبراً فيها لوصل إلينا ما يدل على اعتباره، وعدم الدليل عليه دليل على عدم لقضاء العادة بوصوله إلينا على تقدير وجوده كما لا يخفى.

ثانيها: عدم صدق الإطاعة عقلاً على الامتثال الاحتياطي مع التمكن من الإطاعة العلمية التفصيلية، فراتب الإطاعة أربع:

أوّلها: العلمية التفصيلية.

ثانيها: العلمية الإجمالية، وهي الإطاعة الاحتياطية.

ثالثها: الإطاعة التفصيلية الظنية.

(١) رسائل الشريف المرتضى: المجموعة الأولى / ٢٤، المجموعة الثالثة / ٣٠٩.

(٢) العدد ١ / ١٢٦ - ١٢٩.

(٣) راجع المجلد الثالث من هذا الكتاب، الصفحة ٢٦٦.

رابعتها : الإطاعة الاحتمالية .

وهذه المراتب مترتبة فلا تصل النوبة إلى اللاحقة إلا مع تعذر السابقة .
وفيه أيضاً : أنَّ عدم صدق الإطاعة عقلاً على الاحتياط مع التمكن من الإطاعة العلمية التفصيلية أول الكلام ، بل دعوى صدق الإطاعة على الاحتياط أقرب من دعوى صدقها على العلمية التفصيلية ، لأنَّ من يمتثل الأمر الاحتمالي أقرب إلى المولى ممن يمتثل الأمر الجزمي ، ولو لم يكن أولى فلا أقل من التساوى ، فدعوى عدم صدق الإطاعة على الاحتياط مجازفة .

ثالثها : أنَّه مع الشك في الاكتفاء بالاحتياط يكون المرجع أصالة الاشتغال لكون المقام من صغريات التعيين والتخير ، حيث إنَّ الامتثال التفصيلي إمَّا متعين وإمَّا عدل للاحتياط ، وعلى التقديرين يكتفى به ، لأنَّه المتيقن في مقام براءة الذمة بخلاف الاحتياط فإنَّ الاكتفاء به لا يوجب العلم بالبراءة لاحتمال دخل الامتثال التفصيلي في براءة الذمة ، ففقتضى الاشتغال اليقيني هو الإطاعة العلمية التفصيلية ، ولا مجال لجريان البراءة هنا ، لأنَّ جريانها في نفي العدل وهو الاحتياط الذي يكون عدلاً للامتثال التفصيلي يوجب الكلفة والضيق ، ومن المعلوم اعتبار الامتنان والسعة في جريان البراءة ، ولا تجري البراءة في التعيينية أيضاً لعدم كونها مما تناله يد الجعل والتشريع ، حيث إنَّ التعيينية منتزعة عن عدم جعل العدل وليست أمراً مجموعاً ، ومع عدم جريان البراءة يرجع إلى قاعدة الإشتغال القاضية بلزوم العلم بالفراغ .

وبالجملة فالقائلون باعتبار الإطاعة التفصيلية وعدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتياطية إلا بعد تعذر المرتبة الأولى يريدون بذلك دخل الإطاعة التفصيلية مع التمكن منها في المأمور به على حذو دخل قصد القرية بمعنى قصد الأمر في العبادات .

غاية الأمر : أنَّ دخلها يكون بنتيجة التقييد لا التقييد اللحاظي لاستحالة

الموجبة لاستحالة الإطلاق أيضاً ، لكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملكة على ماحقق في محله ، ولكن استحالة الإطلاق والتقييد تكون في مرحلة الإثبات لاستحالة تقييد المأمور به خطاباً بقصد أمره المتأخر عنه ، فالقييد المتأخر عن الأمر كقصد القرية والتمييز يستحيل دخله في المأمور به بنفس الخطاب ، وليس كدخل القيود والانقسامات الأولية كالستر والطهارة وغيرهما بل لا بد في الدخول من دليل آخر يدل على دخل القيود المتأخرة عن الخطاب ، فالخطاب مهمل بالنسبة إلى الانقسامات المتأخرة ، لكن الواقع لا إهمال فيه بل الإهمال إيجابي فقط .

والحاصل : أنَّ الإطاعة التفصيلية عند من اعتبرها في العبادات إمّا يراد جعلها قيداً شرعياً في العبادة على حد شرطية قصد القرية ، وإمّا يراد جعلها قيداً معتبراً في الإطاعة عقلاً .

والحق أنّه لا مجال للمصير إلى شيء منهما .

أمّا الأوّل : فلا دليل عليه ، واعتبار قصد الأمر المعبر عنه بقصد القرية قد ثبت بدليل خاص كالإجماع وغيره بخلاف الإطاعة التفصيلية ، فإنّه لم تثبت قيديتها في العبادات شرعاً وعلى تقدير الشك في اعتبارها فالمرجع أصالة البراءة لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين دون أصالة الاشتغال .

وأما الثاني : فلا ينبغي الارتياح في صدق الإطاعة عقلاً على الاحتياط الذي يكون تخضعه للمولى وانبعائه عن أمر المولى أكد من الإطاعة التفصيلية ، فسلب عنوان الإطاعة عن الاحتياط في غاية الغموض ، ولا حكم للعقل بعد إثبات الدليل الشرعي إطلاق المأمور به وخلوه عن قيديّة الإطاعة التفصيلية للمأمور به ، وكون المأمور به مطلقاً غير مقيد بقيد التميز .

فتلخص مما ذكرنا عدم الدليل على اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادات ، وعلى تقدير الشك في اعتبارها يكون من صغريات الأقل والأكثر لا التعيين والتخير .

ثمَّ إنَّه على تقدير اعتبارها يختص ذلك بصورة التمكن من الامتثال التفصيلي ، وإلّا فمع التمكن منه لا محيص عن الاحتياط إذ مع عدم مشروعية الاحتياط حتى في هذه الصورة يلزم سقوط التكليف ، إذ لا يمكن الامتثال إلّا بهذا النحو ولا معنى لبقاء الخطابات الواقعية مع عدم إرادة الشارع امتثالها إذ لازمه لغوية تشريع الأحكام لعدم ترتب فائدة عليها من التحريك نحوها .

والحاصل أنَّ بطلان الاحتياط على القول به مختص بصورة القدرة على الامتثال التفصيلي .

وحينئذٍ لافرق في ذلك بين موارد من الشبهات الحكيمة المقرونة بالعلم الإجمالي ، كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة في يومها عليه مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد ، ومن الشبهات الموضوعية كما إذا اشتبهت القبلة بين جهتين مع التمكن من التمييز ، ومن الشبهات البدوية الإلزامية كما إذا احتمل وجوب صلاة الغدير مع القدرة على الفحص الموجب للعلم بحكمها اجتهاداً أو تقليداً ، لأنَّه بعد البناء على تقييد المأمور به بالإطاعة التفصيلية تجب مراعاتها كسائر الأجزاء والقيود الدخيلة في المركب .

نعم قيل : بأنَّه لا بأس بالاحتياط في الشبهات غير الإلزامية سواء كانت موضوعية كدوران الصلاة المستحبة الكذائية بين صلاتين أم حكمية ، كما إذا احتمل استحباب صلاة في وقت خاص أو مكان كذلك ، لعدم وجوب الفحص فيها ، فنفس قيام الحجة على عدم وجوب الفحص فيها .

لكن فيه : أنَّه بناءً على اعتبار الإطاعة التفصيلية شرعاً في المأمور به لافرق فيه بين موارد إذ المفروض قيديتها للعبادة ، فالإتيان بشيء على وجه العبادة منوط بالعلم التفصيلي به وتمييزه كذلك .

وبالجملة فوزان اعتبار الإطاعة التفصيلية وزان اعتبار سائر القيود كالطهارة

والستر، ولا ربط لوجوب الفحص وعدمه في الموارد، وجواز ترك عمل كالمستحب شيء وعدم اعتبار الإطاعة التفصيلية فيه شيء آخر، فإن الصلاة المستحبة يجوز تركها ومع ذلك لا يصح الإتيان بها إلا مع الشرائط كقصد القرية ومن الشرائط الإطاعة التفصيلية.

فالمتحصل مما ذكرنا أن الإطاعة التفصيلية إن كانت معتبرة فلا يفرق فيها بين الموارد من الإلزاميات وغيرها والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والبدوية من الحكمة والموضوعية، فتأمل جيداً.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته ذكر هنا أمرين:

الأول: أنه إذا دار الأمر بين مراعاة الامتثال التفصيلي وسقوط جزء أو شرط من العبادة، وبين مراعاة الجزء أو الشرط وسقوط الامتثال التفصيلي والقناعة بالامتثال الاحتياطي، ففي سقوط الجزء أو الشرط أو سقوط الامتثال التفصيلي أو التخيير بينهما وجوه؛ أقواها سقوط الامتثال التفصيلي ولزوم مراعاة الجزء أو الشرط حيث إنه يعتبر في الامتثال التفصيلي التمكن منه، وهذا التمكن موقوف على القدرة على إيجاد المركب بتمام ما له دخل فيه جزءاً أو شرطاً، ومع الدوران المزبور لا يصدق القدرة على الامتثال التفصيلي، إذ لا معنى لفداء بعض المركب للامتثال التفصيلي، مثاله اشتباه الثوب الطاهر بالنجس، فإن قدمنا الامتثال التفصيلي على الشرط فتجب الصلاة عارياً كما نسب إلى الحلي رحمته ^(١)، وإلا فيجب تكرار الصلاة في التوئين المستبهين.

الثاني: لو اتفق للمصلي مسألة لا يعلم حكمها، فإن كان في ضيق الوقت فلا إشكال في وجوب إتمام الصلاة رجاءً، وبداعي الإحتمال وعدم وجوب الامتثال التفصيلي حينئذ لعدم القدرة عليه مع الضيق لأهمية الوقت من الإطاعة التفصيلية،

فيكون غير متمكن من الامتثال التفصيلي شرعاً والمانع الشرعي كالعقلي فيتعين الاحتياط ، كما لا يخفى .

وإن كان ذلك في سعة الوقت مع كون الصلاة صحيحة حتى بعد طرو العارض كما إذا شك في إتيان التشهد مع الشك في تجاوز محله ، فإن الصلاة صحيحة حتى بعد عروض هذا الشك بخلاف ما إذا كان العارض محتمل المانعية ، كما إذا عرض له أحد الشكوك ولا يعلم أنه من الشكوك الباطلة أو الصحيحة ، حيث إنه إن أتم الصلاة لا يعلم بفرغ ذمته عنها لاحتمال بطلانها بعروض ذلك الشك ، ومن المعلوم أن الاحتياط محرز عملي للواقع ، بحيث إذا أتى بالعمل بعنوان الرجاء والاحتياط كان ذلك موجباً للعلم بأداء الواقع على ما هو عليه عدا تميزه تفصيلاً ، ففيه وجوه :

أحدها : وجوب إتمام العبادة رجاء لعدم التمكن من الإطاعة التفصيلية ، حيث إنه يحرم إبطال العمل المفروض صحته إلى زمان طرو العارض وهذه الحرمة توجب عدم القدرة شرعاً على الامتثال التفصيلي ، فيندرج المقام في كبرى عدم التمكن من الإطاعة التفصيلية فتصل النوبة إلى الإطاعة الاحتياطية .

وفيه : أن مقتضى اعتبار الإطاعة التفصيلية على حذو اعتبار قصد القرية والاستقبال وغيرهما من القيود والانقسامات الأولية والثانوية هو لزوم الاستيناف والإتيان بالصلاة مميزة للتمكن من الامتثال التفصيلي ، ضرورة أن المأمور به في جميع الوقت هو صرف الوجود من الطبيعة واجداً لجميع الشرائط التي منها الامتثال التفصيلي ، ومن المعلوم التمكن من ذلك إذ المفروض سعة الوقت وليس الفرد الذي بيده بنفسه مأموراً به بل يكون من باب الانطباق ، وحيث إنه فاقد لبعض الشرائط المعتبرة في الطبيعة المأمور بها فلا ينطبق عليه الطبيعي المتعلق للخطاب فلا وجه للاكتفاء به .

وعليه فلا مجال للحكم بتعذر الامتثال التفصيلي شرعاً لحرمة الإبطال لتصل

النوبة إلى الامتثال الاحتياطي ، وذلك لأنّ مورد حرمة الإبطال بعد تسليمها في نفسها هو العمل الواجد لجميع ما يعتبر فيه شطراً وشرطاً ، وأمّا ما يكون فاقداً له فلا وجه لجريانها فيه كما في المقام ، فإنّ الامتثال التفصيلي الذي هو من الشرائط مقدور له لسعة الوقت وكون المأمور به من أوّل الوقت إلى آخره هو صرف الوجود ، ومن هنا يظهر أيضاً عدم المجال لما قيل من أنّ مورد حرمة الإبطال هو الفرد ومحل اعتبار الإطاعة التفصيلية هو الطبيعة ، وبعد إجراء حرمة الإبطال فيه يصير الامتثال التفصيلي متعذراً شرعاً ، فينتهي الأمر إلى الاحتياط .

وذلك لأنّ محل حرمة الإبطال وإن كان هو الفرد إلّا أنّه لا بد من كونه فرداً للطبيعة المأمور بها حتى يحرم قطعه ، إذ لو لم يكن فرداً للطبيعة بما هي مأمور بها لما حرم قطعه ، ومن المفروض تقيد الطبيعة بقيود منها الامتثال التفصيلي .
فالتحصل أنّه بعد البناء على اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة لا محيص عن رفع اليد عما بيده لمراعاة الامتثال التفصيلي .

ثانيها : ما ذكرناه آنفاً من وجوب القطع وإتيان العمل تفصيلاً وعدم مجيء حرمة القطع لما عرفت من اشتراط حرمة القطع بالتمكن من إتيان العمل بجميع ما يعتبر فيه ، ومن المعلوم عدم التمكن منه هنا لانتفاء الامتثال التفصيلي المفروض اعتباره على حدّ سائر الشرائط ، فلا موضوع لحرمة الإبطال ، فيكون الصلاة بدون الامتثال التفصيلي كالصلاة الفاقدة لقصد القرية ، فهل يتوهم أحد حرمة إبطالها فالتمسك بدليل حرمة الإبطال حينئذٍ يكون أسوأ حالاً من التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية .

ثالثها : التخيير بين القطع للإتيان بالمأمور به تفصيلاً ، وبين إتمامه رجاءً بأن يبني على أحد طرفي الشك ويتم الصلاة بقصد الفحص عن حكم الطارئ ، فإن كان المأتي به مطابقاً للواقع أو لطريقه كفتوى المجتهد فهو وإلّا يستأنفه .

وجه التخيير على ما نسب إلى المحقق الميرزا الرشتي رحمته ^(١) هو وقوع التزاحم بين حرمة القطع وبين شرطية الإطاعة التفصيلية وعدم إحراز أهمية أحدهما، ومن المعلوم أنّ الحكم في مثل هذا التزاحم هو التخيير.

وفيه: أنّ التخيير موقوف على وجود المتزاحمين وعدم القدرة على الجمع بينهما، وأمّا مع عدم التزاحم لأجل عدم أحد الخطابين فلا تزاحم حتى يحكم بالتخيير، وقد عرفت أنّ مورد حرمة القطع هو العمل الواحد لجميع ما يعتبر فيه، فالفاقد لبعض الشرائط أو الأجزاء لا يكون مورداً لحرمة القطع، بل يتعين القطع لإتيان صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها على ما هي عليه، هذا.

وقد أجاب عنه الميرزا النائيني رحمته على ما في التقارير ^(٢): بأنّ التخيير بين المتزاحمين مع عدم المرجح إنّما يكون في التكاليف الاستقلالية دون التكاليف الغيرية والقيود لإمكان الجمع بين القيدتين المتزاحمين ولو بتكرار العمل.

ولكن في هذا الجواب ما لا يخفى، ضرورة أنّ تكرار العمل الذي هو عبارة عن إتمام ما يده ثم الاستيناف ليس جمعاً بين حرمة الإبطال والإطاعة التفصيلية، بل هو امتثال لحرمة القطع فقط، لأنّ تكرار العمل ليس إلّا امتثالاً احتياطياً فأين الجمع بين حرمة القطع وبين الامتثال التفصيلي وهو واضح، ولعل أمره بالتأمل إشارة إلى هذا، فتأمل جيداً.

رابعها: وجوب الجمع بين الإتمام رجاءً وبين الاستيناف للعلم الإجمالي بأحدهما المقتضي للزوم الجمع بينهما عقلاً، حتى في صورة المصادفة لاحتمال وجوب الامتثال التفصيلي في هذا الحال، فما أتى به رجاءً وإن صادف الواقع لكن لم يؤت به تفصيلاً بل احتمالاً ورجاءً، فتجب إعادة مراعاة الامتثال التفصيلي.

(١) راجع: فوائد الأصول ٤ / ٢٧٥.

(٢) فوائد الأصول ٤ / ٢٧٦.

وفيه: أنّ هذا ليس جمعاً بين حرمة التكليف وبين شرطية الامتثال التفصيلي، بل هو عمل بالحرمة فقط إذ إعادته بعد إتمامه ليس إلّا امتثالاً احتياطياً لاحتمال كون المأمور به هو الأوّل المسقط للأمر، فالاستيناف يكون لاحتمال بداعي احتمال الأمر وليس لأجل الإطاعة التفصيلية، فأين الجمع بين التكليفين كما لا يخفى.

فصار الحق ما ذكرناه من أنّه في سعة الوقت يقطع الصلاة ويأتي بها تفصيلاً كما أنّ في ضيقه يتم الصلاة بداعي الاحتمال لأهمية الوقت من الامتثال التفصيلي، لكن قد عرفت عدم صحة المبني وهو وجوب الإطاعة التفصيلية مع التمكن منها وعدم صدق الإطاعة على الاحتياط إلّا بعد تعذر الامتثال التفصيلي، وأنّ التحقيق كون الاحتياط في عرض الإجتهد والتقليد لا في طولها، فالقول بطلان عمل تارك طريقي الإجتهد والتقليد في غاية الضعف والسقوط والله العالم.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من دوران الأمر بين إتمام العبادة رجاء وبين استينافها يكون فيما إذا كان الإتمام امتثالاً احتياطياً محرراً لتحقيق الواقع، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يكون من الدوران المزبور بل يتعين القطع لعدم التمكن من الإتمام كما إذا قام بعد تكبيرة الإحرام بمقدار القراءة وشك في أنّه قرأ بعد التكبيرة أو كان ساكناً ونسي القراءة، فإن كان قد قرأ يجب عليه الإتمام وإن كان لم يقرأ فصلاته باطلة، لأنّ السكوت الطويل يبطل الصلاة، فحينئذٍ إن أتمّ ما بيده لم يحرز الصحة وفراغ الذمة لاحتمال بطلان ما بيده وعدم كونه صلاة، فلا يمكن الاكتفاء به حتى على القول بعدم اعتبار الإطاعة التفصيلية وكفاية الاحتياط في مقام الإطاعة لاحتمال بطلانه بالسكوت الطويل الماحي للصورة كما لا يخفى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم اعتبار شيء في جريان الاحتياط بل هو في عرض الإجتهد والتقليد.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

[لزوم الفحص في جريان البراءة]

وأما المقام الثاني: فأشباع الكلام فيه منوط ببيان جهات:

إحديها: اعتبار الفحص وعدمه في جريان البراءة.

ثانيها: في استحقاق تارك الفحص للعقاب وعدمه.

ثالثها: في صحة العمل وفساده بدون الفحص.

أما الجهة الأولى: فالبحث فيها يقع في مقصدين:

الأول: في وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكيمة.

والثاني: في عدم وجوبه في الشبهات الموضوعية.

أما المقصد الأول: فحل الكلام فيه هو الشبهات الحكيمة البدوية الناشئة من

فقد النص أو إجماله، وأما الناشئة من التعارض أو الأمور الخارجية فهي خارجة عن

حريم هذا البحث، كما أن المراد بالشبهة المبحوث عنها هنا هي الشك في الحكم

الإلزامي الذي هو مجرى البراءة، لا ما إذا علم جنس الإلزام وشك في النوع، كما إذا

علم إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن، لعدم المجال حينئذٍ

لجريان البراءة.

وكيف كان فقد استدل لوجوب الفحص في الشبهات الحكيمة التي هي مجرى

البراءة وعدم جواز إجراء البراءة فيها قبل الفحص بالأدلة الأربعة من الكتاب والسنة

والإجماع - الدالة على وجوب التعلم والتفقه وسؤال أهل الذكر ونحو ذلك - والعقل و

هو العمدة، ويقرر تارة: بأن الفحص من شؤون وجوب النظر في المعجزة، حيث إنه

بعد التصديق بنبوة شخص وكونه صاحب دين وشريعة، وأن أحكامه لا تصل إلى

الخلق بمجيء شخص النبي إلى دورهم بل الوصول يتحقق بضبط الأحكام في طومار

وجعل ذلك الطومار في مكان فيحكم العقل دفعاً للضرر المحتمل الذي كان هو مناط وجوب النظر في المعجزة بوجوب النظر في ذلك الطومار للاطلاع على شريعته، ولا يجوز إجراء البراءة في كل شبهة لاستلزام ذلك مخالفة دينه وشرعه الموجبة للضرر .
وأخرى : بالعلم الإجمالي بأحكام إلزامية من الوجوب والحكمة ومقتضى تنجيز العلم الإجمالي عدم جريان الأصول في أطرافه .

وقد يناقش في هذا العلم الإجمالي تارة : بأخصيته من المدعى ، حيث إنَّ المقصود إثبات وجوب الفحص في كل قضية مشكوكة والعلم الإجمالي لا يقتضي ذلك ، بل مقتضاه وجوب الفحص مادام موجوداً ، فإذا انحل بالظفر بمقدار من الأحكام يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه وانحصاره فيه ، فلا يبقى وجه لوجوب الفحص في سائر الشبهات التي ليس فيها علم إجمالي .

وأخرى : بأعميته من المدعى ، إذ المدعى هو انحصار دائرة الفحص في خصوص ما بأيدينا من كتب الأخبار كالكتب الأربعة ، لكن مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام فيما بأيدينا من كتب الأخبار وغيرها من الشهرة والأولويات وغيرها هو وجوب الفحص في جميع الأطراف لا خصوص ما بأيدينا من الأخبار ، فلا وجه للاقتصار على الفحص عما في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب التي ظفروا عليها بعد الكتب الأربعة وطبعوها .

لكن المناقشة الأولى مندفة : بأنَّ المعلوم بالإجمال هو عنوان ما في الكتب التي بأيدينا نظير عنوان ما في الدفتر ، فعنوان ما في الكتب قد تتجز علينا ولا ينحل بالظفر بمقدار يحتمل أن يكون ذلك جميع ما في الدفتر ، بل لابد من الفحص التام عن جميع الكتب ، فحينئذٍ لابد من تتبع كتب الأخبار من أولها إلى آخرها في كل مسألة مسألة بعد احتمال نقل رواية في غير الباب أو التقطيع ووقوع جملة من الرواية في باب آخر ، وبالجملة لا يكون الدليل أخص من المدعى .

وتندفع المناقشة الثانية: بأن العلم الإجمالي الكبير الذي تكون أطرافه ما في الكتب التي بأيدينا من الأخبار وغيره من الشهرة مثلاً، ينحل بما في الروايات من التكاليف الإلزامية المنجزة التي تكون بمقدار المعلوم بالإجمال فليس في غير كتب الأخبار من سائر الأطراف علم إجمالي حتى يجب الفحص فيها، وعليه فإشكال أعمية العلم الإجمالي من المدعى الذي هو وجوب الفحص في خصوص ما بأيدينا من الكتب المعتمدة مندفع، فالتثبت بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص خال عن الإشكال، هذا محصل ما قيل في التمسك بالعلم الإجمالي على وجوب الفحص قبل جريان البراءة في الشبهات.

ثم إن العلم الإجمالي المزبور وإن كان صحيحاً في نفسه لكنه غير مرتبط بالمدعى الذي هو وجوب الفحص في كل شبهة بالخصوص، وذلك لأن الكلام في الشبهات البدوية الحكيمة التي هي مجرى البراءة أو الاحتياط بعد الفحص على الخلاف بين المحدثين والأصوليين بعد اتفاق الفريقين على وجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص.

ومن المعلوم أن العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط مادام موجوداً وأما بعد انحلاله فلا يوجب الاحتياط بل يجري البراءة بدون الفحص، وهذا خلاف المقصود لأن الغرض هو لزوم الفحص في الشبهات البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي، فجعل العلم الإجمالي عمدة أدلة وجوب الفحص لا وجه له بل لادليلية له أصلاً، نعم يجوز التثبت بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص عن المخصص والمقيد فيما بأيدينا من الأخبار في جواز التمسك بالعمومات والمقيدات بعد وضوح اتكاء الشارع في بيان الأحكام على البيانات المنفصلة، كما قرر في محله.

فالأولى التمسك لوجوب الفحص بأن طريقة الشارع لم تستقر إلا على ذهاب العباد إلى من نصبه الشارع وسؤالهم إياه عن الأحكام، وليس شأن الشارع في تبليغ

الأحكام أن يذهب إلى دورهم ليعلمهم بالأحكام .

فعلى هذا لا يكون الجهل الموضوع للبراءة العقلية والشرعية مطلق عدم البيان وعدم العلم ، بل الجهل الموضوع للترخيص العقلي والشرعي هو الجهل المستقر الذي لا يرتفع بالفحص لعدم الظفر بدليل اجتهادي على الحكم ، وأما الجهل الذي يكون في معرض الزوال بسبب الفحص فليس موضوعاً لشيء من البرائتين ، هذا مضافاً إلى الإجماع من المحدثين والأصوليين على كون حكم الشبهة قبل الفحص وجوب الاحتياط دون البراءة وإثماً خلافهم في البراءة والاحتياط يكون بعد الفحص ، فالمحدث يلتزم بالاحتياط بعد الفحص لأخبار الاحتياط والأصولي يقول بالبراءة لأخبارها وأما قبل الفحص فلا إشكال ولا خلاف عندهم في عدم جواز الرجوع إلى البراءة ، هذا ملخص الكلام في أصل وجوب الفحص في الشبهات الحكيمة .

وأما المقصد الثاني : وهو اعتبار الفحص وعدمه في الشبهات الموضوعية ، فلخص الكلام فيه أنه قد ادعى الإجماع على عدم وجوبه فيها ، فإنّ المحدثين مع بنائهم على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية الناشئة من فقد النص بنوا على جريان البراءة فيها بدون الفحص ، نعم قد استثنى من هذه الكلية بعض الشبهات الموضوعية التحريمية كالموارد الثلاثة أعني الدماء والأموال والأعراض ، فإنه يجب الفحص في الشبهات الموضوعية فيها لانقلاب أصالة الحل فيها إلى أصالة الاحتياط لوجوه :

منها : البناء على هذا الحكم المعلق على أمر وجودي حتى يثبت ذلك الأمر الوجودي ، وبني بعض العلماء قاعدة الانفعال على هذه القاعدة ، بتقريب : أن عدم النجاسة قد رتب على أمر وجودي وهو الكرية والمادة والجاري ، فإذا شك في أحد هذه العناوين مع ملاقة الماء للنجاسة يحكم بتأثر الماء وانفعاله ، لأنّ الطهارة علقت على أمر وجودي كالكرية ونحوها ، فإذا شك في ذلك الأمر الوجودي يحكم بضد

الطهارة وهو النجاسة ، ولذا يحكم بعض بانفعال الماء المشكوك الكرية والقليل المشكوك كونه ذا مادة بمجرد الملاقاة .

ومنها : التمسك بالعام في الشبهات المصادقية .

ومنها : قاعدة المقتضي والمانع ببيان : أنَّ النجاسة مقتضية للتأثير في الماء وهو تام القابلية في التأثير والمانع عن التأثير وهو العاصم من الكر ونحوه مشكوك الوجود فينبى على عدمه ويحكم بالانفعال .

وبالجملة بهذه الوجوه أو غيرها نرفع اليد عن أصالة البراءة ، فوجوب الفحص في الشبهات الموضوعية في الموارد الثلاثة يكون لأحد تلك الوجوه ، هذا في الشبهات الموضوعية التحريمية .

وأما الموضوعية الوجوبية فلا يجب الفحص فيها أيضاً ، لإطلاق أدلة الأصول إلا إذا كان امتثال التكليف غالباً موقوفاً على الفحص عن الموضوع كالفحص عن اشتغال المال الزكوي على النصاب وكالفحص عن كون ماله بقدر الاستطاعة ، فإنه لو لم يجب الفحص وجاز جريان البراءة ونحوها من الأصول النافية لزم غالباً إهمال وجوب الحج والزكاة لأن إحراز بلوغ المال إلى أدنى مراتب الاستطاعة وإلى أول النصب منوط بالفحص .

ثم إنَّ الفحص عبارة عن أعمال مقدمات غير حاصلة للتوصل بها إلى انكشاف الحال ، وأما مع عدم الحاجة إلى أعمال مقدمات فلا يعد فحصاً كالنظر إلى الأفق لمن كان على السطح ، فإنه لا يحتاج كشف الحال من طلوع الفجر وعدمه إلى أزيد من النظر من غير حاجة إلى حركة وصعود على سلم وغير ذلك ، فإن مجرد النظر إلى الأفق ليس فحصاً حتى لا يجب ، وعلى تقدير كونه فحصاً يكون دليل عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية منصرفاً عنه ، ففي المثال ونظائره يجب الفحص .

وأما مقدار الفحص الواجب في الشبهة الحكيمة وبعض الشبهات الموضوعية

فالظاهر أنَّ حدَّه اليأس ، ففي الشبهات الحكيمة يتفحص ما بأيدينا من كتب الأخبار ، فإن لم يظفر فيها برواية يوجب ذلك اليأس عن الظفر بها في غير تلك الكتب ، والفحص لم يرد في آية ولا رواية حتى يبحث في معناه ، فهو أمر عرفي ، ومن المعلوم أنَّ العرف في أمورهم يتفحصون إلى أن يحصل لهم اليأس كالعطشان والخائف عن سبع مثلاً ، فإنَّهما يتفحصان عن الطعام والسبع بمقدار اليأس والاطمينان بعده .

وأما الجهة الثانية : وهي استحقاق تارك الفحص والعامل بالبراءة للعقاب فنخبة الكلام فيها أنَّ الأقوال في ذلك ثلاثة :

الأوَّل : ما عن صاحب المدارك رحمته ^(١) : من الاستحقاق مطلقاً سواء صادف الواقع أم لا .

الثاني : كون الاستحقاق على مخالفة الواقع ، فع عدم المخالفة له لآعقاب .

الثالث : ما اختاره الميرزا النائيني رحمته من كون العقاب على مخالفة ترك التعلم عند مخالفة الواقع لا مطلقاً ، نظير ترك المقدمة المفضي إلى ترك ذبيها ، فإنَّ العقاب يكون على ترك المقدمة عند ترك ذبيها ، إلَّا أنَّ ترك المقدمة لما صار سبباً لترك ذي المقدمة فيكون الاستحقاق على ذي المقدمة عند ترك المقدمة كالوقوف بعرفات عند ترك المقدمة وهو الخروج مع الرفقة .

والحاصل أنَّ غرض أرباب القول الثالث ترتب العقاب على ترك المقدمة وهو في المقام ترك التعلم عند مخالفة العمل للواقع ، ومقصود أرباب القول الثاني ترتب العقاب على مخالفة الواقع ، ولا أثر لمخالفة ترك التعلم كما أنَّ القول الأوَّل هو استحقاق العقاب على نفس ترك التعلم من دون دخل لمخالفة الواقع فيه ، وكيف كان فلا يترتب على القولين الأخيرين ثمرة عملية .

والداعي إلى العدول عما نسب إلى المشهور من كون العقاب على نفس مخالفة

الواقع، إلى جعل العقاب على ترك الفحص المؤدى إلى مخالفة الواقع هو قبح العقاب على المجهول فلا عقاب على الواقع غير المعلوم، فالتفصي عن هذا المحذور دعى إلى جعل العقاب على ترك التعلم والفحص بشرط مخالفة الواقع لامطلقاً، إذ يلزم حينئذ كون العقاب على نفس ترك التعلم وهو لا يتم إلا على القول بوجود التعلم نفسياً كما نسب إلى المدارك، وهو ضعيف لما سيظهر، فلا يكون العقاب على نفس ترك التعلم فقط لعدم كون وجوبه نفسياً، بل وجوبه طريقي ولا على مخالفة الواقع من حيث هي، لقبح مخالفة العقاب على المجهول بل على ترك الفحص والاحتياط المؤدى إلى مخالفة الواقع.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته أوضح وجه عدم كون وجوب التعلم والاحتياط نفسياً: بأن وجوب التعلم يكون متمماً لقصور محركة الخطاب الواقعي المجهول لا متمماً لقصور شموله، كما في القيود المتأخرة عن الخطاب كقصد القرية التي لا يمكن أن يشملها الخطاب الأولي، ولا من قبيل وجوب المقدمة بما لها من الأنحاء الناشئ من تمامية الملاك، فإن من المقدمات، المقدمات المفوتة التي يوجب عدمها خروج ذي المقدمة عن قدرة العبد كالسير إلى الحج، فإن تركه يوجب سلب القدرة على استيفاء مصلحة الحج في الموسم، ولذا نستكشف من تمامية الملاك خطاباً متعلقاً بالسير، حيث إن استيفاء ملاك الحج في ظرفه موقوف على السير، ومع عدم السير يفوت الملاك، وعلى هذا تجب المقدمات المفوتة مثل السير في الحج لتوقف إيجاد المأمور به في ظرفه على تلك المقدمات ووجوبها غير ناشئ عن ملاك مختص بها بل من متمات الخطاب بذى المقدمة.

وبالجملة فالخطاب الثانوي تارة: يكون متمماً لقصور شمول الخطاب الأولي كخطاب قصد القرية وخطاب الغسل للصوم قبل الفجر، إذ بعد كون الصوم عبارة عن الإمساك من الطلوع إلى الغروب، وبعد فرض دخل الطهارة فيه بحيث يجب أن يكون

الصوم المحدود بالحدّ المذكور عن طهارة لا يمكن تطبيق خطاب الصوم على الواحد لملاكه إلّا بإيجاب الغسل في الليل ، وهذا الخطاب متمم لخطاب الصوم نظير الخطاب بقصد القرية .

وأخرى : يكون حافظاً للقدرة على استيفاء الملاكات كما في المقدمات المفوتة .
وثالثة : يكون متمماً لقصور الخطاب الأولي عن المحركة كإيجاب الاحتياط ، حيث إنّه يتم قصور الخطاب الأولي من حيث المحركة ، بداهة أنّ الخطاب بوجوده الواقعي لا يكون محرّكاً بل محرّكته منوطة بالعلم ، لوضوح أنّ العلم بوجود الأسد مثلاً يوجب الفرار لانفس وجود الأسد ، فإذا اعتقد أنّ هناك أسداً يفرّ كما إذا اعتقد أنّ هناك غنماً مثلاً لا يفرّ وإن كان أسداً واقعاً ، فوجوب الفحص والاحتياط يكون طريقاً لعدم أثر فيه إلّا إيصال الواقع إلى العبد وتنجيّزه في حقه ، فأثر وجوب الفحص كأثر العلم وهو التنجيز والتحريك ولا ملاك له غير هذا ، فلا وجه للقول بكون وجوب التعلم نفسياً إذ لا ملاك له إلّا الطريقة والوجوب النفسي يستدعي ملاكاً آخر كسائر الوجوبات النفسية .

وبالجملّة ففرق بين الخطاب المتمم في باب المسير إلى الحج وبينه في مثل الغسل قبل الفجر ، وبينه في وجوب التعلم ، فإنّه في مسألة المسير إلى الحج يكون لتحصيل القدرة التي لا يكون لها دخل في الملاك بل في حسن الخطاب فقط ، ضرورة أنّ المسير الموجب للقدرة على المناسك وإيجادها في وقتها لا يوجب اتصاف المناسك بالمصلحة بل هي واجدة للملاك في كلتا حالتي وجود المسير وعدمه ، ووجوب المسير لا يترشح من وجوب الحج حتى يقال بعدم صحته ، لعدم وجوب الحج قبل الموسم حتى يقال بوجوب المسير من باب المقدمة التي هي تابعة لوجوب ذبها في الاشتراط والفعلية والتنجيز ، فلا وجوب للمسير لعدم وجوب ذبه ، فلو ترك المسير وأدى ذلك إلى ترك الحج لا يترتب عليه عقاب ، إذ العقاب إن كان على ترك الحج في

الموسم فهو قبيح لكونه عقاباً على غير مقدور، وإن كان على ترك المسير فالمفروض أنه غير واجب.

وهذا الإشكال أي عدم الوجه في العقاب مطرد في جميع الواجبات التي لها مقدمات قبل ظرفها كالصوم المتوقف على الغسل، قبل الفجر فإن نفس خطاب الصوم لا يتكفل وجوب الغسل، لأن الخطاب منوط بتحقيق موضوعه، والمفروض أن موضوع الصوم هو أول آن الطلوع وقبله لا وجوب للصوم لتبعية الحكم لموضوعه، فإن الطلوع موضوع وزمان للمتعلق والامتثال، فنفس خطاب الصوم لا يمكن أن يتكفل الغسل قبل الفجر، فإذا تركت الغسل لا يصح عقابها لا على ترك الغسل لعدم وجوبه ولا على ترك الصوم لعدم القدرة على الصوم عن طهارة أول آن الطلوع.

والحاصل أنه يلزم قبح العقاب على الواجبات المشروطة المتروكة بترك مقدماتها المتقدمة على زمانها، ولذا قد تفصي عن هذا الإشكال تارة: بالالتزام بالوجوب التعليقي المستلزم لفعلية الوجوب واستقبالية الواجب، ومع فعلية الوجوب يجب إيجاد المقدمات.

وأخرى: بالالتزام بالشرط المتأخر كصاحب الكفاية رحمته (١)، لكن لما كان الوجوب التعليقي والشرط المتأخر عند الميرزا النائيني رحمته مما لا يمكن الالتزام به كما قرر في محله من مباحث الألفاظ (٢) فلذا التزم بالخطاب المتمم على التفصيل المزبور. وقد ظهر مما ذكره الميرزا النائيني رحمته الفرق بين القدرة كالمسير إلى الحج، وبين وجوب الغسل في الليل للصوم، وبين وجوب التعلم وعدم جواز مقايسة أحدها بالآخر كما يظهر من الشيخ الأنصاري رحمته (٣) الخلط بينها.

(١) كفاية الأصول / ٩٢ و ١٠٥.

(٢) راجع: المجلد الأول من هذا الكتاب، الصفحة ٢٥٠ والمجلد الثاني، الصفحة ١٦.

(٣) فرائد الأصول / ٣٠٤.

توضيح الفرق بينها : هو أنّ الغسل له دخل في ملاك الصوم بحيث لا يكون الصوم الفاقد للغسل صوماً ، ولذا يكون خطاب الغسل المتمم لخطاب الصوم متمماً لقصور شموله ودالاً على الشرطية نظير قصد القرية ، ووجوب المسير يكون لتحصيل القدرة على استيفاء المصلحة من دون دخل القدرة في الملاك ، ووجوب الغسل يكون لدخله في ملاك الصوم ووجوب التعلم لا يكون لأجل دخل التعلم في الملاك ، ولا في القدرة لإمكان الاحتياط المحرز عملاً للملاك على ما هو عليه ، فلو كان لوجوب التعلم والاحتياط دخل في الملاك لكان عدم الفحص بنفسه موجباً لنقصان ملاكه ولو مع الإتيان بتمام ما له دخل في الواجب ، كما إذا ترك الفحص والتعلم واحتاط بأن أتى بجميع ما يحتمل دخله في الواجب والالتزام بنقصان الملاك حينئذٍ بلا ملزم ، فلا مصلحة ولا ملاك في نفس التعلم حتى يكون وجوبه نفسياً بل مصلحته ليست إلاً طريقته للخطاب الواقعي المجهول ، فالقول بوجوب التعلم نفسياً حتى يكون العقاب على تركه دون ترك الواقع خال عن الدليل .

هذا غاية توضيح مرام الميرزا النائيني رحمته في دفع الإشكال في الواجبات

المشروطة .

والصحيح أنّ وجوب التعلم طريقي لا نفسي كما ذكره الميرزا النائيني رحمته لكن العقاب إنما هو على مخالفة الواقع لا على ترك التعلم ، لأنّه ترك الواقع عن تقصير وبلا عذر ومن المعلوم أنّ ترك الواقع عن تقصير يوجب العقوبة فلا وجه للعقاب على ترك الفحص بعد فرض كونه طريقاً لإحراز الواقع كما لا يخفى .

وأما الجهة الثالثة : وهي صحة العمل وعدمها بدون الفحص .

فملخص الكلام فيها هو أنّ الصحة عبارة عن انطباق المأمور به على المأتي به ، والفساد بخلافها وهو عدم الانطباق المزبور ، ومن المعلوم أنّ الانطباق ليس أمراً

جعلياً وإن كان ربما يوهمه ظاهر كلام الشيخ رحمته ^(١) في بعض المقامات «أو ما حكم به الشارع حكماً جعلياً على أنه هو الواقع...»، وغرضه أن فراغ العمل يتحقق بأحد أمرين، أحدهما إتيان الواقع على ماهو عليه والآخر الإتيان بما جعله الشارع بمنزلة الواقع كموارد الأصول والأمارات.

وكيف كان فالصحة عبارة عن مطابقة العمل للواقع من دون مدخليته لموافقة الطريق فيها، فلو كان العمل مطابقاً للطريق ومخالفاً للواقع كما يفرض ذلك في بعض النصوص الصحيحة التي أعرض عنها الأصحاب، فإن السند وإن كان صحيحاً إلا أن المشهور لما وقفوا فيها على خلل وهو عدم مطابقتها للواقع أعرضوا عنها، فحينئذ إذا كان العمل مطابقاً لمثل هذه النصوص ولكن كان مخالفاً للواقع فلا فائدة في هذه المطابقة أصلاً، فالمدار في صحة العمل على موافقة الواقع لا الطريق.

نعم موافقة العمل للطريق مع عدم انكشاف مخالفته للواقع توجب العذر إن كان عن استناد إلى ذلك الطريق وإلا فلا.

توضيحه: أن العلم بالكبرى لا يوجب العلم بالصغرى بالضرورة، فإن وجوب إكرام زيد العالم مثلاً موقوف على إحراز الكبرى وهي أكرم العلماء، والصغرى وهي عالمية زيد، فع عدم إحرازهما لا يمكن الحكم بوجوب إكرامه كما هو أوضح من أن يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إن مجرد العلم بحجية خبر الثقة مثلاً في الأحكام لايسوّغ ترتيب آثار الحجية على خبر ثقة لم يظفر به بعد، كما إذا كان موجوداً في كتاب الوسائل مثلاً ولكن لم يتفحص عنه حتى يجده وعمل عملاً وصار ذلك العمل من باب الاتفاق والتصادف مطابقاً لذلك الخبر، فإن هذه المطابقة الاتفاقية غير كافية

(١) فرائد الأصول / ٣٠، قوله: «أو قيام أمانة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع».

في الصحة ولا في العذر لأنّ الصحة كما عرفت هي مطابقة الواقع لا الطريق ، لما قرر في محله من أنّ الأمارات على جميع المباني - من جعل الحجية ووجوب العمل بها نفسياً ، ومن منجزية الاحتمال الناشئ عن الأمارات ، ومن بناء العقلاء وكون الأمارات إمضائية - تكون حجيتها من باب الطريقية ، فإذا كان العمل مطابقاً للواقع والطريق فلا كلام في الصحة لكون العمل مطابقاً للواقع ولا دخل حينئذٍ لموافقته للطريق ، وإذا كان مطابقاً للواقع دون الطريق ف كذلك ، وإذا كان مطابقاً للطريق مع عدم إحراز مطابقته للواقع كفتاوى المجتهدين لكونها طرقات إلى الواقع ، فع الاستناد إليها لا ينبغي الإشكال في العذر ، فإذا ظهر بعد ذلك مخالفة الطريق الذي استند إليه في مقام العمل للواقع فيكون ممن ترك الواقع عن عذر فلا يستحق العقوبة ، وإذا ظهر بعده موافقة الطريق للواقع فلا إشكال في الصحة لما عرفت .

فقد ظهر مما ذكرنا أنّ معذرية الحجة منوطة بالظفر عليها والعلم بها ، فالاستناد محتاج إليه في المعذرية ، ووجهه ما عرفت من أنّ مجرد العلم بالكبرى لا يكفي في إحراز الصغرى وترتيب آثار الكبرى عليها ، بل لابد في ترتيب آثار الكبرى من العلم بالصغرى ، ومن المعلوم أنّ من آثار الحجة المعذرية وهي لا يترتب على ما لم يحرز حجيته بالخصوص .

ومن هنا يظهر أنّ عمل العامي إذا كان مطابقاً لفتوى من يقلده بعد ذلك لا يعتنى به ولا يكتفى به ، لعدم الاستناد إليها حتى يكون معذوراً في ترتيب الآثار عليه ، فإذا عقد على امرأة مثلاً بالفارسية في زمان بلا تقليد لا يجوز ترتيب الأثر عليه ، وإن كان مطابقاً لفتوى من يقلده بعد ذلك ، من غير فرق في ذلك بين كون التقليد العمل بقول الغير وبين كونه الالتزام بالعمل بقول الغير ، أمّا على الثاني فواضح لعدم الالتزام المحقق للتقليد ، وأمّا على الأول فلأنّ تطبيق العمل على رأي الغير منوط بإحراز الرأي ليطبق العمل عليه ومع عدم إحرازه لا تطبيق ، فمعذرية الحجة فتوى كانت أم غيرها

منوطة بإحراز حجيتها، وعليه فمجرد مطابقة العمل للحجة تصادفاً من دون اعتماد عليها لعدم إحرازها لا يوجب العذر، فلو كان العمل مطابقاً للحجة تصادفاً ومخالفاً للواقع لا يرتفع استحقاق العقوبة على الواقع، إذ لا يكون تركه عن عذر وهو الاعتماد على الطريق . وبالجملّة فموافقة الطريق المجهول لا توجب العذر إن كان العمل مخالفاً للواقع، ففي صورة موافقة العقد بالفارسية لفتوى المجتهد حين العمل لا يحكم بصحة العقد، فإذا رجع إلى المجتهد وقد عدل المجتهد عن جواز العقد بالفارسية إلى اعتبار العربية في العقد لا يكون معذوراً فيما صدر منه من العقد بالفارسية، لعدم إحراز مطابقة العقد الفارسي للواقع حتى يكون صحيحاً واقعاً وعدم استناده إلى فتوى المجتهد حتى يكون معذوراً على تقدير عدم مطابقته للواقع .

وعلى كل حال فعليه تطبيق عمله على فتوى المجتهد الذي يرجع إليه فعلاً، فإن عدل المجتهد عن جواز العقد الفارسي إلى عدم الجواز فعلى هذا العامي تجديد العقد بالعربية إن كان المعقود عليها محل ابتلائه فعلاً كما إذا تزوج بامرأة بالعقد الفارسي وهي بعد في حباله فيجب عليه تجديد النكاح عليها بالعربية .

كما أنّ الحكم كذلك في المقلد الذي قلد مجتهداً أفتى بما يخالف الفتوى التي عدل هو إليها أو فتوى المجتهد الذي عدل إليه لموت الأول أو أعلمية الثاني مثلاً، فإنّ وظيفة المقلد حينئذٍ ترتب آثار الفتوى الثانية وعدم جواز البقاء على الفتوى الأولى، فإنّ مقتضى القاعدة إتيان العمل مطابقاً للواقع فإذا انكشف خطأ الطريق يجب الإعادة على أصول المخطئة القائلين بطرقية الأمارات لا موضوعيتها، إلّا إذا قام دليل على عدم وجوب الإعادة كما قيام الإجماع على ذلك في العبادات، فإن ثبت ذلك فلا كلام وإلّا فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة إذ عدم الإعادة مساوق للتصويب كما نسب إلى الشهيد رحمته (١) .

إيقاظ : لا يخفى أنّ لزوم الاستناد واعتباره في تحقق العذر إنما هو فيمن لم يطلع على الفتاوى أو اطلع وكانت مختلفة وأما إذا اطلع عليها وكانت متفقة كما إذا اتفقت على وجوب جلسة الاستراحة أو وجوب التسيّحات الثلاث أو اشتراط العربية في نفوذ العقد ونحو ذلك ، فلا يعتبر الاستناد حينئذٍ إلى شخص واحد بالخصوص ، لأنّ الحجة حينئذٍ هو الجامع بين تلك الفتاوى ولا أثر للاستناد حينئذٍ أصلاً لعلمه بمطابقة عمله للطريق قطعاً استند إلى شخص خاص أم لا ، وهذا نظير روايات اتفق مضمونها على حكم من الأحكام ، فإنّ الجامع بينها هو الحجة في مقام الاستنباط ولا يلزم استناد الفقيه حينئذٍ إلى خبر خاص من تلك الروايات كما لا يخفى .

ثمّ إنّ هنا أموراً لا بأس بالتنبيه عليها :

الأمر الأوّل : أنّه قد عرفت أنّ العقاب يكون على مخالفة الواقع لأنّه قد ترك عن تقصير دون الطريق ، لأنّه كاشف محض على جميع المباني في الأمارات على مذهب المخطئة ولا يترتب على الطريق سوى تنجيز الواقع في صورة الإصابة والتعذير في صورة الخطاء كما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(١) بعد أن اختار التنزيل في الأمارات ^(٢) واعترض عليه معاصروه كالمحقق السيد محمد الاصفهاني رحمته ، وبعد أن عدل عن مبنى التنزيل قال معاصروه في حقه الآن جاء بالحق ودخل في الجادة .

وكيف كان فالعقاب لا يكون إلّا على مخالفة الواقع ، فإذا عمل بما يطابق الواقع ويخالف الطريق لا يترتب على مخالفة الطريق عقوبة أصلاً .
وتوهم ترتب العقاب عليه لأنّه فوّت على نفسه المصلحة السلوكية الموجودة

(١) كفاية الأصول / ٢٧٧ و ٤٠٥ .

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٣ - ٢٦٤ .

في الأمارات غير العلمية في غاية الفساد ، لعدم صحة الالتزام بالمصلحة السلوكية أولاً بعد البناء على الطريقية المحضة المقتضية لعدم ترتب أثر على الأمانة غير التنجيز والتعذير ، وبعد تسليمها تختص المصلحة السلوكية بالأمانة التي توجب فوات الواقع بشرط سلوك الأمانة والعمل بها حتى تكون الأمانة ملقية له في خلاف الواقع ، فحينئذٍ يلتزم بمصلحة في سلوك الأمانة بمقدار سلوكها حتى لا يلزم تفويت مصلحة الواقع بلا تدارك ، ووجه الالتزام بالمصلحة السلوكية في الأمارات هو التفصي عن إحدى شعب إشكال ابن قبة في حجية الأمارات غير العلمية .

ومن المعلوم أنّ هذه المصلحة مختصة بحال سلوك الأمانة المخالفة للواقع لجبر المصلحة الواقعية ، وأمّا مع عدم السلوك وفرض استيفاء مصلحة الواقع لا يبقى مورد لاستيفاء المصلحة السلوكية حتى يكون ترك العمل بالأمانة حراماً لتفويت المصلحة السلوكية .

الأمر الثاني : إذا ترك الفحص وكان عمله مخالفاً للواقع ولم يكن هناك طريق أيضاً يمكن العثور عليه بالفحص فهل يستحق العقوبة أم لا ؟ ذهب الميرزا النائيني رحمته إلى استحقاق للعلم الإجمالي بالأحكام الموجب لتنجزها ووجوب الفحص عنها إلا بعد انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال فإنّه لا عقاب عليه حينئذٍ .

لكن قد عرفت فيما تقدم عدم صحة الاستناد في وجوب الفحص إلى العلم الإجمالي ، فالحق حينئذٍ هو استحقاق العقوبة لأنّ ترك الواقع لم يقع عن عذر إذ لم يكن له إجراء البراءة مثلاً قبل الفحص حتى يكون ترك الواقع عن مؤمن شرعي .

الأمر الثالث : قد ظهر مما تقدم ثبوت الملازمة بين استحقاق العقاب وبطلان العمل كثبوت الملازمة بين صحة العمل وبين عدم استحقاق العقاب ، لكن قد استثنى من هذه الكلية موردان :

أحدهما: الإتمام في موضع القصر وبالعكس على ماتضمنه النص^(١)، وإن كان العكس معرضاً عنه عند المشهور.

والآخر: الجهر في موضع الإخفات وبالعكس، وليعلم أولاً أنّ هذا الاستثناء لا يلائم دخل العلم في وجوب القصر على المسافر وفي وجوب الجهر والإخفات، وإلاّ فلا معنى لاستحقاق العقاب، ضرورة أنّ المأتي به مطابق للمأمور به ولم ينقص عن الواقع شيء، فلا يكون عقاب على ترك الواقع كما لا يكون على ترك التعلم، ضرورة أنّ التعلم حينئذٍ يكون من باب تحصيل الموضوع كتحصيل الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج، فإنّ العلم بوجوب القصر يكون من قبيل سائر شروط وجوب القصر، وقد قرر في محله عدم وجوب تحصيل شرط الوجوب، فعلى تقدير دخل العلم في وجوب القصر كدخل المسافة وقصد قطع المسافة وغير ذلك من الشروط لا وجه للعقاب أصلاً، إذ المفروض حينئذٍ كون الواجب واقعاً هو التمام دون القصر فلا عقاب يتصور على الواقع، وكذا لا يتصور العقاب بالنسبة إلى ترك التعلم بناء على وجوبه النفسي، لأنّ موردّه هو الأحكام التي ليست مشروطة بالعلم بل يكون العلم بها منجزاً لها.

وبالجملة فالغرض من هذا التطويل أنّ الاستثناء المزبور يتوجه بناءً على عدم دخل العلم في موضوع الوجوب في هذين الموردين، وإلاّ فلا وجه للعقاب أصلاً بل لا يصح صلاة القصر في حال الجهل بوجوبه، إذ المفروض عدم تمامية موضوعه حيث إنّ أحد قيود موضوعه العلم به وهو غير حاصل، ومن المعلوم عدم تحقق الحكم بدون موضوعه لاستلزام التخلف عنه، فالقصر في ظرف الجهل بوجوبه غير صحيح لعدم الأمر به مع أنّه خلاف الإجماع، بل الضرورة.

فاذا ثبت أنّ الاستثناء المزبور لا يستقيم إلاّ بناءً على عدم دخل العلم إلاّ في

تنجز الحكم لا في موضوعه ، فنقول : إنّه مع عدم صحة نسبة استحقاق العقوبة على ترك القصر وترك الجهر والإخفات إلى المشهور لإشكال أصلاً ، ضرورة عدم استحقاق العقوبة حتى يقال بالاستثناء من الملازمة بين صحة العمل وبين عدم استحقاق العقاب بل العمل صحيح ولا عقاب ، ولم تظهر صحة هذه النسبة إلى المشهور ، فعلى تقدير صحة النسبة يتكلم في توجيه ذلك ، وقد وجّه ذلك بوجوه :

أحدها : ما عن صاحب الكفاية تَبَرُّكُ^(١) من أنّ من الممكن اشتغال التمام في حال الجهل بوجوب القصر على مصلحة مهمة يشتمل عليها القصر مع زيادة ، فالمصلحة القصوى تكون في صلاة القصر ، ولذا لو أتى بها جهلاً تكون صحيحة ، ولا يكون التمام واجباً تخييراً حتى يقال بأنّ لازم سقوط القصر في حال الجهل بوجوبه كون التمام عدلاً له فيكون من لوازمه سقوط القصر بإتيان التمام في حال العلم بوجوب القصر أيضاً ، وذلك لما عرفت الإشارة إليه من إمكان كون صفة الجهل دخيلاً في مصلحة التمام بحيث لا يكون للتمام مصلحة في حال العلم بالقصر أصلاً .

وبالجملة فسقوط القصر بالتمام في حال الجهل يكون لأجل اشتغال التمام على مصلحة مهمة مفوتة للمصلحة الزائدة الكائنة في القصر بحيث لا يمكن استيفاء تلك الخصوصية الزائدة لعدم قابلية المحل ، فسقوط القصر يكون لأجل استيفاء المصلحة المهمة ، واستحقاق العقاب يكون على تفويت المقدار الزائد من المصلحة باختياره لترك التعلم ، هذا محصل مرام الكفاية .

واعترض عليه الميرزا النائيني تَبَرُّكُ بما حاصله : أنّ المصلحة القصوى إن كانت هي الغرض الداعي إلى الجعل فلا وجه لسقوطها بما يكون فاقداً لتلك المرتبة العليا ، خصوصاً مع إمكان تداركها في الوقت إذا كان واسعاً ، ودعوى عدم القدرة على استيفائها حينئذٍ ممنوعة ، لقدرة المكلف على إتيان القصر في الوقت بعد الإتيان بالتمام .

لكن الحق متانة ما في الكفاية وعدم ورود إشكال الميرزا النائيني رحمته عليه ، وذلك لأنَّ الغرض وإن كان هو المصلحة القصوى ، لكنه فات بإتيان التمام المشتمل على جملة مهمة من المصلحة المفوّت لمقدار زائد بحيث يخرج عن قابلية الاستيفاء والتدارك ، فيسقط الأمر لاستيفاء المهم من الملاك ، والعقوبة تكون على تفويت المقدار الزائد من المصلحة ، ومفوتية التمام للمقدار الزائد من المصلحة بحيث يخرج عنه قابلية الاستيفاء أمر ممكن ، كسقي البستان بالماء المالح الموجب لعدم قابلية سقيه بالماء الحلو مع استيفاء مقدار مهم من مصلحة السقي من الماء المالح ، وهذا الأمر الممكن قد دلَّ النص على وقوعه ، فيؤخذ بظاهر النص من عدم الإعادة .

وإشكال الميرزا النائيني رحمته على صاحب الكفاية رحمته بإمكان استيفاء المقدار الزائد الفائت من مصلحة القصر لقدرة المكلف على إتيان القصر في الوقت مدفوع : بأنَّ جهة عدم إمكان الاستيفاء ليست عدم قدرة المكلف حتى يستشكل عليه بقدرة المكلف على إتيان صلاة القصر في الوقت ، بل عدم قابلية المصلحة الزائدة للاستيفاء بعد إتيان التمام فكلام الكفاية لا بأس به .

ثانيهما : ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) وحاصله يرجع إلى وجهين :

الأوّل : عدم كون القصر مأموراً به في حال الجهل ، بل المأمور به هو التمام ، فصلاته حين الجهل بوجوب القصر هو التمام ، والعقاب يكون على ترك التعلم الذي هو واجب نفسي .

وفيه : أنَّ الالتزام بترتب العقاب على ترك التعلم مبني على مذهب صاحب المدارك رحمته ^(٢) وغيره من القائلين بوجوب التعلم نفسياً ، وهذا مما لا يرتضيه الشيخ الأنصاري رحمته مضافاً إلى أنَّ وجوب التعلم أجنبى عن المقام الذي يكون للعلم دخل

(١) فرائد الأصول / ٣٠٨ .

(٢) المدارك / ٢ / ٣٤٥ .

موضوعي في الحكم، لاختصاص مورده بدخل العلم في تنجيز الحكم فقط لا في أصل وجوده، فتدبر.

الثاني: أنَّ المأتي به يكون مسقطاً عن الواجب أعني القصر، فالتام ليس مأموراً به ولا يدل النص على أزيد من عدم وجوب الإعادة^(١) وهو لازم أعم لكون التام مأموراً به أو مسقطاً للمأمور به مع عدم تعلق الأمر به، فالعقاب على ترك صلاة القصر التي هي المأمور بها في كل من حالتي الجهل والعلم، وعدم الإعادة إنما هو لسقوط الواجب بغيره.

وفيه: أنَّ الالتزام بكون غير الواجب مسقطاً للواجب في غاية الغموض لأنَّ غير الواجب إن كان فيه مصلحة الواجب وإسقاطه له يكون لأجل تلك المصلحة فلا محالة يكون ذلك المسقط واجباً أيضاً، غاية الأمر أنَّه يكون عدلاً لذلك الواجب إذ المفروض اشتاله على ملاك الواجب، فعدم تشريع الوجوب له مع وجود مقتضيه قبيح لكونه كفاً للفيض عن مستحقه، وإن لم يكن فيه مصلحة الواجب فلا وجه لكونه مسقطاً له، إذ لا معنى لسقوط المصلحة بما ليس في شيء من المصلحة، فلا نتصور سقوط الواجب إلا بالامتنال وهو إتيان المأمور به على وجهه أو بإذهاب الموضوع كإعدام الميت بالنسبة إلى التكليف بتجهيزه.

ثالثها: ما عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء تَبَيَّرُ^(٢) من الترتب بتقريب: أنَّ القصر هو المأمور به إلا أنَّ التمام يصير مأموراً به عند ترك القصر كما في ترتب كل ضدين يكون أحدهما أهم من الآخر، نظير الأمر بالصلاة بعد ترك الإزالة في سعة الوقت، فإنَّ موضوع وجوب الصلاة هو ترك الإزالة فوجوب الصلاة مترتب على

(١) أقول: لا ينبغي الإشكال والتأمل في دلالة النص على كون التمام مأموراً به في حال الجهل بوجوب القصر لقوله عليه السلام: تمت صلاته، وليست الصحة إلا التمامية، فراجع النص وتأمل فيه.

(٢) كشف الغطاء / ٢٧٠.

خطاب الإزالة ومتأخر عنه برتبتين :

إحديهما : تأخره عن موضوعه وهو ترك الإزالة .

ثانيتها : تأخر ترك الإزالة عن وجوب الإزالة ، توضيحه : أن إطلاق كل خطاب يمتنع أن يشمل وجود متعلقه لاستلزامه تحصيل الحاصل فيمتنع أن يقال : (صلّ الصلاة الموجودة) ، وكذلك يمتنع أن يشمل إطلاق الخطاب عدم متعلقه الذي هو في رتبة وجوده لوحدة رتبة النقيضين ، فلا يكون الخطاب بإطلاقه متحداً مع ترك المتعلق ووجوده ، فوجود المتعلق وعدمه في طول الخطاب ومتأخران عنه ، فثبت أن خطاب المهم ليس في رتبة خطاب الأهم ، بل متأخر عنه بمرتبتين .

فلا يورد عليه باستلزام الترتب لطلب الجمع المحال لكونه طلباً للجمع بين الضدين وهو محال ، بل الترتب يكون ضد طلب الجمع ، ولذا لو فرض محالاً إتيان الضدين فلا يكون المطلوب منها إلا الأهم لمشروطة خطاب المهم بترك الأهم والمفروض انتفاء هذا الشرط ، نعم يلزم الجمع في الطلب نظير الجمع في وجوب الصلاة ووجوب الصوم .

وبالجملة مجرد الجمع في الطلب لا مانع منه ما لم يكن طلباً للجمع ، فإذا عرفت إجمالاً أن الترتب في نفسه أمر معقول ، فنقول : إن تقريب الترتب في المقام يكون بهذا النحو ، من أن وجوب التمام مشروط بترك القصر ، فإذا ترك القصر وجب عليه التمام ، فالعقاب يكون على ترك الأهم أعني القصر لكن الصلاة صحيحة ، لكون التمام مأموراً به في ظرف ترك القصر الذي هو المفروض ، هذا غاية توضيح جواب الشيخ الكبير رحمته عن الإشكال .

وقد اعترض عليه الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) بعدم صحة الكبرى أعني الترتب ، فهو يسلم صغرية هذا الجواب لكبرى الترتب ، غاية الأمر : أنه يناقش في

أصل الترتب كما أنَّ الميرزا النائيني رحمته يناقش في صغرويته للكبرى بعد تسليم أصل الكبرى الترتب .

وحاصل مناقشة الميرزا النائيني رحمته على صغرية هذا الجواب لكبرى الترتب هو أنَّ خطاب المهم مشروط بعصيان خطاب الأهم ، وفي المقام لا يمكن ذلك لأنَّه بمجرد مخاطبة الجاهل بوجوب القصر بقوله : «أيها العاصي لخطاب القصر تمَّ صلاتك» يخرج عن موضوع الجاهل بوجوب القصر ، لأنَّه يصير عالماً بوجوبه ، ومن المعلوم عدم صحة التمام منه في هذا الحال ، وإن ترك القصر ، فضايط الترتب وهو ترتب خطاب المهم على عصيان خطاب الأهم لا ينطبق على المقام .

ولكن يمكن أن يقال : إنَّ خطاب المهم إن كان مترتباً على عصيان الأهم فهو كما ذكره ، وأمّا إن كان مترتباً على مجرد ترك الأهم - لا عصيانه ولا إرادته عصيانه - فلا يلزم المحذور ، وعليه فلا بأس بالترتب في المقام ^(١) .

رابعها : ما أجاب الميرزا النائيني رحمته عن الإشكال المزبور ، أمّا في الجهر والإخفات فبأنَّ الجزء للصلاة هو ذات القراءة من دون خصوصية للجهر والإخفات

(١) أقول : إن قلت : لا يمكن الالتزام بالترتب في المقام ، وإن قلنا بترتب خطاب المهم على مجرد ترك الأهم لاعصيانه ، وذلك لأنَّ الالتفات إلى موضوع الحكم لا بد منه في داعوية الأمر ، إذ مع عدم إحراز الموضوع لا يحرز حكمه حتى ينبعث عنه العيد ، ومن المعلوم أنه بمجرد خطابه بقول القائل «أيها التارك للقصر تمَّ صلاتك» يصير عالماً بوظيفته من وجوب القصر ، ومن المسلم عدم صحة التمام حينئذٍ .

وبالجملة فالالتفات إلى موضوع التمام ينعدم حكمه ، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من منع صغرية المقام للترتب في غاية المتانة .

قلت : أنَّ ترك الأهم ليس قيداً لموضوع وجوب التمام حتى يلزم الالتفات إليه بل يمكن تصوير الترتب في المقام بأن يخاطب الشارع من دخل عليه الوقت وهو تارك للقصر وفي هذا الظرف الخاص ويقول له : «اتمَّ الصلاة» فيكون وجوب التمام في ظرف ترك القصر من دون أن يكون ترك القصر قيداً لموضوع الوجوب وبذلك يندفع محذور طلب الجمع بين الضدين ولا يتوقف على أن يكون خطاب المهم مقيداً بترك الأهم بل يكفي أن يكون في ظرف الأهم ، فتأمّل .

في جزئية القراءة للصلاة، ووجوب الجهر والإخفات في موردهما نفسي استقلالي، فإذا جهر في موضع الإخفات وبالعكس صحت صلاته، لاشتغالها على جميع ما هو معتبر فيها شطراً أو شرطاً ولكن يعاقب على ترك الواجب النفسي الذي تكون الصلاة ظرفاً له، وهو الجهر أو الإخفات.

لا يقال: إنَّ لازم استقلالية وجوب الجهر والإخفات هو صحة الصلاة في حال العلم بوجوبها أيضاً، إذ المفروض عدم كون الجهر والإخفات جزءاً للصلاة حتى تبطل بتركها، ومن المعلوم بطلان الصلاة في حال العلم بوجوبها، فيستكشف من ذلك جزئية القراءة الجهرية أو الإخفائية للصلاة لا كونها واجبين مستقلين.

فإنَّه يقال: لا مانع من كون صفة الجهل دخيلاً في استقلالية الوجوب، وكون العلم بهذا الوجوب موجباً لتبدل النفسية بالغيرية، ولا محذور في ذلك حيث إنَّ العلم بالوجوب لا يكون دخيلاً في شخص هذا الوجوب حتى يستحيل دخل العلم فيه، بل العلم بشيء وهو الوجوب الاستقلالي يكون دخيلاً في شيء آخر وهو الوجوب الغيري، فوجه عدم صحة الصلاة الفاقدة للجهر أو الإخفات - في موضع وجوبها - في صورة العلم بوجوبها هو فاقدتها للواجب الغيري، ومن هنا يظهر وجه اندفاع توهم أنه كيف يمكن اجتماع النفسية والغيرية مع ما بينهما من المنافرة والتضاد.

توضيح وجه الاندفاع: أنه لم يجتمع وصفا النفسية والغيرية في شيء واحد، حيث إنَّ الواجب النفسي هو الجهر والإخفات في حال الجهل، والواجب الغيري هو الجهر والإخفات في حال العلم بوجوبها^(١)، فتعدد متعلق الوجوب النفسي

(١) أقول: هذا في غاية الغموض، إذ لازمه كون العلم رافعاً لموضوع الحكم الذي أخذ دخيلاً فيه، وذلك لأنَّ المفروض أنَّ الوجوب النفسي للجهر والإخفات بمجرد العلم به ينقلب إلى الغيرية، فبمجرد تعلق العلم بالنفسية تنعدم النفسية، وهذا بخلاف دخل العلم بمرتبة من الحكم كالإنشائية في مرتبة أخرى كالفعلية عند من يرى للحكم مراتب، فإنَّ العلم بمرتبة الإنشاء لا يعدم تلك المرتبة بل يوجد مرتبة أخرى له مع بقاء المرتبة الأولى على حالها، وبخلاف دخل العلم بوجوب الصلاة في موضوع وجوب التصديق، فإنَّ العلم بوجوب الصلاة

والغيري ، هذا توضيح جواب الميرزا النائيني رحمته عن الإشكال في الجهر والإخفات . وفيه : أنَّ الجهر والإخفات من لوازم القراءة التي لا توجد إلا بأحد هذين الوصفين ، ومن البعيد اشتغال لازم وجود شيء على مصلحة مستقلة داعية إلى تشريع حكم على طبقها من دون أن يكون في نفس المزوم كذات القراءة في المقام شيء من المصلحة ، نعم لا بأس بالالتزام بتعدد المطلوب بأن يقال : إنَّ ذات القراءة مطلوبة ، وإيجادها بوصف الجهر أو الإخفات مطلوب آخر ، فإذا أجهر أو أخفت فيستوفي المطلوبان ، وإذا لم يؤت بوصف الجهر أو الإخفات بل بذات القراءة يستوفي مطلوب واحد ، فيكون العقاب حينئذٍ على ترك المطلوب الثاني ، هذا في مسألة الجهر والإخفات .

وأما مسألة القصر في موضع الإتمام كما هو صريح النص وقول بعض ، فيندفع الإشكال فيها بمثل ما تقدم في مسألة الجهر والإخفات ، بأن يقال : إنَّ الركعتين الأخيرتين واجبتان بالوجوب النفسي الاستقلالي للجاهل بوجوبهما ، فإذا تركهما يستحق على ترك هذا الواجب النفسي ، فصلاته صحيحة لأنَّ الصلاة الواجبة في حال الجهل بوجوب الأخيرتين هو القصر وقد أتى بها فتكون صحيحة ، وإذا علم بوجوب الأخيرتين انقلب وجوبها النفسي الاستقلالي إلى الغيري .

بل لولا الإجماع على بطلان القصر في ظرف العلم بوجوب التمام الكاشف عن الارتباطية وقيدية كل من الأخيرتين والأولين للأخرى ، لقلنا بنفسية وجوب الأخيرتين وعدم الارتباطية حتى في حال العلم بوجوب الأخيرتين ، وبهذا الإجماع نرفع اليد عن ظاهر ما دلَّ ^(١) على كون الأولين فرض الله والأخيرتين فرض النبي ﷺ فإنَّ غاية ما يقتضيه فرض النبي ﷺ هو الوجوب النفسي ، وأما

باق على حاله ، فقياس المقام بدخل العلم بشيء في موضوع حكم آخر قياس مع الفارق .
(١) راجع الباب ١٣ و ٢١ من أبواب إعداد الفرائض ، وسائل الشيعة ٤ / ٤٥ و ٨١ .

الارتباطية فتحتاج إلى مؤنة زائدة .

وأما مسألة الإتمام في موضع وجوب القصر فيمكن رفع الإشكال فيها بأن يقال : إنّ الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر هو الركعتان الأوليان لا بشرط وعلى المسافر العالم به الأوليان بشرط عدم انضمام الأخيرتين إليهما ، فتكون مانعية الأخيرتين مختصة بحال علم المسافر بوجوب القصر عليه ، والعلم بوجوب القصر يوجب انقلاب الوجوب اللابشرطي إلى الوجوب الشرطي نظير انقلاب الوجوب النفسي الاستقلالي إلى الغيري بالعلم كما عرفت في الجهر والإخفات .

وبالجملة فالصلاة التامة صحيحة حال الجهل بوجوب القصر لكون الواجب حينئذٍ الأوليين لا بشرط الزيادة ، والعقاب يكون على ترك الواجب النفسي وهو التسليم بعد التشهد الأوّل ، ببيان : أنّ أصل التسليم من اجزاء الصلاة إلّا أنّ إتيانه عقيب التشهد الأوّل واجب نفسي وقد أخل به المكلف بإتمام الصلاة ، فيكون العقاب على ترك الواجب النفسي أعني التسليم في الركعة الثانية .

ثمّ ذكر الميرزا النائيني رحمته أنّ هذا الوجه وإن لم يكن محذور فيه لكن الظاهر أنّه خلاف ما تسالموا عليه في بعض الفروع :

منها : أنّه إذا نوى المسافر الجاهل بوجوب القصر إتمام الصلاة وأتمّها بهذا العنوان صحت صلاته بعنوان ما نواه ، وهذا لا ينطبق إلّا على كون التمام مأموراً به في حال الجهل ، إذ لو كان المأمور به حينئذٍ خصوص الأوليين ولو لا بشرط الزيادة لما كان صحيحاً لعدم قصد المأمور به .

ومنها : أنّه إذا قصد القصر جهلاً بوجوبه وتمشّى منه قصد القرية لغفلة مثلاً وأتمّها قصرأً صحت صلاته ، وهذا أيضاً لا يستقيم إلّا بناءً على كون القصر مأموراً به في حال الجهل أيضاً ، فيلزم كون كل من التمام والقصر مأموراً به في ظرف الجهل بوجوب القصر وعلى هذا لا مجال للعقاب إذ مرجع تعلق الأمر بكل منهما هو

الوجوب التخييري .

ولكن الميرزا النائيني رحمته التزم مع ذلك بإمكان التفصي عن الإشكال بما حاصله : أنه لا مانع من الالتزام باستحقاق العقوبة مع تسليم هذا الوجوب التخييري ، وذلك بأن يقال : إنه يمكن اشتغال أحد فردي الواجب التخييري على خصوصية تقتضي تعينه ، لكن لا على نحو القيدية بل على نحو الوجوب النفسي إلا أن العلم بالحكم يوجب انقلاب نفسية تلك الخصوصية إلى القيدية والارتباطية ، والكاشف عن نفسيتهما في حال الجهل هو ترتب العقاب على تركها إذ لو كانت في حال الجهل واجباً غيرياً لكانت الصلاة باطلة ، فمن دليل صحة الصلاة التامة والمقصورة في ظرف الجهل يستكشف كون كل منهما مأموراً به ، ومن ترتب العقاب على ترك القصر في ظرف الجهل بوجوبه يستكشف كون الخصوصية القصرية واجبة بالوجوب النفسي ، ومن بطلان التمام حال العلم بوجوب القصر يستكشف قيدية تلك الخصوصية ، وإلا لم يكن وجه للبطلان إن لم تكن قيداً ، ثم جعل هو رحمته نذر إيقاع الصلاة في المسجد ومخالفة النذر والإتيان بها في غير المسجد من هذا القبيل ، لأن صلاته صحيحة مع تعين فردها الواقع في المسجد بسبب النذر الموجب لوجوب تلك الخصوصية نفسياً ، فلا مانع من تعين أحد فردي الواجب المخير لأجل خصوصية وجبت بالوجوب النفسي كالنذر في المثال ، هذا توضيح جواب الميرزا النائيني رحمته عن إشكال صحة العمل واستحقاق العقوبة .

لكن الظاهر عدم المجال لاستحقاق العقاب إلا بفرض الترتب بين القصر والإتمام كما أفاده الشيخ الكبير رحمته ^(١) ، وإلا فمع الحكم بالوجوب التخييري بين القصر والإتمام في حال الجهل بوجوب القصر على المسافر يبعد كون خصوصية أحد فردي الواجب التخييري واجبة بالوجوب النفسي الاستقلالي ، وقد عرفت أنه لا

إشكال في البين حتى يحتاج إلى الدفع إذ لا دليل على استحقاق العقوبة ، وعلى فرض تحقق نقل الإجماع لا يكون ذلك إجماعاً تعدياً في المسألة الفرعية حتى يكون حجة ، إذ مورد الإجماع هو الحكم الفرعي لا العقلي واستحقاق العقوبة وعدمه يكون من المسائل العقلية فلا سبيل لدعوى الإجماع فيها .

مضافاً إلى استناد بعض المجمعين إلى بعض الوجوه كنفسية وجوب التعلم ، هذا ما يتعلق بمسألة التمام في موضع القصر من الجهة الأصولية .

وأما ما يتعلق بهذه المسألة من الجهة الفقهية ، فملخصه : أنه يستفاد من الأدلة صحة الصلاة التامة الواقعة جهلاً في موضع القصر ، ولكن هل يكون ذلك لأجل إناطة وجوب القصر بالعلم به ولو بنتيجة التقييد ، أم لأجل كون الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر هو أحد الأمرين من التمام والقصر تحييراً كل منهما محتمل ، وليس الدليل ظاهراً في أحدهما بل يكون من هذه الجهة مجملًا .

ويتفرع على الوجه الأول : عدم صحة صلاة القصر المأتي بها اتفاقاً في حال الجهل بوجوبها ، إذ ليس مأموراً بها حيث إن قضية دخل العلم في وجوب القصر عدم وجوبها قبل حصول العلم بها على حد سائر شرائط القصر .

وعلى الوجه الثاني : صحة صلاة القصر في حال الجهل بوجوبها لكونها واجبة بالوجوب التخيري .

ولما كان الدليل مجملًا من هذه الجهة ولا يدل على أحد الوجهين بالخصوص حتى يحرز حال الصلاة المقصورة في حال الجهل بوجوبها صحة وفساداً ، فيمكن تصحيحها بإطلاق أدلة وجوب القصر على المسافر .

تذنيب :

قد ذكرنا سابقاً اشتراط جريان البراءة بأمور :

أحدها : الجهل .

ثانيها: الجعل .

ثالثها: الامتنان في الرفع .

رابعها: عدم كون أصل البراءة مثبتاً .

خامسها: عدم أصل حاكم عليها سواء كان موضوعياً أم حكماً ، ولا يعتبر في جريانها أزيد من ذلك .

ولكن ذكر الفاضل التوني قَدِيرٌ ^(١) شرطين يحتل رجوعهما إلى بعض الشرائط السابقة ، وهما عدم استلزام جريانها ضرراً على الغير ، وعدم استلزامه ثبوت حكم .

أما الشرط الأول: فسيجيء الكلام فيه عند التعرض لقاعدة نفي الضرر .

وأما الشرط الثاني: فتحقيق الحال فيه هو: أنَّ الفاضل قَدِيرٌ إن أراد به نفي الأصل المثبت بمعنى أنَّ نفي حكم بأصل البراءة لا يثبت اللوازم العقلية والعادية حتى يترتب عليه آثار شرعية فهو حق ، لكنه لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل أقوى الأصول كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ لا يكون مثبتها حجة فضلاً عن أضعفها وهو البراءة .

وإن أراد به أنه لا يثبت حكم مترتب على عدم حكم آخر بمجرد جريان البراءة في ذلك الحكم فهو حق في الجملة لا مطلقاً .

توضيحه: أنَّ ترتب حكم على عدم حكم آخر تارة: يكون لأجل المزاخمة بين الحكمين في مقام الامتنان لا في مرحلة الجعل ، وإلا رجع إلى مقام التشريع المسمى بالتعارض ، فالمراد بالتزام هو تمنع الحكمين في اشغال قدرة العبد ، فإنَّ العبد لا يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتنان .

وأخرى: يكون عدم حكم قيداً لثبوت حكم آخر وهذا يتصور على نحوين :

أحدهما : أن يكون عدم الحكم بوجوده العلمي التجزي دخیلاً في ثبوت حكم آخر لا بوجوده النفس الأمري كما ربما يدعی ذلك في التطوع لمن علیه فريضة ، فإنه يقال : إن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي إرادة الفريضة المنجزة لا الفريضة الواقعية .
ثانيهما : أن يكون عدمه الواقعي قيداً لحكم آخر كترتب وجوب الحج على عدم الدين واقعاً ، فإذا شك في أنه هل اشتغلت ذمته بدين أم لا ؟ فلا تجري فيه البراءة لإثبات وجوب الحج عليه كما إذا تزوج بامرأة ولا يدري أنها دائمة أو منقطعة ، فإن كانت دائمة تجب عليه نفقتها ولا يفي ماله بنفقتها ويمؤنة الحج معاً ، وإن كانت منقطعة يفي ماله بمصارف الحج فيجب عليه الحج إذ لانفقة عليه حتى تمنع عن وجوب الحج ، هذه جملة الأقسام المتصورة في ترتب حكم على عدم حكم آخر .

أمّا القسم الأول : فلا ينبغي الإشكال في ثبوت الحكم فيه بنفي تنجز الحكم الآخر المزامح له كنفي وجوب الإزالة الذي يزاحم تنجزه مع وجوب الصلاة ، وكذا الوجه الأول من القسم الثاني ، فيحكم بمجاوز التطوع بمجرد نفي الفريضة بأصل البراءة .

نعم يتجه كلام الفاضل التوحي في الوجه الثاني من القسم الثاني وهو ترتب حكم على عدم الحكم الواقعي ، إذ المفروض أن البراءة لاتفي الحكم الواقعي ، وإلا لزم التصويب كما قرر في محله ، بل لابد في نفي الحكم الواقعي من التثبت بأماراة أو أصل تنزيلي كالاستصحاب ، ففي مسألة نفي الدين لإثبات وجوب الحج لابد من التمسك باستصحاب عدم الدين ولا يمكن إثبات وجوب الحج باصل البراءة عن الدين لأن المنفي بأصل البراءة هو النفي الظاهري وهو غير كاف في إثبات وجوب الحج ، لأن الاستطاعة عبارة عن مالكية الزاد والراحلة وعدم الدين - الموجب لعدم وفاء ماله بالاستطاعة - واقعاً .

فتلخص أن مراد الفاضل في إن كان هو الأصل المثبت فهو صحيح ، لكن

لا خصوصية للبراءة حيثئذ بل جميع الأصول كذلك ، وإن كان هو نفي التجزؤ للتراحم أو غيره فهو غير وجيه لجريان البراءة في هذين القسمين وإثبات الحكم الآخر بلا إشكال .

وإن كان هو القسم الأخير فهو صحيح ، فما ذكره متين في قسمين : أحدهما الأصل المثبت ، والآخر ما إذا كان عدم الحكم الواقعي قيداً لثبوت حكم آخر ، هذا توضيح كلام الميرزا النائيني رحمته بالنسبة لهذا الشرط الذي ذكره الفاضل التوني رحمته . وأما الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) فقد ذكر هذا الشرط نقلاً عن الفاضل التوني رحمته وقال أن الفاضل مثل له بمثالين :

أحدهما : الإنباء ان المشتبهان ، فإن أصالة عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر فلا يجري في الأول أصالة البراءة إذ يستلزم ثبوت حكم من جهة أخرى .

ثانيهما : أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً أو عدم تقدم الكرية على الملاقة حيث يعلم بحدوثهما ، فإن إعمال الأصل في الأول يستلزم وجوب الاجتناب عن الماء ويترتب عليه أنه إذا ثبت نجاسة الماء ولم يكن له ماء آخر ولا ما يتيمم به يندرج في فاقد الطهورين الذي لا تجب عليه الصلاة في الوقت وهكذا إعمال الأصل في عدم تقدم الكرية يستلزم وجوب الاجتناب عن الملاقي ، هذا توضيح ما نقله الشيخ عن الفاضل .

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمته أفاد في هذا المقام ما حاصله إن إثبات الأصل لحكم يتصور على نحوين :

أحدهما : أن يكون الأصل مثبتاً لموضوع يترتب عليه حكم شرعي كنفى اشتغال الذمة بالدين لمن له مال يفي بالحج فيثبت ببركة البراءة عن الدين الاستطاعة

التي هي موضوع وجوب الحج، وكأصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً فإن هذا الأصل يثبت جزء لموضوع الملاقاة وهو عدم الكرية وجزؤه الآخر أعني الملاقاة محرز وجداناً، فيحكم بثبوت النجاسة وعدم جواز استعماله في الوضوء ونحوه.

ثانيتها: أن يكون الأصل مستلزماً عقلاً أو شرعاً أو عادة لحكم تكليفي في ذلك المورد أو مورد آخر كالمثال الأول، فإن أصالة الطهارة في أحد الإنائين يستلزم عقلاً بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما كون المتنفس الإناء الآخر، فإن كان إثبات الأصل لحكم على النحو الأول فلا مانع منه لجريان أدلته من العقلية والنقلية فيه، وإيجاده لموضوع حكم آخر لا يمنع عن جريانه فيه كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية.

وإن كان على النحو الثاني الراجع إلى العلم الإجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فتارة: يراد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، وأخرى: يراد بمجرد النفي دون الإثبات.

فإن أريد الأول ففيه: أن شأن أصل البراءة هو نفي التكليف دون إثباته، وإن كان ذلك لازماً عقلياً للحكم المنفي، لتبعية الأحكام الظاهرية لدلالة أدلتها، وبمجرد الملازمة الواقعية بين الحكم المنفي بالبراءة وبين ثبوت ذلك الحكم لا يكفي في ترتبه على النفي بالأصل، نعم لا بأس بترتبه إذا كان نفي الحكم موضوعاً له كمثال نفي الدين المثبت لموضوع وجوب الحج على ما عرفت.

وإن أريد الثاني: ففيه أنه لا محذور في جريان الأصل حينئذٍ في نفسه، لكن لا يجري من جهة المعارضة بمثله، وجريانه فيها مستلزم لطرح العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين مثلاً، وفي أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، والمخير لا يكون فرداً للعام، فدليل اعتبار الأصل لا يشمل شيئاً منها، ولا اختصاص لذلك بالبراءة بل سائر الأصول أيضاً كذلك، فإن في موارد العلم الإجمالي لا يجري شيء من الأصول

براءة كانت أم غيرها لأجل المعارضة أو التضاد على الخلاف المحرر في محله في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي .

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ (١) نقل عن المحقق القمي رَحِمَهُ اللهُ (٢) الفرق بين أصالة عدم الدين المستلزم لوجوب الحج وبين أصالة عدم كرية الماء الملاقى للنجاسة المستلزم لانفعاله حيث إنَّه رَحِمَهُ اللهُ اعترف بعدم مانع عن جريان البراءة في الدين ، وإن استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء في المثال المزبور مع أنَّ مقتضى أصالة عدم الكرية انفعاله ولم يظهر وجه الفرق بينهما كما أفاده الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ ، ولا بد من مزيد التأمل والله تعالى هو العالم والهادي .

(١) فرائد الأصول / ٣١٢ .

(٢) قوانين الأصول ٢ / ٤٦ و ٤٧ .

« قاعدة لا ضرر »

ثمَّ إنَّه لما كانت قاعدة الضرر من القواعد المهمة التي يكثر الابتلاء بفروعها فلا بأس بالتعرض لها حسب ما يقتضيه الحال بعون الملك المتعال ، فنقول - وبه نستعين وبولي أمره عليه السلام وعجل تبارك وتعالى فرجه وجعلنا فداه ، نتوسل ونستغيث - إنَّ الكلام في قاعدة نفي الضرر يقع في جهات :

الجهة الأولى : في مدرك هذه القاعدة .

وقد استدل عليها بما اشتهر بين العلماء من قول النبي ﷺ (١) (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) لكن متن الروايات المشتمة على ذلك مختلف فقد ورد في بعضها (٢) (لا ضرر) بدون (لا ضرار) وورد في البعض الآخر (٣) (لا ضرر ولا ضرار) وفي بعض (٤) (لا ضرر ولا ضرار على المؤمن) وفي النهاية لابن الأثير (٥) (في الحديث : لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) ولا يخفى أنَّ المظنون قوياً خلَوْ متن الروايات من كلمة في الإسلام (٦) ، وعلى تقدير عدم خلوه عنها لا ضير في

(١) وسائل الشيعة ٢٦ / ١٥ ، الحديث ٣٢٣٨٢ .

(٢) كنز العمال ٥ / ٨٤٣ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ / ٤٠٠ ، ٤٢٠ و ٤٢٨ ، الحديث ٣٢٢١٧ ، ٣٢٢٥٧ و ٣٢٢٨١ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٥ / ٤٢٩ ، الحديث ٣٣٢٨٢ .

(٥) النهاية لابن الأثير ٣ / ٨١ .

(٦) لكن روى الصدوق في ذلك في الفقيه ٤ / ٣٣٤ ، الحديث ٥٧١٨ ، باب ميراث أهل

الاستدلال به حيث إنّ نفي الحكم الضرري أو النهي عن الضرر - على الوجوه المتصورة الآتية في معنى لاضرر - إنما يكون في الإسلام ضرورة أنه بأي معنى فرض يكون حكماً من أحكام الإسلام، فالبحث عن وجود كلمة (في الإسلام) وعدمها في روايات الباب قليل الجدوى.

ومن هنا يظهر أنه لا حاجة في إثبات وجود هذه الكلمة إلى التشبث بقاعدة أولوية احتمال عدم الزيادة من احتمال عدم النقيصة الثابتة عند أرباب الحديث فيما إذا دار الأمر بينهما، حيث إنّ النقصان في مقام نسخ مكتوب عن غيره هو مقتضى الطبع الأولي للإنسان بخلاف الزيادة فإنّها تحتاج إلى مؤنة زائدة فيقدم احتمال النقيصة على احتمال الزيادة كما صنعوا ذلك في أخبار الكر، فإنّ رواية أبي بصير اشتملت على بعدين ولم تتعرض للبعد الثالث^(١)، ورواية الحسن بن صالح الثوري^(٢) تضمنت الأبعاد الثلاثة كلها، فيدور الأمر بين النقيصة في رواية أبي بصير وبين وجود الزيادة في رواية الثوري فحكموا بعدم الزيادة في رواية الثوري، ولذا أفقّى المشهور بكون الكر بحسب المساحة ثلاث وأربعين شبراً إلا شبر.

توضيح عدم الحاجة إلى القاعدة المزبورة العقلية: أنّها تجري فيما إذا كانت الزيادة أو النقيصة مغيرة للمعنى بخلاف المقام، لما عرفت من عدم تفاوت المعنى بوجه من الوجوه من ناحية ذكر كلمة (في الإسلام) وعدمه.

نعم يتفاوت المعنى بوجود كلمة (على المؤمن) وعدمها، حيث إنّ على تقدير وجود هذه الكلمة يكون مفاد المتن حرمة الإضرار بالمؤمن ولا يثبت حرمة الإضرار

الملل، الحديث ٢ ورواه العلامة في التذكرة مرسلاً.

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٦٦، الحديث ٤١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٦٠، الحديث ٣٩٨.

ورواية الثوري نقلت في الكافي والتحذير بدون البعد الثالث وإنما نقلها الشيخ الصدوق رحمته في الاستبصار مع زيادة البعد الثالث.

بالنفس أو بالمسلم المخالف أو بالذمي ونحوهما من محقون الدم والمال، بل لا بد في إثبات ذلك من التماس دليل آخر، وأمّا إذا لم يكن هذا اللفظ موجوداً فيكون دليلاً على حرمة الإضرار على جميع المذكورين، فجرى القاعدة المزبورة المتداولة عند أرباب الحديث في هذه الموارد في محلها لكنها أيضاً موقوفة على صحة سند ما اشتمل على كلمة مؤمن، وأمّا مع عدم ثبوت صحته فلا مجال للأصل المزبور، والمفروض أنّ ما اشتمل على كلمة مؤمن مرسل وما لم يشتمل عليه مسند وموثق، فالعمل حينئذٍ على المسند لعدم ثبوت حجية المرسل، فالعمل على المسانيد وهي خالية عن كل من كلمتي (في الإسلام)، و(على المؤمن).

ثم إنّ الميرزا النائيني رحمته ذكر أنّه لا وجه للرجوع إلى أصالة عدم الزيادة في المقام إذ فيها أولاً: عدم ثبوت حجيتها إذ غايته حصول الظن بالنقيصة وكون النقص أقوى احتمالاً من احتمال الزيادة ولا دليل على اعتبار هذا الظن، وما ذكره أهل الدراية في اعتبار هذا الأصل لا يرجع إلّا إلى الاستحسانات والوجوه الاعتبارية الظنية.

وثانياً: بعد تسليم اعتبارها أنّ موردها إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك شواهد وقرائن على النقص، وأمّا مع وجودها فلا مورد لأصالة عدم الزيادة وفي المقام تكون قرائن النقصان موجودة:

منها: تعدد نقل المتن المجرد عن المؤمن، وفي الإسلام وعدم تعدد نقل المتن المشتمل على هاتين الزياتين.

ومنها: خلو المتن المزبور في الأقضية التي جمعها أحمد بن حنبل ^(١) عن هاتين الزياتين، فلعل زيادة كلمة في الإسلام كانت من الراوى لجواز نقل الحديث بالمعنى بشرط عدم تغيير المعنى أي عدم كون النقل بالمعنى موجباً لانقلاب الظهور إلى ظهور آخر، مع عدم كون مورد النقل من الخطب والأدعية وكون مورده أخبار الأحكام

الشرعية كما في المقام ، ومن المعلوم عدم تفاوت المعنى بوجود كلمة في الإسلام وعدمها ، فلا بأس بالنقل هنا ^(١) ، هذا مضافاً إلى أنّ تقديم قاعدة عدم الزيادة على النقيصة إنّما يكون في رواية اشتملت على قضية شخصية نقلها بعض الرواة ناقصة عن كلمة ، وبعضهم الآخر مشتملة على تلك الكلمة ، وأمّا مع تعدد القضية فلا مانع من اشتغال بعضها على تلك الكلمة وعدم اشتغال البعض الآخر عليها ، فالقاعدة المزبورة التي منشأ اعتبارها أصالة عدم الغفلة لا تجري فيما نحن فيه .

والحاصل أنّ أصالة عدم الزيادة لا تجري هنا لوجوه :

أحدها : أنّها تجري في القضية الشخصية المحكية تارة : بحديث واجد لزيادة ، وأخرى : بحديث فاقد لها وليس المقام كذلك .

ثانيها : أنّ مورد هذه القاعدة إنّما هو في الزيادات البعيدة عن الأذهان دون مثل لفظ في الإسلام الذي هو من الألفاظ المأنوسة الجارية على الألسن بلا مؤنة زائدة .

ثالثها : أنّ هذه القاعدة تجري فيما لم يكن شاهد على الزيادة كالمقام ، حيث إنّ هذه الزيادة لم تثبت في المسانيد وإنّما أرسلها العلامة في التذكرة ^(٢) على ما قيل ، وبناء العلامة في التذكرة على الإعتدال وعلى طرق العامة ، وابن الأثير ذكر هذه الزيادة أيضاً في نهايته لكنه عامي ، وهذا بخلاف الفاقد لكلمة في الإسلام ، فإنّ المذكور في المسانيد هو خلو الحديث عن كلمة في الإسلام ، والالتزام بغفلة جماعة عن هذه الزيادة والتفات واحد إليها بعد ثبوت صحة المرسل كما ترى .

رابعها : أنّ مورد القاعدة إنّما هو في الزيادات التي يكون لها أثر وتوجب

(١) أقول : إن قلت : إنّ زيادة كلمة في الإسلام في المقام لا تعد من النقل بالمعنى ، بل من الزيادة كما لا يخفى .

قلت : نعم لكن هذه الزيادة كانت مستبطنة في قوله (لا ضرر ولا ضرار) فيصدق على التعبير عنه بقولنا : (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) أنّه نقل بالمعنى ، إذ نقل المعنى المراد بنحو آخر .

(٢) تذكرة الفقهاء ١ / ٥٢٢ ، الطبعة الحجرية .

اختلاف المعنى ، وليس المقام كذلك لأن نفي الضرر حكم من أحكام الإسلام سواء ذكرت كلمة في الإسلام في الحديث أم لم تذكر ، فوجودها كعدمها ولا تناط ، بل ولا تؤيد حكومة الحديث على الأحكام الأولية بذكر هذه الكلمة كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) ، لأن منشأ الحكومة في هذا الحديث هو أظهرية المعنى الأول من المعاني الآتية إن شاء الله تعالى من سائر المعاني من غير فرق في ذلك بين وجود كلمة في الإسلام وعدمها .

نعم كلمة (على مؤمن) على تقدير وجودها في الحديث تدل على حرمة الإضرار على المؤمن ولا تدل على حرمة على غيره من النفس والمعاهد والمخالف ، لكن ذلك أيضاً غير مهم بعد دلالة الدليل الخارجي على حرمة الإضرار بمحقون الدم مطلقاً ، فلا يترتب على وجود كلمتي في الإسلام ، وعلى مؤمن كثير فائدة حتى تجري فيها أصالة عدم الزيادة .

هذا توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله وهو متين إلا ما ذكره اعتراضاً على الشيخ الأنصاري رحمته الله من عدم كون كلمة في الإسلام مجدية في الحكومة ، وذلك لأنه بناءً على وجود كلمة في الإسلام يكون لا ضرر مساوفاً لقوله تعالى ^(٢) : ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ففاده أن الحكم الشرعي كالحرجي ليس في الإسلام ، فيكون ناظراً إلى الأحكام المجعولة الإسلامية وأنها منتفية إن كانت حرجية أو ضرورية ، وتكون حكومته على أدلة الأحكام الأولية في غاية الوضوح من دون حاجة إلى تمهيد مقدمات لإثبات تعنون الحكم بالضرر حتى يكون مفاد لاضرر لاحكم كما سيأتي إن شاء الله .

(١) فرائد الأصول / ٣١٥ .

(٢) الحج : ٧٨ .

الجهة الثانية : في موارد صدوره .

وقبل الخوض في ذلك لابد من التنبيه على الغرض الداعي إلى التعرض لهذه الجهة ، وهو : أنَّ المقصود من بيان لا ضرر هو استفادة قاعدة كلية فقهية نافعة في جميع الموارد ، وهذا المقصود يتمشى بناءً على ورود لا ضرر مجرداً عن قضية خارجية أو مقروناً بها بحيث يكون لا ضرر كبرى كلية للمورد ، وأما إذا ورد في ذيل ما لا يكون المورد صغرى له بمعنى عدم كون المورد علةً تامة للضرر ، بل كان مقتضياً أو معدلاً له فيلزم منه تأسيس فقه جديد كما سيظهر .

إذا عرفت الغرض من التعرض للجهة الثانية ، فنقول : إنَّ توضيح المقام منوط ببيان أمور :

الأمر الأول : إنَّ للأفعال عناوين ثلاثة ، أحدها : العناوين الأولية الثابتة لها بمجرد وجودها من دون دخل للقصد وغيره فيها ، بل يحصل العنوان الأولي بنفس وجود الفعل ، لكونه علة تامة للعنوان فقصد خلاف العنوان غير مضرّ به فضلاً عن عدم قصده كالشرب والأكل والضرب والنوم والجلوس والقيام وغيرها ، فإنَّ عنوان الشرب وأخواته تتحقق بمجرد وجود هذه الأفعال بلا حاجة إلى إرادة عناوينها .

ثانيها : العناوين الثانوية الثابتة للأفعال كالعناوين الأولية في عدم الحاجة إلى قصدها كالأكل المضرّ أو الشرب المضرّ ، فإنَّ المضرّ عنوان ثانوي للفعل لكنه كالأولي في عدم تقوم وجوده بالقصد والإرادة ، فلو لم يقصد عنوان الضرر بل قصد خلافه يترتب الضرر على نفس الأكل مثلاً .

ثالثها : أن يكون العنوان الثانوي إرادياً بحيث لا يتحقق إلّا بالقصد والإرادة كالغسل والوضوء والسجدة المأمور بها ، وغيرها من العناوين القصدية المتقومة بالقصد والإرادة ، ومتعلقات التكليف طرّاً من هذا القبيل ، فإنَّ تعنون الصلاة بالعصرية والظهرية وغيرها منوط بقصد هذه العناوين ، ولذا لو وقعت الجهة قهراً على ما يصح السجود عليه لاتعدّ سجدة مأموراً بها ، وكذا الحال في الإنشائيات كالبيع

والصلح والإجارة وغيرها ، فإنّ هذه العناوين لا تتحقق إلّا بالقصد كما لا يخفى .

الأمر الثاني : أنّ الضرر من صفات الفعل ، ومما يتقوم بفعل خارجي فلا يوجد إلّا بفعل من الأفعال ولا يناط بغير الفعل الذي يقوم به ، فيكون الفعل علّة تامة لعنوان الضرر ولا ينفك المعلول عن العلة بل يترتب عليها بنفس وجودها من دون توقفه على قصد وإرادة ، ولا يكفي في اتصاف الفعل بالضرر كونه مقتضياً أو معداً له لوضوح أنّ مجرد المقتضي أو المعدّ لا يكون منشأ للاتصاف المزبور ، فالماشي إلى مسجد الكوفة لا تنصف جميع خطواته بكونها علة تامة للدخول في المسجد بل المتصف بهذه الصفة هي الخطوة الأخيرة فقط كما لا يخفى .

الأمر الثالث : أنّه قد قرر في محله عدم جواز إخراج المورد عن عموم العلة التي علل حكم المورد بها ، كما إذا قال : (الخمر حرام لأنّه مسكر) ثم أخرج الخمر عن حكم المسكر لكونه من التناقض ، نعم لا بأس بإخراج غير المورد ، والسّر في ذلك أنّ تعليل الحكم بتلك العلة صريح في كون الحكم ثابتاً للمورد من باب الانطباق ، والتخصيص يدل على عدم ثبوت الحكم له من هذا الباب .

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الظاهر ورود كلمة « لا ضرر » بدون « ولا ضرار » أو معه على نحوين :

أحدهما : بالاستقلال بحيث يكون كبرى كلية غير مصدرة بقضية خارجية كقوله : (أكرم العلماء) ، وقد حكى الميرزا النائيني رحمته ^(١) أنّه ظفر بروايتين في دعائم الإسلام ^(٢) مرويتين عن مولانا الصادق عليه الصلاة والسلام متضمنتين للجملة لاضرر ولا ضرار عن النبي صلّى الله عليه وآله خالية عن قضية سمرة وغيرها ، والظاهر عدم الإشكال في صدور لاضرر ولا ضرار عن النبي صلّى الله عليه وآله مجرداً عن قضية خارجية .
ثانيهما : أنّه ورد كبرى لصغرى خارجية - كما هو الحال في صحيحة زرارة

(١) على ما في تقرير بعض الأجلّة .

(٢) مستدرک الوسائل ١٨ / ١١٨ ، دعائم الإسلام ٢ / ٥٠٤ ، الحديث ١٨٠٥ .

الواردة في قاعدة التجاوز^(١) - وقد وردت جملة (لا ضرر) كبرى لقضية سمرة المروية عن الفريقين ، وفي ذيل خبر الشفعة^(٢) المروي عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال : لا ضرر ولا ضرار ، وفي ذيل كراهة منع فضل الماء ومنع فضل ماء البئر في الخبر الذي رواه عقبة بن خالد^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء لينع فضل كلاء ، فقال : لا ضرر ولا ضرار ، وفي بعض النسخ نفع البئر بدل نفع الشيء .

إذا عرفت صدور لا ضرر ولا ضرار على هذين الوجهين ، تعرف أنه يقع الإشكال في أن لا ضرر بالنسبة إلى قضية سمرة وقع في محله ، لأن نفس دخول اللعين سمرة إلى حائط الأنصاري كان ضرراً على الأنصاري وعلة تامة للضرر ، فهذا الدخول ضرر ولا حكم له ، وأما بالنسبة إلى منع فضل الماء وكذا بيع المشاع من غير شريكه فلا يكون لا ضرر منطبقاً عليهما ، لأن نفس المنع والبيع ليسا علتين للضرر بل هما معدان للضرر ، إذ لأهل المواشي نقل مواشيهم إلى أمكنة أخرى لئلا يتضرروا بمنع فضل الماء ، وكذا البيع لا يكون علة تامة للضرر بل هو من قبيل المعدّ ، إذ البيع يكون موجباً للنزاع والجدال ، ولكن بالإرادة والاختيار لا بمجرد البيع حتى يكون ترتب النزاع على البيع من قبيل ترتب المسبب التوليدي - الذي لا يتخلل بين الفعل وأثره إرادة فاعل مختار - كالإلقاء في النار فإنه لا يترتب بين الإلقاء وأثره وهو الاحتراق إرادة فاعل ذي شعور واختيار ونظير ارسال الماء إلى دار الحجار الموجب لانهدامها .

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧ ، الحديث ١٠٥٢٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ / ٤٠٠ ، الحديث ٣٢٢١٧ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ / ٤٢٠ ، الحديث ٣٢٢٥٧ .

وحاصل وجه الإشكال: أنه لو بني على كون الفعل المعد للضرر أو المقتضي له منفي الحكم في الشريعة لزم منه تأسيس فقه جديد، إذ لازمه جواز الاستيلاء على دار من يكون له داران وفلوس من يكون له أموال خطيرة وهو كما ترى، والتزام خروج المورد إذا كان مقتضياً أو معداً للضرر كالشفعة ومنع فضل الماء مستهجن جداً لما تقرر في محله من عدم إمكان تخصيص العام بالمورد.

ومن هنا ظهر وجه إتعاب العلامة المتبّع شيخ الشريعة الإصفهاني رحمته الله (١) نفسه الشريفة في المقام، وملخص ماظهر له رحمته الله بالتبّع وبعد استعراض أقضية النبي صلّى الله عليه وآله المروية من طرقنا (٢) عن عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام المتفرقة في كتب أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم على أبواب الفقه، على الأقضية المذكورة التي رواها أحمد بن حنبل (٣) مجتمعة عن عبادة بن الصامت، الذي هو من خيار الصحابة، أنه وجدها متطابقة، وكان لا ضرر فيما رواه ابن حنبل مستقلاً وغير مصدر بقضية الشفعة ولا غيرها، وحُدس من ذلك أن ما رواه خالد بن عقبة من تلك الأقضية كان خالياً عن قضية الشفعة وغيرها وكان مجتمعاً في كلامه كاجتماعها في مسند ابن حنبل والفقهاء، لكن أصحاب الحديث لما دَوَّنوا الأخبار جعلوا (لا ضرر) في ذيل قضية الشفعة ومنع فضل الماء، فليس لا ضرر جزء من رواية الشفعة ومنع فضل الماء حتى يقع الإشكال المزبور، هذا ما ظهر للشيخ المتقدم بالتبّع.

فإن ثبت ما ذكره وحصل الاطمينان به فلا إشكال أصلاً، لعدم كون لا ضرر حينئذٍ جزءً ومتمماً لروايتي الشفعة ومنع فضل الماء حتى يتوجه الإشكال بأنّه لا خصوصية لفضل الماء، وأن مقتضى العلة المنصوصة هو التعدي عن المورد إلى ما يشابهه، ومن المعلوم أن التعدي عن المورد إلى فضل الفلوس والدور وغير ذلك

(١) قاعدة لا ضرر لشيخ الشريعة الإصفهاني / ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ / ٤٠٠ و ٤٢٠، الحديث ٣٣٢١٧ و ٣٣٢٥٧.

(٣) مسند أحمد ١ / ٣١٣ و ٥ / ٣٢٧.

يستلزم تأسيس فقه جديد بل الهرج والمرج ، حيث إنّ منع فضول الفلوس والدور والألبسة وسائر الأمتعة يوجب الضرر ولو بنحو الإعداد أو الاقتضاء على الغير فيجوز تصرف الغير في فضل فلوس أخيه المؤمن من دون حاجة إلى إذنه .

هذا محصل الإشكال وجوابه الذي ظهر للعلامة المحقق شيخ الشريعة رحمته بالتبعية ، فإن حصل القطع بما ذكره شيخ الشريعة رحمته من استقلال (لا ضرر) وعدم وروده ذيلاً لروايي الشفعة ومنع فضل الماء فلا كلام ، وإن لم يحصل القطع بذلك لاستلزامه سوء الظن بأصحاب الحديث لأنّ ذكر (لا ضرر) في ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء يوجب انقلاب الظهور والمعنى ، بداهة أنّ استقلال الضرر غير كونه علة للشفعة ، ومنع فضل الماء فجعل (لا ضرر) في ذيلها نظير التقطيعات الموجبة لانقلاب الظهورات والمعاني ومن المعلوم عدم جوازه .

فحاصل ما يوجب التوقف عن الجزم بما ذكره شيخ الشريعة هو استلزامه ارتكاب الأصحاب ما لم يكن جائزاً لهم ، وهذا كما ترى مما لا يمكن الالتزام به .
فلا بد من علاج آخر ، ولذا أجاب عن الإشكال المحقق النائيني رحمته بما يتوقف توضيحه على بيان أمور :

الأول : أنّ علة الجعل تغاير علة المَجْعُول ، حيث إنّ علة الجعل هي الملاك الداعي إلى جعل الحكم وعلة المَجْعُول هي موضوع الحكم ، والفرق بينهما أنّ علة الجعل هي الحكمة التي لا يلزم اطرادها ولا انعكاسها فيمكن أن يكون وجود الملاك في بعض مصاديق طبيعة داعياً إلى تشريع الحكم لجميع أفراد تلك الطبيعة ، كما في اختلاط المياه الداعي إلى تشريع العدة على النساء ، فإنّ العدة ثابتة ولو مع عدم اختلاط المياه ، وكدفع أرياح الآباط الداعي إلى تشريع استحباب غسل الجمعة إلى غير ذلك من ملاكات الأحكام التي لا تطرد ، وهذا بخلاف الموضوع المعبر عنه في لسان الميرزا النائيني رحمته بعلة المَجْعُول ، فإنّه مطرد ومنعكس ولا يتخلف الحكم عنه كعدم تخلف المعلول عن علته ولو تخلف الحكم عن موضوعه لزم الخلف والمناقضة

على التفصيل الذي ذكرناه في مواضع عديدة.

الثاني: أنَّ العنوان الواقع في حيِّز الخطاب إن كان كلياً متواطياً فلا يصح إرادة الملاكية منه تارة والموضوعية أخرى، لما عرفت من المباشرة بينهما، وإن كان كلياً مشككاً فلا بأس بذلك، إذ لا مانع من استعمال اللفظ تارة في مرتبة وأخرى في المرتبة العليا وإرادة الملاك في الاستعمال الأوَّل والموضوع في الثاني، نظير استعمال الألفاظ المشتركة في معانيها المتعددة.

الثالث: أنَّ الأصل فيما ورد من الشارع كون الواقع في حيِّز خطاباته هو موضوع الحكم أو ما يكون بمنزلته من الأجزاء والقيود الدخيلة في موضوع حكمه لا خواص الأفعال والفوائد المترتبة عليها، فإنَّها من بيان الأمور الخارجية غير المرتبطة بمقام شريعة الشارع الأقدس، لكن مستند هذا الأصل هو الظهور السياقي الذي يرتفع بأدنى ظهور على خلافه فضلاً عن استلزام الحمل على الموضوعية المهرج والمرج، بل إنكار الضروري الديني كما يتضح إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنَّ جعل (لاضرر) كبرى كلية وموضوعاً للحكم في قضية سمرة لا بأس به، لكون دخول سمرة (لعنه الله) على الأنصاري بدون إذنه موجباً وعلة تامة لهتك عرضه الذي هو من أعظم المضار التي لا تتحمل عادة، وحيث إنَّ لاضرر في هذه القضية جعل علة وظاهره كونه علة منصوطة أي علة للمجموع فيؤخذ بهذا الظاهر لعدم قرينة على خلافه، ويحكم بأنَّ كل فعل يكون علة تامة للضرر لاحكم له فيتعدى بمقتضى العلة المنصوطة إلى كل فعل يكون علة تامة للضرر كال مورد - أعني دخول سمرة إلى بيت الأنصاري - فيستفاد منه قاعدة كلية وهي نفي الحكم عن كل فعل لا ينفك عنه الضرر.

وأما جعل لاضرر الوارد في ذيل حديثي الشفعة ومنع الفضل موضوعاً للحكم فلا يمكن ذلك وإن كان مقتضى الأصل المزبور المستند إلى الظهور السياقي ذلك لاستلزام هذا الظهور نفي الحكم عن الفعل الذي يكون مقتضياً أو معدداً للضرر، حيث

إنَّ بيع الشريك حصته من أجنبي ليس علة تامة للضرر حتى بنحو المسبب التوليدي، ضرورة أنَّ الضرر وهو النزاع والجدال يكون بإرادة الأجنبي المشتري والشريك واختيارهما فلا ينطبق عليه ضابط المسبب التوليدي الذي قد تقدمت الإشارة إليه في طي المباحث السابقة، بل بيع الشريك من أجنبي معدّ للضرر، وكذا منع فضل الماء المملوك مقتض أو معدّ لتلف المواشي، إذ يمكن لصاحب المواشي سقيها من ماء آخر أو نقل المواشي إلى مكان آخر، فجرد منع الفضل لا يكون علة للتلف، فإن جعلنا الفعل المقتضي أو المعدّ للضرر مما لاحكم له كما يقتضيه التعليل بلا ضرر لزم التعدي عن الموردين إلى كل ما يشابههما من الأفعال المقتضية أو المعدة للضرر، فمنع فضول الأموال من الفلوس والبيوت والألبسة وغيرها غير جائز، فيجوز للمكلفين نهب فضول أموال إخوانهم المؤمنين، وهذا محذور بديهي البطلان ومخالف للضرورة الدينية، فهذا المحذور يوجب رفع اليد عن ظاهره أعني العلة المنصوصة وحمل لا ضرر في هذين الموردين على الملاك أعني علة الجعل.

فلا ضرر في قضية سمرة علة للمجعول وفي هذين الموردين علة للجعل، وقد عرفت عدم المحذور في إرادة علة الجعل تارة وعلة المجعول أخرى من عنوان واحد له مراتب مختلفة، فما يكون الضرر فيه موجوداً بنحو الإقتضاء أو الإعداد يحمل على الحكمة، وما يكون الضرر فيه مترتباً على الفعل بنفسه بحيث يكون مجرد الفعل علة تامة للضرر كفعل سمرة (لعنه الله) يؤخذ بظاهره من العلة المنصوصة التي يتبعها الحكم أينما وجدت لكونها من الموضوع الذي لا يتخلف عنه الحكم، ولذا لا تختص العلة المنصوصة بالمورد.

وبالجملة فيندفع الإشكال المزبور بجعل لا ضرر في حديثي الشفعة ومنع الفضل حكمة وعلة للجعل وفي قضية سمرة علة للمجعول، فيتعدى عن قضية سمرة إلى كل فعل يكون علة تامة للضرر، ولا يتعدى عن الشفعة ومنع فضل الماء إلى ما يكون مثلها في الضرر الاقتضائي أو الإعدادي كإخراج الحديد من المعدن المعدّ أو المقتضي

للقتل وكغرس شجر العنب بالنسبة إلى عمل الخمر، وكصلح الشريك حصته مع أجنبي أو إجارتها كذلك ومنع فضول الأموال إلى غير ذلك من الأمثلة، فإن الضرر في جميع هذه الموارد كموردي حديثي الشفعة ومنع فضل الماء في عدم ترتبه على نفس هذه الأفعال فقط، ومع ذلك لا يحكم بنفيها لأجل قاعدة نفي الضرر لكون الضرر في حديثي الشفعة ومنع الفضل حكمة لاعلة فيقتصر على مورده ولا يتعدى إلى غيره. وبالجمله فلا يبقى مجال للإشكال المزبور بعد جعل لاضرر في حديثي الشفعة حكمة للشفعة ومنع الفضل لاعلة تامة وموضوعاً كما لا يخفى.

لا يقال: إن الضرر الإعدادي مما يمكن تمييزه للمكلف، وقد قرر في محله: أن علة الجعل مما لا يمكن إلقاؤها إلى المكلف لعدم تمييزه لها بخلاف علة المجعل، فإنها مما يمكن إلقاؤها إلى المكلف لتمييزه له فلا يكون الضرر في الشفعة ومنع الفضل حكمة للجعل، بل هو علة وموضوع للحكم فيعود الإشكال وهو لزوم الهرج والمرج.

فإنه يقال: إن الإضرار الإعدادي الذي يكون حكمة هو عبارة عن المعد الذي يترتب عليه الضرر في الخارج بعد وجود سائر ما له دخل في تحقق الضرر، ومن المعلوم أن المعد بهذا المعنى مما لا يمكن للمكلف تمييزه، لعدم العلم بترتب الضرر على المعد لغير الشارع الأقدس، فأشكال معرفة المكلف بما يكون معداً للضرر غير وارد. نعم يرد عليه ما أوردناه كراراً من أنه بعد فرض انحلالية الأحكام الشرعية

التي لها متعلقات خارجية كالخمر والخل والماء وغيرها، وبعد وضوح بطلان الترجيح بلا مرجح لا يتصور خلو الحكم في مورد عن ملاك يقتضي جعله، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من عدم اطراد الحكمة ولا انعكاسها مما لا يمكن المساعدة عليه لاستلزامه الالتزام بالترجيح من غير مرجح، وما استشهد به من اختلاط المياه في تشريع العدة، ودفع أرياح الآباط في تشريع غسل الجمعة - مع وضوح تشريع العدة واستحباب غسل الجمعة في موارد لا يلزم فيها اختلاط المياه ودفع أرياح الآباط - غير تام، لأن ملاك غسل الجمعة ليس منحصراً في دفع الأرياح وكذا ملاك تشريع

العدة كما يظهر لمن يراجع الأخبار .

فالحق كون الملاك كالموضوع مطرداً ومنعكساً بل هو أولى من الموضوع في الاطراد والانعكاس ، لكونه مقوِّماً لموضوعية الموضوع ، إذ لولا الملاك لم يتصف الموضوع بالموضوعية وبعبارة أخرى الملاك أم الموضوع وأساسه .

وعلى هذا فالإشكال باق على حاله ولم يندفع بمجعل (لاضرر) علة للجعل في حديثي الشفعة ومنع الفضل ، لأنَّ (لاضرر) فيها وإن كان ملاكاً لكنه مطرد ومنعكس كالموضوع ومقتضاه نفي الحكم عن كل فعل يكون مقتضياً أو معداً للضرر ، وهذا هو الهرج الذي عرفته .

هذا كله مضافاً إلى أنَّ (لاضرر) من القواعد الامتثالية الرافعة للأحكام كأصل البراءة دون المثبتة لها ، وفي حديثي الشفعة والمنع يلزم كون (لاضرر) مثبتاً للحكم أعني ثبوت حق الشفعة للشريك والكراهة لصاحب الماء ، ولا فرق في عدم جواز ثبوت الحكم بلا ضرر بين الحكم التكليفي والوضعي ، وقد ثبت في محله عدم إثبات قاعدة الضرر حكماً من الأحكام ، بل شأنها نفي الأحكام .

فالمحصل مما ذكرنا عدم اندفاع إشكال الهرج والمرج بما أفاده الميرزا النائيني رحمته من حمل (لاضرر) في حديثي الشفعة والمنع على علة الجعل ، لما عرفته من الإشكال عليه بوجهين :

أحدهما : اطراد علة الجعل وانعكاسها كموضوع الحكم ، والآخر : استلزام لاضرر لثبوت الحكم فلا بد من علاج آخر .

ويمكن أن يقال في دفع الإشكال : إنَّ الضرر في حديث منع فضل الماء بقرينة منع فضل الكلاء يراد به عدم الانتفاع ، حيث إنَّ منع فضل الماء يكون علة تامة لعدم الانتفاع بالكلاء ، فالضرر عليهم عبارة عن عدم انتفاعهم ، وحيث إنَّ المورد يضيق دائرة الكبرى ويخصصها بصغريات تكون من قبيل المورد فيختص منع الفضل بما يشابه الماء أعني المشتركات كالمباحات الأصلية ، فمن يحوز الماء المباح أو الحطب

مثلاً يكره منع فضل مقدار الحاجة منها ، فلا يتعدى عن المورد أعني الماء إلا إلى مثله أعني المشتركات فلا يلزم إشكال الهرج والمرج .

والمراد بلا ضرر في حديث منع فضل الماء هو النهي التنزيهي لا النفي ، ولذا قيل بكرهاته منع فضل الماء لآحرمته ، هذا محصل ما يمكن أن يدفع به الإشكال عن حديث المنع .

وأما لاضرر في حديث الشفعة فيمكن أن يدفع الإشكال عنه : بإرادة سوء الحال من الضرر كما هو أحد معانيه ، والمراد بهذا سوء في الشفعة هو النقص في الوجاهة والإعتبار ، فإنَّ صيرورة الشخص الفلاني شريكاً له في الدار توجب نقصاً في اعتباره بين الناس ، وهذا النقص ناشئ عن البيع لأنَّه العلة التامة للشركة ، لا أنَّ المراد بالضرر هو النزاع والمجدال حتى يقال بعدم عليّة البيع للضرر بهذا المعنى أو استلزامه له بل هو معدّ لذلك فيلزم التعدي عن هذا المورد الهرج والمرج .

لكن الحق عدم اندفاع الإشكال في حديث الشفعة بإرادة سوء الحال من الضرر فيه أصلاً ، لوضوح أنَّ سوء الحال الذي يترتب على بيع الشريك حصته من أجنبي يترتب على مطلق نقلها إلى الأجنبي سواء كان بيعاً أم صلحاً أم غيرهما ، بل ربما يترتب على نقل منفعتها بإجارة أو غيرها فيلزم عدم صحة ذلك كله قضية للمنصوص العلة ، هذا كله مضافاً إلى أنَّ حمل الضرر في حديث الشفعة مع تعدد معاني الضرر على سوء الحال لا وجه له لعدم قرينة عليه ، فالأولى أن يقال بعدم إمكان الأخذ بظاهره من العلة والكبرى الكلية للمحذور المزبور ، فيرد علمه إلى أهله صلوات الله عليهم أجمعين .

والحاصل أنَّ المدرك لقاعدة لاضرر منحصر فيما استفيض صدوره علة في قضية سمرة ، إذ لا إشكال في كون فعل سمرة (لعنه الله) - أعني مروره على الأنصاري والدخول في بيته بلا إذنه - علة تامة للضرر وهو الاطلاع على عرضه الذي هو من أجل مصاديق الضرر ، فلا يرد عليه شيء من المناقشة كما لا يخفى .

الجهة الثالثة: في فقه الحديث الشريف .

اعلم أنه قد اختلف في معنى الضرر:

ف قيل: إنه خلاف النفع كما عن الصحاح ^(١).

وقيل: إنه النقص في الأعيان، وفعل المكروه يقال ضره يضره - من باب

قتل - إذا فعل به مكروهاً كما عن المصباح ^(٢).

وقيل: أنه عدم النفع أو سوء الحال، والضرار الضيق، هكذا حكى عن

القاموس ^(٣).

والفرق بين الضرر والضرار هو أن الضرار فعل الأثنين كما أن الضرر فعل

الواحد وقيل ^(٤): إن الضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه.

وقيل: إن الضرر ما يضر صاحبه وتتفع أنت به، والضرار أن تضره من غير

أن تتفع.

وقيل: هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد.

وكيف كان فالمستفاد من مجموع كلمات اللغويين وموارد استعمال الضرر هو أن

الضرر عبارة عن نقص ما يكون الإنسان واجداً له من مال أو عرض أو طرف من

الأطراف، فإن فقدان جميع هذه الأشياء ضرر على من كان واجداً لها، وحينئذ نقول

في قضية سمرة: إنه سواء كان العذق مع جوانبه من الأرض ملكاً لسمرة، أم كان

العذق فقط ملكاً له وجوانبه ومحله كانت ملكاً للأنصاري - وكان بقاء العذق على

ملك الأنصاري وحق الاستطراق من دار الأنصاري إلى عذقه لاصلاح شأنه لأجل

(١) الصحاح ٢ / ٧١٩: «الضرر: خلاف النفع» و ٧٢٠: «المضرة: خلاف المنفعة».

(٢) المصباح المنير / ٣٦٠.

(٣) القاموس المحيط ٢ / ٧٥.

(٤) النهاية لابن الأثير ٣ / ٨١.

اشتراط ذلك في ضمن عقد لازم أو لجهة أخرى - كان لسمة سلطنة على عذقه والمرور من حائط الأنصاري إليه .

فحينئذٍ يمكن أن يقال : إنَّ نفس فعل سمرة وهو المرور كان علة تامة للضرر ، فهو مرفوع شرعاً من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فلا ضرر أي لا فعل ضرري ، ومن المعلوم أنَّ نفي الفعل تشريعاً مرجعه إلى نفي حكمه لأنَّه القابل للرفع التشريعي ، إذ لا يرتفع الفعل تكويناً بنفسه تشريعاً كما لا يوجد تكويناً بإثباته تشريعاً ، فلو قال ألف مرة : صلَّ لا يصير مصلئاً تكويناً إلا بعد إيجاده بإرادة واختيار .

وبالجملة في الحقيقة يكون المنفي هو الحكم لكن بلسان نفي الموضوع ، هذا ما اختاره المحقق صاحب الكفاية رحمته (١) .

كما أنه يمكن أن يقال : إنَّ النفي يرد على نفس المفعول الشرعي ابتداءً ليكون من نفي الحكم رأساً لا بلسان نفي الموضوع ، بتقريب : أنَّ الدخول في دار الأنصاري كان لسلطنته على عذقه ، وهذه السلطنة حكم شرعي وضعي قابل للرفع ، فرفعه الشارع فلا ضرر بمنزلة قوله لاسلطنة ، فالضرر حينئذٍ عنوان للحكم لا للفعل ولا فرق في المنفي بلا ضرر الظاهر في نفي الطبيعة بين أن يكون حكماً تكليفاً كوجوب الوضوء مثلاً وبين أن يكون حكماً وضعياً كلزوم البيع وسلطنة المالك على ملكه ، وهذا المعنى - أي نفي الحكم - هو ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمته (٢) والميرزا النائيني تبعاً له .

كما أنه يمكن أن يكون لاضرر نهياً عن الفعل المضر حيث إنَّ دخوله في ملك الأنصاري كان فعلاً مضراً بالأنصاري فهناك النبي صلَّى الله عليه وآله عن هذا الفعل فلا ضرر

(١) كفاية الأصول / ٣٨١ .

(٢) فرائد الأصول / ٣١٤ ورسالة في قاعدة نفي الضرر المطبوعة في المكاسب / ٣٧٣ .

حينئذٍ بمنزلة قوله لا تضرَّ بالأنصاري، وهذا مختار المستتبع شيخ الشريعة الإصفهاني رحمته الله ^(١) وهو مصرّ على هذا المعنى وأقام عليه شواهد كقوله تعالى ^(٢): **﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾** وقوله ﷺ ^(٣): (لا بنيان كنيسة) ونحو ذلك.

كما أنه يمكن أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك فعناه حينئذٍ أن الضرر المجرد عن التدارك منفي في الشريعة المقدسة، وقد نسب شيخنا الأنصاري رحمته الله ^(٤) هذا المعنى إلى بعض الفحول ^(٥) وجعله أردء المعاني المذكورة.

فالمحصل أن الوجوه المحتملة في هذه الجملة التركيبية وهي لا ضرر أربعة:
الأولى: النفي بأن يكون المنفي بلا النافية نفس الحكم الشرعي فيكون من النفي البسيط، فلا ضرر بمنزلة قوله لا وجوب ولا حق وهكذا، فالمحمول على هذا الوجه هو المحمول الأولي الذي يحمل على الماهيات وهو هنا العدم، فيقال: الوجوب أو السلطنة أو الحق أو نحوها معدوم.

الثاني: كون (لا) هو (لا) النافية أيضاً، لكن من النفي التركيبي لا البسيط، إذ المنفي حينئذٍ هو الفعل الناشئ منه الضرر، ونفي الفعل تشريعاً ليس إلا عبارة عن نفي الحكم، فالمعنى على الوجه الأول أن الحكم الضرري لا جعل له كعدم جعل الحكم الحرجي، وعلى المعنى الثاني أن الفعل الضرري لاحكم له، وعلى كلا المعنيين يصح حديث الحكومة كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

الثالث: جعل كلمة (لا) ناهية، ومعناه النهي عن الضرر، وربما ينطبق هذا

(١) قاعدة لا ضرر لشيخ الشريعة الإصفهاني / ٢٥.

(٢) البقرة: ١٩٧.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ١٠ / ٢٤: (لا إحصاء في الإسلام ولا بنيان كنيسة).

(٤) رسالة في قاعدة لا ضرر المطبوعة في المكاسب / ٣٧٢.

(٥) ذهب إليه فاضل التوني رحمته الله: الوافية / ٧٩.

المعنى على فعل سمرة كما ينبغي عنه قوله ﷺ بعد الوعظ وطلب تعويض عذقه بأعذاق في الدنيا والآخرة وعدم قبول اللعين منه ﷺ شيئاً من ذلك: «إِنَّكَ مُضَارٌ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَارٌ»^(١) فمعناه حينئذٍ لا تضر بفعلك هذا، والمستفاد منه حرمة الضرر.

الرابع: النفي ولكن المنفي هو الضرر المعرّى عن التدارك، ومرجع هذا الوجه إلى نفي الضرر الموجود المحكوم بلزوم تداركه، فيفرض الموجود معدوماً وهذه المعاني مترتبة ولا يتنزل عن السابق إلى لاحق إلا بعد عدم إمكان إرادته.

وكيف كان فالمعنى الأوّل أعني النفي البسيط الذي اختاره الشيخ الأعظم رحمته هو المتعين.

والوجه في ذلك: أَنَّ حقيقة النفي التشريعي سواء كان بالـ (لا) والـ (ليس) والـ (رفع) أم غيرها هي إعدام الشيء في وعاء الاعتبار، كما أَنَّ الإثبات التشريعي عبارة عن إفاضة شيء في عالم الاعتبار، فالنفي والإثبات التشريعيان أجنيبان عن النفي التكويني وإثباته، وهذا من غير فرق بين كون المنفي حكماً تكليفاً ووضعياً وبين كونه فعلاً خارجياً كـ (لا صلاة في الحرير) أو (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، فالنفي التشريعي أجنيب عن الوجود التكويني وعدمه، فإذا قال لاضرر أو لانسيان أو غير ذلك فلا ينبغي الإشكال في كون النفي مستعملاً في معناه الحقيقي فلا تجوز ولا تقدير، والمنفي هو ما يقبل الوضع والرفع التشريعيين، وليس ذلك إلا الحكم، ولذا يشمل حديث الرفع كلاً من الشبهة الحكمية والموضوعية بجامع واحد، حيث إنَّ المنفي فيهما هو الحكم، غاية الأمر: أَنَّ منشأ الشك مختلف، إذ قد يكون فقدان النص أو إجماله أو تعارضه وقد يكون الاشتباه في الأمور الخارجية واختلاف المنشأ لا يوجب اختلافاً في الحكم.

فما نسب إلى المحقق القمي رحمته من أن إرادة المعنيين منه يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو غير جائز ضعيف غايته .

ثم إن نتيجة الرفع التشريعي تختلف باختلاف المقامات ، فقد تكون الحكم الظاهري وقد تكون تخصيصاً في الأحكام الواقعية ، فلا فرق في النفي التشريعي بين كون المنفي حكماً شرعياً تكليفاً كوجوب الوضوء والصوم مثلاً المعنون بعنوان الضرر لكونه ملقياً للعبد في الضرر ، وبين كونه فعلاً يكون عنوانه الثانوي الضرر كاستعمال الماء للغسل والوضوء ، أو لم يكن معنوياً بعنوان الضرر كقولهم عليه السلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ^(١) أو « لا كلام في الصلاة » ^(٢) أو « لا بيع في وقت النداء » ^(٣) أو « لا صلاة في الحرير » ^(٤) إلى غير ذلك ، والجامع بين الجميع كون النفي تشريعياً .

غاية الأمر : أنه قد يكون المنفي نفس الحكم الذي هو من الأفعال الاختيارية الموجودة في وعاء الاعتبار على الأصح من كون الأحكام الشرعية من الإنشائيات المتحققة بإنشائها بالألفاظ ، وعدم كونها حالات نفسانية منقذة في نفس الشارع وجعل الألفاظ مبرزة لها ومخبرة عما في الضمير من تلك الحالات المنقذة قهراً بعد تحقق مبادئها من الخطور والتصور والميل والحب ، إذ لازم كون الإنشائيات كذلك هو كون لفظ انكحت مبرزاً عما في ضمير الرجل والمرأة من التراضي وعدم الحاجة إلى لفظ (أنكحت) مع العلم برضاها وهذا كما ترى ، فالأحكام الشرعية تكون مجعولة ، غاية الأمر : أنه وقع الخلاف في أن المجعول هو الطلب أو إنشاء النسبة ، والوجوب وغيره منتزع عن هذا الإنشاء ، فعلى الأول يكون العنوان الأولي للحكم هو

(١) مستدرک الوسائل ٤ / ١٥٨ ، الحديث ٤٣٦٥ .

(٢) مستدرک الوسائل ٦ / ٢٢ ، الحديث ٦٣٣٦ : عن علي عليه السلام أنه قال : « لا كلام والإمام يخطب ولا التفات إلا كما يحل في الصلاة » .

(٣) الظاهر أنه من كلام العلماء عليهم السلام ، راجع : روض الجنان / ٢٩٦ .

(٤) المستفاد من روايات الباب ١١ من أبواب لباس المصلي / ٣٦٧ .

الوجوب، وعلى الثاني يكون عنوانه الأولي إنشاء النسبة وعنوانه الثانوي الوجوب مثلاً، وعلى التقديرين يعنون الحكم ثانياً أو ثالثاً بالضرر ويدخله النفي حينئذٍ، فالمنفي هو نفس الحكم التشريعي ومعنى نفيه عدم جعله وعدم إشغال صفحة الوجود به، فرفعه حينئذٍ رفع حقيقة على ما تقدم تفصيل ذلك في حديث الرفع في أصل البراءة.

فالمتحصل أن الضرر كما يكون عنواناً للفعل كذلك يكون عنواناً لنفس الحكم، فإن كان عنواناً للحكم يكون نفيه من النفي البسيط بمعنى كون المنفي ذات الشيء لا النفي التركيبي وهو سلب شيء عن شيء كلاً شك لكثير الشك، ومع إمكان التحفظ على ظاهر كلمة (لا) من نفي حقيقة ما بعدها لا يرفع اليد عنه.

ومن المعلوم أن الضرر إذا كان عنواناً ثانوياً لنفس الحكم بحيث يكون المنفي طبيعة الحكم لاتصل التوبة إلى جعل النفي مركباً ليكون المنفي أثر ما وقع بعد (لا) ويصير من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لأن كلمة النفي حينئذٍ تنفي الحكم عن الموضوع لا أنها تنفي نفس ما وقع بعد (لا)، ومع إمكان نفي نفسه حقيقة لوجه لرفع اليد عنه وجعل النفي من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، إذ يكون النفي حينئذٍ ادعائياً، فإن نفي الموضوع الخارجي تشريعاً يرجع إلى النفي الادعائي كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن لازم جعله من هذا القسم هو نفي حرمة الضرر فيما كان الضرر حراماً، فإن لاضرر حينئذٍ يقتضي نفي حكمه التحريمي فيصير جائزاً، كما لا وجه لجعل لانهية ليكون لاضرر في قوة أن يقال: يحرم الضرر، إذ لا قرينة على صرف الظاهر من النفي إلى النهي، مضافاً إلى عدم دلالاته في المعاملة الضررية على الفساد، وعلى القول بدلالاته عليه يكون مرجع النهي إلى نفي الحكم الذي هو المعنى الأول كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرناه أمور :

الأول : كون الأحكام الشرعية من الموجودات الاعتبارية .

الثاني : أنَّ المراد بنفيها هو عدم جعلها في وعاء التشريع الذي هو وعاء الاعتبار ، فالمقصود من الرفع هنا هو الدفع لا الرفع كما أنَّ المراد بوضعها وإثباتها هو إيجادها في صقع الاعتبار .

الثالث : أنَّ نفس الحكم الشرعي كما يكون معنوياً بالعنوان كالوجوب والحرمة المنتزعتين عن إنشاء النسبة كذلك يصير معنوياً بعنوان الضرر والخرج مثلاً ، فلا ضرر يكون بهذه العناية نفيّاً بسيطاً لكون المنفي حينئذٍ نفس الحكم لا نفيّاً مركباً ، هذا ما يتعلق بنفي نفس الحكم بأن يكون النفي حقيقياً كلا رجل في الدار ، ضرورة أنَّ المنفي حينئذٍ هو نفس الحكم المعنون بالضرر .

وأما النفي التركيبي المسمى بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، فضابطه أن يكون هناك أمور ثلاثة :

أحدها : أن يكون ما بعد لا النافية مما لا يقبل الوضع والرفع التشريعيين .

ثانيها : أن يكون من الأفعال الاختيارية القابلة لتعلق الحكم الشرعي بها .

ثالثها : أن يكون لم دخول النفي أثر شرعي سواء ثبت ذلك الأثر له بعنوانه مثل الرهبانية وغيرها مما جعل موضوعاً للحكم في الشرايع السابقة ونسخه النبي ﷺ بقوله ^(١) : (لارهبانية في الإسلام) و(لا إحصاء في الإسلام ولا بنيان كنيسة) وغير ذلك مما صدر عنه ﷺ في مقام نسخ أحكامها ، أم ثبت ذلك الأثر الشرعي للمنفي بإطلاق أو عموم يشمل لولا ذلك النفي كقولهم ^(٢) : «لا شك لمن كثر شكه» ، و«لا شك في نافلة» ، ولا شك للمأموم مع حفظ الإمام

(١) السنن الكبرى للبيهقي ١٠ / ٢٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٩ ، الحديث ١٠٥٠٢ ، باختلاف .

وبالعكس»^(١) إلى غير ذلك^(٢)، فإنه لو لا النفي كان المنفي في هذه الموارد مشمولاً لإطلاق أدلة أحكام الشكوك من البناء على الأكثر ونحوه، فإن نفي هذه الأمور يكون نفيًا للحكم بلسان نفي الموضوع، ويكون هذا اللسان قسمًا من الحكومة وهو الحكومة المضيقّة المخرجة لبعض أفراد الموضوع عنه، مع كونه من أفراد حقيقته، نظير إخراج زيد العالم حقيقة عن دائرة أكرم العلماء بلسان الإخراج الموضوعي كقوله: (زيد ليس بعالم) مع كونه عالمًا واقعًا، وهذا القسم من النفي يكون من النفي الادعائي لعدم انتفاء المدخول تكوينًا لأنه من الأفعال الخارجية التي لا ترتفع بالنفي التشريعي حقيقة فيكون نفي الموضوع ادعائيًا، وهذا بخلاف نفي الحكم، فإن النفي حينئذٍ حقيقي لارتفاع المدخول وهو الحكم الذي يكون وجوده اعتبارياً حقيقة، فلا ضرر بناءً على كون الضرر عنواناً للحكم ينفي المدخول حقيقة، إذ معناه حينئذٍ أن الحكم الضرري معدوم أي لا جعل له في وعاء الاعتبار، وبناءً على كون الضرر عنواناً للفعل ينفي المدخول ادعاءً.

ومن المعلوم أن النفي الحقيقي مع عدم تعذره وإمكان إرادته مقدم على النفي الإدعائي، كما أنه بعد تعذر النفي الحقيقي لا بد من إرادة النفي الادعائي تحفظاً على ظاهر لا النافية من نفي مدخولها ولا تصل التوبة إلى إرادة المعنى الثالث وهو النهي. فإن قلت: إنه لا إشكال في اتصاف الفعل الخارجي بالضرر كاستعمال الماء وإجرائه على الأعضاء والبيع الغبني، وغير ذلك من الأفعال الخارجية المضرة كاتصاف الحكم الشرعي الذي هو فعل الشارع كوجوب إجراء الماء على الأعضاء ولزوم البيع الغبني بالضرر، وبعد صحة اتصاف كل من الفعل والحكم بالضرر، فأبي

(١) وسائل الشيعة ٨/ ٢٤٢، الحديث ١٠٥٤٠، باختلاف.

(٢) أقول: لا يخفى أنه بناءً على اعتبار كون متلو لا فعلاً اختياريًا لا يكون لاشك لكثير الشك ونحوه مثلاً لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع لعدم كون الشك فعلاً اختياريًا للمكلف، نعم لا بأس بلا رهبانية في الإسلام.

مرجح لجعل النفي بسيطاً ليكون المنفي نفس الحكم دون الفعل بلحاظ أثره الشرعي ،
فتقديم المعنى الأول أعني نفي الحكم بلسان نفي نفسه على نفيه بلسان نفي الموضوع لا
وجه له .

قلتُ أولاً: لا إشكال في ظهور لا النافية في نفي مدخولها حقيقة ، ولذا يعبر
عنها بلا التي هي لنفي الجنس والطبيعة ، ومن المعلوم أنه إذا كان مدخول لا نفس
الحكم يكون النفي حقيقياً لانتفاء الحكم في مقام التشريع حقيقة ، بخلاف ما إذا جعل
مدخول لا الفعل فإنّ نفي الفعل لا بد وأن يكون بلحاظ حكمه فيكون النفي ادعائياً
مثل « يا أشباه الرجال ولا رجال » ^(١) ولا إشكال في تقدم النفي الحقيقي على
الادعائي إذا دار الأمر بينهما ، فوجه تقدم المعنى الأول أعني نفي نفس الحكم على نفيه
بلسان نفي الموضوع في غاية الوضوح والمتانة .

وثانياً : لا وجه للأخذ بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع فيما نحن فيه من
لا ضرر ، لأنّ الضرر إن كان نعتاً للحكم بحيث حمل الضرر عليه ويقال الوجوب مثلاً
ضرر فلا وجه للعدول عن نفي الحكم بلسان نفي نفسه إلى نفيه بلسان نفي الموضوع لما
عرفت من أنّ النفي على الأول حقيقي وعلى الثاني ادعائي ، وإن لم يكن الضرر نعتاً
للحكم بل كان وصفاً للفعل فلا وجه أيضاً لجعل نفي الضرر من نفي الحكم بلسان نفي
الموضوع ، حيث إنّ صحة هذا اللسان كما تقدم في ضابطه منوط بوجود أثر
للموضوع الواقع في تلو لا النافية حتى يكون النفي بلحاظ ذلك الأثر الشرعي ، وإلاّ
فلا يصح نفي الموضوع الخارجي تشريعاً ، وحينئذٍ فيرد النفي على الموضوع بلحاظ
ذلك الأثر ، فإن كان الفعل المضر محكوماً بالحرمة يكون لا النافية رافعة للحرمة وإن
كان محكوماً بالوجوب تكون رافعة للوجوب ، والمقصود في المقام إثبات حرمة
الضرر لا نفيها .

نعم لا بأس بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع في مثل «لا شك للامام مع حفظ المأموم وبالعكس» ونحوهما مما كان محكوماً بحكم ثم ورد النفي عليه بلحاظ حكمه الثابت له قبل ورود النفي عليه .

وبالجملة فاحتمال نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فيما نحن فيه في غاية الوهن والسقوط ، نعم احتمال المعنى الثالث وهو النهي مما لا بأس به وإن كان بعيداً لأنّ حمل النفي على النهي محتاج إلى قرينة وبيان .

فصار المتحصل : أنّ المتعين بحسب ما يقتضيه ظاهر الكلام هو إرادة نفي الحكم أولاً وبالذات الذي هو من النفي البسيط لا النفي المركب ولا النهي .

وليعلم أنّ الفرق بين النفي البسيط المتعلق بنفس الحكم ابتداءً وبين النهي هو أنّه بناءً على النفي البسيط وكون المنفي أولاً وبالذات هو الحكم يكون ضابط الحكومة منطبقاً عليه ، ضرورة أنّ (لا ضرر) حينئذٍ يدل بالدلالة اللفظية على أنّ الأحكام الشرعية الأولية ترتفع عند تعونها بعنوان الضرر ، فلا ضرر يتكفل شيئاً لا يتكفله الأدلة الأولية حيث إنّ تلك الأدلة شأنها إثبات الأحكام وأمّا كيفية ثبوتها لموضوعاتها ، فالتكفل لها هو الدليل الثانوي (لا ضرر) و(لا حرج) الناظر إلى الأدلة الأولية ، وهذا بخلاف النهي فإنّه لاحكومة للاضرار على شيء من الأحكام إذ مفاده حينئذٍ هو أنّ الفعل الضرري حرام نظير حرمة شرب الخمر وغيره من المحرمات الشرعية .

وأيضاً يكون النفي البسيط رافعاً للإلزام لأنّه الملقى في الضرر كما سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى دون المصلحة الداعية إلى الإلزام ، فيمكن إتيان الفعل بداعي المصلحة كالوضوء الضرري ، بخلاف النهي فإنّ المنهي عنه يكون فاسداً لمفسدة فيه توجب مبغوضيته ، فلا مصلحة في الوضوء بناءً على النهي فإذا توضح الحال هذه بطل وضوؤه .

وبالجملة فالفرق بين النفي البسيط وبين النهي في غاية الوضوح وهذا مما لا إشكال فيه .

إنما الكلام في صحة اتصاف الحكم الشرعي بالضرر ، لا ينبغي الإشكال في صحة ذلك بالنسبة إلى الأحكام الوضعية كلزوم البيع الغبني ، فإن نفس البيع أعني تبديل المالين ليس علة تامة للضرر بل يكون معداً للضرر والعلة التامة للضرر هو لزوم البيع الموجب لتكتف المغبون وعدم سلطنته على إرجاع ماله ، وكذلك سلطنة سمرة على الذهاب إلى عذقه فإن علة ضرر الأنصاري هو هذه السلطنة ، إذ لولاها لما كان قادراً على دخول دار الأنصاري ، فلزوم البيع الغبني والسلطنة الضررية مرفوعان .

وأما بالنسبة إلى الأحكام التكليفية فتقريبه : أن الحكم الإلزامي الشرعي - بعد ضمّ المقدمة العقلية إليه وهي حسن الإطاعة وقبح المعصية وكون وظيفة العبد إطاعة المولى وإلاّ استحق العقوبة والمؤاخذه - يوجب سلب القدرة والاختيار بحيث يصير الفعل قهرياً وخارجاً عن الاختيار كبيع المكره الصادر عنه بلا إرادة واختيار ، فإنّ الوضوء والصوم المضرين بعد وجوبهما يخرجان عن الاختيار لصيرورة المانع الشرعي كالمانع العقلي في ارتفاع الإرادة والاختيار ، فإنّ الفعل إذا وجب يصير واجب الوجود بالغير ، وإذا حرم صار ممتنع الوجود ، فيخرج بوجوب وجوده أو امتناعه عن الاختيار ويكون كصيد الكلب المعلم في مقهورية إرادته بإرادة صاحبه ، ونسبة الصيد إليه لا إلى الكلب من باب المسبب التوليدي نظير الصيد بالآلة الجهادية المنسوب إلى الفاعل لا إلى الجهاد الذي لاشعور ولا إرادة له .

والحاصل أنّ الوضوء والصوم الضررين يكونان معدّين للضرر حيث إنّهما لو لم يكونا واجبين لما أقدم المكلف عليهما ، فوجودهما الذي يترتب عليه الضرر نشأ عن حكم الشارع ، فكانها يوجدان قهراً ويكون علة الضرر هو حكم الشارع بهما ،

فالمتصف بالضرر هو نفس الحكم الشرعي دون الفعل .

فإن قلت : إنّ اتصاف الأحكام الوضعية كلزوم البيع الذي هو عبارة عن عدم تأثير الفسخ فيه بالضرر مما لا يقبل الإنكار كما تقدم ، لكن الكلام في اتصاف الحكم التكليفي المتعلق بفعل اختياري كوجوب الوضوء بالضرر ، حيث إنّ المضر هو استعمال الماء وإن لم يكن بقصد الوضوء حيث إنّ القصد لا أثر له في ترتب الضرر وعدمه على استعمال الماء وعدمه ، فعلة الضرر هي إجراء الماء على البدن وإيصاله إليه .

ولو سلمّ تعنون الحكم بالضرر أيضاً فيكون هناك عنوانان متصفان بالضرر ولا مرجح لجعل المنفي هو الحكم حتى يكون لاضرر حاكماً على جميع الأحكام الأولية ، بل يدور الأمر بين جعل المنفي الحكم وبين جعل (لا) ناهية نظير (لا غش) ^(١) و(لا نجش) ^(٢) و(لا فسوق ولا جدال في الحج) ^(٣) ، وكلاهما مجاز ، إذ حمل لا النافية على النهي استعمال لها في غير ما وضع له ، وتعنون الحكم بالضرر مجاز أيضاً ولا مرجح للثاني على الأول ، نعم لا يمكن حمله على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لأنّ الحكم المرفوع إمّا نفس وجوب الوضوء ، وإمّا حكم الوضوء بعنوان كونه مضرّاً ، أمّا الأول : فلا معنى لنفيه ، إذ مقتضاه نفي وجوب الوضوء ، وأمّا الثاني : فلا مجال لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع فيه إذ لم يثبت حكم للوضوء بعنوان كونه مضرّاً حتى يرتفع بلسان نفي الموضوع ، فصار المتحصل أنّه يدور الأمر بين نفي الحكم بلسان نفي نفسه وبين النهي في الأحكام التكليفية كوجوب الوضوء والصلاة والصوم .

قلتُ فيه أولاً : النقض ، بدليل نفي الحرج حيث إنّ الحرج لا يتحقق إلّا بفعل

(١) كنز العمال ٤ / ٦٠ ، الحديث ٩٥١١ .

(٢) مستدرک الوسائل ١٣ / ٢٨٦ ، الحديث ١٥٣٧ : «وعنه صلى الله عليه وآله أنّه نهى عن النجش» .

(٣) البقرة : ١٩٧ .

من الأفعال كالوضوء والصوم المحرجين وكذا الحج إذا صار حرجياً من جهة الرجوع إلى الكفاية أو غيره ، مع أنّ صريح الآية الشريفة ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) هو نفي الحكم الحرجي إذ لا معنى لعدم جعل الحرج في الدين الذي هو الأحكام الشرعية إلّا نفي الحكم الناشئ منه الحرج ، فالحرج جعل عنواناً للحكم الشرعي وأي فرق بين الحرج وبين الضرر في كونها نعتين للحكم؟ وأي فرق بين التعبير بعدم الجعل كما في نفي جعل الحرج وبين التعبير بلا النافية كما في (لا ضرر) بعد وضوح كون النفي تشريعياً؟ فوزان لا ضرر وزان نفي الحرج بلا إشكال .

وثانياً: الحلّ ، فإنّه قد ظهر مما تقدم تعنون الحكم كالفعل بالضرر من دون تفاوت بينهما ، فإنّ نفس استعمال الماء في الوضوء والغسل ليس علة تامة للضرر ، بل ترتب الضرر عليه منوط بوجود أمور آخر كعدم التحفظ من برودة الهواء وعدم شرب الدواء وعدم الالتقاء من بعض الأغذية والأشربة إلى غير ذلك ، فالضرر لا يترتب عليه بلا واسطة مع أنّه لا ريب في اتصاف استعمال الماء والصلاة والصوم بالضرر ، فاتصاف كل من الفعل والحكم بالضرر على وزان واحد من دون تفاوت بينهما ، وبعد صحة اتصاف الحكم بالضرر كالفعل فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الكلام أعني النفي المتعلق بنفس الحكم الملقى في الضرر والعدول عنه إلى المعنى المجازي وهو جعل كلمة (لا) ناهية ، فإنّ حمل النفي على النهي مجاز لا يصار إليه إلّا بالدليل ، وبعد إمكان إرادة الظاهر من النفي لا وجه للعدول عنه إلى خلاف الظاهر .

فحاصل جواب الحلّي : هو أنّ النفي حقيقي بناءً على كونه من النفي البسيط لكون المنفي طبيعة المدخول حقيقة ومجازي بناءً على جعل لا بمعنى النهي ، فإنّ إرادة النهي من النفي تكون بالعناية والمجاز ، فالمتعين حينئذٍ هو المعنى الأوّل أعني نفي نفس الحكم الضرري كنفي الحرج ، هذا غاية تقريب وجه تعين المعنى الأوّل .

وبالجملة فاتصاف الحكم الشرعي بالضرر الذي هو بمعنى الإسم المصدري وهو النقص الحاصل في الخارج منوط بكون نفس الجعل الشرعي الذي هو فعل الشارع علة تامة للضرر، بحيث لا يكون بينه وبين أثره أعني الضرر إرادة فاعل مختار كالإلقاء في النار وإرسال الكلب المعلم للاصطياد، فإن الإحراق والاصطياد ينسبان إلى الملقى والمرسل مع كون الإحراق والاصطياد من النار والكلب، إلا أنه لما لم يكن للنار والكلب إرادة واختيار فيكون الأثر مستنداً إلى الملقى والمرسل ويعدّ فعلاً لهما، ولذا يترتب عليه الآثار الشرعية من الضمان وغيره، وفي المقام إذا كان الحكم التكليفي علة تامة لترتب الضرر بحيث عدّ فعل المكلف كالوضوء والصلاة والصوم والحج مثلاً كصيد الكلب المعلم واحراق النار في عدم الإرادة والاختيار لصحّ اتصاف الحكم بالضرر.

وتفصيله ما تقدم من دعوى مقهورية إرادة العبد في جنب إرادة المولى كمقهورية إرادة الكلب المعلم تحت إرادة المرسل، فالفعل يصير بسبب تعلق الوجوب به واجب الوجود بالغير فيخرج عن حيّز قدرته واختياره، فلا يتوسط بين جعل الشارع وبين الأثر المترتب عليه - أعني الضرر - فعل اختياري فيكون الضرر مسبباً توليدياً للحكم، فحينئذٍ تصح دعوى تعنون الحكم بالضرر وجعل النفي وارداً على نفس الجعل الشرعي بأن يقال: إن الحكم الضرري لا جعل له.

ولكن الإنصاف: أنّ دعوى اتصاف الحكم بالضرر في غاية الإشكال، لأنّه مبني على خروج الفعل عن حيّز قدرة المكلف بمجرد الجعل الشرعي، وهذا واضح الفساد لما فيه أولاً: من عدم خروج الفعل عن دائرة قدرة العبد بمجرد تعلق الحكم بالضرورة، وإلا لم يكن هناك عاص أصلاً لفرض وجود الفعل في الخارج بمجرد تعلق حكم الشارع به، ولزم بطلان التكليف لوضوح اعتبار القدرة في متعلقه والمفروض خروج الفعل عن حيّز قدرته وبطلان الإجارة على الأعمال كالكنس

والخياطة والتجارة وغيرها ، لخروج هذه الأفعال بالأمر الإجمالي عن حيِّز القدرة ومن المسلم اعتبار القدرة على العمل في الأجير ، وفساده غني عن البيان ، فالضرر منوط بالفعل وغيره ولا يترتب على نفس جعل الشارع حتى يقال بعدم جعله .

وثانياً : أنَّ نفس الجعل الشرعي لا يوجب مقهورية إرادة المكلف الموجبة لخروج الفعل عن المقدورية ، لوضوح أنَّ مجرد الجعل لا يحرِّك إرادة العبد نحو الفعل بل تحركه موقوف على العلم به الحاصل قهراً الموجب لتنجزه ، فالحكم المنجز يوجب مقهورية إرادة العبد لا الحكم بوجوده الواقعي ، فلا أثر لنفس الجعل في تحريك العبد وقهر إرادته وإخراج فعله عن دائرة قدرته ، فحينئذٍ لا بد أن يقال : إنَّ الحكم المنجز المضرَّ لا جعل له وهذا تقدير لا دليل عليه ، فيدور الأمر بين هذا التقدير وبين جعل لا ناهية ، وكلاهما مجاز لا قرينة على واحد منهما ، فيصير (لا ضرر) مجملاً ويسقط عن الاستدلال ، فما أفاده الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني رحمتهما من جعل المنفي نفس الحكم ليكون لا ضرر قاعدة كلية في جميع أبواب الفقه وحاكمة على جميع أدلة الأحكام الأولية ، مما لا يمكن المساعدة عليه كما لا يخفى .

وبالجملة فقد ظهر مما ذكرنا عدم صحة المعنى الأوَّل المبنيَّ على تعنون الحكم بالضرر لما عرفت من عدم كون الحكم بنفسه علة تامة للضرر ، بل هو معد أو مقتض له .

ومما ورد فيه جملة لا ضرر رواية ^(١) هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة فيمن اشترى بغيراً مريضاً بعشرة دراهم ثم شاركه شخص

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٢٧٥ ، الحديث ٢٣٦٥٩ .

وإليك نص الحديث : « عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم ، وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد ، فقضى أنَّ البعير برىء فبلغ ثمنه دنانير ، قال : فقال : لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك ، هذا الضرر ، وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس » .

واشترى منه رأسه وجلده بدرهمين ثم برء البعير من مرضه وارتفعت قيمته فطالبه صاحب الرأس والجلد بهما فقال الإمام عليه السلام : ليس له ذلك لاستلزامه ضرر الشريك حيث إن إعطاء الرأس والجلد منوط بنحره الموجب لتنزل قيمته عن البعيرية إلى قيمة اللحم ، وهذا ضرر ففناه الشرع ، والضرار هو تعمد الضرر كما قيل أو فعل الإثنين كما هو ظاهره إن كان من باب المفاعلة وعلى كل حال هذا الإفراز ضرر على الشريك ، فضمانه للرأس والجلد يسقط وإن كان كل مال مضمون مضموناً بنوعيته وشخصيته وماليته ويسقط من هذه المراتب ما يتعذر منها ، فإذا تعذرت الخصوصيات العينية تبقى الحثثيات النوعية وهكذا ، وفي مورد الرواية لما كان الرأس والجلد بخصوصيتهما الشخصية متعذراً بسبب حكم الشارع فتبقى ماليتهما فيقوم البعير فإذا كانت قيمته عشرة دنانير وكان لأحدهما درهمان وللآخر ثمانية دراهم يكون لصاحب الدرهمين ديناران .

وعلى كل حال فالمناسب لهذه الرواية من المعاني الأربعة المتقدمة هو النهي بأن يكون فعل الشريك وهو الإفراز حراماً ، والمعنى الرابع وهو تنزيل الضرر الموجود منزلة المعدوم بأن يقال : إنه ليس في الشرع ضرر لم يتداركه الشارع ، فالضرر الواقع في الخارج الذي جبره الشرع بالجعل بمنزلة المعدوم ، فالضرر الوارد على صاحب ثمانية دراهم من ناحية الإفراز مجبور بحكم الشارع بالحرمة .

لكن لا يخفى أن مجرد الحكم التكليفي ليس جابراً للضرر ، ولذا يكون هذا المعنى أردء المعاني الأربعة المتقدمة ، ومن هنا أبدل الميرزا النائيني رحمته الحكم التكليفي بالوضعي ، وقال : إن الضرر يجبر باشتغال ذمة من يورد الضرر بشرط كونه موبساً ومؤدياً ، فحينئذٍ الضرر المجبور بهذا التدارك ليس ضرراً ، وفي حديث الشفعة ^(١) بعد فرض كون المورد وهو بيع الشريك حصته من أجني علة تامة لضرر الشريك الآخر

يكون المناسب لقوله عليه السلام «لا ضرر» هو جعل الحق للشريك لجبر ضرره وهو المعنى الرابع دون سائر المعاني، أمّا نفي نفس الحكم فلما عرفت من عدم تعنون الحكم بالضرر حتى يرد عليه النفي، مضافاً إلى أنّ (لا ضرر) ينفي الحكم ولا يشته، وفي مورد الشفعة يثبت الحق كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر أنّ الإشكال على الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) القائل بنفي الحكم ليس من جهة ما أورده صاحب الكفاية رحمته ^(٢) عليه من استلزامه المجاز، لأنّ المراد حينئذٍ الحكم الذي هو سبب للضرر، فأريد من قوله لا ضرر سببه وهو الحكم فإنّ الحكم ليس سبباً للضرر بل الإشكال العمدة هو عدم تعنون الحكم بالضرر.

وأما نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فلأنّ مورده هو ما إذا ثبت حكم لموضوع بعنوانه الخاص أو العام ثم نفي ذلك الحكم عن ذلك الموضوع في مورد كلا شك لكثير الشك، فإنّ حكم الشك وهو البناء على الأكثر مثلاً قد ارتفع في مورد كثرة الشك بلسان نفي الموضوع وهو الشك، وليس مورد لا ضرر كذلك إذ الحكم المناسب للضرر هو الحرمة أو الكراهة ونفيه لا يناسب الامتنان، مع أنّ المعنى حينئذٍ هو عدم حرمة الضرر وليس المقصود ذلك بل المطلوب هو إثبات عدم جواز الضرر. وأما النهي بأن يكون المراد حرمة بيع الشريك حيث يكون البيع من أجنبي ضرراً على الشريك الآخر فهو وإن لم يكن به بأس، إلّا أنّه لا يلائم ثبوت حق الشفعة إذ النهي لا يفيد أزيد من الحرمة التكليفية ولا يجدي في إثبات حق الشفعة، فالمناسب من المعاني الأربعة لقوله عليه السلام «لا ضرر» الوارد في ذيل حديث الشفعة هو المعنى الرابع، إذ حاصل معناه أنّ الضرر أعني البيع من الأجنبي معدوم لتداركه بحق الشفعة.

(١) فرائد الأصول / ٣١٤.

(٢) كفاية الأصول / ٣٨١.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنَّ المناسب لمجملته (لاضرر) في بعض الموارد هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كـ (لا شك لكثير الشك) ^(١) و (لا رهبانية في الإسلام) ^(٢) ونحوهما، وفي بعض الموارد النهي كـ (لا غش) ^(٣) و (لا نجش) ^(٤) و ﴿لا فسوق ولا جدال في الحج﴾ ^(٥)، وفي بعض الموارد الضرر المتدارك كرواية هارون وما ورد في الشفعة وبعد اختلاف موارد استعمال (لاضرر) لا يبق مجال لاستفادة قاعدة كلية منه حتى يكون حاكماً على أدلة الأحكام الأولية.

ولا يخفى أنَّ الضرر في رواية هارون المتقدمة يحتمل أن يكون لأجل كون نحر البعير موجباً لسقوطه عن القيمة السوقية، فالضرر حينئذٍ عدم انتفاع مالك اللحم بارتفاع القيمة السوقية فالضرر يراد به عدم النفع، فالإفراز يوجب عدم نفع مالك اللحم بارتفاع القيمة.

ولكن هذا المعنى موقوف على استعمال الضرر في عدم النفع كاستعماله في النقص.

وعلى هذا المعنى يمكن تطرق نفي الحكم بلسان نفي الموضوع في رواية هارون بأن يقال: إنَّ الإفراز المضرّ منفي، والنفي يرد على أثره الشرعي وهو الجواز حيث إنَّ الشركة من العقود الجائزة فيجوز للشركاء حل الشركة وإفراز المال المشترك وهذا الجواز ينفي إذا كان الإفراز مضرّاً، فالقسمة المضرة ليس فيها جواز فليس لصاحب الرأس والجلد مطالبتها، وبعد عدم جواز هذا الإفراز يكون الرأس والجلد مضمونين بالقيمة كما هو الشأن في تعذر المال المضمون في موارد الضمان.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٩، الحديث ١٠٥٠٢: «لا سهو على من أقر على نفسه بسهو».

(٢) كشف الخفاء ٢ / ٣٧٧، الحديث ٣١٥٤.

(٣) كنز العمال ٤ / ٦٠، الحديث ٩٥١١.

(٤) مستدرک الوسائل ١٣ / ٢٨٦، الحديث ١٥٣٧٠.

(٥) البقرة: ١٧٩.

لكن لا يمكن تطبيق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع هنا، إذ الإفراز المضرّ بعنوان كونه مضرّاً ليس له حكم إلا الحرمة، والنفي حينئذٍ يتوجه إلى الحرمة فيكون المستفاد حينئذٍ أنّ الإفراز المضرّ غير حرام، وهذا خلاف المقصود.

ويحتمل أن يكون الضرر في رواية هارون عبارة عن تنزل قيمة البعير المنحور بسبب النحر عن الثمن الذي اشتراه، مثلاً إذا اشتراه بعشرة دراهم، وبعد برئه من المرض صارت قيمته لحماً ثمانية دراهم، فإفراز الرأس والجلد حينئذٍ المتوقف على نحر البعير يكون ضررياً فلا ضرر ينفي حكم هذا الإفراز المضرّ.

وكيف كان فلا ضرر في رواية هارون يحتمل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على إشكال فيه - وهو أنّ لازمه جواز الإفراز إذ الإفراز المعلنون بالضرر يكون الحكم المناسب له هو الحرمة، فهذه الحرمة منفية بلسان نفي موضوعها أعني الإفراز المضرّ وهو كما ترى - ويحتمل أن يكون بمعنى النهي وهو حرمة الإفراز، ومع هذا الإجمال لا يمكن التمسك به.

وكذا الحال في قضية سمرة التي هي عمدة مستند قاعدة نفي الضرر، إذ نفي الحكم بلسان نفي نفسه منوط بكون الحكم علة تامة للضرر، وقد عرفت ما فيه لعدم سلب الإرادة والاختيار بمجرد الحكم الشرعي، كما أنّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ينتج ضد المقصود، إذ الفعل المتصف بعنوان الضرر ليس له حكم مناسب إلا الحرمة ولا معنى لنفي الحرمة.

وأما إرادة النهي من نفي الضرر فهو خلاف الظاهر، وإن استعمل النفي في النهي كثيراً كما لا رفت ولا فسوق ولا جدال في المحجّ (ولا غش) و(لا نجش) وغير ذلك، وأما الضرر المتدارك بحيث ينزل الضرر الموجود منزلة المعلوم فهو معدوم هنا، إذ الضرر في قضية سمرة كان عرضياً لدخوله على الأنصاري بلا إذن منه حتى تتحجب زوجة الأنصاري، وليس الضرر مالياً حتى يتدارك بالظن، والمتن

المروي في قضية سمرة مختلف ، فإن كلمة (لا ضرر) على بعض الطرق صارت بعد قوله ﷺ : ما أراك إلا رجلاً مضاراً ، وفي بعضها الآخر بعد قوله ﷺ : (أقلعها) ، والمناسب للأول كون النفي نهياً فالمراد حرمة الإضرار على الأنصاري بالدخول في داره بدون إذنه .

والمناسب للثاني هو المعنى الأول أعني نفي الحكم الشرعي رأساً ، حيث إن إبقاء العذق في ذلك المحل كان عن حق لكن لما صار هذا الحق ضررياً على الأنصاري ارتفع بحكم الشارع في صورة الضرر ، وعلى هذا المعنى يستفاد حكم كلي وهو نفي الحكم الضرري لكن قد عرفت الإشكال في تعنون الحكم بالضرر .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أنه لا يستفاد من الأخبار المشتملة على جملة (لا ضرر) كبرى كلية وقاعدة مطردة في جميع أبواب الفقه لإجمالها وعدم ظهور المراد منها .

نعم لا بأس بحكومة قاعدة نفي الحرج المسلمة المستفادة من الآية الشريفة والروايات على الأحكام الأولية ، بل يستفاد من رواية عبد الأعلى ^(١) الواردة في المسح على المزاراة أزيد من قاعدة نفي الحرج كما تقدم في مباحث تعذر قيد من قيود المركب الارتباطي ، وحاصله عدم سقوط المقيد بتعذر قيد من قيوده ، ويكون هذا أي عدم تعذر المقيد بانتفاء قيده قاعدة ثانوية في القيود بعد أن كان مقتضى القاعدة الأولية فيها انتفاء المقيد بانتفاء قيده .

فصار المتحصل مما ذكرنا : أنه لم يظهر لنا عاجلاً وجه استفادة قاعدة الضرر من الروايات المشار إليها بحيث تكون حاکمة على الأحكام الأولية ، ولكن بنى الشيخ الأنصاري ^(٢) والميرزا النائيني رحمتهما على تمامية الاستفادة المزبورة وكون (لا ضرر)

(١) وسائل الشيعة ١ / ٤٦٤ ، الحديث ١٢٣١ .

(٢) فرائد الأصول / ٣١٦ .

نفيًا لنفس الحكم بناءً منها على كون الضرر صفة لنفس الحكم الشرعي على التفصيل المتقدم فينبغي التنبيه على أمور:

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله من الإشكال على دليل قاعدة الضرر أعني ما ورد في قضية سمرة بوجهين:

أحدهما: ^(١) إن قاعدة الضرر لا تقتضي سلب احترام المال وسقوطه عن الحكم الوضعي وجواز اتلافه بلا ضمان، لكن أمر النبي صلوات الله عليه وآله وسلم في قضية سمرة بقلع العذق وهو لا يلائم قاعدة الإحترام مع تعليل الأمر بالقلع في بعض الطرق بقوله صلوات الله عليه وآله وسلم: «فإنه لا ضرر»، ومن المعلوم عدم جواز تخصيص المورد عن عموم العلة.

ثانيهما: ^(٢) لزوم تخصيص الأكثر.

أمّا الإشكال الأول ففيه:

أولاً: أنه يمكن أن يكون القلع لأجل قطع مادة الفساد، حيث إن إصرار سمرة (لعنه الله) على الدخول في حائط الأنصاري كان ضرراً على الأنصاري ولم يرتدع عنه بقول الرسول صلوات الله عليه وآله وسلم فكان فعل سمرة مما فيه المفسدة، وكلما كان كذلك يجب دفعه، حسماً لمادة الفساد فيندرج في الأمور الحسبية، فكان الأمر بالقلع من باب ولايته صلوات الله عليه وآله وسلم على النفوس والأموال.

وثانياً: أنه يمكن أن يكون على طبق القاعدة مع الغض عن ولايته صلوات الله عليه وآله وسلم بأن يقال: إن علة الضرر حقيقة هو بقاء العذق في ذلك المكان لا دخوله بدون الإذن، إذ الدخول في حائط الأنصاري كان لأجل إصلاح عذقه، فعلة الضرر ليست إلا كون العذق في ذلك المكان، إذ لو لم يكن عذقه فيه لكان للأنصاري منعه، ولكن لما كان لسمرة حق المرور إلى عذقه لم يكن للأنصاري منعه، فحينئذٍ تصير سلطنة

(١) رسالة في قاعدة نفي الضرر المطبوعة في المكاسب / ٣٧٢.

(٢) فراند الأصول / ٣١٦.

سمرة على إبقاء عذقه ضرورية فترتفع ، فيكون (لاضرر) علة لجواز قطعه حيث إن سلطة البقاء التي هي حكم شرعي وضعي ضرورية فقد ارتفعت فلا حرمة لماله .
فإن قلت : إن السلطة تنحل إلى حكمين ، أحدهما : جواز تصرف المالك في ملكه ، وثانيهما : عدم جواز تصرف غيره فيه بدون إذنه كما هو الحال في الوقف على جماعة ، فإنه ينحل إلى عقدين : إيجابي وهو جواز تصرف الموقوف عليهم فيه ، وسلبى وهو عدم جواز تصرف غيرهم فيه ولو مع عدم مزاحمتهم للموقوف عليهم والذي يوجب الضرر هو العقد الإيجابى دون السلبى فلم ترتفع السلطة بعقديهما حتى يجوز قلع العذق .

قلتُ : إن السلطة أمر وحداني مستفاد من قولهم عَلَيْهِ السُّلْطَانُ ^(١) «الناس مسطون على أموالهم» ، وليس فيها عقدان حتى يقال : إنَّ عقده الإيجابى فقط صار ضرراً فيرتفع بقاعدة الضرر ويبقى عقده السلبى ، نعم تنحل السلطة بالتحليل العقلي إلى العقدین المزبورين وإلا فهي بسيطة إما موجودة وإما معدومة ، فالسلطة ترتفع بالضرر فلا حق لسمرة في إبقاء عذقه في ذلك المحل فيكون بقاء العذق هناك نظير إبقاء الشجر المغروس في أرض بدون إذن صاحبها في عدم حق لصاحب الشجر في إبقاء الشجر فيها ، وبعد ارتفاع سلطة سمرة يجوز للأنصارى قلع عذقه .

وبالجملة فلا مانع من قلع العذق بعد صيرورة السلطة على بقائه في ملك الأنصارى ضرورية .

هذا حاصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته ، لكن الحق وجود العقد السلبى المذكور للمالك لا لأجل انحلال السلطة حتى يمنع ذلك ويقال : إنَّ السلطة أمر بسيط بل لكون عدم جواز تصرف غير المالك من أحكام الملك الثابتة بالنص ، كقوله عَلَيْهِ السُّلْطَانُ ^(٢) «لا يحل مال امرء إلا بطيب نفسه» ونحوه مما دلَّ على ذلك ، فللملك

(١) عوالي اللئالي ١ / ٢٢٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٠ ، الحديث ٦٠٩١ ومستدرک الوسائل ١٧ / ٨٨ ، الحديث ٢٠٨٢٠ باختلاف .

حكما أحدهما: جواز تصرف المالك فيه بما يشاء، والآخر: عدم جواز تصرف غيره فيه نظير الوقف، فإنّ التحقيق وجود العقدين المزبورين فيه فيجوز للموقوف عليهم التصرف في الوقف، ولا يجوز لغيرهم التصرف فيه فلذا لا يجوز التصرف لغير الطلبة في المدرسة وإن لم يكن مزاحماً للطلبة، كما إذا كان بعض حجراتها فارغة، فإنّه ليس لأحد أن يتصرف في تلك الحجر، وكذا إذا كان ماء وقفاً على أهل قرية فليس لغير أهل تلك القرية التصرف في الماء، وكذا في المرتع وغيره.

وعلى كل حال فلا يمكن المساعدة على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون القلع على القاعدة وهي كون حق إبقاء العذق في ملك الأنصاري لسمة ساقطاً لكونه ضررياً، وبعد سقوط هذا الحق فيكون بقاء العذق في ملك الغير بدون حق فيجب تخلية الملك عنه، ولما لم يكن سمة متصدياً لإذهاب العذق عن البستان فقد تصدّى الأنصاري لذلك، فيكون قلع العذق منطبقاً على القاعدة.

وجه عدم إمكان المساعدة عليه: هو أنّ صغرية القلع لقاعدة الضرر مبنية على كون علة الضرر هي حق الإبقاء، بتقريب: أنّ علة جواز دخول سمة في ملك الأنصاري هي حق إبقاء الشجر في ذلك المكان، فحق الإبقاء منشأ للضرر والقاعدة تنفي هذا المنشأ، لكن قد تقدم أنّ الحكم الشرعي سواء كان تكليفاً كوجوب الوضوء أم وضعياً كلزوم البيع وحق إبقاء الشجر في ملك الأنصاري بناءً على كون العذق فقط ملكاً دون مكانه لا يكون علة تامة للضرر، لعدم كون الحكم سبباً لخروج الفعل الإرادي الصادر عن العبد عن حيّز القدرة والاختيار، ولا يكون الحكم كالإلقاء في النار أو صبّ ماء الوضوء في مكان يجري إلى مكان غصبي، أو إلقاء القشور والمعائر في الطرق أو في المعابر الموجبة لعثور العابر، فإنّ النار والماء والقشور لا إرادة ولا شعور لها فيكون الإحراق مستنداً إلى الإلقاء، والتصرف في مال الغير مستنداً إلى المتوضئ، وعثور العابر غير الملتفت إلى القشور مستنداً إلى ملقي القشور فيكون حكم الشارع باستحقاق بقاء العذق في ملك الأنصاري معداً للضرر لاعلة

تامة ولا سبباً له فباب التسبب أجني عن الحكم الشرعي بالنسبة إلى الضرر ، وعلى هذا فيكون قلع العذق من باب الولاية لتوقف قطع مادة الفساد على قلعه .

وكيف كان فحصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في جواب الإشكال الأول من الإشكاليين الذين ذكرهما الشيخ الأنصاري رحمته أعني عدم اقتضاء قاعدة الضرر جواز قلع العذق وسلب احترام مال سمرة يرجع إلى وجهين :

أحدهما : أنَّ لاضرر لا يكون علة لقلع العذق بل علة لفعل سمرة ، فيكون قطع العذق من باب الولاية لتوقف حسم مادة الفساد عليه .

ثانيهما : أنَّ المنشأ لإضرار سمرة على الأنصاري هو سلطنته على إبقاء العذق في حائط الأنصاري ، إذ لو لم يكن عذقه هناك لم يكن يدخل في ملك الأنصاري حتى يدخل بلا إذن ويصّر على الإضرار بالأنصاري ، فعلة الضرر بقاء عذقه في ذلك المحل وهذه السلطنة لما صارت ضرورية فترتفع بقاعدة الضرر ، وبعد ارتفاع السلطنة يصير بقاء العذق بلا مجوز شرعي نظير بناء دار في أرض الغير عدواناً ، فإنّه لو لم يهدم الدار صاحب آلات البناء فلها لك الأرض هدمها وإلقاء آلات البناء إليه .

وبالجملة فالسلسلة الطولية في قضية سمرة تنتهي إلى حكم الشارع بإبقاء العذق في حائط الأنصاري ، وهذا الحكم يرتفع بحكومة قاعدة الضرر عليه .

لا يقال : إن مقتضى ارتفاع السلطنة هنا لانتفاء الضرر إليها هو ارتفاع صحة البيع الغبني لا لزومه ، حيث إن الضرر ينتهي إلى الصحة لا اللزوم لتفرع اللزوم على الصحة ، والمفروض أنَّ المنفي هو اللزوم دون الصحة ، فليكن الأمر فيما نحن فيه كذلك إذ الجزء الأخير من العلة التامة للضرر هو دخول سمرة بلا إذن ، فاللازم هو الحكم بسقوطه ، فليس لسمرة حق العبور بلا إذن لا أصل لإبقاء العذق ، فجرد الترتب والفرعية لا يوجب سقوط حق الإبقاء كما لا يوجب ارتفاع صحة البيع الغبني .

فإنّه يقال : إنَّ الصحة ليست علة للزوم البيع بل الصحة واللزوم كلاهما محمولان لموضوع واحد وهو العقد ، ولا ترتب بينهما بأن يكون اللزوم معلولاً للصحة

بل ملاك اللزوم ودليله غير ملاك الصحة ودليله وإن كانت رتبة الصحة مقدمة طبعاً على رتبة اللزوم، وهذا بخلاف المقام، فإنّ جواز العبور يكون من آثار حق الإبقاء بحيث لو لم يكن هذا الحق لم يكن له جواز العبور، فالضرر ينتهي إليه فيتصف الحق بالضرر فيرتفع بقاعدته، هذا توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته.

وقد عرفت الإشكال في تنوّن الحكم بالضرر لعدم كونه سبباً فلا يدخل في التسبب حتى يكون من قبيل القشور الموجبة لعثرة العابر في الشوارع العامة، فالأولى هو الجواب الأوّل وهو كون القلع من باب الولاية لقلع مادة الفساد. ثم إنّ الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) قال: إنّ عدم انطباق الضرر على القلع لا يخل بالاستدلال.

وأورد عليه الميرزا النائيني رحمته: بأنّه غريب جداً لأنّ عدم انطباق العلة على المورد يكشف عن تقيّد العلة بقيد مفقود في المورد ولا يعلم بأنّ القيد ما هو فتكون العلة مجملة وبعد الإجمال لا يصح الاستدلال بها.

وأما الإشكال الثاني: من إشكالي الشيخ الأنصاري رحمته أعني لزوم تخصيص الأكثر فقد أجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) بأنّ الخارج عنوان واحد وإن كان ذا أفراد عديدة، فالمخصص أمر وحداني وهو العنوان، فلا محذور فيه.

ولكن أورد عليه المحقق الخراساني رحمته ^(٣) بأنّ هذا يتجه فيما إذا كان أفراد العام أنواعاً فحينئذٍ لا يقبح خروج عنوان واحد من تلك العناوين، وأمّا إذا كان أفراد العام أشخاصاً فلا يتفاوت في قبّح تخصيص الأكثر بين كون الخارج عنواناً يندرج تحته أفراد كثيرة، أو بين كون المخصص أفراداً كثيرة بحيث يكون الخارج كل واحد من تلك الأفراد بشخصه وعنوانه، والمباحث المتعلقة بهذه المطالب مذكورة تفصيلاً في محلها من مباحث الألفاظ.

(١) رسالة في قاعدة نفي الضرر المطبوعة في المكاسب / ٣٧٢.

(٢) فرائد الأصول / ٣١٦.

(٣) في حاشيته على فرائد الأصول / ١٦٩.

الجهة الرابعة : في بيان نسبة لاضرر مع أدلة الأحكام الأولية .

فنقول : لا ريب في تقدم لاضرر على جميع أدلة الأحكام الأولية ، لكن اختلف في وجه التقدم على وجوه :

أحدها : الحكومة وهو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري ^(١) والميرزا النائيني ^{رحمتهما} .

ثانيها : التوفيق العرفي وهو مختار صاحب الكفاية ^{تتبع} ^(٢) .

ثالثها : تخصيص أدلة الأحكام الأولية بقاعدة الضرر لأجل عدم لزوم اللغوية إذ يلزم ذلك بناءً على تقديمها على قاعدة الضرر ، لعدم بقاء مورد للقاعدة نظير لغوية تشريع قاعدتي التجاوز والفراغ إن لم تقدما على الاستصحاب لوجود الاستصحاب في موارد القاعدتين طرّاً ، فتقديمه عليها يوجب لغويتها كما هو واضح ، هذا بناءً على النفي ، وأما بناءً على النهي وجعل لاضرر كناية عن حرمة الفعل المضر فوجه التقديم حينئذٍ هو اللغوية فقط دون الحكومة .

وقبل الشروع في بيان الوجه الصحيح في التقديم لا بأس بالإشارة إلى ضابط الحكومة وأخواتها فنقول : إنَّ خروج شيء عن دائرة دليل إمّا يكون بالتكوين كخروج الجاهل عن موضوع دليل أكرم العلماء ، وإمّا يكون بالتشريع ، وعلى الثاني إمّا يكون الخروج بنفس التعبد والتشريع من دون حاجة إلى إثبات المؤدى أي إحرازه كخروج المشكوك الحكم كشرب التبن عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بنفس إيجاب الاحتياط الذي لا يثبت الواقع ، لبقاء الحكم الواقعي على الجهل حتى بعد إيجاب الاحتياط كما هو واضح ، ويسمى هذا بالورود .

(١) فراند الأصول / ٣١٥ .

(٢) كفاية الأصول / ٣٨٢ .

وإما يكون الخروج بإثباته للمؤدى ، وهذا تارة : يكون بلسان المعارضة والمخاصمة وهو التخصيص ، وأخرى : يكون بلسان الملائمة والمسألة وهو المسمى بالحكومة ، وإن شئت فقل : إنَّ الحاكم يتكفل ما لا يتكفله المحكوم ، حيث إنَّ المحكوم لا يتكفل حال موضوعه وجوداً وعدمًا ، بل يكون على نحو القضية الشرطية التي لا ينفياها عدم طرفيها كقوله : (إن كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً) فإنَّ الملازمة ثابتة في نفس الأمر وإن لم تطلع الشمس بعد ، فقولنا : (لا شك لكثير الشك) إنما يكون حاكماً لتكفله لعدم الموضوع لما دلَّ على لزوم البناء على الأكثر ، ومن المعلوم أنَّ الأدلة المتكفلة لأحكام الشكوك لا تعرض لوجود الموضوع أعني الشك ، ولا شك لكثير الشك مثلاً يتعرض لعدم الشك المأخوذ موضوعاً في تلك الأدلة فلا تنافي بين تلك الأدلة وبين ما دلَّ على نفي الشك لمن كثر عليه الشك ، وعليه فالحكومة والتخصيص مشتركان في التعبد وإثبات المؤدى ومفترقان في كون اللسان في التخصيص المعارضة وفي الحكومة الملائمة والتعرض لما لا يمكن للمحكوم التعرض له ، وفي أنَّ الحكومة ترد بعد المحكوم لكون الحاكم متعرضاً لحال المحكوم بخلاف التخصيص فإنه قد يرد قبل العام ولا ملزم لوروده بعده .

ثمَّ إنَّ الشيخ الأنصاري ^(١) قد ذكر في ضابط الحكومة اعتبار تعرض الحاكم بمدلوله اللفظي لحال المحكوم بأن يكون الحاكم بالدلالة اللفظية شارحاً للمحكوم ومبيناً لما أريد منه ، وأورد عليه صاحب الكفاية ^(٢) بعدم اعتبار التعرض اللفظي بأدوات التفسير كلفظة (أي وأعني) ، إذ اعتبار ذلك فيه يوجب قلة وجود الحاكم بل عدمه إذ لم نظفر بحاكم شارح للمحكوم بشيء من أدوات التفسير .

ولكن أورد الميرزا النائيني ^(٣) وغيره على صاحب الكفاية ^(٢) بأنَّ مراد

(١) فرائد الأصول / ٤٣٢ .

(٢) كفاية الأصول / ٤٣٨ .

الشيخ الأنصاري رحمته ليس التعرض بشيء من أدوات التفسير بالخصوص ، بل بمطلق اللفظ المبين للمراد من اللفظ وإن لم يكن من أدوات التفسير كما في قرائن المجاز المبينة للمعنى المتحصل من الكلام لا المجاز في الكلمة بمعنى المجاز في المعنى الإفرادي لأنه ممتنع ، حيث إن المعنى الإفرادي للأسد يلقى إلى المخاطب العالم بالوضع لأنّ ان فهم المعنى الموضوع له بنفس سماع اللفظ قهري ، والاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى باللفظ ، وسلب هذا الان فهم والانسباق إلى الذهن عن اللفظة غير معقول إلّا بعد مهجوريته التي هي خلاف الفرض ، فالقرينة حينئذ تكون كاشفة عن المعنى الجملي وإن شئت فعبر عن المجاز في الكلمة بالمجاز في المعنى التركيبي .

والحاصل أنّه يكفي في التعرض بالمدلول اللفظي قرائن المرادات من الألفاظ الموجبة لصحة نسبة مداليلها إلى متكلمها فيصح أن يقال : إنّ المتكلم بقوله رأيت أسداً يرمي قال رأيت رجلاً شجاعاً فكلمة يرمي قرينة على ما هو المراد من لفظ أسد في المعنى التركيبي .

ويصح أن يقال في المخصصات والمقيدات : إنّ المتكلم أراد العام المخصص والمقيد بمعنى إنّ مقتضى العموم والإطلاق هو كون العام والمطلق تمام الموضوع للحكم ، لكن بعد مجيء (المؤمنة) بعد قوله : (اعتق رقبة) مثلاً ، يظهر أنّ الرقبة جزء الموضوع لا تمامه ، فالمؤمنة رافعة للإطلاق الصوري الحاكم بكون طبيعة الرقبة تمام الموضوع ، فالمقيد قرينة على موضوع الحكم .

فتلخص أنّ اعتبار الدلالة اللفظية في الحكومة لا يدل على اعتبار الشرح والتفسير بلفظ أعني وأمثاله ، بل يكفي فيه قرينة المجاز التي هي قرينة المراد من اللفظ كلفظ يرمي في المثال المزبور وكما تكفي التقييدات الراجعة إلى المصّب كتقييد الرقبة بالمؤمنة ، فإنّ هذه التقييدات قرينة على ما جعل موضوعاً واقعاً للحكم ، وكذا يكفي في التعرض بالمدلول اللفظي كل ما يدل على ذلك كالتعرض لموضوع المحكوم كقوله :

(لا شك لكثير الشك) بالنسبة إلى الشك المأخوذ موضوعاً في الأدلة لأحكام كالبناء على الأكثر أو لمتعلق حكم الدليل المحكوم كقوله: (تواضع للعلماء بتقريب أيديهم) أو لنفس النسبة أعني الحكم كقوله بعد إيجاب إكرام العلماء: (إنّ وجوب الإكرام ليس ثابتاً في حق زيد) أو أنّ إنشاء النسبة لم يكن بداعي الجد.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا اعتبار التعرض بالمدلول اللفظي بنحو من الأنحاء لحال الدليل المحكوم، وبهذا يمتاز الحكومة عن التخصيص بعد اشتراكهما في كون الخروج تعدياً وبإثبات المؤدي لانبفس التعبد والحجية، وحاصل المائز بين الحكومة والتخصيص هو أنّ النتيجة التي تتحصل في التخصيص إنّما تكون ببركة حكم العقل بتقديم الخاص على العام لأقوائية الخاص ظهوراً من العام، وإلا فلا دلالة في قوله: (لا تكرم زيدا العالم) على حال (أكرم العلماء) بل ليس بينها إلا التعارض، لأنّ مرجعها إلى قوله: (أكرم زيدا) و (لا تكرم زيدا) فتقديم الخاص على العام يكون لحكم العقل، فالنتيجة وهي خروج زيد عن دائرة العلماء اللذين يجب إكرامهم تكون بحكم العقل من دون أن يدل عليها اللفظ وهذا بخلاف الحكومة، فإنّ خروج زيد العالم عن العلماء المذكورين في قوله (زيد ليس بعالم) أو (لا شك لكثير الشك) ونحو ذلك يكون بنفس اللفظ لا بحكم العقل، فالحكومة تخالف التخصيص في مقام الإثبات والدلالة لا في مقام الثبوت والواقع.

كما أنّ الحكومة تغاير التخصيص في كون النتيجة في الحكومة مدلولاً عليها بالدلالة اللفظية بأبحاثها من قبيل قرينة المجاز، بناءً على تسليم المجاز في الكلمة كلفظة يرمي، ومن قبيل شرح موضوع الحكم كتنقيح المطلقات، وفي التخصيص بحكم العقل بعد تقديم الخاص على العام بالأقوائية.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ قاعدة لا ضرر بناءً على كون لا نافية - سواء كان

المنفي نفس الحكم كما هو مبنى الشيخ الأنصاري^(١) والميرزا النائيني رَحِمَهُمَا أم المتعلق كما هو مبنى صاحب الكفاية رَحِمَهُ^(٢) وغيره ممن جعله من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع - تكون حاکمة على أدلة الأحكام الأولية، ضرورة أنه على الأول تكون قاعدة لا ضرر نافية لنفس الحكم بلا واسطة وعلى الثاني تكون نافية له أيضاً، غاية الأمر أنه مع الواسطة، حيث إن نفي المتعلق تشريعاً كالوضوء والصوم مثلاً لا معنى له إلا نفي الحكم وعلى كلا الوجهين يكون لا ضرر بمدلوله اللفظي نظراً إلى أدلة الأحكام الأولية، وقد تقدم أن التعرض بالمدلول اللفظي يكون في الحكومة دون التخصيص، هذا بناءً على النفي.

وأما بناءً على النهي وكون لا ضرر بمنزلة قوله: يحرم الضرر، فيكون لسانه المعارضة مع الأدلة الأولية لأنه بمنزلة قوله في الوضوء: (الوضوء الضرري حرام) ودليل وجوب الوضوء بمنزلة قولنا: (الوضوء الضرري واجب) وليس هذا إلا التعارض فيقدم لا ضرر أيضاً على أدلة الأحكام الأولية للأخصية إذ لو لم يقدم عليها يلزم خلوّه عن المورد فيصير لغواً.

فالمحصل أن لا ضرر يقدم على أدلة الأحكام الأولية على كل تقدير، إما بالحكومة، وإما بالأخصية، وإما بالتوفيق العرفي الذي ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ^(٣).

(١) فرائد الأصول / ٣١٤.

(٢) كفاية الأصول / ٣٨١.

(٣) كفاية الأصول / ٣٨٢.

(تنبيهات قاعدة لا ضرر)

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: أنَّ مقتضى وضع الألفاظ للمعاني الواقعية من دون تقيدها بالعلم والإرادة هو كون الضرر في قاعدته واقعياً لا اعتقادياً، فإذا اعتقد عدم الضرر فتوضاً أو صام ثم تبين الضرر واقعاً فلازمه الحكم بعدم الصحة، حيث إنَّ المدار على الضرر الواقعي المفروض وجوده في المقام، وإذا اعتقد الضرر وتوضاً أو صام ثم انكشف عدم الضرر فلازمه الصحة، مع أنَّ بناء الفقهاء على خلاف هذا المبنى أعني وضع الألفاظ للمعاني النفس الأمرية لحكمهم في الصورة الأولى بالصحة والبطالان في الثانية، فجعلوا المعيار على العلم بالضرر لا الضرر الواقعي.

وبالجملة فمقتضى النبي وكذا النهي هو كون المدار على الضرر الواقعي فيشكل الأمر فيما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين.

وما أفاده الفقيه الهمداني رحمته (١) من إمكان تصحيح ما بنى عليه الفقهاء من الصحة في الصورة الأولى أعني اعتقاد الضرر مع انكشاف عدمه بما حاصله: أنَّ لا ضرر من الأحكام الامتنائية، ومن المعلوم تحقق الامتنان برفع نفس الإلزام مع بقاء جنسه أعني الجواز والمصلحة الداعية إلى الحكم، وحينئذٍ للمرفوع الإلزام فقط فيصح العمل العبادي في صورة وجود الضرر مع اعتقاد عدمه بالمصلحة الداعية إلى تشريع الحكم (٢)، لا يخلو من غموض، إذ فيه: أنَّه مبني على تركب الوجوب من الجواز والمنع من الترك، وعلى بقاء المصلحة بعد ارتفاع الإلزام وعلى صحة عرضية

(١) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه / ٤٦٣.

(٢) أقول: هذا بناءً على المعنيين الأولين أعني نفى نفس الحكم ونفى الحكم بلسان نفى الموضوع، وأما بناءً على المعنى الثالث وهو النهي فلا وجه للالتزام برفع الإلزام فقط لأنَّ النهي كاشف عن المبغوضية المضادة للمحبوبية كما لا يخفى.

التيمم والوضوء ولا يمكن الالتزام بشيء منها .

أَمَّا الْأَوَّلُ : فلما تقرر في محله من بساطة الأحكام وأنَّ الإلزام منتزع عن إنشاء النسبة بداعي الجد ، فليس فيه جنس وفصل حتى نلتزم ببقاء فصله بعد ذهاب جنسه .

وأَمَّا الثاني : فَلأنَّه لا سبيل إلى إحراز المصلحة حيث إنَّ الكاشف عنها هو الإلزام والمفروض ارتفاعه فلا كاشف عنها فلاكتفاء بالعمل حينئذٍ مشكل بل لا بد من ضم التيمم أيضاً .

وأَمَّا الثالث : فكذلك أيضاً ، بداهة دلالة دليل التيمم على الطولية كما لا يخفى . وقد دفع الميرزا النائيني رحمته الإشكال المزبور وهو كون مقتضى وضع الألفاظ للمعاني الواقعية جعل المدار على الضرر الواقعي في جميع الموارد وعدم دخل للعلم ولا الجهل به في شيء من الموارد فدخل العلم به في بعض الموارد كباب الوضوء والصوم ، والجهل به كما في المعاملة الغبنية - حيث إنَّ بعضهم اشترط العلم بالضرر في الأولين في جريان قاعدة الضرر فيهما واعتبر الجهل بالغبن في جريان أدلة الضرر فيه - خلاف مقتضى القاعدة المزبورة .

وحاصل الوجه الذي دفع به الإشكال هو : أنَّ لا ضرر بناءً على المعنى الأول - وهو نفي الحكم الضرري - لا يجري إلَّا إذا علم بالضرر حيث إنَّ الحكم الواقعي بنفسه مع عدم العلم به وعدم باعثيته ومحركيته لا يصير علة للضرر وملقياً إليه بل العلة للضرر هو الفعل الصادر عن الفاعل مع جهله بالضرر ، فالحكم الواقعي لا يتصف بالضرر بحيث يحمل عليه عنوان الضرر إلَّا بعد العلم به وإحراز كونه مضراً ، حيث إنَّ صدور الفعل حينئذٍ لا يستند إلَّا إلى الحكم الشرعي بخلاف ما إذا كان جاهلاً بالضرر ، فإنَّ الملقى له حينئذٍ في الضرر هو جهله بالضرر لاحكم الشارع بل الحكم يكون من قبيل المعدّ ، ففي باب الوضوء والصوم إذا اعتقد عدم الضرر

وتوضاً وصام ثم تبين الضرر يصح وضوؤه وصومه، لأنّ الملقى في الضرر هو الجهل بالضرر واعتقاد عدمه دون حكم الشارع، وهذا بخلاف غيرها من الموارد، فإنّ الضرر بنفسه موجود بدون العلم به لسلطنة سمرة بن جندب على الاستطراق لإصلاح عذقه فان هذه السلطنة ضرورية مع عدم العلم بضرريتها.

وبالجملة فوجه عدم وجوب إعادة الوضوء والغسل والصوم مع اعتقاد عدم الضرر وانكشاف وجود الضرر واقعاً، مضافاً إلى كون الإعادة خلاف الامتنان، هو ما عرفت من عدم كون الملقى حقيقة هو الحكم الشرعي بل الجهل بالضرر. ولكن قد عرفت سابقاً عدم تمامية المعنى الأوّل لأنّ العلة التامة للضرر هو الفعل الخارجي المعنوي بالضرر والحكم الشرعي يكون من قبيل المعدّ، نعم بناءً على تماميته يندفع به الإشكال المتقدم كما عرفت.

وأما بناءً على المعنى الثاني وهو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فلا يتطرق فيه التفصيل بين الموارد أصلاً، لأنّ المضرّ هو الفعل من دون دخل للحكم الشرعي فيه أصلاً، ومن المعلوم أنّ الفعل إمّا مضر واقعاً أو لا ولا دخل للعلم به أصلاً.

وأما المعنى الثالث وهو النهي فيكون الضرر مع الحكم الأولي متزامين لكون الحكمين واردين على المبدئين لا على العنوانين الاشتقائيين اللذين يكونان من باب التعارض بل يكونان من قبيل الصلاة والغصب لكون النهي متعلقاً بالضرر والحكم الأولى بالوضوء والصوم مثلاً، ومن المعلوم أنّ الضرر والوضوء والصوم من المبادئ الاشتقاقية لا العنوانين الاشتقاقية، وعلى مبنى التراحم إن لم يعلم بالضرر يصح الوضوء وغيره إذ التراحم متقوم بالعلم ومع عدمه لا تراحم فلا مانع من الصحة، ومع العلم بالضرر فبناء المشهور على ما قيل على تقديم جانب النهي على الأمر وتغليبه عليه، ففي صورة الجهل بالضرر يصح الوضوء إذ لحرمة منجزة حتى تراحم الأمر بالوضوء أو الصوم أو الغسل.

وبناءً على عدم تسليم المعنى الثالث أعني النهي يمكن تصحيح الوضوء في صورة اعتقاد عدم الضرر مع وجود الضرر واقعاً، بجعل الموضوع خوف الضرر كما في الرمد لا الضرر الواقعي فإذا كان خوف الضرر أو اعتقاده موضوعاً فلا إشكال في الصحة إذا كان معتقداً بعدم الضرر ولم يكن خائفاً لعدم الموضوع وهو خوف الضرر أو اعتقاده .

وكذا يمكن تصحيح التيمم في صورة اعتقاد الضرر مع عدمه واقعاً بجعل قوله تبارك وتعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾^(١) أعم من عدم التمكن الواقعي والاعتقادي، كما إذا اعتقد عدم الماء في مقدار غلوة سهم أو سهمين ولذا لم يتفحص عن الماء فتيمم وصلى ثم تبين أن الماء كان موجوداً في ذلك الحد فإنه يحكم بصحة تيممه وصلاته حيث إنه مع الاعتقاد بعدم الماء لم يكن متمكناً من الوضوء، فاندرج في قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا﴾ أي لم تتمكنوا.

وأما الحكم بفساد الوضوء أو الصوم في صورة اعتقاد الضرر مع عدمه واقعاً والبناء على عدم موضوعية الخوف والاعتقاد فلا وجه له إلا فقدان قصد القرية، إذ مع اعتقاد الضرر لا يتمشى قصد القرية لكون الضرر موجباً لمبغوضيته المنافية لمحبيته ومقربيته كما هو واضح والله العالم .

وأما اعتبار الجهل في جريان أدلة الضرر في المعاملة الغبية، فلاّنه مع العلم بالضرر وعدم تساوي المالين في المالية لا يكون الضرر ناشئاً من حكم الشارع باللزوم بل من إقدامه على الضرر، وإسقاط الشرط الضمني الذي تكون المعاملة مبنية عليه من تساوي المالية في المالين، وهذا بخلاف ما إذا كان المغبون جاهلاً بالغبن، فإن الشرط الضمني المذكور باقٍ على حاله ولم يسقط بشيء، فالضرر حينئذٍ ناشٍ عن الحكم الشرعي أعني اللزوم فينفي .

وبالجملة فلما كان الإقدام على المعاملة الغبية مع العلم بالغبن منشأ لسقوط الشرط الضمني ورضاً بعدم تساوي العوضين في المالية لسلطنته على ماله بتبديله بالأقل ، فلاوجه لجريان قاعدة نفي الضرر ونفي لزوم البيع بسبب الضرر ، إذ الحكم الشرعي حينئذ لم يصّر منشأ للضرر حتى يرتفع بقاعدته ، بل منشؤه هو اختياره الضرر ، وهذا بخلاف الأحكام التكليفية كوجوب الوضوء والغسل والصوم ، فإنّ إيجاد هذه الأمور وإن كان بإرادته إلا أنّ إرادته لما كانت مقهورة ومنبثة عن إرادة الشارع وحكمه فالعلة في تحقق الفعل في الخارج حقيقة هو حكم الشارع والمفروض أنّ كل حكم ينشأ منه الضرر مرفوع .

والحاصل أنّ الإقدام في الوضعيات مع العلم يرفع حكم الشارع بنفي الضرر دون الأحكام التكليفية ، حيث إنّ الإقدام في الثاني كالعدم لمقهورية إرادة العبد دون إقدامه في الوضعيات ، حيث إنّ إقدامه نشأ عن اختياره لا عن حكم الشارع .

ثم أعلم أنّه بعد ما ظهر وجه عدم جريان قاعدة نفي الضرر في صورة العلم بالضرر في الوضعيات ووجه جريانها مع العلم بالضرر في التكليفات ، قد يقع توهم التنافي بين ما ذكرناه من وجه الجريان وعدمه في التكليفات والوضعيات وبين ما ذكره الأعلام في فروع :

منها : ما إذا أجنب نفسه متعمداً مع كون استعمال الماء مضرّاً ببدنه ، فإنّهم حكموا بعدم وجوب الغسل عليه لقاعدة الضرر ، مع أنّه أقدم على ضرره نظير إقدامه على المعاملة الغبية ، ففقتضى الإقدام هو عدم التيمم ووجوب الغسل عليه لأنّ إقدامه على الجنبابة لم يكن مستنداً إلى الحكم الشرعي حتى يرتفع لأجل الضرر بل هو مستند إلى إرادته كالأقدام على المعاملة الغبية .

ولكن المعلوم عدم التنافي بين عدم جريان قاعدة الضرر في المعاملة الغبية مع

العلم بالغبن ، وبين جريانها في الغسل في الإجنب العمدي .

وذلك لأن الإقدام في المعاملة الغبنية يكون على نفس الضرر وهو عدم تساوي العوضين بخلاف مسألة الإجنب العمدي ، فإنه أقدم على موضوع يترتب عليه حكم شرعي فيلاحظ حينئذ في ثبوت الحكم ونفيه كون المتعلق وهو الغسل ضرورياً وعدمه .

ومنها : ما إذا أقدم على نصب لوح مغصوب في سفينة فإنهم حكموا بجواز نزعهِ للمالك وإن تضرر مالك السفينة ضرراً فاحشاً به ، ولم يجزوا قاعدة نفي الضرر فيه إلا إذا استلزم تلف النفس المحترمة .

ومنها : حكمهم بجواز قلع الشجر المغروس في الأرض المستأجرة وكذا هدم البناء المبني فيها وإن تضرر المستأجر بذلك ، مع أن الغرس والبناء لم يكونا بغير الوجه الشرعي فقتضى القاعدة جريان قاعدة الضرر وعدم جواز القلع والبناء الموجبين للضرر .

ومنها : ما إذا غرس أو بنى من عليه الخيار في مدة الخيار في الأرض التي اشتراها بالبيع الخياري ، فإن لذي الخيار بعد فسخ البيع قلع الشجر وهدم البناء وإن تضرر من عليه الخيار بذلك ، مع عدم إقدام الغارس والباني على الضرر لجواز الغرس والبناء بعد كون من عليه الخيار مالكا للأرض .

وأنت خير بعدم ورود النقض في شيء من الموارد المزبورة وغيرها وذلك لأن الإقدام على الضرر في تلك الموارد لم يكن ناشئاً من حكم الشارع ، بل من إرادته وميله ، ومن المعلوم أن الضرر الناشئ من حكم الشارع مرفوع لا كل ضرر ، فإن الغرس والبناء لم يكونا واجبين حتى يستند الضرر المترتب على القلع والهدم إلى الحكم الشرعي فيرتفع ، وكذا في نصب اللوح المغصوب في السفينة فإنه بعد الغصب يجب عليه ردّ المغصوب في أي حال كان .

التنبيه الثاني : أنَّ شأن لا ضرر رفع الحكم الذي يكون وضعه بيد الشارع وينشأ منه الضرر لا إثبات الحكم فلا يمكن إثبات الضمان على من حبس الحرَّ وسرق السارق ماله بحيث لو لا الحبس لم يسرق ماله أو تلف ماله بأفة سهاوية ، بقاعدة نفي الضرر ، فلا يقال : إنَّ لا ضرر يثبت ضمان الحابس لما سرق من المحبوس إلَّا إذا استند التلف إلى الحابس ، فحينئذٍ يكون الضمان من باب الإتلاف لا من باب الضرر ، وليس الكلام في سببية الإتلاف للضمان بل في كون نفس الضرر موجباً للضمان بحيث يكون الضرر كاليد والإتلاف من موجبات الضمان ، وكذلك لا يحكم بقاعدة الضرر سلطنة المرأة التي لا ينفق عليها زوجها ووقعت في المشقة والحرج وكون الطلاق بيدها دفعاً للضرر ، إذ بقاءها على هذه الحالة ضرر عليها ورفع هذا الضرر يكون بإثبات سلطنة الطلاق لها كما لا يخفى .

وكذا لا يحكم في المياه الموقوفة على مواضع خاصة كما - في بلاد العجم - واختلطت بحيث لا يكون الماء الموقوف على محل خاص مصروفاً فيه ، بل ممزوجاً بماء موقوف على محل آخر بولاية التقسيم لمن يقسم المياه المزبورة دفعاً للضرر ، باعتبار أنَّ عدم جواز تصرف سكّان تلك المحالّ في المياه المذكورة لأجل الاختلاط الموجب للغصبية ضرر عليهم ، وقاعدة الضرر تنفي هذا الحكم الضرري ويثبت ولاية تقسيم المياه لمن يقسمها .

وكذا لا يحكم بضمان من فتح قفس طائر فطار ، لأجل أنّه لو لا الحكم بالضمان يلزم الضرر على صاحب الطائر ، إلى غير ذلك من الموارد التي يلزم من عدم الحكم فيها ضرر على شخص .

وتوهم أنَّ عدم الحكم الناشئ منه الضرر وإن لم يكن حكماً حدوداً لكون عدم الأزلي مستنداً إلى عدم علة وجوده لا إلى وجود علة عدمه ، إلّا أنّه يكون بقاء مستنداً إلى حكم الشارع لأنَّ إبقائه واستمراره بيده ، بداهة أنَّ للشارع وضعه ورفع

كما في استصحاب العدم ، فإنه وإن لم يكن حدوثاً مستنداً إلى الشارع لكنه مستند إليه بقاء ، فلذا يجري فيه الاستصحاب .

فاسد ؛ فإنه بعد تسليم ذلك وصحة المقايضة مع الاستصحابات العدمية لا يستقيم إلا بجعل مفاد الحديث الشريف نفي الضرر غير المتدارك ليكون حاصل معناه كون الضرر موجباً للضمان إذ المفروض أنّ عدم الضمان حكم شرعي ولو بقاء ينشأ منه الضرر وكل حكم ينشأ منه الضرر مرفوع بقاعدة لاضرر .
وقد تقدم أنّ هذا المعنى أردء المعاني الأربعة المتقدمة ولا تصل النوبة إليه إلا بعد تعذر الثلاثة المتقدمة عليه .

وبالجملة فلا ضرر يكون حاكماً على الأحكام الوجودية الموجبة للضرر دون الإعدام التي ينشأ منها الضرر ، ولو بني على كون لاضرر وغيره من الأدلة الامتنائية الرافعة للأحكام الأولية يلزم منه تأسيس فقه جديد إذ لازمه وجوب تدارك خسارة من تكون تجارته خاسرة إما على غيره من التجار أو من بيت المال وهو كما ترى .
وبالجملة فلا سبيل إلى جعل لا ضرر ونحوه من دليل نفي الحرج وغيره مثبتاً للحكم ، بل شأن ما ظاهره النفي رفع الحكم الموجود لا إثبات الحكم المعدوم فالوارد التي توهم ذلك فيها لا تكون نقضاً لما ذكرناه من عدم إثبات لاضرر حكماً من الأحكام .

أمّا مسألة طلاق الزوجة التي لا ينفق عليها زوجها فلأجل النص^(١) الخاص الوارد فيها الدال على أنّ طلاقها للإمام عليه السلام وبأدلة النيابة يثبت كل ما له عليه السلام للفقهاء . ولم يظهر استناد الفقيه صاحب العروة تبيينه^(٢) في طلاق امرأة لم ينفق عليها زوجها إلى قاعدة نفي الضرر وإن نسب إليه ، وعلى كل حال لا وجه لزعم ثبوت

(١) وسائل الشريعة ٢١ / ٥٠٩ ، الحديث ٢٧٧١٥ .

(٢) ملحقات العروة الوثقى ١ / ٧٠ .

الحكم بقاعدة الضرر .

وأما مسألة عدم جواز تغيير صاحب القرية طريق الماء وسوقه إلى قريته من نهر آخر الموجب لتعطيل الرحى التي كانت على ذلك النهر وكانت لغير مالك القرية والماء ، فليس المستند فيها أيضاً قاعدة الضرر بل ما روي عن أبي محمد عليه السلام^(١) عن رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل ، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى ، أله ذلك أم لا ؟ ، فوقع عليه السلام : « يتق الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن » .

هذا مضافاً إلى احتمال كون بقاء الطاحونة في ذلك المكان ودورانها بماء ذلك النهر عن حق لازم كما إذا كان بشرط في ضمن عقد لازم .

وأما مسألة حق الشفعة فليس مستنداً قاعدة الضرر بل الروايات خاصة . وبالجمله فلم يظهر مورد يكون ثبوت الحكم فيه بقاعدة الضرر ، فلا وجه لتوهم إثبات الحكم الشرعي بلا ضرر ، فتأمل جيداً .

التنبيه الثالث : المدار في الضرر الرافع للحكم هو الضرر الشخصي لا النوعي ، لما حقق في محله من كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية الانحلالية فلكل شخص من المكلفين حكم لا يرتبط بشخص آخر ، فلا ربط لحكم شخص بحكم شخص آخر ، فإذا صار الحكم بالنسبة إلى شخص ضرراً أو حرجياً فلا يرتفع عن غيره ، إذ لا ارتباط بين حكمين لشخصين بل يرتفع بالنسبة إلى خصوص المتضرر به دون غيره فلا وجه لإناطة الضرر بالنوعي دون الشخصي كما لا يخفى .

التنبيه الرابع : أن مقتضى ما تقدم من عدم إثبات القاعدة حكماً وجودياً - لأن شأن هذه القاعدة وما يكون مثلها من الأدلة التي يكون لسانها الرفع ، نفي الحكم لإثباته - هو عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى غيره لدفعه عنه وإيراده على

نفسه ، وكذا لا يجب عليه تدارك الضرر الوارد على الغير ، فكما لا يجب دفعه عن الغير فكذلك لا يجب رفعه عنه ، فإذا ظلم الظالم على شخص من أهل قرية وأخذ منه مالا لا يجب على ربّ القرية تداركه من ماله ، كما لا يجب تحمل الضرر الذي يريد الظالم إirاده على أهل القرية على نفسه لدفع الضرر عنهم ، وكذا لا يجوز له توجيه الضرر المتوجه إليه إلى غيره لدفعه عن نفسه لما عرفت من عدم إثبات قاعدة الضرر حكماً وجودياً إلزامياً كان أم ترخيصياً ، فهنا كبريان قد استفيدتا من عدم إثبات لاضرر حكماً شرعياً :

إحديهما : عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير .

ثانيتها : عدم جواز توجيه الضرر إلى الغير مع فرض توجهه إلى نفسه فلا يجوز توجيه السيل المتوجه إلى داره أو زرعه أو أنعامه إلى جاره ، نعم له دفعه عن نفسه من دون أن يوجهه إلى غيره .

إذا عرفت هاتين الكبريين فاعلم أنّ تطبيقهما في جملة من الموارد يكون صعباً : منها : ما إذا أدخل حيوان رأسه في قدر الغير .

ومنها : ما إذا وقعت دابته في سرداب الغير وكان إخراجها متوقفاً على تخريبه . ومنها : غير ذلك .

أمّا المسألة الأولى : فكللمات الأصحاب فيها مضطربة ، إلا أنّ الحق أن يقال : إنّ إدخال الحيوان رأسه في القدر بعد عدم فرض التعدي والتفريط من أحد المالكين كعدم إطلاق الحيوان وضبطه وعدم جعل القدر في مكان يكون في معرض إدخال الحيوان رأسه فيه ، وإلا كان المتعدي متضرراً ولا يجري في حقه قاعدة الضرر لاقدامه عليه ، يكون من صغريات توجه الضرر السماوي إلى شخص وهو صاحب الحيوان ، لأن الحيوان سوف يتلف بذلك إذ لا يمكن تعليقه فيتلف ، ولا يجب على صاحب القدر تحمله بإيراد الضرر على نفسه ليدفعه عن غيره ، وأمّا جعل الضرر

الأخف مقدماً على الأعظم فليس المقام من صغرياته فلا يقال بوجوب كسر القدر لأجل حفظ الحيوان .

وأما المسألة الثانية : فكذلك أيضاً إذ الضرر توجه إلى صاحب الحيوان لأنه إن بقي في السرداب يتلف ، ومع توجهه إلى صاحب الحيوان لا وجه لوجوب تحمل صاحب السرداب لهذا الضرر وتخريب سردابه لإخراج الحيوان .

وبالجملة ففي كل مورد يتوجه الضرر إلى شخص فلا يجب على غيره تحمل الضرر عنه كما في هذين المثالين ، فلاوجه لتعين الأخذ بأقل الضررين قياساً له على الضررين المتوجهين إلى شخص واحد في الأخذ بأخفهما ، كما إذا كان أحدهما عرضياً والآخر مالياً فيؤخذ بالثاني لدفع الأول ، ففي المقام قد يقال بأنه يكسر القدر لكونه أقل ضرراً من تلف الحيوان لكنه خلاف مقتضى القاعدة ، وذلك لما عرفت من أن المثالين ونحوهما من صغريات توجه الضرر إلى شخص خاص وتحمل الضرر عن الغير غير واجب ، ويشتهب الأمر في كثير من الفروع لاحتمال اندراجها في الكبرى المزبورة أعني تحمل الضرر عن الغير واحتمال اندراجها في كبرى أخرى ، وقد تعرض لجملة منها شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته (١) في رسالته المعمولة في قاعدة الضرر ، ولا بد من التأمل فيها حتى لا يختلط الحال ههنا الله تعالى إلى أحكامه .

التنبيه الخامس : ذكر الميرزا النائيني رحمته أن قاعدة نفي الضرر كما تكون حاکمة على الأحكام التكليفية كذلك تكون حاکمة على الأحكام الوضعية سواء كانت من قبيل الإلزاميات كلزوم العقد أم من قبيل الترخيصيات كالسلطنة على الأموال ، فإذا صارت سلطنة في مورد ضرورية أو حرجية ترتفع بقاعدتي الضرر والحرج ، كما إذا كان حفر البالوعة في داره سبباً لضرر جاره لنفوذ الماء من البالوعة في جدار الجار وينهدم ، فإن هذا الضرر يكون مسبباً توليدياً لحافر البالوعة وهو مالك الدار ، حيث

(١) رسالة في قاعدة نفي الضرر المطبوعة في المكاسب / ٣٧٤ .

إنّ الماء المؤثر في جدار الغير لاشعور له ، فالأثر يستند إلى حافر البالوعة كما أنّ إجراء الماء على المحل بقصد الوضوء فعل المكلف ، فإذا انتهى إلى دار الغير يكون ذلك تصرفاً في ملك الغير ، فإذا لم يرض الغير بهذا التصرف يكون الوضوء باطلاً بناءً على اعتبار إباحة المصب في الوضوء كما لا يخفى ، لكن هذا في صورة عدم الحاجة إلى البالوعة وأما إذا كان محتاجاً إليها وكان منعه عن حفرها ضرراً على المالك ففيه كلام يأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

وقبل التعرض للفروع المذكورة في المقام ينبغي التنبيه على أمر وهو: أنّ ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من حُكومة قاعدة الضرر على الأحكام الوضعية التي مفادها الترخيص لا يخلو من تأمل أو منع ، وإن سلّمنا حكومتها على الأحكام التكليفية الإلزامية ببيان: أنّ الفعل الصادر من المكلف وإن كان بإرادته إلّا أنّ إرادته لما كانت منبعثة عن إلزام الشارع ، فالملقي في الضرر حقيقة هو حكم الشارع ، فيصح إسناد الضرر إلى حكمه بحيث يعنون الحكم بالضرر ، فيقال: إنّ وجوب الغسل أو الوضوء ضرر فيرتفع بقاعدة الضرر ، وكذا في الحرمة فيصح أن يقال: إنّ حرمة الشيء الفلاني ضرر على المكلف الكذائي فترتفع فيجوز ارتكابه .

وبالجملة فيمكن بالتأمل توصيف الحكم الإلزامي بالضرر وجعل إرادة المكلف للفعل كعدمها ، وهذا بخلاف الأحكام الوضعية وكذا التكاليف غير الإلزامية كالإباحة والكراهة والاستحباب ، إذ الفعل المباح مثلاً لا يصدر من الفاعل بإلزامه بل باختياره ، إذ ليس إرادته للمباح مقهورة تحت إرادة الشارع بل له كل من الفعل والترك من دون أن يترتب عليه بغض الشارع وكراهته ، فلا يكون الضرر جينئذٍ مستنداً إلى حكم الشارع حتى يقال: إنّ الحكم ضرر فيرتفع ، فإذا كان الماء مضرّاً بحاله وشربه فلا يكون الضرر ناشئاً من إباحة الماء بل من شربه باختياره وميله النفساني ، فلا يصح أن يقال: الإباحة مرفوعة وكذا الكراهة والاستحباب وسلطنة

المالك على التصرف في ماله .

والحاصل أن قاعدة الضرر لا تكون حاکمة على جميع الأحكام من التکلیفیه والوضعية بناءً على المعنى الأول أعني كون المنفي أولاً وبالذات نفس الحكم ، ومع التزل يسلم ذلك في خصوص الأحكام الإلزامية التي تتصف بالضرر على التقريب المتقدم دون الوضعيات كالسلطنة ، لكن يشكل ذلك بأن عمدة مستند قاعدة الضرر هو رواية سمرة المفروض أن الحكم الضرري في قضية سمرة سلطنته على اصلاح عذقه وهو حكم ترخيصي ، ومع ذلك اتصفت بعنوان الضرر .

إذا عرفت هذا الأمر وإشكال اتصاف الأحكام الوضعية والأحكام التکلیفیه الترخیصیه بالضرر ، فلنرجع إلى بيان ما أفاده الميرزا النائيني رحمته وغيره من حكومة قاعدة نفي الضرر على جميع الأحكام التکلیفیه والوضعية ، فنقول وبه نستمد ونستعين وبوليّه صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجل فرجه وأدرك بنا أيامه نتوسل ونستجير :

إن مقتضى (الناس مسطون على أمواهم) هو جواز تصرف كل مالك في ملكه بأي نحو شاء ، فإذا لم تكن السلطنة ضرورية فلا إشكال في جوازه لقاعدة سلطنة الناس على أمواهم ، وإذا صارت ضرورية فهل ترفع بقاعدة الضرر أم لا ؟ لا ينبغي الإشكال في ارتفاع السلطنة الموجبة للضرر كحفر المالك بالوعة في ملكه مع تضرر الجار بها فإن الضرر نشأ من السلطنة على حفر البالوعة فترتفع السلطنة الضرورية بقاعدة الضرر .

إنما الإشكال فيما إذا لزم من رفع سلطنة المالك لأجل ضرر الغير ضرر على المالك ، كما إذا كان محتاجاً إلى البالوعة وعدم حفر البالوعة في داره ضرر عليه ، فهل تجري قاعدة الضرر وترتفع سلطنة المالك على الحفر أم لا ؟ وبعبارة أخرى : هل يقدم ضرر المالك فتبقى قاعدة السلطنة على حالها أم يقدم ضرر الجار فتنتفي سلطنة المالك ،

قد يقال كما عن الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) بتقديم أقل الضررين ودفع الضرر الأعظم (لا ضرر)، فإذا كان ضرر المالك أعظم يقدم فيجوز له حفر البالوعة، وإذا كان ضرر الجار أعظم فلا يجوز حفر البالوعة.

وقد يقال بأن المرجع في تعارض ضرر المالك وغيره قاعدة السلطنة والمنسوب إلى ظاهر كلمات الأصحاب هو رعاية ضرر المالك وجواز تصرفه في ملكه وإن كان ضرر الجار أعظم من الضرر المترتب على ارتفاع سلطنة المالك، بل قيل بأنهم جعلوه من صغريات ماتقدم من عدم وجوب تحمل الضرر لدفعه عن الغير، هذا في صورة تعارض ضرري المالك والجار، وكذا الحال في تعارض ضرر المالك وخرج الغير فيما إذا كان ترك حفر البالوعة للمالك حرجياً أو العكس، فإنه يراعى ضرر المالك أو حرجه ويحكم بجواز حفر البالوعة، نعم فيما إذا لم يلزم من ترك حفر البالوعة ضرر ولا حرج على المالك بأن يكون الحفر عبثياً أو كان ترك الحفر موجباً لعدم الانتفاع فقط، تجري قاعدة الضرر وتنفي سلطنة المالك على الحفر سواء قصد الإضرار على الجار أم لا، فالصور أربع:

إحديها: أن يكون عدم تصرف المالك في ملكه موجباً لضرره كما إذا احتاج إلى البالوعة.

ثانيها: أن يكون ترك التصرف موجباً لفوات النفع.

ثالثها: أن لا يتضرر بترك التصرف ولا ينتفع به، وهذا على قسمين:

أحدهما أن يقصد الإضرار بالجار، والآخر أن لا يقصد ذلك، فالشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) ذهب في صورتين الأوليين إلى تقديم ضرر المالك أو حرجه إذا كان عدم التصرف مستلزماً للمشقة والحرج عليه، إما للحكومة (لا حرج) على قاعدة

(١) رسالة في قاعدة نفي الضرر المطبوعة في المكاسب / ٣٧٤.

(٢) فرائد الأصول / ٣١٧ ورسالة في قاعدة نفي الضرر المطبوعة في المكاسب / ٣٧٥.

الضرر، حيث إنّ جريان لا ضرر في سلطنة المالك لارتفاع سلطنته يوجب الحرج عليه، وإذا صار الحكم حرجياً ارتفع بقاعدة الحرج. وإمّا لتعارضهما: والرجوع إلى العمومات أو الأصول كأصالة الإباحة، هذا حاصل ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته.

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني رحمته في الصغرى والكبرى: أمّا الصغرى فلأنّ مطلق منع المالك عن التصرف في ماله ليس حرجاً عليه، فإنّ النسبة بين الحرج والضرر هي العموم من وجه حيث إنّ الضرر قد لا يكون حرجاً، كما إذا تلف دينار ممن يملك مائة ألف دينار، وقد لا يكون الحرج ضرراً كالآلام الروحية والكدورات النفسانية فإنّ تحملها في غاية المشقة كما هو المحسوس لمن يبتلي بها عصمنا الله تعالى عن كل مكروه وسوء -، وقد يجتمعان كما إذا احترق البيت الشعري لمن يسكنه من أهل البادية، فإنّه ضرر وتقص مالي عليه، مع وقوعه في الحرج لكونه في الشمس والمطر وغيرهما.

وبالجملة فمجرد منع المالك لا يوجب الحرج حتى لا يجري قاعدة نفي الضرر لأجل حرجية ترك التصرف في ماله، وكذا لا يتصور التعارض بين ضرري المالك والجار لعدم كونهما في رتبة واحدة، والمفروض أنّ التعارض منوط بوحدة رتبة المتعارضين، توضيح عدم كونهما في رتبة واحدة هو: أنّ ضرر المالك ناشئ عن ارتفاع سلطنته لأجل ضرر الجار، فضرر الجار أوجب ضرر المالك، فضرر المالك معلول لضرر الجار، ويكون في طول ضرر الجار، فلا يعارض ضرر المالك المتولد من ضرر الجار ما هو علته من ضرر الجار، وقد عرفت أنّ التعارض منوط بوحدة الرتبة، ومع الطولية لا تعارض وارتفاع سلطنة المالك وإن كان ضرراً على المالك إلاّ أنّه لا يتصور حكومة قاعدة الضرر عليه لتولد هذا الضرر من قاعدة الضرر، وما يتولد من القاعدة يكون في طولها ولا يمكن شمول القاعدة له.

وفيه أولاً: أنَّ المقصود من التعارض هنا توجه الضرر إلى أحد شخصين إما إلى المالك أو الجار ومن المعلوم تحقق ذلك بالوجدان مع قطع النظر عن حكم الضرر. وثانياً: دليل الضرر امتناني فلا يدفع الضرر عن شخص بإيقاع الآخر في الضرر وإن كان هذا الضرر الأخير معلولاً لدفع الضرر الأول بمعنى أنَّ دليل الضرر لا يشمل ضرر الجار من الأول لأنَّه خلاف الامتنان إذ ضرره يستلزم الضرر على المالك وكما أنَّ الامتنان يقتضي دفع ضرر الجار كذلك يقتضي المنع من إيقاع المالك في الضرر لأنَّ نسبة الامتنان إلى الجميع واحدة ولذا قال (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام). وأما الكبرى وهي تقدم الحرج على الضرر أو تساقطها والرجوع إلى العام الفوق وهو قاعدة السلطنة مرجعاً بناءً على تساقطها، أو مرجحاً بناءً على كون (لا ضرر) مخالفاً ومعارضاً، لكن من قاعدتي السلطنة والحرج الموافق لها، ولما كان (لا حرج) معاضداً بقاعدة السلطنة يقدم على (لا ضرر) الغير المترتبة على ضرر الجار، أو الرجوع إلى الأصل في المسألة وهو أصالة البراءة أو الاحتياط على الخلاف في الشبهة التحريمية، وعلى كل تستقيم فتوى المشهور من جواز تصرف المالك في ملكه على كل حال، أما في صورة تعارض الضررين فلأجل مرجعية قاعدة السلطنة أو مرجحيتهما أو لأجل أصالة الإباحة، وكذا في صورة تعارض الحرج والضرر مع شيء زائد وهو تقدم الحرج على الضرر، فالكبرى في صورة تعارض واحدة وهي الرجوع في الخاصين المتعارضين إلى العام مرجحاً أو مرجحاً، أو إلى الأصل في المسألة على اختلاف المشارب، والكبرى في تعارض الضرر والحرج متعددة وهي تلك الكبرى المزبورة وتقدم الحرج على الضرر.

فتحصل منع الكبرى المزبورة وهي أن تقدم الحرج على الضرر لا بد أن يكون إما لأخصية الحرج من الضرر، وإما لحكومته عليه وكلاهما ممنوع، أما الأول فلأنَّ النسبة بين الضرر والحرج هي العموم والخصوص من وجه فإنَّ الضرر وهو النقص

والحرج هو المشقة الجوارحية ، فقد يجتمعان وقد يفترقان .

أما الثاني فلعدم كون الحرج ناظراً إلى الأدلة الأولية وليس شيئاً منها ناظراً إلى الآخر ، فصار المتحصل أنّ الحرج لا يتقدم على الضرر بشيء من الحكومة أو الأخصية .

هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني رحمته رداً على ما ذكر الشيخ الأنصاري رحمته

في توجيه مدرّك فتوى المشهور بجواز تصرف المالك

في ماله في صورتين المزبورتين أعني صورة تضرر

الجار والمالك وصورة ضرر الغير وحرج المالك .

هذا تمام الكلام في مبحث قاعدة (لا ضرر) ،

وبذلك تم الكلام في مباحث الاشتغال

ونحمد الله على حسن التوفيق .

والحمد لله رب العالمين

وصلّى الله على محمد

وآله الطيبين

الطاهرين .



« الفهرس »

الشك في المكلف به

- الإشارة إلى مجاري الأصول ٦
- ضابط الشك في المكلف به ٦
- عدم كفاية العلم بالكبريات الشرعية في تنجز الخطابات ٨

الشبهة التحريمية

الشبهة المحصورة

- منجزية العلم الإجمالي ٩
- أدلة القائلين بجواز المخالفة القطعية، والإشكال عليها ٩
- ظهور الأخبار في جواز المخالفة القطعية ١٠
- الاستدلال بأخبار التثليث على حرمة المخالفة القطعية، والرد عليه ١٢
- توضيح المناقشة في الاستدلال بالأخبار على جواز المخالفة القطعية ١٥
- شبهة التخيير بين الأصول ٢٢
- عدم إمكان إجراء الأصل في الأطراف بدعوى انحفاظ رتبة الحكم الظاهري .. ٢٦
- العلم الإجمالي بالحكم غير الإلزامي ٢٧
- وجود مقتضي لوجوب الاجتناب ٢٨
- المانع الثبوتي في عدم جريان الأصول في جميع الأطراف ٣١

- ٣١ عدم جريان الأصل في بعض الأطراف
- ٣٢ عدم جريان الأصل في بعض الأطراف تخبيراً
- ٣٧ ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في دفع شبهة التخبير، والرد عليه
- ٣٩ الترخيص في بعض الأطراف بنحو البذل
- ٤٣ تفصيل صاحب الحقائق رحمته بين كون المشتبهين تحت حقيقة واحدة وغيره
- ٤٥ كون المدار في تنجيز العلم الإجمالي على كونه علماً بالتكليف الفعلي
- ٤٦ ضابط المميز لانحلال العلم الإجمالي
- ٤٨ في أنّ حقيقة الانحلال تبدل العلم بالحكم الفعلي بالشك فيه
- ٥١ انحلال العلم الإجمالي بالأصول المحكومة المتأخرة رتبة
- ٥١ في فرع فوت السجدين مع دورانهما بين كونهما من ركعة وركعتين
- ٥٢ عدم جريان قاعدة الفراغ في الفرع المزبور
- ٥٢ عدم جريان قاعدة الاشتغال في المقام
- ٥٥ مقالة السيد صاحب العروة رحمته في المقام
- ٥٧ بيان الضابط المطرد في وجوب الإعادة في المقام
- ٥٨ إذا كانت الركعة الأخيرة من أطراف العلم الإجمالي
- ٦٠ في حكم تذكر فوت السجدين في أثناء الصلاة في الفرع المزبور
- ٦٣ التعرض لصور البطل المشتبه إجمالاً بين البول والمنى
- خروج بعض الأطراف عن الابتلاء:
- ٦٧ اشتراط تنجيز العلم الإجمالي بإمكان ابتلاء المكلف بجميع الأطراف
- ٦٨ كون المدار في الابتلاء وعدمه هو استهجان الخطاب

- ٧٠ التفصيل في اعتبار الابتلاء بين المحرمات والواجبات، والرد عليه.
- ٧٢ استنتاج المباحث السابقة
- ٧٥ النقض بما لو كان المكلف بطبيعته تاركاً لبعض المحرمات، والرد عليه ...
- ٧٨ إذا شك في تحقق الابتلاء
- ٨٠ ضابط الابتلاء
- ٨١ عدم اختصاص اعتبار الابتلاء بالنواهي
- ٨٣ ما ذكره الشيخ رحمته الله من التمسك بالإطلاقات عند الشك في تحقق الابتلاء
- ٨٤ ما أورده صاحب الكفاية رحمته الله على التمسك بالإطلاقات
- ٨٥ ما يقال في توجيه كلام صاحب الكفاية رحمته الله
- ٨٧ توجيه التمسك بالإطلاق
- ٨٩ الوجه الذي استدل به الميرزا النائيني رحمته الله في المقام
- ٩١ في الاستدلال بتمامية الملاك
- ٩٤ الأمثلة الفقهية التي ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته الله
- ٩٥ تتميم مبحث الابتلاء
- ٩٧ في عدم كون المانع الشرعي كالمانع العقلي
- ١٠٠ لا يعتبر في الابتلاء أن يكون في زمان واحد

ملاقي الشبهة المحصورة:

- ١٠١ حكم الملاقي لأحد الشينيين اللذين كانا نجسين، ثم علم طهارة أحدهما ...
- ١٠٢ ابتناء اختلاف الأقوال في المسألة على السراية والتعبد
- ١٠٢ الوجهين اللذين استدل بهما على وجوب الاجتناب عن الملاقي

- توضيح الكلام في السراية والتعبد ١٠٤
- الإشكال على مبنى السراية ١٠٤
- كلام صاحب الكفاية ﷺ في لزوم الاجتناب عن الملاقى في بعض الصور .. ١٠٩
- الإشكال على ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ ١١٠
- حكم الملاقى بناءً على السراية الحكمية ١١٢
- حكم الملاقى بناءً على عدم استفادة السراية أو الملاقاة من الأدلة ١١٥
- ما أفاده بعض المدققين من التفكيك بين الحل والطهارة ١١٦
- الاضطرار إلى بعض الأطراف وتلف بعض الأطراف:
- الاضطرار إلى المعين ١١٨
- الاضطرار قبل العلم ١١٨
- الاضطرار مقارناً للعلم ١١٩
- الاضطرار بعد العلم ١٢٠
- كلام صاحب الكفاية ﷺ في الفرق بين الاضطرار وبين فقدان ١٢٠
- الإشكال على صاحب الكفاية ﷺ ١٢١
- شبهة تنجيز العلم الإجمالي في صورة فقد بعض الأطراف بعد العلم ١٢٣
- تقريب الشبهة بناءً على كون نفس العلم علة للتنجيز، والرد عليه ١٢٥
- دفع الشبهة بالاستصحاب الموضوعي المستلزم لبقاء أثر العلم ١٢٦
- محصل البحث في الاضطرار إلى المعين ١٢٨
- الاضطرار إلى غير المعين ١٣٠
- في أنّ ما اختاره المكلف لدفع الاضطرار واسطة في التنجز، لا في الثبوت ١٣٠

في ترخيص المكلف في دفع الاضطراب بأيهما شاء ١٣٣
 كلام صاحب الكفاية رحمته الله في عدم تنجيز العلم الإجمالي في جميع صور الاضطراب . ١٣٣
 تفصيل الميرزا النائيني رحمته الله بين الاضطراب إلى المعين وإلى غير المعين .. ١٣٤
 العلم الإجمالي في التدريجيات:

الأقوال في العلم الإجمالي في التدريجيات ١٣٥
 الأمثلة الفقهية التي ذكرها الشيخ رحمته الله في المقام ١٣٦
 تنجيز العلم الإجمالي بالمعاملة الربوية ١٣٦
 دفع الإشكال على تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات ١٣٨
 التشبث لحكم التعليق في إثبات التنجيز في التدريجيات ١٤٠
 دفع القول بعدم الفرق بين التدريجيات والدفعيات ١٤١
 كون مستند تنجيز العلم الإجمالي تمامية الملاك ١٤١
 أمور ثلاثة ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته الله ١٤٣

الشبهة الموضوعية التحريمية غير المحصورة:

الجهة الأولى: ضابط الشبهة غير المحصورة ١٤٧
 الضابط الذي أفاده الميرزا النائيني رحمته الله ١٤٨
 الجهة الثانية: حكم الشبهة غير المحصورة ١٥١
 أدلة عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة ١٥١
 عدم الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في التنجيز ١٥٣
 إذا كان المعلوم بالإجمال كثير في كثير ١٥٣
 عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة التحريمية ١٥٤
 تفصيل الشيخ رحمته الله بين قصد ارتكاب الكل من أول الأمر وعدمه ١٥٥

الشبهة الوجوبية

اشتباه الواجب بغير الحرام:

الشبهة الوجوبية الناشئة من اشتباه الموضوع ١٥٧

الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في التنجيز ١٥٧

الشبهة الوجوبية الناشئة من فقد النص ١٥٩

منع الشيخ الأنصاري رحمته من جريان الاستصحاب في أطراف

الشبهة المحصورة مطلقاً ١٦٠

الشبهة الوجوبية الناشئة من إجمال النص ١٦٣

النقض الذي أورد على الشيخ رحمته، ودفعه ١٦٣

العلم الإجمالي في الأمرين المترتين ١٦٥

وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية في الشرائط والموانع ١٦٦

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

الشبهة الحكمية في الأقل والأكثر:

الأقوال في الأقل والأكثر ١٦٧

في أنّ الشيخ ذهب إلى انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة ١٦٨

إشكال صاحب الحاشية على الشيخ رحمته، والجواب عنه ١٧٠

إشكال الميرزا النائيني على الشيخ رحمته، والجواب عنه ١٧١

إشكال صاحب الكفاية على الشيخ رحمته، والجواب عنه ١٧٣

ورود إشكال الميرزا النائيني على الشيخ رحمته ١٧٤

ما أفاده بعض المحققين إشكالاً على الميرزا النائيني رحمته، والجواب عنه ... ١٧٥

- جريان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر ١٧٨
- الشبهة الموضوعية في الأقل والأكثر الارتباطيين:
- عدم تصور الشبهة الموضوعية في الأجزاء والشرائط ١٨٦
- جريان البراءة في الشبهة الموضوعية في الموانع ١٨٢
- جريان البراءة في الخطابات الضمنية ١٨٤
- جريان البراءة في المقام حتى على القول بتعلق الخطاب بالوجود السعي ١٨٤
- ما قيل من كفاية قاعدة الحل في المقام وعدم الحاجة إلى البراءة ١٨٩
- عدم جريان قاعدة الحل في مشكوك المانع ١٩٠
- ما أفاده شيخ الشريعة الإصفهاني رحمته الله لتوجيه قاعدة الحل في المقام ١٩٢
- الأقل والأكثر في المركبات التحليلية:
- تقسيم المركبات التحليلية إلى القسمين ١٩٤
- جريان البراءة في كلا القسمين ١٩٥
- عدم جريان البراءة في الجنس والفصل ١٩٥
- تنبيهات الأقل والأكثر:**
- الأمر الأول: الشك في الركنية
- التعرض لمعنى الركن ١٩٦
- المقام الأول: في النقص السهوي**
- الفصل الأول: في مرحلة الثبوت ١٩٧
- في إمكان التكليف بما عدا الجزء المنسي ١٩٧
- الفصل الثاني: في مرحلة الإثبات ١٩٩

في دلالة حديث الرفع على ارتفاع جزئية المنسي ووجوب باقي الأجزاء .. ١٩٩

اعتراض الميرزا النائيني رحمته، والجواب عنه ٢٠٠

الفصل الثالث: الأصل العملي في المقام ٢٠٤

المقام الثاني: في الزيادة السهوية أو العمدية

الجهة الأولى: تصوير الزيادة في الصلاة ٢٠٥

الزيادة والنقيصة في المركبات الاعتبارية ٢٠٦

صدق الزيادة حتى مع وجود راسم الوحدة ٢٠٨

الجهة الثانية: الأصل العملي في الزيادة ٢٠٩

عدم جريان استصحاب الهيئة الاتصالية والجزء الصوري ٢٠٩

الجهة الثالثة: في قيام الدليل الاجتهادي على حكم الزيادة ٢١١

الجمع بين أخبار الزيادة وحديث (لاتعاد) ٢١٢

الأمر الثاني: تعذر الجزء أو الشرط

لو كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق يشمل صورتني التمكن وعدمه ٢١٨

لو لم يكن للدليل الإطلاق المذكور ٢١٨

في استصحاب بقاء التكليف في المقام ٢١٨

بناء الاستصحاب المذكور على المسامحة العرفية ٢٢٠

أقسام المسامحات العرفية في بقاء الموضوع ٢٢١

عدم المصدق للبحث عن الشك في المقام ٢٢٣

تقريب الاستصحاب في تعذر بعض أجزاء المركب بوجه آخر قرره النائيني رحمته ٢٢٣

الإشكالات الواردة على استصحاب الوجوب في الأجزاء الباقية ٢٢٤

قاعدة الميسور

- الروايات الدالة على القاعدة ٢٣٠
- المراد من الميسور في الروايات، الميسور العرفي ٢٣٢
- الموارد المشكوك في صدق الميسور فيه عرفاً ٢٣٣
- قاعدة عدم سقوط المقيد بتعذر قيده ٢٣٣
- فرعان مرتبطان بالمقام الأول: لو كان للمركب بدل اضطراري ٢٣٤
- الثاني: الدوران بين الجزئين أو الشرطين أو الجزء والشرط ٢٣٦
- الأمر الثالث: إذا دار الأمر بين الشرطية والمانعية
- اشتباه الواجب بالحرام ٢٣٨

شروط العمل بالبراءة والاحتياط

المقام الأول: شرائط العمل بالاحتياط

- حسن الاحتياط ولو مع التمكن من العلم التفصيلي ٢٤٢
- كلام النائيين عليه السلام في لزوم تقديم مؤدى الأمانة على غيرها في الاحتياط ... ٢٤٣
- ما استدل به على بطلان الاحتياط، والإشكال عليه ٢٤٤
- جريان البراءة عند الشك في الاكتفاء بالاحتياط ٢٤٥
- في أن لزوم الإطاعة التفصيلية على تقدير اعتبارها مختص بحال التمكن ٢٤٥
- وجه اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادات ٢٤٦
- عدم الفرق بين الإلزاميات وغيرها في المقام ٢٤٧
- لو دار الأمر بين مراعاة الامتثال التفصيلي وسقوط جزء أو شرط ٢٤٨

لو اتفق للمصلي مسألة لا يعلم حكمها ٢٤٨

القول بوجوب إتمام العبادة رجاءً ٢٤٩

القول بوجوب القطع وإتيان العمل تفصيلاً واستينافها ٢٥٠

القول بالتخير بين الإتمام والاستيناف ٢٥٠

القول بوجوب الجمع بين الإتمام رجاءً وبين الاستيناف ٢٥١

المقام الثاني: شرايط العمل بالبراءة (لزوم الفحص)

الجهة الأولى: اعتبار الفحص وعدمه في البراءة

المقصد الأول: وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكيمة ٢٥٣

المقصد الثاني: عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية ٢٥٦

أصالة الاحتياط في الدماء والأموال والأعراض ٢٥٦

الجهة الثانية: استحقاق تارك الفحص والعامل بالبراءة للعقاب

الأقوال في المسألة ٢٥٨

كلام الميرزا النائيني رحمته الله في عدم كون وجوب التعلم والاحتياط نفسياً ... ٢٥٨

في الفرق بين أنحاء الخطاب المتمم ٢٥٩

الجهة الثالثة: صحة العمل وعدمها بدون الفحص

عدم كون الصحة أمراً جعلياً ٢٦٢

في أنّ المدار في صحة العمل على موافقة الواقع لا الطريق ٢٦٣

الاستناد في الفتاوى المتفقة ٢٦٦

كون العقاب على مخالفة الواقع لا مخالفة الطريق ٢٦٦

استحقاق العقاب إذا ترك الفحص وكان عمله مخالفاً للواقع ٢٦٧

- ٢٦٧ الملازمة بين استحقاق العقاب وبطلان العمل
- ٢٦٨ استثناء حكم القصر والإتمام والجهر والإخفات
- ٢٦٩ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في توجيه الاستثناء المذكور
- ٢٧٠ ما أفاده الشيخ ﷺ في المقام
- ٢٧١ ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء ﷺ في المقام
- ٢٧٣ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في الجهر والإخفات
- ٢٧٥ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في القصر والإتمام
- ٢٧٨ ما يتعلق بهذه المسألة من الجهة الفقهية
- ٢٧٨ تذييب: الشرطين اللذين ذكرهما الفاضل التوني ﷺ

قاعدة لا ضرر

الجهة الأولى: مدرك هذه القاعدة

- ٢٨٤ خلو الخبر المسند في المقام عن كلمتي «في الإسلام» و«على مؤمن»
- ٢٨٥ عدم جريان أصالة عدم الزيادة في هاتين الكلمتين

الجهة الثانية: موارد صدوره

- ٢٨٩ المقصود من بيان (لا ضرر) استفادة قاعدة كلية
- ٢٨٩ كون الضرر من العناوين الثانوية غير المحتاج إلى القصد
- ٢٩٠ ورود كلمة «لا ضرر» مستقلاً مجرداً عن قضية خارجية
- ٢٩١ الإشكال على انطباق لا ضرر على بعض موارد الروايات
- ٢٩٢ ما أفاده شيخ الشريعة ﷺ من كون كلمة «لا ضرر» غير مصدر بقضية

- ما أجاب به الميرزا النائيني رحمته عن إشكال ورود «لا ضرر» قضية خاصة ٢٩٣
- الإيراد على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته ٢٩٦
- دفع الإشكال في الشفعة ومنع الفضل ٢٩٧
- انحصار المدرك لقاعدة (لا ضرر) في قضية سمرة ٢٩٨
- الجهة الثالثة: في فقه الحديث الشريف**

- معنى الضرر والضرار ٢٩٩
- في أن المنفي هل هو الحكم بلسان نفي الموضوع، أو الحكم رأساً ٣٠٠
- في المعاني الأربع المذكورة للهيئة التركيبية وترجيح ما أفاده الشيخ رحمته ٣٠١
- أجنبية النفي والإثبات التشريعيين عن التكوينيين ٣٠٢
- اختلاف الرفع التشريعي باختلاف المقامات ٣٠٣
- ضابط النفي التركيبي (نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) ٣٠٥
- تقدم النفي الحقيقي (نفي الحكم) على النفي الادعائي ٣٠٦
- الفرق بين النهي والنفي البسيط في (لا ضرر) ٣٠٨
- تقريب صحة اتصاف الحكم الشرعي بالضرر ٣٠٩
- عدم صحة اتصاف الحكم الشرعي بالضرر ٣١٢
- بيان المعنى المناسب لجملة لا ضرر في الموارد المختلفة ٣١٤
- عدم استفادة قاعدة مطردة من لا ضرر، لإجمالها وعدم ظهور المراد منها ٣١٨
- الإشكالين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري في المقام ٣١٩
- الإشكال الأول: منافية أمر النبي بقلع العنق في قضية سمرة لقاعدة الاحترام ٣١٩
- كون أمر النبي بالقلع من باب ولايته على النفوس والأموال ٣١٩
- انحلال قاعدة السلطنة إلى عقد إيجابي وعقد سلبي ٣٢٠
- ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون القلع على القاعدة، والإشكال عليه ٣٢٠

- الإشكال الثاني: لزوم تخصيص الأكثر ٣٢٣
- الجهة الرابعة: نسبة لا ضرر مع أدلة الأحكام الأولية
- تقدم لا ضرر على جميع أدلة الأحكام الأولية ٣٢٤
- ضابط الحكومة وأخواتها ٣٢٤
- اعتبار التعرض بالمدلول اللفظي في الحكومة ٣٢٥
- تنبيهات قاعدة لا ضرر:
- الأول: في أن المراد من الضرر في القاعدة هو الضرر الواقعي لا الاعتقادي ٣٢٩
- كون لا ضرر رافعاً للإلزام ٣٢٩
- كلام الميرزا النائيني رحمته في دفع إشكال جعل المدار على الضرر الواقعي ٣٣٠
- الرد على دفع الميرزا النائيني رحمته ٣٣١
- مانعية الإقدام في الوضعيات عن جريان قاعدة لا ضرر ٣٣٢
- الثاني: في أن شأن لا ضرر نفي الحكم، لا إثبات الحكم ٣٣٥
- الثالث: المدار في الضرر هو الضرر الشخصي لا النوعي ٣٣٧
- الرابع: عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير وعدم جواز توجيه الضرر إلى الغير ٣٣٧
- الخامس: حكومة لا ضرر على الأحكام الوضعية ٣٣٩
- في ارتفاع سلطنة المالك إذا كانت مضرة ٣٤١
- ما أفاده الشيخ رحمته من تقدم المالك على الجار ٣٤٢
- إشكال الميرزا على الشيخ رحمته صغروباً وكبروباً ٣٤٣
- الفهرس ٣٤٧

