

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

كاتب:

محمد سرور واعظ الحسينى

نشرت فى الطباعة:

موسسه احياء آثار الامام الخوئى

رقمى الناشر:

الفهرس

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

٣٩	توهم عدم جريان التجرى فى مورد الأمارات و الاصول العمليه
٤٠	الكلام فى حرمه الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعى
٤٠	اشاره
٤٠	أما المقام الأول: فيقع الكلام فيه أيضاً فى جهتين:
٤٣	دعوى حرمه الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى
٤٥	نقد كلام صاحب الكفايه و المحقق النائينى فى المقام
٤٩	المقام الثانى: الكلام فى استحقات المتجرى للعقاب
٥٠	تنبيهات:
٥٠	التنبيه الأول: التجرى فى القطع الموضوعى
٥٠	اشاره
٥٠	التمسك لحرمه التجرى بالاجماع على حرمه سلوك طريق مظنون الضرر
٥١	التنبيه الثانى: الاستدلال لحرمه التجرى بروايات قصد المعصيه
٥٢	التنبيه الثالث: كلام صاحب الفصول فى قبح التجرى
٥٢	اشاره
٥٤	تعدد العقاب عند مصادفه التجرى للواقع
٥٤	التنبيه الرابع: ترتب العقاب على التجرى لا على العزم و الاختيار
٥٥	الكلام فى القطع الموضوعى
٥٥	اشاره
٥٥	نقل كلام الشيخ فى تقسيم القطع
٥٦	نقل كلام صاحب الكفايه فى تقسيم القطع
٥٨	المراد من القطع الموضوعى
٥٩	قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطريقي
٥٩	الأقوال فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه
٦٢	الكلام فى قيام الاصول مقام القطع
٦٥	نقد كلام الآخوند فى حاشيته على الرسائل
٦٩	أخذ القطع بحكم فى موضوعه أو فى موضوع مثله أو ضده

٧١	أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه اخرى منه
٧١	مراتب الحكم
٧٣	أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه
٧٣	أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله
٧٦	تنبيه
٧٦	الكلام في الموافقه الالتزاميه
٧٦	وجوب موافقه القطع التزاماً
٧٦	وجوب تصديق النبي في كل ما جاء به
٧٦	معنى الموافقه الالتزاميه
٧٧	عدم ترتب ثمره على وجوب الموافقه الالتزاميه
٧٩	قطع القطع
٧٩	المراد من القطع
٧٩	حجيه قطع القطع لنفسه
٨٠	القطع الحاصل من المقدمات العقلية
٨٠	اشاره
٨٠	نقل كلام صاحب الكفايه في المقام
٨٠	أقسام الحكم العقلي
٨٢	نقل كلام الشيخ في المقام
٨٣	نقل كلام المحقق النائيني في المقام
٨٧	فروع توهم المنع عن العمل بالقطع
٩٥	الكلام في العلم الاجمالي
٩٥	اشاره
٩٥	المقام الأول: في ثبوت التكليف و تنجزه بالعلم الاجمالي و عدمه
٩٥	اشاره
٩٥	الجهه الأولى: في تنجز العلم الاجمالي بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه
٩٥	الجهه الثانيه: في تنجز العلم الاجمالي بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه

٩٨	كلام صاحب الكفايه فى إمكان الترخيص فى أطراف العلم الاجمالي
١٠٠	الصحيح عدم إمكان الترخيص فى أطراف العلم الاجمالي
١٠٠	تضاد الأحكام فى المبدأ و المنتهى
١٠٣	الكلام فى شمول أدله الاصول أطراف العلم الاجمالي
١٠٣	نقل كلام الشيخ الأنصارى فى المقام
١٠٦	المقام الثانى: الكلام فى الامتثال الاجمالي
١٠٦	اشاره
١٠٦	الجهه الأولى: كفايه الامتثال الاجمالي مع عدم التمكن من العلم التفصيلي
١٠٧	الجهه الثانيه: الامتثال الاجمالي فى التوصليات مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي
١٠٧	اشكال الشيخ فى الاحتياط فى العقود و الايقاعات
١٠٩	المسأله الأولى: الاحتياط فى العبادات المستقله
١١١	المسأله الثانيه: الاحتياط فى جزء العباده
١١١	المسأله الثالثه: الاحتياط فى العابده مع عدم معلوميه التكليف
١١٢	كلام المحقق النائيني فى المقام
١١٣	الاحتياط فى العباده مع استلزامه تكرارها
١١٥	دوران الأمر بين الاحتياط و الامتثال الظنى
١١٧	دوران الأمر بين الاحتياط و العمل بالظن الانسدادي
١٢٣	مباحث الظن
١٢٣	الكلام فى الظن
١٢٣	اشاره
١٢٣	الجهه الأولى: عدم كون الحجيه ذاتيه للظن
١٢٣	اشاره
١٢٣	انحصار حجيه الظن بالجعل الشرعى
١٢٤	القول بكفايه الظن فى سقوط التكليف
١٢٥	الجهه الثانيه: البحث عن إمكان التعبد بالظن
١٢٥	اشاره

١٢٥	دعوى الأنصارى امكان التعبد بالظن لبناء العقلاء
١٢٥	مناقشه صاحب الكفايه كلام الشيخ
١٢٦	نقد ما ذكره النائينى فى المقام
١٢٨	الوجه الأول لاستحاله التعبد بالظن
١٢٨	اشاره
١٢٨	نقد كلام ابن قبه
١٣١	أقسام السببيه
١٣٦	الوجه الثانى لاستحاله التعبد بالظن
١٣٦	اشاره
١٣٧	كيفية جمع الشيخ بين الحكم الواقعى و الظاهرى
١٣٨	كيفية جمع الآخوند بين الحكم الواقعى و الظاهرى
١٤٢	كيفية جمع النائينى بين الحكم الواقعى و الظاهرى
١٥٠	الجهه الثالثه: البحث عن وقوع التعبد بالظن
١٥٠	اشاره
١٥٠	مقتضى الأصل عند الشك فى الحجيه
١٥١	ما ذكره الشيخ فى تأسيس الأصل
١٥٣	التمسك بالآيات لاثبات حرمه العمل بالظن
١٥٣	كلام المحقق النائينى فى المقام
١٥٤	إرشاد الآيات إلى حكم العقل بعدم حجيه الظن
١٥٦	التمسك باستصحاب عدم حجيه الظن
١٥٩	المبحث الأول فى حجيه الظواهر
١٥٩	تسالم العقلاء على حجيه الظهور
١٥٩	الأمر الأول: عدم قادحيه الظن بالخلاف فى حجيه الظواهر
١٦٠	الأمر الثانى: اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه
١٦٤	الأمر الثالث: منع الأخبار بين حجيه ظواهر الكتاب
١٦٨	تذييل:

١٧٤	المبحث الثاني في حجّيه قول اللغوى
١٧٤	اشاره
١٧٤	الوجه الأوّل: الاستدلال على حجّيه قول اللغوى بكونه من أهل الخبره
١٧٥	الوجه الثانى: الاستدلال على حجّيه قول اللغوى بالاجماع
١٧٦	الوجه الثالث: الاستدلال على حجّيه قول اللغوى بالانسداد الصغير
١٧٦	ذكر بعض الأعظم تقريبا آخر للانسداد
١٧٨	المبحث الثالث في حجّيه الاجماع المنقول بخبر الواحد
١٧٨	اشاره
١٧٨	تقسيم الشيخ الأخبار عن شىء إلى أقسام
١٨٠	مستند بعض الاجماع
١٨١	مقاله المحقق العراقى فى حجّيه الاجماع المنقول
١٨٢	مدرك حجّيه الاجماع المحض
١٨٦	المبحث الرابع فى حجّيه الشهره
١٨٦	اشاره
١٨٦	القسم الأوّل: الشهره فى الروايه
١٨٦	ضعف سند و دلالة مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله
١٨٨	القسم الثانى: هى الشهره العمليه
١٨٩	القسم الثالث: هى الشهره الفتوائيه
١٩٢	المبحث الخامس فى حجّيه خبر الواحد
١٩٢	البحث عن كون حجّيه الخبر مسأله اصوليه
١٩٣	كلام الشيخ الأنصارى فى المقام
١٩٤	توجيه بعض المحققين كلام الشيخ
١٩٥	الخلاف فى حجّيه خبر الواحد
١٩٥	أدله المنكرين لحجّيه خبر الواحد
٢٠٠	أدله حجّيه خبر الواحد
٢٠٠	١-الاستدلال بآيه النبأ

- الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف ٢٠٠
- الوجه الثاني: كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ٢٠٢
- عدم الواسطه بين العادل و الفاسق ٢٠٤
- الوجه الثالث: الاستدلال بمفهوم الشرط ٢٠٥
- ضابط الجمله الشرطيه التى سيقى لتحقق الموضوع ٢٠٦
- الاشكالات على دلالة الآيه على المفهوم ٢١١
- أقسام الحكومه ٢١٦
- إشكالان على أصل حجيه خبر الواحد ٢٢٣
- دوران الأمر بين التخصيص و التخصص ٢٢٨
- الاشكال الثانى فى حجيه الخبر مع الواسطه ٢٣٠
- ٢- الاستدلال بأيه النفر ٢٣٤
- توقف الاستدلال بالآيه على ثبوت امور ثلاثه ٢٣٥
- الاشكالات على الاستدلال بالآيه ٢٣٦
- ٣- الاستدلال بأيه الكتمان ٢٤٠
- ٤- الاستدلال بأيه الذكر ٢٤١
- ٥- الاستدلال بأيه الاذن ٢٤٢
- الاستدلال على حجيه الخبر بطوائف من الروايات ٢٤٤
- أقسام التواتر ٢٤٦
- حجيه الخبر الموثوق به ٢٤٧
- الاستدلال على حجيه الخبر بالاجماع ٢٤٩
- استقرار سيره العقلاء على العمل بخبر النقه ٢٥١
- الجواب عن توهم رادعيه الآيات للسيره ٢٥١
- بقى فى المقام أمران ٢٥٧
- الأمر الأول: الكلام فى جبر عمل المشهور ضعف الخبر ٢٥٧
- الأمر الثانى: الكلام فى وهن الخبر باعراض المشهور ٢٥٨
- الاستدلال على حجيه الخبر بحكم العقل ٢٥٩

- الوجه الأول: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار ٢٥٩
- كلام الشيخ و إيراد صاحب الكفاية عليه ٢٥٩
- هل يترتب على وجوب العمل بالخبر ما يترتب على حجيته؟ ٢٦٢
- المقام الأول: الكلام في تقدّم الخبر على الاصول العمليه ٢٦٢
- المقام الثاني: الكلام في تقدّم الخبر على أصاله العموم و الاطلاق ٢٦٧
- الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافيه ٢٧٠
- الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الحاشيه ٢٧١
- الكلام في حجّيه الظن المطلق ٢٧٣
- أدله حجيه الظن ٢٧٣
- اشاره ٢٧٣
- الجهه الأولى: مقدمات الانسداد ٢٧٧
- الجهه الثانيه: في تعيين نتيجه المقدمات و آتيا الكشف أو الحكومه ٢٧٨
- الجهه الثالثه: في أنّ نتيجه المقدمات مطلقه أو مهمله ٢٨٠
- الجهه الرابعه: البحث عن تماميه مقدمات الانسداد ٢٨٣
- الكلام في حكومه قاعده نفي الضرر و الحرج على الاحتياط ٢٨٨
- خاتمه: ٢٩٥
- حجيه الظن بالاصول الاعتقاديه ٢٩٦
- اشاره ٢٩٦
- المقام الأول: عدم وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى الصانع و توحيد ٢٩٧
- اشاره ٢٩٧
- وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى النبوه و الإمامه و المعاد ٢٩٧
- المقام الثاني: جريان أحكام الكفر على الجاهل القاصر بالاصول الاعتقاديه ٢٩٨
- المقام الثالث: شهره عدم استحقات الجاهل القاصر للعقاب ٢٩٨
- حجيه الظن بما يجب التبانى و عقد القلب عليه ٢٩٨
- حجيه الظن بالامور التكوينيّه و التاريخيه ٢٩٩
- الكلام في الجهه الأولى: شهره انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور ٣٠١

- الجبهه الثانيه: شهره وهن الخبر باعراض المشهور عنه ----- ٣٠٢
- استكشاف معنى اللفظ من حمل جماعه من العلماء لفظا على معنى خاص ----- ٣٠٣
- الجبهه الثالثه: ترجيح أحد المتعارضين بالظن ----- ٣٠٤
- مباحث الشك ----- ٣٠٥
- لأصول العمليه ----- ٣٠٥
- أصالة البراءه ----- ٣٠٥
- اشاره ----- ٣٠٥
- الأمر الأول: تقسيم مباحث الاصول ----- ٣٠٧
- الأمر الثاني: حصر الاصول العمليه و مواردها في أربعة ----- ٣١٠
- اشاره ----- ٣١٠
- سبب عدم ذكر قاعده الطهاره في علم الاصول ----- ٣١١
- الأمر الثالث: وجه تقسيم الشيخ مسائل الشك في التكليف إلى ثمانية ----- ٣١٣
- الأمر الرابع: اختصاص نزاع الاصولي مع الأخباري في الصغرى لا الكبرى ----- ٣١٦
- اشاره ----- ٣١٦
- أدله البراءه ----- ٣١٨
- الأول: الاستدلال بالآيات على البراءه ----- ٣١٨
- الثاني: الاستدلال بالروايات على البراءه ----- ٣٢٠
- ١-حديث الرفع ----- ٣٢٠
- تنبيهات حديث الرفع ----- ٣٢٧
- التنبيه الأول: الإشكال على الحديث بأن ظاهره الرفع لا الدفع ----- ٣٢٧
- التنبيه الثاني: اختلاف الرفع بالنسبه إلى الامور التسعه ----- ٣٢٩
- التنبيه الثالث: عموم حديث الرفع للأحكام الوضعيه و للموضوعات ----- ٣٣٠
- هل يجب الاتيان بغير ما اضطرّ إلى تركه من الأجزاء و الشرائط؟ ----- ٣٣١
- التنبيه الرابع: عدم ارتفاع الحكم الثابت للشئء بالعناوين المذكوره في الحديث ----- ٣٣٣
- التنبيه الخامس: اعتبار أمرين في شمول حديث الرفع ----- ٣٣٤
- الأول: اعتبار ترتب الحكم على فعل المكلف ----- ٣٣٤

- الثاني: اعتبار المنة في رفع الحكم - ٣٣٤
- التنبية السادس: جريان البراءة في التكاليف غير الازامية - ٣٣٤
- ٢-حديث الحجب - ٣٣٥
- ٣-روايات الحل - ٣٣٧
- ٤-حديث السعة - ٣٤٤
- ٥-حديث كل شيء مطلق - ٣٤٥
- الثالث: الاستدلال بالاجماع على البراءة - ٣٤٨
- الرابع: الاستدلال بالعقل على البراءة - ٣٤٩
- الجهة الأولى: البحث عن تمامية قاعده قبح العقاب بلا بيان ٣٢٨ - ٣٥٠
- الجهة الثانية: كيفية الجمع بين قاعده قبح العقاب و قاعده دفع الضرر - ٣٥٠
- المراد بالضرر المحتمل الواجب دفعه - ٣٥١
- كيفية الجمع بين قاعده قبح العقاب و أدله الاحتياط - ٣٥٥
- الوجه الخامس: الاستدلال على البراءة بالاستصحاب - ٣٥٥
- استصحاب البراءة الثابته قبل البلوغ - ٣٥٩
- الاشكالات على استصحاب البراءة - ٣٥٩
- أدله الأخباريين على وجوب الاحتياط - ٣٦٦
- الأول: الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط - ٣٦٦
- الثاني: الاستدلال بالأخبار على وجوب الاحتياط - ٣٦٧
- وجه تقديم أدله البراءة على أخبار الاحتياط - ٣٧١
- توهم تقدم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة - ٣٧٢
- الثالث: الاستدلال على البراءة بحكم العقل من وجوه - ٣٧٣
- الوجه الأول: العلم الاجمالي بالتكاليف - ٣٧٣
- الوجه الثاني: أصاله الحظر - ٣٧٨
- الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل - ٣٧٨
- تنبيهات أصاله البراءة - ٣٧٩
- اشاره - ٣٧٩

- التنبيه الأول: أصاله عدم التذكيه ٣٧٩
- كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ٣٧٩
- أقسام الشك فى حليه اللحم من جهه الشبهه الموضوعيه ٣٨٠
- صور الشك فى حليه اللحم من حيث الشبهه الحكيمه ٣٨٢
- الكلام فى ترتب النجاسه أيضا على أصل عدم التذكيه ٣٨٣
- التنبيه الثانى: حسن الاحتياط فى التوصليات و العبادات ٣٨٤
- التنبيه الثانى: حسن الاحتياط فى التوصليات و العبادات ٣٨٤
- الأمر الأول: هل إن أوامر الاحتياط إرشاديه أو مولوتيه؟ ٣٨٧
- الأمر الثانى: هل إن أوامر الاحتياط فى طول الأمر الواقعى أو فى عرضه؟ ٣٨٩
- التنبيه الثالث: قاعده التسامح فى أدله السنن ٣٩٠
- أخبار من بلغ ٣٩٠
- التنبيه الرابع: جريان البراهه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه ٣٩٥
- صور تعلق النهى بالطبيع ٣٩٤
- التنبيه الخامس: عدم لزوم اختلال النظام من الاحتياط فى كل فرد ٣٩٨
- أصاله التخيير ٤٠٣
- دوران الأمر بين محذورين ٤٠٣
- اعتبار أمرين فى محل النزاع ٤٠٣
- إشاره ٤٠٣
- المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحده الواقعه ٤٠٤
- الأقوال فى المسأله و أدلتها ٤٠٤
- المقام الثانى: دوران الأمر بين المحذورين مع كون أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا ٤١١
- أقسام العلم الاجمالى ٤١١
- دوران الأمر بين محذورين فى العبادات الضمنيه ٤١٢
- المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعه ٤١٥
- الكلام فى تقديم محتمل الأهميه من المحذورين ٤١٧
- الكلام فى كون التخيير فى المقام بدويا أو استمراريا ٤٢٠

- أصله الاحتياط ٤٢٥
- إشاره ٤٢٥
- المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين ٤٢٥
- إشاره ٤٢٥
- المقام الأول: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف ٤٢٦
- المقام الثاني: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف ٤٢٩
- المقام الثالث: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لتمام الأطراف ٤٣٢
- المقام الرابع: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لبعض الأطراف ٤٣٣
- البحث عن شمول أدله الاصول لجميع الأطراف تخييرا ٤٣٤
- تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين ٤٣٨
- التنبيه الأول: اختلاف الاصول الجارية في أطراف العلم الاجمالي ٤٣٨
- التنبيه الثاني: نفي الملازمه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه ٤٤٣
- التنبيه الثالث: الاتيان ببعض الأطراف مع مصادفته للواقع ٤٤٤
- التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محل الابتلاء بعد العلم الاجمالي ٤٤٥
- التنبيه الخامس: لو كان الأثر في بعض الأطراف أكثر من البعض الآخر ٤٤٩
- التنبيه السادس: العلم الاجمالي في التدريجات ٤٥١
- التنبيه السابع: الشبهه غير المحصوره ٤٥٦
- المقام الأول: تعريف الشبهه غير المحصوره ٤٥٦
- المقام الثاني: ما استدل به على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه غير المحصوره ٤٦١
- الأول: هل يجرى حكم الشك في أطراف الشبهه غير المحصوره أو يكون الشك كالعدم؟ ٤٦٣
- الثاني: شبهه الكثير في الكثير ٤٦٤
- التنبيه الثامن: الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي ٤٦٥
- توقف انحلال العلم الاجمالي للاضطرار على رفعه جميع الآثار ٤٦٥
- المقام الأول: الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين ٤٦٧
- الصوره الأولى: حدوث الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به ٤٦٧
- الصوره الثانيه: حدوث الاضطرار قبل التكليف و قبل العلم به ٤٧٠

- ٤٧١ الصورة الثالثة: حدوث الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به
- ٤٧٣ المقام الثانى: الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه
- ٤٧٧ لو صادف ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعى
- ٤٧٨ الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف فى الشبهه الوجوبيه
- ٤٧٩ التنبيه التاسع: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء
- ٤٨٤ المسأله الأولى: الشك فى اشتراط التكليف بدخول الأطراف فى محل الابتلاء
- ٤٨٥ المسأله الثانيه: الشك فى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه
- ٤٨٧ جريان البراءه عند الشك فى القدره
- ٤٨٨ التنبيه العاشر: اشتراط تنجيز العلم الاجمالى بترتب أثر على كل واحد من الأطراف
- ٤٨٩ التنبيه الحادى عشر: جريان الاصول الطويله فى أطراف العلم الاجمالى
- ٤٩٣ التنبيه الثانى عشر: ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره
- ٤٩٨ إنّ الكلام فى الملاقى يتم فى مسائل ثلاث:
- ٤٩٨ ١-تحقق الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالى
- ٥٠١ الشبهه الحيدريه
- ٥٠٤ ٢-تحقق الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالى
- ٥٠٩ ٣-ما إذا كان العلم الاجمالى بعد الملاقاه و قبل العلم بها
- ٥١٦ المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر
- ٥١٦ اشاره
- ٥١٧ المقام الأول: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء الخارجيه
- ٥١٧ الجبهه الأولى: فى جريان البراءه العقليه و عدمه.
- ٥١٧ الوجوه التى ذكروها لتقريب البراءه العقليه
- ٥١٨ الأمر الأول: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى
- ٥١٨ الأمر الثانى: كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالى بالوجوب النفسى
- ٥٢١ الموانع التى ذكروها لجرىان البراءه العقليه
- ٥٣٠ الجبهه الثانيه: جريان البراءه الشرعيه فى المقام
- ٥٣٤ تنبيهه: الاشكال فى وجوب الأقل بعد جريان البراءه عن الأكثر

- ٥٣٥ التمسك بالاستصحاب للاشتغال
- ٥٣٧ التمسك بالاستصحاب للبراءة
- ٥٣٨ المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية
- ٥٣٨ القسم الأول: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب على نحو الشرطيه موجودا مستقلا
- ٥٣٩ القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمرا غير مستقل عنه خارجا
- ٥٤٠ القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوما له
- ٥٤١ أقسام دوران الأمر بين التعيين و التخيير
- ٥٤٢ ١- دوران الأمر بين التعيين و التخيير في مرحله الجعل
- ٥٥١ ٢- دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجيه
- ٥٥٢ ٣- دوران الأمر بين التعيين و التخيير في مقام الامتثال
- ٥٥٤ تنبيهات الأقل و الأكثر
- ٥٥٤ التنبيه الأول: إذا ثبتت جزئيه شيء لواجب فهل هي مطلقه؟
- ٥٥٤ البحث عن إمكان تكليف الناسي
- ٥٥٧ المقام الأول: مقتضى الاصول اللفظيه في المقام
- ٥٦٠ المقام الثاني: مقتضى الاصول العمليه في المقام
- ٥٦٢ التنبيه الثاني: حكم الزيادة العمديه و السهويه
- ٥٦٨ التنبيه الثالث: قاعده الميسور
- ٥٦٨ الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الميسور
- ٥٧٤ الاستدلال بالروايات على قاعده الميسور
- ٥٨٤ التنبيه الرابع: دوران الأمر بين الجزئيه و الشرطيه و بين المانعيه و القاطعيه
- ٥٨٧ خاتمه في شرائط جريان الأصول
- ٥٨٧ اشاره
- ٥٨٨ اشتراط البراءه العقلية بالفحص
- ٥٨٨ عدم اشتراط البراءه الشرعيه في الموضوعات بالفحص
- ٥٨٨ أدله اعتبار الفحص في جريان البراءه الشرعيه في الأحكام
- ٥٩٤ اشتراط الاستصحاب و سائر الاصول بالفحص

٥٩٥	بقى الكلام فى جهات من البحث
٥٩٥	اشاره
٥٩٥	الجهه الاولى: المقدار اللازم من الفحص
٥٩٥	الجهه الثانيه: طريقه وجوب التعلم
٦٠١	الجهه الثالثه: عموميه وجوب التعلم لاحتمال الابتلاء
٦٠٣	الجهه الرابعه: العقاب على ترك الفحص
٦٠٥	الجهه الخامسه: حكم عمل التارك للتعلم
٦٠٨	الكلام فى عقاب من صلى جهرا فى موضع الاخفات
٦١٢	الجهه السادسه: وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه
٦١٥	الجهه السابعه: اشتراط الفاضل التونى شرطين للبراءه
٦٢٢	قاعده لا ضرر
٦٢٢	ختام:
٦٢٢	اشاره
٦٢٢	الجهه الاولى: بيان سند الروايات و متنها
٦٢٧	الجهه الثانيه: فقه الحديث و معناه
٦٣٨	الجهه الثالثه: كيفيه انطباق الحديث على قضه سمره
٦٤٠	تنبيهات:
٦٤٠	التنبيه الأول: اختصاص الحديث برفع الحكم الالزامى
٦٤٢	التنبيه الثانى: كون الضرر فى العبادات و المعاملات شخصا
٦٤٤	التنبيه الثالث: و هى القاعده بكثره التخصيصات
٦٤٩	التنبيه الرابع: حكومه لا ضرر على العمومات الأوليه
٦٥٢	التنبيه الخامس: كون الضرر فى القاعده الضرر الواقعى
٦٥٣	الاشكال فى تقييد خيار الغبن و العيب بجهل المغبون
٦٥٣	تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريتها
٦٥٨	حرمه الاضرار بالنفس
٦٦٧	فرع: إذا تيمم و صلى باعتقاد عدم الماء أو الضرر ثم انكشف الخلاف

٦٧٠	التنبيه السادس: حكومه لا ضرر على الأحكام العدميه
٦٧٤	التنبيه السابع: في تعارض الضررين
٦٨٣	فهرس الموضوعات
٦٨٣	أشاره
٦٨٥	مباحث القطع
٦٩٢	مباحث الظن
٧٠٢	مباحث الأصول العمليه
٧٠٢	أصالة البراءه
٧٠٧	أصالة التخيير
٧٠٧	أصالة الاحتياط
٧١٤	قاعده لا ضرر
٧١٤	تعريف مركز

مصباح الاصول: تقريراً لآبحاث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى الاصول العمليه المجلد ١

اشاره

سرشناسه: واعظ الحسينى، محمد سرور

عنوان و نام پديد آور: مصباح الاصول: تقريراً لآبحاث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى الاصول العمليه /
تاليف محمد سرور الواعظ الحسينى البهسودى.

مشخصات نشر: قم: موسسه احيا آثار الامام الخويى، ١٤ ق. = ٢ م. = ١٣

مشخصات ظاهرى: ج.

فروست: موسوعه الامام الخويى.

شابك: ج. ٤٧، چاپ سوم ٧٣٣٦-١٦-٠: ج. ٤٨، چاپ سوم ٧٣٣٦-٢٠-٩:

يادداشت: فهرستنويسى براساس جلد دوم، ١٤٢٢ ق. = ٢٠٠١ م. = ١٣٨٠.

يادداشت: عربى

يادداشت: ج. ٣ (چاپ اول: ١٤٢٢ ق. = ٢٠٠١ م. = ١٣٨٠)

يادداشت: ج. ٤٧ و ٤٨ (چاپ سوم: ١٤٢٨ ق. = ٢٠٠٧ م. = ١٣٨٦).

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: خوئى، سيد ابوالقاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١.

شناسه افزوده: قيومى اصفهانى، جواد، ١٣٤٢ -

شناسه افزوده: موسسه احيا آثار الامام الخوئى (ره)

رده بندى كنگره: BP١٥٩/٨ و ١٥ م ٦٣ ١٣٠٠ ى

رده بندى ديويى: ٢٩٧

شماره كتابشناسى ملي: ١١٤١٥٥٠

ص: ۱

اشاره

مباحث القَطْع

مقدمه المؤلف

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

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

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

المؤلّف

التنبيه على أمور:

اشاره

و قبل الشروع فيها لا بدّ من التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: خروج القَطْع عن مسائل علم الاصول

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

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

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

٢-٢) المصدر السابق ص ١-٤

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

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

الأمر الثانى: المراد بالمكلف فى كلام الشيخ

إشاره

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

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

١ - فى بيان حكم المجتهد بالنسبه إلى تكليف نفسه.

٢ - فى بيان حكم المقلد بالنسبه إلى تكليفه.

٣ - فى بيان حكم المجتهد بالنسبه إلى تكليف مقلديه.

ص: ٤

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

و أمّا المقام الثانى: فالظاهر أنّ المقلد كالمجتهد فى الأحكام المذكوره، فإن حصل له القطع بحكم من الأحكام عمل به بلا حاجه إلى الرجوع إلى المجتهد، وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنده طريق معتبر و ليس إلّا فتوى المجتهد عمل به، وإن فقدّه أيضاً و بقى شاكاً فى الحكم رجع إلى الأصول العمليه على نحو يأتى عند التكلم فى المقام الثالث.

هذا كلّه فى الحكم الواقعى، و كذا الحال فى الحكم الظاهرى، فإن حصل له القطع به - كما إذا قطع بفتوى المجتهد فى مورد - عمل به، و إلّا فإن قام عنده طريق معتبر - كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا - أخذ به، و إلّا رجع إلى الأصل العملى، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً و شك فى تبدلها يستصحب بقاءها، و إن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب و الآخر بالحرمة، دار الأمر بين المحذورين فيتخير، و إن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلاً و الآخر بوجوب التمام و جب عليه الاحتياط، إلّا أن يثبت قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامى على ما ادّعاه شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) إذن فيتخير.

و الحاصل: أنّه لا فرق بين المجتهد و المقلد إلّا فى خصوصيه الطرق

ص: ٥

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

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

الاشكال فى إجراء المجتهد الأصل بالنسبه إلى تكليف مقلديه

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

و أجاب عنه شيخنا الأنصارى (قدس سره): بأنّ المجتهد نائب عن المقلد فى إجراء الأصل، فيكون الشك من المجتهد بمنزله الشك من المقلد (1).

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

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

ص: ٦

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

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

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

ص: ٧

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

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

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

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف

إشاره

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

ص: ٨

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

عدول صاحب الكفايه عن تقسيم الأنصارى و المناقشه فيه

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

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

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

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

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

ص: ٩

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١١

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢

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

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

الكلام في حجّيه القطع

و يقع البحث في جهات ثلاث:

اشاره

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

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

و قد خلط بين هاتين الجهتين فى كلام الشيخ (قدس سره) (١)فراجع.

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

الجهه الأولى: ذاته طريقه القطع

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

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

الجهه الثانيه: الأقوال فى منجزيه القطع و معذريته

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

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

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

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

ص: ١٤

(قدس سره) (١) حيث قال: و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم.

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

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

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

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

ص: ١٥

١-١) كفايه الأصول: ٢٥٨

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

الجهه الثالثه: المنع عن العمل بالقطع

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

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

ص: ١٦

(١-١) في ص ٥٨

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

توهم عدم جريان التجزى فى مورد الأمارات و الاصول العمليه

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

نفس الحكم الظاهري، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجري.

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

الكلام في حرمه الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعي

إشاره

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

المقام الأوّل: في البحث عن حرمه الفعل المتجرى به و عدمها.

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

أما المقام الأوّل: فيقع الكلام فيه أيضاً في جهتين:

أما المقام الأوّل: فيقع الكلام فيه أيضاً في جهتين:

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

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

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

ص: ١٨

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٢٠

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

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

دعوى حرمة الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٢٢

(١-١) في ص ٢٥

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

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

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

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

ص: ٢٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٠

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

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

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

و أما قوله (قدس سره) : بل لا يكون غالباً ممّا يلتفت إليه، فان كان مراده هو الالتفات التفصيلى، فهو و إن كان صحيحاً، إلّا أنّ الالتفات التفصيلى غير معتبر فى العناوين الموجهه للحسن أو القبح، و إن كان مراده مطلق الالتفات و لو بنحو الاجمال، ففيه: أنّ الالتفات إلى العناوين المحسّنه أو المقبّحه و إن كان معتبراً، إلّا أنّ عنوان المقطوعيه يكون ملتفتاً إليه دائماً بالالتفات الاجمالى الارتكازى، كيف و حضور الأشياء فى الذهن إنّما هو بالقطع، و يسمى بالعلم الحصىلى، و حضوره بنفسه و يعبر عنه بالعلم الحصىرى، فلا يعقل أن يكون الانسان عالماً بشىء مع كونه غير ملتفت إلى علمه، بل هو ملتفت إليه دائماً و لو بالالتفات الاجمالى الارتكازى.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٢٤

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

٢- (٢) [لم نجد هذا النص فى مصادر الحديث المتداوله و إنّما الموجود فيها: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن» الوسائل ٢٧: ١٩٢ / أبواب صفات القاضى ب ١٣ ح ٤١]

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

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

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

المقام الثانى: الكلام فى استحقاق المتجرى للعقاب

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

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

تنبيهات:

التنبیه الأول: التجرى فى القطع الموضوعى

اشاره

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

التمسك لحرمة التجرى بالاجماع على حرمة سلوك طريق مظنون الضرر

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

ص: ٢٨

١- ١) الفصول الغرويه: ٤٣١ و ٤٣٢ / فصل فى أنّ جاهل الحكم غير معذور

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

التنبيه الثاني: الاستدلال لحرمة التجري بروايات قصد المعصية

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

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

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

ص: ٢٩

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

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

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

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

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

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

التنبیه الثالث: كلام صاحب الفصول فى قبح التجرى

اشاره

التنبیه الثالث

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

ص: ٣٠

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

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

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

و ما ذكره مشتمل على دعاوٍ ثلاث:

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

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

الثالثة: تداخل العقابين عند مصادفه المعصيه الواقعيه.

و هذه الدعاوى فاسده بتمامها:

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

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

ص: ٣١

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

تعدد العقاب عند مصادفه التجري للواقع

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

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

التنبيه الرابع

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

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

ص: ٣٢

١-١) كفايه الأصول: ٢٦٠ و ٢٦١

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٤٥٦

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

الكلام فى القطع الموضوعى

إشاره

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

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

نقل كلام الشيخ فى تقسيم القطع

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

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

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

ص: ٣٣

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

٢-٢) تقدّم فى ص ١٣ - ١٤

٣-٣) فرائد الأصول ١: ٥٣

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

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

الأولى: كونه من الصفات المتأصله و له تحقق واقعي.

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

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

نقل كلام صاحب الكفايه في تقسيم القطع

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

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

ص: ٣٤

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

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

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

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

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

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

المراد من القطع الموضوعى

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

ص: ٣٦

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

قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطريقي

ثم إنّه لا- إشكال في قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطريقي بنفس أدله اعتبارها و حجّيتها، فتترتب عليها الآثار المترتبة عليه من التنجيز عند المطابقه و التعذير عند المخالفه، كما أنّه لا ريب في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفته بنفس أدله حجّيتها، إذ غايه ما تدل عليه أدله حجّيتها هو إلغاء احتمال الخلاف و ترتيب آثار الواقع على مؤدّاه، و القطع و إن كانت حقيقته الانكشاف، إلّا أنّ المفروض أخذه في الموضوع بنحو الصفته، و عدم ملاحظه جهه كشفه، فيكون المأخوذ في الموضوع صفه خاصّه نفسانيه، كبقية الصفات النفسانيه من الشجاعه و العداله و نحوهما، و من البديهي أنّ أدله الحجّيه و إلغاء احتمال الخلاف في الأمارات و الطرق لا تدل على تنزيلها منزله الصفات النفسانيه.

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

الأقوال في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقيه

اختلفت كلماتهم فيه.

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

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

ص: ٣٧

١- ١) فرائد الأصول ١: ٥٣

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

٣- ٣) كفايه الأصول: ٢٦٣ و ٢٦٤

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

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

أمّا الأوّل، فلاستلزامه التصويب الباطل.

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

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

ص: ٣٨

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٧ و ٤٠٥ و ٤٧٨

٢-٢) في ص ١٢٠ و ما بعدها

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

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

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

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

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

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

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

الكلام فى قيام الاصول مقام القطع

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

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

ص: ٤٠

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

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

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

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

ص: ٤١

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٢

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

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

نقد كلام الآخوند في حاشيته على الرسائل

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

ص: ٤٣

(١-١) في ص ٣٧ - ٣٨

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٤

١-١) كفايه الأصول: ٢٦٦

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٦

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

أخذ القطع بحكم في موضوعه أو في موضوع مثله أو ضده

ثم إنّه ذكر صاحب الكفايه (1) (قدس سره) أنّه لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، للزوم الدور، و لا في موضوع مثله، للزوم اجتماع المثليين، و لا في موضوع ضده، للزوم اجتماع الضدّين. نعم، يصح أخذ القطع بمرتبّه من الحكم في موضوع مرتبّه أخرى منه أو مثله أو ضده.

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

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

ص: ٤٧

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

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

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

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

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

أخذ القطع بمرتبته من الحكم في مرتبه اخرى منه

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

مراتب الحكم

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

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

الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١).

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

ص: ٤٩

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

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

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

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

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

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

أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه

و أمّا أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلقاً بالحكم، أو أخذه في موضوع حكم متعلقه إن كان متعلقاً بالموضوع، فهو غير ممكن، لاستلزامه الدور على ما تقدّم بيانه في القطع (١)، إذ لا فرق بين القطع و الظن من هذه الجهه، بلا فرق بين الظن المعتبر و غيره في هذه الصوره.

أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله

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

ص: ٥١

أن يكون قطعه مخالفاً للواقع، فتكون النسبه بين الواقع و تعلق القطع به في نظر القاطع هو العموم المطلق، فيمكن أن يتوهم أن أخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله مستلزم لاجتماع المثليين في نظر القاطع، و إن تقدّم دفع هذا التوهم (١). و أما أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله، فليس فيه إلّا اجتماع العنوانين، فيلتزم بالتأكد كما هو الحال في جميع موارد اجتماع العاميين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين.

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

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

هذا، مضافاً إلى ما ذكرناه في القطع المأخوذ في موضوع الحكم المضاد من لزوم اجتماع الضدين في مقام الجعل، فراجع (٢).

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

و إن كان الظن غير معتبر، فالتزم صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) بامكانه

ص: ٥٢

١-١ (١) تقدّم في ص ٤٨

٢-٢ (٢) ص ٤٧ و ٤٨

٣-٣ (٣) كفايه الأصول: ٢٦٧

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

أقول: إنّ ما ذكره (قدس سره) و إن كان صحيحاً في نفسه، فإن جعل الترخيص في موارد الشك في الوجوب أو الحرمة - على ما هو مقتضى أدله البراءة - ممّا لا إشكال فيه، مع أنّه يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة، إذ لا منافاه بين الترخيص الظاهري في ظرف الجهل و الالتزام الواقعي، كما هو مذكور في محله (1). إلّا أنّه لا ربط له بالمقام، إذ ليس الكلام في إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه، بل البحث إنّما هو في الحكم الواقعي من حيث أنّه يمكن أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر يضاده أم لا، كما هو الحال في القطع، فإنّ الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكم مضادّ لمتعلقه، باعتبار الحكم الواقعي، إذ لا يتصور فيه حكم ظاهري.

و الصحيح: أنّ أخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر مضاد له غير ممكن و إن كان الظن غير معتبر، كما إذا قال المولى: إذا ظننت بوجوب الشيء الفلاني حرم عليك هذا الشيء، و ذلك لما تقدّم في القطع (2) من أنّ الحكم الذي أخذ في موضوعه الظن و إن كان مقيداً بصوره الظن، إلّا أنّ الحكم الذي تعلّق به الظن مطلق، و إطلاقه يشمل صوره الظن به، فيلزم اجتماع الضدين في هذا الفرض،

ص: ٥٣

١-١) راجع ص ١٢٥ و ما بعدها

٢-٢) في ص ٤٨

ففى مفروض المثال الحرمة و إن كانت مقَيِّده بصوره الظن بالوجوب، إلّا أنّ إطلاق الوجوب يشمل ما لو تعلّق به الظن و ما لم يتعلق به، ففى صورته تعلّق الظن به يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة، و هو محال.

و توهم أنّه يحتمل أن يكون الظن مخالفاً للواقع، فلا يكون هناك إلّا حكم واحد، و هو ما أخذ الظن فى موضوعه مدفوع، بأنّه يكفى فى الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضاً محال كما هو ظاهر.

تنبيه

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

الكلام فى الموافقه الالتزاميه

وجوب موافقه القطع التزاماً

وجوب تصديق النبى فى كل ما جاء به

و ليعلم أنّه يجب تصديق النبى (صلّى الله عليه و آله) فى كل ما جاء به من الأحكام الالتزاميه و غير الالتزاميه، بل فيما أخبر به من الأمور التكوينيّه الخارجيه، من الأرض و السماء و ما فيهما و ما تحتهما و ما فوقهما، فإنّ تصديقه (صلّى الله عليه و آله) فى جميع ذلك واجب، و لكنّه خارج عن محل البحث، لكونه من أصول الدين لا من الفروع، باعتبار أنّ تصديقه (صلّى الله عليه و آله) فى جميع ذلك يرجع إلى تصديق نبوته (صلّى الله عليه و آله).

معنى الموافقه الالتزاميه

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

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

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

عدم ترتب ثمره على وجوب الموافقه الالتزاميه

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

ثم لو تنزلنا و سلّمنا وجوب الموافقه الالتزاميه، لا يترتب عليه ما ذكره

ص: ٥٥

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

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

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

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

قطع القطاع

المراد من القطاع

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

حجيه قطع القطاع لنفسه

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

ص: ٥٧

١-١) راجع ص ٤٠٤ و ما بعدها

٢-٢) في ص ١٥

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

نقل كلام صاحب الكفايه فى المقام

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

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

أقسام الحكم العقلى

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

ص: ٥٨

١-١ (١) كفايه الأصول: ٢٧٠ و ٢٧١

٢-٢ (٢) فرائد الأصول ١: ٦١ - ٦٥

العقل - يتصور على أقسام ثلاثة:

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

الثانى: أن يدرك العقل الحسن أو القبح، كادراكه حسن الطاعه و قبح المعصيه، فيحكم بثبوت الحكم الشرعى فى مورد، لقاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع.

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

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

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

ص: ٥٩

(١-١) تقدّم الحديثان فى ص ٢٦ فراجع

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

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

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

نقل كلام الشيخ فى المقام

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

ص: ٦٠

١- ١) فى ص ٢٥

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

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

نقل كلام المحقق النائيني في المقام

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

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

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

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

ص: ٦١

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٣

١- ١) في ص ٤٧

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

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

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

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

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

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

ص: ٦٤

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

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

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

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

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

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

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

فروع توهم المنع عن العمل بالقطع

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

ص: ٦٥

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

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

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

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

ص: ٦٦

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

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

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

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

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

ص: ٤٨

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

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

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

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

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

ص: ٦٩

١-١) في الفرع الأول

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

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

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

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

ص: ٧٠

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٢

اشاره

و يقع البحث فى مقامين:

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

اشاره

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

أما المقام الأول: فيقع البحث فيه فى جهتين:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٤

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كلام صاحب الكفايه في إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي

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

ص: ٧٦

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

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

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

ص: ٧٧

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٨

٢-٢) كما فى ص ٤٩

٣-٣) آل عمران ٣: ٩٧

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

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

الصحيح عدم إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي

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

تضاد الأحكام في المبدأ و المنتهى

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

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

ص: ٧٨

١- ١) في ص ٤٧

٢- ٢) في ص ١٢٥ و ما بعدها

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

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

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

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

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

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

للحكم الظاهري، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

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

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

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

ص: ٨٠

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

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

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

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

الكلام في شمول أدله الأصول أطراف العلم الاجمالي

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

نقل كلام الشيخ الأنصاري في المقام

و قد منع شيخنا الأعظم الأنصاري (1) (قدس سره) عن ذلك، بدعوى المناقضه بين صدر الروايات و ذيلها، لأنّ مقتضى إطلاق الصدر في مثل قوله (عليه السلام):

ص: ٨١

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

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

ص: ٨٢

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

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٣٢

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

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

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

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

ص: ٨٣

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

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

٣-٣) المصدر السابق ح ١

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

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

المقام الثانى: الكلام فى الامتثال الاجمالي

اشاره

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

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

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

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

ص: ٨٤

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

الجهه الثانيه: الامتثال الاجمالي في التوصليات مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي

الجهه الثانيه: في البحث عن كفايه الامتثال الاجمالي مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، و يقع الكلام تارة في التوصليات. و أخرى في التعبديات.

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

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

اشكال الشيخ في الاحتياط في العقود و الايقاعات

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

ص: ٨٥

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٦

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

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

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

المسأله الأولى: الاحتياط في العبادات المستقله

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

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

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

ص: ٨٧

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

و استدللّ القائل بالاعتبار بوجهين:

الوجه الأوّل: الاجماع المدعى فى كلمات المتكلمين.

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

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

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

ص: ٨٨

١- ١) كفايه الأصول: ٧٢

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

المسألة الثانية: الاحتياط في جزء العباده

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

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

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

المسألة الثالثة: الاحتياط في العابده مع عدم معلوميه التكليف

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

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

إلّا أنّه يكفى فى الجواب عنه ما ذكرناه أولاً من أنّ قصد عنوان خاص و قصد الوجه ممّا لا دليل على اعتباره، و احتمالاً مدفوع بالأصل اللفظى أو الأصل العملى أو بعدم التنبيه عليه على ما تقدّم بيانه.

كلام المحقق النائى فى المقام

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق النائى (١) (قدس سره) من أنّ العقل يحكم بأنّه يعتبر فى تحقق الاطاعه أن يكون العبد منبعثاً نحو العمل من بعث المولى لا عن احتمال بعته، فالامثال الاحتمالى يكون فى طول الامثال اليقنى بحكم العقل، فلا مجال للاحتياط مع التمكن من العلم بالواقع تفصيلاً على ما هو المفروض. و على تقدير عدم استقلال العقل بذلك لا أقل من الشك فى اعتباره، لعدم استقلاله بعدمه، فىكون المرجع قاعده الاشتغال، لأنّ الشك متعلق بمرحله الامثال و سقوط التكليف، فكان مورداً للاشتغال لا البراءه.

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

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

ص: ٩٠

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

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

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

الاحتياط فى العباده مع استلزامه تكرارها

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

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

ص: ٩١

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

٢-٢) كفاية الأصول: ٧٢

٣-٣) فى المسأله الثانيه ص ٨٩

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

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

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

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

و هذا هو الجواب الصحيح.

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

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

ص: ٩٢

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٤

٢-٢) تقدّم فى ص ٩٠

يرجع إلى البراءة على ما تقدّم بيانه (١).

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

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

دوران الأمر بين الاحتياط و الامتثال الظني

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

ص: ٩٣

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

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

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

ص: ٩٤

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

دوران الأمر بين الاحتياط و العمل بالظن الانسدادى

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

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

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

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

ص: ٩٥

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

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

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

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

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

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

ص: ٩٧

و تحقيق القول فيه يستدعى التكلم فى جهات:

الجهه الأولى: عدم كون الحجيه ذاتيه للظن

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

انحصار حجيه الظن بالجعل الشرعى

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

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

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

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

القول بكفايه الظن فى سقوط التكليف

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

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

ص: ١٠٢

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٥

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

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

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

الوجه الثانيه: البحث عن إمكان التعبد بالظن

اشاره

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

دعوى الأنصاري امكان التعبد بالظن لبناء العقلاء

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

مناقشه صاحب الكفايه كلام الشيخ

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

ص: ١٠٣

١-١) فرائد الأصول ١: ٨٧

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٦

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

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

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

نقد ما ذكره النائيني في المقام

و زاد المحقق النائيني (1) (قدس سره) إشكالاً رابعاً، و هو أنّ بناء العقلاء على الامكان - عند الشك فيه على تقدير التسليم - إنّما هو في الامكان التكويني دون الامكان التشريعي الذي هو محل الكلام.

هذا، و الانصاف تماميه ما ذكره الشيخ (قدس سره) و لا يرد عليه شيء من هذه الاشكالات، و ذلك لأنّ ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) مبني على أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) هو البناء على الامكان مطلقاً، و لكن الظاهر أنّ مراده هو البناء على الامكان عند قيام دليل (2) معتبر على الوقوع، كما إذا

ص: ١٠٤

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

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

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

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

فتحصّل: أنّ ما ذكره الشيخ (قدس سره) متين و لا يرد عليه شيء من الاشكالات المذكوره.

ثمّ إنّ القائل بالاستحاله استند إلى وجهين: أحدهما راجع إلى الملاك، و الآخر إلى التكليف.

الوجه الأول لاستحاله التعبد بالظن

اشاره

أمّا ما يرجع إلى الملاك، فهو أنّ الأماره ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً، أو على حرمة ما هو مباح كذلك، و لازم حجّيه الأماره هو الالتزام بشيء من الفعل أو الترك، من دون أن تكون فيه مصلحة ملزمه أو مفسده ملزمه، مع أنّنا نقول بتبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح و المفاسد، و هذا هو المراد من تحريم الحلال في قولهم، و ربّما تقوم على إباحه شيء و الترخيص فيه مع أنّ حكمه الواقعي هو الالتزام بالفعل أو الترك، فيلزم من حجّيه الأماره تفويت المصلحه الملزمه أو الالقائه في المفسده الملزمه، و هذا هو المراد من تحليل الحرام في قولهم، و كل ذلك صدوره محال عن الحكيم تعالى.

و أمّا ما يرجع إلى التكليف، فهو أنّ الأماره التي يتعبد بها إن كانت موافقه للحكم الواقعي لزم من حجيتها اجتماع المثليين، و هما الحكم الواقعي المفروض وجوده و الحكم الظاهري المجمعول بمقتضى حجّيه الأماره، و إن كانت مخالفه له لزم اجتماع الضدّين، و كلاهما محال. هذا ملخص ما هو المنسوب إلى ابن قبه بتوضيح من المتأخرين.

نقد كلام ابن قبه

و الجواب: أمّا عن إشكال الملاك، فهو أنّ صور الاشكال من ناحيه الملاك ثلاث:

الصوره الأولى: ما إذا دلّت الأماره على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أقسام السببيه

أنّ السببيه تتصوّر على أقسام ثلاثة:

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

ص: ١٠٩

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

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

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

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

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

ص: ١١٠

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٨٥

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

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

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

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

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

ص: ١١١

١-١) فرائد الأصول ١: ٩٠ - ٩٤

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

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

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

و مجمل الكلام فى المقام: أنّ الاشكال المنسوب إلى ابن قبه مندفع من أصله على القول بحجيه الأمارات من باب السببيه بأى معنى من المعانى.

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

ص: ١١٢

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

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

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

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

ص: ١١٣

فتحصّل: أنّه لا مانع من التعبد بالأماره من ناحيه الملاك.

و أمّا الاشكال عليه من ناحيه التكليف و أنّه موجب لاجتماع المثلين أو الضدّين - على ما تقدّم بيانه (1)- فتحقيق الحال في جوابه يحتاج إلى التكلم في مقامين:

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

المقام الثاني: في البحث عمّا إذا كانت مخالفه له، و دفع توهم اجتماع الضدّين.

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

و المقام من هذا القبيل، فإنّ الحكم واحد ينشئه المولى تارة بعنوانه، و يقول شرب الخمر حرام مثلاً و أخرى بعنوان حجّيه الأماره، و يقول: صدّق العادل مثلاً.

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

ص: ١١٤

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

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

كيفية جمع الشيخ بين الحكم الواقعى و الظاهرى

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

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

ص: ١١٥

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٥٣

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

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

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

كيفية جمع الآخوند بين الحكم الواقعي و الظاهري

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

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

ص: ١١٤

(١-١) مر ذكر المصدر في ص ١١٠

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

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

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

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

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

ص: ١١٧

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

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

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

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

ص: ١١٨

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١١٩

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

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

أمّا ما ذكره على القول بأنّ المجعول نفس الحجية من دون أن تكون مستتبعه للحكم التكليفي، من أنّه لا يلزم حينئذ اجتماع حكّمين أصلاً، ففيه: أنّ محذور اجتماع الضدّين وإن كان مندفعاً على هذا المبنى، إلّا أنّ المبنى المذكور غير صحيح، لما أشرنا إليه سابقاً و يأتي التعرض له قريباً (1) إن شاء الله تعالى.

كيفية جمع النائيين بين الحكم الواقعي والظاهري

و منها: ما ذكره المحقق النائيني (2) (قدس سره) و ملخص ما أفاده: أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقيه و الكاشفيه بالغاء احتمال الخلاف، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتّى يلزم اجتماع الضدّين، بل حال الأماره هي حال القطع، لأنّ الشارع اعتبرها علماً في عالم التشريع، فكما يكون العلم الوجداني منجزاً مع المطابقه و معذراً مع المخالفه، فكذلك العلم التعبدي يكون منجزاً و معذراً، فكما لا مجال لتوهم التضاد عند مخالفه القطع للواقع، فكذلك في المقام. و بالجملة: ليس في مورد الطرق و الأمارات حكم تكليفي مجعول كي يلزم اجتماع الضدّين.

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

ص: ١٢٠

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢١

١-١) كفايه الأصول: ٢٧٧

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

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

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

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

أحدهما: كونه صفة نفسانية.

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

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

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

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

ص: ١٢٣

(١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٨٥ و ٣١٥

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

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

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

ص: ١٢٤

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

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

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

ص: ١٢٥

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٥٣٣

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٥٣١

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فى مقام الامتثال أبداً.

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

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

الجهه الثالثه: البحث عن وقوع التعبد بالظن

اشاره

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

مقتضى الأصل عند الشك فى الحجيه

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

ص: ١٢٨

أحدهما: صحّ الاستناد إليها في مقام العمل.

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

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

ما ذكره الشيخ في تأسيس الأصل

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

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

ص: ١٢٩

١-١) فرائد الأصول ١: ٩٦ - ٩٩

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٩ و ٢٨٠

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

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

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

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

ص: ١٣٠

١-١) فى ص ٢٥٧

٢-٢) عند تقرير كلام الشيخ (قدس سره)

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

التمسك بالآيات لاثبات حرمة العمل بالظن

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

كلام المحقق النائيني في المقام

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

و لا بد لنا من التكلم في مقامين:

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

ص: ١٣١

١-١ (الإسراء ١٧: ٣٦)

٢-٢ (لاحظ فرائد الأصول ١: ١٠٠)

٣-٣ (أجود التقريرات ٣: ١٤٨)

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

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

إرشاد الآيات إلى حكم العقل بعدم حجيه الظن

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

ص: ١٣٢

١-١) البقره ٢: ١١١

٢-٢) إبراهيم ١٤: ١٠

٣-٣) يونس ١٠: ٣٦

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

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

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

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

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

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

التمسك باستصحاب عدم حجيه الظن

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

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

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

ص: ١٣٤

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

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

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

ص: ١٣٥

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

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

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

و أما الوجه الثانى: فنجيب عنه:

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

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

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

ص: ١٣٦

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

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

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

الأمر الأول: عدم قاحيه الظن بالخلاف في حجيه الظواهر

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

الأمر الثاني: في أنّ حجيه الظواهر مختصه بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً؟

الأمر الثالث: في حجيه خصوص ظواهر الكتاب.

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

ص: ١٣٧

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

الأمر الثاني: اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه

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

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

الوجه الأوّل راجع إلى منع الكبرى، و أنّه لا حجّيه للظواهر بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام.

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

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

ص: ١٣٨

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

٢-٢) فرائد الأصول ١: ١١٥ و ١١٦

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

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

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

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

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

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

ص: ١٤٠

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

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

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

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

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

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

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

الأمر الثالث: منع الأخبار بين حجّيه ظواهر الكتاب

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

أمّا منع الصغرى فقد استدللّ له بوجوه:

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٤٣

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٤٤

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

٢-٢) تقدّم استخراجها في الصفحه السابقه

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

٤-٤) آل عمران ٣: ٧

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

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

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

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

ص: ١٤٥

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

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

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

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

تذييل:

اعلم أنّ لكل لفظ دلالات ثلاثاً:

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

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

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

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

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

ص: ١٤٧

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

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

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

الأوّل: عدم انعقاد الظهور للكلام.

الثانى: احتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً له.

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

ص: ١٤٨

إمّا عدم العلم بالموضوع له فلم يحرز المقتضى للظهور.

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

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

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

ص: ١٤٩

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

٢- ٢) تقدّم استخراجاه في ص ١٤٨

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

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

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

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

ص: ١٥٠

١-١ (١) كفايه الأصول: ٢٨٦

١٠١: ١: ٢-٢ فرائد الأصول

٣-٣ (٣) قوانين الأصول: ١: ٤٥١ و ٤٥٢

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

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

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

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

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

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

ص: ١٥١

١-١) فى ص ١٤١

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

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

المبحث الثاني في حجّيه قول اللغوى

اشاره

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

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

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

ص: ١٥٢

١-١) فرائد الأصول ١: ١٠١

٢-٢) تقدّم في الصفحه السابقه

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

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

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

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

الوجه الثانى: الاستدلال على حجيّه قول اللغوى بالاجماع

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

ص: ١٥٣

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

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

الوجه الثالث: الاستدلال على حجيه قول اللغوى بالانسداد الصغير

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

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

ذكر بعض الأعاظم تقريباً آخر للانسداد

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

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

ص: ١٥٤

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

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

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

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

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

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

اشاره

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

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

تقسيم الشيخ الأخبار عن شيء إلى أقسام

و أحسن ما قيل في المقام ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) (1) و حاصل ما أفاده - بزياده منّا - أنّ الإخبار عن الشيء تارةً: يكون إخباراً عن حس و مشاهدته، و لا إشكال في حجّيه هذا القسم من الإخبار ببناء العقلاء، فإنّ احتمال تعمد المخبر بالكذب مدفوع بعدالته أو وثاقته، و احتمال غفلته مدفوع بأصاله عدم الغفله التي استقرّ عليها بناء العقلاء.

ص: ١٥٦

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

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

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

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

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

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

مستند بعض الاجماع

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

ص: ١٥٨

١-١) فى ص ١٦٠

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

الحضور. و أما زمان الغيبه فادعاء الرؤيه فيه غير مسموع مع أنهم أيضاً لم يدعوها.

مقاله المحقق العراقي في حجيه الاجماع المنقول

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

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

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

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

ص: ١٥٩

١-١) نهايه الأفكار ٣: ٩٧

٢-٢) في ص ١٥٧

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

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

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

مدرک حجیه الاجماع المحض

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

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

ص: ١٦٠

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٦٢

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

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

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

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

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

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

ص: ١٦٣

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

المبحث الرابع في حجّيه الشهره

اشاره

اعلم أنّ الشهره على أقسام ثلاثه:

القسم الأول: الشهره في الروايه

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

ضعف سند و دلالة مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله

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

ص: ١٦٤

١- (١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ح ٢٢٩، المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢

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

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

و ظهر بما ذكرناه عدم صحّه الاستدلال بالمرفوعه أيضاً، إذ المراد بقوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو الشهره بالمعنى اللغوى، أى الظاهر الواضح (٢)، كما يقال شهر سيفه و سيف شاهر، فيكون المراد به الخبر الواضح صدوره، بأن كان مقطوع الصدور أو المطمأن بصدوره، و يكون حينئذٍ الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجّيه في نفسه لما تقدّم.

هذا مضافاً إلى عدم تماميه كل من المرفوعه و المقبوله من حيث السند.

أمّا المرفوعه فلكونها من المراسيل التى لا- يصحّ الاعتماد عليها، فإنّها مروّيه في كتاب عوالى اللآلى (٣) لابن أبى جمهور الاحسائى عن العلّامه مرفوعه إلى زرارّه. مضافاً إلى أنّها لم توجد في كتب العلّامه (قدس سره) و لم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه و فى كتابه من ليس دأبه الخدشه فى سند الراويه، كالمحدّث

ص: ١٤٥

١- ١) الوسائل ٢٧: ١٢٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٤٧ و غيره

٢- ٢) المنجد: ٤٠٦ / مادّه شهر

٣- ٣) عوالى اللآلى ٤: ١٣٣ / ح ٢٢٩

و دعوى انجبارها بعمل المشهور ممنوعه صغرى و كبرى. أمّا من حيث الصغرى فلأنّه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل لم نجد عاملاً بما في ذيلها من الأمر بالاحتياط. و أمّا من حيث الكبرى فلما ذكرناه في محلّه من عدم كون عمل المشهور جابراً لضعف السند. و ستعرض له في بحث حجّيه الخبر (٢) إن شاء الله تعالى.

و أمّا المقبوله فلعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله، و لم يذكر له توثيق في كتب الرجال. نعم، وردت روايه في باب الوقت تدل على توثيق الإمام (عليه السلام) له و نعم التوثيق، فإنّ توثيق الإمام إمام التوثيقات، و هي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة، قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال (عليه السلام): إذن لا يكذب علينا» (٣). إلّا أنّ هذه الروايه بنفسها ضعيفه من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله بها.

فتحصّل ممّا ذكرناه: عدم كون هذه الشهره من المرجحات عند تعارض الخبرين.

القسم الثاني: هي الشهره العمليه

القسم الثاني: هي الشهره العمليه، بمعنى استناد الشهره إلى خبر في مقام الافتاء، و بهذه الشهره ينجر ضعف سند الروايه عند المشهور، و في قبالها

ص: ١٦٦

١-١) الحدائق الناضره ١: ٩٩

٢-٢) في ص ٢٣٥

٣-٣) الوسائل ٢٧: ٨٥ / أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٣٠

إعراض المشهور الموجب لوهن الروايه، و إن كانت صحيحه أو موثقه من حيث السند على المشهور أيضاً.

هذا، و لكن التحقيق عدم كون عمل المشهور جابراً على تقدير كون الخبر ضعيف السند فى نفسه، و لا إعراضهم موهناً على تقدير كون الخبر صحيحاً أو موثقاً فى نفسه، بل الميزان فى حجّيه الخبر تماميه سنده فى نفسه، و ستتعرض لذلك فى بحث حجّيه الخبر قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

القسم الثالث: هى الشهره الفتاويه

القسم الثالث: هى الشهره [الفتاويه] بمعنى اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام من دون أن يعلم مستند الفتوى، و هذه الشهره هى محل الكلام فعلاً من حيث الحجّيه و عدمها، و قد استدلل على حجّيتها بوجوه:

الوجه الأول: أنّ مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراه (٢) تدلّان على حجّيتها، بتقريب أنّ المراد من المجمع عليه فى المقبوله ليس هو الاجماع المصطلح، بل المراد منه المشهور بقرينه المقابله فى قوله (عليه السلام): «و اترك الشاذ النادر» و إطلاقه يشمل الشهره الفتاويه أيضاً. و كذا قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» فى المرفوعه، فإنّ الموصول من المبهمات و معرّفه الصله، و إطلاقها يشمل الشهره الفتاويه أيضاً.

و فيه أولاً: ما تقدّم (٣) من عدم تماميه المقبوله و المرفوعه من حيث السند فلا يصح الاستدلال بهما.

و ثانياً: ما تقدّم أيضاً من أنّ المراد بالمجمع عليه هو الخبر المقطوع صدوره،

ص: ١٦٧

١-١) فى ص ٢٣٥ - ٢٣٧

٢-٢) تقدّم ذكر المصدر فى ص ١٦٤

٣-٣) تقدّم هذا الجواب و ما بعده فى القسم الأول من الشهره

لأنَّ الإمام (عليه السلام) قد أدخله في أمر يَبينُ رَشده. و كذا المراد بالمشهور في المرفوعه هو المشهور اللغوي، أى الظاهر الواضح، فالمراد بهما هو الأخذ بالمقطوع، فلا ربط لهما بالشهره الفتوائيه.

و ثالثاً: أنه مع الغض عمياً تقدّم لا- إطلاق لهما ليشمل الشهره الفتوائيه، لأنَّ المراد من الموصول هو خصوص الخبر المشهور، بقرينه أنَّ السؤال إنما هو عن الخبرين المتعارضين، و لا- مانع من أن يكون معرّف الموصول و مبين المراد منه غير صلته، و السؤال عن الخبرين قرينه على أنَّ المراد منه خصوص الخبر المشهور لا مطلق المشهور، كما يظهر بالتأمل في نظائره من الأمثله. فإذا قيل أى المسجدين تحب؟ فقال في الجواب: ما كان الاجتماع فيه أكثر، كان ظاهراً في خصوص المسجد الذى كان الاجتماع فيه أكثر، لا- مطلق المكان الذى كان الاجتماع فيه أكثر. و كذا لو قيل أى الرمانتين تريد؟ فقال في الجواب: ما كان أكبر، كان ظاهراً في أنَّ المراد هو الأ-كبر من الرمانتين لا- مطلق الأ-كبر، و هذا ظاهر، فحينئذ لا- إطلاق للصله ليشمل مطلق المشهور.

الوجه الثانى: أنَّ الظن الحاصل من الشهره أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فالذى يدل على حجّيه الخبر يدل على حجّيه الشهره بالأولويه.

و فيه: أنَّ هذا الوجه مبنى على أن يكون ملا-ك حجّيه الخبر إفادته الظن، وعليه لزم الالتزام بحجّيه كل ظن مساوٍ للظن الحاصل من الخبر أو أقوى منه، سواء حصل من الشهره أو من فتوى جماعه من الفقهاء، أو من فتوى فقيه واحد، أو غير ذلك، فاللازم ذكر هذا الدليل في جملة أدلّه حجّيه الظن المطلق لا أدله الشهره. و لكن المبنى المذكور غير تام، إذ يحتمل أن يكون ملاك حجّيه الخبر كونه غالب المطابقه للواقع، باعتبار كونه إخباراً عن حس، و احتمال الخطأ في الحس بعيد جداً، بخلاف الاخبار عن حدس كما في الفتوى، فان

احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، و يحتمل أيضاً دخل خصوصيه أخرى في ملاك حجيه الخير. و مجرد احتمال ذلك كافٍ في منع الأولويه المذكوره، لأنّ الحكم بالأولويه يحتاج إلى القطع بالملاك و كل ما له دخل فيه.

الوجه الثالث: عموم التعليل الوارد في ذيل آيه النبأ، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ - أَيْ بسفاهه - فَتُضَيِّبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١) إذ التعليل قد يكون مخصصاً للحكم المعلل به كما في قولنا: لا تأكل الرمان لأنه حامض، و قد يكون معمماً له كما في قولنا: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، فإنه يحكم بحرمه كل مسكر و لو لم يكن خمراً. و مفاد التعليل في الآيه الشريفه إنّما هو وجوب التبين في كل ما كان العمل به سفاهه، و حيث إنّ العمل بالشهره لا يكون سفاهه، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل.

و فيه: منع الصغرى و الكبرى. أمّا الصغرى: فلأنّ المراد من الجهاله في الآيه الشريفه إمّا السفاهه بمعنى العمل بشيء بلا لحاظ مصلحه و حكمه فيه، قبلاً للعمل العقلاني الناشئ من ملاحظه المصلحه، و إمّا الجهل قبلاً للعلم، و لفظ الجهاله قد استعمل في كل من المعنيين. فإن كان المراد منها السفاهه كان العمل بالشهره من السفاهه، إذ العمل بما لا يؤمن معه من الضرر المحتمل - أى العقاب - يكون سفاههً بحكم العقل، فإنّ العقل يحكم بتحصيل المؤمن من العقاب، و العمل بالشهره بلا دليل على حجيتها لا يكون مؤمناً، فيكون سفاهه و غير عقلاني، و إن كان المراد منها الجهل بمعنى عدم العلم، فالأمر أوضح، إذ الشهره لا تفيد العلم فيكون العمل بها جهاله لا محاله.

و أمّا منع الكبرى: فلأنّ التعليل و إن كان يقتضى التعميم، إلّا أنّه لا يقتضى

ص: ١٦٩

نفى الحكم عن غير مورده ممّا لا توجد فيه العلة، إذ لا مفهوم له، لأنّه فرع انحصار العلة، وهو لا يستفاد من التعليل ولا ربط له بعموم التعليل، فإنّ التعدي إلى غير الخمر من المسكرات، والحكم بحرمتها لعموم التعليل لا يوجب الحكم بحليه كل ما ليس بمسكر، بل قد يكون الشيء حراماً مع عدم كونه مسكراً كما إذا كان نجساً أو كان مال الغير مثلاً، فالحكم بوجوب التبين في كل ما كان العمل به سفاهه لعموم التعليل لا يدل على عدم وجوب التبين في كل ما ليس العمل به سفاهه، بل يمكن أن يكون التبين فيه واجباً مع عدم كون العمل به سفاهه.

فتحصل: أنّ الشهره الفتوائيه ممّا لم يقد دليل على حجّيتها.

المبحث الخامس في حجّيه خبر الواحد

البحث عن كون حجّيه الخبر مسأله اصوليه

وليعلم أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأصوليه، إذ العلم الضرورى بالأحكام الشرعيه غير حاصل، إلّا في الأحكام الكليه الاجماليه، كوجوب الصلاه و الصوم و أمثالهما، و العلم غير الضرورى بالأحكام - كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقرينه القطعيه - قليل جداً، فغالب الأحكام و أجزاء العبادات و شرائطها إنّما يثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجّيتها من أهمّ المسائل الأصوليه، و باثباتها يفتح باب العلمى فى الأحكام الشرعيه، و ينسد باب الانسداد، و بعدمها ينسد باب العلمى و يفتح باب الانسداد. و بعد وضوح أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأصوليه، فالاشكال فى كونه منها - نظراً إلى كون موضوع علم الأصول هى الأدله الأربعة - فى

الحقيقه إشكال على حصر موضوع علم الأصول فيها، فلا بدّ من الالتزام بأنّ موضوع علم الأصول أمر جامع لجميع موضوعات مسائله، لا خصوص الأدله الأربعة، لأنّه لم يدل عليه دليل من آيه و لا روايه.

هذا بناءً على الالتزام بلزوم الموضوع لكل علم، و إلّا كما هو الصحيح فلا موضوع لعلم الأصول أصلاً، و علميه العلم لا تتوقف على وجود الموضوع على ما تقدّم الكلام فيه في أوائل بحث الألفاظ (١).

كلام الشيخ الأنصاري في المقام

ثمّ إنّ شيخنا الأنصاري (قدس سره) حيث اختار أنّ الموضوع لعلم الأصول هي الأدله الأربعة، تصدّى لدفع الاشكال المذكور (٢) و ملخص ما أفاده بتوضيح منّا: أنّ العمل بالأخبار يتوقف على أمور ثلاثه: حجّيه الظهور، و أصل الصدور، و وجه الصدور بمعنى كون الكلام صادراً لبيان المراد الجدى لابتداع آخر كالتقيّه و الامتحان و الاستهزاء و نحوها. أمّا حجّيه الظواهر فقد تقدّم الكلام فيها. و أمّا وجه الصدور فقد تحققت سيره العقلاء على حمل الكلام الصادر من كل متكلم على أنّه صادر لبيان المراد الواقعي، لا لداع آخر كالتقيّه و السخريه و نحوهما. و أمّا أصل الصدور فالمتكفل لبيانه هذا المبحث، فيبحث فيه عن أنّ صدور السنّه - و هي قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره - يثبت بخبر الواحد أم لا، فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنّه، و يندرج في المسائل الأصوليه.

و فيه: أنّه إن كان المراد هو الثبوت الواقعي الخارجى فهو بديهي الفساد و لا يبحث عنه في هذه المسأله، فإنّ الخبر حاكٍ عن السنّه، و لا يعقل أن يكون

ص: ١٧١

١-١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣ و ما بعدها

٢-٢) فرائد الأصول ١: ١٥٦

الحاكي عن شيء من علل تحققه خارجاً، ولا يكون هذا مراد الشيخ (قدس سره) قطعاً، وإن كان المراد هو الثبوت الواقعي الذهني بمعنى حصول العلم بها، فهو أيضاً معلوم الانتفاء، إذ خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يكون هذا أيضاً مراد الشيخ (قدس سره)، وإن كان المراد هو الثبوت التعبدى بمعنى تنزيل الخبر الحاكي للسنة منزلتها في وجوب العمل بها، فالبحث عنه بحث عن عوارض الخبر لا السنة، كما هو ظاهر.

توجيه بعض المحققين كلام الشيخ

ثم إن بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم) وجه كلام كلام الشيخ (قدس سره) بما حاصله: أن كل تنزيل يستدعى أموراً ثلاثة: المنزل، والمنزل عليه، ووجه التنزيل. والمنزل في المقام هو الخبر، والمنزل عليه هي السنة، ووجه التنزيل وجوب العمل به، فكما يمكن أن يجعل هذا البحث من عوارض الخبر، بأن يقال يبحث في هذا المبحث عن كون الخبر منزلاً منزله السنة أم لا، كذلك يمكن أن يجعل من عوارض السنة، بأن يقال يبحث عن كون السنة منزلاً عليها الخبر وعدمه (١).

وفيه أولاً: ما تقدم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أنه لا تنزيل في باب الحجج، إنما المجمعول هو الطريقيه بتتيم الكشف (٢)، وليس ذلك إلا من عوارض الخبر.

و ثانياً: أنه على تقدير تسليم التنزيل المذكور كان متعلق غرض الأصولي - وهو التمسك بالخبر في مقام استنباط الحكم الشرعي - هي الجهة الأولى، وهي البحث عن كون الخبر منزلاً منزله السنة أم لا، لا الجهة الثانية، إذ لا يترتب عليها غرض الأصولي.

ص: ١٧٢

١-١) نهاية الدرايه ٣: ٢٠٠

٢-٢) تقدم في ص ١٢٠ - ١٢١

فالتحقيق في الجواب عن هذا الاشكال هو ما أشرنا إليه من أنه لا- ملزم لحصر موضوع علم الأصول في الأدلة الأربعة، وأن الموضوع - على القول بلزومه في كل علم - هو الكلي المنطبق على موضوعات المسائل، و أما على القول بعدم لزومه كما هو الصحيح فالاشكال مندفع من أصله.

الخلاف في حجيه خبر الواحد

إذا عرفت ذلك فنقول: وقع الخلاف بين الأعلام في حجيه خبر الواحد، فذهب جماعه من قدماء الأصحاب إلى عدم حجيته، بل ألحقه بعضهم بالقياس في أن عدم حجيته من ضروري المذهب، و ذهب المشهور إلى كونه حجّه.

أدله المنكرين لحجيه خبر الواحد

و استدلل المنكرون بوجوه:

الوجه الأول: دعوى الاجماع على عدم حجيه الخبر.

و فيه أولاً: عدم حجيه الاجماع المنقول في نفسه.

و ثانياً: أن الاجماع المنقول من أفراد خبر الواحد، بل من أحسن أفراده باعتبار كونه إخباراً حدسياً عن قول المعصوم (عليه السلام)، بخلاف خبر الواحد المصطلح، فإنه إخبار حسي، فمن عدم حجيه الخبر يثبت عدم حجيه الاجماع المنقول بالأولويه، فكيف يمكن نفي حجيه خبر الواحد بالاجماع المنقول.

و ثالثاً: أن دعوى الاجماع على عدم حجيه الخبر مع ذهاب المشهور من القدماء و المتأخرين إلى حجيته معلومه الكذب. و لعل المراد من خبر الواحد في كلام من يدعى الاجماع على عدم حجيته هو الخبر الضعيف غير الموثق.

و ذكر المحقق النائيني (قدس سره) (1) أن في خبر الواحد اصطلاحين: أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه. ثانيهما: الخبر الضعيف في مقابل الموثق، و بهذا يجمع بين القولين باعتبار أن مراد المنكر لحجيه خبر الواحد هو

ص: ١٧٣

الخبر الضعيف، و مراد القائل بالحجّيه هو الخبر الصحيح و الموثق. و يشهد بذلك أنّ الشيخ الطوسي (قدس سره) - مع كونه من القائلين بحجّيه خبر الواحد - ذكر في مسأله تعارض الخبرين، و ترجيح أحدهما على الآخر: أنّ الخبر المرجوح لا يعمل به، لأنّه خبر الواحد (1) فجرى في هذا التعليل على الاصطلاح الثانی فی خبر الواحد، و عليه فيكون خبر الواحد الموثوق به كما هو محل الكلام حجّه إجماعاً.

الوجه الثاني: الروايات الناهيه عن العمل بالخبر المخالف للكتاب و السنّه، و الخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّه نبيّه (صلّى الله عليه و آله)، و هذه الروايات كثيره متواتره إجمالاً و وجه دلالتها أيضاً واضح، إذ من المعلوم أنّ أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله، و لا من السنّه القطعيه، و إلّا لما احتجنا إلى التمسك بالخبر.

و الجواب: أنّ الروايات الواردة في الباب طائفتان:

الطائفه الأولى: هي الأخبار (2) الداله على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل أو زخرف أو اضربوه على الجدار أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب و السنّه القطعيه، و المراد من المخالفه في هذه الأخبار هي المخالفه بنحو لا يكون بين الخبر و الكتاب جمع عرفي كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه، و هذا النحو من الخبر - أي المخالف للكتاب أو السنّه القطعيه بنحو التباين أو العموم من وجه - خارج عن محل الكلام، لأنّه غير حجّه بلا إشكال و لا خلاف، و أمّا الأخبار

ص: ١٧٤

١- ١) ذكر ذلك في موارد منها ما في الاستبصار ١: ٣٦ ذيل الحديث ٩٦

٢- ٢) الوسائل ٢٧: ١١٠ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١٢ و ١٤ و ١٥ و ٤٨ و لم نعثر على خبر «اضربوه على الجدار» في مظانه

المخالفة للكتاب و السنّه بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشموله لهذه الطائفة، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و المقيّد لاطلاقاته عنهم (عليهم السلام) كثيراً، إذ لم يذكر في الكتاب إلّا أساس الأحكام بنحو الاجمال، كقوله تعالى: «وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» (١) و أمّا تفصيل الأحكام و بيان موضوعاتها فهو مذكور في الأخبار المرويه عنهم (عليهم السلام) .

و إن شئت قلت: ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص و التقييد، و إلّا لزم تخصيصها بمراد العلم بتخصيص الكتاب فيها، مع أنّها آبيه عن التخصيص، و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله (عليه السلام) : «ما خالف قول ربنا لم نقله» (٢). و بالجمله الخبر المخصص لعموم الكتاب أو المقيّد لاطلاقه لا يعدّ مخالفاً له في نظر العرف، فالمراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه.

و دعوى أنّ هذه الأهميّة و التأكيد في هذه الأخبار لا تناسب أن يكون المراد من المخالفة هي المخالفة بنحو التباين و العموم من وجه، لأنّ الوضّاعين لم يضعوا ما ينافي الكتاب بالتباين أو العموم من وجه، لعلمهم بأنّ ذلك لا يقبل منهم غير مسموعه إذ الوضّاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمة (عليهم السلام) حتّى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين و العموم من وجه، بل كانوا يدسّون تلك المجموعات في كتب الثقات من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) ، كما روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه لعن المغيره، لأنّه دسّ في كتب أصحاب آبيه (عليهما السلام) أحاديث كثيره (٣).

ص: ١٧٥

١-١ (١) البقره ٢: ٤٣

٢-٢ (٢) تقدّم استخراجّه في الصفحه السابقه

٣-٣ (٣) بحار الأنوار ٢: ٢٤٩ / كتاب العلم ب ٢٩ ح ٦٢

فتحصّل: أنّ هذه الطائفة من الأخبار لا دخل لها بمحل الكلام.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الداله على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّه نبّيه (صلى الله عليه وآله) (1) وهذه الطائفة وإن كانت وافيه الدلاله على المدعى، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بظاهرها، للعلم بصدور الأخبار التى لا شاهد لها من الكتاب و السنّه، بل هي مخصصه لعموماتهما و مقيده لاطلاقاتهما على ما تقدّمت الاشاره إليه، فلا بدّ من حمل هذه الطائفة على صورته التعارض، كما هو صريح بعضها، و لذا ذكرنا فى بحث التعادل و الترجيح أنّ موافقه عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجّحات فى باب التعارض (2)، أو على الأخبار المنسوبه إليهم (عليهم السلام) فى أصول الدين و ما يتعلق بالتكوينيات ممّا لا يوافق مذهب الإماميه. و قد روى هذا النوع من الأخبار عنهم (عليهم السلام) كثيراً، بحيث إنّ الكتب المعتمده المعتمده عندنا - كالكتب الأربعة و نظائرها - مع كونها مهذبّه من هذا النوع من الأخبار قد يوجد فيها منه قليلاً، و من هذا القليل ما فى الكافى الدال على أنّه لو علم الناس كيفيه خلقهم لما لام أحد أحداً (3) فإنّ هذه الروايه صريحه فى مذهب الجبر و مخالفه لنص القرآن، لأنّ الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح و المعاصى.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الطائفة معارضه بما دلّ على حجّيه خبر الثقة، و النسبه بينهما هي العموم المطلق (4) لأنّ مفاد هذه الطائفة عدم حجّيه الخبر

ص: ١٧٦

١- (١) الوسائل ٢٧: ١١٠ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١١ و غيره

٢- (٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٩٧

٣- (٣) الكافى ٢: ٤٤ / باب آخر من درجات الإيمان ح ١ (باختلاف يسير)

٤- (٤) بل العموم من وجه، لافتراق الأوّل عن الثانى فى الخبر الذى لا شاهد عليه من الكتاب أو السنّه، و لم يكن مخبره ثقّه. و افتراق الثانى عن الأوّل فى الخبر الذى يكون مخبره ثقّه و عليه شاهد من الكتاب أو السنّه، و اجتماعهما فى الخبر الذى لا شاهد له من الكتاب أو السنّه، و مخبره ثقّه. فإنّ مقتضى دليل حجّيه خبر الثقة هو حجّيته، و مقتضى هذه الطائفة عدمها، فيقع التعارض بينها لا محاله، و المتمعّن تخصيص الأوّل بالثانى و الحكم بحجّيه خبر الثقة الذى ليس له شاهد من الكتاب أو السنّه دون العكس. و عليه لا يبقى شىء تحت الثانى، أو يكون الباقي قليلاً جداً

الذى لا شاهد له من الكتاب و السنّه، سواء كان المخبر به ثقّه أو غير ثقّه، و دليل حجّيه خبر الثقّه أخص منها. فيقيد به إطلاقاتها، و تكون النتيجة بعد الجمع عدم حجّيه الأخبار التى لا شاهد لها من الكتاب و السنّه إلّا خبر الثقّه.

الوجه الثالث: الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) و قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٢).

و فيه أوّلاً: أنّ مفاد الآيات الشريفه إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب و عدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجّيه الخبر أصلاً.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم أنّ مفادها الحكم المولوى، و هو حرمة العمل بالظن، كانت أدله حجّيه الخبر حاكمه على تلك الآيات، فان مفادها جعل الخبر طريقاً بتميم الكشف، فيكون خبر الثقّه علماً بالتعبد الشرعى، و يكون خارجاً عن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم موضوعاً.

هذا بناءً على أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هى الطريقيه كما هو

ص: ١٧٧

١-١) الإسراء ١٧: ٣٦

٢-٢) يونس ١٠: ٣٦

الصحيح، وقد تقدّم الكلام فيه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (١). وأمّا بناءً على أنّ المجعول هو الحكم الظاهري مطابقاً لمؤدى الأماره، وأنّ الشارع لم يعتبر الأماره علماً، فتكون أدله حجّيه خبر الثقة مخصصه للآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، فإنّ النسبه بينها وبين الآيات هي العموم المطلق، إذ مفاد الآيات عدم حجّيه غير العلم من خبر الثقة وغيره في أصول الدين وفروعه، فتكون أدله حجّيه خبر الثقة أخص منها، وبالجملة أدله حجّيه خبر الثقة متقدمه على الآيات الشريفه إمّا بالحكمه أو بالتخصيص.

أدله حجّيه خبر الواحد

و استدلال القائلون بحجّيه الخبر أيضاً بأمر:

١- الاستدلال بآيه النبأ

الأول: آيه النبأ و هي قوله تعالى: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (٢) و تقريب الاستدلال بها من وجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف باعتبار أنّه تعالى أوجب التبين عن خبر الفاسق، و من الواضح أنّ التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرط لجواز العمل به، إذ التبين عنه بلا تعلّقه بعمل من الأعمال ليس بواجب يقيناً، بل لعله حرام، فإنّ التفحص عن كونه صادقاً أو كاذباً يكون من باب التفحص عن عيوب الناس، و يدل على كون الوجوب شرطياً - مع وضوحه في نفسه - التعليل المذكور في ذيل الآيه الشريفه، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» فيكون مفاد الآيه الشريفه أنّ العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه في مقام العمل به، و يكون المفهوم بمقتضى التعليق على

ص: ١٧٨

١-١) في ص ١٢٠

٢-٢) الحجرات ٤٩: ٦

الوصف: أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا- يعتبر فيه التبين عنه، فلا- يجب التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به، وهذا هو المقصود.

و هذا الاستدلال غير تام، لأنّ الوصف و إن كان يدل على المفهوم، إلّا أنّ مفهوم الوصف هو أنّ الحكم ليس ثابتاً للطبيعه أينما سرت، و إلّا لكان ذكر الوصف لغواً. و أمّا كون الحكم منحصراً في محل الوصف بحيث ينتفى بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف و يحتاج إلى إثبات كون الوصف علّة منحصره، و لا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فإنّ تعليق الحكم على الوصف - لو سلّم كونه مشعراً بالعلية - لا- يستفاد منه العلّة المنحصره يقيناً، فإذا قال المولى أكرم الرجل العالم كان مفهوم الوصف أنّ وجوب الا-كرام لم يتعلق بطبيعه الرجل، و إلّا كان ذكر العالم لغواً. و أمّا انحصار وجوب الاكرام في العالم بحيث ينتفى بانتفائه فلا- يستفاد منه، إذ الوصف و إن كان مشعراً بالعلية، و أنّ العلم علّة لوجوب الا-كرام، إلّا أنّه لا- يدل على انحصار العلية فيه، فيحتمل وجوب إكرام غير العالم أيضاً لعلّه أخرى، ككونه هاشمياً مثلاً، وعليه فيكون مفهوم الوصف في الآيه الشريفه أنّ وجوب التبين ليس ثابتاً لطبيعه الخبر، و إلّا لكان ذكر الفاسق لغواً، و لا يلزم منه عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق على الاطلاق، إذ لا- يستفاد منه كون الوصف علّة منحصره لوجوب التبين كي ينتفى بانتفائه، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً، إذا كان واحداً، و يكون الفرق بين العادل و الفاسق أنّ خبر الفاسق يجب التبين عنه و لو مع التعدد، بخلاف خبر العادل، إذ مع التعدد يكون يتنه شرعيه لا يجب التبين عنها.

فتحصّل: أنّه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق (1).

ص: 179

1- 1) محصّل ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) هو أنّ تقييد الحكم بالوصف منطوقه ثبوت الحكم لمحل الوصف، و مفهومه عدم ثبوته للطبيعه أينما سرت، و إلّا لزم كون ذكر الوصف لغواً. فحاصل المفهوم هو السكوت عن غير محلّ الوصف فلا يستفاد من المفهوم انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. و هذا اعتراف منه (دام ظلّه) بعدم المفهوم للوصف بالمعنى المصطلح عليه، فإنّ الكلام على تقدير دلالة على المفهوم يكون عندهم ذا دلالتين: إحداهما الدلالة على ثبوت الحكم في محل الوصف، و الأخرى الدلالة على نفيه عن غيره. فالقول بثبوت المفهوم للوصف و عدم استفاده انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ممّا لم نتحصّل معناه و هو خارج عن المصطلح. و التحقيق في الجواب عن الاستدلال بمفهوم الوصف هو أنّه لا- مفهوم له، لأنّ دلاله الوصف على المفهوم تحتاج إلى الدلالة على كونه علّة منحصره و هي مفقوده كما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه العالی)

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) و ملخصه: أنّ لخبر الفاسق حيثيتين: إحداهما: ذاتيه، و هي كونه خبر الواحد. و الأخرى: عرضيه و هي كونه خبر الفاسق، و قد علّق وجوب التبين على العنوان العرضي، فيستفاد منه أنّه العله لوجوب التبين، دون العنوان الذاتي، و إلّا لكان العدول عن الذاتي إلى العرضي قبيحاً و خارجاً عن طرق المحاوره، فأنّه نظير تعليل نجاسه الدم بملاقاته لمتنجس مثلاً، و عليه فيستفاد انتفاء وجوب التبين عند انتفاء هذا العنوان العرضي، و هو كونه خبر الفاسق (١).

و قد أُورد على هذا الاستدلال بايرادات:

الايراد الأوّل: أنّ كون الخبر خبر واحد أيضاً من العناوين العرضيه، ككونه خبر فاسق، فكل من العناوين عرضي يحتمل دخل كليهما في الحكم، و تخصيص أحدهما بالذكر لعله لنكته كالأشاره إلى فسق الوليد مثلاً.

ص: ١٨٠

وفيه: أنّ المراد بخبر الواحد في المقام هو الذي لا يفيد القطع و يحتمل الصدق و الكذب في قبال المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه، و هذا هو المراد من النبأ في الآيه الشريفه بقرينه وجوب التبين عنه، إذ الخبر المعلوم صدقه متبين في نفسه و لا- معنى لوجوب التبين عنه. و بقرينه التعليل، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» و ليس مراد الشيخ (قدس سره) من الذاتى فى المقام هو الذاتى فى باب الكليات أى الجنس و الفصل، بل مراده هو الذاتى فى باب البرهان، أى ما يكفى مجرد تصوّره فى صحّحه حمله عليه، من دون احتياج إلى لحاظ أمر خارج كالامكان بالنسبه إلى الانسان مثلاً، فأنه ليس جنساً و لا فصلاً له ليكون ذاتياً فى باب الكليات، بل ذاتى له فى باب البرهان، بمعنى أنّ تصور الانسان يكفى صحّحه حمل الامكان عليه، بلا حاجه إلى لحاظ أمر خارجى، و من الواضح أنّ الخبر فى نفسه يحتمل الصدق و الكذب، و يصح حمل ذلك عليه، بلا حاجه إلى ملاحظه أمر خارج عنه، فكونه خبر واحد ذاتى له، بخلاف كونه خبر فاسق، إذ لا- يكفى فى حمله على الخبر نفس تصور الخبر، بل يحتاج إلى ملاحظه أمر خارج عن الخبر، و هو كون المخبر به ممّن يصدر عنه الفسق.

ال-يراد الثانى: أنّ الحكم على الطبيعه المهمله غير متصور، إذ لا يعقل الاهمال فى مقام الثبوت، فلا محاله يكون الحكم بوجوب التبين عن الخبر إمّا مقيداً بكون المخبر به فاسقاً فيكون خبر العادل حجّه، و إمّا مقيداً بالجامع بينه و بين العادل، فلا يكون خبر العادل حجّه، فالتقييد ضرورى لا- محاله إمّا بخصوص الفاسق أو بالأعم منه و من العادل، و حيث إنّ التقييد ضرورى فالتقييد بالفاسق لا- يشعر بالعليه ليدل على المفهوم، لاحتمال أن يكون الحكم مقيداً بالأعم منه و من العادل و كان ذكر الفاسق لنكته تقدّمت الاشاره إليه.

وفيه: أنّ الاهمال فى مقام الثبوت و إن كان غير معقول إلّا أنّه لا يلزم منه

كون التقييد ضرورياً بل يدور الأمر بين التقييد و الاطلاق، وقد ذكرنا مراراً أنّ الاطلاق عبارته عن رفض القيود لا الأخذ بها (١) فالقول بحجّيه خبر العادل و إن كان يستلزم تقييد الخبر بالفاسق إلّا أنّ القول بعدم حجّيته لا يستلزم التقييد بالأعم منه و من العادل بل يكفي فيه الاطلاق بمعنى إلغاء الخصوصيات لا الأخذ بجميع الخصوصيات. فإذن لا يكون التقييد ضرورياً حتّى لا يكون مشعراً بالعلّيه.

الـيراد الثالث: أنّا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق فى وجوب التبين، و إلّا لزم القول بحجّيه خبر غير الفاسق و لو لم يكن عادلاً، كمن لم يرتكب المعصيه فى أول بلوغه، و لم تحصل له ملكه العداله بعد. و كذا الحال فى الصغير و المجنون، فإنّه لو قلنا بمفهوم الوصف فى الآيه الشريفه و التزمنا بحجّيه خبر غير الفاسق لزم القول بحجّيه خبر الصغير و المجنون أيضاً.

عدم الواسطه بين العادل و الفاسق

و فيه: مضافاً إلى أنّا لا نقول بالواسطه بين العادل و الفاسق - على ما حقق فى محلّه (٢)، فلا- يكون غير الفاسق إلّا العادل - أنّ رفع اليد عن إطلاق المفهوم لأدله خاصّه دلّت على اعتبار العداله فى حجّيه الخبر لا- يقدر فى حجّيه المفهوم و كم تقييد لاطلاقات المفهوم فى أبواب الفقه لأدله خاصّه، فعدم حجّيه خبر الواسطه بين العادل و الفاسق على تقدير إمكانها إنّما هو لأدله خارجيه مقيّده لاطلاق المفهوم، و كذا خبر الصبى و المجنون خارج عن إطلاق المفهوم لأدله خاصّه تدل على اعتبار الكبر و العقل، هذا مضافاً إلى إمكان القول بأنّه لا إطلاق للمفهوم بالنسبه إليهما، باعتبار أنّ الآيه الشريفه رادعه عن العمل بغير

ص: ١٨٢

١- (١) راجع محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٥١٢

٢- (٢) راجع شرح العروه ١: ٢١٣ - ٢١٤

التبين بما يعمل العقلاء به لو لا الردع، كخبر الفاسق. و أما خبر الصبي و المجنون فالعقلاء بأنفسهم لا يعملون به، بلا حجه إلى الردع، فهو خارج عن الآيه الشريفه تخصصاً، بلا حجه إلى دليل مقيد لاطلاق المفهوم.

و لا يخفى أنّ هذا الايراد غير مختص بالاستدلال بمفهوم الوصف، بل جار على الاستدلال بمفهوم الشرط أيضاً. و الجواب الجواب.

فتحصّل: أنّ هذه الايرادات الثلاثه غير وارده على الشيخ (قدس سره).

نعم، يرد عليه أنّ هذا الوجه أيضاً يرجع إلى الاستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجه مستقل في الاستدلال بالآيه الشريفه في قبال الاستدلال بمفهوم الوصف، بل هو توضيح و بيان لكيفيه الاستدلال بمفهوم الوصف، و حينئذ يرد عليه ما تقدّم في الوجه السابق من أنّ التقييد بالوصف و إن كان مشعراً بالعليه، إلّا أنّ ذلك لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء، فأنّه متفرع على كون الوصف علّه منحصره، و هو لا يستفاد من مجرد التعليق على الوصف على ما تقدّم بيانه، و لا حجه إلى الاعاده.

الوجه الثالث: الاستدلال بمفهوم الشرط

الوجه الثالث: الاستدلال بمفهوم الشرط، بتقريب أنّ وجوب التبين عن الخبر قد علّق على مجيء الفاسق به، فينتفى عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به.

و قد أورد على هذا الوجه من الاستدلال بأمور بعضها راجع إلى منع المقتضى للدلاله على المفهوم، و بعضها راجع إلى دعوى وجود المانع عنها.

أمّا الايراد من ناحيه المقتضى: فهو أنّ القضيه الشرطيه في الآيه الشريفه إنّما سيقّت لبيان الموضوع نظير قولك: إن رزقت ولداً فاختنه، فلا مفهوم لها، فإنّ الختان عند انتفاء الولد منتف بانتهاء موضوعه و لا مفهوم له، فكذا في

المقام انتفاء وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به إنما هو لانتفاء موضوعه لا للمفهوم، إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر هناك ليجب التبين عنه أو لا يجب.

ضابط الجملة الشرطية التي سبقت لتحقق الموضوع

وفيه: أن الموضوع في القضية هو النبا، و مجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطية مسوقه لبيان تحقق الموضوع، توضيح ذلك: أن الجزاء تارة يكون في نفسه متوقفاً على الشرط عقلاً، بلا دخل للتعبد المولوي، كما في قولك: إن رزقت ولداً فاختنه و أمثاله. و أخرى يكون متوقفاً عليه بالتعبد المولوي، كما إذا قال المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، فإن الأكرام غير متوقف على المجيء عقلاً نظير توقف الختان على وجود الولد، فما كان التعليق فيه من قبيل الأول فهو إرشاد إلى حكم العقل، و مسوق لبيان الموضوع فلا- مفهوم له، و ما كان من قبيل الثاني فهو يفيد المفهوم، و هذا هو الميزان في كون القضية الشرطية مسوقه لبيان الموضوع و عدمه.

ثم إن الشرط قد يكون أمراً واحداً و قد يكون مركباً من أمرين، فإن كان أمراً واحداً فقد تقدم أنه إن كان الأمر المذكور مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً- فلا- مفهوم للقضية، و إنما فتدل على المفهوم. و أمياً إن كان مركباً من أمرين، فإن كان كلاهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً- فلا- مفهوم للقضية الشرطية أصلاً، كقولك: إن رزقك الله مولوداً و كان ذكراً فاختنه، و إن كان كلاهما مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فالقضية تدل على المفهوم بالنسبة إلى كليهما، بمعنى أنها تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء كل واحد منهما و لو مع تحقق الآخر، كقولك: إن جاءك زيد و كان معممياً فأكرمه، فإنه يدل على انتفاء وجوب الأكرام عند انتفاء المجيء و لو كان معممياً، و على انتفاء وجوب الأكرام عند انتفاء كونه معممياً و لو مع تحقق المجيء. و إن كان أحدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً دون الآخر

كقولك: إن ركب الأمير و كان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة إلى الجزء الذى لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، دون الجزء الآخر الذى يتوقف عليه الجزاء عقلاً. و قد ظهر وجه ذلك كله ممّا تقدّم.

و ليعلم أنّ تميّز الجزء الذى أخذ موضوعاً للحكم فى مقام الاثبات عن الجزء الذى علّق عليه الحكم إنّما هو بالاستظهار من سياق الكلام بحسب متفاهم العرف، فإنّ الظاهر من قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، أنّ الموضوع هو زيد، و مجيئه ممّا علّق عليه و جوب إكرامه، و ينعكس الأمر فيما إذا قلت: إن كان الجائى زيدا فأكرمه، فإنّ الظاهر منه أنّ الجائى هو الموضوع و كونه زيدا شرط لوجوب إكرامه و هكذا فى سائر الأمثلة.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الشرط فى الآيه المباركه - بحسب التحليل - مركب من جزءين: النبأ، و كون الآتى به فاسقاً، و يكون أحدهما و هو النبأ موضوعاً للحكم المذكور فى الجزاء، لتوقفه عليه عقلاً، فلا مفهوم للقضيّه بالنسبه إليه، و الجزء الآخر و هو كون الآتى به فاسقاً ممّا لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فتدل القضية على المفهوم بالنسبه إليه، و مفاده عدم جوب التبين عنه عند انتفاء كون الآتى به فاسقاً و هو المطلوب (1).

ص: ١٨٥

١-١) ما ذكره (دام ظلّه) من التفصيل و إن كان متيناً جداً، إلّا أنّ تطبيق تركيب الشرط من جزءين على الآيه الشريفه لا يخلو من تأمل، فإنّ المراد هو التركيب المستفاد من ظاهر الجملة الشرطيه كما مثل له (دام ظلّه) لا بحسب التحليل، لأنّ التحليل يمكن فى كل شرط، فالشرط فى قول المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، أمر واحد و بحسب التحليل أمران: زيد و مجيؤه، نظير النبأ و مجيء الفاسق به. و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الآيه الشريفه لا دلالة لها على المفهوم، فإنّ التبين عند عدم مجيء الفاسق بنيا منتفٍ بانتفاء موضوعه كما اعترف به سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فيما سيأتى من كلامه فى الدوره السابقه. وعليه لا يبقى شىء تحت الثانى أو يكون الباقي قليلاً جداً

و توهم أنه لا- مناص من أن يكون الموضوع فى الآيه المباركه هو نبأ الفاسق لا طبعى النبأ، إذ لو كان الموضوع طبعى النبأ و كان مجىء الفاسق به شرطاً لوجوب التبين، لزم التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل عند مجىء الفاسق بنبأ، لأن المفروض ووجوب التبين عن طبعى النبأ على تقدير مجىء الفاسق بنبأ، و هذا مقطوع البطلان، فتعين أن يكون الموضوع نبأ الفاسق، فتكون القضية الشرطيه مسوقه لبيان الموضوع و لا تدل على المفهوم.

مدفوع بأن القيود و إن كانت تختلف بحسب مقام الاثبات من حيث الرجوع إلى الحكم تارة و إلى الموضوع أخرى، فإن القيد قد يرجع - بحسب ظاهر القضية و مقام الاثبات - إلى الموضوع كالتوصيف و كذا الشرط فيما إذا كان توقف الجزاء عليه عقلاً، و قد يرجع إلى الحكم كالشرط فيما إذا لم يتوقف الجزاء عليه عقلاً، و لا يكون للقضية مفهوم إلا فيما إذا كان القيد راجعاً إلى الحكم ليدل على انتفاء الحكم عند انتفائه باعتبار أن مفاد أداء الشرط تعليق جملة على جملة بحسب ظاهر الكلام كما صرح به أهل العربية و علماء الميزان، إنما أنه بحسب مقام الثبوت فالقيود بأجمعها ترجع إلى الموضوع، لاستحاله ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق. و عليه فالحكم بوجوب التبين عن النبأ معلقاً على كون الجائى به فاسقاً لا يقتضى وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل، فإن مجىء الفاسق بنبأ و إن كان قيماً للحكم إثباتاً، و ينشأ منه المفهوم، إلا أنه يرجع إلى الموضوع بحسب اللب و مقام الثبوت، و لازمه وجوب التبين عن النبأ الذى جاء به الفاسق، و نظير المقام قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر

كر لم ينجسه شيء» (١) فإنّ الموضوع بحسب ظاهر القضيّه و إن كان طبعى الماء، و بلوغه قدر الكر شرط لعدم الانفعال، إلّا أنّه لا يقتضى الحكم بعدم انفعال كل ماء بالملاقاه إذا اتّصف فرد منه بالكريه، بل مقتضاه عدم انفعال خصوص الماء الذى بلغ قدر كر.

و بالجمله: مفاد الكلام بحسب الظهور العرفى عدم انفعال خصوص الماء البالغ قدر الكر، لا عدم انفعال كل ماء حتّى القليل بمجرد اتصاف فرد منه بالكريه، و كذا فى المقام فإنّ مفاد الكلام بحسب فهم العرف هو وجوب التبين عن الخبر الذى جاء به الفاسق لا وجوب التبين عن كل خبر حتّى خبر العادل بمجرد مجيء الفاسق بفرد منه. و كأنّ المتوهم خلط بين رجوع القيد إلى الموضوع فى مقام الاثبات و رجوعه إليه فى مقام الثبوت.

و ظهر بما ذكرناه فى المقام الاشكال على ما ذكره فى الكفايه: من دلالة الآيه على حجّيه خبر العادل و لو كانت القضيّه مسوقه لبيان الموضوع، بدعوى ظهورها فى حصر وجوب التبين فى خبر الفاسق فيستفاد عدم وجوبه عن غيره (٢)، و ذلك لما تقدّم من أنّ القضيّه الشرطيه لو كانت مسوقه لبيان الموضوع لا تفيد إلّا كون الموضوع للحكم أمراً كذا، و من الواضح أنّ إثبات الحكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن موضوع آخر. و بعبارة أخرى: استفاده الحصر من الآيه المباركه تتوقف على دلالتها على المفهوم، و بعد تسليم أنّها مسوقه لبيان الموضوع لا مفهوم لها فكيف تصح دعوى ظهورها فى الحصر.

هذا و قد ذكرنا فى الدوره السابقه أنّ دلالة القضيّه الشرطيه على المفهوم

ص: ١٨٧

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

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٦

متوقفه على أن يكون الموضوع مفروض الوجود و كان له حالتان، وقد علق الحكم على إحدى حالتيه تعليقاً مولوياً، بأن لا يكون متوقفاً عليها عقلاً، وهذا هو الميزان الكلى فى دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم، ففى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، كان الموضوع المفروض وجوده هو زيد، و له حالتان المجيء و عدمه، و علق وجوب الاكرام على مجيئه تعليقاً مولوياً، إذ لا يكون الاكرام متوقفاً على المجيء عقلاً، فتدل القضيه على انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء، بخلاف قولنا: إن ركب الأمير فخذ ركابه، فإن الموضوع فيه و هو الأمير و إن كان له حالتان الركوب و عدمه، إلا أن تعليق أخذ الركاب على ركوبه عقلى، فتكون القضيه مسوقه لبيان الموضوع و إرشاداً إلى حكم العقل، فلا مفهوم لها، وعليه فإن كان الموضوع فى الآيه المباركه هو النبأ و له حالتان مجيء الفاسق به و مجيء غير الفاسق به، إذ النبأ قد يجيء به غيره، و قد علق وجوب التبين عنه على مجيء الفاسق به مولوياً، إذ لا يكون متوقفاً عليه عقلاً، و يكون مفاد الكلام حينئذ: إن النبأ إن جاءكم به فاسق فتيينوا، فلا محاله تدل القضيه على المفهوم، و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق به، و كذلك الحال إن كان الموضوع هو الجائى بالنبأ المستفاد من قوله تعالى: «أَنْ جَاءَكُمْ» فإن الجائى بالنبأ قد يكون فاسقاً و قد يكون غير فاسق، و قد علق وجوب التبين على كونه فاسقاً، و لا يكون متوقفاً عليه عقلاً، و يكون مفاد الكلام حينئذ: أن الجائى بالنبأ إن كان فاسقاً فتيينوا، فتدل القضيه على المفهوم و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائى بالنبأ فاسقاً.

و أمّا إن كان الموضوع هو الفاسق و له حالتان، لأنّ الفاسق قد يجيء بالنبأ و قد لا يجيء به، و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ، و يكون مفاد الكلام حينئذ: أنّ الفاسق إن جاءكم بنياً فتيينوا، فلا دلاله للقضيه على المفهوم، لأنّ

التبين متوقف على مجيئه بالنبي عقلاً فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع، إذ مع عدم مجيئه بالنبي كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضية الشرطية في الآيه المباركه. هذه هي احتمالات الآيه الشريفه بحسب التصور و مقام الثبوت.

و الظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو المعنى الثالث، فإنه لا فرق بين الآيه الشريفه و بين قولنا: إن أعطاك زيد درهماً فتصدق به من حيث المفهوم. و الظاهر من هذا الكلام - بحسب متفاهم العرف - وجوب التصديق بالدرهم على تقدير إعطاء زيد إياه. و أما على تقدير عدم إعطاء زيد درهماً، فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه، و ذلك لأن الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، و له حالتان فإنه قد يعطى درهماً و قد لا يعطيه، و قد علق وجوب التصديق بالدرهم على إعطائه إياه، و هو متوقف عليه عقلاً إذ على تقدير عدم إعطاء زيد درهماً يكون التصديق به منتفياً بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، و لا دلالة لها على المفهوم و انتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند إعطاء غير زيد إياه، و الآيه الشريفه من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، و لا أقل من الشك في أنّ مفادها هو المعنى الأول أو الثاني أو الثالث، فتكون مجمله غير قابله للاستدلال بها على حججه خبر العادل.

فتحصّل: أنّ دلالة الآيه الشريفه على المفهوم غير تامه من ناحيه المقتضى مع قطع النظر عن وجود المانع من عموم التعليل أو غيره، على ما سنتكلم فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

الاشكالات على دلالة الآيه على المفهوم

و أما الايراد من ناحيه وجود المانع عن دلالة الآيه الشريفه على المفهوم فمن وجوه:

الوجه الأول: أنّ في الآيه قرينه تدل على أنه لا مفهوم للقضية الشرطية،

و هي عموم التعليل في قوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ» فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ أَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْفَاسِقِ مَعْرُضٌ لِلْوُقُوعِ فِي الْمَفْسُودِ، وَ التَّعْبِيرُ بِإِصَابِهِ الْقَوْمَ إِنَّمَا هُوَ لِخُصُوصِيَّةِ مَوْرِدِ نَزْوْلِ الْآيَةِ، وَ إِنَّمَا فَالْعَمَلَ بِخَيْرِ الْفَاسِقِ لَا يَسْتَلْزِمُ إِصَابَةَ الْقَوْمِ دَائِمًا، لِأَنَّ الْفَاسِقَ لَا يَخْبِرُ دَائِمًا بِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْقَوْمِ، بَلْ رَبَّمَا يَخْبِرُ عَنْ مَلِكِيَّةِ شَيْءٍ أَوْ زَوْجِيَّةِ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِهِمَا، فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنَ التَّعْلِيلِ أَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْفَاسِقِ مَعْرُضٌ لِلْوُقُوعِ فِي الْمَفْسُودِ وَ مَظَنَّةٌ لِلنَّدَامَةِ، وَ هَذِهِ الْعَلَّةُ تَقْتَضِي التَّبَيِّنَ فِي خَيْرِ الْعَادِلِ أَيْضًا، لِأَنَّ عَدَمَ تَعَمُّدِهِ بِالْكَذِبِ لَا يَمْنَعُ عَنْ اِحْتِمَالِ غَفْلَتِهِ وَ خَطْئِهِ، فَيَكُونُ الْعَمَلَ بِخَيْرِهِ أَيْضًا مَعْرُضًا لِلْوُقُوعِ فِي الْمَفْسُودِ، فَيَكُونُ مَفَادُ التَّعْلِيلِ عَدَمَ جَوَازِ الْعَمَلَ بِكُلِّ خَيْرٍ لَا يَفِيدُ الْعِلْمَ، بَلَا فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْآتِي بِهِ فَاسِقًا أَوْ عَادِلًا، فَهَذَا الْعُمُومُ فِي التَّعْلِيلِ قَرِينُهُ عَلَى عَدَمِ الْمَفْهُومِ لِلْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ فِي الْآيَةِ، وَ لَا أَقْلَ مِنْ اِحْتِمَالِ كَوْنِهِ قَرِينُهُ عَلَيْهِ، فَيَكُونُ الْكَلَامُ مَقْرُونًا بِمَا يَصْلِحُ لِلْقَرِينِيَّةِ، فَيَكُونُ مَجْمَلًا غَيْرَ ظَاهِرٍ فِي الْمَفْهُومِ.

و فِيهِ أَوْلَا: أَنَّ الْإِيرَادَ الْمَذْكُورَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْجَهَالَةِ فِي التَّعْلِيلِ عَدَمُ الْعِلْمِ، وَ الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ السَّفَاهَةَ وَ الْإِتْيَانَ بِمَا لَا يَنْبَغِي صُدُورَهُ مِنَ الْعَاقِلِ، فَإِنَّ الْجَهَالََةَ كَمَا تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى عَدَمِ الْعِلْمِ كَذَلِكَ تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى السَّفَاهَةِ أَيْضًا، وَ لَيْسَ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْعَادِلِ سَفَاهَةً، كَيْفَ وَ الْعُقَلَاءُ يَعْمَلُونَ بِخَيْرِ الثَّقَةِ فَضْلًا عَنْ خَيْرِ الْعَادِلِ. وَ أَمَّا الْأَشْكَالُ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْوَلِيدِ لَوْ كَانَ سَفَاهَةً لَمَا أَقْدَمَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ، مَعَ أَنَّهُمْ أَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَ نَزَلَتْ الْآيَةُ رَدْعًا لَهُمْ، فَمَنْدَفَعُ بِأَنَّ الْأَصْحَابَ لَمْ يَعْلَمُوا بِفَسْقِ الْوَلِيدِ فَأَقْدَمُوا عَلَى تَرْتِيبِ الْأَثْرِ عَلَى خَبْرِهِ، فَأَخْبَرَهُمُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ بِلِسَانِ نَبِيِّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) بِفَسْقِهِ، وَ أَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِهِ بَعْدَ ثَبُوتِ فُسْؤِهِ سَفَاهَةً، وَ لَوْ فَضَرَ عِلْمَهُمْ بِفُسْؤِهِ كَانَ إِقْدَامُهُمْ عَلَى الْعَمَلَ بِخَيْرِهِ لَغَفْلَتَهُمْ عَنْ كَوْنِهِ سَفَاهَةً، فَإِنَّهُ قَدْ يَتَّفَقُ صُدُورُ عَمَلٍ مِنَ الْإِنْسَانِ غَفْلَةً،

ثم يلتفت إلى كونه ممّا لا ينبغي صدوره و أنّه سفاهه.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم أنّ المراد من الجهاله عدم العلم لا السفاهه، لا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم، بل المفهوم - على تقدير دلاله القضيه الشرطيه عليه بنفسها - يكون حاكماً على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعبيرياً، على ما ذكرناه مراراً من أنّ مفاد دليل حجّيه الطرق و الأمارات هو تميم الكشف، و جعل غير العلم علماً بالاعتبار (1)، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، و يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، نظير حكومه الأمارات على الأصول العمليه.

و بعبارة أخرى: الأدله المتكفله لبيان الأحكام لا- تتكفل لاثبات الموضوع، فإنّ مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدر وجوده. و أمّا كون الموضوع موجوداً أو غير موجود فهو خارج عن مفادها، وعليه فمفاد التعليل عدم حجّيه كل خبر غير علمي. و أمّا كون خبر فلان علمياً أو غير علمي فهو خارج عن مفاده، فيكون المفهوم الدال على كون خبر العادل علماً بالتعبّد حاكماً على عموم التعليل، فلا- تنافي بينه و بين المفهوم كى يكون عموم التعليل قرينه على عدم المفهوم للقضيه الشرطيه، نعم لو لم يكن المفهوم حاكماً على التعليل وقع التنافي بينهما، فأمكن الالتزام بأنّ عموم التعليل مانع عن ظهور القضيه الشرطيه فى المفهوم، كما إذا قيل: إن كان هذا رماناً فلا تأكله لأنّه حامض، فإنّ مقتضى عموم التعليل المنع عن أكل كل حامض، و مقتضى مفهوم القضيه الشرطيه جواز الأكل إن لم يكن رماناً، فيقع التنافي بينهما فى حامض غير الرمان، فيكون عموم التعليل مانعاً عن ظهور القضيه الشرطيه فى المفهوم، و هذا بخلاف الآيه الشريفه، فإنّ المفهوم فيها حاكم على عموم التعليل على ما

ص: ١٩١

(١-١) تقدّم فى ص ١٢٠

عرفت، فلا تنافى بينهما ليكون التعليل مانعاً عن ظهور الجملة الشرطية فى المفهوم.

ثم إنّه ربّما يستشكل على كون المفهوم حاكماً على التعليل بأنّه لو اقتصر فى التعليل بقوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ» لأمكن الالتزام بكون المفهوم حاكماً على التعليل، باعتبار أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بالتعبد، فهو خارج عن الجهالة موضوعاً ببركه التعبد. ولكن التعليل فى الآيه المباركه مذيّل بما يكون معه مانعاً عن المفهوم، وهو قوله تعالى: «فَتَضَيَّبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» إذ الندم لا يكون إلّا لأجل الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع. وهذا التعليل مانع عن المفهوم، لأنّ العمل بخبر العادل أيضاً لا يؤمن معه من الندم الناشئ من الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع.

وفيه: أنّ الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع تارة يكون مع العمل بالوظيفه المقرره شرعاً. وأخرى يكون مع عدم العمل بها، والأوّل كما إذا عمل بالبينه الشرعيه فى مورد ثم انكشف خلافها، والثانى كما إذا عمل بخلاف البينه فوق فى مفسده مخالفه الواقع، والندم فى القسم الأوّل ممّا لا أثر له، إذ المكلف فيه معذور فى مخالفه الواقع، ولا يكون مستحقاً للعقاب، بخلاف الندم فى القسم الثانى، فإنّ المكلف لا يكون معذوراً فى مخالفه الواقع، ويكون مستحقاً للعقاب. وليس المراد من الندم فى الآيه الشريفه هو القسم الأوّل قطعاً وإلّا يسقط جميع الأمارات والطرق عن الحجّيه فى الشبهات الحكميه والموضوعيه، لأنّ احتمال الوقوع فى مخالفه الواقع موجود فى الجميع، بل فى القطع الوجدانى أيضاً، لاحتمال كونه جهلاً مركباً، وإن لم يكن القاطع ملتفتاً حين قطعه إلى ذلك.

و بالجملة: مجرد الندم على الوقوع فى مفسده مخالفه الواقع مع كون المكلف عاملاً بالوظيفه غير مستحق للعقاب لا يكون منشأ لأثر من الآثار، ولا يصحّ

التعليل به، فالمراد من الندم في الآيه الشريفه هو القسم الثاني - أى الندامه على الوقوع في مفسده مخالفه الواقع، مع كونه غير معذور في ذلك مستحقاً للعقاب - و خير العادل على تقدير حجّيته خارج عن هذا التعليل موضوعاً، إذ المكلف العامل بالحجّه المعتمره معذور في مخالفه الواقع غير مستحق للعقاب، فصحّ ما ذكرناه من أنّ المفهوم على تقدير دلالة الجملة الشرطيه عليه بنفسها حاكم على عموم التعليل، لا أنّ التعليل مانع عن المفهوم.

وقد يستشكل أيضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل بأنّ معنى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له بالتوسعه أو بالتضييق في الموضوع بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم مثبتاً لذلك الأثر لغيره، بلسان ثبوت الموضوع، كما في قوله (عليه السلام): «الفقاع خمر استصغره الناس» (١) أو نافياً له عن بعض مصاديقه بلسان نفي الموضوع كقوله (عليه السلام): «لا- ربا بين الوالد و الولد» (٢) فيكون الحاكم دائماً ناظراً إلى الأثر الثابت في الدليل المحكوم فيثبته بلسان ثبوت الموضوع أو ينفيه بلسان نفي الموضوع، وهذا هو معنى الحكومه، و هو لا- ينطبق على المقام، إذ الاستفادة من المفهوم أولاً- عدم وجوب التبين عن خبر العادل، و يستكشف منه أنّ الشارع قد اعتبره علماً فلا معنى للحكومه بمعنى خروج خبر العادل عن التعليل موضوعاً بلحاظ عدم وجوب التبين عنه، إذ المفروض أنّ عدم وجوب التبين عن خبر العادل هو الاستفادة من المفهوم أولاً ثمّ يستكشف منه أنّ الشارع قد اعتبره علماً، فكيف يمكن الالتزام بأنّه خارج عن عموم التعليل

ص: ١٩٣

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

٢- ٢) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا»

موضوعاً فلا يجب التبين عنه.

وإن شئت قلت: إنّ الحكومه إنّما هي فيما إذا كان لسان الدليل الحاكم نفى الموضوع و كان الغرض منه نفى الحكم كما في قوله (عليه السلام): «لا-ربا بين الوالد و الولد» و أمّا لو كان لسان الدليل نفى الحكم من أول الأمر فليس هناك حكومه بل تخصيص لا محاله كما لو كان لسان الدليل هكذا: لا يحرم الربا بين الوالد و الولد فإنه مخصص لأدله حرمة الربا لا أنه حاكم عليها، و المقام من هذا القبيل بعينه، إذ الاستفادة من المفهوم أولاً عدم وجوب التبين عن خبر العادل و يستكشف منه حجّيته و أنه اعتبر علماً فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خبر غير علمي لا أنه حاكم عليه، و المفروض عدم إمكان الالتزام بالتخصيص لكون ظهور العام أقوى من ظهور القضيّه الشرطيه في المفهوم، بل التعليل بنفسه آب عن التخصيص في نفسه، و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيِّبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» فيكون التعليل مانعاً عن انعقاد الظهور للقضيّه الشرطيه في المفهوم.

أقسام الحكومه

هذا ملخص الاشكال الذي ذكره بعض الأعاظم (1) بتوضيح منّا، و الانصاف أنه كلام علمي دقيق و إن كان غير تام، إذ يمكن الجواب عنه بأنّ الحكومه على قسمين:

القسم الأول: هو ما ذكر في الاشكال و هو أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له بالتصرّف في الموضوع تضييقاً أو توسعه بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم و قد ذكر أمثله، و هذا النوع من الحكومه إنّما هو فيما إذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد كالخمر في قوله (عليه السلام):

ص: ١٩٤

«الفقاع خمر استصغره الناس» (١)، و كذا الرِّبَا بين الوالد و الولد، فإنَّ الفقاع ليس من أفراد الخمر بالوجدان فكيف يمكن التعبد بأنَّه خمر مع قطع النظر عن الأثر الشرعى، و كذا الرِّبَا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد و الولد بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بأنَّه لا ربا بينهما مع قطع النظر عن الأثر الشرعى، فلا محاله يكون التعبد ناظراً إلى الأثر الشرعى الثابت للموضوع فيثبته لغيره كما فى قوله (عليه السلام): «الفقاع خمر» أو ينفيه عن بعض مصاديقه كما فى قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (٢) غايه الأمر أن إثبات الأثر و نفيه إنما هو بلسان نفي الموضوع و إثباته.

القسم الثانى من الحكومه: ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعى فيتعبد بموضوع و لو لم يكن له أثر شرعى أصلاً كالعلم فإنَّه يصح أن يعتبر الشارع أماره غير علميه علماً و إن لم يكن للعلم أثر شرعى أصلاً، فيترب على الأماره الآثار العقليه للعلم من التنجيز و التعدير، و المقام من هذا القبيل فإنَّه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أنَّ خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمه بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، و هو من الحكومه بهذا المعنى الثانى لا بمعنى أنَّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعى و هو عدم وجوب التبين عنه فإنَّه ليس من آثار العلم بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره، و من هذا النوع من الحكومه حكومه الأمارات على الأصول العمليه و حكومه قاعده الفراغ و التجاوز على الأصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيه، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الأثر

ص: ١٩٥

و هو عدم وجوب التبين فلاحظ و تأمل.

و قد يستشكل أيضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل: بأن المفهوم متفرع على المنطوق و مترتب عليه، لأنّ دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى فرع دلالته على المعنى المطابقى كما هو ظاهر، فالمفهوم متأخر رتبه عن المنطوق تأخر المعلول عن علته، و حيث إنّ المنطوق متأخر رتبه عن التعليل لكونه معلولاً له فلا يعقل أن يكون المفهوم حاكماً على التعليل، إذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبه لا يمكن أن يكون حاكماً عليه.

و هذا الاشكال مردود بوجوده:

الأول: أنّ تأخر المفهوم عن المنطوق إنّما هو فى مقام الكشف و الدلالة، بمعنى أنّ دلالة القضية على المفهوم متأخره رتبه عن دلالتها على المنطوق، و أمّا نفس المفهوم فليس متأخراً عن المنطوق. و بعبارة أخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق، و بعبارة ثالثة واضحة: حجّيه خبر العادل ليست متأخره عن عدم حجّيه خبر الفاسق بل المتأخر كشف القضية عن حجّيه خبر العادل عن كشفها عن عدم حجّيه خبر الفاسق، و الحاكم على التعليل إنّما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبه عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل و ما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق.

الثانى: أنّه لو سلّم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق كان ذلك مانعاً عن الحكمه بالمعنى الأوّل، و هى أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له، باعتبار أنّ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبه لا يعقل أن يكون شارحاً له. و أمّا الحكمه بالمعنى الثانى، و هى أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم بالتعبد فلا- مانع منها، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبه لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد كما هو واضح.

الثالث: أنه لو سلم كون التأخر الرتبي مانعاً عن الحكومه بكلاً معنيها فأنما هو فيما إذا كان التعليل مولوياً، بأن يكون المراد منه حرمة إصابه القوم بجهاله. و أما إذا كان التعليل إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل فلا- مانع من كون المفهوم حاكماً عليه، إذ بعد حجّيه خبر العادل كان العمل به مأموناً من العقاب و كان خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وقد ذكرنا سابقاً (١) أن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و منها التعليل فى آيه النبأ إرشاد إلى حكم العقل.

الوجه الثانى من الاشكال على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنه إن أريد بالتبين المذكور فى الآيه خصوص العلم فيكون العمل به لا بخبر الفاسق، إذ مع العلم الوجدانى كان ضم خبر الفاسق إليه من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الانسان، و حيث إنّ العمل بالعلم الوجدانى واجب عقلاً- كان الأمر به فى الآيه الشريفه إرشاداً إليه لا محاله، و لا يستفاد المفهوم من الأمر الارشادى، فلا مفهوم للآيه الشريفه، و إن أريد بالتبين مجرّد الوثوق يقع التناقى بين المفهوم و المنطوق بمعنى عدم إمكان العمل بهما معاً، إذ مقتضى المنطوق حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، بأن يكون متحرزاً عن الكذب و إن لم يكن عادلاً، و مقتضى المفهوم حجّيه خبر العادل و إن لم يحصل الوثوق به كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب، و العلماء بين من اعتبر العداله فى حجّيه الخبر و لم يكتف بمجرّد الوثوق، و بين من اعتبر الوثوق و لم يعمل بخبر العادل الذى لا يوجب الوثوق كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب. فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق و العمل بخبر العادل و إن لم يوجب الوثوق بمقتضى المفهوم إحداث لقول ثالث. و هذا هو المراد من عدم إمكان العمل بالمنطوق و المفهوم

ص: ١٩٧

معاً، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما، ولا ينبغي الشك في أن المتعين هو رفع اليد عن المفهوم لأنه مترتب على المنطوق و متفرع عليه فلا يمكن الأخذ به مع رفع اليد عن المنطوق، فتكون النتيجة أنه لا مفهوم للآية المباركة على كلا التقديرين.

و هذا الاشكال غير وارد على الاستدلال بالآية، سواء كان المراد من التبين هو خصوص العلم أو مجرد الوثوق، و ذلك لأنه إن كان المراد منه خصوص العلم لا- يلزم منه انتفاء المفهوم، إذ ليس في الآية أمر بالعمل بالعلم ليكون إرشاداً إلى حكم العقل، بل أمر بتحصيل العلم عند إرادته العمل بخبر الفاسق، و مفهومه عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر العادل، و لازمه حجّيه خبر العادل و هو المطلوب.

و إن كان المراد مجرد الوثوق لا يلزم التنافي بين المنطوق و المفهوم أصلاً، إذ مقتضى المنطوق حجّيه خبر الفاسق الموثوق به كما ذكر و لا كلام فيه، و مقتضى المفهوم حجّيه خبر العادل و إن لم يوجب الوثوق كما إذا عرض الأصحاب عنه.

فإن قلنا بأن إعراض المشهور لا يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه و لا عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار على ما اخترناه أخيراً (١)، فلا محذور حينئذ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه، ويحكم بحجّيه خبر العادل و لو مع إعراض المشهور عنه.

و إن قلنا بأن إعراض المشهور يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه، و اعتمادهم يوجب الانجبار كما هو المشهور، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم و يقيّد بما إذا لم يكن معرضاً عنه عند الأصحاب، و ليس فيه تناف بين المنطوق و المفهوم و لا إحداث قول ثالث.

ص: ١٩٨

هذا كله مضافاً إلى أنه ليس المراد من التبين خصوص العلم و لا خصوص الوثوق، بل المراد منه هو الجامع الأعم منهما، على ما سيحىء تحقيقه قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث من الاشكال: أنّ مورد الآيه هو الاخبار بارتداد بنى المصطلق، و لا إشكال فى عدم صحه الاعتماد على خبر العدل الواحد فى ارتداد شخص واحد فضلاً عن ارتداد جماعه، فلو كان للآيه الشريفه مفهوم لزم خروج المورد، و هو أمر مستهجن لا يمكن الالتزام به، فيستكشف من ذلك أنه لا مفهوم لها.

و أجاب عنه شيخنا الأنصارى (٢) (قدس سره) بما حاصله: أنّ الموضوع لوجوب التبين عن النبأ هو طبيعى الفاسق، فيشمل الواحد و الاثنين و الأكثر، ما لم يصل إلى حدّ التواتر، فيكون الموضوع فى المفهوم أيضاً طبيعى العادل، و إطلاقه و إن كان يشمل الواحد و الأكثر، إلّا أنه يرفع اليد عن الاطلاق فى خصوص المورد و يقيد بالمتعدد، و ليس فيه خروج المورد عن المفهوم.

و أورد عليه بعض الأعاضم (٣) بأنّه إن كان التبين بمعنى العلم، كان العمل به واجباً عقلاً، فيكون الأمر به إرشادياً لا مفهوم له على ما تقدّم (٤)، و إن كان بمعنى الوثوق لزم خروج المورد من منطوق الآيه، ضروره عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به فى الارتداد، و خروج المورد أمر مستهجن كما تقدّم.

و فيه أولاً: ما تقدّم من أنه لو كان المراد من التبين هو العلم لا يلزم كون

ص: ١٩٩

١-١) فى آخر الصفحه

٢-٢) فرائد الأصول ١: ١٧٢

٣-٣) لاحظ نهايه الأفكار ٣: ١١٧

٤-٤) فى الوجه الثانى من الإشكال

الأمر في الآيه إرشادياً، إذ الواجب عقلاً هو العمل بالعلم، و المستفاد من الآيه هو تحصيل العلم لا العمل به.

و ثانياً: أنّ التبين المذكور في الآيه ليس بمعنى العلم ليلزم كون الأمر إرشادياً، و لا- بمعنى الوثوق ليلزم خروج المورد عن المنطوق، بل المراد منه المعنى اللغوي و هو الظهور، كما يقال إنّ الشيء تبين إذا ظهر، فالأمر بالتبين أمر بتحصيل الظهور و كشف الحقيقه في النبأ الذي جاء به الفاسق، و هو كناية عن عدم حجّيه خبر الفاسق في نفسه، فيجب عند إرادته العمل بخبره تحصيل الظهور و كشف الواقع من الخارج. و من الظاهر أنّ ظهور الشيء بطبعه إنّما هو بالعلم الوجداني، و أمّا غيره فيحتاج إلى دليل يدل على تنزيله منزله العلم، و مفهوم الآيه عدم وجوب التبين في خبر العادل، فيدل بالملازمه العرفيه على حجّيته، فيكون ظاهراً بنفسه بلا احتياج إلى تحصيل الظهور من الخارج، فلو كنّا نحن و الآيه الشريفه لم نعمل بخبر الفاسق في شيء من الموارد بمقتضى المنطوق، و عملنا بخبر العادل في جميع الموارد بمقتضى المفهوم. إلّا أنّه في كل مورد ثبتت حجّيه خبر الثقة فيه كما في الأحكام الشرعيه، إذ قد ثبتت حجّيته فيها بالسيره القطعيه الممضاه عند الشارع، على ما سيجيء الكلام فيها قريباً (1) إن شاء الله تعالى، بل في الموضوعات أيضاً إلّا فيما اعتبرت فيه البيئه الشرعيه، كما في موارد الترافع مثلاً.

فيستكشف من دليل حجّيه خبر الثقة أنّ الشارع قد اعتبره ظهوراً، فلا يلزم منه رفع اليد عن المنطوق، لأنّ مفاد المنطوق تحصيل الظهور عند العمل بخبر الفاسق، و بعد كون خبر الثقة حجّيه في مورد بحكم الشارع يحصل الظهور به في ذلك المورد، و في كل مورد ثبت من الشرع اعتبار البيئه الشرعيه و عدم

ص: ٢٠٠

جواز الاعتماد على خبر العدل الواحد فيه، فضلاً عن خبر الثقة غير العادل، كما في موارد الترافع، وفي الاخبار عن مثل الارتداد يستكشف منه أنّ الشارع لم يعتبر خبر العدل الواحد فيه ظهوراً، فيلزم تقييد المفهوم الدال على حجّيه خبر العادل على الاطلاق بما إذا كان متعدداً، كما ذكره الشيخ (قدس سره).

فتحصّل: أنّ عدم صحّحه الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في مورد الآيه - وهو الاخبار عن الارتداد - إنّما هو لدليل دلّ على اعتبار البيّنه الشرعيه في مثله، فيستكشف منه أنّ الشارع لم يعتبره ظهوراً، فليس فيه خروج عن المنطوق، بل مطابق للمنطوق، وكذا عدم صحّحه الاعتماد في المورد على خبر العدل الواحد إنّما هو لما دلّ على اعتبار البيّنه الشرعيه، فيكون تقييداً للمفهوم بالدليل الخارج لا رفع اليد عن المفهوم، فلا يكون هناك خروج المورد عن المنطوق ولا عن المفهوم.

إشكالان على أصل حجّيه خبر الواحد

ثمّ إنّّه قد استشكل على حجّيه خبر الواحد باشكالين لا اختصاص لهما بالاستدلال بآيه النبأ، بل يجريان على تقدير الاستدلال بغيرها أيضاً من الأدله التي أقيمت على حجّيه خبر الواحد، ونذكرهما هنا استغناءً عن ذكرهما عند التعرض لباقي الأدله:

الاشكال الأوّل: أنّه لو كان خبر الواحد حجّجه لزم منه عدم حجّيته، إذ من جمله الخبر نقل السيّد المرتضى (قدس سره) الاجماع على عدم حجّيه الخبر (1)، و يكون حجّجه على الفرض و لزم من حجّيته عدم حجّيه الخبر. وهذا الاشكال مردود بوجوه:

الأوّل: أنّ خبر السيّد حدسى، وقد تقدّم في بحث الاجماع المنقول أنّه لا

ص: ٢٠١

ملازمه بين حجّيه الخبر الحسى و الخبر الحدسى (١).

الثانى: أنّ نقله معارض بنقل الشيخ (قدس سره) الاجماع على حجّيه الخبر (٢)، فيسقطان، لأنّ أدله الحجّيه غير شامله للمعارضين، لعدم إمكان التعبد بالمتناقضين.

الثالث: أنّه يستحيل شمول أدله الحجّيه لخبر السيّد (قدس سره) إذ يلزم من وجوده عدمه، لأنّه لو كان خبر السيّد حجّه لزم منه عدم حجّيه كل خبر غير علمى، و بما أنّ خبر السيّد (قدس سره) بنفسه غير علمى، لزم كونه غير حجّه، فيلزم من حجّيه خبر السيّد عدم حجّيته، و ما لزم من وجوده عدمه محال، بداهه استحاله اجتماع النقيضين.

الرابع: أنّه مع الاغماض عن جميع ما تقدّم، دليل الحجّيه غير شامل لخبر السيّد (قدس سره) قطعاً، لدوران الأمر بين دخوله فى أدله الحجّيه و خروج ما عداه، و بين العكس، و الثانى هو المتعين، لأنّ الأوّل يستلزم أبشع أنواع تخصيص الأكثر المستهجن، و هو التخصيص إلى الواحد، و من الواضح أنّه لا يحتمل أن يكون المراد من مفهوم آيه النبأ و آيه السؤال و آيه النفر و غيرها من أدله حجّيه الخبر خصوص خبر السيّد (قدس سره) كيف و هو مستلزم لبشاعه أخرى غير تخصيص الأكثر المستهجن، و هى بيان أحد النقيضين بذكر النقيض الآخر، أى بيان عدم حجّيه الخبر بعنوان حجّيه الخبر، و فيه من القبح ما لا يخفى.

و دعوى أنّ الأمر دائر بين شمول أدله الحجّيه لخبر السيّد (قدس سره) و الأخبار المتحققه قبله، و بين شمولها لجميع الأخبار ما عدا خبر السيّد (قدس سره) باعتبار أنّ أدله الحجّيه تشمل خبر السيّد (قدس سره) من حين تحقّقه،

ص: ٢٠٢

١-١) تقدّم فى ص ١٥٦ و ١٥٧

٢-٢) عدّه الأصول ١: ٣٣٧

و شمولها له من ذلك الحين إنما يمنع من شمولها للأخبار المتحققه بعده لا الأخبار المتحققه قبله، فأنها كانت مشموله لأدله الحجّيه في زمان لم يتحقق خبر السيّد (قدس سره) فيه، فهو غير مانع عن شمولها لها، فلا يلزم من دخول خبر السيّد (قدس سره) في أدله الحجّيه تخصيص الأكثر المستهجن.

مدفوعه أولاً: بأنّ المحكى بخبر السيّد (قدس سره) عدم حجّيه طبعي خبر الواحد في الشريعه المقدّسه، لا خصوص الأخبار المتأخره، فنفس خبر السيّد (قدس سره) و إن كان متأخراً عن الأخبار المتحققه قبله، إلّا أنّ الذي يخبر به السيّد (قدس سره) هو عدم حجّيه الخبر في الشريعه مطلقاً، لا خصوص الأخبار المتأخره، فلو كان خبر السيّد (قدس سره) مشمولاً لأدله الحجّيه لزم منه عدم حجّيه غيره من الأخبار مطلقاً، متقدمه كانت أو متأخره، وهذا هو التخصيص المستهجن. ولا يحتمل أن يكون مفاد خبر السيّد (قدس سره) عدم حجّيه الخبر من حين صدوره لا- الأخبار الصادره قبله، و إلّا كان نسخاً، فلا يكون حجّه بلا خلاف و إشكال، إذ من المعلوم عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد.

و ثانياً: بأننا نقطع بعدم الفرق بين الأخبار المتقدمه و المتأخره، و أنّ ملاك الحجّيه في الأخبار المتقدمه على خبر السيّد (قدس سره) بعينه موجود في الأخبار المتأخره عنه، فالتفصيل بين الأخبار المتقدمه و المتأخره فاسد قطعاً، فإذن يدور الأمر بين أن يكون خبر السيّد (قدس سره) مشمولاً لأدله الحجّيه دون غيره، و أن يكون غيره حجّه دونّه، و لا- خفاء في أنّ الأول من التخصيص المستهجن، فتعيّن الثاني.

ثمّ إنّّه قد استشكل بعض الأعظم (1) على شمول أدله الحجّيه لخبر السيّد

ص: ٢٠٣

الوجه الأول: أنّ الموضوع في أدله الحجّيه هو الخبر الذي شكّ في كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، إذ لا معنى لحجّيه الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع أو مع العلم بكونه غير مطابق له، وعليه فكل خبر كان مفاده حجّيه الخبر كخبر الشيخ (قدس سره) أو عدم حجّيه الخبر كخبر السيّد (قدس سره) لا يكون مشمولاً لأدله الحجّيه، إذ لازم كونه مشمولاً لها أن يكون مشكوك المطابقه للواقع، وحيث إنّ مفاده نفس حجّيه الخبر أو عدم حجّيته، لزم فرض الشك في الحجّيه في رتبه سابقه على شمول أدله الحجّيه، و من الواضح أنّ الشك في شيء في رتبه متأخره عن ذلك الشيء، و لذا نقول إنّ الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، إذ الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي متأخر الحكم عن موضوعه، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي متأخر العارض عن معروضه، إذ لو لم يكن في الواقع شيء لم يمكن الشك في تعيينه، فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتين.

و كذا في المقام كان الشك في الحجّيه متأخراً عن الحجّيه تأخر العارض عن المعروض، و حيث إنّ الشك في الحجّيه سابق رتبه على شمول أدله الحجّيه، لما تقدّم من أنّ الموضوع في أدله الحجّيه هو الخبر المشكوك في كونه مطابقاً للواقع، فيلزم أن تكون الحجّيه في رتبه سابقه على شمول أدله الحجّيه، و المفروض أنّ الحجّيه مستفاده منها، فيلزم كون الحجّيه متقدمه و متأخره، و هو محال.

و بعبارة أخرى: شمول إطلاق أدله الحجّيه لاخبار السيّد (قدس سره) بعدم حجّيه الخبر أو لاخبار الشيخ (قدس سره) بحجّيته يستلزم شمول الاطلاق لمرتبه الشك في مضمون نفسها، إذ التعبد بالحجّيه لاخبار الشيخ بها أو بعدم

الحجّيه لاخبار السيّد به إنّما هو في ظرف الشك في الحجّيه الذي هو عين الشك في مضمون أدله الحجّيه، و من المعلوم استحاله شمول إطلاق دليل لمرتبته الشك في مضمون نفس هذا الدليل. و إن شئت قلت: إنّهُ يلزم التعيّد بالحجّيه مع التحفّظ بالشك فيها أو يلزم التعبد بشمول إطلاق أدله الحجّيه مع التحفّظ بالشك في مضمونها، و هو واضح البطلان. هذا ملخّص ما ذكره من الاشكال الأوّل بتوضيح منّا.

و فيه أوّلاً: النقص بما إذا أخبر كاذب بعدم حرمة الكذب في الشريعة، فإنّه لا إشكال في شمول أدله حرمة الكذب لهذا الخبر، مع أنّ المحذور المذكور - على تقدير تماميته - يجرى فيه أيضاً، فيقال إنّ شمول إطلاق أدله حرمة الكذب لهذا الخبر الذي مفاده عدم حرمة الكذب في الشريعة متوقف على كون الخبر المذكور كاذباً في رتبته سابقه على أدله حرمة الكذب، و كذبه عبارته عن حرمة الكذب في الشريعة، إذ مفاده عدم حرمة الكذب، و المفروض أنّ حرمة الكذب مستفاده من نفس هذه الأدله.

و ثانياً: الحل بأنّ الاطلاق عبارته عن رفض القيود و إلغائها، لا الأخذ بجميع القيود، فإنّ مفاد إطلاق قولنا: الخمر حرام، أنّ الخمر بلا لحاظ كونه أحمر أو أسود و غيرهما من الخصوصيات حرام، لا أنّ الخمر بقيد كونه أحمر و بقيد كونه أسود حرام، و هكذا بالنسبه إلى سائر ما يتصور له من الخصوصيات، فلا يلزم في شمول إطلاق أدله الحجّيه لخبر السيّد (قدس سره) أو لخبر الشيخ (قدس سره) لحاظ ما فيهما من الخصوصيه، كى يلزم المحذور المذكور، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الجهه.

الوجه الثاني من الاشكال: أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، إذ على تقدير شمول أدله الحجّيه لما سوى خبر السيّد (قدس سره) من الأخبار يكون خبر السيّد خارجاً موضوعاً، لأنّنا نقطع حينئذ

بعدم مطابقه خبر السيد (قدس سره) للواقع، باعتبار أنّ شمولها لغير خبر السيد (قدس سره) من الأخبار ملازم لعدم كون خبر السيد (قدس سره) مطابقاً للواقع، فيكون خارجاً عن أدله الحجّيه من باب التخصص، لما ذكرناه من أنّ الموضوع في أدله الحجّيه هو الخبر المشكوك مطابقته للواقع. وهذا بخلاف شمول إطلاق أدله الحجّيه لخبر السيد (قدس سره) فأنّه لا يوجب القطع بعدم مطابقه غيره من الأخبار للواقع، إذ ليس مفادها حجّيه الخبر كى يلزم من شمول أدله الحجّيه لخبر السيد (قدس سره) القطع بعدم مطابقتها للواقع، بل مفادها أمور مختلفه من وجوب شيء و حرمة شيء آخر، و جزئيه شيء للصلاه مثلاً و شرطيه شيء آخر لها. و هكذا، و لا ريب في وجود الشك في هذه الأمور و لو مع القطع بحجّيه خبر السيد (قدس سره)، فخرجها عن أدله الحجّيه يكون من باب التخصص لا محاله، و إذا دار الأمر بين التخصص و التخصص تعين الالتزام بالثاني.

دوران الأمر بين التخصص و التخصص

و هذا الوجه أيضاً غير تام، لأنّ تقديم التخصص على التخصص - عند دوران الأمر بينهما - إنّما هو في خصوص باب المعارضه بين الدليلين، سواء كان التنافي بين مدلوليهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه و الآخر على وجوب صلاه الظهر، فإنّه و إن لم يكن بينهما تناف بالذات، لا يمكن وجوب صلاه الجمعه و الظهر معاً، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً من الخارج بعدم وجوب صلاتين، فلاجل هذا العلم الاجمالي يحصل التنافي و التكاذب بينهما بالعرض.

و بالجملة: إذا وقع التعارض بين دليلين أو أصليين، و كان الأخذ بأحدهما موجباً لخروج الآخر عن دليل الحجّيه من باب التخصص، و الأخذ بالآخر مستلزماً لخروج الأوّل عنه بالتخصص، كان المتعين هو الأخذ بالأوّل، و الالتزام

بالتخصص، عملاً بأصالة العموم أو الاطلاق، كما في التعارض بين الأصل السببي و الأصل المسيبي، فإنّ جريان الأصل السببي يرفع الشك عن المسبب فيكون خارجاً عن أدله الأصول من باب التخصص، بخلاف جريان الأصل المسيبي فإنّه لا يرفع الشك عن السبب، فيكون مورده خارجاً عن أدله الأصول من باب التخصص لا- محاله، فإذا شككنا في طهاره الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهاره، كان جريان استصحاب الطهاره في الماء موجباً لرفع الشك عن نجاسه الثوب بالتعبد الشرعي، فيخرج عن أدله الاستصحاب كقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» (1) من باب التخصص، بخلاف جريان استصحاب النجاسه في الثوب، فإنّه لا يرفع الشك عن طهاره الماء، فيكون خروجه عن أدله الاستصحاب من باب التخصص. و كذا الحال في سائر موارد دوران الأمر بين التخصص و التخصص عند تعارض الأدله الاجتهاديه أو الأصول العمليه.

و هذا بخلاف المقام، فإنّه لا تنافي بين خبر السيّد (قدس سره) و غيره من الأخبار بما لهما من المدلول، لا بالذات كما هو ظاهر، لعدم التنافي بين عدم حجّيه غير خبر السيّد من الأخبار و بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر و غيرهما ممّا هو مفاد الأخبار، و لا بالعرض لعدم علم إجمالي لنا بعدم مطابقه أحدهما للواقع، إذ يمكن أن لا- تكون الاخبار حجّه و مع ذلك كان مفادها من الوجوب و الحرمة و غيرهما ثابتاً في الشريعه المقدّسه، فلا- تنافي بين خبر السيّد (قدس سره) و غيره من الأخبار من حيث المدلول، لا بالذات و لا بالعرض، إنّما التنافي بينهما من حيث شمول دليل الحجّيه لهما، لأنّ مفاد خبر السيّد عدم حجّيه غيره من الأخبار، فلا يمكن الالتزام بحجّيته و حجّيه غيره، و في مثله لا

ص: ٢٠٧

وجه لتقديم التخصص على التخصيص، بل المتعين هو العكس، و الوجه في ذلك أن مرجع تقديم التخصص على التخصيص إلى التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق، كما مرّت الاشاره إليه. و في المقام لا يمكن التمسك بأصالة العموم، لأنّ خبر السيّد الدال على عدم حجّيه الاخبار يكون قرينه عرفيه على التخصيص.

و بعبارة أخرى: كان خبر السيّد شارحاً للمراد من العموم، فيكون حاكماً على أصالة العموم أو الاطلاق حكومه القرينه على ذبيها، فلا يبقى شك في التخصيص كى يتمسك بأصالة الاطلاق. و نظير المقام ما إذا وردت روايه دالّه على وجوب شىء مثلاً، و وردت روايه أخرى داله على عدم حجّيه الروايه الأولى، فإنّه لا ينبغي الاشكال فى الأخذ بالروايه الثانيه الداله على عدم حجّيه الروايه الأولى، و إن لزم منه التخصيص فى أدله حجّيه الخبر، و لا يؤخذ بالروايه الأولى و إن كان الالتزام بدخولها تحت أدله الحجّيه يوجب القطع بعدم مطابقه الروايه الثانيه للواقع، فتخرج عن أدله الحجّيه بالتخصص، و ذلك لأنّ الروايه الثانيه الداله على عدم حجّيه الروايه الأولى شارحه لأدله الحجّيه، و قرينه عرفيه على المراد منها، فهى حاكمه على أصالة العموم أو الاطلاق فى أدله الحجّيه. و المقام من هذا القبيل بعينه فلاحظ و تأمل.

الاشكال الثانى فى حجّيه الخبر مع الواسطه

الاشكال الثانى على حجّيه خبر الواحد الذى لا اختصاص له بالاستدلال بآيه النبأ، بل يجرى على الاستدلال بجميع الأدله التى أقيمت على حجّيه الخبر: هو ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) و هو مختص بالأخبار الحاكيه لقول الإمام (عليه السلام) بالواسطه، و يقرّر بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه، فلا بدّ من إحراز الموضوع ليحرز فعليه الحكم، و فى المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو

ص: ٢٠٨

خبر الكليني (قدس سره) أو الشيخ (قدس سره) أو غيرهما ممن هو في آخر سلسله الرواه فيحكم بحجّيته بمقتضى أدله حجّيه الخبر. و أمّا خبر من يروى عنه الكليني (قدس سره) و خبر من تقدّمه من الرواه إلى أن ينتهى إلى المعصوم (عليه السلام) ، فهو غير محرز لنا بالوجدان بل يحرز بالحكم بحجّيه خبر الكليني (قدس سره) فهو متأخر عن الحكم بالحجّيه، فكيف يحكم عليه بهذا الحكم، فإنّه من تأخر الموضوع عن حكمه. و بعبارة أخرى: إنّ موضوع كل حكم متقدم عليه رتبه، لاستحاله فعلية الحكم بلا- فعلية موضوعه فيستحيل أن يكون حكم موجباً لا-حراز موضوعه، فإذا فرض أنّ حكماً أوجب إحراز موضوع امتنع ثبوت ذلك الحكم له، ففي المقام يحرز خبر من تقدّم على الكليني (قدس سره) بحجّيه خبر الكليني، فيمتنع أن يحكم عليه بالحجّيه، و إلّا لزم تأخر الموضوع عن الحكم.

و يمكن الجواب عن هذا الاشكال أولاً: بالنقض بالاقرار بالاقرار، فإنّه يحكم بنفوذ إقراره الفعلي بمقتضى قاعده الاقرار، و يثبت به إقراره الأول ثمّ يحكم بمقتضاه، و بالبينه على البينه، فإنّه يحكم بحجّيتها بمقتضى أدله حجّيه البينه، و بها تثبت البينه المشهود بها ثمّ يحكم بحجّيتها.

و ثانياً: بالحل، و هو أنّه ليس هنا حكم شخصي لموضوعات متعدده كان إحراز بعضها مستنداً إلى ثبوت ذلك الحكم لبعض آخر منها حتّى يتوجه الاشكال المذكور، فإنّ حجّيه الخبر مجعوله بنحو القضيه الحقيقيه، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعيه، و هي منحلّه إلى أحكام متعدده حسب تعدد الموضوع، على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيه، فلا محذور في أن يكون ثبوت الحجّيه لخبر الكليني (قدس سره) موجباً لا-حراز خبر من يروى عنه الكليني (قدس سره) فيرتب عليه فرد آخر من الحجّيه، لا عين الحجّيه الثابته لخبر

الكلينى (قدس سره) التى بها أحرز هذا الخبر، و هكذا الحال بالنسبه إلى آخر سلسله الرواه، و كذا الحال فى الاقرار بالاقرار و البيئه على البيئه، و لا حاجه إلى الاعاده.

الوجه الثانى: أنّ التعبد بحجّيه الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن الحجّيه، ليصحّ التعبد بها بلحاظه، فإنّ التعبد بحجّيه الخبر - فيما لم يكن المخبر به حكماً شرعياً و لا ذا أثر شرعى - لغو محض، و عليه فدلّيل الحجّيه لا يشمل مثل إخبار الشيخ عن خبر المفيد، لأنّ المخبر به و هو خبر المفيد ليس حكماً شرعياً و لا ذا أثر شرعى، مع قطع النظر عن دليل الحجّيه، و هذا الاشكال جارٍ فى إخبار جميع سلسله الرواه إلّا الأخير الذى ينقل عن المعصوم (عليه السلام)، فإنّ المخبر به فى خبره هو قول المعصوم (عليه السلام) فلا محاله يكون حكماً شرعياً من وجوب أو حرمة أو غيرهما، كما هو ظاهر.

و هذا الاشكال ساقط من أساسه على المختار من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو الكاشفيه و الطريقيه بتتميم الكشف، بمعنى أنّ الشارع يعتبر الكاشف الناقص كاشفاً تاماً، و الأماره غير العلميه علماً، إذ عليه يكون التعبد ناظراً إلى نفس الطريقيه و الكاشفيه، بلا حاجه إلى كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى.

نعم، لو قلنا بأنّ المجعول فى باب الطرق هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، يتوجّه الاشكال بأنّ التنزيل المذكور متوقف على أن يكون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، و إلّا فلا معنى لتنزيله منزله الواقع. و سيجىء الجواب عن الاشكال على هذا المسلك قريباً.

و أمّا على المسلك المختار من أنّ المجعول هو الطريقيه و الكاشفيه، فلا حاجه

إلى اعتبار كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، إذ التعبد ناظر إلى نفس الطريقيه و الكاشفيه لا إلى المؤدى، غاية الأمر أنه يلزم أن لا يكون التعبد المذكور لغواً كى يستحيل صدوره من الحكيم. و التعبد بحجيه اخبار الوسائط لا يكون لغواً، لوقوع الجميع فى سلسله إثبات قول المعصوم (عليه السلام) و هذا المقدار كافٍ فى صحه التعبد بحجيه اخبار الوسائط، فلا ملزم لاعتبار كون المخبر به فى كل خبر حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى. و أمّا على المسلك المعروف من أن المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو تنزيل المؤدى منزله الواقع، فيمكن الجواب عن الاشكال المذكور بوجه:

الأول: أن القضية طبيعیه قد حكم فيها بلحاظ طبيعیه الأثر، و ليس المراد هو الطبيعى المعقولى بمعنى طبيعیه بشرط لا، كقولنا الانسان نوع حتى لا يسرى الحكم من الطبيعیه إلى الأفراد، بل المراد هو الطبيعى الأصولى بمعنى طبيعیه بشرط الوجود السعى، فيسرى الحكم إلى الأفراد، فلا مانع من شمول دليل الحجيه لخبر الشيخ عن المفيد (قدس سره)، مع كون الأثر الشرعى للمخبر به و هو خبر المفيد هو نفس الحجيه و وجوب التصديق، و هكذا إلى آخر الوسائط.

الثانى: دعوى القطع بتحقيق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الأثر، أى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب، و إن لم يشمل لفظاً لأجل المحذور المذكور.

الثالث: عدم القول بالفصل بين هذا الأثر و سائر الآثار فى وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق بنفس الحكم فى الآيه الشريفه، و إن شئت فعبر بعدم القول بالفصل فى الحجيه بين الخبر بلا-واسطه و الخبر مع الوسائط.

الرابع: - وهو أحسن الوجوه - أنه لم يدل دليل من آية أو روايه على لزوم كون مؤدى الأماره حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، و إنما نعتبر ذلك من جهه حكم العقل بأن التعبد بأمر لا يكون له أثر شرعى لغو لا يصدر من الحكيم، و يكفى فى دفع محذور اللغو به وقوع الخبر فى سلسله إثبات الحكم الشرعى الصادر من الإمام (عليه السلام). و بعبارة أخرى: يكفى فى حجّيه اخبار الرواه ترتب الأثر الشرعى على مجموعها من حيث المجموع، و لا ملزم لاعتبار ترتب أثر شرعى على كل خبر مع قطع النظر عن خبر آخر، و لا خفاء فى ترتب الأثر على اخبار مجموع الرواه الواقعه فى سلسله نقل قول المعصوم (عليه السلام) (١).

نعم، لو كان فى جملة الرواه الواقعه فى سلسله نقل قوم المعصوم فاسق غير موثوق به أو رجل مجهول الحال، لا يشمل دليل الحجّيه لاخبار بقيه الرواه الواقعه فى تلك السلسله و لو كانوا عدولاً أو ثقات، لعدم ترتب أثر شرعى على المجموع من حيث المجموع أيضاً، إذ خبر الفاسق خارج عن أدله الحجّيه موضوعاً، و بخروجه ينقطع اتصال الاخبار إلى المعصوم (عليه السلام) فلا يقع الباقي من الرواه فى سلسله إثبات قول المعصوم (عليه السلام) فلا يكون مشمولاً لأدله الحجّيه، لعدم ترتب أثر شرعى عليه، فيكون التعبد بحجّيته لغواً.

٢- الاستدلال بآيه النفر

و من الآيات التى استدلّ بها على حجّيه خبر الواحد آيه النفر، و هى قوله

ص: ٢١٢

١- ١) نعم، هو أحسن الوجوه و المتعين فى المقام، إذ الوجوه السابقه راجعه إلى التقرير الأوّل من الاشكال و هو الذى يرجع إليه ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) على مختاره من أنّ المجعول فى باب الأمارات هو الكاشفيه و الطريقيه بتتيمم الكشف، بلا فرق بين القول بأنّ المجعول هو الكاشفيه و الطريقيه، و القول بأنّه تنزيل المؤدى منزله الواقع فتأمل

تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

توقف الاستدلال بالآيه على ثبوت امور ثلاثه

و الاستدلال بهذه الآيه الشريفه يتوقف على إثبات أمور:

أحدها: أن يكون المراد إنذار كل واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموع القوم، ليقال إنَّ إخبار المجموع و إنذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محل الكلام في بحث حججه الخبر، و هذا الأمر ثابت، لأنَّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، كما في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (٢) فإنَّ المراد منه أن يغسل كل واحد وجهه و يده، لا- أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما أنَّ طبع الحال و واقع القضيّه أيضاً هو ذلك، لأنَّ الطائفة النافره للتفقه في الدين إذا رجعوا إلى أوطانهم لا يجتمعون بحسب العاده في محل واحد ليرشدوا القوم مجتمعاً، بل يذهب كل واحد منهم إلى ما يخصه من المحل و يرشد من حوله من القوم.

ثانيها: أن يكون المراد من الحذر هو التحفظ و التجنب العملي لا- مجرد الخوف النفساني، و هذا الأمر أيضاً ثابت، لأنَّ ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من المهلكه و العقوبه و هو العمل، لا مجرد الخوف النفساني.

ثالثها: أن يكون الحذر و التجنب العملي واجباً عند إنذار المنذر، و هذا الأمر أيضاً ثابت، لأنَّ كلمه «لعل» ظاهره في كون ما بعدها غايه لما قبلها، كما يظهر من مراجعه موارد استعمالها، سواء كان استعمالها في مقام الاخبار عن الأمور الخارجيه، كقولك: اشتريت داراً لعل أسكنها، أو في مقام بيان الأحكام المولويه، و على الثاني فإن كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف كما إذا قيل:

ص: ٢١٣

١- (١) التوبه ٩: ١٢٢

٢- (٢) المائده ٥: ٦

تب إلى الله تعالى لعله يغفر لك، فيستفاد منها حسن تلك الغايه و كونها أمراً مرغوباً فيه، و إن لم يصح تعلّق التكليف به، لعدم كونه فعلاً للعبد كى يصح البعث نحوه، و إن كان أمراً قابلاً للتكليف كما إذا قيل: بلّغ الأحكام إلى العبيد لعلهم يعملون بها، دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها من الوجوب أو الاستحباب، ضروره أنّ الغايه الموجهه لايجب أمر آخر تكون واجبه بنفسها بطريق أولى، و كذا الحال فى الغايه الموجهه لاستحباب أمر آخر، و حيث إنّ الحذر جعل فى الآيه الشريفه غايه للانذار الواجب فيستفاد منها كونه واجباً لا محاله.

و بعد تماميه هذه الأمور الثلاثه، يظهر أنّ الآيه المباركه تدل على وجوب التحذر العملى عند الانذار، و هذا هو معنى حجّيه الخبر.

الاشكالات على الاستدلال بالآيه

و الانصاف أنّ دلالة هذه الآيه على حجّيه الخبر أظهر و أتم من دلالة آيه النبأ عليها، و مع ذلك قد أورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: أنّ الآيه وارده لبيان وجوب التفقه و الانذار، لا لبيان وجوب الحذر، و إنّما ذكر الحذر باعتبار كونه فائده من فوائد التفقه و الانذار فلا إطلاق لها بالنسبه إلى وجوب الحذر، و القدر المتيقن منه ما إذا حصل العلم بمطابقه قول المنذر للواقع.

و فيه أولاً: أنّ الأصل فى كل كلام أن يكون فى مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

و ثانياً: أنّ ظاهر الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، و أنّه يجب على طائفه منهم التفقه و الانذار، و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضى وجوب الانذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر - بالفتح - بمطابقه كلام المنذر - بالكسر - للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر

أيضاً في هذا الفرض.

و ثالثاً: أنّ ظاهر الآيه ترتب وجوب الحذر على الانذار، و تخصيص وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لإلغاء عنوان الانذار، إذ العمل حينئذ إنّما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه، غايه الأمر كون الانذار من جمله المقدمات التكوينية لحصول العلم لا- موضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب إلغاء عنوان الانذار لا تقييده بصوره حصول العلم، مع أنّ ظاهر الآيه كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

و رابعاً: أنّه على تقدير تسليم أنّ اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا- إلغاء عنوان الانذار، لا يمكن الالتزام بهذا التقييد، فأنه تقييد بفرد نادر و هو مستهجن.

الاي-يراد الثاني: أنّ الانذار بمعنى التخويف من العقاب إنّما هو وظيفه الواعظ و المفتى، أمّا الواعظ فينذر الناس - كما هو شأنه - بالأمور المسلّمه، فيخوّف الناس من ترك الصلاه مثلاً- بما ورد فيه من العقاب، أو من شرب الخمر كذلك، و لا إشكال في وجوب الحذر عند إنذاره، لكون الحكم معلوماً و مسلماً. و أمّا المفتى فيفتى لمقلّديه بما استنبطه من الواجب و الحرام، و افتاؤه بها إنذار بالدلاله الالتزاميه، و تخويف من العقاب على الترك أو الفعل، و لا شبهه في وجوب الحذر على مقلّديه، لكون فتواه حجّه عليهم، بخلاف نقل الروايه فأنه لا إنذار فيه، إذ ربّما ينقل الراوى مجرد الألفاظ و لا يفهم المعنى لينذر به، و لذا ورد عنهم (عليهم السلام) ربّ حامل فقه غير فقيه أو إلى من هو أفقه منه (1).

ص: ٢١٥

وفيه: أنّ الراوى أيضاً قد ينذر بنقله، كما إذا نقل روايه داله على وجوب شىء أو على حرمة شىء، فإنّ نقل هذه الروايه إنذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، كما فى إفتاء المفتى بوجوب شىء أو حرمة شىء، فيجب الحذر عند نقل هذه الروايه بمقتضى الآيه الشريفه، و تثبت حجّيه غيره من الأخبار التى لا- إنذار فيها لكون الراوى عامياً، أو كان مفاد الروايه حكماً غير إلزامى بعدم القول بالفصل. هذا على تقدير كون الآيه نازله فى مقام التشريع و جعل الحجّيه للخبر، و أمّا بناءً على كونها كاشفه عن حجّيه الخبر السابقه على نزول الآيه و أنّها سيقّت على نحو تكون حجّيه الخبر مفروغاً عنها قبل نزولها كما هو الظاهر، فلا نحتاج إلى التمسك بعدم القول بالفصل، إذ الآيه الشريفه - على هذا التقدير - كاشفه عن حجّيه الخبر على الاطلاق، و أنّ وجوب الحذر عند الانذار إنّما هو من باب تطبيق الكبرى الكليه على بعض المصاديق.

الايراد الثالث: أنّ ظاهر الآيه الشريفه كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار بما تفقّه، لا على مطلق الانذار، فيختص بما إذا أحرز كون الانذار بما تفقّه، أى أحرز كون الخبر مطابقاً للواقع. و الفرق بين هذا الايراد و الايراد الأوّل ظاهر، فإنّ الايراد الأوّل راجع إلى عدم صحّه التمسك باطلاق وجوب الحذر، لعدم كونه وارداً فى مقام البيان، لأنّ الآيه وردت لبيان وجوب التفقه و الانذار لا لبيان وجوب الحذر، فلم تتم مقدّمات الحكمه، بخلاف هذا الايراد فأنّه راجع إلى منع الاطلاق رأساً، باعتبار أنّ وجوب الحذر مقيد بما إذا كان الانذار بما تفقّه فى الدين.

وفيه: أنّ الاخبار بوجوب شىء أو بحرمة شىء لا ينفك عن الانذار بما تفقّه، إذ الاخبار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلاله الالتزاميه، و كذا

الاحبار بالحرمة إنذار بالعقاب على الفعل، كما أنّ الانذار بالعقاب على الترك إخبار بالوجوب، و الانذار بالعقاب على الفعل إخبار بالحرمة بالدلاله الالتزاميه، و أمّا كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء من أنّ مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت شىء أو نفيه، و أمّا كون المحكى عنه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، فهو خارج عن مدلول الخبر (١). و بالجملة: الاخبار عن الوجوب و الحرمة إنذار بما تفقّه في الدين دائماً، و إن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

الايراد الرابع: أنّ المأخوذ في الآيه عنوان التفقّه، فيكون الحذر واجباً عند إنذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل إنذار الراوى بما هو راو، فيكون مفاد الآيه حجّيه فتوى الفقيه للعامى لا حجّيه الخبر. و لا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل في المقام، لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر. و إن شئت قلت: إنّ القول بالفصل بين حجّيه فتوى الفقيه و حجّيه الخبر موجود، فلا يدل الدليل على حجّيه فتوى الفقيه على حجّيه الخبر بضميمه عدم القول بالفصل بينهما.

و فيه: أنّ التفقه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه الصعوبه الموجوده في زماننا، فإنّها حصلت من كثره الروايات، و تعارضها في العبادات و قلتها في المعاملات، فالسلف من الرواه كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث و حفظه، لكونهم من أهل اللسان، فكانوا يعرفون معانى كلامهم (عليهم السلام)، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم (عليهم السلام): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا» (٢)، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمه (عليهم السلام)، و إذا ثبتت حجّيه خبر الراوى الفقيه بمقتضى الآيه، ثبتت حجّيه خبر الراوى غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

ص: ٢١٧

١-١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٤ - ٩٧

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١١٧ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢٧

و من الآيات التي استدلّ بها على حجّية الخبر آية الكتمان، و هي قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (١) بدعوى الملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب العمل، و إلّا لزم كون تحريم الكتمان لغوًا، و لذا حكموا بحجّية إخبار المرأه عن كونها حاملًا، تمسكًا بقوله تعالى: «وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» (٢).

و فيه: أنه لا ملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول تبعدًا في المقام، إذ الموضوع لحرمه الكتمان عام استغراقي، بمعنى حرمه الكتمان على كل أحد، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أنّ إخبار الجميع ممّا يوجب العلم كما في الخبر المتواتر، و لا يقاس المقام بحرمه الكتمان على النساء، لأنّ طريق إحراز ما في الأرحام منحصر في إخبارهن، و إخبار المرأه ممّا لا يفيد العلم غالبًا، فلو لم يكن إخبارها حجّج تبعدًا، و قيدت بالعلم كان تحريم الكتمان عليها لغوًا، فصحّ دعوى الملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول هناك. بخلاف المقام، فإنّ حرمه الكتمان فيه إنّما هو على علماء اليهود الذين أخفوا على الناس ما كان ظاهرًا في التوراه من علامات نبوّه نبينا و صفاته (صلّى الله عليه و آله) بحيث لو لا كتمانهم لظهر الحق لعامة الناس، فالغرض من تحريم الكتمان إنّما هو ظهور الحق و حصول القطع للناس، لا- قبول الخبر تبعدًا. و الذي يشهد بما ذكرناه - من أنّ المراد حرمه كتمان ما هو ظاهر في نفسه لو لا- الكتمان - قوله تعالى في ذيل الآية: «مَنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ» أي أظهرناه لهم. فتحصل: أنه لا ملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول في المقام.

ص: ٢١٨

١-١ (١) البقره ٢: ١٥٩

٢-٢ (٢) البقره ٢: ٢٢٨

إن قلت: مقتضى إطلاق الآيه حرمة الكتمان و لو مع علم المخبر بأن إخباره لا- يفيد العلم للسامع، و لا ينضم إليه إخبار غيره لكتمانها، و حرمة الكتمان في هذا الفرض تدل على وجوب القبول، و إلّا لزم كونها لغواً كما في حرمة الكتمان على النساء.

قلت: ظهور الحق للناس و حصول العلم لهم إنّما هو حكمه لحرمة الكتمان، و الحكمه الداعيه إلى التكليف لا- يلزم أن تكون ساريه في جميع الموارد، ألا ترى أنه يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم إذا دعى لذلك بمقتضى قوله تعالى: «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» (١) و لو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثاني إليه، مع أنّ الحكمه في وجوب الشهاده - و هي حفظ حقوق الناس - غير متحققه في هذا الفرض، و كذا الحال في وجوب العده على المطلقه و على المتوفى عنها زوجها و إن كانت عقيماً، مع أنّ الحكمه و هي التحفظ على النسب غير موجوده في مفروض المثال.

و يدل على ما ذكرناه - من أنّ الغرض من حرمة الكتمان في مقام ظهور الحق و حصول العلم به لعامة الناس لا وجوب القبول تبعداً - أنّ مورد الآيه هو نبوه نبيّنا (صلّى الله عليه و آله) و من الظاهر عدم حجّيه خبر الواحد في أصول الدين.

٤- الاستدلال بآيه الذكر

و من جمله الآيات: آيه الذكر، و هي قوله تعالى: «فَسِيئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ» (٢) و تقريب الاستدلال بهذه الآيه الشريفه هو تقريب الاستدلال بالآيه السابقه، من أنّ وجوب السؤال يدل على وجوب القبول بالملازمه، و إلّا لزم كون وجوب السؤال لغواً.

ص: ٢١٩

(١- ١) البقره ٢: ٢٨٢

(٢- ٢) النحل ١٦: ٤٣ و ٤٤

و يظهر الجواب عن الاستدلال بهذه الآيه مِمَّا ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالآيه السابقه، فأنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في أنّ الغرض منه حصول العلم لا- التعبد بالجواب. هذا مضافاً إلى أنّ مورد هذه الآيه أيضاً هي النبوه، و المأمورون بالسؤال هم عوام اليهود، و خبر الواحد لا يكون حجّه في أصول الدين كما تقدّم. و لا ينافي ذلك ما في الأخبار من أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمه (عليهم السلام) (١) لأنّ أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، و يختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوه الخاصّه بما وصف الله نبيّه في الكتب السماويه، يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود و النصرى و لا يصح أن يراد في هذا المقام الأئمه (عليهم السلام) لأنّ الإمامه فرع النبوه، فكيف يمكن إثبات النبوه بالسؤال عن الإمام الذي تثبت إمامته بنص من النبي (صلّى الله عليه و آله) نعم بعد إثبات النبوه و الإمامه يكون الأئمه (عليهم السلام) أهل الذكر فلا بدّ من السؤال منهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعيه، كما أنّ أهل الذكر في زمان الغيبه هم الرواه بالنسبه إلى الفقهاء، و الفقهاء بالنسبه إلى العوام، و المعنى واحد في الجميع إنّما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد.

٥- الاستدلال بآيه الاذن

و من جمله الآيات: آيه الاذن، و هي قوله تعالى: «و يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (٢). و تقريب الاستدلال بها أنّ الله (سبحانه و تعالى) مدح نبيّه (صلّى الله عليه و آله) بتصديقه للمؤمنين، و لو لم يكن تصديقهم أمراً حسناً لما مدحه به.

و فيه: أنّه لا ملازمه بين تصديق المخبر و العمل باخباره و ترتيب الأثر

ص: ٢٢٠

١- ١) راجع الوسائل ٢٧: ٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ٧ ح ٣ و ٤ و غيرهما

٢- ٢) التوبه ٩: ٦١

عليه، إذ قد يراد من تصديقه عدم المبادره إلى تكذيبه، و عدم نسبه الكذب إليه بالمواجهه، و هذا أمر أخلاقي دلّ عليه بعض الروايات، كقوله (عليه السلام): «كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه أنّه قال قولاً، و قال لم أقله فصّدقه و كذبهم» (١) و من الظاهر أنّه ليس المراد من التصديق هو العمل بقوله و ترتيب الأثر عليه، و إلّا لم يكن وجه لتقديم إخبار الواحد على إخبار الخمسين، مع كونهم أيضاً من المؤمنين. بل المراد اظهار تصديقه و عدم تكذيبه.

و مما يؤيد ذلك: ما فى تفسير على بن إبراهيم القمى (٢) من أنّ الآية الشريفه نزلت فى عبد الله بن نفيل، فأنه كان يسمع كلام النبى (صلى الله عليه و آله) و ينقله إلى المنافقين حتّى أوقف الله نبيّه (صلى الله عليه و آله) على هذه النميمه، فأحضره النبى (صلى الله عليه و آله) و سأله عنها، فحلف أنّه لم يكن شىء ممّا ينم عليه، فقبل منه النبى (صلى الله عليه و آله) فأخذ هذا الرجل يطعن عليه (صلى الله عليه و آله) و يقول: إنّهُ أذن يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أنّى أنتم عليه فقبل، و أخبرته أنّى لم أفعل فقبل، فردّ عليه الله سبحانه بقوله: «قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ» الآية، و من المعلوم أنّ تصديقه (صلى الله عليه و آله) للمناق لم يكن إلّا بمعنى عدم اظهار تكذيبه.

هذا و استشهاد الشيخ (قدس سره) على ما ذكرناه باختلاف السياق، و هو أنّ تعديه كلمه يؤمن بالباء فى الجملة الأولى و باللام فى الجملة الثانية تدل على اختلاف المراد من الإيمان فى المقامين (٣).

ص: ٢٢١

١-١) الوسائل ١٢: ٢٩٥ / أبواب أحكام العشره ب ١٥٧ ح ٤

٢-٢) تفسير القمى ١: ٣٠٠

٣-٣) فرائد الأصول ١: ١٨٤

و فيه: أن الإيمان بمعنى التصديق القلبي، فإن كان متعلقاً بوجود شيء تكون تعديته بالباء، كما في قوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ» الآية (١) وإن كان متعلقاً بقول شخص كانت تعديته باللام كما في قوله سبحانه: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (٢) وحينئذٍ تدل التعديته باللام بالاضافه إلى المؤمنين على إرادته تصديق قولهم، فلا شهاده للسياق على ما ذكر.

لا يقال: على هذا لا يناسب تعديته بالباء في الجملة الأولى، لأن المصدق به فيها إنما هو قوله تعالى و إخباره عن نبيمه عبد الله بن نفييل على ما تقدم.

فإنه يقال: لما كانت لفظه «الله» علماً لذات الواجب المستجمع لجميع صفات الكمال، فالتصديق بوجوده مستلزم للتصديق بقوله، فجعل المصدق به ذات الواجب إشاره إلى أن الإيمان بوجوده تعالى مستلزم للإيمان بقوله، و لو كانت التعديته باللام كما في الجملة الثانية لم يستفد منها إلا التصديق بقوله فقط. و كيف كان فلا دلالة للآيه على حجيه الخبر.

الاستدلال على حجيه الخبر بطوائف من الروايات

و مما استدلل به على حجيه الخبر: الروايات الكثيره و قد رتبها الشيخ (قدس سره) (٣) على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجيه الداله على أن حجيه الاخبار في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الأئمه (عليهم السلام) و أصحابهم، و إنما توقفوا عن العمل من جهه المعارضه، فسألوا عن حكمها، و من الواضح أنه ليس مورد الأخبار العلاجيه الخبرين المقطوع صدورهما، لأن المرجحات المذكوره فيها

ص: ٢٢٢

١-١ (١) البقره ٢: ٢٨٥

٢-٢ (٢) يوسف ١٢: ١٧

٣-٣ (٣) فرائد الأصول ١: ١٨٥ - ١٩٢

لا- تناسب العلم بصدورهما، و أنّ الظاهر من مثل قوله: «يأتي عنكم خبران متعارضان» (١) كون السؤال عن مشكوكى الصدور. مضافاً إلى أنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصدور بعيد فى نفسه.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواه، كقوله (عليه السلام): «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس» (٢) مشيراً إلى زراره، و قوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال الراوى: أفيونس بن عبد الرحمان ثقه نأخذ معالم ديننا عنه» (٣) و قوله (عليه السلام): «عليك بالأسدى» (٤) يعنى أبا بصير، و قوله (عليه السلام): «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا» (٥) إلى غير ذلك.

الطائفة الثالثة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (٦) و قد ادعى المحقق النائينى (قدس سره) تواتر هذه الطائفة معنى (٧)، و هو بعيد لكونها قليله غير بالغه حدّ التواتر.

الطائفة الرابعة: الأخبار الآمره بحفظ الروايات و استماعها و ضبطها و الاهتمام

ص: ٢٢٣

- ١- ١) المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢ (باختلاف يسير)
- ٢- ٢) الوسائل ٢٧: ١٤٣ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٩
- ٣- ٣) المصدر السابق ح ٣٣ (باختلاف يسير)
- ٤- ٤) المصدر السابق ح ١٥
- ٥- ٥) المصدر السابق ح ٢٧ (باختلاف يسير)
- ٦- ٦) المصدر السابق ح ٤٠ (باختلاف يسير)
- ٧- ٧) أجود التقريرات ٣: ١٩٩

بشأنها على ألسنه مختلفه، و قد ذكرها صاحب الوسائل فى الباب ٨ من أبواب كتاب القضاء فراجع (١).

أقسام التواتر

ثم إن الاستدلال بهذه الأخبار متوقف على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور، وإلا فلا يصح الاستدلال بها كما هو ظاهر. و لا ينبغي الشك فى أنها متواتره اجمالاً، بمعنى العلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) و توضيح ذلك أن التواتر على أقسام ثلاثه:

الأول: التواتر اللفظى، و هو اتفاق جماعه امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادره عن لسان النبى (صلى الله عليه و آله) .

الثانى: التواتر المعنوى، و هو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف فى الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقه أو بالتضمن أو بالالتزام أو بالاختلاف، كالأخبار الحاكيه لحالات أمير المؤمنين (عليه السلام) فى الحروب و قضاياه مع الأبطال، فإنها متفقه الدلاله على شجاعته (عليه السلام) .

الثالث: التواتر الاجمالى، و هو ورود عدّه من الروايات التى يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتغالها على مضمون واحد.

ص: ٢٢٤

١ - ١) منها: ما عن أبى عبد الله (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) خطب الناس فى مسجد الخيف فقال: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، الحديث الوسائل ٢٧: ٨٩ / أبواب صفات القاضى ب ٨ ح ٤٣

و أنكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) التواتر الاجمالي، بدعوى أنّ لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق و الكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه: أنّ احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الاجمالي، لأنّ احتمال الصدق و الكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الاجمالي بصدور بعضها، و إنّما لكان مانعاً عن التواتر المعنوي و اللفظي أيضاً، إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق و الكذب.

و بالجمله: التواتر الاجمالي ممّا لا مجال لانكاره، فإنّ كثرة الأخبار المختلفه ربّما تصل إلى حدّ يقطع بصدور بعضها و إن لم يتميز بعينه، و الوجدان أقوى شاهد و أوضح دليل عليه، فإنّنا نعلم علماً وجدانياً بصدور جمله من الأخبار الموجوده في كتاب الوسائل و لا نحتمل كذب الجميع. و أوضح منه أنّنا نعلم بصدق بعض الأخبار المتحققه في هذه البلده في يوم و ليله، فضلاً عن الحكايات المسموعه في أيام و ليال عديده.

فتحصّل: أنّ التواتر الاجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للانكار، و مقتضاه الالتزام بحجّيه الأخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره في هذه الأخبار، فيحكم بحجّيه الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الأخبار الداله على الحجّيه.

حجيه الخبر الموثوق به

و ذكر المحقق النائيني (٢) (قدس سره) أنّ الأخص منها هو ما دلّ على حجّيه خبر الثقة، فبناءً على تحقق التواتر الاجمالي تثبت حجّيه الخبر الموثوق به.

وفيه: أنّ ظاهر جمله منها اعتبار العداله كقوله (عليه السلام) في الأخبار

ص: ٢٢٥

١-١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٩

العلاجية: «خذ بقول أعدلهما» (١) وقوله (عليه السلام): «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا» (٢) وبعضها ظاهر في اعتبار الوثاقه، كقوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال السائل أفيونس بن عبد الرحمان ثقه نأخذ معالم ديننا عنه» (٣) وبعضها ظاهر في اعتبار كونه إمامياً أيضاً، كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (٤) فإن إضافة الثقات إلى ضمير المتكلم و إسنادها إليهم (عليهم السلام) ظاهره في أن المراد منها كون الراوى من أهل الولاية لهم، و حيث إن المراد من ثقته في الأخبار هو المعنى اللغوى لا ما هو المصطلح عليه عند المحدّثين، فإنهم يطلقون ثقته على الإمامى العادل، و منه إطلاقهم ثقته الاسلام على الكلينى (قدس سره) فالنسبه بين العادل و الموثوق به هى العموم من وجه، إذ قد يكون الراوى عادلاً غير موثوق به لكثرة خطئه و سهوه، و قد يكون موثقاً غير عادل بمعنى أنه ضابط حافظ متحرز عن الكذب، إلا أنه فاسق من غير ناحيه الكذب كما يوجد كثيراً، و قد يكون عادلاً موثقاً. و عليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعداله و الوثاقه، فبناءً على التواتر الاجمالى لا يستفاد منها إلا حجّيه الخبر الصحيح الأعلائى.

نعم، ذكر صاحب الكفايه (٥) (قدس سره) أن المتيقن من هذه الأخبار و إن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه فى جملتها خبر صحيح يدل على حجّيه الخبر الموثق، فتثبت به حجّيه خبر الثقه و إن لم يكن عادلاً. و ما ذكره متين، و لعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجّيه خبر الثقه قوله (عليه السلام): «نعم، بعد ما قال السائل أفيونس بن عبد الرحمان ثقه نأخذ معالم ديننا عنه» (٦) ،

ص: ٢٢٦

١-١) المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢

٢-٢) ، (٣) ، (٤) ، (٦) تقدّمت فى ص ٢٢٣

٣-٣)

٤-٤)

٥-٥) كفايه الأصول: ٣٠٢

فإنّ ظاهره كون حجّيه خبر الثقة مفروغاً عنها بين الإمام (عليه السلام) و السائل، و أنّ السؤال ناظر إلى الصغرى فقط.

الاستدلال على حجّيه الخبر بالاجماع

و مما استدلّ به على حجّيه الخبر: الاجماع و تقريره من وجوه:

الوجه الأوّل: الاجماع المنقول من الشيخ الطوسى (قدس سره) على حجّيه خبر الواحد (١).

الوجه الثانى: الاجماع القولى من جميع العلماء - عدا السيّد المرتضى و أتباعه (٢) - عليها، و خلافهم غير قادح فى حجّيه الاجماع.

الوجه الثالث: الاجماع القولى من جميع العلماء حتّى السيّد و أتباعه، بدعوى أنّهم اختاروا عدم الحجّيه لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيه، و لو كانوا فى زماننا المنسدّ فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزمًا.

الوجه الرابع: الاجماع العملى من جميع العلماء على العمل بالأخبار التى بأيدينا، و لم يخالف فيه أحد منهم.

الوجه الخامس: الاجماع العملى من جميع المتشرعه من زمن الصحابه إلى زماننا هذا على ذلك، فيكون كاشفًا عن رضا المعصوم (عليه السلام).

و الانصاف أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا ينهض دليلاً على حجّيه الخبر.

أمّا الوجه الأوّل: فالأمر فيه واضح، لأنّ حجّيه الاجماع المنقول عند القائل بها إنّما هى لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصحّ الاستدلال به على حجّيه الخبر. مضافاً إلى ما تقدّم فى بحث الاجماع المنقول (٢) من عدم الملازمه بين حجّيه

ص: ٢٢٧

١- ١) عدّه الأصول ١: ٣٣٧

٢- ٢) راجع الذريعه إلى أصول الشيعة ٢: ٥٢٨، السرائر ١: ٥١

٣- ٣) فى ص ١٥٦ - ١٥٨

الخبر و حجّيه الاجماع المنقول، و إمكان التفكيك بينهما، و الأمر كذلك لاختصاص أدله الحجّيه بالخبر الحسيّ على ما تقدّم بيانه.

و أمّا الوجه الثاني: ففيه أنّه ليس في المقام إجماع تعبدى ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام) للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات و الروايات المتقدمه و لا أقل من احتمال ذلك.

و أمّا الوجه الثالث: فيرد عليه - مضافاً إلى ما ذكرناه في الوجه الثاني - أنّه إجماع تقديري لا نجزم به، إذ من المحتمل أنّ السيّد و أتباعه - على تقدير الالتزام بالانسداد - لا يلتزمون بكون الخبر حجّيه بالخصوص، بل يرونه من أفراد الظن المطلق كالمحقق القمي (١) (قدس سره).

و أمّا الوجه الرابع: ففيه أنّ عمل المجمعين ليس مستنداً إلى حجّيه خبر الواحد، لأنّ عمل جملة منهم و إن كان مبنياً عليها، إلّا أنّ عمل جملة أخرى منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار مقطوع الصدور، و عمل بعض آخر منهم مبنى على كون ما في الكتب الأربعة مقطوع الصدور. و قد ادّعى بعضهم كون الأخبار الموجوده في الكافي مقطوعه الصدور، فلا يكون هناك إجماع عملي على حجّيه خبر الواحد ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام).

و أمّا الوجه الخامس: ففيه أنّ عمل المتشرعه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) و التابعين بخبر الثقة و إن كان غير قابل للانكار، إذ من المقطوع به أنّ جميع المكلفين في عصر النبي و الأئمه (عليه و عليهم السلام) لم يأخذوا الأحكام من نفس النبي (صلّى الله عليه و آله) أو الإمام (عليه السلام) بلا واسطه شخص آخر، و لا سيّما النساء، بل لم يتمكنوا من ذلك في جميع أوقات الاحتياج، و لا

ص: ٢٢٨

سيما أهل البوادي و القرى و البلدان البعيده، فإن كل واحد من المكلفين لا يتمكن من الوصول إلى المعصوم (عليه السلام) في كل وقت من أوقات الحاجه إلى السؤال، بل كانوا يرجعون إلى الثقات يأخذون الأحكام منهم، و هذا كله ظاهر.

استقرار سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة

إلا أنه لا يكشف عن كون الخبر حججه تعديده، لأن عمل المتشرعه بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرعه، بل بما هم عقلاء، فان سيره العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، و لم يردع عنها الشارع، فإنه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أن العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير، و قد بلغت الروايات المانعه عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه تقريباً (١)، و لم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أن الشارع قد أمضى سيره العقلاء في العمل بخبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أن العمده في دليل حججه الخبر هي سيره العقلاء الممضاه عند الشارع، و لا يرد عليها شيء من الاشكال إلا توهم أن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم رادعه عن هذه السيره، و قد أفاد في الكفايه (٢) متناً و هامشاً في دفع هذا التوهم وجوهاً:

الجواب عن توهم رادعيه الآيات للسيره

الوجه الأول: ما ذكره في المتن، و هو أن كون الآيات رادعه عن السيره متوقف على عدم كون السيره مخصصه لها، و إلا فلا تشملها، و عدم كونها مخصصه لها متوقف على كونها رادعه عنها، فكون الآيات رادعه عن السيره مستلزم للدور. ثم أورد على نفسه بأن إثبات حججه الخبر بالسيره أيضاً دورى،

ص: ٢٢٩

١-١) منها ما روى في الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضي ب ٦ و المستدرک ١٧: ٢٥٢ / أبواب صفات القاضي ب ٦ و بحار الأنوار ٢: ٢٨٣ / كتاب العلم ب ٣٤
٢-٢) كفايه الأصول: ٣٠٣ و ٣٠٤

لأنه متوقف على عدم كون الآيات رادعه عنها، و هو متوقف على كون السيره مخصصه لها، و هو متوقف على عدم كون الآيات رادعه عنها. و أجاب عنه: بأن كون السيره مخصصه للآيات غير متوقف على عدم الردع واقعاً بل على عدم ثبوت الردع، فلا دور فى تخصيص الآيات بالسيره، بخلاف العكس فإن كون الآيات رادعه متوقف على عدم كون السيره مخصصه لها واقعاً.

الوجه الثانى: ما ذكره فى الهامش، و حاصله: أنه على تقدير الالتزام بعدم صلاحيه كل من الآيات و السيره لرفع اليد به عن الآخر لزوم الدور، تصل النوبه إلى الأصل العملى، و المرجع هو استصحاب الحجّيه الثابته قبل نزول الآيات.

الوجه الثالث: ما ذكره فى الهامش أيضاً، و هو أنّ نسبه السيره إلى الآيات هى نسبه الخاص المتقدم إلى العام المتأخر فى أنّ الأمر دائر بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، و أن يكون العام ناسخاً للخاص، و قد ذكرنا فى مبحث العموم و الخصوص أنّ المتعين هو الأوّل، لأنّ الخاص المتقدم قرينه على المراد من العام، و تأخير البيان عن وقت الحاجه بلا مصلحه ملزمه و إن كان قبيحاً، إلّا أنّ تقديمه على وقت الحاجه ممّا لا قبح فيه أصلاً. و المقام من صغريات هذه الكبرى، فلا بدّ من الالتزام بكون السيره مخصصه للعمومات. هذا ملخص ما ذكره متناً و هامشاً.

و التحقيق: عدم تماميه شىء من الوجوه الثلاثه:

أمّا الوجه الأوّل ففيه:

أولاً: أنه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً فى صحّه تخصيص الآيات بالسيره لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً فى الردع أيضاً، و لا يظهر وجه لمنع التوقف فى أحدهما دون الآخر.

و ثانياً: أن التحقيق عكس ما ذكره (قدس سره) لأن تخصيص العمومات بالسيره متوقف على حجيتها المتوقفه على الامضاء، فلا يكفى فى التخصيص عدم ثبوت الردع على ما أفاده (قدس سره) بل لا بد من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دورياً، بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجّه بناء العقلاء ما لم يثبت خلافها، وعليه فالمتعين هو الالتزام بكون الآيات رادعه عن السيره، لا أن السيره مخصصه للآيات.

و أما الوجه الثانى: ففيه أولاً: عدم حجيه الاستصحاب فى الأحكام الكليه على ما ذكر فى محلّه (١) و ثانياً: أن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم رادعه عن الاستصحاب أيضاً، فكل ما يقال فى السيره مع الآيات يجرى فى الاستصحاب معها أيضاً، فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد الالتزام بعدم صحّه كون السيره مخصصه للآيات. و ثالثاً: أن الدليل على حجيه الاستصحاب هى أخبار الآحاد و عمدتها صحاح زراره (٢)، فكيف يمكن التمسك على حجيه الأخبار بالاستصحاب المتوقف عليها. و رابعاً: أن التمسك بالاستصحاب إنما يصح مع الغض عمّا تقدّم فيما إذا تمكّن الشارع من الردع قبل نزول الآيات و لو بيوم واحد، فإنه حينئذ يستكشف من عدم الردع إمضاءه لها، و تثبت حجيه السيره قبل نزول الآيات، فصحّ الرجوع إلى استصحاب الحجيه الثابته قبل نزول الآيات بعد فرض تساقط كل من السيره و العمومات. و أمّا إذا لم يتمكن من ذلك كما هو الصحيح، فإنه (صلى الله عليه و آله) لم يكن متمكناً من الردع عن المحرّمات كشرب الخمر

ص: ٢٣١

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤٢

٢-٢) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١، الوسائل ٣: ٤٦٦ / أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ١، الوسائل ٨: ٢١٦ و ٢١٧ / أبواب الخلل ب ١٠ ح ٣

مثلاً، و لا من الأمر بالواجبات كالصلاه و الصوم فى صدر الاسلام، و لذا كان (صلى الله عليه و آله) يقول: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» (١) فلا مجال للتمسك بالاستصحاب، إذ لم تحرز حججه السيريه قبل نزول الآيات كى يتمسك فى بقائها بعد نزولها بالاستصحاب. و بهذا ظهر الاشكال فى:

الوجه الثالث أيضاً، فإنّ كون المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص و النسخ متوقف على إحراز كون السيريه حججه قبل نزول الآيات لتكون قابله لتخصيص الآيات، فيدور الأمر بين النسخ و التخصيص، و إحراز كون السيريه حججه قبل نزول الآيات متوقف على إحراز كون الشارع متمكناً من الردع قبل نزول الآيات، و أنّى لنا باثبات ذلك.

و الصحيح فى مقام الجواب و دفع توهم كون الآيات رادعه عن السيريه أن يقال:

أولاً: أنا نقطع بعدم الردع فى الشريعه المقدسه عن هذه السيريه، لبقائها و استمرارها بين المتشرعه و أصحاب الأئمه (عليهم السلام) بعد نزول الآيات، فإنّ عمل الصحابه و التابعين بخبر الثقه غير قابل للانكار، على ما تقدّم بيانه فى تقريب الاستدلال بالسيريه (٢)، و لو كانت الآيات رادعه عنها لانقطعت السيريه فى زمان الأئمه (عليهم السلام) لا محاله.

و ثانياً: مع الغض عن ذلك، أنّ الظاهر من لسان الآيات كونها إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل، و الانتهاء إلى ما يعلم به الأمن، و لذا لا تكون قابله للتخصيص. و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص فى

ص: ٢٣٢

١-١) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢

٢-٢) تقدّم فى ص ٢٢٩

مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (١) بأن يقال إلا الظن الفلاني فإنه يغني من الحق. وعليه فلا يكون مفادها حكماً مولوياً ليكون ردعاً عن السير.

وإن شئت قلت: إن مفاد الآيات هو الارشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، ويكون الخبر بعد قيام السير على حجته خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعتبرة، لعدم احتمال العقاب مع العمل بما هو حجه، ولو على تقدير مخالفتها للواقع، فحال الخبر بعد قيام السير على العمل به مع الآيات بعد كونها إرشاداً إلى حكم العقل حال الأمارات مع الأصول العملية العقلية، فكما أنها وارده عليها، كذلك الخبر وارد على الآيات.

و ثالثاً: أنا لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بأن مفاد الآيات حكم مولوى و هو حرمه العمل بغير العلم، نقول: إن السير حاكمه على الآيات، لأن العمل بالحجج العقلية القائم على العمل بها سيره العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف و العقلاء، و لذا لم يتوقف أحد من الصحابه و التابعين و غيرهم في العمل بالظواهر، مع أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمراى منهم و مسمع و هم من أهل اللسان، و ليس ذلك إلا لأجل أنهم لا يرون العمل بالظواهر عملاً بغير العلم بمقتضى قيام سيره العقلاء على العمل بها، و حال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السير على العمل به، فكما أن السير حاكمه على الآيات بالنسبه إلى الظواهر، كذلك حاكمه عليها بالنسبه إلى خبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّ العمده في حجّيه الخبر هي السير، و لا يرد على الاستدلال بها شيء من الاشكال.

ص: ٢٣٣

ولا يخفى أنّ مقتضى السيره حجّيه الصحيحه و الحسنه و الموثقه، فإنّها قائمه على العمل بهذه الأقسام الثلاثه، فإذا بلغ أمر المولى إلى عبده بنقل عادل، أو بنقل إمامى ممدوح لم يظهر فسقه و لا عدالته، أو بنقل ثقه غير إمامى، لا يكون العبد معذوراً فى مخالفه أمر المولى فى نظر العقلاء. نعم، الخبر الضعيف خارج عن موضوع الحجّيه، لأنّ العقلاء لا يعملون به يقيناً، مع أنّ الشك فى قيام السيره على العمل به كافٍ فى الحكم بعدم حجّيته.

و أمّا توهم أنّ إطلاق آيه النفر يشمل الخبر الضعيف أيضاً، حيث إنّ مفادها وجوب الحذر عند الانذار بلا تقييد بكون المنذر عادلاً أو ثقه، فمدفوع بأنّ الآيه الشريفه منزله على المتعارف بين العرف و العقلاء، و هم لا يعملون بخبر الفاسق الكاذب. هذا على تقدير كون الآيه وارده فى مقام جعل حجّيه الخبر.

و أمّا على تقدير كونها كاشفه عن حجّيه الخبر قبل نزولها، و أنّ تفرّيع وجوب الحذر عند الانذار إنّما هو من باب التطبيق كما تقدّمت الاشاره إليه حين الاستدلال بالآيه (١) فالأمر واضح، إذ ليس مفادها حينئذ جعل الحجّيه ليمسك باطلاقها، بل مفادها كون حجّيه الخبر مفروغاً عنها قبل نزول الآيه بمقتضى السيره العقلائيه الممضاه من قبل الشارع، فالمتبع فى توسعه موضوع الحجّيه و ضيقه هى السيره، و قد تقدّم أنّ السيره لم تقم على العمل بخبر الضعيف. نعم، الخبر الموجب للوثوق و الاطمئنان الشخصى يجب العمل به و إن كان ضعيفاً فى نفسه، و ليس ذلك لأجل حجّيه الخبر الضعيف، بل لأنّ الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادى حجّيه و إن كان حاصلًا ممّا لا يكون حجّيه فى نفسه كخبر الفاسق أو خير الصبى مثلاً.

ص: ٢٣٤

بقى فى المقام أمران لا بدّ من التعرّض لهما:

الأمر الأوّل: الكلام فى جبر عمل المشهور ضعف الخبر

الأمر الأوّل: أنّ الخبر إن كان ضعيفاً فى نفسه هل ينجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بين المتأخرين هو ذلك. و ذكر المحقق النائينى (قدس سره) فى وجه ذلك: أنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجّه بمقتضى منطوق آيه النبأ، إذ مفاده حجّيه خبر الفاسق مع التبين، و عمل المشهور من التبين (١). و وافقناه على ذلك فى دوره السابقه، و لكن التحقيق عدم تماميه الوجه المذكور، إذ التبين عبارته عن الاستيضاح و استكشاف صدق الخبر، و هو تارة يكون بالوجدان، كما إذا عثرنا بعد الفحص و النظر على قريبه داخله أو خارجيه موجهه للعلم أو الاطمئنان بصدق الخبر، و هذا ممّا لا- كلام فى حجّيته على ما تقدّمت الاشارة إليه. و أخرى: يكون بالتعبّد، كما إذا دلّ دليل معتبر على صدقه فيؤخذ به أيضاً فأنّه تبيين تعبدى، و حيث إنّ فتوى المشهور لا تكون حجّه على ما تقدّم الكلام فيها (٢)، فليس هناك تبيين وجدانى و لا تبيين تعبدى يوجب حجّيه خبر الفاسق.

و إن شئت قلت: إنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّه فى نفسه على الفرض، و كذلك فتوى المشهور غير حجّه على الفرض أيضاً، و انضمام غير الحجّه إلى غير الحجّه لا يوجب الحجّيه، فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم.

و دعوى أنّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملى للمخبر به فيثبت به كونه ثقّه، فيدخل فى موضوع الحجّيه، مدفوعه بأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب

ص: ٢٣٥

١- (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٠ و ١٩١

٢- (٢) فى ص ١٦٧ - ١٧٠

نظرهم و اجتهادهم، لا- لكون المخبر ثقه عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به، و لا سيما أنهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر.

هذا كله من حيث الكبرى و أنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا. و أما الصغرى و هى استناد المشهور إلى الخبر الضعيف فى مقام العمل و الفتوى، فاثباتها أشكال من إثبات الكبرى، لأنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم (عليه السلام) و القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال فى كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، و إنّما المذكور فى كتبهم مجرد الفتوى، و المتعرض للاستدلال إنّما هو الشيخ الطوسى (قدس سره) فى المبسوط، و تبعه من تأخر عنه فى ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف و استنادهم إليه، غاية الأمر أنّا نجد فتوى منهم مطابقه لخبر ضعيف، و مجرد المطابقه لا يدل على أنّهم استندوا فى هذه الفتوى إلى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره.

فتحصّل: أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى و كبرى.

الأمر الثانى: الكلام فى وهن الخبر باعراض المشهور

الأمر الثانى: أنّ الخبر إن كان صحيحاً أو موثقاً فى نفسه هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه و سقوطه عن الحجّيه أم لا؟ المشهور بينهم هو ذلك، بل صرّحوا بأنّه كلّما ازداد الخبر صحّه ازداد ضعفاً و وهناً باعراض المشهور عنه.

و التحقيق عدم تماميه ذلك أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيره و مشمولاً لاطلاق الأدله اللفظيه على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه. نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم

مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأن هذا الخبر لم يصدر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر عن تقيّه فيسقط الخبر المذكور عن الحجّيه لا محاله، كما تقدّمت الاشاره إليه (١)، ولكنّه خارج عن محل الكلام. و أمّا إذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و أعرضوا عنه، و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّجه في نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه.

الاستدلال على حجّيه الخبر بحكم العقل

و مما استدلّ به على حجّيه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره المثبتة للتكليف حكم العقل و تقرّيبه بوجه:

الوجه الأول: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار

الوجه الأول: أنا نعلم إجمالاً بصدور جملة من تلك الأخبار عن المعصوم، و لا نحتمل أن يكون جميعها مجعولاً، و لا سيّما بعد ملاحظه جهد العلماء في تهذيبها و إسقاط الضعاف منها، و لذا ادّعى صاحب الحدائق العلم بصدور جميع ما في الكتب الأربعة (٢). و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط و الأخذ بجميع هذه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره بحكم العقل.

كلام الشيخ و إيراد صاحب الكفايه عليه

و أورد عليه الشيخ (٣) (قدس سره) بأن هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لزم العمل على طبق جميع الأمارات، و لو كانت غير معتمره كالشهره الفتوائيه و الاجماع المنقوله، للعلم الاجمالي بمطابقه بعضها للواقع، فلا يفترق الحال بين الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره و الأخبار الموجوده في غيرها من الكتب،

ص: ٢٣٧

١- (١) [لعلّه (قدس سره) يشير إلى ما ذكره في ص ٢٣٤ من حجّيه الاطمئنان فلاحظ]

٢- (٢) الحدائق ١: ١٤ / المقدمه الثانيه

٣- (٣) فرائد الأصول ١: ٢١٧ و ٢١٨

ولا بين الأخبار وغيرها من الأمارات المعتبره أو غير المعتبره من حيث تنجيز العلم الاجمالي، فيجب الأخذ بالجميع، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، كما هو ظاهر.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره) بأنّ العلم الاجمالي بثبوت التكليف في موارد قيام الأمارات قد انحلّ بالعلم الاجمالي بصدور جمله من الأخبار الموجوده في الكتب المعتبره عن المعصوم (عليه السلام) [\(1\)](#) و توضيح ذلك: أنّ لنا ثلاثه علوم إجماليه:

الأول: العلم الاجمالي الكبير و أطرافه جميع الشبهات، و منشؤه هو العلم بالشرع الأقدس و تأسيس الشريعه المقدّسه، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً.

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتبره و غير المعتبره، و منشؤه كثره الأمارات بحيث لا نحتمل مخالفه جميعها للواقع بل نعلم إجمالاً بمطابقه بعضها له.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير و أطرافه خصوص الأخبار الموجوده في الكتب المعتبره، فأتا نعلم إجمالاً بصدور جمله من هذه الأخبار عن المعصوم (عليه السلام). و حيث إنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، و ينحل العلم الاجمالي الثاني بالعلم الاجمالي الثالث، فلا- يجب الاحتياط إلّا في أطراف العلم الاجمالي الثالث، و نتيجته ذلك هو وجوب العمل على طبق الأخبار المثبتة للتكليف الموجوده في الكتب المعتبره، لا الاحتياط في جميع الشبهات كما هو مقتضى العلم الاجمالي الأوّل لو لا انحلاله، و لا الاحتياط في جميع موارد

ص: ٢٣٨

الأمارات المعتمده و غير المعتمده كما هو مقتضى العلم الاجمالي الثاني على تقدير عدم انحلاله. و الميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم إجمالي في بقيه الأطراف، و لو انضم إليها غيرها من أطراف العلم الاجمالي الكبير.

مثلاً إذا علمنا إجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبه في قطع من الغنم، و علمنا أيضاً بوجود خمس شياه مغصوبه في جمله البيض من هذا القطع، فلا- محاله ينحل العلم الاجمالي الأول بالعلم الاجمالي الثاني، فإننا لو أفرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغصوبيه البقيه، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياه محرّمه في جمله البيض من هذا القطع، فإن العلم الاجمالي الأول لا ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذ لو أفرزنا ثلاث شياه بيض بقي علمنا الاجمالي بمغصوبيه البعض الباقي بحاله، لأن انطباق الخمس على الثلاث غير معقول، و عليه فلا- ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط، إذ المعلوم بالاجمال في الأول لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني، لأن منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستتزام الشرع لوجود أحكام و تكاليف، و يكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الامارات.

و كذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لأننا لو أفرزنا مقداراً من أطراف العلم الثالث - أي الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده - من كل باب من أبواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، لم يبق لنا علم إجمالي بوجود التكاليف في غيره و لو مع ضم سائر الامارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال فيستكشف بذلك أنّ المعلوم

بالاجمال فى العلم الثانى لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال فى العلم الثالث، فىنحل العلم الثانى بالعلم الثالث لا محاله.

و المناقشه فى الانحلال بأن لنا علماً إجمالياً بمطابقه بعض الأمارات غير المعتبره للواقع أيضاً، كالروايات الموجوده فى كتب العامه مثلاً، فإننا لا نحتمل كذب جميعها و كيف ينحل هذا العلم الاجمالى بالعلم الاجمالى بصدور جمله من الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره، إذ المعلوم بالاجمال فى العلم الأوّل غير محتمل الانطباق على المعلوم بالاجمال فى الثانى واهيه لأنّ جميع الأمارات غير المعتبره لا- يكون مخالفاً لما فى الكتب المعتبره من الروايات، بل عدّه منها موافقه له، فافراز مقدار من الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره مستلزم لافراز ما يطابقه من الأمارات غير المعتبره، و العمل به يستلزم العمل به بل عينه، و ليس لنا علم إجمالى بمطابقه الأمارات غير المعتبره للواقع فيما لم يكن مطابقاً للأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره.

فتحصّل ممّا ذكرناه فى المقام: أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) و أنّ مقتضى العلم الاجمالى وجوب الأخذ بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره المشتهه للتكليف.

هل يترتب على وجوب العمل بالخبر ما يترتب على حجتيه؟

بقى الكلام فى أنّ وجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره من جهه العلم الاجمالى بصدور بعضها هل يترتب عليه ما يترتب على حجتيه من تقدّمها على الأصول العمليه و اللفظيه أم لا؟ و تحقيق ذلك يقتضى التكلم فى مقامين: المقام الأوّل: فى تقدّمها على الأصول العمليه. المقام الثانى: فى تقدّمها على الأصول اللفظيه كأصالة العموم و الاطلاق.

المقام الأوّل: الكلام فى تقدّم الخبر على الأصول العمليه

أمّا المقام الأوّل: فتحقيق القول فيه أنّ الأصول قد تكون من الأصول المحرزّه الناظره إلى الواقع، بمعنى أنّ المستفاد من أدلتها البناء العملى على أنّ

مفادها هو الواقع، كالأستصحاب وقاعده الفراغ والتجاوز، بناءً على كونها من الأصول لا من الأمارات. وقد تكون من الأصول غير المحرزه، بمعنى أنّ المستفاد من أدلتها أنّها وظائف عمليه مجعوله في ظرف عدم الوصول إلى الواقع لا البناء على أنّ مفادها هو الواقع كالبراءه العقليه و الشرعيه. و على كل تقدير قد يكون الأصل نافياً للتكليف دائماً كالبراءه، و قد يكون مثبتاً له كذلك كقاعده الاشتغال. و ثالثه يكون نافياً للتكليف مرّة و مثبتاً له أخرى كالأستصحاب.

فإن كان الأصل نافياً للتكليف و دلّ الخبر على ثبوته لا مجال لجريان الأصل، سواء كان محرزاً أو غير محرز، بلا فرق بين القول بحجّيه الخبر و القول بوجوب العمل به من جهه العلم الاجمالي. أمّا على القول بحجّيته فواضح. و أمّا على القول بوجوب العمل به من جهه العلم الاجمالي، فلعدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، لأنّ جريانه في جميع الأطراف موجب للمخالفه القطعيه العمليه، و في بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا فرق بين القول بحجّيه الخبر و بين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، من حيث عدم جريان الأصل في موردّه، إنّما الفرق بينهما من وجهين آخرين:

أحدهما: صحّحه إسناد مؤدى الخبر إلى المولى على تقدير حجّيته، و عدم صحّته على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط، لأنّ إسناد الحكم إلى المولى مع عدم قيام الحجّجه عليه تشريع محرّم.

ثانيهما: وجوب الأخذ باللوازم على تقدير حجّيته، و عدمه على تقدير عدمها، على ما سيّجىء التّعريض له مفصّلاً في بحث الاستصحاب (١) إن شاء الله تعالى.

و أمّا إن كان الأصل أيضاً مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه على القول

ص: ٢٤١

(١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٨١ و ما بعدها (الأصل المثبت)

بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأن المانع من جريان الأصل أحد أمرين كلاهما مفقود في المقام:

أحدهما: ارتفاع موضوع الأصل و هو الشك بالعلم الوجداني أو التعبدى، كما إذا قامت الحجّة في مورده و المفروض انتفاء العلم الوجداني و عدم كون الخبر حجّة.

ثانيهما: لزوم المخالفه العمليه القطعيه، و المفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر، فلا يلزم من جريانه مخالفه عمليه أصلاً فلا- مانع من جريانه، إلّا أنّه لا- ثمره عمليه بين الالتزام بجريانه و الالتزام بعدم جريانه، إذ المفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر.

نعم، يظهر الفرق بينهما في صحّه إسناد الحكم إلى المولى على تقدير جريان الأصل فيما إذا كان من الأصول المحرزه، فأنّه صحّ إسناد الوجوب المستصحب إلى المولى، بخلاف ما لو التزمنا بعدم جريان الأصل، فأنّه لا يصح إسناد الحكم إلى المولى حينئذ، لأنّ المفروض عدم حجّيه الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط، فكان إسناد الحكم إلى المولى تشريعاً محرّماً كما تقدّم. هذا كلّه على تقدير وجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

و أمّا على القول بكونه حجّة فلا مجال لجريان الأصل، لارتفاع موضوعه - و هو الشك - بالتعبد الشرعى، كما هو ظاهر.

و ظهر بما ذكرناه أنّ الفرق بين حجّيه الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط فى هذا الفرض من وجوه ثلاثه:

الأوّل: أنّه على تقدير حجّيته لا- يجرى الأصل، و على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط لا مانع من جريانه، و إن لم يفترق الحال فى مقام العمل

بين جريانه و عدمه على ما تقدّم.

الثانى: صحّحه إسناد مؤداه إلى المولى على تقدير الحجّيه، و عدمه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط.

الثالث: لزوم الأخذ باللوازم على تقدير الحجّيه، و عدمه على عدمه. هذا كلّه على تقدير كون مفاد الخبر حكماً إلزامياً كالوجوب و الحرمة. و أمّا إن كان مفاده حكماً ترخيصياً، فإن كان مفاد الأصل أيضاً نفى التكليف كالبراءة أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمره بين حجّيه الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط، إلّا فى صحّحه الاسناد و الأخذ باللوازم على ما تقدّم. و أمّا إن كان الأصل مثبتاً للتكليف، فإن كان الأصل من الأصول غير المحرزه كقاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من جهه العلم الاجمالى، إذ مع عدم قيام الحجّيه على نفى التكليف كانت قاعده الاشتغال محكّمه، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه بحكم العقل.

و مجرّد العلم الاجمالى بصدور جمله من الأخبار الترخيصيه غير مانع من جريان قاعده الاشتغال، إذ العلم بالترخيص فى بعض الأطراف حاصل فى جميع موارد قاعده الاشتغال، و لكنّه لا يزاحم العلم الاجمالى بالتكليف فى أحد الأطراف، فإذا علمنا إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام، و دلّ الخبر على عدم وجوب القصر مثلاً، فعلى القول بعدم حجّيه الخبر لا مانع من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، بخلاف القول بحجّيته، فإنّه عليه كان احتمال وجوب القصر منتفياً بالعلم التبعدى، فينحل العلم الاجمالى و لا يبقى موضوع لقاعده الاشتغال، ففى هذا الفرض تظهر الثمره العمليه بين القول بحجّيه الخبر و القول بوجوب العمل به من جهه العلم الاجمالى، و هى ثمره مهمّه.

ص: ٢٤٣

و أما إن كان الأصل من الأصول المحرزه كاستصحاب الوجوب أو الحرمة في فرض قيام الخبر على نفى التكليف، كما في وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، فإنّ الخبر دلّ على الجواز مع غسل الموضع و مقتضى الاستصحاب هو الحرمة، ففي مثل ذلك إن كانت موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالي بصدور بعض الأخبار الترخيصيه في تلك الموارد فلا مانع من جريان الأصل على القول بعدم حجّيه الخبر و وجوب العمل به من جهه العلم الاجمالي، بخلاف القول بحجّيته. فتظهر الثمره بينهما في هذا الفرض كالصوره السابقه.

و أمّا إذا علم إجمالاً-بمخالفه الاستصحاب للواقع في بعض الموارد، كما إذا كانت موارد جريانه كثيره و علم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الترخيصيه في تلك الموارد، فجريان الاستصحاب و عدمه مبني على الخلاف بين الأعلام في جريان الأصل المحرز المثبت للتكليف مع العلم الاجمالي بمخالفته للواقع في بعض الأطراف، كما إذا علمنا بنجاسه إناءين ثم علمنا إجمالاً بطهاره أحدهما، فاختر شيخنا الأنصاري (قدس سره) (١) و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) عدم جريان استصحاب النجاسه فيهما. و اختار صاحب الكفايه (قدس سره) جريانه (٣)، و هو الصحيح على ما ذكرناه في محلّه (٤). و المقام من صغريات تلك المسأله، فعلى القول بجريانه تظهر الثمره في المقام بين حجّيه الخبر و وجوب

ص: ٢٤٤

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ و ٧٤٥

٢- (٢) أجود التقريرات ٢: ٥٠ - ٥٢، و فوائد الأصول ٣: ٧٨

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٣٢

٤- (٤) تقدّمت الاشاره إليه في ص ٨١ و يأتي في بحث الشك في المكلف به في ص ٤٠٣ و ما بعدها، كما يأتي مفصّلاً في

الجزء الثالث ص ٣٠٥ - ٣٠٩

العمل به من باب الاحتياط فإنه لا يجرى الأصل على الأول، و يجرى على الثاني كما هو ظاهر. و على القول بعدم جريانه لا تظهر ثمره بينهما إلّا في صحّه الاسناد و وجوب الأخذ باللوازم على ما تقدّم.

المقام الثاني: الكلام في تقدّم الخبر على أصله العموم و الاطلاق

أمّا المقام الثاني: فملخص الكلام فيه أنه إذا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور بالتواتر، كعموم الكتاب و السنّه المتواتره، أو بغيره كعموم الخبر المحفوف بالقرينه القطعيه، و كان في خبر الواحد خاص أو مقيد، فعلى القول بحجّيه الخبر يخصص العموم و يقيد الاطلاق، لأنّ الخبر حجّه على الفرض، فيكون قرينه على المراد من العام أو المطلق، و لذا ذكرنا في محلّه أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد ممّا لا إشكال فيه (١). و أمّا على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بصدور بعضها، فهل يتقدّم الخبر على العموم و الاطلاق أيضاً لترفع الثمره بين القول بحجّيه الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط من هذه الجبهه أم لا؟

ظاهر كلام صاحب الكفايه (قدس سره) و صريح بعض المحققين (قدس سرهم) هو الثاني (٢) بدعوى أنّ العام أو المطلق حجّه في مدلوله، و لا يرفع اليد عنهما إلّا بحجّه أقوى، و المفروض أنّ كل واحد من الأخبار غير ثابت الحجّيه، و مجرد العلم الاجمالي بصدور بعضها لا أثر له.

هذا، و التحقيق في المقام هو التفصيل بأن يقال: إن كان مفاد العام أو المطلق حكماً الزامياً، و مفاد الخبر حكماً غير الزامى، كقوله تعالى: «وَ حَرَّمَ الرَّبَّاءَ» (٣)

ص: ٢٤٥

١- (١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٦٩

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠٥، و نهايه الدرايه ٣: ٢٦٢

٣- (٣) البقره ٢: ٢٧٥

وقوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد والولد» (١) تعين العمل بالعام، ولا يجوز العمل بالخاص، لأن العلم الاجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصاله العموم عن الحجية، إلما أن العلم الاجمالي باراده العموم في بعضها يقتضى الاحتياط، وجوب العمل بجميع العمومات المتضمنه للتكاليف الالزاميه، والمفروض أن الخاص لا يكون حجه ليكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي المذكور. نعم، هناك علم إجمالي بصدور بعض المخصصات، إلما أنه لا أثر له، إذ المفروض كون مفاد المخصص حكماً غير إلزامي، وقد ذكر في محله أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامى (٢). وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والاطلاقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجه أصاله العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفايه، ويصرح به بعض المحققين، ففي هذا الفرض تظهر الثمره بين القول بحجيه الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.

وإن كان مفاد العام أو المطلق حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاص حكماً إلزامياً كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٣) وقوله (عليه السلام): «نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن بيع الغرر» (٤) تعين العمل بالخاص ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الاجمالي بصدور جمله من المخصصات المشتمله على أحكام إلزاميه أوجب سقوط الأصول اللفظيه عن الحجيه، كما هو الحال فى الأصول العمليه، فإن إجراءها فى جميع الأطراف يستلزم المخالفه العمليه القطعيه، وفى

ص: ٢٤٤

١-١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرِّبا ب٧ ح ١ و ٣ وفيهما: «ليس بين الرجل وولده ربا»

٢-٢) راجع ص ٤١٦

٣-٣) البقره ٢: ٢٧٥

٤-٤) الوسائل ١٧: ٤٤٨ / أبواب آداب التجاره ب ٤٠ ح ٣

بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بأن العموم أو الاطلاق حججه في مدلوله، ولا يرفع اليد عنهما إلا بحججه أقوى، و العلم الاجمالي باراده العموم في بعض الموارد ممّا لا- أثر له، إذ المفروض كون مفاد العموم حكماً ترخيصياً، وقد تقدّم أنّه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم إلزامي. وهذا هو الفارق بين هذه الصورة و الصورة السابقة، فتعيّن العمل بالمخصص في جميع الأطراف، للعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات، و المفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط، ففي هذا الفرض لا تظهر ثمره بين القول بحججه الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.

و أمّا إن كان مفاد كل من العام و الخاص حكماً إلزامياً، بأن يكون مفاد أحدهما الوجوب و مفاد الآخر الحرمة، كما إذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق، أو كان مفاد العام حرمة إكرام الكفار و مفاد الخاص وجوب إكرام الضيف منهم مثلاً، فعلى القول بحججه الأخبار لا إشكال في تقدّمها على العمومات و تخصيصها بها، كما مرّ مراراً. و أمّا على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخيّر؟ المتعيّن هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط و تحصيل الامتثال القطعي، إذ مورد اجتماع العام و الخاص طرف لعلمين إجماليين، يقتضى أحدهما الفعل و الآخر الترك، فإنّ العلم الاجمالي باراده العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل، و العلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات يقتضى الترك كما في المثال الأوّل، و ينعكس الأمر في عكس ذلك كما في المثال الثاني. و على التقديرين لا يمكن الاحتياط بلحاظ كلا العلمين، فيكون مخيراً بين الفعل و الترك، نظير دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ العقل مستقل فيه بالتخيير.

والمقام وإن لم يكن من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو فيما إذا علم جنس الالتزام و شكّ في أنّه الوجوب أو الحرمة، و المقام ليس كذلك، لاحتمال أن لا يكون مورد اجتماع العام و الخاص واجباً و لا حراماً، إذ نحتمل أن لا يكون العموم مراداً من هذا العام، بأن يكون العام الذي نعلم إجمالاً باراده العموم منه منطبقاً على غير هذا العام، و كذا نحتمل أن لا يكون هذا الخاص صادراً، بأن يكون الخاص الذي نعلم إجمالاً بصدوره غير هذا الخاص، فنحتمل أن لا يكون مورد الاجتماع حراماً و لا واجباً، إلّا أنّه ملحق بدوران الأمر بين المحذورين حكماً، لما ذكرناه من كونه طرفاً لعلمين إجمالين يقتضى أحدهما الفعل و الآخر الترك، فلا يمكن الاحتياط و تحصيل الامتثال اليقيني، فإذن لا مناص من الحكم بالتخيير.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافيه

الوجه الثاني من الوجوه العقلية التي استدللّ بها على حجّيه الخبر: ما ذكره صاحب الوافيه على ما حكى عنه مستدلّاً على حجّيه الأخبار الموجودة في الكتب المعتمده عند الشيعة، كالكتب الأربعة مع عمل جمع بها من غير ردّ ظاهر، و هو أنّنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و لا سيّما بالأصول الضرورية كالصوم و الصلاة و الحج و الزكاة، مع أنّ جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد (١)، انتهى ملخصاً.

و أورد عليه الشيخ (قدس سره) (٢) أولاً: بأنّ العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشروط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار الواجده لما ذكره

ص: ٢٤٨

١- (١) الوافيه: ١٥٩

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ٢١٩

من الشرائط، فاللازم حينئذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دلّ على جزئيه شيء أو شرطيهه (١).

و هذا لا يراد يندفع بأن العلم الاجمالي و إن كان حاصلًا بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم الاجمالي بوجود الأجزاء و الشرائط بين الأخبار الواجده للشرائط المذكوره يوجب انحلال العلم الأوّل، فاللازم حينئذ هو الاحتياط و العمل بكل ما دلّ على الجزئيه أو الشرطيه من خصوص تلك الأخبار، لا مطلق ما دلّ على الجزئيه و الشرطيه من الأخبار.

نعم، يرد عليه ما أورده الشيخ (قدس سره) ثانيًا و حاصله: أنّ مقتضى هذا الوجه هو وجوب العمل بكل ما دلّ على الجزئيه و الشرطيه من الأخبار المذكوره من باب الاحتياط للعلم الاجمالي، لا حجّيه الأخبار الواجده للشرائط المذكوره، بحيث تقدّم على الأصول اللفظيه و العمليه التي مفادها الالتزام و ثبوت التكليف كما هو المدعى فى المقام.

الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الحاشيه

الوجه الثالث من الوجوه العقلية: ما حكى عن صاحب الحاشيه (٢) (قدس سره) و ملخصه: أنّنا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنّه لحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين و نحوه ممّا يدل على ذلك، فيجب علينا العمل بها فيما إذا أحرزت بالقطع، و مع عدم التمكن من إحرازها بالقطع لا بدّ من التنزل إلى الظن و العمل بما يظن صدوره منهم (عليهم السلام).

و يرد عليه: ما ذكره الشيخ (قدس سره) من رجوعه إمّا إلى الوجه الأوّل،

ص: ٢٤٩

١- ١ [العبارة ناقصه و تتمتها كما فى الفرائد هي: و إمّا العمل بكل خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئيه أو الشرطيه]

٢- ٢ (٢) هدايه المسترشدين: ٣٩٧

و إنما إلى دليل الانسداد، إذ لو كان مراده من السنّه نفس قول المعصوم (عليه السلام) و فعله و تقريره، فوجوب العمل بها و إن كان ضرورياً، إلّا أنّه لا ملازمه بينه و بين وجوب العمل بالأخبار الحاكيه للسنّه المحتمل عدم مطابقتها للواقع كما هو ظاهر. و إن كان مراده من السنّه هي الروايات الحاكيه لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، فلا دليل على وجوب العمل بها فإنّه أوّل الكلام و محل البحث فعلاً.

و حديث الثقلين و نحوه الدال على وجوب الرجوع إلى المعصوم (عليه السلام) و الأخذ بقوله لا- يدل على وجوب الأخذ بالروايات الحاكيه لقول المعصوم (عليه السلام) فإنّ وجوب متابعه الإمام (عليه السلام) لا يدل على وجوب العمل بما يرويه محمّد بن مسلم مثلاً، مع احتمال كونه غير مطابق للواقع و هو ظاهر، و حيثنّذ إن قيل بوجوب العمل بالروايات بدعوى العلم الاجمالي بصدور جملة منها من المعصوم، فهذا هو الوجه الأوّل، و إن قيل بوجوب العمل بها بدعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعيه و أنّ العقل يحكم بذلك بعد عدم إمكان الوصول إليها بالقطع، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد و لا يتم إلّا بتماميه سائر مقدّماته (١).

و أقمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من عدم رجوع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل و لا- إلى دليل الانسداد و أنّه دليل مستقل، بدعوى أنّ ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعيه ليرجع إلى دليل الانسداد، و لا العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار عنهم (عليهم السلام) ليرجع إلى الوجه الأوّل، بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات، مع قطع النظر عن العلمين المذكورين (٢)،

ص: ٢٥٠

١- ١) فرائد الاصول ٢١٩. ١ و ٢٢٠

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٠٧.

ففيه: أنّ العلم بوجود الرجوع إلى الروايات لا بدّ من أن يكون ناشئاً من منشأ، إذ العلم بوجود العمل بما يحتمل مخالفته للواقع لا- يحصل جزافاً. فإمّا أن يكون المنشأ هو الجعل الشرعي بأن يجعل الشارع الروايات حجّة و المفروض عدم ثبوته، أو يكون المنشأ هو العلم بصدور بعضها من المعصوم، وهذا هو الوجه الأوّل، أو يكون المنشأ هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظني مع عدم إمكان الامتثال القطعي، وهذا يرجع إلى دليل الانسداد.

الكلام في حجّيه الظن المطلق

أدله حجّيه الظن

أشاره

و استدللّ عليها بوجوه أربعة كلّها عقليه:

الوجه الأوّل: أنّ الظن بالتكليف مستلزم للظن بالضرر على المخالفه، و دفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل.

و أُجيب عنه بأجوبه بعضها راجع إلى منع الصغرى، و بعضها راجع إلى منع الكبرى.

و الصحيح في الجواب منع إحدى المقدمتين على سبيل منع الخلو، بأن يمنع الصغرى على تقدير الكبرى و الكبرى على تقدير آخر، و كلتاهما على تقدير ثالث، بيان ذلك: أنّه إن كان مراد المستدل من الضرر هو الضرر الأخرى فالكبرى و إن كانت صحيحة تامّه، إذ العقل مستقل بدفع الضرر المظنون، بل بدفع الضرر المحتمل، و لذا وجب الاحتياط في الشبهه البدويه قبل الفحص، و في أطراف العلم الاجمالي، بل الضرر محتمل حتّى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، فإنّ استحقاق العقاب على المخالفه و إن كان مقطوعاً به فيها، إلّا أنّ العقاب فيها أيضاً محتمل لا معلوم، لاحتمال صدور العفو منه تعالى و احتمال الشفاعة.

و بالجملة: لا ينبغي الشك في الكبرى على هذا التقدير، إلا أن الصغرى ممنوعه، إذ لا ملازمه بين التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه على المخالفه ليكون الظن بالتكليف مستلزماً للظن بالعقاب على المخالفه، و إلا كان احتمال التكليف مستلزماً لاحتمال العقاب على المخالفه و لزم الاحتياط في الشبهات البدويه و لو بعد الفحص، لأنّ دفع الضرر المحتمل أيضاً واجب عقلاً كالضرر المظنون، مع كونه واضح البطلان لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و بعبارة أخرى: استحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف لا- من لوازم وجوده الواقعي، فمع عدم تنجزه بالعلم الوجداني و لا بالحجّه المعتمره لا عقاب على مخالفته بقبح العقاب بلا بيان بحكم العقل.

و بما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفايه (١) (قدس سره) من أنّ العقل و إن لم يكن مستقلاً باستحقاق العقاب على المخالفه، و لكنّه غير مستقل بعدمه أيضاً، فالعقاب حينئذ محتمل و العقل حاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، انتهى. إذ مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا- بيان على ما اعترف هو به في مبحث البراءه (٢) لا يبقى مجال للترديد في استحقاق العقوبه و عدمه، فإنّ موضوع حكم العقل و هو عدم البيان محقق، إذ المفروض عدم كون الظن حجّه، فالعقل مستقل بعدم استحقاق العقاب، فلا يكون هناك احتمال للعقاب.

و إن كان مراده من الضرر هو الضرر الدنيوي، فقد يمنع كلتا المقدمتين و قد يمنع الكبرى فقط، بيان ذلك: أنّ التكليف الوجوبيه ليس في مخالفتها إلا تفويت المصلحه، بناءً على ما هو المعروف بين العدلية من تبعيه الأحكام للمصالح

ص: ٢٥٢

١- ١) كفايه الأصول: ٣٠٩

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٤٣

والمفاسد في متعلقاتها، فالظن بالوجوب لا يستلزم الظن بالضرر في المخالفه، بل مستلزم للظن بفوات المصلحه، ولا يصدق عليه الضرر فأنه عباره عن النقص المالى أو البدنى أو العقلى و الروحى. وكذا الحال فى التكاليف التحريميه الناشئه عن المفاسد النوعيه الراجعه إلى اختلال النظام كحرمه قتل النفس و حرمه أكل مال الغير غصباً، فأنه ليس فى ارتكاب تلك المحرمات ضرر دنيوى على الفاعل، فالظن بمثل هذا النوع من الحرمة لا يستلزم الظن بالضرر. نعم، يستلزم الظن بالمفسده النوعيه الراجعه إلى اختلال النظام، ففى مورد الظن بالتكليف الوجوبى و مورد الظن بهذا النوع من التكاليف التحريمى، كانت الصغرى و الكبرى كالتاهما ممنوعه. و دعوى لزوم جلب المصلحه المظنونه و لزوم دفع المفسده النوعيه المظنونه ساقطه لا- شاهد عليها، و إلا لزم الاحتياط فى الشبهه الموضوعيه، مع احتمال الوجوب أو احتمال هذا النوع من الحرمة، و لم يلتزم به أحد.

و أما التكاليف التحريميه الناشئه عن المفسده الشخصيه، بمعنى كون الحرمة ناشئه عن الضرر المتوجه إلى شخص المرتكب، كحرمه أكل السم و حرمه شرب الخمر و نحو ذلك ممّا يكون فى ارتكابه ضرر على الفاعل و نقص فى بدنه أو فى ماله أو فى عقله أو فى عرضه، فالظن بمثل هذا النوع من التحريم و إن كان يستلزم الظن بالضرر إلا أنّ الكبرى ممنوعه، إذ لم يدل دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوى المظنون فى هذه الموارد ممّا لم يكن التكليف فيه منجزاً، و إلا لزم الاحتياط فى الشبهات الموضوعيه أيضاً مع الظن بالضرر، و لم يلتزم به أحد.

بل يمكن أن يقال: إنه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوى المتيقن، و لا سيما إذا كان فيه غرض عقلائى، فكيف بالضرر المظنون أو المحتمل. نعم، قد دلّ الدليل على حرمه الاضرار بالنفس فى موارد خاصّه، كقتل الانسان نفسه أو قطع بعض أعضائه، كما دلّ الدليل على حرمه ارتكاب ما يخاف ضرره فى

موارد خاصّه، كالصوم و الوضوء و الغسل، و لا بدّ من الاقتصار فى مورد النص (١)، إذ لا يستفاد منه كبرى كليّه، مع أنّ الاعتبار فى تلك الموارد بخوف الضرر المنطبق على الاحتمال أيضاً لا خصوص الظن بالضرر.

الوجه الثانى: أنّ الأخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلاً، فتعيّن الأخذ بالظن.

و فيه: أنّ تماميه هذا الوجه متوقفه على أمرين: تنجز التكليف و عدم إمكان الاحتياط، إذ على تقدير عدم كون التكليف ثابتاً، لا مانع من الرجوع إلى البراءة، و ليس فيه ترجيح المرجوح على الراجح كما هو ظاهر. و كذا لو تنجز التكليف و تمكن المكلف من الاحتياط فعليه العمل بالاحتياط لقاعده الاشتغال، و ليس فيه أيضاً ترجيح المرجوح على الراجح. نعم، فيما إذا تنجز التكليف و لم يمكن الاحتياط كما إذا ترددت القبلة بين جهتين تظنّ القبلة فى إحداها المعينه و لم يمكن الاحتياط لضيق الوقت مثلاً، تعيّن الأخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. وعليه فلا يكون هذا الوجه إلّا مقدّمه من مقدّمات دليل الانسداد، فلا ينتج إلّا بانضمام الباقي منها إليه.

الوجه الثالث: أنّ العلم الاجمالي بثبوت تكاليف إلزاميه وجوبيه و تحريميه يقتضى وجوب الاحتياط فى جميع الشبهات، لكنّه موجب للعسر المنفى فى الشريعة المقدّسه، فلا بدّ من التبعض فى الاحتياط و الأخذ بمظنونات التكليف، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و فيه: أنّ هذا الوجه أيضاً من مقدّمات دليل الانسداد، و لا ينتج ما لم

ص: ٢٥٤

١- (١) الوسائل ٣: ٣٤٢ و ٣٤٨ / أبواب التيمم ب ٢ ح ١ و ٢ و ب ٥ ح ٧ و ٨، الوسائل ١٠: ٢١٤ و ٢١٨ / أبواب من يصح منه الصوم ب ١٦ ح ١ و ب ١٩ ح ١

تنضم إليه البقيه.

الوجه الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، و تحقيق الكلام فيه يقتضى البحث فى جهات أربع:

الوجه الأولى: فى بيان أصل المقدمات التى يتألف منها هذا الدليل.

الوجه الثانى: فى تعيين النتيجة المترتبة عليها على تقدير تماميتها من حيث إنها الكشف أو الحكومه.

الوجه الثالث: فى أن نتيجة المقدمات - على تقدير تماميتها - مطلقه أو مهمله.

الوجه الرابع: فى تماميه المقدمات و عدمها.

الوجه الأولى: مقدمات الانسداد

أما الكلام فى الوجه الأولى: فهو أنه ذكر شيخنا الأعظم الأنصارى (١) (قدس سره) أن ما يتألف منه دليل الانسداد أمور أربعة:

الأول: العلم الاجمالى بثبوت تكاليف فعليه.

الثانى: انسداد باب العلم و العلمى فى كثير من تلك التكاليف.

الثالث: عدم وجوب الاحتياط التام فى جميع الشبهات، إما لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج، و عدم جواز الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله و لا إلى القرعه و نحوها، و لا إلى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمى.

الرابع: استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و ذكر صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) أنها خمس، و زاد على الأمور المذكوره

ص: ٢٥٥

١-١) فرائد الأصول ١: ٢٢٨

٢-٢) كفايه الأصول: ٣١١

مقدمه أخرى و جعلها الثالثه من المقدمات، و الثالثه فى كلام الشيخ (قدس سره) الرابعه و هى أنه لا يجوز لنا إهمال التكليف و عدم التعرض لامثالها أصلاً.

و الصحيح ما صنعه الشيخ (قدس سره) إذ لو كان مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من المقدمه الأولى هو العلم الاجمالى بثبوت تكاليف فعلية فى حق كل مكلف ممن يجرى دليل الانسداد فى حقه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمه هى بعينها المقدمه الثالثه فى كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية أنه لا يجوز إهمالها و عدم التعرض لامثالها. و إن كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف فى حقا، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الانسداد، و إن كان صحيحاً فى نفسه لأن المقصود ذكر المقدمات القريبه التى يتألف منها دليل الانسداد لا المقدمات البعيده، و إن كان دليل الانسداد متوقفاً عليها فى نفس الأمر، و إلّا لزم أن يجعل من المقدمات إثبات الصانع و إثبات النبوه، إلى غير ذلك من المقدمات البعيده التى هى مسلمه فى نفسها و مفروغ عنها.

الوجه الثانيه: فى تعيين نتيجه المقدمات و أنها الكشف أو الحكومه

أما الوجه الثانيه: ففى تعيين النتيجه المترتبه على المقدمات المذكوره على تقدير تماميتها، من حيث إنها الكشف أو الحكومه. و ليعلم أولاً: أن المراد من الكشف أنه يستكشف من المقدمات المذكوره أن الشارع جعل الظن حجّه. و المراد من الحكومه أن العقل الحاكم بالاستقلال فى باب الاطاعه و الامتثال يلزم المكلف بعد تماميه المقدمات بالامتثال الظنى و عدم التنزل إلى الامتثال الشكى و الوهمى، بمعنى أن العقل يراه معذوراً غير مستحق للعقاب على مخالفه الواقع مع الأخذ بالظن، و يراه مستحقاً للعقاب على مخالفه الواقع على تقدير عدم الأخذ بالظن و الاقتصار بالامتثال الشكى و الوهمى، فيحكم العقل بتبويض الاحتياط فى فرض عدم التمكن من الاحتياط التام، و هذا هو معنى الحكومه،

لا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ العقل مستقل بحجّيه الظن (1) فإنه غير معقول، إذ العقل ليس بمشروع ليجعل الظن حجّه، و إنّما شأنه الادراك ليس إلّا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى، و العقل يدرك و يرى المكلف معذوراً فى مخالفه الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامثال على تقدير تماميه المقدمات، و يراه غير معذور فى مخالفه الواقع على تقدير ترك الامثال الظنى و الاقتصار بالامثال الشكى أو الوهمى، و هذا هو معنى الحكومه.

ثمّ إنّّه لا بدّ من بيان منشأ الاختلاف فى أنّ نتيجه المقدمات هو الكشف أو الحكومه، فإنّ الاختلاف المذكور ليس جزافياً بدون منشأ، فنقول: إنّ المنشأ لهذا الاختلاف هو الاختلاف فى تقرير المقدمه الثالثه، فإنّها قد تقرّر بأنّ الاحتياط التام غير واجب، لعدم إمكانه أو لكونه مستلزماً لاختلال النظام أو العسر و الحرج، و على هذا التقرير تكون النتيجه هى الحكومه، لأنّ عدم جواز الاحتياط التام لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه للزوم العسر و الحرج لا- ينافى حكم العقل بلزوم الاحتياط فى بعض الأطراف و تركه فى البعض الآخر ممّا يرفع معه محذور الاختلال أو العسر و الحرج، فالعقل الحاكم بالاستقلال فى باب الاطاعه و الامثال يلزم المكلف أولاً- بتحصيل الامثال العلمى تفصيلاً أو إجمالاً- باتيان جميع الاحتمالات، فان تعذّر ذلك حكم بالتبعيض فى الاحتياط و الاكتفاء بالامثال الظنى، و مع تعذّره أيضاً يحكم بالامثال الشكى، و مع تعذّره يحكم بالامثال الوهمى، و لا- يراه معذوراً فى مخالفه الواقع على تقدير التنزل إلى المرتبه السافله مع التمكن من المرتبه العاليه فى جميع هذه المراتب. و بالجملة: تكون النتيجه على هذا التقرير هو التبعيض فى الاحتياط.

و قد تقرّر المقدمه الثالثه: بأنّ الشارع لا يرضى بالاحتياط و الامثال

ص: ٢٥٧

الاجمالي، بدعوى الاجماع على ذلك، فإن الاحتياط وإن كان حسناً في نفسه إلا أنه ليس كذلك فيما إذا استلزم انحصار الامتثال في أكثر الأحكام على الامتثال الاجمالي المنافي لقصد الوجه والعزم، وتكون النتيجة على هذا التقرير هو الكشف، إذ بعد فرض فعليه التكاليف وانسداد باب العلم والعلمى وعدم رضى الشارع بالامتثال الاجمالي، يستكشف أن الشارع جعل لنا حجةً وطريقاً إلى أحكامه، فلا بد من السبر والتقسيم في تعيين ذلك الطريق، فهل هو فتوى الفقيه أو القرعه أو غير ذلك، و المفروض عدم حجة كل ذلك، فيستكشف أن الظن هو الطريق المنسوب من قبل الشارع.

و توهم عدم لزوم جعل الحجة على الشارع لاحتمال إيكاله المكلف إلى ما يحكم به العقل، فلا يتم القول بالكشف، مدفوع بما ذكرناه من أن العقل شأنه الادراك فقط، وليس له جعل الحجة لشيء، فعلى تقدير عدم جعل الشارع الظن حجةً يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط على ما تقدم، و المفروض قيام الاجماع على أن الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط، وهو الاحتياط في أكثر الأحكام المنافي للعزم وقصد الوجه، فلا مناص من الالتزام بأن الشارع جعل الظن حجةً على فرض تمامية المقدمات بهذا التقرير.

إذا عرفت معنى الكشف والحكومة وعرفت منشأ الاختلاف فيهما، ظهر لك أن الصحيح على تقدير تمامية المقدمات هو الحكومة لا الكشف، إذ الكشف متوقف على قيام الاجماع على أن الشارع لا يرضى بالاحتياط، وأنى لنا باثبات هذا الاجماع، و أين هذا الاجماع. وعلى تقدير عدم ثبوت هذا الاجماع يحكم العقل بالتبويض في الاحتياط على ما تقدم بيانه، وقد ذكرنا أن هذا هو معنى الحكومة.

الجهة الثالثة: في أن نتيجة المقدمات مطلقه أو مهمله

الجهة الثالثة: في أن نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها مطلقه أو مهمله.

و لا يخفى أنّ الاطلاق و الاهمال قد يلاحظان بالنسبه إلى الأسباب، و قد يلاحظان بالنسبه إلى الموارد، و قد يلاحظان بالنسبه إلى المراتب، فنقول:

أمّا على تقرير الكشف: فتكون النتيجة مطلقه من حيث الأسباب إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا يرى العقل فرقاً بين الأسباب التي يحصل منها الظن، فلا فرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول و الظن الحاصل من الشهرة و الحاصل من فتوى الفقيه مثلاً، بل العقل يرى بعد تماميه المقدمات بهذا التقرير أنّ الشارع جعل الظن حجّه من أيّ سبب حصل، إلّا السبب الذي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل منه، كالظن الحاصل من القياس الثابت عدم جواز العمل به بالأخبار المتواتره.

و أمّا من حيث الموارد فتكون النتيجة مهمله، إذ العلم بعدم رضی الشارع بالاحتياط الكلي لا ينافي وجوب الاحتياط في خصوص الموارد المهمه، كالدماء و الأعراض بل الأموال الخطيره، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن و هو الظن في غير هذه الموارد. و أمّا هذه الموارد التي علم اهتمام الشارع بها فلا بدّ من الاحتياط فيها، و كذا الحال من حيث المراتب، إذ العقل لا يدرك بعد العلم بعدم رضی الشارع بالاحتياط الكلي أنّه جعل الظن حجّه بتمام مراتبه، بل يحتمل أنّه جعل خصوص الظن القوي حجّه. و مجرد احتمال عدم جعل الظن الضعيف حجّه كافٍ في الحكم بعدم الحجّيه، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن و العمل بالظن القوي، و إن لم يكن وافياً بمعظم الفقه - بحيث يلزم من الرجوع إلى الأصول في غير موارد العلم و هذا النوع من الظن محذور المخالفه القطعيه - يعمل بالظن الأضعف منه الأقوي من غيره، و إن لم يكن هو أيضاً وافياً بتنزل إلى الأضعف منه، و هكذا. هذا كلّه على الكشف.

و أمّا على الحكومه: فالأمر كذلك، فتكون النتيجة مطلقه بالنسبه إلى

الأسباب، إذ بعد عدم وجوب الاحتياط الكلى، لعدم إمكانه أو لاستلزامه العسر و الحرج و تنزل العقل من الامتثال العلمى إلى الامتثال الظنى، لا يرى فرقاً بين أسباب الظن، إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا فرق بين الظنون من حيث الأسباب.

و أما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة، إذ عدم وجوب الاحتياط الكلى - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج - لا يوجب رفع اليد عن الاحتياط فى جميع الموارد، بل لا بدّ من العمل بالاحتياط فى الموارد التى علم اهتمام الشارع بها، و العمل بالظن فى غيرها، و لا يلزم من العمل بالاحتياط فيها محذور اختلال النظام أو العسر و الحرج. و كذا الحال بالنسبة إلى المراتب، فإنّ النتيجة بالنسبة إليها أيضاً مهملة لعين ما تقدّم، و لكنّ التبعض فى مراتب الظنون يكون بعكس الكشف، إذ على الكشف كان المتعين الاقتصار على الظن القوى، و على تقدير عدم الوفاء بمعظم الفقه على ما تقدّم بيانه يتنزل إلى الظن المتوسط، و على تقدير عدم الوفاء أيضاً يتنزل إلى الظن الضعيف، فيكون التنزل من الظن العالى إلى السافل، و تكون دائره العمل بالظن أضيق. و على تقدير عدم الكفايه يتوسع شيئاً فشيئاً على ما تقدّم.

و هذا بخلاف الحكومه، إذ بعد بطلان الاحتياط الكلى - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج، و تنزل العقل من الامتثال العلمى إلى الامتثال الظنى - كان المتعين أولاً هو الاتيان بالمظنونات و المشكوكات و الموهومات بالوهم القوى، و يطرح الموهوم بالوهم الضعيف فقط، و إن تعذر ذلك فيأتى بالمظنونات و المشكوكات، و يطرح جميع الموهومات. و فى الصورتين يحصل الامتثال الظنى. و إن تعذر ذلك أيضاً فيأتى بجميع المظنونات و يطرح المشكوكات أيضاً، و إن تعذر ذلك أيضاً فيأتى بالمظنونات بالظن القوى فقط،

و يطرح المظنونات بالظن الضعيف أيضاً كالمشكوكات، و في هاتين الصورتين يكون الامتثال شكياً لطرح مشكوك التكليف على الفرض، فيكون التنزل من الضعيف إلى القوي، و تكون دائره العمل بالظن أوسع، و على تقدير التعذر يتضح شيئاً فشيئاً.

الجهه الرابعه: البحث عن تماميه مقدمات الانسداد

الجهه الرابعه: في البحث عن تماميه المقدمات و عدمها فنقول:

أمّا المقدمه الأولى: فبديهيه، إذ العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعليه لا بدّ من التعرّض لامثالها حاصل لكل مكلف مسلم، فإنّا لسنا كالبهائم نفعل ما نشاء و نترك ما نريد. و أطراف هذا العلم الاجمالي و إن كانت كثيره بحيث لا يتمكن المكلف من الاحتياط و تحصيل الموافقه القطعيه فيها، و يضطر إلى ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه، و إلى فعل بعض الأطراف في الشبهه التحريميه، إلّا أنّ هذا الاضطرار لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي في مثل المقام.

أمّا على مسلك شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الاجمالي تركاً أو فعلاً لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى بقيه الأطراف فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن (1) فالأمر واضح. و هذا المسلك هو الصحيح على ما سنذكره في مبحث الاشتغال (2) إن شاء الله تعالى.

و أمّا على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) من عدم تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى غير المعين من الأطراف، بملاحظه أنّ التكليف بالنسبه إلى بعض الأطراف ساقط للاضطرار، و بالنسبه إلى البقيه مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى البراءه فيها (3)، فلأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان التكليف

ص: ٢٤١

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥

٢-٢) في ص ٤٤٣ و ما بعدها

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٦٠

المعلوم بالاجمال واحداً أو اثنين و نحوهما ممّا لا يلزم من الرجوع إلى البراءة في غير المضطر إليه من الأطراف محذور.

و أمّا في مثل المقام ممّا كان الرجوع إلى البراءة مستلزماً للمخالفه في معظم الأحكام المعبر عنها في كلام الشيخ (قدس سره) بالخروج من الدين (١)، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة يقيناً، للقطع بأنّ الشارع لا يرضى بمخالفه معظم أحكامه. و هذا هو المراد من الخروج من الدين لا الكفر، إذ مخالفه الفروع لا توجب الكفر.

و بالجمله: المقدمه الأولى ممّا لا إشكال في تماميتها، فإنّ إهمال التكاليف المعلومه بالاجمال و عدم التعرّض لامثالها ممّا يقطع بعدم رضى الشارع به بالضروره، إلّا أنّه قد ذكرنا عند التعرّض لذكر الأدله العقلية على حجّيه الخبر (٢) أنّ لنا علوماً إجماليه ثلاثه:

الأول: العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعيه تحريميه و وجوبيه.

الثاني: العلم الاجمالي بمطابقه جملة من الأمارات للواقع.

الثالث: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجوده في الكتب المعتره. و العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالثاني، و العلم الاجمالي الثاني ينحل بالثالث، فيجب الاحتياط في موارد الأخبار المذكوره فقط، و لا يكون الاحتياط المذكور موجباً لاختلال النظام و لا مستلزماً للعسر و الحرج، كيف و جماعه من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع الأخبار المذكوره، بدعوى القطع بصدورها، فلم يختل عليهم النظام، و لم يرد عليهم العسر و الحرج. و عليه فكانت المقدمه الثالثه من مقدّمات الانسداد غير تامه. و يأتي الكلام فيها مفصلاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٦٢

١- ١) فرائد الأصول ١: ٢٣٠

٢- ٢) في ص ٢٣٨ و ٢٣٩

و أمّا المقدمه الثانيه: فهى بالنسبه إلى انسداد باب العلم تامه، بل ضروريه لكل من تعرّض للاستنباط، فإنّ الضروريات من الأحكام - بل القطعيات منها و لو لم تكن ضروريه - أحكام إجماليه، كوجوب الصلوات الخمس، و وجوب الصوم فى شهر رمضان و نحوهما، و لا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات من حيث الأجزاء و الشرائط و الموانع. و أمّا بالنسبه إلى انسداد باب العلمى فصحتها مبتنيه على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، بمعنى أنّ أحدهما يكفى فى إثبات انسداد باب العلمى.

أحدهما: عدم حجّيه الروايات الموجوده فى الكتب المعبره، إمّا من جهه عدم ثبوت وثاقه روايتها، أو من جهه عدم حجّيه خبر الثقة.

ثانيهما: عدم حجّيه ظواهرها بالنسبه إلينا، لاختصاص حجّيه الظواهر بالمقصودين بالافهام و لسنا منهم، فعلى كل من التقديرين ينسّد علينا باب العلمى، إذ على تقدير عدم ثبوت وثاقه الرواه، أو عدم حجّيه خبر الثقة تسقط الروايات عن الحجّيه من حيث السند و إن قلنا بحجّيه الظواهر بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام، أو قلنا بأننا من المقصودين بالافهام، و على تقدير عدم حجّيه الظواهر بالنسبه إلينا تسقط الروايات عن الحجّيه من حيث الدلاله و لو على تقدير اليقين بصدورها من المعصوم (عليه السلام).

و بالجملة: يكفى القائل بالانسداد تماميه أحد هذين الأمرين، و القائل بالانفتاح لا بدّ له من دفع كلا الأمرين و إثبات حجّيه الروايات من حيث السند و الدلاله. و حيث إنّنا ذكرنا الأمرين فى بحث حجّيه الخبر (١) و بحث حجّيه الظواهر (٢)، و أثبتنا حجّيه الخبر من الحثيتين فى ذينك البحثين، فلا حاجه إلى الاعاده.

ص: ٢٤٣

١-١) فى ص ١٧٠ و ما بعدها

٢-٢) فى ص ١٣٧ - ١٤٢

و أمّا المقدّمه الثالثه: و هي بطلان الرجوع إلى الغير و العمل بالقرعه و نحوها، و عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كل مورد، و عدم وجوب الاحتياط التام، فتفصيل الكلام فيها: أنّ التقليد و الرجوع إلى الغير واضح البطلان، لأنّ القائل بالانسداد يرى خطأ من يدعى الانفتاح، فيكون رجوعه إليه من رجوع العالم إلى الجاهل في نظره. و كذا العمل بالقرعه و نحوها، فإنّ أساس الأحكام الشرعيه غير مبني على مثل القرعه بالضرورة. و لا دليل على حجّيه القرعه إلّا في موارد قليله من الشبهات الموضوعيه على ما ذكر في محلّه (1)، فالرجوع إليها في الشبهات الحكميه فاسد بالضرورة.

و أمّا الرجوع إلى الأصول العمليه في كل مورد، فتحقيق الحال فيه يقتضى بسطاً في المقال، فنقول: إنّ ما كان من الأصول مثبتاً للتكليف، فإن كان من الأصول غير المحرزه كقاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانها في موارد، و إن كان من الأصول المحرزه كالاستصحاب المثبت للتكليف، فإن لم يعلم إجمالاً بانتقاض حاله السابقه في بعض الموارد، فلا مانع من جريانه أيضاً، و إن علم بذلك، فعلى القول بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي بانتقاض حاله السابقه هو لزوم المخالفه العمليه فقط - كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (2) و هو الصحيح - فلا مانع من جريانه في المقام، إذ المفروض كونه مثبتاً للتكليف، فلا تلزم من جريانه مخالفه عمليه، نظير ما إذا علم إجمالاً بطهاره الإناءين المسبوقين بالنجاسه فإنّه لا يلزم من إجراء استصحاب النجاسه فيهما مخالفه عمليه. و أمّا على القول بأنّ العلم الاجمالي بانتقاض حاله السابقه بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم يلزم منه

ص: ٢٤٤

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤١٢ - ٤١٤

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٣٢

مخالفة عمليه كما اختاره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (١) و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) فلا يجرى الاستصحاب في المقام، للعلم بانتقاض الحاله السابقه في الجملة على الفرض.

ثم إنه ذكر صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ (قدس سره) لأن الاستنباط تدريجي، و المجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الأطراف دفعه ليحصل له شك فعلى بالنسبه إلى الجميع، بل يجرى الاستصحاب في كل مورد غافلاً عن مورد آخر، فلا يكون جريان الاستصحاب في جميع الأطراف في عرض واحد ليحصل له علم إجمالي بأن هذا الاستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

و بالجملة: العلم الاجمالي بانتقاض الحاله السابقه في بعض الموارد متوقف على الالتفات الفعلي إلى جميع الأطراف، و هو منتف في المقام، إذ المجتهد حين التفاته إلى حكم غافل عن حكم آخر و لا التفات له إليه ليحصل له العلم بأن الاستصحاب في أحدهما مخالف للواقع.

و فيه: أن الاستنباط و إن كان تدريجياً و المجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعه كما ذكره، إلا أنه بعد الفراغ عن استنباط الجميع و جمعها في رساله مثلاً يعلم إجمالاً بانتقاض الحاله السابقه في بعض الموارد التي أجرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها، فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبني على مسلكه من أن العلم الاجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الاستصحاب ما لم تلزم منه مخالفه عمليه.

ص: ٢٤٥

١-١) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ و ٧٤٥

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٨٩، فوائد الأصول ٣: ٧٨

٣-٣) كفايه الأصول: ٣١٣ و ٣١٤

ثم إنَّ التكليف المعلوم بالتفصيل بضميمه موارد جريان الأصول المثبتة للتكليف إن كان بالمقدار المعلوم بالاجمال و انحلَّ العلم الاجمالي، فلا- مانع من الرجوع إلى الأصول النافيه للتكليف. و إن لم يكن كذلك بأن كان المعلوم بالاجمال أكثر من ذلك، فعلى مسلك الشيخ (قدس سره) من تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى المخالفه فى بعض الأطراف لا بعينه (١)، لا يجوز الرجوع إلى الأصول النافيه. و على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز (٢) فلا- مانع من الرجوع إلى الأصول النافيه إن كان التكليف المعلوم بالاجمال قليلاً، و أمّا إن كان كثيراً بحيث لزم من الرجوع إلى الأصل النافى محذور الخروج عن الدين فلا يجوز الرجوع إلى الأصول النافيه.

الكلام فى حكومه قاعده نفى الضرر و الحرج على الاحتياط

و أمّا الاحتياط التام فى جميع الشبهات، فإن كان غير ممكن، فلا إشكال فى عدم وجوبه، لقبح التكليف بغير المقدور بضروره العقل، و إن كان مخالفاً بالنظام فلا إشكال فى قبحه عقلاً و عدم جوازه شرعاً، إذ الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط قطعاً، بل قد ينتفى موضوعاً لأدائه إلى ترك جملة من الواجبات فلا يكون هناك احتياط. و أمّا إن كان موجباً للعسر و الحرج ففى عدم وجوبه - لأدله نفى العسر و الحرج - خلاف بين الأعلام، فذهب شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٣) إلى أن قاعده نفى الحرج و الضرر حاكمه على وجوب الاحتياط، باعتبار أن مفاد الأدله نفى الحكم الذى ينشأ من قبله الحرج أو الضرر، و وجوب الاحتياط - و هو الجمع بين المحتملات - و إن كان عقلياً إلا أنه ناشئ

ص: ٢٤٤

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٠

٣-٣) فرائد الأصول ١: ٢٤١

من بقاء الحكم الشرعى الواقعى على حاله، فهو المنشأ للخرج و الضرر، إذ الشىء يسند إلى أسبق العلل، فيكون المرتفع بأدله نفى الحرج و الضرر هو الحكم الشرعى الواقعى، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

و اختار صاحب الكفايه (قدس سره) عدم حكومه قاعده نفى الحرج و الضرر على قاعده الاحتياط، بدعوى أنّ ظاهر الأدله إنّما هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، و أنّ النفى بحسب ظاهر الأدله متوجّه إلى الفعل الحرجى أو الضررى و يكون المراد نفى الحكم عن الفعل الحرجى أو الضررى، نظير قوله (عليه السلام): «لا-ربا بين الوالد و الولد» (1) فإنّه نفى للحكم بلسان نفى الموضوع. فإذا لا تكون قاعده نفى الحرج و الضرر حاكمه على قاعده الاحتياط، إذ الفعل الذى تعلق به الحكم الشرعى واقعاً المردد بين أطراف الشبهه ليس حرجياً و لا ضررياً كى يرتفع حكمه بأدله نفى الحرج و الضرر، بل الحرج إنّما ينشأ من الاحتياط و الجمع بين المحتملات، و وجوب الجمع بين المحتملات ليس حكماً شرعياً ليرتفع بأدله نفى الحرج، و إنّما هو بحكم العقل، و عليه فلا بدّ من الاحتياط و إن كان مستلزماً للعسر و الحرج (2).

و الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من حكومه قاعده نفى الحرج على قاعده الاحتياط.

أمّا أولاً: فلأنّ ظاهر أدله نفى الحرج أو الضرر ليس نفى الحكم بلسان نفى الموضوع على ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) لأنّ الفعل الضررى ليس مذكوراً فى لسان الأدله، إنّما المذكور لفظ الضرر، و ليس لفظ الضرر عنواناً

ص: ٢٤٧

١- ١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب٧ ح ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا»

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣١٣

للفعل ليكون النفي راجعاً إلى الفعل الضررى، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمه الضرر، كما هو الحال فى قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» فانّ المراد نفي حرمه الرّبا بينهما، فلو كان المراد من قوله (عليه السلام): «لا ضرر. . .» إلخ (١) نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان معناه نفي حرمه الاضرار بالغير، و هذا ممّا لم يلتزم به أحد حتّى صاحب الكفايه نفسه (قدس سره)، فانّ حرمه الاضرار بالغير ممّا لا كلام فيه، بل و لا إشكال فى حرمه الاضرار بالنفس فى الجملة. فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به فى أدله نفي الحرج و الضرر، فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهى فيكون المراد النهى عن الاضرار بالغير كما هو الحال فى قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ» (٢) فانّ المراد نهى المحرم عن هذه الأمور و حرمتها عليه، و كذا قوله (صلّى الله عليه و آله): «لا رهبانيه فى الاسلام» (٣) فانّ المراد منه النهى عن الرهبانيه. و التزم بهذا المعنى شيخنا الشريعه فى رسالته المعموله فى قاعده لا ضرر (٤)، و أصرّ عليه.

و أن يكون المراد هو النفي، و حيث إنّ النفي التكويني للضرر و الحرج غير معقول، فيكون المراد منه النفي التشريعى، بمعنى أنّه لا ضرر و لا حرج فى الشريعه. و هذا المعنى راجع إلى ما ذكره الشيخ (قدس سره) من أنّ المراد نفي الحكم الضررى و نفي الحكم الحرجى فى الشريعه، و هذا المعنى هو الظاهر من

ص: ٢٤٨

١-١) سُنْدُكِر مِصَادِرِهِ عِنْدَ الْبَحْثِ عَنِ قَاعِدِهِ لَا ضَرَرَ فَرَاغَ ص ٦٠٠ و ٦٠١

٢-٢) الْبَقْرَةَ ٢: ١٩٧

٣-٣) الْمُسْتَدْرَكُ ١٤: ١٥٥ / أَبْوَابُ مَقَدِّمَاتِ النِّكَاحِ ب ٢ ح ٢

٤-٤) قَاعِدُهُ لَا ضَرَرَ: ٢٥

أدله نفى الحرج و الضرر، بقريته ما فى بعض الروايات (١) من أنه لا ضرر فى الاسلام أو فى الدين، فإنه ظاهر فى نفى تشريع الحكم الضررى فى دين الاسلام، و كذا قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٢). فإذاً تكون قاعده نفى الحرج حاكمه على قاعده الاحتياط على ما تقدم تقريره عند نقل كلام الشيخ (قدس سره).

و أمّا ثانياً: فلأنّ قاعده نفى الحرج و الضرر حاكمه على قاعده الاحتياط فى مثل المقام، ممّا كانت أطراف الشبهه من التدريجيات، و لو على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) لأنّ الحرج فى مثل ذلك يكون فى الأفراد الأخيره و يكون فعلها و الاتيان بها حرجياً، فيعلم بعدم ثبوت التكليف فيها، لأنّ التكليف إن كان فى الواقع متعلقاً بالأفراد المتقدمه، فقد امتثله المكلف على الفرض، و إن كان متعلقاً بالأفراد الأخيره كان متعلقه حرجياً فيرتفع بقاعده نفى الحرج و لو على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره). مثلاً لو فرض تعلق النذر بصوم يوم معين و تردد بين يوم الخميس و يوم الجمعة مثلاً، و فرض كون الصوم فيهما حرجياً على النادر، فإذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الصوم عليه يوم الجمعة، لأنّ التكليف من ناحيه النذر إن كان متعلقاً بصوم يوم الخميس فقد امتثله على الفرض، و إن كان متعلقاً بصوم يوم الجمعة فمتعلقه حرجى فعلاً، فقد ارتفع بقاعده نفى الحرج. و المقام من هذا القبيل بعينه، لأنّ الشبهات التى يلزم الحرج أو الضرر من الاحتياط فيها طوليه تدريجيه لا عرضيه، فلا يكون الاحتياط فيها واجباً على المسلكين على ما عرفت، فلا تظهر ثمره بينهما فى مثل المقام. نعم، تظهر الثمره بينهما فيما كانت الأطراف عرضيه

ص: ٢٦٩

١-١) يأتى التعرّض لها فى ص ٦٠٠ و ٦٠١

٢-٢) الحج ٢٢: ٧٨

كما إذا انحصر الماء في إناءين و علم إجمالاً- بنجاسه أحدهما، و كان الاجتناب عنهما حرجاً على المكلف، فيجب الاجتناب عنهما على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) دون مسلك الشيخ (قدس سره) على ما عرفت. و تظهر الثمره بينهما أيضاً في ثبوت خيار الغبن بقاعده نفي الضرر، لأن الضرر المتوجه إلى المغبون ناشئ من حكم الشارع باللزوم، فيرتفع بقاعده نفي الضرر على مسلك الشيخ (قدس سره) دون مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) إذ متعلق اللزوم و هو العقد ليس ضرورياً، فلا يرتفع على هذا المسلك.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام: أنّ الاحتياط التام في جميع الشبهات غير واجب إمّا لعدم إمكانه، أو لاستلزامه اختلال النظام، أو لكونه موجباً للعسر و الحرج. و أمّا التبعض في الاحتياط بما لا يلزم منه الاختلال و لا العسر فلا مناص من الالتزام بوجوبه على تقدير تماميه مقدمات الانسداد، إذ لم يدل دليل على عدم وجوبه أو عدم جوازه. و دعوى الاجماع على عدم رضی الشارع بالامتنال الاجمالي في معظم أحكامه غير مسموعه، لأنّ المسأله مستحدثه، فدعوى اتفاق الفقهاء من المتأخرين و المتقدمين ممنوعه جداً. و على فرض تسليم الاتفاق لا- يكون كاشفاً عن رأى المعصوم، لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه أو التمييز في العبادات، فلا ينفع لمن يرى عدم اعتبارهما كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محلّه (1).

و أقياً ما ذكره في هامش الرسائل (2) من أنّ الاجماع و إن لم يكن مقطوعاً به إلّا أنّه مظنون، و الظن به يستلزم الظن بأنّ الشارع جعل حجّه حال الانسداد و قد فرضنا أنّها الظن دون غيره، فيحصل لنا الظن بحجّيه الظن. و لا فرق في

ص: ٢٧٠

١-١) ذكره في ص ٨٧ و ٨٨

٢-٢) فرائد الأصول ١: ٢٤٨

اعتبار الظن على الانسداد بين الظن بالواقع و الظن بالطريق.

ففيه أولاً: أنّ دعوى الظن بالاجماع كدعوى القطع به ممنوعه، إذ لا- نظن بتحقيق الاجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) على بطلان العمل بالاحتياط كى يكون الظن به مستلزماً للظن بجعل الظن حجّه.

و ثانياً: أنّ الظن بالاجماع - على تقدير تحقّقه - و إن استلزم الظن بحجّيه الظن شرعاً، إلّا أنّ الكلام فى حجّيه هذا الظن، و لم تثبت بعد. و ما ذكره من عدم الفرق بين الظن بالواقع و الظن بالطريق و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يفيد إلّا بعد الفراغ عن حجّيه الظن بدليل قطعى، و لا يمكن إثبات حجّيه الظن بالظن فأنّه من قبيل إثبات حجّيه الشىء بنفسه، و هو دور واضح (1).

فتحصّل: أنّه لا- دليل على بطلان التبويض فى الاحتياط، و عليه فلو تمّت المقدمات كانت النتيجة التبويض فى الاحتياط لا حجّيه الظن شرعاً.

و ملخص ما ذكرناه فى هذا البحث: أنّ انسداد باب العلم و العلمى موقوف على عدم حجّيه الأخبار سنداً أو دلالة، و قد أثبتنا حجّيتها سنداً و دلالة، و باثبات حجّيتها يفتح باب العلمى و ينحل العلم الاجمالى، فلا مانع من الرجوع إلى الأصول العمليه فى غير موارد قيام الأخبار، و مع الغض عن ذلك و تسليم عدم حجّيه الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط و الأخذ بجميع الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمره الداله على التكليف، لأنّ العلم الاجمالى

ص: ٢٧١

١ - ١) نقل سيّدنا الأستاذ العلّامه (دام ظلّه) عن أستاذه المحقق النائنى (قدس سره) أنّ هذا الكلام المذكور فى هامش الرسائل ليس من قلم الشيخ (قدس سره) فإنّ الكلام المذكور مبنى على الكشف، و الشيخ قائل بالحكومه، بل هو للسيد الميرزا الشيرازى الكبير (قدس سره) فأنّه كان ماثلاً إلى الكشف، و كيف كان فجوابه ما ذكر

الأول قد انحلّ بالعلم الثانى، و الثانى بالثالث على ما تقدّم بيانه (١). و هذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام و لا العسر و الحرج، فانّ جماعة من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، و لم يرد عليهم الحرج و لا اختلّ عليهم النظام.

و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالى الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف أزيد من موارد الأخبار، لا بدّ من التبعيض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخالفاً بالنظام و لا موجباً للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات، و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات، و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات، و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات، و هكذا إلى حد يرتفع محذور الاختلال و الحرج. و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئة على المكلف و الموارد، ففى الموارد المهمّة التى علم اهتمام الشارع بها - كالدماء و الأعراض و الأموال الخطيرة - لا بدّ من الاحتياط حتّى فى الموهومات منها، و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج على ما تقدّم بيانه (٢).

فتحصل: أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّية الظن، لا بنحو الحكومه لما عرفت من عدم معقوليه حجّية الظن بحكم العقل (٣)، و لا بنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض فى الاحتياط و لم يقم، فتكون النتيجة التبعيض فى الاحتياط لا حجّية الظن، و عليه فيسقط كثير من المباحث التى تعرّضوا لها فى المقام:

ص: ٢٧٢

١-١) فى ص ٢٦٢

٢-٢) فى الجبهه الثالثه فراجع ص ٢٥٨ - ٢٦٠

٣-٣) راجع ص ٢٥٦

منها: البحث عن أنّ نتيجته دليل الانسداد هل هي حجّيه الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما، فإنّ هذا البحث متفرع على ثبوت حجّيه الظن بمقدمات الانسداد، و مع عدم ثبوتها فلا مجال له، بل نقول لا حجّيه للظن بالواقع و لا للظن بالطريق.

و منها: البحث عن تقدّم الظن المانع أو الممنوع، و أنّه إذا قام ظن على حكم من الأحكام و قام ظن آخر على عدم حجّيته، فهل يقدّم الأوّل أو الثاني، فإنّ هذا البحث أيضاً ساقط، فإنّا نقول إنّ كليهما ليس بحجّيه لا المانع و لا الممنوع.

و منها: البحث عن كيفية خروج الظن القياسي على الحكومه، مع أنّ الحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ نتيجته مقدمات الانسداد هل هي حجّيه الطريق الواصل بنفسه أو الطريق الواصل بطريقه، أو الطريق و لو لم يصل أصلاً (١). إلى غير ذلك من الأبحاث المتفرعه على استنتاج حجّيه الظن من مقدمات الانسداد، فان تلك المباحث كلّها ساقطه ملغاه بعد ما ذكرناه من أنّ مقدمات الانسداد عقيمه عن إثبات حجّيه الظن.

خاتمه:

يذكر فيها أمران تبعاً لصاحب الكفايه و شيخنا الأنصاري (قدس سرهما) (٢).

الأمر الأوّل: أنّ الظن الخاص الثابته حجّيته بالأدله الخاصه، و الظن المطلق الثابته حجّيته بدليل الانسداد - على تقدير تماميه المقدمات - هل تختص حجّيتهما

ص: ٢٧٣

١-١) كفايه الأصول: ٣٢٢ و ٣٢٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٢٩، فرائد الأصول ١: ٣١٣ و ٣٣٢

بالفروع أو تعمّ الأصول الاعتقاديّة أيضاً؟ و تفصيل الكلام في المقام أنّ الظنّ إمّا أن يتعلّق بالأحكام الفرعيّة، و إمّا أن يتعلّق بالأصول الاعتقاديّة، و إمّا أن يتعلّق بغيرهما كالأمور التكوينيّة و التاريخيّة.

أمّا الظنّ المتعلّق بالأحكام الفرعيّة، فهو حجّة سواء كان من الظنّ الخاصّ أو من الظنّ المطلق. أمّا الظنّ الخاصّ فواضح. و أمّا الظنّ المطلق فلا لأنّ المفروض تماميّة مقدّمات الانسداد.

حجيه الظنّ بالأصول الاعتقاديّة

إشاره

و أمّا الظنّ المتعلّق بالأصول الاعتقاديّة، فلا ينبغي الشكّ في عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً، كمعرفه البارئ (جلّ شأنه)، أو شرعاً كمعرفه المعاد الجسمانيّ، إذ لا يصدق عليه المعرفه، و لا يكون تحصيله خروجاً من ظلمه الجهل إلى نور العلم، و قد ذكرنا في بحث القطع أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتيّة (1)، فلا بدّ من تحصيل العلم و المعرفه مع الامكان، و مع العجز عنه لا إشكال في أنّه غير مكلف بتحصيله، إذ العقل مستقلّ بقبح التكليف بغير المقدور. كما أنّه لا إشكال في كونه غير معذور و مستحقاً للعقاب فيما إذا كان عجزه عن تقصير منه المعبر عنه بالجاهل المقصّر، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالنسبه إلى استحقاق العقاب و إن كان ينافيه بالنسبه إلى التكليف على ما قرّر في محلّه (2). و هذا كلّه واضح، إنّما الكلام فيما إذا كان عجزه عن تحصيل العلم و المعرفه عن قصور للغفله أو لغموض المطلب مع عدم الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، و يعتبر عن هذا بالجاهل القاصر، و الكلام فيه يقع في مقامات ثلاثه:

ص: ٢٧٤

١-١) راجع ص ٣٦

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٨٥ - ١٨٦

المقام الأول: فى وجود الجاهل القاصر و عدمه.

المقام الثانى: فى ترتب أحكام الكفر عليه، كالتجاسه و المنع من الارث و التناكح و غير ذلك من الأحكام الفرعيه المترتبه على الكفر.

المقام الثالث: فى استحقاقه العقاب و عدمه.

المقام الأول: عدم وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى الصانع و توحيد

اشاره

أما المقام الأول: فتحقّ القول فيه أنه لا يوجد الجاهل القاصر بالنسبه إلى وجود الصانع إلّا نادراً، إذ كل إنسان ذى شعور و عقل - و لو كان فى غايه قلّه الاستعداد ما لم يكن ملحقاً بالصبيان و المجانين - يدرك وجوده و نفسه، و هو أول مدرك له، و يدرك أنه حادث مسبوق بالعدم، و أنه ليس خالقاً لنفسه بل له خالق غيره، و هذا المعنى هو الذى ذكره سبحانه و تعالى بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ» (١) ثمّ ينتقل إلى وجود غيره، و هو مدرك ثانٍ له، و ينتقل منه أيضاً إلى وجود الصانع، كما قال عزّ من قائل: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (٢) أى أنّهم يعترفون بالخالق (جلّ ذكره) بمجرد الالتفات إلى وجود السماوات و الأرض. و كذا الحال بالنسبه إلى التوحيد، فإنّ كل إنسان ذى شعور و عقل كما يدرك أنّ له صانعاً يدرك بحسب ارتكازه الفطرى أنّ الخالق (جلّ ذكره) واحد لا شريك له.

وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى النبوه و الإمامه و المعاد

و بالجملة: الجاهل القاصر بالنسبه إلى وجود الصانع و توحيد (جلّ ذكره) نادر أو غير موجود. نعم، الجاهل القاصر بالنسبه إلى النبوه الخاصّه و الإمامه و المعاد الجسمانى فى غايه الكثره، فإنّ كثيراً من نسوان اليهود و النصرانى قاصرات

ص: ٢٧٥

١-١) الطور ٥٢: ٣٥

٢-٢) الزمر ٣٩: ٣٨

عن تحصيل مقدمات التصديق و الجزم بالنبوه الخاصه، و كذا نسوان المخالفين بالنسبه إلى الإمامه، و كذا بعض من الرجال بالنسبه إلى المعاد الجسماني.

المقام الثاني: جريان أحكام الكفر على الجاهل القاصر بالاصول الاعتقاديه

و أمّا المقام الثاني: فالصحيح فيه جريان أحكام الكفر على الجاهل بالاصول الاعتقاديه و لو كان جهله عن قصور، لاطلاقات الأدله الداله على ترتب تلك الأحكام، فإن قلنا بنجاسه أهل الكتاب مثلاً لا فرق بين أن يكون جهلهم عن تقصير أو قصور.

المقام الثالث: شهره عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب

و أمّا المقام الثالث: فالمعروف بينهم أنّ الجاهل القاصر غير مستحق للعقاب و هو الصحيح، إذ العقل مستقل بقبح العقاب على أمر غير مقصور، و أنّه من أوضح مصاديق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم معرفه الحق بحكم العقل إذا لم يكن يعانده، بل كان منقاداً له على إجماله. و لعل هذا ظاهر، و لكن مع ذلك التزم صاحب الكفايه (قدس سره) في هامش الكفايه بأنّه مستحق للعقاب (١)، و هو مبنى على ما ذكره في بحث الطلب و الاراده تارةً و في بحث القطع أخرى من أنّ العقاب إنّما هو من تبعات التباعد عن المولى الناشئ من الخباثه الذاتيه، فينتهي الأمر بالأخره إلى أمر ذاتي، و الذاتى لا يعلل (٢). و هذا الكلام و إن صدر من هذا العالم العيلم، إلّا أنّه خلاف الصواب و قد ذكرنا ما فيه في بحث الطلب و الاراده (٣) و لا نعيد. هذا كلّه فيما إذا كان الظن متعلقاً بما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً.

حجيه الظن بما يجب التبانى و عقد القلب عليه

و أمّا إن كان الظن متعلقاً بما يجب التبانى و عقد القلب عليه و التسليم و الانقياد

ص: ٢٧٦

١-١) كفايه الأصول: ٣٣١

٢-٢) كفايه الأصول: ٦٨ و ٢٦١

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٥٦

له، كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و وقائع يوم القيامة و تفاصيل الصراط و الميزان و نحو ذلك ممّا لا تجب معرفته، و إنّما الواجب عقد القلب عليه و الانقياد له على تقدير إخبار النبي (صلى الله عليه و آله) به، فإن كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصّة الثابتة حجّيتها بغير دليل الانسداد فهو حجّجه، بمعنى أنّه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه، لأنّه ثابت بالتعبد الشرعى، بلا فرق بين أن تكون الحجّيه بمعنى جعل الطريقه كما اخترناه (١)، أو بمعنى جعل المنجزيه و المعذريه كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢).

و إن كان الظن من الظنون المطلقه الثابتة حجّيتها بدليل الانسداد فلا يكون حجّجه، بمعنى عدم جواز الالتزام و عقد القلب بمتعلقه لعدم تماميه مقدّمات الانسداد فى المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام، أو عدم وجوبه لكونه حرجاً على المكلف، و الاحتياط فى هذا النوع من الأمور الاعتقاديه بمكان من الامكان، بلا استلزام للاختلال و الحرج، إذ الالتزام بما هو الواقع و عقد القلب عليه على إجماله لا يستلزم الاختلال و لا يكون حرجاً على المكلف.

حجيه الظن بالامور التكوينيّه و التاريخيه

و أمّا الظن المتعلق بالأمور التكوينيّه أو التاريخيه، كالظن بأنّ تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، و الظن بأحوال أهل القرون الماضيه و كيفيه حياتهم و نحو ذلك، فإن كان الظن ممّا لم يقدّم على اعتباره دليل خاص - و هو الذى نعبر عنه بالظن المطلق - فلا حجّيه له فى المقام، و الوجه فيه ظاهر. و أمّا إن كان من الظنون الخاصّه فلا بدّ من التفصيل بين مسلكنا و مسلك صاحب الكفايه (قدس سره)

ص: ٢٧٧

١-١) راجع ص ٣٩ و كذا ص ١٢٠ - ١٢٢

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٧

فإنه على مسلكنا من أن معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبد، يكون الظن المذكور حججه باعتبار أثر واحد و هو جواز الاخبار بمتعلقه، فإذا قام ظن خاص على قضيه تاريخيه أو تكوينيه جاز لنا الاخبار بتلك القضيه بمقتضى حجيه الظن المذكور، لأن جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي.

و هذا بخلاف مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) فإن جعل الحجيه لشيء بمعنى كونه منجزاً و معذراً لا يعقل إلا فيما إذا كان لمؤداه أثر شرعي و هو منتفٍ في المقام، إذ لا يكون أثر شرعي للموجودات الخارجيه و لا للقضايا التاريخيه ليكون الظن منجزاً و معذراً بالنسبه إليه. و أمّا جواز الاخبار عن شيء فهو من آثار العلم به لا- من آثار المعلوم بوجوده الواقعي، و لذا لا- يجوز الاخبار عن شيء مع عدم العلم به و لو كان ثابتاً في الواقع، كما أن الأمر في القضاء كذلك، فإن الناجي من القضاء هو الذي يحكم بالحق و يعلم أنه الحق، و أمّا الذي يحكم بالحق و هو لا يعلم أنه الحق فهو من الهالكين، كالذي يحكم بغير الحق سواء علم بأنه غير الحق أو لم يعلم على ما في الروايه (1).

و ظهر بما ذكرناه أنه - على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) - لا- يجوز الاخبار البتي بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات، بأن نقول: من صام في رجب مثلاً- كان له كذا، بل لا بدّ من نصب قرينه داله على أنه مروى عنهم (عليهم السلام) بأن نقول مثلاً: روى أنه من صام في رجب كان له كذا.

الأمر الثاني: أن الظن الذي لم يقم على حجتيه دليل هل يجبر به ضعف

ص: ٢٧٨

السند أو الدلالة بحيث لولاه لم يكن حججه أم لا؟ و هل يوهن به السند أو الدلالة بحيث لو قام على خلافه يسقط عن الحججه أم لا؟ و هل يرجح به أحد المتعارضين على الآخر أم لا؟ فيقع الكلام في هذه الجهات الثلاث:

الكلام في الجبهه الأولى: شهره انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور

أمّا الكلام في الجبهه الأولى: فهو أنّ المعروف المشهور بينهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور، مع أنّ الشهره في نفسها لا تكون حججه. و اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) و ذكر في وجهه أنّ الخبر الضعيف و إن لم يكن حججه في نفسه، إلّا أنّ عمل المشهور به يوجب الوثوق بصدوره و يدخل بذلك في موضوع الحججه (1).

أقول: إن كان مراده أنّ عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصى بصدور الخبر، فالكبرى و إن كانت صحيحه إذ الاطمئنان الشخصى حججه ببناء العقلاء، فأنه علم عادى، و لذا لا- تشمله أدله المنع عن العمل بالظن، لكن الصغرى ممنوعه، إذ ربّما لا يحصل الاطمئنان الشخصى من عمل المشهور. و إن كان مراده أنّ عمل المشهور يوجب الاطمئنان النوعى، فما ذكره غير تام صغرى و كبرى. أمّا الصغرى: فلأنّه لا يحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعيف لنوع الناس من عمل المشهور. و أمّا الكبرى: فلأنّه على تقدير حصول الاطمئنان النوعى لا- دليل على حججه مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصى، و لم يثبت ذلك بدليل، إنّما الثابت - بسيره العقلاء و بعض الآيات الشريفه و الروايات التى تقدّم ذكرها - حججه خبر الثقة الذى يحصل الوثوق النوعى بوثاقه الراوى، بمعنى كونه محترزاً عن الكذب، لا- حججه خبر الضعيف الذى يحصل الوثوق النوعى بصدقه و مطابقتها للواقع من عمل المشهور، بل لا دليل على حججه خبر الضعيف الذى يحصل منه اليقين النوعى بصدقه فى فرض عدم

ص: ٢٧٩

حصول اليقين الشخصي و لا الاطمئنان الشخصي.

و بالجملة: لا بدّ في حجّيه الخبر إمّا من الوثوق النوعى بوثاقه الراوى أو الوثوق الشخصى بصدق الخبر و مطابقتة للواقع و لو من جهه عمل المشهور، لا- من جهه وثاقه الراوى، و أمّا مع انتفاء كلا الأمرين فلم يدل دليل على حجّيته و لو مع حصول الوثوق النوعى، بل اليقين النوعى بصدقه. هذا كلّ مع ما تقدّم فى أواخر بحث حجّيه الخبر من منع الصغرى، و أنّه لم يعلم استناد المشهور إلى الخبر الضعيف، و مجرد الموافقه من دون الاستناد لا يوجب الانجبار عند القائل به (١).

الجهه الثانيه: شهره وهن الخبر باعراض المشهور عنه

و أمّا الجهه الثانيه: فالمعروف بينهم فيها أنّ الخبر الصحيح يوهن باعراض المشهور عنه، بل صرّحوا بأنّه كلّما ازداد الخبر صحّه ازداد وهناً باعراض المشهور عنه. و ليعلم أنّ محل الكلام هو الخبر الذى كان بمرأى من المشهور و مسمع و لم يعملوا به، و أمّا الخبر الذى احتمال عدم اطلاعهم عليه فهو خارج عن محل الكلام، و لا إشكال فى جواز العمل به مع كونه صحيحاً فى نفسه، إذ لا يصدق عليه أنّه معرض عنه عند المشهور، لأنّ الاعراض فرع الاطلاع، فمع عدم الاطلاع لا يصح إسناد الاعراض إليهم.

و بالجملة: محل الكلام الخبر الذى أحرز إعراض المشهور عنه، فالمشهور أنّه يوهن به و يسقط عن الحجّيه. و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أنّه لا يسقط بذلك عن الحجّيه، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره الحاصل من إعراض المشهور أو غيره من أسباب الظن غير المعتبر (٢) و هذا هو الصحيح، و قد تقدّم بعض الكلام فى ذلك أواخر بحث

ص: ٢٨٠

١- ١) تقدّم فى ص ٢٣٦

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٣٢ و ٣٣٣

حجّيه الخبر فراجع (١). هذا كلّ من حيث السند.

و أمّا من حيث الدلالة فالمعروف بينهم عدم انجبار ضعف الدلالة بعمل المشهور، مع عدم ظهور الخبر فى نفسه، و عدم وهن الدلالة باعراض المشهور مع ظهوره فى نفسه.

و هذا الذى ذكروه متين جداً. أمّا عدم الانجبار بعمل المشهور فلاختصاص دليل الحجّيه بالظهور، فلو لم يكن اللفظ بنفسه ظاهراً فى معنى و لكن المشهور حملوه عليه لا يكون حملهم موجباً لانعقاد الظهور فى اللفظ، فلا يشمله دليل حجّيه الظواهر. و أمّا عدم الانكسار فلعدم اختصاص دليل حجّيه الظواهر بما إذا لم يكن الظن بخلافها، أو بما إذا لم يحملها المشهور على خلافها، فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً فى معنى، و حملة المشهور على خلافه لم يكن ذلك مانعاً عن انعقاد الظهور، فلا يسقط عن الحجّيه، فما ذكروه فى الدلالة من أنّ عمل المشهور لا- يوجب الانجبار و لا- إعراضهم يوجب الانكسار متين. فى ليتهم عطفوا السند على الدلالة و قالوا فيه بما قالوا فيها من عدم الانجبار و الانكسار.

استكشاف معنى اللفظ من حمل جماعه من العلماء لفظا على معنى خاص

نعم، هنا شىء و هو أنّه إذا حمل جماعه من العلماء اللفظ على معنى لم يكن ظاهراً فيه فى نظرنا مع كونهم من أهل اللسان العربى و من أهل العرف، يستكشف بذلك أنّ اللفظ ظاهر فى هذا المعنى الذى حملوه عليه، إذ المراد من الظهور هو الذى يفهمه أهل العرف من اللفظ، و المفروض أنّهم فهموا ذلك المعنى و هم من أهل اللسان. و لكن يختص ذلك بما إذا أحرز أنّ حملهم اللفظ على هذا المعنى إنّما هو من جهة حاق اللفظ، و أمّا إذا احتمل أنّ حملهم مبنى على قرائن خارجيه مستكشفه باجتهاداتهم فلا يكون حجّة لعدم الظهور العرفى

ص: ٢٨١

حينئذ. واجتهادهم في ذلك ليس حجّة لنا. وكذا الحال في طرف الإعراض، فإن كان اللفظ ظاهراً في معنى في نظرنا، و حملها جماعه من العلماء على خلافه، وأحرز أنّ حملهم مستند إلى حاق اللفظ لا إلى ظنونهم و اجتهاداتهم، يستكشف بذلك أنّ اللفظ ليس ظاهراً في المعنى الذي فهمناه، بل هو خلاف الظاهر، فإنّ خلاف الظاهر هو ما يفهم العرف خلافه من اللفظ.

الوجه الثالث: ترجيح أحد المتعارضين بالظن

أمّا الوجه الثالث: و هي ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر بالظن غير المعتبر، فقد التزم به شيخنا الأنصاري (قدس سره) و استدلّ له بوجهين مذكورين في الرسائل (١).

و لكن الصحيح عدم صحّحه الترجيح بالظن، لأنّ أخبار الترجيح كلّها ضعيفه سنداً أو دلاله، إلّا روايه الراوندى (٢) الداله على الترجيح بموافقته الكتاب أولاً، و بمخالفه العامه ثانياً فلا وجه للتعدى إلى الترجيح بالعداله و الوثاقه و غيرهما ممّا هو مذكور في الأخبار العلاجيّه، فضلاً عن التعدى إلى الترجيح بمطلق الظن. و كذا الحال في أخبار التخيير، فإنّها أيضاً غير تامه، فلا وجه للالتزام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، كما لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بالظن، بل يسقط كلاهما عن الحجّيه، لعدم إمكان شمول دليل الحجّيه للمتعارضين، لعدم معقوليه التعبد بالمتناقضين أو بالمتضادين، و لا لأحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ من رفع اليد عن كليهما و الرجوع إلى عام أو مطلق فوقهما، و مع عدمهما كان المرجع هو الأصول العمليه. و قد تعرّضنا لتفصيل ذلك كلّه في بحث التعادل و الترجيح من كتابنا هذا (٣).

ص: ٢٨٢

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٤٣، ٢: ٨١٤

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١١٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩

٣-٣) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٤١٧

مباحث الشك

لأصول العمليه

أصله البراءه

أشاره

ص: ٢٨٣

الأصول العمليه هي المرجع عند الشك. و قبل الشروع في المقصود لا بد لنا من بيان أمور:

الأمر الأول: تقسيم مباحث الاصول

الأمر الأول: قد ذكرنا في أول بحث الألفاظ (١) أن المسأله الأصوليه هي ما يمكن أن تقع نتيجهها في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي، بحيث تكون نسبتها إلى الاستنباط نسبه الجزء الأخير من العله الناقمه إلى المعلول، و ذكرنا أيضاً (٢) أن المسائل الأصوليه تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعي بالقطع الوجداني، كالبحث عن الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته، و البحث عن الملازمه بين وجوب شيء و حرمة ضده، و البحث عن إمكان اجتماع الوجوب و الحرمة و عدمه، بمعنى أن وجود أحدهما هل يستلزم عدم الآخر أم لا، فإن هذه المباحث - على تقدير تماميه الملازمه - توجب القطع بالحكم الشرعي بعد انضمام الصغرى إليها،

ص: ٢٨٥

١-١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤ - ١٣

٢-٢) المصدر السابق ص ١ - ٤

و تسمى بالبحث عن المدليل تارةً و عن الاستلزمات العقلية أخرى، و هذه المسائل و إن ذكرها الأصوليون في مباحث الألفاظ، إلا أنها ليست منها، إذ البحث فيها إنما هو عن لوازم نفس الأحكام بما هي لا بما هي مدلوله للأدلة اللفظية، فلا ربط لها بمباحث الألفاظ.

القسم الثاني: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعي بالتعبد، و هذا على نوعين:

النوع الأول: ما يكون البحث فيه صغرياً، كمباحث الألفاظ، فإنّ البحث فيها إنّما هو عن الصغرى و نفس الظهور، كالبحث عن أنّ الأمر ظاهر في الوجوب أم لا؟ و النهى ظاهر في الحرمة أم لا؟ و كذا سائر مباحث الألفاظ، فإنّها بحث عن الظهور. و أمّا الكبرى و هي حجّية الظواهر فمسلمة عند العقلاء و العلماء بلا-خلاف فيها. و لا-يبعث عنها في علم الأصول، و إن توهم اختصاصها بمن قصد إفهامه و تقدّم دفعه في محلّه (1).

النوع الثاني: ما يكون البحث فيه كبروياً، أى يكون البحث فيه عن حجّية شيء لاثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجّية الخبر، و البحث عن حجّية الاجماع المنقول، و البحث عن حجّية الشهره. و منه البحث عن حجّية الظن الانسدادي على الكشف. و هذا النوع هو القسم الثالث من المسائل الأصولية، كما أنّ مباحث الألفاظ هي القسم الثاني منها.

القسم الرابع: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني و لا بالتعبد الشرعي، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفله لبيان الأحكام الظاهرية في فرض الشك في الحكم الواقعي و تسمى هذه القواعد بالأصول العملية الشرعية، و يعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، كما يعبر عن الدليل

ص: ٢٨٤

الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي.

و وجه المناسبه فى هذا التعبير و الاصطلاح: ما ذكروه فى تعريف الفقه و الاجتهاد، فانهم عرّفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه. و مرادهم من الأحكام هو الأعم من الأحكام الظاهريه و الواقعيه، بقرينه ذكر لفظ العلم، ضروره أنّ الأحكام الواقعيه لا طريق إلى العلم بها غالباً، فناسب أن يسمّى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتى، لكونه مثبتاً للحكم المذكور فى تعريف الفقه. و عرّفوا الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و من الواضح أنّ المراد بالحكم هو خصوص الواقعي بقرينه أخذ الظن فى التعريف، فأنه هو الذى قد يحصل الظن به للمجتهد. و أما الحكم الظاهري فيعلمه المجتهد لا- محاله، فناسب أن يسمّى الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي، لكونه دليلاً على الحكم المذكور فى تعريف الاجتهاد.

و لا- يخفى أنّ تسميه الحكم المجعول فى ظرف الشك فى الحكم الواقعي بالحكم الظاهري إنّما هو لتميزه عن الحكم الواقعي المجعول للشىء بعنوانه الأوّلى لا- بعنوان أنّه مشكوك فيه، و إلّا فالحكم الظاهري أيضاً حكم واقعي مجعول للشىء بعنوان أنّه مشكوك فيه.

القسم الخامس: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفله لتعيين الوظيفه الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدّم، فإنّ المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجدانى و لا بالتعبد الشرعى، و عجز أيضاً عن معرفه الحكم الظاهري، تعيّن عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءه أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد. و تسمّى هذه القواعد بالأصول العمليه العقلية.

هذه هى مسائل علم الأصول على نحو الاجمال. و قد فرغنا عن البحث فى

ثلاثه أقسام منها، و يقع الكلام فعلاً فى القسم الرابع و الخامس منها، و حيث إنَّ الأصوليين أدرجوا الخامس فى الرابع و تعرّضوا للبحث عنهما فى عرض واحد، فنحن نتبعهم فى ذلك مراعاةً للاختصار.

الأمر الثانى: حصر الأصول العمليه و مواردها فى أربعة

إشارة

الأمر الثانى: أنّ الأصول العمليه التى هى المرجع عند الشك منحصره فى أربعة: و هى البراءة و الاحتياط - و قد يسمّى بأصالة الاشتغال أو قاعده الاشتغال - و الاستصحاب و التخيير. و هذا الحصر استقرائى بلحاظ نفس الأصول و عقلى بلحاظ الموارد.

أمّا الأوّل: فلأنّه يمكن بحسب التصور أن يجعل أصل آخر غير الأصول الأربعة فى بعض صور الشك، كما إذا قال المولى: إذا شككت بين الوجوب و الإباحة فابن على الاستحباب. أو إذا دار الأمر بين الحرمة و الإباحة فابن على الكراهة مثلاً، إلّا أنّ الاستقراء أثبت انحصار الأصول فى الأربعة.

و أمّا الثانى: فلأنّ الشك إمّا أن تعلم له حاله سابقه و قد اعتبرها الشارع أو لا، بأن لا تعلم له حاله سابقه أو علمت و لم يعتبرها الشارع، كما إذا كان الشك فى بقاء شىء ناشئاً من الشك فى المقتضى، على القول بالتفصيل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع فى جريان الاستصحاب، و كذا على غيره من التفصيلات المذكوره فى بحث الاستصحاب. و الأوّل - أى الشك الذى علمت له حاله سابقه و اعتبرها الشارع - مجرى للاستصحاب، سواء كان الشك فى التكليف أو فى المكلف به، و أمكن الاحتياط أم لم يمكن. و الثانى - أى الشك الذى لم يعتبر الشارع حالته السابقه، سواء كانت له حاله سابقه معلومه و لم يعتبرها الشارع أو لم تكن - فإن كان الشك فى أصل التكليف كان مجرى للبراءة، و إن كان الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، فإن أمكن الاحتياط فهو مجرى لقاعده الاشتغال، كما فى موارد دوران الأمر بين القصر و التمام، و إن لم يمكن

الاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين، فهو مورد لقاعده التخيير، هذا كله في الحكم التكليفي. وكذا الحال عند الشك في الحكم الوضعي، فيجرى فيه جميع ما ذكرناه في الحكم التكليفي بناءً على كون الحكم الوضعي أيضاً مجعولاً مستقلاً كما هو الصحيح - على ما سنتكلم فيه في بحث الاستصحاب (1) إن شاء الله تعالى - وإن كان بعض أقسامه منتزعاً من التكليف كالشرطيه و الجزئيه للمأمور به.

و بالجملة: لا فرق بين الحكم التكليفي و الوضعي من حيث تقسيم الشك فيه إلى الأقسام الأربعة، و جريان الأصل العملي فيه.

سبب عدم ذكر قاعده الطهاره في علم الاصول

ثم إنَّ عدم ذكر أصله الطهاره عند الشك في النجاسه في علم الأصول إنّما هو لعدم وقوع الخلاف فيها فإنَّها من الأصول الثابته بلا خلاف فيها، و لذا لم يتعرَّضوا للبحث عنها في علم الأصول، لا لكونها خارجة من علم الأصول و داخله في علم الفقه على ما توهم.

و خلاصه القول: أنّ أصله الطهاره عند الشك في النجاسه بمنزله أصله الحل عند الشك في الحرمة، فكما أنّ البحث عن الثانيه داخل في علم الأصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفه الفعلية عليه، كذلك البحث عن الأولى أيضاً داخل في علم الأصول لعين الملاك المذكور، غايه الأمر أنّ مفاد أصله الحل هو الحكم التكليفي، و مفاد أصله الطهاره هو الحكم الوضعي، و مجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلاً و عن الأخرى خارجاً عنه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّ الوجه لعدم التعرّض

ص: ٢٨٩

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٩٢ و ما بعدها

لأصاله الطهاره فى علم الأصول عدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه، و اختصاصها بباب الطهاره (١) فغير تام، لأن الميزان فى كون المسأله أصوليه هو أن تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الفرعى، و لا- يعتبر جريانها فى جميع أبواب الفقه، و إلا لخرجت جملة من المباحث الأصوليه عن علم الأصول، لعدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه، كالبحت عن دلالة النهى عن العباده على الفساد فإنه غير جارٍ فى غير العبادات من سائر أبواب الفقه.

و قد يتخيّل: أنّ الوجه فى عدم ذكر أصاله الطهاره فى علم الأصول أنّ الطهاره و النجاسه من الأمور الواقعيه، فدائماً يكون الشك فىهما من الشبهه المصدقيه، إذ بعد كونهما من الأمور الواقعيه لا- من الأحكام الشرعيه كان الشك فىهما شكاً فى الانطباق، فتكون الشبهه مصادقيه. و من الواضح أنّ البحث عن الشبهات الموضوعيه لا يكون من المسائل الأصوليه، لأنّ المسأله الأصوليه ما تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الكلى كما تقدّم مراراً.

و فيه: أنه إن أُريد من كونهما من الأمور الواقعيه أنّهما ناشئان من المصلحه و المفسده الواقعيّين، و ليستا من الأحكام الجزائيه المجعوله بلا- لحاظ مصلحه أو مفسده، فالشك فى نجاسه شىء و طهارته يرجع إلى الشك فى المنشأ الذى هو من الأمور الواقعيه، فهذا و إن كان صحيحاً، إلّا أنه لا- يوجب كون الشك فىهما من الشبهه المصدقيه، و إلا لزم كون الشك فى جميع الأحكام الشرعيه من الشبهه المصدقيه، لأنّ جميع الأحكام ناشئ من المصالح و المفاسد النفس الأمريه الموجوده فى متعلقاتها على ما هو المشهور أو فى نفسها، و الشك فيها يستلزم الشك فى منشئها، فيلزم كون الشبهه مصادقيه عند الشك فى جميع الأحكام الشرعيه، و هذا ممّا نقطع بفساده بالضروره.

ص: ٢٩٠

و إن أريد أنهما ليستا من الأحكام بل من قبيل الخواص والآثار، كخواص الأدوية التي لا يعرفها إلا الأطباء، فالطهاره و النجاسه أيضاً من هذا القبيل، و لا يعرفهما إلا الشارع العالم بجميع الأشياء و خواصها.

ففيه أولاً: أنه خلاف ظواهر الأدله، فإن الظاهر منها أنهما حكمان مجعولان كسائر الأحكام الوضعيه و التكليفيه، و أن الشارع قد حكم بهما بما أنه شارع لا أنه أخبر بهما بما أنه من أهل الخبره و أنه العارف بخواص الأشياء، و لعل هذا واضح.

و ثانياً: أنه لو سلمنا كونهما من قبيل الخواص والآثار و قد أخبر بهما الشارع، لا نسلّم كون الشك فيهما من الشبهه المصداقيه، لأنّ الميزان في كون الشبهه مصداقيه أن يكون المرجع فيها هو العرف لا الشارع، كما أن الأمر في الشبهه الحكميه بعكس ذلك، إذ المرجع الوحيد في الشبهه الحكميه هو الشارع و لا إشكال في أن المرجع عند الشك في نجاسه شيء و طهارته - كالعصير العنبى بعد الغليان، و كعرق الجنب من الحرام، و عرق الإبل الجلال و نحوها - هو الشارع ليس إلا، فكونهما من قبيل الخواص والآثار لا يجعل الشك فيهما من الشبهه المصداقيه بعد الاعتراف بأنّ بيانهما من وظائف الشارع و لا يعلمهما إلا هو.

فتحصّل: أن البحث عن أصاله الطهاره من المسائل الأصوليه، و الوجه في عدم التعرّض له في علم الأصول هو ما ذكرناه من كونها من الأمور المسلّمه التي لا نزاع فيها و لا خلاف.

الأمر الثالث: وجه تقسيم الشيخ مسائل الشك في التكليف إلى ثمانية

الأمر الثالث: أن شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) جعل الشك في التكليف

ص: ٢٩١

الذى هو مجرى للبراءة على أقسام ثمانية، باعتبار أن الشبهه تارة تكون وجوبية، وأخرى تحريمية. و على كلا التقديرين إما أن يكون منشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجيه كما فى الشبهات الموضوعيه. و تعرّض للبحث عن كل قسم مستقلاً.

و الوجه فى هذا التقسيم و البحث عن كل قسم مستقلاً أمران:

الأول: اختصاص بعض أدله البراءة بالشبهه التحريميه، كقوله (عليه السلام): «كل شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (١).

الثانى: أن النزاع المعروف بين الأصوليين و الأخباريين أيضاً مختص بها، و أمّا الشبهه الوجوبيه فوافق الأخباريون الأصوليين فى الرجوع إلى البراءة إلّا المحدث الاسترأبادى (٢).

و لا يخفى أن الأقسام غير منحصره فى ثمانية، إذ من الشك فى التكليف الذى هو مورد للبراءة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و الاباحه، و عليه كانت الأقسام اثنى عشر لا ثمانية.

و جعل صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) البحث عاماً لمطلق الشك فى التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكوره، إلّا فرض تعارض النصين فأخرجه من هذا البحث، بدعوى أنه ليس مورداً للبراءة، لأن المتعين فيه الرجوع إلى المرجحات، و مع فقدها يتخير. فالبحث عنه راجع إلى التعادل و الترجيح لا إلى البراءة، لأن أصله البراءة تكون مرجعاً عند عدم الدليل، و مع وجود

ص: ٢٩٢

١-١) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٦٧ (فى الطبعة القديمه ح ٦٠)

١٣٨-٢) الفوائد المدنيه: ١٣٨

٣٣٨-٣) كفايه الأصول: ٣٣٨

الدليل تعييناً - كما إذا كان أحد النّصّين راجحاً على الآخر - أو تخييراً - كما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر - لا تصل النوبه إلى البراءه.

أقول: أمّا ما صنعه الشيخ (قدس سره) من التقسيم و التعرّض للبحث عن كل قسم مستقلاً ففيه: أنّ ملاك جريان البراءه في جميع الأقسام واحد، و هو عدم وصول التكليف إلى المكلف. و عمدته أدله القول بالبراءه أيضاً شامله لجميع الأقسام. و هذا هو الوجه لذكر الشبهه الموضوعيه الوجوبيه و التحريميه في المقام، فإنّ البحث عنها ليس من مسائل علم الأصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام إنّما هو لعموم الأدله لها. و اختصاص بعض الأدله بالشبهه التحريميه لا يوجب تكثير الأقسام و افرادها بالبحث مع كون الملا-ك في الجميع واحداً، و شمول عمدته الأدله أيضاً للجميع. فالصحيح ما صنعه صاحب الكفايه (قدس سره) من تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف الجامع لجميع الأقسام.

و لكن يرد عليه أيضاً: أنّ إخراج تعارض النّصّين على إطلاقه من بحث البراءه ممّا لا وجه له، لما سنذكره إن شاء الله تعالى في مبحث التعادل و الترجيح (1) من أنّ مقتضى القاعده في التعارض هو التساقط و الرجوع إلى عام فوقهما، و مع عدمه يرجع إلى الأصل العملي، و لا- ينحصر التعارض بخصوص الخبرين، بل يمكن وقوعه بين ظاهري الكتاب، و يرجع فيه بعد التساقط إلى الأصل العملي بلا كلام و إشكال، بل و كذا الحال إن وقع التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، و كان العموم في كل منهما ناشئاً من الاطلاق، فيسقط كلا الاطلاقين لعدم جريان مقدّمات الحكمه، و يرجع إلى الأصل العملي، بل و كذا الحال لو

ص: ٢٩٣

كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه، مع كون العموم في كل منهما بالوضع مع عدم رجحان أحدهما على الآخر بموافقته الكتاب ولا بمخالفته العامه، فإن الخبرين يسقطان عن الحجية ويرجع إلى الأصل العملي، لما سنذكره في بحث التعادل والترجيح (١) من عدم تماميه أدله التخيير، ولا أدله الترجيح بغير موافقه الكتاب ومخالفه العامه من المرجحات التي ذكرها في المقام، فإن أدله التخيير وأدله الترجيح بتلك المرجحات غير تامه من حيث السند أو من حيث الدلاله أو من الجهتين.

نعم، إذا وقع التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه، مع كون العموم فيهما بالوضع و كان أحدهما موافقاً لظاهر الكتاب أو مخالفاً للعامه تعين الأخذ به بمقتضى روايه الراوندى (٢) الداله على كون موافقه الكتاب ومخالفه العامه من المرجحات في الخبرين المتعارضين، فلا يمكن الرجوع إلى الأصل العملي. وعليه فالمناسب بل المتعين إدخال تعارض الدليلين بجميع صورته في بحث البراءه، إلما صورته واحده وهى ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه مع كون العموم فيهما بالوضع، و كان أحدهما راجحاً على الآخر بموافقته الكتاب أو بمخالفه العامه.

الأمر الرابع: اختصاص نزاع الاصولى مع الأخبارى فى الصغرى لا الكبرى

إشاره

الأمر الرابع: أن النزاع المعروف بين الأصوليين و الأخباريين فى مسأله البراءه إنما هو فى الصغرى و فى تماميه البيان من قبل المولى و عدمه. و أمّا الكبرى - وهى عدم كون العبد مستحقاً للعقاب على مخالفه التكليف مع عدم وصوله إلى المكلف - فهى مسلمه عند الجميع، و لم يقع فيه نزاع بين الأصوليين و الأخباريين، كيف و إن العقاب على مخالفه التكليف غير الواصل من أوضح

ص: ٢٩٤

١-١) المصدر السابق ص ٤٩٣ - ٤٩٥، ٥٠٨

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١١٨ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢٩

مصاديق الظلم، وقد دلت الآيات و الروايات على أنّ الله (سبحانه و تعالى) لا يعاقب إلّا بعد البيان «لئلاّ يكون للناس على الله حُجّة» (١) بل له الحجّة البالغة (٢).

و بالجملة: عدم استحقاق العقاب في فرض عدم البيان ممّا لم ينكره و لن ينكره عاقل، إنّما الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين في الصغرى، حيث ذهب أصحابنا الأخباريون إلى تمامية البيان، و قيام الحجّة على التكاليف الواقعية لوجهين: الأوّل: العلم الاجمالي بثبوت التكاليف و هو يقتضى الاحتياط. الثاني: الأخبار الكثيره الداله على التوقف عند الشبهه، و على الاحتياط في المشتبهات، و عليه فالذى يناسب بحث البراءه هو البحث عن الصغرى و التعرّض لهذين الوجهين، و إثبات أنّ العلم الاجمالي بثبوت التكاليف قد انحلّ بما عثرنا عليه من الأحكام التي دلت عليها الأخبار، على ما أشرنا إليه غير مرّه (٣)، و إثبات أنّ أخبار التوقف و الاحتياط ظاهره - بنفسها أو بضميمه الروايات الداله على جواز الاقتحام في الشبهات - في الارشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل الأمن من العقاب، فتكون ناظره إلى الشبهه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الاجمالي. و سنتكلّم في كلا الوجهين عند التعرّض لاستدلال الأخباريين و الجواب عنه (٤).

و أمّا البحث عن الكبرى و الاستدلال عليها بالآيات و الروايات و بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا ملزم له، لما ذكرناه من أنّها مسلّمه عند

ص: ٢٩٥

١-١ (١) النساء ٤: ١٦٥

٢-٢ (٢) كما هو مفاد قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ...» الأنعام ٦: ١٤٩

٣-٣ (٣) راجع ص ٢٧١ - ٢٧٢

٤-٤ (٤) في ص ٣٤٥ - ٣٥٥

الأخباريين و الأصوليين، و لم يقع فيها خلاف ليجتاج إلى الاثبات و الاستدلال، إلّا أنّنا نتعرّض للبحث عن الكبرى و الاستدلال عليها بالآيات و الروايات و حكم العقل، تبعاً لشيخنا الأنصارى (قدس سره) (١) و حرصاً على ما فيه من الفائدة، و التعرّض لفقهِ الأحاديث الشريفه.

أدله البراءه

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه قد استدلّ على البراءه مع الشك في التكليف بأمر:

الأول: الاستدلال بالآيات على البراءه

منها: قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (٢) و تقريب الاستدلال به: أنّ بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأنام و إتمام الحجّه عليهم، كما هو ظاهر بحسب الارتكاز و الفهم العرفي، فتدلّ الآية الشريفه على نفى العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف.

و أورد على الاستدلال بهذه الآية الكريمه بوجهين:

الأول: أنّ المراد من الآية هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلّا بعد البيان، بقريته التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» فيكون المراد هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأمم السابقة إلّا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفى العذاب الأخرى عند عدم تماميه البيان.

الثاني: أنّ المنفى في الآية فعلية العقاب لا استحقاقه، و نفى الفعلية لا يدل على نفى الاستحقاق، مع أنّ محل الكلام بيننا و بين الأخباريين هو الثاني.

أمّا الايراد الأول فيدفعه أولاً: أنّ نفى العذاب الدنيوي عند عدم تماميه

ص: ٢٩٦

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٥٧

٢-٢) الإسراء ١٧: ١٥

البيان يدل بالأولويه القطعيه على نفي العذاب الأخرى، إذ العذاب الدنيوى أهون من العذاب الأخرى، لكونه منقطعاً غير دائم.

و ثانياً: أنّ جملة ما كان أو ما كُنّا و أمثالهما من هذه الماده مستعمله فى أنّ الفعل غير لائق به تعالى، و لا يناسبه صدوره منه (جلّ شأنه) و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ» (١). و قوله تعالى: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ» (٢) و قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (٣) و قوله تعالى: «وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا» (٤) إلى غير ذلك. فجملة الفعل الماضى من هذه الماده منسلخه عن الزمان فى هذه الموارد، فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى و لا يناسب حكمته و عدله، فلا يبقى فرق حيثنذ بين العذاب الدنيوى و الأخرى. و بهذا ظهر الجواب عن:

الايراد الثانى أيضاً، لأنّ عدم لياقه التعذيب قبل البيان يدل على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى، بل عدم لياقته به تعالى إنّما هو لعدم استحقاق العبد له، فالمدلول المطابقى للآيه الشريفه و إن كان نفي فعليه العذاب إلّا أنّها تدل على نفي الاستحقاق بالالتزام على ما ذكرناه.

و أمّا ما أجاب به شيخنا الأنصارى (قدس سره) عن الايراد الثانى من أنّ الخصم يسلم الملازمه بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، فنفي الفعلية المستفاده

ص: ٢٩٧

١-١ (١) التوبه ٩: ١١٥

٢-٢ (٢) آل عمران ٣: ١٧٩

٣-٣ (٣) الأنفال ٨: ٣٣

٤-٤ (٤) الكهف ١٨: ٥١

من الآيه كافي في إزمائه (١)، فيرد عليه الوجهان المذكوران في الكفايه: من أن الاستدلال يكون حينئذ جديلاً لا يمكن أن يستند إليه الأصولي المنكر للملازمه المذكوره، و أن اعتراف الخصم بالملازمه المذكوره بعيد جداً، بل غير واقع، إذ ربما تنتفى فعلية العذاب في مورد العصيان اليقيني للعفو أو التوبه أو الشفاعة، مع ثبوت الاستحقاق فيه بلا- كلام و إشكال، فكيف يظن الاعتراف بالملازمه بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق من الأخباريين (٢).

الثاني: الاستدلال بالروايات على البراءه

١- حديث الرفع

و منها: حديث الرفع المروي في خصال الصدوق (قدس سره) بسند صحيح عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): رفع عن أمتي تسعه: الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيره و التفكر في الوسوسه في الخلق ما لم ينطق بشفه» (٣).

و تقريب الاستدلال به: أن الالزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مما لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف، و المراد من الرفع هو الرفع في مرحله الظاهر لا الرفع في الواقع ليستلزم التصويب، و ذلك للقرينه الداخليه و الخارجييه.

أمّا القرينه الداخليه التي قد يعبر عنها بمناسبه الحكم و الموضوع فهي أن نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أن في الواقع شيئاً لا نعلمه، إذ الشك في شيء و الجهل به فرع وجوده، و لو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرد الجهل به لكان

ص: ٢٩٨

١-١ (١) فرائد الأصول ١: ٣٥٩

٢-٢ (٢) كفايه الأصول: ٣٣٩

٣-٣ (٣) الخصال: ٤١٧ / باب التسعه ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١

الجهل به مساوفاً للعلم بعدمه كما هو ظاهر.

و أما القرينه الخارجيه فهي الآيات و الروايات الكثيره الداله على اشتراك الأحكام الواقعيه بين العالم و الجاهل. و إن شئت فعبّر عن القرينه الخارجيه بقاعده الاشتراك، فإنها من ضروريات المذهب.

و أيضاً لا- إشكال في حسن الاحتياط، و لو كان المراد من الرفع هو الرفع الواقعي لم يبق مورد للاحتياط كما هو ظاهر، فيكون المراد من الحديث أنّ الالتزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مرفوع ظاهراً و لو كان ثابتاً في الواقع، فإنّ الحكم الشرعي - واقعياً كان أو ظاهرياً - أمر وضعه و رفعه بيد الشارع. و لا تنافي بين الترخيص الظاهري و الالتزام الواقعي، على ما تقدّم بيانه في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي (١). و لعل هذا هو مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من قوله: فالالتزام المجهول ممّا لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً- و إن كان ثابتاً واقعاً (٢)، فالمقصود من الفعلية في كلامه هو حال الشك لا- الفعلية الاصطلاحية في مقابل الانشائية، لأنّ فعلية الحكم بهذا المعنى تابعه لفعلية موضوعه، فمع تحقق الموضوع لا يعقل رفع الحكم في مقام الفعلية مع بقائه في مقام الجعل و الانشاء.

و بما ذكرناه - من أنّ الحكم الواقعي بنفسه قابل للرفع في مرحله الظاهر - يظهر ما في كلام الشيخ (قدس سره) من أنّ رفع الحكم المشكوك إنّما هو بعدم إيجاب الاحتياط، فالمرفوع هو وجوب الاحتياط (٣)، لأنّ ذلك خلاف ظاهر

ص: ٢٩٩

١- ١) في ص ١٢٥ - ١٢٧

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٣٩

٣- ٣) فرائد الأصول ١: ٣٦٤

الحديث، فإنَّ ظاهره أنَّ المرفوع هو نفس ما لا- يعلم و هو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط، و بعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحله الظاهر على ما تقدّم لا- وجه لارتكاب خلاف الظاهر، و حمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط. نعم، عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحله الظاهر، لأنَّ الأحكام كما أنَّها متضاده في الواقع كذلك متضاده في مقام الظاهر، فكما أنَّ عدم الالتزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم، كذلك رفع الالتزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً. ولا- يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص، فيكون المرفوع هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، و من لوازم رفعه عدم وجوب الاحتياط، لعدم إمكان الجمع بين الترخيص الظاهري و وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام و لو في مرحله الظاهر، فالمرفوع هو نفس الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط. نعم، إذا شكَّ في وجوب الاحتياط في مورد و لم يقدّم دليل على وجوبه و لا- على عدم وجوبه، كان وجوب الاحتياط حينئذ مشمولاً لحديث الرفع، و لكنّه خارج عن محل الكلام، و ليس كلام الشيخ ناظراً إليه.

ثمَّ إنَّ الاستدلال بهذا الحديث الشريف على المقام إنّما يتم على تقدير أن يكون المراد من الموصول في «ما لا- يعلمون» خصوص الحكم أو ما يعمه، فإنَّ الموصول على كل من التقديرين يشمل الشبهه الحكميه و الموضوعيه. أمّا على التقدير الثاني فواضح، إذ المراد من الموصول حينئذ أعم من الحكم المجهول و الموضوع المجهول. و أمّا على التقدير الأوّل، فلأنَّ مفاد الحديث حينئذ أنَّ الحكم المجهول مرفوع، و إطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلف كما في الشبهات الحكميه، أو الأمور الخارجيه كما في

الشبهات الموضوعية، و أما لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف فى الخارج، بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف، بأن لا يعلم أنّ شرب هذا المائع مثلاً شرب خمر أو شرب ماء، فلا يتم الاستدلال به للمقام، لاختصاص الحديث حينئذ بالشبه الموضوعية، لأنّ ظاهر الوصف المأخوذ فى الموضوع كونه من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لا بحال متعلقه، فلو كان الموصول عبارته عن الفعل الخارجى كان الحديث مختصاً بما إذا كان الفعل بنفسه مجهولاً لا بحكمه، فلا يشمل الشبهات الحكمية التى لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولاً.

و ربّما يقال بأنّ المراد من الموصول هو الفعل الخارجى و يستشهد له بأمور:

الأوّل: وحده السياق، لأنّ المراد بالموصول فى بقية الفقرات هو الفعل الذى لا يطيقون، و الفعل الذى يكرهون عليه، و الفعل الذى يضطرون إليه، إذ لا معنى لتعلّق الاكراه و الاضطرار بالحكم، فيكون المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل بشهاده السياق.

وفيه: أنّ الموصول فى جميع الفقرات مستعمل فى معنى واحد، و هو معناه الحقيقى المبهم المرادف للشىء، و لذا يقال إنّ الموصول من المبهمات، و تعريفه إنّما هو بالصله، فكأنّه (صلّى الله عليه و آله) قال: رفع الشىء الذى لا يعلم، و الشىء الذى لا يطيقون، و الشىء المضطر إليه، و هكذا، فلم يستعمل الموصول فى جميع الفقرات إلّا فى معنى واحد، غايه الأمر أنّ الشىء المضطر إليه لا ينطبق خارجاً إلّا على الأفعال الخارجيه، و كذا الشىء المكروه عليه، بخلاف الشىء المجهول فأنّه ينطبق على الحكم أيضاً. و الاختلاف فى الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصله لا يوجب اختلاف المعنى الذى استعمل فيه الموصول كى يضر بوحده السياق، فإنّ المستعمل فيه فى قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه، و ما ترك عمرو فهو لوارثه، و ما ترك خالد فهو لوارثه، شىء واحد فوحده السياق

محفوظه. و لو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى، و على العقار في الثانية، و على الأشجار في الثالثة، فلا شهاده لوحده السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقه على جنس واحد. و المقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقي، و إلى الفعل مجازي، إذ لا يعقل تعلق الرفع بالفعل الخارجي، لعدم كون رفعه و وضعه بيد الشارع، فلو أُريد بالموصول في جميع الفقرات الفعل، كان الإسناد في الجميع مجازياً. و أمّا إذا أُريد به الحكم في خصوص ما لا يعلمون، كان الإسناد بالاضافه إليه حقيقياً. و هذا المقدار و إن لم يكن فيه محذور، إذ لا مانع من الجمع بين إسنادات متعدده في كلام واحد مختلفه من حيث الحقيقه و المجاز بأن يكون بعضها حقيقياً و بعضها مجازياً، إلّا أنّ الرفع في الحديث قد أُسند بإسناد واحد إلى عنوان جامع بين جميع الأمور المذكوره فيه، و هو عنوان التسعه، و الأمور المذكوره بعده معرّف له و تفصيل لاجماله، فلزم أن يكون إسناد واحد حقيقياً و مجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند إليه، و هو غير جائز.

و فيه أولاً: أنّه يتمّ لو أُريد بالرفع الرفع التكويني، لأنّ إسناد الرفع حينئذ إلى الفعل الخارجي يكون مجازياً لا محاله، إذ الفعل متحقق خارجاً، و لا يكون منتفياً حقيقياً ليكون إسناد الرفع إليه حقيقياً. و أمّا إن أُريد به الرفع التشريعي، بمعنى عدم كون الفعل مورداً للاعتبار الشرعي. و بعبارة أخرى: الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويناً، كما في جملة من موارد الحكومه، كقوله (عليه السلام): لا ربا بين الوالد و الولد (1) فكان إسناد الرفع إلى الفعل الخارجي أيضاً حقيقياً، فيكون إسناد الرفع إلى التسعه حقيقياً، بلا فرق بين أن يراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الحكم أو

ص: ٣٠٢

١-١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا»

و ثانياً: أنه لو سلمنا كون المراد من الرفع هو الرفع التكويني كان إسناده إلى التسعه حيثذ مجازياً لا حقيقياً و مجازياً، و ذلك لأنّ إسناد الرفع إلى بعض المذكورات فى الحديث و إن كان حقيقياً و إلى بعض آخر مجازياً، إلما أنّ ذلك بحسب اللب و التحليل، و الميزان فى كون الاسناد حقيقياً أو مجازياً إنّما هو الاسناد الكلامى لا الاسناد التحليلى، و ليس فى الحديث إلّا إسناد واحد بحسب وحده الجملة و هو إسناد الرفع إلى عنوان جامع بين جميع المذكورات، و هو عنوان التسعه، و حيث إنّ المفروض كون الاسناد إلى بعضه و هو الفعل مجازياً، فلا محاله كان الاسناد إلى مجموع التسعه مجازياً، إذ الاسناد الواحد إلى المجموع المركب - ممّا هو له و من غير ما هو له - إسناد إلى غير ما هو له، كما فى قولنا: الماء و الميزاب جاريان، و عليه فاسناد الرفع إلى التسعه مجازى و لو على تقدير أن يكون المراد من الموصول فى «ما لا- يعلمون» هو الحكم أو الأعم منه، فلا- يلزم أن يكون إسناد واحد حقيقياً و مجازياً.

الثالث: أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلقه أمراً ثقیلاً و لا سيمّا أنّ الحديث الشريف قد ورد فى مقام الامتنان، فلا بدّ من أن يكون المرفوع شيئاً ثقیلاً- ليصحّ تعلق الرفع به، و يكون رفعه امتناناً على الأئمّه. و من الظاهر أنّ الثقیل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعل صادر من المولى فلا يعقل كونه ثقیلاً على المكلف، و إنّما سمى بالتكليف باعتبار جعل المكلف فى كلفه الفعل أو الترك.

و بالجملة: الثقیل على المكلف هو فعل الواجب أو ترك الحرام، لا مجرد إنشاء الوجوب و الحرمة الصادر من المولى، و عليه فلا بدّ من أن يراد من الموصول فى جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم.

و فيه: أنّ الثقل و إن كان فى متعلق التكليف لا فى نفسه، إلّا أنّه صحّ إسناد

الرفع إلى السبب بلا عنائه، و صحَّ أيضاً إسناده إلى الأثر المترتب عليه، فصَحَّ أن يقال: رفع الالزام أو رفع المؤاخذه، فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم، باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفه و ثقل.

الرابع: أنَّ الرفع و الوضع متقابلان و يتواردان على مورد واحد، و من الظاهر أنَّ متعلِّق الوضع هو الفعل، باعتبار أنَّ التكليف عبارته عن وضع الفعل أو الترك على ذمّه المكلف في عالم الاعتبار و التشريع، وعليه فيكون متعلق الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم.

و فيه: أنه إنَّما يتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمّه المكلف. و أمّا إذا كان ظرفهما الشرع كان متعلقهما هو الحكم، و ظاهر الحديث الشريف أنَّ ظرف الرفع هو الاسلام بقريته قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): «رفع عن أُمَّتِي» فإنه قرينه على أنه رفع التسعه في الشريعة الاسلاميه (١).

الخامس: أنه لا- إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيه، فأريد بالوصول فيما لا يعلمون الفعل يقيناً، و لو أريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين و هو غير جائز، و لا أقل من كونه خلاف الظاهر.

و فيه أولاً: ما عرفت (٢) من أنَّ الوصول لم يستعمل في الفعل و لا- في الحكم، بل استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء، غايه الأمر أنه ينطبق على الفعل مرّة و على الحكم أُخرى، و اختلاف المصاديق لا يوجب تعدّد المعنى

ص: ٣٠٤

١- ١) هكذا ذكر سيدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه) و في ذهني القاصر أنه يمكن أن يدعى أن قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): «عن أُمَّتِي» قرينه على أنَّ ظرف الرفع ذمّه الأُمَّه قبلاً للأمام السابقه، لا الدين الاسلامي في مقابل الأديان السابقه فلاحظ

٢- ٢) في الجواب عن الأمر الأوّل في ص ٣٠١

المستعمل فيه.

و ثانياً: أنّ شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضى إرادته الفعل من الموصول، بل يكفي فيه إرادته الحكم منه، باعتبار أنّ مفاده حينئذ أنّ الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل به عدم تمامية الحجّة عليه من قبل المولى - كما فى الشبهات الحكمية - أو الأمور الخارجيه - كما فى الشبهات الموضوعية -.

فتحصّل ممّا ذكرناه فى المقام: تمامية الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة. و أمّا البحث عن معارضته بأخبار الاحتياط فسيأتى التعرّض له عند ذكر أدلة الاخباريين (١) إن شاء الله تعالى.

تنبيهات حديث الرفع

ثمّ إنّّه ينبغى التنبيه على أمور كلّها راجعه إلى البحث عن فقه الحديث الشريف:

التنبيه الأول: الإشكال على الحديث بأنّ ظاهره الرفع لا الدفع

الأمر الأول: أنّه ربّما يستشكل فى الحديث بأنّ الرفع ظاهر فى إزاله الشىء الثابت قبلاً للدفع الذى هو عبارته عن منع المقتضى عن التأثير فى وجود المقتضى. و بعبارته أخرى: الرفع عبارته عن إعدام الشىء الموجود، و الدفع عبارته عن المنع عن الایجاد، و عليه فكيف صحّ استعمال الرفع فى المقام، مع عدم ثبوت تلك الأحكام فى زمان.

و أجاب عنه المحقق النائنى (٢) (قدس سره) بأنّه لا فرق بين الرفع و الدفع على ما هو التحقيق من أنّ الممكن كما يحتاج إلى المؤثر فى حدوثه كذلك يحتاج إليه فى بقائه، و أنّ علّة الحدوث لا تكفى فى البقاء بحيث يكون البقاء غنياً عن

ص: ٣٠٥

١- ١) فى ص ٣٤٩ و ٣٥٠

٢- ٢) أجود التقريرات ٣: ٢٩٧، فوائد الأصول ٣: ٣٣٦

المؤثر، إذ الممكن لا ينقلب إلى الواجب بعد حدوثه، بل باقٍ على إمكانه، و الممكن محتاج إلى المؤثر دائماً، وعليه فالرفع أيضاً يزاحم المقتضى في تأثيره في الأكوان المتجدده، وهذا هو الدفع. نعم، على القول بكفايه عله الحدوث في البقاء، و أنّ المعلول في بقاءه مستغن عن المؤثر، كان الرفع مغايراً للدفع، لكنّه باطل على ما ذكر في محله. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و هو و إن كان صحيحاً في نفسه، فإنّ الممكن يحتاج إلى المؤثر حدوثاً و بقاءً على ما تقدّم تحقيقه في بحث الضد (1)، إلّا أنّه بحث فلسفي لا ربط له بالمقام، و لا يفيد في دفع الاشكال، لأنّ احتياج الممكن إلى المؤثر حدوثاً و بقاءً، و كون إعدام الشيء الموجود أيضاً منعاً عن تأثير المقتضى، لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع و الدفع لغيره، لا مكان أن يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضى بقاءً، بعد فرض وجود المقتضى و حدوثه، و الدفع موضوعاً للمنع عن التأثير حدوثاً. و بالجملة: ما ذكره بحث فلسفي لا ربط له بالبحث اللغوي و مفهوم اللفظ.

و التحقيق أن يجاب عن هذا الاشكال بأحد وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنّ إطلاق الرفع في الحديث الشريف إنّما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام في الشرائع السابقه و لو بنحو الموجه الجزئيه، و يستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالأمه.

ثانيهما: أن يكون إطلاق الرفع في الحديث بنحو من العناية، باعتبار أنّه و إن وضع لازاله الشيء الموجود، إلّا أنّه صحّ استعماله فيما إذا تحقق المقتضى مع مقدّمات قريبه لوجود الشيء فزاحمه مانع عن التأثير، مثلاً إذا تحقق المقتضى

ص: ٣٠٦

لقتل شخص و وقع تحت السيف، فعفى عنه أو حدث مانع آخر عن قتله، صحَّ أن يقال عرفاً: ارتفع عنه القتل، فيمكن أن يكون استعمال الرفع في الحديث الشريف من هذا القبيل.

التنبيه الثانى: اختلاف الرفع بالنسبه إلى الامور التسعه

الأمر الثانى: أنّ الرفع في الحديث قد تعلق بأمر تسعه، و نسبة الرفع إلى هذه الأمور و إن كانت واحده بحسب الاسناد الكلامى، إلّا أنّها متعدده بحسب اللب و التحليل و تختلف باختلاف هذه الأمور التسعه، لأنّ الرفع بالنسبه إلى ما لا يعلمون ظاهري لا واقعى، و ذلك لقرينه داخلية و قرينه خارجيه تقدّم بيانهما (1) عند ذكر تقريب الاستدلال بالحديث الشريف، فلا نعيد.

هذا كلّه في الشبهات الحكميه، و كذا الحال في الشبهات الموضوعيه، فإنّ جعل الحكم لموضوع مع اعتبار العلم به بحيث كان الحكم منتفياً واقعاً مع الجهل بالموضوع، و إن كان بمكان من الامكان، و لا يلزم منه محذور التصويب كما لزم في الشبهه الحكميه، إلّا أنّ مقتضى إطلاقات الأدله ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع و الجهل به. و عليه فكان رفع الحكم مع الجهل بالموضوع بمقتضى الحديث الشريف أيضاً رفعاً ظاهرياً، كما في الشبهه الحكميه. و أمّا الرفع في بقيه الفقرات فهو واقعى.

و يترتب على هذا الفرق ثمره مهمه، و هى أنه إذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع، يستكشف به ثبوت الحكم الواقعى من أوّل الأمر. مثلاً إذا شككنا في جزئيه شىء أو شرطيته للصلاه، و بنينا على عدمها لحديث الرفع، ثم بان لنا الخلاف و دلّ دليل على الجزئيه أو الشرطيه، لا يجوز الاكتفاء بالفاقد من ناحيه حديث الرفع، بل لا بدّ من التماس دليل آخر كحديث

ص: ٣٠٧

لا تعاد (١) في خصوص الصلاة، أو ثبوت الإجزاء في الأمر الظاهري، و هذا بخلاف باقى الفقرات فإنّ الرفع فيها واقعى، فلو ارتفع الاضطراب أو الاكراه مثلاً تبدل الحكم من حين الارتفاع، و يجرى المأتى به حال الاضطراب أو الاكراه.

التنبية الثالث: عموم حديث الرفع لأحكام الوضعية و للموضوعات

الأمر الثالث: أنه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعمّ الأحكام الوضعية، كما لا اختصاص له بمتعلقات الأحكام، بل يشمل الموضوعات أيضاً، فإنّ فعل المكلف كما يقع متعلقاً للتكليف قد يقع موضوعاً له كالإفطار فى نهار شهر رمضان، فإنّه متعلق للحرمة و موضوع لجوب الكفاره أيضاً، فإذا اضطرّ المكلف إليه أو أكره عليه، لا يترتب عليه وجوب الكفاره كما لا تتعلّق به الحرمة، لكونه مرفوعاً فى عالم التشريع.

نعم، فى طروء الاضطراب أو غيره من العناوين المذكوره فى الحديث على متعلق التكليف تفصيل لا بدّ من التعرّض له، و هو أنّ متعلق التكليف إن كان هو الكلّى السارى كما فى المحرّمات المنحله إلى أحكام عديده بتعدد الأفراد، فطرء أحد هذه العناوين على فرد من الطبيعه لا- يوجب إلّا سقوط التكليف المتعلق بهذا الفرد، فإنّ الاضطراب إلى أكل حرام معيّن لا يوجب رفع الحرمة عن أكل غيره، و كذا الاكراه على ارتكاب فرد من الحرام لا يوجب إلّا رفع الحرمة عنه دون غيره من أفراد الحرام، و هذا ظاهر.

و أمّا إن كان متعلق التكليف هو الكلّى على نحو صرف الوجود كما فى التكاليف الايجابية فطرء أحد هذه العناوين على فرد من ذلك الكلّى لا- أثر له فى ارتفاع الحكم أصلاً، إذ ما طرأ عليه العنوان و هو الفرد لا- حكم له على الفرض، و ما هو متعلق التكليف و هو الطبيعى لم يطرأ عليه العنوان، فإذا اضطرّ

ص: ٣٠٨

المكلف إلى ترك الصلاة في جزء من الوقت، لا يسقط عنه وجوب طبعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت. نعم، لو اضطرَّ إلى ترك الصلاة في تمام الوقت أو في خصوص آخره فيما إذا لم يأت بها قبل ذلك، كان التكليف ساقطاً لا محاله.

هذا كله في التكليف الاستقلاليه، وكذا الحال في التكليف الضمني، فلو اضطرَّ المكلف إلى ترك جزء أو شرط في فرد مع تمكنه منه في فرد آخر لا- يرتفع به التكليف الضمني المتعلق بهذا الجزء أو الشرط، لما تقدّم من أنّ متعلق التكليف - وهو الكلي - لم يتعلق به الاضطرار، فالإتيان بالناقص - مع التمكن من الإتيان بفرد تام من حيث الأجزاء و الشروط - لا يكون مجزئاً. نعم، لو كان الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط مستوعباً لتمام الوقت، سقط التكليف المتعلق بالمركب المشتمل على المضطر إلى تركه لا محاله.

هل يجب الإتيان بغير ما اضطرَّ إلى تركه من الأجزاء و الشروط؟

و هل يجب الإتيان بغير ما اضطرَّ إلى تركه من الأجزاء و الشروط أم لا؟ ربّما يقال بالوجوب، نظراً إلى أنّ المرفوع بحديث الرفع إنّما هو خصوص الأمر الضمني المتعلق بالمضطر إليه فيبقى الأمر المتعلق بغيره على حاله. و بعبارة أخرى: المرفوع إنّما هو خصوص جزئيه المضطر إليه أو شرطيته و أمّا غيره فباقٍ بجزئيته أو شرطيته، فلا موجب لرفع اليد عن وجوبه.

و لكن التحقيق عدم الوجوب إلّا بدليل من الخارج، لأنّ الأمر الضمني تابع حدوداً و بقاءً لأصل التكليف المتعلق بالمجموع، كما أنّ الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي كالجزييه و الشرطيه تابع لمنشأ الانتزاع، و هو أصل التكليف المتعلق بالمجموع و المقيّد، فإذا ارتفع التكليف بالمجموع للاضطرار كان التكليف ببقية الأجزاء و الشروط محتاجاً إلى دليل آخر. فإذا اضطرَّ المكلف إلى ترك القراءة مثلاً- في تمام الوقت، كان التكليف بالصلاه مع القراءة ساقطاً لحديث الرفع، و وجوب الصلاة بغير القراءة يحتاج إلى دليل آخر. و لا يكفي حديث

الرفع، إذ مفاده رفع التكليف المتعلق بالمجموع. و أما ثبوت التكليف لغيره الفاقد للقراءة، فحديث الرفع أجنبي عنه، فلا بدّ من التماس دليل آخر. نعم، يمكن دعوى وجود الدليل في خصوص باب الصلاة من جهة أنّ الصلاة لا تسقط بحال على ما هو مستفاد من الروايات (١)، دون غيرها من العبادات.

إن قلت: إنّ من آثار الاخلال ببعض ما اعتبر في الواجب جزءاً أو شرطاً وجوب قضائه بعد الوقت، فإذا تحقق الاخلال اضطراراً كان وجوب القضاء مرفوعاً بحديث الرفع لا محاله، فيكون العمل معه صحيحاً، إذ لا نعى بالصحة إلّا إسقاط القضاء، فثبت كون العمل الفاقد للجزء أو الشرط اضطراراً صحيحاً و هو المدعى.

قلت: وجوب القضاء إنّما هو من آثار الفوت، و لا يرتفع بالاضطرار أو الاكراه في الوقت على ما سيجيء الكلام فيه قريباً (٢) إنّ شاء الله تعالى، و من هنا لم يشك أحد في وجوب القضاء فيما إذا اضطرّ إلى ترك الواجب في الوقت رأساً أو أكره عليه، فمع الاخلال بالجزء أو الشرط للاضطرار أو الاكراه لا يكون القضاء ساقطاً ليستكشف بسقوطه صحه الفاقد.

إن قلت: إنّ ما ذكر من البيان جارٍ بالنسبه إلى ما لا يعلمون أيضاً، فإذا لم يعلم المكلف بجزئيه شيء أو شرطيته للصلاه مثلاً ارتفع التكليف المتعلق بالمجموع بحديث الرفع، و التكليف المتعلق بالفاقد يحتاج إلى دليل.

ص: ٣١٠

١ - ١] استدلال (قدس سره) في الفقه على هذه القاعده بما ورد في حقّ المستحاضه من أنّها لا تدع الصلاة على حال. راجع

الوسائل ٢: ٣٧٣ / أبواب الاستحاضه ب ١ ح ٥ و لمزيد الاطلاع راجع شرح العروه ١٠: ١٠٠ و ١٠٦ و ١٦١ [

٢ - ٢) في الأمر الخامس ص ٣١٢

قلت: كلّمًا، لأنّ المكلف يعلم إجمالاً- بثبوت التكليف مردداً بين أن يكون متعلقاً بخصوص المتيقن من الأجزاء و الشرائط، و أن يكون متعلقاً بالزائد عليه، فإذا ارتفع تعلّقه بالزائد تعبداً لحديث الرفع، بقي عليه امتثال التكليف بالمتيقن، و لا وجه لرفع اليد عن التكليف بالمعلوم برفع التكليف عن المشكوك فيه. و هذا بخلاف صورته الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط أو الاكراه عليه، إذ يحتمل فيها عدم التكليف رأساً، و ليس التكليف بالفاقد إلّا مجرد احتمال.

ثمّ إنّه لا- يترتب على شمول حديث الرفع لمورد إلّا رفع التكليف أو الوضع الثابت في هذا المورد في نفسه، فالاكراه على فعل محرّم في نفسه يرفع حرمة و الا-كراه على معامله يرفع نفوذها و تأثيرها، فلو فرض أنّ المكره عليه ممّا لا- أثر له في نفسه، فلا يشمل حديث الرفع و لا- يترتب على شموله أثر، فإذا أكره أحد على ترك بيع داره مثلاً لا- يمكن الحكم بحصول النقل و الانتقال، إذ مفاد الحديث رفع الحكم التكليفي أو الوضعي عن المكره عليه، لا إثبات حكم له. و كذا الحال لو أكره على إيقاع معامله فاسده في نفسها، فإنّه لا يمكن الحكم بترتب الأثر على هذه المعاملة الفاسده لحديث الرفع، فإنّه أيضاً يرجع إلى الاكراه على ترك المعاملة الصحيحه، و لا أثر لترك المعاملة الصحيحه ليرفع بحديث الرفع.

و بعبارة أخرى واضحة: كل ما كان صحيحاً و نافذاً في نفسه من المعاملات يرتفع عنه حكمه و أثره إذا وقع مكرهاً عليه. و أمّا ما كان فاسداً في نفسه، فلا يترتب عليه الحكم بالصّحّه إذا وقع عن إكراه.

التنبیه الرابع: عدم ارتفاع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكوره في الحديث

الأمر الرابع: أنّه لا- يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكوره في نفس الحديث، كوجوب سجدة السهو المترتب على نسيان السجده في الصلاة، و كوجوب الديه المترتب على قتل الخطأ، و السر في ذلك: أنّ مفاد

الحديث كون طرء هذه العناوين موجباً لارتفاع الحكم الثابت للشيء في نفسه، فلا يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين، إذ ما يكون موجباً لثبوت حكم لا يعقل أن يكون موجباً لارتفاعه. ولعل هذا واضح.

التنبيه الخامس: اعتبار أمرين في شمول حديث الرفع

الأمر الخامس: أنه يعتبر في شمول حديث الرفع أمران:

الأول: اعتبار ترتب الحكم على فعل المكلف

الأول: أن يكون الحكم مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، فلا يرفع به مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقاه، فإذا لاقى جسم طاهر بدن الانسان المتنجس اضطراراً أو إكراهاً، لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملقى لحديث الرفع، لأن تنجس الملقى لم يترتب على الملاقاه بما هو فعل المكلف، بل هو مترتب على نفس الملاقاه وإن فرض تحققها بلا استناد إلى المكلف. فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من أن ذلك خارج عن حديث الرفع بالاجماع (1). وكذا لا يرفع بحديث الرفع وجوب قضاء الفئات من المكلف اضطراراً أو إكراهاً، لأن وجوب القضاء مترتب على عنوان الفوت بما هو فوت، لا بما هو فعل للمكلف، ولذا يجب القضاء فيما إذا لم يكن الفوت مستنداً إلى المكلف أصلاً.

الثاني: اعتبار المنه في رفع الحكم

الثاني: أن يكون في رفعه منه على الأتمه، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضطرار أو الاكراه، لأن رفعه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك وإن كان فيه منه على المتلف، وكذا لا يرفع به صحه بيع المضطر، فإن رفعها خلاف الامتنان.

التنبيه السادس: جريان البراءة في التكاليف غير الالزاميه

الأمر السادس: لا خفاء في أن البراءة العقلية تختص بموارد الشك في التكاليف الالزاميه، ولا تجرى في موارد الشك في التكاليف غير الالزاميه، لأن

ص: ٣١٢

(١- ١) [لم نعثر عليه في مظانه]

ملاكها قبح العقاب بلا بيان، و التكليف غير الالزامى ممّا لا عقاب فى مخالفه مقطوعه، فكيف بمشكوكه.

و أمّا البراءه الشرعيه ففى اختصاصها بموارد الشك فى التكليف الالزاميه خلاف بينهم. و التحقيق أن يفصل بين موارد الشك فى التكليف الاستقلاليه، و موارد الشك فى التكليف الضمنيه، و يلتزم بجريانها فى الثانيه دون الأولى، و الوجه فى ذلك: أنّ المراد من الرفع فى الحديث الشريف هو الرفع فى مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، و من لوازم رفع الحكم فى مرحله الظاهر عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام و لو فى مرحله الظاهر على ما تقدّم بيانه (١). و هذا المعنى غير متحقق فى موارد الشك فى التكليف الاستقلاليه، إذ لو شككنا فى استحباب شىء لا إشكال فى استحباب الاحتياط، فانكشف أنّ التكليف المحتمل غير مرفوع فى مرحله الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع. و أمّا التكليف الضمنيه فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها و إن كان ثابتاً، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلّا أنّ اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع، و الحكم بعدم الاشتراط فى مقام الظاهر.

و بعباره أخرى: الوجوب التكليفى و إن لم يكن محتملاً فى المقام، إلّا أنّ الوجوب الشرطى - المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعى الأمر - مشكوك فيه، فصحّ رفعه ظاهراً بحديث الرفع.

٢- حديث الحجب

و مما استدللّ به على البراءه قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٢).

ص: ٣١٣

١- ١) فى ص ٣٠٠

٢- ٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٣٣ (فى الطبعه القديمه ح ٢٨)

و توهم اختصاصه بالشبهه الموضوعيه - بقرينه السياق على ما تقدّم بيانه (١) عند الاستدلال بحديث الرفع - غير جارٍ هنا، إذ لم يذكر فيه إلّا موصول واحد كما ترى.

و توهم أنّ شموله للشبهه الحكميه و الموضوعيه مستلزم لاستعمال لفظ الموصول فى معينين، مندفع بما تقدّم فى الاستدلال بحديث الرفع (٢) و لا حاجة إلى الاعاده.

و قد يستشكل هنا: بأنّ ظاهر إسناد الحجب إلى الله (سبحانه و تعالى) هى الأحكام التى لم يبينها الله تعالى لأجل التسهيل و التوسعه على الأئمّه، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله (عليه السلام): «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» (٣). و بالجملة: ظاهر هذا النوع من الأخبار أنّ المصلحه الإلهيه قد اقتضت إخفاء عدّه من الأحكام إلى زمان ظهور المهدي (عجل الله فرجه) و لعل هذا المعنى هو المراد ممّا ورد فى بعض الروايات من أنّه (عليه السلام) يأتى بدين جديد (٤). و عليه فلا يرتبط هذا الحديث بالمقام من الأحكام التى لم يحجب الله تعالى علمه عن العباد، بل يبينها بلسان نبيه (صلّى الله عليه و آله) و أخفاها الظالمون.

و هذا الاشكال أيضاً مدفوع بأنّ الموجب لخفاء الأحكام التى يبينها الله تعالى بلسان رسوله (صلّى الله عليه و آله) و أوصيائه (عليهم السلام) و إن كان هو الظالمين، إلّا أنّه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي (عليه السلام)

ص: ٣١٤

١-١) فى ص ٣٠١

٢-٢) فى ص ٣٠٤

٣-٣) بحار الأنوار ٢: ٢٦٠ / كتاب العلم ب ٣١ ح ١٤ (باختلاف يسير)

٤-٤) بحار الأنوار ٥٢: ٣٣٨ و ٣٥٤ / تاريخ الإمام الثانى عشر ب ٢٧ ح ٨٢ و ١١٤ و فيه: أنّه (عليه السلام) يقوم بأمر جديد و كتاب جديد و قضاء جديد...

بالظهور و بيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا يعلمها إلّا هو، صحّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشبهات الحكميه. و كذا الحال في الشبهات الموضوعيه، فإنّ الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الاعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى، فصحّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكميه و الموضوعيه كحديث الرفع.

٣- روايات الحل

و مما استدللّ به على البراءة روايات الحل، و هي أربع على ما تفحصناه عاجلاً:

الأولى: موثقه مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «سمعتَه يقول: كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته و لعلّه سرقه، أو المملوك يكون عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك و لعلّها أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى تستبين أو تقوم به البيئه» (١).

الثانية: روايه عبد الله بن سليمان، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن - إلى أن قال - سأخبرك عن الجبن و غيره، كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك» (٢).

الثالثة: روايه معاويه بن عمار (٣)، و هي متحده مع الروايه الثانيه من حيث المضمون، بل من حيث الألفاظ إلّا اليسير، فراجع الجوامع. و يحتمل أن تكونا روايه واحده، فإنّ عبد الله بن سليمان رواها عن أبي جعفر (عليه السلام) و معاويه

ص: ٣١٥

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

٢- ٢) الوسائل ١١٧: ٢٥ / أبواب الأتعمه المباحه ب ٦١ ح ١ (باختلاف يسير)

٣- ٣) المصدر السابق ح ٧

بن عمار رواها عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر (عليه السلام)، فيحتمل أن يكون المراد من بعض أصحابنا في كلام معاوية بن عمار هو عبد الله بن سليمان، فتكونان روايه واحده.

الرابعه: روايه عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١).

هذه هي الروايات الواردة في الباب، و قد استدللّ شيخنا الأنصاري (٢) (قدس سره) على البراءة في الشبهه الحكميه بروايه عبد الله بن سليمان و روايه عبد الله بن سنان و لم يستدل عليها بموثقه مسعده بن صدقه، و لعل الوجه في عدم استدلاله بها اشتمالها على جملة من أمثله الشبهه المصداقيه فرأى اختصاصها بها و لم يستدل بها على البراءة في الشبهه الحكميه. و عكس الأمر صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) فتمسك للبراءة في الشبهه الحكميه بموثقه مسعده بن صدقه، و لم يستدل بالروايتين. و لعل الوجه في عدم استدلاله بهما ظهور قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» فيهما في فعلية الانقسام إلى القسمين المختصّه بالشبهات الموضوعيه، إذ لا معنى لانقسام الشيء المجهول حرمة و حليته إلى القسمين كما هو واضح.

هذا، و التحقيق عدم صحّ الاستدلال بشيء من هذه الروايات على البراءة في الشبهات الحكميه التي هي محل الكلام، إذ فيها قرائن تقتضى اختصاصها بالشبهات الموضوعيه، و هذه القرائن بعضها مشترك بين موثقه مسعده بن صدقه و غيرها، و بعضها مختص بالموثقه، و بعضها مختص بغيرها.

ص: ٣١٦

١-١) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير)

٢-٢) لاحظ فرائد الأصول ١: ٣٧٠

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٤١

أمّا القرينه المشتركة: فهي قوله (عليه السلام): «بعينه» فأنه ظاهر في الاختصاص بالشبهه الموضوعيه، و ذلك لأن حمل هذه الكلمه على التأكيد - بأن يكون المراد منها تأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمة - خلاف الظاهر، إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه، و لا ينطبق ذلك إلّا على الشبهه الموضوعيه، إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه، فأنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و بعبارة أخرى: العناوين الكليه إمّا أن تكون معلومه الحرمة أو لا تكون كذلك. فعلى الأول تكون معلومه الحرمة بعينها، و على الثاني لا. علم بالحرمة أصلاً. نعم، يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه مع العلم الاجمالي بالحرمة، و من الظاهر أنّ هذه الأحاديث لا تشمل أطراف العلم الاجمالي بالحرمة، إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً ممّا لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان، على ما سنتكلّم فيه في مبحث الاشتغال (1) إن شاء الله تعالى.

و أمّا الشبهه الموضوعيه: فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فأنّا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً، كان الحرام معلوماً لا بعينه، إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لا بعينه، و لكن هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه، و عدم كون جميعها في محل الابتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليه ما لم يعلم أنّه حرام بعينه.

أمّا القرينه المختصّه بالموثقه فهي أمران: الأول: كون الأمثله المذكوره فيها

ص: ٣١٧

من قبيل الشبهه الموضوعيه، فهي قرينه على اختصاص الموثقه بالشبهه الموضوعيه. و لا أقل من احتمال القرينه، فلا ينعقد لها ظهور فى الشمول للشبهات الحكميه. الثانى: قوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيئه»، بناءً على أن المراد منها هي البيئه المصطلحه و هي إخبار العدلين، فإن اعتبار البيئه المصطلحه إنما هو فى الموضوعات، و أما الأحكام فيكفى فيها خبر الواحد، فقوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيئه» قرينه أو صالح للقرينه على إرادته خصوص الشبهه الموضوعيه، فيكون المراد أن الأشياء الخارجيه كلها على الاباحه حتى تظهر حرمتها بالعلم الوجدانى أو تقوم بها البيئه. و لا بد حينئذ من الالتزام بتخصيص هذا العموم بعده أمور قد ثبت من الخارج ارتفاع الحليه بها، كالأقرار و حكم الحاكم و الاستصحاب. و أما بناءً على أن المراد من البيئه هو معناها اللغوى أى ما يتبين به الشىء، فيكون المراد منها مطلق الدليل، كما قويناه أخيراً. و هذا المعنى هو المراد فى الآيات و الروايات، كقوله تعالى: «أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي» (١) فلا قرينه لقوله (عليه السلام): «أو تقوم به البيئه» على إرادته خصوص الشبهات الموضوعيه، إذ المراد حينئذ أن الأشياء كلها على الاباحه حتى تستبين أى تتفحص و تستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص و استكشاف، و لا يلزم تخصيص فى الموثقه على هذا المعنى، لأن البيئه المصطلحه و الأقرار و حكم الحاكم و الاستصحاب و غيرها من الأدله كلها داخل فى البيئه بهذا المعنى.

هذا كله على تقدير تسليم دلالة الموثقه على أصاله الاباحه فى مشكوك الحرمه، و يمكن أن يقال: إنها أجنبيه عنها بالكليه، لأن الأمثله المذكوره فيها كلها من قبيل الشبهه الموضوعيه، و ليست الحليه فى شىء منها مستنده إلى

ص: ٣١٨

أصالة البراءة و أصالة الحل، فإنها في الثوب و العبد مستنده إلى اليد، و هي من الأمارات، و في المرأه مستنده إلى الاستصحاب، أى أصالة عدم تحقق الرضاع بينهما، فإنه أمر حادث مسبق بالعدم. هذا عند احتمال كونها أختاً له من الرضاعة، و كذا الحال عند احتمال كونها أختاً له من النسب، فإن مقتضى الأصل عدم كونها أختاً له بناءً على ما قويناه في محله (1) من جريان الأصل في الأعدام الأزليه، وعليه فلا يخلو الأمر في قوله (عليه السلام): «كل شيء حلال» من أوجه ثلاثة:

١ - أن يكون المراد منه هو خصوص الحليه المستنده إلى دليل غير أصالة الاباحه، مثل اليد و الاستصحاب و نحوهما كما تقدم.

٢ - أن يكون المراد منه خصوص الحليه المجعوله للشاك المعبر عنها بأصالة الاباحه.

٣ - أن يكون المراد منه معناها اللغوى، و هو الارسال و عدم التقييد في مقابل المنع و الحرمان، و هو أعم من الحليه المستفاده من الدليل و الحليه المستنده إلى أصالة الحل، و دلالة الموثقه على أصالة الحل متوقفه على ظهورها في الاحتمال الثانى أو الثالث، و هو غير ثابت و لا سيمّا الاحتمال الثانى فإنه خلاف الظاهر، إذ عليه يكون ذكر الأمثله من باب التنظير، و ظاهر الكلام و سوق العبارة أن ذكر الأمثله إنما هو من باب انطباق الكبرى على الصغريات، لا من باب التنظير.

و أمّا القرينه المختصّه بغير الموثقه: فهى قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» فإنه ظاهر في الانقسام الفعلى، بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً و قسم

ص: ٣١٩

منه حراماً، ولم يعلم أنّ المشكوك فيه من القسم الحلال أو من القسم الحرام، كالمائع المشكوك في كونه خلماً أو خمراً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية كما مثلاً، إذ لا تكون القسمة الفعلية في الشبهات الحكمية، وإنما تكون القسمة فيها فرضية إمكانية، بمعنى احتمال الحرمة والحلية، فإننا إذا شككنا في حلية شرب التتن مثلاً، كان هناك احتمال الحرمة والحلية، وليس له قسمان يكون أحدهما حلالاً والآخر حراماً وقد شك في فرد أنه من القسم الحلال أو من القسم الحرام.

و يؤكد ما ذكرناه: ذكر الحرام معرّفًا باللام في قوله (عليه السلام): «حتى تعرف الحرام منه بعينه» فإنه إشاره إلى الحرام المذكور قبل ذلك الذي قسم الشيء إليه وإلى الحلال في قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام».

وقد يتوهم: أنّ اشتغال هذه الروايات على التقسيم غير مانع عن شمولها للشبهات الحكمية، إذ يمكن تصوّر الانقسام الفعلي فيها أيضاً، كما إذا علمنا بحلية لحم نوع من الطير كالدراج مثلاً، و علمنا بحرمة لحم نوع آخر منه كالغراب مثلاً، و شككنا في حلية لحم نوع ثالث من الطير، فيحكم بحلية المشكوك فيه ما لم يعلم أنه حرام بمقتضى هذه الروايات، إذ يصدق عليه أنّ فيه حلالاً و حراماً.

و هذا التوهم فاسد، لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» أنّ منشأ الشك في الحلية و الحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال و الحرام، و هذا لا ينطبق على الشبهه الحكمية، فإنّ الشك في حلية بعض أنواع الطير - في مفروض المثال - ليس ناشئاً من انقسام الطير إلى الحلال و الحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة، و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها. و هذا بخلاف الشبهه الموضوعية، فإنّ الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام، إذ لو كان المائع

بجميع أقسامه حلالاً- أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحليه و الحرمه، فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين: قسم منه حلال كالخل، وقسم منه حرام كالخمر، فشككنا في حليه هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلّاً، فيكون من القسم الحلال، وأن يكون خمرّاً فيكون من القسم الحرام.

ثم إنَّ المحقق النائيني (١) (قدس سره) ذكر أنَّ الشئيه تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشئ هو الموجود الخارجى، و حيث إنَّ الموجود الخارجى لا- يمكن انقسامه إلى الحلال و الحرام، فلا محاله يكون المراد من التقسيم التريدي، فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام» هو احتمال الحليه و الحرمه، فيشمل الشبهه الحكيمه أيضاً، لأنَّ احتمال الحليه و الحرمه في الموجود الخارجى كما يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بأنَّ هذا الشئ من القسم الحلال أو من القسم الحرام، فتكون الشبهه موضوعيه، كذلك يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بحكم نوع هذا الشئ، فتكون الشبهه حكيمه.

و فيه أولاً: أنَّ لفظ الشئ موضوع للمفهوم المبهم العام لا- للموجود الخارجى، و لذا يستعمل في المعدومات، بل في المستحيالات، فيقال: هذا شئ معدوم أو لم يوجد، و هذا شئ مستحيل أو محال.

و ثانياً: أنه على تقدير التنزل و تسليم أنَّ المراد منه الموجود الخارجى نلتزم بالاستخدام فى الضمير فى قوله (عليه السلام): «فيه حلال و حرام»، فيكون المراد أنَّ كل موجود خارجى فى نوعه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه. و القرينه على هذا الاستخدام هو نفس التقسيم باعتبار أنَّ

ص: ٣٢١

الموجود الخارجى غير قابل للتقسيم، فلا محاله يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الروايه مختصه بالشبهات الموضوعيه.

٤- حديث السعه

و من جمله الروايات التى استدلل بها على البراءه قوله (صلى الله عليه و آله) : «الناس فى سعه ما لا يعلمون» (١) و الاستدلال به مبنى على أنّ كلمه «ما» موصوله و قد أضيفت إليها كلمه «سعه» ، فيكون المعنى أنّ الناس فى سعه من الحكم المجهول، فمفاده هو مفاد حديث الرفع، و يكون حينئذ معارضاً لأدله و جوب الاحتياط على تقدير تماميتها. و أمّا إن كانت كلمه «ما» مصدرية زمانيه، فلا يصح الاستدلال به على المقام، إذ المعنى حينئذ أنّ الناس فى سعه ما داموا لم يعلموا، فمفاد الحديث هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، و تكون أدله و جوب الاحتياط حاكمه عليه، لأنها بيان.

و الظاهر هو الاحتمال الأول، لأنّ كلمه «ما» الزمانيه - حسب الاستقراء - لا تدخل على الفعل المضارع، و إنّما تدخل على الفعل الماضى لفظاً و معنىً أو معنىً فقط. و لو سلم دخولها على المضارع أحياناً لا ريب فى شذوذه فلا تحمل عليه إلّا مع القرينه. نعم، لو كان المضارع مدخولاً لكلمه «لم» (٢)، لكان للاحتمال المذكور وجه، باعتبار كون الفعل ماضياً بحسب المعنى، فالصحيح دلالة الحديث على البراءه. و باطلاقه يشمل الشبهات الحكيمه و الموضوعيه.

و ظهر بما ذكرناه: أنّ ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) - من ترجيح الاحتمال الثانى و عدم دلالة الحديث على البراءه (٣)- خلاف التحقيق. و لكنّ

ص: ٣٢٢

١- (١) المستدرک ١٨: ٢٠ / أبواب مقدّمات الحدود ب ١٢ ح ٤

٢- (٢) المذكور فى المصدر: «الناس فى سعه ما لم يعلموا»

٣- (٣) أجود التقريرات ٣: ٣١٦

الذى يسهّل الأمر أنّ الحديث مرسل لا- يصحّ الاعتماد عليه، بل لم يوجد في كتب الأخبار أصلاً. نعم، في حديث السفره المطروحه في الفلاه و فيها اللحم أمر الإمام (عليه السلام) بأن يقوّم اللحم و يؤكل، فقال الراوى إنّّه لا يدري أ مالكه مسلم أو كافر، و لعلّ اللحم من غير مذكى، قال (عليه السلام): «هم في سعه حتّى يعلموا» (١) و مورد هذه الروايه خصوص اللحم، و حكمه (عليه السلام) بالاباحه إنّما هو من جهه كونه في أرض المسلمين فهى أماره على التذكيه، و إلّا كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمه أكله. و بالجمله: مورد هذه الروايه هى الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره على الحليه، فهى أجنبيه عن المقام.

٥- حديث كل شيء مطلق

و من جمله الروايات التى استدللّ بها للمقام قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (٢) و هذه الروايه و إن كانت مختصّه بالشبهه التحريميه، إلّا أنّه لا بأس بالاستدلال بها من هذه الجهه، فإنّ عمده الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين إنّما هى فى الشبهه التحريميه. و أمّا الشبهه الوجوبيه فوافق الأخباريون الأصوليين فى عدم وجوب الاحتياط فيها، إلّا القليل منهم كالمحدّث الاسترابادى (٣)، فإنّه المتفرد من بين الأخباريين بوجوب الاحتياط فيها أيضاً، بل اختصاص هذه الروايه بالشبهه التحريميه موجب لرجحانها على سائر روايات البراءه، باعتبار أنّها أخص من أخبار الاحتياط، فلا ينبغى الشك فى تقدّمها عليها. و لذا ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٤) أنّها أظهر روايات الباب.

و لكن صاحب الكفايه (قدس سره) و المحقق النائينى (قدس سره) لم يرتضيا

ص: ٣٢٣

١- (١) الوسائل ٣: ٤٩٣ / أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١١

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٦٧ (فى الطبعة القديمه ح ٦٠)

٣- (٣) الفوائد المدنيه: ١٣٨

٤- (٤) فرائد الأصول ١: ٣٦٩

الاستدلال بها للمقام، و ذكر كل منهما وجهاً لذلك غير ما ذكره الآخر. أمّا صاحب الكفاية (قدس سره) (1) فذكر أنه يحتمل أن يكون المراد من الورد الذى جعل غايه للاطلاق هو صدور الحكم من المولى و جعله، لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الروايه أنّ كل شيء لم يصدر فيه نهى و لم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق. و هذا خارج عن محل الكلام، فإنّ الكلام فيما إذا شكّ فى صدور النهى من المولى و عدمه، فيكون التمسك فيه بالروايه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

و فيه: أنّ الورد و إن صحّ استعماله فى الصدور، إلّا أنّ المراد به فى الروايه هو الوصول، إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لا مناص من أن يكون المراد من الاطلاق فى قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» هو الاباحه الواقعيه، فيكون المعنى أنّ كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهى عنه من المولى، و لا يصح أن يكون المراد من الاطلاق هى الاباحه الظاهريه، إذ لا يصح جعل صدور النهى من الشارع غايهً للاباحه الظاهريه، فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، فلا تكون الاباحه الظاهريه مرتفعه بمجرد صدور النهى من الشارع و لو مع عدم الوصول إلى المكلف، بل هى مرتفعه بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هى الاباحه الواقعيه، و حينئذٍ فإما أن يراد من الاطلاق الاباحه فى جميع الأزمنه أو الاباحه فى خصوص عصر النبي (صلّى الله عليه و آله) لا سبيل إلى الأوّل، إذ مفاد الروايه على هذا أنّ كل شيء مباح واقعاً حتّى يصدر النهى عنه من الشارع. و هذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغواً لا يصدر من الإمام (عليه السلام) فإنّه من جعل أحد الضدّين غايهً للآخر، و يكون من قبيل أن

ص: ٣٢٤

يقال: كل جسم ساكن حتى يتحرك. وكذا المعنى الثانى، فإنه وإن كان صحيحاً فى نفسه، إذ مفاد الروايه حينئذ: أن الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمه شىء و وجوبه فى زمانه (صلى الله عليه و آله) بل هو (صلى الله عليه و آله) يبين الحرام و الواجب لهم، و الناس فى سعه ما لم يصدر النهى منه (صلى الله عليه و آله) و لذا ورد فى عدّه من الروايات المنع عن السؤال:

منها: ما ورد فى الحج من أنه (صلى الله عليه و آله) سئل عن وجوبه فى كل سنه و عدمه فقال (صلى الله عليه و آله): «ما يؤمنك أن أقول نعم، فإذا قلت نعم يجب. . .» (١).

و فى بعضها: «أنّ بنى إسرائيل هلكوا من كثرة سؤالهم» (٢)، فمفاد الروايه أنّ الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام فى عصر النبى (صلى الله عليه و آله) بل كل شىء مطلق و مباح ما لم يصدر النهى عنه من الشارع، بخلاف غيره من الأزمنه، فإنّ الأحكام قد صدرت منه (صلى الله عليه و آله) فيجب على المكلفين السؤال و التعلم، كما ورد فى عدّه من الروايات (٣) فأتضح الفرق بين عصر النبى (صلى الله عليه و آله) و غيره من العصور من هذه الجبهه.

إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الروايه، فان ظاهر قوله (عليه السلام): «كل شىء مطلق» هو الاطلاق الفعلى و الاباحه الفعلية، بلا تقييد بزمان دون زمان، لا الاخبار عن الاطلاق فى زمان النبى (صلى الله عليه و آله) و أنّ كل شىء كان مطلقاً فى زمانه ما لم يرد النهى عنه، فتعيّن أن يكون المراد من الاطلاق هى

ص: ٣٢٥

١-١) بحار الأنوار ٢٢: ٣١

٢-٢) بحار الأنوار ١: ٢٢١ و ٢٢٤ / كتاب العلم ب ٧ ح ٢ و ١٦ (باختلاف يسير)

٣-٣) الوسائل ٢٧: ٦٤ و ٦٥ / أبواب صفات القاضى ب ٧ ح ٨ و ٩ و غيرهما

الاباحه الظاهريه لا- الواقعيه. وعليه فلا- مناص من أن يكون المراد من الورد هو الوصول، لأنّ صدور الحكم بالحرمة واقعاً لا يكون رافعاً للاباحه الظاهريه ما لم تصل إلى المكلف، كما هو ظاهر، فنفس كلمه «مطلق» في قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» قرينه على أنّ المراد من الورد هو الوصول.

و أما المحقق النائيني (قدس سره) (1) فذكر أنّ مفاد هذه الروايه هو اللّاحرجيه العقليه الأصليه قبل ورود الشرع و الشريعه، فهى أجنبيه عن محل الكلام و هو إثبات الاباحه الظاهريه لما شكّ في حرمة بعد ورود الشرع و قد حكم فيه بحرمة أشياء و حليه غيرها.

هذا، و فيه من البعد ما لا- يخفى، لأنّ بيان الاطلاق الثابت عقلاً قبل ورود الشرع لغو لا يصدر من الإمام (عليه السلام)، إذ لا تترتب عليه ثمره و فائده فلا- يمكن حمل الروايه عليه، مضافاً إلى أنّ ظاهر الكلام الصادر من الشارع أو ممّن هو بمنزلته كالإمام (عليه السلام) المتصدى لبيان الأحكام الشرعيه هو بيان الحكم الشرعي المولوى لا الحكم العقلى الارشادى.

فتحصّل: أنّ الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) من دلالة الروايه على البراءه، و إطلاقها يشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه، باعتبار أنّ مفادها الحكم بحليه الشيء المشكوك في حرمة، سواء كان منشأ الشك عدم تماميه البيان من قبل المولى كما فى الشبهات الحكميه، أو الأمور الخارجيه كما فى الشبهات الموضوعيه.

الثالث: الاستدلال بالاجماع على البراءه

الثالث من الوجوه التى استدللّ بها على البراءه: هو الاجماع، و تقريره بوجوه ثلاثه:

ص: ٣٢٦

الأول: دعوى اتفاق الأصوليين و الأخباريين على قبح العقاب على مخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف بنفسه و لا بطريقه.

و فيه أولاً: أنّ هذا الاتفاق و إن كان ثابتاً، إلا أنه على أمر عقلي لا على أمر شرعي فرعي كي يكون إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام).

و ثانياً: أنّ هذا الاتفاق إنّما هو على الكبرى، و لا- تترتب عليه ثمره مع عدم ثبوت الصغرى، و لا اتفاق عليها، فإنّ الأخباريين يدعون عدم تحققها و أنّ الأحكام المجهوله واصله إلى المكلفين بطريقها، إمّا مطلقاً كما ادّعاه المحدث الاسترآبادى (١)، و إمّا فى خصوص الشبهه التحريميه كما عليه المشهور منهم، للروايات الداله على الاحتياط و التوقف على ما سيجىء التعرّض لها (٢) إن شاء الله تعالى.

الثانى: دعوى الاتفاق على أنّ الحكم الشرعي المجعول فى موارد الجهل بالأحكام الواقعيه و عدم وصولها بنفسها و لا بطريقها هو الاباحه و الترخيص.

و فيه: ما ذكرناه فى سابقه ثانياً من أنّ الاتفاق على الكبرى لا يفيد مع إحراز الصغرى، و لا اتفاق عليها على ما سيجىء و تقدّمت الاشاره إليه.

الثالث: دعوى الاتفاق على أنّ الحكم الظاهرى المجعول فى موارد الجهل بالأحكام الواقعيه و عدم وصولها بنفسها هو الاباحه و الترخيص، و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد، و لكنّه غير ثابت، كيف و قد ذهب الأخباريون و هم الأجلاء من العلماء إلى أنّ الحكم الظاهرى هو وجوب الاحتياط.

الرابع: الاستدلال بالعقل على البراءه

الرابع من الوجوه التى استدللّ بها على البراءه: هو حكم العقل بقبح العقاب

ص: ٣٢٧

١-١) الفوائد المدنيه: ١٣٨

٢-٢) فى ص ٣٤٥ و ما بعدها

بلا بيان. و تحقيق الحال فى هذا الاستدلال يقتضى التكلم فى جهات ثلاث:

الجهة الأولى: فى تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان و عدمها فى نفسها.

الجهة الثانيه: فى ملاحظتها مع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

الجهة الثالثه: فى لحاظها مع أدله وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها.

الجهة الأولى: البحث عن تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان ٣٢٨

أمّا الجهة الأولى: فلا- ينبغى الشك فى تماميه قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين و التقيح العقليين كما عليه العدليه و المعتزله، فأنه من الواضح أنّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل، و ما يكون محرّكاً للعبد نحو عمل أو زاجراً له عنه إنّما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعى، فإذا لم يكن التكليف واصلاً إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى، فنفس قاعده قبح العقاب بلا بيان تامّه بلا شبهه و إشكال، و مسلّمه عند الأصولى و الأخبارى.

الجهة الثانيه: كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و قاعده دفع الضرر

و أمّا الجهة الثانيه: فالمشهور بينهم - كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (١)- أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى احتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل.

و أشكل عليه: بإمكان العكس، بأن تكون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعى حذراً من الوقوع فى الضرر المحتمل، كان هذا بياناً، فتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، و هو عدم البيان.

ص: ٣٢٨

و بالجمله: كل من القاعدتين كبروى لا يتكفل لاحراز موضوعه، بل لا بد من إحرازه من الخارج لا من نفس القاعده كما هو واضح، و كل منهما صالح لرفع موضوع الآخر، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا، و التحقيق فى الجواب عن الاشكال يقتضى تقديم مقدمه: و هى أنّ التعارض و التناقى لا يتصور إلّا بين دليلين ظنيين من جهه، فقد يكون التناقى بين ظهورين مع كون السند فى كل منهما قطعياً، و قد يكون بين نصين صريحين فيما إذا كان السند ظنياً فيهما. و أمّا الدليلان القطعيان سنداً و دلالةً و جههً فيستحيل وقوع المعارضه بينهما، لاستلزامه التناقض المستحيل تحققه، فلا محاله يكون أحد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر. و ظهر من ذلك استحاله وقوع المعارضه بين حكمين عقليين، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين، ففى المقام لا يعقل المعارضه بين القاعدتين، فأنه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب و بعدمه فى مورد واحد، و هو محال. و إن شئت قلت: إنّ القطع بعدم استحقاق العقاب لا يجتمع مع احتمال.

المراد بالضرر المحتمل الواجب دفعه

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ الضرر المحتمل الذى يجب دفعه بحكم العقل إمّا أن يراد به الضرر الأخرى أى العقاب، أو الضرر الدينوى، أو المفسده المقتضيه لجعل الحرمه.

فإن كان المراد به العقاب فأمّا أن يكون وجوب دفعه غيرياً أو نفسياً أو طريقياً أو إرشادياً، و لا يتصور له خامس. أمّا الوجوب الغيرى فهو غير محتمل فى المقام، إذ الوجوب الغيرى هو الذى يترشح من وجوب نفسى عند توقف واجب على شىء آخر، و ليس فى المقام واجب متوقف على دفع العقاب الأخرى ليرشح الوجوب منه إليه، لا- فى فرض تحقق الحكم واقعاً و لا- فى فرض عدمه. أمّا فى فرض تحققه فلاّنه ليس هناك إلّا تكليف واحد و ليس

متوقفاً على دفع العقاب بل دفع العقاب يحصل بامثاله و هو من آثاره العقلية. و أما في فرض عدم تحققه، فالتوقف منتفٍ بانتفاء موضوعه كما هو ظاهر.

و أما الوجوب النفسى فهو أيضاً غير صحيح فى المقام، إذ على تقدير الوجوب النفسى يكون العقاب على مخالفه نفسه لا على مخالفه التكليف الواقعى المجهول، فلا- يكون وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف الواقعى، فإذن يكون التكليف الواقعى غير واصل إلى المكلف لا بنفسه و لا بطريقه، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان بلا مانع. و بها يرفع موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل. هذا، مضافاً إلى أنّ الوجوب النفسى يستلزم تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع، و لا يمكن الالتزام به، فإنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به، و لا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف، فكيف مع احتمال.

و أما الوجوب الطرىقى فهو أيضاً غير معقول فى المقام، إذ الوجوب الطرىقى هو الذى يترتب عليه احتمال العقاب و يكون منشأً له، لأنّ احتمال التكليف الواقعى لا- يستلزم احتمال العقاب إلّا مع تنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه، فمع عدم تنجز التكليف و عدم وصوله بنفسه و لا- بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب أصلاً. و أما القطع بالعقاب فغير موجود حتّى فى مخالفه التكليف المنجز الواصل لاحتمال العفو و الشفاعة. ففى موارد جعل الوجوب الطرىقى كان التكليف على تقدير تحققه واقعاً واصلًا إلى المكلف بطريقه و منجزاً، فاستحقّ العقاب على مخالفته. و منشأ الاستحقاق هو الوجوب الطرىقى، كوجوب الاحتياط الشرعى الثابت فى موارد، و كوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف مع العلم بالحاله السابقه. فأنضح أنّ الوجوب الطرىقى هو المنشأ لاحتمال العقاب و لولاه لما كان العقاب محتملاً، فكيف يمكن

الالتزام بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي، إذ قد عرفت أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، فلا مناص من أن يكون الوجوب في رتبه سابقه على احتمال العقاب، مع أنّ احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بدّ من تقدّمه عليه تقدّم الموضوع على الحكم، وهذا هو الدور الواضح.

و بعبارة أخرى: إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو، إذ الأثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض، وإن لم يحتمل العقاب فيكون وجوب دفع الضرر المحتمل منتفياً بانتفاء موضوعه. فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى أنّ العقل يحكم ويرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعي على تقدير تحققه. و الفرق بينه وبين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، و لولاه لما كان العقاب محتملاً على ما تقدّم بيانه، بخلاف الوجوب الارشادي فإنّه في رتبه لاحقه عن احتمال العقاب، إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هناك ارشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

و بذلك ظهر أنّ مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر، و لا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبداً، فإن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل - بأن كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً، كما في الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي و الشبهه الحكميه قبل الفحص - كان مورداً لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن، و لا مجال فيه لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان. و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف - فإنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهه الحكميه بعد الفحص فيما إذا لم يكن

هناك منجز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما - كان مورداً لقاعده قبح العقاب بلا بيان ولا مجال فيه لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل على ما تقدم بيانه. و بعبارة أخرى واضحه: مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلاً أو إجمالاً- بنفسه أو بطريقه، كما في أطراف العلم الاجمالي و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي، و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو فرض عدم وصوله بنفسه و لا بطريقه كما في الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحججه على التكليف، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد أصلاً.

هذا كله على تقدير أن يكون المراد بالضرر المحتمل هو العقاب.

و أمّا لو كان المراد به الضرر الدنيوي فكل من الصغرى و الكبرى ممنوع. أما الصغرى فلاّنه لا ملازمه بين ارتكاب الحرام و ترتب الضرر الدنيوي، بل ربّما تكون فيه المنفعه الدنيويه كما في موارد الانتفاع بمال الغير غصباً. نعم، يترتب الضرر الدنيوي على ارتكاب بعض المحرّمات كأكل الميتة و شرب السم مثلاً، و لكن لا تثبت به الكليه. و أمّا الكبرى فلاّنه لا استقلال للعقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي بل هو ممّا نقطع بخلافه، فإنّا نرى أنّ العقلاء يقدمون على الضرر المقطوع به لرجاء حصول منفعه، فكيف بالضرر المحتمل. نعم، الاقدام على الضرر الدنيوي بلا غرض عقلائي يعدّ سفاهه عند العقلاء و يلام فاعله، إلّا أنّ العقل غير مستقل بقبحه الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراماً شرعاً، و إلّا لزم كون كل فعل سفهي حراماً شرعاً، و هذا ممّا نقطع بخلافه.

و أمّا إن كان المراد بالضرر المفسده، فالصغرى و إن كانت مسلّمه في خصوص ما يحتمل حرمة، بناءً على ما عليه العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد، فإنّ احتمال الحرمة في شيء لا ينفك حينئذ عن احتمال المفسده فيه، إلّا أنّ

الكبرى ممنوعه، إذ العقل لا- يحكم بوجوب دفع المفسده المحتمل، كيف وقد اتفق العلماء من الأصوليين و الأخباريين، بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عمّا يحتمل وجود المفسده فيه فى الشبهه الموضوعيه، و لو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسده المحتمل كان الاحتياط واجباً فيها أيضاً، إذ لا فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه من هذه الجبهه.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل لا تعارض قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الشبهات البدويه بعد الفحص و اليأس عن الحجّه على التكليف.

كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و أدله الاحتياط

أمّا الجبهه الثالثه: و هى ملاحظه قاعده قبح العقاب بلا بيان مع أدله وجوب الاحتياط، فملخص الكلام فيها: أنّه على تقدير تماميه دلالتها على وجوب الاحتياط وجوباً طريقياً، تسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، إذ على تقدير وجوب الاحتياط بهذا النحو يتمّ البيان من قبل المولى، و تنجز الحكم الواقعى على تقدير ثبوته، فلا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فكانت أدله وجوب الاحتياط على تقدير تماميه دلالتها وارده على القاعده، و سيجىء الكلام فى تماميه دلالتها و عدمها قريباً عند التعرّض لذكر أدله الأخباريين (1) إن شاء الله تعالى.

الوجه الخامس: الاستدلال على البراءه بالاستصحاب

الوجه الخامس من الوجوه التى استدللّ بها على البراءه: الاستصحاب، و تقريبه على نحوين، لأنّ الأحكام الشرعيه لها مرتبتان: الأولى: مرتبه الجعل و التشريع، و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بفرض الموضوع لا بتحقيقه فعلاً، إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع

ص: ٣٣٣

(١-١) فى ص ٣٤٤ و ما بعدها

خارجاً، بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضيّة الحقيقيه، فصَحّ تشريع القصاص على القاتل و إن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد.

الثانيه: مرتبه الفعلية، و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقق الموضوع خارجاً، لأنّ فعلية الحكم إنّما هى بفعلية موضوعه، و مع انتفاء الموضوع خارجاً لا يكون الحكم فعلياً، و حيث إنّ الحكم الشرعى فى كل واحد من المرتبتين مسبق بالعدم، فقد يقرب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبه الأولى، و قد يقرب باعتبار المرتبه الثانيه.

أمّا تقريب الاستدلال باعتبار المرتبه الأولى: فهو أنّ الأحكام الشرعيه لما كانت فى جعلها تدريجيّه، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً فى زمان قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

و أورد على هذا التقريب بايرادين:

أحدهما: أنّ عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب إلى الشارع، و لا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي إلّا على القول بالأصل المثبت. و بعباره أخرى: العدم المتيقن هو العدم قبل الشرع و الشرعيه، و هو غير منتسب إلى الشارع. و العدم المشكوك فيه هو العدم المنسوب إلى الشارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً.

وفيه: أنّ المستصحب إنّما هو العدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع، لما عرفت من أنّ جعل الأحكام كان تدريجياً، فقد مضى من الشرعيه زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً- يقيناً، فيستصحب ذلك. مع أنّ الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب.

ثانيهما: أنّ المحرّك للعبد - أعى الباعث أو الزاجر له - إنّما هو التكليف

الفعلى لا الانشائي، فالحكم الانشائي ممّا لا يترتب عليه أثر، و من الواضح أنّه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل، إلّا على القول بالأصل المثبت.

و فيه أوّلاً: النقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه، فلو كان نفى الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضاً كذلك.

و ثانياً: أنّ الانشاء هو إبراز أمر اعتبارى على ما ذكرناه غير مرّه (1) و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيود، فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلّا عبارته عن اعتبار شىء على ذمّه المكلف فى ظرف خاص، و يتحقق المعنى بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقةً. و الفرق بينهما اعتبارى كالوجود و اليجاد، فالحكم الفعلى هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه. و عليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم فى عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الاطاعه بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج، و ليس ذلك إلّا من جهة أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضيّه الحقيقيه من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف، و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرّك إلّا نفس الاعتبار السابق لا- أمر آخر يسمّى بالحكم الفعلى.

فتحصّل بما ذكرناه: أنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب ممّا لا- بأس به. و عليه فلا- يبقى مورد للرجوع إلى البراءه الشرعيه أو العقليه.

ص: ٣٣٥

إن قلت: إن استصحاب عدم جعل الالتزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فأننا نعلم إجمالاً- بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذ إلى البراءه.

قلت أولاً: يمكن المنع عن العلم الاجمالي بثبوت أحد الجعلين في خصوص المورد المشكوك فيه، لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعى ثابتاً بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الالتزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الأصحاب على ذلك في صدر الاسلام، و يستفاد أيضاً من ردعه (صلى الله عليه و آله) أصحابه عن كثره السؤال على ما في روايات كثيره (1). وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الالتزام مثبتاً لموضوع الترخيص، فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص.

و ثانياً: لا- مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم منه مخالفه عمليه للتكليف الالزامي، فإذا ثبت عدم جعل الالتزام و عدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين، كفى ذلك في نفي العقاب، لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع، و لا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب و لو لم يثبت الترخيص. نعم، الآثار الخاصه المترتبه على عنوان الاباحه لا تترتب على استصحاب عدم جعل الالتزام، فإذا فرض مورد كان الأثر الشرعى مترتباً على الاباحه لا مناص فيه من الرجوع إلى أصله الاباحه، و لا يكفي فيه الرجوع إلى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر.

إن قلت: لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعيه، لأن مورد الشبهه لم يجعل له الحكم بشخصه يقيناً. و أما الطبيعي المشكوك

ص: ٣٣٦

انطباقه على المورد فثبوت الحكم له يقينى، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، فإذا شككنا فى كون مائع معين خمراً، فالمائع المذكور لم يجعل الحرمة له بشخصه ولا-الاباحه، و ثبوت الحرمة لطبيعى الخمر كثبوت الاباحه لطبيعى الماء يقينى، فكيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل.

قلت أولاً: إنّ الأحكام المجعوله بنحو القضايا الحقيقيه تنحل إلى أحكام متعدده بحسب تعدّد أفراد موضوعاتها، كما هو مبنى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه، إذ بدونها لا- يكون هناك حكم مجهول ليرفع بالبراءه. وعليه فيكون الشك فى خمريه مائع مستلزماً للشك فى جعل الحرمة له، فيرجع إلى استصحاب عدم الجعل كما فى الشبهه الحكميه.

و ثانياً: أنّه لو سلّم عدم جريان استصحاب عدم الجعل فى الشبهه الموضوعيه لا مانع من الرجوع إلى الاستصحاب الموضوعى إمّا محمولياً كما فى كثير من الموارد، و إمّا أزلياً كما فى بعضها. و قد ذكرنا فى محلّه (١) جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

استصحاب البراءه الثابته قبل البلوغ

و أمّا تقريب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعليه، فهو استصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ، و قد أورد على هذا التقريب بوجه:

الاشكالات على استصحاب البراءه

الوجه الأول: أنّه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً، و يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و عدم التكليف أزلى غير قابل للجعل، و ليس له أثر شرعى، فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقليه، فلا يجرى فيه الاستصحاب. و نسب صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) فى التنبيه

ص: ٣٣٧

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠

٢-٢) كفايه الأصول: ٤١٧

الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الايراد إلى الشيخ (قدس سره) .

أقول: أمّا نسبه هذا الايراد إلى الشيخ (قدس سره) فالظاهر أنّها غير مطابقيه للواقع، لأنّ الشيخ (قدس سره) قائل بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه، كما صرّح بذلك في عدّه موارد من الرسائل و المكاسب (١)، و ذكر (٢) أيضاً في جملة التفصيلات في جريان الاستصحاب التفصيل بين الوجود و العدم، و ردّه بأنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الوجود و العدم. و بالجملة: الشيخ و إن كان قائلاً بعدم صحّه الاستدلال على البراءة بالاستصحاب، إلّا أنّه ليس لأجل هذا الايراد الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) و نسبه إليه. و سيجيء بيان إيراد الشيخ (قدس سره) على الاستصحاب المذكور قريباً إن شاء الله تعالى.

و أمّا أصل الايراد المذكور فيردّه: أنّ اعتبار كون المستصحب أمراً مجعولاً بنفسه أو بأثره ممّا لم يدل عليه دليل من آيه و لا روايه، إنّما المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، و لا خفاء في أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد. و توهم أنّه لا بدّ من أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد حدوثاً و العدم الأزلي لا يكون حادثاً، مدفوع بأنّ المعتبر كونه قابلاً للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشك، فيكفي كون المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً و إن لم يكن قابلاً له حدوثاً. و سيأتي الكلام في ذلك مفصلاً في بحث الاستصحاب (٣) إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٣٨

١- ١) صرّح بذلك في مطارح الأنظار: ١٩٤ السطر ٣٢

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٥٤٩ و ٥٨٨

٣- ٣) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٢١١

الوجه الثاني: ما أفاده شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) وملخصه: أنّ استصحاب البراءة لو كان موجِباً للقطع بعدم العقاب صحّ التمسك به وإلّا فلا، إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، لسدّ باب هذا الاحتمال، و معه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً، لأنّ التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان كافٍ في سدّ باب احتمال العقاب من أوّل الأمر، بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب. وعليه فإنّ بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحجّيه مثبتات الأصول، حصل منه القطع بعدم العقاب و صحّ التمسك به، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصه في الفعل، فإذا فرض ثبوت الرخصه من قبل الشارع بالتعبد بالاستصحابى باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب، فإنّ العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً. و أمّا لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات و لا بحجّيه مثبتات الأصول كما هو الصحيح، فلا يصحّ التمسك بالاستصحاب فى المقام، إذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب، و يبقى احتمال العقاب، فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و معه كان التمسك بالاستصحاب لغواً كما تقدّم.

و فيه أوّلاً: أنّ استصحاب عدم المنع كافٍ فى القطع بعدم العقاب، إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل و تحريمه، فمع إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجة إلى إحراز الرخصه التى هى من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.

و ثانياً: أنّه يمكن جريان الاستصحاب فى نفس الترخيص الشرعى المتيقن

ص: ٣٣٩

ثبوته قبل البلوغ، لحديث رفع القلم و أمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شيء آخر.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (١)و هو أنّ المتيقن الثابت قبل البلوغ إنّما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له كما في الحيوانات، و مثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ، و إنّما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب. و بعبارة أخرى: العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي و غير منتسب إلى الشارع، و العدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب إلى الشارع، و إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

و فيه أولاً: أنّ عدم التكليف في الصبي غير المميز و إن كان كما ذكره، إلّا أنّه ليس كذلك في المميز، بل هو عدم التكليف في مورد قابل له، و إنّما رفعه الشارع عنه امتناناً.

و ثانياً: أنّ العدم المتيقن و إن كان أزلياً غير منتسب إلى الشارع، إلّا أنّه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب، فإنّ الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا- من آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبنياً على القول بالأصل المثبت. و سنذكر في بحث الاستصحاب (٢) أنّ اللوازم التي لا- تثبت بالاستصحاب إنّما هي اللوازم العقلية أو العاديه للمستصحب. و أمّا اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه، إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان، فتترتب آثاره و لوازمه عليه عقليه كانت أو شرعيه.

الوجه الرابع: ما أفاده أيضاً المحقق النائيني (قدس سره) (٣)و هو أنّه يعتبر

ص: ٣٤٠

١-١) أجود التقريرات ٣: ٣٣١

٢-٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٢١٠

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٣٣١ و ٣٣٢

فى جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب مترتباً على واقع المستصحب، و أما إن كان مترتباً على مجرد الشك فى الواقع أو على الأعم منه و من الواقع، فلا مجال لجريان الاستصحاب. مثلاً لو كان التشريع المحرّم عبارته عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين، أو الأعم منه و من إدخال ما ليس من الدين فى الدين، فمجرد الشك فى كون شىء من الدين كافٍ فى الحكم بحرمة إسناده إلى الشارع فاجراء استصحاب عدم كونه من الدين لاثبات حرمة الاسناد تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحاءه، فإنه من قبيل إحراز ما هو مُحَرَز بالوجدان بالتعبد. و المقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المرغوب من استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ ليس إلّا عدم العقاب، و هذا مترتب على نفس الشك فى التكليف، لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا نحتاج إلى إحراز عدم التكليف بالاستصحاب.

وفيه: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك. و أما إن كان الأثر أثراً للجامع بينه و بين الواقع، فلا مانع من جريان الاستصحاب، إذ بجريانه يصل الواقع إلى المكلف و يرفع الشك تعبداً، فلم يبق معه شك ليلزم تحصيل الحاصل أو أردأ أنواعه. نعم، لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً فيترب عليه الأثر.

و بالجملة: ترتب الأثر على الشك فرع عدم جريان الاستصحاب، فكيف يكون مانعاً عن جريانه، و لذا لا إشكال فى جعل الأماره و نصبها على عدم حرمة شىء مع أنّ أصله الحل كافيه لاثباته. و كذا لا إشكال فى التمسك باستصحاب الطهاره المتيقنه، مع أنّ قاعده الطهاره بنفسها كافيه لاثباتها. و المقام من هذا القبيل بعينه. و بعبارته أُخرى واضحه: قاعده قبح العقاب بلا

بيان متوقفه على تحقق موضوعها أعنى عدم البيان، فكما أنها لا- تجرى مع بيان التكليف لا تجرى مع بيان عدم التكليف، و الاستصحاب بيان لعدمه فلا يبقى معه موضوع لها.

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ (قدس سره) (١) وهو أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و ذلك داخل في القياس لا- في الاستصحاب، و في المقام لا اتحاد للقضية المتيقنه و المشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله (عليه السلام): «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» (٢)، و هو مرتفع بارتفاع موضوعه، و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

و الانصاف: أن هذا الاشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام، و توضيحه: أن العناوين المأخوذه في موضوعات الأحكام على ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون العنوان مقوماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان عدّ حكماً جديداً لموضوع آخر، لا بقاء الحكم للموضوع الأول، كما في جواز التقليد فإن موضوعه العالم، و لو زال عنه العلم و صار جاهلاً يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقوم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف، و في مثل ذلك لا- مجال لجريان الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الأثر السابق حين الشك، فلا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب.

ص: ٣٤٢

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٧٨

٢-٢) الوسائل ١: ٤٥ / أبواب مقدمه العبادات ب ٤ ح ١١ (باختلاف يسير)

الثانى: أن يكون العنوان من الحالات و غير دخيل فى قوام الموضوع فى نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم مثلاً، فإنّ العرف يرى القيام و القعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأوّل، لا حدوث حكم جديد لموضوع آخر. و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم لو فرض الشك فى بقاء الحكم.

الثالث: أن يشك فى كون العنوان مقوّماً للموضوع و عدمه، كعنوان التغير المأخوذ فى نجاسه الماء المتغير، فبعد زوال التغير يشك فى بقاء النجاسه، لعدم العلم بأنّ التغير مقوّم لموضوع الحكم بالنجاسه أو من قبيل الحالات. و بعبارة أخرى: يشك فى أنّ حدوث التغير هل هو علّه لحدوث النجاسه للماء و بقائها، بحيث لا يكون بقاءها منوطاً ببقائه، أو علّه لحدوث النجاسه فقط بحيث تكون النجاسه دائره مدار التغير حدوثاً و بقاءً، أى وجوداً و عدماً. و لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم كما فى القسم الأوّل، إذ مع الشك فى بقاء الموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدله الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك عدم صحّحه التمسك بالاستصحاب فى المقام، لأنّ عنوان الصبى المأخوذ فى الحكم بالترخيص فى قوله (عليه السلام): «رفع القلم عن الصبى حتّى يحتلم»، مقوّم للموضوع فى نظر العرف، و لا-أقل من احتمال ذلك، و معه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ.

و هي أمور ثلاثه:

الأول: الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط

الأول: الآيات الكريمة: فمنها: الناهية عن القول بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) ومنها: الناهية عن إلقاء النفس في التهلكه، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (٢) ومنها: الأمره بالتقوى، كقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (٣) ولا يتم الاستدلال بشيء منها.

أمّا الأولي: فلأنّ حرمة القول بغير العلم ممّا لا خلاف فيه بين الأخباريين و الأصوليين، فإنّ الأصولي يعترف بأنّ القول بالترخيص إذا لم يكن مستنداً إلى دليل فهو تشريع محرّم، و لكنّه يدعى قيام الدليل عليه، كما أنّ الأخباري القائل بوجوب الاحتياط أيضاً يعترف بأنّ القول بوجوب الاحتياط من غير دليل يدل عليه تشريع محرّم، و يدعى قيام الدليل عليه، فهذه الآيه الكريمة الداله على حرمة القول بغير العلم أجنيه عن المقام.

و أمّا الثانيه الناهية عن إلقاء النفس في التهلكه: فلأنّه إن أُريد بها التهلكه الدينويه، فلا شك في أنّه ليس في ارتكاب الفعل مع الشك في حرمة احتمال

ص: ٣٤٤

١- (١) الإسراء ١٧: ٣٦

٢- (٢) البقره ٢: ١٩٥

٣- (٣) التغابن ٦٤: ١٦

الهلكه فضلاً عن القطع بها. و إن أريد بها التهلكه الأخرويه، أعنى العقاب، فكان الحكم بترك إلقاء النفس فيها إرشادياً محضاً، إذ لا- يترتب على إيقاع النفس فى العقاب الأخرى عقاب آخر، كى يكون النهى عنه مولوياً. مضافاً إلى أن الأصولى يرى ثبوت المؤمن من العقاب فلا أثر لهذا النهى.

و أما الثالثه الأمره بالتقوى: فلأن ارتكاب الشبهه استناداً إلى ما يدل على الترخيص شرعاً و عقلاً ليس منافياً للتقوى. هذا إن كان المراد بالتقوى هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب. و أمّا لو كان المراد بها التحفظ عن الوقوع فى المفاسد الواقعيه فهو غير واجب قطعاً، و لذا اتفق الأخباريون و الأصوليون على جواز الرجوع إلى البراءة فى الشبهات الموضوعيه، بل و فى الحكميه أيضاً إن كانت وجوبيه، فكانت الآيه الشريفه محموله على الارشاد لا محاله.

الثانى: الاستدلال بالأخبار على وجوب الاحتياط

الثانى: الأخبار و هى طائفتان:

الطائفه الأولى: الأخبار الأمره بالتوقف عند الشبهه، كقوله (عليه السلام) فى عدّه روايات: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» (١) و نظير هذه الروايات أخبار التثليث كقوله (صلّى الله عليه و آله): «الأمر ثلاثه: أمر بين لك رشده فاتبعه، و أمر بين غيبه فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله» (٢).

و الانصاف أنه لا دلالة لهذه لأخبار على وجوب الاحتياط لوجهين:

الوجه الأول: أن المذكور فيها هو عنوان الشبهه، و هو ظاهر فيما يكون الأمر فيه ملتبساً بقول مطلق، فلا يعم ما علم فيه الترخيص الظاهرى، لأن

ص: ٣٤٥

-
- ١- (١) الوسائل ٢٧: ١٥٤ و ١٥٥ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٢ و غيره
٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٦٢ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٢٨ (باختلاف يسير)

أدله الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه، و تدرجه في معلوم الحليه. و يدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهه بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، أنه لا إشكال و لا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعيه، بل في الشبهه الحكميه الوجوبيه بعد الفحص، فلولا أن أدله الترخيص أخرجتها عن عنوان الشبهه، لزم التخصيص في أخبار التوقف، و لسانها آب عن التخصيص و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله (عليه السلام): «التوقف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» .

الوجه الثاني: أن الأمر بالتوقف فيها للارشاد، و لا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يستتبع العقاب، إذ علل التوقف فيها بأنه خير من الاقتحام في الهلكه، و لا يصح هذا التعليل إلا أن تكون الهلكه مفروضه التحقق في ارتكاب الشبهه مع قطع النظر عن هذه الأخبار الآمره بالتوقف. و لا- يمكن أن تكون الهلكه المعلل بها وجوب التوقف مترتبه على نفس وجوب التوقف المستفاد من هذه الأخبار كما هو ظاهر، فيختص موردها بالشبهه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الاجمالي.

و بالجملة: التعليل ظاهر في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الأخبار، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بنفس هذه الأخبار كما هو مقصود الأخبارى.

إن قلت: إنما يلزم حمل الأمر على الارشاد لو كان المراد بالهلكه العقاب، و أمّا لو أُريد بها المفسده الواقعيه، أمكن أن يكون الأمر بالتوقف أمراً مولوياً، و مع إمكان ذلك لا- يصحّ الحمل على الارشاد، و حينئذٍ كانت هذه الروايات كافيّه في تنجيز التكليف الواقعي و استحقاق العقاب على مخالفته، لأنها حينئذ تكون إيصالاً له.

قلت: حمل الهلكه على المفسده الواقعيه - مع كونه خلاف الظاهر فى نفسه - يستلزم التخصيص فى الشبهات الموضوعيه، و قد عرفت أنّ الروايات آبيه عن التخصيص، فلا- مناص من حمل الهلكه على العقاب كما هو الظاهر فى نفسه، و معه كان الأمر بالتوقف إرشادياً لا محاله.

لا- يقال: سلّمنا كون التعليل ظاهراً فى ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الأخبار، إلّا أنّ عموم الشبهات لما هو محل الكلام يكشف عن جعل وجوب الاحتياط قبل الأمر بالتوقف الموجود فى هذه الأخبار، فيكون التنجيز لأجله، لا لأجل وجوب التوقف.

فأنّه يقال: إيجاب الاحتياط لو كان واصلاً مع قطع النظر عن أخبار التوقف فهو خلاف المفروض. مضافاً إلى أنّه لا معنى حينئذ لأن تكون أخبار التوقف كاشفة عنه، بل يستحيل ذلك، و إن لم يكن واصلاً امتنع تنجز الواقع به، فإنّ الإيجاب الطريقي لا يزيد على الإيجاب الواقعي فى استحاله الانبعاث عنه قبل وصوله، فكما أنّ الوجوب الواقعي لا يكفى فى التنجز قبل الوصول كذلك الوجوب الطريقي. وعليه كان مورد أخبار التوقف مثل الشبهات قبل الفحص، أو المقرونه بالعلم الاجمالي ممّا كان الواقع فيه منجزاً، مع قطع النظر عن هذه الأخبار.

هذا، و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) عن هذا الاشكال: بأنّ إيجاب الاحتياط لا يكفى فى تنجز الواقع المجهول، لأنّه إن كان وجوبه نفسياً فالعقاب يكون على مخالفه نفسه، لا على مخالفه الواقع. و إن كان غيرياً فلازمه ثبوت العقاب على مخالفه التكليف الواقعي مع فرض عدم وصوله.

ص: ٣٤٧

و يرد عليه: أنّ الوجوب غير منحصر في القسمين، فإنّ وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته طريقي، و به يتنجز الواقع.

و بما ذكرناه ظهر الجواب عن أخبار التثليث، فإنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل فيما هو بين رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. و بالجمله: المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، و كما أنّ الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأوّل. و الملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقه، و إن صحّ إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمره بالاحتياط، كقوله (عليه السلام): «أخوك دينك فاحتظ لدينك» (١) و قوله (عليه السلام): «خذ بالحائطه لدينك» (٢) و غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المعنى.

و الصحيح عدم دلالة هذه الأخبار أيضاً على وجوب الاحتياط في المقام لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ حسن الاحتياط ممّا استقلّ به العقل، و ظاهر هذه الأخبار هو الارشاد إلى هذا الحكم العقلي، فيكون تابعاً لما يرشد إليه، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها كان الاحتياط واجباً كما في الشبهه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الاجمالي، و في بعضها كان مستحباً كما في الشبهه البدويه بعد الفحص، و هي محل الكلام فعلاً.

ص: ٣٤٨

١-١) الوسائل ٢٧: ١٦٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٦ (في الطبعة القديمه ح ٤١)

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٦٦ و ١٦٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٢ (باختلاف يسير، في الطبعة القديمه ح ٣٧)

الوجه الثاني: أنّ هذه الأخبار باطلاقها تعمّ الشبهه الموضوعيه و الشبهه الحكميه الوجوبيه، مع أنّ الاحتياط فيها غير واجب قطعاً، فلا بدّ حينئذ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب أو الالتزام فيها بالتخصيص، و حيث إنّ لسانها آتٍ عن التخصيص كما ترى، فتعيّن حملها على الاستحباب أو على مطلق الرجحان الجامع بينه و بين الوجوب، فلا- يستفاد منها وجوب الاحتياط في الشبهه البدويه بعد الفحص، و هي محل الكلام.

وجه تقديم أدله البراءه على أخبار الاحتياط

ثمّ إنّ لو سلّم دلالة أخبار التوقف أو الاحتياط على وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه، فهي لا تعارض أدله البراءه، و ذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة - بناءً على جريانه، و هو الصحيح على ما تقدّم بيانه (١)- يكون رافعاً لموضوع هذه الأخبار، إذ به يحرز عدم التكليف و عدم العقاب، فيتقدّم عليها لا محاله. و كذا أخبار البراءه بعد تماميتها تتقدّم على هذه الأخبار، لكونها أخص منها، فإنّ أخبار البراءه لا- تعمّ الشبهه قبل الفحص، و لا المقرونه بالعلم الاجمالي إمّا في نفسها، أو من جهة الاجماع و حكم العقل، بل بعضها مختص بالشبهات التحريميه، كقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٢) بخلاف أخبار التوقف و الاحتياط فإنها شامله لجميع الشبهات، فيخصص بها.

و قد يتوهم الاطلاق في أدله البراءه، و أنّها شامله في نفسها لجميع الشبهات، غايه الأمر أنّها مخصصه بحكم العقل أو بالاجماع، فلا وجه لتقدّمها على أدله التوقف و الاحتياط.

ص: ٣٤٩

١- ١) في ص ٣٣٣ - ٣٣٥

٢- ٢) تقدّم في ص ٣٢٣

و لكنّه مدفوع بأنّ المانع عن شمول أدله البراءة لتلك الموارد إن كان حكم العقل باستحاله شمولها لها، فحاله حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الاطلاق من أوّل الأمر، و إن كان هو الاجماع، فحاله حال المخصص المنفصل. و المختار فيه القول بانقلاب النسبه على ما سيجيء تفصيل الكلام فيه في محله (1) إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على خصوص أخبار الاحتياط: و هو أنّ أخبار البراءة كقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» نص في عدم وجوب الاحتياط، و أخبار الاحتياط على تقدير تماميه دلالتها ظاهره في وجوبه. و الجمع العرفي يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بسبب النص، و حمله على الرجحان الجامع بين الوجوب و الندب. و هذا الوجه لا يجرى بالنسبه إلى أخبار التوقف، لأنّ العله المذكوره فيها و هي الوقوع في الهلكه تجعلها نصّاً في عدم جواز الاقتحام، إلّا أنّه قد ذكرنا قصورها عن الدلاله على الحكم المولوى في نفسها.

توهم تقدم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة

ثمّ إنّّه ربّما يتوهم أنّ أخبار التوقف و الاحتياط - على تقدير تماميه دلالتها - تتقدّم على أخبار البراءة، لأنّ المرفوع بحديث الرفع و نحوه هو ما لا يعلم من الأحكام، و وجوب الاحتياط بناءً على استفادته من الأخبار معلوم، فهو خارج عن أدله البراءة موضوعاً.

و هو مدفوع بأنّه إنّما يتمّ ذلك لو كان وجوب الاحتياط نفسياً. و أمّا لو كان وجوبه طريقياً كما هو المفروض، فالمرتّب عليه هو لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول، و حديث الرفع يرفعه فتقع المعارضه بين الدليلين لا محاله، و قد عرفت تقدّم حديث الرفع و أمثاله على أدله التوقف و الاحتياط.

ص: ٣٥٠

الثالث ممّا استدللّ به على وجوب الاحتياط: حكم العقل و تقرّيبه بوجوه:

الوجه الأول: العلم الاجمالي بالتكاليف

الأول: أنّ كل مسلم يعلم إجمالاً في أوّل بلوغه بتكاليف إلزاميه، وهذا العلم الاجمالي ينجز التكليف الواقعيه على تقدير ثبوتها، وليست الطرق و الأمارات رافعه لتنجزها، إذ لا بدّ في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل يدل على نفي التكليف في بعض الأطراف إمّا مطابقه أو التزاماً، و الطرق و الأمارات إنّما تثبت أحكاماً في مواردّها، و ليس لها تعرّض لنفي أحكام آخر في غير مواردّها، فالتنجز يبقى على حاله، فإذا علمنا إجمالاً بوجوب الصلاه مردده بين الظهر و الجمعة، كان قيام الأماره على أحدهما نافياً لوجوب الآخر بالالتزام، فينحل به العلم الاجمالي لا محاله. و أمّا إن كان المعلوم بالاجمال أحكاماً كثيره لا تعين لها، فقيام الدليل على ثبوت أحكام في موارد خاصّه لا ينفى ثبوت الحكم في غيرها فلا ينحل العلم الاجمالي.

و لا- يرد على هذا التقريب ما ذكره في الكفايه من أنّ قيام الأماره على التكليف في بعض الأطراف يوجب صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف، مثلاً- إذا علم بحرمة إناء زيد و تردّد بين إناءين، ثمّ قامت البيّنه على أنّ أحدهما المعين إناؤه، كان كما إذا علم أنّه إناؤه (1). و ذلك لوجود الفرق الواضح بين مقامنا و بين المثال المذكور، إذ المعلوم بالاجمال في المثال أمر معيّن خاص، فقيام الأماره على تعيينه في أحد الطرفين ينفى كونه في الطرف الآخر بالالتزام. و هذا بخلاف المقام، فإنّ المعلوم بالاجمال فيه أحكام لا- تعين لها بوجه، و ليس لها عنوان و علامه، فقيام الأماره على ثبوت التكليف في بعض الموارد لا ينفى ثبوتها في غيرها.

ص: ٣٥١

هذا، ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال أولاً: بالنقض بالشبهات الوجودية و الموضوعية، فإنّ هذا العلم لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، كان مانعاً عن الرجوع إليها أيضاً، مع أنّ الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيها. و ثانياً: بالحل و هو أنّ العلم الاجمالي بتكاليف واقعيه ينحل بقيام الأمارات على تكاليف إزميه بمقدار المعلوم بالاجمال.

و توضيحه: أنّ لنا هنا ثلاثة علوم إجمالية: الأوّل: العلم الكبير، و أطرافه جميع الشبهات ممّا يحتمل التكليف، و منشؤه العلم بالشرع الأقدس، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً. الثاني: العلم الاجمالي المتوسط، و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره و غير المعتره، و منشؤه كثره الأمارات و القطع بمطابقه بعضها للواقع، فإنّا لا نحتمل مخالفه جميعها للواقع. الثالث: العلم الاجمالي الصغير، و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره، و منشؤه القطع بمطابقه مقدار منها للواقع.

و حيث إنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، و الثاني بالثالث، فلا يتجزئ التكليف في غير مؤديات الطرق و الأمارات المعتره. و الميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الاجمالي الكبير مقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، لم يبق لنا علم إجمالي في بقيه الأطراف. مثلاً إذا علمنا اجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبه في قطع من الغنم، و علمنا أيضاً بوجود خمس شياه مغصوبه في جمله البيض من هذا القطيع، فلا محاله ينحل العلم الاجمالي الأوّل بالعلم الاجمالي الثاني، فإنّا لو أفرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغصوبه البقيه، لاحتمال

انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير. بخلاف ما لو علمنا إجمالاً بوجود ثلاث شياہ محرّمه في جملة البيض من القطيع، فإنّ العلم الاجمالي الأوّل لا ينحل بالعلم الثاني، إذ لو أفرزنا ثلاث شياہ بيض، بقي علمنا الاجمالي بمغصوبيه البعض الباقي بحاله، لأنّ انطباق الخمس على الثلاث غير معقول.

وعليه فلا ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط، إذ المعلوم بالاجمال في الأوّل لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني، لأنّ منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود أحكام و تكاليف، و يكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الأمارات. و كذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث، لأنّ لو أفرزنا مقدراً من أطراف العلم الثالث، أي الأخبار المعتمده في كل باب من أبواب الفقه، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، لم يبق لنا علم إجمالي بوجود التكاليف في غيره، و لو مع ضم سائر الأمارات، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال، فيستكشف بذلك أنّ المعلوم بالاجمال في العلم الثاني لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث، فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محاله.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الانحلال مبني على العلم الوجداني بمطابقه الأمارات المعتمده للواقع بمقدار ما علم إجمالاً ثبوته في الشريعة المقدسه من التكاليف على ما تقدّم بيانه، و هذا الأمر و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لو منع منه القائل بوجود الاحتياط، و ادعى عدم العلم بمطابقه الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأوّل، فنحن ندعى الانحلال حتّى مع عدم العلم الوجداني بمطابقه الأمارات المعتمده للواقع.

و توضيح ذلك: أنّ العلم الاجمالي متقوم دائماً بقضيّه منفصله مانعه الخلو،

ففى العلم الاجمالى بنجاسه أحد الاناءين يصدق قولنا: إمّا هذا الاناء نجس و إمّا ذاك، و قد يحتمل نجاستهما معاً، و المدار فى تنجيز العلم الاجمالى على هذا التردد حدوثاً و بقاءً، فإذا فرضنا أنّ القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداها متيقنه و لو باليقين التبعدى، و الأخرى مشكوكه بنحو الشك السارى، فلا محاله ينحل العلم الاجمالى و يسقط عن التنجيز، و السر فى ذلك: أنّ تنجيز العلم الاجمالى ليس أمراً تبعدياً، و إنّما هو بحكم العقل لكاشفيتها عن التكليف كالعلم التفصيلى، فإذا زالت كاشفيتها بطروء الشك السارى، زال التنجيز لا محاله، كما هو الحال فى العلم التفصيلى بعينه.

و لا ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد فى أحد الأطراف معيّناً، و لا بطروء الاضطرار إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه، فإنّ العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى فى جميع هذه الفروض باقٍ على حاله، غايه الأمر أنّه بتحقيق أحد هذه الأمور يشك فى سقوطه، فلا بدّ من الاحتياط و تحصيل العلم بسقوطه، فإنّ الاشتغال اليقنى يقتضى البراءه اليقنيه، بخلاف ما إذا زال العلم الاجمالى بطروء الشك السارى، و انقلبت القضية المنفصلة إلى حمليتين: إحداها متيقنه و لو باليقين التبعدى، و الأخرى مشكوكه بالشك السارى، فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الاجمالى لا محاله.

أمّا على القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو نفس الطريقيه و المحرزيه فالأمر واضح، لأنّ قيام الأماره يوجب العلم بالواقع تبعداً. و كما تنقلب القضية المنفصلة إلى حمليتين بالعلم الوجدانى، كذلك تنقلب إليهما بالعلم التبعدى، فقيام الأماره على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال يوجب انحلال العلم الاجمالى لا محاله.

و أمّا على القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هى المنجزيه و المعدّريه، فقد

يستصعب الانحلال، و هو في محلّه لو قلنا باشتراط منجزيه الأمارات بالوصول، بمعنى أنّ المنجز هي الأمارات الواصلة إلى المكلف لا- الأمارات بوجودها الواقعي، لأنّ العلم الاجمالي الموجود في أوّل البلوغ قد أثر أثره من تنجيز التكليف الواقعي، و قيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الأطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق. نعم، إن قلنا - و هو الصحيح - بأنّ مجرد كون الأماره في معرض الوصول - بمعنى كون الأماره بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها - كافٍ في التنجيز، انحلّ العلم الاجمالي، فإنّ المكلف في أوّل بلوغه - حين يلتفت إلى وجود التكليف في الشريعة المقدّسه - يحتمل وجود أمارات دالّه عليها، فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال، و حيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الاجمالي بالتكليف، فلا يكون علمه منجزاً لجميع أطرافه، لتنجز التكليف في بعض أطرافه بمنجز مقارن له، نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسه في أحد الاناءين و علمنا بنجاسه أحدهما المعين مقارناً لذلك العلم الاجمالي فإنّه لا ينجز حينئذ أصلاً، و السرفيه: أنّ تنجيز العلم الاجمالي إنّما هو بتساقط الأ-صول في أطرافه للمعارضه، و في مفروض المثال يجري الأصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض، و لذا ذكرنا في محلّه أنّه لو كان الأصل الجارى في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف و في بعضها الآخر نافياً له لا يكون العلم الاجمالي منجزاً (1).

و مما ذكرناه ظهر الحال، و صحّحه الانحلال على القول بالسببيه في باب الأمارات، و أنّ المجعول هي الأحكام الفعلية على طبقها، فإنّ قيام الأماره يكشف عن ثبوت الأحكام في مواردنا من أوّل الأمر، فلا يبقى أثر للعلم الاجمالي بالتكليف الواقعي مرددةً بينها و بين غيرها.

ص: ٣٥٥

و المتحصّل ممّا ذكرناه فى المقام: أنّه على جميع الأقوال فى باب الأمارات تكون أطراف العلم الاجمالى من غير مواردّها مورداً لأصالة البراءة. أمّا على القول بالطريقه، فلأنّ العلم الاجمالى ينقلب بقاءً إلى الشك السارى و العلم التفصيلى. و أمّا على القول بالمنجزيه، فلأنّ قيام الأماره يكشف عن تنجز التكليف فى بعض الأطراف من غير جهه العلم الاجمالى فى أوّل الأمر. و أمّا على القول بالسببيه، فلأنّ الأماره تكشف عن اشتمال مؤدياتها على مصلحه أو مفسده مستلزمه لثبوت الحكم على طبقها من أوّل الأمر.

الوجه الثانى: أصاله الحظر

الوجه الثانى من تقريب حكم العقل: ما ذكره بعضهم من أنّ الأصل فى الأفعال غير الضروريه قبل الشرع هو الحظر بحكم العقل. و فيه أوّلاً: أنّ أصاله الحظر ليست من الأصول المسلّمه عند العقلاء، فإنّ جماعه منهم ذهبوا إلى أنّ الأصل فى الأشياء هو الاباحه، فلا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف.

و ثانياً: أنّه لا ارتباط بين المقام و بين تلك المسأله، فإنّ استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم إنّما هو بمناط غير موجود فى المقام، باعتبار أنّ موضوع أصاله الحظر إنّما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له، و فى المقام بما هو مشكوك الحكم، فلا يستلزم القول بالحظر فى تلك المسأله القول بالاحتياط فى المقام، بل يمكن القول بالبراءه فى المقام مع الالتزام بالحظر فى تلك المسأله.

و ثالثاً: أنّ ما ذكر لو تمّ فإنّما هو فيما إذا لم يثبت الترخيص عند الشك فى التكليف، و قد عرفت ثبوته فيما تقدّم.

الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل

الوجه الثالث من تقريب حكم العقل: أنّ فى ارتكاب الشبهه احتمال الوقوع فى الضرر، و العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و قد تقدّم (١) الجواب عن هذا التقريب مفصلاً و لا حاجة إلى الاعاده.

تنبيهات أصاله البراءه

اشاره

تنبيهات:

التنبيه الأول: أصاله عدم التذكيه

أنّ موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان، كما أنّ موضوع البراءه الشرعيه هو الشك و عدم العلم، وعليه فكل ما يكون بياناً و رافعاً للشك و لو تعبداً، يتقدّم عليهما بالورود أو الحكومه، من غير فرق بين أن تكون الشبهه موضوعيه كما لو علم بخمريه مائع ثم شكّ في انقلابه خلاً، فإنّ استصحاب الخمريه يرفع موضوع أصاله البراءه عن حرمة شربه، أو تكون حكميه كما إذا شكّ في جواز و طء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقه على تقدير جريانه يمنع عن التمسك بأصاله البراءه. و عبّر الشيخ (قدس سره) (٢) عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي، باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر، و لم يرد منه خصوص الأصل الجارى في الموضوع كما توهم.

كلام الشيخ الأنصاري في المقام

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) (٣) رتب على ما أفاده جريان أصاله عدم التذكيه، فيما إذا شكّ في حليه لحم و حرمة من جهه الشك في قابليه الحيوان للتذكيه و عدمها، و أورد على نفسه بأنّ أصاله عدم التذكيه معارضه بأصاله عدم الموت حتف الأنف، فأجاب عنه بأنّ الموت حتف الأنف عباره أخرى عن عدم التذكيه و لا مغايره بينهما.

ص: ٣٥٧

١- ١) في ص ٣٢٨ و ما بعدها

٢- ٢)، (٣) فرائد الأصول ١: ٤٠١ و ٤٠٩ - ٤١٠

و تحقيق المقام يقتضى بسطاً فى المقال فأقول: إنَّ الشكَّ فى حرمة اللحم تارةً يكون من الشبهه الموضوعيه، و أخرى: من الشبهه الحكيمه.

أقسام الشك فى حليه اللحم من جهه الشبهه الموضوعيه

و الشبهه الموضوعيه على أقسام:

القسم الأوّل: ما كان الشك فى حليه اللحم من جهه دوران الأمر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره، مع العلم بوقوع التذكيه بجميع شرائطها عليه، كما إذا شكّ فى كون اللحم المتخذ من حيوان علم وقوع التذكيه عليه من شاه أو من أرنب مثلاً.

القسم الثانى: ما إذا كان الشك فى الحليه من جهه احتمال طروء عنوان على الحيوان مانع عن قبوله التذكيه، بعد العلم بقابليته لها فى حد ذاته، كاحتمال الجلل فى الشاه، أو كونها موطوءه إنسان، أو ارتضاعها من لبن خنزيره.

القسم الثالث: ما إذا كان الشك فى حليته لاحتمال عدم قبول الحيوان للتذكيه ذاتاً، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد الحيوان المذبوح فى الظلمه مثلاً بين كونه شاهً أو كلباً.

القسم الرابع: ما كان الشك فيه من جهه احتمال عدم وقوع التذكيه عليه، للشك فى تحقق الذبح أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط، مثل كون الذابح مسلماً أو كون الذبح بالحديد أو وقوعه إلى القبلة، مع العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكيه.

أمّا القسم الأوّل: فهو مورد لأصالة الحل، من دون حاجه إلى الفحص لكون الشبهه مصداقيه. و أمّا ما أفاده الشهيد (قدس سره) (١) من أنّ الأصل فى اللحوم مطلقاً هو الحرمة فهو غير صحيح بالنسبه إلى هذا الفرض، إذ لا وجه

ص: ٣٥٨

له بعد العلم بوقوع التذكية عليه.

و أما ما ذكره بعضهم من التمسك باستصحاب حرمة أكله الثابتة قبل زهاق الروح، فهو أيضاً غير وجيه أما أولاً: فلأنَّ حرمة أكل الحيوان الحي غير مسلّمه، وقد أفتى جماعه من الفقهاء بجواز بلع السمك الصغير حيّاً، مع أنّ تذكيته إنّما هي بموته خارج الماء، لا بنفس إخراجه منه، ولذا التزموا بعدم جواز أكل القطعه المبانه من السمك الحي بعد إخراجه من الماء حيّاً. و أما ثانياً: فلأنَّ الحرمة الثابتة على تقدير تسليمها كانت ثابتة لعنوان الحيوان المتقوّم بالحياه، و ما يشك في حليته إنّما هو اللحم، و هو مغاير للحيوان فلا يمكن جريان الاستصحاب.

و أمّا القسم الثانى: فلا مانع فيه من الرجوع إلى استصحاب عدم طروء مانع من التذكية، فإذا تحقق الذبح عليه جامعاً للشرائط المعتمره فيه ثبت التذكية بضمّ الوجدان إلى الأصل فيحكم بحليته.

و أمّا القسم الثالث: فإن قلنا بأنّ كل حيوان قابل للتذكية إلّا ما خرج بالدليل، كما ادّعاها صاحب الجواهر (قدس سره) (١). و استدللّ عليه بروايه على ابن يقطين (٢) الواردة في الجلود، و قلنا أيضاً بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه حتّى في العناوين الذاتيه كعنوان الكلبيه مثلاً، فلا مانع من التمسك بذلك العموم بعد إجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج منه، فيحكم بحليه لحم تردد بين الشاه و الكلب بالشبهه الموضوعيه.

و أمّا لو منعنا عن كلا الأمرين أو عن أحدهما، فإن قلنا بأنّ التذكية أمر

ص: ٣٥٩

١-١) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٦

٢-٢) الوسائل ٤: ٣٥٢ / أبواب لباس المصلّى ب ٥ ح ١

وجودى بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه، كما هو الظاهر من لفظ المذكى، نظير الطهاره المسببه عن الوضوء أو الغسل، و الملكيه الحاصله من الايجاب و القبول، فيستصحب عدمها كما فى نظائرها. و أمّا إذا قلنا بأنّها عباره عن نفس الفعل الخارجى مع الشرائط الخاصّه، كما استظهره المحقق النائينى (قدس سره) (١) من إسناد التذكيه إلى المكلف فى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٢) الظاهر فى المباشره دون التسيب، فلا- مجال لاجراء أصاله عدم التذكيه، للقطع بتحققها على الفرض، فيرجع إلى أصاله الحل. و لكن هذا المبنى فاسد، و الاستظهار المذكور فى غير محلّه، إذ يصحّ إسناد الفعل التسيبى إلى المكلف من غير مسامحه و عنايه، فيقال: زيد ملك الدار مثلاً.

و أمّا القسم الرابع: فالمرجع فيه أصاله عدم التذكيه، و يترتب عليها حرمة الأكل و عدم جواز الصلاه فيه، لأن غير المذكى قد أخذ مانعاً عن الصلاه. هذا كلّه فى الشبهه الموضوعيه.

صور الشك فى حليه اللحم من حيث الشبهه الحكيمه

و أمّا الشبهه الحكيمه فلها صور أيضاً:

الصوره الأولى: أن يكون الشك من غير جهه التذكيه، كما لو شكّ فى حليه لحم الأرنب لعدم الدليل، مع العلم بوقوع التذكيه عليه، و المرجع فيه أصاله الحل، و لا يتوهم جريان أصاله الحرمة الثابته قبل وقوع التذكيه، لما تقدّم فى الشبهه الموضوعيه.

الصوره الثانيه: أن يكون الشك فى الحليه للجهل بقابليه الحيوان للتذكيه، كما فى الحيوان المتولد من الشاه و الخنزير، من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما،

ص: ٣٦٠

١-١) فوائد الأصول ٣: ٣٨٢، راجع أيضاً أجود التقريرات ٣: ٣٣٨

٢-٢) المائده ٥: ٣

فإن وجد عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلّا ما خرج فيرجع إليه بلا حاجة إلى استصحاب العدم الأزلي. وإنما احتجنا إلى هذا الاستصحاب في الفرض المتقدم، لأنّ الشبهه فيه كانت موضوعيه، ولا يمكن الرجوع فيها إلى العموم إلّا بعد إحراز الموضوع بالاستصحاب ونحوه.

وإن لم يوجد عموم يدل على ذلك، فإن قلنا بأنّ التذكية أمر بسيط، فالأصل عدم تحققها، وإلّا فيرجع إلى أصله الحل. هذا كلّ فيما إذا لم يكن الشك في القابلية ناشئاً من احتمال طروء المانع. و أمّا إن كان مستنداً إلى ذلك، كما لو شككنا في أنّ الجلل الحاصل مانع عن التذكية أم لا، فيرجع إلى أصله عدم تحقق المانع.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في الحليه ناشئاً من الشك في اعتبار شيء في التذكية و عدمه، كما إذا شككنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلاً و عدمه، و المرجع فيها أصله عدم تحقق التذكية، للشك في تحققها. و دعوى الرجوع إلى إطلاق دليل التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك فيه غير مسموعه، إذ ليست التذكية أمراً عرفياً كي ينزل الدليل عليه و يدفع احتمال التقييد بالإطلاق، كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) و لعل هذا واضح.

الكلام في ترتب النجاسه أيضا على أصل عدم التذكية

إنّما الكلام في أنّ المترتب على أصله عدم التذكية خصوص حرمه الأكل و عدم جواز الصلاة فيه أو النجاسه أيضاً.

و التحقيق: هو الأول، لأنّ حرمه أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٢) و هكذا عدم جواز الصلاة، بخلاف النجاسه

ص: ٣٤١

١- (١) البقره ٢: ٢٧٥

٢- (٢) المائده ٥: ٣

فأنها مترتبة على عنوان الميتة، و الموت في عرف المتشرعة - على ما صرّح به مجمع البحرين (١)- زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها، فيكون أمراً وجودياً لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، وعليه فيتمّ ما ذكره الفاضل النراقي (قدس سره) من معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، فيتساقطان و يرجع إلى قاعده الطهاره (٢)، و إن كان التحقيق جريانها معاً، إذ لا يلزم منه مخالفه عمليه، و مجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت - لأنّ التذكية و الموت ضدّان لا- ثالث لهما - غير مانع عن جريانها، فإنّ التفكيك بين اللوازم في الأصول العمليه غير عزيز، كما في المتوضىئ بمائع مردد بين الماء و البول مثلاً، فإنّه محكوم بالطهاره الخبيثه دون الحديثه للاستصحاب، مع وضوح الملازمه بينهما بحسب الواقع، ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية، و بالطهاره لأصالة عدم الموت.

ثمّ إنّ المحقق الهمداني (قدس سره) (٣) ذهب إلى أنّ النجاسه مترتبة على عدم التذكية، و استدلّ على ذلك بما في ذيل مكاتبه الصيقل من قوله (عليه السلام): «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» (٤) باعتبار أنّ مفهومه أنّه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس. و المراد بالباس النجاسه، لأنّها هي المسئول عنها في المكاتبه. و الظاهر عدم دلالة المكاتبه على ذلك، و إنّما تدل على نفى البأس عمّا

ص: ٣٦٢

-
- ١-١) مجمع البحرين ٢: ٢٢٣ و فيه: الموت ضدّ الحياه. و في المصباح المنير: ٥٨٤ الميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئته غير مشروعه
- ٢-٢) عوائد الأيام: ٦٠١، و لاحظ أيضاً ص ٦٠٦
- ٣-٣) مصباح الفقيه (الطهاره): ٦٥٣ السطر ٢
- ٤-٤) الوسائل ٣: ٤٦٢ و ٤٦٣ / أبواب النجاسات ب ٣٤ ح ٤

كان يستعمله فى عمله من جلود الحمر الوحشيه الذكيه فى قبال الميتة المذكوره فى صدرها، فلا مفهوم لها، و يدل على ما ذكرناه ذكر الوحشيه فى الكلام، لأنّ كون الحمار وحشياً لا دخل له فى طهاره جلده يقيناً.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ مقتضى أصله عدم التذكيه إذا جرت فى مورد إنّما هى حرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاه فى جلده، و أمّا النجاسه فهى غير مترتبه على هذا الأصل، فلا مانع من الرجوع إلى أصله الطهاره. و على هذا يحمل ما أفاده الشهيد (قدس سره) من أنّ الأصل فى اللحوم هى الحرمة و الطهاره (١).

ثمّ إنّ صاحب الحدائق (قدس سره) (٢) أورد على الأصوليين و تعجّب منهم، حيث حكموا بحرمة اللحم المشكوك فيه تمسكاً بأصله عدم التذكيه، مع أنّهم يقولون بعدم جريان الأصل مع وجود الدليل، و الدليل على الحل موجود فى المقام، و هو قوله (عليه السلام): «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» (٣).

و فساد ما ذكره واضح، لأنّ الدليل الذى لا يجرى الأصل مع وجوده هو الدليل على الحكم الواقعى، و الدليل المذكور فى كلامه هو الدليل على البراءه التى هى من الأصول العمليه، لا- الدليل على الحكم الواقعى ليتقدّم على الاستصحاب، بل دليل الاستصحاب يخرج مورد جريانه عمّا لا يعلم حرمة، و يدرجه فى معلوم الحرمة، و معه كيف يمكن التمسك بدليل البراءه.

ص: ٣٦٣

١- ١) الروضه البهيّه ١: ٤٩

٢- ٢) الحدائق الناضره ٥: ٥٢٦

٣- ٣) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب٤ ح ١ (باختلاف يسير)

التنبیه الثاني: حسن الاحتياط في التوصيات و العبادات

التنبیه الثاني: حسن الاحتياط في التوصيات و العبادات

لا- إشكال في حسن الاحتياط في الواجبات التوصليه، فإنّ المقصود فيها تحقق ذات العمل، فالاحتياط فيها نوع من الانقياد للمولى. و كذا الحال في العبادات فيما إذا أحرز أصل الرجحان و تردد الفعل بين الواجب و المندوب، فإنّ الاحتياط ممكن باتيان العمل بداعي أمره الواقعي.

و الاشكال فيه من ناحيه قصد الوجه مندفع أولاً: بأنّه غير معتبر كما حقق في محلّه (1). و ثانياً: بأنّه على تقدير التسليم مختص بصوره الامكان، و أمّا إذا لم يحرز الرجحان و دار الأمر بين الوجوب و الاباحه، فلا يمكن إحراز محبوبيه العمل، فإنّه إن أتى به بداعي الأمر كان تشريعاً، و إن أتى به بغير ذاك الداعي فلم يأت بالعباده المقيده بقصد الأمر، و من هنا ربّما يستشكل في جريان الاحتياط في هذا النوع من العبادات.

و توهم أنّه يستكشف ثبوت الأمر من حكم العقل بحسن الاحتياط بقاعده الملازمه أو بنحو الإنّ، مدفوع بأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا يثبت موضوعه و إمكان الاحتياط، فإنّ حكم العقل و الشرع جاريان على نحو القضايا الحقيقيه و بيان للكبرى فقط، و لا تعرّض لهما لبيان الصغرى و تحقق الموضوع خارجاً.

و التحقيق أن يقال: إنّ الاشكال المذكور مبني على أنّ عباديه الواجب متوقفه على الاتيان به بقصد الأمر الجزمي، و ليس الأمر كذلك إذ يكفي في عباديه الشئ مجرد إضافته إلى المولى، و من الواضح أنّ الاتيان بالعمل ببراء

ص: ٣٦٤

المحبوبيه و احتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الاضافه، و الحاكم بذلك هو العقل و العرف، بل هو أعلى و أرقى من امتثال الأمر الجزمى، إذ ربّما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، و هو غير محتمل فى فرض عدم وصول الأمر و الاتيان بالعمل برجاء المطلوبيه. هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختص بصوره التمكن كما ذكر فى محله.

بقى فى المقام أمران:

الأمر الأول: هل إنّ أوامر الاحتياط إرشاديه أو مولويه؟

الأول: أنّ أوامر الاحتياط هل هى كالأمر بالاطاعه إرشاديه إلى ما استقلّ به العقل، فلا يترتب عليها سوى ما كان العقل مستقلاً به من حسن الانقياد و استيفاء الواقع، أو أنّها مولويه، فىكون الاحتياط مستحباً كبقية المستحبات، فتكون إعاده الصلاه التى شكّ فى صحتها مستحباً شرعياً و إن كانت محكوماه بالصحة لقاعده الفراغ و نحوها.

الثانى: أنّه بناءً على كونها مولويه فهل هى فى طول الأوامر الواقعيه، فىلزم قصد الأمر الواقعى فى مقام الاحتياط، أو أنّها فى عرضها، فىجوز قصد امتثال نفس تلك الأوامر، كما هو الحال فيما إذا نذر الاتيان بواجب أو مستحب، فأنه يجرى قصد الأمر النذرى، و لو كان الناذر حين الاتيان بالعمل غافلاً عن الأمر الوجوبى أو الندبى. و بعبارة أخرى: أوامر الاحتياط هل هى متعلقه بذات العمل حتّى يصحّ الاتيان به بداعى الأمر الاحتياطى، أو أنّها متعلقه بالعمل المأتمى به بداعى الأمر الواقعى رجاءً.

أمّا الأمر الأول: فذكر المحقق النائنى (قدس سره) (1) أنّ سياق الأخبار الوارده فى الاحتياط يقتضى كونها مؤكدهً لحكم العقل فى مرحله امتثال الأحكام

ص: ٣٤٥

الواقعيه و سلسله معلولاتها، فتكون تلك الأوامر إرشاديه، توضيحه: أنّ الحكم العقلي إن كان في مرتبه علل الأحكام و ملاكاتها، فيستتبع الحكم المولوى، و إن كان في مرحله الامتثال المترتب على ثبوت الحكم الشرعى كحكمه بلزوم الاطاعه فلا- يستتبع الحكم المولوى، بل يكون الأمر في هذا المقام إرشادياً، و الأمر بالاحتياط من هذا القبيل.

ثم ذكر (قدس سره) أنّه يمكن أن لا- يكون الأمر بالاحتياط ناشئاً عن مصلحه إدراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحه فى نفس الاحتياط، كحصول قوه للنفس باعته على الطاعات و ترك المعاصى، و حصول التقوى للانسان، و إلى هذا المعنى أشار (عليه السلام) بقوله: «من ترك ما اشتبه عليه من الإ-ثم فهو لما استبان له أترك» (1) و الوجه فيه ظاهر، فإنّ حصول الملكات الحميده أو المذمومه تدريجى و لترك الشبهات فى ذلك أثر بين، و عليه فيمكن أن يكون الأمر بالاحتياط بهذا الملاك، و هو ملاك واقع فى سلسله علل الأحكام، فيكون الأمر الناشئ عنه مولوياً.

أقول: أمّا ما ذكره ثانياً من إمكان أن يكون الأمر بالاحتياط مولوياً بملاك حصول التقوى و حصول القوه النفسانيه فمتين جداً. و أمّا ما أفاده أولاً من كون الأمر بالاحتياط إرشادياً لكونه واقعاً فى سلسله معلول الحكم، ففيه: أنّ مجرد ورود الأمر فى مرحله معلولات الأحكام لا- يستلزم الارشاديه، فلا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ فى المولويه، و لا يقاس المقام بالأمر بالطاعه، لأنّ الأمر بالطاعه يستحيل فيه المولويه و لو لم نقل باستحاله التسلسل، لأنّ مجرد الأمر المولوى و لو لم يكن متناهيلاً لا يكون محرّكاً

ص: ٣٦٦

للعبد ما لم يكن له إلهام من ناحيه العقل، فلا بدّ من أن ينتهي الأمر المولوى فى مقام المحركيه نحو العمل إلى الإلهام العقلى، فلا- مناص من أن يكون الأمر الوارد فى مورده إرشاداً إلى ذلك، و هذا بخلاف الأمر بالاحتياط، فإنّ حسن الاحتياط و إن كان من المستقلات العقليه الواقعه فى سلسله معلولات الأحكام الشرعيه الواقعيه، إلّا أنّ العقل بما أنّه لا يستقل بلزوم الاحتياط فى كل مورد فلا مانع من أن يأمر به المولى مولوياً، حرصاً على إدراك الواقع لزوماً - كما يراه الاخبارى - أو استحباباً كما نراه.

و بالجمله: المناط فى الحكم الارشادى كونه من المستقلات العقليه التى لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوى لكونه لغواً أو لغير ذلك. و أمّا مجرد وقوع الأمر فى سلسله معلولات الأحكام و مقام امثالها فهو غير مانع من كونه مولوياً. وعليه فالأمر بالاحتياط مولوى غايه الأمر أنّه يحمل على الاستحباب بقرينه الترخيص فى الترك المستفاد من أخبار البراءه.

الأمر الثانى: هل إن أوامر الاحتياط فى طول الأمر الواقعى أو فى عرضه؟

و أمّا الأمر الثانى: فملخص القول فيه: أنّ الأوامر مطلقاً توصليه تسقط باتيان متعلقاتها، غايه الأمر أنّ متعلق الأمر فى التوصليات هو ذات العمل، و فى التعبديات مقيد بالاتيان به مضافاً إلى المولى، سواء كان هذا القيد مأخوذاً فى متعلق الأمر الأول شرعاً كما هو المختار، أو الأمر الثانى كما اختاره المحقق النائنى (قدس سره) (١) أو بحكم العقل كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) فلم يعتبر فى العباده خصوص قصد الأمر، بل عنوان جامع و مطلق إضافه العمل إلى المولى (سبحانه و تعالى) بأى نحو كان، و هو كما يحصل بقصد الأمر الواقعى كذلك يحصل بقصد الأمر الاحتياطى أيضاً. نعم، لو كان المعتبر فى

ص: ٣٦٧

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

٢- ٢) كفايه الأصول: ٧٢

العباده قصد خصوص أمرها الواقعي، أو كانت أوامر الاحتياط متعلقه بالعمل المأتمى به بداعى احتمال الأمر الواقعي لكان اللازم فيما نحن فيه إتيان العمل بقصد الأمر الواقعي رجاءً، لكنك قد عرفت خلافه.

التنبيه الثالث: قاعده التسامح فى أدله السنن

التنبيه الثالث

أخبار من بلغ

ورد فى عدّه من الروايات (١) أنه من بلغه ثواب من الله سبحانه على عمل فعمل التماس ذلك الثواب أوتيه و إن لم يكن الحديث كما بلغه، و التكلم فى سند هذه الروايات غير لازم إذ منها ما هو صحيح من حيث السند فراجع، إنّما المهم هو البحث عمّا يستفاد منها فيقع الكلام فى جهات:

الوجه الأول: فى مفادها، و المحتمل فيه وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: أن يكون مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، و ترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذى بلغ عليه الثواب و إن لم يكن الأمر كما بلغه.

الوجه الثانى: أن يكون مفادها إسقاط شرائط حجّيه الخبر فى باب المستحبات، و أنه لا يعتبر فيها ما اعتبر فى الخبر القائم على وجوب شىء من العدالة و الوثاقه.

الوجه الثالث: أن يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوى الطارئ، أعنى به عنوان بلوغ الثواب عليه، فيكون عنوان البلوغ من قبيل سائر العناوين الطارئه على الأفعال الموجبه لحسنها و قبجها و لتغير أحكامها، كعنوان الضرر

ص: ٣٦٨

و العسر و النذر و أمر الوالد و نحوها.

هذه هي الوجوه المحتملة بدوياً في تلك الأخبار، و المناسب لما اشتهر بين الفقهاء من قاعده التسامح في أدله السنن هو الاحتمال الثاني كما ترى، و لكنّه بعيد عن ظاهر الروايات غايه البعد، لأنّ لسان الحجّيه إنّما هو إلغاء احتمال الخلاف و البناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدله الطرق و الأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجّيه الخبر الضعيف في باب المستحبات، و لا أقل من عدم دلالتها عليها، و كذا الاحتمال الثالث، إذ لا دلالة بل لا إشعار للأخبار المذكوره على أنّ عنوان البلوغ ممّا يوجب حدوث مصلحه في العمل بها يصير مستحباً.

فالمتعين هو الاحتمال الأوّل، فإنّ مفادها مجرد الاخبار عن فضل الله تعالى و أنّه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذي بلغ العامل، و إن كان غير مطابق للواقع، فهي كما ترى غير ناظره إلى العمل و أنّه يصير مستحباً لأجل طروء عنوان البلوغ، و لا إلى إسقاط شرائط حجّيه الخبر في باب المستحبات.

فتحصّل: أنّ قاعده التسامح في أدله السنن ممّا لا أساس لها، و بما ذكرناه من عدم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب الشرعي سقط كثير من المباحث التي تعرّضوا لها في المقام:

منها: أنّ الاستفادة منها هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه فيما إذا أتى به بعنوان الرجاء و الاحتياط؟ فنقول لا دلالة لها على استحباب العمل بأحد من الوجهين، نعم الثواب مترتب على ما إذا كان الاتيان بالعمل بعنوان الرجاء و احتمال المطلوبه على ما يستفاد من قوله (عليه السلام): «فعمله التماس ذلك الثواب» (١) أو «طلب قول النبي (صلى الله عليه و آله)» (٢)، فلا يترتب

ص: ٣٦٩

الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

و منها: البحث عن ظهور الثمره بين الاحتمال الثانى و الثالث فيما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب ما ثبتت حرمة بعموم أو إطلاق، باعتبار أنه على تقدير كون الخبر المذكور حجّة - كما هو الاحتمال الثانى - كان مخصصاً للعام أو مقيداً للمطلق. و أمّا على الاحتمال الثالث من كون العمل مستحباً شرعياً بعنوان البلوغ، فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابى الثابت بالعنوان العرضى، و الحكم التحريمى الثابت بالعنوان الأوّلى، فيقدّم الحكم الالزامى لا محاله.

فإننا نقول: لا دلالة لهذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف، و لا على استحباب العمل، فالبحث المذكور ساقط من أساسه، و فى مفروض المثال لا مجال لكون الخبر الضعيف مخصصاً أو مقيداً، و لا الاستحباب المستفاد منه مزاحماً للحرمة، فيحكم بتحريم ما ثبتت حرمة بالعموم أو الاطلاق، و لا يعتنى بالخبر الضعيف الدال على الاستحباب أصلاً.

و منها: البحث عن معارضه هذه الأخبار لما دلّ على اعتبار العدالة أو الوثاقه فى حجّيه الخبر، و بيان الوجه فى تقدّمها عليه من كونها أخص مطلقاً منه أو أشهر منه على ما ذكره فى المقام، فإنّ هذا البحث مبنى على تماميه دلالة هذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات و تماميه قاعده التسامح فى أدله السنن، و قد عرفت عدمها، فلا معارضه بينها و بين ما دلّ على اعتبار العدالة أو الوثاقه فى حجّيه الخبر.

و منها: البحث عن ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه باعتبار صدق عنوان البلوغ عليها و عدمه، فإنّ هذا البحث متفرع على دلالة هذه الأخبار على استحباب عمل بلغ فيه الثواب و قد عرفت عدمها، نعم لا نضايق عن ترتب

الثواب فى كل موردٍ صدق فيه بلوغ الثواب، سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الروايه، و سواء كان البلوغ بالدلاله المطابقه أو بالالتزام. إلى غير ذلك من الأبحاث المبتنيه على دلاله هذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف فى باب السنن، أو على دلالته على استحباب العمل الذى بلغ فيه الثواب.

الجهه الثانيه: أنّ هذه الروايات لا- تشمل عملاً- قامت الحجّه على حرمة من عموم أو إطلاق، فإذا دلّ خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجّه معتبره على حرمة، لا يمكن رفع اليد به عنها، و السر فيه واضح، فإنّ أخبار المقام مختصه بما بلغ فيه الثواب فقط، فلا- تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر. و بعبارة أخرى: أخبار المقام لا تشمل عملاً مقطوع الحرمة و لو بالقطع التعبدى، فإنّ القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب.

الجهه الثالثه: فى ثمره البحث عن دلاله هذه الأخبار على الاستحباب مع أنّ الثواب مترتب على العمل المأتمى به برجاء المطلوبيه لا محاله، سواء قلنا باستحبابه شرعاً أم لم نقل به. و بعبارة أخرى: لا فرق بين القول بدلالته على الحكم المولوى و القول بكون مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد فى ترتب الثواب على العمل الذى بلغ الثواب عليه، فأى فائده فى البحث عن ثبوت الحكم المولوى و عدمه، و ذكر الشيخ (قدس سره) (1) فى بيان الثمره موردين.

المورد الأول: جواز المسح ببله المسترسل من اللحيه لو دلّ على استحباب غسله فى الوضوء خبر ضعيف، بناءً على ثبوت الاستحباب الشرعى بالخبر الضعيف، و عدم جواز المسح بها بناءً على عدم ثبوته، لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

ص: ٣٧١

وَأورد على ذلك بوجهين: الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقه على الرسائل (1) من عدم جواز المسح بالبله المذكوره حتى على القول باستحباب الغسل شرعاً، لأنه مستحب مستقل في واجب أو في مستحب و ليس من أجزاء الوضوء.

و فيه: أن ذلك خروج عن الفرض، إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءاً من الوضوء.

الثاني: ما ذكره الشيخ نفسه من أنه لا دليل على جواز الأخذ من بله الوضوء مطلقاً، حتى من الأجزاء المستحبه، و إنما ثبت جواز الأخذ من الأجزاء الأصلية، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته.

المورد الثاني: الوضوء الذي دلّ خبر ضعيف على استحبابه لغايه خاصه، كقراءه القرآن أو النوم مثلاً، فإنه على القول باستحبابه يرتفع به الحدث، و على القول بعدمه لا يرتفع به الحدث.

و أورد عليه: بأن كل وضوء مستحب لم يثبت كونه رافعاً للحدث، فإنه يستحب الوضوء للجنب و الحائض في بعض الأحوال، مع أنه لا يرتفع به الحدث، و كذا الوضوء التجديدي مستحب و لا يرفع الحدث.

و فيه: أن الوضوء إنما يرفع الحدث الأصغر، و الجنب و الحائض محدثان بالحدث الأكبر، فعدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهه عدم قابليه المورد، فلا- ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل كما هو محل الكلام. و من ذلك ظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي، فهذه الثمره تامه، و لكنها مبنيه

ص: ٣٧٢

على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً، من دون أن يقصد به غايه من الغايات. و أما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات، فلا تتم الثمره المذكوره، إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث، ثبت استحبابه لغايه خاصه أم لم يثبت.

التنبیه الرابع: جریان البراءه فی الشبهه الموضوعیه التحريمیه

قد يتوهم عدم جریان البراءه فی الشبهه التحريمیه الموضوعیه، بدعوى أنّ الشك فيها ليس شكاً فى التكليف ليرجع إلى قاعده قبح العقاب بلا- بيان أو إلى حديث الرفع، فإن جعل الحكم بنحو الكلّى الذى هو وظيفه الشارع معلوم، و وصل إلى المكلف أيضاً، و إنّما الشك فى مقام الامتثال و التطبيق، فالمتعين هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال، لأنّ شغل الذمّه اليقيني يستدعى البراءه اليقنيه.

و أورد عليه الشيخ (قدس سره) (١) بما ملخصه: أنّ الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه التى يحكم فيها على الأفراد المقدر وجودها، فهى تنحل إلى أحكام متعدده بتعدد أفراد الموضوع، فلكل فرد من أفراد الموضوع حكم مستقل، وعليه فلو شكّ فى كون شىء مصداقاً للموضوع كان الشك فى ثبوت الحكم له، فيكون شكاً فى التكليف، و المرجع فيه البراءه لا الاشتغال.

و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) أنّ النهى قد يكون انحلالياً، بأن يكون كل فرد من أفراد الموضوع محكوماً بحكم مستقل، و قد يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبيعه رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال

ص: ٣٧٣

١-١) فرائد الأصول ١: ٤٠٦

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٥٣

أصلاً. فعلى الأوّل يكون الشك في انطباق الموضوع على شيء شكاً في ثبوت التكليف فالمرجع هي البراءة، و على الثاني كان مورداً لقاعده الاشتغال، لأنّ تعلق التكليف بترك الطبيعه رأساً معلوم، و لا- يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعه عليه، إلّا إذا كانت له حاله سابقه فيستصحب، فيكون الامتثال محرزاً بالتعبد.

و تحقيق المقام يقتضى بسطاً في الكلام، فإنّ تعلق التكليف التحريمى بالطبيعه ليس منحصراً بما ذكره الشيخ (قدس سره) من الانحلال إلى تكاليف متعدده بتعدد أفراد الموضوع، و لا بما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من القسمين،

صور تعلق النهى بالطبيعه

فنعول: إنّ النهى المتعلق بالطبيعه يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يكون متعلقاً بها على نحو الطبيعه الساريه، بأن يكون التكليف متعدداً بتعدد أفرادها، وعليه فلو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت التكليف، فيرجع إلى البراءة كما ذكره الشيخ و صاحب الكفايه (قدس سرهما).

الثاني: أن يكون متعلقاً بها على نحو صرف الوجود، بأن يكون التكليف واحداً متعلقاً بترك الطبيعه رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال أصلاً، و إن كان المتصف بالحرمة هو أوّل وجود الطبيعه دون غيره. و في هذا الفرض لو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع فذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أنّ المرجع فيه قاعده الاشتغال، باعتبار أنّ تعلق التكليف بترك الطبيعه معلوم، و لا- يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعه عليه. و لكنّ التحقيق أنّ المرجع فيه أيضاً هي البراءة، لأنّ الشك في المصداق في هذا الفرض شكّ في تعلق التكليف الضمني به، فيرجع إلى البراءة، إذ لا اختصاص لها

بالتكاليف الاستقلاليه، بناءً على ما ذكرناه في محلّه (1) من جريان البراءه عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

الثالث: أن يكون النهى زجراً عن المجموع، بحيث لو ترك فرداً واحداً من الطبيعه فقد أطاع، و لو ارتكب بقيه الأفراد بأجمعها في مقابل القسم الثاني، إذ فيه لو ارتكب فرداً واحداً فقد عصى، و لو ترك بقيه بأجمعها كما تقدّم، و من الواضح أنه في هذا الفرض الثالث يجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنه مع ترك غيره، فضلاً عن الفرد المشكوك فيه.

و هل يجوز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنه و ترك خصوص الفرد المشكوك فيه أم لا؟ الظاهر هو الجواز، لأنه يرجع إلى الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين في المحرّمات، و هو على عكس الشك في الأقل و الأكثر في الواجبات، فإنّ تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأ-كثر هو المتيقن، إنّما الشك في تعلقه بالزائد، فيرجع في نفيه إلى البراءه. و أمّا في باب المحرّمات فتعلق التكليف بالأ-كثر هو المتيقن، إنّما الشك في حرمه الأقل، لأنّ الاتيان بالأكثر - أعنى الأفراد المتيقنه و الفرد المشكوك فيه - محرّم قطعاً، و أمّا ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومه و المرجع هو البراءه.

الرابع: أن يكون النهى متعلقاً بجميع الأفراد الخارجيه، باعتبار أنّ المطلوب أمر بسيط متحصّل من مجموع التروك، كما لو فرضنا أنّ المطلوب بالنهى عن الصلاه فيما لا- يؤكل لحمه هو وقوع الصلاه في غير ما لا يؤكل. و في هذا الفرض لو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان المرجع قاعده الاشتغال، و عدم

ص: ٣٧٥

جواز ارتكاب المشكوك في كونه فرداً له، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل بعد العلم بثبوت التكليف، فلا مناص من القول بالاشتغال. نعم [لو] كان الأمر البسيط حاصلًا سابقاً، فمع ارتكاب الفرد المشكوك فيه يجرى استصحاب بقاء هذا الأمر، فيكون الامتثال حاصلًا بالتعبد الشرعي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ ما ذكره بعضهم - من الرجوع إلى قاعده الاشتغال في الشبهه التحريميه الموضوعيه - إنّما يصح في خصوص قسم واحد من الأقسام المذكوره، و هو القسم الأخير.

التنبیه الخامس: عدم لزوم اختلال النظام من الاحتياط في كل فرد

قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً و شرعاً حتّى فيما إذا قامت الأماره على عدم التكليف في الواقع، فإنّ احتمال ثبوت التكليف في الواقع كافٍ في حسن الاحتياط، لتدارك المصلحه الواقعيه على تقدير وجودها، إلّا أنّ حسنه مقنيد بعدم استلزامه اختلال النظام، و ذلك يختلف باختلاف الأشخاص و اختلاف الحالات الطارئه لهم، و كل ذلك واضح.

إنّما المقصود هو الاشاره إلى أنّ كل فرد من أفراد الشبهه لا يكون الاحتياط فيه مستلزماً لاختلال النظام، و إنّما المستلزم لذلك هو الجمع بين المحتملات و الأخذ بالاحتياط في جميع الشبهات، وعليه فالاحتياط في كل شبهه في نفسها مع قطع النظر عن الأخرى باقٍ على حسنه، و يترتب على ذلك أنّه على تقدير كون الاحتياط في جميع الشبهات مستلزماً لاختلال النظام لا بأس بالتبعض في الاحتياط.

و بعبارة أخرى: كون الاحتياط الكلي قبيحاً لاستلزامه اختلال النظام لا ينافي حسن التبعض فيه، و للتبعض طريقان:

الأول: أن يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضيه إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام، فيترك الاحتياط رأساً و في جميع الشبهات.

الثانى: أن يختار الاحتياط في بعض الأفراد العرضيه دون بعض حتّى لا ينتهى الأمر إلى اختلال النظام أبداً. و لعل هذا الطريق الثانى أولى، لما ورد عنهم (عليهم السلام) من أنّ القليل الذى تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه (١).

ثم إن لهذا الطريق أيضاً صورتين:

الأولى: أن يحتاط في الموارد التى كان التكليف المحتمل فيها أهم في نظر الشارع من التكليف المحتمل في غيرها.

الثانية: أن يحتاط في الموارد التى كان ثبوت التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً، و يترك الاحتياط فيما كان احتمال التكليف فيه موهوماً، فان كان ذلك أيضاً مخللاً بالنظام يكتفى بالاحتياط في المظنونات فقط. و هذا هو المراد ممّا ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) بقوله: كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً (٢).

ص: ٣٧٧

١-١) الوسائل ١: ١١٨ / أبواب مقدّمه العبادات ب ٢٨ ح ١٠ (باختلاف يسير)

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٥٤

أصاله التخيير

دوران الأمر بين محذورين

اعتبار أمرين في محل النزاع

أشاره

و قبل ذكر الأقوال في المقام و بيان الصحيح و السقيم منها لا بدّ من التنبيه على أمر، و هو أنّه يعتبر في محل النزاع أمران:

أحدهما: دوران الفعل بين الوجوب و الحرمة فقط، و عدم احتمال اتصافه بغيرهما من الأحكام غير الالزاميه، فأنّه مع احتمال ذلك يرجع إلى البراءه، لكونه شكاً في التكليف الالزامي، بل هو أولى بجريان البراءه من الشبهه التحريميه المحضه أو الوجوبيه المحضه، لعدم جريان أدله الاحتياط فيه لعدم إمكانه.

ثانيهما: أن لا يكون أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب، إذ عليه يجب العمل بالاستصحاب و ينحل العلم الاجمالي لا محاله.

إذا عرفت محل النزاع فنقول: إنّ تحقيق الحال في دوران الأمر بين المحذورين يقتضى التكلم في مقامات ثلاثه:

المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه.

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين في التعبيديات، بمعنى أن يكون أحد الحكمين أو كلاهما تعبيدياً مع وحده الواقعه. و إن شئت فعبر عن المقام الأوّل بدوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان المخالفه القطعيه، و عن المقام الثاني

بدوران الأمر بين المحذورين مع إمكانها على ما سيُتضح قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه، بلا فرق بين التعبديات و التوصليات فى ذلك.

المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحده الواقعه

أمّا المقام الأول: و هو دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحده الواقعه، فالأقوال فيه خمس: الأول: تقديم احتمال الحرمة، لكون دفع المفسده أولى من جلب المنفعه. الثانى: الحكم بالتخير بينهما شرعاً. الثالث: هو الحكم بالاباحه شرعاً و التخير بينهما عقلاً، و اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢). الرابع: هو الحكم بالتخير بينهما عقلاً من دون الالتزام بحكم ظاهرى شرعاً، و اختاره المحقق النائينى (قدس سره) (٣). الخامس: جريان البراءه شرعاً و عقلاً.

الأقوال فى المسأله و أدلتها

و هذا هو الصحيح، لعموم أدله البراءه الشرعيه و عدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، و لحكم العقل بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به الموجب لصدق عدم البيان. و يتضح هذا وضوحاً ببيان ما فى سائر الأقوال فنقول:

أمّا القول الأول: ففيه أولاً: منع أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه على نحو الاطلاق، ضروره أنه ربّ واجب يكون أهم من الحرام فى صورته المزاحمه. و ثانياً: أنه على تقدير التسليم، فإنما يتم فيما إذا كانت المفسده و المصلحه معلومتين. و أمّا لو كان الموجود مجرد احتمال المفسده، فلا نسلم أولويه رعايته

ص: ٣٨٢

١- ١) فى ص ٣٨٩

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٥٥

٣- ٣) أجود التقريرات ٣: ٣٩٧، فوائد الأصول ٣: ٤٤٤ - ٤٤٥

من رعايه احتمال المصلحه، كيف وقد عرفت عدم لزوم رعايه احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه، كما إذا دار الأمر بين الحرمة و غير الواجب، فلا وجه للزوم مراعاة احتمال المفسده مع احتمال المصلحه أيضاً.

و أما القول الثانى: و هو الحكم بالتخير شرعاً، ففيه: أنه إن أُريد به التخير فى المسأله الأصوليه أعنى الأخذ بأحد الحكمين فى مقام الافتاء، نظير الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، فلا دليل عليه. و قياس المقام على الخبرين المتعارضين مع الفارق، لوجود النص هناك (١) دون المقام، فالافتاء بأحدهما بخصوصه تشريع محرّم. و إن أُريد به التخير فى المسأله الفرعيه أعنى الأخذ بأحدهما فى مقام العمل، بأن يكون الواجب على المكلف أحد الأمرين تخيراً من الفعل أو الترك، فهو أمر غير معقول، لأنّ أحد المتناقضين حاصل لا محاله، و لا يعقل تعلق الطلب بما هو حاصل تكويناً، و لذا ذكرنا فى محلّه (٢) أنه لا يعقل التخير بين ضدّين لا ثالث لهما، لأنّ أحدهما حاصل بالضرورة، و لا يعقل تعلق الطلب به.

و أمّا القول الثالث: و هو القول بالاباحه الشرعيه، ففيه أوّلاً: أنّ أدلّه الاباحه الشرعيه مختصّه بالشبهات الموضوعيه كما عرفت سابقاً (٣)، فلا تجرى فيما إذا دار الأمر بين المحذورين فى الشبهات الحكميه، فالدليل أخص من المدعى. و ثانياً: أنّ أدله الحل لا تشمل المقام أصلاً، لأنّ المأخوذ فى الحكم بالاباحه

ص: ٣٨٣

-
- ١- ١) يأتى التعرّض لنصوص التخير و الجواب عنها فى الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ٥٠٧ - ٥١١
 - ٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٩
 - ٣- ٣) فى ص ٣١٥ و ما بعدها

الظاهرية شرعاً هو الشك فيها، و المفروض في المقام هو العلم بثبوت الالتزام في الواقع إجمالاً، و عدم كون الفعل مباحاً يقيناً، فكيف يمكن الحكم بالاباحه ظاهراً.

و أما القول الرابع: و هو الحكم بالتخيير عقلاً من دون أن يكون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً فقد استدلل له بوجهين:

الوجه الأول: أن الحكم الظاهري لا- بد له من أثر شرعي، و إنما لكان جعله لغواً، و لا فائده في جعل حكم ظاهري في المقام، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكويناً.

و فيه: أن الملحوظ في الحكم الظاهري هو كل واحد من الوجوب و الحرمة مستقلاً باعتبار أن كل واحد منهما مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك، و مفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل، فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغواً. مع أنه لو كان عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك موجباً للغويه الحكم الظاهري، لكان جعل الاباحه الظاهرية في غير المقام أيضاً لغواً، و هو ظاهر الفساد.

الوجه الثاني: أن رفع الالتزام ظاهراً إنما يكون في مورد قابل للوضع بايجاب الاحتياط، و المفروض عدم إمكانه في المقام، فإذا لم يمكن جعل الالتزام لا يمكن رفعه أيضاً، فالمورد غير قابل للتعبد الشرعي بالوضع أو الرفع.

و فيه: أن المورد قابل للتعبد بالنسبه إلى كل من الحكمين بخصوصه، فإنّ قدره على الوضع إنما تلاحظ بالنسبه إلى كل من الوجوب و الحرمة مستقلاً لا- إليهما معاً، و حيث إنّ جعل الاحتياط بالنسبه إلى كل منهما بخصوصه أمر ممكن، فلا محاله كان الرفع أيضاً بهذا اللحاظ ممكناً، و توضيح ذلك: أنّ قدره على كل واحد من الأفعال المتضاده كافيه في قدره على ترك الجميع، و لا يعتبر

فيها القدره على فعل الجميع فى عرض واحد، ألا- ترى أنّ الانسان مع عدم قدرته على إيجاد الأفعال المتضاده فى آن واحد يقدر على ترك جميعها، و ليس ذلك إلّا من جهه قدرته على فعل كل واحد منها بخصوصه، ففى المقام و إن لم يكن الشارع متمكناً من وضع الالتزام بالفعل و الترك معاً، و لكنّه متمكن من وضع الالتزام بكل منهما بخصوصه، و ذلك يكفى فى قدرته على رفعهما معاً، و حينئذٍ فلمّا كان كل واحد من الوجوب و الحرمة مجهولاً، كان مشمولاً لأدله البراءه، و تكون النتيجة هو الترخيص فى كل من الفعل و الترك.

و مما ذكرناه يظهر أنّه لا- مانع من جريان الاستصحاب أيضاً فى المقام لو كان لكل من الحكمين حاله سابقه، إذ لا فرق فى ذلك بين الأصول التنزيلىه و غيرها، كما لا فرق بين أن تكون الشبهه حكميه أو موضوعيه، فلو علم المكلف مثلاً بوقوع الحلف على سفر معيّن أو على تركه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم الحلف على فعله، و استصحاب عدم الحلف على تركه، و كذا لو علمنا بوجوب عملٍ أو حرمة فى الشريعه المقدّسه، كان استصحاب عدم جعل كل منهما جارياً، بناءً على ما ذكرناه فى محلّه من جريان استصحاب عدم الجعل (١).

ثمّ إنّّه قد يستشكل فى الرجوع إلى الأصول العمليه فى المقام بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الرجوع إليها مخالف للعلم الاجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع.

و الجواب: أنّ هذه مخالفه التزاميه لا- بأس بها. و أمّا المخالفه العمليه القطعيه فهى مستحيله كالموافقه القطعيه، و لذا يعبر عن المقام بدوران الأمر بين محذورين.

الوجه الثانى: أنّ الرجوع إلى الأصول النافيه إنّما يصحّ عند الشك فى أصل

ص: ٣٨٥

(١- ١) تقدّم فى مبحث البراءه فى ص ٣٣٤ و يأتى فى الجزء الثالث فى ص ٥٤

التكليف، و حيث إنّنا نعلم في المقام بجنس الالتزام، فالشك إنّما هو في المكلف به لا في التكليف، فكيف يمكن الرجوع إلى الأصل النافي.

و الجواب: أنّ العلم بالالتزام إنّما يمنع من جريان الأصول فيما إذا كان التكليف المعلوم إجمالاً قابلاً للباعثيه، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، و أمّا إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة بعينه، فالعلم بوجود الالتزام في حكم العدم، إذ الموافقه القطعيه كالمخالفه القطعيه مستحيله، و الموافقه الاحتماليه كالمخالفه الاحتماليه حاصله لا محاله، فلا أثر للعلم الاجمالي بالالتزام أصلاً، فصحّ أن نقول: إنّ مورد دوران الأمر بين محذورين من قبيل الشك في التكليف لا الشك في المكلف به.

و ظهر بما ذكرناه ضعف ما في الكفايه من منع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، لأنّ العلم الاجمالي بيان (1)، و ذلك لأنّ العلم الاجمالي غير القابل للباعثيه لا- يعدّ بياناً، فالبراءه العقليه كالبراءه الشرعيه جاريه في المقام، فلا تصل النوبه إلى التخيير العقلي.

ثمّ إنّّه لا- منافاه بين ما ذكرناه - من جريان البراءه الشرعيه و العقليه، بل الاستصحاب في المقام - و بين ما قدّمناه من المنع عن جريان أصله الاباحه فيه، لأنّ أصله الاباحه أصل واحد لا مجال لجريانها مع العلم بعدم الاباحه في الواقع تفصيلاً، لما ذكرناه في محلّه من أنّه يعتبر في جريان الأصل عدم العلم بمخالفته للواقع. و هذا بخلاف أصل البراءه و الاستصحاب، فإنّه يجري في كل من الوجوب و الحرمة مستقلاً على ما تقدّم بيانه، و لا علم بمخالفه كل من الأصليين للواقع، غايه الأمر أنّه يحصل العلم الاجمالي بمخالفه أحدهما للواقع

ص: ٣٨٦

مع الشك في مخالفه كل منهما في نفسه، و ليس في ذلك إلّا المخالفه الالتزاميه، و قد عرفت أنه لا محذور فيها.

ثمّ إنّه بناءً على ما اخترناه من جريان الأصول النافيه في موارد دوران الأمر بين محذورين لا فرق بين أن يكون أحد الحكمين محتمل الأهميه و عدمه، لأنّ كلاً من الحكمين المجهولين مورد لأصالة البراءه و مأمون من العقاب على مخالفته، سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته في الواقع أهم من الآخر أم لم يكن.

و أمّا بناءً على كون الحكم فيه هو التخيير العقلي، فالمقام يندرج في كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و هل الحكم فيه هو التعيين أو التخيير؟ وجهان بل قولان.

ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) (1) إلى التعيين، بدعوى أنّ العقل يحكم بتعيين محتمل الأهميه، كما هو الحال في جميع موارد التراحم عند احتمال أهميه أحد المتراحمين بخصوصه. و اختار المحقق النائيني (قدس سره) (2) الحكم بالتخيير على خلاف ما اختاره في باب التراحم. و هذا هو الصحيح، و ذلك لأنّ المزاحمه بين الحكمين في باب التراحم إنّما تنشأ من شمول إطلاق كل من الخطابين لحال الايتان بمتعلق الآخر، فإذا لم يمكن الجمع بينهما لعدم القدره عليه فلا مناص من سقوط أحد الاطلاقين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر كان الساقط غيره، و إلّا سقط الاطلاقان معاً، لبطلان الترجيح بلا مرجح.

هذا فيما إذا علم كون أحدهما المعين أهم، أو علم تساويهما. و أمّا إذا احتمل أهميه أحدهما المعين، فسقوط الاطلاق في غيره معلوم على كل تقدير، إنّما الشك

ص: ٣٨٧

١-١) كفايه الأصول: ٣٥٦ - ٣٥٧

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٤٠١ / التنبيه الأول، فوائد الأصول ٣: ٤٥٠ - ٤٥١

فى سقوط إطلاق ما هو محتمل الأهميه، و من الظاهر أنه مع الشك فى سقوط إطلاقه يتعين الأخذ به، فتكون النتيجة لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه و ترك غيرہ.

هذا فيما إذا كان لكل من دليلى الحكمين إطلاق. و أما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، و كان كل من الحكمين ثابتاً باجماع و نحوه، فالوجه فى تقديم محتمل الأهميه هو أن كلاً من الحكمين يكشف عن احتمال متعلقه على الملا-ك الملزم، و عجز المكلف عن استيفائهما معاً يقتضى جواز تفويت أحدهما، فعند احتمال أهميه أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملا-كه و تفويت ملا-ك الآخر على كل تقدير. و أمّا تفويت ملا-ك ما هو محتمل الأهميه - و لو باستيفاء ملاك الآخر - فلم يثبت جوازه، فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الأهميه.

و هذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جارٍ فى المقام، إذ المفروض أن الحكم المجعول واحد مردّد بين الوجوب و الحرمة، فليس فى البين إطلاقان و لا- ملاكان. و نسبه العلم الاجمالي إلى كل من الحكمين على حد سواء، فالحكم العقلي بالتخير - بمعنى اللماحرجيه الناشئ من استحاله الجمع بين النقيضين - باقٍ على حاله. و إن شئت قلت: إن الأهميه المحتملته فى المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبوت أحد الحكمين بخصوصه. و إنما المعلوم ثبوت الالتزام فى الجملة، غايه الأمر أنه لو كان الالتزام فى ضمن أحدهما المعين احتمال أهميته، و هذا بخلاف باب التزاحم المعلوم فيه ثبوت كل من الحكمين، و إنما كان عدم وجوب امتثالهما معاً للعجز و عدم قدره المكلف على الجمع بينهما.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنه بناءً على عدم جريان الأصول النافيه و كون الحكم هو التخير العقلي لا يندرج المقام فى كبرى التزاحم، و لا وجه لتقديم محتمل الأهميه على غيره.

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع كون أحد الحكمين أو كلاهما تعدياً

المقام الثاني: فيما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعدياً مع وحده الواقعه، كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاه على المرأه و حرمتها عليها، لاحتمالها الطهر و الحيض مع عدم إحراز أحدهما و لو بالاستصحاب، بناءً على حرمة الصلاه على الحائض ذاتاً، بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها و لو مع عدم قصد القربه و انتسابه إلى المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفه القطعيه باتيان العمل بغير قصد القربه، فإنه على تقدير كونها حائضاً فأنت بالمحرّم، و على تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، و لأجل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً و إن لم تجب الموافقه القطعيه لتعذرهما.

أقسام العلم الاجمالي

توضيح ذلك: أن العلم الاجمالي على أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يمكن فيه الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه، و هو الغالب، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، فإنه يمكن الموافقه القطعيه بالجمع بين الاتيان بالأول و ترك الثاني، و يمكن أيضاً المخالفه القطعيه بترك الأول و الاتيان بالثاني.

القسم الثاني: ما لا يمكن فيه الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، كموارد دوران الأمر بين المحذورين فيما لم يكن شيء من الحكمين المحتملين تعدياً، و قد تقدّم حكمه في المقام الأول.

القسم الثالث: ما يمكن فيه المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، كالمثال المتقدم في حقّ المرأه المردده بين الطهر و الحيض، و كما لو علم إجمالاً- بوجوب أحد الضدّين اللذين لهما ثالث في زمان واحد، فإنه يمكن المخالفه القطعيه بتركهما معاً، و لا يمكن الموافقه القطعيه لعدم إمكان الجمع بين الضدّين في آن واحد.

القسم الرابع: عكس الثالث بأن يمكن فيه الموافقه القطعيه دون المخالفه

القطعيه، كما لو علم إجمالاً بحرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث في وقت واحد، فإنه يمكن الموافقه القطعيه بتركهما معاً، و لا يمكن المخالفه القطعيه لاستحاله الجمع بين الضدين. و كذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصوره في الشبهات التحريميه، فإنه يمكن فيها الموافقه القطعيه بترك جميع الأطراف، و لا يمكن فيها المخالفه القطعيه لعدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا أثر للعلم الاجمالي في القسم الثاني، فتجرى الأصول النافيه في أطرافه على ما تقدّم بيانه في المقام الأول. و أمّا غيره من الأقسام الثلاثه فالأصول في أطراف العلم الاجمالي في موارد متعارضه متساقطه على ما سيجيء الكلام فيه قريباً (1) إن شاء الله تعالى. و يترتب على ذلك تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه أو من إحدى الجهتين دون الأخرى. و بعبارة أخرى: إذا تساقطت الأصول في أطراف العلم الاجمالي، فالحكم المعلوم بالاجمال يتنجز بالمقدار الممكن، فإن أمكن المخالفه القطعيه و الموافقه القطعيه فالتنجيز ثابت من الجهتين، و إلّا فمن إحداهما، و حيث إنّ المخالفه القطعيه فيما هو محل الكلام فعلاً ممكنه، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبه إليها، فحرمت عليها المخالفه القطعيه بأن تأتي بالصلاه بدون قصد القربه. و حيث إنّ الموافقه القطعيه غير ممكنه، فلا محاله يحكم العقل بالتخيير بين الاثان بالصلاه برجاء المطلوبيه و بين تركها رأساً.

دوران الأمر بين محذورين في العبادات الضمنيه

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) (2) قد تعرّض في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنيه، كما إذا دار الأمر بين شرطيه شيء لواجب و مانعيته عنه، فاختر التخيير هنا أيضاً على حذو ما تقدّم، فيتخير المكلف

ص: ٣٩٠

١- ١) في ص ٤٠٤ و ما بعدها، راجع أيضاً ص ٤٢١

٢- ٢) راجع فرائد الأصول ٢: ٥٠٢ و ٥٠٣

بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً و كونه مانعاً و بين تركه.

و التحقيق عدم تماميه ذلك، لأن الحكم بالتخير في باب التكليف الاستقلاليه إنما كان من جهة عدم تنجز الالتزام المرّد بين الوجوب و الحرمة لاستحاله الموافقه القطعيه. و هذا بخلاف الالتزام المعلوم إجمالاً في المقام، فإنه يمكن موافقته القطعيه كما يمكن مخالفته القطعيه، فيكون منجزاً و يجب فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل.

و توضيح المقام: أن احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً يتصور بصورتين:

الصورة الأولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي و لو برفع اليد عما هو مشغول به فعلاً، كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجده الثانيه، فإنه بناءً على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجده زياده في الصلاه و موجباً لبطلانها، و بناءً على عدم تحققه به كان الاتيان بها واجباً و معتبراً في صحتها، فإنه إذا رفع يده عن هذه الصلاه و أتى بصلاه أخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال.

الصورة الثانيه: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الاجمالي إما بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، كما إذا دار أمر القراءه بين وجوب الجهر بها أو الاخفات، فإنه إذا كرر القراءه بالجهر مرّة و بالاخفات أخرى مع قصد القربه فقد علم بالامتثال إجمالاً. و كذا لو كرر الصلاه كذلك.

أمّا الصورة الأولى: فلا ريب في وجوب إحراز الامتثال، و لا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين، لعدم إحراز الامتثال بذلك، و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فعليه رفع اليد عن هذه الصلاه و إعادتها، أو إتمامها على أحد الاحتمالين ثم إعادتها. و على كل تقدير لا وجه للحكم بالتخير و جواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال.

هذا بناءً على عدم حرمة إبطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة قاصر عن الشمول له، فإنّ عمدته مدرّكه الاجماع، و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال. و أمّا الصلاة المحكوم بوجوب إعادتها فلا دليل على حرمة قطعها، و تمام الكلام في محلّه (١).

و أمّا لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام، لكان الحكم بالتخيير في محلّه، إلّا أنّه لا- لأجل دوران الأمر بين الجزئية و الشرطية، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل و تركه، فهو مخير بين الفعل و الترك و عليه الاعاده على كلا التقديرين. و إن شئت قلت: إنّ لنا في المقام علمين إجماليين: أحدهما: العلم الاجمالي بثبوت إلزام متعلق بطبيعي العمل المرّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه و ما يكون فاقداً له. ثانيهما: العلم الاجمالي بحرمة الجزء المشكوك فيه و وجوبه، لدوران الأمر فيه بين الجزئية الموجهة لوجوبه و المانع المقتضيه لحرمة، لكونه مبطلاً للعمل. و العلم الثاني و إن كان لا يترتب عليه أثر، لعدم التمكن من الموافقة القطعية، و لا- من المخالفة القطعية فيحكم بالتخيير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه و تركه، إلّا أنّ العلم الاجمالي الأوّل يقتضى إعادته الصلاة تحصيلاً للفراغ اليقيني.

و أمّا الصورة الثانية: و هي ما يتمكن المكلف فيه من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه إحراز الامتثال و لو إجمالاً. و بالجملة: الحكم بالتخيير إنّما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمي، و مع التمكن منه فالإقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج إلى دليل خاص، و مع عدمه - كما هو المفروض في

ص: ٣٩٢

المقام - يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمى، باعتبار أنّ شغل الذمّه اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

هذا فيما إذا أمكن التكرار. و أما إذا لم يمكن كما إذا دار الأمر بين القصر و التمام عند ضيق الوقت، فالتخير بين الأمرين فى الوقت و إن كان ممّا لا مناص منه، إلّا أنّه قد يتوهم عدم سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر فى خارج الوقت، فلا- يجوز الاقتصار باتيان أحد المحتملين فى الوقت، بل يجب عليه الاحتياط و الاتيان بالمحتمل الآخر فى خارج الوقت.

و لكنّ التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء فى خارج الوقت، إذ القضاء بفرض جديد و تابع لصدق فوت الفريضه فى الوقت، و لم يحرز الفوت فى المقام، لأنّ إحرازه يتوقف على إحراز فعلية التكليف الواقعى فى الوقت بالعلم الوجدانى أو الأماره أو الأصل، و كل ذلك غير موجود فى المقام، فإنّ غايه ما فى المقام هو العلم الاجمالى بأحد الأمرين من الجزئيه أو المانعيه، و هو لا يكون منجزاً إلّا بالنسبه إلى وجوب الموافقه الاحتماليه و وجوب الأخذ بأحد المحتملين فى الوقت، دون المحتمل الآخر، لعدم إمكان الموافقه القطعيه، فإذا لم يحرز التكليف بالنسبه إلى المحتمل الآخر فى الوقت لم يحرز الفوت كى يجب القضاء.

المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعه

المقام الثالث: فى دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه. و التعدّد تارة يكون عرضياً و أخرى يكون طولياً.

أمّا القسم الأول: فهو كما لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر، و الآخر بترك أمر آخر، و اشتبه الأمران فى الخارج، فيدور الأمر فى كل منهما بين الوجوب و الحرمة، فقد يقال بالتخير بين الفعل و الترك فى كل منهما، بدعوى أنّ كلّاً منهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع استحاله

الموافق القطعيه و المخالفه القطعيه فى كل منهما، فيحكم بالتخير، فجاز الاثيان بكلا الأمرين كما جاز تركهما معاً.

و لكنّه خلاف التحقيق، لأنّ العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة فى كل من الأمرين و إن لم يكن له أثر، لاستحاله الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه فى كل منهما كما ذكر، إلّا أنّه يتولد فى المقام علمان إجماليان آخران: أحدهما: العلم الاجمالي بوجوب أحد الفعلين. و الثانى: العلم الاجمالي بحرمة أحدهما، و العلم الاجمالي بالوجوب يقتضى الاثيان بهما تحصيلاً للموافق القطعيه، كما أنّ العلم الاجمالي بالحرمة يقتضى تركهما معاً كذلك، و حيث إنّ الجمع بين الفعلين و التركين معاً مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، و لكن يمكن مخالفتها القطعيه بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلا- مانع من تنجيز كل منهما بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه، فإنّها المقدار الممكن على ما تقدّم بيانه (1). و عليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر تحصيلاً للموافق الاحتماليه و حذراً من المخالفه القطعيه.

و أقياً القسم الثانى: و هو ما كان التعدد فيه طويلاً، كما إذا علم بتعلّق الحلف بايجاد فعل فى زمان و تركه فى زمان ثان و اشتبه الزمانان، ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة، فقد يقال فيه أيضاً بالتخير بين الفعل و الترك فى كل من الزمانين، إذ كل واقعه مستقلّه دار الأمر فيها بين الوجوب و الحرمة، و لا يمكن فيها الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، و لا وجه لضم الوقائع بعضها إلى بعض، بل لا بدّ من ملاحظه كل منها مستقلاً، و هو لا يقتضى إلّا التخير، فللمكلف اختيار الفعل فى كل من الزمانين، و اختيار الترك فى كل منهما، و اختيار الفعل فى أحدهما و الترك فى الآخر.

ص: ٣٩٤

و لكن التحقيق أن يقال: إنَّه إن قلنا بتنجز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية كغيرها، فلا يفرق بين القسمين المذكورين، لاتحاد الملاك فيهما حينئذ، وعليه فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيه، فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين و اختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفه القطعيه و تحصيلاً للموافقه الاحتماليه. و إن قلنا بعدم تنجز العلم الاجمالي في التدريجيات، فيحكم بالتخير بين الفعل و الترك في كل زمان، إذ لم يبق سوى العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة في كل من الزمانين، و قد عرفت أن مثل هذا العلم لا يوجب التنجز، لعدم إمكان الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، فيتخير المكلف بين الفعل و الترك في كل من الزمانين.

الكلام في تقديم محتمل الأهميه من المحذورين

ثمَّ إنَّه إذا دار الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه و احتمال أهميه أحد الحكمين، فهل يتقدّم ما احتمال أهميته، فتجب موافقته القطعيه و إن استلزم المخالفه القطعيه للتكليف الآخر أم لا؟ وجهان.

و الصحيح هو الثاني، لأنَّ الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب و الحرمة و إن لم يكونا من قبيل المتعارضين، إذ لا تنافى بينهما في مقام الجعل بعد فرض أن متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، إلّا أنَّهما ليسا من قبيل المتزاحمين أيضاً، إذ التزاحم بين التكليفين إنَّما هو فيما إذا كان المكلف عاجزاً من امتثال كليهما، و المفروض في المقام قدرته على امتثال كلا التكليفين، غاية الأمر كونه عاجزاً عن إحراز الامتثال فيهما، لجهله بمتعلق كل منهما و عدم تمييزه الواجب عن الحرام، فينتقل إلى الامتثال الاحتمالي بايجاد أحد الفعلين و ترك الآخر، فلا-وجه لاجراء حكم التزاحم و تقديم محتمل الأهميه على غيره بايجاد كلا الفعلين لو كان محتمل الأهميه هو الوجوب، أو ترك كليهما لو كان محتمل الأهميه هي الحرمة.

و اختار المحقق النائيني (قدس سره) (١) في بحث دوران الأمر بين شرطيه شيء و مانعيته تقديم محتمل الأهميه، و ذكر في وجه ذلك: أنّ كل تكليف واصل إلى المكلف يقتضى أمرين: لزوم الامتثال و إحرازه. وعليه فالوجوب المعلوم بالاجمال في المقام كما يقتضى إيجاد متعلقه، كذلك يقتضى إحراز الایجاد باتیان كلا الفعلين، و كذا الحرمة المعلومه بالاجمال تقتضى ترك متعلقها و تقتضى إحرازه بترك كلا الفعلين، و هذان الحكمان و إن لم يكن بينهما تراحم من ناحیه أصل الامتثال، إذ المفروض تغاير متعلقی الوجوب و الحرمة و تمكن المكلف من إيجاد الواجب و ترك الحرام، إلّا أنّهما متراحمان من ناحیه إحراز الامتثال، إذ قد عرفت أنّ إحراز امتثال الوجوب يستدعي الاثبات بكلا الفعلين، و إحراز امتثال الحرمة يقتضى ترك كليهما، فلا يمكنه إحراز امتثالهما معاً. و قد عرفت أيضاً أنّ إحراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما أنّ عدم القدره على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل و ما تقتضيه الحرمة من الترك يوجب التراحم بينهما، كذلك عدم القدره على الجمع بين ما يقتضيه كل منهما من إحراز الامتثال يوجب التراحم بينهما أيضاً.

و فيه أولاً: النقض بما إذا علم تساوى الحكمين في الأهميه، فإنّ لازم كونهما من المتراحمين أن يحكم حينئذ بالتخير، فللمكلف أن يختار الوجوب و يأتي بكلا الفعلين، و له أن يختار الحرمة و يتركهما معاً. مع أنّ المحقق النائيني (قدس سره) لم يلتزم بذلك (٢) و ذهب إلى لزوم الاثبات بأحد الفعلين و ترك الآخر حذراً من المخالفه القطعيه في أحد التكليفين.

ص: ٣٩٦

١- (١) أجود التقريرات ٣: ٥٤٠، فوائد الأصول ٤: ٢٦٣ و ٢٦٤

٢- (٢) المصدر السابق

و ثانياً: أنه لو سلّمنا دخول المقام في باب التراحم، لا دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه في باب التراحم مطلقاً ليجب الأخذ به في المقام، إنّما الوجه في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً (1) من أنّ الحكمين المتراحمين لا مناص من الالتزام بسقوط الاطلاق في كليهما أو في أحدهما، و من الظاهر أنّ ما لا يحتمل أهميته قد علم سقوط إطلاقه على كلا التقديرين، و أمّا ما احتمل أهميته فسقوط إطلاقه غير معلوم، فلا بدّ من الأخذ به. هذا فيما إذا كان لدليل كل من الحكمين إطلاق لفظي.

و أمّا إذا لم يكن لشيء من الدليلين إطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الأهميه هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاك. و أمّا تفويت ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصحّ العقوبه عليه بحكم العقل، فلا مناص من الأخذ بمحتمل الأهميه، و هذان الوجهان لا يجريان في المقام، إذ المفروض بقاء الاطلاق في كلا الحكمين، لعدم التنافي بين الاطلاقين ليرفع اليد عن أحدهما، و عدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين، و المفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب و الحرمة على ما تقدّم.

و أمّا ما ذكره (قدس سره) من حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال، فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الالزاميه، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الأهميه، و ما كان في أضعف مراتب الالزام، فلا موجب لتقديم محتمل الأهميه على غيره و الحكم بلزوم موافقته القطعيه و إن استلزمت المخالفه القطعيه للتكليف الآخر.

ص: ٣٩٧

تتميم

لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد طوله، فهل يكون التخيير بدوياً أو استمرارياً، فلو علم إجمالاً بأنه حلف على الأتيان بفعل أو على تركه كل ليلة جمعه مثلاً- فهل يلاحظ ذلك الفعل فى كل ليلة من ليالى الجمعه واقعه مستقلاً، فيحكم بالتخيير فيه، فيجوز للمكلف الأتيان به فى ليلة و تركه فى ليلة أخرى، أو يلاحظ المجموع واقعه واحده، فيتخيير بين الفعل فى الجميع و الترك فى الجميع، و لا يجوز له التفكيك بين الليالى بايجاد الفعل مرّة و تركه أخرى؟ وجهان.

ذهب بعضهم إلى الثانى و أنّ التخيير استمرارى، باعتبار أنّ كل فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل، و قد دار الأمر فيه بين محذورين، فيحكم العقل بالتخيير لعدم إمكان الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، و لا يترتب على ذلك سوى أنّ المكلف إذا اختار الفعل فى فرد و الترك فى فرد آخر يعلم إجمالاً- بمخالفه التكليف الواقعى فى أحدهما، و لا- بأس به لعدم كون التكليف الواقعى منجزاً على الفرض.

و فيه: أنّ العلم بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة و إن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال، إلّا أنّه مع فرض تعدّد الأفراد يتولّد من العلم الاجمالى المذكور علم إجمالى متعلق بكل فردين من الأفراد، و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر، إذ المفروض اشتراكهما فى الحكم و جوباً و حرمة، فان كان أحدهما المعين واجباً و إلّا فالآخر حرام يقيناً. و هذا العلم الاجمالى و إن لم يمكن موافقته القطعيه، لاحتمال الوجوب و الحرمة فى كل منهما، إلّا أنّه يمكن

مخالفته القطعيه باتيانهما معاً أو تركهما كذلك (١). وقد عرفت أنّ العلم الاجمالي ينجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقه القطعيه أو حرمه المخالفه القطعيه، فتنجزه من حيث الموافقه القطعيه وإن كان ساقطاً، إلّا أنّه ثابت من حيث المخالفه القطعيه، فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفه القطعيه، فلا يجوز للمكلف التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل و الترك.

ص: ٣٩٩

(١-١) [هكذا في الأصل و الصحيح: باتيان أحدهما و ترك الآخر]

أصاله الاحتياط

اشاره

الشك فى المكلف به

اعلم أنّ التكليف المعلوم بالاجمال تارة يتردد بين المتباينين و أخرى بين الأقل و الأكثر، فلا مناص من البحث فى موردين:

المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين

اشاره

المورد الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين، و قبل الشروع فى تحقيق الحال فى هذا المورد، لا بدّ من ذكر مقدّمه، و هى أنّ احتمال التكليف الالزامى بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، و معه كان العقل مستقلاً بلزوم التحرز عنه و تحصيل المؤمن، و هذا هو الملاك فى حكم العقل بلزوم الاطاعه، حتّى فى موارد العلم التفصيلى بالتكليف، أو قيام الحجّه عليه، فإنّ مخالفه التكليف الواصل إلى المكلف - بالعلم الوجدانى أو بقيام الحجّه المعبره - لا تستلزم القطع بالعقاب عليها، لاحتمال العفو منه سبحانه و تعالى، و الشفاعه من النبى و الأئمه (عليهم السلام) و إنّما المتحقق هو احتمال العقاب على المخالفه و هو كافٍ فى حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق بين موارد التكاليف المعلومه و التكاليف المحتملّه فى أنّ حكم العقل بلزوم الاطاعه ناشئ من احتمال العقاب، ففى كل مورد يحتمل فيه التكليف الالزامى يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفه، إلّا أن يثبت فيه مؤمن من العقاب عقلاً، كقاعده قبح العقاب بلا بيان، أو شرعاً كالأدله الشرعيه الداله على البراءه من حديث الرفع و نحوه، و أمّا إذا لم يثبت المؤمن عقلاً و لا شرعاً،

فنفس الاحتمال كافٍ في تنجيز التكليف الواقعي، و يتحصل من ذلك أنّ تنجيز العلم الاجمالي و عدمه يدور مدار جريان الأصول في أطرافه و عدمه، فإن قلنا بجريانها في جميع الأطراف، سقط العلم الاجمالي عن التنجيز مطلقاً. و إن قلنا بعدم جريانها في شيء من الأطراف كان احتمال التكليف في كل طرف بنفسه منجزاً، بلا حاجة إلى البحث عن منجزيه العلم الاجمالي، فتجب الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه. و إن قلنا بجريانها في بعض الأطراف دون بعض لم تجب الموافقه القطعيه و إن حرمت المخالفه القطعيه. و هذا هو الوجه للتفصيل بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه.

ثمّ إنّ لا فرق في جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي و عدمه، بين كون العلم الاجمالي متعلقاً بأصل التكليف و كونه متعلقاً بالامتنال، فإنّ التردد في مورد العلم الاجمالي كما يمكن أن يكون في أصل التكليف أو متعلقه، كذلك يمكن أن يكون في مرحله الامتنال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف، كما إذا علمنا إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين بعد الاتيان بهما، فإن قلنا بجريان الأصول النافيه في جميع أطراف العلم الاجمالي أو في بعضها لم يكن مانع من جريان قاعده الفراغ في كلتا الصلاتين أو في إحداهما، فلا وجه لتخصيص النزاع بالأصول الجاربه عند الشك في أصل التكليف، دون الجاربه في مرحله الامتنال.

إذا عرفت ذلك، فتحقيق الحال في المقام يستدعي التكلم في مقامات أربعة:

المقام الأوّل: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف

المقام الأوّل: في البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه في تمام الأطراف بحسب مقام الثبوت، و ما يتصور مانعاً عن ذلك أمران:

أحدهما: أنّ جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف مستلزم للترخيص في المعصيه و مخالفه التكليف الواصل صغرى و كبرى و هو قبيح عقلاً، من غير فرق بين أن يكون الحكم الظاهري ثابتاً بالأماره أو بالأصل التنزيلي أو بالأصل غير

التنزيلى، لأن التمييز غير مأخوذ فى موضوعات التكليف، ولا فرق فى حكم العقل بقبح الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل بين أن يكون معلوماً تفصيلاً أو يكون معلوماً بالاجمال. وهذا الوجه وإن كان صحيحاً، إلا أنه مختص بموارد العلم الاجمالى بالتكليف مع كون الحكم الظاهرى فى جميع الأطراف نافياً، ففى مثل هذا الفرض يستحيل شمول أدله الأصول لجميع أطراف العلم الاجمالى.

لا- يقال: إن مورد جريان الأصل إنما هو كل واحد من الأطراف بخصوصه، و ثبوت التكليف فيه غير معلوم، فليس فيه ترخيص فى المعصيه.

لأننا نقول: جريان الأصل فى كل طرف بخصوصه منضمّاً إلى الترخيص فى بقية الأطراف - كما هو محل الكلام فعلاً - يكون ترخيصاً فى مخالفه التكليف الواصل. و أمّا جعل الحكم الظاهرى فى كل من الأطراف مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فسيأتى الكلام فيه قريباً (١) إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: مناقضه الحكم الظاهرى الناظر إلى الواقع مع العلم الوجدانى، وهذا الوجه غير مختص بما إذا كان المعلوم بالاجمال إلزامياً. نعم، يختص بما إذا كان الحكم الظاهرى ثابتاً بالأماره أو بالأصل التنزيلى فيمتنع جعله فى جميع الأطراف، لزم منه المخالفه العمليه أم لم يلزم.

هذا، و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: هو أنه لو قامت الأماره فى كل من الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين و قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين، و قامت بيئه أخرى على طهاره الآخر، فلا ريب فى عدم حجّيه شىء من الأمارتين، فإنّ ما دلّ على طهاره أحدهما المعين قد دلّ على نجاسه الآخر بالالتزام، بضميمه العلم الاجمالى بنجاسه أحدهما،

ص: ٤٠٥

فتقع المعارضه بينها وبين ما دلّ على طهاره الآخر، فتسقطان عن الحجّيه على ما هو الأصل في التعارض، لعدم إمكان شمول دليل الحجّيه للمتعارضين، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح. ولا فرق في ذلك بين كون العمل بالأمارات مستلزماً للمخالفه العمليه، كما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً إلزامياً ودلّت الأمارات على خلافه، وبين عدم كون العمل بها مستلزماً لذلك، كما إذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً ودلّت الأمارات على خلافه.

و أمّا إن كان الحكم الظاهري مستفاداً من الأصول التنزيليه الجاريه في جميع أطراف العلم الاجمالي فمنع المحقق النائيني (١) (قدس سره) جريانها في جميع الأطراف، سواء استلزام المخالفه القطعيه أم لم يستلزم، و ملخّص ما ذكره في وجه ذلك: أنّ المجموع في باب الأصول التنزيليه هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع، فيمتنع في جميع الأطراف، إذ لا يعقل البناء و التنزيل على خلاف العلم الوجداني.

هذا، ولكن الصحيح أنّه لا مانع من جريان الأصول في الأطراف إذا لم يستلزم المخالفه العمليه، بلا فرق بين التنزيليه وغيرها، إذ الأصل مطلقاً لا- يترتب عليه إلّا ثبوت مؤداه و لا يؤخذ بلوازمه، فكل من الأصول الجاريه في الأطراف إنّما يثبت مؤداه بلا نظر إلى نفى غيره، و غايه ما يترتب على ضم بعض الأصول إلى البعض هو العلم بمخالفه بعضها للواقع، و لا ضير فيه بناءً على ما هو التحقيق من عدم وجوب الموافقه الالتزاميه.

و نظير ذلك ما التزم به المحقق النائيني (٢) نفسه و غيره من أنّه إذا شكّ المصلّي المسبوق بالحدث في الطهاره بعد الفراغ من الصلاه، فتجرى قاعده الفراغ بالنسبه

ص: ٤٠٦

١- ١) أجود التقريرات ٣: ٤١٤، فوائد الأصول ٤: ١٤ و ١٥

٢- ٢) العروه الوثقى (المحشاه) ١: ٤٥٩ المسأله ٥٣

إلى الصلاه الماضيه، و يجرى استصحاب الحدث بالنسبه إلى الصلاه الآتيه، مع أنه يعلم إجمالاً بعدم مطابقه أحد الأصلين التنزيليين للواقع، و ليس ذلك إلّا من جهه أنه لا- يترتب على جريان الأصلين إلّا المخالفه الالتزاميه، و هى غير مانعه عن جريانهما.

هذا فيما إذا كانت الأصول مثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالاجمال. و أمّا إن كانت نافية له، كما إذا علمنا بطرود النجاسه على أحد المائعين المعلوم طهارتهما سابقاً، فعدم جريان الاستصحاب فيهما معاً إنّما هو للمانع المتقدم من استلزامه الترخيص فى المعصيه، و بذلك ظهر أنّ أدله الأصول لو فرض شمولها لأطراف العلم الاجمالى لزم تخصيصها عقلاً بغير ما استلزم الترخيص فى المعصيه.

المقام الثانى: البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف

المقام الثانى: فى إمكان جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف و عدمه. و المعروف بينهم إمكان ذلك فى نفسه، و أنه لا مانع منه بحسب مقام الثبوت. و لذا قالوا إنّ العلم الاجمالى ليس علّة تامّة لوجوب الموافقه القطعيه.

و ذهب صاحب الكفايه و بعض الأساطين من تلامذته إلى استحاله ذلك و ذكرا فى وجه ذلك أمرين:

الأول: ما أفاده صاحب الكفايه (قدس سره) (1) و ملخصه - بعد دعوى الملازمه بين جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف و جعله فى جميع الأطراف إمكاناً و امتناعاً - أنه لا فرق بين العلم الاجمالى و التفصيلى فى انكشاف الواقع بهما، إنّما الفرق بينهما من ناحيه المعلوم لا- من ناحيه العلم و الانكشاف، فإن كان الحكم المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات امتنع جعل الحكم الظاهرى على خلافه فى تمام الأطراف أو فى بعضها، ضروره استحاله الترخيص و لو

ص: ٤٠٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٥٨، راجع أيضاً الأمر السابع فى مبحث القطع ص ٢٧٢ و ٢٧٣

احتمالاً في مخالفته التكليف الفعلي المنجز. وإن لم يكن الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فعلياً من تمام الجهات فلا مانع من جهل الحكم الظاهري على خلافه في بعض الأطراف أو في جميعها. فتلخص: أنه فيما أمكن جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف لعدم فعليته الحكم الواقعي من جميع الجهات أمكن جعل الحكم الظاهري في جميع الأطراف أيضاً. ومهما امتنع جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف لفعليته التكليف الواقعي امتنع جعله في بعض الأطراف أيضاً، فإنه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما أيضاً. انتهى ملخص كلامه.

و فيه: أن فعليته الحكم إنما هي بفعليته موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإن نسبه الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبه المعلول إلى علته التامة، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، وإلا لم يكن ما فرض موضوعاً موضوعاً وهو خلف، وحينئذ فلو أراد من قوله: إن الحكم الواقعي قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات، أن العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه، كما يظهر من قوله (قدس سره): إن علم به المكلف يكون فعلياً (١)، فيردّه الإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (٢)، مضافاً إلى كونه خروجاً عن محل الكلام، فإن البحث عن تنجيز العلم الإجمالي إنما هو بعد الفراغ عن عدم اختصاص الأحكام بالعالمين. وإن أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به، ففيه: أنه غير معقول، لاستلزامه

ص: ٤٠٨

١-١ [العبارة منقولة بالمعنى]

٢-٢ [ذكر (قدس سره) في بحث الإجزاء أن الروايات الدالة على الاشتراك هي الروايات الدالة على ثبوت الأحكام مطلقاً، وروايات الاحتياط والبراءة وما شاكلها الدالة بالالتزام على الاشتراك. ولمزيد الاطلاع راجع محاضرات في أصول الفقه ٢: ٨٧]

الثاني: ما ذكره بعض الأساطين (1) من أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف و تنجّز، فامتنع جعل الترخيص على خلافه و لو احتمالاً، فإنّ نفس التكليف و الإلزام واصل و معلوم تفصيلاً، إنّما التردّد في متعلّقه، فلا يمكن الترخيص في مُخالفه هذا الإلزام و لو احتمالاً.

و فيه أوّلاً: النقض بما لو فرض كون الأصل الجارى في بعض الأطراف نافياً دون بعض آخر، كما لو علم اجمالاً بوقوع نجاسه في أحد الإناءين، و كان أحدهما متيقّن النجاسه سابقاً، فإنّ أصاله الطهاره تجرى في غير مستصحب النجاسه بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلى موجود بالوجدان. و توهم أنّ التكليف في مستصحب النجاسه ثابت قبل تحقّق العلم الإجمالى على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسه فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يُقاس المقام بذلك، مدفوع بأنّ سبق النجاسه في أحد الإناءين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلى المرّدّد بين كونه ثابتاً من الأوّل و حدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهرى و الاكتفاء بالامثال الاحتمالى في هذا الفرض أمكن في غيره أيضاً، لوحده الملاك إمكاناً و امتناعاً. و إن شئت قلت: إنّ العلم الاجمالى لا يزيد على العلم التفصيلى، فكما يجوز أن يكتفى الشارع في مورد العلم التفصيلى بالتكليف بالامثال الاحتمالى كما في موارد قاعده الفراغ و التجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامثال الاحتمالى في موارد العلم الاجمالى بطريق أولى.

و ثانياً: الحلّ بأنّ موضوع الأصول إنّما هو الشكّ في التكليف، و هو موجود في كل واحد من الأطراف بخصوصه، فإنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال

إنما هو عين الشك في التكليف.

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

المقام الثالث: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لتمام الأطراف

المقام الثالث: في البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الأطراف و عدمه. و ليعلم أن الحكم الظاهري قد يكون مستفاداً من الأماره، و قد يكون مستفاداً من الأصل التنزيلى أو الأصل غير التنزيلى. أما الأمارات فقد عرفت (١) استحاله جعل الحجية لها في جميع الأطراف، بلا فرق بين أن يكون مؤدى الأمارات حكماً إلزامياً، و المعلوم بالاجمال حكماً غير إلزامى، و بين أن يكون عكس ذلك.

و أما الأصل فاختر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٢) عدم شمول دليله للمقام، لاستلزامه التناقض بين الصدر و الذيل، باعتبار أن مقتضى إطلاق الصدر في مثل قوله (عليه السلام): «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام» (٣)، هو جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، إذ كل واحد من الأطراف بخصوصه مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر، و مقتضى إطلاق العلم في ذيله الذى جعل غايةً للحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل، فتلزم المناقضه بين الصدر و الذيل. و كذا الحال في دليل الاستصحاب، فإن الشك المأخوذ في صدره يعم الشك البدوى و المقرون بالعلم الاجمالي، و اليقين المجعول في ذيله ناقضاً يشمل العلم التفصيلى و الاجمالي، و من الظاهر أن الحكم بحرمة النقض في جميع الأطراف يناقض الحكم بالنقض في بعضها.

ص: ٤١٠

(١-١) في ص ٤٠٥ - ٤٠٦

(٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٤٠٤ و ٤٠٥، ٧٤٤ - ٧٤٥

(٣-٣) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ (باختلاف يسير)

و فيه أولاً: أنّ أدله الأصول غير منحصره بما هو مشتمل على تلك الغايه، فعلى تقدير تسليم إجمال هذه الروايات المذيله بذكر الغايه لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل، فإنّ إجمال دليل فيه الغايه المذكوره لا يسرى إلى غيره ممّا ليس فيه الذيل المذكور.

و ثانياً: أنّ العلم المأخوذ في الغايه في هذه الأخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الشك، و كذا الحال في دليل الاستصحاب كقوله (عليه السلام): «و لكن انقضه بيقين آخر» (١) فإنّ الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك و اليقين الأول، ليكون نقضاً له، و من الواضح أنّ العلم الاجمالي لا يكون ناقضاً للشك في كل واحد من الأطراف لعدم تعلقه بما تعلق به الشك، بل بعنوان جامع بينها و هو عنوان أحدها. و عليه فلا مانع من شمول أدله الأصول لجميع الأطراف لو لا المانع الثبوتى، و لذا نلتزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفه العمليه، كما إذا كان الحكم المعلوم بالاجمال غير إلزامى و مفاد الأصل حكماً إلزامياً على ما تقدّم بيانه (٢).

المقام الرابع: البحث عن شمول دليل الحكم الظاهرى لبعض الأطراف

المقام الرابع: فى البحث عن شمول أدله الأصول لبعض الأطراف و عدمه. و التحقيق عدم شمولها لشيء من الأطراف. أمّا البراءه العقلية فلائذ ملاكها قاعده قبح العقاب بلا بيان، و لا مجال لجريانها بعد تماميه البيان و وصول التكليف إلى المكلف بالعلم الاجمالي. و أمّا الأصول الشرعيه فلائذ شمول أدلتها لبعض الأطراف معيّناً ترجيح بلا مرجح، و للبعض غير المعين غير صحيح، إذ الغالب حصول القطع باباحه البعض غير المعين من الأطراف، فالبعض غير المعين غير مشكوك فيه ليكون مشمولاً لأدله الأصول. و على تقدير احتمال ثبوت التكليف فى جميع

ص: ٤١١

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

٢-٢) فى ص ٤٠٦

الأطراف، لا أثر للحكم بإباحه بعضها غير المعين، بعد وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل مقدّمه للاجتناب عن الحرام المعلوم بالاجمال.

و بعبارة أخرى: مورد جريان الأصل هو المشكوك فيه، و هو كل واحد من الأطراف بخصوصه. و أمّا عنوان أحدها فليس من المشكوك فيه بل الغالب هو القطع باباحته.

و بعبارة ثالثة: كل واحد من أطراف العلم الاجمالي و إن كان بنفسه مشكوكاً فيه، إلّا أنّ شمول دليل الأصل له مع شموله لغيره غير معقول كما تقدّم في المقام الأوّل (١)، و من دون شموله لغيره ترجيح بلا مرجح. و أمّا عنوان أحدها غير المعين فلا شكّ فيه غالباً، إذ الغالب في موارد العلم الاجمالي بالالزام يعلم بعدمه في بعض الأطراف غير المعين، و لا يحتمل ثبوت التكليف في جميع الأطراف. و على تقدير الشكّ فيه و الحكم باباحته الظاهريه للأصل فهو لا يزيد على القطع بها، فكما أنّ القطع الوجداني بها لا ينافي وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل دفعاً للعقاب المحتمل و تحصيلاً للأمن منه، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالأولويه. فتحصل: أنّ أدله الأصول غير شامله لبعض الأطراف أيضاً.

البحث عن شمول أدله الاصول لجميع الأطراف تخييراً

بقي الكلام في احتمال شمولها لجميع الأطراف تخييراً، بأن يلتزم بجريان الأصل في كل منها على تقدير عدم ارتكاب الباقي، لتكون النتيجة اكتفاء المولى بالموافقه الاحتماليه، و لا بدّ قبل تحقيق الحال في ذلك من بيان أقسام التخيير و هي ثلاثه:

القسم الأوّل: التخيير الشرعي الثابت بدليل خاص، كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات.

ص: ٤١٢

القسم الثاني: التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم كذلك.

القسم الثالث: التخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي من جهة الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعية، وذلك كما لو ورد عام له إطلاق أحوالي، كما لو قال: أكرم كل عالم، الظاهر في وجوب إكرام كل فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد باكرام غيره و عدمه، ثم علمنا من الخارج بعدم وجوب إكرام فردين منه معاً كزيد و عمرو مثلاً، و دار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً بأن لا يجب إكرامهما أصلاً، و خروجهما تقييداً بأن لا يجب إكرام كل منهما عند إكرام الآخر و يجب إكرام كل منهما عند عدم إكرام الآخر، ففي مثل ذلك لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظاهر الدليل، و هو الحكم بعدم إكرام كل منهما عند إكرام الآخر.

و بعبارة أخرى: الدليل العام كما دلّ على وجوب إكرام كل منهما دلّ باطلاقه على وجوب إكرامه حال اكرام الآخر و عدمه، و قد علمنا من الخارج بعدم إرادته الاطلاق بالنسبة إلى حال إكرام الفرد الآخر، فيرفع اليد عن هذا الاطلاق. و أمّا عدم وجوب الا-إكرام رأساً فهو غير معلوم، فيؤخذ بظاهر الدليل في ثبوته، فتكون النتيجة هي التخيير بين إكرام زيد و ترك إكرام عمرو و عكسه، و هذا البيان جارٍ في كل ما إذا دلّ دليلان على وجوب أمرين و علمنا من الخارج عدم وجوبهما تعييناً، و احتمالنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً، كما لو دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه تعييناً، و دلّ دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك، فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعينيّ المستفاد من الاطلاق، و حمل كل منهما على الوجوب التخييري. و بالجمله: كلّمّا دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم و رفع اليد عن إطلاقه كان الثاني هو المتعين لأنّه المتيقن.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القسم الأوّل من التخيير غير جارٍ في المقام،

لعدم الدليل عليه كما هو واضح، وكذا القسم الثاني، لأنَّ المكلف في مورد العلم الاجمالي قادر على الامتثال القطعي بالاجتناب عن جميع الأطراف. نعم، التخيير في الخبرين المتعارضين على مسلك المعتزله من باب التخيير في باب التراحم، إلَّا أنَّه مع بطلانه في نفسه أجنبي عن التخيير في باب الأصول العملية.

و أما القسم الثالث فربَّما يتوهم جريانه في المقام، بدعوى أنَّ مقتضى إطلاق أدله الأصول هو ثبوت الترخيص في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي، وقد علمنا من الخارج استحاله هذا الجعل، لاستلزامه الترخيص في مخالفه التكليف الواصل، فيدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الأطراف و رفع اليد عن إطلاقه بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر، وقد عرفت أنَّ المتعين هو الثاني، فتكون النتيجة هي التخيير في تطبيق الترخيص على أيّ طرف من الأطراف. وقد وقع نظير هذا التوهم في تعارض الأمارتين، فتوهم أنَّ مقتضى القاعده هو رفع اليد عن إطلاق دليل الحجّيه بالنسبه إلى كل منهما، فتثبت الحجّيه تخييراً.

و ردّه المحقق النائيني (قدس سره) (١) بأنَّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله الاطلاق تستدعي استحاله التقييد و بالعكس، و حيث إنَّ الاطلاق في محل الكلام ممتنع ثبوتاً، فامتنع التقييد أيضاً.

و فيه: أنَّ استحاله الاطلاق يستلزم ضروره التقييد، لما ذكرناه مراراً (٢) من أنَّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غير متصور، فلا مناص من الاطلاق أو التقييد، و كون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه لا يقتضى استلزام استحاله الاطلاق

ص: ٤١٤

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٠ و ٤٢١

٢-٢) راجع على سبيل المثال محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤

استحاله التقييد، ألا ترى أنّ استحاله الجهل له تعالى لا تستلزم استحاله العلم له سبحانه، بل تقتضى ضروره العلم له تعالى، مع أنّ التقابل بين العلم و الجهل من تقابل العدم و الملكه، و كذا التقابل بين الفقر و الغنى من تقابل العدم و الملكه، و استحاله الغنى للممكن لا تقتضى استحاله الفقر له، بل تقتضى ضروره الفقر له، و هكذا فى بقيه أمثله الأعدام و الملكات.

و التحقيق فى الجواب: أنّ لزوم رفع اليد عن إطلاق الحكم لا- عن أصله فيما إذا دار الأمر بينهما و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا ينطبق على المقام، لأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا أمكن التقييد، كما فى الأمثله المذكوره، بخلاف المقام، فإنّ التقييد فيه غير معقول فى نفسه، فلا- محاله يكون المانع عن الاطلاق مانعاً عن أصل الحكم، إذ المفروض وصول الحكم الواقعى إلى المكلف، و إن كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور، فكيف يعقل الترخيص فى مخالفته و لو مقيداً بترك الطرف الآخر، فإنّ هذا التقييد لا يرفع قبح الترخيص فى المعصيه، فلو فرض أنّ الخمر موجود فى الخارج و قد علم المكلف به و بحرمته، و اشتبه بين مائعين مثلاً فكيف يعقل الحكم باباحته و الترخيص فى شربه و لو مشروطاً بترك الطرف الآخر الذى هو مباح فى الواقع.

و بعبارة أخرى: إذا علمنا بحرمة أحد المائعين و إباحه الآخر، فالحرمة المعلومه غير مقيدة بترك المباح يقيناً، كما أنّ الاباحه غير مقيدة بترك الحرام قطعاً. فالحكم باباحه كل منهما مقيداً بترك الآخر غير مطابق للواقع، و منافع للعلم بالحرمة و الاباحه المطلقتين. و من الواضح أنّه يعتبر فى الحكم الظاهرى احتمال المطابقه للواقع، فلا يعقل جعله فى ظرف القطع بمخالفته للواقع.

و المتحصّل مميّا ذكرناه: أنّ العلم الاجمالى إذا تعلق بحكم إلزامى فلا تجرى الأصول النافيه للتكليف فى شىء من أطرافه. أمّا عدم جريانها فى تمام الأطراف

فللمانع الثبوتى و هو قبح الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل. و أمّا عدم جريانها فى بعضها، فلقبح الترجيح بلا مرجح. نعم، إن كان بعض الأصول نافياً للتكليف و بعضها مثبتاً له، فيجرى الأصل النافى و الميثب بلا معارض. و أمّا إذا تعلّق العلم الاجمالى بحكم غير إلزامى. فلا مانع من جريان الأصول المثبته فى جميع أطرافه بحسب مقام الثبوت، كما أنّه لا مانع من شمول أدلتها لها فى مقام الاثبات. نعم، لا تجرى الأمارات فى تمام الأطراف لاستلزامها التناقض بحسب الدلاله الالتزاميه على ما تقدّم بيانه (1).

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين

تنبيهات:

التنبيه الأول: اختلاف الاصول الجارية فى أطراف العلم الاجمالى

أنّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الاجمالى إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر، أو يكون مغايراً له. و على الأول إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولى فيه دون الآخر، أو لا يكون كذلك، فهذه هى أقسام ثلاثه:

أمّا القسم الأول: و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر، مع اختصاص أحدهما بأصل طولى، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه فى الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى فى كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالى هو أصاله الطهاره. و لا إشكال فى سقوطها و عدم جريانها فى كل من الطرفين لما تقدّم، فلا يجوز التوضى بالماء و لا لبس الثوب فى الصلاه، إلّا أنّ العلم بالنجاسه لا أثر له فى حرمة لبس الثوب، بل يجوز

ص: ٤١٦

لبسه مع العلم التفصيلي بالنجاسه، فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة والحليه، لاحتمال نجاسته، فهل تجرى فيه أصاله الحل أو تسقط بالعلم الاجمالي كسقوط أصاله الطهاره؟ وجهان.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) (1) إلى سقوطها للمعارضه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر وإن كان واحداً، فالتزم بعدم جواز شرب الماء فى المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه.

و لكن التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصاله الطهاره فى الطرف الآخر، وذلك لما عرفت (2) من أن العلم الاجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلا بعد تساقط الأصول فى أطرافه، فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصاله الطهاره فى المثال المذكور، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصيه، ولا لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح. وأمّا الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به، إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، لعدم شمول دليله للطرف الآخر فى نفسه.

و بعباره أخرى: أن دليل أصاله الطهاره - بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين على ما تقدّم بيانه - نعلم بتخصيصه، فلا بدّ من رفع اليد عنه إمّا فى كلا الطرفين أو فى أحدهما، و حيث إنّ الثانى مستلزم للترجيح بلا مرجح فتعيّن الأوّل. و أمّا دليل أصاله الحل، فهو بعمومه لا يشمل إلا أحد الطرفين من أوّل الأمر، فلا موجب لرفع اليد عنه.

ص: ٤١٧

١- ١) أجود التقريرات ٣: ٤٢٣، فوائد الأصول ٤: ٤٨ و ٤٩

٢- ٢) فى ص ٤٠٤

و هذا أحد الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، و نظير ذلك في الفروع الفقهيّة كثير منها: ما لو علم بنجاسه شيء في زمان و طهارته في زمان آخر و شكّ في المتقدم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه يرجع إلى قاعده الطهاره. و منها: ما إذا علم حليه شيء في زمان و حرمة في زمان آخر و شكّ في المتقدم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصاله الحل، إلى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

أمّا القسم الثاني: و هو ما إذا كان الأصل الجارى في كل طرف من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى، فلا- ينبغي الشك في عدم جريان الأصل في شيء منهما، على ما تقدّم بيانه، و هذا القسم يتحقق في موردين: أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين فإنّ الأصل الجارى في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هي أصاله الطهاره فتسقط فيهما. ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين، فإنّ الأصل الجارى في كل منهما ابتداءً هي أصاله الطهاره، و بعد سقوطها تصل النوبه إلى أصاله الحل في الطرفين، و العلم الاجمالي كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد، و هو كون جريان الأصل في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصيه، و في أحدهما ترجيحاً بلا مرجح.

و أمّا القسم الثالث: و هو ما إذا كان الأصل الجارى في أحد الطرفين مغايراً في السنخ للأصل الجارى في الطرف الآخر، فإن لم يكن أحد الطرفين مختصاً بأصل طولى، فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كلا الطرفين،

و لا فى أحدهما، للزوم الترخيص فى المعصيه أو الترجيح بلا مرجح.

و أما إن كان أحدهما مختصاً بأصل طولى، فهو يتصوّر بصورتين:

الصوره الأولى: ما إذا كان الأصل الطولى فيها موافقاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه.

الصوره الثانيه: ما كان الأصل الطولى فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجارى فى رتبه سابقه عليه.

أمّا الصوره الأولى: كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين أو غصبيه الآخر، فإنّ الأصل الجارى فى محتمل النجاسه هو أصله الطهاره، و فى محتمل الغصبيه هى أصله الحل، و فى فرض سقوط أصله الطهاره فى محتمل النجاسه تصل النوبه إلى أصله الحل، ففى مثل ذلك كان العلم الاجمالى منجزاً للواقع، لأنّ الأصلين الجاريين فى الطرفين و إن كانا مختلفين، إلّا أنّ العلم الاجمالى بوجود الحرام فى البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، باعتبار أنّ الترخيص فى كلا الطرفين فى مخالفه التكليف الواصل، و فى أحدهما ترجيح بلا مرجح، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأصل من الأصول الحاكمه أو الأصول المحكومه.

توضيح ذلك: أنّ الأصل الجارى فى أحد الطرفين - و هو المائع المحتمل غصبيته - هو أصله الحل، و الأصل الجارى فى الطرف الآخر - و هو المائع المحتمل نجاسته - هو أصله الطهاره، و يترتب عليها جواز الشرب. و العلم الاجمالى بوجود الحرام يمنع من جريانها لا لخصوصيه فيهما، بل لأن جريانهما مستلزم للتخصيص فى المعصيه، فكما أنّ أصله الطهاره المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت إلى أصله الحل فى الطرف الآخر لزم التخصيص فى المعصيه، كذلك أصله الحل إذا انضمت إليها أصله الحل فى الطرف الآخر، فإذا علم حرمه أحد المائين كان الترخيص فى كليهما ترضياً فى المعصيه، و فى أحدهما ترجيحاً

بلا مرجح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهاره المترتب عليه الحليه أو بلسان الحكم بالحليه من أول الأمر.

و بعباره أخرى: الأمر فى المقام دائر بين سقوط أصله الاباحه فى محتمل الغصبيه، و سقوط أصله الطهاره و أصله الاباحه فى محتمل النجاسه، و بما أنه لا ترجيح فى البين يسقط الجميع لا محاله. و من هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً ببوليه أحد المائعين أو بتنجس الآخر بنجاسه عرضيه، فإن الأصل الجارى فيما يحتمل نجاسته بالعرض و إن كان هو الاستصحاب، و الأصل الجارى فى الطرف الآخر هو أصله الطهاره، إلما أنه مع ذلك لا مجال لجريان أصله الطهاره فيما يحتمل نجاسته العرضيه بعد سقوط الاستصحاب فيه، لأن العلم بالنجس الموجود فى البين مانع عن جعل الطهاره الظاهرية فى الطرفين بأى لسان كان لاستلزامه المخالفه القطعيه، و كذا فى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح.

و أقياً الصوره الثانيه: و هى ما كان الأصل الطولى مخالفاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه، فيرجع إليه بعد تساقط الأصول العرضيه، بلا فرق بين أن تكون الأصول العرضيه متماثله أو متخالفه.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالاً بزياده ركوع فى صلاه المغرب أو نقصانه فى صلاه العشاء بعد الفراغ عنهما، فقاعده الفراغ فى كل من الصلاتين تسقط بالمعارضه، و بعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاه العشاء، فيحكم بطلانها و استصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد فى صلاه المغرب، و يحكم بصحتها، و لا يلزم محذور المخالفه العمليه القطعيه، نعم تلزم المخالفه الائتزاميه باعتبار العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، و قد عرفت غير مره أن الموافقه الائتزاميه غير واجبه.

مثال الثانى: ما إذا علم إجمالاً بنقصان ركعه من صلاه المغرب أو عدم

الاتيان بصلاه العصر، فانّ قاعده الفراغ فى صلاه المغرب و قاعده الحيلوله فى صلاه العصر تسقطان للمعارضه، و يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركعه المشكوك فيها فى صلاه المغرب، فيحكم ببطالانها و وجوب إعادتها، و إلى أصاله البراءه من وجوب قضاء صلاه العصر لما ثبت فى محلّه (1) من أنّ القوت الذى هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصاله عدم الاتيان.

و هذا التفصيل الذى ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولى فى بعض الموارد، و عدم جواز الرجوع إليه فى بعض الموارد الأخر، تترتب عليه ثمرات مهمه فى بحث الخلل و فى بحث فروع العلم الاجمالى فانتبه.

التنبیه الثاني: نفى الملازمه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه

التنبیه الثاني

بعد ما عرفت أنّ تنجيز العلم الاجمالى و عدمه يدور مدار جريان الأُصول فى أطرافه و عدمه، يظهر لك أنّه لا ملازمه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه، بل يمكن التفكيك بينهما فيما إذا جرى الأصل فى بعض الأطراف دون بعض لجهه من الجهات، فلا- تجب الموافقه القطعيه و إن حرمت المخالفه القطعيه. نعم، فيما إذا لم يجر الأصل فى شىء من الأطراف للمعارضه، تجب الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه، فإذا علم إجمالاً بحرمة أحد المائعين مثلاً، كانت أصاله الاباحه فى كل منهما معارضه بمثلا فى الآخر، فتجب الموافقه القطعيه بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفه القطعيه بارتكابهما معاً. و أمّا إذا علم بحرمة الجلوس فى إحدى الغرفتين فى زمان معين، فيسقط الأصلان للمعارضه، و تجب الموافقه القطعيه بترك الجلوس فيهما و إن كانت المخالفه القطعيه

ص: ٤٢١

غير محرّمه لعدم التمكن منها، وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (1) من عدم وجوب الموافقه القطعيه فيما إذا لم تحرم المخالفه القطعيه، ورتّب على هذا جواز الاقتحام في أطراف الشبهه غير المحصوره، من جهه عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم التمكن منها.

و على الجملة: فالنسبه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه هي العموم من وجه، و يظهر الافتراق من الجانبين و اجتماعهما فيما ذكرنا من الأمثله.

التنبیه الثالث: الاتيان ببعض الأطراف مع مصادفته للواقع

التنبیه الثالث

إذا تردّد الواجب بين أمرين أو أمور، و أتى المكلف ببعض الاحتمالات فانكشف مصادفته للواقع، فلا إشكال في سقوط الواجب فيما إذا كان توصلياً. و أمّا إذا كان الواجب تعبدياً، فهل يسقط أو لا؟

اختار شيخنا الأنصاري (قدس سره) (2) عدم السقوط، إلّا فيما إذا كان المكلف عازماً على الموافقه القطعيه بالجمع بين الاحتمالات، فلو لم يكن قاصداً إلّا الاتيان ببعض الاحتمالات لا يحكم بالصحة.

و ما ذكره (قدس سره) مبني على اعتبار الجزم في نية العباده، و حيث إنّه لم يقدّم دليل على اعتباره، كان المرجع هو البراءه، لما ذكرناه في محلّه (3) من أنّه إذا شكّ في اعتبار قصد القربه أو قصد الوجه أو التمييز أو الجزم في التيه و غيرها

ص: ٤٢٢

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٢ و ٤٧٣، فوائد الأصول ٤: ١١٨ و ١١٩

٢-٢) فوائد الأصول ٢: ٤٥٥ و ٤٥٦

٣-٣) في ص ٨٧، راجع أيضاً محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٥٢ و ما بعدها

مِمَّا لم يقم على اعتباره دليل بالخصوص، يرجع إلى البراءة. وعليه فلو أتى المكلف ببعض الاحتمالات برجاء إصابه الواقع، فقد قصد القربه بفعله، فإذا صادف الواقع كان صحيحاً و مسقطاً للأمر.

و ظهر ممَّا ذكرناه أنه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر و العصر بين أفعال متعدده، لم يعتبر في صحَّه الثاني الفراغ اليقيني من الأوَّل، بل يكفي الاتيان ببعض احتمالاته، فإذا دار أمر القبلة بين الجهات الأربع، جاز للمكلف أن يصلَّى الظهر و العصر إلى جهه، ثم يصلِّيها إلى جهه ثانيه، و هكذا. نعم، لو صلَّى الظهر إلى جهه لا- يجوز له أن يصلَّى العصر إلى جهه أخرى قبل أن يصلَّى الظهر إليها، و الوجه فيه ظاهر، فان صلاه العصر حينئذ تكون باطله يقيناً إمَّا لأجل الاخلال بالاستقبال أو الترتيب.

التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محل الابتلاء بعد العلم الاجمالي

التنبيه الرابع

قد عرفت الاشاره (١) إلى أنه لو كان الأصل النافي للتكليف جارياً في بعض الأطراف دون بعض آخر، فلا مانع من جريانه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً حينئذ، كما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو مضطراً إليه، فإنَّ الأصل لا يجرى فيه، إذ يعتبر في جريان الأصل ترتب الأثر العملي عليه، و لا يترتب أثر على جريانه في الخارج عن محل الابتلاء أو المضطر إليه.

و كذلك الحال لو كان الأصل الجارى في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف، فإنه يجرى الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علمنا بوقوع

ص: ٤٢٣

نجاسه في أحد الاناءين، و كان أحدهما المعين متيقن النجاسه سابقاً إماً وجداناً أو تعبداً لقيام أماره أو أصل محرز، فكان مجرى لاستصحاب النجاسه، فيجری الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض. و كذا لو كان بعض الأطراف طرفاً لعلم إجمالي سابق قد تنجز فيه التكليف بذلك العلم، فيجری الأصل النافي في الطرف الآخر من العلم الاجمالي الثاني بلا معارض.

ثم إن هذا الذي ذكرناه لا إشكال فيه فيما إذا كان حدوث العلم الاجمالي متأخراً عن طروء هذه الأمور و عن العلم بها، أو كان مقارناً له، و إنما الكلام فيما إذا علم بطروء أحد هذه الأمور بعد تحقق العلم الاجمالي، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير في تنجز التكليف ليجري الأصل النافي في بعض الأطراف أم لا؟ و بعبارة أخرى: إذا كان العلم الاجمالي حين حدوثه مقارناً لأحد الأمور المتقدمه فلا يكون مؤثراً في التنجز من أول الأمر. و أما إذا فرض تأثيره في زمان و حكم بتساقط الأصول في أطرافه، ثم طرأ شيء من هذه الأمور، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاءً أم لا؟ قولان:

الأظهر هو السقوط (١) لأن العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي و لا

ص: ٢٢٤

١- ١) و الذي يخطر بالبال القاصر هو أن الأظهر عدم السقوط، لأن الأصول في أطراف العلم الاجمالي الموجب للتنجز الساقط باقيه بحالها على الفرض، و سيصرح سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) به في الصفحة ٤٢٦، و بعد بقاء العلم الاجمالي بحاله لو خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء مثلاً لا يكون الشك في الطرف الآخر شكاً حادثاً ليرجع فيه إلى الأصل، بل الشك فيه هو الشك الموجود أولاً و قد سقط الأصل فيه للمعارضه فكيف يعود بعد سقوطه. و ظهر بما ذكرناه عدم انطباق ما استدللّ به (دام ظلّه) - من أن العلم الاجمالي... إلى قوله: سقط عن التنجز - على المقام فإن العلم الاجمالي باقٍ بحاله و لم يتبدل على الفرض باعترافه (دام ظلّه)، نعم الاستدلال المذكور إنما يتم فيما إذا تبدل العلم الاجمالي بما ذكر، و لكنّه خلاف الفرض، و قد تعرض (دام ظلّه) للتبدل في آخر الصفحه الآتية و سيأتي اعترافه بما ذكرنا في التنبيه الثامن الصفحه ٤٤٣

على سائر الحجج و الأمارات فى تنجيز التكليف، فكما أنه لو تبدل العلم التفصيلى بالشك السارى أو زالت البيئه بقاءً لشبهه موضوعيه، كما لو شك فى عداله البيئه القائمه على نجاسه شىء مثلاً، أو لشبهه حكميه كما إذا شك فى حجيه البيئه فى مورد أقيمت عليه، سقط الحكم عن التنجيز فى جميع هذه الموارد لعدم منجز له بقاءً. نعم، لو كان الشك فى التكليف راجعاً إلى الامتثال بعد العلم بثبوتة تفصيلاً أو بعد قيام الحجّه عليه، كما إذا علم المكلف بوجوب صلاه الظهر مثلاً ثم شك فيه لاحتمال الاتيان بها و الخروج عن عهدتها، كان التنجيز باقياً بحاله، فلا بد من الاتيان بها ليحصل الفراغ اليقيني و يؤمن من احتمال العقاب. فكذا الحال فى العلم الاجمالى كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام مثلاً فأتى بإحدهما، فإن العلم بالتكليف و إن كان زائلاً لا محاله، إلا أن زواله راجع إلى مرحله الامتثال، لا إلى مرحله الحدوث، فالتنجيز باقٍ بحاله، فلا بد من الاتيان بالأخرى، ليحصل الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمه.

إن قلت: إذا أتى المكلف بإحدى الصلاتين المعلوم وجوب إحدهما إجمالاً فالعلم الاجمالى بحدوث التكليف و إن كان موجوداً فعلاً، إلا أنه لا يمنع من الرجوع إلى الأصل بالنسبه إلى الصلاه التى لم يؤت بها، فيرفع بذلك وجوبها، فإن وجوبه فعلاً مشكوك فيه، و الأصل الجارى فيها غير معارض بالأصل فى الطرف الآخر، لعدم ترتب أثر عليه بعد الاتيان بهذا الطرف، و قد تقدم (1) أن تنجيز العلم الاجمالى إنما كان من جهه تعارض الأصول و تساقطها.

ص: ٤٢٥

قلت: الشك في وجوب الصلاة التي لم يؤت بها و إن كان موجوداً فعلاً، إلا أنه ليس شكاً حادثاً غير الشك الذي كان موجوداً أولاً، وقد فرضنا عدم شمول الأصل له للمعارضه، فكيف يشمله بعد الاتيان بإحدى الصلاتين، وكيف يعود الأصل الساقط بعد سقوطه.

إن قلت: لا مانع من ذلك بعد إطلاق الدليل لكل حال من الحالات، و إنما رفع اليد عنه قبل الاتيان بإحدى الصلاتين للمعارضه، و الضرورات تقدر بقدرها، فإذا ارتفعت المعارضه باتيان إحدى الصلاتين لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأصل بالنسبه إلى الطرف الآخر. و بعبارة أخرى: الأمر في المقام دائر بين رفع اليد عن أصل الدليل و رفع اليد عن إطلاقه، و بما أن الموجب لرفع اليد هو المحذور العقلي و هو لزوم الترخيص في المعصيه، فيقتصر فيه على مورده و هو صورته تعارض الأصلين. و أما إذا فرض عدم جريان الأصل في بعض الأطراف و لو بقاء، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر.

قلت: نعم، ليس الموجب لرفع اليد عن الدليل إلا المحذور العقلي، و لكنّه كما يقتضى عدم شمول دليل الأصل للطرفين في زمان واحد، كذلك يقتضى عدم شموله لهما في زمانين أيضاً. فإذا علم بحرمة أحد المائعين، فكما لا يمكن الحكم بحليتهما معاً في زمان واحد، كذلك لا يمكن أن يحكم بحليه أحدهما في زمان، و يحكم بحليه الآخر في زمان آخر، فأنه من الترخيص في المعصيه، فلا يمكن جريان الأصل في كليهما على كل نحو، للزوم الترخيص في المعصيه، و لا في أحدهما لعدم الترجيح.

هذا كله فيما إذا كان العلم الاجمالي باقياً على حاله و كان الشك شكاً في الانطباق. و أما إذا زال تبدله بالعلم التفصيلي بحرمة أحد المائعين بخصوصه من أول الأمر، فالشك في نجاسه الآخر - لو فرض - شك حادث لا مانع من شمول

دليل الأصل له.

و لا- فرق فيما ذكرناه بين زوال العلم الاجمالي بالوجدان كالمثال المتقدم و بين زواله بالتعبد، كما إذا قامت الأماره على حرمه أحد المائعين بخصوصه من أول الأمر، أو كان ذلك مقتضى الأصل التنزيلي كالاستصحاب، بل الأمر كذلك في الأصل غير التنزيلي أيضاً، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الاناءين الأبيض أو الأحمر، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسه الأبيض، أو إناء آخر من أول الأمر، بأن يكون المنكشف سابقاً و لو كان الكشف متأخراً، فالعلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني، إذ بعد العلم الثاني لا- يبقى لنا علم بحدوث نجاسه بين الأبيض و الأحمر، فيحتمل أن يكون الأبيض هو النجس من أول الأمر، و قد فرضنا العلم بنجاسته أو بنجاسه الآخر، فلا يبقى إلّا الشك في حدوث نجاسه جديده في الاناء الأحمر، غير ما هو المتيقن بين الأبيض و الاناء الآخر، فيكون المرجع في الاناء الأحمر أصاله الطهاره بلا معارض.

التنبیه الخامس: لو كان الأثر في بعض الأطراف أكثر من البعض الآخر

التنبیه الخامس

لو كان الأثر في بعض أطراف العلم الاجمالي أكثر من البعض الآخر، فقد يكون بينهما قدر مشترك، و قد لا يكون.

أمّا القسم الثاني: فلا إشكال في تنجيز العلم الاجمالي فيه، فيجب ترتيب الآثار المتباينه بأجمعها، كما إذا علم بوجود قراءة سورة يس أو سورة التوحيد في ليله الجمعه مثلاً- بنذر و نحوه، فإنّ سورة يس و إن كانت أكثر من سورة التوحيد، إلّا أنّه لمّا لم يكن بينهما قدر مشترك ليكون هو المتيقن، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبه إلى السورتين.

ص: ٤٢٧

و أمّا القسم الأوّل: و هو ما كان بين الأطراف أثر مشترك مع اختصاص أحد الأطراف بأثر خاص، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه في الاناء الذي فيه ماء مطلق، أو في الاناء الآخر الذي فيه مائع مضاف، فإنّ أثر النجاسه في كلا الطرفين هو حرمة الشرب، وهذا هو الأثر المشترك فيه، لكن الماء المطلق يختص بأثر آخر و هو عدم جواز التوضي به على تقدير وقوع النجاسه فيه، فلو كانت النجاسه واقعاً في المائع المضاف لا يترتب عليه إلّا حرمة شربه. و أمّا لو كانت واقعاً في المطلق ترتب عليه حرمة الشرب و عدم جواز التوضي به، ففي تنجيز هذا العلم الاجمالي من حيث جميع الآثار أو من حيث الأثر المشترك فيه فقط، وجهان.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى الثاني (1)، بدعوى أنّ الأصل في كل طرف يتعارض بمثله في الطرف الآخر بالنسبه إلى الأثر المشترك فيه، فيسقط في كل من الطرفين فيكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبه إليه. و أمّا بالنسبه إلى الأثر المختص ببعض الأطراف، فيجوز فيه الأصل بلا معارض، ففي المثال المتقدم لا يجوز شرب المائع المضاف و لا شرب الماء المطلق، و لكن لا مانع من التوضي به.

و التحقيق أنّ العلم الاجمالي منجز بالنسبه إلى جميع الآثار، و ذلك لأنّ جواز التوضي به متفرّع على جريان قاعده الطهاره فيه، فإذا فرض عدم جريانها للمعارضه، فلا طريق للحكم بطهارته كي يجوز التوضي به، فإنّ نفس احتمال نجاسه الماء مانع عن التوضي به لو لم يكن ما يوجب الحكم بطهارته ظاهراً.

هذا كلّه في فرض تعدد الموضوع و تحقق العلم الاجمالي بثبوت حكم واحد

ص: ٤٢٨

لموضوع واحد، أو ثبوت حكمين لموضوع آخر، كما في المثال المتقدم. و أمّا لو كان الموضوع واحداً، و كان الترديد في السبب الذى تعلق به العلم الاجمالي، كما لو علم إجمالاً- بأنه استدان من عمرو عشرة دراهم، أو أنه أتلّف من ماله ما يساوى عشرين درهماً، ففي مثل ذلك يكون القدر المشترك معلوم التحقق، و الزائد مشكوك الحدوث، فيرجع فيه إلى الأصل، إذ الترديد في السبب لا- ينافي انحلال الحكم المسبب إلى المتيقن و المشكوك فيه، فإنّ الموجب للتنجز إنّما هو العلم بنفس التكليف لا بسببه.

و لا- يخفى أنّ ما ذكرناه في الفرض الأخير إنّما هو فيما إذا لم يكن فيه أصل موضوعى حاكم على أصاله البراءة و نحوها، فلو دار الأمر بين كون نجاسه الثوب مستندهً إلى ملاقاه الدم أو البول، لا يمكن الرجوع إلى أصاله عدم وجوب غسله ثانياً، باعتبار أنّ وجوب الغسل الأوّل معلوم، و الغسل الثانى مشكوك الوجوب، فيرجع إلى البراءة، و ذلك لأنّ استصحاب النجاسه قبل الغسله الثانى حاكم على أصاله البراءة كما هو ظاهر.

التنبیه السادس: العلم الاجمالي في التدريجيات

التنبیه السادس

هل العلم الاجمالي منجز للواقع إذا تعلق بالأمر التدريجيه، مثل ما إذا تعلق بالأمر الدفعيه أم لا؟ قولان.

و لا- بدّ لنا قبل الشروع في تحقيق الحال في المقام من التنبیه على أمر، و هو أنّ محل الكلام في هذا البحث هو ما إذا لم تكن أطراف العلم الاجمالي مورداً للاحتياط في نفسها مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فإنّه لو كانت كذلك كما إذا علم إجمالاً بأنّه يبتلى في هذا اليوم بمعامله ربويّه من جهه الشبهه الحكيمه،

ص: ٤٢٩

فلا- إشكال في وجوب الاحتياط، سواء قلنا بتنجز العلم الاجمالي في التدرجيات أم لم نقل به، والوجه فيه: أن كل معاملة يحتمل فيها الرّبا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي مورد للاحتياط لكون الشبهه حكميه، ولا يجوز فيها الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، هذا من جهة الحكم التكليفي. و أمّا من جهة الحكم الوضعي، فيحكم بالفساد في كل معاملة تقع في الخارج، لأصالة عدم النقل و الانتقال.

و توهم جواز الرجوع إلى العمومات الداله على صحّه كل معاملة، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) مدفوع بأنّ العمومات مخصّيه بالمعامله الربويه، فالشك في الصحّه و الفساد إنّما هو من جهة الشك في الانطباق، لا من جهة الشك في التخصيص، و في مثله لا- يمكن التمسك بالعموم كما هو ظاهر. هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالعموم أيضاً مشروط بالفحص، كما أنّ الأمر كذلك في الرجوع إلى البراءة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تدرجيه أطراف العلم الاجمالي على أقسام:

القسم الأوّل: أن تكون مستندهً إلى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها، كما إذا علم بغصبيه أحد الثوبين، و كان متمكناً من لبسهما معاً و لكنّه اقترح لبس أحدهما في زمان و لبس الآخر في زمان متأخر. و لا إشكال في خروج هذا القسم عن محل الكلام، فإنّ العلم بالتكليف الفعلي مع تمكن المكلف من الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه يوجب التنجز على ما تقدّم بيانه.

القسم الثاني: أن تكون التدرجيه مستندهً إلى عدم تمكن المكلف من الجمع بين الأطراف مع تمكنه من ارتكاب كل منها بالفعل مع ترك الآخر، كما إذا علم

ص: ٤٣٠

بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فإنه و إن لم يتمكن من الجمع بينهما في زمان واحد، إلا أنه متمكن من الاتيان بأيهما شاء، و نظيره العلم بحرمة أحد ضدّين لهما ثالث. و لا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في هذا القسم أيضاً، للعلم بالتكليف الفعلي، و سقوط الأصول في الأطراف للمعارضه.

القسم الثالث: أن تكون التدريجيه مستندةً إلى تقيّد أحد الأطراف بزمان أو بزمانى متأخر. و التكليف المعلوم في هذا القسم تارةً يكون فعلياً على كل تقدير، و أخرى لا يكون فعلياً إلا على تقدير دون تقدير.

الأول: كما إذا علم بتعلّق النذر بقراءة سورة خاصّه في هذا اليوم أو في الغد، فإنه بناءً على كون الوجوب بالنذر فعلياً من باب الواجب التعليقي، نعلم بتكليف فعلي متعلّق بالقراءة في اليوم أو بالقراءة في الغد، فالتدريجيه في المتعلّق و أمّا الوجوب فهو حاصل بالفعل، و في مثل ذلك لا- مناص من القول بتنجيز العلم الاجمالي، لما عرفت من أنّ الميزان في التنجيز هو العلم بالتكليف الفعلي، و هو متحقق على الفرض.

الثاني: و هو ما لا يكون العلم فيه متعلّقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كما إذا علم بوجوب مرّدّد بين كونه فعلياً الآن و كونه فعلياً فيما بعد، كما إذا تردد الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد، ففي مثل ذلك ذهب صاحب الكفايه (١) إلى جواز الرجوع إلى الأصل في كل من الطرفين. و اختار المحقق النائيني (قدس سره) (٢) عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء

ص: ٤٣١

١- ١) كفايه الأصول: ٣٥٩ و ٣٦٠

٢- ٢) أجود التقريرات ٣: ٤٦٦ - ٤٦٨، فوائد الأصول ٤: ١١٠ - ١١٢

من الطرفين. و فصل شيخنا الأنصاري (قدس سره) (1) بين ما إذا كان الملاك في الأمر المتأخر تاماً من الآن، و ما إذا لم يكن كذلك.

و تحقيق الحال بحيث تتضح كيفية الاستدلال لجميع الأقوال يستدعي ذكر مقدمه، و هي أنّ تأخر التكليف قد يكون مستنداً إلى عدم إمكانه فعلاً مع تماميه المقتضى له، كما إذا تعلق النذر بأمر متأخر بناءً على استحاله الواجب التعليقي، فإنّ الفعل المنذور يتّصف فعلاً بالاشتغال على الملاك الملزم بتعلق النذر به، إلّا أنّ الأمر بالوفاء مشروط بمجيء زمانه بناءً على استحاله الأمر الفعلي بالشىء المتأخر، و قد يكون مستنداً إلى عدم تماميه المقتضى لعدم تحقق ما له دخل في تماميته، و هذا كأكثر الشرائط التي تتوقف عليها فعلية التكليف، كما إذا علمت المرأة بأنّها تحيض ثلاثه أيام مردده بين جميع أيام الشهر، فلا علم لها بالتكليف الفعلي و لا بملاكه التام، لعدم العلم بالحيض فعلاً المترتب عليه التكليف و ملاكه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ من نظر إلى أنّ تنجيز العلم الاجمالي متوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي، اختار عدم تنجيزه في المقام و جواز الرجوع إلى الأصول في جميع الأطراف، إذ المفروض تردد التكليف فيه بين أن يكون فعلياً و أن يكون مشروطاً بشرط غير حاصل، فلا علم بالتكليف الفعلي، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل بالنسبه إلى الطرف المبتلى به فعلاً، كما لا مانع منه بالنسبه إلى الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به.

و نظر شيخنا الأنصاري (قدس سره) إلى أنّ العلم بالملاك التام الفعلي بمنزله

ص: ٤٣٢

العلم بالتكليف، فالترم بعدم تنجيز العلم الاجمالي عند عدم العلم بالملاك التام فعلاً، وبتنجزه فيما إذا علم الملاك التام فعلاً، لأنّ الترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلاً بمنزله الترخيص في مخالفته التكليف الفعلي، إذ عدم فعلية التكليف إنّما هو لوجود المانع مع تمامية المقتضى، وهو لا يرفع قبح الترخيص في تفويت الملاك الملزم. و من هنا التزم شيخنا الأنصارى (قدس سره) بتنجيز العلم الاجمالي في مسأله العلم بالنذر المردد تعلّقه بأمر حالى أو استقبالى، و بعدم تنجزه في مسأله علم المرأه بالحيض المردد بين أيام الشهر، فتمسك باستصحاب عدم تحقق الحيض إلى الآن الأوّل من ثلاثه أيام في آخر الشهر، و بالبراءه بعده، و الوجه في رجوعه من الاستصحاب إلى البراءه هو أنّ المرأه بعد تحقق الآن الأوّل من ثلاثه أيام في آخر الشهر يحصل لها العلم بتحقيق حيض و طهر قبل ذلك الآن، و بما أنّ تاريخ كل منهما مجهول، فالاستصحاب غير جارٍ للمعارضه على مسلكه (١)، و لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) (٢)، فلا مجال لجريان الاستصحاب على كل حال فيرجع إلى البراءه.

و التحقيق هو ما ذهب إليه المحقق النائنى (قدس سره) من تنجيز العلم الاجمالي و عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شىء من الطرفين. أمّا فيما تمّ فيه الملاك فعلاً فقد عرفت وجهه. و أمّا فيما لم يتم فلما تقدّم في بحث مقدّمه الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجىء وقتها، كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلى (٣). و لا فرق في قبح التفويت بحكم العقل بين كونه مستنداً إلى العبد كما تقدّم، و بين كونه مستنداً

ص: ٤٣٣

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٦٧

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٢٠

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٨٢ و ١٨٧

إلى المولى بترخيصه فى ارتكاب الطرف المبتلى به فعلاً و ترخيصه فى ارتكاب الطرف الآخر فى ظرف الابتلاء، فأنه ترخيص فى تفويت الملاك التام الملزم، و هو بمنزله الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل و عصيانه فى حكم العقل.

التنبه السابع: الشبهه غير المحصوره

التنبه السابع

فى تحقيق ما ذكره من عدم تنجيز العلم الاجمالى فيما إذا كانت الأطراف غير محصوره. و توضيح الحال فى المقام يستدعى التكلم فى مقامين: الأول: فى تحديد الموضوع و بيان المراد من الشبهه غير المحصوره. الثانى: فى بيان حكمها.

المقام الأول: تعريف الشبهه غير المحصوره

أما الكلام فى المقام الأول: فهو أنه ذكر لتعريفها وجوه كثيره، و نكتفى بذكر ما هو العمده منها:

الوجه الأول: أن غير المحصوره ما يعسر عدّه.

و فيه أولاً: أن عسر العد لا انضباط له فى نفسه من جهه اختلاف الأشخاص و اختلاف زمان العد، فالألف يعسر عدّه فى ساعه مثلاً، و لا يعسر فى يوم أو أكثر، فكيف يمكن أن يكون عسر العدّ ميزاناً للشبهه غير المحصوره.

و ثانياً: أن تردد شاه واحده مغصوبه بين شياى البلد التى لا تزيد على الألف مثلاً من الشبهه غير المحصوره عندهم، و تردد حبه واحده مغصوبه بين ألف ألف حبه مجتمعه فى إناء لا تعدّ من غير المحصوره عندهم، مع أن عدّ الحبات أعسر بمراتب من عدّ الشياى، فيستكشف بذلك أن عسر العد لا يكون ضابطاً للشبهه غير المحصوره.

الوجه الثانى: ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) من أن الشبهه

ص: ٤٣٤

غير المحصوره ما كان احتمال التكليف فى كل واحد من الأطراف موهوماً لكثيره الأطراف.

و فيه أولاً: ما ذكره المحقق النائىنى (قدس سره) (١) من أنه إحاله إلى أمر مجهول، فإنّ الوهم له مراتب كثيره، فأى مرتبه منه يكون ميزاناً لكون الشبهه غير محصوره.

و ثانياً: أنّ موهوميه احتمال التكليف لا يمنع من التنجيز، و لذا يتنجز التكليف المردد بين طرفين، و لو كان احتمالاه فى أحدهما ظنياً و فى الآخر موهوماً، و السر فى ذلك ما تقدّم (٢) من أنّ مجرد احتمال التكليف بأى مرتبه كان يساوق احتمال العقاب، و هو الملاك فى تنجيز التكليف ما لم يحصل المؤمن.

الوجه الثالث: أنّ الشبهه غير المحصوره ما يعسر موافقتها القطعيه.

و فيه أولاً: أنّ العسر بنفسه مانع عن تنجيز التكليف و فعليته، سواء كانت أطراف الشبهه قليله أو كثيره، فلا- يكون ذلك ضابطاً لكون الشبهه غير محصوره.

و ثانياً: أنّ العسر إنّما يوجب ارتفاع التكليف بمقدار يرتفع به العسر لا- مطلقاً، فالعسر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالى على الاطلاق، كما هو المدعى للقائل بعدم التنجيز فى الشبهه غير المحصوره.

الوجه الرابع: أنّ الميزان فى كون الشبهه غير محصوره هو الصدق العرفى، فما صدق عليه عرفاً أنّه غير محصور يترتب عليه حكمه، و يختلف ذلك باختلاف الموارد.

و فيه أولاً: أنّ هذه الكلمه لم ترد فى موضوع دليل شرعى ليرجع فى فهم

ص: ٤٣٥

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٧٢

٢-٢) فى ص ٤٠٣

معناها إلى العرف، وإِنما هي من الاصطلاحات المستحدثة.

و ثانياً: أنّ العرف لا ضابطه عندهم لتمييز المحصور عن غيره، و السر فيه أنّ عدم الحصر ليس من المعانى المتأصله، و إنّما هو أمر إضافي يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و نحوهما.

الوجه الخامس: ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الميزان في كون الشبهه غير محصوره عدم تمكن المكلف عادةً من المخالفه القطعيه بارتكاب جميع الأطراف، و لو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها (١). و من هنا تختص الشبهه غير المحصوره بالشبهات التحريميه، إذ في الشبهات الوجوبيه يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه بترك جميع الأطراف و إن بلغت من الكثره ما بلغت، فالعلم بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه يكون منجزاً، إلّا أنّه لا يتمكن من الموافقه القطعيه بالاتباع بجميع الأطراف، فيجرى حكم الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف (٢) على ما سيجيء الكلام فيه قريباً (٣) إن شاء الله تعالى. و الاضطرار مانع آخر عن التنجيز غير كون الشبهه غير محصوره.

و فيه أولاً: أنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلزم كون الشبهه غير محصوره، فقد يتحقق ذلك مع قلّه الأطراف و كون الشبهه محصوره، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة الجلوس في إحدى غرفتين في وقت معيّن، فإنّ المكلف لا- يتمكن من المخالفه القطعيه بالجلوس فيهما في ذلك الوقت. و كذا الحال لو تردد الحرام بين الضدّين في وقت معيّن.

ص: ٤٣٦

١- ١) أجود التقريرات ٣: ٤٧١ و ٤٧٢، فوائد الأصول ٤: ١١٧

٢- ٢) أجود التقريرات ٣: ٤٧٤ و ٤٧٥، فوائد الأصول ٤: ١١٩

٣- ٣) في ص ٤٤٣

و ثانياً: أنّ عدم القدره على المخالفه القطعيه غير منضبط في نفسه، فأنه يختلف باختلاف المعلوم بالاجمال و باختلاف الأشخاص و باختلاف قلّه الزمان و كثرته و غير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط فكيف يكون ميزاناً لكون الشبهه غير محصوره.

و ثالثاً: أنّ عدم التمكن من المخالفه القطعيه إن أريد به عدم التمكن منها دفعهً، فكثير من الشبهات المحصوره كذلك، و إن أريد به عدم التمكن منها و لو تدريجاً فقلماً تكون شبهه غير محصوره، إذ كثير من الشبهات التي تعدّ غير محصوره عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنه أو أكثر أو أقل.

فتحصّل: أنه لم يظهر لنا معنى محصّل مضبوط للشبهه غير المحصوره حتّى نتكلّم في حكمها.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ العلم الاجمالي بالتكليف قد يتمكن المكلف معه من الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه، و قد يتمكن من إحداهما دون الأخرى، و قد لا يتمكن من شيء منهما. أمّا الفرض الأخير فلا إشكال في عدم تنجيز العلم الاجمالي فيه على ما تقدّم بيانه في بحث دوران الأمر بين المحذورين (1) و أمّا الفرض الأوّل فلا إشكال في تنجيزه على ما تقدّم (2) بيانه أيضاً. و أمّا الفرض المتوسط فله صورتان:

الصوره الأولى: ما تمكن فيه المكلف من المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، و قد عرفت أنّ العلم الاجمالي موجب للتنجيز بالمقدار الممكن، فتحرم المخالفه القطعيه و إن لم تجب الموافقه القطعيه، و سيأتي (3) الكلام فيه مفصلاً عند

ص: ٤٣٧

١-١) في ص ٣٨٥ - ٣٨٦

٢-٢) في ص ٣٨٩ - ٣٩٠

٣-٣) في ص ٤٤٣

الصورة الثانية: ما تمكن فيه المكلف من الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، فاختار المحقق النائيني (قدس سره) (1) فيه عدم تنجيز العلم الاجمالي بدعوى أنّ وجوب الموافقة القطعية متفرّع على حرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم الثانيه لم تجب الأولى. و لكنك قد عرفت سابقاً (2) أنّه لا- ملازمه بينهما، و أنّ الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو سقوط الأصول في أطرافه، فعلى تقدير تمكن المكلف من الموافقة القطعية وجبت عليه، لأنّ احتمال التكليف موجب لتنجيز الواقع لو لم يكن مؤمناً من العقاب المحتمل على مخالفته، فعجز المكلف عن المخالفة القطعية المستلزم لعدم حرمتها عليه لا يوجب عدم وجوب الموافقة القطعية المفروض قدره المكلف عليها، و عدم المؤمن من احتمال العقاب على المخالفة. نعم، لو كان عدم حرمة المخالفة القطعية مستنداً إلى قصور في ناحية التكليف لا- إلى عجز المكلف عنها، استلزم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية كما هو ظاهر، و لكنّه خارج عن الفرض، إذ الكلام في عدم حرمة المخالفة القطعية المستنده إلى عجز المكلف و عدم تمكنه منها.

فأوضح ممّا ذكرناه أنّه لا- فرق [في] تنجيز العلم الاجمالي بين كثره الأطراف و قلتها. نعم، ربّما تكون كثره الأطراف ملازمه لطوء بعض العناوين المانعه عن تنجيز العلم الاجمالي، كالعسر و الحرج و الخروج عن محل الابتلاء و نحو ذلك، إلّا أنّ العبرة بتلك العناوين لا بكثره الأطراف، فلو طرأ بعضها لمنع عن

المقام الثاني: ما استدل به على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه غير المحصوره

أمّا الكلام فى المقام الثانى: و هو بيان حكم الشبهه غير المحصوره، فهو أنه قد استدلّ على عدم وجوب الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره بوجوه:

الأول: ما ذكره شيخنا الأنصارى (١) من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف إذا كان موهوماً. و قد ظهر الجواب عن ذلك ممّا تقدّم (٢).

الثانى: ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) (٣) من أنّ وجوب الموافقه القطعيه متفرع على حرمة المخالفه القطعيه، فإذا لم تحرم الثانى لم تجب الأولى. و قد ظهر الجواب عنه أيضاً بما تقدّم (٤).

الثالث: دعوى الاجماع على عدم وجوب ذلك. و فيه أولاً: أنّ هذه المسأله من المسائل المستحدثه التى لم يتعرّض لها القدماء، فكيف يمكن فيها دعوى الاجماع. و ثانياً: أنّه على فرض تحقق الاتفاق لا يكون إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام) إذا علم استناد العلماء على أحد الأمور المذكوره.

الرابع: دعوى أنّ لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره مستلزم للخرج و هو منفى فى الشريعة المقدسه. و فيه: ما تقدّم (٥) من أنّ دليل نفى العسر و الحرج إنّما يتكفل نفى الحكم عمّا يكون مصداقاً للعسر و الحرج فعلاً، بمعنى أنّ المعتبر فى نفى الحكم هو الحرج الشخصى، كما هو الحال فى الضرر، و هو يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و غير ذلك من الخصوصيات. فلا دليل على نفى الحكم

ص: ٤٣٩

١-١) فوائد الأصول ٢: ٤٣٣

٢-٢) فى ص ٤٣٤

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٤٧٣، فوائد الأصول ٤: ١١٩

٤-٤) فى ص ٤٣٨

٥-٥) فى ص ٤٣٥

بالنسبة إلى شخصٍ لا حرج عليه، و سيجىء (١) تفصيل الكلام في ذلك عند التعرّض لقاعده نفي الضرر إن شاء الله تعالى.

و توهم عدم شمول أدله نفي الحرج لمثل المقام ممّا كان العسر في تحصيل الموافقه القطعيه لا في متعلق التكليف نفسه، بدعوى أنّها ناظره إلى أدله الأحكام الأوّليه الثابته بجعل الشارع، و مخصّصه لها بما إذا لم يكن متعلقها حرجياً، و ليست ناظره إلى الأحكام الثابته بحكم العقل، و المفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الاتيان بمتعلق التكليف الشرعى و إنّما الحرج في تحصيل الموافقه القطعيه الواجبه بحكم العقل، فالأدله المذكوره لا تدل على نفي وجوبها.

مدفوع بأن أدله نفي الحرج و إن كانت ناظره إلى الأحكام الشرعيه لا الأحكام العقليه، إلّا أنّها ناظره إلى مقام الامتثال، بمعنى أنّ كل حكم كان امتثاله حرجاً على المكلف فهو منفي في الشريعة، فإنّ جعل الحكم و إنشاءه إنّما هو فعل المولى، و لا يكون حرجاً على المكلف أبداً، و حينئذٍ فإن كان إحراز امتثال التكليف المعلوم بالاجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيّاً في الشريعة بمقتضى أدله نفي الحرج، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه.

الخامس: روايه الجبن (٢) المدعى ظهورها في عدم تنجيز العلم الاجمالي عند كون الشبهه غير محصوره. و فيه أولاً: أنّ الروايه ضعيفه من حيث السند،

ص: ٤٤٠

١-١) في ص ٦٢٠

٢-٢) و هي روايه أحمد بن أبي عبد الله البرقى عن أبيه عن محمّد بن سنان عن أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة؟ فقال (عليه السلام): أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين. . .» الوسائل ٢٥: ١١٩ / أبواب الأطحه المباحه ب ٦١ ح ٥

لمحيّد بن سنان على ما ذكر في محله (1)، فلا- تصلح للاستدلال بها. و ثانياً: أنّها غير تامّة من حيث الدلالة أيضاً، فإنّها غير متعرضة للمحصور أو غيره من الشبهه، بل ظاهرها أنّ العلم بوجود فرد محرّم دار أمره بين ما يكون في محل الابتلاء، و ما يكون خارجاً عنه لا- يوجب الاجتناب عمّا هو محل الابتلاء، و إلّا لزم حرمة ما في جميع الأرضين لوجود حرام واحد، فهي أجنبيه عن الشبهه غير المحصوره.

بقي في بحث الشبهه غير المحصوره أمران لا بدّ من التنبيه عليهما:

الأول: هل يجرى حكم الشك في أطراف الشبهه غير المحصوره أو يكون الشك كالعدم؟

الأول: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهه غير المحصوره فهل يفرض العلم كعدمه، فيجرى حكم الشك في كل واحد من الأطراف، فيرجع إلى قاعده الاشتغال فيما إذا كان الشك في نفسه مورداً لها، أو يكون الشك في كل واحد من الأطراف أيضاً بمنزله العدم، فلا يرجع إلى قاعده الاشتغال أصلاً، لا من جهه العلم الاجمالي و لا من جهه الشك؟ فإذا علمنا إجمالاً- بوجود مائع مضاف مردد بين ألف إناء مثلاً، فعلى الاحتمال الأوّل لا يصحّ الوضوء باناء واحد، لاحتمال كونه مضافاً. و الشك في كونه ماءً مطلقاً كافٍ في الحكم بعدم صحّ الوضوء به. و على الاحتمال الثاني صحّ الوضوء باناء واحد مع احتمال كونه مائعاً مضافاً. و لا يعنى بهذا الاحتمال بعد كون الشبهه غير محصوره.

و التحقيق أنّه يختلف الحال باختلاف المباني في الشبهه غير المحصوره، فبناءً على مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوماً لا يعنى به العقلاء، فالشك في مفروض المثال يكون بمنزله العدم، فلا

ص: ٤٤١

يعتني باحتمال كون المتوضأ به مضافاً بعد كونه موهوماً على الفرض. و أما على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الملا-ك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية لعدم القدره عليها، و أنّ وجوب الموافقه القطعية متفرع عليها، فالعلم بالتكليف المردد بين أطراف غير محصوره يكون كعدمه. و أمّا الشك في كل واحد من الأطراف فهو باقٍ على حاله، و هو بنفسه مورد لقاعده الاشتغال، إذ يعتبر في صحّه الوضوء إحراز كون ما يتوضأ به ماء مطلقاً، فنفس احتمال كونه مضافاً كافٍ في الحكم بعدم صحّه الوضوء به، و لو لم يكن علم إجمالي بوجود مائع مضاف، فلا بدّ حينئذ من تكرار الوضوء بمقدار يعلم معه وقوع الوضوء بماء مطلق.

الثاني: شبهه الكثير في الكثير

الثاني: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهه غير المحصوره لو كانت أطراف الشبهه في نفسها كثيره، و كان المعلوم بالاجمال في البين أيضاً كثيراً، و قد يعبر عنها بشبهه الكثير في الكثير، كما لو فرض كون أطراف الشبهه ألفاً و المعلوم بينها مائه، فإنّ الأطراف في نفسها و إن كانت كثيره، إلّا أنّ نسبه المعلوم إليها هي نسبه الواحد إلى العشره، فهل يكون العلم الاجمالي في مثل ذلك الفرض منجزاً أم لا؟

و التحقيق هنا أيضاً أنّه يختلف الحال باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهه غير المحصوره، فعلى مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ الملا-ك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتنى به العقلاء كان العلم الاجمالي في مفروض المثال منجزاً، لأنّ احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف من قبيل تردد الواحد في العشره، و مثله لا يعدّ موهوماً كما هو ظاهر. و أما على مسلك المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية لعدم التمكن منها، و وجوب الموافقه القطعية متفرع

عليها، فلا بدّ من الالتزام بعدم التنجيز في المقام أيضاً، فإنّ المخالفه القطعيه لا تتحقق إلّا بارتكاب جميع الأطراف، و هو متعذر أو متعسر عادةً، فلا تجب الموافقه القطعيه أيضاً، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لا محاله.

التنبيه الثامن: الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي

التنبيه الثامن

في انحلال العلم الاجمالي للاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف و عدمه.

و قبل التكلم في ذلك لا بدّ من بيان مقدّمه يتّضح بها محل البحث في هذا التنبيه فنقول: إنّ الكلام في انحلال العلم الاجمالي و عدمه للاضطرار إنّما هو فيما إذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالاجمال، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الخلين مثلاً مع الاضطرار إلى شرب أحدهما، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس إلّا الحرمة المرتفعه بالاضطرار، فيمكن القول بانحلال العلم الاجمالي في هذا الفرض، باعتبار أنّ التكليف في الطرف المضطر إليه مرتفع بالاضطرار، و في الطرف الآخر مشكوك فيه، فيرجع فيه إلى الأصل.

توقف انحلال العلم الاجمالي للاضطرار على رفعه جميع الآثار

و أمّا إذا لم يكن الاضطرار رافعاً لجميع آثار المعلوم بالاجمال، بأن تكون له آثار يرتفع بعضها بالاضطرار دون بعض آخر، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين: الماء أو الحليب، مع الاضطرار إلى شرب الماء، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال تكليف و هو حرمة الشرب، و وضع و هو عدم صحّه الوضوء بالماء، و المرتفع بالاضطرار إنّما هو التكليف و حرمة الشرب فقط دون الوضع، فإنّ الاضطرار إلى شرب النجس [لا] يوجب جواز التوضي به كما هو ظاهر.

هذا فيما إذا كان الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين. و كذا الحال فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدها لا على التعيين، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد

الماءين مع الاضطراب إلى شرب أحدهما لا بعينه، فإنّ المرتفع بالاضطرار إنّما هو حرمة الشرب لا عدم صحّحه الوضوء به، ففي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي بالاضطرار بلا إشكال و لا خلاف، لبقاء أثر المعلوم بالاجمال في الطرف المضطر إليه بعد الاضطراب أيضاً، فإنّا نعلم إجمالاً - و لو بعد الاضطراب - أنّ هذا الماء لا يجوز التوضي به أو هذا الحليب لا يجوز شربه، و هذا العلم منجّز للتكليف لا محاله، فلا يجوز التوضي بالماء و لا شرب الحليب. و كذا الحال في مثال الاضطراب إلى أحد الأطراف لا على التعيين، فإنّا نعلم إجمالاً بعدم صحّحه الوضوء بهذا الماء أو بذلك الماء و إن جاز شرب أحدهما للاضطراب.

و بالجملة: رفع بعض الآثار لأجل الاضطراب ليس إلّا مثل انتفاء بعض الآثار من غير جهة الاضطراب و من غير ناحيه النجاسه، كما في الحليب فإنّه لا-يجوز التوضي به مع قطع النظر عن عروض النجاسه و كونه طرفاً للعلم الاجمالي، ففي مثال دوران الأمر بين نجاسه الماء و الحليب يكون أثر المعلوم بالاجمال قبل الاضطراب عدم جواز الشرب وحده في طرفٍ و هو الحليب، و عدم جواز الشرب و عدم صحّحه التوضي في الطرف الآخر و هو الماء، و بعد الاضطراب إلى شرب الماء ترتفع حرمة شربه فقط، و يبقى الحكم الوضعي و هو عدم صحّحه الوضوء به بحاله، فيكون المعلوم بالاجمال ذا أثر في الطرفين، فيكون العلم الاجمالي منجّزاً لا محاله، و لا يكون الاضطراب موجباً لانحلاله.

فتحصّل: أنّ الكلام في انحلال العلم الاجمالي للاضطراب و عدمه إنّما هو فيما إذا كان الاضطراب موجباً لرفع جميع الآثار، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الحليين أو أحد الخلين مثلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تحقيق الحال في انحلال العلم الاجمالي للاضطراب يستدعي التكلم في مقامين:

المقام الأول: الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسه الماء أو الحليب مع الاضطرار إلى شرب الماء.

المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا على التعيين، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسه أحد المائين مع الاضطرار إلى شرب أحدهما لا بعينه.

أما المقام الأول: فهو يتصور بصور ثلاث:

الصورة الأولى: حدوث الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به

الصورة الأولى: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف و بعد العلم به.

الصورة الثانية: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف و قبل العلم به، كما إذا كان أحد المائين نجساً فى الواقع، و لكنّه لم يكن عالمًا به فاضطرَّ إلى شرب أحدهما ثمَّ علم بأنَّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار.

الصورة الثالثة: أن يكون الاضطرار حادثاً قبل التكليف و قبل العلم به.

أمّا الصورة الأولى: فاختلفت كلماتهم فيها، فاختار شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) عدم انحلال العلم الاجمالي، بدعوى أنّ التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي قبل عروض الاضطرار و لا رافع له فى الطرف غير المضطر إليه.

و ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) فى متن الكفايه (٢) إلى الانحلال و عدم التنجيز، بدعوى أنّ تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوداً و بقاءً، و المنجز هو العلم الاجمالي بالتكليف، و بعد الاضطرار إلى أحد الطرفين لا- يبقى علم بالتكليف فى الطرف الآخر بالوجدان، كما هو الحال فى العلم التفصيلى بعد زواله بالشك السارى، فإنّ التنجيز يسقط بزواله، فالعلم الاجمالي لا يكون أقوى فى التنجيز من العلم التفصيلى.

ص: ٤٤٥

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٠

ثم نقض بفقدان بعض الأطراف باعتبار أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلّا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي هنا، كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي مع الاضطرار إلى بعض الأطراف. وهذا النقض وإن خصّه صاحب الكفايه بفقدان بعض الأطراف، إلّا أنّه جارٍ في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بعد العلم بالتكليف، بل يجرى في الامتثال و الاتيان ببعض الأطراف أيضاً، فأنّه لا يبقى علم بالتكليف في جميع هذه الصور.

و أجاب عنه: بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، لأنّ التكليف من أوّل حدوثه يكون مقيداً بعدم الاضطرار، بخلاف فقدان فأنّه ليس من حدوده، و إنّما يكون ارتفاع التكليف بفقدان بعض الأطراف من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. هذا ملخّص ما ذكره في المتن.

و عدل عنه في الهامش فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين، كما هو محل كلامنا فعلاً، و التزم ببقاء التنجيز في الطرف غير المضطر إليه، بتقريب أنّ العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المردد بين المحدود و المطلق، باعتبار أنّ التكليف في أحد الطرفين محدود بعروض الاضطرار، و في الطرف الآخر مطلق، و يكون من قبيل تعلق العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين القصير و الطويل، و لا فرق في تنجيز التكليف بالعلم الاجمالي بين أن يكون الطرفان كلاهما قصيرين، أو كلاهما طويلين، أو يكون أحدهما قصيراً و الآخر طويلاً، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود دعاء قصير و لو كلمه واحده، و دعاء طويل، فإنّ العلم الاجمالي منجّز فيه بلا إشكال.

و المقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ الاضطرار حادث بعد التكليف و بعد العلم به على الفرض، فيكون التكليف في الطرف المضطر إليه قصيراً و منتهياً بعروض الاضطرار، و في الطرف الآخر طويلاً، و لا مانع من تنجيز التكليف المعلوم

بالاجمال فى مثله. هذا ملخص ما ذكره فى الهامش بتوضيح منّا.

و الصحيح ما ذكره فى الهامش من بقاء التنجيز فى الطرف غير المضطر إليه، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ التنجيز منوط بتعارض الأصول فى أطراف العلم الاجمالى و تساقطها، و فى المقام كذلك، فإنّ العلم الاجمالى بثبوت التكليف فى الطرف غير المضطر إليه فى جميع الأزمان أو فى الطرف المضطر إليه إلى حدوث الاضطرار موجود، و حيث إنّ التكليف المحتمل فى أحد الطرفين على تقدير ثبوته إنّما هو فى جميع الأزمان، و فى الطرف الآخر على تقدير ثبوته إلى حدوث الاضطرار، فلا محاله يقع التعارض بين جريان الأصل فى أحدهما بالنسبة إلى جميع الأزمان، و بين جريانه فى الطرف الآخر بالنسبة إلى حدوث الاضطرار، و بعد تساقطهما كان العلم الاجمالى منجزاً للتكليف، فانتهاه التكليف فى أحد الطرفين بانتهاه أمده لأجل الاضطرار لا يوجب جريان الأصل فى الطرف الآخر.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فى المتن من أنّ التنجيز دائر مدار المنجز، و هو العلم حدوثاً و بقاءً إلى آخر ما تقدّم ذكره، فهو صحيح من حيث الكبرى، إذ لا- إشكال فى أنّ التنجيز دائر مدار العلم بالتكليف حدوثاً و بقاءً، و لكنّه غير تام من حيث الصغرى من أنّه لا يبقى علم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار، و ذلك لأنّ العلم الاجمالى بالتكليف باقٍ بحاله حتّى بعد حدوث الاضطرار، فإنّه يعلم إجمالاً و لو بعد الاضطرار بأنّ التكليف إمّا ثابت فى هذا الطرف إلى آخر الأزمان، أو فى الطرف الآخر إلى حدوث الاضطرار، فلا وجه لدعوى تبدّل العلم بالشك [فإنّه] إنّما يكون فيما إذا زال العلم بطرء الشك السارى، بلا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى و العلم الاجمالى، كما إذا علمنا تفصيلاً بنجاسه هذا الماء المعين، ثم زال العلم و طرأ الشك السارى فى

ص: ٤٤٧

(١-١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤

نجاسته، و كذا إذا علمنا إجمالاً- بنجاسه المائين ثم طرأ الشك السارى فى نجاسه أحدهما و احتمالنا طهاره كليهما. و هذا بخلاف المقام، فإن العلم الاجمالى باقٍ بحاله، إنما المرتفع بالاضطرار هو المعلوم لا العلم به، فإن التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ثبوته فى الطرف المضطر إليه قد ارتفع بالاضطرار، و العلم المتعلق به إجمالاً باقٍ على حاله، كما هو الحال فى صورته خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أو فقدانه أو الاتيان به، فإن العلم الاجمالى باقٍ على حاله فى جميع هذه الصور، غايه الأمر أن المعلوم بالاجمال و هو التكليف محتمل الارتفاع، لأجل الخروج عن محل الابتلاء، أو لأجل فقدان أو لأجل الاتيان و الامتثال، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر لبقاء العلم الاجمالى و تنجز التكليف به. و لو لا ما ذكرناه من بقاء العلم الاجمالى فى جميع الصور المذكوره لتمّ النقص المذكور فى كلامه. و لا يجدى الجواب عنه بأن الاضطرار من حدود التكليف، دون فقدان و الخروج من محل الابتلاء و نحوهما، بل التكليف فى الأمثله المذكوره منتفٍ بانتفاء موضوعه، و ذلك لما ذكرناه فى الواجب المشروط (1) من أن فعلية الحكم تدور مدار وجود الموضوع بما له من القيود و الخصوصيات، فكما أن وجود نفس الموضوع دخيل فى الحكم، كذا كل واحد من القيود الماخوذه فيه دخيل فى الحكم، و بانتفاء كل واحد من القيود ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه، فلا فرق بين انتفاء ذات الموضوع كما فى فقدان أو الخروج عن محل الابتلاء، و بين انتفاء قيده و هو عدم الاضطرار كما فى محل الكلام. هذا كله حكم الصوره الأولى، و هى ما إذا كان الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به و مقابلها بتمام المقابله هى:

الصورة الثانية: حدوث الاضطرار قبل التكليف و قبل العلم به

الصورة الأخيرة: و هى ما إذا كان الاضطرار فيه قبل التكليف و قبل العلم

ص: ٤٤٨

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ١٦٧، راجع أيضاً بحث الشرط المتأخر ص ١٣٣

به، كما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائين مثلاً، ثمَّ علم بوقوع النجاسه في أحدهما بعد الاضطرار. و لا ينبغي الاشكال في عدم التنجيز في هذه الصوره، إذ لا- علم بالتكليف فيها، لاحتمال وقوع النجاسه في الطرف المضطر إليه، و حيث إنّ المفروض كون الاضطرار قبل وقوع النجاسه، فوقعها في الطرف المضطر إليه لا- يوجب حدوث التكليف، و وقوعها في الطرف الآخر مجرد احتمال لا- مانع من الرجوع فيه إلى الأصل. و يلحق بهذه الصوره صوره تقارن الاضطرار و العلم بالتكليف فيجری فيه الكلام السابق من عدم التنجيز بلا فرق بينهما.

الصوره الثالثه: حدوث الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به

بقى الكلام في الصوره المتوسطه: و هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به كما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائين مثلاً، ثمَّ علم بأن أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار، فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار، فيحكم بالتنجيز، أو على العلم الحادث بعد الاضطرار، فيحكم بعدمه لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض؟ الصحيح هو الثانى، لأن المانع من جريان الأصل هو العلم الاجمالى بالتكليف لا التكليف بواقعيته و لو لم يعلم به المكلف أصلاً، فهو حين الاضطرار إمّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى إجراء الأصل بل لا يمكن. و إمّا شاك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين، لعدم المعارضه، لعدم العلم بالتكليف على الفرض، و العلم الاجمالى الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له، لاحتمال وقوع النجاسه في الطرف المضطر إليه، و لا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعاً له.

و بالجمله: التكليف في الطرف المضطر إليه ممّا نقطع بعدمه، لأنّ الأمر دائر بين كون التكليف منفيّاً فيه من أوّل الأمر و بين سقوطه بالاضطرار. و أمّا الطرف الآخر، فالتكليف فيه و إن كان محتملاً، إلّا أنّه لا مانع فيه من الرجوع إلى الأصل، إذ لا معارض له، لأنّه لا يجرى في الطرف المضطر إليه، لعدم الأثر

له للقطع بالحليه فيه كما تقدّم.

و ها هنا شبهه: و هي أنّ التكليف الواقعي و إن لم يكن مانعاً من جريان الأصل، إلّا أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوثه لا من حين العلم به، كما هو الحال في العلم التفصيلي فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذي اغتسلنا به للجنبه قبل أسبوع مثلاً كان نجساً، يجب ترتيب آثار نجاسه الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها، فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي أتينا بها مع هذا الغسل، و كذا سائر الآثار المترتبة شرعاً على نجاسه الماء المذكور.

ففي المقام أيضاً لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه، و حينئذٍ لئما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار، فلا بدّ من اعتباره وجوده قبله و لو كان منكشفاً بعده، وعليه فبعد طروء الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار، لأنّه لو كان في الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطرار، و لو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محاله، فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعده الاشتغال على خلاف بيننا و بين المحقق النائيني (١) (قدس سره) و على كل تقدير لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطر إليه. و بالجملة: بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار و الشك في سقوطه له يحكم بوجود الاجتناب عن الطرف الآخر لأجل الاستصحاب أو لقاعده الاشتغال.

و الجواب عن هذه شبهه: أنّ المقام ليس مجرى للاستصحاب و لا لقاعده الاشتغال، فإنّ الاستصحاب أو القاعده إنّما يجريان فيما إذا كانت الأصول في أطراف العلم الاجمالي ساقطه بالمعارضه، كما في الشك في بقاء الحدث المردد

ص: ٤٥٠

بين الأصغر و الأ- كبر بعد الوضوء، فإنّ الأصل في كل منهما معارض بالأصل الجارى في الآخر، و بعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر. و هذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض كما في المقام، فإنّ التكليف في الطرف المضطر إليه معلوم الانتفاء بالوجدان، فلا- معنى لجريان الأصل فيه، و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا- مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، فليس لنا علم بالتكليف و شكّ في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال، كما في مثال الحدث المردد بين الأكبر و الأصغر، لأنّ التكليف في الطرف المضطر إليه منفى بالوجدان، و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث و منفى بالتعبد للأصل الجارى فيه بلا- معارض، و من هنا نقول بأنّ المرجح عند دوران الأمر بين الأقل و الأ- كثر الارتباطيين هي البراءة، فإنّه مع الاتيان بالأقل يشكّ في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال، و مع ذلك لا- يرجع إلى الاستصحاب و لا إلى قاعده الاشتغال، و ليس ذلك إلّا لأنّ منشأ الشكّ في بقاء التكليف احتمال تعلّقه بالأ- كثر الذي يجرى فيه الأصل بلا- معارض، فالتكليف بالأقل ساقط بالامثال، و التكليف بالأ- كثر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، و منفى بالتعيّد للأصل الجارى فيه بلا- معارض، فلم يبق مجال للرجوع إلى الاستصحاب أو قاعده الاشتغال.

و ظهر ممّا ذكرناه - في حكم الاضطرار إلى المعين من الأطراف بأقسامه الثلاثة - حكم غير الاضطرار ممّا يرتفع معه الحكم، كفقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محل الابتلاء أو الاكراه إلى البعض المعين من الأطراف و نحوها، فإنّه يجرى فيها جميع ما ذكرناه في الاضطرار من الأقسام و الأحكام، فلا حاجة إلى الاعاده.

المقام الثاني: الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه

و أمّا المقام الثاني: و هو ما كان الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فاختار

صاحب الكفايه (قدس سره) (١)فيه عدم التنجيز، بدعوى أنّ الترخيص في بعض الأطراف لأجل الاضطرار لا يجامع التكليف الفعلى على كل تقدير، فليس في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره إلّا احتمال التكليف، و هو منفي بالأصل.

و اختار شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٢)التنجيز مطلقاً حتّى في صورته تقدّم الاضطرار على حدوث التكليف و على العلم به، و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٣)و هو الصحيح، لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بخصوص الحرام كى ترتفع حرمة به، و إنّما تعلّق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر إليه و أحدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر إليه ليس بحرام، و ما هو حرام ليس بمضطر إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال لأجل الاضطرار إلى الجامع، كما لو اضطرّ إلى شرب أحد المائين مع العلم التفصيلي بنجاسه أحدهما المعين، فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلاً لأجل الاضطرار إلى الجامع.

و المقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي من هذه الجهة، و هذا أعنى تعلّق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام و المقام السابق، فإنّ الاضطرار هناك كان متعلقاً بأحدهما المعين، و هو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار، بخلاف المقام فإنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق إلّا بالجامع، و الاضطرار إلى أحد الأمرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام كما تقدّم بيانه، غاية الأمر أنّ وجوب الموافقه

ص: ٤٥٢

١-١) كفايه الأصول: ٣٦٠

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٢٢٥

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٤٥٩، فوائد الأصول ٤: ٩٨

القطعيه ممّا لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار إلى الجامع، لأنّ الموافقه القطعيه إنّما تحصل بالاجتناب عنهما معاً و هو طرح لأدله الاضطرار، و يكون نظير الاجتناب عمّا اضطرّ إليه معيّناً، و تبقى حرمه المخالفه القطعيه بارتكابهما معاً على حالها، إذ لا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض.

و الذي تحصّل ممّا ذكرناه أمور ينبغي الاشارة إليها لتوضيح المقام:

الأوّل: أنّ الحرام المعلوم بالاجمال لم يطرأ ما يوجب ارتفاعه، لما عرفت من أنّ الاضطرار إنّما هو إلى الجامع لا إلى خصوص الحرام ليرتفع حكمه.

الثاني: أنّه لا يمكن الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصيه و مخالفه التكليف الواصل.

الثالث: أنّه لا بدّ من رفع اليد عن وجوب الموافقه القطعيه، لتوقف رفع الاضطرار على ارتكاب بعض الأطراف، فلا مناص من الترخيص في الارتكاب بمقدار يرتفع به الاضطرار.

الرابع: أنّه إن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحلال الواقعي، فالحرمه الواقعيه في الطرف الآخر باقيه بحالها، و لا وجه لرفع اليد عنها، فإنّ الحرام الواقعي لا يكون مضطراً إليه، و لا انطبق عليه ما اختاره المكلف لرفع اضطراره، و إن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحرام الواقعي، فالحرمه الواقعيه و إن لم ترتفع، لأنّ اختيار المكلف له لرفع اضطراره لا يكشف عن تعلق الاضطرار به، فلا- موجب لرفع حرمة، إلّا أنّ الجهل به مستلزم للترخيص الظاهري في ارتكابه المستلزم لعدم العقاب عليه.

و نتيجة ما ذكرناه من الأمور: أنّ التكليف في المقام في مرتبه متوسطه بين الشبهه البدويه التي لم يتنجز الواقع فيها أصلاً، و بين العلم الاجمالي الذي لم يتعلّق

الاضطرار بشيء من أطرافه و كان الواقع فيه منجزاً على كل تقدير، فإنّ التكليف في المقام منجز على تقدير عدم مصادفه ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام، و غير منجز على تقدير مصادفه ما يختاره المكلف مع الحرام، فإنّ الجهل به يسقط تنجزه، فصَحَّ أن نقول: إنّ التكليف في المقام في رتبة التوسط من التنجز، كما هو الحال في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فإنّ التكليف بالنسبه إلى الأقل منجز للعلم بوجوبه على كل تقدير، و بالنسبه إلى الأكثر غير منجز للشك فيه، فيكون مجزئاً للبراءه، فصَحَّ أن نقول: إنّ للتكليف - على تقدير تعلّقه بالأكثر - توسطاً في التنجز، بمعنى أنّه لو أتى بالأقل فغير منجز، أى ليس على ترك الأكثر حينئذ عقاب، لعدم العلم بوجوبه. و على تقدير ترك الأقل أيضاً فهو - أى التكليف المتعلق بالأكثر - منجز و يعاقب على تركه، حيث لا ينفك عن ترك الأقل.

و كذا الحال في دوران الأمر بين الوجوب النفسى و الغيرى بعد العلم بأصل الوجوب، كما إذا علمنا بوجوب غسل الجنابه مثلاً، و شككنا في أنّه واجب نفسى أو واجب غيرى و مقدّمه لواجب آخر كالصلاه مثلاً، فالتكليف بالصلاه على تقدير ثبوته واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء، فإنّ تركها لا ينفك عن تركه، فيعاقب على ترك الصلاه لا على ترك الوضوء، لكونه غيرياً في الواقع على الفرض، و غير منجز على تقدير الاتيان بالوضوء للشك في وجوبها، فيكون مجزئاً للبراءه، فالتكليف المتعلق بالصلاه واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء، و غير منجز على تقدير الاتيان به، و هذا هو التوسط في التنجز.

و اتّضح بما ذكرناه الفرق بين الاضطرار إلى المعين و بين المقام، فإنّ المضطر إليه المعين لو كان حراماً في الواقع ترتفع حرمة واقعاً، و الاضطرار إليه يوجب الترخيص الواقعى في ارتكابه، بخلاف المقام فإنّ الاضطرار إنّما تعلّق بالجامع

و هو لا- يوجب ارتفاع الحرمة عن الحرام الواقعي كما تقدّم. و ظهر فساد ما في الكفايه من أنّ الترخيص في بعض الأطراف لا يجمع العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فلا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره و هو منفي بالأصل، و ذلك لأنّ الترخيص في بعض الأطراف لو كان ترخيصاً واقعياً كما في الاضطرار إلى المعين، لكان الأمر كما ذكره (قدس سره) و ليس المقام كذلك، إذ المفروض عدم تعلق الاضطرار بالحرام الواقعي بل بالجامع، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباقه على ما يختاره المكلف لرفع اضطراره لجهله به، و هو لا يوجب إلّا الترخيص الظاهري، فالحكم الواقعي ثابت على كل تقدير، و معه لا يمكن الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، فإنّه يوجب المخالفه القطعيه للتكليف الواصل.

لو صادف ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي

ثمّ إنّ المحقق النائيني (قدس سره) (١) التزم في المقام بأنّه لو صادف ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي ترتفع الحرمة واقعاً، بدعوى أنّ الاضطرار و إن كان متعلقاً بالجامع إلّا أنّه باختياريه الحرام الواقعي لرفع اضطراره من باب الاتفاق يصير الحرام مصداقاً للمضطر إليه، فترتفع حرمة واقعاً، و مع ذلك التزم بعدم جريان البراءة في الطرف الآخر، بدعوى أنّ ارتفاع الحرمة إنّما يكون بعد اختياره الحرام لرفع اضطراره، و أمّا قبله فالحكم المعلوم بالاجمال فعلي و منجز. و قد مرّ (٢) عند البحث عن الاضطرار إلى المعين أنّ الراجع للتكليف إن كان متأخراً عن التكليف و عن العلم الاجمالي به إنّما يقتصر في رفع التكليف بمورد تحقق الراجع، و أمّا غيره من الأطراف فالحكم فيه باقٍ على تنجزه. و عليه يكون المقام نظير الاضطرار إلى المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف و سقوط

ص: ٤٥٥

١-١) أجود التقريرات ٣: ٤٦٢ - ٤٦٥، فوائد الأصول ٤: ١٠٤ - ١٠٨

٢-٢) في ص ٤٤٥

الأصول في الأطراف للمعارضه. و نتیجه ذلك سقوط التكليف واقعاً على تقدير مصادفه ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي من باب الاتفاق، و عدم سقوطه على تقدير عدم المصادفه معه. و هذا هو التوسط في الفعل لا التوسط في التنجز على ما اخترناه.

و يرد عليه أولاً: أنّ اختيار المكلف الحرام الواقعي لرفع اضطراره لا يوجب ارتفاع حرمة واقعاً كما عرفت، و دعوى أنّه بالاختيار يصير مصداقاً للمضطر إليه من باب الاتفاق غير مسموعه، لأنّ الاضطرار إلى الجامع لا ينقلب إلى الاضطرار إلى المعين باراده المكلف و اختياره، كما هو ظاهر.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم ارتفاع الحرمة واقعاً عمّا يختاره المكلف، كيف يعقل الحكم بحرمة إلى زمان اختيار المكلف له لرفع اضطراره، فإنّ تحريم الشيء إنّما هو لأن يكون رادعاً للمكلف عن اختياره و ساداً لطريقه، فكيف يعقل أن يكون مغنياً به و مرتفعاً عند حصوله، فإنّ جعل الحرمة لشيء المرتفعه باختيار المكلف فعله لغو محض، فلا مناص من الالتزام بكون ما يختاره المكلف لرفع اضطراره محكوماً بالحليه من أول الأمر، و معه لا يبقى مجال لدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على كل تقدير، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة في الطرف الآخر، فيما كان الاضطرار إلى غير المعين سابقاً على العلم الاجمالي بالتكليف، كما هو الحال في الاضطرار إلى المعين. و بالجملة: أنّ الالتزام بسقوط التكليف واقعاً عمّا يختاره المكلف لرفع اضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجز في الطرف الآخر، فلا بدّ من الالتزام بعدم السقوط واقعاً كما اخترناه، أو بعدم التنجز في الطرف الآخر كما اختاره صاحب الكفايه (قدس سره).

الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه

هذا كلمه في الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهه التحريميه. و منه يظهر الحال إلى الاضطرار في ترك بعض الأطراف في الشبهه الوجوبيه،

و يجرى حكم الاضطرار فى غيره ممّا هو رافع للتكليف من الاكراه و نحوه. و لا نعيد الكلام.

التنبية التاسع: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

التنبية التاسع

لا ينبغى الشك فى أنّه يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالي أن يكون جميع أطرافه مقدوراً للمكلف، إذ لو كان بعضها غير مقدور له كان التكليف بالنسبة إليه ساقطاً يقيناً، لاعتبار قدره فى التكليف، و يكون التكليف فى الطرف الآخر مشكوك الحدوث فتجرى أصاله البراءة. و بعبارة أخرى: لو كان بعض الأطراف غير مقدور للمكلف يؤول الأمر إلى الشك فى التكليف لا-الشك فى المكلف به، فيكون المرجع أصاله البراءة لا أصاله الاحتياط، و هذا واضح.

و ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) شرطاً آخر لتنجيز العلم الاجمالي فى خصوص الشبهه التحريميه، و هو أن يكون جميع الأطراف فى محل الابتلاء، فالترم بعدم التنجيز فيما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء و إن كان مقدوراً له، لأنّه يعتبر فى صحّه النهى عن شىء و حسنه كونه فى معرض الابتلاء بحيث يتعلّق بفعله إرادته المكلف عادةً، و إلّا كان النهى عنه لغواً مستهجناً صدوره عن الحكيم.

و بعبارة أخرى: الغرض من جعل التكليف التحريمى إحداث المانع للمكلف عن فعله، فلو فرض عدم كونه فى معرض الابتلاء و عدم الداعى له إلى فعله، كان تركه مستنداً إلى عدم المقتضى، فاحداث المانع له لغو محض، و عليه فلو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء، كان التكليف بالنسبة إليه منتفياً

ص: ٤٥٧

يقيناً، و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة فيه، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. فلو علم المكلف اجمالاً- بنجاسه إنائه أو إناء الملك مثلاً، كان إناء الملك خارجاً عن محل الابتلاء، إذ لا داعي له في تحمل المشقة و توطئه الأسباب للتصرف في إناء الملك و لو كان مقدوراً له بالارتباط إلى بعض غلمانه مثلاً، فالتكليف بالنسبة إليه منتفٍ يقيناً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في إنائه.

و وسّع الأمر صاحب الكفايه (قدس سره) في هامش الرسائل (1)، و ذكر أنّ الملاك المذكور موجود في الشبهه الوجوبيه أيضاً، فلا- يكون العلم الاجمالي فيها أيضاً منجزاً إلّا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبى و البعث نحو شىء أيضاً لا يصحّ إلّا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشىء ممّا يفعله المكلف بطبعه و لا داعى له إلى تركه، كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغواً محضاً، و عليه فلو كان بعض أطراف العلم الاجمالي في الشبهه الوجوبيه خارجاً عن محل الابتلاء، بمعنى أنّ المكلف لا يتلى بتركه عادةً و يأتي به بطبعه، كان التكليف بالنسبه إليه منتفياً يقيناً، و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فيكون المرجع هو الأصل الجارى بلا معارض.

و أورد عليه المحقق النائنى (قدس سره) (2) بأنّ متعلّق التكليف الوجوبى هو الفعل، و هو مستند إلى الاراده و الاختيار حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادةً بدون أمر من المولى، فصحّ تعلّق التكليف به و لا يكون مستهجناً، بخلاف

ص: ٤٥٨

١- ١] [الظاهر أنّه من سهو القلم و الصحيح هامش الكفايه: ٣٦١]

٢- ٢] [أجود التقريرات ٣: ٤٣١ و ٤٣٢]

متعلق التكليف التحريمى فانه الترك و هو عدمى لا يحتاج إلى العله الوجوبيه، بل يكفيه عدم إرادته الفعل و هو أيضاً عدمى، فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادةً لأجل عدم الداعى للمكلف إلى الفعل، كان النهى عنه لغواً مستهجنًا.

و التحقيق أن يقال: إنه لو بنينا على أن التكليف بما هو حاصل عادةً و إن كان مقدوراً فعله و تركه يكون لغواً، فلا فرق بين التكليف الوجوبى و التحريمى، فانه كما يقال إن النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العاده لغو مستهجن، كذلك يقال إن البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغو مستهجن، فيعتبر حيثئذ فى تنجيز العلم الاجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء عادةً فى المقامين، كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره).

و إن بنينا على أن التكليف بما هو حاصل عادةً لا يكون لغواً، و لا يشترط فى صحه التكليف أزيد من قدره، فلا فرق أيضاً بين التكليفين، و لا يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالى عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء فى المقامين.

و هذا هو الصحيح، إذ ليس الغرض من الأوامر و النواهى الشرعيه مجرد تحقق الفعل و الترك خارجاً، كما فى الأوامر و النواهى العرفيه، فانّ غرضهم من الأمر بشىء ليس إلّا تحقق الفعل خارجاً، كما أن غرضهم من النهى عن شىء لا يكون إلّا انتفاء هذا الشىء خارجاً، و حيثئذ كان الأمر بشىء حاصل بنفسه عادةً لغواً و طلباً للحاصل لا محاله، و كذا النهى عن شىء متروك بنفسه لغو مستهجن بشهاده الوجدان. و هذا بخلاف الأوامر و النواهى الشرعيه، فانّ الغرض منها ليس مجرد تحقق الفعل و الترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل استناداً إلى أمر المولى، و كون الترك مستنداً إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفسانى،

كما أُشير إليه بقوله تعالى: «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» (١) ولا فرق في هذه الجبهة بين التعبدى و التوصلى، لما ذكرناه في مبحث التعبدى و التوصلى (٢) من أنّ الغرض من الأمر و النهى فى كليهما هو الاستناد فى الأفعال و التروك إلى أمر المولى و نهيه، بحيث يكون العبد متحركاً تكويناً بتحريكه التشريعى، و ساكناً كذلك بتوقيفه التشريعى، ليحصل لهم بذلك الترقى و الكمال النفسانى. إنّما الفرق بينهما فى أنّ الملاك - أى المصلحة فى متعلق الأمر و المفسده فى متعلق النهى - لو توقف حصوله على قصد القربه فهو تعبدى و إلّا فهو توصلى، و مع كون الغرض من التكليف الشرعى هو الفعل المستند إلى أمر المولى و التروك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل و التروك، لا قبح فى الأمر بشىء حاصل عادةً بنفسه، و لا فى النهى عن شىء متروك بنفسه، إذ ليس الغرض مجرد الفعل و التروك حتى يكون الأمر و النهى لغواً و طلباً للحاصل.

و يشهد بذلك: وقوع الأمر فى الشريعة المقدّسه بأشياء تكون حاصله بنفسها عادة كحفظ النفس و الانفاق على الأولاد و الزوجه. و كذا وقوع النهى عن أشياء متروكه بنفسها، كالزنا بالأمهات و أكل القاذورات و نحو ذلك ممّا هو كثير جداً.

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن معرض الابتلاء، لا فى الشبهه الوجوبيه و لا فى الشبهه

ص: ٤٦٠

١- (١) البيّنه ٩٨: ٥

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٥٥١

التحريميه، بل المعتبر كون جميع الأطراف مقدوراً للمكلف على ما تقدّم بيانه. ولا يخفى أنّ الغالب في الأمثله التي ذكروها لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كونها أمثله لخروج بعض الأطراف عن القدره، فراجع رسائل الشيخ (قدس سره) (١).

ثم إنّ الداعى النفسانى إلى الفعل أو الترك لا ينافى قصد القربه المعتبر فى صحّه العبادات، و فى تحقق الامتثال فى غيرها بنحو الاطلاق، بل قد يجتمعان، بيان ذلك: أنّه تارةً يكون الداعى للمكلف إلى الفعل أو الترك هو أمر المولى أو نهيه، و يكون الداعى النفسانى تابعاً و مندكاً فيه. و لا إشكال فى صحّه العباده و حصول الامتثال فى هذه الصوره.

و أخرى: يكون عكس ذلك، بأن يكون الداعى إلى الفعل أو الترك ميله النفسانى، و تكون داعويه أمر المولى أو نهيه مندكاً فيه. و لا إشكال فى عدم صحّه العباده و عدم حصول الامتثال فى هذه الصوره، فإنّ الفعل أو الترك لم يستند فى الحقيقه إلى أمر المولى و نهيه، كما هو ظاهر.

و ثالثه: يكون قصد القربه و الداعى النفسانى كلاهما داعياً إلى الفعل أو الترك. و هذه الصوره تتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون كل منهما دخليلاً فى تحقق الفعل أو الترك، بأن يكون كل واحد منهما جزءاً للسبب. و لا ينبغى الاشكال فى عدم صحّه العباده و عدم حصول الامتثال بعد عدم كون أمر المولى أو نهيه كافياً و مؤثراً فى تحقق الفعل أو الترك، و لذا ورد فى الحديث حكاية عنه تعالى: «أنا خير شريك من عمل لى و لغيرى جعلته لغيرى» (٢).

الثانى: أن يكون كل واحد منهما سبباً تاماً فى عالم الاقتضاء، بمعنى أن

ص: ٤٦١

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٠ - ٤٢٢

٢-٢) الوسائل ١: ٧٢ / أبواب مقدّمه العبادات ب ١٢ ح ٧ (باختلاف يسير)

يكون كل واحد منهما كافياً في تحقق الفعل أو الترك مع عدم الآخر، وإن كان صدور الفعل خارجاً مستنداً إليهما فعلاً، لاستحاله صدور الواحد من السببين المستقلين في التأثير. والأقوى فيه أيضاً هو الحكم بصحة العبادة، و حصول الامتثال، لصحة استناد الفعل إلى أمر المولى بعد كونه سبباً تاماً في التأثير.

بقى الكلام في مسألتين:

المسألة الأولى: الشك في اشتراط التكليف بدخول الأطراف في محل الابتلاء

المسألة الأولى: أنه إذا شككنا في أنّ الدخول في محل الابتلاء معتبر في صحة التكليف أم لا، أو شككنا في كون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه و عدم تعيين حدّه، بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فهل يرجع إلى إطلاقات أدله التكليف ويحكم بالتنجيز في الطرف المبتلى به، أو إلى أصالة البراءة؟

ذهب شيخنا الأنصاري (قدس سره) (١) و تبعه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) إلى الأوّل، بدعوى أنّ الاطلاق هو المرجع ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان الأصل، فإن مقتضى الاطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي، فلا يجري الأصل في أطرافه.

و ذهب صاحب الكفاية (٣) (قدس سره) إلى الثاني، بدعوى أنّ التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات إنّما يصحّ فيما إذا أمكن الاطلاق بحسب مقام الثبوت، ليستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت، و مع الشك في إمكان الاطلاق ثبوتاً لا أثر للاطلاق إثباتاً. و المقام من هذا القبيل، فأنه بعد

ص: ٤٤٢

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٢

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٤٣٥، فرائد الأصول ٤: ٥٧ و ٥٨

٣-٣) كفاية الأصول: ٣٦١

الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف عقلاً، كان الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم شكّاً في إمكان الاطلاق بالنسبه إليه، و مع الشك في الامكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع إلى الاطلاق في مقام الاثبات. و كذا الحال عند الشك في أصل اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف، فإنّه أيضاً شك في الامكان ثبوتاً، فلا يمكن الرجوع إلى الاطلاق إثباتاً.

و التحقيق صحّه ما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) لما ذكرناه (1) في أوائل بحث حجّيه الظن من أنّ بناء العقلاء على حجّيه الظواهر ما لم تثبت القرينه العقلية أو النقلية على إرادته خلافها. و مجرد احتمال الاستحالة لا يعدّ قرينه على ذلك، فإنّه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى لاحتمال استحاله التكليف لا يعدّ معذوراً عند العقلاء، فإذا أمر المولى باتباع خبر العادل و ترتيب الأثر عليه، و احتملنا استحاله حجّيته، لاستلزامه تحليل الحرام و تحريم الحلال أو الالقاء في المفسده و تفويت المصلحه، أو غير ذلك ممّا ذكره في استحاله العمل بالظن، لا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفه ظاهر كلام المولى. و المقام من هذا القبيل بعينه، فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محل الابتلاء مفهوماً، أو الشك في اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّة التكليف، فإنّ الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفاً تعبيرياً.

المسأله الثانيه: الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه

المسأله الثانيه: أنّه إذا شككنا في خروج بعض أطراف العلم الاجمالي عن تحت قدره أو خروجه عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه، بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجيز العلم الاجمالي، فهل يرجع في غيره من

ص: ٤٦٣

الظاهر هو الأول لما ذكرناه في مباحث الألفاظ (1) من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقيه، ولا سيما في موارد التخصيصات اللبيه التي هي من قبيل القرائن المتصله الموجه لعدم انعقاد الظهور من أول الأمر إلّا في الأفراد الباقيه. و المقام كذلك، فان إطلاقات الأدله الأوليه الداله على التكليف ليس لها ظهور في أول الأمر إلّا في المقذور من جهه القرينه القطعيه العقلية. و كذا ليس لها ظهور إلّا في موارد الابتلاء بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحّه التكليف، و حيث إنّه لا يمكن الرجوع في الطرف المشكوك في كونه تحت القدره أو في كونه المبتلى به إلى الاطلاقات، لما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهه المصدقيه، لا يمكن الرجوع فيه إلى أدله البراءه أيضاً، لأن كل مورد لا يكون قابلاً لوضع التكليف فيه لا- يكون قابلاً- للرفع أيضاً، فإذا احتملنا عدم القدره أو عدم الابتلاء في بعض الأطراف لا يمكننا الرجوع إلى أدله البراءه، لكون الشبهه مصدقيه، و حينئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءه في الطرف الآخر، و هو الطرف المحرز كونه تحت القدره و محلاً للابتلاء، لعدم المعارضه بين الأصل في الطرفين.

و على ما ذكرناه من الرجوع إلى البراءه في الطرف المقذور عند الشك في خروج بعض الأطراف عن تحت القدره تقل الثمره بيننا و بين القائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجز العلم الاجمالي، فإنّ غالب الموارد التي ذكرها للخروج عن محل الابتلاء تكون من موارد الشك في القدره، فلا يكون العلم

الاجمالي منجزاً للشك في القدره على ما ذكرناه، أو للخروج عن محل الابتلاء على ما ذكره القائل، باعتبار الدخول في محل الابتلاء. و تنحصر الثمره بيننا فيما إذا كان جميع الأطراف مقدوراً يقيناً، و كان بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، فأنا نقول فيه بالتنجيز و القائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء يقول بعدمه.

جريان البراءه عند الشك في القدره

بقي في المقام إشكال: و هو أنه كيف تجرى البراءه في المقام مع أنّ الشك في التكليف فيه ناشئ من الشك في القدره، و من الواضح المتسالم عليه أنّ الشك في القدره لا- يكون مورداً للبراءه، بل يجب الفحص ليتحقق الامتثال، أو يحرز عجزه ليكون معذوراً، فإذا شكّ المكلف في قدرته على حفر الأرض لدفن ميّت، فهل يجوز تركه للشك في القدره و احتمال العجز. و كذا إذا شكّ الجنب في أنّ باب الحمام مثلاً مفتوح حتى يكون قادراً على الغسل أو لا، فهل يجوز له الرجوع إلى البراءه عن وجوب الغسل و ترك الفحص، و المقام من هذا القبيل.

و الجواب: أنه لا- يجوز الرجوع إلى البراءه عند الشك في القدره فيما إذا علم فوات غرض المولى بالرجوع إلى البراءه كما في المثال، و قد ذكرنا في بحث الإجزاء أنّ العلم بالغرض بمنزله العلم بالتكليف (1)، فبعد العلم بالغرض و جب الفحص بحكم العقل حتى لا- يكون فوت غرض المولى مستنداً إلى تقصيره. و بعد الفحص إن انكشف تمكنه من الامتثال فيمتثل، و إلّا كان فوت غرض المولى مستنداً إلى عجزه فيكون معذوراً، بخلاف ما إذا لم يعلم ذلك كما في المقام، إذ لم يحرز وجود غرض المولى في الطرف المقدور أو الطرف المبتلى به، فلا- يكون في الرجوع إلى البراءه إلّا احتمال فوات غرض المولى، و هو ليس بمانع لوجوده في جميع موارد الرجوع إلى البراءه، حتى الشبهات البدويه.

ص: ٤٦٥

و بعبارة أخرى: الفرق بين المثال و المقام أنّ الغرض فى المثال معلوم و القدره مشكوك فيها، و فى المقام الغرض مشكوك فيه و القدره معلومه فكم فرق بينهما.

التنبیه العاشر: اشتراط تنجيز العلم الاجمالي بترتب أثر على كل واحد من الأطراف

التنبیه العاشر

يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالي أن يكون لكل واحد من الأصلين فى الطرفين أثر عملى فعلى، فلو لم يكن للأصل فى أحد الطرفين أثر فعلى لا- يجرى فيه الأصل لعدم ترتب أثر عليه. و حينئذ لا مانع من جريان الأصل فى الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ تنجيزه متوقف على تساقط الأصول فى أطرافه، فلو علم المكلف بنجاسه أحد ثوبين، و علم بكون أحدهما المعين مغسوباً، لا- مانع من الرجوع إلى قاعده الطهاره فى غير المغسوب، لعدم جريانها فى المغسوب حتى تسقط بالمعارضه، إذ لا أثر عملى لجريانها فيه بعد العلم بحرمه استعماله على تقديرى الطهاره و النجاسه، فتجرى القاعده فى الطرف الآخر بلا معارض. و لا يكون العلم الاجمالي بنجاسه أحدهما منجزاً.

و إن شئت قلت: إنه كما يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالي القدره العقليه فى جميع الأطراف، كذلك تعتبر القدره الشرعيه فيها، فإنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلو خرج بعض الأطراف عن تحت قدرته شرعاً - كما فى المثال المذكور - لا- يكون العلم الاجمالي منجزاً، لجريان الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض.

ص: ٤٦٦

قد عرفت أنّ تنجيز العلم الاجمالى فيما إذا كانت الأصول الجارية فى أطرافه عرضيه، بمعنى كون جميعها فى مرتبه واحده، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد المائين مثلاً وقد تقدّم (1) تفصيل الكلام فى مثل ذلك. و أمّا إذا كانت الأصول طويله، بأن يكون الأصل الجارى فى بعض الأطراف فى مرتبه لاحقه عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما لو علم بوقوع نجاسه فى الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما، فأنّه لو جرت أصاله الطهاره فى الماء لا تصل النوبه إلى جريانها فى التراب، إذ لا أثر له، لعدم جواز التيمم مع وجود الماء الطاهر، فهل يكون مثل هذا العلم منجزاً و تتساقط الأصول فى أطرافه، أو يجرى الأصل فى الماء لتقدّم رتبته على الأصل الجارى فى التراب، و لا يكون الأصل الجارى فى التراب معارضاً للأصل الجارى فى الماء، لعدم كونه فى رتبته، فتجرى أصاله الطهاره فى الماء بلا معارض؟ و على تقدير التساقط فهل يحكم بكون المكلف فاقداً للطهورين، أو بوجوب الجمع بين الوضوء و التيمم عليه تحصيلاً للطهاره اليقينيّه؟ وجوه.

و التحقيق أن يقال: إنّ التراب المحتمل نجاسته تارة لا يكون لطهارته أثر شرعى فى عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء، و كان الأثر الشرعى لطهارته جواز التيمم فقط الذى ليس فى مرتبه طهاره الماء، كما إذا كان التراب مال الغير و لم يأذن فى السجده عليه، أو كان المكلف غير مكلف بالسجده و كان تكليفه الايماء مثلاً. و أخرى يكون لطهارته أثر آخر غير جواز التيمم، و كان

ذلك الأثر في عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء، كجواز السجده عليه.

أمّا الصورة الأولى: فلا ينبغي الاشكال في جريان أصاله الطهاره في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في التراب لعدم ترتب أثر عليه. وقد ذكرنا (1) أنّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، و هو مفقود في المقام، إذ النجاسه على تقدير وقوعها في التراب لا يترتب عليها عدم جواز التيمم، بل عدم جوازه حينئذ إنّما هو من جهه التمكّن من الماء الطاهر لا من جهه نجاسه التراب. و إن شئت قلت: إنّ النجاسه المعلومه بالاجمال لا يترتب عليها عدم جواز التيمم أصلاً، لأنّها إن كانت واقعه في الماء فهى مقتضيه لجواز التيمم لا لعدم جوازه، و إن كانت واقعه في التراب فعدم جواز التيمم مستند إلى وجود الماء الطاهر لا- إلى نجاسه التراب، و عليه فلا- تجرى أصاله الطهاره في التراب، و تجرى في الماء بلا- معارض. و بجريانها يرتفع موضوع جواز التيمم و هو عدم التمكّن من الماء الطاهر.

أمّا الصورة الثانيه: فجريان أصاله الطهاره في الماء المترتب عليه جواز الوضوء به يعارض بجريانها في التراب المترتب عليه جواز السجده عليه، و بعد التسايط يكون العلم الاجمالي منجزاً، و حينئذٍ لا- وجه لادراج المكلف في فاقد الطهورين بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و التيمم تحصيلاً للطهاره اليقنيه. و ما يتصوّر كونه مانعاً عنهما أمران: أحدهما: حرمة التوضى بالماء المتنجس لكونه تشريعاً، و كذلك التيمم بالتراب المتنجس. ثانيهما: احتمال نجاسه بدنه بملاقاه الماء المحتمل كونه نجساً. أمّا الأول: فمدفوع بأنّ المكلف يحتاط و يأتي بهما رجاءً فلا تشريع هناك. و أمّا الثاني: فمدفوع بأنّ مجرد الاحتمال ممّا لا بأس

ص: ٤٤٨

به بعد كونه مورداً لأصالة الطهاره. و سيجيء (1) أن الحكم فى ملاقى الشبهه المحصوره هو الطهاره.

فتحصّل: أنّ المتعين هو الجمع بين الوضوء و التيمم تحصيلاً للطهاره اليقنيه. و بعباره أخرى: هناك علمان إجماليان أحدهما العلم الاجمالى بنجاسه الماء أو التراب، و الثانى العلم الاجمالى بوجوب الوضوء أو التيمم. و مقتضى العلم الأوّل ليس حرمه الوضوء و التيمم ذاتاً، بل عدم الاجتزاء بكل واحد منهما فى مقام الامتثال. و مقتضى العلم الثانى هو الجمع بينهما تحصيلاً لليقين بالطهاره، و لا منافاه بينهما. نعم، يجب تقديم التيمم على الوضوء، لأنه مع تقديم الوضوء على التيمم يعلم تفصيلاً بفساد التيمم إمّا من جهه نجاسه التراب على تقدير كون الماء طاهراً، و إمّا من جهه نجاسه محل التيمم على تقدير كون الماء نجساً، بناءً على ما هو المعروف المشهور من اشتراط طهاره المحل فى التيمم، و إن لم نجد دليلاً عليه إلى الآن.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن للمعلوم بالاجمال أثر تكليفى، كما فى العلم الاجمالى بنجاسه الماء أو التراب، فإن المترتب على المعلوم بالاجمال هو الحكم الوضعى فقط، و هو عدم صحّه الوضوء أو التيمم. و أمّا إذا كان المترتب على المعلوم بالاجمال حكماً تكليفياً أيضاً، كما إذا علمنا إجمالاً بغصبيه الماء أو التراب، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس الوضع فقط و هو عدم صحّه الوضوء و التيمم، بل له أثر تكليفى أيضاً و هو حرمه التصرف و الاستعمال، فحينئذ يكون المقام من موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأننا نعلم بحرمه التصرف فى أحدهما

ص: ٤٤٩

(١-١) فى التنبيه اللّاحق

و بوجوب استعمال أحدهما، و لا- يمكن تحصيل الموافقه القطعيه إلما مع المخالفه القطعيه، إذ فى صوره الجمع بين الوضوء و التيمم نقطع بالموافقه من ناحيه الوجوب و نقطع بالمخالفه من ناحيه الحرمة. و فى صوره تركهما معاً نقطع بالموافقه من جهه الحرمة، و نقطع بالمخالفه من جهه الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه لاقترانها بالمخالفه القطعيه، فلا مناص من الاجتزاء بالموافقه الاحتماليه و الاكتفاء بأحدهما، فإنه ليس فيه إلّا احتمال المخالفه و لا بأس به بعد عدم إمكان الزائد منه. و لا- ترجيح للوضوء على التيمم، لأنّ الأصل الجارى فى التراب ليس هنا متأخراً عن الأصل الجارى فى الماء، لعدم انحصار أثر غصبيه التراب فى عدم جواز التيمم به. بل يترتب عليها عدم جواز التصرف فيه مطلقاً كما تقدّم. و ليس المقام من باب التراحم فإنه تابع لوجود الملاكين فى الطرفين، بخلاف المقام كما لا يخفى.

و مما ذكرناه ظهر حكم صورته ثالثه، و هى العلم الاجمالي بنجاسه أحدهما أو غصبيه الآخر، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه الماء أو غصبيه التراب، فيجرى الكلام السابق من تساقط الأصول و تنجيز العلم الاجمالي، و دوران الأمر بين المحذورين و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، إلما أنه يجب الوضوء فى الفرض المذكور، و لا يجوز التيمم بحكم العقل، إذ فى الوضوء احتمال الموافقه مع عدم احتمال الحرمة و عدم احتمال العقاب أصلاً، بخلاف التيمم، فإنّ فيه احتمال الموافقه مع احتمال الحرمة من جهه احتمال الغصبيه، فتعين الوضوء بحكم العقل. و لو انعكس الأمر انعكس الحكم، أى لو علمنا إجمالاً بأنّ الماء غصب أو التراب نجس، تعين عليه التيمم بحكم العقل لعين ما ذكرناه.

فی حکم ملاقی بعض أطراف الشبهه المحصوره. و قبل التکلم فیہ لا بد من بیان امرین:

الأول: أن الكلام إنما هو فيما إذا كانت الملاقاه مختصه ببعض الأطراف، إذ لو فرضنا أن شيئاً واحداً لاقى جميع الأطراف فهو معلوم النجاسه تفصيلاً و خارج عن محل الكلام. و كذا لو فرضنا شيئين لاقى أحدهما طرفاً من العلم الاجمالي و الآخر لاقى الطرف الآخر، فلا- إشكال في وجوب الاجتناب عن كلا- الملاقين، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، لتوليد علم إجمالي آخر بنجاسه أحد الملاقين زائداً على العلم الاجمالي الأول المتعلق بنفس الطرفين، فهذا الفرض أيضاً خارج عن محل الكلام.

الثاني: أن تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تساقط الأصول كما تقدم مراراً (1)، و التساقط إنما يكون مع العلم بالتكليف الفعلي، سواء كان العلم متعلقاً بالتكليف الفعلي ابتداءً، كما في الشبهات الحكميه كما إذا علم بوجوب صلاه الجمعه أو الظهر يوم الجمعه، أو كان متعلقاً بالموضوع التام للحكم كما في الشبهات الموضوعيه كما إذا علم بخمريه أحد المائعين مثلاً. و أمّا إذا لم يعلم إلّا الموضوع الناقص أي جزء الموضوع، فلا- مانع من جريان الأصل و الحكم بعدم تحقق الموضوع التام، كما إذا علم بكون أحد الجسدين ميت إنسان، و الآخر جسد حيوان مذكي مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم الاجمالي و إن كان يقتضى

ص: ٤٧١

وجوب الاجتناب عن أكل لحم كل من الجسدین، إلّا أنّه إذا مسّ شخص أحدهما لا يحكم عليه بوجوب الغسل، لأنّ المعلوم بالاجمال و هو بدن میّت الانسان جزء للموضوع للحکم بوجوب الغسل، و تمامه مس بدن میّت الانسان و هو مشکوک التحقق و الأصل عدمه.

و الوجه فی ذلك: أنّ العلم الاجمالي إذا تعلّق بثبوت التکلیف الفعلي فالشک فی کل واحد من الأطراف إنّما يكون شكاً فی انطباق المعلوم بالاجمال عليه، و معه لا يمكن الرجوع إلى الأصل النافي فی جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص فی المعصيه و مخالفه التکلیف الواصل، و لا فی بعضها لبطلان الترجيح بلا مرجح علی ما تقدّم بيانه مفصّلاً (1). و أمّا إن كان الشک فی تماميه الموضوع، كما فی المثال الذي ذكرناه، فمرجهه إلى الشک فی أصل التکلیف، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه. و ما ذكرناه من تساقط الأصول فيما إذا كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع، و عدم المانع من الرجوع إلى الأصل فيما إذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع، واضح لا إشكال فيه من حيث الكبرى.

إلّا أنّه وقع الاشكال و الخلاف فی بعض الموارد من حيث الصغرى، فقد يدعى أنّه من موارد العلم الاجمالي بالتکلیف الفعلي، للعلم بتمام الموضوع فيحكم بالتنجيز. و قد يقال: إنّ من موارد العلم بجزء الموضوع لا-تمامه، فيكون التکلیف مشکوکاً فيه فيرجع إلى الأصل. و من ذلك ما إذا علم إجمالاً بغصبيه إحدى الشجرتين ثم حصلت لإحداهما ثمره دون الأخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمره تكليفاً و بعدم ضمانها وضعاً باعتبار أنّ الموجب لحرمة الثمره كونها نماء المغصوب و هو مشکوک فيه و الأصل عدمه، كما أنّ

ص: ٤٧٢

موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير و هو أيضاً مشكوك فيه و الأصل عدمه. فالعلم الاجمالي بغصبيه إحدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف، و لا الضمان بالنسبة إلى الثمره لإحداهما، للشك في تحقق الموضوع و الأصل عدمه. نعم، يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف في نفس الشجرتين و ضمان المغصوب منهما بوضع اليد عليه.

و قد يقال: بتنجز العلم الاجمالي المذكور كلا الحكمين التكليفي و الوضعي بالنسبة إلى الثمره أيضاً. و اختاره المحقق النائيني (قدس سره) (1) بدعوى أنّ وضع اليد على العين المغصوبه موجب لضمانها و ضمان منافعها إلى الأبد، لأنه بأخذ العين يتحقق أخذ المنافع، أو أخذ العين مستتبع لأخذ المنافع، و من ثم جاز للمالك الرجوع إلى الغاصب الأول في المنافع المتجدده الحاصله بعد خروج العين عن يده و دخولها تحت الأيدى المتأخره، فالعلم بغصبيه إحدى الشجرتين كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبه كذلك يترتب عليه ضمان منافعها المتجدده. هذا من حيث الحكم الوضعي، و أمّا الحكم التكليفي أي حرمة التصرف في الثمره، فهو و إن كان منتفياً بانتفاء موضوعه و هو الثمره في الزمان الأول، إلّا أنّ ملاكه قد تمّ بغصب العين الموجب لضمانها و ضمان منافعها الموجوده بالفعل و المتجدده بعد ذلك، و هو كون اليد عاديّه بالنسبه إلى العين و منافعها الموجوده و غير الموجوده، فتترتب حرمة التصرف في الثمره بعد وجودها لا محاله.

و التحقيق عدم تماميه ما ذكره من الوجه للحكم الوضعي و لا- ما ذكره للحكم التكليفي. أمّا ما ذكره للحكم الوضعي، فلأنّ الحكم بضمان منافع العين المغصوبه مسلّم من حيث الكبرى كما ذكره، إلّا أنّه لا يترتب الحكم على الكبرى الكلّيه

ص: ٤٧٣

إلّا بعد إحراز الصغرى خارجاً، و تحققها مشكوك فيه، إذ لم يحرز كون الثمره من منافع العين المغصوبه، لاحتمال كونها من منافع العين المملوكه، فيجرى استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبه، و لا يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكه، لما ذكرناه سابقاً (١) من أنه لا- مانع من جريان الاستصحابين إذا لم يستلزم مخالفه عمليه، و لو نوقش في الاستصحاب المذكور لأجل المعارضه فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه من الضمان.

و أما الحكم التكليفي فتجرى البراءه عنه أيضاً، لعدم العلم بتحقيق موضوعه و هو التصرف في مال الغير، لعدم إحراز كون الثمره مال الغير. و لا تتحقق حرمة التصرف إلّا بعد إحراز كون التصرف تصرفاً في مال الغير، و هو مشكوك فيه فيرجع إلى الأصل.

و أمّا ما يظهر من كلام شيخنا الأنصاري (قدس سره) (٢) في موارد متعدده من عدم جريان البراءه في الأموال تمسكاً بقوله (عليه السلام): «لا يحل مال إلّا من حيث أحله الله» (٣)، ففيه أولاً: أنّ الروايه مرسله لا يصح الاعتماد عليها، بل لم نجد لها إلى الآن في الجوامع المعتمده. و ثانياً: أنّ الشك في الحرمة من أسباب الحليه شرعاً لأدله البراءه، فبالتعبد الشرعي يثبت كون النماء ممّا أحله الله تعالى. و ثالثاً: أنّ منشأ الشك في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير، و الاستصحاب يقتضى عدمه بناءً على جريانه في الأعدام الأزليه، كما هو

ص: ٤٧٤

١-١) في ص ٤٠٦، ٤١٠

٢-٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٩

٣-٣) الوسائل ٩: ٥٣٨ / أبواب الأنفال ب ٣ ح ٢ (باختلاف يسير). و لا يخفى أنّ الروايه مرويه في الجوامع المعتمده كما يظهر

بمراجعته هامش الوسائل

الصحيح على ما ذكرناه في محلّه (١). وبهذا الاستصحاب يحرز كونه ممّا أحلّه الله تعالى، و لا- يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملكه، إذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرف إلّا على القول بالأصل المثبت و لا- نقول به. و أمّا جواز التصرف فلا- يتوقف على كونه ملكاً له، بل يكفيه عدم كونه ملكاً للغير، فلا يكون الأصل بالنسبة إلى جواز التصرف مثبتاً.

هذا كلّه فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقه بملكه الغير، كما لو اصطاد رجلان صيدين، فغصب أحدهما صيد الآخر و اشتبها و حصل لأحدهما النماء، و أمّا إن كانت الأطراف مسبوقه بملكه الغير، كما إذا اشترى إحدى الشجرتين و غصب الأخرى فاشتبها و حصل لإحدهما النماء، فلا إشكال في الحكم بضمنان المنافع و حرمة التصرف فيها، لاستصحاب بقاء الشجرة في ملك مالكةها و عدم انتقالها إليه. و مقتضى هذا الاستصحاب الحكم بملكه المنافع لمالك الشجرة، فيحرم التصرف فيها و يضمنها.

و توهم أنّ استصحاب بقاء الشجرة ذات النماء على ملك مالكةها معارض باستصحاب بقاء الشجرة الأخرى على ملك مالكةها للعلم الاجمالي بمخالفه أحدهما للواقع، فاجراء الأصل في الشجرة ذات النماء دون الأخرى ترجيح بلا مرجح مدفوع بأنّه لا معارضه بينهما، لما عرفت غير مرّه من أنّ العلم الاجمالي بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع لا يمنع من جريانهما ما لم يستلزم المخالفه العمليه كما في المقام.

هذا كلّه في التصرفات غير المتوقفه على الملك كالأكل و الشرب و اللبس

ص: ٤٧٥

و نحوها. و أمّا التصرفات المتوقفة عليه كالبيع و نحوه، فلا- ينبغي الشك في عدم جوازها، لما ذكرناه من أنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكاً له إلّا على القول بالأصل المثبت، و لا نقول به.

و لا يخفى أنّ جميع ما ذكرناه في الثمره من جواز التصرف فيها و عدمه و ثبوت الضمان و عدمه يجرى في حق غير الغاصب أيضاً ممّن وهب الغاصب له الثمره أو اشتراها منه، فليس ما ذكرناه من التفصيل مختصاً بالغاصب.

إنّ الكلام في الملقى يتم في مسائل ثلاث:

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمرين فلنعد إلى حكم الملقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره، فنقول: إنّ الكلام في الملقى يتم في مسائل ثلاث: الأولى: ما إذا كانت الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالي. الثانيه: عكس الأولى بأن كانت الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالي. الثالثه: ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها.

أ-تحقق الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالي

أمّا المسأله الأولى: فملخص الكلام فيها: أنّ نجاسه الملقى - بالكسر - على فرض تحقّقها ليست توسّيعاً في نجاسه الملقى - بالفتح - و لا تكون بمنزله تقسيم النجس الواحد إلى قسمين، حتّى تكون نجاسه الملقى - بالكسر - قسماً من نجاسه الملقى - بالفتح - بل تكون نجاسه أخرى حاصله من نجاسه الملقى - بالفتح - حصول المعلول من العلّه، و لذا لا تجرى على الملقى - بالكسر - أحكام الملقى - بالفتح - فأنّه لو ولغ الكلب في إناء فلا بدّ في تطهيره من التعفير، و لكنّه لو لاقى شىء آخر هذا الإناء من الثوب أو الإناء أو غيرهما، لا يجب في تطهيره التعفير، و كذا يجب الغسل من البول مرّتين دون الملقى له، فلا يجب الغسل من الماء الملقى للبول إلّا مرّه واحده.

فتحصّل: أنّ نجاسه الملقى ليست عين نجاسه الملقى بل غيرها، نظير الطهاره الحاصله من الماء الطاهر مثلاً، فأنّه لو أصاب المطر ثوباً متنجساً فطهره،

كانت طهاره الثوب غير طهاره المطر لا- محاله حاصله من طهاره المطر حصول المعلول من العله. و بالجمله: نجاسه الملاقى - بالكسر - على فرض تحققها نجاسه جديده حادثه، و المفروض وجود الشك فى تحققها و الأصل عدمه. فلا ينبغى الشك فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، لأنّ وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس موضوعه مركب من أمرين: النجس و ملاقاته، و العلم الاجمالي بنجاسه أحد المائعين ليس إلّا علماً بما هو جزء الموضوع، و الجزء الآخر و هو الملاقاه مشكوك فيه و لا يكون العلم منجزاً له، فيرجع عند الشك فيه إلى أصاله عدم ملاقاه النجس أو أصاله الطهاره.

و ربّما يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقى أيضاً، و يستدل عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ نجاسه الملاقى إنّما هى بنحو السرايه الحقيقيه من نجاسه الملاقى، فنجاسه الملاقى متحده مع نجاسه الملاقى، غايه الأمر أنّها توسّعت بالملاقاه و ثبتت لأمرين بعد ما كانت ثابتة لأمر واحد، نظير ما لو قسّم ما فى أحد الاناءين إلى قسمين و جعل كل قسم فى إناء، فكما يجب الاجتناب عن كليهما و عن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و عن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه. و الدليل على كون تنجس الملاقى بنحو السرايه الحقيقيه من نجاسه الملاقى هو الخبر المروى عن الشيخ باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن عيسى اليقطينى عن النضر بن سويد عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبى جعفر (عليه السلام): «قال أتاه رجل فقال: وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله؟ قال فقال أبو جعفر (عليه السلام): لا تأكله، فقال له الرجل: الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى من أجلها، فقال (عليه السلام): إنّك لم تستخف

بالفأره، و إنما استخففت بدينك، إنَّ الله حَرَم الميته من كل شيء» (١).

و تقريب الاستدلال: أنَّ السائل لم يرد بقوله: «الفأره أهون عليّ» إلخ، أكل الفأره مع السمن أو الزيت، بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فقول الإمام (عليه السلام) في مقام التعريض له «إنَّ الله حَرَم الميته من كل شيء» يدل على أنَّ نجاسه الملاقى للميته هي عين نجاسه الميته، و حرمة عين حرمتها، فأكل الملاقى للميته ينافى الاجتناب عنها. و بعبارة أخرى: علَّل الإمام (عليه السلام) حرمة الملاقى بحرمة الميته، فيدل على اتحادهما.

و فيه: ما تقدّم من أنَّ نجاسه الملاقى - بالكسر - حاصله من نجاسه الملاقى - بالفتح - حصول المعلول من العلّة، لا أنَّها عينها، و لذا لا تجرى عليها أحكامها على ما تقدّم بيانه.

و أمّا الاستدلال بالخبر ففيه أولاً: أنَّ الخبر ضعيف بعمر بن شمر، فلا يصحّ التمسك به. و ثانياً: أنه لا دلالة للخبر على أنَّ نجاسه الملاقى عين نجاسه الملاقى بنحو السرايه الحقيقيه، كيف و الخبر غير ناظر إلى هذه الجهة، فإنَّ السائل استبعد كون الفأره مع صغرها موجه لنجاسه ما في الخاييه من السمن و الزيت، على ما يظهر من كلامه «الفأره أهون عليّ» فردّ عليه الإمام (عليه السلام) بأنَّ الله حَرَم الميته من كل شيء، أى لا فرق بين الكبير و الصغير، فغايه ما يستفاد من الخبر أنَّ نجاسه الشيء الموجه لحرمة مستلزمه لنجاسه ملاقيه و حرمة، و ليس في ذلك دلالة على أنَّ نجاسه الملاقى - بالكسر - عين نجاسه الملاقى - بالفتح - و حرمة هي عين حرمة.

ص: ٤٧٨

الوجه الثاني: أنه بعد العلم بالملاقاه يحدث علم اجمالى آخر بوجود نجس بين الملاقى و الطرف الآخر، و هذا العلم الاجمالي مميّ لا مجال لانكاره بعد فرض الملازمه بين نجاسه الشيء و نجاسه ملاقيه واقعاً، و من ثمّ لو فرض انعدام الملاقى - بالفتح - كان العلم بالنجاسه المردده بين الملاقى و الطرف الآخر موجوداً، فهذا العلم الاجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاه يقتضى الاجتناب عن الملاقى و الطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه. نعم، لو فرضت الملاقاه بعد انعدام الطرف الآخر، لم يكن العلم الثانى مؤثراً فى التنجيز، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير الموجب لتساقط الأصول فى الأطراف.

و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) (1) عن هذا الوجه من الاستدلال: بأن العلم الثانى لا يمنع من جريان الأصل فى الملاقى، لأنّ جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - إنّما هو فى طول جريان الأصل فى الملاقى - بالفتح - لكون الشك فى الملاقى ناشئاً من الشك فى الملاقى، فيكون الأصل الجارى فى الملاقى أصلاً جارياً فى الشك السببى، و الأصل الجارى فى الملاقى أصلاً جارياً فى الشك المسببى. و من الظاهر أنّ الأصل السببى حاكم على الأصل المسببى، فعلى تقدير جريان الأصل فى الملاقى - بالفتح - لا تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - و بعد سقوط الأصل فى الملاقى - بالفتح - لأجل المعارضه بينه و بين الأصل فى الطرف الآخر، تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - فيجرى فيه بلا معارضه.

الشبهه الحيدريه

و يتوجّه الاشكال على هذا الجواب بالشبهه الحيدريه، و تقريرها: أنّه كما أنّ جريان أصله الطهاره فى الملاقى - بالكسر - فى طول جريان أصله الطهاره فى الملاقى - بالفتح - كذلك جريان أصله الحل فى الطرفين فى طول جريان أصله

ص: ٤٧٩

الطهاره فيهما، إذ لو أُجريت أصاله الطهاره و حكم بالطهاره لا- تصل النوبه إلى جريان أصاله الحل، فتكون أصاله الطهاره في الملاقى - بالكسر - و أصاله الحل في الطرف الآخر في مرتبه واحده، لكون كليهما مسيبياً، فأتا نعلم إجمالاً - بعد تساقط أصاله الطهاره في الطرفين - بأن هذا الملاقى - بالكسر - نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام، فيقع التعارض بين أصاله الطهاره في الملاقى و أصاله الحل في الطرف الآخر و يتساقطان، فيجب الاجتناب عن الملاقى. نعم، لا- مانع من جريان أصاله الحل في الملاقى - بالكسر - بعد سقوط أصاله الطهاره فيه للمعارضه بأصاله الحل في الطرف الآخر، لعدم معارض له في هذه المرتبه.

و الصحيح في الجواب عن الاستدلال المذكور أن يقال: إنّ تنجيز العلم الاجمالي منوط ببطان الترجيح بلا مرجح، فأنه بعد العلم الاجمالي لا- يمكن جريان الأصل في جميع الأطراف، للزوم المخالفه القطعيه، و لا في بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح، فتسقط الأصول و يتنجز التكليف لا محاله. وعليه فلو لم يجر الأصل في بعض الأطراف في نفسه لجهه من الجهات، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، و لنذكر لتوضيح المقام أمثله:

منها: ما لو علمنا إجمالاً بوقوع النجاسه في أحد المائعين مثلاً، و كان أحدهما المعين محكوماً بالنجاسه لأجل الاستصحاب مثلاً قبل العلم الاجمالي، فلا تجرى فيه أصاله الطهاره بنفسها كي تكون معارضهً بجريانها في الطرف الآخر، فتجرب أصاله الطهاره في الطرف الآخر بلا معارض. و بعباره أخرى: لا يكون العلم الاجمالي المذكور علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، بل ليس إلّا احتمال التكليف في الطرف الآخر، فيجرب الأصل النافي بلا معارض.

و منها: ما لو كان مجرد الشك منجزاً للتكليف في بعض الأطراف، كما لو

علمنا إجمالاً بأننا لم نأت بصلاة العصر أو بصلاة العشاء، و كان ذلك في الليل، فإن مجرد الشك في الاتيان بصلاة العشاء يكفي في تنجيز التكليف بالنسبة إليها، لبقاء الوقت، فوجوب الاتيان بها لا يحتاج إلى جريان أصاله عدم الاتيان فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر و هو صلاة العصر، فيرجع إلى قاعده الحيلولة أو أصاله عدم وجوب القضاء، لكونه بفرض جديد و الأصل عدمه.

و منها: ما لو علمنا بنجاسه أحد المائعين، ثم علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه في أحدهما أو في إناء ثالث، فإنه لا أثر للعلم الاجمالي الثاني في تنجيز التكليف بالنسبة إلى الاناء الثالث، لأنّ التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي الأول بالنسبة إلى المائعين الأولين، فليس العلم الاجمالي الثاني علماً بالتكليف على كل تقدير، لاحتمال وقوع النجاسه في أحد المائعين الأولين، و قد تنجز التكليف فيهما بالعلم الأول، فليس في الاناء الثالث إلّا احتمال التكليف، و ينفيه الأصل الجارى بلا معارض.

و مقامنا من هذا القبيل بعينه، فإنّ العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر و إن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاه، إلّا أنه لا يمنع عن جريان الأصل في الملاقى - بالكسر - لأنّ الأصل الجارى في الطرف الآخر قد سقط للمعارضه قبل حدوث العلم الثاني، فليس العلم الاجمالي الثاني علماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم السابق، و معه لا يبقى إلّا احتمال التكليف في الملاقى - بالكسر - فيجرى فيه الأصل النافى بلا معارض. و قد أشرنا سابقاً (١)

ص: ٤٨١

إلى أنه يعتبر فى تنجيز العلم الاجمالي أن لا- يكون التكليف فى بعض أطرافه منجزاً بمنجز سابق على العلم الاجمالي، إذ معه لا يبقى إلّا احتمال التكليف فى الطرف الآخر، و لا مانع من الرجوع إلى الأصل النافى.

هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى - بالفتح - مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شىء آخر. و أما إذا كان كذلك، كما إذا علمنا بنجاسه مردده بين الثوب و الماء ثم لاقى الثوب شىء آخر، فتسقط أصاله الطهاره فى الطرفين للمعارضه، و تبقى أصاله الحل فى الماء بلا معارض، لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها، فيقع التعارض حينئذ بين أصاله الطهاره فى الملاقى - بالكسر - و بين أصاله الاباحه فى الماء فأنا نعلم إجمالاً بأنّ هذا الملاقى نجس، أو أنّ هذا الماء حرام، و بعد تساقط الأصلين يكون العلم الاجمالي بالنسبه إلى الملاقى - بالكسر - أيضاً منجزاً، فيجب الاجتناب عنه أيضاً فى هذا الفرض.

٢-تحقق الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالي

و أما المسأله الثانيه: و هى ما إذا حصلت الملاقاه و علم بها ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى أو شىء آخر، فهى تتصور على صورتين:

الصوره الأولى: ما إذا كان زمان نجاسه الملاقى على فرض تحققها واقعاً، و زمان نجاسه ملاقيه متحداً. و بعباره أخرى: كان زمان المعلوم بالاجمال و زمان الملاقاه واحداً، كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء، و علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر.

الصوره الثانيه: أن يكون زمان نجاسه الملاقى على فرض تحققها واقعاً سابقاً على زمان نجاسه الملاقى - بالكسر -. و بعباره أخرى: كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاه، كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الاناءين كان نجساً يوم الخميس و لاقى أحدهما الثوب يوم الجمعة.

أمّا الصورة الأولى: فقد وقع الخلاف بينهم في وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها و عدمه، فاختر شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) و تبعه المحقق النائيني (٢) (قدس سره) عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، بدعوى أنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - متأخر رتبته عن الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - إذ الشك فى نجاسه الملاقى ناشئ عن الشك فى نجاسه ما لاقاه، و لا تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى إلّا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه. و بعد سقوطه للمعارضه بينه و بين الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملاقى - بالكسر - بلا معارض.

و ذهب صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) إلى وجوب الاجتناب من الملاقى - بالكسر - باعتبار أنّ العلم الاجمالى كما تعلق بالنجاسه المردده بين الملاقى - بالفتح - و الطرف الآخر، كذلك تعلق بالنجاسه المردده بين الملاقى - بالكسر - و ذاك الطرف، فالأمر دائر بين نجاسه الملاقى و الملاقى و نجاسه الطرف الآخر، نظير ما لو علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه فى الاناء الكبير أو فى الاناءين الصغيرين، فكما يجب الاجتناب عن جميع الأوانى الثلاث فى هذا المثال، كذلك يجب الاجتناب فى المقام عن الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر، لعدم الفرق بين المثال و ما نحن فيه، إلّا فى أنّ نجاسه الملاقى مسببه عن نجاسه الملاقى فى المقام، بخلاف المثال فإنّ نجاسه أحد الاناءين الصغيرين ليست مسببه عن نجاسه الآخر، و مجرد ذلك لا يوجب الفرق فى التنجيز بعد كون نسبه العلم الاجمالى إلى كليهما على حد سواء.

ص: ٤٨٣

١-١) فوائد الأصول ٢: ٢٢٤

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٤٤٦ و ٤٥٠ - ٤٥٣، فوائد الأصول ٤: ٨٢ - ٨٨

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٦٣

و الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى فى هذه الصوره، لأنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - و إن كان متأخراً رتبته عن الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - إلا أنه أى الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما أنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - ليس متأخراً عنه، فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى - بالفتح - و جريانه فى الطرف الآخر، كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - و جريانه فى الطرف الآخر. و بالنتيجه تسقط الأصول و يكون العلم الاجمالي منجزاً، فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر.

و توهم أنّ الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - حيث يكون متأخراً عن الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - و الأصل الجارى فى الملاقى - بالفتح - مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر فى رتبه واحده، فلزم كون الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضاً لا محاله مدفوع بأن ذلك إنّما يتمّ فى التقدّم و التأخر من حيث الزمان أو من حيث الشرف، دون التقدّم و التأخر من حيث الرتبه، لأنّ تأخر شيء عن أحد المتساويين فى الرتبه لا يقتضى تأخره عن الآخر أيضاً، فإنّ وجود المعلول متأخر رتبه عن وجود علته و ليس متأخراً عن عدمها، مع أنّ وجود العله و عدمها فى رتبه واحده، لأنّه ليس بينهما عليه و معلوليه، و يعبر عن عدم العليه و المعلوليه بين شيئين بوحده الرتبه.

و بعبارة أخرى: التقدّم و التأخر الرتبى عبارته عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم و معلولاً له، و كون شيء ناشئاً من أحد المتساويين فى الرتبه و معلولاً له لا يقتضى كونه ناشئاً من الآخر و معلولاً له أيضاً. مضافاً إلى أنّ التقدّم و التأخر

الرتبى إنما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية، لأنها مترتبة على الموجودات الخارجيه التي تدور مدار التقدّم و التأخر الزمانى دون الرتبى.

و مما يدلنا على ذلك: أنه لو علم المكلف إجمالاً ببطان وضوئه لصلاه الصبح أو بطلان صلاه الظهر لترك ركن منها مثلاً، يحكم ببطان الوضوء و بطلان صلاه الصبح و بطلان صلاه الظهر، فتجب إعاده الصلاتين، مع أنّ الشك في صلاه الصبح مسبب عن الشك في الوضوء، و كان الأصل الجارى فيها في مرتبه متأخره عن الأصل الجارى فيه، إلّا أنّه لا أثر لذلك بعد تساوى نسبه العلم الاجمالى إلى الجميع، فتسقط قاعده الفراغ فى الجميع. و لو كان للتقدّم الرتبى أثر لكانت قاعده الفراغ فى صلاه الصبح جاريه بلا معارض، لتساقطها فى الوضوء و صلاه الظهر للمعارضه، فتجرى فى صلاه الصبح بلا معارض، لكون جريان القاعده فيها فى رتبه متأخره عن جريانها فى الوضوء، فيحكم بصحّه صلاه الصبح و بطلان الوضوء و صلاه الظهر. و لا أظن أن يلتزم به فقيه.

فتحصّل: أنّ الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى فى هذه الصوره.

و أمّا الصوره الثانيه: و هى ما إذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاه، كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الاناءين كان نجساً يوم الخميس، و لاقى أحدهما ثوب يوم الجمعه، فقد ذكرنا فى الدوره السابقه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها، لأنّ المعلوم بالاجمال هى النجاسه المردده بين المائين فى مفروض المثال. و أمّا الثوب فليس من أطراف العلم الاجمالى، فيكون الشك فى نجاسته شكاً فى حدوث نجاسه جديده غير ما هو معلوم إجمالاً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه.

و الفرق بين الصورتين: أنه فى الصوره الأولى لا يكون تخلّل زمانى بين نجاسه

الملاقى - بالفتح - على تقدير تحققها واقعاً و نجاسه الملاقى - بالكسر - فالعلم الاجمالي قد تعلق من أول الأمر بنجاسه الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر، نظير تعلق العلم الاجمالي بنجاسه إناء كبير أو إناءين صغيرين. بخلاف الصورة الثانيه لكون زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاه، فيكون الملاقى - بالكسر - غير داخل فى أطراف العلم الاجمالي، و يكون الشك شكاً فى حدوث نجاسه جديده، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه و الحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه. هذا ملخص ما ذكرناه فى دوره السابقه.

و لكن الظاهر عدم الفرق بين صورتين و وجوب الاجتناب عن الملاقى فى الصورة الثانيه أيضاً، إذ المعلوم بالاجمال فيها و إن كان سابقاً بوجوده الواقعى على الملاقاه، إلّا أنه مقارن له بوجوده العلمى، و التنجيز من آثار العلم بالنجاسه لا من آثار وجودها الواقعى، و حيث إنّ العلم الاجمالي متأخر عن الملاقاه فلا محاله يكون الملاقى - بالكسر - أيضاً من أطرافه. و لا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال على الملاقاه واقعاً، فإننا نعلم إجمالاً يوم السبت - فى المثال المتقدم - بأن أحد المائين و الثوب نجس، أو الماء الآخر وحده، فيكون نظير العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين، فلا يمكن إجراء الأصل فى الملاقى - بالكسر - لعين ما ذكرناه فى الصورة الأولى، فيجب الاجتناب عنه أيضاً.

و بعبارة أخرى: لا بدّ فى جريان الأصل من الشك الفعلى كما يأتى التعرّض له مفصّلاً فى باب الاستصحاب (1) إن شاء الله تعالى. و لا بدّ فى التنجيز من العلم، لعدم تنجز التكليف بوجوده الواقعى ما لم يعلم به المكلف، فقبل العلم

ص: ٤٨٤

(١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ١٠٩ / التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب

الاجمالي لا- يكون في أطرافه شك، فلا- مجال لجريان الأصل و لا لتساقط الأصول كما هو ظاهر. و بعد العلم الاجمالي كان الملاقى - بالكسر - أيضاً من أطرافه، فتساقط الأصول، و يجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر.

٣- ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها

أمّا المسأله الثالثه: و هى ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها، فهل الحكم فيها عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى و إلحاقها بالمسأله الأولى، لاشتراكهما فى كون العلم الاجمالي مقدماً على العلم بالملاقاه، أو الحكم فيها وجوب الاجتناب عن الملاقى و إلحاقها بالمسأله الثانيه، لاشتراكهما فى كون العلم الاجمالي متأخراً عن الملاقاه؟ و قد التزمنا فى دوره السابقه بوجوب الاجتناب إلحاقاً لها بالمسأله الثانيه، لأن العلم الاجمالي بحدوثه و إن كان متعلقاً بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر، إلّا أنه بعد العلم بالملاقاه ينقلب إلى العلم بنجاسه الملاقى و الملاقى أو الطرف الآخر. و التنجيز فى صوره الانقلاب يدور مدار العلم الثانى، فتساقط الأصول بمقتضى العلم الثانى، و يجب الاجتناب عن الجميع. و نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً- بوقوع نجاسه فى الاناء الكبير أو الاناء الصغير، ثم تبدل العلم المذكور بالعلم بوقوعها فى الاناء الكبير أو الاناء الصغيرين، فإنه لا إشكال فى وجوب الاجتناب عن الجميع، لأن العلم الأوّل و إن كان يوجب تساقط الأصلين فى الاناء الكبير و أحد الصغيرين حدوثاً، و يوجب تنجيز الواقع فيهما، إلّا أنّ العلم الثانى يوجب تساقط الأصول فى الجميع بقاءً، لتبدل العلم الأوّل بالثانى. و قد ذكرنا أنّ التنجيز فى صوره الانقلاب يدور مدار العلم الثانى، هذا ملخص ما ذكرناه فى دوره السابقه.

و لكنّ الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى هذه المسأله كما فى المسأله الأولى، و ذلك لما ذكرناه فى ذيل المسأله الثانيه من أنّ مدار التنجيز إنّما هو العلم بالنجاسه لا وجودها الواقعى، فالملاقاه و إن كانت سابقه على العلم

الاجمالي، إلّا أنّه لا- يترتب عليها أثر، فبعد العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر يتساقط الأصلان فيهما للمعارضه و يتنجز التكليف، و يجب الاجتناب عنهما. و لا أثر للعلم بالملاقاه بعد تنجز التكليف بالعلم الأوّل، فإنّ العلم بالملاقاه و إن كان يوجب علماً إجمالياً بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر، إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم بالنسبه إلى الطرف الآخر، لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق، و هو العلم الأوّل. فلا- مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى - بالكسر - لما ذكرناه سابقاً (١) من أنّه لو كان التكليف في أحد أطراف العلم الاجمالي منجزاً بمنجز سابق، لا أثر للعلم الاجمالي بالنسبه إليه، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ التكليف قد تنجز في الطرف الآخر بالعلم السابق فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى - بالكسر - بعد العلم الاجمالي الثانى الحاصل من العلم بالملاقاه، لعدم معارض له، بلا فرق بين أن يكون زمان المعلوم بالاجمال متحدّاً مع زمان الملاقاه أو سابقاً عليه. و ما ذكرناه في دوره السابقه من أنّ مدار التنجيز في صورته التبدل إنّما هو العلم الثانى و إن كان صحيحاً في نفسه، فإنّا إذا علمنا إجمالاً بنجاسه القباء أو القميص، ثمّ تبدّل علمنا بالعلم الاجمالي بنجاسه القباء أو العباء مثلاً، كان مدار التنجيز هو العلم الثانى لا- محاله، فيجب الاجتناب عن القباء و العباء لا عن القباء و القميص، إلّا أنّ المقام ليس من قبيل التبدل، بل من قبيل انضمام العلم إلى العلم، فإنّا نعلم أوّلاً بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر، ثمّ بعد العلم بالملاقاه كان العلم الاجمالي الأوّل باقياً بحاله و لم يتبدّل، غايه الأمر أنّه انضمّ إليه علم آخر و هو

ص: ٤٨٨

العلم الاجمالي بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف الآخر، و العلم الثانى ممّا لا يترتب عليه التنجيز، لتنجز التكليف فى أحد طرفيه بمنجّز سابق و هو العلم الأوّل، فيجرى الأصل فى طرفه الآخر بلا معارض و هو الملاقى - بالكسر - . و كذا الحال فى المثال الذى ذكرناه فى دوره السابقه، فأنه لا مانع من الرجوع إلى الأصل فى أحد الاناءين الصغيرين، لتنجز التكليف فى الاناء الكبير و أحد الصغيرين بالعلم الأوّل، فيجرى الأصل فى الاناء الصغير الآخر بلا معارض (1).

بقى الكلام فيما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (2) من تثليث الأقسام، و أنه قد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر - كما فى المسأله الأولى، و قد يجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى كما فى المسأله الثانيه، و قد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - و ذكر لذلك موردين:

المورد الأوّل: ما إذا علم بالملاقاه ثم علم إجمالاً بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف الآخر، و لكن كان الملاقى - بالفتح - حين حدوث العلم خارجاً عن محل الابتلاء، فأنه حينئذ تقع المعارضه بين جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر -

ص: ٤٨٩

١-١) هذا فيما إذا كان العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين من قبيل انضمام علم إلى علم بعروض العلم الثانى بعد الأوّل، مع بقاء العلم الأوّل، كما إذا لاقى أحد الاناءين الصغيرين للآخر، و أمّا لو كان العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين من قبيل الانقلاب كما إذا علمنا إجمالاً بوقوع نجاسه فى الاناء الكبير أو الاناء الصغير ثم تبدّل العلم المذكور بالعلم بوقوعها فى الكبير أو الصغيرين، فلا إشكال فى وجوب الاجتناب عن الجميع

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٢ و ٣٦٣

و جريانه فى الطرف الآخر، و يسقطان فيجب الاجتناب عنهما. و أمّا الملاقى - بالفتح - فلا يكون مجرى للأصل بنفسه، لخروجه عن محل الابتلاء، فإنه لا يترتب عليه أثر فعلى، و يعتبر فى جريان الأصل ترتب أثر عملى فعلى، فإذا رجع الملاقى - بالفتح - بعد ذلك إلى محل الابتلاء، لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض، لسقوط الأصل فى الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محل الابتلاء، فيكون حال الملاقى - بالفتح - فى هذا الفرض حال الملاقى - بالكسر - فى المسألة الأولى من حيث كون الشك فيه شكاً فى حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

هذا، و التحقيق عدم تماميه ما أفاده (قدس سره) لأنّ الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع من جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى، و المقام كذلك فإنّ الملاقى - بالفتح - و إن كان خارجاً عن محل الابتلاء، إلّا أنّه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثر فعلى، و هو الحكم بطهاره ملاقيه، فمجرد الخروج عن محل الابتلاء أو عن تحت القدره غير مانع عن جريان الأصل، كما إذا غسل ثوب متنجس بماء مع القطع بطهارته أو مع الغفله عن طهارته و نجاسته، ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء ثمّ شكّ فى طهارته، فلا- مانع من جريان أصله الطهاره فيه لترتيب الحكم بطهاره الثوب المغسول به. و كذلك لو كان ماء نجساً فلاقاه ثوب حين الغفله عن نجاسته ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء، فشككنا فى طهارته قبل ملاقيه الثوب لاحتمال وصول المطر إليه أو اتصاله بالجارى أو الكر، فإنّه لا- مانع من جريان استصحاب النجاسه فيه لترتيب الحكم بنجاسه الثوب عليه، مع أنّ المستصحب خارج عن محل الابتلاء أو معدوم.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ الملاقى - بالفتح - و إن كان خارجاً عن محل

الابتلاء، إلما أنه لا- مانع من جريان أصاله الطهاره فيه فى نفسه لترتيب الحكم بطهاره ملاقيه، إلّا أن العلم الاجمالى بنجاسته أو نجاسه الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل فى كل منهما، فيجب الاجتناب عنهما. و أمّا الملاقى - بالكسر - فحكمه من حيث جريان الأصل فيه و عدمه على التفصيل الذى تقدّم فى المسائل الثلاث، و ملخصه: أنه إن كان العلم بالملاقاه بعد العلم الاجمالى، فلا- مانع من جريان الأصل فيه كما فى المسأله الأولى، و إن كان قبله فالعلم الاجمالى مانع عن جريان الأصل فيه. و كلام صاحب الكفايه (قدس سره) مفروض على الثانى فراجع.

المورد الثانى: ما لو تعلّق العلم الاجمالى أوّلاً بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو شىء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو ذلك الشىء قبل الملاقاه، و لو مع العلم بأنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - على تقدير تحققها ناشئه من الملاقاه لا- غير، كما لو علم يوم السبت إجمالاً- بنجاسه الثوب أو الاناء الكبير، ثمّ علم يوم الأحد بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير يوم الجمعه و بملاقاه الثوب للناء الصغير فى ذلك اليوم، فإنّ نجاسه الثوب و لو مع عدم احتمالها من غير ناحيه الملاقاه قد تنجّزت بالعلم الاجمالى الحادث يوم السبت، لتساقط الأصلين فى طرفيه للمعارضه، فيجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - و هو الثوب و الاناء الكبير. و أمّا الملاقى - بالفتح - و هو الاناء الصغير، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، لكون الشك فيه شكاً حادثاً بعد تنجّز التكليف فى الاناء الكبير و الثوب.

هذا، و قد ذكرنا فى دوره السابقه عدم تماميه ما ذكره من وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - فى المورد الثانى أيضاً، لأنّ التنجيز يدور مدار العلم الاجمالى حدوثاً و بقاءً، فالعلم الاجمالى الحادث يوم

السبت في المثال و إن أوجب تنجز التكليف بالنسبه إلى الثوب و الاناء الكبير، إلما أنه بعد حدوث العلم الاجمالي يوم الأحد بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير، ينحلّ العلم الأوّل بالثاني، فيكون الشك في نجاسه الثوب شكاً في حدوث نجاسه أخرى غير ما هو معلوم إجمالاً، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، لخروجه عن أطراف العلم الاجمالي بقاءً.

و لكن التحقيق تماميه ما ذكره (قدس سره) من وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - في هذا المورد، و ذلك لما ذكرناه في ذيل المسأله الثانيه من أنّ مناط التنجيز هو العلم الاجمالي لا النجاسه بوجودها الواقعي و لو لم يعلم بها المكلف، فنجاسه الاناء الصغير على تقدير تحققها واقعاً ممّا لا أثر لها من دون العلم بها. و بعد تنجز التكليف في الاناء الكبير و الثوب لا أثر للعلم الثاني بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير، لكون التكليف في الاناء الكبير منجزاً بالعلم الأوّل، فلا أثر للعلم الثاني بالنسبه إليه، فيجرى الأصل في الاناء الصغير بلا معارض، فتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الاناء الكبير و الثوب و هو الملاقى - بالكسر - دون الاناء الصغير و هو الملاقى - بالفتح -.

و أقيماً ما ذكرناه في دوره السابقه من أنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحل بالعلم الثاني و يخرج الملاقى - بالكسر - من أطرافه، فيكون الشك في نجاسته شكاً في نجاسه جديده غير ما هو المعلوم بالاجمال، فيجرى فيه الأصل بلا معارض، ففيه: أنّ الملاقى - بالكسر - و هو الثوب في مفروض المثال لم يخرج من أطراف العلم الاجمالي الثاني، إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاه مقارناً لحدوث العلم الاجمالي الثاني، فيكون العلم الاجمالي بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير في مفروض المثال علماً إجمالياً بنجاسه الثوب و الاناء الصغير أو الاناء الكبير، غايه الأمر أنّ الشك في نجاسه الثوب ناشئ من الشك في نجاسه الاناء الصغير،

و هو لا- يوجب خروج الثوب عن أطراف العلم الاجمالي الثانى بعد كون العلم بالملاقاه حادثاً حين حدوث العلم الاجمالي الثانى، و حيث إنّ التكليف بالنسبه إلى الاناء الكبير قد تنجز بالعلم الاجمالي الأوّل، و لا مجال لجريان الأصل فيه، فيجرى الأصل فى الاناء الصغير بلا معارض (1).

ص: ٤٩٣

١- ١) للتأمل فيما ذكره (دام ظلّه) مجال، إذ لو كان المراد من العلم الاجمالي الثانى المتعلق بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير فى مفروض المثال هو العلم المنضم إلى العلم الأوّل مع بقاءه بحاله، فوجوب الاجتناب عن الثوب و الاناء الكبير و عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الصغير و إن كان صحيحاً لما ذكر فى المتن من تنجز التكليف بالنسبه إلى الثوب و الاناء الكبير بالعلم الأوّل و جريان الأصل فى الاناء الصغير بلا معارض، إلّا أنّ وجوب الاجتناب عن الثوب ليس للملاقاه، بل لكونه طرفاً للعلم الاجمالي الأوّل، و لا يعدّ الاجتناب عنه اجتناباً عن الملاقى - بالكسر - لأنّ معناه هو الاجتناب عنه لأجل الملاقاه و هذا هو محل الكلام. و أمّا لو كان الملاقى - بالكسر - بنفسه طرفاً للعلم الاجمالي الأوّل، أو كان معلوم النجاسه بالعلم التفصيلي ثم حصل العلم الاجمالي الثانى و العلم بملاقاته لبعض أطرافه، فلا يسمّى الاجتناب عنه اجتناباً عن الملاقى - بالكسر - كما هو واضح. و لو كان المراد من العلم الاجمالي الثانى المتعلق بنجاسه الاناء الكبير أو الاناء الصغير هو الذى انقلب إليه العلم الأوّل، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن الثوب دون الاناء الكبير، بل يجب الاجتناب عن الاناء الكبير و الاناء الصغير بمقتضى العلم الاجمالي الثانى، لأنّ المدار فى صورته الانقلاب على العلم الثانى كما اعترف به (دام ظلّه) فى بعض كلماته. و كذا يجب الاجتناب عن الثوب أيضاً لأنّه لم يخرج عن أطراف العلم الاجمالي الثانى على الفرض، إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاه مقارناً لحدوث العلم الاجمالي الثانى. فتحصيل: أنّ ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من تثليث الأقسام و أنّه قد يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - ممّا لم نجد له مورداً و لم نتعقل له وجهاً. و الحق أنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - متفرّعه على نجاسه الملاقى - بالفتح - فوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - لأجل الملاقاه دون الملاقى - بالفتح - غير متصوّر بوجه

فتحصل: أن ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من تثليث الأقسام صحيح تام، فالأمر دائر بين وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر - كما فى المسأله الأولى، و وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معاً كما فى المسأله الثانيه، و وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - عكس المسأله الأولى كما فى المثال المذكور.

المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر

اشاره

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر

المورد الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. انتهى الأمر فى الأبحاث السابقه إلى أن الشك إن كان فى تحقق الجعل من قبل الشارع، فهو مورد للبراءه العقليه و النقليه، و إن كان فى انطباق المجعول بعد العلم بالجعل فهو مورد لقاعده الاشتغال. و بعباره أخرى: الشك فى التكليف مورد للبراءه، و الشك فى المكلف به مورد لقاعده الاشتغال، فبعد الفراغ عن هذين الأمرين يقع الكلام فى الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، من حيث إنه ملحق بالشك فى التكليف، ليكون وجوب الأقل أكثر مورداً للبراءه، أو أنه ملحق بالشك فى المكلف به ليكون مورداً لقاعده الاشتغال. فبعضهم نظر إلى أن التكليف بالأقل متيقن و بالأكثر مشكوك فيه فألحقه بالشك فى التكليف. و بعض آخر نظر إلى وحده التكليف و تردده بين الأقل و الأكثر فألحقه بالشك فى المكلف به لكون التكليف متيقناً،

إنما الشك في انطباقه على الأقل أو الأكثر، فيكون الشك في المكلف به.

و تحقيق المقام يقتضى التكلم فى مقامين: الأوّل: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأجزاء الخارجيه. الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأجزاء التحليليه كدوران الأمر بين الاطلاق والتقييد، و دوران الأمر بين الجنس و الفصل مثلاً.

المقام الأوّل: دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأجزاء الخارجيه

أمّا المقام الأوّل: فقال بعضهم بكونه مجرىً لقاعده الاشتغال، و عدم جريان البراءه العقليه و البراءه النقليه. و ذهب جماعه منهم شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) إلى جريان البراءه العقليه و النقليه. و فضّل صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) و تبعه المحقق النائينى (٣) (قدس سره) فقال بجريان البراءه النقليه دون العقليه، فتنتيح البحث يستدعى التكلم فى جهتين:

الجهه الأولى: فى جريان البراءه العقليه و عدمه.

الجهه الثانيه: فى جريان البراءه النقليه و عدمه.

الجهه الأولى: فى جريان البراءه العقليه و عدمه.

أمّا الجهه الأولى: فالصحيح فيها ما ذهب إليه شيخنا الأنصارى (قدس سره) من جريان البراءه العقليه، و ذكر لتقريبه وجوهاً:

الوجوه التى ذكروها لتقريب البراءه العقليه

الوجه الأوّل: ما ذكره الشيخ (٤) (قدس سره) فى الرسائل من أنّ وجوب الأقل المردّد بين النفسى و الغيرى متيقن، إذ لو كان الأقل واجباً فوجوبه نفسى،

ص: ٤٩٥

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٠

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٣ و ٣٦٦

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٤٨٩ - ٤٩٤، فرائد الأصول ٤: ١٥١

٤-٤) فرائد الأصول ٢: ٤٦٢

و لو كان الأكثر واجباً فوجوب الأقل غيرى، و أمّا وجوب الأكثر فهو مشكوك فيه فيجربى فيه الأصل. و تماميه هذا الوجه يتوقف على إثبات أمرين: الأول: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، و إلّا لم يصحّ القول بأن وجوب الأقل متيقن مردد بين النفسى و الغيرى، إذ على تقدير عدم اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، لا يكون هناك إلّا وجوب نفسى شك فى تعلّقه بالأقل أو الأكثر، فلا علم بوجوب الأقل على كل تقدير. الثانى: كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالى بالوجوب النفسى المرّدّد تعلّقه بالأقل أو الأكثر، إذ على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالى لا يكون وجوب الأكثر مورداً لجريان البراءة.

الأمر الأول: اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى

أمّا الأمر الأول: أى اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، فهو لم يثبت بل الثابت خلافه، لما بيّناه فى بحث وجوب المقدمه (1) من استحاله اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، لأنّ الوجوب الغيرى ناشئ عن توقف وجود على وجود آخر، و ليس وجود المركب غير وجود الأجزاء كى يتوقف عليه توقف وجود الشىء على وجود غيره، فيترشح من وجوب المتوقف نفسياً وجوب المتوقف عليه غيرياً، بل وجود المركب عين وجود الأجزاء، و لا فرق بينهما إلّا بمجرد الاعتبار و اللحاظ، فإنّ الأجزاء إذا لوحظت بشرط الشىء أى بشرط الانضمام فهى المركب، و إذا لوحظت لا بشرط فهى الأجزاء.

الأمر الثانى: كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالى بالوجوب النفسى

و أمّا الأمر الثانى: أى كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالى بالوجوب النفسى، فقد يقال فيه بعدم الانحلال، بدعوى أنّه يعتبر فى الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم

ص: ٤٩٦

بالاجمال، و المقام ليس كذلك، لأنّ المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسى سواء كان متعلقاً بالأقل أو الأ-كثر، و المعلوم بالتفصيل هو الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى، فلا- ينحل العلم الاجمالى. و لكن التحقيق هو الانحلال على ما ذكرناه فى بحث مقدّمه الواجب مفصلاً (1) و لا نعيد الكلام فيه، لأنّ التقريب المذكور غير تام من جهه عدم تماميه الأمر الأوّل، فلا حاجه إلى إعاده الكلام فى تماميه الأمر الثانى و عدمها.

الوجه الثانى: و هو أيضاً مأخوذ من كلام الشيخ (2) و هو أنّ الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالى و الوجوب الضمنى، إذ لو كان الواجب فى الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالى. و لو كان الواجب فى الواقع هو الأ-كثر، فيكون الأقل واجباً بالوجوب الضمنى، لأنّ التكليف بالمركب ينحل إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء، و ينسبـط التكليف الواحد المتعلق بالمركب إلى تكاليف متعدده متعلقه بكل واحد من الأجزاء، و لذا لا يكون الآتى بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً، لسقوط التكليف المتعلق به، بل الآتى بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده، لكون التكليف متعلقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالى بنحو الشرط المتأخر.

فتحصّل: أنّ تعلق التكليف بالأقل معلوم و يكون العقاب على تركه عقاباً مع البيان و إتمام الحجّه، و تعلقه بالأكثر مشكوك فيه، و يكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان. و بعبارة أخرى: يكون العقاب على ترك الصلاه مثلاً لأجل ترك الأجزاء المعلومه عقاباً مع البيان و هو العلم، و يكون العقاب على تركها لأجل

ص: ٤٩٧

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ١٢١

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٢

ترك الأجزاء المشكوك فيها عقاباً بلا بيان، و العقل يحكم بقبحه، و هذا معنى البراءة العقلية.

و هذا الوجه ممّا لا بأس به، و توضيحه يستدعى التنبيه على أمر، و هو أنّ محل الكلام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إنّما هو فيما إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط القسّمى، بمعنى أنّنا نعلم أنّ الواجب لو كان هو الأقل لا يضره الاتيان بالأكثر، و أمّا إذا كان الأقل مأخوذاً فى التكليف بشرط لا حتّى يضره الاتيان بالأكثر، كما فى دوران الأمر بين القصر و التمام، فهو خارج عن محل الكلام، لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين. و بعبارة أخرى: الكلام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إنّما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر، و إذا كان الأقل مأخوذاً بشرط لا-لا يمكن الاحتياط باتيان الأكثر، لاحتمال كون الزائد مبطلاً، بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرّة و بالأكثر أخرى، و لذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك فى القصر و التمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط. و هذا هو الميزان فى تمييز دوران الأمر بين الأقل و الأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين.

إذا عرفت محل الكلام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فاعلم أنّ ذات الأقل معلوم الوجوب و إنّما الشك فى أنّه مأخوذ فى متعلق التكليف على نحو الاطلاق أى بنحو اللابشرط القسّمى، أو مأخوذ بشرط شىء و هو الانضمام مع الأجزاء المشكوكه، فإنّنا نعلم بوجوب ذات الأقل أى الجامع بين الاطلاق و التقييد، و إنّما الشك فى خصوصيه الاطلاق و التقييد، فإنّهما و إن كانا قسّمين من الماهيه الجامعه بينهما، إلّا أنّه لا إشكال فى كونهما قسّمين بالنسبه إلى نفسيهما.

و بالجملة: تعلق التكليف بذات الأقل متيقن، و إنّما الشك فى أنّه واجب مطلق و بلا تقييد بشىء، أو أنّه واجب مقيداً بانضمام الأجزاء المشكوكه، و حيث إنّ

الاطلاق لا- يكون تضييقاً على المكلف كما هو ظاهر، فلا- معنى لجريان البراءة العقلية أو النقلية فيه، فإنه لا يحتمل العقاب في صورته الاطلاق حتى ندفعه بقاعده قبح العقاب بلا بيان أو بحديث الرفع، فتجرى البراءة العقلية في التقييد بلا معارض. وقد ذكرنا مراراً (١) أن تنجيز العلم الاجمالي موقوف على تعارض الأصول في أطرافه و تساقطها، و أنه لو لم يجر الأصل في أحد طرفيه في نفسه لا- مانع من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً. و المقام كذلك، لما عرفت من أن الاطلاق توسعه على المكلف، فلا- يكون مورداً للبراءة في نفسه، فتجرى البراءة في التقييد بلا معارض، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء أو إباحته، فهذا العلم الاجمالي و إن كان طرفاه متباينين، إلا أنه حيث لا تجرى البراءة العقلية و لا النقلية في طرف الإباحه، لعدم احتمال العقاب فيه كى يدفع بقاعده قبح العقاب بلا بيان أو بحديث الرفع و أمثاله من الأدله النقلية، فيكون احتمال الحرمة مورداً لجريان البراءة العقلية و النقلية بلا معارض.

الموانع التي ذكرها لجريان البراءة العقلية

هذا، و قد ذكر لجريان البراءة موانع:

منها: ما ذكره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) من استحاله انحلال العلم الاجمالي في المقام لاستلزامه الخلف و عدم نفسه. أما الأول: فلأن العلم بوجوب الأقل يتوقف على تنجز التكليف مطلقاً، أى على تقديرى تعلقه بالأقل و تعلقه بالأكثر، فلو كان وجوبه على كل تقدير مستلزماً لعدم تنجزه فيما إذا كان متعلقاً بالأكثر كان خلفاً. و أما الثانى: فلأنه يلزم من وجود الانحلال عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، و هو مستلزم لعدم وجوب الأقل على

ص: ٤٩٩

١- ١) كما في ص ٤٠٤

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٦٤

كل تقدير المستلزم لعدم الانحلال. و ملاك الاستحاله فى التقريبن واحد، و هو أنّ الانحلال يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، و معه لا تنجز بالنسبه إلى الأكثر، فيلزم الخلف و من فرض وجود الانحلال عدمه.

و الجواب عن كلا- التقريبن كلمه واحده، و هى أنّ الانحلال لا- يتوقف على تنجز التكليف على تقديرى تعلقه بالأقل و تعلقه بالأكثر، بل الانحلال و تنجز التكليف بالنسبه إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه، بل الانحلال مبنى على العلم بوجود ذات الأقل على كل تقدير، أى على تقدير وجوب الأقل فى الواقع بنحو الاطلاق، و على تقدير وجوبه فى الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، إنّما الشك فى الاطلاق و التقييد، و حيث إنّ الاطلاق لا يكون مجرى للأصل فى نفسه على ما تقدّم بيانه، فيجرى الأصل فى التقييد بلا معارض، و ينحل العلم الاجمالى لا محاله. و هذا واضح لا غبار عليه فلا يكون مستلزماً للخلف، و لا وجود الانحلال مستلزماً لعدمه، و إنّما نشأت هذه المغالطه من أخذ التنجز على كل تقدير شرطاً للانحلال، و هذا ليس مراد القائل بالبراء.

و منها: أنّ التكليف المعلوم المحتمل تعلقه بالأقل و الأكثر تكليف واحد متعلق بالأجزاء مقيداً بعضها ببعض ثبوتاً و سقوطاً، إذ المفروض كون الأجزاء ارتباطيه، و معه لا يعقل سقوط التكليف بالاضافه إلى بعض الأجزاء مع عدم سقوطه بالاضافه إلى بعض آخر، لكون التكليف واحداً و الأجزاء ارتباطيه، و عليه فلا- يحصل القطع بسقوط التكليف باتيان الأقل حتى بالنسبه إلى نفس الأقل المقطوع وجوبه، لاحتمال وجوب الأ- أكثر، و احتمال وجوبه ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف رأساً، لأنه ملازم لعدم سقوطه بالاضافه إلى خصوص

الأكثر، فيكون المقام من موارد العلم بثبوت التكليف و الشك في سقوطه، فيكون مجرى لقاعده الاشتغال، لأن العلم بشغل الذمه يقتضى العلم بالفراغ و لا يحصل إلّا باتيان الأكثر.

و الجواب: أنّ الشك في السقوط تارة يكون ناشئاً من الشك في صدور الفعل من المكلف بعد تماميه البيان من قبل المولى، كما إذا علمنا بوجود صلاه الظهر مثلاً و شككنا في إتياننا بها، ففي مثل ذلك تجرى قاعده الاشتغال بلا شبهه و إشكال، لتماميه البيان من قبل المولى و وصول التكليف إلى المكلف، إنّما الشك في سقوط التكليف بعد وصوله، فلا بدّ من العلم بالفراغ بحكم العقل.

و أخرى يكون ناشئاً من عدم وصول التكليف إلى المكلف، فلا يعلم العبد بما هو مجعول من قبل المولى، كما في المقام فإنّ الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل يكون ناشئاً من الشك في جعل المولى، ففي مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبه إلى الأكثر مشكوكاً فيه فيرجع إلى الأصل العقلي و هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، و الأصل النقلى المستفاد من مثل حديث الرفع، فبعد الاتيان بالأقل و إن كان الشك في سقوط التكليف واقعاً موجوداً بالوجدان، لاحتمال وجوب الأكثر، إلّا أنّه ممّا لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله إلينا، و العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان.

و بما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام و بين دوران الأمر بين المتباينين، فأنّه بعد الاتيان بأحد المحتملين يكون سقوط التكليف هناك أيضاً مشكوكاً فيه، و يكون الشك في السقوط ناشئاً من الشك في جعل المولى، إلّا أنّه لا يجرى الأصل في أحد الطرفين للمعارضه، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لا محاله، بخلاف المقام لجريان الأصل في التقييد بلا معارض على ما عرفت مفصلاً.

و منها: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (1) من أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل إنّما هو على نحو الاهیال الجامع بین الاطلاق و التقييد مع الشك في خصوصیه الاطلاق و التقييد، و هذا المقدار من العلم التفصيلي هو المقوم للعلم الاجمالي، لأنّ كل علم إجمالي علم إجمالي بالنسبه إلى الخصوصیات، و علم تفصيلي بالنسبه إلى الجامع، فلا يكون هذا العلم التفصيلي موجبا للانحلال، و إلاّ لزم انحلال العلم الاجمالي بنفسه.

و بعبارة أخرى: انحلال العلم الاجمالي بعد كونه قضیه منفصله مانعه الخلو إنّما يكون بتبدلها بقضيتين حمليتين: إحداهما متيقنه و الأخرى مشکوكة كما في الأقل و الأكثر الاستقلاليين، و هذا مفقود في المقام. و بعبارة ثالثة: الموجب لانحلال العلم الاجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق، و الموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الاهیال الجامع بین الاطلاق و التقييد، فما هو موجود لا- يكون موجبا للانحلال، بل مقوم للعلم الاجمالي، و ما هو موجب لانحلال لا يكون موجوداً.

و بالجملة: العلم التفصيلي بالجامع بین الخصوصیات لا يكون موجبا لانحلال و إلاّ كان موجبا له في المتباينين أيضاً، لأنّ العلم بالجامع موجود عند دوران الأمر بین المتباينين أيضاً.

و الجواب: أنّ ما ذكره (قدس سره) متين لو قلنا بالانحلال الحقيقي، فإنّ العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الاجمالي ياخذی الخصوصيتين، فكيف يكون موجبا للانحلال الحقيقي، و لكننا نقول بالانحلال الحكمي، بمعنى أنّ المعلوم بالاجمال و إن كان يحتمل انطباقه على خصوصیه الاطلاق و على خصوصیه

ص: ٥٠٢

التقييد، إلما أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى، كان جريان الأصل فى إحداهما فى حكم الانحلال، لما ذكرناه غير مرّه (١) من أن تنجيز العلم الاجمالى متوقف على تعارض الأصول فى أطرافه و تساقطها، فبعد العلم بوجوب الأقل بنحو الاهمال الجامع بين الاطلاق و التقييد و إن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتى يلزم الانحلال الحقيقى، إلما أنه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلا- معارض كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالى فىكون بحكم الانحلال. و هذا الانحلال الحكمى لا يكون فى المتباينين، لعدم جريان الأصل فى واحد منهما لابتلائه بالمعارض، فانّ الأصلين فى المتباينين يتساقطان للمعارضه، و هذا هو الفارق بين المقامين.

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه أخذاً من كلام الشيخ (٢) (قدس سره) و هو أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات فى متعلقاتها من المصالح و المفسد على ما هو الحق من مذهب العدليه، و حيث إنه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل، فلا مناص من الاحتياط و الاتيان بالأكثر، إذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالأقل لاحتتمال دخل الأكثر فى حصوله.

و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) عن هذا الاشكال بجوابين:

الأول: أنّ الكلام فى جريان البراءه و عدمه فى المقام لا- يكون مبتنياً على مذهب العدليه القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد فى متعلقاتها بل عام.

الثانى: أنّ الغرض ممّا لا يمكن القطع بحصوله فى المقام على كل تقدير. أمّا على تقدير الاتيان بالأقل فلاحتمال دخل الأكثر فى حصوله. و أمّا على تقدير

ص: ٥٠٣

١-١) راجع على سبيل المثال ص ٤٠٤

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٦٤ و فرائد الأصول ٢: ٤٦١

الاتيان بالأ- كثر فلاحتمال دخل قصد الوجه فى حصوله، فلو أتينا بالزائد عن المتيقن بقصد الأمر الجزمى فهو تشريع محرّم لا يحصل معه الغرض قطعاً، و إن أتينا به بقصد الأمر الاحتمالى، فلا يقطع معه بحصول الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه فى حصوله، فيأذن لا- يجب علينا تحصيل القطع بتحقيق الغرض، لعدم إمكانه، فلا يبقى فى البين إلّا الحذر من العقاب و تحصيل المؤمن منه، و هو يحصل باتيان الأقل المعلوم وجوبه. و أمّا الأكثر فاحتمال العقاب على تركه يدفع بالأصل و قاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا ملخّص ما أفاده (قدس سره) من الجوابين.

و لا يخفى ما فى كليهما. أمّا الأول: ففيه أنّه جدلى، لأنّ جواز الرجوع إلى البراءة على مسلك الأشعرى لا يجدى القائل بطلانه.

و أمّا الثانى ففيه أوّلاً: أنّ ما ذكره من عدم إمكان القطع بحصول الغرض لو تمّ فإنّما يتمّ فى التعبيديّات دون التوصليّات، لعدم توقف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجوب الاحتياط فى التوصليّات دون التعبيديّات، و هو مقطوع البطلان، و لم يلتزم به أحد حتّى الشيخ نفسه.

و ثانياً: أنّ اعتبار قصد الوجه على القول به يختص بصوره الامكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه أصلاً، لعدم معرفه بالوجه كما فى المقام، إذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الاحتياط فى المقام، لأنّ معنى الاحتياط هو الاتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمّه. و هذا ممّا لا يمكن العلم به بناءً على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالاتيان بالأقل، لاحتمال وجوب الأكثر، و لا بالاتيان بالأكثر لاحتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ لا بالاتيان بالأقل و لا بالاتيان بالأكثر. و هذا ممّا لم يلتزم به أحد حتّى الشيخ (قدس سره) نفسه، إذ لا إشكال و لا خلاف فى إمكان الاحتياط، بل فى حسنه بالاتيان بالأكثر. إنّما الكلام فى وجوبه و عدمه، و السرفيه: أنّ

قصد الوجه على القول بوجوبه يختص بصوره الامكان، ففي مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، وإلا لزم بطلان الاحتياط رأساً.

و ثالثاً: أنّ احتمال اعتبار قصد الوجه ممّا لم يدل عليه دليل و برهان، بل هو مقطوع البطلان على ما تقدّم بيانه في بحث التعبدى و التوصلى (١).

و رابعاً: أنّ اعتبار قصد الوجه مع عدم تماميه دليله إنّما هو في الواجبات الاستقلاليه، دون الواجبات الضمنيه أى الأجزاء، فراجع الأدله التى ذكروها لاعتبار قصد الوجه (٢).

و أجاب المحقق النائيني (٣) (قدس سره) عن أصل الاشكال بأنّ الغرض تارة تكون نسبه إلى الفعل المأمور به نسبه المعلول إلى علته التامه كالقتل بالنسبه إلى قطع الأوداج، و أخرى تكون نسبه إليه نسبه المعلول إلى العلل الاعداديه. و الفرق بينهما واضح، فإنّ الغرض على الأوّل مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط أمر آخر خارج عن قدره المكلف، و على الثانى لا يترتب على الفعل المأمور به، بل يتوقف على مقدّمات أخرى خارجه عن قدره المكلف كحصول السنبل من الحبه، فإنّ الفعل الصادر من المكلف هو الزرع و السقى و نحوهما من المقدّمات الاعداديه. و أمّا حصول السنبل فيتوقف على مقدّمات أخرى خارجه عن قدره المكلف، كحراره الشمس و هبوب الريح مثلاً، فلو علمنا بأنّ الغرض

ص: ٥٥

١- ١] ذكر (قدس سره) في ذلك البحث أنّ قصد القربه ممّا يمكن أخذه في متعلق الأمر و مع الشك فيه يُنفى بالاطلاق إن كان و إلاّ فبالبراءه. و هذا الوجه يصلح لنفى اعتبار قصد الوجه أيضاً و قد استدللّ به في ص ٨٧ من هذا الكتاب فراجع [

٢- ٢) تقدّم ذكرها في ص ٨٨

٣- ٣) أجود التقريرات ٣: ٥٠١ - ٥٠٣، فوائد الأصول ٤: ١٦٥ و ما بعدها

من القسم الأوّل يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر في مقام الاثبات متعلقاً بنفس الغرض أو بعلمته، ففي مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر كان مورداً للاحتياط، فيجب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى، و لو علمنا كون الغرض من القسم الثاني فلا إشكال في أنّ حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف لعدم صحّحه التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلّا الاتيان بما أمر به المولى و هو نفس الفعل المأمور به. و في مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر وجب الاتيان بالأقل، للعلم بوجوبه على كل تقدير، و كان وجوب الأكثر مورداً للأصل لعدم العلم به. و أمّا لو شككنا في ذلك و لم نعلم بأن الغرض من القسم الأوّل يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من القسم الثاني ليرجع إلى أصله البراءة عن الأكثر، فلا مناص من الرجوع إلى الأمر، فإن كان متعلقاً بالغرض كالأوامر المتعلقة بالطهارة من الحدث في مثل قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١) يستكشف منه كون الغرض مقدوراً لنا، لأنّه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به، لقبح التكليف بغير المقدور، فيجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تحصيلاً للعلم بغرض المولى، و إن كان متعلقاً بفعل المأمور به كالأوامر المتعلقة بالصلاه و الصوم و نحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا، و إلّا كان تعلق الأمر به أولى من تعلقه بالمقدّمه، فلا يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر. و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأمر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به و يستكشف منه أنّ الغرض ليس متعلقاً للتكليف، فلا يجب علينا إلّا الاتيان بما علم تعلق التكليف به و هو الأقل، و أمّا الأكثر فيرجع فيه إلى الأصل.

ص: ٥٠٦

و فيه: ما تقدّم في بحث الصحيح و الأعم (١) من أنّ المترتب على الأمور به غرضان، أحدهما: الغرض الأقصى الذي نسبته إلى الأمور به نسبة المعلول إلى العلل الاعداديه، فليس مقدوراً للمكلف و لا متعلقاً للتكليف. ثانيهما: الغرض الاعدادي الذي نسبته إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامه، و قد يعبر عنه في كلام بعض الأساطين (٢) بسد باب العدم من ناحيه هذه المقدمه، أى الفعل المأمور به، فعلى القول بوجوب تحصيل الغرض يجب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للعلم بهذا الغرض الذي تكون نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامه، فكون الغرض الأقصى خارجاً عن قدره المكلف لا يفيد في دفع الاشكال، بعد الالتزام بوجوب الاحتياط، فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأمور به ترتب المعلول على العله التامه، لأنّ الغرض الاعدادي الذي نشك في حصوله باتيان الأقل يكفي لوجوب الاحتياط و الاتيان بالأكثر.

و الصحيح في الجواب أن يقال: إنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف كما إذا أمر المولى بقتل زيد، ففي مثل ذلك يجب على المكلف إحراز حصوله و الاتيان بما يكون محصياً له يقيناً. و أمّا إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به، فلا يجب على العبد إلّا الاتيان بما أمر به المولى، و أمّا كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى، فعليه أن يأمر العبد بما يفى بغرضه، فلو فرض عدم تماميه البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستنداً إلى العبد، فلا يكون العبد مستحقاً للعقاب.

ص: ٥٠٧

١ - ١] لم يُذكر في بحث الصحيح و الأعم على ما في التقريرات و إنّما ذكر في بحث مقدمه الواجب، راجع محاضرات في أصول الفقه ٢: ٢١٧ - ٢١٨ [

٢ - ٢) نهايه الأفكار ٣: ٤٠٦

و بالجمله: لا يزيد الغرض على أصل التكليف، فكما أنّ التكليف الذى لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذى لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر، فكما أنّ التكليف بالزائد على القدر المتيقن ممّا لم تقم عليه حجّة من قبل المولى، فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان، كذلك الغرض المشكوك ترتيبه على الأقل أو الأكثر، فإنّه على تقدير ترتيبه على الأقل كانت الحجّة عليه تامّة، و صحّ العقاب على تفويته بترك الأقل. و على تقدير ترتيبه على الأكثر لم تقم عليه الحجّة من قبل المولى، و كان العقاب على تفويته بترك الأكثر عقاباً بلا بيان.

هذا كلّ بناءً على ما هو المشهور من مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للملاكات فى متعلقاتها، و أمّا على القول بكونها تابعه للمصالح فى نفسها كما مال إليه صاحب الكفايه فى بعض كلماته (1)، و كما هو الحال فى الأحكام الوضعيه مثل الملكيه و الزوجيه و نحوهما، فالاشكال مندفع من أصله كما هو ظاهر.

الجهه الثانيه: جريان البراءه الشرعيه فى المقام

الجهه الثانيه: فى جريان البراءه الشرعيه و عدمه، و ملخص الكلام فيه: أنّه إن قلنا بجريان البراءه العقليه، فلا ينبغى الاشكال فى جريان البراءه الشرعيه أيضاً بملاك واحد، و هو عدم جريان الأصل فى الاطلاق، باعتبار كونه سعه على المكلف، و لا يكون تضيقاً عليه ليشمله حديث الرفع و نحوه، فيجرى الأصل فى التقييد بلا- معارض، فكما قلنا إنّ الأصل عدم التقييد بمعنى قبح العقاب عليه لعدم البيان، كذلك نقول برفع المؤاخذه على التقييد لكونه ممّا لا يعلم، فيشملة مثل حديث الرفع. و إن قلنا بعدم جريان البراءه العقليه و عدم

ص: ٥٠٨

انحلال العلم الاجمالي، ففي جواز الرجوع إلى البراءة الشرعيه وجهان. ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) (١) و المحقق النائيني (قدس سره) (٢) إلى الأوّل.

أمّا صاحب الكفايه فذكر في وجهه أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيه ما شكّ في جزئيته، فمثله يرتفع الاجمال و التردد عمّا تردد أمره بين الأقل و الأكثر، و يعينه في الأوّل.

و أمّا المحقق النائيني (قدس سره) فذكر في وجهه أنّ مفاد حديث الرفع و نحوه عدم التقييد في مرحله الظاهر، فيثبت به الاطلاق ظاهراً، لأنّ عدم التقييد هو عين الاطلاق، باعتبار أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه، فالاطلاق عدم التقييد في مورد كان صالحاً للتقييد، فبضميمه مثل حديث الرفع إلى أدله الأجزاء و الشرائط يثبت الاطلاق في مرحله الظاهر.

و التحقيق عدم صحّه التفكيك بين البراءة العقلية و الشرعيه، و أنّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض لا مجال لجريان البراءة الشرعيه أيضاً، و ذلك لأنّ عمده ما توهم كونه مانعاً عن جريان البراءة العقلية أمران: الأوّل: لزوم تحصيل الغرض المردد ترتبه على الأقل و الأ-كثر. الثاني: أنّ الأقل المعلوم وجوبه على كل تقدير هو الطبيعه المردده بين الاطلاق و التقييد، فكل من الاطلاق و التقييد مشكوك فيه، فلا ينحل العلم الاجمالي لتوقفه على إثبات الاطلاق، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقياً على حاله. و عليه يكون الشك في سقوط التكليف باتيان الأقل لا في ثبوته، فيكون مجرئاً لقاعده الاشتغال دون البراءة. و من الظاهر أنّ كلاً من هذين الوجهين لو تمّ لكان مانعاً

ص: ٥٠٩

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٦٦

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ٣: ٤٩٤، فوائد الأصول ٤: ١٦٢

عن الرجوع إلى البراءة الشرعية أيضاً.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لو لزم تحصيله على كل تقدير كما هو المفروض، فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع مع الشك في حصول الغرض باتيان الأقل، إذ غايه ما يدل عليه حديث الرفع و نحوه من أدله البراءة الشرعية هو رفع الجزئيه عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً، بمعنى عدم العقاب على تركه، و من المعلوم أنّ رفع الجزئيه عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً لا يدل على كون الغرض مترتباً على الأقل.

و بعبارة أخرى: أصاله عدم جزئيه المشكوك لا- يترتب عليها كون الغرض مترتباً على الأقل، لعدم كونه من آثاره الشرعيه، فاحراز كون الغرض مترتباً على الأقل بها مبني على القول بالأصل المثلث و لا- نقول به، فيجب الاتيان بالأكثر لاحراز حصول الغرض.

و بعبارة ثالثة: بعد الالتزام بوجود تحصيل الغرض بحكم العقل و كون المكلف معاقباً بترك تحصيله، لا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع، لكونه دالاً على عدم العقاب بترك الجزء المشكوك فيه، لا على رفع العقاب بترك تحصيل الغرض. نعم، لو كان ما دلّ على رفع الجزئيه من الأمارات الناظره إلى الواقع لترتبت عليه لوازمه العقليه، فيحكم بترتب الغرض على الأقل، لحجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول على ما ذكر في محلّه (1)، كما أنّه لو كان دليل البراءة الشرعيه وارداً في خصوص دوران الأمر بين الأقل و الأ- كثر لزم الحكم بكفايه الأقل و ترتب الغرض عليه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه. و أمّا إذا لم تكن أدله البراءة من الأمارات الناظره إلى الواقع، بل من الأصول الناظره إلى تعيين

ص: ٥١٠

الوظيفه عند العجز عن الوصول إلى الواقع، و لم تكن واردة في خصوص دوران الأمر بين الأقل و الأكثر كما هو المفروض، فلا يفيد الرجوع إليها لنفي وجوب الأكثر بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض و عدم العلم بترتبه على الأقل.

و أما الوجه الثاني: فلأنّ جريان البراءه عن الأكثر - اى عن تقييد الأقل بانضمام الأجزاء المشكوك فيها - لا يثبت تعلّق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق، إلّا على القول بالأصل المثبت، لما ذكرناه مراراً (١) من أنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد، إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عباره عن لحاظ الطبيعه بنحو السريان و اللابشرط القسمى، و التقييد عباره عن لحاظها بشرط شىء، و الطبيعه الملحوظه بنحو لا بشرط مضاده مع الطبيعه الملحوظه بشرط شىء، و مع كون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد لا يمكن إثبات الاطلاق بنفى التقييد، و معه لا ينحل العلم الاجمالى المقتضى لوجوب الاحتياط، فلا- تجرى البراءه النقليه كما لا- تجرى البراءه العقليه. نعم، بناءً على ما ذكرناه (٢) من أنّ انحلال العلم الاجمالى لا يحتاج إلى إثبات الاطلاق بل يكفيه جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، جرت البراءه العقليه و النقليه فى المقام بملاك واحد.

فتلخص ممّا ذكرناه: عدم صحّحه التفكيك بين البراءه العقليه و النقليه فى المقام، فلا بدّ من القول بجريان البراءه عقلاً و نقلاً كما اختاره شيخنا الأنصارى (قدس سره) و هو الصحيح على ما تقدّم بيانه، أو الالتزام بقاعده الاشتغال و عدم جواز الرجوع إلى البراءه العقليه و النقليه.

ص: ٥١١

١-١) راجع على سبيل المثال محاضرات فى أصول الفقه ١: ٥٢٨ - ٥٢٩

٢-٢) فى ص ٥٠٢

تنبيه:

ذكر صاحب الكفايه (١) (قدس سره) فى المقام إشكالاً: و هو أنه بعد جريان البراءة الشرعيه عن وجوب الأكثر كيف يمكن الالتزام بوجوب الأقل و لا دليل عليه، فإن الأدله الأوليه تدل على وجوب المركب التام، و بعد رفع جزئيه الجزء المشكوك فيه بمثل حديث الرفع لا يبقى دليل على وجوب الباقي.

و أجاب عنه: بأنّ نسبه حديث الرفع إلى أدله الأجزاء و الشرائط نسبه الاستثناء إلى المستثنى منه، فبضميمته إليها يحكم باختصاص الجزئيه بغير حال الجهل.

و التحقيق: أنّ وجوب الأقل لا يحتاج إلى دليل آخر، فإنّ نفس العلم الاجمالي بوجوب الأقل المرّد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كافٍ فى وجوبه، فالاشكال المذكور و جوابه ساقط من أصله.

و الظاهر و الله العالم أنّ الاشكال المذكور نشأ من الخلط بين الجهل و النسيان و الاضطرار و الاكراه، فإنّه فى باب الاضطرار بعد رفع جزئيه بعض الأجزاء للاضطرار إلى تركه بقوله (صلى الله عليه و آله): «و ما اضطروا إليه» (٢) يحتاج وجوب الباقي إلى الدليل، لأنّ الأدله الأوليه إنّما دلّت على وجوب المركب التام، و بعد رفع اليد عنها لأدله الاضطرار لم يبق دليل على وجوب بقيه الأجزاء، و كذا الحال فى باب الاكراه و النسيان.

ص: ٥١٢

١-١) كفايه الأصول: ٣٦٧

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

والاشكال المذكور وارد لا- مدفع له في هذه الموارد، ولا- يفيد ما ذكره صاحب الكفايه في مقام الجواب عنه من أن نسبه حديث الرفع إلى أدله الأجزاء و الشرائط هي نسبه الاستثناء إلى المستثنى منه، و ذلك لأن النسبه المذكوره إنما تتم بعد ما دلّ دليل على وجوب البقيه، و الكلام فعلاً في وجود هذا الدليل، و لا يمكن إثباته، أي إثبات وجوب البقيه بنفس حديث الرفع، فإن مفاده نفى وجوب ما اضطرّ إليه، لا إثبات وجوب بقيه الأجزاء و الشرائط، فبعد رفع اليد عن الأدله الأوليه الداله على المركب التام لأجل الاضطرار لم يبق دليل على وجوب البقيه.

نعم، لو دلّ دليل خاص على وجوب البقيه في مورد كما في الصلاه فإنها لا تسقط بحال، فهو المتّبع، أو تمت قاعده الميسور كبرى و صغرى، فيعمل بها، و إنما فيشكل الحكم بوجوب البقيه كما في الصوم، فإنه بعد الافطار في بعض أجزاء اليوم لأجل الاضطرار لا- دليل على وجوب الامساك في بقيه أجزاء ذلك اليوم. و أوضح منه الوضوء فيما لم يكن الماء كافياً لغسل جميع الأعضاء، فإنه لا دليل على وجوب غسل بعض الأعضاء دون بعض آخر، و سيجيء التعرّض لتفصيل ذلك في محله (1) إن شاء الله تعالى. و قد عرفت أنّ كل ذلك أجنبي عن المقام، لأنّ العلم الاجمالي بوجوب الأقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كافٍ في إثبات وجوبه بلا حاجه إلى دليل آخر.

بقي الكلام في الاستصحاب، فقد تمسك به للاشتغال مرّه و للبراهه أخرى.

التمسك بالاستصحاب للاشتغال

أمّا التمسك به للاشتغال فتقريبه: أنّ التكليف متعلق بما هو مردد بين الأقل و الأكثر، فالواجب مردد بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع،

ص: ٥١٣

فإنّ التكليف لو كان متعلقاً بالأقل، فهو مرتفع بالاتيان به يقيناً و لو كان متعلقاً بالأكثر فهو باقٍ يقيناً، فبعد الاتيان بالأقل نشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به، فيستصحب بقاؤه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلّي. و بعد جريان هذا الاستصحاب و الحكم ببقاء التكليف تعبداً يحكم العقل بوجوب الاتيان بالأ-كثير تحصيلاً للعلم بالفراغ، لا-أنه يترتب الحكم بوجوب الأ-كثير على نفس الاستصحاب حتّى يكون مثبتاً بالنسبه إليه، بل المترتب على الاستصحاب هو الحكم ببقاء التكليف فقط، و أمّا وجوب الاتيان بالأكثر فإنّما هو بحكم العقل بعد إثبات الاشتغال و بقاء التكليف، للملازمه بين بقاء التكليف و حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالفراغ. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالاستصحاب للاشتغال.

و يرد عليه أولاً: أنّ جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي متوقف على كون الحادث مردداً بين المرتفع و الباقي، لأ-جل تعارض الأصل في كل منهما، كما إذا تردد الحدث المتحقق ممّن كان متطهراً بين الأصغر و الأكبر فإنّ أصله عدم تحقق الأكبر معارضه بأصله تحقق الأصغر، فبعد الوضوء نشك في ارتفاع الحدث المتيقن حدوثه، لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً و ما هو باقٍ كذلك، فيستصحب الحدث الكلّي. و أمّا فيما لم تتعارض فيه الأصول بل أحرز حال الفرد الحادث بضميمه الأصل إلى الوجدان فلم يبق مجال للرجوع إلى استصحاب الكلّي، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثمّ احتمل عروض الجنابه له بخروج بلل يحتمل كونه منياً، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلّي بعد الوضوء، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقناً، إنّما الشك في انقلابه إلى الأ-كثير، فتجرى أصله عدم حدوث الأ-كثير، و بضم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث و أنّه الأصغر، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي.

والمقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ وجوب الأقل هو المتيقن، و بضميمه أصاله عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد ويتعين في الأقل، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي.

و بالجمله الرجوع إلى القسم الثاني من استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مردداً بين المرتفع و الباقي، و أمّا لو كان أحد الفردين متيقناً و الآخر مشكوكاً فيه، فيجرى الأصل فيه بلا معارض، فلا تصل النوبه إلى استصحاب الكلّي.

و ثانياً: أنّ الاستصحاب المذكور - على تقدير جريانه في نفسه - معارض باستصحاب عدم تعلّق جعل التكليف بالأكثر لو لم نقل بكونه محكوماً، فيسقط للمعارضه أو لكونه محكوماً.

التمسك بالاستصحاب للبراءه

و أمّا التمسك بالاستصحاب للبراءه فتقريبه بوجوه:

التقريب الأول: استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف.

و فيه أولاً: أنّ عدم اللّحاظ ليس حكماً شرعياً و لا موضوعاً لحكم شرعي، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

و ثانياً: أنّ الأمر في المقام دائر بين لحاظ الأقل بشرط شيء الذي هو عبارته عن لحاظ الأكثر، و بين لحاظ الأقل بنحو اللابشرط القسّمى، بعد العلم الاجمالي بتحقق أحدهما لاستحاله الاهمال في مقام الثبوت، و كما أنّ لحاظ الأقل بشرط شيء مسبوق بالعدم و مشكوك الحدوث، كذلك لحاظ الأقل بنحو اللابشرط القسّمى أيضاً مسبوق بالعدم و مشكوك الحدوث، فجريان الاستصحاب في كل منهما معارض بجريانه في الآخر.

التقريب الثاني: استصحاب عدم الجزئيه لما هو مشكوك الجزئيه، و حيث

إنّ الجزئية أمر انتزاعي تنتزع عن الأمر بالمركب، فاستصحاب عدم الجزئية يرجع إلى استصحاب عدم تعلق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك فيه و هو التقريب الثالث.

و يرد عليه: أنّ هذا الاستصحاب معارض بمثله حسب ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الأقل المتيقن الذي تعلق الأمر و التكليف به أمره دائر بين الاطلاق و التقييد، فكما أنّ تعلق التكليف بالأقل على نحو التقييد مشكوك الحدوث، كذلك تعلق التكليف به على نحو الاطلاق أيضاً مشكوك الحدوث، فاجراء الاستصحاب فيهما منافٍ للعلم الاجمالي، و في أحدهما ترجيح بلا مرجح. فتلخص ممّا ذكرناه: عدم صحّ التمسك بالاستصحاب في المقام، لا للاشتغال و لا للبراءة.

المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية و هو على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب على نحو الشرطية موجوداً مستقلاً

القسم الأول: أن يكون ما يحتمل دخله في المأمور به على نحو الشرطية موجوداً مستقلاً غايه الأمر أنه يحتمل تقييد المأمور به به، كما إذا احتتمل اعتبار التستر في الصلاة مثلاً. و الحكم في هذا القسم هو ما ذكرناه في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء الخارجيه من جريان البراءة عقلاً و نقلاً، فإنّ الأقل المتيقن الذي تعلق التكليف به أمره دائر بين الاطلاق و التقييد، فتجرى أصاله البراءة عن الاشتراط. و لا تعارضها أصاله البراءة عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً على المكلف، فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه، و يجري في المقام جميع الاشكالات المتقدمه و الموانع من جريان البراءة. و الجواب عنها هو ما تقدّم حرفاً بحرف، و لا حاجة إلى الاعاده.

القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير مستقل عنه خارجاً

القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير مستقل عنه خارجاً، و لم يكن من مقوماته الداخلة في حقيقته، بل كانت نسبتته إليه نسبة الصفه إلى الموصوف و العارض إلى المعروض، كما لو دار أمر الرقبه الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنه أو الأعم منها و من الكافره. و هذا القسم كسابقه في جريان البراءه العقليه و الثقليه فيه بملاك واحد، فإنّ تعلّق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق و التقييد معلوم إجمالاً، فتجرى أصاله البراءه عن التقييد بلا معارض، و لا تعارض بأصاله البراءه عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً و كلفه على المكلف، و لا يكون مجرئاً للأصل في نفسه كما مرّ مراراً.

و استشكل صاحب الكفايه (1) (قدس سره) في جريان البراءه العقليه فيه و في سابقه بدعوى أنّ جريان البراءه في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر مبنى على انحلال العلم الاجمالي بكون الأقل متيقناً على كل تقدير، و المقام ليس كذلك، لأنّ وجود الطبيعى في ضمن المقيّد متحد معه بل عينه خارجاً، و وجود الطبيعى في ضمن غيره ممّا هو فاقد للقيّد مباين له، فلا يكون هناك قدر متيقن في البين لينحل به العلم الاجمالي و تجرى أصاله البراءه.

و فيه أولاً: أنّ الملاك في الانحلال جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض كما مرّ مراراً، و المقام كذلك، فإنّ تعلّق التكليف بطبيعى الرقبه المردد بين الاطلاق بالنسبه إلى الإيمان و الكفر أو التقييد بخصوص الإيمان معلوم و هذا هو القدر المتيقن، إنّما الشك في خصوصيه الاطلاق و التقييد، و حيث إنّ في الاطلاق توسعه على المكلف لا ضيقاً و كلفه عليه، فلا يكون مورداً لجريان

ص: ٥١٧

الأصل فى نفسه، فتجرى أصاله البراءه عن التقييد بلا معارض.

و بعباره أخرى: المراد من كون الأقل متيقناً الموجب لانحلال العلم الاجمالى ليس هو المتيقن فى مقام الامتثال، كى يقال إن وجود الطبيعى فى ضمن المقيّد مباين مع وجوده فى ضمن غيره، فلا- يكون هناك قدر متيقن، بل المراد هو المتيقن فى مقام تعلق التكليف و ثبوته، و لا- ينبغى الاشكال فى وجود القدر المتيقن فى هذا المقام، فانّ تعلق التكليف بالطبيعى المردد بين الاطلاق و التقييد متيقن، إنّما الشك فى خصوصيه الاطلاق و التقييد فتجرى البراءه عن التقييد بلا معارض على ما ذكرناه مراراً.

و ثانياً: أنّ هذا الاشكال لو تم لجرى فى الشك فى الجزئيه أيضاً، و ذلك لأن كل واحد من الأجزاء له اعتباران: الأول: اعتبار الجزئيه و أنّ الوجوب المتعلق بالمركب متعلق به ضمناً. الثانى: اعتبار الشرطيه و أنّ سائر الأجزاء مقيّد به، لأنّ الكلام فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، فىكون الشك فى الجزئيه شكاً فى الشرطيه بالاعتبار الثانى، فىجرى الاشكال المذكور، فلا وجه لاختصاصه بالشك فى الشرطيه.

القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مقوماً له

القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مقوماً له، بأن تكون نسبته إليه نسبه الفصل إلى الجنس، كما إذا تردد التيمم الواجب بين تعلقه بالتراب أو مطلق الأرض الشامل له و للرمل و الحجر و غيرهما، و كما إذا أمر المولى عبده باتيان حيوان فشكّ فى أنّه أراد خصوص الفرس أو مطلق الحيوان، ففى مثله ذهب صاحب الكفايه (قدس سره) و المحقق النائينى (قدس سره) إلى عدم جريان البراءه. أمّا صاحب الكفايه فقد تقدّم وجه إشكاله و الجواب عنه،

فلا نحتاج إلى الاعداد. و أما المحقق النائيني (١) (قدس سره) فذكر أن الجنس لا تحصل له في الخارج إلا في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلق التكليف به إلا مع أخذه متميزاً بفصل، فيدور أمر الجنس المتعلق للتكليف بين كونه متميزاً بفصل معين أو بفصل ما من فصوله، وعليه فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأنه لا معنى للقول بأن تعلق التكليف بالجنس متيقن، إنما الشك في تقيده بفصل، بل نقول تقيده بالفصل متيقن، إنما الشك والترديد في تقيده بفصل معين أو فصل من فصوله، لما ذكرناه من عدم معقولية كون الجنس متعلقاً للتكليف إلا مع أخذه متميزاً بفصل، فيدور الأمر بين التخير والتعيين، والعقل يحكم بالتعيين، فلا مجال للرجوع إلى البراءة عن كلفه التعيين.

أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخير

ثم إنه (قدس سره) (٢) قسم دوران الأمر بين التخير والتعيين إلى أقسام ثلاثة، واختار في جميعها الحكم بالتعيين. و حيث إن التعرض لذكر الأقسام وما لها من الأحكام مما تترتب عليه فوائد كثيرة في استنباط الأحكام الشرعية، فنحن نتبعه في ذكر الأقسام و نتكلم في أحكامها حسب ما يساعده النظر فنقول:

القسم الأول: ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعية، كما إذا شككنا في أن صلاه الجمعة في عصر الغيبه هل هي واجب تعييني أو تخيري.

القسم الثاني: ما إذا دار الأمر بين التخير والتعيين في مرحلة الجعل في الأحكام الظاهرية و مقام الحجية، كما إذا شككنا في أن تقليد الأعلم واجب

ص: ٥١٩

١-١) أجود التقريرات ٣: ٥٠٧، فوائد الأصول ٤: ٢٠٨

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٣٧٩، فوائد الأصول ٣: ٤١٧

تعيّنى على العامى العاجز عن الاحتياط، أو هو مخير بين تقليده و تقليد غير الأعلم.

القسم الثالث: ما إذا دار الأمر بين التخيير و التعيين فى مقام الامتثال لأجل التزامهم، بعد العلم بالتعيين فى مقام الجعل، كما إذا كان هنا غريقان يحتمل كون أحدهما بعينه نبياً مثلاً، و لم يتمكن إلّا من إنقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين وجوب إنقاذه تعييناً أو تخيراً بينه و بين الآخر، هذه هى أقسام دوران الأمر بين التخيير و التعيين، و قبل الشروع فى بيان حكم الأقسام من البراءة أو الاحتياط لا بدّ من بيان أمرين:

الأول: أنّ محل الكلام إنّما هو فيما إذا لم يكن فى البين أصل لفظى من الاطلاق و نحوه، و لا استصحاب موضوعى يرتفع به الشك، كما إذا علمنا بالتعيين ثم شككنا فى انقلابه إلى التخيير أو بالعكس، فأنه مع وجود أحد الأمرين يرتفع الشك فلا تصل النوبه إلى البراءة أو الاحتياط.

الثانى: أنّ محل الكلام إنّما هو فيما إذا كان الوجوب فى الجملة متيقناً و دار أمره بين التخيير و التعيين، كما فى الأمثلة التى ذكرناها. و أمّا إذا لم يكن الوجوب متيقناً فى الجملة، كما إذا دار الأمر بين كون شىء واجباً تعيينياً أو واجباً تخييرياً أو مباحاً، فلا ينبغى الشك فى جواز الرجوع إلى البراءة عن الوجوب.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

١- دوران الأمرى بين التعيين و التخيير فى مرحله الجعل

أمّا القسم الأول فله صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يعلم وجوب كل من الفعلين فى الجملة، و يدور الأمر بين أن يكون الوجوب فيهما تعيينياً ليجب الاتيان بهما معاً فى صورته الممكن، أو تخييرياً ليجب الاتيان بأحدهما.

ص: ٥٢٠

الصورة الثانية: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، و علم أيضاً سقوطه عند الاتيان بفعل آخر، و دار الأمر بين أن يكون الفعل الثاني عدلاً للواجب، ليكون الوجوب تخييرياً بينه و بين الواجب الأول، أو مسقطاً له لاشتراط التكليف بعدمه كالقراءة الواجبه في الصلاه المرذده بين أن يكون وجوبها تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام، أو يكون تخييرياً بينهما على ما مثّلوا. و في التمثيل بها للمقام إشكال سيجيء التعرّض له قريباً (١) إن شاء الله تعالى. و تظهر الثمره بين الاحتمالين فيما إذا عجز المكلف عن القراءة، فأنه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعين عليه الائتمام، كما هو الحال في كل واجب تخييرى تعذّر عدله. و على تقدير كون وجوب القراءة تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام لا يجب عليه الائتمام.

ثم إن هاتين الصورتين على طرفي النقيض، فإن وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب الأول معلوم في الجملة في الصورة الأولى، إنما الشك في أنّ الاتيان به مسقط للامتنال بالواجب الأول أو لا. و أمّا في الصورة الثانية فالمسقطه متيقنه، إنما الشك في كونه عدلاً للواجب الأول ليكون واجباً تخييرياً، أو أنّ عدمه شرط لوجوب الواجب (٢).

ص: ٥٢١

١-١) في ص ٥٢٣ - ٥٢٤

٢-٢) بل هاتان الصورتان على طرفي النقيض في مراحل ثلاث: الأولى: في نفس التكليف المعلوم، فإن وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب الأول معلوم في الجملة في الصورة الأولى، إنما الشك في أنّ الاتيان به مسقط للواجب أم لا. و أمّا الصورة الثانية فالمسقطه متيقنه إنما الشك في وجوبه كما ذكر (دام ظلّه). الثانية: في ظهور الثمره، فإن الثمره في الصورة الأولى تظهر فيما إذا تمكن المكلف منهما بخلاف الصورة الثانية فإن الثمره فيها فيما إذا تعذّر ما علم وجوبه. الثالثه: في الحكم فإن الحكم في الصورة الأولى هو التخيير بخلاف الصورة فإن الحكم فيها هو التعيين و تتضح هذه المراحل بما في المتن

الصورة الثالثة: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، و احتمال كون فعل آخر عدلاً له، مع عدم إحراز وجوبه و لا كونه مسقطاً، كما إذا علمنا بوجوب الصيام في يوم، و احتمالنا أن يكون إطعام عشرة مساكين عدلاً له في تعلق الوجوب التخييري بهما، هذه هي الصور الثلاث.

أما الصورة الأولى: فلا أثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكن المكلف إلّا من أحد الفعلين، ضروره وجوب الاتيان به حينئذ إما لكونه واجباً تعينياً أو عدلاً لواجب تخييري متعذراً. و بعبارة أخرى: يعلم كونه واجباً تعينياً فعلاً غايه الأمر لا يعلم أنه تعينى بالذات أو تعينى بالعرض لأجل تعذّر عدله، و إنّما تظهر الثمره فيما إذا تمكن المكلف من الاتيان بهما معاً، فيدور الأمر بين وجوب الاتيان بهما و جواز الاقتصار على أحدهما. و التحقيق هو الحكم بالتخير و جواز الاكتفاء بأحدهما، لأنّ تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقن، و تعلقه بخصوص كل منهما مجهول مورد لجريان البراءه بلا مانع.

و أمّا الصورة الثانية: فقد عرفت أنه لا ثمره فيها في كون الوجوب تعينياً أو تخييراً، إلّا فيما إذا تعذّر ما علم وجوبه في الجملة، فإنه على تقدير كون وجوبه تخييراً، يجب عليه الاتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، و على تقدير كون وجوبه تعينياً لا- شيء عليه، فالشك في التعيين و التخير في هذه الصورة يرجع إلى الشك في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذره و هو مورد للبراءه، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين دون التخير.

ثم إنَّ المحقق النائني (١) (قدس سره) استدَلَّ على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسأله القراءه و الائتمام التي ذكروها مثلاً لهذه الصوره بما ورد عن النبي (صلى الله عليه و آله) من «أنَّ سين بلال عند الله شين» (٢) بتقريب أنَّ الائتمام لو كان عدلاً للقراءه لوجب عليه الائتمام على تقدير التمكن منه، و عدم جواز الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين.

و فيه أولاً: أنَّ الروايه ضعيفه بالارسال فلا يصح الاستدلال بها.

و ثانياً: أنَّ ما يتحمّله الإمام عن المأموم هي القراءه، و ليس فيها حرف الشين ليتعين الائتمام عند تعذّر التلفظ به على تقدير كون الوجوب تخييرياً، فأمر بلال دائر بين ترك الصلاه رأساً و الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين في التشهد الذي لا فرق فيه بين الاثيان بالصلاه فرادى أو جماعه، لعدم قدرته على التلفظ بالشين. و التكليف بغير المقدور قبيح يستحيل صدوره من الحكيم تعالى فقال النبي (صلى الله عليه و آله) - على تقدير صحه الروايه - إنَّ تكليفه الاكتفاء بالسين لا ترك الصلاه رأساً.

و هذا ممّا لا يرتبط بالمقام أصلاً، و لو كان الاستدلال المذكور مبنياً على أنَّ قوله (صلى الله عليه و آله): «إنَّ سين بلال شين» يدل على أنَّ التلفظ بالحروف غلطاً يكفي عن التلفظ بها صحيحاً عند التعذّر حتّى في القراءه، فلا يجب الائتمام فيستكشف منه عدم كونه عدلاً للقراءه، فيردّه: أنَّ هذا خروج عن مفاد النص، فإنّ مفاده الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين لا الاكتفاء بكل لفظ عن الآخر.

ص: ٥٢٣

١-١) أجود التقريرات ٣: ٣٧٧

٢-٢) مستدرک الوسائل ٤: ٢٧٨ / أبواب قراءه القرآن ب ٢٣ ح ٣

و ثالثاً: أنّ التمثيل بمسأله القراءه و الائتمام للمقام غير صحيح، لأنّ المكلف مكلف بطبيعي الصلاه، و له أن يوجد في ضمن أيّ فرد من أفرادها، فهو مخيّر بين الاتيان بالصلاه فرادى فتجب عليه القراءه، و الاتيان بها جماعه فيتحملها الإمام عنه، فليس هناك ترديد و دوران بين التخيير و التعيين، بل التخيير بين هذين الفردين من الكلّي ثابت و معلوم، مع كون أحدهما أفضل من الآخر كالتخيير في سائر الجهات و الخصوصيات المتفاوته في الفضيله أو في بعض الأحكام، فإنّ المكلف مخيّر بين الاتيان بالصلاه في البيت و الاتيان بها في المسجد، مع التفاوت بينهما في الفضيله. و عليه فلو تعذّر الاتيان بفرد لا إشكال في وجوب الاتيان بفرد آخر، فإنّه لا ريب في تعيّن الاتيان بالصلاه في البيت على تقدير تعذّر الاتيان بها في المسجد و بالعكس، ففي المقام لا ينبغي الاشكال في وجوب الاتيان بالصلاه جماعه على تقدير تعذّر الاتيان بها فرادى، لعدم القدره على القراءه. هذا ما تقتضيه القاعده، إلّا أنّه وردت نصوص كثيره (١) تدل على جواز الاكتفاء بما يحسنه من القراءه عند تعذّر الجميع، و إلّا فيكتفى بما تيسّر له من القرآن، و لو لا هذه النصوص لكان مقتضى القاعده هو وجوب الائتمام على من لم يتمكن من القراءه الصحيحه.

و أمّا الصوره الثالثه: فذهب جماعه من المحققين إلى أنّ المرجع فيها أصاله الاشتغال و الحكم بالتعيين، و استدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) من أنّ دوران

ص: ٥٢٤

-
- ١- (١) الوسائل ٦: ٤٢ / أبواب القراءه في الصلاه ب ٣ ح ١، الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب القراءه في الصلاه ب ٥٩ ح ٢، الوسائل ٦: ٢٢١ / أبواب قراءه القرآن ب ٣٠ ح ٤
٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٦٧

الأمر بين التعيين و التخيير إن كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، فيحكم فيه بالتخيير، لأنَّ الشرطيه أمر قابل للوضع و الرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها. و أمّا إن كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصيه ذاتيه في الواجب - كما في المقام - لا- يمكن الرجوع فيه إلى أدله البراءه، لأنَّ الخصوصيه إنّما تكون منتزعه من نفس الخاص، فلا- تكون قابله للوضع و الرفع فلا- يمكن الرجوع عند الشك فيها إلى أدله البراءه، فلا- مناص من الحكم بالاشتغال و الالتزام بالتعيين في مقام الامتثال.

و فيه: أنّ الخصوصيه و إن كانت منتزعه من نفس الخاص و غير قابله للوضع و الرفع، إلّا أنّ اعتبارها في الأمور به قابل لهما، فإذا شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (١) (قدس سره) و هو أنّ الشك في المقام شك في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيكون المرجع قاعده الاشتغال و الحكم بالتعيين، فإذا دار الأمر في كفّاره تعمد الافطار مثلاً بين خصوص صيام شهرين و بين الأعم منه و من إطعام ستين مسكيناً، كان الصيام مفرغاً للذمه يقيناً، و أمّا الاطعام فسقوط التكليف المعلوم به مشكوك فيه، فلا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ التخيير المحتمل في المقام إمّا أن يكون تخييراً عقلياً، كما إذا دار الأمر بين تعلق التكليف بحصّه خاصه أو بالجامع العرفي بينها و بين غيرها من سائر حصص الجامع. و إمّا أن يكون تخييراً شرعياً، كما إذا

ص: ٥٢٥

كان ما يحتمل وجوبه مباحيناً في الماهية لما علم وجوبه في الجملة و لم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدّم من المثال في كّفاره تعمد الافطار. وقد ذكر في محلّه (١) أنّ الوجوب التخييري في هذا القسم يتعلّق بالجامع الانتزاعي المعبر عنه بأحد الشئيين أو أحد الأشياء.

أمّا في موارد احتمال التخيير العقلي، فتعلّق التكليف بالجامع معلوم، و إنّما الشك في كونه مأخوذاً في متعلّق التكليف على نحو الاطلاق و اللابشرط، أو على نحو التقييد و بشرط شيء، إذ لا يتصور الاهمال بحسب مقام الثبوت، و الاطلاق و التقييد و إن كانا متقابلين و لم يكن شيء منهما متيقناً، إلّا أنّك قد عرفت سابقاً (٢) أنّ انحلال العلم الاجمالي غير متوقف على تيقن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض. و قد سبق أنّ جريان أصاله البراءة العقلية و النقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الاطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدله البراءة لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك إلى الشك في الامتثال، ليكون المرجع قاعده الاشتغال، فإنّ الشك في الامتثال منشؤه الشك في إطلاق الواجب و تقيده، فإذا ارتفع احتمال التقييد بالأصل يرتفع الشك في الامتثال أيضاً.

و من ذلك يظهر الحال في موارد احتمال التخيير الشرعي، و أنّ الحكم فيه أيضاً هو التخيير، لأنّ تعلّق التكليف بعنوان أحد الشئيين في الجملة معلوم، و إنّما الشك في الاطلاق و التقييد فتجرى أصاله البراءة عن التقييد، و بضم الأصل إلى الوجدان يحكم بالتخيير.

ص: ٥٢٤

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٢٢ و ما بعدها

٢-٢) في ص ٥٠٢ - ٥٠٣

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (١) (قدس سره) أيضاً: وهو أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى مئونه زائده في مقامى الثبوت و الاثبات. أمّا في مقام الثبوت فلاحتياجه إلى ملاحظه العدل، و تعليق التكليف بالجامع بينه و بين الطرف الآخر. و أمّا في مقام الاثبات فلاحتياجه إلى ذكر العدل و بيانه، فما لم تقم الحجّه على المئونه الزائده يحكم بعدمها، فيثبت الوجوب التعيينى.

و فيه أولاً: أنّنا لا- نسلّم أنّ الوجوب التخييري بحسب مقام الثبوت يحتاج إلى مئونه زائده بنحو الاطلاق، أى سواء كان التخيير المحتمل تخييراً عقلياً أو تخييراً شرعياً، فإنّ التخيير العقلى يحتاج إلى لحاظ الجامع فقط، كما أنّ الوجوب التعيينى يحتاج إلى لحاظ الواجب الخاص فقط، فليس هناك مئونه زائده فى الوجوب التخييرى. نعم، فيما كان التخيير المحتمل تخييراً شرعياً يحتاج إلى مئونه زائده، لأنّ الجامع فى التخيير الشرعى هو عنوان أحد الشئيين كما تقدّم، و من الواضح أنّ لحاظ أحد الشئيين يحتاج إلى لحاظ نفس الشئيين فيكون الوجوب التخييرى محتاجاً إلى مئونه زائده بالنسبه إلى الوجوب التعيينى.

و ثانياً: أنّ مرجع ما ذكره إلى استصحاب عدم لحاظ العدل، و إثبات الوجوب التعيينى به متوقف على القول بالأصل المثبت و لا نقول به. مضافاً إلى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص على ما سيجىء التعرّض له فى الجواب عن الوجه الرابع إن شاء الله تعالى. هذا كلّه فيما ذكره بحسب مقام الثبوت.

و أمّا ما ذكره من أنّ الوجوب التخييرى يحتاج إلى مئونه زائده فى مقام

ص: ٥٢٧

الاثبات، فهو إنما يتم فيما إذا دلّ دليل لفظي على وجوب شيء من دون ذكر عدل له، فيتمسك باطلاقه لاثبات كون الوجوب تعيينياً. و أمّا فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي كما هو المفروض في المقام، إذ محلّ كلامنا عدم وجود دليل لفظي و البحث عن مقتضى الأصول العمليه و قد أشرنا إلى ذلك في أوّل بحث دوران الأمر بين التعيين و التخيير (1)، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعييني في المقام بل لا ارتباط له بمحل البحث أصلاً.

الوجه الرابع: ما ذكره بعضهم من التمسك بأصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة، و بضم هذا الأصل إلى العلم المذكور يثبت الوجوب التعييني.

و فيه: أنه إن أريد بالأصل المذكور أصالة البراءة العقلية بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فمن الظاهر أنه غير جارٍ في المقام، إذ لا يحتمل العقاب على ترك خصوص ما احتمل كونه عدلاً للواجب في الجملة. و أمّا الجامع بينهما فاستحقاق العقاب على تركه معلوم، فلا معنى للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و إن أريد به البراءة الشرعية، فهو أيضاً غير تام، لأنّ تعلق التكليف بالجامع معلوم على الفرض، و تعلقه بخصوص ما يحتمل كونه عدلاً غير محتمل، فلا معنى لجريان البراءة فيهما. و أمّا جريان البراءة في جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة، فهو راجع إلى جريان البراءة عن الاطلاق، و من الواضح عدم جريانها،

ص: ٥٢٨

لما تقدّم (١) من أنّ الاطلاق توسعه لا منه في رفعه فلا يكون مشمولاً لأدله البراءه الشرعيه.

وإن أريد به استصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة، ففيه أولاً: أنّه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعييني لما يحتمل وجوبه تعييناً. و ثانياً: أنّه لا يثبت الوجوب التعييني بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّه لا- وجه للقول بالتعيين في هذا القسم من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و أنّ المرجع هو البراءه عن وجوب الاتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعييناً، فتكون النتيجة هي الحكم بالتخيير.

ثمّ إنّ الحكم بالتخيير إنّما يتم فيما إذا كان المكلف متمكناً من الاتيان بما يحتمل كونه واجباً تعيينياً، ليدور أمر الوجوب الفعلي الثابت في الجملة بين التعيين و التخيير. و أمّا إذا لم يتمكن من ذلك فالشك في كون الوجوب المجعول تعيينياً أو تخييرياً يرجع إلى الشك في تعلق الوجوب الفعلي بما يحتمل كونه عدلاً، و لا يحكم حينئذ بالتخيير ليرتب عليه الوجوب المذكور، بل يرجع إلى أصاله البراءه عنه، لأنّه مجهول و كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا- بيان، هذا كلّه في القسم الأوّل من دوران الأمر بين التخيير و التعيين.

٢- دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجيه

و أمّا القسم الثاني: و هو دوران الأمر بين التخيير و التعيين في الحجيه، فيحكم فيه بالتعيين، لأنّ ما علم بحجّيته المردده بين كونها تعيينيه أو تخييريه قاطع

ص: ٥٢٩

للعذر في مقام الامتثال و مبرئ للذمه بحسب مقام الظاهر يقيناً، و أما الطرف الآخر المحتمل كونه حجّه على نحو التخيير، فهو محكوم بعدم الحجّيه عقلاً- و شرعاً، لما عرفت في أوّل بحث حجّيه الظن (1) من أنّ الشك في الحجّيه بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجّيه الفعلية، فكل ما شكّ في حجّيته لشبهه حكميه أو موضوعيه لا يصحّ الاعتماد عليه في مقام العمل، و لا يصحّ إسناد مؤداه إلى المولى في مقام الافتاء، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين.

٣- دوران الأمر بين التعيين و التخيير في مقام الامتثال

و أمّا القسم الثالث: و هو ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير في مقام الامتثال لأجل التزاحم، فالحق فيه أيضاً هو الحكم بالتعيين، و تحقيق ذلك يستدعى ذكر أمرين:

الأوّل: أنّ التزاحم في مقام الامتثال يوجب سقوط أحد التكليفين عن الفعلية لعجز المكلف عن امتثالهما، و يبقى الملاك في كلا الحكمين على حالهما، إذ المفروض أنّ عجز المكلف هو الذي أوجب رفع اليد عن أحد الحكمين في ظرف امتثال الآخر، و إلّا كان الواجب عليه امتثالهما معاً لتماميه الملاك فيهما.

الثاني: أنّ تفويت الملاك الملزوم بعد إحرازه بمنزله مخالفه التكليف الواصل في القبح و استحقاق العقاب بحكم العقل، و لا يرتفع قبحه إلّا بعجز المكلف تكويناً أو تشريعاً، كما إذا أمره المولى بما لا يجتمع معه في الخارج، فما لم يتحقق أحد الأمرين يحكم العقل بقبح التفويت و استحقاق العقاب عليه.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين معلوم الأهمّيه فلا- محاله يكون التكليف الفعلي متعلقاً به بحكم العقل، و الملاك في الطرف الآخر و إن كان ملزماً في نفسه، إلّا أنّ تفويته مستند إلى عجزه تشريعاً، لأنّ

ص: ٥٣٠

المولى أمره بصرف قدره فى امتثال الأهم، فىكون معذوراً فى تفويته. نعم، لو عصى التكليف بالأهم كان مكلفاً بالمهم بناءً على ما ذكرناه فى محلّه من إمكان التكليف بالضدّين على نحو الترتب (١).

و إذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين من حيث الملا-ك، فلا- يعقل تعلق التكليف الفعلى المطلق بخصوص أحدهما دون الآخر، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا مناص من الالتزام بتعلق التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر أو بهما معاً على نحو التخيير على الخلاف المذكور فى شرح الواجب التخييرى (٢). و على كل تقدير لا إشكال فى جواز الاكتفاء بأحدهما عن الآخر لعدم قدرته على أزيد من ذلك فى تحصيل غرض المولى، و أمّا إذا كان أحدهما محتمل الأهميه فلا إشكال فى جواز الاتيان به و تفويت الملاك فى الآخر، لدوران الأمر بين كونه واجباً متعيناً فى مقام الامتثال، أو مخيراً بينه و بين الطرف الآخر. و على كل تقدير كان الاتيان به خالياً عن المحذور. و أمّا الاتيان بالطرف الآخر و تفويت الملاك الذى احتمل أهميته فلم يثبت جوازه، فأنّه متوقف على عجز المكلف عن تحصيله تكويناً أو تشريعاً، و المفروض قدرته عليه تكويناً و هو واضح، و تشريعاً لعدم أمر المولى باتيان خصوص الطرف الآخر لىوجب عجزه عن تحصيل الملاك الذى احتمل أهميته، فلا يجوز تفويته و إلّا لاستحقّ العقاب عليه بحكم العقل.

و مما ذكرناه ظهر الفرق بين هذا القسم و القسم الأول، فإنّ الشك فى التخيير

ص: ٥٣١

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ٢٠٣٩٩.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٢٠٥ و ٢٠٧.

والتعيين فى القسم الأول إنما كان ناشئاً من الشك فى كيفية جعل و الجهل بمقتضى التكليف و بما يفى بغرض المولى، فلا مانع فيه من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد على القدر المتيقن، بخلاف الشك فى هذا القسم، فإنه ناشئ من التراحم و عدم قدره على الامتثال، بعد العلم بمتعلق التكليف و باشتمال كل من الواجبين على الملاك الملزم، فلا مناص فيه من القول بالاشتغال تحصيلاً للفراغ اليقيني و الأمن من العقوبه على كل تقدير.

تنبيهات الأقل و الأكثر

تنبيهات:

التنبيه الأول: إذا ثبتت جزئيه شيء لواجب فهل هي مطلقه؟

أنه إذا ثبت كون شيء جزءاً للمأمور به أو شرطاً له فى الجملة و دار الأمر بين كون الجزئيه أو الشرطيه مطلقه ليبطل العمل بفقدانه و لو فى حال النسيان، أو مختصه بحال الذكر ليختص البطلان بتركه عمداً، فهل القاعده تقتضى الاطلاق ما لم يثبت التقييد بالدليل، أو تقتضى الاختصاص بحال الذكر ما لم يثبت الاطلاق بدليل خاص؟ وجهان.

البحث عن إمكان تكليف الناسى

و تحقيق ذلك يقتضى البحث عن إمكان تكليف الناسى بغير ما نسيه من الأجزاء و الشرائط و استحالته، فإذا ثبت صحه العمل الفاقد لبعض الأجزاء و الشرائط نسياناً، كما فى الصلاه إن كان المنسى من غير الأركان، فهل يكون الحكم بالصحه لأجل انطباق المأمور به على هذا العمل لاختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر، أو لوفاء المأتى به بالملاك الملزم و سقوط الأمر باستيفاء ملاكه. و هذا البحث و إن لم تترتب عليه ثمره فى الفرض المذكور، أى فيما ثبتت صحه العمل الفاقد بالدليل، إلا أنه يترتب الأثر فيما لم تثبت صحه العمل بالدليل

ص: ٥٣٢

باعتبار جريان الأصل العملى كما ستعرفه (١) إن شاء الله تعالى.

فذهب جماعه إلى استحاله توجيه التكليف إلى الناسى، و أنّ الصحّحه فى الفرض المذكور إنّما هى للوفاء بالملاك لا لانطباق المأتى به على المأمور به، نظراً إلى أنّ الناسى إن التفت إلى كونه ناسياً انقلب إلى الذاكر، فلا يكون الحكم الثابت لعنوان الناسى فعلياً فى حقّه، و إن لم يلتفت إلى نسيانه، فلا يعقل انبعائه عنه، و ما لم يمكن الانبعاث لم يمكن البعث بالضروره، فعلى تقديرى الالتفات و عدمه يستحيل فعليه التكليف فى حقّه، و مع استحاله الفعلية يمتنع الجعل بالضروره.

و اختار صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) إمكان ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أن يوجّه الخطاب إلى الناسى لا- بعنوانه، بل بعنوان آخر ملازم له واقعاً، و إن لم يكن الناسى ملتفتاً إلى الملازمه ليعود المحذور.

وفيه: أنّ هذا مجرد فرض وهمى لا- واقع له، و لا سيّما أنّ النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فأنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان، و اختلاف متعلقه من الأجزاء و الشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقق و لا سيّما إذا اعتبر فيه عدم كون الناسى ملتفتاً إلى الملازمه بينهما.

الوجه الثانى: أنّ يوجّه التكليف إلى عامّه المكلفين بما يتقوّم به العمل ثمّ يكلف خصوص الذاكر ببقية الأجزاء و الشرائط، فتختص جزئيتها و شرطيتها بحال الذكر.

ص: ٥٣٣

١- ١) فى ص ٥٣٩

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٦٨

و هذا الوجه ممّا لا بأس به في مقام الثبوت، إلّا أنّه يحتاج في مقام الاثبات إلى الدليل، وقد ثبت ذلك في الصلاة، فإنّ الأمر بالأركان فيها مطلق بالنسبة إلى عامّة المكلفين، و أمّا بقيه الأجزاء و الشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه» (١) وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصّه. وعليه فالناسي و إن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلّا أنّه ملتفت إلى أنّ ما يأتي به هو المأمور به، فيأتي به بما أنّه المأمور به غايه الأمر أنّه يتخيّل أنّ ما يأتي به مماثل لما يأتي به غيره من الذاكرين، و أنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم. و هذا التخيّل ممّا لا يضر بصحّه العمل بعد وجود الأمر الفعلي في حقّه و مطابقه المأتي به للمأمور به، و إن لم يكن الناسي ملتفتاً إلى كيفية الأمر. و لعل هذا هو مراد الشيخ (٢) (قدس سره) فيما أفاده في المقام من إمكان توجيه الخطاب إلى الناسي و الحكم بصحّه عمله، و إن كان مخطئاً في التطبيق، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني (٣) (قدس سره) من أنّ الخطأ في التطبيق إنّما يعقل فيما إذا أمكن جعل كل من الحكمين في نفسه، و كان الواقع أحدهما و تخيّل المكلف أنّه الآخر، كما إذا أتى المكلف بعمل باعتقاد أنّه واجب فبان كونه مستحباً أو بالعكس. و هذا بخلاف المقام لأنّ تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت، فكيف يمكن إدراجه في كبرى الخطأ في التطبيق. فتحصل: أنّ الصحيح إمكان توجيه التكليف إلى الناسي في مقام الثبوت و إثباته يحتاج إلى دليل.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل البحث و نقول: إنّ الكلام تارة يكون فيما

ص: ٥٣٤

١- (١) الوسائل ١: ٣٧١ و ٣٧٢ / أبواب الوضوء ب ٣ ح ٨

٢- (٢) حكاة المحقق النائيني عنه (قدس سرهما)

٣- (٣) أجود التقريرات ٣: ٥١٨، فوائد الأصول ٤: ٢١١ و ٢١٢

تقتضيه الأصول اللفظية. و أخرى فيما تقتضيه الأصول العملية، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: مقتضى الاصول اللفظية في المقام

أما المقام الأول فملخص الكلام فيه: أن دليل الجزئية أو الشرطية إما أن يكون له إطلاق يشمل حال النسيان أيضاً، كقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١) وقوله (عليه السلام): «لا صلاة لمن لم يغمض» (٢) أو لا يكون له إطلاق، كما في الاستقرار المعترف في الصلاة، فإن عمده دليله الاجماع، وهو دليل لثبي لا إطلاق له، والقدر المتيقن منه حال الذكر والالتفات. و على كل من التقديرين إما أن يكون لدليل أصل الواجب كالصلاة إطلاق يشمل جميع الحالات، أو لا يكون له إطلاق، هذه هي صور أربع:

الصورة الأولى: ما إذا كان لكل من دليل الجزئية أو الشرطية و دليل أصل الواجب إطلاق، و حكمها أنه يتقدم إطلاق دليل الجزئية على إطلاق دليل الواجب، ويحكم بالجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات، و ذلك لأن إطلاق دليل المقيد يتقدم على إطلاق دليل المطلق على ما ذكر في محله (٣). و فيها لا مجال للرجوع إلى البراءة و رفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، إذ الاطلاق دليل لا يمكن معه الرجوع إلى الأصل كما هو ظاهر. و يعلم منه حكم:

الصورة الثانية: و هي ما إذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق فقط، من دون أن يكون لدليل الواجب إطلاق، فإنه يؤخذ باطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ويحكم بالجزئية المطلقة أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات

ص: ٥٣٥

١-١) المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥ و ٨

٢-٢) الوسائل ٤: ٣١٢ و ٣١٣ / أبواب القبلة ب ٩ ح ٣ (باختلاف يسير)

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٥٤٢ و ما بعدها

و توهم أنه لا يعقل الاطلاق فى دليل الجزئيه أو الشرطيه لأنهما تنتزعان من الأمر بالمركب و الأمر بالمقيد، و من الظاهر أن الأمر بما هو مركب من المنسى أو مقيد به مستحيل، لأنه تكليف بغير المقدور، فلا يعقل الجزئيه أو الشرطيه المطلقه مدفوع بأنه ليس المراد باطلاق دليل الجزئيه أو الشرطيه ثبوت الجزئيه و الشرطيه حال النسيان ليقال إنه مستحيل، بل المراد ثبوتهما فى جميع حالات الأمر بالمركب و المقيد، و لازم الاطلاق المذكور سقوط الأمر بالمركب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط لا ثبوته متعلقاً بما يشتمل على المنسى من الجزء أو الشرط، فيكون العمل الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط حال النسيان باطلاً من هذه الجبهه.

إن قلت: إن حديث الرفع رافع لجزئيه المنسى أو شرطيه، لما عرفت سابقاً (1) من أن الرفع بالاضافه إلى غير ما لا يعلمون واقعى، فيكون الحديث حاكماً على إطلاقات الأدله المثبتة للأحكام فى ظرف الخطأ و النسيان و غيرهما ممّا هو فى الحديث الشريف، و بذلك تثبت صحه العمل المأتى به حال النسيان، و كونه مطابقاً لما أمر به فعلاً. نعم، الرفع بالنسبه إلى ما لا يعلمون ظاهرى بشهاده نفس ما لا يعلمون، فإنه يدل على أن هناك شيئاً لا يعلمه المكلف، فرفع عنه ظاهراً لجهله به.

قلت: رفع الخطأ و النسيان لا- يترتب عليه فيما نحن فيه إلما نفى الالزام عن المركب من المنسى أو المقيد به، ضروره أن نفى الجزئيه أو الشرطيه لا يكون إلا برفع منشأ انتزاعهما من الأمر بالمركب أو المقيد، و لا يترتب عليه ثبوت الأمر

بغير المنسى كما هو المدعى. مضافاً إلى ما ذكرناه عند البحث عن حديث الرفع من أنّ نسيان جزء أو شرط في فرد من أفراد الواجب لا يكون مشمولاً لحديث الرفع أصلاً فراجع (١). و مما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا أكره أو اضطر إلى ترك جزء أو شرط، فإنه يوجب سقوط الأمر بالمركب أو المقيد في ظرف الاكراه أو الاضطرار، لا الأمر ببقية الأجزاء و الشروط ممّا لا يكون مكرهاً أو مضطراً إلى تركه. هذا فيما إذا لم يدل دليل بالخصوص، وإلا فلا إشكال في عدم سقوط الأمر و وجوب الاتيان بما يتمكن منه، كما في باب الصلاة على ما يأتي الكلام فيه مفصلاً (٢) إن شاء الله تعالى.

و أما الصورة الثالثة: و هي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق و كان لدليل الواجب إطلاق، فيؤخذ به ويحكم بصحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسى، و الوجه فيه ظاهر.

و أمّا الصورة الرابعة: و هي ما إذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق، و لا لدليل الواجب إطلاق، فتصل النوبة فيها إلى البحث عن الأصول العملية. و يقع الكلام فيها في المقام الثاني.

ثمّ إنّه قد يقال بأن كل ما ثبتت جزئيته أو شرطيته بورود الأمر به بنفسه، فلا إطلاق له ليشمل حال النسيان، لاشتراط التكليف بالقدره و المنسى غير مقدور، فلو كان لدليل الواجب إطلاق حينئذ يرجع إليه لاثبات التكليف بغير المنسى من الأجزاء و الشروط.

ص: ٥٣٧

١-١ ص ٣٠٨ - ٣٠٩

٢-٢ في ص ٥٦١

و فيه: ما ذكرناه في محلّه (١) من أنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء و الشروط ليست أوامر مولويه، بل هي إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه حسب اختلاف المقامات، كما أنّ النهى عن الاتيان بشيء في الواجب إرشاد إلى المانع لا زجر مولوى عنه، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الأمر المتعلق بالجزء أو الشرط لاثبات الجزئيه أو الشرطيه المطلقه، فتكون النتيجة سقوط الأمر بالمركب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط على ما تقدّم بيانه.

المقام الثاني: مقتضى الاصول العمليه في المقام

المقام الثاني: فيما إذا لم يكن لدليل الجزئيه أو الشرطيه إطلاق و لا لدليل الواجب إطلاق، فلا بدّ فيه من البحث عن مقتضى الأصول العمليه، و تحقيق الكلام في هذا المقام يقتضى البحث في موردين: المورد الأوّل: ما إذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء و الشروط بعد نسيان جزء أو شرط منه. المورد الثاني: ما إذا تمكن من ذلك.

أمّا المورد الأوّل: فالشك في الجزئيه أو الشرطيه المطلقه فيه ملازم للشك في وجوب غير المنسى من الأجزاء و الشروط، فإنّه إذا أمر المولى عبده بالوقوف في يوم معيّن من طلوع الشمس إلى الزوال مثلاً و نسى المكلف فلم يقف ساعه من أوّل النهار، و شكّ في أنّ جزئيه الوقوف في هذه الساعه مطلقه ليرتب عليها سقوط الأمر بالوقوف في الساعات المتأخره أو أنّها مقيدّه بحال الذكر ليكون الأمر متعلقاً بالوقوف في الساعات المتأخره، فلا محاله يكون الشك في الاطلاق و التقييد شكاً في التكليف بغير المنسى من الأجزاء و الشروط فيكون المرجع هو البراءه، و يحكم بعدم وجوب الاتيان بغير المنسى من الأجزاء و الشروط. و هذا واضح.

ص: ٥٣٨

و أما المورد الثاني: فيكون الشك في إطلاق الجزئيه أو الشرطيه أو تقييدهما بحال الذكر شكاً في جواز الاكتفاء بما أتى به من الأجزاء و الشروط و عدمه، فإنه إذا نسي المكلف جزءاً من الصلاه و تذكر بعد تجاوز محلّه، فان كانت الجزئيه مطلقه لزمه إعادتها و الاتيان بها مستجمعاً لجميع الأجزاء و الشروط. و إن كانت الجزئيه مقيداً بحال الذكر اكتفى بما أتى به، و لا تجب عليه الاعاده، لأنّ العمل المأتمى به حينئذ لم يكن فاقداً لشيء من الأجزاء و الشروط، فينطبق المأمور به على المأتمى به. و عليه فيكون المرجح أيضاً هو البراءة عن وجوب الجزء أو الشرط حال النسيان، بعد ما عرفت (١) من إمكان تكليف الناسى بغير ما نسيه من الأجزاء و الشروط.

و بعبارة أخرى: بعد العلم بوجوب الصلاه و بجزئيه التشهد مثلاً المردده بين الاطلاق و التقييد بحال الذكر، تردد الواجب بين خصوص المشتمل على التشهد أو الجامع بينه و بين الفاقد له حال النسيان، فيكون القدر الجامع معلوماً إنّما الشك في خصوص المشتمل على التشهد على الاطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقن، و هو وجوب التشهد حال الذكر، و يرجع إلى البراءة في المشكوك فيه و هو التشهد حال النسيان. هذا بناءً على ما هو الصحيح من إمكان تكليف الناسى على ما تقدّم بيانه. و أمّا بناءً على استحالتها، فما صدر من الناسى غير مأمور به يقيناً، فالشك في صحّته و فساده يكون ناشئاً من الشك في وفائه بغرض المولى و عدمه، فلا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، و الحكم بوجوب الاتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء و الشروط، لأنّ سقوط الأمر بالاتيان بغير المأمور به يحتاج إلى دليل مفقود في المقام على الفرض. و هذه هي الثمره التي أشرنا إليها (٢).

ص: ٥٣٩

١-١) في ص ٥٣٣ - ٥٣٤

٢-٢) في ص ٥٣٢ - ٥٣٣

عند التكلم فى إمكان تكليف الناسى.

و مما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءه و عدمه فيما إذا استند ترك الجزء أو الشرط إلى الاضطراب أو الـكراه و نحوهما، فلا حاجه إلى الاعاده.

التنبیه الثانى: حكم الزیاده العمديه و السهويه

فى حكم الزیاده عمداً أو سهواً فى المركبات الاعتباریه. و تحقیق الكلام فى ذلك يستدعى البحث أولاً: عن مفهوم الزیاده من جهتين: الأولى: فى إمكان تحقق الزیاده فى المركبات الاعتباریه و عدمه. الثانیه: فى اعتبار قصد الزیاده فى تحققها و عدمه.

أما الجهه الأولى: فقد یقال باستحاله تحقق الزیاده، لأنّ الجزء المأخوذ فى المركب إن أخذ فىه على نحو الاطلاق من دون تقييد بالوجوب الواحد أو الأـكثر، فلا یعقل فىه تحقق الزیاده، إذ كل ما أتى به من أفراد ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به، سواء كان المأتى به فرداً واحداً أو أكثر. و إن أخذ فىه مقيداً بالوجود الواحد، أى أخذ بشرط لا بالنسبه إلى الوجود الثانى، فالانتيان به مرّة ثانیه مستلزم لفقدان الجزء لاـ لزیادته، إذ انتفاء القيد المأخوذ فى الجزء موجب لانتفاء المقيد، فكان الجزء المأخوذ فى المأمور به منتفياً بانتفاء قيده، فلا يتصوّر تحقق الزیاده على كل تقدير.

و فىه أولاً: أنّ اعتبار الاطلاق و اللابشرطیه فى الجزء لاـ ینافى تحقق الزیاده فىه، فإنّ أخذ شىء جزءاً للمأمور به على نحو اللابشرطیه يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن یكون الطبیعی مأخوذاً فى المركب من دون نظر إلى الوحده و التعدد، و فى هذا لا یمكن تحقق الزیاده كما ذكر. ثانيهما: أن یكون مأخوذاً بنحو صرف

الوجود المنطبق على أوّل الوجودات، ففي مثل ذلك و إن كان انضمام الوجود الثاني و عدمه على حد سواء في عدم الدخّل في جزئيه الوجود الأوّل، فإنّ هذا هو معنى أخذه لا بشرط، إلّا أنّه لا يقتضى كون الوجود الثاني أيضاً مصداقاً للمأمور به، و حينئذٍ تتحقّق الزيادة بتكرّر الجزء لا محاله.

و ثانياً: أنّ عدم صدق الزيادة حقيقةً بالدقّه العقليه ممّا لا يترتب عليه أثر، لأنّ الأحكام الشرعيه تابعه للصدق العرفي، و من الظاهر صدق الزيادة عرفاً و لو مع أخذ الجزء بشرط لا فضلاً عمّا إذا أخذ على نحو لا بشرط. هذا كلّه فيما إذا كان الزائد من سنخ أجزاء المأمور به، كما إذا أتى بركوعين أو سجودين مثلاً. و أمّا إذا كان الزائد غير مسانخ لأجزاء المأمور به، فصدق الزيادة فيه عرفاً ظاهر لا خفاء فيه.

أمّا الجبهه الثانيه: فتحقيق الكلام فيها هو التفصيل بين الموارد المنصوصه و غيرها، بأن يقال باعتبار القصد في تحقّق عنوان الزيادة في غير الموارد المنصوصه، و الوجه فيه: أنّ المركب الاعتباري كالصلاه مثلاً مركب من أمور متباينه مختلفه وجوداً و ماهيةً. و الوحده بينها متقومه بالقصد و الاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك المركب كان جزءاً له و إلّا فلا. و أمّا الموارد المنصوصه فتحقّق عنوان الزيادة فيها غير متوقف على القصد كالسجود، لما ورد من أنّ الاتيان بسجده التلاوه في أثناء الصلاه زياده فيها، فبالتعبد الشرعي يجرى عليه حكم الزيادة و إن لم يكن من الزيادة حقيقه. و يلحق بالسجده الركوع بالأولويه القطعيه، و يترتب على ذلك عدم صحّه الاتيان بصلاه في أثناء صلاه أخرى في غير الموارد المنصوصه، فإنّ الركوع و السجود المأتي بهما بعنوان الصلاه الثانيه محقق للزيادة في الصلاه الأولى الموجبه لبطلانها، كما أفتى به جماعه من

الفقهاء: منهم المحقق النائيني (١) (قدس سره) و المرحوم السيد الاصفهاني (٢) (قدس الله أسرارهم) .

إذا عرفت تحقيق القول في مفهوم الزيادة، فنقول: إنّ الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في الأمور به، و من الظاهر أنّ مقتضى الأصل عدمه ما لم يقدّم دليل على اعتباره، فلا بأس بالزيادة العمديه فضلاً عن الزيادة السهويه. هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة أخرى، كما إذا قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد، فإنه لا- إشكال في بطلان العمل في هذا الفرض إذا كان عبادياً، لأنّ ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققاً و ما كان متحققاً لم يقصد امتثاله. نعم، لو قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي، و قد أتى بالزائد لاعتقاد كونه جزءاً للمأمور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صحّ العمل، لما عرفت من أنّ الزيادة بنفسها لا توجب البطلان. و التشريع في التطبيق و إن كان قبيحاً عقلاً و شرعاً إلّا أنّه لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود، و قد أتى بمتعلقه و قصد امتثاله كما هو المفروض.

هذا ما تقتضيه القاعدة بلا- فرق بين عمل دون عمل و بين جزء دون جزء، إلّا أنّه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة و الطواف بالزيادة، فلا- بدّ من ملاحظتها و الحكم بما يستفاد منها من الصحّة أو البطلان بالزيادة، فنقول: أمّا الصلاة فالروايات الواردة فيها على طوائف:

الطائفه الأولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقاً كقوله (عليه السلام) :

ص: ٥٤٢

١- ١) العروه الوثقى (المحشاه) ٣: ٣٢٧ المسأله السابعه و كذا المسأله الثامنه

٢- ٢) لاحظ العروه الوثقى (المحشاه) ٣: ٣٢٧ المسأله السابعه

«من زاد في صلاته فعلية الاعاده» (١).

الطائفة الثانية: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله (عليه السلام): «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتدّ بها، فاستقبل صلاته استقبالاً» (٢).

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على بطلانها بالاخلال سهواً في الأركان بالزيادة أو النقصان. و أما الاخلال بغير الأركان سهواً فلا يوجب البطلان، كقوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و القبلة و الوقت و الركوع و السجود» (٣).

و توهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصه لعدم تصوّر الزيادة في الوقت و القبلة و الطهور - كما عن المحقق النائيني (٤) (قدس سره) - مدفوع بأنّ ظاهر الحديث أنّ الاخلال بغير هذه الخمس لا يوجب الاعاده، و الاخلال بها يوجب الاعاده، سواء كان الاخلال بالزيادة أو النقيصه. و هذا المعنى لا يتوقف على أن تتصوّر الزيادة و النقيصه في كل واحد من هذه الخمس، فعدم تحقق الزيادة في الوقت و القبلة و الطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصه، بعد قابليه الركوع و السجود للزيادة و النقيصه.

ص: ٥٤٣

١- ١) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢

٢- ٢) المصدر السابق ح ١ و فيه: «... زاد في صلاته المكتوبه ركعه» لكن المنقول هنا موافق للكافي ٣: ٣٥٤ و ٣٥٥ ح ٢ و التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٣ و الاستبصار ١: ٣٧٤ / ح ١٤٢٨

٣- ٣) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤

٤- ٤) [يتّضح بمراجعته تقريراته (قدس سره) في الفقه و الأصول أنّه يرى شمول «لا- تعاد» للزيادة و النقيصه فلاحظ أجود التقريرات ٣: ٥٢٨ و فوائد الأصول ٤: ٢٣٨ و كتاب الصلاة ٣: ٢٤]

و مقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم بطلان الصلاة بالزيادة العمديه مطلقاً، و بالزيادة السهويه أيضاً إن كان الزائد من الأركان، و بعدم البطلان بالزيادة السهويه إن كان الزائد من غير الأركان.

و ذلك لأن الطائفة الأولى الداله على البطلان بالزيادة و إن كانت عامه من حيث العمد و السهو، و من حيث كون الزائد ركناً أو غير ركن، إلما أنها خاصه بالزيادة، فالنسبه بينها و بين حديث لا تعاد - الدال على عدم بطلان الصلاة بالاخلال سهواً فى غير الأركان - هى العموم من وجه، لأن حديث لا تعاد و إن كان خاصاً من جهه أن الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالأركان، إلما أنه عام من حيث الزيادة و النقصان.

كما أن الطائفة الثانيه الداله على البطلان بالزيادة السهويه عامه من حيث الأركان و غيرها و خاصه بالزيادة، فالنسبه بينها و بين حديث لا تعاد أيضاً هى العموم من وجه، فتقع المعارضه فى مورد الاجتماع، و هو الزيادة السهويه فى غير الأركان، فإن مقتضى الطائفة الأولى و الثانيه بطلان الصلاة بها. و مقتضى حديث لا تعاد عدم البطلان، إلما أن حديث لا تعاد حاكم عليهما، بل على جميع أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع كلها، لكونه ناظراً إليها و شارحاً لها، إذ ليس مفاده انحصار الجزئيه و الشرطيه فى هذه الخمس، بل مفاده أن الاخلال سهواً بالأجزاء و الشرائط التى ثبتت جزئيتها و شرطيتها لا- يوجب البطلان- إلما الاخلال بهذه الخمس، فلسانه لسان الشرح و الحكومه، فيقدم على أدله الأجزاء و الشرائط بلا لحاظ النسبه بينه و بينها، كما هو الحال فى كل حاكم و محكوم.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أن الزيادة العمديه موجه لبطلان الصلاة مطلقاً بمقتضى إطلاق الطائفة الأولى، و بمقتضى الأولويه القطعيه فى الطائفة الثانيه. و لا معارض لهما، لاختصاص حديث لا تعاد بالاخلال السهوى، لظهوره فى إثبات الحكم

لمن أتى بالصلاه ثم التفت إلى الخلل الواقع فيها، فلا- يعمّ العامد. و أنّ الزيادة السهويه موجبة للبطلان إن كانت في الأركان بمقتضى إطلاق الطائفتين الأولى و الثانية و خصوص حديث لا تعاد. و أمّا الزيادة السهويه في غير الأركان فهي مورد المعارضه، و قد عرفت أنه لا مناص من تقديم حديث لا تعاد و الحكم بعدم البطلان فيها. هذا كله في الزيادة.

و أمّا النقيصه فلا- ينبغى الشك في بطلان الصلاه بها إن كانت عمديه بمقتضى الجزئيه و الشرطيه، و إلّا لزم الخلف كما هو ظاهر. و أمّا إن كانت سهويه فهي موجبة للبطلان إن كانت في الأركان دون غيرها من الأجزاء و الشروط بمقتضى حديث لا تعاد.

و أمّا الطواف فلا إشكال في بطلانه بالزيادة العمديه، لما ورد من أنّ الطواف مثل الصلاه، فإذا زدت فعليك بالاعاده (1). و أمّا الزيادة السهويه فلا- توجب البطلان، فان تذكّر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه و ليس عليه شيء، و إن تذكّر بعده فلا شيء عليه أيضاً، إلّا أنه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد و بين أن يجعله طوافاً مستقلاً، فيضم إليه سته أشواط حتى يتم طوافان، و لا ينافيه ما ورد (2) من عدم جواز اقتران الاسبوعين لاختصاصه بصوره العمد. و حكم الزيادة العمديه و السهويه في السعي هو حكم الطواف.

و أمّا النقيصه العمديه فلا إشكال في كونها موجبة لبطلان الطواف. و أمّا النقيصه السهويه فلا توجب البطلان، فان تذكّر و هو في محل الطواف فيأتي بالمنسى و يتم طوافه، و إن تذكّر و هو ساع بين الصفا و المروه، فيقطع السعي

ص: ٥٤٥

١- ١) الوسائل ١٣: ٣٦٦ / أبواب الطواف ب ٣٤ ح ١١ (باختلاف)

٢- ٢) الوسائل ١٣: ٣٧٠ / أبواب الطواف ب ٣٦ ح ٣ و غيره

و يرجع إلى البيت، و يتم طوافه ثم يسعى، و إن لم يتذكر إلماً و قد أتى أهله فيستنيب من يطوف عنه. و كل ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع (١) و التفصيل موكول إلى محلّه في الفقه (٢).

التنبيه الثالث: قاعده الميسور

التنبيه الثالث

إذا تعذر الاتيان ببعض أجزاء الواجب أو بعض شرائطه، فهل القاعده تقتضى سقوط التكليف رأساً، أو بقاءه متعلقاً بغير المتعذر من الأجزاء و الشرائط؟

و التكلم في هذا البحث من جهه التمسك بالاطلاق أو الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاشتغال على تقدير عدم وجود الاطلاق قد ظهر الحال فيه ممّا تقدّم (٣) في التنبيه الأول، عند البحث عن نسيان الجزء أو الشرط، فلا حازه إلى الاعاده.

و الكلام في هذا التنبيه متمحض في البحث عن وجوب المقدار الميسور من الأجزاء و الشرائط من جهه الاستصحاب، أو من جهه الروايات الواردة في المقام، و قد يعبر عن هذا البحث بالبحث عن تماميه قاعده الميسور و عدمها.

الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الميسور

أمّا الاستصحاب فتقريبه بوجه:

الوجه الأول: أن يستصحب الوجوب الجامع بين الضمني و الاستقلالي

ص: ٥٤٤

١- (١) الوسائل ١٣: ٣٥٧ و ٣٤٣ و ٤٠٤ / أبواب الطواف ب ٣٢ و ٣٤ و ٥٤

٢- (٢) شرح المناسك ٢٩: ٦٠ و ما بعدها / المسأله ٣١٢ و ما بعدها

٣- (٣) في ص ٥٣٥

المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء و الشرائط، فإنّ وجوبها الضمني قبل طروء التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتاً، و نشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فتمسك بالاستصحاب و نحكم ببقائه.

و فيه: أنّه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي و لا- نقول به، فإنّ الفرد المعلوم تحققه و هو الوجوب الضمني قد ارتفع يقيناً، و الفرد الآخر و هو الوجوب الاستقلالي مشكوك الحدوث، فليس هنا وجود واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه للاستصحاب.

الوجه الثاني: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامه، بأن يقال: إنّ أصل الوجوب قبل تعذر بعض الأجزاء كان ثابتاً، فيشك في ارتفاعه بعد طروء التعذر، فيحكم ببقائه للاستصحاب.

و فيه أولاً: أنّ الوجوب عرض لا- يتحقق إلّا متعلقاً بشيء، و عليه فالوجوب المتيقن كان متعلقاً بالمركب من المتعذر و غيره، و الوجوب المشكوك فيه بعد التعذر هو وجوب آخر متعلق بغير ما تعلق به الوجوب الأول، فجريان الاستصحاب في خصوص ما كان متيقناً لا- معنى له للعلم بارتفاعه، و كذا في خصوص ما هو متعلق بغير المتعذر لعدم العلم بحدوثه، و في الجامع بينهما متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي و لا نقول به.

و ثانياً: أنّ استصحاب الوجوب بنحو مفاد كان التامه، و هو ما لوحظ فيه نفس الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه، لا يترتب عليه وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشرائط إلّا على القول بالأصل المثبت، و لا نقول به على ما سيجيء الكلام فيه في محله (1) إن شاء الله تعالى. و نظير المقام ما إذا علمنا

ص: ٥٤٧

بوجوب إكرام زيد، ثم علمنا بارتفاعه و احتمالنا وجوب إكرام عمرو، فهل يصح جريان الاستصحاب في أصل الوجوب بنحو مفاد كان التامه ليرتب عليه وجوب إكرام عمرو؟

الوجه الثالث: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلاه مثلاً فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من الأجزاء المقومه، باعتبار أن الصلاه الفاقده للجزء المتعذر متحده مع الواجده له بنظر العرف، فيقال إن هذه الصلاه كانت واجبه قبل طروء التعذر، فيستصحب بقاؤها على صفة الوجوب بعد التعذر أيضاً. و الفرق بين هذا الوجه و الوجهين السابقين هو أن جريان الاستصحاب - على هذا التقريب - يختص بما إذا كان المتعذر غير مقوم للواجب بنظر العرف، لتكون القضيه المتيقنه متحده مع المشكوك فيها، بخلاف التقريبين السابقين، فإنه لو صحَّ جريان الاستصحاب عليهما لا يختص بمورد دون مورد، كما هو ظاهر.

و تماميه هذا الوجه تتوقف على أمرين:

الأول: صحه جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه من جهه الشك في المجعول الشرعي، و المختار عدمها لابتلائه بالمعارض و هو استصحاب عدم الجعل على ما سنتكلم فيه في مبحث الاستصحاب (1) إن شاء الله تعالى.

الثاني: إحراز كون المتعذر غير مقوم للواجب، ليكون الشك في وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشرائط شكاً في البقاء لا في الحدوث، وعليه فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشرائط في المركبات الشرعيه، بدعوى أنه لا طريق لنا إلى تمييز المقوم من غيره في المركبات الشرعيه، فكل جزء أو شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً،

ص: ٥٤٨

و معه لا يصح جريان الاستصحاب، لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنه و المشكوك فيها. نعم، إن كان المركب من المركبات العرفيه كان تمييز المقوم من أجزائه عن غير المقوم منها موكولاً- إلى نظر العرف، فكل ما كان المتعذر مقوماً بنظرهم لا يجرى الاستصحاب، كما أنه إذا كان المتعذر غير مقوم بنظرهم لا مانع من جريان الاستصحاب.

و لكن التحقيق أنه إذا ثبت من الشرع كون جزء أو شرط مقوماً للمركب، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره. و أما إذا لم يصدر من الشارع بيان في ذلك، فالظاهر إيكال الأمر إلى العرف، فان كانت نسبه المتعذر إلى البقيه غير معتد بها في نظرهم، كنسبه الواحد إلى العشرين مثلاً، فيجرى الاستصحاب. و أما إن كانت النسبه معتداً بها بنظرهم كنسبه النصف أو الثلث إلى المجموع مثلاً، فلا يجرى الاستصحاب.

ثم إن جريان الاستصحاب في المقام يختص بما إذا كان التعذر حادثاً بعد دخول الوقت، و أما إذا كان حادثاً قبل دخول الوقت أو مقارناً لأوّل الوقت، فلا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم كون الوجوب متيقناً في زمان ليجرى فيه الاستصحاب ويحكم ببقائه، بل المرجع حينئذ هو البراءة عن وجوب غير المتعذر من الأجزاء و الشرائط.

هذا، و التزم المحقق النائيني (1) (قدس سره) بجريان الاستصحاب و لو كان التعذر مقارناً لأوّل الوقت، بدعوى أنّ جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه لا يتوقف على فعلية الموضوع خارجاً، فانّ إجراءه وظيفه المجتهد لا المقلد، و لا يعتبر فيه تحقق الموضوع خارجاً، و من ثمّ يتمسك الفقيه في حرمه و طء الحائض

ص: ٥٤٩

بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال بالاستصحاب مع عدم تحقق الموضوع خارجاً.

وفيه: أنّ جريان الاستصحاب وإن لم يكن متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج، إلا أنه متوقف على فرض تحقق الموضوع في الخارج، فإنّ الفقيه يفرض امرأةً حائضاً ثبتت حرمة وطئها وشك في ارتفاعها بانقطاع الدم، فيتمسك بالاستصحاب ويحكم بحرمة وطئها على نحو القضيّة الحقيقيه. ولا يعقل أن يفرض امرأةً أيام طهرها ويحكم بحرمة وطئها للاستصحاب، باعتبار أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب تحقق الموضوع خارجاً، إذ لا- يقين بحرمة وطئها ولو على حسب الفرض ليحكم ببقائها للاستصحاب. والمقام من هذا القبيل، فإنّ الفقيه إذا فرض مكلفاً تعذر عليه الاتيان ببعض أجزاء المركب مقارناً لأوّل الوقت، لا يقين له بثبوت التكليف عليه ولو بالفرض والتقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فكيف يحكم بوجوب غير المتعذر تمسكاً بالاستصحاب.

وبالجملة: لا بدّ في جريان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولو على سبيل الفرض والتقدير، وفي المقام فرض الشك في الحدوث فلا- يعقل جريان الاستصحاب فيه، ولعمري أنّ هذا واضح. ويزداد وضوحاً بذكر أقسام جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي، فنقول: إنّ الاستصحاب الجارى في الأحكام الشرعيه يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يستصحب الحكم باعتبار مرّحه الجعل والتشريع عند احتمال نسخه، ولا ينبغي الشك في أنّ جعل الحكم وتشريعه لا- يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً، فإنّ الجعل جعل على الموضوع المقدّر لا على الموضوع المحقق، بل ربّما يكون جعل الحكم وتشريعه موجباً لعدم تحقق الموضوع في الخارج، كما في الحكم بالقصاص، ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ

حَيَاةً يَا أَوْلَى الْأَلْبَابِ» (١) ففي مثل ذلك يجعل الحكم على الموضوع المقدّر على نحو القضية الحقيقيه و لا رافع له إلّا النسخ، فإذا شكّ في بقاءه لاحتمال النسخ يتمسك بالاستصحاب، ويحكم ببقائه بلا دخل لوجود الموضوع في الخارج و عدمه.

الثاني: أن يستصحب الحكم الكلّي عند الشك في بقاءه لأجل الشك في سعه موضوعه و ضيقه، كما إذا شككنا في حرمة و طء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال. و لا إشكال أيضاً في عدم توقف جريان الاستصحاب فيه على تحقّق الموضوع في الخارج، بل الفقيه يجرى الاستصحاب مبنياً على الفرض و التقدير كما تقدّم، فإنّ فتاوى الفقيه كلّها مبتنيه على فرض وجود الموضوع و مفاد (لو) فيقول لو صار شخص جنباً و جب عليه الغسل، و لو أفطر أحد عمداً في شهر رمضان كان عليه كذا من الكفاره، و هكذا.

و الفرق بين هذا القسم و القسم السابق بعد اشتراكهما في عدم توقف الاستصحاب على وجود الموضوع خارجاً: أنّ الشك في هذا القسم شك في مقدار المجعول من أوّل الأمر، و أنّ الموضوع في القضية الحقيقيه المجعوله أمر و سيع أو ضيق. و أمّا القسم الأوّل فليس الشك فيه ناشئاً من الشك في حدّ الموضوع، بل من احتمال النسخ و عدم بقاء الحكم في عمود الزمان، و لذا كان الشك في القسم الثاني ناشئاً من تبدّل خصوصيه في الموضوع، مع القطع بعدم النسخ، بخلاف القسم الأوّل فإنّ الشك فيه ناشئ من احتمال النسخ مع القطع بعدم تبدّل شيء من خصوصيات الموضوع، فالقسمان من هذه الجهه متعاكسان.

الثالث: أن يستصحب الحكم الجزئي الثابت لموضوع شخصي عند الشك في بقاءه و زواله لأجل الطوارئ الخارجيه، مع إحراز الحكم الكلّي من جهه

ص: ٥٥١

عدم النسخ و من جهة تحديد موضوعه سعه و ضيقاً، كما إذا شككنا في طهاره ثوب لاحتمال ملاقاته البول مثلاً، فيجری الاستصحاب ويحكم ببقاء طهارته. و إجراء الاستصحاب في هذا القسم لا يختص بالفقيه، بل للمقلد أيضاً إجراؤه بعد ما حصل له اليقين في الحدوث و الشك في البقاء. و جريان الاستصحاب في هذا القسم متوقف على تحقق الموضوع خارجاً كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ جريان الاستصحاب في محل الكلام - مع كون التعذر حادثاً مقارناً لأوّل الوقت - ممّا لا وجه له، لأنّ الحكم غير متيقن في زمان ليكون الشك في بقاءه، فيجری الاستصحاب، أمّا على القسم الأوّل فواضح، لعدم كون الشك في المقام ناشئاً من احتمال النسخ على الفرض. و أمّا على القسم الثاني فلائنه لا يقين بحدوث الحكم و لو على سبيل الفرض و التقدير، إذ التكليف بغير المتعذر من الأجزاء و الشرائط مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فإذا فرض الفقيه مكلفاً تعذّر عليه الاتيان ببعض أجزاء المركب مقارناً لأوّل الوقت، فهو شاك في حدوث التكليف عليه ابتداءً، بلا سبق يقين منه و لو على سبيل الفرض و التقدير، فلا يقاس المقام بالشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، إذ الحرمة هناك متيقنه، فيشك في ارتفاعها بانقطاع الدم فيجری الاستصحاب ويحكم ببقائها. هذا كلّ من حيث جريان الاستصحاب و عدمه.

الاستدلال بالروايات على قاعده الميسور

و أمّا الروايات التي استدلّ بها على قاعده الميسور فهي ثلاث روايات:

الرواية الأولى: ما رواه أبو هريره المرويه بطرق العامه، قال: «خطبنا رسول الله (صلى الله عليه و آله) ، فقال: أيّها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل أ كلّ عام يا رسول الله؟ فسكت (صلى الله عليه و آله) حتّى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله): لو قلت نعم لوجب، و لما

استطعتم، ثم قال (صلى الله عليه وآله): ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» (١). و زاد في الكفايه (٢) قوله (صلى الله عليه وآله) لكفرتم بعد قوله «لما استطعتم» و لم أجده حسب ما راجعت الكتب الحاويه لهذه الروايه (٣). و على كل تقدير يقع الكلام تارة في سند هذه الروايه، و أخرى في دلالتها، فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول: فلا شبهه في أن الروايه من المراسيل الضعاف، و لا سيما أن روايها أبو هريره الذي حاله أظهر من أن يخفى. و قد تصدى لاثبات كونه متعمداً في الكذب على الرسول (صلى الله عليه وآله) سماحه السيد شرف الدين العاملي (٤) (قدس سره) و لا سيما أنها غير موجوده في كتب متقدمي الأصحاب، و إنما رواها المتأخرون نقلاً عن محكي كتاب عوالي اللآلي (٥). و الكتاب المذكور أيضاً ليس موثقاً به و قد تصدى للقدح عليه من ليس من عادته القدح في كتب الأخبار كصاحب الحدائق (٦) (قدس سره).

و أما دعوى انجبارها بعمل الأصحاب فمدفوعه أولاً: بعدم ثبوت استناد

ص: ٥٥٣

١-١) بحار الأنوار ٢٢: ٣١

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٧١

٣-٣) هذه الزيادة رويت في بحار الأنوار ٢٢: ٣١ و مجمع البيان ٢: ٢٥٠ في ذيل الآية ١٠١ من سوره المائده

٤-٤) في كتابه المسمى ب «أبو هريره»

٥-٥) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ح ٢٠٦

٦-٦) الحدائق الناضره ١: ٩٩

الأصحاب إليها في مقام العمل، و مجرد موافقه فتوى الأصحاب لخبر ضعيف لا يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم إليه، و لم يعلم من الأصحاب العمل بقاعده الميسور إلّا في الصلاه، و فيها دليل خاص دلّ على عدم جواز تركها بحال، فلم يعلم استنادهم إلى الروايه المذكوره. و ثانياً: بأنّ مجرّد عمل الأصحاب لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر في نفسه ضعيفاً غير داخل في موضوع الحجّيه على ما ذكرناه في محلّه (١).

هذا، مضافاً إلى أنّه في صحيح النسائي مروى بوجه آخر لا- يدل على المقام أصلاً، و هو قوله (صلى الله عليه و آله): «فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (٢) و من المعلوم أنّ كلمه «ما» في هذه الروايه ظاهره في كونها زمانيه، فمفاد الروايه هو وجوب الاتيان بالمأمور به عند الاستطاعه و القدره، و هذا المعنى أجنبي عن المقام. و توهم أنّ اختلاف الطريقين لا يضر بالاستدلال بعد كون أحدهما منجبراً بالشهره عند الأصحاب دون الآخر مدفوع بأنّ الروايه كما نقلت في كتب العامه بوجهين كذلك نقلت في كتب الخاصه أيضاً بوجهين، فإنّ الموجود في باب صلاه العراه من البحار (٣) «فأنتوا به ما استطعتم» فلا- وجه لدعوى انجبار أحد الطريقين، فالمنجبر على تقدير التسليم إنّما هو إحدى الروايتين إجمالاً، فلا يصح الاستدلال بخصوص إحداهما مع عدم ثبوت انجبارها.

و أمّا المقام الثاني: فتوضيح الكلام فيه أنّ احتمالات الروايه ثلاثه:

ص: ٥٥٤

١- ١) في ص ٢٣٥، ٢٨١

٢- ٢) سنن النسائي ٥: ١١٠ و ١١١ / كتاب الحج ب ح ١

٣- ٣) بحار الأنوار ٨٣: ٢١٤

الاحتمال الأوّل: أن تكون كلمة «ما» موصولة و مفعولاً لقوله «فأنتوا» و كلمة «من» تبعيضية متعلقة ب «ما استطعتم» ، فيكون مفاد الروايه وجوب الاتيان بما هو المقدور من أجزاء المأمور به و شرائطه. و الاستدلال بالروايه على المقام مبنى على هذا المعنى، و لكنّه على تقدير تسليم ظهور الجملة فيه فى نفسها لا يمكن الالتزام به، لعدم انطباقه على المورد أوّلاً، فإنّ الذى يعلم بعدم قدرته على الطواف أو بعض الأعمال الأخر من مناسك الحج، لا يجب عليه الاتيان بالبقية اتفاقاً، و لعدم مناسبته للسؤال الذى وقع هذا الكلام فى جوابه ثانياً، فإنّ السؤال إنّما هو عن وجوب الحج فى كل سنه، و لا يناسبه الجواب بوجوب الاتيان بما هو مقدور من أجزاء المركب و شرائطه.

الاحتمال الثانى: أن تكون كلمة «ما» موصولة و كلمة «من» بيانية، فيكون حاصل المعنى أنّه إذا أمرتكم بطبيعه فأتوا ما استطعتم من أفرادها، و لا- يبعد أن تكون كلمة «من» إذا كانت بيانية متحدّه فى المعنى معها إذا كانت تبعيضية، غاية الأمر أنّه تختلف مصاديق التبعض باختلاف الموارد، فإنّ الفرد بعض الطبيعه كما أنّ الجزء بعض المركب، فكما أنّ كلمة «من» فى قولنا: اشترت من البستان نصفه مستعمله فى التبعض، كذلك فى قولنا: لا أملك من البستان إلّا واحداً، و عليه فكلمه «من» فى كلا الاحتمالين مستعمله فى التبعض. و هذا المعنى الذى لا- يتم معه الاستدلال بالروايه على المقام و إن كان وجهاً فى نفسه، إلّا أنّه أيضاً لا ينطبق على المورد، لعدم وجوب الاتيان بما هو مقدور من أفراد الحج فى كل سنه بلا خلاف بين المسلمين إلّا ما شدّد، بل هو خلاف ظاهر نفس الروايه، فإنّها ظاهره أو صريحه فى عدم وجوبه فى كل سنه، فلاحظ قوله (صلّى الله عليه و آله) : «لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم» ، فلا يمكن حمل الروايه على هذا المعنى أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن تكون كلمه «من» زائده كما فى قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (١) أو تكون للتعديه بمعنى الباء و كلمه «ما» مصدرية زمانيه، فيكون حاصل المعنى أنه إذا أمرتكم بشيء فانتوا به حين استطاعتكم، فلا يستفاد من الروايه إلا اشتراط التكليف بالقدره السارى فى جميع التكليف الشرعيه. وهذا المعنى ممّا لا مناص من الالتزام به بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الأولين، وعليه فلا مجال للاستدلال بالروايه على قاعده الميسور.

الروايه الثانيه: هى المرسله المحكيه عن كتاب العوالى أيضاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «ما لا يدرك كُله لا يترك كُله» (٢) وتقریب الاستدلال بها أنّ لفظه كل المذكوره فى الروايه مرّتين أمرها دائر بحسب مقام التصوّر بين صور أربع: الأولى: أن يكون المراد بها فى كلتا الفقرتين العموم الاستغراقى. الثانيه: أن يكون المراد بها فيهما العموم المجموعى. الثالثه: أن يكون المراد بها فى الفقره الأولى العموم الاستغراقى و فى الثانيه العموم المجموعى. الرابعه: عكس الثالثه.

أمّا الصوره الأولى و الثانيه فلا- يمكن الالتزام بهما، إذ لا يعقل الحكم بوجود الاتيان بكل فرد فرد، مع تعدّد الاتيان بكل فرد. وكذا الحكم بوجود الاتيان بالمجموع مع تعدّد الاتيان بالمجموع. وكذا لا- يمكن الالتزام بالصوره الثالثه إذ لا يعقل وجود الاتيان بالمجموع مع تعدّد الاتيان بكل فرد فرد، فتعيّن الالتزام بالصوره الرابعه، فيكون المراد النهى عن ترك الجميع عند تعدّد المجموع، فيكون

ص: ٥٥٦

١- (١) النور ٢٤: ٣٠

٢- (٢) عوالى الآلى ٤: ٥٨ / ح ٢٠٧

مفاد الروايه أنه إذا تعذر الاتيان بالمجموع لا يجمع في الترك، بل يجب الاتيان بغير المتعذر، و هذا المعنى يشمل الكلّى الذى له أفراد متعدده تعذر الجمع بينها، و الكل الذى له أجزاء مختلفه الحقيقه قد تعذر بعضها، لأنّ العام إذا لوحظ بنحو العموم المجموعى لا- يفترق الحال بين كون أجزائه متفقه الحقيقه أو مختلفه الحقيقه. وعليه فكلّما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء وجب الاتيان بغير المتعذر من أفراده أو أجزائه.

و لا- يخفى أنّه لا- يفترق الحال فى الاستدلال بهذه الروايه بين أن تكون «لا» فى قوله (عليه السلام) «لا يترك» ناهيه و الجملة إنشائية، أو تكون نافية و الجملة خبريه أريد بها الانشاء و الطلب، فأنّه كثيراً ما يعبر عن المطلوب بلفظ الخبر رغبه فى وقوعه. هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال بهذه الروايه.

و استشكل صاحب الكفايه (١) (قدس سره) على الاستدلال بها بأنّ ظهور النهى فى التحريم يعارضه إطلاق الموصول الشامل للمستحبات أيضاً، و حيث إنّ لا مرجح لأحدهما على الآخر لا يستفاد منها إلّا رجحان الاتيان بما هو المقدور دون وجوبه.

و فيه أوّلًا: ما ذكرناه فى مباحث الألفاظ (٢) من أنّ الوجوب ليس داخلياً فى مفهوم الأمر، و لا- الحرمة داخله فى مفهوم النهى، فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب و الوجوب إنّما هو بحكم العقل، فإنّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعه المولى، و يرى العبد مستحقاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله و هذا هو معنى الوجوب. و كذا الحرمة إنّما هى بحكم العقل بلزوم الاطاعه و كون

ص: ٥٥٧

١- ١) كفايه الأصول: ٣٧٢

٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ١: ٤٨١ - ٤٨٣

العبد مستحقاً للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه، فلم يستعمل الأمر في موارد الوجوب و الاستحباب إلّا في معنى واحد، إنّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى و عدمه. فعلى الأوّل لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل، فكان الفعل راجحاً مع الترخيص في تركه، و هذا هو معنى الاستحباب. و على الثاني يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل جرياً على قانون العبودية، و هذا معنى الوجوب.

و كذا الحال في النهى، فإنّ المستعمل فيه في موارد الحرمة و الكراهه شيء واحد إنّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل و عدمه فعلى الأوّل كان الفعل مكروهاً، و على الثاني حراماً بحكم العقل.

فتحصّل: أنّ شمول الموصول للمستحبات لا ينافى ظهور النهى في التحريم، لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينافى حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها.

و ثانياً: أنّ رجحان الاتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه لعدم القول بالفصل، فإنّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه كما هو ظاهر.

و التحقيق في الجواب - مضافاً إلى كون الرواية ضعيفه غير منجبره على ما تقدّم بيانه (١) - أن يقال: إنّ أمر الروايه دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً، و بين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره

ص: ٥٥٨

و حيث إنّه لا- جامع بين الوجوب المولوى و الارشادى لتكون الروايه شامله لهما، و لا قرينه على تعيين أحدهما، فتكون الروايه مجمله غير قابله للاستدلال بها.

هذا، و قد ذكرنا فى الدوره السابقه إشكالاً آخر على الاستدلال بها: و هو أنّه لو حملنا الروايه على تعذر مجموع المركب مع التمكن من بعض أجزاءه، لزم تقييدها بما إذا كان المتمكن منه معظم الأجزاء، إذ لو كان المتعذر هو معظم الأجزاء لا يجب الاتيان بالباقي بلا خلاف و إشكال، و التقييد خلاف الأصل، فالمتعين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من بعض آخر لعدم لزوم التقييد فيه.

و لكن الانصاف أنّ هذا الاشكال غير وارد عليه، بناءً على كون المراد من الموصول هو الجامع بين الكل و الكلى، كما هو مبنى الاستدلال، إذ المفروض دخول الكلى الذى تعذر بعض أفراده فى الموصول، سواء كان المتعذر معظم الأفراد و المتمكن منه أقلها أو بالعكس، فلا دوران بين التقييد و عدمه ليرجح الثانى على الأول. نعم، لو كان الاستدلال مبنياً على حمل الروايه على خصوص تعذر المركب دون الجامع بينه و بين الكلى كان للاشكال المذكور وجه.

إن قلت: ظهور الأمر فى المولويه يعين احتمال تعذر بعض أجزاء المركب، فلم يبق إجمال فى الروايه.

قلت: هذا إنّما يصح فيما إذا علم متعلق الأمر و شكك فى كونه مولوياً أو إرشادياً. و أمّا إذا دار الأمر بين تعلّقه بما لا يصح تعلّقه به إلّا إرشادياً، و بين تعلّقه بما يكون تعلّقه به مولوياً، فلا ظهور للأمر فى تعيين متعلقه، إذ ليس ظهور الأمر فى المولويه ظهوراً وضعياً ليكون قرينه على تعيين المتعلق، بل هو ظهور مقامى ناشئ عن كون المتكلم فى مقام الجعل و التشريع، فلا يصلح للقرينيه على تعيين المتعلق.

الروايه الثالثه: هي المرسله المنقوله عن كتاب العوالى أيضاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور»
(١) و هي كسابقتها من حيث السند، فيجری فيها جميع ما ذكرناه في الروايه السابقه من المناقشات السنديه و لا حاجه إلى الاعاده
(٢). و أما من حيث الدلاله فتحقيق الكلام فيها يتوقف على بيان الاحتمالات، و هي أمور:

الأول: أن تكون كلمه «لا» نهياً ابتداءً، وعليه فيجری جميع ما ذكرناه من إجمال الروايه و عدم ظهور النهى في كونه مولوياً أو
إرشادياً، و عدم صحه إرادته الجامع. و كذا يجرى ما ذكره صاحب الكفايه من الاشكال، و هو أنّ شمول الميسور للمستحبات
مانع عن التمسك بها على وجوب الباقي من أجزاء الأمور به. و قد عرفت جوابه أيضاً فلا حاجه إلى الاعاده (٣).

و لكن التحقيق عدم إمكان الالتزام بهذا الاحتمال، لأنّ النهى سواء كان مولوياً أو إرشادياً لا بدّ من أن يتعلّق بفعل المكلف، و ما
هو تحت قدرته و اختياره وجوداً و عدماً، و سقوط الواجب عن ذمّه المكلف كثبوتيه بيد الشارع، و ليس مقدوراً للمكلف، فلا
معنى للنهى عنه و لو إرشادياً.

الثاني: أن تكون الجمله خبريه قصد بها الانشاء، فالجمله و إن كانت خبريه و نافية بحسب الصوره اللفظيه، إلّا أنّها إنشائية بحسب
اللّبّ و المعنى.

و هذا الاحتمال أيضاً ساقط لعين ما ذكرناه في الاحتمال الأول، فانه لا فرق بينهما إلّا بحسب الصوره.

ص: ٥٦٠

١-١) عوالى اللآلى ٤: ٥٨ / ح ٢٠٥ (باختلاف يسير)

٢-٢) راجع ص ٥٥٣

٣-٣) راجع ص ٥٥٧ - ٥٥٨

الثالث: أن تكون الجملة خبريه محضه أريد بها الاخبار عن عدم سقوط الواجب و المستحب عند تعذر بعض أجزاء المركب أو تعذر بعض أفراد طبيعه أو عدم سقوط وجوبه أو استحبابه، فإن السقوط و الثبوت كما يصح إسنادهما إلى الحكم، كذلك يصح إسنادهما إلى الواجب و المستحب أيضاً، فكما يقال سقط الوجوب عن ذمه المكلف أو ثبت في ذمته، كذلك يصح أن يقال سقط الواجب أو ثبت في ذمته. و كيف كان، فالروايه على هذا الاحتمال تدل على بقاء الحكم أو متعلقه في ذمه المكلف عند تعذر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد، بل نسب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء (1) (قدس سره) دلالتها على وجوب المرتبه النازله من الشيء إذا تعذرت المرتبه العاليه منه فيما إذا عدت المرتبه النازله ميسوره من المرتبه العاليه بنظر العرف، فإذا تعذر الايماء بالرأس و العين للسجود على ما هو المنصوص يجب الايماء باليد لقاعده الميسور، باعتبار أن الايماء باليد مرتبه نازله من الايماء بالنسبه إلى الايماء بالرأس و العين، هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالروايه للمقام.

و لكن التحقيق عدم تماميه الاستدلال المذكور، لأن السقوط فرع الثبوت، وعليه فالروايه مختصه بتعذر بعض أفراد طبيعه باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طروء التعذر، فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب، فإنه كان واجباً بوجوب ضمنى قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك، فهو وجوب استقلالى و هو حادث، فلا معنى للإخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره. و كذلك الحال فى المرتبه النازله، فإن وجوبها لو ثبت بعد تعذر المرتبه العاليه لكان وجوباً حادثاً جديداً لا يصح

ص: ٥٦١

التعبير عنه بعدم السقوط، فاراده معنى عام من الروايه شامل لموارد تعذر بعض الأفراد، و موارد تعذر بعض الأجزاء، و موارد تعذر المرتبه العاليه، تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلا بالقرينه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: عدم تماميه قاعده الميسور، و وجوب الاتيان بالميسور من الأجزاء عند تعذر بعضها. نعم، لا- نضايق عن وجوب الاتيان بغير المتعذر من الأجزاء في بعض موارد مخصوصه لأجل أدله خاصه، كما في الصلاه، فإنها لا تسقط بحال بمقتضى الاجماع و الروايات (1) على ما ذكر في محله.

التنبیه الرابع: دوران الأمر بين الجزئيه و الشرطيه و بين المانعیه و القاطعيه

في حكم ما إذا تردد الأمر بين جزئيه شيء أو شرطيه، و بين مانعيته أو قاطعيته، بمعنى أنا نعلم إجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إمّا فعل هذا الشيء أو تركه. و تحقيق الكلام فيه يستدعي البحث في مسائل ثلاث:

المسأله الأولى: ما إذا كان الواجب واحداً شخصياً لم تكن له أفراد طوليه و لا عرضيه، كما إذا ضاق الوقت و لم يتمكن المكلف إلا من الاتيان بصلاه واحده، و دار الأمر بين الاتيان بها عارياً أو في الثوب المتنجس، و الحكم فيه هو التخيير بلا شبهه و إشكال، إذ الموافقه القطعيه متعذره، و المخالفه القطعيه بترك الصلاه رأساً غير جائزه يقيناً، فلم يبق إلا الموافقه الاحتماليه الحاصله بكل واحد من الأمرين، و هذا واضح.

ص: ٥٦٢

المسألة الثانية: ما إذا كانت الوقائع متعددة و إن لم يكن للواجب أفراد طوليه و لا عرضيه، كما إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه، و حيث إنّ المكلف به متعدد فالحكم فيه هو التخيير الابتدائي، فله أن يختار الفعل في جميع الأيام أو الترك كذلك، و لا يجوز له أن يأتي به في يوم و يتركه في يوم آخر، لكونه موجباً للمخالفة القطعية. و قد تقدّم أنّ العقل يحكم بقبحها و لو كانت تدريجيه ملازمه للموافقه القطعيه أيضاً من جهه. و مرّ تفصيل الكلام فيه في بحث دوران الأمر بين المحذورين (١).

المسألة الثالثة: ما إذا كان الواجب واحداً ذا أفراد طوليه بحيث يكون المكلف متمكناً من الاحتياط و تحصيل العلم بالموافقه بالاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرّة و بدونه أخرى، كما في المثال المذكور في المسألة الأولى، مع سعه الوقت، فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير أيضاً أو الاحتياط و تكرار العمل؟

ظاهر شيخنا الأنصاري (٢) (قدس سره) ابتداء هذه المسألة على النزاع في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لا بد من الاحتياط في المقام أيضاً، و على القول بالبراءه فيه يحكم بجريان البراءه في المقام، فإنّ العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له، لعدم تمكن المكلف من المخالفه العمليه القطعيه، لدوران الأمر بين فعل شيء و تركه، و هو لا يخلو من أحدهما، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فلم يبق إلّا الشك في الاعتبار، و هو مورد لأصالة البراءه.

و لكن التحقيق وجوب الاحتياط و الاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرّة

ص: ٥٦٣

١- ١) في ص ٣٩٨

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٥٠٢ و ٥٠٣

و بدونه أخرى، و ذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعي و له أفراد طويله، فالمكلف متمكن من الموافقه القطعيه بتكرار العمل، و من المخالفه القطعيه بترك العمل رأساً، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف لا- محاله، فيجب الاحتياط. و أمّا عدم التمكن من المخالفه القطعيه في الفرد الخارجي لاستحاله ارتفاع النقيضين فهو لا- ينافي تنجيز العلم الاجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفه القطعيه في اصل المأمور به و هو الطبيعيه، إذ الاعتبار إنّما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجي، فلا مناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام، و إن قلنا بالبراءه في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، إذ في المقام لنا علم إجمالي باعتبار شيء في المأمور به، غايه الأمر أنا لا ندري أنّ المعتمر هو وجوده أو عدمه في المأمور به، فلا بدّ من الاحتياط و الاتيان بالعمل مع وجوده تارةً و بدونه أخرى، تحصيلاً للعلم بالفراغ، بخلاف دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فأنّه ليس فيه إلّا احتمال اعتبار شيء في المأمور به، فيكون مجرى للبراءه على ما مرّ تفصيل الكلام فيه (١)، فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه، و من العجيب أنّ الشيخ (٢) (قدس سره) التزم بوجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين القصر و التمام، مع أنّه داخل تحت كبرى هذه المسأله و من صغرياتها، لأنّ الركعه الثالثه و الرابعه أمرهما دائر بين الجزئيه و المانعيه كما هو واضح. و إن شئت قلت: إنّ التسليم في الركعه الثانيه على تقدير وجوب القصر جزء للواجب، و على تقدير وجوب التمام مانع عن الصّحّه و مبطل للصلاه.

ص: ٥٦٤

١-١) في ص ٤٩٧ و ما بعدها

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٤٤١ و ٤٤٢

إشارة

أمّا الاحتياط: فلا يعتبر فى حسنه شىء، سوى ما اعتبر فى تحقق عنوانه، و هو إدراك الواقع على ما هو عليه، و كل ما اعتبر فى حسنه فهو على تقدير صحته يرجع إلى اعتباره فى صدق هذا العنوان، ضروره أنه مع صدقه لا تبقى حاله منتظره لحكم العقل بحسنة.

فالاختياط فى المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات الشامل للعقود و الايقاعات و غيرها من التوصليات لا يعتبر فى حسنه إلّا الجمع بين المحتملات الذى به يتحقق أصل عنوان الاحتياط، ما لم يؤد إلى اختلال النظام، و لم يخالف الاحتياط من جهه أخرى، إذ مع كونه مخالفاً بالنظام لا يصدق عنوان الاحتياط، لكونه مبغوضاً للمولى. و كذا مع كونه مخالفاً للاختياط من جهه أخرى، فإنّه لا يصدق عليه عنوان الاحتياط، و إدراك الواقع على ما هو عليه.

و أمّا الاحتياط فى العبادات، فلا شكّ فى حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى. و كذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزاً عليه كما فى الشبهات البدويه من الشبهات الموضوعيه مطلقاً، و الشبهات الحكيمه بعد الفحص و عدم الظفر بالدليل. و أمّا إن كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلى بالعلم أو العلمى، أو كان الواقع منجزاً عليه على تقدير وجوده، كما فى الشبهات البدويه الحكيمه قبل الفحص، ففى جواز الاحتياط قبل الفحص و عدمه أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار و عدمه. رابعها: التفصيل بين موارد العلم الاجمالى بثبوت التكليف و عدمه.

و الصحيح جوازه مطلقاً، إذ المعتبر في تحقق العباده أمران: تحقق العمل في الخارج، و كونه مضافاً و منسوباً إلى المولى، و كلاهما متحقق في الاحتياط. و أمّا اعتبار نيّه الوجه و التمييز و غيرهما ممّا ذكروه و جهاً لعدم جواز الاحتياط فلا دليل على اعتباره. و قد تقدّم تفصيل الكلام فيه في مبحث القطع فراجع (١).

اشتراط البراءة العقلية بالفحص

و أمّا البراءة العقلية: فلا ريب في اعتبار الفحص في جريانها، لأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما هو عدم البيان، فما لم يحرز ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب، إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف إلى العبد قهراً، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف، و جعله بمراى و مسمع من العبد بحيث يمكن الوصول إليه، فلو كان التكليف مبيّناً من قبل المولى و لم يتفحص عنه العبد، صحّ العقاب على مخالفته، و لا يكون عقابه بلا بيان.

عدم اشتراط البراءة الشرعية في الموضوعات بالفحص

و أمّا البراءة الشرعية: فلا إشكال أيضاً في عدم اعتبار الفحص في جواز الرجوع إليها في الشبهات الموضوعية عملاً باطلاق أدلتها من قوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» (٢) و غيره ممّا ذكر في محله، و قد ورد بعض الأخبار في خصوص الشبهات الموضوعية (٣) فراجع.

أدلة اعتبار الفحص في جريان البراءة الشرعية في الأحكام

و أمّا الشبهات الحكمية فقد استدلّ لاعتبار الفحص في الرجوع إلى البراءة فيها مع إطلاق الأدلة فيها أيضاً بأمور:

ص: ٥٦٦

١-١) ص ٨٧ - ٨٨

٢-٢) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير) و قد ذكرت أدلة البراءة الشرعية في بدايه بحث الأصول العمليه فراجع ص ٢٩٦ و ما بعدها

٣-٣) منها الخبر المذكور هنا فراجع ص ٣١٥

الأول: دعوى الاجماع على ذلك.

و فيه: أنّ اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص في الشبهات الحكميه و إن كان مسلماً، إلّا أنّه لا يكون إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام) لأنّه معلوم المدرك. فإذن لا بدّ من النظر في المدرك و لا يصحّ الاعتماد بنفس الاتفاق، فإنّه ضمّ قول غير المعصوم إلى مثله.

الثانى: أنّ العلم الاجمالى بثبوت تكاليف إزاميه فى الشريعة المقدّسه مانع عن الرجوع إلى البراءه قبل الفحص.

و أورد عليه صاحب الكفايه (قدس سره) (1) بما حاصله: أنّ موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالى لزم جواز الرجوع إليها قبل الفحص، بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع أنّه غير جائز قطعاً، فلا بدّ من أن يكون الوجه لوجوب الفحص أمراً آخر غير العلم الاجمالى. و خلاصه هذا الايراد أنّ الدليل أخص من المدعى.

و أشكل عليه المحقق النائينى (قدس سره) (2) بأنّ المعلوم بالاجمال ذو علامه و تميز، فالعلم الاجمالى المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لأنّ الواقع قد تنجز حينئذ بما له من العلامه و التميز، فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، فإنّه إذا علم إجمالاً بدين مردد بين الأقل و الأكثر، مع العلم بكونه مضبوطاً فى الدفتر، فهل يتوهم أحد جواز الرجوع إلى البراءه فى المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عمياً فى الدفتر؟ و المقام كذلك، فإنّ التكاليف المعلومه بالاجمال مضبوطه فى الكتب

ص: ٥٦٧

١-١) كفايه الأصول: ٣٧٥

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٥٥٨ و ٥٥٩، فوائد الأصول ٤: ٢٧٩ و ٢٨٠

المعتبره عند الشيعة، وعليه فالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع إلى البراءة قبل الفحص. نعم، إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز و كان مردداً بين الأقل و الأكثر، جاز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، لكن المقام ليس من هذا القبيل كما عرفت.

و توضيح ما أفاده (قدس سره) : أنّ منشأ العلم الاجمالي بالتكاليف الالزاميه أحد أمور ثلاثه: الأول: هو العلم بثبوت الشرع و التصديق بالنبؤه. الثانى: العلم الاجمالي بمطابقه جملة من الأمارات للواقع. الثالث: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره. و هذه العلوم الثلاثه ينحل السابق منها باللاحق، فتكون أطراف العلم الاجمالي بالتكاليف خصوص الأخبار الموجوده فى الكتب المعتبره، و تكون هذه الكتب كالدفتى فى المثال، فلا ينحل العلم الاجمالي المذكور بالظفر بالمقدار المتيقن قبل الرجوع إلى هذه الكتب و الفحص عنها. هذا توضيح مرامه زيد فى علو مقامه.

و فيه أولاً: أنّ كون المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز إنّما يمنع عن انحلال العلم الاجمالي على تقدير التسليم فيما إذا لم يكن بنفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كما إذا علمنا إجمالاً بوجود إناء نجس بين أوانى محصوره مردده بين الأقل و الأكثر و علمنا أيضاً بنجاسه إناء زيد المعلوم وجوده بينها، فلو علم بعد ذلك تفصيلاً بنجاسه إناء معين منها وجداناً، أو تعبداً كما إذا قامت اليئنه على نجاسته من دون إحراز أنّه إناء زيد، أمكن القول بعدم كونه موجباً لانحلال العلم الثانى الذى يكون لمتعلقه علامه و تميز، لعدم كون المعلوم بالتفصيل معنوناً بذلك العنوان، أى عنوان أنّه إناء زيد، و أمّا إن كان ما له العلامه و التميز أيضاً مردداً بين الأقل و الأكثر، كما إذا كان إناء زيد المعلوم نجاسته فى مفروض المثال

أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، ثم علمنا بعد ذلك بكون إناء معيّن إناء زيد، فينحل العلم الاجمالي الثاني أيضاً، و يكون الشك في نجاسه غيره من الأوانى شكاً بدوياً لا محاله. و المقام من هذا القبيل، لأنّ التكاليف المعلومه بالاجمال بعنوان أنّها مذكوره في الكتب المعتره بنفسها مردده بين الأقل والأكثر، فاذا ظفرنا بالمقدار المتيقن، ينحل العلم الاجمالي لا محاله.

و ثانياً: أنّه لا- نسلّم عدم الانحلال حتّى فيما إذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز، و لم يكن مردداً بين الأقل والأكثر، إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسه إناء بعينه يحتمل أن يكون هو إناء زيد المعلوم كونه نجساً، و معه لا يبقى علم بوجود نجاسه في غيره من الأوانى، إذ العلم لا- يجتمع مع احتمال الخلاف بالضروره، فينحل العلم الاجمالي بالوجدان. و ليس لنا علمان إجماليان علم بوجود نجس مردد بين الأقل والأكثر، و علم بنجاسه إناء زيد حتّى يقال بعد العلم بنجاسه إناء بخصوصه أنّ العلم الأوّل قد انحلّ دون العلم الثاني، بل مرجع العلم بوجود نجاسه مردده بين الأقل والأكثر و العلم بنجاسه إناء زيد إلى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين، فاذا علمنا تفصيلاً بنجاسه إناء معيّن من الأوانى ينحل العلم الاجمالي لا محاله.

و ثالثاً: أنّه على تقدير تسليم عدم الانحلال و بقاء العلم الاجمالي على حاله، لا يكون هذا العلم منجزاً بالنسبه إلى الزائد على القدر المتيقن، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ التنجيز دائر مدار تعارض الأصول في أطراف العلم الاجمالي و تساقطها، و حيث إنّه لا معنى لجريان الأصل في الطرف المعلوم كونه نجساً في مفروض المثال، فيجرى الأصل في غيره بلا- معارض، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

و أمّا ما ذكره (قدس سره) من عدم جواز الرجوع إلى البراه بعد الظفر

ص: ٥٦٩

بالقدر المتيقن من الدين المضبوط في الدفتر، فهو على تقدير صحته لا- بدّ من أن يكون مستنداً إلى أمر آخر غير العلم الاجمالي، كما ادّعى ذلك في موارد من الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جواز الرجوع إلى البراءة فيها قبل الفحص، منها: ما لو شكّ في بلوغ المال حدّ النصاب. و منها: ما لو شكّ في حصول الاستطاعة للحج و غيرهما من الموارد، و ذكروا الوجه في ذلك: أنّا علمنا من الخارج أنّ الشارع لا يرضى بالرجوع إلى الأصل في هذه الموارد قبل الفحص، للزوم المخالفه الكثيره، فلو صحّ هذا الادّعاء لقلنا بمثله في مثال الدين، فإنّه أيضاً شبهه موضوعيه، و إلّا التزمنا بجواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص فيه. و من الشواهد على أنّ عدم جواز الرجوع إلى الأصل في المقدار الزائد على القدر المتيقن على تقدير تسليمه ليس من جهه العلم الاجمالي، أنّه لو فرض عدم التمكّن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه مثلاً- لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل في الزائد على القدر المتيقن، مع أنّه لو كان المانع هو العلم الاجمالي لم يكن فرق بين التمكّن من الفحص و عدمه كما هو ظاهر.

فالمحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لا بدّ من أن يكون شيئاً آخر غير العلم الاجمالي، كما ذكر صاحب الكفايه (قدس سره).

الثالث: دعوى انصراف الأدله إلى ما بعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص، و عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله، فإنّه كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل. و بالجملة: فكما أنّه على المولى إبلاغ أحكامه إلى عبيده، و بيان مراداته لهم جرياً على وظيفه المولويه، فكذلك يجب على العبد الفحص عن أحكام المولى جرياً على وظيفه العبوديه، إذ لا- يجب على المولى إلّا بيان أحكامه على النحو المتعارف، من أن يجعلها في معرض الوصول، و أمّا فعله

الوصول و البحث عنها فهي من وظائف العبد. فهذا الحكم العقلي بمنزله القرينه المتصله المانعه عن انعقاد الظهور في إطلاقات أدله البراءه، فهي مختصه من أول الأمر بما بعد الفحص في الشبهات الحكيمه.

و هذا الوجه ممّا لا بأس به.

الرابع: الآيات و الروايات الداله على وجوب التعلّم مقدّمه للعمل، و هي كثيره، منها: قوله تعالى: «فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١). و من الروايات: ما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (٢) من أنّه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال نعم، قيل له: فهلما عملت؟ و إن قال: لا، قيل له: فهلما تعلّمت حتى تعمل (٣)؟ و من الظاهر أنّه لو جاز الرجوع إلى البراءه أو غيرها من الأصول قبل الفحص و التعلّم لم يجب سؤال أهل العلم كما في الآيه الشريفه، و لم يتوجّه العتاب إلى من لم يتعلّم كما في الروايه.

و هذا الوجه أيضاً لا بأس به.

الخامس: الأخبار الداله على وجوب التوقف، و قد تقدّم ذكر جمله منها في مبحث البراءه (٤). و النسبه بينها و بين أخبار البراءه و إن كانت هي التباين، لدلاله أخبار البراءه باطلاقها على البراءه مطلقاً قبل الفحص و بعده، و كذا جمله من أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف مطلقاً، إلّا أنّ مورد جمله من أخبار التوقف هي الشبهه قبل الفحص، كقوله (عليه السلام): «فأرجئه حتى

ص: ٥٧١

١-١ (١) النحل ١٦: ٤٣

١٤٩-٢ (٢) الأنعام ٦: ١٤٩

١٠-٣ (٣) بحار الأنوار ٢: ٢٩ / كتاب العلم ب ٩ ح ١٠ (باختلاف يسير)

٣٤٥-٤ (٤) في ص ٣٤٥

تلقى إمامك» (١) أى يجب عليك التوقف حتّى تلقى إمامك فتفحص و تسأله، فنسبتها إلى أخبار البراءه هى الخصوص المطلق، فتخصص أخبار البراءه بما بعد الفحص، و بعد هذا التخصيص تكون النسبه بين أخبار البراءه و بين بقيه أخبار التوقف الداله على وجوب التوقف مطلقاً أيضاً هو العموم المطلق، فتخصص أخبار التوقف بما قبل الفحص، كما هو الشأن فى جميع المتعارضين، فإنه تلاحظ النسبه بينهما بعد ورود التخصيص فى أحدهما أو فى كليهما من الخارج. و لا تلاحظ النسبه بينهما فى أنفسهما مع قطع النظر عن ورود التخصيص الخارجى على ما هو مذكور فى محلّه (٢). هذا بناءً على الاغماض عمّا ذكرناه من كون أخبار البراءه مختصّه بما بعد الفحص لأجل قرينه عقليه، و إلّا فلا نحتاج إلى تخصيص أدله البراءه ببعض أخبار التوقف، بل هى بنفسها مختصّه لأجل القرينه العقليه على ما تقدّم بيانه (٣).

اشتراط الاستصحاب و سائر الاصول بالفحص

و بما ذكرناه ظهر اختصاص أدله الاستصحاب أيضاً بما بعد الفحص. و ظهر أيضاً عدم جواز الرجوع إلى سائر الأصول العقليه قبل الفحص كالتخير العقلى و نحوه.

و ملخص الكلام فى المقام: أنّ الأصول العقليه فى نفسها قاصره عن الشمول لما قبل الفحص، لأنّ موضوعها عدم البيان، و هو لا يحرز إلّا بالفحص فلا مقتضى لها قبله. و أمّا الأصول النقليه فأدلّتها و إن كانت مطلقه فى نفسها، إلّا أنّها مقتّده بما بعد الفحص بالقرينه العقليه المتصله و النقليه المنفصله.

ص: ٥٧٢

١-١) الوسائل ٢٧: ١٠٧ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١

٢-٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ٤٦٤

٣-٣) فى الدليل الثالث فى ص ٥٧٠

بقي الكلام فى جهات لا بد لنا من التعرّض لها:

الجهه الاولى: المقدار اللازم من الفحص

الجهه الأولى: فى مقدار الفحص، فهل يجب الفحص بمقدار يحصل العلم بعدم الدليل، أو يكفى الاطمئنان، أو يكفى مجرد الظن بعدم؟ وجوه خيرها أوسطها.

أما عدم وجوب تحصيل العلم فلعدم الدليل عليه. مضافاً إلى كونه مستلزماً للعسر والحرَج، بل موجب لسدّ باب الاستنباط، لعدم حصول القطع بعدم الدليل عادةً و إن أصرّ فى الفحص. و أما عدم اعتبار الظن فلعدم الدليل على اعتباره، فهو لا يغنى عن الحق شيئاً.

فتعيّن الوسط و هو كفايه الاطمئنان لكونه حجّة ببناء العقلاء، و لم يردع عنه الشارع. و أمّا تحقق الصغرى لهذه الكبرى، أى حصول الاطمئنان بعدم الدليل، فهو سهل لمن تصدّى لاستنباط الأحكام الشرعيه فعلاً، فإنّ المتقدمين من العلماء أتعبوا أنفسهم الشريفة و رتبوا الأخبار و بؤبؤها، فبالرجوع إلى أخبار باب و بعض الأبواب الأخرى المناسبه لهذا الباب يحصل الاطمئنان. و لو لا هذا الترتيب و التبويب لكان اللّازم هو الفحص فى كتب الأخبار من أولها إلى آخرها لتحصيل الاطمئنان فى مسأله واحده.

الجهه الثانيه: طريقه وجوب التعلم

الجهه الثانيه: بعد ما عرفت وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه و الفحص عنها، وقع الاشكال فى أنّ وجوبه طريقى لا يترتب العقاب عند تركه إلّا على مخالفه الواقع كما هو المشهور، أو نفسى يعاقب العبد على تركه و لو لم يخالف الواقع، كما عن المحقق الأردبيلى (١) قدس سره) و صاحب المدارك (٢) و مال إليه صاحب الكفايه (٣) قدس سره) فى آخر كلامه. و قبل الشروع فى تحقيق المقام و بيان

ص: ٥٧٣

١- ١) ، مجمع الفائده و البرهان ٢: ١١٠ و مدارك الأحكام ٣: ٢١٩، و لمزيد الاطلاع راجع فرائد الأصول ٢: ٥١٣

٢- ٢) مجمع الفائده و البرهان ٢: ١١٠ و مدارك الأحكام ٣: ٢١٩، و لمزيد الاطلاع راجع فرائد الأصول ٢: ٥١٣

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٧٧

المختار فيه لا بد من التنبيه على أمور:

الأول: أن محل الكلام هو العلم بالأحكام الفرعية، و أمّا العلم بالأصول الاعتقادية كالعلم بالتوحيد و النبوه و سائر ما يجب تحصيله و الاعتقاد به، فهو خارج عن محل الكلام. و لا إشكال فى وجوب تحصيله و التعلّم نفسياً لا طريقياً، عينياً لا كفاثياً.

الثانى: أن وجوب تعلّم الأحكام الشرعية مقدّمه للعمل مختص بالواجبات و المحرّمات، و ما يرجع إليهما من الأحكام الوضعيه كالنجاسه و الطهاره و الزوجيه و الملكيه و نحوها، إذ لا يجب تعلّم المستحبات و المكروهات، لا نفسياً و لا طريقياً.

الثالث: أن محل الكلام إنما هو وجوب التعلّم و الفحص عن الحكم الخاص المتعلق بهذا المكلف نفسه بالوجوب العيني. و المراد من التعلّم هو الأعم من المعرفة بالاجتهاد أو بالرجوع إلى رساله إن كان مقلداً. و أمّا تعلّم كل الأحكام الشرعيه بالاجتهاد حتى الأحكام المتعلقة بغيره كمسائل الحيض و النفاس و غيرهما، فلا- إشكال فى وجوبه كفاثياً، فهذا أيضاً خارج عن محل الكلام، فلا وجه للاستدلال على وجوب الفحص فى المقام بآيه نفر (1) كما ارتكبه شيخنا الأنصارى (2) (قدس سره) فإنها دليل على وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه كفاثياً و لا كلام لنا فيه، إنما الكلام فى وجوب التعلّم و الفحص بالوجوب العيني عمّا يجب على نفس هذا المكلف.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إن الصحيح هو الوجوب الطريقي، و تظهر

ص: ٥٧٤

١-١) التوبه ٩: ١٢٢

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥١٠

صَحَّته بذكر دليل القول بالوجوب النفسى و جوابه، و هو أنَّ الأوامر المتعلقة بالتعلُّم و السؤال ظاهره فى الوجوب النفسى.

و الجواب: أنَّ كون الأمر ظاهراً فى الوجوب النفسى العينى التعيينى و إن كان مسلماً كما تقدّم فى مبحث الأوامر (١)، إلّا أنَّ فى المقام خصوصيه داخلية و قرينه خارجيه توجب ظهور الأوامر المتعلقة بالتعلُّم فى الوجوب الطريقي مقدّمة للعمل.

أمّا الخصوصية الداخليه: فهى أنَّ نفس السؤال عن شىء و تعلّمه طريق إلى العمل بهذا الشىء، فالأمر بالسؤال بنفسه ظاهر فى الوجوب الطريقي بحسب الارتكاز العرفى، فإنّ السؤال عن الطريق إلى كربلاء مثلاً- إنّما هو للمشى من هذا الطريق، فالأمر بالسؤال عن طريق كربلاء ظاهر فى الوجوب الطريقي، لا- الوجوب النفسى، بأن يكون مجرد السؤال عن الطريق مطلوباً نفسياً، فكذا الحال فى قوله تعالى: «فَشَيْئُلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢) فإنّ الأمر بالسؤال فيه ظاهر فى الوجوب الطريقي و أنَّ السؤال من أهل الذكر إنّما هو للعمل، لا- لكونه مطلوباً بنفسه. و لعل ظهور الأمر بالسؤال فى الوجوب الطريقي ظاهر غير قابل للانكار.

و أمّا القرينه الخارجيه: فروايتان إحداهما: ما ورد فى تفسير قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» و قد تقدّم ذكره (٣)، فإنّ قوله «فهلّا تعلّمت حتّى تعمل»

ص: ٥٧٥

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٣ - ١١

٢- ٢) النحل ١٦: ٤٣

٣- ٣) فى ص ٥٧١

صريح في أنّ وجوب التعلّم إنّما هو للعمل. الثانيه: ما ورد في مجذور صار جنباً فغسلوه فمات، فقال (عليه السلام): «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا يمامه» (١) فإنّ عتاب الإمام (عليه السلام) و دعاءه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال، بل لترك التيمم أيضاً، إذ من الواضح أنّ مجرد السؤال و التعلّم لم يكن موجِباً لنجاته من القتل الذى نسيه الإمام (عليه السلام) إليهم و غيرهم به، و إنّما الموجب لنجاته العمل بالتيمم، فكان الأمر بالسؤال و التعلّم إنّما هو للعمل لا محاله.

هذا، مضافاً إلى أنّه على تقدير ترك التعلّم و الفحص لو صادف خلاف الواقع بارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فالقول باستحقاق العقاب لأجل ترك التعلّم دون مخالفه الواقع بعيد، لأنّ وجوب الفحص و التعلّم إنّما هو لتنجّز الواقع قبله فكيف يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، و استحقاقه على ترك الفحص عنه فأنّه خلف. و الالتزام باستحقاق عقابين أبعد، و لم يقل به أحد. فتعيّن القول باستحقاق عقاب واحد لأجل مخالفه الواقع، دون ترك الفحص و التعلّم. و هذا هو معنى الوجوب الطريقي. و أمّا لو ترك الفحص و لكنّه صادف الواقع من باب الاتفاق، فلا يستحقّ العقاب إلّا على القول باستحقاق المتجرى للعقاب. و قد تقدّم (٢) الكلام فيه مفصّلاً فى بحث القطع.

ثمّ إنّّه ربّما يستشكل فى الوجوب الطريقي فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل كالموقت قبل وقته، و لم يكن المكلف متمكناً من الاتيان به فى ظرفه لتركه التعلّم قبل حصول الشرط، باعتبار أنّه قبل حصول الشرط لم يثبت وجوب الواجب حتّى يجب تعلّمه و تحصيل سائر مقدّماته، و بعد حصوله

ص: ٥٧٦

١- (١) الوسائل ٣: ٣٤٦ و ٣٤٧ / أبواب التيمم ب ٥ ح ١ و ٦

٢- (٢) فى ص ١٧

لا يكون قادراً على الامتثال، فالتكليف ساقط للعجز، فيلزم عدم وجوب التعلّم لا قبل حصول الشرط ولا بعده. ولعلّه لأجل هذا الاشكال التزم صاحب الكفايه (قدس سره) وغيره بالوجوب النفسى.

و تحقيق الحال حول هذا الاشكال يقتضى البسط فى المقال فنقول و على الله الاتكال:

قد يكون الواجب فعلياً مع اتّساع الوقت لتعلّمه و الاثيان به، فلا إشكال فى عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، فانه بعد الوقت مُخَيَّر بين التعلّم و الامتثال التفصيلى، و الأخذ بالاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الاجمالى، سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا، بناءً على ما تقدّم بيانه (1) من أنّ الصحيح جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى و لو كان مستلزماً للتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و قد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم و للاتيان به، و لكن المكلف يتمكّن من الاحتياط و الامتثال الاجمالى، و لا- إشكال أيضاً فى عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعلية وجوب الواجب، و لا- بعد الوقت لعدم اتّساع الوقت له و للاتيان بالواجب على الفرض، فله أن يتعلّم قبل الوقت، و له أن يحتاط بعد دخوله. و توهم أنّ الامتثال الاجمالى إنّما هو فى طول الامتثال التفصيلى، فمع قدره على الثانى لا- يجوز الاكتفاء بالأوّل، غير جارٍ فى هذا الفرض، لعدم التمكن من الامتثال التفصيلى فى ظرف العمل، نعم هو متمكّن من التعلّم قبل الوقت، إلّا أنّه لا يجب عليه حفظ قدره على العمل قبل الوقت و لم يقل بوجوبه أحد.

ص: ٥٧٧

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللإتيان به، ولا يكون المكلف متمكناً من الاحتياط، ولكنه متمكن من الامتثال الاحتمالي فقط، كما إذا شك في الركوع حال الهوى إلى السجود، مع عدم تعلمه لحكم ذلك قبل العمل، فإنه لا يتمكن من الاحتياط وإحراز الامتثال، إذ في الرجوع والاتيان بالركوع احتمال زياده الركن وهو مبطل للصلاه، وفي المضي في الصلاه وعدم الاعتناء بالشك احتمال نقصان الركن وهو أيضاً مبطل للصلاه، فلا يتمكن من الاحتياط. وفي كل من الرجوع والاتيان بالركوع والمضي في الصلاه احتمال الامتثال، هذا إذا كان الشك متعلقاً بالأركان كما مثلناه.

وأما إن كان متعلقاً بغير الأركان، فهو متمكن من الاحتياط والاتيان بالمشكوك فيه رجاءً، وهو خارج عن هذا الفرض، ففي هذا الفرض وجب عليه التعلم قبل الابتلاء بالشك بحكم العقل بملاك دفع العقاب المحتمل عند فعله الشك وتشمله أدله وجوب التعلم أيضاً، فإنه لو لم يتعلم قبل الابتلاء واكتفى بالامتثال الاحتمالي فلم يصادف الواقع كانت صلاته باطله وصح عقابه، ولا يصح اعتذاره بأنني ما علمت، لأنه يقال له: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ حَتَّى عَمِلْتَ» كما في الروايه (1). ومن هذا الباب فتوى الأصحاب بوجوب تعلم مسائل الشك والسهو قبل الابتلاء، حتى أفتوا بفسق من لم يتعلم. وأنت ترى أنّ الاشكال المذكور من ناحيه وجوب التعلم غير جارٍ في هذه الصوره يقيناً فلاحظ.

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت لكونه غافلاً - ولو كانت غفلته مستنده إلى ترك التعلم - أو لكونه غير قادر، ولو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلم قبل الوقت، مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللإتيان بالواجب، والاشكال المذكور مختص بهذه الصوره.

ص: ٥٧٨

و الذى ينبغى أن يقال: إنّه إن كانت القدره المعتره فى مثل هذا الواجب معتبره عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور و غير دخيله فى الملاك، كما إذا ألقى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض، فأنه أثناء الهبوط إلى الأرض و إن لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه، لعدم قدرته عليه، إلّا أنّ قدرته ليست دخيله فى الملاك، و مبغوضيه الفعل للمولى باقيه بحالها، ففى مثل ذلك لا ينبغى الشك فى وجوب التعلّم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم فى ظرفه، و إن لم يكن التكليف فعلياً فى الوقت، لما تقدّم سابقاً (١) من أنّ العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم، كما يحكم بقبح مخالفه التكليف الفعلى.

و إن كانت القدره معتبره شرعاً و دخيله فى الملاك، فلا- يجب التعلّم قبل الوقت حينئذ، بلا فرق بين القول بوجوبه طريقياً و القول بوجوبه نفسياً. أمّا على القول بالوجوب الطريقى فالأمر واضح، إذ لا يترتب على ترك التعلّم فوات واجب فعلى و لا ملاك ملزم. و أمّا على القول بالوجوب النفسى، فلأنّ الواجب إنّما هو تعلّم الأحكام المتوجهه إلى شخص المكلف، و المفروض أنّه لم يتوجه إليه تكليف و لو لعجزه، و لا- يجب على المكلف تعلّم الأحكام المتوجهه إلى غيره، و هو القادر، و لذا لا- يجب على الرجل تعلم أحكام الحيض.

و ظهر بما ذكرناه: أنّه لا ثمره عمليه بيننا و بين المحقق الأردبيلى (قدس سره) إذ قد عرفت عدم وجوب التعلّم فى هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدى الالتزام بالوجوب النفسى فى دفع الاشكال المذكور، بل الحق هو الالتزام بالاشكال و عدم وجوب التعلّم، و لا يلزم منه محذور.

الجهه الثالثه: عموميه وجوب التعلم لاحتمال الابتلاء

الجهه الثالثه: هل يختص وجوب التعلّم بما إذا علم المكلف تفصيلاً أو إجمالاً- أو اطمأنّ بابتلائه بما لا يعلم حكمه، كحكم الشكوك المتعارفه التى يعمّ بها

ص: ٥٧٩

١- ١) فى ص ٥٣٠

الابتلاء، أو يجب بمجرد احتمال الابتلاء؟ وجهان بل قولان.

المشهور بينهم بل المتسالم عليه هو الثانى. و ربّما يقال بالأول تمسّكاً باستصحاب عدم الابتلاء، و بعد إحراز عدم الابتلاء و لو بالتعبّد لا يجب التعلّم.

و ردّ هذا الاستصحاب بوجهين:

الأول: أنّ أدله الاستصحاب لا تشمل المقام، بدعوى أنّها لا تشمل إلّا الأمور الماضيه المتعلق بها اليقين السابق و الشكّ اللاحق، فعدم الابتلاء فى المستقبل لا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب.

وفيه: أنّ الميزان فى جريان الاستصحاب إنّما هو تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه، من دون فرق بين الأمور الماضيه و الاستقباليه، على ما سيجىء الكلام فيه فى بحث الاستصحاب (١) إن شاء الله تعالى. و لذا بنينا على ذلك فروعاً كثيره منها: جواز البدار فى أوّل الوقت لذوى الأعذار تمسّكاً باستصحاب بقاء عذره إلى آخر الوقت.

الثانى: ما ذكره المحقق النائى (٢) (قدس سره) و هو أنّ جريان الاستصحاب متوقف على كون الواقع المشكوك فيه بنفسه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعى. و أمّا إذا لم يكن كل من الأمرين، و لم يكن أثر شرعى فى البين، أو كان الأثر مترتباً على نفس الشكّ دون الواقع، فلا معنى لجريان الاستصحاب. و المقام من هذا القبيل، لأنّ وجوب التعلّم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل مترتب على احتمال الابتلاء لا على واقع الابتلاء، ليتمسّك بالاستصحاب لاحراز عدمه.

ص: ٥٨٠

١-١) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب، ص ١٠٦ / التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب

٢-٢) أجود التقريرات ١: ٢٣١، فوائد الأصول ١: ٢٠٧ و ٢٠٨

و فيه: أنه لا- يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، بناءً على ما هو التحقيق من أن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي أيضاً، فيكفي في جريان الاستصحاب ترتب الأثر على نفس الاستصحاب. وعليه فلا مانع من إجراء الاستصحاب في المقام و إحراز عدم الابتلاء بالتعدي، و يترتب عليه عدم وجوب التعلّم، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل. نعم، بناءً على عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي و كونه بمنزلة القطع الطريقي فقط، كما عليه صاحب الكفاية (١) (قدس سره) يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، فلا يجرى في المقام، لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) و لكنّه خلاف ما التزم به في مبحث الاستصحاب، فإنّه اختار فيه كون الاستصحاب بمنزلة القطع الموضوعي أيضاً (٢).

هذا، و لكن التحقيق أنّ الاستصحاب غير جارٍ في المقام، للأدلة الدالة على وجوب التعلّم، فإنّ إطلاقتها يشمل المقام. و تخصيصها بموارد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء مستهجن لندرته، فإنّ الغالب في مسائل الشكوك و نحوها مجرد احتمال الابتلاء، فيكون وجوب التعلّم عند احتمال الابتلاء ثابتاً بالدليل، و معه لا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب كما هو واضح.

الجهه الرابعه: العقاب على ترك الفحص

الجهه الرابعه: لا- شكّ في أنّ الشاك في التكليف لو ترك الفحص و اقتحم في الشبهه فصادف ارتكاب الحرام يستحقّ العقاب على مخالفه الواقع، إذ بعد وجوب الفحص طريقياً تنجز الواقع عليه. هذا فيما إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لظفر به. و أمّا فيما إذا كان الواقع على نحو لا يصل المكلف

ص: ٥٨١

١-١) كفايه الأصول: ٢٦٣ و ٢٦٤

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٤١، راجع أيضاً أجود التقريرات ٣: ١٩

إليه بعد الفحص، بل ربّما يؤدّي فحصه إلى خلافه، فهل يستحقّ العقاب على مخالفه الواقع أم لا؟ وجهان بل قولان.

ولا يخفى أنّ استحقاق العقاب من جهة التجري و عدم الفحص مبني على ما تقدّم الكلام فيه في مبحث التجري (1)، فمحل الكلام فعلاً إنّما هو استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، فالترم المحقق النائيني (2) (قدس سره) باستحقاق العقاب، بدعوى أنّ مخالفه الواقع ما لم تكن مقرونه بالمؤمن شرعاً أو عقلاً موجب لاستحقاق العقاب. و المقام كذلك لأنّ المفروض عدم جريان البراءة الشرعيه و لا العقليه قبل الفحص على ما تقدّم بيانه (3).

و قد ذكرنا في دوره السابقه أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ المراد بالبيان جعل التكليف في معرض الوصول على ما تقدّم بيانه، فمع عدم تمكن المكلف من الوصول إليه كان البيان غير تام من قبل الشارع، و معه يستقل العقل بقبح العقاب، فتكون مخالفه الواقع حينئذ مقرونه بالمؤمن العقلي، غايه الأمر أنّ المكلف غير ملتفت إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى و كان يحتملها فتجرى و اقتحم شبهه بلا فحص، فلو كان مستحقاً للعقاب، فإنّما هو على التجري لا على مخالفه الواقع، لأنّ الواقع ممّا لم تقم الحجّه عليه، فيكون العقاب عليه بلا بيان.

و لكن التحقيق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن بنينا على وجوب الفحص لآيه السؤال و الأخبار الداله على وجوب التعلّم و تحصيل العلم بالأحكام (4).

ص: ٥٨٢

١-١) راجع ص ١٧ و ما بعدها

٢-٢) أجود التقريرات ٣: ٥٦٦، فوائد الأصول ٤: ٢٨٧ و ٢٨٨

٣-٣) راجع ص ٥٦٦ و ما بعدها

٤-٤) كما تقدّم في ص ٥٧١

فالحق عدم استحقاق العقاب، لعدم إمكان التعلّم و الفحص و تحصيل العلم على الفرض، فلا يكون المقام مشمولاً للآية الشريفة و الأخبار الدالة على وجوب التعلّم. و إن بنينا على وجوب الفحص لأجل العلم الاجمالي أو لأجل أدله التوقف و الاحتياط، بناءً على كونها داله على الوجوب المولوي الطريقي لا الارشادي المحض، على ما استظهرنا منها (١)، فالحق استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، لكونه حينئذ منجزاً بالعلم الاجمالي أو بوجوب التوقف و الاحتياط.

الجهة الخامسة: حكم عمل التارك للتعليم

الجهة الخامسة: لا ينبغي الاشكال في أنّ العمل الصادر من الجاهل المقصر قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهراً، بمعنى أنّ العقل يحكم بعدم جواز الاجتراء به في مقام الامتثال، لعدم إحراز مطابقتها للواقع. و هذا المعنى من البطلان هو المراد لصاحب العروه (قدس سره) في قوله: إنّ عمل العامي بلا تقليد و لا احتياط باطل (٢)، فلا- وجه لما ذكره المحشون على قوله المذكور، على تفصيل يأتي، لأنّ التفصيل الذي ذكره بعد سطور (٣) بأنّه إن كان مطابقاً للواقع فكذا، و إن كان مخالفاً له فكذا، إنّما هو بعد انكشاف الواقع. و المراد من البطلان في صدر عبارته بمعنى عدم جواز الاجتراء به بحكم العقل، إنّما هو قبل انكشاف الواقع، فلا ربط له بالتفصيل المذكور بعد سطور. و لا فرق في الحكم بالبطلان ظاهراً بالمعنى المذكور بين المعاملات و العبادات إذا فرض تمسّي قصد القرية منه في العبادات. و إلّا فلا- ينبغي الشك في بطلان العبادات واقعاً. هذا كلّ قبل انكشاف الحال بالعلم أو بالحجّه. و أمّا إذا تبين الحال فالصور المتصوره أربع:

الصورة الأولى: أن تنكشف مخالفه المأتي به للواقع بفتوى من كان يجب

ص: ٥٨٣

١-١) في ص ٣٤٦

٢-٢) العروه الوثقى ١: ١٨ / المسألة ٧

٣-٣) في المسألة ١٦

الرجوع إليه حين العمل، و بفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً، أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل. و لا إشكال فى الحكم ببطلان العمل فى هذه الصورة، لعدم مطابقته للواقع على حسب الحجّة الفعلية و الحجّة حين العمل.

الصورة الثانية: أنّ تنكشف مطابقه المأتى به للواقع بفتوى كلا-المجتهدين، أو كان من يجب الرجوع إليه فعلاً هو الذى كان يجب الرجوع إليه حين العمل، و كان العمل المأتى به مطابقاً للواقع بفتواه. و لا إشكال فى الحكم بصحّة العمل فى هذه الصورة، لكونه مطابقاً للواقع على حسب الحجّة الفعلية و الحجّة حين العمل، بل يستفاد الحكم بصحّته فى هذه الصورة من الحكم بالصحّة فى الصورة الرابعه بالأولويه القطعية.

الصورة الثالثه: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل، و مخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً. و الظاهر هو الحكم بالبطلان فى هذه الصورة، لأنّ المقتضى للصحّة إمّا أن يكون الأدله الخاصه الداله على عدم وجوب الاعاده فى خصوص الصلاه كحديث لا تعاد (١) بناءً على عدم اختصاصه بالناسى، و شموله للجاهل أيضاً كما هو الصحيح، و لذا نحكم بصحّته عمل الجاهل القاصر خلافاً للمحقق النائى (قدس سره) فإنّه أصرّ على اختصاصه بالناسى (٢)، و هو لا- يشمل الجاهل المقصّر، لعدم إتيانه بوظيفه العبوديه من التعلّم و الفحص. و بالجمله: الجاهل المقصّر بمنزله العامد، فلا يشمل حديث لا تعاد و أمثاله.

ص: ٥٨٤

١- (١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٤

٢- (٢) أجود التقريرات ٣: ٥٢٨، فوائد الأصول ٤: ٢٣٨ و ٢٣٩، كتاب الصلاه ٣: ٥، ٦

و إِمّا أن يكون المقتضى للصّحّه الأدلّه العامّه التي أقاموها على دلالة الأوامر الظاهريه للاجزاء، بلا فرق بين الصلاه و غيرها، و عمدتها الاجماع على عدم وجوب الاعاده و القضاء بعد امتثال الأوامر الظاهريه و لو انكشف خلافها، و لا يكون المقام داخلاً في معقد الاجماع يقيناً، لأنّ الاجماع على الاجزاء و عدم وجوب الاعاده و القضاء إنّما هو فيما إذا كان العامل في عمله مستنداً إلى الأمر الظاهري. و أمّا إذا لم يستند إليه كما في المقام فلا إجماع على صحّته.

الصورة الرابعه: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلي، و مخالفته له بفتوى المجتهد الأوّل. و الحكم في هذه الصورة الصّحّه، إذ الحجّه الفعلية قامت على صحّحه العمل و عدم وجوب القضاء، فجاز الاستناد إليها في ترك القضاء.

نعم، هنا شيء و هو أنّه لو كان العمل مخالفاً للواقع في نفس الأمر و مضى وقته، صحّ عقابه على مخالفه الواقع بالنسبه إلى ما مضى من الأعمال، لكون العمل مخالفاً للواقع على الفرض، و عدم الاستناد إلى الحجّه فيه، و السر فيه: أنّ ترك الواجب الواقعي في الوقت له عقاب غير عقاب ترك القضاء، فالاستناد إلى فتوى المجتهد الفعلي بصّحه العمل المأتى به و عدم وجوب القضاء يوجب رفع العقاب على ترك القضاء، لا رفع العقاب على ترك الأداء، إذ تركه كان بلا استناد إلى الحجّه. فمن صلّى بلا استناد إلى فتوى مجتهد و مضى وقتها، ثمّ انكشف صحّحتها بفتوى المجتهد الفعلي، بمعنى أنّه قلّم من أفتى بصّحتها و عدم وجوب القضاء عليه و كانت في الواقع فاسده، صحّ عقابه لترك الأداء، لكونه بلا استناد إلى حجّه، فلا يكون معذوراً فيه. نعم، لا يصح عقابه على ترك القضاء، لاستناده فيه إلى الحجّه الفعلية، فيكون معذوراً لا محاله. نعم، لو صلّى بلا تقليد مجتهد ثمّ قلّد من أفتى بصّحه صلاته و الوقت باقٍ و كانت صلاته فاسده

فى نفس الأمر، لا يصح عقابه على ترك الأداء أيضاً، لاستناده حينئذ فى عدم الاعاده إلى الحجّه الفعلية.

الكلام فى عقاب من صلى جهراً فى موضع الاخفات

و من جميع ما ذكرناه فى حكم المقلد ظهر حكم المجتهد التارك للفحص أيضاً، فإنّ نسبه الأماره إليه نسبه فتوى المجتهد إلى المقلد، بلا تفاوت بينهما من حيث الحكم أصلاً، فلا حاجه إلى الاعاده.

ثم إنّ المتسالم عليه بين الفقهاء صحّه الصلاه جهراً فى موضع الاخفات و بالعكس، و كذا صحّه الاتمام فى موضع القصر، و كذا صحّه الصوم فى السفر. و كل ذلك مع الجهل بالحكم و لو تقصيراً، و مع ذلك التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشئ عن ترك التعلّم و الفحص. و أصل الحكم بالصحّه فى هذه الموارد ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف نصّاً (١) و فتوى، إنّما الاشكال فى الجمع بين الحكم بالصحّه و استحقاق العقاب، فإنّه كيف يعقل الحكم بصحّه المأتى به و الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب، و لا سيّما مع بقاء الوقت، و الحكم بعدم وجوب الاعاده.

و قد أُجيب عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) و هو أنّه يمكن أن يكون المأتى به حال الجهل مشتملاً على مصلحه ملزمه، و أن يكون الواجب الواقعى مشتملاً على تلك المصلحه و زياده لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحه التى

ص: ٥٨٦

-
- ١- ١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢٦ ح ١، الوسائل ٨: ٥٠٦ / أبواب صلاه المسافر ب ١٧ ح ٤، الوسائل ١٠: ١٧٩ / أبواب من يصح منه الصوم ب ٢ ح ٢ و غيره
٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٧٨

كانت في العمل المأتي به جهلاً، لتضاد المصلحتين، فالحكم بالصحة إنما هو لاشتغال المأتي به على المصلحة الملزمة، و عدم إمكان استيفاء الزيادة، و الحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل أن فوات المصلحة الزائدة مستند إلى تقصيره و ترك التعلم، فلا منافاه بينهما.

و فيه أولاً: أن التضاد إنما هو بين الأفعال، و أمياً التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال.

و ثانياً: أن المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين، فلا وجه للحكم بصحة المأتي به، مع فرض عدم حصول المصلحة الأخرى، و إن كانتا استقلاليتين، لزم تعدد الواجب و تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، و هو خلاف الضرورة.

الثاني: ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) (١) من الالتزام بالترتب، بتقريب أن الواجب على المكلف ابتداءً هو صلاة القصر مثلاً، و على تقدير تركه و استحقاق العقاب على تركه، فالواجب هو التمام، فلا منافاه بين الحكم بصحة المأتي به و استحقاق العقاب على ترك الواجب الأول.

و أورد المحقق النائيني (قدس سره) (٢) على هذا الوجه بوجوه:

الأول: أن الخطاب المترتب لا بد من أن يكون موضوعه عصيان الخطاب المترتب عليه، كما في مسأله الصلاة و الازاله. و من الظاهر عدم إمكان ذلك في المقام، لأن المكلف إن التفت إلى كونه عاصياً للتكليف بالقصر، انقلب كونه جاهلاً بوجوب القصر إلى كونه عالماً به، فيخرج من عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصحة ما أتى به. و إن لم يلتفت إلى ذلك، فلا يعقل أن يكون الحكم

ص: ٥٨٧

١- ١) كشف الغطاء: ٢٧ / المبحث الثامن عشر

٢- ٢) أجود التقريرات ٣: ٥٧٢ و ٥٧٣، فوائد الأصول ٤: ٢٩٣

المجعول بهذا العنوان محرّكاً له في مقام العمل.

الثاني: أنّ وجوب الصلاه بما أنّه غير موقت بوقت خاص، بل هو ثابت موسعاً بين المبدأ و المنتهى، فعصيانه لا يتحقق إلّا بخروج الوقت. وعليه فكيف يعقل تحقق العصيان في أثناء الوقت الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني.

الثالث: أنّ الترتب لو سلّم إمكانه في المقام لا- دليل على وقوعه، فالقول به قول بغير دليل، و هذا بخلاف الترتب في موارد التزام إذ قد عرفت في محله (١) أنّ القول بالترتب فيه ممّا يقتضيه نفس إطلاق دليل الواجب، بلا حاجه إلى التماس دليل آخر.

هذا، و لكن الانصاف أنّه لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكوره. أمّا الوجهان الأولان فلما ذكرناه في محله (٢) من أنّ الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على أن يكون موضوعه عصيان التكليف الآخر، بل يصح ذلك مع كون الموضوع فيه مطلق الترك، فصحّ أن يقال في المقام: إنّ القصر واجب مطلق، و التمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه. و أمّا الوجه الأخير فلأنّ صحّه العمل المأتي به مفروغ عنها في المقام، و قد دلّ الدليل عليها، إنّما الكلام في تصويرها و إمكانها، فلو أمكن القول بالترتب لا يحتاج وقوعه إلى مزيد من الأدله الداله على صحّه المأتي به جهلاً.

و الصحيح أن يقال: إنّ الترتب و إن كان أمراً معقولاً في نفسه، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام لأمرين: الأول: أنّ لازم ذلك هو الالتزام

ص: ٥٨٨

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٨٨ و ما بعدها

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٨٠ - ٤٨١

بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، وقد عرفت بطلانه (١). الثاني: أن ذلك منافٍ للروايات (٢) الكثيرة الداله على أن الواجب على المكلف في كل يوم و ليله خمس صلوات، إذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتمّ صلاته و هو مسافر ثمان صلوات، و كذا على من أجهر في صلاته موضع الاخفات و بالعكس كما لا يخفى.

و الذى ينبغى أن يقال فى مقام الجواب عن أصل الاشكال: إننا لا نلتزم باستحقاق العقاب فى هذه الموارد، فإنّ مسأله استحقاق العقاب و عدمه عقليه لا يعتمد فيها على الشهره و الاجماع. مضافاً إلى عدم حجّيه الشهره فى نفسها و لو فى المسائل الشرعيه على ما ذكر فى محله (٣)، و أنّ الاجماع غير محقق لعدم التعرّض لها فى كلمات كثير من الأصحاب، فنلتزم بصحّه العمل المأتى به بمقتضى الدليل و بعدم استحقاق العقاب فى هذه الموارد.

و توضيح ذلك: أنّ الجاهل بوجوب القصر مثلاً- لو صلّى قصرأ، و حصل منه قصد القربه حال العمل، فإما أن يحكم بصحّه صلاته و عدم وجوب الاعاده عليه بعد ارتفاع جهله، أو يحكم بفسادها و وجوب الاعاده.

أمّا على الأول: فلا مناص من الالتزام بأنّ الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر و التمام، و هذا هو الصحيح، فيحكم بصحّه القصر بمقتضى إطلاقات الأدله الداله على وجوب القصر على المسافر، غايه الأمر أنّه يرفع اليد عن ظهورها فى الوجوب التعيينى بما دلّ على صحّه التمام. مضافاً إلى استبعاد الحكم ببطلان

ص: ٥٨٩

١- ١) فى الرد الثانى على صاحب الكفايه، فى ص ٥٨٧

٢- ٢) الوسائل ٤: ١٠ / أبواب أعداد الفرائض ب ٢

٣- ٣) راجع ص ١٦٦ - ١٦٧

القصر و الأمر باعاده الصلاه قصراً بلا زياده و نقصان، و يحكم بصحّه التمام أيضاً لورود النص الخاص، فيكون المكلف الجاهل بوجوب القصر مخيراً بين القصر و التمام و إن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير. و عليه فلا موجب لاستحقاق العقاب عند الاتيان بالتمام و ترك القصر.

و أمّا على الثاني: فلا مناص من الالتزام بكون التمام واجباً تعيينياً عند الجهل بوجوب القصر، و معه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر، و كذا الحال في مسأله الجهر و الاخفات، فلا حاجه إلى الاعاده. و لتوضيح المقام نفرض شخصين كان كل واحد منهما جاهلاً مقصّيراً، فأتى أحدهما بصلاه الصبح مثلاً جهراً و الآخر إخفاتاً، فنحكم بصحّه صلاه الثاني و إن كانت مخالفه للواقع بمقتضى النص الخاص. و حينئذٍ إن حكمنا ببطلان صلاه الأوّل مع مطابقتها للواقع، يكون الأمر أقبح، للحكم ببطلان ما هو مطابق للواقع، و صحّه ما هو مخالف له، مضافاً إلى لزوم القول ببطلان الصلاه مع الساتر إذا كان المصلى جاهلاً باعتبار الستر في الصلاه، و كذا يلزم القول ببطلان الصلاه إلى قبله إذا كان المصلى جاهلاً باعتبار الاستقبال في الصلاه. و هكذا بالنسبه إلى سائر الشروط، فلا مناص من الحكم بصحّه صلاته أيضاً، فإذا حكمنا بصحّه الصلاه جهراً و إخفاتاً فلا محاله يكون الجاهل مخيراً بين الجهر و الاخفات و إن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير حين العمل، فلا وجه للالتزام باستحقاق العقاب.

الجهه السادسة: وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيه

الجهه السادسة: اشتراط الرجوع إلى الأصول العمليه بالفحص مختص بالشبهات الحكميه، لاختصاص دليله بها. و أمّا الشبهات الموضوعيه، فلا يكون الرجوع إلى الأصل فيها مشروطاً بالفحص، بل يجوز الرجوع إليها و لو قبل الفحص، لاطلاق أدلتها و عدم جريان الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص في الشبهات الحكميه هاهنا. مضافاً إلى خصوص بعض الروايات الوارده في

موارد خاصّه، كصحيحه زراره (١)الوارده فى الاستصحاب.

و بالجمله: عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، إلّا أنّه ذكر جماعه وجوب الفحص فى بعض موارد الشبهات الموضوعيه ممّا كان العلم بالحكم فيه متوقفاً على الفحص عاده، منها: ما إذا شكّ فى المسافه فقالوا يجب الفحص و السؤال من أهل الخبره، مع كون المورد مجرئاً لاستصحاب عدم تحقق المسافه. و منها: ما إذا شكّ فى تحقق الاستطاعه إلى الحج من حيث المال أو من جهه أخرى. و منها: ما إذا شكّ فى زياده الربح عن مئونه السنه، و استدّلوا لوجوب الفحص فى هذه الموارد بأنّ جعل الحكم فى مورد يتوقف العلم به على الفحص يدل بالملازمه العرفيه على وجوب الفحص، و إلّا لزم اللغو فى تشريعه.

و فيه: أنّ الكبرى المذكوره و إن كانت مسلّمه، إلّا أنّها غير منطبقه على الأمثله المذكوره، فإنّ العلم بتحقيق المسافه فى السفر و بلوغ المال حدّ النصاب أو كفايته للحج أو زيادته عن مئونه السنه قد يحصل بلا احتياج إلى الفحص و قد يحصل العلم بعده، و قد يكون مشكوكاً فيه كبقية الموضوعات الخارجيه. نعم، ربّما يتفق توقف العلم بالموضوعات المذكوره على الفحص، و التوقف أحياناً من باب الاتفاق لا يوجب وجوب الفحص، و إلّا لوجب الفحص عن أكثر الموضوعات.

نعم، بناءً على ما هو المشهور فى الخمس من تعلّقه بالربح حين حصوله، و كون التأخير إلى آخر السنه من باب الارفاق، و جب الفحص عند الشكّ فى الزياده على المئونه، لأنّ الوجوب حينئذ يكون متيقناً إنّما الشكّ فى سقوطه

ص: ٥٩١

لأجل الشك في كونه زائداً على المئونه فيجب الفحص لاحراز السقوط بعد العلم بالوجوب. و أما على ما ذهب إليه ابن إدريس (قدس سره) (١) من تعلق الخمس بالربح بعد مضي السنه و هو الظاهر، فلا وجه لوجوب الفحص كما ذكرناه (٢).

ثم إنَّ المحقق النائيني (قدس سره) (٣) قد اعتبر في جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه أن لا تكون مقدمات العلم بأجمعها تامه. و أما فيما إذا كانت المقدمات تامه بحيث لا يحتاج حصول العلم إلّا إلى مجرد النظر، فلا تجرى البراءه بل لا بدّ من النظر و تحصيل العلم أو الاحتياط. و مثل لذلك بما إذا كان المكلف بالصوم في سطح لا يتوقف علمه بطلوع الفجر إلّا على مجرد النظر إلى الأفق، فلا يجوز له

ص: ٥٩٢

١-١) السرائر ١: ٤٨٩

٢-٢) هكذا ذكر سيّدنا الأستاذ العلامه (دام ظلّه) و في ذهني القاصر أنّه لا- فرق بين مسلك المشهور و ما ذهب إليه الحلّي (قدس سره) في عدم وجوب الفحص، إذ لا خلاف بينهم في عدم تعلق الخمس في مقدار المئونه، بل الاتفاق حاصل على تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المئونه، إنّما الخلاف في أنّ تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المئونه هل هو حين حصوله كما هو المشهور، أو بعد مضي السنه كما عليه الحلّي (قدس سره) فلو شكّ في زياده الربح عن مئونه السنه، كان الشك في الوجوب على كلا- القولين، فلا- وجه لوجوب الفحص على كليهما. نعم، لو كان المشهور قائلاً بتعلق الخمس بمطلق الربح و لو لم يكن زائداً على المئونه، و أنّ ما يصرفه المكلف في مئونه عفو و إرفاق منه تعالى عليه، كان لوجوب الفحص وجه لكون الوجوب حينئذ معلوماً، إنّما الشك في السقوط و العفو، و لكنّ المشهور لم يقولوا بذلك على ما راجعنا عاجلاً، و لا بدّ من المراجعه التامه و الفحص الأكيد، و من الله سبحانه و تعالى التوفيق و العنايه

٣-٣) أجود التقريرات ٣: ٥٥٦، فوائد الأصول ٤: ٣٠٢

الرجوع إلى استصحاب بقاء الليل أو البراءة بدون النظر، لأنّ مجرد النظر لا يعدّ من الفحص عرفاً ليحكم بعدم وجوبه.

وفيه: أنّ مجرد النظر وفتح العين من دون أعمال مقدّمة أخرى و إن كان لا يعدّ من الفحص، إلّا أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ في أدله البراءة إنّما هو الجاهل و غير العالم. و لا شكّ في أنّ المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الفجر، و لا- دليل على وجوب النظر ليكون مقيّداً لاطلاقات الأدله الداله على الاستصحاب أو البراءة، فالاطلاقات المذكوره محكّمه لا وجه لتقييدها.

الجهه السابعه: اشتراط الفاضل التونى شرطين للبراءه

الجهه السابعه: ذكر الفاضل التونى (1) (قدس سره) على ما حكى عنه شيخنا الأنصارى (2) (قدس سره) للبراءه شرطين آخرين بعد الفراغ عن كونها مشروطه بالفحص:

أحدهما: أن لا يكون جريانها موجبا للضرر على مسلم أو من بحكمه، و مثل له بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إجراء البراءه فى هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

ثانيهما: أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامى من جهه أخرى، و مثل له بما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الاناءين، فإنّ جريان البراءه عن وجوب أحدهما يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم الاجمالي بنجاسه أحدهما. و بما إذا لاقى الماء المشكوك فى كونه كراً النجاسه، فإنّ جريان أصله عدم الكريه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عنه. و كذا إذا علم بكريه الماء و شكّ فى تقدّمها على ملاقاه النجاسه، فإنّ جريان أصله عدم التقدّم يوجب الاجتناب

ص: ٥٩٣

عنه، و هذا المثالان [لا] ينطبقان على البراءة. و إنما هما مثالان للاستصحاب. و لم يظهر وجه لذكرهما في المقام.

أمّا الشرط الأول: فقد أورد عليه الشيخ (١) (قدس سره) و غيره بأنّ البراءة و إن لم تكن جاريةً في موارد جريان قاعده لا ضرر، إلّا أنّه لا ينبغي عدّه من شرائطها، إذ مع جريان قاعده لا ضرر ينتفى موضوع البراءة و هو الشك، فإنّ القاعده ناظره إلى الواقع، و تكون من جملة الأدله الاجتهاديه. و لا مجال للرجوع إلى الأصل مع وجود الدليل كما هو الحال في سائر الأصول العمليه بالنسبه إلى الأدله الاجتهاديه.

هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الاشكال، فإن كان مراد الفاضل التوني هذا المعنى، فلاشكال وارد عليه كما ذكره الشيخ (قدس سره). و لكن يحتمل أن يكون مراده ما ذكرناه في أوّل بحث البراءة من أنّ حديث الرفع وارد في مقام الامتنان (٢)، بقرينه انتساب الأئمّه إليه في قوله (صلّى الله عليه و آله) «رفع عن أمّتي . . .» (٣) فلا بدّ في شموله أن لا يكون فيه خلاف الامتنان على أحد من الأئمّه، فلو لزم من جريان البراءة تضرّر مسلم، فلا تجرى و لا يشمل حديث الرفع، و لذا ذكرنا في محلّه (٤) أنّ حديث الرفع لا يقيد به إطلاق قوله (عليه السلام) «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» (٥)، فلو أتلف مال الغير

ص: ٥٩٤

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٣٢

٢-٢) راجع ص ٣١٢

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

٤-٤) في ص ٣١٢

٥-٥) [ذكر (قدس سره) في فقه المكاسب أنّ هذه القاعده لم تذكر في روايه خاصّه بل هي متصيده من موارد شتى، مصباح

الفقاهه ٣: ١٣١]

جهلاً- أو خطأً أو نسياناً لا- يمكن القول بعدم الضمان لأجل حديث الرفع، لكونه خلاف الامتنان على المالك، بخلاف الأدلة الدالة على وجوب الكفاره على من أفطر في شهر رمضان مثلاً، فإنّ حديث الرفع يقيدها بما إذا كان عالماً عامداً، و لم يصدر الافطار منه خطأً أو نسياناً.

و أمّا الأمثله المذكوره في كلام الفاضل التوني فلا يمكن التمسك فيها بقاعده لا ضرر، لوقوع الضرر فيها لا محاله إمّا على المالك أو على المتلف، فإنّه لو حكم بالضمان لزم الضرر على المتلف، و لو حكم بعدم الضمان لزم الضرر على المالك. و لا يمكن جريان البراءه عن الضمان، لكونه خلاف الامتنان على المالك، فيحكم بالضمان لاطلاق قوله (عليه السلام) : «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» فيما إذا ترتب الطيران و موت الولد و هروب الدابه على فعل هذا الشخص ترتب المعلول على العله بنظر العرف، بحيث يعدّ فعله إتلافاً بنظرهم و إن لم يكن بنحو العليه الحقيقيه الفلسفيه، فإنّه من الواضح ترتب الطيران على فتح القفص و كونه إتلافاً عرفياً. و كذا المثال الثالث إذا كان الحيوان ممّا يترتب هروبه على الامساك كالغزال بل الفرس. و كذا المثال الثاني إذا انحصر بقاء الولد بلبن أمه، بحيث يعدّ حبس أمه إتلافاً له في نظر العرف. و أمّا إذا أمكن بقاؤه بتغذيته بشيء آخر، بحيث لا يعدّ حبس أمه إتلافاً له، فلا يكون ضامناً. و بالجمله الميزان هو صدق الاتلاف عرفاً.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لو كان مراد الفاضل التوني (قدس سره) أنّ جريان البراءه مشروط بعدم كونه منافياً للامتنان، فهو متين لا يرد عليه شيء. نعم، ذكر في ذيل عبارته المحكيه في الرسائل ما هذا لفظه: فلا علم و لا ظن بأنّ

الواقع غير منصوبه، فلا- يتحقق شرط التمسك بالأصل (١) انتهى. و يظهر منه أنّ جريان الأصل مشروط بالعلم بعدم النص، و هذا واضح الفساد، فإنّ الأصل مشروط بعدم العلم بالنص، لا بالعلم بعدم النص.

و أمّا ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) من أنّه إذا فتح القفص متعمداً عليه الاثم و التعزير، و إلّا فلا يكون عليه شيء. فلعل المراد منه نفي الاثم في صورته عدم العمد كما يشهد عليه صدر العبارة لا نفي الضمان أيضاً، لاطلاق قوله (عليه السلام): «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» على ما تقدّم بيانه.

و أمّا الشرط الثانى: فتحقيق الحال فيه يستدعى التفصيل فى المقام، و هو أنّ ترتب الالتزام من جهه على جريان البراءه يتصوّر على أقسام:

القسم الأوّل: أن لا يكون بينهما فى ذاتهما ترتب شرعاً و لا عقلاً، إلّا أنّ شيئاً خارجياً أوجب ذلك بينهما، كما فى المثال الذى ذكره الفاضل التونى من العلم الاجمالى بنجاسه أحد الاناءين، فأنه لا ترتب بين طهاره أحدهما و نجاسه الآخر بحسب الواقع، و يمكن أن يكون كلاهما نجساً فى الواقع، لكن العلم الاجمالى أوجب الترتب المذكور، فلأجله كان جريان البراءه عن وجوب الاجتناب فى أحدهما موجباً لوجوب الاجتناب عن الآخر، ففى مثل ذلك لا يمكن الرجوع إلى الأصل، لا لما ذكره الفاضل التونى من كون الأصل فيه مثبتاً، بل لعدم جريانه فى نفسه لابتلائه بالمعارض، فلا تصل النوبه إلى استناد عدم الجريان إلى كون الأصل مثبتاً. و لذا لو فرضنا قيام الأماره فى الطرفين

ص: ٥٩٦

لا يمكن العمل بها لأجل المعارضه، مع حججه المثبتات من الإمارات.

القسم الثانى: أن يكون الترتب عقلياً كترتب وجوب المهم على عدم وجوب الأهم، بناءً على القول باستحاله الترتب، فإنّ الموجب لرفع اليد عن إطلاق دليل وجوب المهم، إنّما هو فعلية التكليف بالأهم و تنجزه الموجب لعجز المكلف عن الاتيان بالواجب المهم، فلو فرضنا ترخيص الشارع و لو ظاهراً فى ترك الأهم، كان المهم واجباً لا محاله. فوجوب المهم مترتب عقلاً على إباحه ضده الأهم، و فى هذا القسم لا مناص من الحكم بوجوب المهم عند الشك فى تعلق التكليف بالأهم، لإطلاق دليل وجوب المهم، فهو المثبت لوجوب المهم حقيقةً لا- البراءه، و هى إنّما ترفع المانع و هو عجز المكلف، ففيه لا- يبقى مورد لاشتراط جريان البراءه بعدم إثباته للحكم الالزامى، فإنّ المثبت للوجوب فيه هو إطلاق الدليل لا البراءه، كما تقدّم بيانه.

القسم الثالث: أن يكون الترتب شرعياً، بأن يكون جواز شىء مأخوذاً فى موضوع وجوب شىء آخر فى لسان الدليل الشرعى. و هذا يكون أيضاً على أقسام ثلاثه:

الأول: أن يكون الالزام المترتب حكماً واقعيّاً مترتباً على الاباحه الواقعيه.

الثانى: أن يكون الالزام حكماً واقعيّاً مترتباً على مطلق الاباحه الجامع بين الواقعيه و الظاهريه.

الثالث: أن يكون الالزام هو الأعم من الواقعي و الظاهري مترتباً على مطلق الاباحه الأعم من الواقعيه و الظاهريه، بمعنى أنّ الالزام الواقعي كان مترتباً على الاباحه الواقعيه، و الالزام الظاهري مترتباً على الاباحه الظاهريه.

أمّا القسم الأوّل: فلا- يكفى جريان البراءه فيه فى فعلية الالزام، لأنّ أصاله البراءه غير ناظره إلى الواقع، فلا- تثبت بها الاباحه الواقعيه، كى يترتب على جريانها الحكم الالزامى المترتب على الاباحه الواقعيه. نعم، إن كان الأصل

الجارى تنزيلاً كالأستصحاب أو قامت أماره على ثبوت الاباحه الواقعيه يترتب عليه الألزام ظاهراً، لاحتراز موضوعه بالتعبد، و العجب من الفاضل التونى (قدس سره) حيث لم يعتبر الاستصحاب فى مسأله الشك فى صيروره ماءً كراً، بعد القطع بعدم كونه كراً، فأصابته نجاسه، فقال بعدم ترتب النجاسه على استصحاب قلّه الماء، مع أنّ الاستصحاب من الأصول التنزيليه و بمنزله القطع الطريقي.

و أمّا القسم الثانى: فيترتب على الأصل الجارى فيه الألزام، سواء كان الأصل تنزيلاً أو غيره، لتتحقق موضوع الألزام على كل تقدير كما هو واضح.

و أمّا القسم الثالث: فيكفى فى فعليه الألزام فيه ثبوت الاباحه الظاهريه، غايه الأمر أنّ الألزام حينئذ ظاهرى، فإذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت الألزام من أوّل الأمر، بخلاف القسم الثانى، فإنّ كشف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الألزام من حين الانكشاف لا- من أوّل الأمر. و لنذكر مثالين لهذين القسمين ليتّضح الفرق بينهما فنقول: أمّا مثال القسم الثالث فهو وجوب حجّه الاسلام المترتب على الاستطاعه و إباحه المال الذى به صار المكلف مستطيعاً، فلو حكم باباحه المال لجريان أصل من الأصول التنزيليه أو غيرها، يترتب عليه وجوب حجّه الاسلام ظاهراً، فلو انكشف الخلاف و بان عدم إباحه المال له ينكشف عدم كونه مستطيعاً و عدم وجوب حجّه الاسلام عليه من أوّل الأمر. و أمّا مثال القسم الثانى فهو الماء المشكوك فى إباحته، فإنّ وجوب التوضى به واقعاً مترتب على إباحته ظاهراً، فلو أحرزنا إباحته الظاهريه - و لو بأصالة الاباحه أو أصاله البراءه مثلاً - يترتب عليها وجوب التوضى به واقعاً، و بعد انكشاف الخلاف يرتفع الوجوب من حين الانكشاف دون ما قبله.

و بما ذكرناه من التفصيل فى المقام ظهر أنّ أصله البراءة فى مورد جريانها تترتب عليها آثارها بلا فرق بين كونها الزاميه أو غير الزاميه، فلا وجه لما ذكره الفاضل التونى من اشتراط عدم ترتب حكم الزامى على جريانها.

ص: ٥٩٩

ختام:

إشارة

نتعرّض فيه لبيان قاعده لا ضرر، تبعاً لشيخنا الأنصاري (١) و صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) و تحقيق الكلام في هذه القاعده يستدعى البحث في جهات:

الجهه الأولى: بيان سند الروايات و متنها

الجهه الأولى: في بيان سند الروايات الواردة فيها و متنها.

أمّا السند: فلا ينبغي التأمل في صحته، لكونها من الروايات المستفيضه المشتهره بين الفريقين حتّى ادّعى فخر المحققين في باب الرهن من الايضاح تواترها (٣)، و السند في بعض الطرق صحيح أو موثق، فلو لم يكن متواتراً مقطوع الصدور فلا أقل من الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) فلا مجال للاشكال في سندها.

و أمّا المتن: فقد نقلها الخاصّه على ثلاثه وجوه:

الأول: ما اقتصر فيه على هاتين الجملتين «لا ضرر و لا ضرار» بلا زياده شيء كما في حديث ابن بكير عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في قضيه سمره بن جندب (٤)، و كما في حديث عقبه بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قضاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) بين أهل البادية «أنّه لا يمنع فضل

ص: ٦٠٠

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٣٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٨٠

٣-٣) إيضاح الفوائد ٢: ٤٨

٤-٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٨ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٣

ماء ليمنع به فضل كلاء» (١). و ما رواه عقبه بن خالد أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): «قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن، و قال (صلى الله عليه وآله): لا ضرر و لا ضرار» (٢) و كذا رواها القاضي نعمان المصري في كتاب دعائم الاسلام (٣).

الثاني: ما زيد فيه على الجملتين كلمه «على مؤمن» كما في حديث ابن مسكان عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في قضيه سمره بن جندب (٤).

الثالث: ما زيد فيه على الجملتين كلمه «في الاسلام»، كما في روايه الفقيه في باب ميراث أهل الملل (٥)، و قد حكيت بهذه الزيادة عن تذكره العلامة (قدس سره) مرسله (٦)، و كذلك عن كتاب مجمع البحرين (٧) هذا كله من طرق الخاصه. و أمّا العامه فرووها بطرق متعدده كلها بلا زياده (٨)، إلا روايه ابن

ص: ٦٠١

-
- ١- (١) الوسائل ٢٥: ٤٢٠ / كتاب إحياء الموات ب ٧ ح ٢
 - ٢- (٢) الوسائل ٢٥: ٣٩٩ / كتاب الشفعه ب ٥ ح ١
 - ٣- (٣) رواه في الدعائم بلفظ «لا ضرر و لا إضرار» و رواه عنه في المستدرک بلفظ «لا ضرر و لا ضرار». دعائم الاسلام ٢: ٤٩٩ / ح ١٧٨١ و ٥٠٤ / ح ١٨٠٥، مستدرک الوسائل ١٧: ١١٨ / كتاب إحياء الموات ب ٩ ح ١ و ٢
 - ٤- (٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٤
 - ٥- (٥) الفقيه ٤: ٢٤٣ / ح ٧٧٧ و فيه: لا ضرر و لا إضرار، الوسائل ٢٦: ١٤ / أبواب موانع الارث ب ١ ح ١٠
 - ٦- (٦) تذكره الفقهاء ١: ٥٢٢ / خيار الغبن
 - ٧- (٧) مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ مادّه ضرر
 - ٨- (٨) سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤ / ح ٢٣٤٠ و ٢٣٤١، سنن الدارقطني ٤: ٢٢٧ / ح ٨٣ - ٨٥، مسند أحمد ٦: ٤٤٦ و ٤٤٧ / ح ٢٢٢٧٢

الأثير في النهايه، ففيها زياده لفظ «في الاسلام» (١).

ثم اعلم أنه لا- معارضه بين الروايات من جهه الزيادة و النقيصه، لصدور هاتين الجملتين عن النبي (صلى الله عليه و آله) في موارد متعدده فيحتمل صدورهما بوجوه مختلفه، نعم قد اختلفت الروايات في قصه سمره بن جندب مع كونها قصه واحده، فلا محاله تكون الروايات الوارده في خصوص هذه القصه متعارضه، فقد رويت تارة بلا- ذكر الجملتين كما في روايه الفقيه عن الصيقل الحذاء (٢)، و أخرى مع ذكرهما بلا زياده شيء آخر، كما في روايه ابن بكير المتقدمه عن زراره (٣) و ثالثه زياده كلمه «على مؤمن» كما في روايه ابن مسكان المتقدمه عن زراره (٤) و الترجيح لروايه ابن مسكان المشتمله على الزيادة، لأن احتمال الغفله في الزيادة أبعد من احتمالها في النقيصه، فيؤخذ بالزيادة.

فتلخص ممّا ذكرناه: أنّ هاتين الجملتين قد وصلت إلينا بالحجّه بلا زياده، و مع زياده «على مؤمن» كما في روايه ابن مسكان، و مع زياده «في الاسلام» كما في روايه الفقيه، و القول بأنّ روايه الفقيه مرسله لم يعلم انجبارها، لاحتمال أن يكون عمل الأصحاب بغيرها من الروايات، فلم تثبت كلمه «في الاسلام» مدفوع بأنّ الارسال إنّما يكون فيما إذا كان التعبير بلفظ روى و نحوه. و أمّا إذا كان بلفظ قال النبي (صلى الله عليه و آله) مثلاً كما فيما نحن فيه، فالظاهر كون

ص: ٦٠٢

١- (١) النهايه لابن أثير ٣: ٨١ مادّه ضرر

٢- (٢) الفقيه ٣: ٧٧ / ح ٢٠٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٧ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ١ [و من الظاهر أنّ الصيقل الحذاء من سهو القلم فإنّ الصحيح الحسن الصيقل عن أبي عبيده الحذاء]

٣- (٣) في ص ٦٠٠ الهامش (٤)

٤- (٤) في ص ٦٠١ الهامش (٤)

الروايه ثابتة عند الراوى، و إلا فلا يجوز له الاخبار البتى بقوله: قال. فتعبير الصدوق (قدس سره) فى الفقيه بقوله: قال النبى (صلّى الله عليه و آله) يدل على أنه ثبت عنده صدور هذا القول منه (صلّى الله عليه و آله) بطريق صحيح، و إلا لم يعبر بمثل هذا التعبير، فيعامل مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد.

هذا ما ذكرناه فى دوره السابقه، لكن الانصاف عدم حجيه مثل هذه المرسله أيضاً، لأنّ غايه ما يدل عليه هذا النحو من التعبير صحه الخبر عند الصدوق. و أمّا صحته عندنا فلم تثبت، لاختلاف المباني فى حجيه الخبر، فإنّ بعضهم قائل بحجيه خصوص خبر العادل مع ما فى معنى العدالة من الاختلاف، حتى قال بعضهم العدالة هى شهاده أنّ لا إله إلا الله و أنّ محمداً رسول الله (صلّى الله عليه و آله) مع عدم ظهور الفسق. و بعضهم قائل بحجيه خبر الثقة، كما هو التحقيق. و بعضهم لا يرى جواز العمل إلا بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه العلميه، فمع وجود هذا الاختلاف فى حجيه الخبر كيف يكون اعتماد أحد على خبر مستلزماً لحجيته عند غيره.

و بالجمله: كون الخبر حجّه عند الصدوق (قدس سره) لا- يثبت حجّيته عندنا، و لذا لا- يمكن الاعتماد على جميع الروايات الموجوده فى الفقيه، بل لا بدّ من النظر فى حال الرواه لتحصيل الاطمئنان بوثاقتهم، مع أنّ الصدوق (قدس سره) ذكر فى أوّل كتاب الفقيه: إننى لا أذكر فى هذا الكتاب إلا ما هو حجّه عندى و كذا ذكر الكلينى (قدس سره) فى كتاب الكافى مثل ما ذكره الصدوق (قدس سره) فى الفقيه، و من الواضح أنّه لا- يمكننا العمل بجميع ما فى الكافى، بل لا بدّ من الفحص و تحصيل الاطمئنان بوثاقه الراوى.

فتحصّل: أنّ زياده لفظ «فى الاسلام» لم تثبت لنا بطريق معتبر. نعم،

الزيادة المذكوره موجوده فى روايه ابن الأثير فى النهايه (١)، و لكنّه من العامّه، فلا يصحّ الاعتماد عليها كما هو واضح.

ثمّ إنّ ذكر الجملتين فى إحدى روايتى عقبه بن خالد (٢) منضمّاً إلى قضائه (صلى الله عليه و آله) بالشفعه، و فى الأخرى منضمّاً إلى نهيه (صلى الله عليه و آله) أهل البادية عن منع فضل الماء، و إن أمكن فى مقام الثبوت أن يكون من باب الجمع فى المروى، بأن كان ذكرهما منضمّاً إلى الحكم بالشفعه و إلى النهى عن منع فضل الماء فى كلام النبى (صلى الله عليه و آله) و أن يكون من باب الجمع فى الروايه، بأن كانت الجملتان فى كلامه (صلى الله عليه و آله) فى مورد، و حكمه بالشفعه فى مورد آخر، و نهيه عن منع فضل الماء فى مورد ثالث، و جمعها الراوى عند النقل كما هو دأبهم فى نقل الروايات، و كثيراً ما يتفق فى نقل الفتاوى أيضاً، إلّا أنّ الظاهر هو الثانى، فإنّ مقام الاثبات لا يساعد الأوّل، و الشاهد عليه فى الروايه الأولى أمران:

الأوّل: أنّ بين موارد ثبوت حقّ الشفعه و تضرر الشريك بالبيع عمومًا من وجه، فربّما يتضرر الشريك و لا يكون له حقّ الشفعه، كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين، و قد يثبت حقّ الشفعه بلا ترتب ضرر على أحد الشريكين ببيع الآخر، كما إذا كان الشريك البائع مؤذياً و كان المشتري ورعاً باراً محسناً إلى شريكه، و ربّما يجتمعان كما هو واضح، فإذن لا يصحّ إدراج الحكم بثبوت حقّ الشفعه تحت كبرى قاعده لا ضرر.

ص: ٦٠٤

١-١) النهايه لابن أثير ٣: ٨١ مادّه ضرر

٢-٢) تقدّمنا فى ص ٦٠١ الهامش (١) و (٢)

الثاني: أنّ مفاد لا ضرر - على ما سيجيء بيانه (١)- إنّما هو نفى الحكم الضرري أو نفى الموضوع الضرري، بأن يكون المراد نفى الحكم بلسان نفى الموضوع على اختلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه (قدس سرهما) و الضرر في مورد ثبوت حق الشفعه إنّما يأتي من قبل بيع الشريك حصّيته، فلو كان ذلك مورداً لقاعده لا ضرر لزم الحكم ببطان البيع، و لو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار، بأن يردّ المبيع إلى البائع. و أمّا جعل حقّ الشفعه لجبران الضرر و تداركه، بأن ينقل المبيع إلى ملكه فليس مستفاداً من أدله نفى الضرر، فإنّها لا تدل على جعل حكم يتدارك به الضرر، غايتها نفى الحكم الضرري على ما سيجيء بيانه قريباً إن شاء الله تعالى.

و أمّا الروايه الثانيه: فالشاهد فيها أيضاً أمران: الأوّل: أنّ الضرر لا ينطبق على منع المالك فضل ماله عن الغير، إذ من الواضح أنّ منع المالك غيره عن الانتفاع بماله لا يعدّ ضرراً على الغير، غايته عدم الانتفاع به. و سيجيء (٢) أنّ عدم الانتفاع لا يعدّ ضرراً. الثاني: أنّ النهي في هذا المورد تنزيهياً قطعاً، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغير بالضروره، فلا يندرج تحت كبرى قاعده لا ضرر بجميع معانيها.

الجهه الثانيه: فقه الحديث و معناه

الجهه الثانيه: في فقه الحديث و معناه، إنّ في هاتين الجملتين ثلاث كلمات: ضرر، و ضرار، و كلمه لا، فلنشرح كل واحده ليعلم المراد التركيبي منها:

أمّا الضرر: فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً، و يقابله المنفعه لا النفع كما في الكفايه (٣)، لأنّ النفع مصدر لا اسم مصدر، و مقابله الضر لا الضرر، كما في قوله تعالى: «لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا» (٤) و الفرق بين المصدر

ص: ٦٠٥

١- ١) في ص ٦١١ و ٦١٥

٢- ٢) في الجهه الثانيه

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٨١

٤- ٤) الرعد ١٣: ١٦

و اسمه واضح، فإنَّ معنى المصدر نفس الفعل الصادر من الفاعل، و معنى اسم المصدر هو الحاصل من المعنى المصدرى. و مادّة الضرر تستعمل متعدية إذا كانت مجردة، فيقال: ضرّه و يضرّه. و أمّا إن كانت من باب الإفعال فتستعمل متعدية بالباء، فيقال: أضرّ به و لا يقال أضرّه.

و أمّا معنى الضرر فهو النقص فى المال، كما إذا خسر التاجر فى تجارته، أو فى العرض كما إذا حدث شىء أوجب هتكه مثلاً، أو فى البدن بالكيفيه كما إذا أكل شيئاً فصار مريضاً، أو بالكميّه كما إذا قطع يده مثلاً. و المنفعه هى الزيادة من حيث المال كما إذا ربح التاجر فى تجارته، أو من حيث العرض كما إذا حدث شىء أوجب تعظيمه، أو من حيث البدن كما إذا أكل المريض دواءً فعوفى منه. و بينهما واسطه، كما إذا لم يربح التاجر فى تجارته و لم يخسر، فلم يتحقق منفعه و لا ضرر. فظهر أنّ التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل العدم و الملكه على ما فى الكفايه (١).

و أمّا الضرار: فيمكن أن يكون مصدرًا للفعل المجرد كالقيام، و يمكن أن يكون مصدر باب المفاعله، لكن الظاهر هو الثانى، إذ لو كان مصدر المجرد لزم التكرار فى الكلام بحسب المعنى بلا- موجب، و يكون بمنزله قوله: لا- ضرر و لا ضرر. مع أنّ قوله (صلى الله عليه و آله): «إنّك رجل مضار» (٢) فى قصّه سمره ابن جندب يؤيد كونه مصدر باب المفاعله.

ثمّ إنّ المعروف بين الصرفيين و النحويين بل المسلّم عندهم أنّ باب المفاعله فعل للاثنين، لكنّ التبع فى موارد الاستعمالات يشهد بخلاف ذلك، و أوّل من

ص: ٦٠٦

١- ١) كفايه الأصول: ٣٨١

٢- ٢) الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٤

تنبه لهذا الاشتباه المسلم هو بعض الأعاظم من مشايخنا المحققين (قدس سرهم) (١) والذى يشهد به تتبع أن هيئه المفاعله وضعت لقيام الفاعل مقام إيجاد المادة و كون الفاعل بصدد إيجاد الفعل. و أقوى شاهد على ذلك هي الآيات الشريفه القرآنيه: فمنها قوله تعالى: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ» (٢) فذكر سبحانه و تعالى أن المنافقين بصدد إيجاد الخدعه، و لكن لا تقع خدعتهم إلا على أنفسهم، و من ثم عبّر فى الجمله الأولى بهيئه المفاعله، لأنّ الله تعالى لا يكون مخدوعاً بخدعتهم، لأنّ المخدوع ملزوم للجهل، و تعالى الله عنه علواً كبيراً. و عبّر فى الجمله الثانيه بهيئه الفعل المجرد، لوقوع ضرر خدعتهم على أنفسهم لا محاله.

و منها قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمَ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ. . .» (٣) و وجه الدلاله واضح لا- حاجه إلى البيان. و الشواهد على ما ذكرناه فى هيئه المفاعله كثيره فى الآيات الشريفه جداً، و من تتبع يجد صدق ما ذكرناه، فإنّ بعض مشايخنا المتقدم ذكره قد تتبع لاستفاده هذا المطلب من أول القرآن إلى آخره. هذا ما يرجع إلى معنى لفظى الضرر و الضرار.

و أقميا كلمه لا- الداخله عليهما فى الجملتين: فهى لنفى الجنس، و توضيح المراد منها و بيان مفادها فى المقام يتوقف على ذكر موارد استعمال الجمل المنفيه بها فى

ص: ٦٠٧

١- ١) و هو المرحوم العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهانى الكمپانى (طاب ثراه). راجع نهايه الدرايه ٤: ٢٣٧

٢- ٢) البقره ٢: ٩

٣- ٣) التوبه ٩: ١١١

الأحكام الشرعية، و في مقام التشريع، و هي على أقسام:

فمنها: ما تكون الجملة مستعمله في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء كناية عن مبغوضيته فيكون الكلام نفيًا أريد به النهي، و السر في صحته هذا الاستعمال هو ما ذكرناه في مبحث الأوامر (١) من أنّ الاخبار عن عدم شيء كالإخبار عن وجوده، فكما صحّ الاخبار عن وجود شيء في مقام الأمر به، بمعنى أنّ المؤمن الممثل يفعل كذا، كقول الفقهاء يعيد الصلاة أو أعاد الصلاة، كذلك صحّ الاخبار عن عدم وجود شيء في مقام النهي عنه بالعناية المذكوره أى بمعنى أنّ المؤمن لا يفعل كذا. و قد وقع هذا الاستعمال في الآيات و الروايات. أمّا الآيات فكقوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» (٢). و أمّا الروايات فكقوله (صلى الله عليه و آله): «لا غش بين المسلمين» (٣).

فظهر بما ذكرناه أنّه لا وجه لانكار صاحب الكفايه (قدس سره) تعاهد هذا النحو من الاستعمال للتركيب المشتمل على كلمه «لا» التي لنفى الجنس (٤).

و منها: ما تكون الجملة فيه مستعمله أيضاً في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء في الخارج، لكن لا بمعنى عدم التحقق مطلقاً، بل بمعنى عدم وجود الطبيعه في ضمن فرد خاص أو حصّه خاصّه، بمعنى أنّ الطبيعه غير منطبقه على هذا الفرد أو على هذه الحصّه. و المقصود نفي الحكم الثابت للطبيعه عن

ص: ٦٠٨

١- ١) لاحظ محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٨٣

٢- ٢) البقره ٢: ١٩٧

٣- ٣) كنز العمال ٤: ٦٠ و ١٥٨ / ح ٩٥١١ و ٩٩٧٠

٤- ٤) كفايه الأصول: ٣٨٢

الفرد أو عن الحصّه، كقوله (عليه السلام): «لا-ربا بين الوالد و الولد» (١) وقوله (صلى الله عليه و آله): «لا-غيبه لمن ألقى جلاباب الحياء» (٢) وقوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام مع حفظ من خلفه» (٣)، فإنّ المقصود نفى حرمة الرّبا بين الوالد و الولد، و نفى حرمة الغيبه فى المورد المذكور و نفى حكم الشك مع حفظ المأموم، فإنّ المراد من السهو فى هذه الروايه و غيرها هو الشك على ما ذكر فى محلّه (٤). و هذا هو الذى يعبر عنه بنفى الحكم بلسان نفى الموضوع. و ظهر أنّه لا بدّ فى هذا الاستعمال من ثبوت حكم إلزامى أو غيره، تكليفى أو وضعى فى الشريعة المقدّسه لنفس الطبيعه، ليكون هذا الدليل نافياً له عن الفرد أو عن الحصّه بلسان نفى الموضوع. هذا فيما إذا كان النفى حقيقياً، و أمّا إذا كان النفى ادّعائياً فلا- يترتب عليه إلما نفى الآثار المرغوبه المعبر عنه بنفى الكمال، كما فى قوله (صلى الله عليه و آله): «لا صلاه لجار المسجد إلّا فى مسجده» (٥).

و منها: ما تكون الجملة فيه مستعمله فى نفى شىء فى الشريعة المقدّسه الاسلاميه، فتارة تكون مستعمله فى نفى موضوع من الموضوعات فى الشريعة

ص: ٦٠٩

١- ١) لم نجد هذا النص فى مصادر الحديث المتداوله و الموجود فيها: «ليس بين الرجل و ولده ربا». الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الرّبا ب ٧ ح ١، ٣

٢- ٢) مستدرک الوسائل ٨: ٤٦١ / أبواب أحكام العشره ب ٩٣ ح ٤. و فيه: «من ألقى جلاباب الحياء فلا غيبه له»

٣- ٣) لم نجد هذا النص فى مصادر الحديث المتداوله و الموجود فيها: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه» الوسائل ٨: ٢٤١ / أبواب الخلل ب ٢٤ ح ٨

٤- ٤) ذكر فى موارد منها: شرح العروه الوثقى ١٩: ٤٥

٥- ٥) الوسائل ٥: ١٩٤ / أبواب أحكام المساجد ب ٢ ح ١

المقدّسه فيستفاد منه نفي الحكم الثابت له في الشرائع السابقه أو في العرف كما في قوله (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «لا رهبانيه في الاسلام» (١)فانّ الرهبانيه كانت مشروعته في الأمم السابقه، فنفيها في الاسلام كناية عن نفي تشريعها. و كقوله (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «لا- مناجشه في الاسلام» (٢)فانّ الازدياد في ثمن السلعه من غير إرادته شرائها كان متعارفاً عند العرف فنفاه الشارع. و المقصود نفي تشريعها، و من هذا الباب قوله (عليه السلام): «لا قياس في الدين» (٣)فانّ حجّيه القياس كانت مرتكزه عند العامه فنفاها بنفيه. و بالجملة: الحكم المنفي في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقه أو في سيره العرف، بلا فرق بين أن يكون إلزامياً أو غير إلزامي، تكليفاً أو وضعياً.

و أخرى تكون الجملة مستعمله في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً، كما في قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٤)فانّ ثبوت الحرج في الشريعه إنّما هو بجعل حكم حرجي، فنفيه في الشريعه إنّما هو بعدم جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج على المكلف.

إذا عرفت ما ذكرناه من موارد استعمال كلمه «لا» النافيه للجنس، فلنرجع إلى استظهار المراد من الحديث الشريف، و ما يستفاد منها بحسب خصوصيه

ص: ٦١٠

١- (١) المستدرک ١٤: ١٥٥ / أبواب مقدّمات النکاح ب ٢ ح ٢

٢- (٢) کنز العمال ٤: ٣٨٣ / ح ١١٠٢٥

٣- (٣) لم نجد هذا النص في مصادر الحديث المتداوله و الموجود فيها: «لا- رأى في الدين» و «ليس في دين الله قياس» و

نحوهما، راجع الوسائل ٢٧: ٣٥ / أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٣٤ و ٣٧

٤- (٤) الحج ٢٢: ٧٨

المقام، فقد ذكر له احتمالات أربعة:

الأول: أن يكون الكلام نفيًا أريد به النهي بمنزله قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ» على ما تقدّم بيانه (١). و على هذا فمفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير، و حرمة القيام مقام الاضرار. و اختار هذا الاحتمال شيخنا الشريعة الاصفهاني (قدس سره) (٢) و أصرّ عليه.

و هذا الاحتمال و إن كان ممكناً في نفسه، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في المقام. أمّا بناءً على اشتمال الروايه على كلمه «في الاسلام» كما في روايه الفقيه و نهايه ابن الأثير (٣) فظاهر، لأنّ هذا القيد كاشف عن أنّ المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجى بداعى الزجر. و أمّا بناءً على عدم ثبوت اشتمالها عليها كما هو الصحيح لكون روايه الفقيه مرسله غير منجبره، و روايه ابن الأثير للعامة، فلاّ حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينه صارفه عن ظهور الجمله في كونها خبريه كما هي ثابتة في قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ» فإنّ العلم بوجود هذه الأمور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله (سبحانه و تعالى) قرينه قطعيه على إرادته النهي. و أمّا المقام فلا- موجب لرفع اليد عن الظهور و حمل النفي على النهي، لا مكان حمل القضيه على خبريه على ما سنذكره قريباً (٤) إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على ما تقدّم

ص: ٦١١

١-١) في ص ٦٠٨

٢-٢) قاعده لا ضرر: ٢٥

٣-٣) راجع ص ٦٠٢

٤-٤) في ص ٦١٥

بيانه (١)، كما في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (٢)، فإنَّ الرِّبَا بمعنى الزيادة موجود بينهما، إنَّما المقصود نفى الحرمة. وعليه فيكون مفاد الجملتين أنَّ الأحكام الثابتة لموضوعاتها - حال عدم الضرر - منفيه عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضرريه، فإنَّ الموضوع إذا كان ضرورياً ينفى عنه الوجوب. و اختار هذا الاحتمال صاحب الكفايه (قدس سره) (٣).

و هذا الاحتمال أيضاً ممَّا لا يمكن الالتزام به في المقام، و إن كان الاستعمال المذكور صحيحاً في نفسه، كما ذكرناه في الأمثله المتقدمه، و ذلك لأنَّ المنفى في المقام هو عنوان الضرر، و الضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه و مترتب عليه، فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفى موضوعه، لزم أن يكون المنفى في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا-الحكم المترتب على الفعل الضرري، فيلزم نفى حرمة الاضرار بالغير بلسان نفى الاضرار، و هو خلاف المقصود، فإنَّ المقصود حرمة الاضرار بالغير.

هذا مضافاً إلى أنَّ الضرر بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه موضوع، فهو مقتضى له، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه. نعم، لو كان المنفى في المقام هو الفعل الضرري أمكن القول بأنَّ المراد نفى حكم هذا الفعل بلسان نفى الموضوع كالوضوع الضرري مثلاً، فما هو المنفى في المقام لا- يمكن الالتزام بنفى حكمه بلسان نفى الموضوع، و ما يمكن الالتزام بنفى حكمه بلسان نفى الموضوع لا يكون منفيّاً في المقام.

ص: ٦١٢

١-١) في ص ٦٠٨ - ٦٠٩

٢-٢) تقدّم في ص ٦٠٩

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٨١

و بالجمله: نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنَّما يكون فيما إذا كان دليل بعمومه أو إطلاقه شاملاً لمورد الضرر، ليكون دليل النفي ناظراً إلى نفي شموله لمورد الضرر بلسان نفي انطباق الموضوع عليه. و أمَّا إذا كان المنفى عنوان الضرر فلا معنى لنفي الحكم الثابت له بعنوانه و هو الحرمة لما ذكرناه.

و ربَّما يقال - كما في الكفايه (١)- إنَّ رفع الخطأ و النسيان في حديث الرفع إنَّما يكون رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ و النسيان، بلسان رفع الموضوع، مع أنَّ المرفوع في ظاهر الحديث هو نفس الخطأ و النسيان، فليكن المقام كذلك، وعليه فالمنفى هو حكم الفعل الضررى بلسان نفي الموضوع.

و فيه أوَّلاً: أنَّ الالتزام بنفي الحكم عن الفعل الصادر حال الخطأ و النسيان في حديث الرفع إنَّما هو للقرينه القطعيه، باعتبار أنَّ رفع الخطأ و النسيان تكويناً مستلزم للكذب، لوجودهما بالوجدان، و رفع الحكم المتعلق بنفس الخطأ و النسيان مستلزم للخلف و المحال، فإنَّ الموضوع هو المقتضى للحكم فكيف يعقل أن يكون رافعاً له، فلا مناص من الحمل على رفع الحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ و النسيان. و هذا بخلاف المقام إذ يمكن فيه تعلُّق النفي بنفس الضرر في مقام التشريع، ليكون مفاده نفي جعل الحكم الضررى على ما سيجيء بيانه قريباً (٢) إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: أنَّ نسبه الخطأ و النسيان إلى الفعل هي نسبه العله إلى المعلول، فيصح أن يكون النفي نفيّاً للمعلول بنفي علته، فيكون المراد أنَّ الفعل الصادر حال الخطأ و النسيان كأنه لم يصدر في الخارج أصلاً فيرتفع حكمه لا محاله،

ص: ٦١٣

١-١ (١) كفايه الأصول: ٣٤١

٢-٢ (٢) في ص ٦١٥

بخلاف الضرر فإنه معلول للفعل و مترتب عليه في الخارج، و لم يعهد في الاستعمالات المتعارفه أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمعلول و قد أريد به نفي العلة ليرتب عليه نفي الحكم المتعلق بالعله. و لو سلم صحه هذا الاستعمال فلا ينبغي الشك في كونه خلاف الظاهر جداً، فلا يصار إليه إلّا بالقرينه القطعيه.

و ثالثاً: أنّ الرفع المتعلق بالخطأ و النسيان في حديث الرفع يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث من أقسام استعمالات لا النافية للجنس، فيكون المنفي حينئذ الحكم الثابت لهما في الشرائع السابقه، كما يشهد به قوله (صلى الله عليه و آله): «رفع عن أمتي» (1) فإنه ظاهر في اختصاص الرفع بهذه الشريعه، و لازمه ثبوت الحكم في الشرائع السابقه، و لا تكون المؤاخذه على الخطأ و النسيان منافية للعدل، حتى تستنكر في الشرائع السابقه أيضاً، فإنّ المؤاخذه على عدم التحفظ عن الخطأ و النسيان بأن يكتب شيئاً أو يضع مقابل وجهه شيئاً مثلاً كي لا يخطئ و لا ينسى، لا ينافي العدل. نعم، إذا صدر الخطأ أو النسيان بغير اختياره بحيث لا يمكنه التحفظ عنهما لا تصحّ المؤاخذه عليهما حينئذ لا محاله. و عليه فلا وجه لقياس المقام برفع الخطأ و النسيان في حديث الرفع، لعدم كون الرفع رفعاً للحكم بلسان نفي الموضوع، بل يكون رفعاً للآثار التي كانت للخطأ و النسيان في الشرائع السابقه (2).

ص: ٦١٤

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

٢-٢) هكذا ذكر سيدنا الأستاذ العلامة (دام ظلّه العالى) و في ذهنى القاصر أنّ الآثار الثابته في الشرائع السابقه أيضاً كانت للفعل الصادر حال الخطأ و النسيان، لا لنفس الخطأ و النسيان، فيرجع الأمر إلى نفي تلك الآثار في هذه الشريعه المقدّسه بلسان نفي الموضوع فلاحظ

الثالث: أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك، و لا يزمه ثبوت التدارك في موارد الضرر بأمر من الشارع، فإنّ الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقه.

و هذا الوجه أبعد الوجوه، إذ يرد عليه أولاً: أنّ التقييد خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل.

و ثانياً: أنّ التدارك الموجب لانتفاء الضرر - على تقدير التسليم - إنّما هو التدارك الخارجى التكويني لا التشريعى، فمن خسر مالاً ثمّ ربح بمقداره صحّ أن يقال - و لو بالمسامحه - أنّه لم يتضرر. و أمّا حكم الشارع بالتدارك، فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فمن سرق ماله متضرر بالوجدان، مع حكم الشارع بوجوب ردّه عليه.

و ثالثاً: أنّ كل ضرر خارجى ليس ممّا حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فإنّه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لا يجب عليه تداركه، مع كون التاجر الثانى هو الموجب للضرر على التاجر الأوّل، فضلاً عمّا إذا تضرر شخص من دون أن يكون أحد موجبات للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً، فإنّه لا يجب على جاره و لا على غيره تدارك ضرره. نعم، لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه على المتلف، لكن لا بدليل لا ضرر، بل بقاعده الاتلاف من أنّه من أتلف مال الغير فهو له ضامن.

الرابع: ما أفاده شيخنا الأنصارى (قدس سره) من أنّ المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، فيكون الضرر عنواناً للحكم لكونه معلولاً له فى مقام الامتثال، فكل حكم موجب لوقوع العبد المطيع فى الضرر فهو مرتفع فى عالم التشريع. و أمّا العبد العاصى فهو لا يتضرر بجعل أى حكم من الأحكام لعدم امتثاله. و بالجملة: مفاد نفي الضرر فى عالم التشريع هو نفي الحكم الضررى، كما

أن مفاد نفي الحرج في عالم التشريع هو نفي الحكم الحرجي (١).

و هذا هو الصحيح، و لا يرد عليه شيء مما كان يرد على الوجوه المتقدمه، فيكون الحديث الشريف دالاً على نفي جعل الحكم الضرري، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن، أو ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع في الأول و الوجوب في الثاني.

الجهه الثالثه: كيفيه انطباق الحديث على قصه سمره

الجهه الثالثه: في انطباق قاعده نفي الضرر على ما ذكر في قصه سمره بن جندب، فربما يقال بعدم انطباقها عليه، لأن الضرر في تلك القضيه لم يكن إلّا في دخول سمره على الأنصاري بغير استئذان. و أما بقاء عذقه في البستان فما كان يترتب عليه ضرر أصلاً، و مع ذلك أمر النبي (صلى الله عليه و آله) بقلع العذوق، فالكبرى المذكوره فيها لا تنطبق على المورد، فكيف يمكن الاستدلال بها في غيره.

و أجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) بما حاصله: أن دخول سمره على الأنصاري بغير استئذان إذا كان ضررياً، فكما يرتفع هذا الضرر بمنعه عن الدخول بغير استئذان، كذلك يرتفع برفع علقته و هي ثبوت حق لسمره في إبقاء عذقه في البستان، فلاجل كون المعلول ضررياً رفعت علقته، كما إذا كانت المقدمه ضرريه، فإنه كما ينتفى وجوب المقدمه كذلك ينتفى وجوب ذى المقدمه، فإذا كان على المكلف غسل و لم يكن الغسل بنفسه موجباً للضرر عليه، و لكن كانت مقدمته كالمشى إلى الحمام مثلاً ضررياً، فلا إشكال في رفع وجوب ذى المقدمه و هو الغسل، كرفع وجوب المقدمه و هي المشى إلى الحمام، فلا مانع من

ص: ٦١٦

١-١) رسائل فقهيه: ١١٤ و ١١٦، فرائد الأصول ٢: ٥٣٤ (باختلاف يسير في المضمون)

٢-٢) منيه الطالب ٣: ٣٩٨

سقوط حق سمره استناداً إلى نفي الضرر، لكون معلوله ضررياً و هو الدخول بغير استئذان.

و فيه: أن كون المعلول ضررياً لا يوجب إلّا ارتفاع نفسه، فإنّ رفع علته بلا موجب، فإذا كانت إطاعه الزوج في عمل من الأعمال ضرراً على الزوجه لا يرتفع به إلّا وجوب الاطاعه في ذلك العمل. و أمّا الزوجيه التي هي السبب في وجوب الاطاعه فلا مقتضى لارتفاعها. و كذا إذا اضطرّ أحد إلى شرب النجس فالمرتفع بالاضطرار إنّما هو الحرمة دون نجاسته التي هي عله الحرمة و هكذا. و قياس المقام بكون المقدمه ضرريه الموجه لارتفاع وجوب ذى المقدمه مع الفارق، لأنّ كون المقدمه ضرريه يستلزم كون ذى المقدمه أيضاً ضررياً، لأنّ الاتيان بذى المقدمه يتوقف على الاتيان بالمقدمه على ما هو معنى المقدميه، فضرريه المقدمه توجب ضرريه ذيلها لا محاله، فارتفاع وجوب ذى المقدمه إنّما هو لكونه بنفسه ضررياً، فإنّ المشى إلى الحمام لو كان ضررياً كان الغسل بنفسه ضررياً مع فرض توقفه على المشى إلى الحمام، فكيف يقاس المقام به.

و أجاب شيخنا الأنصارى (قدس سره) بأننا لا ندرى كيفية انطباق الكبرى على المورد، و الجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكليه فيما علم انطباقها عليه (١).

و ما ذكره و إن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّ المقام ليس كذلك أى مجهول الانطباق على المورد، بل معلوم الانطباق عليه، فإنّ ما يستفاد من الروايه الوارده في قصّه سمره أمران: أحدهما: عدم جواز دخول سمره على الأنصارى

ص: ٦١٧

بغير استئذان. ثانيهما: حكمه (صلى الله عليه وآله) بقلع العذق. و الاشكال المذكور مبنى على أن يكون الحكم الثانى بخصوصه أو منضمّاً إلى الأوّل مستنداً إلى نفي الضرر، و أمّا إن كان المستند إليه خصوص الحكم الأوّل، و كان الحكم الثانى الناشئ من ولايته (صلى الله عليه وآله) على أموال الأئمة و أنفسهم، دفعاً لمادّة الفساد أو تأديباً له لقيامه معه (صلى الله عليه وآله) مقام العناد و اللجاج، كما يدل عليه قوله (صلى الله عليه وآله): «أقلعها وارم بها وجهه» (١) و قوله (صلى الله عليه وآله) لسمره: «فاغرسها حيث شئت» (٢) مع أنّ الظاهر و الله العالم سقوط العذق بعد القلع عن الاثمار، و عدم الانتفاع بغرسه فى مكان آخر. فهذان الكلامان ظاهران فى غضبه (صلى الله عليه وآله) على سمره و كونه (صلى الله عليه وآله) فى مقام التأديب، كما هو فى محلّه لمعاملته معه (صلى الله عليه وآله) معاملة المعاند التارك للدنيا و الآخرة و الاطاعة و الأدب معاً كما يظهر من مراجعته القضيّه بتفصيلها.

فتلخص: أنّ حكمه (صلى الله عليه وآله) بقلع العذق لم يكن مستنداً إلى قاعده نفي الضرر، فالاشكال مندفع من أصله.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: اختصاص الحديث برفع الحكم الالزامى

أنّه بناءً على ما ذكرناه - من أنّ قوله (صلى الله عليه وآله) «لا ضرر» ناظر إلى نفي تشريع الحكم الضررى - يختص النفي بجعل حكم إلزامى من الوجوب

ص: ٦١٨

١- (١) الوسائل ٢٥: ٤٢٧ و ٤٢٨ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ١ و ٣ (باختلاف يسير)

٢- (٢) المصدر السابق ح ٤

و الحرمة، فإنه هو الذى يكون العبد ملزماً فى امتثاله، فعلى تقدير كونه ضرورياً كان وقوع العبد فى الضرر مستنداً إلى الشارع بجعله الحكم الضررى. و أما الترخيص فى شىء يكون موجباً للضرر على نفس المكلف أو على غيره، فلا يكون مشمولاً لدليل نفى الضرر، لأنّ الترخيص فى شىء لا يلزم المكلف فى ارتكابه حتّى يكون الترخيص ضرورياً، بل العبد باختياره و إرادته يرتكبه، فيكون الضرر مستنداً إليه لا إلى الترخيص المجعول من قبل الشارع.

و بالجملة: نفى الضرر فى الحديث الشريف - على ما ذكرناه من المعنى - ليس إلّا كنفى الحرج المستفاد من أدله نفى الحرج، فكما أنّ المنفى بها هو الحكم الالزامى الموجب لوقوع المكلف فى الحرج دون الترخيص، إذ الترخيص فى شىء حرجى لا يكون سبباً لوقوع العبد فى الحرج، فكذا فى المقام بلا فرق بينهما، فلا يستفاد من قوله (صلى الله عليه و آله) «لا ضرر» حرمة الاضرار بالغير و لا- حرمة الاضرار بالنفس، و إن كان الأوّل ثابتاً بالأدلة الخاصّة، بل يمكن استفادته من الفقرة الثانية فى نفس هذا الحديث، و هى قوله (صلى الله عليه و آله) «لا- ضرر» بتقريب أنّ المراد من النفى فى هذه الفقرة هو النهى، كما فى قوله تعالى «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ» (١).

و ذلك لأنّ الضرر أمر خارجى و هو كون الشخص فى مقام الاضرار بالغير، فلا معنى لنتفيه تشريعاً، كما لا يصح حمله على الإخبار عن عدم تحقق الاضرار فى الخارج، للزوم الكذب، فلا محاله يكون المراد منه النهى عن كون الشخص فى مقام الاضرار بالغير، فيدل على حرمة الاضرار بالغير بالأولوية القطعية. و لا- يلزم من حمل النفى على النهى فى هذه الفقرة التفكيك بين الفقرتين، لأنّ

ص: ٦١٩

المعنى فى كليهما هو النفى، غاية الأمر كون النفى فى الفقرة الأولى حقيقياً، و فى الفقرة الثانية ادّعاءً على ما تقدّم بيانه. و هذا نظير ما ذكرناه فى حديث الرفع من أنّ الرفع بالنسبه إلى ما لا- يعلمون حقيقى و بالنسبه إلى الخطأ و النسيان و غيرهما من الفقرات مجازى (1). و أمّا الثانى و هو الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة من الفقرة الثانى أيضاً، لأنّ الضرر و غيره ممّا هو من هذا الباب كالقتال و الجدل لا يصدق إلّا مع الغير لا مع النفس.

التنبیه الثانى: كون الضرر فى العبادات و المعاملات شخصياً

أنّ الضرر كسائر العناوين الكليه المأخوذه فى موضوعات الأحكام المتوقف ثبوت الحكم فعلاً على تحقق مصداقها خارجاً، و من المعلوم أنّ الضرر لا- يكون من الأمور المتأصله التى لا- يفترق الحال فيها بالاضافه إلى شخص دون شخص، بل من الأمور الاضافيه التى يمكن تحقّقها بالنسبه إلى شخص دون شخص، كما فى الوضوء فأنّه يمكن أن يكون الوضوء ضرراً على شخص دون آخر، فوجوبه منفى بالنسبه إلى المتضرر به دون غيره، فما كان مشتهراً فى زمان من أنّ الضرر فى العبادات شخصى، و فى المعاملات نوعى لا- يرجع إلى محصّل، بل الصحيح أنّ الضرر فى المعاملات أيضاً شخصى، لما ذكرناه من أنّ فعلية الحكم المجعول تابعه لتحقيق الموضوع. و لا يظهر وجه للتفكيك بين العبادات و المعاملات فى ذلك.

و كأنّ الوجه فى وقوعهم فى هذا التوهّم هو ما وقع فى كلام جماعه من أكابر

ص: ٦٢٠

(١-١) [تقدّم فى ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ما يرتبط بالمقام لكنّه اختار خلاف ما هنا]

الفقهاء و منهم شيخنا الأنصارى (قدس سره) (١) من التمسك بقاعده نفي الضرر لثبوت خيار الغبن و حقّ الشفعه، مع أنّ الضرر لا يكون في جميع موارد خيار الغبن، بل النسبه بين الضرر و ثبوت خيار الغبن هي العموم من وجه، إذ قد يكون الخيار ثابتاً مع عدم تحقق الضرر، كما إذا كان البيع مشتملاً على الغبن و قد غلت السلعه حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن، فلا يكون الحكم باللزوم في مثله موجباً للضرر على المشتري، و قد لا يكون الخيار ثابتاً مع تحقق الضرر، كما إذا كان البيع غير مشتمل على الغبن و لكن تنزّلت السلعه من حيث قيمه السوقيه، و قد يجتمعان كما هو واضح. كما أنّ النسبه بين الضرر و ثبوت حقّ الشفعه أيضاً عموم من وجه، و قد تقدّمت أمثله الافتراق و الاجتماع (٢) و لا نعيد. فلأجل هذا الاستدلال توهموا أنّ الضرر في المعاملات نوعي لا شخصي، و قد عرفت أنّ الصحيح كون الضرر شخصياً في المعاملات أيضاً.

و ليس المدرك لثبوت خيار الغبن و ثبوت حقّ الشفعه هي قاعده لا ضرر، بل المدرك لثبوت حقّ الشفعه هي الروايات الخاصّه الداله عليه في موارد مخصوصه، و لذا لا نقول بحقّ الشفعه إلّا في هذه الموارد الخاصّه المنصوص عليها، ككون المبيع من الأراضي و المساكن، دون غيرها من الفروش و الظروف و غيرها، و كونه مشتركاً بين اثنين لا بين أكثر منهما، و قد تقدّم أنّ ذكر حديث لا ضرر منضمّاً إلى قضائه (صلّى الله عليه و آله) بالشفعه في روايه عقبه بن خالد إنّما هو من قبيل الجمع في الروايه لا الجمع في المروي (٣)، و لو سلّم كونه من باب الجمع

ص: ٦٢١

١- ١) رسائل فقهيه: ١١٤، فرائد الأصول ٢: ٥٣٤

٢- ٢) في ص ٦٠٤

٣- ٣) تقدّم في ص ٦٠٤

فى المروى فلا بد من حملة على الحكمة دون العله.

و المدرك لخيار العبن هو تخلف الشرط الارتكازى الثابت فى المعاملات العقلائيه من تساوى العوضين فى المالىه، فانّ البناء الارتكازى من العقلاء ثابت على التحفظ على الهولى و المالىه عند تبديل الصور و التشخصات لأغراض و حوائج تدعوهم إليه، فلو فرض نقصان أحد العوضين عن الآخر فى المالىه بحيث ينافى و يخالف هذا الشرط الارتكازى، ثبت خيار تخلف الشرط. نعم، النقصان اليسير لا يوجب الخيار، لكونه ثابتاً فى غالب المعاملات المتعارفه. و التفصيل موكول إلى محلّه (١).

التنبه الثالث: و هى القاعده بكثره التخصيصات

ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٢) أنّ كثره التخصيصات الوارده على قاعده لا- ضرر بالاجماع و النصوص الخاصه موهنه للتمسك بها فى غير الموارد المنصوص عليها و المنجبره بعمل الأصحاب، فانّ الأحكام المجعوله فى باب الضمانات و الحدود و الديات و القصاص و التعزيرات كلّها ضرريه، و كذلك تشريع الخمس و الزكاه و الحج و الجهاد ضررى، مع كونها مجعوله بالضروره. و من هذا القبيل الحكم بنجاسه الملاقى فيما كان مسقطاً لمالىته، كما فى المرق أو منقصاً لها كما فى الفرو، مع أنّه ثابت بلا- إشكال، و كذا غيرها ممّا تأتى الاشاره إلى بعضها، فما خرج من عموم القاعده أكثر ممّا بقى تحتها، و حيث إنّ تخصيص الأكثر

ص: ٦٢٢

١- ١) مصباح الفقاهه ٦: ٢٩٠ و ما بعدها

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٥٣٧

مستهجن في الكلام، فلا- مناص من الالتزام بأن الضرر المنفي في الحديث ضرر خاص غير شامل لهذه الموارد، حتى لا يلزم تخصيص الأ-كثر، و لازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجملاً غير قابل للاستدلال به [في] غير الموارد المنصوص عليها أو المنجبره بعمل الأصحاب. هكذا ذكره الشيخ (قدس سره) و لنا في صحه هذا الانجبار كلام مذكور في محله (١).

ثم أجاب عن ذلك بأنه يمكن أن يكون التخصيص في هذه الموارد بعنوان واحد جامع لجميعها، و لا قبح في التخصيص بعنوان واحد، و لو كان أفراده أكثر من الباقي تحت العام. وعليه فلا مانع من التمسك بعموم القاعده عند الشك في التخصيص.

و ردّ عليه في الكفايه (٢) بأنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد يكون أفراده أكثر من الباقي تحت العام أو يكون بعناوين مختلفه.

و نحن نتكلم أولاً في تحقيق هذه الكبرى أي استهجان تخصيص الأكثر، ثم في تطبيقها على المقام، فنقول: إن العموم المذكور في الكلام تارة يكون من قبيل القضايا الخارجيه و يكون الملحوظ في الكلام ثبوت الحكم للأفراد الخارجيه، فحينئذ لا إشكال في استهجان تخصيص الأكثر، بلا فرق بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفه، فلو قيل قتل جميع العسكر إلا بني تميم، و كان في العسكر من غير بني تميم رجل أو رجلا، ففي الحقيقه كان المقتول رجلاً أو

ص: ٦٢٣

١-١) في ص ٢٨٠ - ٢٨١

٢-٢) [الظاهر أنه من سهو القلم فإن الرد مذكور في حاشيه الآخوند (قدس سره) على الرسائل (دُرر الفوائد) : ٢٨٤]

رجلين، فلا إشكال في استهجان التعبير عن قتلها بمثل قتل جميع العسكر إلاّ بنى تميم، و إن كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعناوين مختلفه، كما لو قيل: قتل جميع العسكر إلاّ زيدا و إلاّ عمرا و إلاّ... حتى لا يبقى إلاّ رجل أو رجلان مثلاً.

و أخرى: يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضايا الحقيقيه، و يكون الحكم ثابتاً للموضوع المقدر بلا- نظر إلى الأفراد الخارجيه، فلا يكون التخصيص حينئذ مستهجناً و إن بلغ أفراده ما بلغ، لعدم لحاظ الأفراد الخارجيه في ثبوت الحكم حتى يكون الخارج أكثر من الباقي. و هذه هي القاعده الكليه لقبح تخصيص الأكثر.

و أمّا تطبيقها على المقام فالظاهر أنّ الحديث الشريف من القسم الأول، أى من قبيل القضايا الخارجيه، فأنه ناظر إلى الأحكام التى بلغها الله سبحانه إلى الناس بلسان نبيه (صلى الله عليه و آله) و أنه لم يجعل في هذه الأحكام ما يكون ضرورياً، فالحق مع صاحب الكفايه (قدس سره) فى أنه لا فرق فى قبّح تخصيص الأكثر فى المقام بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفه.

و أمّا الجواب عن أصل الاشكال: فهو أنه ليس فى المقام تخصيص إلاّ فى موارد قليله، و نذكر أولاً- موارد التخصيص، ثمّ الجواب عمّا توهم كونه تخصيصاً للقاعده، ليّضح عدم ورود تخصيص الأكثر على القاعده فنقول:

الأوّل من موارد التخصيص: هو الحكم بنجاسه الملاقى للنجس، مع كونه مستلزماً للضرر على المالك، كما لو وقعت فأره فى دهن أو مرق، فالحكم بنجاستهما كما هو المنصوص (1) موجب للضرر على المالك، و كذا غير الدهن

ص: ٦٢٤

و المرق ممّا كان الحكم بنجاسته موجِباً لسقوطه عن المالىه أو لنقصانها.

الثانى: وجوب الغسل على مريض أجنب نفسه عمداً، و إن كان الغسل ضرراً عليه على ما ورد فى النص (١)، و إن كان المشهور أعرضوا عن هذا النص و حكموا بعدم وجوب الغسل على المريض على تقدير كونه ضرراً عليه، فعلى القول بوجوب الغسل عملاً بالنص كان تخصيصاً للقاعده.

الثالث: وجوب شراء ماء الوضوء و لو بأضعاف قيمته، فأنه ضرر مالى عليه، لكنّه منصوص (٢) و مستثنى من القاعده.

هذه هى موارد التخصيص، و أمّا غيرها ممّا ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) (٣) فليس فيه تخصيص للقاعده.

أمّا باب الضمانات فليس مشمولاً لحديث لا ضرر من أوّل الأمر، لكونه وارداً فى مقام الامتنان، و الحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك، و الحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلا حاجه إلى التخصيص، و الحكم بالضمان مستند إلى عموم أدله الضمان من قاعده الاتلاف أو اليد أو غيرهما ممّا هو مذكور فى محله (٤)، و لما ذكرناه من أنّ الحديث الامتنانى لا يشمل كل مورد يكون منافياً للامتنان على أحد من الأئمّه، قلنا فى باب البيع (٥) بصحّه بيع المضطر و فساد بيع المكره

ص: ٦٢٥

١-١) الوسائل ٣: ٣٧٣ / أبواب التيمم ب ١٧

٢-٢) الوسائل ٣: ٣٨٩ / أبواب التيمم ب ٢٦

٣-٣) [لا يخفى أنّ الشيخ (قدس سره) لم يذكر هذه الأمثله و أنّما تعرّض للبحث عموماً]

٤-٤) [ذكرت فى موارد شتى من فقه المكاسب منها: البحث عن قاعده ما يضمن بصحيحه... إلخ]

٥-٥) مصباح الفقاهه ٣: ٢٩٣

مع أنّ الاضطرار و الا-كراه كليهما مذكوران في حديث الرفع، لأنّ رفع الحكم عن بيع المضطر منافٍ للامتنان عليه، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، بخلاف بيع المكره فإنّ الرفع فيه لا- يكون منافياً للامتنان عليه، بل يكون امتناناً عليه، فيكون مشمولاً لحديث الرفع. وهذا هو الوجه في التفكيك بين بيع المضطر و المكره في الحكم بصحّه الأوّل و فساد الثاني.

و أمّا الأحكام المجعوله في الديات و الحدود و القصاص و الحج و الجهاد، فهي خارجه عن قاعده لا ضرر بالتخصيص لا بالتخصيص، لأنّها من أول الأمر جعلت ضرريه لمصالح فيها، كما قال سبحانه و تعالى: «و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (١) و حديث لا ضرر ناظر إلى العمومات و الاطلاقات الداله على التكاليف التي قد تكون ضرريه و قد لا تكون ضرريه، و يقيدھا بصوره عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضررياً بطبعه من أول الأمر لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، فلا يحتاج خروجه إلى التخصيص.

و أمّا الخمس فتشريعه لا يكون ضرراً على أحد، لأنّ الشارع لم يعتبره مالاً لمقدار الخمس، حتّى يكون وجوب إخراجه ضرراً عليه، بل اعتبره شريكاً مع الساده، غايه الأمر أنّه يصدق عدم النفع أو قلّه النفع. و عدم النفع لا يكون ضرراً، فمثله مثل الولد الذي مات أبوه و كان له أخ شريك معه في ميراث أبيه فإنّه لا يصدق الضرر عليه. نعم، في باب الزكاه يصدق الضرر لتعلّق الزكاه بما كان ملكاً له، فإنّه كان مالاً للنصاب و بعد تمام الحول في زكاه الأنعام و زكاه النقدين يتعلّق الزكاه بملكه. و كذا الحال في زكاه الغلات فإنّه

ص: ٦٢٤

مالك للزرع و الثمر قبل تعلق الزكاه، فوجب إخراجها ضرر عليه، و لكنّه لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، لكونه مجعولاً بطبعه ضررياً من أول الأمر.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكر من الموارد تخصيصاً لقاعده لا ضرر أمره دائر بين أن لا يكون فيه تخصيص أصلاً، أو لا يلزم من التخصيص به تخصيص الأكثر، فلا إشكال في التمسك بالقاعده في غير الموارد المذكوره.

التنبیه الرابع: حکومه لا ضرر على العمومات الأولى

قد ذكرنا (1) أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى العمومات و الاطلاقات المثبتة للتكاليف و يقيدّها بصوره عدم الضرر، إلّا أنّ النسبه بين دليل لا- ضرر و بين كل واحد من الأدله المثبتة للتكليف عموم من وجه، فإنّ مقتضى إطلاق دليل وجوب الوضوء مثلاً وجوبه حتّى في حال الضرر، و إطلاق دليل لا ضرر ينفى وجوبه حال الضرر، فالوضوء الضرري يكون مورد الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيه، فوقع الكلام بينهما في وجه تقديم دليل لا ضرر على الدليل المثبت للتكليف. و قد ذكروا للتقديم وجوهاً لا محصّل لها، فلا نتعرض لها و للكلام عليها فإنّه بلا طائل.

و التحقيق في وجه التقديم: أنّ دليل لا ضرر حاكم على الأدله المثبتة للتكاليف، و الدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم بلا ملاحظه النسبه بينهما و بلا ملاحظه الترجيحات الدلاليه و السنديه، بل الدليل الحاكم بعد إحراز حجّيته يقدم على المحكوم، و إن كان أضعف منه دلالةً و سنداً، فلنا في المقام دعويان، الأولى: صغرويّه، و هي أنّ دليل لا ضرر حاكم على العمومات

ص: ٦٢٧

و الاطلاقات المثبتة للتكاليف. و الثانية: كبرويه، و هى أنّ كل دليل حاكم يقَدّم على المحكوم بلا ملاحظه النسبه و الترجيح بينهما.

أمّا الدعوى الأولى: فبيانها أنّ كل دليلين يكون بينهما تنافٍ إن لم يكن أحدهما ناظراً إلى الآخر، بل كان التنافى بينهما لعدم إمكان الجمع بين مدلوليهما للتضاد أو التناقض، و الأوّل كما فى أكرم العلماء و لا تكرم الفساق، و الثانى كما فى أكرم العلماء و لا يجب إكرام الفساق، بالنسبه إلى ماده الاجتماع، فهذا هو التعارض، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى قاعده التعارض من تقديم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً، أو التخيير أو التساقط على اختلاف الموارد و المسالك، و التفصيل موكول إلى محلّه، و هو بحث التعادل و الترجيح. و أمّا إن كان أحدهما ناظراً إلى الآخر فهو حاكم عليه و مبيّن للمراد منه.

ثمّ إنّ النظر إلى الآخر قد يكون بمدلوله المطابقى و بمفاد أعنى و أردت، و قد يكون بمدلوله الالتزامى.

و الأوّل: إمّا أن يكون ناظراً إلى ظهور الدليل الآخر وجهه دلالته على المراد الجدى. و هذا القسم من الحكومه فى الروايات نادر جداً، حتّى ادّعى المحقق النائنى (قدس سره) عدم وجوده (١). لكن الحق وجوده فى الروايات مع الندره، و من ذلك قوله (عليه السلام): «إنما عنيت بذلك الشك بين الثلاث و الأربع (٢) بعد ما سئل عن قوله (عليه السلام) «الفيه لا يعيد الصلاه». و إمّا أن يكون ناظراً إلى وجه صدور الدليل الآخر، كما إذا ورد دليل ظاهر فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ورد دليل آخر على أنّ الدليل الأوّل إنّما صدر عن تقيه لا لبيان

ص: ٦٢٨

١- ١) أجود التقريرات ٢: ٥٠٦، فوائد الأصول ٤: ٧١٠

٢- ٢) الوسائل ٨: ١٨٨ و ٢١٥ / أبواب الخلل ب ١ ح ٥ و ب ٩ ح ٣ و فيهما «إنما ذلك فى الثلاث و الأربع»

الحكم الواقعي، و هذا القسم من الحكومه كثير فى الروايات كما يظهر عند المراجعه.

و الثانى: أى ما يكون ناظراً إلى الدليل الآخر بمدلوله الالتزامى تارةً يكون ناظراً إلى عقد الوضع إما بالاثبات و التوسعه كما فى النبوى «الطواف بالبيت صلاه» (١) أو بالنفى و التضييق كما فى قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (٢) فى الأول يجرى جميع أحكام الصلاه فى الطواف، و فى الثانى لا يجرى حكم الربا فى الربا بين الوالد و الولد. و أخرى يكون ناظراً إلى عقد الحمل، كدليل لا حرج بالنسبه إلى الأدله المثبتة للتكاليف. و كذا دليل لا ضرر بالنسبه إلى الأدله المثبتة للتكاليف، فإن دليل لا ضرر لا يكون ناظراً إلى عقد الوضع، و أنّ الوضوء الضررى مثلاً ليس بوضوء، بل ناظر إلى عقد الحمل، و أنّ الوضوء الضررى ليس بواجب. و قد ظهر بما ذكرناه أنّ الدليل الحاكم من حيث كونه ناظراً إلى الدليل المحكوم و مفسّراً له يكون متأخراً عنه رتبه، سواء كان من حيث الزمان متقدماً عليه أو متأخراً عنه.

هذه هى أقسام الحكومه، و الجامع بينها أنّ الدليل الحاكم الناظر إلى الدليل المحكوم هو الذى لو لم يكن الدليل المحكوم مجعولاً كان الحاكم لغواً، فأنه منطبق على جميع الأقسام المذكوره فلاحظ.

و أما الدعوى الثانيه: و هى أنّ كل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظه النسبه و الترجيح بينهما، فبيانه: أنّ الدليل الحاكم إن كان ناظراً إلى عقد الوضع بالتوسعه أو التضييق، فالوجه فى تقديمه ظاهر، لأنّ كل دليل مثبت للحكم لا يتكفل لبيان موضوعه، فإذا ورد دليل كان مدلوله وجود الموضوع أو نفيه

ص: ٦٢٩

١- (١) المستدرک ٩: ٤١٠ / أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢

٢- (٢) تقدم فى ص ٦٠٩

لا- يكون بينهما تنافٍ و تعارض أصلاً، فإنّ دليل حرمة الرّبا مثلاً لا يكون متكفلاً لبيان تحقق الرّبا، بل مفاده حرمة الرّبا على نحو القضيّة الحقيقيه، فاذا ورد فى دليل آخر أنّه لا ربا بين الوالد و الولد فلا منافاه بينهما، فإنّه ينفى ما لا يثبتته الدليل الأوّل، فيجب العمل بهما و الحكم بحرمة الرّبا، و أنّه لا ربا بين الوالد و الولد. و كذا الحال فى التوسعه. و لا حاجه إلى إعاده الكلام.

و أمّا إن كان الدليل الحاكم ناظراً إلى جهه الصدور فى الدليل المحكوم أو إلى عقد الحمل فيه، فالوجه فى تقديمه عليه أنّ حجّيه الظهور و حجّيه جهه الصدور ثابتتان بسيره العقلاء، فإنّ بناء العقلاء قد استقرّ على كون الظاهر هو المراد الجدى، و كون الداعى إلى التكلم هو بيان الحكم الواقعى، و مورد هذا البناء و موضوعه هو الشكّ فى المراد و الشكّ فى جهه الصدور، و بعد ورود الدليل الدال على بيان المراد و جهه الصدور لا يبقى شكّ حتّى يعمل بالظهور أو جهه الصدور، فيكون الدليل الحاكم مبيّناً للمراد من الدليل المحكوم، و مبيّناً لجهه صدوره، و به يرتفع الشكّ و لم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهه. و هذا هو السرّ فى تقديم الحاكم على المحكوم، من دون ملاحظه النسبه و الترجيح بينهما بعد إحراز حجّيه الحاكم. و هذا الكلام جارٍ فى كل قرينه متصله أو منفصله مع ذيهما فإنّه تقدّم القرينه بعد إحراز قرينيتها على ظهور ذى القرينه و إن كان أقوى من ظهور القرينه.

التنبیه الخامس: كون الضرر فى القاعده الضرر الواقعى

أنّ لفظ الضرر المذكور فى أدله نفى الضرر موضوع للضرر الواقعى، كما هو الحال فى جميع الألفاظ، و لهذا قلنا فى محلّه إنّ مقتضى الأدله ثبوت الأحكام للموضوعات الواقعيه من دون تقييد بالعلم و الجهل، غايه الأمر أنّ الجاهل

المستند في مخالفتها إلى الأماره أو الأصل معذور غير مستحق للعقاب. و أما الأحكام فهي مشتركة بين العالم و الجاهل (١)، وعليه فيكون الميزان في رفع الحكم كونه ضرورياً في الواقع، سواء علم به المكلف أم لا. و قد استشكل بذلك في موردين:

الاشكال في تقييد خيار الغبن و العيب بجهل المغبون

الأول: تقييد الفقهاء خيار الغبن و العيب بما إذا جهل المغبون. و أما مع العلم بهما فلا يحكم بالخيار، فيقال ما وجه هذا التقييد مع أن دليل لا ضرر ناظر إلى الضرر الواقعي، بلا فرق بين العلم و الجهل. و دعوى أنه مع العلم هو أقدم على الضرر مدفوعه بأن إقدامه على الضرر غير مؤثر في لزوم البيع بعد كون الحكم الضرري منفيًا في الشريعة، و بعد كون اللزوم منفيًا شرعاً لا فائده في إقدامه على الضرر.

تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريتها

الثاني: تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بكونها ضرريه، مع أن مقتضى دليل لا ضرر عدم وجوبها حينئذ، و كون الوظيفه هي الطهاره التراييه، فيلزم الحكم ببطلان الطهاره المائيه مع جهل المكلف بكونها ضرريه، و وجوب إعادة الصلاه الواقعه معها.

و الجواب أما عن المورد الأول: فهو أن الاشكال فيه مبني على أن الدليل لثبوت خيار الغبن و العيب هو دليل نفي الضرر. و قد ذكرنا (٢) أن الدليل على ثبوت خيار الغبن تخلف الشرط الارتكازي، باعتبار أن بناء العقلاء على التحفظ بالماليه عند تبديل الصور الشخصيه، فهذا شرط ضمنى ارتكازي، و بتخلفه يثبت خيار تخلف الشرط. وعليه فيكون الاقدام من المغبون مع علمه بالغبن

ص: ٦٣١

١-١) تقدّم في ص ٣٠٧

١-٢) في ص ٦٢٢

إسقاطاً للشرط المذكور فلا إشكال فيه. و أما خيار العيب فان كان الدليل عليه هو تخلف الشرط الضمني، بتقريب أن المعاملات العقلانيه مبنيه على أصاله السلامه فى العوضين، فإذا ظهر العيب كان له خيار تخلف الشرط، فيجرى فيه الكلام السابق فى خيار الغبن و لا حاجة إلى الاعاده. و إن كان الدليل عليه الأخبار الخاصه (١) كما أن الأمر كذلك، غايه الأمر أن الأخبار مشتمله على أمر آخر زائداً على الخيار و هو الأرش، فهو مختير بين الفسخ و الامضاء مع الأرش، فالأمر أوضح لتقييد الخيار فى الأخبار بصوره الجهل بالعيب.

و أمّا الجواب عن الاشكال فى المورد الثانى: فذكر المحقق النائنى (٢) (قدس سره) أن مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضررى فى عالم التشريع. و الضرر الواقع فى موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعى ليرفع بدليل لا ضرر، و إنما نشأ من جهل المكلف به خارجاً، و من ثم لو لم يكن الحكم ثابتاً فى الواقع لوقع فى الضرر أيضاً.

و فيه: أن الاعتبار فى دليل نفي الضرر إنما هو بكون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضررياً، و لا ينظر إلى الضرر المتحقق فى الخارج و أنه نشأ من أى سبب. و من الظاهر أن الطهاره المائيه مع كونها ضرريه لو كانت واجبه فى الشريعه يصدق أن الحكم الضررى مجعول فيها من قبل الشارع، وعليه فدليل نفي الضرر ينفى وجوبها.

و الصحيح فى الجواب أن يقال: إن دليل لا ضرر ورد فى مقام الامتنان على الأئمه الاسلاميه، فكل مورد يكون نفي الحكم فيه منافياً للامتنان لا يكون

ص: ٦٣٢

١-١) الوسائل ١٨: ٢٩ / أبواب الخيار ب ١٦

٢-٢) منيه الطالب ٣: ٤١٠

مشمولاً للدليل لا- ضرر، و من المعلوم أنّ الحكم ببطالان الطهارة المائيه الضرريه الصادره حال الجهل بكونها ضرريه و الأمر بالتيمم و باعاده العبادات الواقعه معها مخالف للامتنان، فلا يشمله دليل لا ضرر، بل الحكم بصحّه الطهارة المائيه المذكوره و بصحّه العبادات الواقعه معها هو المطابق للامتنان.

ثمّ إنّ مجرد كون الوضوء الضررى مثلاً الصادر حال الجهل غير مشمول للدليل لا ضرر لا يكفى فى الحكم بصحّته، بل إثبات صحّته يحتاج إلى دليل من عموم أو إطلاق يشمله، لأنّ عدم كونه مشمولاً للدليل لا ضرر عباره عن عدم المانع من صحّته، و عدم المانع لا يكفى فى الحكم بالصحّه، بل لا بدّ من إحراز المقتضى و شمول الأدله، و هذا يتوقف على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، الأوّل: أن لا يكون الاضرار بالنفس حراماً ما لم يبلغ حدّ التهلكه، و لم يكن ممّا علم مبغوضيته فى الشريعه المقدسه كقطع بعض الأعضاء و نحوه. الثانى: أن لا يكون النهى المتعلق بالعنوان التوليدي سارياً إلى ما يتولد منه، فإنّ الاضرار بالنفس و إن فرض حرمة، إلّا أنّ حرمة لا تسرى بناءً على ذلك إلى الطهارة المائيه التى يتولد منها الاضرار، فلا مانع من الحكم بصحّتها و إن كان الاضرار المتولد منها حراماً. و أمّا إذا لم نقل بأحد الأمرين، بأن قلنا بحرمة الاضرار بالنفس و بسرايه الحرمة من الاضرار المسبب من الطهارة المائيه إلى السبب فتكون الطهارة المائيه حينئذ حراماً، و حرمتها مانعه عن اتصافها بالصحّه، و لا يكون الجهل موجباً للتقرّب بما هو مبغوض واقعاً.

و لذا ذكرنا فى بحث اجتماع الأمر و النهى أنّه بناءً على الامتناع و تقديم جانب النهى يحكم بفساد العباده و لو فى حال الجهل (١) و ما ذكره الفقهاء من الحكم

ص: ٤٣٣

بالصحة في حال الجهل فهو إما مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي، فيكون المقام من باب التراحم لا من باب التعارض، ولا مانع من الحكم بصحة أحد المتراحمين في صورته عدم وصول الآخر إلى المكلف وجهله به (١)، وإما ناشئ من الاشتباه في التطبيق والغفلة عن كون العمل مورداً لاجتماع الأمر والنهي (٢). ومن العجيب ما صدر عن المحقق النائيني (قدس سره) في رسالته العملية (٣) من الفتوى بصحة الوضوء بقاء مغضوب حال الجهل بالغصبيه مع كونه ملتفتاً إلى كونه مورداً لاجتماع الأمر والنهي على ما تعرض له في الأصول. و الاجماع المدعى في مفتاح الكرامه على صحة الوضوء مع الجهل بالغصبيه (٤) مما لا مجال للاعتماد عليه، فإنه إجماع منقول معلوم المدرك.

و ربّما يتوهم في المقام: أنه لا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية و لو لم نقل بسرايه الحرمة من المسبب إلى السبب، إذ مع حرمة المسبب لا يمكن القول بوجوب السبب، و لو لم نقل بحرمة لعدم إمكان اختلاف السبب و المسبب في الوجوب و الحرمة، بأن يكون السبب واجباً و المسبب حراماً، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية الضرورية مع حرمة الاضرار بالنفس.

و يدفعه: أنّ عدم إمكان اختلاف السبب و المسبب في الوجوب و الحرمة ليس إلّا من جهة استلزامه التكليف بما لا يطاق لعدم إمكان امتثال أحدهما إلّا بمخالفه الآخر، و لا مانع من أن يكون في السبب ملاك الوجوب، و في المسبب

ص: ٤٣٤

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٤٣٨ - ٤٣٩

٢-٢) ذهب إليه في حاشيته على أجود التقريرات ٢: ١٦٤

٣-٣) العروه الوثقى (المحشاه) ١: ٤٠٥ المسألة ٤

٤-٤) مفتاح الكرامه ١: ٣٠٣

ملاك الحرمة، غاية الأمر عدم فعلية كلا الحكمين، لعدم قدره المكلف على امتثالهما، فيكون من باب التراحم، كما إذا توقف إنقاذ غريق على التصرف في ملك الغير، فإنه يكون المسبب واجباً و السبب حراماً - عكس ما نحن فيه - و لا إشكال في تنجز وجوب الانقاذ مع الجهل بحرمة التصرف حكماً أو موضوعاً، كما لا إشكال في تنجز حرمة التصرف مع الجهل بوجوب الانقاذ حكماً أو موضوعاً، فكذا في الحال في المقام لا مانع من وجوب الطهارة المائيه مع الجهل بالضرر.

و ليس المقام من قبيل اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد ليكون المورد من باب التعارض على القول بامتناع الاجتماع، لأنّ التعارض على القول بامتناع الاجتماع إنّما هو فيما إذا لم يمكن الاجتماع في نفسه مع قطع النظر عن عدم قدره المكلف على الامتثال، و حينئذٍ فعلى القول بتقديم جانب الحرمة يكون العمل مبغوضاً في الواقع، فلا يمكن التقرب به، و بعد كونه غير مأمور به لا يمكن كشف وجود الملاك فيه كى يمكن القول بالصحة لأجل وجود الملاك، و إن لم يكن مأموراً به، لأننا لا نعلم وجود الملاك إلّا بالأمر المفقود على الفرض. و المقام ليس من هذا القبيل، بل من باب التراحم على التقريب المتقدم. فالصحيح أنّ الالتزام بأحد الأمرين المذكورين كافٍ في الحكم بصحة الطهارة المائيه مع الجهل بالضرر.

و لنقدّم الكلام في الأمر الثاني لكون البحث فيه مختصراً بالنسبة إلى الأمر الأوّل فنقول:

أمّا الكلام فيه من حيث الكبرى: فقد تقدّم في بحث مقدّمه الواجب (1)

ص: ٦٣٥

و ملخص ما ذكرناه هناك: أن العنوان التوليدي إن كان ينطبق على نفس ما يتولد منه في نظر العرف، فالحكم المتعلق بالعنوان التوليدي يتعلق بما يتولد منه، لوحده الوجود خارجاً. و لا عبره بتعدد العنوان مع اتحاد الوجود خارجاً، كالفعل الذي يتولد منه الهتك مثلاً، فإن الهتك ينطبق على نفس هذا الفعل، و هو فرد منه، فلو كان الهتك حراماً تسرى حرمة إلى الفعل لا محاله، بل حرمة عين حرمة الفعل لاتحادهما خارجاً في نظر العرف.

و أما إن كان الفعل التوليدي مغيراً في الوجود مع ما يتولد منه، كالأحراق المتولد من الالتقاء، حيث إنهما موجودان بوجودين، ضروره أن اللقاء مغاير للاحتراق وجوداً، فإيجاد اللقاء أى الالتقاء مغاير لإيجاد الاحتراق أى الاحراق، لأن الإيجاد و الوجود متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً، فلا تسرى حرمة الفعل التوليدي إلى ما يتولد منه، و الوجه فيه ظاهر بعد كونهما متغايرين من حيث الوجود.

حرمة الاضرار بالنفس

و أما الكلام من حيث الصغرى: فهو أننا قد ذكرنا في دوره السابقه أن الضرر المتولد من الطهاره المائيه من قبيل الأول، و لكن التحقيق أنه من قبيل الثاني، لأن الضرر هو النقصان على ما ذكرناه سابقاً (١)، كحدوث الحمى مثلاً، و هو غير الطهاره المائيه في الوجود، و عليه فلا تسرى حرمة الاضرار إلى الطهاره المائيه، و صح الحكم بصحتها بلا احتياج إلى البحث عن الأمر الأول، إلا أنا نتكلم فيه أيضاً تمييزاً للبحث فنقول:

ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره) في رسالته المعموله في قاعده لا ضرر أن الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرّم بالأدله العقلية و النقلية (٢). و لكن

ص: ٦٣٦

١-١) في ص ٦٠٥

٢-٢) رسائل فقيهه: ١١٦

التحقيق عدم ثبوت ذلك على إطلاقه، أى فى غير التهلكه و ما هو مبغوض فى الشريعه المقدسه كقطع الأعضاء و نحوه، فإنّ العقل لا يرى محذوراً فى إضرار الانسان بماله بأن يصرفه كيف يشاء بداع من الدواعى العقلانيه ما لم يبلغ حدّ الاسراف و التبذير، و لا بنفسه بأن يتحمّل ما يضر ببدنه فيما إذا كان له غرض عقلائي، بل جرت عليه سيره العقلاء، فإنّهم يسافرون للتجاره مع تضررهم من الحراره و البروده بمقدار لو كان الحكم الشرعى موجباً لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعده لا- ضرر. و كذا النقل لم يدل على حرمة الاضرار بالنفس، فإنّ أقصى ما يمكن أن يستدل به لحرمة الاضرار بالنفس روايات نتكلم فيها:

منها: الروايات الداله على نفى الضرر و الضرار. و قد عرفت الحال فيها، فإنّ الفقره الأولى منها لا تدل على حرمة الاضرار بالغير فضلاً عن الاضرار بالنفس، بل هى ناظره إلى نفى الأحكام الضرريه فى عالم التشريع. و الفقره الثانيه منها تدل على حرمة الاضرار بالغير بالأولويه على ما عرفت وجهها و لا تدل على حرمة الاضرار بالنفس بوجه كما تقدّم (1).

و منها: ما رواه الكليني (قدس سره) فى الكافى عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث طويل من قوله (عليه السلام): «إنّ الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما سواه رغبه منه فيما حرم عليهم و لا زهداً فيما أحلّ لهم، و لكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم، فأحلّه لهم و أباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم، و علم ما يضرّهم فنهاهم عنه و حرمه عليهم - إلى أن قال

ص: ٦٣٧

(عليه السلام) - أما الميتة فإنه لا يُدمنها أحد إلا ضعف بدنه و نحل جسمه و ذهب قوّته . . . « (١) فربّما يستدل بها لحرمة الاضرار بالنفس، لكون الظاهر منها أنّ عله حرمة المحرمات هي إضرارها، فالحرمة تدور مداره.

و لكن التأويل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس، فإنّ المستفاد منها أنّ الحكمه في تحريم جمله من الأشياء كونها مضرّة بنوعها، لا أنّ الضرر موضوع للتحريم. و الذي يدلّنا على هذا أمور:

الأول: أنّ الضرر لو كان عله للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الروايه، لأنّ المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها، فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان، لأنّ العله المنصوصه كما توجب توسعه الحكم توجب تضييقه أيضاً، فإذا ورد أنّ الخمر حرام لكونه مسكراً، فالتعليل المذكور كما يدل على حرمة غير الخمر من المسكرات، يدل على عدم حرمة الخمر إن لم يكن فيه سكر. و هذا من حيث القاعده مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة الخمر قليله و كثيره.

الثاني: أنّه لو كان الضرر عله للتحريم كانت الحرمة دائره مدار الضرر، فاذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة، و لازم ذلك أن لا يحرم قليل من الميتة مثلاً بمقدار نقطع بعدم ترتب الضرر عليه، مع أنّ ذلك خلاف الضروره من الدين.

الثالث: أنّا نقطع بعدم كون الميتة بجميع أقسامها مضرّه للبدن، فاذا ذبح حيوان إلى غير جهه القبلة، فهل يحتمل أن يكون أكله مضرّاً بالبدن مع التعمّد في ذبحه إلى غير جهه القبلة، و غير مضرّ مع عدم التعمّد في ذلك، أو يحتمل أن يكون مضرّاً في حال التمكن من الاستقبال و غير مضرّ في حال العجز عنه.

ص: ٦٣٨

الرابع: ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الأشياء، كتناول الجبن في النهار و إدمان أكل السمك و أكل التفاح الحامض إلى غير ذلك ممّا ورد في الأُطعمه و الأُشربه، فراجع أبواب الأُطعمه و الأُشربه من الوسائل، مع أنّه لا خلاف و لا إشكال في جواز أكلها.

و من الروايات التي يمكن أن يستدل بها للمقام ما رواه في الوسائل في باب الأُطعمه و الأُشربه عن تحف العقول (١)، عن جعفر بن محمّد (عليهما السلام)، بعد تقسيم ما أخرجته الأرض إلى ثلاثه أصناف، من قوله (عليه السلام): «فكل شىء من هذه الأشياء فيه غذاء للانسان و منفعه و قوّه، فحلال أكله، و ما كان منها فيه المضره فحرام أكله إلّا في حال التداوى. . .» و في باب الأُطعمه و الأُشربه من المستدرک عن دعائم الاسلام مثله (٢)، و في المستدرک أيضاً عن فقه الرضا (عليه السلام) قريب منه مع الاختلاف في العبارة (٣).

و الجواب عنها: أنّ ظاهرها تقسيم الحبوب و الثمار و البقول إلى قسمين، فما كان منها مضرّاً للانسان بنوعه فهو حرام إلّا في حال التداوى، و ما كان منها نافعاً للانسان بنوعه فهو حلال، أى أنّ الحكمه في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرّاً بحسب النوع، و الحكمه في حليه بعض الأشياء هي كونه ذا منفعه و مصلحه نوعيه، فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر. هذا مضافاً إلى ضعف الروايات المذكوره من حيث السند، فإنّا قد تعرّضنا في بحث

ص: ٦٣٩

١- (١) الوسائل ٢٥: ٨٤ / أبواب الأُطعمه المباحه ب ٤٢ ح ١، تحف العقول: ٣٣٧

٢- (٢) المستدرک ١٦: ٣٦١ / أبواب الأُطعمه المباحه ب ٣٢ ح ١، دعائم الاسلام ٢: ١٢٢ / ٤١٨

٣- (٣) المستدرک ١٦: ٣٣٣ / أبواب الأُطعمه المباحه ب ١ ح ٢، فقه الرضا: ٣٤

المكاسب (١) لعدم صحّحه الاعتماد على روايات كتاب تحف العقول و روايات دعائم الاسلام. و أمّا فقه الرضا (عليه السلام) فلم يثبت كون ما فيه روايه فضلاً عن صحّحه سنده، و يحتمل كونه كتاب فتوى كما يظهر عند المراجعه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه فى المقام: عدم حرمة الاضرار بالنفس، و صحّحه ما ذهب إليه المشهور من الحكم بصحّحه الطهاره المائيه مع كون المكلف جاهلاً بكونها موجبه للضرر. هذا كلّه فيما إذا كان المكلف جاهلاً بالضرر.

و أمّا مع العلم به فهل يحكم بصحّحه الطهاره المائيه أم بفسادها؟ أفتى السيّد (قدس سره) فى العروه بالفساد، و فضّل بين العلم بالضرر و العلم بالخرج، فحكم بالفساد فى الأوّل و بالصحّحه فى الثانى (٢). و المحشون كذلك فيما رأيناه من الحواشى، إلّا المحقق النائينى (٣) (قدس سره) فاختر عدم الصحّحه فى المقامين، و سنذكر الوجه لما ذكره و الكلام فيه. فالأقوال فى المسأله ثلاثه:

الأوّل: هو الحكم بصحّحه الطهاره المائيه مع العلم بالضرر و العلم بالخرج.

الثانى: هو الحكم بالفساد فى المقامين كما اختاره المحقق النائينى (قدس سره).

الثالث: هو التفصيل بين العلم بالضرر فيحكم بالفساد، و بين العلم بالخرج فيحكم بالصحّحه، كما اختاره فى العروه، و لعلّه المشهور بين المتأخرين.

و الأقوى هو القول الأوّل و الحكم بالصحّحه فى المقامين، لكن فى خصوص الغسل و الوضوء دون غيرهما من العبادات و أجزاءها، فإنّه يحكم بالفساد فى غير الوضوء و الغسل، مع العلم بالضرر و العلم بالخرج، على ما سنشير إليه

ص: ٦٤٠

١-١) مصباح الفقاهه ١: ٥، ١٢، ١٨

٢-٢) العروه الوثقى ١: ٣٣٧ المسأله ١٨ [١٠٧٦]

٣-٣) العروه الوثقى (المحشاه) ٢: ١٧١ المسأله ١٨

قريباً إن شاء الله تعالى.

و الوجه فى ذلك: أنّ الغسل مستحب لنفسه و كذا الوضوء، و قد تقدّم (١) أنّ دليل لا- ضرر حاكم على الأدله الداله على الأحكام الالزاميه دون الأدله الداله على الأحكام غير الالزاميه كالاستحباب و الاباحه، باعتبار أنّ دليل لا ضرر ناظر إلى نفى الضرر من قبل الشارع. و الضرر فى موارد الاباحه و الاستحباب مستند إلى اختيار المكلف و إرادته لا إلى الشارع، فالأحكام غير الالزاميه باقيه بحالها، و إن كانت متعلقاتها ضرريه، فالوضوء الضررى و إن كان وجوبه مرفوعاً بأدله نفى الضرر، إلّا أنّ استحبابه باقٍ بحاله، فصحّ الاتيان بالوضوء الضررى بداعى استحبابه النفسى أو لغايه مستحبّه، و تحصل له الطهاره من الحدث، و بعد حصولها لا- مانع من الصلاه معها لحصول شرطها و هى الطهاره. و كذا الحال فى الغسل الضررى فيجرى فيه ما ذكرناه فى الوضوء بلا حاجه إلى الاعاده.

نعم، لا- نقول بالصحّه فى غير الوضوء و الغسل، كما إذا كان القيام حال القراءه ضرورياً أو حرجياً، فأنّه تجب الصلاه جالساً، فلو قام فى الصلاه مع العلم بالضرر أو الحرج نحكم ببطلان الصلاه فى كلا المقامين، لعدم الأمر بالقيام حينئذ و إن لم نقل بحرمة الاضرار بالنفس. و عدم الأمر كافٍ فى الحكم بالبطلان، و لذا نحكم بالبطلان مع العلم بالحرج أيضاً كالعلم بالضرر، لعدم الأمر فى كليهما بدليل لا ضرر و لا حرج، فلا يبقى مقتضى للصحّه بعد عدم تعلّق الأمر. و وجود الملاك أيضاً غير محرز، لما ذكرناه سابقاً (٢) من أنّه لا سبيل لنا إلى إحراز الملاك

ص: ٦٤١

١-١) فى ص ٦١٨

٢-٢) فى ص ٦٣٥

إلّا الأمر، فمع عدمه لا يحرز وجود الملاك أصلاً.

و أما ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من الحكم بالفساد مع العلم بالضرر و العلم بالحرّج (١)، فهو مبني على ما ذكره في بحث الترتب من أنّ المكلف منقسم بحسب الأدله إلى واجد الماء فيتوضأ و إلى فاقده فيتميم، و التقسيم قاطع للشركه، فلا يمكن الحكم بصحّه الطهاره المائيه في ظرف الحكم بصحّه الطهاره التراييه على ما هو المفروض، فإنّ الحكم بصحّه الوضوء عند الحكم بصحّه التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما، و هو يشبه الجمع بين النقيضين، لأنّ الأمر بالتيمم مشروط بعدم وجدان الماء على ما في الآيه الشريفه، و الأمر بالوضوء - بقرينه المقابله - مشروط بالوجدان، فالحكم بصحّه الوضوء و التيمم يستلزم كون المكلف واجداً للماء و فاقداً له، و هو محال (٢). و حيث إنّ الحكم بصحّه الطهاره التراييه في محل الكلام مفروغ عنه و ليس محلّاً للاشكال، فلا مناص من الحكم ببطلان الطهاره المائيه، بلا فرق بين العلم بالضرر و العلم بالحرّج.

و فيه: أنّ المعلّق على عدم وجدان الماء في الآيه الشريفه (٣) هو وجوب التيمم تعييناً، و كذلك المعلّق على وجدان الماء هو وجوب الوضوء تعييناً، و ليس فيها دلالة على انحصار مشروعيه التيمم بموارد فقدان الماء، فبعد رفع وجوب الوضوء لأدله نفى الضرر أو أدله نفى الحرّج يبقى استحبابه بحاله، لما تقدّم من عدم حكومه أدله نفى الضرر و نفى الحرّج إلّا على الأحكام الالزاميه.

ص: ٦٤٢

١- (١) منيه الطالب ٣: ٤١٠

٢- (٢) فوائد الأصول ٢: ٣٦٧، راجع أيضاً أجود التقريرات ٢: ٩٠

٣- (٣) المائده ٥: ٦

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ هذا النوع من الواجد أى الذى يكون الوضوء ضرراً أو حرجاً عليه، يجوز له التيمم إرفاقاً له من قبل الشارع و امتناناً عليه، و يجوز له الوضوء أيضاً نظراً إلى استحبابه النفسى، فتكون النتيجة هى التخيير بين الوضوء و التيمم، و لا نقول إنّ هذا المكلف واجد للماء و فاقد له حتّى يلزم اجتماع النقيضين، بل نقول هو واجد للماء و لكن أجاز له الشارع أن يتيمم إرفاقاً له من جهة كون الوضوء ضرراً أو حرجاً عليه، فإنّ جواز التيمم مع كون المكلف واجداً للماء قد ثبت فى بعض الموارد.

منها: ما إذا آوى إلى فراشه فذكر أنّه غير متوضّى، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء.

و منها: ما إذا أراد أن يصلّى على الميت فيجوز له التيمم مع وجدان الماء، و إن وقع الخلاف بينهم من حيث إنّّه مختص بما إذا خاف عدم إدراك الصلاة أو يعم غيره أيضاً.

و منها: صاحب القرع و الجرح فيما إذا لم تكن عليهما جبيره و كانا عاريين، فإنّه إن كانت عليهما جبيره لا إشكال فى وجوب المسح عليهما، و أمّا إن كانا عاريين فقد تعارضت فى حكمه الأخبار، ففى بعضها أنّه يغتسل و يغسل ما حول القرع و الجرح، كما ذكره فى الوسائل فى باب الجبيره (١)، و فى بعضها أنّ عليه التيمم كما ذكره فى الوسائل أيضاً فى باب التيمم (٢) و مقتضى الجمع بينها هو الحكم بالتخيير بين الغسل و التيمم، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء.

ص: ٦٤٣

١- (١) الوسائل ١: ٤٦٤ / أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٣

٢- (٢) الوسائل ٣: ٣٤٧ / أبواب التيمم ب ٥ ح ٥ و ٧ و غيرهما

و أما ما ذكره السيد (قدس سره) في العروه من التفصيل بين العلم بالضرر و العلم بالحرّج، و الحكم بالفساد في الأوّل و بالصّحّه في الثاني، فهو مبني على ما هو المشهور بين المتأخرين من حرمة الاضرار بالنفس، فيكون المكلف غير قادر على استعمال الماء شرعاً، و الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فتكون الطهاره المائيه مبعوضه باطله، و يجب عليه التيمم. و هذا هو الوجه في التفكيك بين الضرر و الحرّج. و لا يمكن تصحيح الطهاره المائيه على القول بحرمة الاضرار بالنفس، سواء قلنا بسرايه الحرمة من المسبب - و هو الاضرار - إلى السبب و هو الطهاره المائيه، أم لم نقل بها.

أما على الأوّل فواضح، لكون الطهاره المائيه حينئذ محرّمه لا يمكن التقرب بها.

و أمّا على الثاني فلائن حرمة المعلول و إن لم تكن مسريه إلى العله، إلّا أنّه لا يمكن كون العله واجباً بالفعل مع حرمة المعلول، للزوم التكليف بما لا يطاق، لعدم قدره المكلف على امتثال كليهما، فيكون من قبيل التراحم. و من المعلوم عدم كون كلا التكليفين فعلياً في باب التراحم، و محل الكلام إنّما هو صورته العلم بالضرر لا صورته الجهل به حتّى نحكم بصحّه أحد المتراحمين مع الجهل بالآخر كما تقدّم، فلا يمكن القول بوجوب الطهاره المائيه فعلاً مع حرمة الاضرار بالنفس، لما يلزم من التكليف بما لا يطاق، فلا أمر بالطهاره المائيه فتكون باطله لا محاله. و لا يمكن تصحيحها على القول بالترتب أيضاً لوجهين:

الأوّل: أنّ الترتب إنّما يتصور فيما إذا كان المتراحمان عرضيين، بحيث يمكن الالتزام بفعليه أحدهما في ظرف عصيان الآخر كوجوب الازاله و الصلاه، و المقام ليس كذلك فانه بعد وقوع التراحم بين وجوب الطهاره المائيه و حرمة

الاضرار بالنفس لا يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائيه بعد تحقق عصيان حرمه الاضرار، لأنّ العصيان و الاضرار إنّما يتحققان بنفس الطهارة المائيه، لكونها علّة للاضرار، فكيف يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائيه بعد عصيان حرمه الاضرار.

الثانى: أنّ الترتب إنّما هو فيما إذا كان الملا-ك تامراً فى كلا-الحكمين، و المانع عن فعليه كليهما إنّما هو عجز المكلف عن امتثالهما معاً، وعليه لا يصحّ الترتب فى باب الطهارات لكونها مشروطه بالقدره الشرعيه، فمع حرمه الاضرار بالنفس لا يمكن القول بصحّه الطهارة المائيه لفقدان الشرط و هو عدم المنع الشرعى، و قد تقدّم تفصيل ذلك فى بحث الترتب (١).

فتحصّل: أنّه على القول بحرمه الاضرار بالنفس لا مناص من الالتزام ببطلان الطهارة المائيه مع العلم بالضرر. و لكن التحقيق عدم حرمه الاضرار بالنفس، و قد تقدّم الكلام فيه (٢) بما لا مزيد عليه.

فالصحيح ما ذكرناه من عدم الفرق بين الضرر و الحرج و الحكم بصحّه الطهارة المائيه مع العلم بالضرر كما فى صوره العلم بالحرج.

فرع: إذا تيمم و صلّى باعتقاد عدم الماء أو الضرر ثمّ انكشف الخلاف

فرع

إذا اعتقد المكلف فقدان الماء أو كون استعماله ضرراً عليه فتيّم و صلّى ثمّ انكشف الخلاف، فهل يحكم بصحّه ما أتى به، و عدم وجوب الاعاده إذا كان

ص: ٦٤٥

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢: ٣٨٩ [و لكن يظهر منه خلاف ما ذكر هنا فلاحظ]

٢-٢) فى ص ٦٣٦ و ما بعدها

الانكشاف في أثناء الوقت، و عدم وجوب القضاء فيما إذا كان الانكشاف بعد الوقت؟ وجوه.

نسب المحقق النائيني (قدس سره) الحكم بالصحة و عدم وجوب الاعاده إلى المشهور، و ذكر في تقريبه أنّ موضوع التيمم من لم يتمكن من استعمال الماء، و من اعتقد فقدان الماء فهو غير متمكن من استعماله، فالموضوع محرز بالوجدان فصحّ تيممه. و كذا الحال في معتقد الضرر، فإنّه من يعتقد عدم وجوب الوضوء غير متمكن من امتثاله و لو كان اعتقاده مخالفاً للواقع (1).

أقول: أمّا ما ذكره في من اعتقد عدم وجود الماء فمتين جداً، فإنّ التمكن لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار الاعتقاد، فإنّ الانسان ربّما يموت عطشاً و الماء في رحله، بل نقول إنّ الماء موجود دائماً لعدم كون الأرض خاليةً من الماء، غاية الأمر أنّه لا يتمكن من استعماله.

و أمّا من اعتقد الضرر مع عدم الضرر في الواقع فالحكم بعدم تمكّنه من استعمال الماء مبني على القول بحرمه الاضرار بالنفس، فإنّ المعتقد بالمنع الشرعي عاجز عن الامتثال، إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي. و أمّا بناءً على ما ذكرناه من عدم حرمه الاضرار بالنفس، فالمكلف متمكن من استعمال الماء مع العلم بالضرر غايه الأمر أنّه يعتقد ترخيص الشارع له بترك الوضوء و الاكتفاء بالتيمم إرفاقاً و امتناناً، فإذا انكشف عدم الضرر ينكشف بطلان التيمم و عدم ترخيص الشارع فيه من أوّل الأمر. هذا هو مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأخبار.

و لكن وردت في المقام روايات تدل على جواز التيمم بمجرد خوف

ص: ٤٤٦

الضرر (١)، فإذا ثبت جواز التيمم مع الخوف المنطبق على مجرد الاحتمال العقلائي بمقتضى هذه الروايات ثبت جوازه مع اعتقاد الضرر قطعاً، فيحكم بصحة التيمم من جهة كون الخوف تمام الموضوع بمقتضى الروايات، ولا يضره انكشاف عدم الضرر في الواقع. نعم، بعد الانكشاف ينقلب موضوع الخوف أمناً. هذا كله فيما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت.

و أما إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت فالحكم بالصحة و عدم وجوب الاعاده مبنى على أنّ جواز التيمم منوط بعدم وجدان الماء و عدم التمكن من استعماله في جميع الوقت، أو بعدم التمكن منه حال الاتيان بالعمل و لا يعتبر عدم التمكن منه في جميع الوقت. و هذا هو منشأ الاختلاف في جواز البدار إلى العمل مع التيمم و عدمه.

فإن قلنا بالثاني و أنّ عدم وجدان الماء حال الاتيان بالعمل كافٍ في جواز التيمم، و كذا كون الاستعمال ضرراً عليه حال الاتيان بالعمل كافٍ في جواز التيمم و إن وجد الماء في آخر الوقت و لم يكن استعماله ضرراً عليه، فلا إشكال في صحة التيمم المذكور و عدم وجوب الاعاده، و لازمه جواز البدار إلى الاتيان بالعمل مع التيمم، كما أنّ الحكم في جواز التقية كذلك، و لا تتوقف صحته العمل المطابق للتقية على عدم المندوحة إلى آخر الوقت.

و إن قلنا بالأول فلا يجوز البدار إلى العمل مع التيمم في صورة العلم بزوال العذر إلى آخر الوقت، و هو واضح. نعم، لا مانع من التيمم في صورة العلم بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت، و كذا لا مانع من التيمم في صورة الشك في زوال العذر من وجدان الماء أو عدم كون الاستعمال ضرراً عليه، لاستصحاب

ص: ٦٤٧

بقاء العذر، فإذا انكشف وجود الماء أو انكشف عدم كون الاستعمال ضرراً عليه في أثناء الوقت كان الحكم بصحة التيمم الواقع بمقتضى الاستصحاب عند الشك مبنياً على القول بالاجزاء في الأمر الظاهري، وحيث إننا ذكرنا في مسأله الاجزاء (١) أن الأمر الظاهري - كما في الاستصحاب الجارى عند الشك - و الأمر التخيلي كما في صورته العلم بعدم وجود الماء و كان الماء في الواقع موجوداً، و كما في صورته العلم بالضرر مع عدم الضرر في الواقع، لا يقتضى الاجزاء، فبعد انكشاف الخلاف ينكشف بطلان التيمم و تجب عليه الاعاده.

التنبیه السادس: حكومه لا ضرر على الأحكام العدميه

ذكر بعضهم أن قاعده لا ضرر كما أنها حاكمه على الأحكام الوجوديه كذلك حاكمه على الأحكام العدميه، فكما أن الحكم الوجودى الضررى يرتفع بحديث لا ضرر، كذلك نفي الحكم إن كان ضرراً يرتفع به و نفي النفي يستلزم ثبوت الحكم، فيثبت الحكم بدليل لا- ضرر في مورد كان نفيه ضرراً. و مثل لذلك بأمثله، منها: ما تقدم ذكره (٢) عند نقل كلام الفاضل التونى (قدس سره) و هو أنه لو حبس أحد غيره عدواناً فشرد حيوانه أو أبق عبده، فإن عدم حكم الشارع فيه بالضمان ضرر على المحبوس، فينفي بحديث لا- ضرر ويحكم بالضمان. و منها: ما ذكره السيد (قدس سره) في ملحقات العروه (٣) و استدلل له بقاعده لا ضرر تارة، و بالروايات الخاصه أخرى، و هو أنه لو امتنع الزوج عن

ص: ٦٤٨

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٦٦

٢-٢) فى ص ٥٩٣

٣-٣) ملحقات العروه الوثقى ١: ٧٥ / المسأله ٣٣

نفته زوجته، فعدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها، فينفي بحديث لا ضرر ويحكم بجواز طلاقها للحاكم.

و قد أورد المحقق النائيني (١) (قدس سره) على ذلك بوجهين: الأول راجع إلى منع الكبرى، أى إلى أصل القاعده المذكوره، و هى أنّ دليل لا- ضرر حاكم على الأحكام العدميه. و الثانى راجع إلى منع الصغرى، أى إلى تطبيق القاعده المذكوره على المثالين. أما الأوّل: فهو أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى الأحكام المجعوله فى الشريعه المقدّسه، و يقيدّها بصوره عدم الضرر، و عدم الحكم ليس حكماً مجعولاً فلا يشمل حديث لا ضرر. و أمّا الثانى: فهو أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى نفي الضرر فى عالم التشريع كما مرّ مراراً (٢)، و لا دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر الخارجى المتحقق من غير جهة الحكم الشرعى، و الضرر فى المثالين ليس ناشئاً من قبل الشارع فى عالم التشريع حتّى ينفى بحديث لا ضرر. و عليه فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لاثبات الضمان فى المسأله الأولى، و لا لاثبات جواز الطلاق فى المسأله الثانيه.

أقول: أمّا إيراده الأوّل فغير وارد، لأنّ عدم جعل الحكم فى موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولاً، و لا سيّما بملاحظه ما ورد من أنّ الله سبحانه لم يترك شيئاً بلا حكم (٣)، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الأشياء، غايه الأمر أنّ بعضها وجودى و بعضها عدمى، كما أنّ بعضها

ص: ٦٤٩

١-١) منيه الطالب ٣: ٤١٨

٢-٢) راجع ص ٦١٦

٣-٣) راجع الوسائل ٢٧: ٣٨ و ٥٢ / أبواب صفات القاضى ب ٦ ح ٣ و ٣٨، و المستدرک ١٧: ٢٥٨ و ٢٦٥ / أبواب صفات القاضى ب ٦ ح ١٥ و ٣٤، و الكافى ١: ٥٩ / باب الرد إلى الكتاب و السنّه

تكليفي و بعضها وضعي. وعليه فلا مانع من شمول دليل لا ضرر للأحكام العدميه أيضاً إن كانت ضرريه، هذا من حيث الكبرى، إلما أنّ الصغرى لهذه الكبرى غير متحققه، فأنّا لم نجد مورداً كان فيه عدم الحكم ضررياً حتى نحكم برفعه و بثبوت الحكم بقاعده لا ضرر.

و أمّا إيراد الثاني فوارد، و توضيحه: أنّ الحكم بالضمان في المسأله الأولى إنّما هو لتدارك الضرر الواقع على المحبوس من ناحيه الحابس، و قد عرفت (1) أنّ حديث لا ضرر لا يشمل مثل ذلك و لا يدل على وجوب تدارك الضرر الواقع في الخارج بأي سبب، بل يدل على نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. و كذا الحال في المسأله الثانيه، فإنّ فيها أموراً ثلاثه: امتناع الزوج عن النفقه، و نفس الزوجيه، و كون الطلاق بيد الزوج. أمّا الأول فهو الموجب لوقوع الضرر على الزوجه و لم يرخص فيه الشارع. و أمّا الثاني فليس ضررياً و قد أقدمت الزوجه بنفسها عليه في مقابل المهر و كذا الثالث، فليس من قبل الشارع ضرر في عالم التشريع حتى يرفع بحديث لا ضرر، غايه الأمر أنّ الحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الناشئ من عدم الانفاق، و قد عرفت أنّ مثل ذلك لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر. هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بحديث لا ضرر - لاثبات الضمان في المسأله الأولى، و لاثبات جواز الطلاق للحاكم في المسأله الثانيه - معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمان على الحابس، و الضرر المترتب على جواز الطلاق على الزوج من زوال سلطنته على الطلاق، و لا ترجيح لأحد الضررين على الآخر.

إن قلت: إنّ الحابس بحبسه و الزوج بامتناعه عن النفقه قد أقدمتا على الضرر، فلا يعارض به الضرر الواقع على المحبوس و الزوجه.

ص: ٦٥٠

قلت: إن الحابس لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على المحبوس، وكذا الزوج بامتناعه عن النفقه لم يقدم على الضرر على نفسه، بل أقدم على الضرر على الزوج، وصدق الاقدام على الضرر على نفسيهما متوقف على ثبوت الحكم بضمن الحابس و بزوال سلطنه الزوج، فلا يمكن إثباتهما بالاقدام على الضرر، فإنه دور واضح.

هذا ما تقتضيه القاعدة، و لكنّه وردت روايات خاصّه في المسأله الثانيه تدل على زوال سلطنه الزوج عند امتناعه عن النفقه على الزوج، و أنّه للحاكم أن يفترق بينهما (1). و لا مانع من العمل بها في موردها. و أمّا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (2) من معارضتها للروايات الداله على أنّها «ابتليت فلتصبر» (3) ففيه: أنّ هذه الروايات الآمره بالصبر وارده فيما إذا امتنع الزوج عن مواقعه، فلا- معارضه بينها، فيعمل بكل منها في موردها. نعم، الروايات الداله على أنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق (4) معارضه لها، لكنّها أخص منها، فتقدّم عليها، و نتيجة التقديم أن يجبر الزوج على الانفاق، و إن امتنع فيجبر على الطلاق، و إن امتنع عنه أيضاً يفترق الحاكم بينهما.

ص: ٦٥١

١-١) الوسائل ٢١: ٥٠٩ / أبواب النفقات ب ١ ح ١ و ٢

٢-٢) منيه الطالب ٣: ٤٢٠

٣-٣) المستدرک ١٥: ٣٣٧ / أبواب أقسام الطلاق ب ١٨ ح ٧، و راجع الوسائل ٢٠: ٥٠٦ / أبواب ما يحرم بالمصاهره ب ٤٤ ح

١ و ٢، و راجع أيضاً روايات الباب ٢٣ من أقسام الطلاق

٤-٤) عوالي اللآلي ١: ٢٣٤ / ح ١٣٧، راجع الوسائل ٢٢: ٩٨ / أبواب مقدمات الطلاق ب ٤٢ ح ١

و الظاهر أنّ الروايات الداله على جواز الطلاق للحاكم مختصّه بما إذا امتنع الزوج عن الانفاق بلا عذر، فلا تنافى بينها و بين الروايات الداله على أنّها إن غاب زوجها فليس للحاكم طلاقها إلّا بعد التفحص عنه أربع سنوات (١)، فلعل عدم الانفاق من الزوج الغائب يكون لعذر.

التنبیه السابع: فى تعارض الضررين

فى تعارض الضررين و مسائله ثلاث:

المسأله الأولى: ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين بحيث لا بدّ له من الوقوع فى أحدهما، و فروعها ثلاثه:

الأول: ما إذا دار أمره بين ضررين مباحين، بناءً على ما ذكرناه (٢) من عدم حرمة الاضرار بالنفس بجميع مراتبه. و فى مثله يجوز له اختيار أيهما شاء بلا محذور.

الثانى: ما إذا دار الأمر بين ضرر يحرم ارتكابه كتلف النفس، و ما لا يحرم ارتكابه كتلف المال. و فى مثله لا ينبغى الشك فى لزوم اختيار المباح تحرزاً عن الوقوع فى الحرام.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين ضررين محرمين. و يكون المقام حينئذ من باب التزاحم، فلا بدّ له من اختيار ما هو أقل ضرراً و الاجتناب عمّا ضرره أكثر و حرمة أشد و أقوى، بل الاجتناب عمّا كان محتمل الأهميه. نعم، مع العلم

ص: ٦٥٢

١-١) الوسائل ٢٢: ١٥٦ - ١٥٨ / أبواب أقسام الطلاق ب ٢٣ ح ١ و غيره

٢-٢) فى ص ٦٣٦ و ما بعدها

بالتساوى أو احتمال الأهميه فى كل من الطرفين يكون مخيراً فى الاجتناب عن أيهما يشاء. و الوجه فى ذلك كله ظاهر. و مما ذكرناه ظهر الحكم فيما لو دار الأمر بين الاضرار بأحد الشخصين، إذ بعد حرمه الاضرار بالغير يكون المقام من باب التزام، فيجرى فيه ما تقدم فى الفرع الثالث و لا حاجه إلى الاعاده.

المسأله الثانيه: ما لو دار أمر الضرر بين شخصين عكس المسأله الأولى و مثاله المعروف ما إذا دخل رأس دابه شخص فى قدر شخص آخر، و لم يمكن التخليص إلا بكسر القدر أو ذبح الدابه، و فروع هذه المسأله أيضاً ثلاثه:

الأول: أن يكون ذلك بفعل أحد المالكين، و الحكم فيه وجوب إتلاف ماله و تخليص مال الآخر مقدمه لردّه إلى مالكه، لقاعده اليد، و لا يجوز إتلاف مال الغير و دفع مثله أو قيمته إلى مالكه، لأنه متى أمكن ردّ العين وجب ردّها، و لا تصل النوبه إلى المثل أو قيمه، و الانتقال إلى المثل و القيمه إنما هو بعد تعذر ردّ العين.

الثانى: أن يكون ذلك بفعل شخص ثالث غير المالكين، و فى مثله يتخير فى إتلاف أيهما يشاء و يضمن مثله أو قيمته لمالكه، إذ بعد تعذر إيصال كلا المالكين إلى مالكيهما، عليه إيصال أحدهما بخصوصيته و الآخر بمالتيه من المثل أو القيمه، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين.

الثالث: أن يكون ذلك غير مستند إلى فعل شخص، بأن يكون بأفه سماويه، و قد نسب إلى المشهور فى مثله لزوم اختيار أقل الضررين، و أنّ ضمانه على مالك الآخر، و لا نعرف له وجهاً غير ما ذكره بعضهم من أنّ نسبه جميع الناس إلى الله تعالى نسبه واحده، و الكل بمنزله عبد واحد، فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد فلا بدّ من اختيار أقل الضررين (1)

ص: ٦٥٣

و هذا لا يرجع إلى محصل. ولا يثبت به ما هو المنسوب إلى المشهور من كون تمام الضرر على أحد المالكين، و هو من كانت قيمه ماله أكثر من قيمه مال الآخر. و لا وجه لالزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركاً بينهما بآفه سماويه.

و الصحيح أن يقال: إنه إذا تراضى المالكان باتلاف أحد المالين بخصوصه و لو بتحملهما الضرر على نحو الشركه، فلا إشكال حينئذ، لأنَّ الناس مسلطون على أموالهم (١)، و إلا فلا بدّ من رفع ذلك إلى الحاكم، و له إتلاف أيهما شاء و يقسّم الضرر بينهما بقاعده العدل و الانصاف الثابته عند العقلاء.

و يؤيّدها: ما ورد في تلف درهم عند الودعي، من الحكم باعطاء درهم و نصف لصاحب الدرهمين و نصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فأنه لا يستقيم إلا على ما ذكرناه من قاعده العدل و الانصاف، و قد تقدّم في بحث القطع (٢). هذا فيما إذا تساوى المالان من حيث القيمة، و أمّا إن كان أحدهما أقل قيمةً من الآخر، فليس للحاكم إلا إتلاف ما هو أقل قيمةً، لأنّ إتلاف ما هو أكثر قيمةً سبب لزياده الضرر على المالكين بلا موجب.

ثم إنّ ما ذكرناه من الفروع و أحكامها إنّما هو فيما إذا لم تثبت أهميه أحد الضررين في نظر الشارع، و أمّا إذا ثبت ذلك فلا بدّ من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروع السابقه، كما إذا دخل رأس عبد محقون الدم في قدر شخص آخر، فأنه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد، و لو كان ذلك بفعل مالك العبد، بل يتعيّن كسر القدر و تخليص العبد، غايه الأمر كون ضمان القدر عليه، كما أنه

ص: ٦٥٤

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / كتاب العلم ب ٣٣ ح ٧

٢- (٢) في ص ٦٧

إن كان بفعل الغير كان الضمان عليه، و إن كان بآفه سماويه كان الضرر مشتركاً بينهما.

المسأله الثالثه: وهى لا تخلو من الأهميه من حيث كثره الابتلاء بها، ما إذا دار الأمر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهه التصرف فى ملكه، كمن حفر فى داره بالوعه أو بئراً يكون موجِباً للضرر على الجار مثلاً، و توضيح المقام يقتضى ذكر أقسام تصرّف المالك فى ملكه الموجب للاضرار بالجار، فنقول: إن تصرّفه يتصوّر على وجوه:

الأول: أن يكون المالك بتصرّفه قاصداً لإضرار الجار، من دون أن يكون فيه نفع له أو فى تركه ضرر عليه.

الثانى: الصوره مع كون الداعى إلى التصرف مجرد العبث و الميل النفسانى، لا الاضرار بالجار.

الثالث: أن يكون التصرف بداعى المنفعه، بأن يكون فى تركه فوات منفعه.

الرابع: أن يكون الداعى التحرز عن الضرر بأن يكون فى تركه ضرر عليه.

و المنسوب إلى المشهور جواز التصرّف و عدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين، بعد التسالم على الحرمة و الضمان فى الصورتين الأولىين (1) أما وجه الحرمة و الضمان فى الصورتين الأولىين فظاهر، فأنه لا إشكال فى حرمة الاضرار بالغير و لا سيّما الجار، و المفروض أنه لا يكون فيهما شىء ترتفع به حرمة الاضرار بالغير.

و أما الوجه لجواز التصرّف و عدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين، فقد استدلّ له بوجهين:

ص: ٦٥٥

(١-١) راجع فرائد الأصول ٢: ٥٣٨ و ٥٣٩، و رسائل فقهيه للشيخ الأنصارى (قدس سره): ١٢٦ / التنبيه السابع

الوجه الأول: أنّ منع المالك عن التصرف في ملكه حرج عليه، و دليل نفي الحرج حاكم على أدله نفي الضرر، كما أنّه حاكم على الأدله المثبتة للأحكام. و هذا الدليل ممنوع صغرى و كبرى: أمّا الصغرى: فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجاً عليه مطلقاً، فإنّ الحرج المنفى في الشريعة المقدّسه إنّما هو بمعنى المشقّه التي لا- تتحمل عادة، و من الظاهر أنّ منع المالك عن التصرف في ملكه لا- يكون موجباً للمشقه التي لا تتحمل عادة مطلقاً، بل قد يكون و قد لا يكون. و ليس الحرج المنفى في الشريعة المقدّسه بمعنى مطلق الكلفه، و إنّما كان جميع التكاليف حرجيه، فإنّها كلفه و منافيه لحريه الانسان و للعمل بما تشتهي الأنفس. و أمّا الكبرى: فلائنه لا وجه لحكومته أدله نفي الحرج على أدله نفي الضرر، فإنّ كل واحد منهما ناظر إلى الأدله الداله على الأحكام الأوليه، و يقيدها بغير موارد الحرج و الضرر في مرتبه واحده، فلا وجه لحكومته أحدهما على الآخر.

الوجه الثاني: أنّ تصرف المالك في ملكه في المقام لا بدّ من أن يكون له حكم مجعول من قبل الشارع: إمّا الجواز أو الحرمة، فلا محاله يكون أحدهما خارجاً عن دليل لا ضرر، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون دليل لا ضرر مجعولاً بالنسبه إليهما، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لشيء منهما، فيرجع إلى أصاله البراه عن الحرمة و يحكم بجواز التصرف.

و فيه: ما تقدّم (1) من أنّ دليل لا ضرر لا يشمل إلّا الأحكام الالزاميه، لأنّه ناظر إلى نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. و الضرر في الأحكام الترخيصيه لا يستند إلى الشارع حتّى يكون مرتفعاً بحديث لا ضرر، فحرمة الاضرار بالغير تكون مشمولهً لحديث لا ضرر و مرتفعهً به دون الترخيص.

ص: ٤٥٤

هذا، و لكن التحقيق عدم شمول حديث لا- ضرر للمقام، لأن مقتضى الفقرة الأولى عدم حرمة التصرف لكونها ضرراً على المالك، و مقتضى الفقرة الثانية - و هي لا ضرار - حرمة الاضرار بالغير على ما تقدّم بيانه (١)، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل، فلا يمكن العمل بإحدى الفقرتين. و إن شئت قلت: إن حديث لا ضرر لا يشمل المقام أصلاً لا صدرأً و لا ذيلأً، لما ذكرناه (٢) من كونه وارداً مورد الامتنان على الأمة الاسلاميه، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للامتنان، و من المعلوم أن حرمة التصرف و المنع عنه مخالف للامتنان على المالك، و الترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار، فلا يكون شىء منهما مشمولاً لحديث لا ضرر.

و بما ذكرناه ظهر أنه لا يمكن التمسك بحديث لا ضرر فيما كان ترك التصرف موجباً لفوات المنفعة و إن لم يكن ضرراً عليه، لأن منع المالك عن الانتفاع بملكه أيضاً مخالف للامتنان، فلا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر فى المقام أصلاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى غيره، فإن كان هناك عموم أو إطلاق دلّ على جواز تصرف المالك فى ملكه حتّى فى مثل المقام يؤخذ به ويحكم بجواز التصرف، و إلّا فيرجع إلى الأصل العملى و هو فى المقام أصاله البراءة عن الحرمة، فيحكم بجواز التصرف. و بما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرف فى مال الغير موجباً للضرر على الغير، و تركه موجباً للضرر على المتصرف، فيجرى فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلى حديث لا ضرر، لكونه وارداً مورد الامتنان، فيرجع إلى عموم أدله حرمة التصرف فى مال الغير، كقوله (صلّى الله عليه و آله): «لا يحل مال

ص: ٦٥٧

١-١) فى ص ٦١٨ / التنبيه الأوّل

٢-٢) فى ص ٦٣٢

امرى إلاً بطيب نفسه» (١)، و غيره من أدله حرمه التصرف فى مال الغير، ويحكم بحرمه التصرف.

هذا كله من حيث الحكم التكليفى. و أمّا الحكم الوضعى و هو الضمان فالظاهر ثبوته حتى فيما كان التصرف جائزاً، لعدم الملازمه بين الجواز و عدم الضمان، فيحكم بالضمان لعموم قاعده الاتلاف. و دعوى كون الحكم بالضمان ضرورياً فيرتفع بحديث لا ضرر، مدفوعه بأنّ الحكم بالضمان ضرورى فى جميع مواردّه، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر، لما تقدّم (٢) من أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الأحكام المجعوله ضرورياً من أوّل الأمر، و حديث لا ضرر ناظر إلى الأحكام التى قد تكون ضرريه و قد لا تكون ضرريه، و يقيدّها بصوره عدم الضرر.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم أيضاً من أنّه حديث امتنانى لا يشمل باب الضمان أصلاً (٣).

هذا تمام كلامنا فى قاعده لا ضرر فى هذه الدوره، و الحمد لله أوّلاً و آخراً على ما وفّقنى لكتابه هذا السّفر القيم، و صلّى الله على رسوله الكريم و آله الأبرار الأطهار و أصحابه الأخيار الكبار.

كتبته و أنا مُعْتَكِفٌ بجوار العتبه المقدّسه العلويّه فى النجف الأشرف، على مشرفها آلاف التحية و الإكرام و الصلاه و السلام، و أنا مستجير بدمّته حياً و ميّتاً، و كان ذلك فى ٨ / ٨ / ١٣٧٦ الليله الثامنه من شهر شعبان المُعظّم من شهور سنه ست و سبعين و ثلاثمائه بعد الألف من الهجره على هاجرها الصلاه و السلام

ص: ٦٥٨

١-١) الوسائل ٥٠١٢٠/٥ ابواب مكان المصلّى ب ٣ ح (باختلاف يسير)

٢-٢) فى ص ٦٢٦/التنبيه الثالث

٣-٣) تقدم فى ص ٦٢٥/التنبيه الثالث

مباحث القطع

التنبیه علی أمور ۳

الأمر الأول: خروج القطع عن مسائل علم الاصول ۳

الأمر الثاني: المراد بالمكلف في كلام الشيخ (قدس سره) ۴

الاشكال في إجراء المجتهد الأصل بالنسبه إلى تكليف مقلّديه ۶

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف ۸

عدول صاحب الكفايه عن تقسيم الشيخ الأنصاري و المناقشه فيه ۹

الكلام في حجّيه القطع ۱۳

۱-ذاتيه طريقه القطع ۱۴

۲-الأقوال في منجزيه القطع و معذريته ۱۴

۳-المنع عن العمل بالقطع ۱۶

ص: ۶۶۳

الكلام فى التجرى ١٧

عدم اختصاص التجرى بالقطع ١٧

توهم عدم جريان التجرى فى مورد الأمارات و الاصول العمليه ١٧

الكلام فى حرمه الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعى ١٨

دعوى حرمه الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى ٢١

نقد كلام صاحب الكفايه و المحقق النائنى فى المقام ٢٣

الكلام فى استحقاق المتجرى للعقاب ٢٧

تنبيهات فى المقام

التنبيه الأول: التجرى فى القطع الموضوعى ٢٨

التمسك لحرمه التجرى بالاجماع على حرمه سلوك طريق مظنون الضرر ٢٨

التنبيه الثانى: الاستدلال لحرمه التجرى بروايات قصد المعصيه ٢٩

التنبيه الثالث: كلام صاحب الفصول فى قبح التجرى ٣٠

تعدد العقاب عند مصادفه التجرى للواقع ٣٢

التنبيه الرابع: ترتب العقاب على التجرى لا على العزم و الاختيار ٣٢

الكلام فى القطع الموضوعى ٣٣

نقل كلام الشيخ فى تقسيم القطع ٣٣

نقل كلام صاحب الكفايه فى تقسيم القطع ٣٤

المراد من القطع الموضوعى ٣٤

قيام الأمارات و الطرق مقام القطع الطريقي ٣٧

الأقوال فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى بنحو الطريقيه ٣٧

الكلام فى قيام الاصول مقام القطع ٤٠

ص: ٦٦٤

نقد كلام الآخوند في حاشيته على الرسائل ٤٣

أخذ القطع بحكم في موضوعه أو في موضوع مثله أو ضده ٤٧

أخذ القطع بمرتبه من الحكم في مرتبه اخرى منه ٤٩

مراتب الحكم ٤٩

أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه ٥١

أخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله ٥١

الكلام في موافقه الالتزاميه ٥٤

وجوب تصديق النبي في كل ما جاء به ٥٤

معنى موافقه الالتزاميه ٥٥

عدم الدليل على وجوب موافقه الالتزاميه ٥٥

عدم ترتب ثمره على وجوب موافقه الالتزاميه ٥٥

قطع القطّاع ٥٧

المراد من القطّاع ٥٧

حجّيه قطع القطّاع لنفسه ٥٧

القطع الحاصل من المقدمات العقلية ٥٨

نقل كلام صاحب الكفايه في المقام ٥٨

أقسام الحكم العقلي ٥٩

مورد ملازمه الحكم الشرعي لحكم العقل ٥٩

نقل كلام الشيخ في المقام ٦٠

نقل كلام المحقق النائيني في المقام ٦١

فروع توهم المنع عن العمل بالقطع ٦٥

ص: ٦٦٥

مباحث العلم الاجمالي ٧٣

تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ٧٣

تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى الموافقه القطعيه ٧٣

تنجيز العلم الاجمالي بالنسبه إلى المخالفه القطعيه ٧٣

وجه عدم تنجز التكليف بالعلم الاجمالي و نقده ٧٥

كلام صاحب الكفايه في إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي ٧٦

الصحيح عدم إمكان الترخيص في أطراف العلم الاجمالي ٧٨

تضاد الأحكام في المبدأ و المنتهى ٧٨

الكلام في شمول أدله الاصول أطراف العلم الاجمالي ٨١

نقل كلام الشيخ الأنصاري في المقام ٨١

الكلام في الامتثال الاجمالي ٨٤

كفايه الامتثال الاجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي ٨٤

الامتثال الاجمالي في التوصليات لغير المتمكن من التفصيلي ٨٥

الاحتياط في العبادات المستقله ٨٧

الاحتياط في جزء العباده ٨٩

الاحتياط في العابده مع عدم معلوميه التكليف ٨٩

كلام المحقق النائيني في المقام ٩٠

الاحتياط في العابده مع استلزامه تكرارها ٩١

دوران الأمر بين الاحتياط و الامتثال الظني ٩٣

دوران الأمر بين الاحتياط و العمل بالظن الانسدادي ٩٥

- عدم كون الحجية ذاتيه للظن ١٠١
- انحصار حجيه الظن بالجعل الشرعى ١٠١
- القول بكفايه الظن فى سقوط التكليف ١٠٢
- البحث عن إمكان التعبد بالظن ١٠٣
- معنى الامكان فى المقام ١٠٣
- دعوى الأنصارى امكان التعبد بالظن لبناء العقلاء ١٠٣
- مناقشه صاحب الكفايه كلام الشيخ ١٠٣
- نقد ما ذكره النائينى فى المقام ١٠٤
- الوجه الأول لاستحاله التعبد بالظن ١٠٦
- نقد كلام ابن قبه ١٠٦
- أقسام السببيه ١٠٩
- الوجه الثانى لاستحاله التعبد بالظن ١١٤
- كيفية جمع الشيخ بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١١٥
- كيفية جمع الآخوند بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١١٦
- كيفية جمع النائينى بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٢٠
- المختار فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٢٥
- البحث عن وقوع التعبد بالظن ١٢٨
- مقتضى الأصل عند الشك فى الحجيه ١٢٨
- معنى الأصل فى المقام ١٢٨

ما ذكره الشيخ في تأسيس الأصل ١٢٩

التمسك بالآيات لاثبات حرمه العمل بالظن ١٣١

كلام المحقق النائيني في المقام ١٣١

إرشاد الآيات إلى حكم العقل بعدم حجيه الظن ١٣٢

التمسك باستصحاب عدم حجيه الظن ١٣٤

حجيه الظواهر ١٣٧

تسالم العقلاء على حجيه الظهور ١٣٧

اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه ١٣٨

منع الأخبار بين حجيه ظواهر الكتاب ١٤٢

انقسام الدلالة إلى الانسيه و الوضعيه و التصديقيه ١٤٦

صور عدم إحراز الظهور و منشؤها ١٤٦

حجيه قول اللغوى ١٥٢

الاستدلال على حجيه قول اللغوى بكونه من أهل الخبره ١٥٢

الاستدلال على حجيه قول اللغوى بالاجماع ١٥٣

الاستدلال على حجيه قول اللغوى بالانسداد الصغير ١٥٤

ذكر بعض الأعظم تقريبا آخر للانسداد ١٥٤

الاجماع المنقول ١٥٦

تقسيم الشيخ الأخبار عن شىء إلى أقسام ١٥٦

مستند بعض الاجماع ١٥٨

مقاله المحقق العراقى فى حجيه الاجماع المنقول ١٥٩

مدرك حجيه الاجماع المحصل ١٦٠

حجيه الشهره ١٦٤

الشهره فى الروايه ١٦٤

ضعف سند و دلالة مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله ١٦٤

الشهره فى العمل بالروايه ١٦٦

الشهره فى الفتوى ١٦٧

حجيه خبر الواحد ١٧٠

البحث عن كون حجيه الخبر مسأله اصوليه ١٧٠

كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ١٧١

توجيه بعض المحققين كلام الشيخ ١٧٢

الخلاف فى حجيه خبر الواحد ١٧٣

أدله المنكرين لحجيه خبر الواحد ١٧٣

أدله حجيه خبر الواحد ١٧٨

١-الاستدلال بآيه النبأ ١٧٨

الاستدلال بمفهوم الوصف ١٧٨

كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ١٨٠

عدم الواسطه بين العادل و الفاسق ١٨٢

الاستدلال بمفهوم الشرط ١٨٣

ضابط الجملة الشرطيه التى سيقى لتحقق الموضوع ١٨٤

الاشكالات على دلالة الآيه على المفهوم ١٨٩

أقسام الحكومه ١٩٤

إشكالان على أصل حجيه خبر الواحد ٢٠١

دوران الأمر بين التخصيص و التخصص ٢٠٦

الاشكال فى حجيه الخبر مع الواسطه ٢٠٨

٢-الاستدلال بآيه النفر ٢١٢

توقف الاستدلال بالآيه على ثبوت امور ثلاثه ٢١٢

الاشكالات على الاستدلال بالآيه ٢١٤

٣-الاستدلال بآيه الكتمان ٢١٨

٤-الاستدلال بآيه الذكر ٢١٩

٥-الاستدلال بآيه الاذن ٢٢٠

الاستدلال على حجيه الخبر بطوائف من الروايات ٢٢٢

أقسام التواتر ٢٢٤

حجيه الخبر الموثوق به ٢٢٥

الاستدلال على حجيه الخبر بالاجماع ٢٢٧

استقرار سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة ٢٢٩

الجواب عن توهم رادعيه الآيات للسيره ٢٢٩

الكلام فى جبر عمل المشهور ضعف الخبر ٢٣٥

الكلام فى وهن الخبر باعراض المشهور ٢٣٦

الاستدلال على حجيه الخبر بحكم العقل ٢٣٧

كلام الشيخ و إيراد صاحب الكفايه عليه ٢٣٧

هل يترتب على وجوب العمل بالخبر ما يترتب على حجيته؟ ٢٤٠

الكلام فى تقدّم الخبر على الاصول العمليه ٢٤٠

الكلام فى تقدّم الخبر على أصاله العموم و الاطلاق ٢٤٥

الوجه الثانى: ما ذكره صاحب الوافيه ٢٤٨

الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الحاشيه ٢٤٩

حجيه الظن المطلق ٢٥١

أدله حجيه الظن ٢٥١

مقدمات الانسداد ٢٥٥

فى تعيين نتيجته المقدمات و أنّها الكشف أو الحكومه ٢٥٦

فى أنّ نتيجته المقدمات مطلقه أو مهمله ٢٥٨

البحث عن تماميه مقدمات الانسداد ٢٦١

الكلام فى حكومه قاعده نفى الضرر و الحرج على الاحتياط ٢٦٦

حجيه الظن فى غير الأحكام الشرعيه ٢٧٣

حجيه الظن بالاصول الاعتقاديّه ٢٧٤

عدم وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى الصانع و توحيدّه ٢٧٥

وجود جاهل قاصر بالنسبه إلى النبوه و الإمامه و المعاد ٢٧٥

جريان أحكام الكفر على الجاهل القاصر بالاصول الاعتقاديّه ٢٧٦

شهرة عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب ٢٧٦

حجيه الظن بما يجب التبانى و عقد القلب عليه ٢٧٦

حجيه الظن بالامور التكوينيّه و التاريخيه ٢٧٧

شهره انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور ٢٧٩

ص: ٦٧١

شهره وهن الخبر باعراض المشهور عنه ٢٨٠

استكشاف معنى اللفظ من حمل جماعه من العلماء لفظا على معنى خاص ٢٨١

ترجيح أحد المتعارضين بالظن ٢٨٢

مباحث الأصول العمليه

الأمر الأول: تقسيم مباحث الاصول ٢٨٥

الأمر الثاني: حصر الاصول العمليه و مواردھا في أربعة ٢٨٨

سبب عدم ذكر قاعده الطهاره في علم الاصول ٢٨٩

الأمر الثالث: وجه تقسيم الشيخ مسائل الشك في التكليف إلى ثمانية ٢٩١

الأمر الرابع: اختصاص نزاع الاصولي مع الأخباري في الصغرى لا الكبرى ٢٩٤

أصالة البراءه

أدله البراءه ٢٩٦

الاستدلال بالآيات على البراءه ٢٩٦

الاستدلال بالروايات على البراءه ٢٩٨

١-حديث الرفع ٢٩٨

تنبيهات حديث الرفع ٣٠٥

التنبيه الأول: الإشكال على الحديث بأنّ ظاهره الرفع لا الدفع ٣٠٥

التنبيه الثاني: اختلاف الرفع بالنسبه إلى الامور التسعه ٣٠٧

ص: ٦٧٢

التنبيه الثالث: عموم حديث الرفع للأحكام الوضعيه و للموضوعات ٣٠٨

هل يجب الاتيان بغير ما اضطرّ إلى تركه من الأجزاء و الشرائط؟ ٣٠٩

التنبيه الرابع: عدم ارتفاع الحكم الثابت للشئء بالعناوين المذكوره فى الحديث ٣١١

التنبيه الخامس: اعتبار أمرين فى شمول حديث الرفع ٣١٢

اعتبار ترتب الحكم على فعل المكلف ٣١٢

اعتبار المنه فى رفع الحكم ٣١٢

التنبيه السادس: جريان البراءه فى التكليف غير الازاميه ٣١٢

٢-حديث الحجب ٣١٣

٣-روايات الحل ٣١٥

٤-حديث السعه ٣٢٢

٥-حديث كل شئء مطلق ٣٢٣

الاستدلال بالاجماع على البراءه ٣٢٤

الاستدلال بالعقل على البراءه ٣٢٧

البحث عن تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان ٣٢٨

كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و قاعده دفع الضرر ٣٢٨

المراد بالضرر المحتمل الواجب دفعه ٣٢٩

كيفيه الجمع بين قاعده قبح العقاب و أدله الاحتياط ٣٣٣

الاستدلال على البراءه بالاستصحاب ٣٣٣

استصحاب البراءه الثابته قبل البلوغ ٣٣٧

الاشكالات على استصحاب البراءه ٣٣٧

أدله وجوب الاحتياط ٣٤٤

الاستدلال بالآيات على لزوم الاحتياط ٣٤٤

الاستدلال بالأخبار على وجوب الاحتياط ٣٤٥

وجه تقديم أدله البراءة على أخبار الاحتياط ٣٤٩

توهم تقدم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة ٣٥٠

الاستدلال على البراءة بحكم العقل من وجوه ٣٥١

الوجه الأول: العلم الاجمالي بالتكاليف ٣٥١

الوجه الثاني: أصاله الحظر ٣٥٦

الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل ٣٥٦

تنبيهات أصاله البراءة ٣٥٧

التنبيه الأول: أصاله عدم التذكية ٣٥٧

كلام الشيخ الأنصارى فى المقام ٣٥٧

أقسام الشك فى حليه اللحم من جهه الشبهه الموضوعيه ٣٥٨

صور الشك فى حليه اللحم من حيث الشبهه الحكميه ٣٦٠

الكلام فى ترتب النجاسه أيضا على أصل عدم التذكية ٣٦١

التنبيه الثانى: حسن الاحتياط فى التوصليات و العبادات ٣٦٤

هل إن أوامر الاحتياط إرشاديه أو مولويّه؟ ٣٦٥

هل إن أوامر الاحتياط فى طول الأمر الواقعى أو فى عرضه؟ ٣٦٧

التنبيه الثالث: قاعده التسامح فى أدله السنن ٣٦٨

التنبيه الرابع: جريان البراءة فى الشبهه الموضوعيه التحريميه ٣٧٣

صور تعلق النهى بالطبيعه ٣٧٦

ص: ٦٧٤

التنبیه الخامس: عدم لزوم اختلال النظام من الاحتياط في كل فرد ٣٧٦

أصله التخيير

اعتبار أمرين في محل النزاع ٣٨١

المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات مع وحده الواقعه ٣٨٢

الأقوال في المسأله و أدلتها ٣٨٢

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع كون أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا ٣٨٩

أقسام العلم الاجمالي ٣٨٩

دوران الأمر بين محذورين في العبادات الضمنيه ٣٩٠

المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعه ٣٩٣

الكلام في تقديم محتمل الأهميه من المحذورين ٣٩٥

الكلام في كون التخيير في المقام بدويا أو استمراريا ٣٩٨

أصله الاحتياط

المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين ٤٠٣

توقف منجزيه العلم الاجمالي على عدم جريان الاصول في أطرافه ٤٠٣

البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف ٤٠٤

البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف ٤٠٧

ص: ٦٧٥

البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لتمام الأطراف ٤١٠

البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لبعض الأطراف ٤١١

البحث عن شمول أدله الاصول لجميع الأطراف تخيرا ٤١٢

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين ٤١٦

التنبيه الأول: اختلاف الاصول الجارية في أطراف العلم الاجمالي ٤١٦

التنبيه الثاني: نفي الملازمه بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه ٤٢١

التنبيه الثالث: الاتيان ببعض الأطراف مع مصادفته للواقع ٤٢٢

التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محل الابتلاء بعد العلم الاجمالي ٤٢٣

التنبيه الخامس: لو كان الأثر في بعض الأطراف أكثر من البعض الآخر ٤٢٧

التنبيه السادس: العلم الاجمالي في التدريجيات ٤٢٩

التنبيه السابع: الشبهه غير المحصوره ٤٣٤

تعريف الشبهه غير المحصوره ٤٣٤

ما استدل به على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه غير المحصوره ٤٣٩

هل يجرى حكم الشك في أطراف الشبهه غير المحصوره أو يكون الشك كالعدم؟ ٤٤١

شبهه الكثير في الكثير ٤٤٢

التنبيه الثامن: الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي ٤٤٣

توقف انحلال العلم الاجمالي للاضطرار على رفعه جميع الآثار ٤٤٣

الاضطرار إلى أحد الأطراف على التعيين ٤٤٥

حدوث الاضطرار بعد التكليف و بعد العلم به ٤٤٥

حدوث الاضطرار قبل التكليف و قبل العلم به ٤٤٨

حدوث الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به ٤٤٩

الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه ٤٥١

لو صادف ما اختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعى ٤٥٥

الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف فى الشبهه الوجوبيه ٤٥٦

التنبيه التاسع: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ٤٥٧

الشك فى اشتراط التكليف بدخول الأطراف فى محل الابتلاء ٤٦٢

الشك فى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء من جهه الشبهه المفهوميه ٤٦٢

الشك فى خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لشبهه مصداقيه ٤٦٣

جريان البراءه عند الشك فى القدره ٤٦٥

التنبيه العاشر: اشتراط تنجيز العلم الاجمالى بترتب أثر على كل واحد من الأطراف ٤٦٦

التنبيه الحادى عشر: جريان الاصول الطويله فى أطراف العلم الاجمالى ٤٦٧

التنبيه الثانى عشر: ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره ٤٧١

الرجوع إلى الأصل فيما كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع ٤٧٢

١-تحقق الملاقاه و العلم بها بعد العلم الاجمالى ٤٧٦

الشبهه الحيدريه ٤٧٩

٢-تحقق الملاقاه و العلم بها قبل العلم الاجمالى ٤٨٢

٣- ما إذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاه و قبل العلم بها ٤٨٧

نقل كلام صاحب الكفايه فى المقام ٤٨٩

المقام الثانى: دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ٤٩٤

١- دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء الخارجيه ٤٩٥

الوجوه التى ذكروها لتقريب البراءه العقلية ٤٩٥

اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ٤٩٦

الموانع التى ذكروها لجريان البراءه العقلية ٤٩٩

جريان البراءه الشرعيه فى المقام ٥٠٨

تنبيه: الاشكال فى وجوب الأقل بعد جريان البراءه عن الأكثر ٥١٢

التمسك بالاستصحاب للاشتغال ٥١٣

التمسك بالاستصحاب للبراءه ٥١٥

٢- دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه ٥١٦

الأول: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب على نحو الشرطيه موجودا مستقلا ٥١٦

الثانى: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب أمرا غير مستقل عنه خارجا ٥١٧

الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مقوما له ٥١٨

أقسام دوران الأمر بين التعيين و التخيير ٥١٩

١- دوران الأمرى بين التعيين و التخيير فى مرحله الجعل ٥٢٠

٢- دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه ٥٢٩

٣- دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال ٥٣٠

تنبيهات الأقل و الأكثر ٥٣٢

الأول: إذا ثبتت جزئيه شيء لواجب فهل هي مطلقه؟ ٥٣٢

البحث عن إمكان تكليف الناسى ٥٣٢

مقتضى الاصول اللفظيه فى المقام ٥٣٥

مقتضى الاصول العمليه فى المقام ٥٣٨

الثانى: حكم الزيادة العمديه و السهويه ٥٤٠

الثالث: قاعده الميسور ٥٤٦

الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الميسور ٥٤٦

الاستدلال بالروايات على قاعده الميسور ٥٥٢

الرابع: دوران الأمر بين الجزئيه و الشرطيه و بين المانع و القاطعيه ٥٦٢

خاتمه: شروط جريان الاصول ٥٦٥

عدم اشتراط حسن الاحتياط بشيء ٥٦٥

اشتراط البراءه العقلية بالفحص ٥٦٦

عدم اشتراط البراءه الشرعيه فى الموضوعات بالفحص ٥٦٦

أدله اعتبار الفحص فى جريان البراءه الشرعيه فى الأحكام ٥٦٦

اشتراط الاستصحاب و سائر الاصول بالفحص ٥٧٢

بقى الكلام فى جهات من البحث ٥٧٣

الاولى: المقدار اللازم من الفحص ٥٧٣

الثانيه: طريقه وجوب التعلم ٥٧٣

الثالثه: عموميه وجوب التعلم لاحتمال الابتلاء ٥٧٩

الرابعه: العقاب على ترك الفحص ٥٨١

الخامسه: حكم عمل التارك للتعلم ٥٨٣

الكلام فى عقاب من صلى جهرا فى موضع الاخفات ٥٨٦

السادسه: وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه ٥٩٠

السابعه: اشتراط الفاضل التونى شرطين للبراءه ٥٩٣

قاعده لا ضرر

الجهه الاولى: بيان سند الروايات و متنها ٦٠٠

الجهه الثانيه: فقه الحديث و معناه ٦٠٥

الجهه الثالثه: كيفيه انطباق الحديث على قصه سمره ٦١٦

تنبيهات لا ضرر ٦١٨

الأول: اختصاص الحديث برفع الحكم الالزامى ٦١٨

الثانى: كون الضرر فى العبادات و المعاملات شخصا ٦٢٠

الثالث: و هى القاعده بكثره التخصيصات ٦٢٢

الرابع: حكمه لا ضرر على العمومات الأوليه ٦٢٧

الخامس: كون الضرر فى القاعده الضرر الواقعى ٦٣٠

الاشكال فى تقييد خيار الغبن و العيب بجهل المغبون ٦٣١

تسالم الفقهاء على صحه الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريتها ٦٣١

حرمه الاضرار بالنفس ٦٣٦

فرع: إذا تيمم و صلى باعتقاد عدم الماء أو الضرر ثم انكشف الخلاف ٦٤٥

ص: ٦٨٠

السادس: حكومه لا ضرر على الأحكام العدميه ٦٤٨

السابع: فى تعارض الضررين ٦٥٢

فهرس الموضوعات ٦٦١-٦٨١

قد بذلت غايه الجهد فى تصحيحه-الطبعه الاولى-و لكن بما أنّ العصمه لأهلها، قد وقعت أغلاط طفيفه لا تخفى على القارئ
الكريم.

محمّد كاظم الخوانسارى

١٧-ج ١-٨٧

ص: ٦٨١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

