المحاضرات

مباحث في

اصول الفقه

قدوة الفقهاء و المجتهدين

آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)

تقرير

سماحة آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

الجزء الثانى

بسم الله الرحمن الرحيم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحاضرات

مباحث

اصول الفقه

قدوة الفقهاء والمجتهدين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آية الله العظمى الحاج سيّد محمّد المحقق الداماد (طاب ثراه)

الجزء الثاني

تقرير:

آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

طاهری، جلال الدین، ۱۳۰۵ -
المحاضرات: تقریر مباحث اصول الفقه قدوه الفقهاء و المجتهدین أیه... محمد المحقق الداماد / جلال الدین الطاهری اصفهانی. ــ اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲ .
۳ ج.
ISBN 964-94559-7-2 ـ ۳۵۰۰۰ ریال (هر جلد)
ISBN 964-94559-8-1 (ج. ۲) ـ ISBN 964-94559-9-x (۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا .
عربی.
۱. اصول فقه شیعه. ۲. فقه - - قواعد. الف. محقق داماد، محمد، ۱۳۴۷ - ب. عنوان.
BP ۱۵۹ / ۸ / ط ۱۸ م ۳ ۲۹۷ / ۳۱۲
۸۲-۱۷۴۴۶م
کتابخانه ملی ایران

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۰۲۳۹
تاریخ ثبت :

انتشارات مبارک

المحاضرات

الجزء الثانی

الناشر: انتشارات مبارک

الطبعة: الاولی | اللیتوغرافیه: پارسا | المطبعه: کیمیا
الصحافه: پیمان | السعر: ۳۵۰۰ تومان | العدد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۱-۸-۹۲۵۵۹-۹۶۴ ISBN 964-94559-8-1

مراکز النشر:

اصفهان: میدان امام حسین(ع)، کوچهٔ کلینیک قائدی، انتشارات مبارک، تلفن ۲۲۲۰۶۱۹-۰۳۱۱

انتشارات فرهنگ مردم تلفن: ۲۲۰۵۵۰۷

قم: خیابان صفائیه پلاک ۶۳۶ انتشارات دارالفکر تلفن: ۷۷۳۳۶۴۵ ـ ۷۷۴۳۵۴۴-۰۲۵۱

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، پلاک ۲۴۰ انتشارات دارالفکر، تلفن ۶۹۶۰۶۵۳-۰۲۱

الفهرست

المقصدالسادس: فی الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً و فیه مقامان

المقام الاول فی القطع ۲۱

اقسام المكلَّف ۲۴

اختصاص حجيّة الاصول و الطرق بالمجتهد و عدمه ۲۵

اشارة الی ما ذكره الشيخ قدس سره و صاحب الكفاية قدس سره و ما فی كلامهما ۳۰

ايراد صاحب الكفاية على الشيخ و نقده ۳۱

احكام القطع

الامر الاول: فی حجية القطع و انّها ذاتيّة ۳۵

فی عدم امكان النهی عقلاً عن العمل بالقطع ۳۶

نقد ما ذكره صاحب الكفاية من مراتب الحكم ۳۷

قابلية القطع لتعلّق الامر المولوي به و عدمها ۳۷

الامر الثانی: فی التجري ۳۹

عدم حرمة الفعل المتجري به ۴۰

قبح التجري و حسن الانقياد عقلاً ۴۲

عدم حرمة التجري بحسب الاخبار و الاجماع ۴۳

ما ذكره صاحب الكفاية فی المقام و نقده ۴۴

الامر الثالث: فی اقسام القطع ۴۶

مدي قيام الامارات و الطرق المعتبرة مقام القطع الطريقی ۴۷

اشكال اجتماع اللحاظين و الجواب عنه ۴۹
عدم قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ صفةً ۵۲
الامر الرابع: فى امتناع أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه او مثله او ضدّه ۵۴
حكم الظن فى هذا المقام ۵۷
الامر الخامس: فى وجوب الموافقة الالتزامية و عدمه ۵۹
التحقيق فى المسألة ۶۰
عدم مانعية لزوم الالتزام عن اجراء الاصول ۶۲
الامر السادس: فى قطع القطاع ۶۶
وجه عدم اعتبار قطع القطاع ۶۶
الامر السابع: فى القطع الاجمالى ۶۸
حجّية القطع الاجمالى عقلاً ۶۸
امكان الترخيص فى المخالفة شرعاً ۶۸
شمول الادلة الشرعية المرخّصة و عدمه للمقام ۶۹
التنافى بين الادلة المرخصة و الادلة الاولية فى المقام و عدمه ۷۱
الامتثال الاجمالى ۷۲
نقد ما ذكره المحقق النائينى ۷۴
اجزاء الامتثال الاجمالى ۷۵
حصول الاطاعة بالاحتياط من دون محذور ۷۶
استدراك ثمّ ارجاعٌ ۷۸

المقام الثانى: فى الظنّ

الأمر الاول: عدم حجّية الظنّ ذاتاً ۸۵
التأمّل فى ما ذكره صاحب الكفاية ۸۵
الأمر الثانى: امكان التعبد بالظن ۸۶
حجج المانع لامكان التعبّد بالظن ۸۷
إجابة صاحب الكفاية قدس سره عن حجج المانعين ۸۸
كلام الشيخ قدس سره فى الجمع بين الحكمين ۸۹

الأمر الثالث: تأسيس الاصل فی مشكوك الحجيّة ۹۲
الفصل الاول: فی حجيّة الظواهر ۹۴
التفصيل بين من قصد افهامه و غيره ۹۵
كلام الشيخ قدس سره فی المقام و ايراد صاحب الكفاية عليه ۹۶
حجية ظواهر الكتاب ۹۷
حجج الاخباريين لعدم حجيّة ظواهر الكتاب ۹۷
كلام الشيخ قدس سره و النظر فيه ۹۸
ردّ ادلّة الاخباريين ۹۹
عدم وقوع التحريف فی الكتاب العزيز ۱۰۳
حكم اختلاف القراءات ۱۰۳
فی حكم حجيّة الظهور اذا شكّ فی وجود القرينة او قرينيّة الموجود ۱۰۴
الفصل الثانی: حجيّة قول اللّغوی ۱۰۶
ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره و التحقيق فی المسألة ۱۰۶
التمسک بالسيرة للمدّعی ۱۰۸
طريق آخر لاثبات المطلوب ۱۰۹
مناقشة صاحب الكفاية قدس سره و مراجعته ۱۰۹
الفصل الثالث: فی الاجماع المنقول ۱۱۰
معنی الاجماع ۱۱۰
ملاك حجيّة الاجماع المحصّل ۱۱۱
اختلاف نقل الاجماع بحسب الالفاظ الحاكية عنه ۱۱۲
حجيّة الاجماع المنقول اذا كان نقله عن حسّ ۱۱۳
الكلام فی حجيّة الاجماع المنقول اذا كان نقله للمسبّب لا عن حسّ ۱۱۳
تعارض الاجماعات المنقولة ۱۱۵
التواتر المنقول ۱۱۵
الفصل الرابع: فی الشهرة الفتوائيّة ۱۱۶
التمسک بالاخبار لاثبات الحجية ۱۱۶

اقسام الشهرة و التحقيق فى المقام ١١٧
استدلالٌ و استئصالٌ ١١٨
الفصل الخامس: فى حجيّة خبر الواحد ١١٩
ادلّة المانعين لحجيّة خبر الواحد و الجواب عنها ١٢٠
الآيات ١٢٠
الاخبار ١٢١
الاجماع ١٢٥
فى الايات التى استدل بها على حجيّة خبرالواحد ١٢٥
آية النبأ و تقريب الاستدلال بها بالوجوه الاربعة ١٢٥
ايرادان و اجوبةٌ مدخولةٌ ١٢٨
التحقيقُ فى الاجابة عن الايراد الاوّل ١٣٠
التحقيق فى الاجابة عن الايراد الثانى ١٣١
التمسک باية النبأ من جهة مفهوم الوصف ١٣٢
آية النفر و تقريب الاستدلال بها بالوجوه الاربعة ١٣٣
ما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى المقام و نقده ١٣٤
كلام مع الشيخ قدس سره فيما ذكره ١٣٧
آية الكتمان و تقريب الاستدلال بها ١٣٨
ما ذكره الشيخ قدس سره فى المقام و ايراد المحقق الخراسانى قدس سره ١٣٨
تأييد لما ذكره الشيخ قدس سره ١٣٩
آية السئوال و تقريب الاستدلال بها ١٤٠
ايراد الشيخ قدس سره و تأمل المحقق الخراسانى قدس سره فيه ١٤٠
النظر فيما ذكره الشيخ قدس سره من الايرادات ١٤٢
آية الأُذن و تقريب الاستدلال بها ١٤٤
ايرادٌ على الاستدلال بالاية بوجهين و نقدهما ١٤٤
تزييف الاستدلال بالاية ١٤٦
الخبار التى استدلّ بها على حجيّة خبر الواحد ١٤٨

تقریب الاستدلال بالاخبار ۱۴۹
الوثوق المعتبر فی المقام نوعی او شخصی ۱۵۰
التمسک بالاجماع لحجیّة خبر الواحد بتقریبات ثلاث ۱۵۱
التقریب الاوّل ۱۵۱
التقریب الثانی ۱۵۲
التقریب الثالث ۱۵۲
فی الایات الناهیة و الجواب عنها ۱۵۳
لمیّة استقرار السیرة علی العمل بخبر الواحد ۱۵۵
التمسک بدلیل العقل لحجیّة خبر الواحد و غیره بتقریبات مختلفة ۱۵۵
حجیّة خبر الواحد بدلیل العقل بتقریبات الثلاثة ۱۵۵
التقریب الاول ۱۵۵
الوجوه المحتملة فیما اذا فرض کون العلم الاجمالی ۱۵۷
مقتضی الدلیل العقلی لحجیة خبر الواحد علی فرض تمامیته ۱۵۹
التقریب الثانی ۱۵۹
التقریب الثالث ۱۶۱
المراد من التقریب الثانی و وجوه النظر فیه ۱۶۱
الدلیل العقلی لحجیّة مطلق الظن بتقریباته ۱۶۲
التقریب الاول ۱۶۲
ملاحظة علی التقریب الاول ۱۶۳
التقریب الثانی ۱۶۶
التقریب الثالث ۱۶۶
التقریب الرابع ،دلیل الانسداد ۱۶۶
مقدمات دلیل الانسداد ۱۶۶
نقد ما عمله المحقّق الخراسانی من تخمیس المقدمات ۱۶۶
فی عدم تمامیّة المقدّمة الاولی ۱۶۷
عدم تمامیة المقدّمة الثانیة ۱۶۸

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

النظر فی المقدمة الثالثة ١٦٩
وجوب الاحتیاط و عدمه فی هذالمجال ١٧٢
فی المقدمة الخامسة ١٧٤
ما هی نتیجة المقدمات علی فرض قبولها؟ ١٧٥
حجة من ذهب الی اختصاص الحجیة بالظن بالطریق ١٧٥
الحجة الاولی ما ذکره صاحب الفصول قدس سره ١٧٥
کلام المحقق الخراسانی قدس سره فیما یناسب المقام ١٧٩
الحجّة الثانیة ما ذکرها صاحب الحاشیة ١٨٤

المقصد السابع: فی الاصول العملیّة و فیه مباحث

المبحث الاول: فی البراءة ١٨٩
فی کون الاصول العملیة اربعة حسب انحصار مجاریها عقلاً ١٨٩
فی اصالة البراءة و ما استدل به علیها من الادلة الاربعة ١٩٠
الفصل الاول: الآیات التی استدل بها للبراءة ١٩١
الأولی: «و ما کنا معذّبین حتی نبعث رسولا» ١٩١
الاستدلال بالآیة علی نفی الاستحقاق ١٩٢
نفی الملازمة بین الاخبار بنفی التعذیب و بین نفی الحکم واقعاً ١٩٥
الثانیة: لا یکلف الله نفسا الا ما اٰتیها ١٩٥
الایراد علی الاستدلال بالآیة ١٩٦
الثالثة: و ما کان الله لیضل قوما ١٩٧
الرابعة: قل لا اجد فیما اوحی ١٩٧
الخامسة: و ما لکم ان لا تاکلوا ١٩٩
السادسة: لیهلک من هلک عن بیّنه ٢٠٠
النسبة بین هذه الآیات و أدلة الاحتیاط ٢٠٠
الفصل الثانی: الروایات التی استدل بها للبراءة ٢٠٣
الأولی: حدیث الرفع ٢٠٣
ما ذکره الشیخ قدس سره ایراداً علی الاستدلال بحدیث الرفع ٢٠٣

ما اورده المحقق الخراسانی قدس سره علی الاستدلال بالحدیث ۲۰۵
تقریبٌ ذکره المحقق الشیرازي قدس سره ۲۰۶
ما اورده المحقق الخراسانی قدس سره علی التقریب السابق ۲۰۷
نقد ما اورده الشیخ قدس سره و المحقق الخراسانی قدس سره علی الاستدلال بحدیث الرفع ۲۰۷
النظر فیما اورده المحقق الخراسانی قدس سره علی المحقق الشیرازي قدس سره ۲۰۹
فی ان المرفوع بحدیث الرفع خصوص العقاب او جمیع الاثار ۲۱۰
فی ان المرفوع خصوص المؤخذة و نقده ۲۱۱
فی لزوم تخصیص الکثیر او الاکثر علی فرض عموم الحدیث و نقده ۲۱۲
فی انّ المرفوع هو خصوص الاثار الشرعیة ۲۱۴
ما ذکره المحقّق النائینی قدس سره من عدم جریان حدیث الرفع ۲۱۷
نقدٌ ما ذکره المحقّق النائینی قدس سره ۲۱۸
تکملةٌ ۲۱۸
الثانیة: حدیث الحجب ۲۱۹
تزییف الاستدلال بالحدیث ۲۱۹
الثالثة: حدیث الحلّیّة ۲۱۹
عدم تمامیة الاستدلال بحدیث الحلیة ۲۲۰
ما ذکره الشیخ قدس سره فی المقام و نقده ۲۲۲
حصیلة ما ذکر ذیل الحدیث فی مبحث المیاه من الفقه ۲۲۲
الرابعة: حدیث السعة ۲۲۳
الخامسة: حدیث الاطلاق ۲۲۴
إمکان التمسک بالحدیث لاثبات الاباحة تجاه الأخباري ۲۲۶
فی مقتضی القاعدة فیما اذا لم یجر الاصل و شک فی الورود ۲۲۸
السادسة: حدیث عبدالاعلي ۲۲۹
السابعة: روایة ان اللّه یحتج علی العباد ۲۲۹
الثامنة: روایة ایّما امرء رکب امراً ۲۲۹
التاسعة: صحیحة عبدالرحمن ۲۳۰

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث: التمسک بالاجماع لاصالة البراءة ۲۳۳
الفصل الرابع: التمسک بدليل العقل لاصالة البراءة..... ۲۳۵
الكلام فی وجود قاعدة قبح العقاب بلابيان و عدمها..... ۲۳۷
حجج القائلين بالاحتياط و الجواب عنها ۲۳۹
الجواب عن الاخبار المستدل بها و النسبة بينها و بين ادلة البراءة..... ۲۴۲
إغماضٌ ثمّ إيصارٌ ۲۴۵
تعقيب كلام الشيخ قدس سره ثمّ التأمّل فيه..... ۲۴۷
تعقيب آخر لكلام الشيخ قدس سره و تأمل آخر ۲۴۹
كلام الشيخ قدس سره هنا و نقده..... ۲۵۲
طائفة اخرى من الاخبار و الجواب عنها ۲۵۶
التمسک بدليل العقل لوجوب الاحتياط و الجواب عنه ۲۵۷
كلام المحقق الخراسانی قدس سره فی تقريب الإنحلال و نقده..... ۲۶۰
تقريبان آخران للإنحلال..... ۲۶۲
التقريب الأول..... ۲۶۲
نقد التقريب الأول..... ۲۶۳
التقريب الثانی..... ۲۶۳
النظر فی التقريب الثانی ۲۶۳
تقريب آخر للإنحلال و تأييده..... ۲۶۵
تذييلٌ و تضئيلٌ ۲۶۵
الفصل الخامس: تنبيهات البراءة..... ۲۶۶
التنبيه الاول: فی ان اصل البراءة بالنسبة الی اصالة عدم التذكية ۲۶۶
اصل سببی او مسبّبی ۲۶۶
حكم المسألة اذا ثبتت الملازمة بين حلّية الحيوان و قابليته للتذكية ۲۶۶
حكم المسألة اذا لم تثبت الملازمه..... ۲۶۷
حكم الطهارة فيما اذاجرت اصالة عدم التذكية..... ۲۶۸
كلام المحقق النائينی قدس سره فی المقام ۲۶۸

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التنبيه الثانی: فی حسن الاحتياط فی الشبهة البدوية ۲۷۱
التنبيه الثالث: فی ترتب الثواب علی الاحتياط ۲۷۲
التنبيه الرابع: فی جريان الاحتياط و عدمه ۲۷۳
وجه عدم جريان الاحتياط ۲۷۳
وجه جريان الاحتياط ۲۷۶
كلام العلامة قدس سره فی الذكری و ايراد المحقق الخراسانی قدس سره ۲۷۶
فی أدلة قاعدة التسامح فی أدلة السنن ۲۸۱
ما ذكر الشيخ قدس سره و المحقق الخراسانی قدس سره و التحقيق فی المقام ۲۸۱
تقريران آخران لحجيّة الأخبار الضعاف و نقدهما ۲۸۴
التنبيه الخامس: فی جريان البراءة فی الشبهات الموضوعية ۲۸۶
ما ذكره العلامة و الشيخ قدس سره و التحقيق فی المقام ۲۸۷
فيما لاتجري البراءة فی الشبهة الموضوعية ۲۸۹
التنبيه السادس: فی حسن الاحتياط مطلقا و عدمه ۲۹۱
فی عدم حسن الاحتياط اذا اختل به النظام ۲۹۲
الفصل السادس: فی دوران الامر بين المحذورين ۲۹۳
ما ذكره الشيخ قدس سره فی المقام و ايراد المحقق الخراسانی قدس سره عليه ۲۹۳
نقد ماذكره المحقق الخراسانی قدس سره ۲۹۴
نقل كلام الشيخ و المحقق الخراسانی قدس سره و نقده ۲۹۸
تحقيقٌ فی الجواب ۳۰۰
تنبيهان ۳۰۰
الفصل السابع: فی الشك فی المكلف به مع العلم بالتكليف ۳۰۳
فيما هو المشهور من عدم تنجيز العلم الاجمالی مع خروج بعض الاطراف ۳۰۴
بسط الكلام و تحقيقُ المقالِ ۳۰۸
حكم ما اذا قطع بخروج بعض الاطراف عن مورد الإبتلاء ۳۰۹
المرجع فی الشك فی الابتلاء فی الشبهات المفهومية و المصداقية ۳۱۰
حكم المسألة شرعاً ۳۱۳

حکم ما اذا اضطّر الی ارتکاب بعض الاطراف ۳۱۵
ماذکره الشیخ قدس سره و المحقق الخراسانی قدس سره هنا و التحقیق فی المسألة ۳۱۶
نقل کلام المحقق النائینی قدس سره و نقده ۳۱۸
الاخبارالدالة علی وجوب الاجتناب عن الاطراف مطلقا ۳۲۳
حکم الملاقی لبعض أطراف العلم الاجمالی ۳۲۴
نقل مقالة الشیخ قدس سره و تشییدها ۳۲۴
کلام مع المحقق الهمدانی قدس سره فیما فهمه من کلام الشیخ قدس سره ۳۲۶
وجه آخر لوجوب الاجتناب عن الملاقی و النظر فیه ۳۲۷
تفصیل المقام بحسب الاصلین العقلی و الشرعی ۳۳۵
الملاك فی تنجیز العلم الاجمالی ۳۳۸
ما ذکره الشیخ قدس سره بحسب الاصل الشرعی و التأمل فیه ۳۳۹
الملاك فی تعارض الاصول الجاریة فی اطراف المعلوم ۳۴۰
جدول حکم الملاقي والملاقی فی بعض الاطراف ۳۴۲
حکم العلم الإجمالی اذا کانت اطرافه تدریجیّة الوجود ۳۴۵
فی جواز المخالفة القطعیة و جریان الاصول اذا لم یکن العلم الاجمالی منجّزاً ۳۵۰
کلام الشیخ قدس سره هنا و تفرقته بین الاصول اللفظیة و الاصول العقلیة ۳۵۰
وجه عدم جریان الاصل اللفظی فی المقام ۳۵۱
الفصل الثامن: فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین ۳۵۳
ما ذکره الشیخ قدس سره تقریباً لجریان البراءة العقلیة فی المقام ۳۵۴
کلام المحقق النائینی مع الشیخ قدس سره ۳۵۸
نقل الکلام لتبیین المرام ۳۶۱
النظر فی کلام المحقق النائینی قدس سره ۳۶۲
اشارة الی الوجه الاول لوجوب الاحتیاط فی المقام ۳۶۶
الوجه الثانی لوجوب الاحتیاط فی المقام و الجواب عنه ۳۷۰
کلام المحقق الیزدي قدس سره فی إنحلال العلم الاجمالی ۳۷۳
استدلال آخر علی جریان اصل البراءة ۳۷۷

وجه جريان البراءة الشرعية فى المقام عند الشيخ قدس سره ۳۸۰
ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره توجيها لجريان البراءة الشرعية ۳۸۲
توجيه المحقق النائينى قدس سره لجريان البراءة الشرعية و نقده ۳۸۸
فذلكةٌ و تبصرةٌ ۳۹۱
الفصل التاسع: تنبيهات حول اقسام الاقل و الاكثر ۳۹۴
التنبيه الأوّل: ۳۹۴
التنبيه الثانى: ۳۹۵
التنبيه الثالث: ۳۹۸
الفصل العاشر: فى دوران الامر بين التعيين والتخيير ۴۰۱
الفصل الحادي عشر: فى الشك فى الركنيّة ۴۱۴
ايضاحٌ فيه ايماءٌ الى الجهة الثالثة ۴۱۸
ما ذكره الشيخ قدس سره فى المقام ۴۱۹
ايراد على ما ذكره الشيخ قدس سره ۴۲۱
فى امكان تخصيص التكليف بغير الجزء المنسى بحديث الرفع و عدمه ۴۲۱
ما ذكره المحقق النائينى قدس سره و التأمل فيه ۴۲۲
الجواب عن الايراد الاوّل من المحقق النائينى قدس سره ۴۲۳
الجواب عن الايرادين الثانى و الثالث من المحقق النائينى قدس سره ۴۲۹
التحقيق فى المسألة بصورها ۴۳۳
استدلال على صحة العمل فى المقام باستصحاب الصحة ۴۳۶
ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره لتصحيح الاستصحاب و نقده ۴۳۷
ملاحظةٌ على ما ذكره الشيخ قدس سره ۴۳۸
فى جريان الاستصحاب مع الشك فى القاطعية ۴۴۲
استدلالٌ بالآية الشريفة على الصحة عند الشك فى المانع و نقده ۴۴۳
التمسك بالاستصحاب فى المقام بتقريبات مختلفة و التأمل فيها ۴۴۴
اخبار المسألة ۴۴۹
كلام الشيخ فى الجمع بين الاخبار و ما يلاحظ عليه ۴۴۹

الفصل الثانی‌عشر: فی حکم تعذّر بعض اجزاء المرکب و شروطه . ۴۵۳
«المقام الاول فی اقتضاء الاصل العملی» ۴۵۴
فی ان المرجع فی المقام عند جریان الاصل هو البراءة او الاستصحاب ۴۵۶
تقریباتٌ لجریان الاستصحاب..... ۴۶۶
ما یرد علی تقریبات جریان الاستصحاب ۴۵۹
المقام الثانی فی اقتضاء الدلیل الاجتهادي..... ۴۶۵
شبهة تخصیص الاکثر فی القاعدة و الجواب عنها..... ۴۷۵
فرعان ۴۸۱
الفصل الثالث عشر: فی دوران الامر بین اعتبار شئ فی..... ۴۸۵
الفصل‌الرابع‌عشر: فیما یعتبر فی العمل بالاصل..... ۴۸۸
و فیه مقامان احدهما فی الاحتیاط والثانی فی البراءة..... ۴۸۸
المقام الاول فیما یعتبر فی العمل بالاحتیاط ۴۸۸
ملاحظةٌ علی ما ذکره الشیخ قدس سره ۴۹۵
کلام المحقق النائینی قدس سره فی المقام و النظر فیه ۴۹۸
المقام الثانی فی شرایط العمل بالبراءة..... ۵۰۰
فی الفحص فی الشبهات الحکمیّة..... ۵۰۱
فی استحقاق العقاب مع عدم الفحص..... ۵۰۴
ما ذکره المحقّقان النائینی و الخراسانی فی حلّ العقد و ما ورد علیه ۵۰۶
فی الفحص فی الشبهات الموضوعیة ۵۰۸
شرطان آخران لجریان البراءة ذکرهما الفاضل التونی قدس سره و النظر فیهما ۵۱۱

المبحث الثانی: قاعده لاضرر و لاضرار

مدرك القاعدة ۵۱۷
مورد صدور حدیث لاضرر و لاضرار ۵۲۲
فی معنی الضرر و الضرار بحسب اللغة..... ۵۲۵
فقه الحدیث..... ۵۲۶
تنبیهات فی شمول الحدیث للاضرار علی النفس و عدمه ۵۳۱

التنبيه الاول: فی شمول الحديث للاضرار علی النفس و عدمه ۵۳۱
التنبيه الثانی: فی عدم تناسب الحديث مورده ۵۳۲
نقد ما ذكره المحقق النائينی قدس سره ۵۳۳
التنبيه الثالث: توهم لزوم تخصيص الاكثر و دفعه ۵۳۵
اشارة الی ما اورده المحقّق الخراسانی قدس سره علی الشيخ قدس سره ۵۴۰
التنبيه الرابع: نسبة القاعدة الی أدلّة الاحكام الأولية ۵۴۴
فرعان ۵۴۸
التنبيه الخامس: فی شمول القاعدة للاحكام العدمية و عدمه ۵۵۶
التحقيق فی المقام ۵۵۷
التنبيه السادس: مقتضی القاعدة بحسب بعض الفروع ۵۶۰
التنبيه السابع: تعقيبٌ لحكم بعض الفروع و تتميمٌ ۵۶۲
ملاحظةٌ علی ما ذكره المحقق النائينی قدس سره ۵۶۴
التنبيه الثامن: فی دوران الامر بين الحكمين الضرريّين ۵۶۷
التنبيه التاسع: نسبة القاعدة الی قاعدة السلطنة ۵۶۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد السادس:

فی الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً و فیه مقامان

المقام الاول فی القطع

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* ذاتية حجية القطع
* فی التجري
* اقسام القطع
* امتناع أخذ القطع
* وجوب الموافقة الالتزامية
* قطع القطاع
* القطع الاجمالي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصدالسادس:

فى الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً و فيه مقامان

المقام الاول فى القطع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة على محمد و آله الطاهرين

واللّعن على اعدائهم الى يوم الدين

و قبل البحث ينبغي صرف الكلام الى بعض احكام القطع لشدة مناسبته مع مسائل هذاالعلم، بل لدخوله فيها على حذو دخول سايرالمسائل المذكورة فى هذا العلم، فان الظاهر ان تخيل خروج مسائله عن مسائل الفن انما نشأ مما يترائى من التعريف الذي ذكروه لعلم الاصول.

و توضيح ذلك انهم عرّفوالاصول بانه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الاحكام الشرعية، و ربما يُستظهر منه ان المراد منها هى القواعد التى بها يستكشف الاحكام الشرعية الواقعية ،نظير قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته ،او قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، فان الاولى تقع فى طريق استكشاف حكم المقدمة عند وجوب ذيها، و الثانية تقع فى طريق استكشاف حكم ما حكم العقل بحسنه او قبحه.

و من البديهى انه اذا كان الاصول تلك القواعد، خرج عنه مسائل القطع، لانها لا تكاد تقع فى طريق كشف حكم آخر ،فان القطع بحكم من الاحكام نفسه كشف هذاالحكم من دون سترة، و على هذا كان البحث عنه فى مسائل الفن استطرادامن جهة مجرد المناسبة، و وجه مناسبته لعله ما اشير اليه فى حاشية الكفاية ،من ان الامارات والاصول حجتان لمن لاقطع له، فناسب ان يبحث اولا عن احكامه، هذا.

و لكن التحقيق ان هذاالتعريف بهذا الظاهر المترائى عنه فى بدوالنظر غير مراد و ان كان مراداً فلا محالة كانَ مخدوشاً، و ذلك لان المراد بالاستنباط ان كان هوالا ستكشاف اعنى كشف المكلف الحكم الواقعى خرج جل مسائل الاصول المربوطة بالامارات عن هذا التعريف و كذلك الاصول العملية نقليةً كانت او عقلية، اذ فى شى منها لا يستكشف بها الحكم الواقعى و لا يتفاوت حاله بلحاظ دليل الحجية او مع قطع النظر عنه ،امّا الاستكشاف الوجدانى القطعى فواضح، و اما الاستكشاف الظنى فلان ادلة حجية الامارات لا تختص بمورد الظن الشخصى على الوفاق، بل تعم مورد عدم وجوده بل وجودالظن على الخلاف، فان الشارع لما راى غلبة وصول امارة الى الواقع جعلها حجة سواء ظن على وفاقها او على خلافها او لم يتحقق الظن الشخصى اصلا، و راى عدم الاصابة فى مورد غالباً فلم يجعلها حجة، او منع اعتباره كما فى القياس سواء ظن على الوفاق او لا، فليست حجية الامارات تدور مدار الظن الشخصى وجوداً و عدماً، هذا مع بداهة ان الكشف الذي هو حالة نفسانيّة للمكلف لا يتفاوت بملاحظة دليل الحجية او بدونها، ضرورة انه ان كان كان مع قطع النظر عنه ايضاً، و ان لم يكن لم يكن مع ملاحظته سواء كان مفاد هذا الدليل جعل الحجية، كما هو خيرة صاحب الكفاية او تتميم الكشف، كما اختاره بعض الاجلة، لان المراد بالاول تنجيز الواقع عند الاصابة و المعذرية عند المخالفة، والمراد بالثانى الغاء احتمال الخلاف بحسب الاثار، لوضوح ان احتمال الخلاف لا يكاد يلغى حقيقة، بل هو على ماكان.

اذا عرفت ذلك تبين لك ان المراد من التعريف وجب ان لايكون ما يبدو منه فى بادي النظر، بل المراد هى القواعد الممهدة لاستكشاف حال الحكم الواقعى من التنجز و عدمه، و يويّده ان مهمّ الاصولى انما هو كشف حال الحكم الواقعى واكتساب المؤمّن و بيان تنجزالحكم الواقعى و عدمه ليس الاّ.

و بما ذكرنا تقف على وجهالنظر فى التعريف الذي افاده صاحب الكفاية قال: الاولى تعريفه بانه صناعة يعرف بهاالقواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام، او التى ينتهى اليها فى مقام العمل و الظاهر كما اشار اليه نفسه ان ضمّ الجملة الاخيرة الى تعريف القوم لاجل ان الاصول العملية خارجة عن العلم بناء على تعريفهم، فضمّ اليه ما يعم الاصول العملية والظن الانسدادي بناء على الحكومة. ولكن يرد عليه انه لو كان المراد من التعريف ما استظهره كما هو المترائى فى بادي النظر على ما اشيراليه فلا فائدة فى مجرد ما ضمّ اليه الاّ مجرد دخول الاصول العملية و اماالامارات التى هى من مهمات المسائل فكانت خارجة، و ان كان المراد ما ذكرناه لا احتياج الى الضميمة اصلا، اذ بكل واحد من الاصول النقلية والعقلية والظن الانسدادي كالامارات والظنون المعتبرة يستكشف حالالحكم الواقعى من التنجز و عدمه، فتدبرو اغتنم.

اذا تبيّن ذلك عرفت ان جلّ مسائل القطع داخلة فى مسائل الفن من دون ترديد، اما مسألة حجية القطع و وجوب متابعته و مسألة العلم الاجمالى و البحث عن حجيته و عدمه و مسألة قطع القطاع والبحث عن اعتباره و عدمه فواضح، اذ به يستكشف حال الحكم الواقعى من التنجز عندالاصابة والعذر عندالمخالفة و عدمه، و اما مسألة التجرّي فلان البحث عنه يمكن ان يقع على وجه تكون اصوليا تارة، و كلاميا اخري، و فقهيا ثالثة؛ توضيح ذلك انه ان كان البحث فيه عن استحقاق العقوبة و صحة العقاب و عدمه فقط كان خارجاً عن مسائل الفن و كان اشبه بمسائل الكلام، و ان كان البحث عن حكم ما يتجرى به من الحرمة و عدمه كان فقهيا، و اما ان كان عن حكم العقل و انه هل يحكم

بقبح الفعل الذي يتجرى به او لا كان البحث اصوليا، اذ به يستكشف الحكم الواقعي و يقع فی طريق استنباطه. وكذلك الكلام اذا وقع الكلام فی قصد المتجري و نيّته و ان العقل هل كان حاكما بقبح هذاالقصد وسوء سريرة المتجري من جهة هذه النية ليستتبع حكما شرعيا متعلقا به او لا، لوضوح ان الحكم المستكشف لا يلزم تعلقه بافعال الجوارح، بل ربما يتعلق بافعال الجوانح كما اتفق كثيراً فی‌الشرعيات فتدبر.

اقسام المكلَّف

بقی الكلام فی بيان ما وقع منهم فی اول الكتاب قبل بيان احكام القطع، من تقسيم البالغ او المكلف الى القاطع و الظان والشاك كما فی رسالة العلامة الانصاري، او الى القاطع و غيره كما فعله فی‌الكفاية، او الى القاطع و من يقوم عنده الطريق و من لا يقوم عنده كما يترائىٰ من غير واحد. و سياتی الكلام ان‌شاءالله تعالى فی بيان ما هوالحق والغرض هنا ذكر ما افاده المحقق الخراسانی قدس سره فی الكفاية تعريضا على تقسيم الشيخ قدس سره قال: ان البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلی واقعی او ظاهري متعلق به او بمقلديه، فاما ان يحصل له القطع به او لا، و على الثانی لابد من انتهائه الى ما استقل به‌العقل، الى ان قال: و انما عمّمنا متعلق القطع لعدم اختصاص احكامه بما اذا كان متعلقا بالاحكام الواقعية، قال ولذلك عدلنا عما فی رسالة شيخناالعلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام.

اقول: لا يخفى على الخبير ان تقسيم المكلف الى القاطع والظان والشاك انما يكون بلحاظ ان كل قسم من هذه الاقسام كان محكوماً باحكام خاصة تخصه، كما ان تقسيم الشاك الى اربعة اقسام انما يكون بهذا اللحاظ و نظيره ما صدر من ارباب النحو، من تقسيم الكلمة الى الاسم و الفعل و الحرف، فهل‌ترى احداً أشكل عليهم فی ذلك، و ليس السرّ الا ان كلا منها له اثار مخصوصة و علائم منحازة و احكام خاصة، والتقسيم انما يكون بهذاالنظر كتقسيم كل من هذه الاقسام الى اقسام اخر و هكذا، و فی‌المقام ايضاً كان للشاك احكام خاصة لاتعم من قام عند الطريق، ولهذا احكام لاتعم الشاك ولكل منهما

احكام لا تعم القاطع، و كذاالكلام فى تقسيمات الشاك.

و لما كان النظر الى ذلك، كان المراد بالقاطع القاطع بالحكم الواقعى لا محالة، و يهديك الى ذلك ما ذكروه فى احكام القطع، من قيام الامارة مقام اي قسم منه، فان القطع الذي يبحث فيه عن ذلك كان المراد بهالقطع بالواقع ليس الا هذا، و لو بنى على ما صنعهﷺ من تعميم متعلق القطع كان تثنية الاقسام ايضاً كتثليثها غير وجيه، لوجود القطع بالحكم بالوظيفة الظاهري اذا استقل العقل به كما لايخفى. و على هذا فمن اين يعلم موارد جريان احكام القطع والطرق والاصول؟ و بما اتضح ان من كان محكوماً باحكام الاصول مثلا اي قسم من اقسام المكلف؟ فتدبر.

اختصاص حجيّة الاصول و الطرق بالمجتهد و عدمه

ثم انه وقع النزاع فى اختصاص حجية الاصول والطرق بالمجتهد و عدمه، فذهب بعض الى الاول و جماعة الى الثانى، مستدلين عليه باطلاق ادلةالاحكام الظاهرية و عدم الدليل على تقييدها، ولكنّك خبير بان مجرد دعوى اطلاق الادلة او عمومها غير دافع للاشكال الذي ذكره القائل بالاختصاص.

توضيح ذلك ان موضوع الاستصحاب ـ مثلاً ـ من كان على يقين فشك، فانما اخذ فى موضوعه اليقين السابق والشك اللاحق، فمن كان له هذااليقين والشك يشمله دليل الاستصحاب و من لا فلا، و هذا نظير حكم وجوب القصر فى السفر، فانه يختص بالمسافر من جهة ان موضوعه ذلك، فمن كان مسافرا يقصر و من لا فلا، و من المعلوم ان الذي يحصل له اليقين والشك هوالمجتهد دون غيره، فالاستصحاب حجة فى حقه فقط فيما كان له اثر شرعى والحكم الثابت به حكم من كان على يقين فشك و ليس وظيفة غيره، كما ان حكم القصر ليس وظيفة الحاضر، و ان شئت التوضيح فعليك ان تقيس هذا الاستصحاب بالاستصحاب الموضوعى، فان البناء على الطهارة عندالشك فيها ثابت لمن كان على يقين منها فشك، لالمطلق من شك فيها، فضلا عمن كان غافلا و لذاترى لا يفتي احد من المجتهدين بالبناء عليها مطلقاً فى الرسائل المعدّة للمقلدين، بل انما يفتي به اذا كان المكلف على يقين منها سابقا، كما يفتى بان المسافر يجب عليه القصر دون غيره وكما

ان الامر فی الاستصحاب الموضوعی هکذا، فکذلك فی الاستصحاب الحکمی لا وجه للمجتهد ان یفتی بوجوب صلاة الجمعة مثلا مطلقاً، بل علیه الافتاء بوجوبه علی خصوص من کان علی الیقین من وجوبه فشکّ، هذا محصلّ الاشکال.

واجاب عنه فی الدرر بما حاصله بتقریب منا، ان المجتهد کان علی یقین من حکمه و حکم مقلدیه ثم یشك فیه، و مفاد الاستصحاب البناء علی بقاء هذاالحکم فیترتب علیه اثار البقاء و ثبوت الحکم فی ظرف الشك، فبالنسبة الی نفسه یعمل علی طبقه اذا کان موردا لعمله، و بالنسبة الی غیره یفتی بالحکم الذي هو مفادالاستصحاب.

و بعبارة اخری ان المجتهد هوالذي یتحقق له الیقین والشك مسلّما ولکنه انما یحصل له الیقین بالحکم المشترك ثم یشك فیه، و مفاد الاستصحاب هوالبناء علی بقاء المتیقن، اعنی الحکم المشترك، فاذا ثبت به وجوده فی ظرف الشك صح الافتاء به للمقلدین. و یرد علیه ان الافتاء لو کان من اثار نفس الواقع کان ما ذکره وجیها، ولکن المحقق فی محله ان سبیل الافتاء سبیل التشریع والقضاء و کان محرّما علی غیر العالم، و لو کان ما افتی به موافقا للحق و الواقع فالعلم ماخوذ فیه موضوعاً، و من المعلوم ان الاثار التی اخذالعلم بالواقع فیها کذلك یصح ترتیبها بمجرد قیام اصل او طریق، و علی هذا کان الاشکال باقیا؛ ولیعلم انه غیر مختص بالاستصحاب، بل یعم الاصول الاخر، و کذا الطرق ایضاً بتقریب ان المأخوذ فیها الشك فیالواقع، حیث ان شیئا منها لا اعتبار به مع العلم، و واضح ان المکلف ربما کان غافلاً محضا فلا یشمله ادلة الطرق والاصول. و بالجملة لا فرق بین الاستصحاب و بین ساير الاصول والامارات من جهةاشتراك الاشکال، بل المهم فیالاستصحاب ایضاً انما هو اخذالشك اللاحق فیه، و اما اشکال اخذالیقین السابق فیه الغیر المتحصل للمقلد فهو سهل الاندفاع کما یاتی، فالمهم انما هو دفع الاشکال من تلك الجهة، و هی موجودة فی ساير الاصول والامارات بعینها.

و کیف کان لا بدمن حل الاشکال الجاري فی جمیع تلك المقامات باحد وجهین: انه بعد ما یوجد فی کثیر من الاخبار و الاثار الصادرة عن الائمة الاطهار علیهم السلام ترغیب بعض الاصحاب وحثهم علی الافتاء و ارجاع العوام الیهم یستکشف بضمیمة ما تقدم من

وضوح ان الافتاء من اثار العلم بالواقع لا نفسه كالقضاوة ان الشارع نزّل المجتهد منزلة المقلد فى اليقين والشك، و مسألة النيابة لعلّها اخذت من ذلك و نشأت من هذاالمنشاء، و الا فلا دليل عليها فى شئ مما بايدينا كما هو واضح للخبير.

ان المقلّد بنفسه موضوع للامارات والاصول، و ليس صفةاليقين بما هو ماخوذا فى الاستصحاب، و لا صفة الشك والتزلزل الفعلى ماخوذا فيه و لا فى سايرالاصول والطرق، امّا الاول فلان اليقين بماهو لو كان ماخوذا فى قوامه و كان له قوام و مدخلية فيه، للزم ان لا يقوم الطريق مقامه مع انه مقطوع الخلاف، ولوجب ان لا يكون هناك ملزم للفحص و تحصيل اليقين بالحالةالسابقة ولو فرض وجود مالو تفحص عنه لظفر به و حصل له اليقين، كما لا ملزم للمسافر بادخال نفسه فى موضوع الاتمام و كذا العكس من دون فرق فى ذلك بين المجتهد والمقلد، فيستكشف بذلك ان اليقين انما اخذ طريقا والملازمة انما جعلت بين الوجود السابق والبقاء فى ظرف الشك، من دون دخل لليقين بما هو و الى ذلك يشير ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فيما يأتى فى مبحث الاستصحاب لتصحيح قيام الامارة مقام اليقين المأخوذ فى الاستصحاب: من جعل الملازمة بين نفس حالة السابقة و بقائه فى ظرف الشك فالدليل على احدالمتلازمين دليل على الاخر. فراجع و تدبر.

و اماالثانى: فلان الظاهر ان الشك المأخوذ فى موضوع الاصول و الامارات ليس حالة الترديد والتزلزل الفعلى الموجود فى النفس، اما اولا، فلان الماخوذ فيه لو كان ذلك يقع الاشكال بانه فرع التوجه و الالتفات دائما، و لا يكاد يحصل مع الغفلة، مع ان المكلف كثيرا ما ينصرف ذهنه عنه فى طول العمل و يغفل عنه بالمرة، فيتوجه الى امور اخر صارفة عنه عن تلك الحالة، فوجب ان لا يكون موضوعا لها فى تلك الحال، و فساده بديهى، فالمظنون ان هذا الشك انما كان الرضاء المتوقف عليه التصرف فى مال الغير حالة توجب الترديد و الشك لو حصل التوجه والالتفات ،كما ان الرضاء المتوقف عليه ذلك حالة طيب النفس عند الالتفات، لا الطيب الفعلى، و لعل هذا مراد من قال ان المكلف لو كان بحيث لو التفت يشك، كان مجري الاصول والامارات

و امـا ثـانيا، فـلان الشك لم يـوخذ فی مـوضوع شی مـن الطـرق والاصـول عداالاستصحاب فی ادلّتها، بل هی مطلقة من هذه الجهة، نعم لما كانت هی ادلة ظاهرية مجعولة فی مورد عدم انكشاف الواقع، كان عدم العلم بالواقع ماخوذا فيهـا بحكم العقل والشرع، بمعنی انه لا حجية لها عندالعلم به و لا يعتبر فيها ازيد من ذلك لا بحكم العقل و لا بحسب الدليل النقلی. و اما الاستصحاب فهو و ان اخذ فـيه الشك فی لسـان دليـل حجيته، لكن ليس المراد به الشك الاصطلاحی قطعاً، و لذا لااشكال فی حجيته حتی مع الظن بالارتفاع و الانتقاض، والدليل عليه علی ما قيل قوله عليه السلام: « و لكن تنقضه بيقين آخر»[1] فانه قرينة علی ان الناقض هواليقين بالخلاف دون غيره، فيستكشف ان لا عبرة بخصوص الشك المصطلح، و انت خبير بان هذاالذيل اذا كان قرينة علی عدم ارادة هذا الشك فليكن قرينة علی عدم ارادة خصوص الشك ايضاً ولو بالمعنی الاعم الشامل للظن، اذالظاهر منه ان الناقض هو اليقين بالخلاف، و ما دام لم يتحقق ذلك، وجب البناء علی الحالة السابقة، و يشهد علی ذلك قوله عليه السلام: « لاحتّی يستيقن انـه قـد نـام»[2] حـديث جعل عليه السلام غاية الاستصحاب للاستيقان بالخلاف، فتدبر و راجع كلام الشيخ قدس سره. ولعل ذلك هوالمساعد للاعتبار والمناسب للملازمة الموجودة بين وجود الشّیء و بقائه مـا لم يعلم بالخلاف فتدبر.

و بالجملة التحقيق الذي يساعده النظر الدقيق و يؤيده الانصاف الخالی عن الجزاف والاعتساف ان الشك بمـا هو، لاعبرة به فی شئ من موضوعات الطرق و الاصول، بل العبرة فيها بعدم العلم بالخلاف، و علی‌هذا كان المقلد بـنفسه مـوضوعا لجـميع ذلك، والمجتهد انما يميّز له بحسب اجتهاده و فحص الادلة و تفريغ الوسع موارد جريانها كما يميّز لنفسه، فنظره انما يتبع فی ذلك من باب قول اهل الخبرة او من جهة اخري، فكل مكلف

۱.- وسائل طبع آل البيت، ج ۱، ص ۲۴۵، باب ۱، باب انه لا ينقض الوضوء الا اليقين بحصول الحدث دون الظن و الشك ايضاً الوسائل ج ۱، ص ۴۷۲، باب ۴۴، باب ان من تيقن الطهارة و شک فی الحدث ايضاً وسائل، ج ۴، ص ۳۱۲، باب ۸، باب وجوب الصلوة الی اربع جهات مع...

۲.- التهذيب، ج ۱، ص ۸، باب ۱، الاحداث الموجبة للطهارة... ايضاً بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۴، باب ۳۳.

موضوع لحجية الخبرالواحد و سایر الطرق و الاصول الشرعية و العقلية، غاية الامر انه لا يتمكّن من تشخيص موارد قيام الطرق، و ان فى هذاالمورد اي طريق حجة، والمجتهد انما يشخص له ذلك بحسب ما يستنبط، كما انه لا يتمكّن من تحصيل مورد الاستصحاب، والمجتهد يبين له مورده، و كذلك لا يتمكن هو من تشخيص مورد فقد الدليل والمجتهد بحسب اجتهاده يقدر على تشخيص ذلك، فيبين ان هذاالمورد مورد للبراءة الشرعية او العقلية اوالاحتياط اوالتخيير. فانقدح من جميع ذلك ان جميع ادلة الطرق والامارات شامل للمقلد على نحو شمولها للمجتهد، من دون فرق بينهما من هذه الجهة، و انما الفرق عدم تمكن المكلف من تشخيص الموارد والمجتهد ينوب عنه فى تشخيصها، فتدبر جيداً.

ثم انه بناء على الجواب الاول الذي ذكره فى الدرر على فرض صحته و غمض العين عن الاشكال الذي ذكرناه، لابد من الالتزام بالاشكال و قبول الاختصاص، بمعنى ان المجتهد هوالذي كان موضوعاً للادلّة، غاية الامر انه يستكشف بهاالحكم المشترك بينه و بين المقلدين فيفتى به، فان هذا الجواب كان مع فرض اختصاص المورد بالمجتهد و قبول ذلك كما لا يخفى على الخبير المتدبر. وكذلك الكلام على تقدير ان يكون الجواب على الوجه الاول من الوجهين المذكورين، فان بناء الجواب على هذا الوجه ايضاً على قبول اختصاص موردها بالمجتهد، و تسليم ان الذي يحصل له اليقين السابق والشك اللاحق فى مورد الاستصحاب، او يحصل له الشك فى موارد سایر الاصول والامارات هوالمجتهد ليس ألا، غاية الامر ان يقينه و شكّه نزّل منزلة يقين المقلد و شكه، فبالاخرة هوالذي يشمله ادلّتها دون غيره كما هو واضح، فالجوابان مشتركان فى ان النتيجة اختصاص الاصول و الطرق بالمجتهد. نعم على الاول منهما يشكل الامر فى غيرالاستصحاب من الاصول من جهة عدم احراز الواقع بها فيشكل الافتاء ولو فرض انه من اثارالواقع، و اما على الثانى فلا يرد هذا الاشكال، بل صح الافتاء بمفاد سایر الاصول ايضاً بعد فرض التنزيل، و اما بناء على كون الجواب على الوجه الثانى منهما، فكان موضوع الادلة اعم من المجتهد بالتقريب المتقدم، و عليه لا خفاء فى جواز الافتاء بمفاد كل من الاصول العقلية و النقلية كالطرق، و عليک بالتدبر التام.

اشارة الى ما ذكره الشيخ قدس سره و صاحب الكفاية قدس سره و ما في كلامهما

ثم انه وقع في المقسم في كلام الشيخ قدس سره «المكلف» و في الكفاية «البالغ الذي وضع عليه القلم»، و لعلّه لاخراج غيرالمكلف و غيرالبالغ، والوجه في اخراجه واضح بالنسبة الى غيرالمميز، اذ سبيله سبيل البهائم في عدم قابلية توجه التكليف اليه بحكم العقل، و اما بالنسبة الى المميز المراهق القابل لتوجه التكليف اليه، فربما يشكل الامر، من جهة انه ايضاً كالمكلف البالغ لابد من الاستناد والاعتماد الى ما يؤمّنه من العقاب و يكون عذراً له عند وجود التكليف في الواقع من دليل اجتهادي او اصل عملي عقلي او نقلي، و ان شئت توضيح المطلب فلنفرض الكلام في المراهق المشكوك كونه بالغا، اما من جهة الشبهة الحكمية اوالموضوعية، فهل ترى انه كالبهائم ليس عليه التعويل على ما يؤمّنه من المواخذة والعقاب، او يوجب على التكليف من دليل او اصل؛ كلاّ، انه امر لا يساعده الوجدان و لا يكاد يلتزم به احد، و ليس الوجه فيه الا انّ ادلة الاحكام مطلقة ليس فيها تقييد في ظاهر لسانها بالبلوغ اصلا.

نعم ورد في دليل منفصل «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»[1] و فيه كماتري ليس عنوان البلوغ، ولكن القوم اصطلحوا عليه و جعلواالبالغ مقابلاً للصبي الذي رفع عنه القلم، و كيف كان فمفاد هذا الدليل رفع المؤاخذة عن الصبي الى ان يحتلم؛ و ليس فيه دلالة على رفع غيرها، و لذا لااشكال لهم في شمول الاحكام الوضعية له على حذو شمولها لغيره، من دون فرق من هذه الجهة؛ و اذا كان الامر هكذا فلامفر للشاك في البلوغ و عدمه سواء كان الشك فيه بالشبهة الحكمية او الموضوعية من كسب وظيفته، بحسب ما يستفاد من الادلة من الرجوع الى اطلاقات الاحكام او استصحاب حكم المخصص او استصحاب عدم البلوغ او اصالة البراءة و نحو ذلك، و ليس له ان يستريح بدون تحصيل المؤمّن بمجرد عدم العلم بالبلوغ، فراجع وجدانك وانصف من نفسك تجد صدق المدّعى.

اذا عرفت ذلك علمت ان اخذالبلوغ او التكليف الفعلي في المقسم ممّا لا وجه له، اللّهمّ

١.- نهج الحق ص ٤٩٧، الفصل السابع في الحجر و توابعه و...(طبع مؤسسه دار الهجرة قم).

الاّ ان يقال: ان اخذ هذاالقيد و اخراج غيرالبالغ لعلّه من جهة عدم وقوعه مقسماًلجميع هذه التقاسيم الاتية، فانه لا يتصور فى حقه قاعدة التخيير مثلاً و لا قاعدة الاحتياط، كما يتضح وجهه بالتدبر، والذي يقع مورد الجميع هذه هوالمكلف والبالغ، و هذا و ان كان وجيها فى الجملة ولكنه لايخلو بعد من نظر، من جهة انّ كل فرد من افراد المكلفين لا يلزم ان يقع مورداً لجميع الاحكام المذكورة فى التقسيم، اذ ربما لا يقع مورداً لواحد منها او ازيد، فعلى هذا لابدّ من ان يكون المراد به فى المقسم الجنس لا كل فرد فرد و اذا كان التقسيم بلحاظ الجنس دون الفرد فلا وجه لاخذ البالغ فيه، وليكن بلحاظ جنس الانسان اعنى من كان قابلا لتوجه التكليف، و اما من لم يكن فهو بحكم البهائم فتدبر.

ايراد صاحب الكفاية على الشيخ و نقده

ثم انك عرفت فى صدرالمبحث ان الشيخ قدس سره قسّم المكلّف الى القاطع والظان والشاك، و اورد عليه فى الكفاية اوّلاً بما عرفت، و ثانياً بانه لو بنى على تثليث الاقسام كان الاولى ان يقال: اما يحصل له القطع اوّلاً و على الثانى اما ان يقوم عنده طريق معتبر ام لا و على الاول يتبع الطريق و على الثانى يرجع الى الاصول والقواعد الممهدة للشاك. و وجه الاولوية على ما يترائى منه فى الكفاية والحاشية تداخل الاقسام فيما صنعه الشيخ، اذالظن الغيرالمعتبر محكوم بحكم الشك، والشك الذي جعل فى مورده طريق ليس بحكم الشك المحكوم بالاصول.

اقول: نظير هذا الاشكال وارد عليه، اذ جميع اقسام القطع ليس محكوماً باحكامه، مثل القطع الاجمالى و قطع القطاع على ما سيأتى منه ايضاً الترديد فى العلم الاجمالى. و بالجملة بعض اقسامه محل البحث والنظر، فمن لا يراه حجة يدخله فى القسمين الاخيرين فيتداخل الاقسام بحسب ما لها من الحكم، هذا، مع ان البحث عن الاول و الاخير بحسب ما ذكره يكون فيما لهما من الحكم عقلاً او شرعاً، فيكون فى الكبرى، و عن الوسط يكون فى اصل وجوده و تحققه، فيكون صغروياً على ما تفطن به نفسه، و واضح

ان اختلاف جهة البحث يوهن هذا النحو من التقسيم؛ و كيف كان، فالذي يقتضيه التدبر انّ نظرالشيخ‌ﷺ فى التقسيم المذكور، الى بيان مختصات القطع فى القسم الاول؛ و بيان الطرق و الامارات التى كانت حجيتها بلحاظ الكشف و لاجل الطريقية فى القسم الثانى، سواء كان المدار فيها الظن الشخصى كما فى الظن الانسدادي، او النوعى كما فى مورد الخبر الواحد و غير واحد من الطرق المذكورة فيها؛ و الى بيان احكام الشك بما هو اعنى التى ليس حجيتها و جعلها بهذا اللحاظ فى القسم الثالث، غاية الامر انه كما ان القطع الغير المعتبر يدخل فى القسم الثانى او الثالث و يترتب عليه احكامهما، كذلك الظن الغير المعتبر يخرج عما كان الجعل فيه بلحاظ الكشف و يلحقه احكام القسم الثالث، اي التى كانت مجعولة مع قطع النظر عن الطريقية و كشف الواقع، فالمراد بالظن فى كلامه، الاعم من الظن الشخصى؛ و على هذا يرتفع الاشكال و يكون البحث فى جميع الاقسام الثلاث كبرويّاً، كما هو ظاهر البحث فى اطراف الطرق والامارات فافهم.

نقلٌ و نقدٌ

ثم ان للشيخ ﷺ فى بيان ضابط موارد الاصول ثلث جمل، لا يخلو واحد منها من الاشكال، و ان كان بعضها اسلم قالﷺ فى اول الرسالة ما لفظه: لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا، و على الثانى فاما ان يمكن الاحتياط ام لا، و على الاول فاما ان يكون الشك فىالتكليف او فى المكلف به، فالاول مجرى الاستصحاب، والثانى مجرى البراءة، والثالث مجري اصالة الاحتياط، والرابع مجري قاعدة التخير. فان هذه العبارة غير سليمة من جهات؛ الاولى: ان ما لايمكن فيه الاحتياط محكوم بقاعدة التخيير بحسب العبارة مطلقا ولو لم يكن اصل الالزام معلوماً، كما اذا دارالامر بين الوجوب والاباحة والتحريم؛ الثانى: ان الشك فىالتكليف بحسب اطلاقه شامل لما اذا علم بالتكليف تفصيلاً ثم شک فيه من جهة الشك فى موافقة المأتىّ به للمامور به، مع انه مورد لقاعدة الاشتغال التى مرجعها الى وجوب الاحتياط؛ الثالث: انه شامل بالاطلاق لما اذا كان الشك فى التكليف، لكن ورد فى مورده حكم العقل او الشرع بوجوب الاحتياط، كما فى الموارد المهتمّ بها كالفروج والدماء و النفوس.

و قال قدس سره فيه فى عبارة اخري ما لفظه: الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة او لا فالاول مجرى الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الشك فيه فى التكليف او لا فالاول مجرى اصالة البراءة، والثانى اما ان يمكن الاحتياط فيه اولا، فالاول مجرى قاعدة الاحتياط، والثانى مجرى قاعدة التخيير و هذه العبارة اسلم من سابقتها لسلامتها عن الاشكال الاول كما هو واضح.

و قال قدس سره فى اول بحث البراءة: ثم ان انحصار موارد الاشتباه فى الاصول الاربعة عقلى، لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و اما لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه‌ام كان و لم يلحظ، و الاول هو مورد الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا، و الثانى هو مورد التخيير، والاول اما ان يدل دليل عقلى او نقلى على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و اما ان لا يدل، والاول مورد الاحتياط والثانى مورد البراءة. و هذه العبارة اتقن من سابقيته من جهات، الاولى: التنبيه على ان الحصر انما هو فى موارد الاصول الاربعة لا فى نفسها. الثانية: التصريح بان مجرد وجود اليقين السابق لا يوثر ما لم يكن الجعل بهذا اللحاظ، فلايرد عليه بان الشك فى‌المقتضى ليس مورداً لاستصحاب مع وجود اليقين السابق. الثالثة: سلامتها عن الاشكالين الاخيرين المذكورين فى عبارته الاولى، نعم هى غير سليمة عن الاشكال الاول فتدبر.

تحقيقٌ

ثم انک عرفت مما تقدم ان الاولى عند بيان الاقسام والمقسم ان يقال:

اعلم ان من صحّ توجه التكليف اليه اذا التفت الى حكم شرعى، اما ان يحصل له القطع او الظن او الشك، و على الاخير يرجع الى القواعد الممهدة للشاك و هى اربعة، لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه او لا، الثانى اما ان يكون هناك بيان عقلى او نقلى على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول سواء كان الشك فى التكليف او فى المكلف به او لا، و على الاول اما ان يمكن الاحتياط او لا، فالاول مجرى الاستصحاب، والثانى مجرى قاعدة الاحتياط، والثالث مجرى قاعدة التخيير، والرابع مجرى البراءة، فان هذه العبارة سليمة عما ذكرنا فتدبر جيداً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

احكام القطع

ثم ان بيان احكام القطع يتمّ فى ضمن امور:

الامر الاول: فى حجية القطع و انّها ذاتيّة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و التكلم فيه يقع فى ثلاث مقامات: الأول: ان القطع هل يحتاج فى حجيته الى جعل الشارع او لا، والحق، الثانى، فانه بنفسه كاشف عن الواقع تمام الكشف من دون سترة و لا حجاب، فيكون منجزاً للواقع عند الاصابة و عذراً عنه فيما اخطأ بحكم العقل؛ والوجدان شاهد بانه بعد ما كان به تمام الانكشاف كان حجة بالمعنى المذكور ذاتاً من دون احتياج الى الجعل، بل كلّ ما كان محتاجاً اليه لابد و ان ينتهى الى ما لا يكون كذلك بالبداهة. و ربما يترائى من بعض العبائر الاستدلال على ذلك بلزوم التسلسل لو كان محتاجاً الى الجعل، و فيه ماترى، فان بطلان التسلسل انما يكون بالقطع به والكلام يسري فيه ايضاً، فالاولى احالة المطلب الى البداهة و الوجدان.

ثم ان المراد بالحجية فى المقام،ما عرفت من تنجيز الواقع عند الاصابة والعذر عندالخطا، فيكون بمعناها فى باب الطرق والاصول العملية، و لا نعنى بالحجة ما يقع وسطاً فى القياس ليكون اطلاقها على القطع اطلاقا على غيرالمعنى المصطلح، ثم انک

عرفت ان المراد بالحجية تنجيز الواقع عند الاصابة والعذر عندالخطاء، و ان شئت قلت: ان اثرها هذان الامران ولكن الاول منها لا قيد فيه اصلا، فانّ كل قطع ينجز الواقع اذا اصاب ولو كان حاصلاً من سبب غير عادي او ممنوع شرعاً، و اما الثانى فمقيد بما اذا لم يكن القطع حاصلاً من الطرق الممنوعة شرعاً فاذا حصل منها و صادف خطأه لا يكون عذراً و ان لم يمكن منع القاطع عن العمل به، و ذلك لحكم العقل المستقل فى باب الاطاعة والعصيان واستحقاق الجنان والنيران بان مثل هذا العبد ليس معذوراً و يستحق العقاب بترك الواقع، اذ تركه فى حقه مستند الى التقصير لاالقصور فتدبر.

فى عدم امكان النهى عقلاً عن العمل بالقطع

الثانى: هل يمكن عقلاً النهى عن العمل بالقطع او لا، والحق عدم الامكان، لانه يوجب التناقض، ولكن ليعلم ان القطع الحاصل بالاحكام لما كان غالباً بل دائماً الا ما شذّ و ندر حاصلاً من الطرق الظاهرية و لا يحصل عادة القطع بكنه الارادة الواقعية النفس الامرية الكامنة فى نفس المولى، فلاضير فى منع العمل عن اتباع القطع الحاصل من تلك الطرق الظاهرية، فالمراد من عدم امكان منع القاطع عن العمل بقطعه انما هو عدم امكانه من حيث جهةالقطع لا من حيثيةٍ أُخري، اذ هوالذي يرجع الى التناقض بنظر القاطع. ثم انه اورد على الدعوى نقضا بالظن القياسي فى حال الانسداد، فانه جاز النهى عن العمل به، مع انه فى تلك الحال كالعلم بحكم العقل. و اجاب عنه المحقق الخراسانى (قده) فى الحاشية: بالفرق من جهة انه لما لم يكن الواقع مكشوفا من دون سترة فى الظن امكن المنع عنه فى الظاهر، لان رتبة الحكم الظاهري محفوظة عند ذلك بخلاف القطع.

و يرد عليه ان مجرد حفظ مرتبة الحكم الظاهري لا يرفع الاشكال، ما لم يتشبث بالعلاج و الجمع بين المرتبتين بوجه من الوجوه، و لذاتري انه(قده) وقع فى ذلك و تشبث برفع فعلية الحكم الواقعى و بقائه على مجرد الانشاء اذا رخّص فى تركه و سياتى تفصيل الكلام فيه، و ذلك لانه كما لا يمكن القطع بالمتناقضين اوالضدين كذلك الظن بهما و كذلك احتمالهما، فلابد من العلاج و الجمع بين الحكمين باحد وجوهه.

نقد ما ذکره صاحب الکفایة من مراتب الحکم

ثم انه لا بأس بالتنبیه علی ما یستفاد من المحقق الخراسانیﷺ فی بعض کلماته من ان للحکم اربع مراتب مرتبة الاقتضاء و الانشاء و الفعلیة والتنجز، والذي صار فعلیا هوالذي بلغ مرتبة البعث والزجر، و مالم یبلغ هذه المرتبة و لم یصر فعلیا لم یکد یبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة علی المخالفة.

والحق انه لیس له الا مرتبة واحدة و هی مرتبة الانشاء والجعل، اماالاقتضاء فلیس من مراتب الحکم لانه عبارة عن وجود المصلحة والمفسدة فی الفعل، و واضح ان وجودها و عدمه تکوینی، و کذاالتنجز لانه حکم العقل باستحقاق العقوبة و عدم العذر عن المخالفة، و من البدیهی انه لیس مجعولا بل الحکم اذا کان عن ارادة جدیة ملزمة و تم الحجة والبیان علی العبد، یحکم العقل بتنجزه واستحقاق العقوبة علی مخالفته حکما قطعیا بالاستقلال من دون ان یکون ذلك مجعولا، و اما الفعلیة فهی لیست الا وجودالارادة علی طبق المصالح و المفاسد، و هو ایضاً تکوینی لا یکاد یصل الیه یدالجعل، کما هو واضح علی من اعطی النظر حقه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قابلیة القطع لتعلّق الامر المولوي به و عدمها

الثالث: ان القطع هل یقبل تعلق الامر المولوي بهام لا، و بعبارة اخری الاطاعة التی ینتزع من العمل علی وفق القطع هل تقبل تعلق الامر الشرعی المولوي بها او لا، فقد ذکر فی «الدرر» فی وجه عدم القابلیة امورا ثلاثة و اجاب عنها، الی ان قال: و الاولی ان یقال فی وجه المنع، ان الارادة المولویة المتعلقة بعنوان من العناوین یعتبر فیها ان تکون صالحة لان تؤثّر فی نفس المکلف مستقلا، لان حقیقتها البعث الی الفعل، و بعبارة اخري هی ایجاد للفعل اعتباراً و بالعنایة، والامر المتعلق بالاطاعة مما لا یصلح لان یؤثر فی نفس المکلف مستقلا، لانه لایخلو من امرین، اما ان یوثر فیه امرالمولی ام لا، فعلی الاول یکفیه الامر المتعلق بالفعل و هوالمؤثّر لا غیر، لانه اسبق رتبة من الامر المتعلق بالاطاعة، و علی الثانی لا یؤثر الامر المتعلق بالاطاعة فیه استقلالا، لانه من مصادیق امرالمولی. اقول: لا برهان علی الاشتراط المذکور، والذي یعتبر بحکم العقل عدم اللغویة

و هو موجود بمجرد امكان تاكيد الداعى، على ماصرّح به نفسه.

فالتحقيق ان يقال: الامرالمولوي لابد و ان يكون لوجودالملاك فيه او فى المامور به غير مصلحة احراز الواقعيات من الواجبات والمحرمات، فاذا كان بملاك اخر غير هذاالملاك يكون مولويا، و اذا لم يكن كذلك لا يكاد يمكن ان يكون مولويا اصلا، بل هو ارشاد الى ادراك المصالح الموجودة فى الاحكام كاوامر الاحتياط و ماضاها، فانه ليس فى الاحتياط والامر به ملاك غير ملاك الواقع الموجود، و مع قطع النظر عن امرالشارع به يحكم العقل المستقل به، و امرالشارع انما جاء بملاك حكم العقل هذا، ولو فرض وجود مصلحة اخرى غير تلك المصلحة كان الامر مولويا، و فى هذا المورد لا يكون للعقل حكم اصلاً، ولكن المقطوع ان الامر بالاطاعة كالامر بالاحتياط ليس من هذا القبيل فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامر الثانى: فى التجري

قد عرفت فى الامر الاول وجوب موافقة القطع و استحقاق الثواب عليها و حرمة مخالفته واستحقاق العقاب عليها بحكم العقل المستقل فى هذا الباب، و هذا فيما اذا صادف الواقع و اصاب مما لا اشكال فيه و لا كلام، انما الاشكال والاختلاف فيما اذا لم يصادف، والمقصود من عقد هذا الامر بيان حكم هذه الصورة اعنى صورة خطاء القطع و عدم اصابته؛ فانه وقع النزاع فى ان موافقة هذا القطع يوجب استحقاق الفاعل للثواب بفعله او انقياده، و مخالفته يوجب استحقاقه للعقاب بواحد منهما او لا. و عنوان التجري والانقياد الواقع فى عناوين الكلمات و ان كان يعم بحسب اللغة مطلق ارادة المخالفة والموافقة، لكنهم اصطلحوا على اطلاقهما على خصوص ما لم يطابق الواقع، وليعلم اوّلاً ان فى المعصية الحقيقية ليس الاعقاب واحد، و هل هو على القصد اوالفعل؟ وجهان، ياتى الكلام فيه إن شاءالله تعالى.

و ما عن «الفصول» من القول بالتداخل، لعله لم يرد التداخل الاصطلاحى ليستلزم تعدد العقاب، و ما اورد عليه فى «الكفاية» و غيره مبنى على ظاهر كلامه فى التعدد على ما يفيده لفظ التداخل فتأمل، كما ان فى الاطاعة كذلك ليس الاثواب واحد مترتب اما على الفعل او الانقياد، لا ثوابان، و ذلك مما لا اشكال فيه و لا خلاف ظاهراً. و بعد

وضوح ذلك وكونه عندهم من المسلّمات وقع الكلام فی‌التّجرّي و الانقياد بالمعنى المصطلح، هل هما يستتبعان استحقاق العقاب والثواب على الفعل اوالقصد اولا، و لا يخفى ان المسألة يمكن عقدها كلامية تارة، و اصولية اخرى، و فقهية ثالثة، والمترائى من كلام الشيخ‌قدس‌سره انه جعل النزاع على الوجه الاخير.

عدم حرمة الفعل المتجرى به

والحق ان الفعل المتجرى به لا يكون حراماً و لا يتصف بالقبح عقلاً ولا يستحق العقوبة عليه، و كذا الكلام فی الفعل المنقاد به حيث ان الفعل لا يتغير عما هو عليه بطرو هذاالعنوان؛ فلا ملاك فيه للخطاب بتحريم او ايجاب على ما حققه المحقق الخراسانی قدس‌سره و غيره، نعم ربما ينطبق على الفعل عنوان آخر من هتک حرمة المولى والاهانة بشأنه و بذلك يصير محرّماً، و هذا لا يدور مدار قصد المكلف واعتقاده، بل ربما يتحقق بشرب‌الماء مع العلم بكونه ماء كما هو واضح. و بالجملة انطباق العناوين المحرمة على الفعل المباح مما لا ينكر، و الكلام فی المقام فی ان مجرد انطباق العنوان المذكور على الفعل يصيّره حراماً و قبيحاً عندالعقل اولا، والوجدان شاهد بان ذلك لا يوجب تغييرا فی‌الفعل اصلا، بل هو على ما كان عليه فی‌الواقع. هذا كلّه مع ان الفعل المعروض لهذاالعنوان الطاري لا يكاد يكون متعلقا للامر والنهى المولويين، على ما اشير اليه فی الامر الاول فی المقام الثالث، اذ ليس فيه ملاك لهذا الطلب، فتدبر.

نقلٌ و نقدٌ

و استدل المحقق الخراسانی فی الحاشية بوجوه اخر مع هذين الوجهين، الاول: استحالة اخذالقطع بالحكم او موضوعه فی موضوع مثل متعلقه او مثل حكمه، للزوم اجتماع المثلين لدى القاطع فی محل الكلام؛ و فيه ما سيأتی من عدم المانع فی تعلق حكمين متماثلين بموضوع واحد من جهة انطباق عنوانين عليه، و قضيته تاكد الوجوب، و قد تبين ايضاً فی بحث اجتماع الامر والنهى بما لا مزيد عليه. الثانی: استحالة توجيه الطلب الى من لا يكاد أن يلتفت اليه فضلاً عن ان يذعن به. اقول: هذا الاشكال مبنی على ان يكون

توجيه الطلب الى الفعل المتجرى به على الاصطلاح المذكور اعنى المقطوع حرمته بالقطع الغير المصادف، و التقييد انما هو لاجل ما اشير اليه فى صدر المبحث من ان المعصية الحقيقية لا يوجب تعددالعقاب و لا حرمة الفعل بما هو مقطوع الحكم، ولذا لابد من التقييد بالقطع المخالف للواقع، و من الواضح ان توجه التكليف بهذاالعنوان مستحيل مثل تكليف الناسى بعنوانه، نعم لاضير فيه اذا كان هناك عنوان ملازم له كما فرض فى تكليف الناسى. الثالث: ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الوجوب او الحرمة لا يكون اختيارياً كى يتوجه اليه خطاب تحريم او ايجاب؛ اذالقاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من العنوان الواقعى الاستقلالى لا بهذاالعنوان الطاري الآلى، بل لايكون اختياريا اصلاً اذا كان التجري اوالانقياد بمخالفة القطع بمصداق الواجب او الحرام او موافقته، فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصده و ما صدر منه لم يقصده بل و لم يخطر بباله؛ قال‌ﷺ لا يقال ان ما صدر منه لا محالة يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده فيسري اليه قصده مثل شرب المايع فى المثال، فانه يقال: كلاّ كيف يصير العام المتحقق فى ضمن خاص مقصوداً او اختيارياً بمجرد قصد خاص اخر قصد بخصوصيته، نعم لو عمد الى خاصٍ تبعا للعام و صادف غيره من افراده لم يخرج عن اختياره بما هو متحد مع ذاك العام و ان كان بخارج عنه بما هو ذاك الخاص. انتهى. اقول: وجه التفريق بين ما اذا كان التجري بمخالفة القطع بالوجوب او الحرمة و بين ما كان بمخالفته بمصداق الواجب او الحرام، لعله ان شرب الخمر فى الاول اختياري بلا اشكال، والذي لا يكون اختيارياً شرب الخمر المقطوع حرمته، او شرب الخمر الحرام؛ لان القاطع لا يقصد الاّشرب الخمر لا شرب الخمر الكذائى، فان الغالب عدم التفاته الى قطعه، ولو فرض التفاته اليه ندرةً ايضاً لا يكون قصده الاشرب الخمر لا بما هو مقطوع الحرمة؛ ففى هذاالفرض كان شرب الخمر اختياريًا، و امّا فى الثانى فليس هو ايضاً باختياري، و كيف كان فهذاالكلام مما لا ينبغى صدوره من مثل هذا المحقق، فان قصد الخاص بخصوصيته بما هى، لا يوجب عدم كون العام المتحد معها اختيارياً اذا صادف كون الواقع خصوصية اخرى، و الاّ كان قتل النفس والزنا والسرقة غير اختياري اذا قصد قتل زيد اوالزنا بامرته او سرقة ماله

فبان انه عمرو، و لا اظن فقيهـا يلتزم بذلك، و موارد النقض كثيرة لا يلزم ذكرها بعد وضوح الامر، فالتحقيق ان الجامع العام لا يخرج عـن كـونه اختـياريا بمـجرد تخـلف الخصوصية المقصودة عن الواقع مثل شرب المـايع فی المـثال، ولكـن هـو ليس بمـجرم بالاتفاق، والذي يدعى حرمته هوالشرب المقطوع كونه شرب الخمر او شرب الخـمر المقطوع كونه حراما بمـا هو كذلك، و هو كما عرفت ليس فيه ملاك التحريم اوّلاً، و لا يصح تعلق النهی المولوي به ثانياً، و لا يكون مقصودا بهذا العنوان الطاري بل لا يكون ملتفتاً اليه ثالثاً؛ هذا كله حكم الفعل المتجرى به او المنقاد به.

قبح التجري و حسن الانقياد عقلاً

و اما نفس التجري والانقياد اي قصد العصيان او الاطاعة، فالذي يساعده الوجدان و يحكم به العقل استحقاق الثواب او العقاب علی‌هما و كونه حسناً او قبيحاً، و لعلّه مما لا يكون يعتريه الشك و الارتياب عند مراجعة الوجدان و حكم العقل و قاطبة العقلاء فی الامور الراجعة الى الموالی والعبيد الظاهرية، فانه لا يذم احد من عاقب عـبده بـارادة المعصية و قصدها و لا يعد فعله هذا قبيحاً و لا تحكّماً كما فی المعصية الحقيقيه، من دون فرق بينهما من هذه الجهة، فان الظاهر ان فی المعصية الحقيقية ايضا كان ارادتها و قصدها منشأ لاستحقاق العقوبة و ملاكاً للعقاب و لو قيل فی بعض الاحيان فی مقام المواخذة لم فعلت كذا و اتيت بالمبغوض؟ و لكن العمدة والمنشأ الحقيق للعقاب هو قصد الطغيان و ارادة العصيان. و بالجملة منشأالعقاب و استحقاق اللوم فی التجري والمعصية الواقـعية واحد، و كون العقاب فی الثانی اكد خارج عما هو المهم فی هذا المقام فان امر العـقاب بيدالشرع، و المحقق فی محله ان مجرد البيان على اصل التكليف كاف فی صـحة العـقوبة باعلى مراتبها، و لا نبالی كون العقاب فيه اكد من الصورة الموردة للكلام، و ان ابيت عما ذكر و التزمت بان منشأ العقاب و الموجب لاستحقاقه فی المعصية الواقعية نفس الفعل فلا اشكال فی المقام بعد شهادة العرف والوجدان و حكم العقل المستقل فی هذاالباب، و بعد ما يرى من الطريقة المستمرة عند العقلاء فی ان قصد المعصية بما هو مصحح للعقاب، فان فی الصورة المفروضة ليس الا قصد الطغيان، و بعد ما ثبت من استحقاق العقاب لابد و

ان یکون منشأه مجرد هذاالقصد.

و ربما یشهد بذلك ملاحظة حال عبدین، قطع احدهما بانّ فلانا ابن المولی فاراد قتله او قتله و بان عدوالمولی، و قطع الاخر بان فلانا عبدالمولی فقتله و بان انه ایضاً عدوه، فانّ الاول اشدّ استحقاقاً للعقاب، مع انهما فَعَلا فی الحقیقة فِعْلاً واحداً، و هذا یکشف عن ان المنشأ جرأة العبد و تجرّیه علی المولی و عدم مبالاته فی الوظیفة، فمن کان ذلك فیه اشد کان استحقاقه للعقاب اکد.

عدم حرمة التجري بحسب الاخبار و الاجماع

ثم انه لیس فیما بایدینا من الاخبار ما ینافی ما ذکر غیر ما رواه فی قرب الاسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفربن محمدعلیه‌السلام قال: «لو کانت النیات من اهل الفسق یوخذ بها اهلها اذاً لاخذ کل من نوی الزنا بالزنا و کل من نوی السرقة بالسرقة و کل من نوی القتل بالقتل ولکن الله عدل حکیم کریم لیس الجور من شأنه ولکنه یثیب علی نیات الخیر اهلها و اضمارهم علیها و لا یواخذ اهل الفسق حتی یفعلوا.» الحدیث.[1] و هی مع ضعف سندها فی نفسها معارضة بغیر واحد من الاخبار الدالة علی ان نیّة الشّرّ و قصد المعصیة مما عفا الله تعالی عنه و لم یکتبه تفضلاً، الظاهر فی تحقق الاستحقاق، و علیک بمراجعتها و قد رواها الشیخ فی «التهذیب» والعلامة المجلسی فی «البحار» (یعلم موردها بمراجعة «السفینة» مادة نوی) و صاحب «الوسائل» فیها فی مقدمة العبادات باب نیة الخیر والشر.

ثم انه دل غیر واحد من الاخبار علی ثبوت العقاب بمجرد نیة الشر، و هی بظاهرها منافیة لما دل علی العفو، و لذا ارتکب الشیخ‌رحمه‌الله الجمع بینهما بما لا یخلو عن النظر، فراجع و تامل. والتحقیق انه بعد قیام الاجماع علی ان نیّة الشر معفوة تفضلاً کما دل علیه ایضاً

---

۱. — بحار الانوار، طبع موسسه الوفا بیروت، ج ۱۷، ص ۲۰۶، باب ۵۳ النیة و شرائطها و مراتبها و...

ایضاً بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۶۲، باب ۲۳، القراءة و آدابها و احکامها. انتشارات کتابخانه نینوا، ایضاً بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۲۸۷، احکام الحلف...، قرب الاسناد طبع انتشارات کتابخانه نینوا، تهران، ص ۶، الجزء الاول من قرب الاسناد.

الروايات العديدة لابد من حمل تلك الاخبار على الكفار، فان نية الشر منهم غير معفوّة لعدم تناسب التفضل فی حقهم. و هذا اوجه وجوه الجمع، و ليس فيما بايدينا شیء ينافيه عدا ماروواه «محمدبن الحسن عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابی جعفر عن ابی الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمروبن خالد عن زيدبن على عن ابائه قال قال رسول‌اللّه صلی الله علیه و آله: اذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنّة فالقاتل والمقتول فی النار، قيل: يا رسول‌الله هذاالقاتل فما بال المقتول؟ قال: لانه اراد قتلاً» فان مورده تلاقی المسلمين.[1] و قد دل على ثبوت العقاب لكنه غير نق السند، اذ فيه حسين بن علوان و عمروبن خالد، و هما زيديان غير موثقان، لا يعتمد على خبر تفرّدا به، كما صرح به بعض الاصحاب فراجع و تدبر. مع ان مورد الرواية اقدام كل من الطرفين على القتل و سعيه فيه تمام السعی و قيامه لجميع المقدمات و نهوضه بجميع الجهات، غاية الامر صيرورة المقتول مغلوباً، و لا نبالی بالقول بثبوت العقاب فی مثل هذاالمورد.

ما ذكره صاحب الكفاية فی المقام و نقده

ثم انه انقدح مما مرّ انّ استحقاق العقاب ليس على الفعل المتجرى به، بل انما يكون على نفس القصد و الارادة، و من اجل ذلك ربما يشكل بما اشار اليه فی «الكفاية» بقوله: ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مبادي الاختيار و هی ليست باختيارية والا لتسلسل انتهى. و اجاب‌قدس سره عن الاشكال بوجهين، الاول: ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتامل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم و المذمة.

الثانی: انه و ان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا، و هو موجب لبعده عن ساحة المولى، و استحقاق العقاب انما يكون من تبعة ذلك كما فی المعصية الواقعية.

۱.- الطرائف، ج ۲، ص ۳۷۵، اخبار النبی صلی الله علیه و آله عن ارتداد بعض اصحابه. ايضاً التهذيب ج ۶ ص ۱۷۴ باب ۷۹، باب النوادر، فيه: بسيفيهما.

ايضاً بحار الانوار ج ۹۷ ص ۲۱، باب ۲، اقسام الجهاد و شرائطه و آدابه.

ايضاً علل الشرايع ج ۲، ص ۴۶۲، باب ۲۲۲، باب النوادر، فيه: قتله.

اقول: الحق الذي لا محيص عنه هوالوجه الاول، والثانى مما لا ينبغى صدوره من مثله، فان مجرد صدور الفعل عن ارادة لا يكفى فى كونه اختيارياً بما هو ملاك التكليف و مناط البعث والزجر، كما ان فى كون الفعل اختيارياً لا يعتبر سبقه بالارادة، بل المعتبر فى ذلك المصحح للتكليف، والموجب للثواب والعقاب هو كون الفعل بحيث يتمكن من فعله و تركه و لو لم يكن مسبوقا بالارادة؛ و من الواضح ان القصد من هذا القبيل و نحن لا نطلب ما فوق ذلك شيئاً، فان المكلف قادر على ان لا يقصد بالتامل فى العواقب و متمكن من ترك الارادة والعزم.

نعم فيما لم يكن له ذلك و صار بحيث خرج عن حيطة فكره زمام التدبر و صار مجبوراً بمقتضى فطرته و جبلّته ليس الارادة باختيارية فى حقه كنفس العمل، و فى مثل هذالمورد التزموا بنفى العقاب و عدم الاستحقاق، و اما فيما تمكن من ذلك كان اختيارية القصد محفوظة، و ذلك كافٍ فى صحة العقوبة والتكليف.

و بالجملة لا يلزم سبق الارادة فى اختيارية الافعال كما ليس كل ما بالارادة بالاختيار و الملاك ما ذكر و هو مما جعله الله تعالى ذاتياً، اعنى كل مكلف بحسب ذاته و بمقتضى ما جعل الله تعالى فيه فطرة و ذاتيا كان متمكنا بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و جعل هذا من ذاته و فطرته لا ينافى الاختيار بل يؤكده و يشدده، كما هو واضح على المتدبر الخبير، فتامل جيدا.

الامر الثالث: فى اقسام القطع

قد عرفت فيما تقدم حكم القطع الذي كان طريقا محضا الى الحكم من دون ان يوخذ شرعا فى خطاب، و اما القطع الماخوذ فى موضوع الحكم فربما يوخذ فى موضوع حكم اخر مخالف لمتعلقه، و اخري يوخذ فى موضوع نفس حكم متعلقه او مثله او ضده. و امكان الثانى مطلقا، او عدمه كذلك، او امكانه فى بعض الصور دون بعض موكول الى الامر الرابع. و اما الاول فيتصور على اقسام، لان القطع ربما كان تمام الموضوع، و اخرى جزءه و قيده، و على اي تقدير تارة كان القطع ماخوذا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه، و اخرى بما هو صفةً خاصة و حالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه. ربما يتخيل ان هذاالقسم غير متصور بحسب مقام الثبوت، و فساده اوضح من ان يذكر، اذ ربما كان المناط بنفس صفة القطع بما هو نور فى نفسه، و صفة من الصفات بالغاء جهة كشفه، كما فى المثال الذي ذكره فى الرسالة. و من هذا القبيل ما اذا حكم مثلاً بان مقطوع البولية و مشكوكه نجس و غيره طاهر، فان جعل الحكم فى ظرف الشك ايضاً كاشف عن الغاء جهة كشف القطع ولحاظه من حيث هو منه؛ فهذه اربعة اقسام، و مع ما هو طريق محض الى حكم متعلقه كان اقسامه خمساً.

مدی قیام الامارات و الطرق المعتبرة مقام القطع الطریقی

والغرض من ذکر هذه الاقسام، بیان ان الامارات والطرق المعتبرة تقوم مقام اي قسم منها بدلیل الاعتبار، و قد وقع مثل ذلك من الشیخ‌ﷺ فی رسالته، و کلمات من تاخر عنه ناظرة الی کلامه، والذي مال الیه و اختاره بعد بیان الاقسام المذکورة: هو ان الامارات تقوم مقام القطع الطریق و ما کان مأخوذاً فی موضوع الحکم علی وجه الطریقیة و الکاشفیة سواء کان تمامه او جزءه او قیده، دون ما کان ماخوذا فیه علی وجه الصفتیة. و لقد وقع من تاخر منه فی توجیه کلامه و بیان مرامه، قال فی «الدرر»: المراد من کونه ملحوظا علی انه صفة خاصة ملاحظته من حیث انه کشف تام، و من کونه ملحوظا علی انه طریق ملاحظته من حیث انه احد مصادیق الطرق المعتبرة، و بعبارة اخری ملاحظة الجامع بین القطع و سایر الطرق المعتبرة. ثم قال ما حاصله: انه علی الاول لا یقوم الاستصحاب و لا شئ من الطرق مقامه، لانها توجب اثبات الواقع تعبدا و لا یکفی مجرد ذلك، لان للقطع بمعنی الکشف التام دخلا فی الحکم، و علی الثانی لا مانع من قیامها مقامه، اذ فیما کان القطع تمام الموضوع یتحقق مصداق ما هو الموضوع حقیقة و فیما کان جزءه یتحقق الواقع تعبداً بدلیل الحجیة والجزء الاخر وجدانا. انتهی حاصل موضع الحاجة، و انت خبیر بانه لا یصحح قیام الامارات مقام القطع المأخوذ بما هو طریق فیما لیس للواقع اثر اصلا فیما کان تمام الموضوع کما تفطن به نفسه، اذ لو لم یکن للواقع اثر لایشمل الامارات دلیل حجیتها حتی یصیر مصداقاً للطریق المعتبر لانها تکون لامحالة بلحاظ الاثر، و قد التزم‌ﷺ بالاشکال لو لم یکن للمتعلق اثر اصلا، و قد فرض الکلام فیما لو کان له اثر اخر مترتب علی الواقع غیر ما رتب علی العلم.

ولکن الذي یختلج بالبال انه لو بنی علی الالتزام بالاشکال فی غیر مفروض کلامه لوجب الالتزام بما لا اظن الالتزام به من احد فی التی کان الاثر فیها مترتبا علی العلم، مثل الافتاء والقضاوة والشهادة والاخبار و نحو ذلك، فان کل ذلك من اثار العلم بالواقع، و لااشکال فی جواز الاتکال و الاعتماد علی الطرق المعتبرة فی غیرالشهادة، و فیها ایضاً علی اصح القولین او اقوي الوجهین حتی فیما لا اثر لنفس الواقع، مع انه لو بنی علی عدم

القيام فيما لم يكن للواقع اثر اشكل الاعتماد عليها فی امثال المقام.

و بالجملة ما ذكره‌ﷺ لا يكفی وجها لما اختاره الشيخﷺ و لا يرفع الاشكال من جميع الجهات فلابدّ من حلّها بوجه آخر، و تقريب قيام المقام فيما كان القطع ماخوذا فی الموضوع، اما بان يكون تمامه او جزءه علی نحو الكاشفية، بما يسلم عن الاشكال مطلقاً حتی فيما لم يكن للواقع اثر اصلا كما يتفق كثيرا ما، والذي مال اليه بل قواه المحقق الخراسانیﷺ فی «الكفاية» عدم قيام الطرق مقام القطع الا فيما كان طريقاً محضا الی متعلقه من دون ان يكون ماخوذا فی الموضوع بوجه من الوجوه، و علل ذلك فی «الكفاية» و «الحاشية» بان دليل التنزيل لابد و ان يكون ناظرا اما الی الطريق من حيث هو شیء من الاشياء فينزله منزلة القطع بما هو كذلک، او الی الواقع والحاكی بما هو حاك و كاشف فينزل المحكی منزلة المقطوع، و علی الاول يترتب اثارالقطع و علی الثانی يترتب اثار الواقع، و فی الاول كان النظر الی ذات الحاكی بما هو شیء و الی ذات القطع بما هو كذلک و فی الثانی كان النظر فی الحقيقة الی المحكی والواقع و انما ينظر اليها آليا كالنظر فی المرآت و فانياً فی المحكی والواقع، و لاجل التنافی بين اللحاظين لا يمكن ان يجمعهما وجود واحد، فلا يمكن الجمع بينهما فی انشاء واحد حيث لا يكون ما بمفهومه جامع لهما، هذا محصل هذا الاشكال، و قد اطاله فی الحاشية بالنقض والابرام لكن لا فائدة فی النقل و ان شئت فراجع كلامه. و ربما اورد عليه بعض الاعلام فی حاشيته عليه بان لحاظ القطع فانيا فی المقطوع والنظر اليه آليا انما يكون فی حق القاطع لا الجاعل الغير المتصف بصفة القطع، فانه يتصور القطع بمفهومه الكلی العام، و فی هذا اللحاظ والتصور كيف امكن ان يری القطع و ينظر اليه فانيا فی المحكی والمقطوع و طريقا اليه و كاشفا عنه. و يدفع ذلك ما اشار اليه المحققﷺ فی بحث الاستصحاب عند بيان ان اليقين المأخود فيه اخذ طريقا و الة من ان الالية بحسب المصاديق اسرت الی المفهوم الكلی، فانک عند مراجعة هذاالكلام تقف علی انهﷺ كان متفطنا بالاشكال البدوي، واجاب عنه بما اجاب فراجع. و كيف كان فمحصّل هذا الاشكال ان كون دليل التنزيل ناظرا الی التنزيلين و دليلاً علی‌هما مستلزم للجمع بين اللی ظيی فی خطاب واحد و انشاء فارد، و هو محال فلا

محالة يحسب ان يكون بلحاظ احد الامرين و حيث انه لا اشكال فى كونه دليلاً على حجيته لان ظهوره فى انه بحسب اللحاظ الالى مما لا شبهة فيه كان دليلاً على هذا التنزيل معينا و ارادة الاخر محتاج الى القرينة.

ثم انه قدس سره وجّه كلام الشيخ فى «الحاشية» بما لا يخلو عن النظر، بل كان واضح الفساد و قد رجع عنه نفسه فى «الكفاية» و لا نطيل الكلام بنقله بعد وضوح فساده و بداهة بطلانه.

اشكال اجتماع اللحاظين و الجواب عنه

و المهم بيان ان اشكال الجمع بين اللحاظين هل كان فى محله او لا؟

و التحقيق الذي يساعده النظر الدقيق فساد هذاالاشكال و عدم كونه فى مقامه، و بيان ذلك يستدعى بسط الكلام:

فنقول: لا يخلو اما ان يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية بمعنى تنجيز الواقع عند الاصابة و العذر عن الخطاء، او يكون مفاده جعل الحكم على طبق المودّى، و اما يكون المفاد تنزيل المودي منزلة الواقع بالغاء احتمال الخلاف و هوالذي يعبّر عنه بتتميم الكشف، فان كان الاول فلا اشكال ظاهرا فى عدم وفاء الدليل بالنسبة الى آثار نفس القطع، بل مقتضا ترتيب اثار المحكى لو كان له فى الواقع اثر، و مثله ما اذا كان المفاد جعل الحكم على وفق المحكى فى الظاهر. نعم اذا كان مفاد الدليل الغاء احتمال الخلاف و عدم الاعتناء باحد طرفى الشك و عدم التشكيك فيما هو محكى الطريق و بعبارة اخري تنزيله منزلة الواقع ياتى الكلام فى ان هذا التنزيل هل كان بلحاظ نفس الحاكى بما هو شيء و القطع بما هو كذلك او بلحاظ المحكى والواقع؟ و شبهة اجتماع اللحاظين تعتري على هذا الاحتمال.

اذا عرفت ذلك فالحق ان دليل التنزيل وافٍ بكل منهما من دون عروض اجتماع اللحاظين، و ذلك لانه لا يكون لحاظ القطع واليقين فى الامارة والاستصحاب آليا مطلقاً حتى فيما كان المقصود ترتيب آثارالواقع، و كذلك بالنسبة الى الحاكى بل النظر اليه انما يكون على وجه الاستقلال على الاطلاق، فلا يلزم لحاظ اليقين آلة و مرآتا الى متعلقه و

فانيا فيه، حتى يرد شبهة اجتماع اللحاظين اذا اريد الامران .

توضيح ذلك ان مقتضى قوله: صدق العادل او ألغ احتمال الخلاف او لا مجال لاحد من موالينا التشكيک فيما يروي ثقات اصحابنا و نحو ذلك من التعابير، ايجاب الحركة والمشى على طبق ما لو كان قاطعا و لم يكن محتملاً للخلاف حقيقة، و من الواضح انه لو كان قاطعا كان قطعه ذلك موضوعاً فى حكم العقل بوجوب الحركة على طبق المقطوع، فالآن كذلک.

و بعبارة اخرى اذا فرضنا ان الاثر كان مترتبا على الواقع دون القطع ايضاً و قام فى مثل الفرض امارة على ثبوت الواقع، او كان مقتضى الحالة السابقة ثبوته ثم اوجب الشارع الغاء احتمال خلاف قول العادل، او مقتضى الامارة او الحالة السابقة بقوله «الغ احتمال الخلاف او لا تنقض اليقين بالشک»[1] كان الملحوظ فى هذاالخطاب نفس القطع بما هو لا بما هو الة و طريق الى متعلقه فيدل على وجوب ترتيب اثار القطع، و من اثاره بحكم العقل وجوب الحركة والمشى على وفق المقطوع و ترتيب اثاره.

و بالجملة لم يلاحظ فى الخطاب وانشاء الالزام بالتصديق والغاء احتمال الخلاف و كذلك فى انشاء الالزام بالبناء على الحالة السابقة فى الاستصحاب الاّ نفس اليقين بالاستقلال، والتنزيل انما يكون راجعاًالى ذلك، فهو بمنزلة ان يقال: افرض نفسک منزلة القاطع و رتب اثارالقطع، و هذا كما يكون دليلاً على ترتيب الاثارالمترتبه على ذات القطع بان يكون هو مأخوذا فيها على نحو الموضوعية كذلك يكون دليلاً على ترتيب الاثار المترتبة على المقطوع، لانها ايضاً من اثار القطع، حيث ان القطع مأخوذ فى موضوع وجوب ترتيب اثار الواقع بحكم العقل والوجدان.

فانقدح بذلك كلّه عدم لزوم اجتماع اللحاظين اصلا، لان لزومه فرع لزوم لحاظ القطع الة تارة و استقلالاً اخرى، فالاول اذا كان التنزيل بلحاظ الواقع، والثانى اذا كان بلحاظ نفس القطع، و قد عرفت عدم لزوم هذا اللحاظ اعنى لحاظ القطع الة و لو كان النظر الى تنزيل اثارالواقع والقطع الطريق، و عليک بالتامل التام فيما تلوناه عليك فانه به حقيق. ثم

---

١. ـ الوسائل، ج ١، ص ٢٤٥، باب ١؛ الوسائل، ج ١، ص ٤٧٢، باب ٤٤؛ الوسائل ج ٤، ص ٣١٢، باب ٨.

انک بعد امعان النظر فى هذه المقالة تجد صدق مقالة الشيخ قدس سره، فان قوله عليه السلام: لا مجال لاحد من موالينا التشكيک فيما يروي ثقات اصحابنا، يوجب عدم الاعتناء باحتمال الخلاف و عدم جواز ترتيب الاثر على الشك، و هو عبارة اخرى عن فرض المكلف نفسه منزلة القاطع، و مرجع ذلك الى وجوب ان يعمل عمل القاطع الغير المحتمل للخلاف، فكما ان القاطع يجب عليه بحكم العقل ترتيب اثارالمقطوع كذلک من قام عنده طريق و كما انه وجب عليه ترتيب اثار نفس القطع كذلک هذاالشخص. و بذلک يعلم وجه قيام الامارة مقام العلم المأخوذ فى الموضوع فى الموارد العديدة كالتى اشيراليها و غير ذلك مما يظهر للمتتبع، و قد عرفت انه لو لا ذلك اشكل الامر فى تلک الموارد و وجب الالتزام بعدم قيام المقام، و هو مع كونه خلاف مسلک الفقهاء خلاف البداهة و حكم الوجدان. و يهديك الى ذلك ملاحظة حال الطرق مع الاصول العملية فان المسلم حكومتها عليها، مع انه لو لا دلالة ادلة اعتبارها على ترتيب اثار القطع عليها و قيامها مقام القطع فى ترتيب اثاره لوقع المعارضة بينهما من جهة ان مفاد مثل «كل شيء حلال» جعل الحلية مادام الشك و مفاد دليل الاعتبار ترتيب اثر الواقع على المحكى، ففى مورد قيام الامارة يقع التنافى والتعارض من جهة ان الشك موجود بالوجدان فيكون محكوماً بالحلية فى الظاهر، و من جهة دلالة ذلك الدليل على ترتيب اثارالحرمة مثلاً عند قيام الامارة عليها و لا وجه للحكومة، الا ان دليل الاعتبار كما يكون ناظرا الى ايجاب ترتيب اثار الحرمة على المحكى كذلك ناظراً الى ايجاب عمل من لاشک له و كان قاطعاً، فكما ان القاطع لا يرجع الى الدليل الوارد فى مورد الشك كذلك من قام عنده طريق و يهديك ايضاً ملاحظة مثل قوله عليه السلام: «لاشک لكثير الشك»[1] و قوله عليه السلام: «لاشک للمأموم مع حفظ الامام او للامام مع حفظ المأموم[2]» فان كل واحد منهما بانشاء واحد متكفل لالغاء اثارالشك، و جواز البناء على اي الطرفين فى الاول، و وجوب البناء على حفظ الاخر فى الثانى. و ذلك انما يستفاد بالتناسب فى كل منهما بحسبه والا فالمفاد الاولى عدم ترتيب

۱.- الكافى، ج ۵، ص ۳۱۳، باب النوادر؛ وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۲۳۹، باب ۲۴.

۲.- المستدرك، ج ۶، ص ۲۱، باب ۱۲.

اثار الشك فافهم واستقم. هذا كله فيما كان لسانه مثل قوله صدق العادل والغ احتمال الخلاف كما فى خبر العادل او الثقة، و اما ساير الطرق فهى و ان لم يكن فيها هذا اللسان لكن لما كانت حجيتها عندالعقلاء من باب الطريقية وهم لا يعتنون باحتمال الخلاف فى الطرق فى الامور الراجعة اليهم و يعاملون معها معاملة القطع و الشارع لم يردعهم عن ذلك فى تلك الطرق بالنسبة الى الامور الراجعة اليه كان حكمها حكم الخبر الواحد. و من ذلك يظهر انه لو جعل الشارع شيئا طريقاً شرعا كان حكمه حكم الطرق العقلائية بعد ما صار حجة من باب الطريقية، فان الظاهر من ذلك انه جعله حجة على ما كان عليه الطرق المتداولة عندالعقلاء، و على هذا فلو كان مفاد الدليل جعل الحجية ايضاً لكن علم ان ذلك انما كان بلحاظ الطريقية كان كساير الطرق و كان بمنزلة ان يقال لا مجال لاحد التشكيک فيه، فافهم فانه دقيق. و عليه يظهر وجه التعميم و عدم اختصاص ما ذكر بمثل ما ورد فيه ذلك، هذا كله فى القطع الذي اخذ فى الموضوع على وجه الطريقية.

عدم قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ صفة

و اما الذي اخذ فيه على وجه الصفتية فالاظهر عدم قيام الامارات بدليل اعتبارها مقامه، لقصور هذه الادلة وضعا او انصرافاً عن التنزيل مقام ما لم يوخذ القطع فيه على نحو الكاشفية، بل انما اخذ بما هو موضوع خاص و صفة خاصة و حالة مخصوصة، هذا مع ان الظاهر من دليل اعتبار القطع فى الموضوع بهذه المثابة الغاء اعتبار غير القطع من الظنون والامارات.

و على اي تقديراذا كان الدليل الاولى الدال على اخذالقطع فى الموضوع بلسانه ناظرا الى الغاء الظنون الشخصية او النوعية لايقوم الامارات مقامه، سواء كان القطع ماخوذا على نحوالصفتيه او الكاشفية. و لعل من هذاالقبيل اخذالقطع فى الشهادة و فى الركعتين الاولتين من الرباعية او ركعات الثنائية او الثلاثية، اذالظاهر المتراءى من تخصيص جواز الشهادة بما اذا رأى الموضوع رؤية الشمس و نحو ذلك من التعابير عدم الاعتناء بالظن بل بالاطمئنان، و هذا يحكم على دليل اعتبار الامارات حكومة الحاكم على الحاكم، اللّهم

الا ان يقال: المستفاد من رواية[1] حفص بن غياث جواز الاعتماد فی الشهادة على ما جاز الاعتماد عليه فی عمل نفسه، و تحقيق المقال فی المسألة خارج عن هذه المقالة و موكول الى محلّه، والغرض هنا مجرد بيان قاعدة كلية، و هی انه كلما كان لسان الدليل الاوّلی ناظرا الى الغاء غيرالقطع و عدم الاعتبار به فی الحكم لم يجز الاعتماد على غيرالقطع من ساير الحجج الثابتة بادلتها، فتدبر جيداً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱.- من لا يحضره الفقيه، مؤسّسة النشر الإسلامي، ج ۳، ص ۵۱، باب من يجب ردّ شهادته و من يجب قبول شهادته.

الامر الرابع: فى امتناع أخذ القطع

بحكم فى موضوع نفسه او مثله او ضدّه

قد عرفت فيما تقدم جواز اخذ القطع لشيء فى موضوع حكم اخر متعلق بغير متعلقه، و هل يجوز اخذه فى موضوع نفس هذاالحكم او مثله او ضده او لا؟ قال فى «الكفاية» و «الحاشية»: لا يمكن شى من ذلك، للزوم الدور او اجتماع المثلين او الضدين اذا كان القطع بمرتبة من الحكم ماخوذا فيه او مثله او ضده بتلك المرتبة، و اما اذا اخذالقطع بمرتبة فى مرتبة اخري فلامانع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقول: اما موضوع اجتماع المثلين او الضدين فقد اشير اليه فى طى المباحث المتقدمة من ان تعلق حكمين متماثلين بموضوع واحد، لاجل انطباق عنوانين عليه مما لا ضير فيه و لااشكال، و فائدة ذلك تاكّد الحكم وجوبياً كان او تحريمياً، و مثله حكمان ضدان فانه يمكن تعلقهما بموضوع واحد، لاجل ذلك من جهة الآمر و ناحية المكلف (بالكسر) بمعنى امكان انقداح الارادة والكراهية فى نفسه و عدم كونه بنفسه تكليفا محالا. نعم هو تكليف بالمحال من جهة عدم قدرة المكلف على الامتثال فتدبر.

و اما مسألة الدور فهو حق لا محيص عنه، فان القطع بحرمة شرب الخمر مثلاً موقوف على تحقق الحرمة قبل القطع و قيامها بذات الخمر مع قطع النظر عن القطع به، و مرجع اخذ القطع فى موضوع هذه الحرمة الى ان الحرمة موقوفة على القطع بها قضية توقف الحكم على موضوعه و هذا عين الدور و تقدم الشئ على نفسه، بل هو كماترى

خلف من جهة ان الحرمة يلزم ان لا تكون قائمة بالقطع بل بذات الخمر و ان تكون قائمة به، و هذا فيما اصاب القطع واضح. و اما فيما اخطاء فربما يتوهم عدم لزوم هذه الاشكالات من جهة عدم تحقق المقطوع فی الواقع، ولكن الحق ما اشار اليه المحقق ﷺ فی الحاشية من ان فی صورة الخطأ كان الحكم الماخوذ فيه القطع مثل الحكم المقطوع به لا شخصه، كما هو واضح فافهم واستقم.

نقلٌ و نقدٌ

و من عجيب الكلام ما صدر من المحقق النائينی ﷺ فی هذاالمقام على ما نسب اليه من امكان اخذالعلم فی موضوع حكم متعلقه بدليل منفصل غير دليل نفس هذا الحكم الذي يعبّر عنه بمتمم الجعل قال ما حاصله: ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة له لايمكن فيه الاطلاق والتقييد اللحاظی، فاخذ العلم مما لايمكن فی مرتبة الجعل والتشريع، و اذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق، ولكن الاهمال الثبوتی ايضاً غير معقول، فلابد اما من نتيجة الاطلاق او التقييد، و حيث لم يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلا لبيان ذلك لابد من جعل اخر يستفاد منه احدالامرين، و هوالمعبر عنه بمتمم الجعل، و قد قام الاجماع بل ربما يدعى تواتر الادلة ايضاً على اشتراك الاحكام فی حق العالم والجاهل، ولكنه قابل للتخصيص و قد خصصت فی غير مورد كما فی مورد الجهر و الاخفات والقصر والاتمام فقام الدليل على اختصاص الحكم فی حق العالم، فقد اخذ العلم بالحكم فی ثبوته واقعاً. قال: و كما يصح اخذ العلم بالحكم شرطاً فی ثبوت الحكم كذلک يصح اخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً بحيث لاحكم مع العلم به من ذلك السبب، كما فی باب القياس. انتهى موضع الحاجة من كلامه. اقول: لا يخلو هذاالكلام من النظر والاشكال من جهات، فان العقل والوجدان السليمين شاهدان على ان وجود شیء مقيدا بالعلم بوجوده محال، سواء كان من الامور التكوينية اوالتشريعية، فكما ان وجود زيد مثلاً مقيدا بالعلم بوجوده محال و كذلک تحقق المصلحة مقيداً بالعلم بها و هكذا الارادة، كذلک الانشاء، لانه فعل من افعال المنشئ و له نحو من الوجود فلا

يكاد يكون وجوده مقيدا بالعلم بوجوده، و هذا مما يحكم به بداهة الوجـدان و صريح البرهان، فلا محالة يجب اما ان لا يكون شيء من ذلك موجوداً او كان وجوده غير مقيد.

فنقول: الحكم ان كان موجودا كان وجوده بحكم العقل مع قطع النظر عن العلم و هذا عبارة اخرى عن الاطلاق غاية الامر انه اطلاق ذاتى و بحكم العـقل المسـتقل، و مـا ذكره﵀ و جعله مقابلاً للتقييد بالعدم والملكة انما هو الاطلاق اللحاظى، و لا بحث فيه، بل المحقق فى محله ان نتيجة مقدمات الحكمة ليس هذاالاطلاق بل هو الاطلاق الذاتى، و كيف كان المدعى فى المقام هوالاطلاق بحسب الذات، و قد عرفت انه كان بحكم العقل و لا مفر منه قط، فان عدم كون الحكم مطلقا بحسب العلم و الجهل مساوق لعـدمه مـن رأس.

و يشهد بما ذكر ما نرى ببداهة الوجدان ان الحكم اذا أُنشئ فلا يخلو اما ان يكون محققا مع العلم والجهل اولا، فعلى الثانى وجب ان لا يكون هناك حكم مجعول اذا لم يعلم به، و هو بديهى الفساد، والشاهد عليه ما نرى من ان الاحكام الصـادرة مـن المـوالى الظاهرية غير محتاجة الى متمم الجعل اصلا، مع ان الكل مكلفون بها معاقبون على ترك تعلمها، و هل‌ترى ان لاحد الاعتذار بانه لم يكن لها متمم الجعل الذي بـه يسـتكشف اشتراكها فى حق العالم والجاهل. و بالجملة الامر من الوضوح بمكان لا يحتاج الى مزيد بيان، والعجب ما افاده﵀ من ان الحكم فى مورد القصر والاتمـام والجـهر والاخـفات مختص بالعالم به فاخذ العلم بالحكم شرطا فى ثبوته واقعاً، فـانك خـبير بـان مـذاق الاصحاب قدس سرهم ثبوت العقاب فى الموردين اذا عمل على خلاف الحكم الواقعى فانه مناف لكون العلم قيداً فى ثبوت الحكم فالانصاف اطلاق الحكم فى الموردين ايضاً واشتراكه بين العالم والجاهل ولذا يعاقب العبد، ولعلّه انمّا حكم بالاجزا مع ان العـقاب ثابت قطعاً لما ذكره المحققون فى مقامه من توجيه ذلك بوجوه كان صرف النظر عنها فى المقام و ايكالها الى محله اولى. ثم انه كما لا يعقل اخذالعلم بالحكم شرطا فى ثبوته واقعاً كذلک اخذه ما نعاً له اذا حصل من سبب خاص كالقياس. و ليس مرجع النهى عـن

العمل بالقياس بقوله عليه السلام: «الشريعة اذا قيست محقت»[1] الى عدم الحكم واقعاً اذا علم به بالقياس، و هذا واضح جدا فتدبر.

هذا كله حكم العلم الماخوذ فی موضوع حكم شخصه او مثله او ضده او فی موضوع حكم آخر

حكم الظن فی هذا المقام

و اما الظن فهو ايضاً كالقطع لا يمكن اخذه فی موضوع حكم شخصه لعين الدور والخلف المذكورين، و امّا اخذه فی موضوع حكم مثله او ضده فهو ايضاً كالقطع، اذ كما ان القطع باجتماع المثلين او الضدين محال كذلک الظن به، بل احتماله، لانه احتمال المحال. نعم الظن بمرتبة من الحكم يمكن ان يكون موضوعا لمرتبة اخري كالقطع من دون فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً، والفرق مجرد امكان اخذالظن بمرتبة من الحكم و هو المرتبة التی لم يكن الحكم فعليا و كان بحيث لو علم به لتنجز موضوعا لحكم فعلی من جميع الجهات مثله او ضده و هذا غير متصور فی القطع، ولكن هذا كماترى ليس فرقا فيما هوالمهم فتبصر.

ثم ان الظن الماخوذ فی موضوع حكم آخر يتصور فيه ما مضی فی القطع من كونه تمام الموضوع او جزءه ماخوذا بنحو الكشف او الصفة، فان كان تمام الموضوع فلا اشكال، و ان كان جزءه فكذلک، ان كان الظن معتبرا كما هو واضح، و اما ان كان غير معتبر فيشكل بان جزء الموضوع حاصل بالوجدان و هوالظن، و اماالجزء الاخر فهو غير متحقق، لان المفروض عدم كون الظن معتبراليكون محرزا بالتعبد و لا يكون محرزا بالوجدان فكان جزء الموضوع غير ثابت و كان المرجع الاصول العملية.

و اما الكلام فی قيام الطرق و الامارات مقامه فملخصه ان الظن ان كان غير معتبر فلايفی دليل اعتبار الطريق بالقيام مقامه بل لابد من دليل اخر، و ان كان معتبرا فكذلک اذا كان الماخوذ نفس الظن بما هو، و اما اذا كان ماخوذا بما هو طريق معتبر كان قيام

۱.- لا يوجد الرواية بهذه العبارة التی ذكر فی النسخه بل يوجد فی مواضع متعدده بهذا النحو «السنة اذا قيست محق الدين» او «السنة اذا قيست انمحق الدين (التهذيب ج ۱۰، ص ۱۸۴، باب ۱۴)؛ (من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۱۸)

الامارة بنفسه موضوعاً، و ليس هذا فى الحقيقة مسألة قيام المقام كما هو واضح، و ان كان المأخوذ القطع او الظن المعتبر فلما كان مفاد دليل الاعتبار قيامها مقام القطع بالتقريب الذي عرفت كان دلالته على القيام مقام الظن بالاولوية، فتدبر فيما تلوناه عليك و راجع كلام الشيخ قدس سره فى هذاالمقال، والله العالم بحقائق الاحوال.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامر الخامس: فى وجوب الموافقة الالتزامية و عدمه

هل يجب الموافقة الالتزامية او لا؟ قولان. و ينبغى تحرير محل النزاع و مورد الكلام اولاً ليتضح به الحال فنقول: الظاهر ان الكلام فى ان الاحكام الواردة فى الشريعة هل تقتضى الموافقة التزاما فى حق كل مكلف حتى النبى الصادع للشرع صلى الله عليه و آله و لو لم تكن تقتضى الموافقة عملا مثل ان يكون حكماً اباحيا او لا؟ و بهذا يظهر ان الكلام فى هذا المقام ليس من جهة لزوم تصديق النبى صلى الله عليه و آله والبحث فيه اجنبى عن ذلك البحث بالمرة، بداهة ان تصديق النبى فيما جاء به على نحول الاجمال واجب قطعا و كان من اركان الدين و بدونه لا يصدق اسم الاسلام و لا يترتب احكامه، و اما تصديقه على التفصيل فهو مما ليس بواجب بداهة؛ اذ لو كان لما كان احد من العباد حتى الفقهاء الراشدين مثل الشيخ الطوسى و نحوه ايضاً مصدقا بهذا المعنى. و كيف كان ليس البحث هنا عن وجوب تصديق النبى اصلا، بل البحث فى ان الحكم الواصل من الله تبارك و تعالى الى العبد هل يقتضى عقد القلب عليه والالتزام به قلبا سواء كان وصوله بواسطة النبى او بدونها؟ فعلى هذا يجري الكلام بالنسبة الى النبى ايضا. و يظهر ايضا بما ذكرناه فى تحرير محط البحث عدم اختصاصه بما اذا كان له موافقة من حيث العمل بل يعّمه و غيره، فيقال: ان حكم الاباحة مثلاً و ان لم يقتض الموافقة عملا هل كان موجباً للالتزام او لا؟ و كذلك

الاحكام التى ليست مورداً لعمل هذاالشخص هل يجب عليه الالتزام بها ام لا؟

التحقيق فى المسألة

اذا عرفت ذلك فالحق عدم وجوبه اذ لا دليل عليه لا عقلا و لا نقلا، كما ان الحق عدم ايجاب تركه المنقصة وانحطاط الدرجة لدى المولى؛ لان عقد القلب على الاباحة و وجوب الزكاة مثلاً على من وجب عليه او الحج و نحو ذلك بما هو هو لا يوجب ترفيع الدرجة، اذ ليس فيه بهذاالمعنى نحو من الاطاعة والعبودية، كما ان تركه لا يوجب حط المنزلة لعدم كونه بما هو نحوا من المخالفة فان الاطاعة هو القيام بما هو وظيفة العبد من اتيان ما ارادالمولى منه و ترك ما نهاه عنه والمخالفة ترك ذلك. و بهذا يظهر حال عقد القلب على الواجبات والمحرمات الثابتة فى حقه ايضاً، فانه اذا قام العبد بوظائف العباد فاتى بالواجبات و ترك المحرمات من دون عقد القلب و الالتزام على الوجوب والحرمة لايعد عاصيا بحكم الوجدان، كمالا يرى بحكم العقل منقصة فى درجته عندالمولى.

نعم الانقياد والتسليم والبناء على الاتيان بما هو من وظائف العبد يوجب علوالمنزلة و ارتقاء الدرجة، كما ان عدم ذلك يوجب انحطاطها من دون شک و ارتياب، لكن لا ربط له بالمقام اذ مرجعه الى البناء على الاطاعة والعمل، و اين ذلك بما نحن بصدده، و بذلک ظهر ان ما افاده فى «الكفاية» منظور فيه فتدبر.

هذا كله حكم الالتزام و عقد القلب من حيث الوجوب و عدمه، و قد عرفت ان الاظهر الثانى، مع انه لم يتحقق موضوعاً ايضاً، فانا لا نعقل و راء الاعتقاد القلبى امرا يسمى بعقد القلب و يكون من الامور الاختيارية للمكلف بحيث تمكن مع العلم بالوجوب مثلاً عقد القلب على الحرمة و بالعكس، فانه ان صح ذلك فى التشريعيّات صح فى التكوينيات ايضاً مع انه واضح البطلان، و اذا لم يكن احدالطرفين اختياريا ليس الاخر كذلک، و لا يذهب عليک عدم اختصاص ما ذكر بفروع الاحكام بل الكلام فى الاصول الدينية مثله، لانّا لا نتصورو لا نتعقّل امكان عقد القلب على عدم كون النبى نبيّا

مع العلم بانه نبیّ، و قس علیه غیره من الاصول. و قوله تعالی: «جحدو بـها»[1] مـعناه ظاهرا انهم انکروا فی الظاهر بحسب اللسان مع علمهم بالخلاف، کما کان هذا شان ابی جهل و مثله فتدبر.

و بالجملة عقد القلب والالتزام علی وفق الاحکام قلبا موضوعاً و حکماً محل المنع. ثم انه اتضح مما مرّ ان الموافقة الالتزامیة علی تقدیر وجوبها تجب ولو فیما لا یجب علیه الموافقة القطعیة عملاً و لا یحرم المخالفة القطعیة کذلک، لا متناعهما او لجهات اخر مـن عدم الحکم الزامیا اصلاً او طرو بعض الموانع، فلو علم اجمالا بوجوب شئ او حـرمته وجب الموافقة الالتزامیة وان لم یجب العملیة، للتمکن من الالتزام بما هو الواقع.

اللهم الاّ ان یقال: الذي یجب بناء علیه انما هو الالتزام بخصوص الحکم و بـعنوانـه الخاص من الوجوب او الحرمة او غیرهما، و لا یکفی الالتزام بما هو الواقع اجمالاً ولو لم یعلم بخصوصه، فنقول: علی هذا لا یمکن الموافقة القطعیة الالتزامیة اصلاً کما هو واضح.

و اما الالتزام بواحد منهما بخصوصه من الوجوب او الحرمة فلا یجب بل لایجوز، اما عدم الجواز فلان فی الالتزام بخصوص احدهما احتمال الموافقة للتکلیف الالزامی اعـنی وجوب الالتزام مع القطع بالمخالفة للتکلیف التحریمی، و هو حرمة ادخال ما لم یعلم انه من الدین فی الدین، کما هو المحقق فی مسألة التشریع، فان المحرم ادخال مالا یعلم انه منه فیه لاخصوص ما علم عدمه و لا ما لیس من الدین واقعا، نظیر ما ثبت فی مـوضوع القضاوة فراجع و تدبر.

و اما عدم الوجوب فلانّا و ان بنینا علی ان المحرم هو ادخال ما لیس من الدین واقعاً فی الدین دون ما ذکر، ولکن فی الالتزام باحدهما بالخصوص احتمال الموافقة و احـتمال المخالفة معا، کما ان فی ترک الالتزام رأسا موافقة قطعیة للنهی عن الالتزام بخلاف الواقع و مخالفة قطعیة للامر بالالتزام بالواقع، و کذلک فی الالتزام بهما معا موافقة قطعیة من جهة و مخالفة قطعیة من جهة اخری، فلیس فی احدالوجوه ترجیح علی الاخر.

و بذلک کله یظهر ان لزوم الموافقة الاحتمالیة و ترک المخالفة القطعیة عند عدم التمکن

۱.- سورة النمل، الآیة ۱۴.

من الموافقة القطعية و ان كان حقا موافقا للتحقيق، لكنه لاينتج فى المقام فى اثبات لزوم الالتزام باحدالتكليفين بالخصوص، فتدبر جيدا.

عدم مانعية لزوم الالتزام عن اجراء الاصول

ثم انه انقدح مما مر انه لايكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية او الموضوعية فى اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه، و ذلك لعدم تحققه موضوعا اوّلاً، و عدم وجوبه على فرض التحقق ثانياً، و عدم وجوب الالتزام الا بما هوالواقع و فى علم الله دون خصوص احد المحتملين ثالثاً. نعم يقع الكلام على فرض وجود المحذور فى عدم الالتزام عندالعلم الاجمالى فى انه يجري الاصول الموضوعية او الحكمية لكى تكون نتيجتها عدم الوجوب او لاتجري لاجل هذاالمحذور.

فنقول: الحق الذي يقتضيه النظر الدقيق ما حققّه العلامة الانصاري‌ﷺ فى الرسالة و حاصل كلامه مع توضيح منّا: ان جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى مع قطع النظر عن الالتزام انما يكون فيما اذا لم يكن هناك مخالفة عملية، اذ لو كان ما كان الاصل جارياً فى نفسه، فجميع موارد دوران الامر بين المحذورين مع عدم كون احدهما المعين تعبديا داخل فى محط الكلام، و كذلك الكلام فى جميع الموارد التى ليس اجراء الاصول فى اطرافه مستلزما للمخالفة من حيث العمل، كما اذا توضا احد غفلة بمايع مردد بين الماء والبول و قس عليه ساير الامثلة.

ثم ان الكلام مبنى على القول بجريان الاصل فى الاطراف لو لم يستلزم المخالفة من حيث العمل كما اختاره الشيخ فى اغلب كلماته، و اما على القول بقصور ادلّتها عن الشمول لها ذاتا من جهة المناقضة بين الصدر و الذيل كما تفوه به الشيخ ﷺ فى بعض الكلمات فيسقط البحث بالكلية. اذا تحقق ذلك نقول: الشبهة اما ان تكون موضوعية او حكمية، و على الثانى فالاصل الجاري اما يكون نظير كل شيء لک حلال، أو يكون الاستصحاب فان كان الشبهة موضوعية فالاصل الجاري فى الموضوع تحكم على الاحكام الاولية و تخصّصها بغير مورد الاصل، و اذا خصص الحكم بغيره و ارتفع من مورده ينتفى موضوع وجوب الالتزام. و بعبارة اخري الاصل الجاري فى الموضوع مثل

اصالة عدم تعلق الحلف بوطء هذه المرأة كان حاكما على دليل وجوب الوفاء و واردا على دليل وجوب الالتزام من جهة ان موضوع الاول الحلف و هو لم ينتف حقيقة بل ادعاء و مصححة نفى اثاره و منها وجوب الوفاء به. و اما موضوع وجوب الالتزام هو الحكم و هو منتف حقيقة و وجدانا. و ان كان الشبهة حكمية و كان الاصل الجاري الاستصحاب، فلا يخفى ان مرجعه الى عدم جعل الشارع لهذاالحكم المشتبه، و حاله بالنسبة الى وجوب الالتزام حال الاصل الجاري فى الموضوع بالنسبة الى حكمه، فكما ان وجوب الوفاء من اثارالحلف كذلک وجوب الالتزام من اثاره نفس الجعل و الحكم. و ان كان الاصل! «مثل كل شئ لک حلال»[1] و «كل شئ طاهر»[2] و نحو ذلك فهو و ان كان منافيا مع الحكم الواقعى الا انه لما كان الثابت فى محله الجمع بين الحكم الظاهري والواقعى بحمل الثانى على الشأنى الاقتضايى او الانشائى الذي مرجعه الى الالتزام برفع الحكم الواقعى الفعلى كان مفاد الاصل بالاخرة مقدما على الدليل المتكفل لبيان الحكم و نافيا للحكم الواقعى. و بهذا يظهر وجه ما افادهقدس سره بقوله فى طى الكلمات ما لفظه: لان الاصول تحكم فى مجاريها بانتفاء الحكم الواقعى، فهى كالاصول فى الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، اعنى وجوب الاخذ بحكم الله انتهى.

و كيف كان لا فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية فى ان الاصل اذا لم يوجب المخالفة من حيث العمل يجري فى الاطراف و يخرج مجاريها عن موضوع وجوب الالتزام لان معنى حكومتها على الاحكام الواقعية و ارتفاع فعليتها بها عدم وجودالحكم حقيقة، و اذا لم يكن هناك حكم فبماذا يجب الالتزام مع ان الحكم الانشائى بما هو لا يوجبه بديهية.

عقدٌ و حلٌّ

ثم انه ربما يتولد هاهنا اشكال بان الكلام مفروض مع القول بوجوب الالتزام بالحكم مطلقا حتى عندالعلم الاجمالى و وجود المحذور فى تركه حينئذٍ ايضا، و معهذا كيف المقال بجريان الاصل فى الاطراف. ويمكن دفعه بما اشار اليه الشيخقدس سره من احتمال ان يكون

۱.- الكافى، طبع دارالكتب الاسلامية، ج ۵، باب النوادر؛ وسائل الشيعه، (طبع موسسة آل البيت، قم) ج ۸، ص ۲۳۹، باب ۲۴

۲.- مستدرك الوسائل ج ۲، ص ۵۸۳ باب ۳۰، (طبع مؤسسة آل البيت)

الالتزام واجبا مقدمة للعمل حيث لم يثبت وجوب الالتزام بالحكم الواقعی مع قطع النظر عن العمل. و يمكن ان يقال ايضا بان ادلة الاصول صدراً و ذيلاً ناظرة الى الاعمال غير الالتزام. اللهم الا ان يقال بما حققه الشيخ بقوله و لكن التحقيق و حاصله: انه اذا ثبت وجوب الالتزام بحكم الله الواقعی من حيث هو والاخذ به كذلک كان خطاب التزم بالحكم الموجود فی البين مثل خطاب اجتنب عن النجس، و كما ان الاجتناب عمل من الاعمال و مخالفته يعد مخالفة عملية ولذا لا يجري الاصل عنداشتباه النجس لا الاصل الموضوعی و لا الحكمی اذا كان مؤداه طهارة الاطراف، فكذلک الالتزام والاخذ بحكم الله عمله و تركه يعد مخالفة عملية لخطاب التزم، فلا يجري الاصل فی اطرافه اذا كان مؤداه عدم وجوب الالتزام موضوعيا كان او غيره. هذا خلاصة ما استفدناه من كلام الشيخ فی هذا المقام، و انت بعد امعان النظر فيه تعرف ان الاشكال المتصور فی المقام ليس الا ما نبّه عليه‌ﷺ و تفطن به نفسه. فما ذكره فی «الكفاية»: من ان اجراء الاصل لاثبات عدم وجوب الالتزام بالمعلوم بالاجمال دوري، منظور فيه، اذ لو اغمض عن التحقيق الذي افاده اخيرا كان الاصول جارية بلا كلام، و كان نتيجتها عدم وجوب الالتزام، ولو لا ذلك لم تكن الاصول جارية اصلا لما ذكر. و بالجمله ليس فی كلامه اشكال زائد على ما اشاراليه. و ماذكره بقوله: اللهم الا ان يقال ان استقلال العقل الخ كلام خارج عن المقام و مربوط باصل مسألة العلم الاجمالی هل هو علة تامة لوجوب الموافقة القطعية والاحتمالية، او مقتض للامرين معا، او للاول فقط، و للثانی كان علة؟ و مختار الشيخ (قدس سره) هو الاخير، و لازمه عدم جواز ترخيص الشارع فی الاقدام والاقتحام فی الاطراف، و كلامه هذا انما هو على هذا المبنی، و اما لو قلنا بالثانی فلا ضير فی ترخيص الشارع فی المخالفة القطعية الالتزامية، كما لا ضير فی غيرها من الاعمال، فتدبر.

و اما ماذكره بقوله: الا ان الشأن الخ فلا يصح مطلقا، اذ ليس جميع الموارد مما لم يكن فيه اثر عملی مثل مسألة التوضی بمايع مردد مع الغفلة فان لكل واحد من الاصلين اثر عملی يترتب عليه كما لا يخفى. نعم مسألة دوران الامرين بين المحذورين كان من قبيل ما ذكره. و على هذا يمكن الاستشكال بان الاصول احكام عملية لا مجال لاجرائها فيما ليس

فی البین اثر عملی. ولکن یمکن دفعه بما اشار الیه المحقق‌ﷺ فی الحاشیة: من انه لیس دلیل یدل علی وجوب وجود الاثر عملا، و انما یصار الیه من جهة لغویة ادلة الاصول فیما لا یترتب علی مفاده اثر عملی، و یکفی فی رفع اللغویة ان یکون المرفوع نفس الحکم لیحکم بعدم وجوب الالتزام، فراجع کلامه و تدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامر السادس: فى قطع القطاع

قد يقال بان قطع القطاع ليس بحجة، و الاصل فيه ما صرح به كاشف الغطاء ﷺ بعدالحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال: و كذا من خرج عن العادة فى قطعه او ظنّه فيلقوا اعتبارها فى حقه انتهى. و ربما يورد عليه بانه لا تفاوت فى نظر العقل فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا بين ان يكون حاصلا بنحو متعارف او غيره، ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغى حصوله، و صحة مواخذة قاطعه على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بانه حصل كذلك، و عدم صحة المواخذة مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك.

وجه عدم اعتبار قطع القطاع

اقول: قد عرفت سابقا عند البحث عن حجية القطع ان له اثرين، احدهما تنجيز الواقع عند الاصابة، والثانى كونه عذرا عند المخالفة، و قد قلنا: ان الاول يترتب على القطع مطلقا من دون تقييد اصلا، و اما الثانى فلا، بل يختص بما اذا مشى المكلف فى طريق تحصيل القطع طريقا رضى به الشرع و لم ينه عنه، و هوالذي عبربه فى «الكفاية» بقوله: و عذرا فيما اخطأ قصورا انتهى. فاذا نهى الشرع الورود فى بعض العلوم والغوص فيها والتفكر فى بعض المقدمات العقلية، والمكلف خالف هذاالنهى و صار بصدد تحصيل ذلك

و صادف انه قطع بحكم من الاحكام، فلا ضير فی انه مادام كونه قاطعا لايتمكن المولى من استيفاء غرضه منه، و لايمكن بعثه او زجره نحو خلاف مقطوعه، ولكن لايقبح عقابه يوم القيمة عند كشف الحال و انكشاف الخلاف، كما يحكم بذلك العقل المستقل فی باب الاطاعة و المعصية واستحقاق الثواب والعقاب. وكذلك القطاع اذا علم من نفسه ان قطعه غالبا غير مطابق للواقع والرجوع الى المتعارف اقل خطاء من قطعه، و مع ذلك صار بصدد تحصيل القطع و لم يطلب الواقع لم يكن معذورا، كما لا يخفى على من راجع وجدانه. اذا عرفت ذلك نقول: ان كان مراد كاشف الغطاءﷺ هوالقطع الماخوذ موضوعا كما ربما يحتمل فلا اشكال فيه، اذ كما ان ادلة اعتبار بعض الظنون مثلاً منصرفة عن الظن الغير العادي و كذا ما دل على كون الظن الفلانی مأخوذا فی الاثر الكذايی منصرف عن الظن المذكور، و كذا الكلام بالنسبة الى الشك، كذلك بالنسبة الى القطع، ولكن الظاهر ان مرادهﷺ ليس هذا القطع بل هوالطريق منه. و على هذا يمكن ان يقال: ان نظرهﷺ الى ما ذكرناه من عدم كون قطع القطاع حجة بمعنى كونه عذرا عندالخطاء، اذ القطاع بعد ما صار متوجها الى انه كذلك و كان غالب العلوم الّتی تحصل له مخالفة للواقع من جهة عدم استقامته كان عليه عدم مشی طريق يحصل له القطع، نعم اذا حصل قهرا عليه فلا كلام. و لعلك بهذا تعرف وجه ما ذكره الاخباريون ايضاً ان كان مرادهم منع حجية القطع اذا حصل من المقدمات العقلية التی نهى الشارع اتباعها، و ان كان مرادهم عدم جوازالاعتماد على المقدمات العقلية لانها لا تفيد الاالظن، فهو اجنبی عن المقام.

و بالجملة يحتمل ان يكون مراد كشف الغطاء و كذا الاخباريين من عدم الاعتبار بقطع القطاع والحاصل من المقدمات العقلية عدم اعتباره فی صورة الخطأ، بمعنى عدم كونه عذرا للمكلف و دافعا للعقاب و استحقاقه. كما يحتمل ان يكون المراد امكان منع الشارع عن اتباعه لا عن اتباع القطع مادام موجود ليشكل فيه بانه محال بحكم العقل بل بان يتصرف فی المعلوم و يبيّن مثلا ان لا ارادة هنا و هذا يتضح بملاحظة ما بيناه فی بعض ما تقدم من ان القطع ليس حاصلا بالارادة الواقعية النفس الامرية غالبا بل عادة فی شئ من الموارد، و انما يتحقق القطع بالوظيفة الظاهرية المستندة الى اصالة الظهور و نحوها، و على هذا فلا باس للشارع بالتصرف فی المعلوم.

الامر السابع: فى القطع الاجمالى

يقع الكلام هنا فى مقامين احدهما: فى اثبات التكليف به كما فى العلم التفصيلى، الثانى: فى سقوط التكليف به، بمعنى انه اذا علم بالتكليف فهل يكفى فى سقوطه الامتثال الاجمالى مطلقا او لايكفى كذلك او فيه تفصيل؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حجّية القطع الاجمالى عقلاً

اما المقام الاول فمحصل الكلام فيه انه: لا فرق فى تنجز الواقع بشهادة الوجدان و العقل السليم بين العلم الاجمالى والعلم التفصيلى اذا كان المعلوم الارادة الفعلية الواقعية الكامنة فى نفس المولى، و لا يقبل ذلك الرفع او الوضع التشريعيين، للزوم التناقض عند الرفع و تحصيل الحاصل عند الوضع كما مرّ فى بحث القطع التفصيلى، و لا فرق فى عدم امكان الترخيص بين جميع الاطراف و فى بعضها، اذ احتمال التناقض كالقطع به فى الاستحالة، بل فى الاحتمال البدوي ايضاً لو كان المحتمل الارادة الواقعية الفعلية لا يمكن الترخيص بالخلاف لما ذكر من استحالة احتمال التناقض، نعم فى جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان كلام ياتى فى محله.

امكان الترخيص فى المخالفة شرعاً

هذا كله اذا كان المعلوم او المحتمل الارادة الواقعية القائمة بنفس المولى، و اما اذا لم يكن

ذلك بل كان هو الارادة المستكشفة بالظواهر كالعمومات و الاطلاقات و اصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الجدية و نحو ذلك ـ مما لا يوجب القطع التفصيلى او الاجمالى بنفس الارادة، بل انما يوجب البناء على وجودها فى الظاهر ما لم ينكشف الخلاف بمقتضى الطريقة المتخذة من العقلاء او الشرع كما هو المتحقق غالبا، اذ لا سبيل لاحد الى احراز الارادة النفس الامرية بحسب الواقع فى الموارد ـ فحينئذٍ للشارع الترخيص فى الخلاف والاذن فى الاقدام من دون ان يلزم التناقض علما او احتمالا، اذ الاذن المذكور يرجع الى التصرف فى المعلوم لا العلم، بمعنى ان الارادة الواقعية المستكشفة فى الظاهر بالظواهر لاتكون فى البين، و انت خبير بانه كما يمكن ذلك فى الاحتمال البدوي والعلم الاجمالى يمكن فى العلم التفصيلى ايضاً، ولكن الاصول المقررة من جهة ان موردها الشك فى الواقع بحسب اللسان قاصرة عن الشمول لمورد هذاالعلم، فلو اراد الشارع التصرف فيه لابد و ان يبين ذلك ببيان اخر غير بيان الاصول.

اذا عرفت هذا نقول: لما كان موارد العلم الاجمالى من قبيل الثانى ـ لان ثبوت الارادة فيها انما علم بالاطلاق او العموم ـ فلا مانع عقلا من تجويز الشارع ارتكاب اطرافه جميعا، فالواجب التكلّم حول الادلة المرخصة الواردة عن الشرع، و انهاهل تشمل موارد العلم الاجمالى او تختص بالشبهات البدوية؟

ثم رفع التنافى بينها و بين الادلة الاوليّة على فرض شموله، فالكلام فى مقامين:

شمول الادلة الشرعية المرخصّة و عدمه للمقام

الاول: فى شمول الادلة لها و عدمه، والاظهر انه لا قصور فيها، الا ما يتخيل من انهالو عمّت اطراف المعلوم بالاجمال يلزم التناقض فيها صدرا و ذيلا بالتقريب الذي افاده الشيخ قدس سره فى «الرسالة». و يرد عليه انه انما يردالتناقض اذا كان الغاية التى بها يرفع اليد عن وفق مقتضى الاصول هو الاعم من العلم التفصيلى، و التحقيق خلافه و ان الغاية هو خصوص العلم التفصيلى، توضيح ذلك يستدعى البحث عن كل واحد من الاصول نظرا

الى دليله، اما الاستصحاب فقوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك»[١] انما ينطبق على كل واحد من الاطراف بلحاظ انه كان معلوماً سابقا بخصوصه ثم شك فيه كذلك و بما هو خاص، و لو لا قوله عليه السلام: «ولكن انقضه بيقين آخر» و كان عليه السلام مقتصراً على الجملة الاولى لما توهم احد لزوم التناقض: و انما نشأ ذلك من جهة هذاالذيل بتوهم شمول اليقين فيه للاجمالى منه ولكن فيه اولاً ان الجملة الثانية تكون فى بعض اخبار الاستصحاب لاتمامها و على تسليم تعارض الصدر و الذيل بالنسبة فلا يوجب الاجمال بالنسبة الى بقية الاخبار كما لا يخفى. و ثانيا: ان الظاهر من الدليل اختصاصه بالتفصيلى، لما عرفت من ان شمول النهى لكل واحد من الاطراف مع انه من اطراف المعلوم بالاجمال لابد و ان يكون بعناية انه بخصوصه مشكوك الحكم، و بهذه العناية لا تكون الغاية التى بها يرفع اليد عن مقتضى الاصل فى هذاالمشكوك الخاص الا العلم التفصيلى و لا يكاد يكون العلم الاجمالى و لعلّه كلام دقيق حقيق بالتامل، هذاكله مع ان الظاهر ان الجملة الثانية ليست تعبدا خاصا بل انما كان تأكيداً اللجملة الاولى و بياناً لما يفهم منها ايضاً من عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين من الشك والظن، فهو فى حكم الكلام الارتكازي لا يكاد يستفاد منه حكما تعبديا ازيد مما يحكم به الارتكاز من ان اليقين السابق مرتفع باليقين بالخلاف هذا حال دليل الاستصحاب. و اما قوله عليه السلام: «كل شى فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»[٢] فلعله صريح فى كون الغاية هو العلم التفصيلى و لا اقل من الظهور الذي لا يعتريه شائبة الارتياب، و ما صنع الشيخ (قده) او احتمله بمكان من الغرابة. و اما قوله عليه السلام: «كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام»[٣] ففيه ما فى دليل الاستصحاب من التقريب. و كذا قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»[٤] و حاصله ان جعل

١.- الوسائل ج ١، ص ٢٤٥، باب ١؛ الوسائل، ج ١، ص ٤٧٢، باب ٤٤؛ الوسائل ج ٢، ص ٣١٢، باب ٨ (طبع ال البيت)

٢.- عوالى اللالى، ج ٣، ص ٤٦٥، باب الاطعمة و الاشربة (انتشارات سيد الشهداء قم) يوجد فى الكتاب المذكور كلمة «ابداً» بعد «لك حلال» و لا يوجد فى هذا النسخة

٣.- عوالى اللآلى، ج ٣، ص ٤٦٥، باب الاطعمة و الاشربه (انتشارات سيد الشهداء قم)

٤.- مستدرك، ج ٦، ص ٤٢٣ باب ٢٦؛ مستدرك ج ١٢، ص ٢٣، باب ٥٦ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٤، باب ٣٣.

الحلية فی کل واحد من الاطراف و رفع التکلیف عنه لابد و ان یکون بعنایة خصوصه و بلحاظ انه مشکوك الحکم بما هو هذاالمصداق الخاص و الغایة لرفع هذاالحکم لایکون الا العلم التفصیلی، فتدبرو استقم.

التنافی بین الادلة المرخصة و الادلة الاولیة فی المقام و عدمه

الثانی: فی رفع التنافی بین ادلة الاصول والادلة الواقعیة، فان ما ثبت فی المقام الاول عدم القصور فی ناحیة الادلة ذاتاً و عدم المانع من شمولها لها، و لکن ذلك لا یثبت تقدیم ادلتها علی الادلة الواقعیة، بل کما یمکن تقدیم هذه یمکن العکس. توضیحه: ان التعارض بین الدلیلین بالعموم من وجه، من جهة ان دلیل الاصول عام من حیث شموله للشبهة البدویة، و الدلیل الاولی ایضاً عام من حیث شموله للمعلوم بالتفصیل، فلا تعارض فی الشبهة البدویة و لا فی‌المعلوم بالتفصیل، بل الاول مورد للاصل فقط، والثانی مورد للخطاب کذلک. و انما التعارض فی الشبهة المقرونة بالعلم، حیث ان الخطاب المتکفل لبیان حکم الواقعی یعمّه من جهةالعلم بوجوده اجمالا، و دلیل الاصل ایضاً یشمله من جهة الشك فی کل واحد من الاطراف بخصوصه، و کما یمکن القول بتقدم الاصل و تخصیص الخطاب بالمعلوم تفصیلاً، کذلک یمکن الذهاب الی ترجیح الخطاب و تخصیص دلیل الاصل بالمشکوك بالشك البدوي.

و لا یخفی انه لا یکون تقدم دلیل الاصل فی الشبهة البدویة دلیلا علی تقدمه فی المقام، لوجود الفرق فی المقامین، اما اولا فلان وجود الخطاب فیها مشکوك من رأس، فلیس فی البین ما یعارض دلیل الاصل، فان‌التعارض فرع وجود المتعارضین والعلم بهما. و اما ثانیا فلانه لو لم یقدم دلیل الاصل علی الخطاب المحتمل وجوده فی البین لزم لغویة دلیل الاصول حیث لا یبقی له مورد بعد، و بعبارة اخری تلک الادلة ساکتة بالنسبة الی الشبهات البدویة، و این ذلك بمفروض الکلام، فان الخطاب معلوم فیه، مع انه لا یلزم من تقدمه علی دلیل الاصول لغویة هذاالدلیل.

تأصیلٌ و تخصیصٌ

هذا غایة ما یمکن ان یقال فی تقریب الاشکال، و لکن التحقیق ان ادلة الاصول

حاكمة على الادلة الاولية و ناظرة اليه فلا تلاحظ النسبة، فان الحاكم يقدم على دليل المحكوم بادنى ظهور و لو كان ظهور ذلك اقوي بمراتب من ظهوره؛ لان ادلة الاصول متكفلة لجعل الحكم الظاهري عندالشك فى الحكم الواقعى، فلحاظ هذاالحكم والشك فيه ماخوذ فيه، و لا يحتاج فى الحكومة الى ازيد من كون دليل الحاكم ناظراً الى دليل المحكوم، هذا مع انا لو اغمضنا عن ذلك و سلّمنا التعارض كان مقتضى القاعدة سقوط الدليلين على ما اختير عند تعارض العامين من وجه، و اذا تساقطا كان المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولقد تحصّل من جميع ما ذكر ان مقتضى القاعدة الاولية جواز ارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال لو لا ما يدل على الخلاف، و هذا عكس ما اختاره المشهور من ان الاصل الاولى فيها الاحتياط لو لا الدليل عقلاً او نقلاً على الخلاف. نعم هاهنا ادلة خاصة دالة على وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة مثل ما ورد فى الانائين المشتبهتين والثوبين كذلك، و فى ذيل دليل الاستصحاب و رد الحكم بغسل جميع ما علم اجمالا بوقوع النجس على بعضه، الى غيرذلك مما يقف عليه المتتبع و ذكرها خارج عن هذه المقالة و موكول الى محله، و تلك الادلة توجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة المقررة فى كل مورد تشمله تنقيح المناط او الغاء الخصوصية، و ياتى الكلام فيه انشاءالله تعالى فانتظر.

الامتثال الاجمالى

و اما المقام الثانى: فنى سقوط التكليف المعلوم بالامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى مطلقا، او عدم سقوطه بذلك الامع عدم التمكن من هذا الامتثال، او التفصيل بين ما يستلزم منه تكرار العمل و بين ما لايستلزم بالقول بالجواز فى الثانى و عدمه فى الاول، وجوه و اقوال، و المختار هو القول الاول، و اليه ذهب صاحب «الكفاية»، و التفصيل هو خيرة المحقق النائينىﷺ على ما فى تقريرات بعض تلامذته قال ما ملخصه: ينبغى التنبيه على امور، الاول: ان قصد الوجه مما يقطع بعدم اعتباره شرعا فى العبادة خلافا لجماعة من الفقهاء والمتكلمين، و على فرض الشك ايضاً كان المرجع البراءة.

الثانى: ان الحاكم بالاستقلال فى باب الطاعة هوالعقل، ولكن للشرع التصرف فى كيفية الاطاعة كما وقع فى مسألة الربا و قاعدة الفراغ و ما ضاهاها، و على هذا فان ورد من الشرع ما به يتصرف فى حكم العقل فهو، و الاكان المحكم حكم العقل، فان حكم بشئ فهو و الا كان المرجع اصالة الاشتغال، لان الشك فى اعتبار شيء فى كيفية الاطاعة عقلا يرجع الى الشك فى التعيين و التخيير والاصل التعيين.

الثالث: مراتب الامتثال عند العقل اربعة، الاولى: الامتثال التفصيلى بالعلم الوجدانى او بالظن الخاص اوالمطلق عند انسداد باب العلم بناء على القول بالكشف، و ما ربما يتوهم من ان اعتبار الظن المطلق موقوف على انسداد باب العلم فكيف يكون فى عرضه مدفوع بان المراد انسداد باب العلم فى معظم الاحكام لا فى جميعها، ففى المورد الذي يمكن تحصيل العلم ايضا يكون الظن المستنتج حجيته من انسداد باب العلم فى معظم الاحكام فى عرض العلم. الثانية: الامتثال الاجمالى. الثالثة: الامتثال الظنى سواءالظن الغير المعتبر او الظن المطلق على تقريب الحكومة. الرابعة: الامتثال الاحتمالى. لا اشكال فى تقدم الثالثة على الرابعة والثانية على الثالثة، انما الاشكال فى تقدم الاولى على الثانية، و الاقوي هو التقدم فى خصوص ما اذا استلزم منه تكرار جملة العمل، لان حقيقة الاطاعة عندالعقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعى والمحرك له نحو العمل هو تعلق الامر به وانطباق المامور به عليه، و هذا المعنى فىالامتثال الاجمالى لا يتحقق، فان الداعى له نحوالعمل بكل واحد من فردي الترديد ليس الاّ احتمال تعلق الامر به، و الانبعاث عن احتمال البعث و ان كان نحوا من الطاعة عندالعقل الا ان رتبته متأخرة عن الانبعاث عن البعث المعلوم، مع انه لو شك فى حكم العقل ايضاً كان المرجع الاشتغال على ما مر بيانه، هذا اذا كان مستلزما للتكرار. و اما ان كان المعلوم مرددا بين الاقل و الاكثر فيجوز الاحتياط حتى مع التمكن من ازالة الشبهة، اذ يمكن قصد الامر المعلوم بالنسبة الى جملة العمل بتعلق الامر به و ان لم يعلم بوجوب الجزء، هذاكله فى الشبهة المقرونة بالعلم. و اما البدوية ففى الشبهات الموضوعية يحسن الاحتياط مطلقا قبل الفحص وبعده، و فى الشبهات الحكمية لا يحسن الا بعد الفحص، لما عرفت من اعتبار الامتثال التفصيلى فى

حسن الطاعة. انتهى كلامه مع كمال التلخيص و ان شئت التفصيل فراجعه. اقول: ما ذكره فی مسألة نية الوجه من عدم اعتبارها و كون المرجع عندالشك البراءة حق لا محيص عنه و سنبيّنه انشاءالله.

نقد ما ذكره المحقق النائينی

و اما ما ذكره فی الامر الثانی فكلام ضعيف جدا، بل فيه جهات من الاشكال، فانه بعد ما فرض ان الحاكم بالاستقلال فی باب الطاعة العقل كما هوالحق كيف يتصور تصرف الشارع فی حكمه من دون التصرف فی متعلق امره؟ فانه امر محال، و ما يتخيل من تصرفه فيه فی موضوع الريا و مورد قاعدة الفراغ، مدفوع بان الريا ليس اطاعة بحكم العقل على ما بيناه فی الفقه و فسرناه باتيان ما كان عبادة لغير المولى مع اظهاره بتلك الجهة، و ان ابيت عن عدم كونه بجميع مراتبه اطاعة عقلا، فلابد من ان يكون مرجع تصرف الشارع واعتباره خلوالعبادة عن جميع مراتب الريا الى التصرف فی المأمور به بدخل امر فيه ليس دخيلا بحكم العقل، و بعبارة اخري هو حينئذٍ كساير الاجزاء والشرائط والقيود المعتبرة فی المأمور به. و بذلک يظهر حال قاعدة الفراغ، فانه تصرف فی المأمور به باكتفاء الشارع بالمأتی به على فرض عدم تطابقه مع المأمور به.

ثم ان ما ذكره: من ان المرجع عندالشك فی حكم العقل اصالة الاشتغال، لا محصّل له ان كان المراد اجراء الاصل بالنسبة الى استحقاق الثواب و نفس الطاعة، فانه لا معنى للقول بان الاصل فی الاستحقاق هو الاشتغال او البراءة اما الاستحقاق فهو مترتب على الاطاعة والاتيان بالمأمور به، و اما نفس الثواب فهو من افعال الله تبارك و تعالى، فلا بد من ان يكون محط الاصل بالاخرة هوالمكلف به، فيقال الامر يدور بين ان يكون الواجب هو الامتثال التفصيلی معينا او مخيرا بينه و بين الامتثال الاجمالی، او يقال يعلم بوجوب الاتيان بالمأمور به على وجه يحصل به القربة و يشک فی ان محصل ذلك ماذا، او يقال يعلم بوجوب الاتيان بالمأمور به بداعی الامر و يشک فی اعتبار قيد زايد و هو ان يكون داعوية الامر على وجه خاص بان يكون معلوماً بالتفصيل، و على هذه التقاريب تتفاوت الاصول الجارية، فعلى الاول يبتنی على مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير،

و على الثانى يكون المرجع اصالة الاشتغال، و على الثالث يختلف الحال باختلاف المبنى فعلى مذاق صاحب «الكفاية» كان اصل الاشتغال، و على المختار كان المرجع اصالة البراءة. و بهذا يظهر ان لا ينحصر المورد بان يكون من دوران الامر بين التعيين و التخيير اذ يمكن تقريبه على وجه يكون الدوران بين الاقل والاكثر. و بالجملة الغرض من هذاالكلام على اجماله ان الشك فى حكم العقل بالاطاعة و استحقاق الثواب ينشأ من الشك فى ان الواجب فى مقام الامتثال ما هو؟ اذ لا شبهة فى انه اذا اتى المكلف بالمأمور به على النحو المعتبر فيه كان مطيعا و مستحقا للثواب، و على هذا فان اقتضى الاصل كفاية الامتثال على نحوالاجمال، كما هوالمختار يرتفع الشك بالنسبة الى الاستحقاق والاطاعة.

ثم ان ما ذكره فى الامر الثالث: من ان الامتثال بالظن المطلق فى عرض الامتثال التفصيلى بالعلم الوجدانى، محل المنع فان انسداد باب العلم فى معظم الاحكام لا يقتضى حجية الظن فى غير مورد الانسداد، و لا اظنُ احداً يلتزم بان نتيجة انسداد بابه فى معظمها حجية الظن حتى فيما كان للعلم سبيل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اجزاء الامتثال الاجمالى

و كيف كان فالذي يقتضيه النظر ان ما ذكره فى اصل المسألة: من ان حقيقة الاطاعة بحكم العقل هوالامتثال التفصيلى، محل المنع جدا، والوجدان اقوى شاهد على خلافه، فان من اتى بشيئين يعلم ان احدهما مأمور به كان مطيعاً بحكم العقل والوجدان، ولا فرق بينه وبين من استعلم المامور به بشخصه فاتى به. و ما ربما يقال: من انه لعب بامر المولى، مدفوع بما ذكره فى «الكفاية» مع انه ربمايعدّ غيره سفاهة كما اذا توقف استعلام الحال على مؤنة زائدة عن مؤنة التكرار. و بالجملة لا اشكال بحكم العقل والوجدان و شهادة قاطبة العقلاء فى تحقق الاطاعة واستحقاق الثواب بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، سواء كان ذلك بالتكرار او غيره، و سواء ذلك فىالتعبديات والتوصليات، فانه لا فرق بينهما من هذه الجهة، و التوصليات كغيرها داخلة فى محط البحث من هذه الجهة، لانها انما يستحق بهاالثواب و يتحقق الامتثال والاطاعة اذا اتى بها على وجه العبودية و بقصد الامر، والفرق مجرد ان ذلك مع كونه دخيلا فى الاطاعة و استحقاق الثواب دخيل

فى سقوط الامر ايضاً فى العباديات دون التوصليات.

و كيف كان لا يكاد يرى فرق بين من اتى بالواجب تفصيلا و بين من اتى بشيئين يعلم ان احدهما واجب فى تحقق الامتثال والاطاعة بكل منهما بحكم الوجدان على ما عرفت.

و اعتبار ان يكون الانبعاث عن البعث المعلوم غير ثابت اوّلاً، و على فرض ثبوته لا ينافى التكرار ثانيا، فان الاتيان بكل فرد من اطراف الواجب المردد انما يكون تحركه و انبعاثه بداعى الامر المعلوم و هوالذي يحركه حقيقة. ان قلت: يمكن ان يكون العلم بانطباق الواجب على الماتى به حين اتيانه معتبراً، و بعبارة اخرى يحتمل ان يعتبر كون الانبعاث بداعى الامر المعلوم بالتفصيل و لا يكفى غيره عند الامكان. قلت: الكلام ان كان فى حكم العقل والوجدان و ان الاطاعة متى تتحقق والامتثال كيف يحصل بحكمه حتى يعمّ التوصليات ايضاً على ما عرفت فقد عرفت الكلام فيه، و ان كان فى احتمال ان يكون المعتبر شرعاً ما ذكر، فنقول: لا نمنع امكان ان يكون قصد الامر المعلوم بالتفصيل ماخوذا من قبل الشرع و معتبرا فى لسان الدليل، ولكن مرجع ذلك الى ان المستفاد من الدليل ما هو؟ و لا يكون الكلام حينئذٍ فى حكم العقل اصلا، و على اي تقدير احتمال ذلك نظير احتمال اعتبار قصد الوجه، و هذا مدفوع باصل البراءة كما صرح به نفسه.

حصول الاطاعة بالاحتياط من دون محذور

ثم انک عرفت ان الاطاعة فى التعبديات والتوصليات تحصل بالاحتياط ولا يلزم ما ذكره﵀ و الاّ يشكل الامر فيما لا يلزم التكرار ايضا، فان قصد الامر والاطاعة كما يعتبر فى اصل الواجب كذلک فى جميع اجزائه، فكيف يحصل الاحتياط باتيان الصلاة مع السورة عندالشك فى وجوبها مع وجوب اتيانها ايضاً بقصد الامر، و هل يكون اتيانها باحتمال الامر؟ و هكذا يشكل الامر فى الشبهات الموضوعية البدوية ايضاً، فانه اذا فرض كون حقيقة الاطاعة بحكم العقل اتيان الشيء بداعى الامر المعلوم مع الامكان لا يتحقق الاطاعة قهراً قبل الفحص و لايحسن حينئذٍ لانه اتيان الشيء باحتمال الامر، من غير

فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية، و هكذا يشكل الامر[1] بالنسبة الى الظن الخاص المعتبر بدليله ايضاً، اذ مع فرض حكم العقل بذلك كيف يتحقق الاطاعة بالاتيان بالمظنون والامتثال بالظن الخاص؟ فان المفروض اعتبار ان يكون الانبعاث بداعى الامر المعلوم، و مع فرض التمكن من تحصيل العلم كيف المقال بحصول الاطاعة اتباع الظن، و حكم الشارع باعتبار الظن لا يكاد يكون تصرفا فى حكم العقل، و ان الاطاعة التى لا تحصل بحكمه بغيرالعلم تحصل بغيره، بل حكمه بالاعتبار مرجعه الى الاكتفاء بالاتيان بالمظنون و لا يكاد يستفاد ازيد من ذلك، و على هذا لابدّ ان يقال: ان الاتيان بالمظنون و ان كان مسقِطا للامر و كافيا فى مقام الامتثال لكن لايتحقق به الاطاعة و لا يستحق به الثواب، ولو اعطى الشارع كان لا محالة تفضلا محضا، و هل ترى احدا يلتزم بذلك؟ كلاّ.

و بالجملة لا سبيل الى اصلاح ما افاده‌ﷺ بوجه من الوجوه، و لقد انقدح ان الكلام ان كان فى حكم العقل فالمقطوع انه حاكم بتحقق الاطاعة فى التعبديات والتوصليات واستحقاق الثواب عليها بالاحتياط سواء استلزم التكرار او لا، و ان كان فى القيود المحتمل دخالتها فى المأمور به مثل قصد الوجه والتميز فهى غير دخيلة قطعا على ما ياتى البحث عنه، و على فرض الشك ايضا كان المرجع اصالة البراءة لا الاشتغال، سواء قلنا بان مثل قصد الامر والوجه و ساير ما ياتى من قبل نفس الامر يمكن اخذه فى متعلقه على ما اخترناه فى مبحث التعبدي والتوصلى بما لا مزيدعليه، أو قلنا بعدم امكان اخذه كما هو خيرة صاحب «الكفاية»ﷺ، و ذلك لانه و ان لم تكن الامور المذكورة ماخوذة فى متعلق الامر لكن لااشكال فى ان بيانها وظيفة الشارع ولو ببيان الدخل فى الغرض، و ليست مما كان التنبيه عليه و بيان دخالته خارجا عن وظيفة الآمر لئلا يجري فيه قاعدة البراءة شرعا او عقلاً، و مجرد كونها على فرض دخالتها دخيلة فى الغرض لا يوجب ان تكون مجري قاعدة الاشتغال، و الا كان عليهﷺ الالتزام به فى الاقل والاكثر الارتباطيين لمشابهته مع المقام، من جهة ان الاكثر على فرض وجوبه دخيل فى الغرض كما فى المقام، و مذاقه فى تلك المسألة جريان البراءة الشرعية و ان كان يرى حكم العقل بالاحتياط.

١.-هذا الاشكال غير واضح.

تقريبٌ و تأييدٌ

وللمحقق المذكور تقريب آخر لعدم الاعتبار، فقال هنا و فى موضع آخر ما حاصله: ان الامور التى كانت مما يغفل عنها عامة الناس و قاطبة العقلاء و لا يكادون يتوجهون اليها بحسب الطبع و انما يقع فى شک من دخالتها بعض الخواص لابد من التنبيه عليها ان كانت دخيلة فى الغرض، و حيث لم ينبّه عليها و ليس منه عين و لا اثر فى خبر و لو كان ضعيفا يقطع عدم دخالتها، و الالكان الشارع قد اخلّ بغرضه.

اقول: هذا كلام متين، و ادعاء حصول القطع بعدم الاعتبار اذ لم يكن منه عين و لا اثر، مقبول جدا.

استدراك ثمّ ارجاعٌ

ولكن يقع الكلام فى ان الاجماع المنقول المدعى فى كلام الشيخ‌قدس‌سره لو كان كفى فى ايجاد الاحتمال فهو فى حكم الخبر الصادر، و مجرد احتمال ان يكون مدرك المجمعين القاعدة العقلية الراجعة الى حكم العقل على ما استفيد من كلام النائينى‌قدس‌سره غير قادح هنا، اذ يكفى الاحتمال فى ايجاد الاحتمال كما فى الخبر الضعيف الغير معلوم الصدور، فانه لو كان لما صح ان يقال لاعين و لااثر فى الاخبار. و بالجملة ما استراح به المحقق من الاحتمال المذكور لايستريح النفس.

الا ان الكلام فى الاجماع المذكور فانه منقول بنقل الشيخ‌قدس‌سره، و هو نقل اولاً الاجماع على البطلان الاحتياط إذا لزم منه التكرار، ثم نقل ثانيا الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها و لم يبين المدرك لنقله الاول، و جعله للثانى كلام السيد الرضى و تقرير اخيه المرتضى قال‌قدس‌سره بل ظاهر كلام السيد الرضى‌قدس‌سره فى مسألة الجاهل بوجوب القصر، و ظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى له ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها انتهى.

اقول: مراجعة كلام هذين العلمين لعله يوجب القطع بكونه اجنبياً عن المقام بالمرة و غير مرتبط به اصلا، فانه نقل ان السيد الرضى‌قدس‌سره سأل اخاه المرتضى فقال: الاجماع واقع على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهى غير مجزية، والجهل باعداد الركعات

جهل باحكامها فلا تكون مجزية. و اجاب المرتضى بجواز تغيير الحكم الشرعى بسبب الجهل و ان كان الجاهل غير معذور انتهى. و هذا الكلام ينادي با على صوته ان الاشكال والجواب مربوط بالجاهل المركب الذي اتى بخلاف الواقع الواجب و انه كيف يحكم بصحة عبادته و عمله فى مسألة القصر والتمام اذا اتم فى موضع القصر مع انه اتى بغير الواقع، و على فرض الحكم بالصحة كيف يكون غير معذورٍ. و بالجملة اشكال الرضىﷺ عقلى، و جواب المرتضى سيق لدفع الاشكال و امكان تصحيح العمل مع كونه غير معذور. و بالجملة كلامنا فى المقام انما كان فى الشك البسيط و المفروض اتيان الواقع بالاحتياط، و مورد السؤال والجواب يفارقه من وجهين: احدهما انه مفروض بظاهره فى الجهل المركب و يشهد لذلك انه لم يقل احد لصحة صلاة من اتم فى موضع القصر مع الشك فى الحكم، الثانى انه مفروض فيما اذا كان المأتى به خلاف ما هوالواجب واقعا و صادف تخالفه معه، فهل ترى شمول كلام الرضىﷺ و مورد الاجماع المدعى فى كلامه لما اذا كان جاهلاً باحكام الصلاة ولكن صادف المأتى به مع المامور به.

و على هذا فهذا الاجماع هو الاجماع الذي يتمسك به فى غير واحد من الابواب من ان الجاهل كالعامد، والجواب راجع الى تصوير الصحة و انه يمكن تغير الحكم بسبب الجهل فى مورد. لا بمعنى اختصاص الحكم بالعالم كما يظهر من المدارك، و لا بمعنى تغير الحكم الواقعى بالجهل، فان ذلك لا يناسب العقاب و عدم المعذورية، بل بمعنى ان الجهل اوجب الحكم بعدم الاعادة مع فرض كون الواجب الواقعى هو القصر ولذا لا يكون معذورا، و قد اتعب المحققون انفسهم فى حل هذا الاشكال، و انه مع الحكم بالعقاب كيف لا تجب الاعادة، و مع عدم العقاب وجوبها كيف، و الكلام فيه موكول الى مبحث الاجزاء.

ثم ان التتبع فى كلمات الاصحاب لعله يهدينا الى عدم وجود الاجماع على اعتبار نية الوجه، فان كثيرا منهم على ما حكاه فى المدارك صرحّوا بعدم وجوبها، و ليت شعري كيف دعوي الاجماع مع ذهاب الجلّ الى عدم الوجوب و عدم تعرض جملة منهم للحكم اصلا، و ماترى من القول بعدم جواز تكرار الصلاة فى الثوبين المشتبهين والى اربع جهات

عند اشتباه القبلة ليس من جهة اعتبار قصد الوجه، بل الاول انما كان لاجل الذهاب الى حرمة الصلاة فى الثوب النجس ذاتا، و لذاترى ان القائل به انما قال بذلک حتى مع عدم التمكن من استعلام الحال و رفع الاشتباه، فاوجب الصلاة عاريا اذا لم يتمكن من ذلك. و الثانى انما هو لاجل ان مقتضى القاعدة عند اشتباه القبلة هو تكرار الصلاة الى ان يحصل العلم بوقوعها مستقبلا فربما يبلغ الى مأة صلاة فاذا تمكن من تحصيل العلم بهـا وجب ذلك و لم يجز الاقتصار على اربع صلوات، و انما جاز ذلك بمقتضى الدليل اذا لم يتمكن من ذلك، و كذا الكلام بالنسبة الى الوضوء، فان الصلاة بدون الوضوء حرام ذاتا عند القائل بهذه المقالة، كما ربما يستشمم من بعض الاخبار ايضا، و كيف كان لم يعلم ان الوجه فى ذهاب الاصحاب الى ما ذهبوا وجوب نية الوجه! بل لعله امور اخر.

فذلكةٌ

فانقدح ان الاقوى جواز الاحتياط مطلقا عقلا و شرعا، فالاول لما ذكر من حكم العقل بتحقق الاطاعة به، والثانى لعدم وجوب نية الوجه اوّلا، للقطع بعدم وجوبه بعد ما عرفت حال الاجماع، و اقتضاء الاصل العملى البراءة عنه على فرض الشك ثانيا.

ايرادٌ و تصحيحٌ

ثم انه يتوجه فى المقام كلام على صاحب «الكفاية»قدس سره حيث ذهب الى ان الامتثال بالظن الخاص فى عرض الامتثال التفصيلى، و هو ان جواز قصد الوجه لايكون من اثار الواقع، بل هو من اثار العلم به كما اشير اليه مراراً، و الطريق المعتبر انما يقوم مقام الواقع بحسب اثار نفس الواقع دون اثار القطع به على مذاقه كما مضى فيما سبق، و على هذا فلابد اما ان يقال فيه بالطولية و جواز الامتثال الظنى اذا لم يتمكن من الامتثال العلمى، و هو مشكل خصوصا بالنسبة الى مثل الخبر الواحد حيث يعلم ارجاع الائمة الرواة بعضهم الى بعض. او يقال بسقوط قصدالوجه ولو قلنا بوجوبه بحسب الادلة، و هو ايضا لا يخلو من شئ من الغموضة والاشكال. فينحصر حل الاشكال بقيام الظن مقام العلم بالنسبة الى اثار نفس القطع ايضا، و هو كما عرفت مخالف لمبناه، اللهم الا ان يوجّه كلامه بما اشار

الیه فی«الحاشیة» و حاصله علی نحو یرتبط بالمقام: انه بعد تصریح الشارع بجواز الاعتماد علی خبر الواحد مثلا مع التمکن من العلم بالسؤال من نفس الامام یعلم بضمیمة ما ثبت من وجوب نیة الوجه ان التنزیل انما یکون بلحاظ اثر العلم ایضا مضافا الی اثرالواقع اذ لولاه لزم اللغویة، فلا جل التخلص عنها انما یصار الی ان التنصیص باتباع الطریق یحصّل موضوع الاثار المترتبة علی العلم ایضا، فتأمل.

هذا بعض ما اردنا ایراده فی المقام ولنشرع الان فیما هو من مهمات مسائل هذا العلم و هو بیان ما قیل باعتباره من الامارات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقام الثانی:

فی الظن

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* عدم حجیّة الظن ذاتاً
* فی حجیّة الظواهر
* فی حجّیة اللغوی
* فی الاجماع المنقول
* فی الشهرة الفتوائیّة
* فی حجیّة خبرالواحد
* دلیل الانسداد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقام الثانی: فی الظنّ

و قبل الخوض فی ذلك نقدم امورا اقتفاءًا لمن نقتفی اثره.

الأمر الاول: عدم حجّیة الظنّ ذاتاً

الاول: لاریب ان الامارة لیست کالقطع فی کون الحجیة من لوازمها الذاتیه، فان الوجدان الحاکم بالاستقلال بکون القطع کذلک لیس حاکما فی غیرالقطع من الامارات غیرالمفیدة له، فلابد من جعل الحجیة لها فی ثبوتها، و ماتری من حکم العقل بالحجیة عندانسداد باب العلم علی تقریب الحکومة انما یکون من جهة طرّوالانسداد فلیس الحجیة ذاتیا للظن بالاخرة من دون طرو حالات و عروض عوارض من دون فرق فی ذلك بین الثبوت والسقوط، و ربما یظهر من بعض الخلاف فی‌الثانی حیث ذهب الی الاکتفاء بالظن بالفراغ.

التأمّل فی ما ذکره صاحب الکفایة قدس سره

واحتمل فی الکفایة ان یکون الوجه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، و فیه تأمل کما امر به قدس سره حیث ان وجوب دفع الضرر المحتمل و عدمه اجنبی عن المقام من جهة ان وجوبه علی فرض القول به لایوثر فی تکلیف زائد علی التکلیف الاولی قطعا، کما ان عدم وجوبه

لا يوجب رفع العقاب على فرض ثبوته، لان المفروض ثبوت احتمال العقاب. و بالجملة فيما كان العقاب محتملا فى الواقع كما فى المثال لابد من التشبث بمؤمّن، و لا يكون من موارد اعمال تلك القاعدة اصلا، و انما مورده احتمال الضرر الدنيوي من المصالح والمفاسد الكامنة فى الاشياء، فان وجوب دفعه بحكم العقل يلازم الوجوب الشرعى المولوي بحكم الملازمة فيترتب عليه العقاب، و اما فى المقام فليس هنا تكليف مولوي مستكشف من حكم العقل بوجوب الدفع، ولاعقاب سوى العقاب على الواقع، نظير حكم العقل بوجوب الاحتياط او حكم الشرع به، فتدبر.

الأمرالثاني: امكان التعبد بالظن

ثانيها: فى امكان التعبد بالامارة غير العلمية و عدم لزوم محال منه فى مقابل دعوى استحالته من ابن قبة، و واضح ان البحث فى هذا الامر فى الامكان الوقوعى، فان الامكان الذاتى ليس محل الكلام و مورداً للنقض و الابرام، و كذا الامكان المساوق للاحتمال. اذا عرفت ذلك نقول: قد يستدل على الامكان بالقطع بعدم لزوم المحال من التعبد به، و هو غير خال عن النظر كما اشير اليه فى «الرسالة» و ربما يقرر بما فيها: من انا لا نجد فى عقولنا ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان، و هذا كماترى بمكان من القوة والمتانة، فانا اذا لم نجدالمحال من التعبد و احتملنا وقوعه لا نرفع اليد عن الدليل الظاهر فى التعبد بمجرد احتمال عدم الامكان فى الواقع بل نحكم بامكانه و نتشبث بهذاالدليل فى الحكم بالوقوع، بخلاف ما اذا كنا قاطعين بلزوم المحال، فانه لابد لنا من توجيه هذا الدليل، او رفع اليد عنه والاعراض عن ظاهره او عن اصله بالمرة بعدالقطع بذلك.

نقلٌ و تأييدٌ

و بهذا يظهر وجه النظر فيما افاده فى «الكفاية» تعريضا على كلام الشيخ قدس سره قال: و ليس الامكان بهذاالمعنى بل مطلقا اصل متبع عندالعقلاء فى مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب اثارالامكان عند الشك فيه، و منع حجيتها لو

سلم ثبوتها، لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الان في امكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به انتهى. فان استقرار الطريقة على اتباع الدليل الظاهر في التعبد عند احتمال الامكان و عدم رفع اليد عنه بمجرد احتمال الامتناع مما لا شبهة فيه، كما لا شبهة في حجيته من جهة القطع بها، لان استقرار الطريقة على شيء و عدم ردع الشارع عنها مما يوجب العلم برضائه فهي مقطوع الحجية، بل كل مظنونها لابد من انتهائه الى مقطوعها، لان الظن المجرد بالحجية كالشك فيها مساوق لعدمها فتدبر.

حجج المانع لامكان التعبّد بالظن

ثم ان ما يستدل به على مذهب مدعي الاستحالة امور، الاول: انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى و التالي باطل اجماعا. و يرد عليه منع الملازمة، و ذلك لانه لايمكن الاخذ بقول مدعي النبوة او المخبر عن الله تعالى بمجرد اخباره ما لم يقطع به، اما من طريق المعجزة، او من قول من كان مقطوع النبوة، لما اشير اليه من ان كل مظنون الحجية أو مشكوكها لابد من انتهائه الى مقطوعها، و الاكانت مساوقة لعدم الحجية. و على هذا فالاخبار عن الله لا يمكن الاخذ به بمجرده، و اما لو صدر التعبد به بحيث اوجب القطع بالحجية فلا مانع من الاخذ به، الا انه لم يصدر ذلك، لان مرجعه الى صحة الاصغاء بكلام من يدعي النبوة بمجرد ادعائه ولو مع احتمال تعمدالكذب، و هذا خلاف الاجماع. و بالجملة الاجماع قام على عدم الوقوع و عدم صحة الاخذ بالخبر الواحد في مسألة النبوة، و اين ذلك بموردالكلام و مسألة فروع الاحكام، فالقياس في غير محله.

الثاني: اجتماع الضدين، او المثلين من ايجابين او تحريمين، او ايجاب و تحريم، و كذا الارادة والكراهية، والمصلحة والمفسدة الملزمتين من دون كسر و انكسار.

الثالث: طلب الضدين فيما اذا اخطأ وادّى الى وجوب ضدالواجب.

الرابع: تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة فيما ادى الى عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام. و هذه الاشكالات بناء على ثبوت الحكم الواقعي في مورد الامارات، ولو قلنا بعدم ثبوت الاحكام غير موديات الامارات لزم التصويب.

إجابة صاحب الكفاية قدس سره عن حجج المانعين

و الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعی

و اجاب عن الامور الثلاثة الاخيرة فی «الكفاية» بما حاصله: انه ان قلنا بان معنى التعبد بالامارات جعل الحجية فقط، و قلنا بعدم استتباعها لاحكام تكليفية لا يلزم اجتماع الحكمين و لا الارادة والكراهية ولا المصلحة والمفسدة، و لايلزم ايضا طلب الضدين، كما هو واضح، و اما تفويت مصلحة الواقع او الالقاء فی مفسدته فلا محذور فيه اصلا اذا كان فی التعبد به مصلحة غالبة. و ان قلنا باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية او بانه لا معنى لجعلها الاجعل تلك الاحكام فاجتماع الحكمين و ان كان يلزم، الا انهما ليسا مثلين او ضدين، لان احدهما طريق عن مصلحة موجبة لانشائه من دون ارادة نفسانية او كراهية كذلک فی متعلقه و لا مصلحة او مفسدة فيه، والاخر واقعی نفسی عن مصلحة او مفسدة فی متعلقه الموجبة للارادة او الكراهية المتعلقة به، فلا يلزم اجتماع المثلين او ضدين، كما لا يلزم اجتماع الارادة والكراهية ولا المصلحة والمفسدة اصلا بل هنا مصلحة واحدة فی متعلق الحكم الواقعی الموجبة لارادته فقط او مفسدة كذلک فيه الموجبة للكراهية. و بذلک يعلم انه ليس هنا طلب الضدين ايضا. قال قدس سره: نعم يشكل الامر فی بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الشرعية، و محصل ما ذكره فی وجه الاشكال: ان الاصول العملية غير ناظرة الى الواقع حيث كانت مجعولة فی قبال الواقع و ليست لادراك الواقعيات نظير الاصل المذكور اذ لم يكن كالاستصحاب على احتمال و اصالة الاحتياط المجعولة لاحراز الواقع، بل انما جعلت بنفسها فی قبال ذلك يشكل الامر فيه من جهة ان الاذن فی الاقدام فعلا و ان كان لاجل مصلحة فيه لا فی المأذون فيه ينافی المنع فعلا كما فيما صادف الحرام. و على هذا فلا مناص عن الالتزام بعدم فعلية الاحكام الواقعية فی موردها و عدم انقداح الارادة او الكراهية المتعلقة بمتعلقاتها، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعی بفعلی بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به لتنجز عليه، بل غاية ما يوجبه هو الالتزام بعدم فعليته اذا ورد الاذن لاجل مصلحة فيه او قام طريق على خلافه.

فالحكم الواقعي فعلي حتمي مطلقا و انما ينتفي فعليته اذا قام الطريق على خلافه او ورد الاذن فيه، و على هذا فلا يرد الاشكال بعدم لزوم الاتيان بما قام الطريق على وجوبه و لا ترك ما قام على حرمته، لانا لانلتزم بكون الحكم الواقعي انشائيا كما عرفت. نعم لوالتزمنا به كان الاشكال موجها و لا يمكن دفعه بانها قبل اداء الطريق انشائي و انما تصير فعلية بادائه اليها، اذ لابد حينئذٍ من احراز حكم انشائي دلت اليه الامارة، و لا يمكن الاحراز بالطريق الاالحكم انشائي، اذ ليس مفاد دليل التعبد الاجعل مودى الطريق بمنزلة الواقع، اللهم الا ان يتمسك لاثبات الجزء الاخر بدليل التعبد من جهة اللغوية لو لا احرازه به ايضا، و هو انما يتم اذا لم يكن للحكم الانشائي اثر اصلا كما هو واضح.

و لا يرد الاشكال ايضا بان الشك في الحكم الانشائي ليس موردالطرق والاصول، و انما مورده الشك في الحكم الفعلي، و على هذا فيكون في جعل تلك الطرق والاصول احتمال المتنافيين و هو كالقطع به في الاستحالة، و ذلك لما ذكر من كون الواقع فعليا، و بقيام الامارة على الخلاف ينتفي. الفعلية فلا يحتمل التنافي انتهى محصل موضع الحاجة من كلامه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كلام الشيخ قدس سره في الجمع بين الحكمين

والشيخ قدس سره اطال الكلام في وجه الجمع و محصل ما افاده مع كمال الاختصار: ان مع فرض انسداد باب العلم لا معنى لمنع التعبد بالطرق والاصول بل انما يجب، اذ امّا ان يكون للمكلف حكم اولا، فعلى الاول لابد من الارجاع اليها، و على الثاني يلزم ما فرّالمستدل منه من تحليل الحرام. و مع فرض الانفتاح فتارة يقال بان التعبد بها انما يكون من باب مجرد الكشف فلا يلاحظ فيه الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذاالطريق وراء مصلحة الواقع والامر بالعمل على هذا لا يكون الا للارشاد، اخرى يقال بانه انما يكون من جهة ان في سلوك الطريق مصلحة، بمعنى انه يحدث بسبب قيام الامارة مصلحة راجحة فالغرض ادراك تلك المصلحة التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها فعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات للواقع او تكون هي في نظره غالب المطابقة او تكون اغلب مطابقة من

العلوم الحاصلة، والاول والثالث يوجبان التعبد ولو مع التمكن من العلم والثانى لا يصح الا مع تعذر باب العلم. و على الثانى فلا قبح فى التعبد وايجاب العمل اصلا، كما هو واضح. هذا ملخص كلامه رفع مقامه.

التحقيق فى هذا المقام

اقول: الذي يقتضى التحقيق اختياره فى هذاالباب ان الطرق والامارات انما صارت مجعولة لادراك الواقعيات ليس الا، فان للمولى اغراضا لا يمكن ايصالها من طريق التواتر عادة بحيث يوجب العلم، و حيث انه لا يمكن الاحتياط فى كل مورد شک فى الغرض او يتعسّر ذلك و يكون فى ايجابه مفسدة من عدم قبول العبد اوّلاً للاسلام او خروجه بعد دخوله ـ كما هو المشاهد بالنسبة الى كثير، و يشهد له ما روي فى «اصول الكافى» الذي مضمونه «انه دعا احد احدا الى الاسلام فاسلم الرجل فدعاه الى الواجبات والمستحبات والصلاة والنوافل و اوجب بذلک خروجه عن الاسلام بعد دخوله»[1]، و بالجملة حيث لا يتحقق عادة ايصال الاغراض الى العباد بنحو يحصل لهم العلم بها و لا يمكن ايجاب الاحتياط ـ لابد من جعل الطريق حفظا لها بقدر الامكان، فليس النظر فى جعله الا الوصول الى الواقعيات و احرازها من دون مصلحة اخري غير تلک المصلحة، و هذا كما فى الامر بالاحتياط من دون فرق بينهما من هذه الجهة اصلا، و مثل ذلك كثيرا ما يقع بين الموالى والعبيد فى الاغراض الراجعة اليهم كما لا يخفى. و بذلک يرتفع اشكال اجتماع الحكمين و الارادة والكراهية والمصلحة والمفسدة، و كذا اشكال طلب الضدين بما كان من الوضوح غنيا عن البيان. و اما اشكال تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة فمدفوع بان هذا المقدار من التفويت مما لابد منه بالاخرة، فلا يستند الى جعل الطريق نظير التفويت عندالقطع بشى اذا اخطا و لم يصادف الواقع، فان هذا النحو من التفويت غير مستند الى الجعل كما هو واضح، فكذلک فيما نحن فيه، حيث ان الشارع يلاحظ ان فى الموارد التى لم

١ـ الكافى، ج ٢، ص ٤٢، باب درجات الايمان، (دارالكتب الاسلامية)

يتبين فيها التكليف للمكلف بنحو صحيح لوارجعه الى الاصول لزم اهمال التكاليف و تفويت معظمها، ولو ارجعه الى تحصيل العلم والاطمينان باي طريق حصل لزم تفويت المصالح باكثر مما تفوت عند جعل الطريق من جهة غلبة خطاء هذا النحو من العلم، فعند ذلك لابدله بحسب الظاهر و مجرى العادة من جعل الطريق حفظاً لها بقدر الميسور، فما اصاب منه الواقع فهو، و ما اخطأ فلا ضير فيه بعد كون التفويت اللازم منه اقل مما يفوت بغير هذاالنحو، نعم فيما كان الطريق موديا الى خلاف الواقع كما اذا كان الواجب واجبا او حراما و كان مودي الطريق جواز الترك او الفعل فدليل التعبد حيث يتضمن الاذن فى الترك او الفعل كان الاذن بنفسه منافيا لفعلية الواقع، فلابد فى مثله من الالتزام بعدم فعلية الواقع بحيث يوجب البعث والزجر، لكنه لاينافى المرتبة الاكيدة من الحب والبغض، فان لها مرتبتين، إحداهما: ما يتأسف من فوت التكليف نحوالذي يتصور عندالعصيان و هذا كما فى صورة القطع بالخلاف و كما فيما نحن فيه فانه لا يوجب التاسف بشى من جهة وجود الارادة و الكراهية غاية الامر لا يمكن استيفاؤهما. الثانية: الصورة مع البعث والزجر الفعليين، و الذي يجب الالتزام به فى المورد عدم الفعلية بالمرتبة الثانية لا الاولى، و يشهد بذلک حسن الاحتياط مع قيام الطريق ايضا، فتدبر.

و اما الاصول الغير الناظرة الى الواقع كاصالة الاباحة الشرعية فحيث ليست لادراك الواقع لابد و ان تكون فيه مصلحة غير المصالح الواقعية، و ربما تكون هى رفع العسر والحرج من دون ان يكون فى مؤدّاها مصلحة، بل هى انما تكون فى نفس الجعل والاذن فى الاقدام والاقتحام، و يشهد بذلک حسن الاحتياط فى مواردها لو اراد المكلف تحميل العسر على نفسه. فان حسن الاحتياط المقطوع به كاشف عن وجود المصلحة والمفسدة والحب والبغض فى موديات الاحكام الواقعية و عدم وجودها فى موديات الاصول. نعم لما كان استيفاؤها مزاحمة لجهة اخرى من لزوم المشقة والعسر والحرج ألجأ ذلك الشارع الى جعلها صبراً على المكروه و اغماضا عن تلک المصالح من جهة التزاحم. و بذلک يتضح وجه الجمع بينها و بين الاحكام الواقعية فتدبر.

تقريبٌ آخر و تزييفه

و ربما يوفّق بينهما بان الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة بل فى مرتبتين. و يرد عليه بما اشاراليه فى «الكفاية» بان الظاهري و ان لم يكن فى تمام مراتب الواقعى الا انه يكون فى مرتبته ايضا، فيلزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبة. و ربما يورد على هذا المقال بما فى «الدرر» فراجع. و يرد عليه اولا: ان الجاعل لابد له من ملاحظة مصلحة الحكم الواقعى والظاهري و ترجيح إحداهما على الاخرى، نعم لا يتوجه حين التوجه الى إحداهما الى الاخرى توجها كاملا لكنه لايخلو عن التوجه والنظر كما فى لحاظ زيد و عمرو و الحكم بان هذا اعلم من ذاك مثلا فتدبر. و ثانيا: ان الامر لو كان كما ذكره لا وجه للترجيح حينئذٍ، بل لابد من الالتزام بان الشاك له الحكمان، و هذا كماترى.

الأمر الثالث: تأسيس الاصل فى مشكوك الحجيّة

الثالث: فى تأسيس الاصل، قال الشيخ قدس سره: التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع محرم بالادلة الاربعة و ذكرها فراجع. والتحقيق ان هذه الادلة الاربعة لاتدل على حرمة نفس البناء القلبى لو فرضنا ان فى النفس شيئاً، بل انما تدل على حرمة الفتوى بغيرالعلم والقضاوة به والنسبة الى الشارع، كما هو واضح على من راجعها واعطى النظر حقه. و لو قيل بحرمة البناء ايضا لا يستلزم ذلك بطلان العمل، الا اذا انطبق عليه عنوان البدعة. ثم ان المستفاد من كلام المحقق الخراسانى قدس سره ان الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدمها، و الظاهر ان مراده بعد الفحص لا قبله، كما لا يخفى وجهه. و على اي تقدير ليس اجراء اصالة عدم الحجية خالياً من الاثر فى جميع الموارد كما يظهر منه. نعم كلامه محقق بالنسبة الى المنجزية، و اما بالنسبة الى المعذرية فربما يحتاج الى ذلك الاصل كما فى صورة العلم الاجمالى، مثلا اذا علم اجمالاً بوجوب الظهر او الجمعة مع قيام الامارة على الظهر و عدم وجوب الجمعة فاتى بالظهر و لم يأت بالجمعة و كان هوالواجب واقعا فيلزم على مذاقه معذوريته عن الواقع، لعدم فعليته بقيام الامارة على خلافه، بخلاف مالواجري اصالة عدم الحجية لان باجراء الاصل يصير الحجة انشائية و هذا ثمرة الاصل. و يظهر الثمرة ايضا فى المثال فيما اذا لم يات بواحد منهما فعلى مذاقه كان الواقع انشائيا، حيث ان

الامارة لو كانت حجة فى الواقع كانت منافية لفعلية الواقع، ولو لم تثبت حجيته لدى المكلف فهو غير معاقب لاعلى مخالفة الواقع و لا مخالفة الامارة، بخلاف مالو اجري الاصل، فتدبر جيدا.

ثم ان الظاهر من كلام «الكفاية» حيث خص عدم صحة الاستناد بالظن الانسدادي على القول بالحكومة صحة الاستناد اذا ثبت الحجية من قبل الشرع و بدليل شرعى، و هو كماترى مخالف لمرامه، اللهم الا ان يوجه بما اشير اليه، هذا مضافا الى انه لا معنى لحجية الظن على تقريب الانسداد إذ الحجة هوالعلم الاجمالى، غاية الامر حيث لايمكن او لا يجب الاحتياط يكتفى بالامتثال الظنى، كما انه لو لم يمكن ذلك يكتفى بالاحتمالى، مع انه لا معنى لحجية الاحتمال. و بالجملة الحجة هو العلم الاجمالى الذي هو احد المقدمات لاالظن، فتأمل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل : فی حجيّة الظواهر

قد عرفت ان الاصل عندالشك فی الحجية عدمها، و قد خرج من مقتضاه عدة امور ثبت حجيتها. او قيل بثبوتها شرعاً، و نذكرها فی طی فصول ان شاءالله تعالی، والمقصود من عقد هذا الفصل اثبات حجية الظاهر فی الجملة، و طريق اثباتها التشبث بالسيرة، فانه لا شبهة فی استقرار طريقة العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها، والايات الناهية عن اتباع غيرالعلم لا تكاد تكون رادعة، لانها من الظواهر فيسري الكلام فيها ايضا. و بهذا يظهر انه ولو امكن جعل تلك الايات رادعة عن العمل بغيرالعلم فی غيرالظواهر من الامارات لايكاد يمكن كونها رادعة عنها. و دعوي القطع بعدم الردع فی محلها، للسيرة العمليه القطعية علی العمل بالظواهر فی زمان الائمةعليهم‌السلام بل النبیصلی‌الله‌عليه‌وآله و تمسک الائمة بظواهر القران و الاخبار المروية عن النبی، كما لا يخفی علی من راجعها.

ثم ان الكلام فی هذاالمقام انما يكون بعد تحقق الظهور و ثبوت ان الظاهر الواصل هوالظاهر الصادر، فلابد اوّلاً من كسب ما هو الظاهر بدليل من اصل او غيره. و بعبارة اخری احراز مرادات الشارع بل كل متكلم يتوقف علی امرين، احدهما: احراز ما هو الظاهر من كلامه الصادر عنه، الثانی: احراز ان هذاالظاهر مراد له، والمتكفل للثانی هو

ماذكر فى اول البحث من الطريقة المستقرة والسيرة المتبعة عندالعقلاء كافة على استكشاف المرادات الواقعية من الظواهر، و البناء على ان الظاهر الصادر من المتكلم مطابق لمراده الواقعى ما لم ينكشف خلافه، و اما ان الظاهر الصادر ما هو؟ فاحرازه يحتاج الى دليل اخر، و لا يكاد يحرز ذلك بالسيرة المذكورة.

التفصيل بين من قصد افهامه و غيره

اذا عرفت ذلك نقول: اذا كان المتكلم بصددالبيان والتفهيم و لم ينصب هناك قرينة مقالية و ليس فى البين قرينة حاليه يقطع بان ما هو الظاهر من اللفظ هوالظاهر الصادر الذي اراد تفهيمه ليس الا، و اذا انتفى احدى تلك المقدمات انتفى القطع، ولابد حينئذٍ فى الحكم بكون الظاهر الواصل هوالظاهر الصادر من دليل اخر سواء كان اصلا متبعا او سيرة قطعية، و بدون ذلك لا يصح الحكم المذكور، و بدونه لاتصل النوبة الى التمسك باصالة التطابق، لانه كما عرفت فرع ثبوت الظهور و تحققه. و بعد تحقق هذه المقدمة نقول: اذا كان شخص مقصودا بالافهام و لم يكن بينه و بين المتكلم قرينة لا حالية و لا مقالية قطعا فلا محالة يقطع بما هو الظاهر كما عرفت، و اذا شك فى وجود القرينة فان كان ذلك من جهة احتمال غفلته عنها فالمحكم اصالة عدم الغفلة الا اذا كان من عادته ذلك، و كذلك الكلام ان كان الشك من جهة احتمال غفلة من كان واسطة لتبليغ كلام المتكلم الى من قصد افهامه، و ان كان ذلك من جهة احتمال تعمدالواسطة اسقاط القرينة فالمرجع ماهو المرجع فى امثال هذاالمقام: من اصالة الصدور، و تصديق العادل، والغاء احتمال تعمده بذلك ان كان عادلا، و الا لا يعتني بقوله اصلا. و بذلك يظهر حال ما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام ولكن كان حكمه مشتركا مع من كان مقصودا به و فرض وصول الكلام اليه بواسطة او وسائط ولكن كان الواسطة بصدد بيان جميع كلام المتكلم و كل ما كان بينه من القرائن والامور الدخيلة فى المراد المرتبط بهاالظهور، فان احتمال غفلته كاحتمال غفلة نفسه مدفوع بما عرفت، و احتمال تعمده فى حذف القرينة و اسقاطها مدفوع ايضا بما ذكر. و بالجملة يحصل الاطمئنان فى جميع هذه الموارد بان الظهور الواصل

هوالصادر من دون شبهة وارتياب، انما الاشكال فيما اذا لم يكن من هذاالقبيل، كما اذا وصل الى غيرالمقصود بالافهام كلام المتكلم ولو كان بالفاظه، كما اذا كان بالكتابة فى قرطاس واحتمل وجود القرينة بينه و بين المقصود بالافهام و لم يكن فى البين ما يوجب الاطمئنان بعدمها، كما فى المكاتبات و المكالمات الرمزية السرية التى كان البناء فيها على اخفاء المطالب الواقعية، فهل يمكن فى امثال هذه الموارد البناء على ان الواصل هوالصادر او لا؟

كلام الشيخ قدس سره فى المقام و ايراد صاحب الكفاية عليه

والذي يترائى من الشيخ هناالتمسک باصالة عدم القرينة مدعيا ان بالاصل المذكور يتحقق ان الظاهر الذي صدر من المتكلم هوالواصل ثم يبنى على انه مطابق لمراده الواقعى، واعترض عليه المحقق صاحب «الكفاية» بانه ليس هنا بناءان، بل بناء واحد، و هوالبناء على ان الظاهر الواصل مراد واقعا.

و انت خبير بان البحث عن ذلك خال عن الفائدة و ليس بمهم اصلا، و انما المهم بيان وجود هذاالبناء، سواء كان بالنحو الذي ذكره الشيخ او بهذا النحو، والذي يختلج بالبال الاشكال فى تحقق هذاالبناء و الاّ اذا حصل الاطمئنان عادة بعدم وجود القرينة، فان هذا فى الحقيقة خارج عن مورد البحث و يكون بحكم القطع، والكلام واقع فى مورد الشك والاحتمال العقلائى والذي اراده عدم جريان اصالة عدم القرينة هنا، اذ ليس اصلا متبعا عندالعقلاء فى هذاالمورد، و لعل هذا مراد المحقق القمى قدس سره حيث خص الكلام بالمقصود بالافهام، فان الظاهر او المحتمل ان يكون نظره الى ما حققناه من عدم تبين الظهور الصادر من المتكلم اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام، و كلامه و ان كان مطلقا لكن الظاهر تقييده بما اذا لم يحصل الاطمئنان بالظهور و لا اظن ارادته الاطلاق.

دخلٌ و دفعٌ

و كيف كان لايرد على هذاالمقال ما فى «الكفاية» من الاشكال بانه لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه او يخصه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج مستشهداً بصحة الشهادة بالاقرار من كل

من سمعه ولو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه، فان الاعتذار انما لا يسمع اذا تبين ظاهر كلام المولى، و اما اذا لم يتبين فلا معنى للعقاب واللوم، و قد عرفت الاستشكال فی ثبوت الظهور الصادر فی مورد الكلام.

و بالجملة اذا تبين الظهور الصادر بالعلم او بحجة اخرى كان بناء العقلاء على اتباعه فی كشف المراد و تطابقه مع الارادة الواقعية، من دون ان يكون ذلك مرهونا بحصول الظن بالوفاق او عدم الظن بالخلاف، و لايكون الشخص مقصودا بالافهام، و حينئذٍ لا يسمع الاعتذار بحال. و اما اذا لم يتبين الظهور الصادر من اصل كما فی مورد الكلام فلايصح المواخذة بحال، فتدبر.

حجية ظواهر الكتاب

ثم ان المتراءى من جل الاخباريين اختصاص حجية الظواهر بغير الكتاب المبين: من احاديث سيدالمرسلين، و الائمة الطاهرين صلوات الله عليه و عليهم اجمعين. والمستفاد منهم فی توجيه ذلك ـ اعنی عدم حجية ظاهر الكتاب ـ وجوه.

حجج الاخباريين لعدم حجيّة ظواهر الكتاب

منها: ان فهم القران مختص باهله و من خوطب به، كما ذكره السيدالشارح للوافية مدعيا ان القران نزّل على اصطلاح جديد، او يكون فيه مجازات لايعرفها العرب، و ربما يستشهد له بما ورد فی ردع ابی حنيفة بقوله عليه السلام: «ويلك ما جعل الله ذلك الاعند اهل الكتاب الخ.»[1] وردع قتادة بقوله عليه السلام: «ويحك يا قتادة انما يعرف القران من خوطب به.»[2]

و منها: ان القران لاجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة لا يكاد تصل اليها ايدي اولى الافكار الغير الراسخة اعنی متعارف الناس، كما يتراءى ذلك و يشاهد بالوجدان بالنسبة الى بعض الكتب الغامضة العالية المعنى، فكيف بكلامه تعالى؟

۱.- وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۴۷، الباب ۶؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۹۲، الباب ۳۴؛ علل الشرايع ج۱، ص ۸۹، الباب ۸۱.

۲.- وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۸۵، الباب ۱۳، (طبع مؤسسه آل البيت).

و منها: ان المتشابه الممنوع من اتباعه فى بعض الاخبار شامل للظاهر، و لا اقل من احتمال شموله.

و منها: انا نعلم اجمالا بطرو التخصيص و التقييد و التجوز فى غير واحد من الظواهر.

و منها: ان الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي شاملة لحمل الكلام الظاهر فى معنى على ارادة هذا المعنى، الى غير ذلك من الوجوه التى لا فائدة فى ايرادها.

ايقاظٌ

و لا يخفى ان النزاع يختلف صغرويا و كبرويا بحسب هذه الوجوه كما فى «الكفاية» فان كل ما كان مرجعه الى عدم تحقق الظهور المتبع الذي عليه بناء العقلاء و استقر سيرتهم على اتباعه فهو راجع الى منع الصغري، كما هو الامر بالنسبة الى الوجه الاول والثانى والرابع فى وجه، بان يكون المعلوم بالاجمال وجود القرينة المقرونة بالكلام حالية او غيرها. و كل ما كان مرجعه الى منع طريقتهم بعد فرض تحقق ما كان طريقتهم على اتباعه فهو راجع الى منع الكبرى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كلام الشيخ قدس سره و النظر فيه

والذي يترائى من الشيخ قدس سره فى الرسالة تأويل ما يدل على المنع الكبروى و ارجاعه الى منع الصغري و انه ليس ظهورا متبعاً عندالعقلاء، معللا بان المنع الكبروى غير معقول، اذ بعد فرض كون المتكلم بصدد التفهيم و بيان المراد بالالفاظ و فرض كون اللفظ ظاهرا متبعاً عند العقلاء كيف يعقل المنع، فانه عند تحقق كونه بصدد ذلك و تحقق الظهور المتبع لابد و ان يكون الظاهر مراداً، فالمنع لابد و ان يكون راجعا الى منع تحقق هذا الظهور، هذا. ولكن للنظر فيه مجال، اذ ليس وجودالظهور المتبع عندالعقلاء كافيا فى وجود الارادة على طبقه، بل ربما ينفك عنه، كما اذا ورد التخصيص والتقييد بدليل اخر.

و بعبارة ادق ان كون المتكلم بصدد التفهيم و وجود الظهور المتبع انما يثبت المراد الاستعمالى و ان الظاهر الصادر هو هذاالظهور المتبع، و اما انه مراد ام لا؟ فلا يكاد يثبت بذلك، و لابد فيه من دليل اخر على ما عرفت مستقصى، و على هذا فربما يتحقق

المقدمتان و مع ذلك يمنع حجية الظهور بردع السيرة الذي مرجعه الى الغاء اصالة التطابق، و منع احراز كون المراد الجدي ما هو المراد الاستعمالى، و لا نعنى بكبروية النزاع الا ذلك فتدبر.

ردّ ادلّة الاخباريين

و كيف كان لا يخفى ما فى جميع هذه الوجوه، اما الاولى: فلان المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن باهله اختصاص فهمه بتمامه من دون المراجعة و على سبيل الاستقلال، و هذا ليس منكرا، و انما الكلام فى الاخذ بظاهره بعدالمراجعة الى اهله و الفحص عن القرينة و عدم الظفربها. و اما الثانية: فلان الاحتواء على المضامين الشامخة الغامضة مسلم، لكن الكلام فى غيرها من ايات الاحكام المفروض تحقق الظهور العرفى فيها.

و اما الثالثة: فلان الظاهر ليس من المتشابه قطعا بل هو خصوص المجمل، و ربما يقال بان احتمال كونه من المتشابه لا يضرو انما المضر دعوى العلم بانه منه، و لعله لتخيل ان بدون العلم المذكور لا علم بالردع فلا مانع من التمسک بالسيرة، و فيه نظر اذ ليس الاعتبار بالردع من حيث هو و انما الاعتبار برضاء الشارع و انما يتمسک بعدم الردع من جهة كشفه عن الرضاء، و من الواضح انه لا طريق الى استكشافه مع احتمال الردع باحتمال شمول المتشابه للظاهر عرفا فافهم.

و اما الرابعة: فلان العلم الاجمالى المذكور انما يمنع عن التمسک بالظاهر اذا كان المعلوم بالاجمال ازيد مما يظفر به من المخصصات والمقيدات والقرائن الموجبة للتجوز فيما بايدينا، ولكن فى حصول العلم الاجمالى بهذا النحو اشكال، بل الذي يمكن دعواه هوالعلم الاجمالى بوجود هذه فيما بايدينا، بحيث لو تفحصنا عنه بالنحو المتعارف لظفرنا بمقدار المعلوم بالاجمال. و على هذا ينحل العلم الاجمالى بالفحص عن المخصصات والمقيدات و قرائن المجازات فى الاخبار الموجودة بايدينا المتفرقة فى الابواب المختلفة، بل لا يبعد ان

یقال: ان المسلم هوالعلم الاجمالی بوجود هذه فی الاخبار التی بایدینا، بحیث لو تفحصنا عن کل منها فی مظانه لظفرنا به، والفرق بین هذا التقریب و ما قبله بمکان من الوضوح.

و اما الخامسة: فبمنع کون حمل اللفظ علی ظاهره تفسیرا، مع انه لو کان فلا یکون من التفسیر بالرأي، و بعض الاخبار و ان کان خالیا عن القید، لکن الظاهر کون الاخبار المقیّدة بصدد بیان المحرّم من التفسیر و غیر المحرم منه، فکان مقتضی التقیید فیها التحدید و ان الحرام خصوص التفسیر بالرأي دون غیره، هذا. مع ان فی غیر واحد من الاخبار کخبر الثقلین و نحوه دلالة واضحة علی جوازالتمسک بالقرآن والعمل علی وفقه، والمتأمل فیها یکاد یقطع بعدم ارادة جواز العمل فی خصوص المنصوصات دون غیرها، کما یظهر بالمراجعة. و علی هذا امکن ان یقال بان الاخبار المانعة عن التفسیر بالرأي لو کانت شاملة لحمل اللفظ علی ظاهره ایضا کان مقتضی الجمع بینها و بین هذه الطائفة حملها علی ارادة خصوص المتشابه و نحوه، لا حمل هذه الطائفة علی ارادة النصوص کما لا یخفی. و بالجملة لا مجال للقول بخروج ظواهر الکتاب عن موضوع الحجة اصلا، بل الحق انها کغیرها حجة شرعا، و یویده ما فی کتب التواریخ من ان الایات النازلة علی قلب النبی صلی الله علیه و آله کانت تقرء علی جماعة من الصحابة و هم کانوا یحفظونها و یقرؤونها علی اهل البلاد البعیدة، بل النبی صلی الله علیه و آله ربّما کان یبیّن الحکم بقراة الآیة النازلة علیه. و ملاحظة هذه الجهات مع ما تقدم لعله موجب للقطع بالمطلب، و یویده ایضا بل یدل علیه ارجاع الائمة علیهم السلام الی الظواهر فی مقام الاحتجاج والاستدلال، بل استدلوا علیهم السلام فی غیر مورد بظاهره، فراجع و تدبر.

معاونةٌ و مناقشةٌ

و ربما یستدل علی الحجیة باخبار عرض الشروط علی الکتاب و قبول ما وافقه ورد ما خالفه، و کذا اخبار عرض الاخبار المتعارضة علیه، فان مورده موافقة احدالخبرین مع ظاهر الکتاب و مخالفة الاخر معه، لامع صریحه من الکتاب کما هو واضح.

و یمکن المناقشة فی الاولی بانهالیست بصدد اثبات حجیةالظاهر، و لیست فی مقام

بيان ما هو الحجة من الكتاب، بل هی انما كانت بصدد حل الشروط و عدم حلّها، و ان النافذ ما كان حلالا فی الشريعة دون الحرام فتدبر.

و فی الثانية بان كون الظاهر مرجّحا و موجبا لتقديم احد الخبرين لا يلازم حجيته ذاتا و فی نفسه، كما هو واضح فافهم.

و انقدح من جميع ما ذكر ان الاقوى حجية ظواهر الكتاب كالسنة.

نعم لو صدر عن النبیﷺ دليل مضمونه ارادة خلاف الظاهر فی بعض تلك الظواهر لقرائن مضبوطة عند اهل البيت لكان مانعا من الاخذ بالظهور، حتى مع احتمال كونها راجعة الى غير ايات الاحكام، اذ مجرد الاحتمال كاف فی ذلك، مع صدور ذلك عن النبی، حيث ان الظاهر انتفاء السيرة مع الفرض، لكن الكلام فی وقوع ذلك، اذ لم نقف على هذاالمضمون فی شی ممّا ورد عن النبیﷺ فراجع و تدبر.

تعقيبٌ و تحقيقٌ

ثم ان من ادلة المانعين: انا نعلم اجمالا بوقوع التحريف فی القرآن إما بالاسقاط اوالتصحيف، و هذا مانع من الاخذ بظواهره. واجيب اولا بعدم العلم بوقوع ذلك فی الظواهر، و ثانيا بعدم العلم بوقوعه فی ايات الاحكام، فلعلّه واقع فی غيرها. ان قلت: انا نعلم اجمالا بوقوعه إما فيها او فی غيرها. قلت: لا يضر ذلك، لعدم حجية غير ايات الاحكام حيث لا اثر لها. نعم يمكن ان يقال: انها على فرض حجيتها جاز استنادها الى الشارع بخلاف ما اذا لم تكن حجة و هذا يكفی اثرا، و لكن غاية ما يقتضيه ذلك تاثير العلم الاجمالی بالنسبة الى خصوص هذاالاثر، و حيث انه مشترك بين ايات الاحكام و غيرها، و اما بالنسبة الى غيره من الاثار المختصة بالاحكام فلا تاثير للعلم الاجمالی لسلامتها عن المعارضة.

و بالجملة مقتضى العلم الاجمالی المذكور عدم صحة الاستناد الى الشرع فی الطرفين لكون الاثر مشتركا، و اما الاثار المختصة بظواهر الايات على فرض حجيتها فحيث لا تكون مشتركة يوخذ بها و يترتب على الحجية، لعدم تاثير العلم الاجمالی بعد ان لم يكن

لحجية غيرها اثر اخر، فتدبر.

اقول: اذا قلنا بان اصالة عدم القرينة بنفسها اصل متبع عندالعقلاء كما هو خيرة جماعة كان الامر كما ذكر، اذالمفروض عدم تاثير العلم الاجمالى، فكان احتمال التحريف بالنسبة الى ايات الاحكام احتمالاً بدويا، فهو نظير الشك البدوي فى وجود القرينة و عدمها والاصل عدمها، من دون فرق على هذاالمبنى بين ان يكون التحريف المحتمل وقوعه فى اية الحكم و على فرض وقوعه متصلا او غيره، فان اصالة عدم القرينة عند الشك فيها جارية عندالقائل به مطلقا، سواء شک فى وجود القرينة المتصلة اوالمنفصلة.

و انما يشكل على هذا المبنى فيما اشار اليه فى «الكفاية» بقوله: نعم لو كان الخلل المحتمل فيه او فى غيره بما اتصل به لاخل بحجيته، لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ و ان انعقد له الظهور لو لا اتصاله انتهى. و مراده بحيث لا ينافى مذهبه من اختيار اصالة عدم القرينة عندالشك فيها، و كذا لا ينافى مامرمنه من عدم تاثير العلم الاجمالى بالتقريب الذي عرفته من ضرورة الاحتمال بالنسبة الى اية الحكم بدويا لعدم حجية غيرها اختصاص الاشكال بما اذا علم بوقوع التحريف متصلا باية الحكم و آية غيره بحيث يحتمل كونه راجعا الى كل منهما او الى كليهما، و ذلك كما اذا جيء قبل الفراغ من التكلم بجمل متعددة بما يمكن ان يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل منها، نظيرالاستثناء المتعقب بجمل متعددة، فان المقام على هذا التقدير من قبيل الشك فى قرينة الموجود، و هو كما اختاره تبعاً لغيره مانع من انعقاد الظهور.

و اما إذاقلنا بان الاصل المذكور ليس اصلا متبعا عندالعقلاً فى نفسه كماحتملناه بل قويناه، فمن الواضح ان ليس الاشكال متفرعا على وجودالعلم الاجمالى و لاعلى ما فرضه فى«الكفاية» بل مجرد احتمال وجود القرينة و وقوع التحريف فى اية الحكم و لو لم يكن مقرونا بالعلم اصلا مانع من اتباع الظهور.

و على هذا لابد من حل الاشكال لسريان الاحتمال فى جميع الظهورات، فانه ما من ظاهر الا و يحتمل وقوع التحريف فيه، فلا يصح التمسک به.

عدم وقوع التحریف فی الکتاب العزیز

و یمکن حلّه اما بدعوی القطع بعدم وقوع التحریف، کما یستظهر من عدة من الاصحاب و بعضهم اطال الکلام فی نفی التحریف، و ذکر کلماتهم خارج عن الرسالة، والاخبار التی یستشم منها وقوعه اما لا دلالة لها علیه او لا یصح الاعتماد علیها من جهة ضعف السند. او بدعوی وقوع التمسک بتلک الظواهر من اهل بیت العصمة علیهم السلام فی مقامات کثیرة، بل فی غیر واحد من الاخبار ارجاع الاصحاب الی ظاهر الکتاب و تعلیمهم طریق الاستدلال، و هذا یکشف عن جواز الاخذ به بل وجوبه.

و بالجملة قد وقع التعبد بالاخذ بظاهر الکتاب، و هذا یکفی فی جواز الاخذ و لواحتمل وقوع التحریف واقعا، نظیر التعبد بسایرالحجج الشرعیة فی الظاهر مع احتمال کون الواقع علی خلافها، و لعل المصلحة فیه غلبة مصادفة هذه الظواهر مع الواقع، فتامل جیدا.

حکم اختلاف القراءات

ثم ان اختلاف القراءات بما یوجب الاختلاف فی المعنی یجعل القراءتین بمنزلة آیتین متعارضتین ان قلنا بتواتر القراءات عن النبی صلی الله علیه و آله فیقدم الاقوی منهما دلالة ان کان، و الا یتساقطان، و یرجع الی العموم اوالاصل الغیر المخالف لکلیهما، بناء علی الطریقیة، و اما بناء علی السّببیّة فالی قاعدة التخییر، و لا یکون المورد من موارد اعمال المرجّحات اصلا.

و ان لم یثبت تواترها کما هوالامر فتارة نقول کما لا یبعد بجواز الاستدلال والتمسک بکلّ قراءة من جهة دلالة الاخبار علیه، و اخری لا نسلم ذلك و ندّعی ان المعلوم جوازالقراءة دون الاستدلال و لا ملازمة بین الامرین.

فعلی الاوّل تکون القراءتین حجتین متعارضتین، و مقتضی القاعدة ان لم یمکن الجمع عرفا التساقط، و الرجوع الی الاصل و العموم حسب اختلاف المقام بناء علی الطریقیة، و التخییر بناء علی السّببیّة. و اعمال المرجحات هنا و ان کان محتملا لکن لا دلیل علیه، لاختصاص مورده بالخبرین. و الغاء خصوصیة المورد او تنقیح المناط محتاج الی القطع

بالمناط، و لا قطع بالوجدان. نعم ربما يقال بامكان التعدي عن المنصوصات الى غيرها لقرائن فى نفس تلك الاخبار، لكن اين ذلك بالتعدي عن موردها ـ اعنى الخبرين ـ الى غيره فتدبر.

و على الثانى كان المورد من موارد اشتباه الحجة بغيرالحجة ان قلنا بوجود قراءة النبى فى احدالطرفين اجمالا، و مقتضى القاعدة هوالتساقط والرجوع الى العموم الاصل الموافق لاحدهما ليس الا، كما هو واضح على الخبير فافهم.

فى حكم حجيّة الظهور اذا شكّ فى وجود القرينة او قرينيّة الموجود

قد عرفت ان حجية الظهور انما تكون فيما احرز ان الظاهر الواصل هوالظاهر الصادر. و اما اذا شك فى ذلك، اما لاجل احتمال وجود القرينة، او لاجل الشك فى قرينية الموجود فيشكل الامر، لما تقدم من ان اصالة عدم القرينة ليست اصلا متبعا من حيث هو ما لم يرجع الى اصالة عدم الخطأ، او اصالة الصدور، او غيرهما من الاصول العقلائية. و لقد اشير فيما سبق الى ان الشيخ والمحقق الخراسانى و غيرهما من المحققين رحمهم الله ذهبوا الى ان اصالة عدم القرينة جارية عندالشك فى القرينة، نعم بينهما كلام لايرجع الى محصل كما اشيراليه. و اما عندالشك فى قرينية الموجود فحيث لا مجرى لاصالة عدم القرينة، اشكل عليهم الامر فحكموا بالاجمال، الا ان يكون اصالة الحقيقة حجة من باب التعبد لا من باب الظواهر، اذ على ذلك يكون اصالة الحقيقة حجة حتى مع وجود القرينة المتصلة بالكلام ايضا، فيكون من قبيل تعارض الحجتين، بخلاف ما اذا كانت حجيتها من باب حجية الظواهر. وليعلم ان الكلام غير مختص بما اذا شك فى وجود قرينة المجاز، بل ربما يشك فى وجود القرينة على ارادة الحقيقة، كما اذا كان ظاهر الكلام مع قطع النظر عن القرينة هوالمعنى المجازي، نظير ما التزم به غيرواحد فى المجاز المشهور، فيشك فى وجود القرينة على ارادة المعنى الحقيقى، فاصالة عدم القرينة على القول بها ليست مختصة بما اذا كان ظاهر اللفظ لو لا القرينة المعنى الموضوع له و كان الشك فى قرينة دلت على ارادة المجاز، بل تعم المورد المذكور ايضا. و اما اصالة الحقيقة على القول بها فهى مختصة بذكرالمقام، كما لايخفى وجهه. و كيف كان فالاقوى ما عرفت من ان الاصل المذكور ليس

اصلا متبعا برأسه. و على هذا فان كان الشك فى الظهور لاجل الشك فى وجود القرينة يشكل الامر فى بعض المقامات كما تقدم مستقصى، و ان كان لاجل الشك فى قرينة الموجود فالامر اشكل، و ان كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او المفهوم منه عرفا، فيبتنى الكلام على الكلام فى حجية قول اللغوي و عدمها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثانى: حجيّة قول اللّغوي

والذي نسب الى المشهور حجية قوله بالخصوص فى تعيين الاوضاع، و استدل لهم بامور، منها: اتفاق العلماء بل العقلاء على الاستشهاد بقوله فى مقام الاحتجاج والمخاصمة من دون انكار، و عن بعض دعوى الاجماع على حجية قوله. و منها: بناء العقلاء على الرجوع الى الخبير والتمسک بقوله فى كل صنعة، و كذلک صنعة اللغة، فان اللغوي خبيربها، فيكون قوله مقبولا عندالعقلاء.

ما ذكره صاحب الكفاية‌ﷺ و التحقيق فى المسألة

والذي يترائى من صاحب «الكفاية» عدم الحجية فانه‌ﷺ ـ بعد الاشكال على الاتفاق المذكور بانه على تقدير تسليم اتفاقه غير مفيد، مع ان المتيقن هوالرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة. و فى الاجماع بانه غير محصل، و المنقول غير حجة، مع احتمال ان يكون مدرك المجمعين بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص به ـ قال ما حاصله: ان اللغوي ليس من اهل الخبرة، لانه خبير بموارد الاستعمالات لا بالاوضاع، مع ان المتيقن من بناء العقلاء انما هوالرجوع الى اهل الخبرة اذا حصل الوثوق

و الاطمئنان، لا مطلقا.

اقول: التحقيق الذي يساعده النظر الدقيق حجية قول اللغوي، و بيانه يستدعى رسم مقدمتين، الاولى: استقرار بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة مطلقا و لو لم يحصل من قوله الاطمئنان باصابة رأيه للواقع، نعم لابد من حصول الاطمئنان بان ما يخبر به مطابق لرايه، والدليل على ذلك ما يرى من استشهادهم فى مقام الاحتجاج والمخاصمة واللجاج بقوله، و لو كانت الحجية متوقفة على حصول الاطمئنان لما صح الاستشهاد و الاستدلال فى هذاالمقام، لجواز الانكار حينئذٍ من الطرف بعدم حصول الاطمئنان له، فلايصح اقامة الحجة بقوله على الطرف فى شى من الموارد.

الثانية: ان اللغوي خبير بالاوضاع و ليس خبرويته مخصوصة بمجرد موارد الاستعمالات، و ذلك لانه اذا راجع كلمات العرف و اهل المحاورة ربما يحصل له العلم بان اللفظ الكذايى يتبادر منه عند اهل العرف المعنى الكذائى بلا قرينة، و كما ان هذا المعنى لو حصل لک بان‌ترى تبادر المعنى الكذائى من اللفظ عند اهل اللسان تعلم بان اللفظ حقيقة فيه، كذلک لو حصل للغوي. فاذا قال: ان اللفظ الفلانى، موضوع للمعنى الفلانى او اخبر بهذا التبادر، فقال: المتبادر عند اهل اللسان من هذااللفظ هذا المعنى، كان ذلك بمنزلة ما لو علمت بنفسک بالتبادر.

و بالجملة اللغوي المتتبع فى موارد الاستعمالات كثيرا ما يحصل له العلم بان هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينة، و بذلک يستكشف وضعه له و كونه حقيقة فيه و يصير خبيرا بذلک اذا جدّ جهده و بالغ سعيه و استفرغ وسعه، فكيف القول بانه ليس خبيرا بالاوضاع، و اذا ثبت كونه خبيرا كان قوله حجةً من باب حجية قول اهل الخبرة، لكن تقدم ان قوله بما هو لا اعتبار به ما لم يكن موافقا لرايه، فنى الحقيقة الحجة رأيه و لابد من الاطمئنان بموافقته مع قوله، و اما الاطمئنان باصابة رايه مع الواقع فهو غير معتبر، كما هوالمحقق فى ساير موارد الرجوع اليهم، و منه الرجوع الى المجتهد فى فتواه، و الى المقوم فى تعيين القيمة. و يمكن اثبات حجية قوله بطريق آخر، و هو ما اشير اليه اجمالا، و

تفصيله: انه اذا اخبر اللغوي بكون المتبادر من هذا اللفظ هذا المعنى، كان اخباره حجةً من جهة حصول الاطمئنان غالبا، بل عادة انه انما يخبر عما راه و لا يكون متعمداً للكذب، و حيث ان الذي اخبربه كان قريباً من الحس كان بمنزلة الشجاعة والعدالة و نحوهما فى جريان اصالة عدم الخطأ والغفلة. و بعبارة اوضح ان الذي يعتبر فى قبول خبرالواحد والبيّنة امران، احدهما: احراز انه لا يتعمّد الكذب و يخبر عن الواقع، والثانى: احراز انه ليس خاطأ و المتكفل للأول دليل وجوب تصديق العادل و الغاء احتمال تعمده الكذب، او حصول الوثوق والاطمئنان عادة بانه ليس متعمداً به، كما بالنسبة الى مورد الكلام ـ اعنى قول اهل اللغة ـ فانه يحصل الوثوق من قوله و لو لم يكن عادلا. و المتكفل للثانى اصالة عدم الخطأ والغفلة المتبع عند كافة العقلاء، و الامر الاول مشترك بين من يخبر عن امر حدسى او غيره، كما ان الثانى مشترك بين العادل و غيره، و يختص الثانى بما اذا كان المخبر به حسيًا او قريبا بالحس، اذ اصالة عدم الخطأ مختصة بالحسيات، ولا مجرى لها فى الحدسيات. ان قلت: هب ذلك لكن من المحتمل اعتبار التعدد، فان الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد فى اهل الخبرة فى مسألة التقويم و غيرها. قلت: اعتبار التعدد انما هو فى مقام الحكومة والقضاوة عندالدعوى والمخاصمة، و اعتباره فى تلك المسألة لا يستلزم اعتباره فى غيرها، الاترى ان فى مسألة القضاوة ليس للقاضى الحكومة على طبق علمه بل لابد له من اعمال البينات والقضاوة على طبقها، و لعل ذلك امر اعتبر فى خصوص تلك المقام اعنى مقام رفع الاختلاف و حل الدعوى، و لا دليل على اعتبار التعدد فى غيره. و لقد تحصل ان اثبات حجية قول اللغوي باحدالامرين، الاول: ادخاله فى اهل الخبرة، الثانى: الاخذ باخباره بادخال قوله فى خبر الواحد الموثوق به، بضميمة اصالة عدم الغفلة، و عليك بالتدبر التام.

التمسك بالسيرة للمدّعى

و مما يشهد بالمدعى استقرار سيرة المتشرعة على مراجعة كتب اهل اللغة عند

الاحتیاج الیها من زمن الائمة الی الان، فان التکلم فی اطراف اللغة حدث فی عصر الصادق علیه السلام و کان اصحابهم یرجعون الیه فی فهم مراداتهم بلا شک، و لم یردع عنه الشارع قطعا.

طریق آخر لاثبات المطلوب

و یمکن اثبات المطلب بوجه آخر، و هو انا نعلم اجمالا بوجود التکلیف بل تکالیف عدیدة فی الموارد التی وقع فیها الاحتیاج الی مراجعة اللغة، فلو بنی فیها علی الاصل یلزم مخالفة المعلوم بالاجمال، ولو بنی علی الاحتیاط لزم العسر و الحرج، و حینئذ لابد من الامتثال الظنّی ان امکن، و طریق تحصیل الظن امور، منها قول اللغوي.

مناقشة صاحب الکفایة رحمه الله و مراجعته

و ربما یناقش فیه بان انسداد باب العلم بتفاصیل المعنی لایوجب اعتبار قول اللغوي مادام انفتاح باب العلم بالاحکام، و هذا هو المصرح به فی «الکفایة» و ربما یتراءی من الشیخ رحمه الله ایضا، لکنه رجع عنه فی ذیل کلامه و ذهب الی کفایة انسداد باب العلم بالمعنی ولوکان باب العلم بمعظم الاحکام مفتوحا، والحق ذلك بناء علی ما هوالتحقیق من کون العلم الاجمالی بنفسه منجزا ولو علم بتکلیف واحد، فان مقتضی هذاالقول جریان مقدمات الانسداد الکبیر بالنسبة الی کل مسألة، کمالو علم اجمالا بوجوب الجمعة او الظهر و لم یتمکن من الاحتیاط و لا تعیین ما هوالواجب، فانه لابد حینئذٍ من الاخذ بمظنون الوجوب. والفرق ان مقدمات الانسداد الکبیر لیست مرهونة بکون العلم الاجمالی منجزا، فانه مع عدم تنجیزه ایضا یتم الکلام، حیث نعلم بعدم رضاء الشارع باجراء الاصل فی جمیع تلک الاحکام المعظمة الکثیرة. و اما الانسداد الصغیر فهو مرهون بکون العلم الاجمالی منجزا و عدم امکان الاحتیاط، و حیث ان التحقیق تنجیزه لابد من الامتثال بقدر الامکان، فاذا لم یمکن الاحتیاط التام یجب الامتثال الظنی و لا یکفی الاحتمالی، و المفروض ان قول اللغوي یفید الظن. لکن لیعلم انه علی فرض تمامیة هذه المقدمات لایکون الاعتبار بقول اللغوي بخصوصه، بل من باب انه یفید الظن، فغی الحقیقة الاعتبار بمطلقه، ولااعتبار به ما لم یفد ذلك، کما هو واضح فتدبر.

الفصل الثالث: فى الاجماع المنقول

فى الاجماع المنقول بالخبرالواحد، و ليعلم انه لا دليل على حجيته بالخصوص، عدى مادل على حجية الخبرالواحد من جهة انه فرد من افراده فهو تابع له سعة وضيقا، و لتحقيق المقال ينبغى تقديم مقدمة ورسم امور.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

معنى الاجماع

اما المقدمة ففى بيان معنى الاجماع و ذكر تعاريفه، وقد عرفّه العامة تارة باتفاق امة محمدﷺ على امر، واخرى باجتماع المجتهدين على قول، و عرفه الاصحاب باجتماع اهل الحل والعقد على حكم او بما يقرب ذلك، و هذا هوالمتبادر من لفظ الاجماع، كما ان المتبادر منه اجتماعهم على حكم فى جميع الاعصار دون عصر واحد. نعم ربما يحتمل فى كلام بعض من عرفه ارادة الاجتماع فى عصر واحد، كما يحتمل قريبا ممّن ذكر مدرك حجية الاجماع، و عللّه بما روي عن النبىﷺ من قوله: «لا يجتمع امتى على الخطأ.» ولكن هذا خلاف ما ينساق الى الذهن من لفظ الاجماع و يتبادر منه فى بادي الرأي عند عدم القرينة، فان المتبادر مع قطع النظر عن القرائن الخارجية من حال او مقال هوالاتفاق فى جميع الاعصار، و لذا يكون دعواه بمجرد الاتفاق فى عصر مع مخالفة جميع من بعد هذاالعصر او معظمهم او من قبل هذا العصر مستنكرا فى بادي النظر جدا، و ليس

الا لان هذاااللفظ اذا استعمل بلا قرينة يفهم منه اتفاق العلماء المصنفين للكتب المشهور عنهم الفتوى في جميع الاعصار، و يشهد بذلک انا اذا راينا نقل الاجماع ثم وقفنا على مخالف واحد فضلا عن الاكثر نشک في النقل و نراه موهونا. نعم ربما يعلم من القرائن عدم ارادة ناقل الاجماع اجتماع جميع المجتهدين، كما اذا علم ان نقل الاجماع عند ناقله انما كان لعلمه بدخول المعصوم، او علمه بدخول فتواه في الفتاوي، او لاجل التشرف بحضوره و اخذ الفتوي من جنابه، او لاجل القول بالملازمة العقلية من باب قاعدة اللطف. لكن ليعلم ان مجرد ذهاب ناقل الى الدخول او اللطف و كون مذاقه في اصل المسألة ذلك لا يوجب حمل اجماعاته المنقولة على خلاف ظاهرها ما لم يعلم انه استند في هذا النقل الى ذلك، بل يحمل على المعنى الظاهر فيه لغة، مثلا اذا وقع نقل الاجماع في كلام الشيخ قدس سره من دون قرينة يحمل على الاجماع المصطلح والمعنى الظاهر فيه اللفظ، مع انه قائل باللطف. والسر انا نرى ان مثل الشيخ مع ذهابه الى ما ذهب لا ينقل الاجماع غالبا بل دائما الا ماشذ مع ذهاب مثل السيد الى الخلاف، و يشهد بذلک انک اذا ظفرت على مخالفة مثل السيد و اتباعه في مسألة مع نقل الشيخ الاجماع على حكمها، استنكرت ذلك و استفرغت الحال في حل الاشكال، و ليس السر الا ما ذكر.

نعم ربما يرى نقل الاجماع مع ذهاب جل من المعروفين و كثير من المشهورين الى الخلاف، فيعلم ان القائل استند في هذاالنقل الى العلم بدخوله او التشرف بحضوره او بقاعدة اللطف، كما يعلم ذلك ايضا من تصريح ناقله او اقامة القرينة على مراده، لكن ما لم يصرح بذلک و لم يكن هناك قرينة يحمل كلامه على ظاهر لفظ الاجماع و ان كان الناقل قائلا بالدخول او اللطف، كما اتفق ذلك بالنسبة الى الشيخ كثيرا، فراجع و تدبر.

ملاك حجيّة الاجماع المحصّل

و اماالامور فثلاثة، الاول: انه لابد اولا من فرض الكلام في الاجماع المحصل، و بيان اعتباره و وجهه، فنقول: وجه اعتبار الاجماع لابد و ان يكون القطع برأي الامام من اي سبب كان، اذ هو بنفسه ليس حجة ما لم يستكشف منه رأيه استكشافاً قطعياً، و لا يكفي الظني حيث لا دليل على اعتبار هذاالظن. و بالجملة لا دليل من العقل او النقل على اعتبار الاجماع بما هو اجماع ما لم يكن كاشفا علميا عن قول المعصوم.

و على هذا لابد من البحث عن مستند القطع، و هو إمّا العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين، او دخول فتواه في فتاويهم اجمالا، او تشرفه بحضوره و اخذ الفتوي من جنابه ـ و انما لم ينقل عنه بل حكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء ـ او علمه باستلزام الاجماع لرايه عقلا من باب اللطف او عادة او اتفاقا من جهة الحدس برأيه، كما هو المتحقق غالبا بالنسبة الى المتاخرين. و لا يخفى ان المستند لو كان الحدس القطعي برأيه يختلف الحال بالنسبة الى الموارد والاشخاص، فربما يتفق ان الاجماع الواحد في مسألة واحدة حجة عند احد دون اخر، مثلا اذا ظفر اثنان على اجماع جماعة على حكم لايرى جميع هؤلاء اختصاص حجية الخبر بالخبر العالي السند مثلاً، بل اما يرى الجميع حجية مطلق الخبر الموثوق به، او خبر الثقة، او يذهب بعضهم الى ذلك دون بعض، و كان احد هذين ذاهب الى عدم حجية غير عالي السند، والاخر الى حجية مطلق خبر الثقة، كان هذا الاجماع حجة للثاني دون الاول، لان الذي يستكشف من اتفاق هولاء الاشخاص المختلفين في المذاق او المتفقين على حجية خبر الثقة اذا اجمعوا على حكم، هو وجود الخبر الثقة، فانه مستكشف يقينا و وجوده قطعي، بخلاف الخبر العالي السند، فان وجوده حينئذٍ احتمالي والمفروض ان الاول لايعتقد حجية غيره، و بالجملة المدار على هذاالمقال هوالحدس القطعي و الاستكشاف العلمي، و هو لايتحقق الا اذا كان مذاق المجمعين مثل مذاق محصل الاجماع او اخص منه، لانه حينئذٍ يستكشف قطعا وجود الحجة المعتبرة عندهم كما لايخفى، بخلاف ما اذا كان مذاقهم، اعم فانه حينئذٍ لايستكشف وجود ما لو كان بيده كان معتمداً عنده في ايدي المجمعين، فتدبر.

اختلاف نقل الاجماع بحسب الالفاظ الحاكية عنه

الامر الثاني: ان نقل الاجماع بحسب ما يتبادر من الفاظ الناقلة في النقل مختلف، فتارة ينقل المسبب والسبب، و اخرى لا ينقل الا ما هو السبب، و على الاول فتارة ينقل المسبب حدسا كما هو الغالب المتعارف خصوصا بالنسبة الى الاجماعات المحكية عن المتاخرين، و اخرى ينقله حسّاً و هو نادر جدا بل ربما يكون موهونا جدا اذا وقع في كلام المتاخرين و على الثاني ايضا تارة كان المنقول و هو اتفاق الاصحاب حجة معتبرا

عندالمنقول اليه بحيث لو ظفر بنفسه على الاتفاق المذكور لحدس حدسا قطعيا بوجود حجة عندالمجمعين بحيث لو كان عنده كان حجة معتبرة فى حقه ايضا، و اخرى ليس بهذه المثابة و لا يستكشف به وجود الحجة المعتمد عليها، فانك قد عرفت مما مضى آنفاً فى الامر الاول ان مستند القطع لو كان الحدس برأي الامام و وجود الحجة المعتبرة عليه اختلف حال الاشخاص بالنسبة الى ذلك.

حجيّة الاجماع المنقول اذا كان نقله عن حسّ

الامر الثالث: لا اشكال و لا كلام فى حجية الاجماع المنقول اذا كان نقله متضمنا لنقل السبب عن حس، لانه حينئذٍ بمنزلة الخبرالواحد الحاكى لقول الامام، بل هو هو فيشمله ادلة حجية الخبرالواحد. و بعبارة اخرى كما ان وجوب تصديق العادل يقتضى الغاء احتمال تعمد الكذب فى الخبر الواحد العادل كذلك فى الاجماع المنقول، و كما ان اصالة عدم الخطأ حاكمة بعدم وقوع الخطأ فى الخبر ان كان نقله عن حس كذلك فى المسبب المنقول عن الحس. و كذا لااشكال فى حجيته اذا تمحض فى نقل السبب فقط عن حس ولكن كان السبب عندالناقل سببا عندالمنقول اليه، بان كان المنقول بحيث لو كان محصلا كان كاشفا قطعيا عن قول المعصوم عليه السلام او وجود الحجة المعتبرة على قوله بنظر المنقول اليه. كما لا اشكال فى عدم الحجية اذا محّض لنقله كذلك ولكن كان المنقول بحيث لو كان محصلا ايضا لما كان به الاعتبار فى نظره، لان غاية ما يثبت بادلة الحجيّة الخبرالواحد الغاء احتمال تعمد الكذب، و اصالة عدم الخطأ لا تزيد عن اثبات عدم وقوع الخطأ فى نقل السبب لكونه حسيا، و كلاهما لايزيدان على اثبات ان المنقول بمنزلة الواقع و كانّه المحصل والمفروض ان المحصل لا يعتبر به و لا يغنى من شيء.

الكلام فى حجيّة الاجماع المنقول اذا كان نقله للمسبّب لا عن حسّ

فهذا كله واضح، انما الكلام اذا كان نقله للمسبب لاعن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه، ففيه اشكال لان ادلة حجية خبرالواحد لا تنهض على اثبات حجية هذاالنقل، لانه حينئذٍ مثل خبرالواحد الحدسى، فليس به الاعتبار

خصوصا اذا رای المنقول الیه خطأ الناقل فی حدسه، هذا اذا انکشف الحال، و اما اذا اشتبه الحال فالاشبه الاعتبار، اذ عمدة ادلة حجیة الخبر الواحد بناء العقلاء، والظاهر عملهم بخبرالثقة إذاحتمل کونه عن حس کما اذا علم انه کذلک، ویشهد به انه لیس بناؤهم علی التوقف والتفتیش و کسب المدرك و تبیین انه عن حس او حدس، کذلک الحال فیما یعتبر فیه التعدد کمسألة الشهادات فی الموضوعات، فانه یکتفی بمجرد شهادة عدلین و لا یتوقف القاضی و لایفتش عن مدرکها، و لذا لاتری من الاصحاب الافتاء بوجوب ذلك بل ظاهر کلماتهم الاکتفاء بمجرد تحقق شهادة عدلین، و هوالظاهر ایضا من قوله علیه السلام: «والاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا او تقوم به البینة.»[1]

نعم ربما یذکر فی ضمن الخبر او الشهادة المدرك، و حینئذٍ ینظر الیه فان کان معتمدا یوخذ به و الا فلا، کما ربما یعلم من الخارج او یطمئن باستناد الناقل الی امر حدسی، و هذا خارج عن محل الکلام، لان مفروض البحث مورد اشتباه الحال و عدم قیام امارة علی الحدس، و مجرد الظن بالخلاف و کون نقل المسبب حدسیا نوعا لا یکون موجبا لرفع الید عن النقل کالخبر و الشهادة، فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تلخیص

و قد تلخص ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد کالخبر الواحد انما یثبت به المنقول عن حس او احتمل ان یکون عن حس سواء کان السبب فقط او هو مع المسبب، فاذا نقل المسبب بالتضمن یکون حجة فی اثبات قول الامام علیه السلام و اذا نقل السبب فقط من حس او اذا احتمل ان یکون عن حس یکون حجة فی اثبات السبب و یجعله کالمحصل و بمنزلته و حینئذٍ ینظر الیه فان کان سببا تا ما فهو، و الا فلیس به الاعتبار ما لم یضم الیه ما یتمه ولیعلم انه اذا لم یکن بمقدار تمام السبب ربما لا یجدي تحري مالو ضم الیه حصل تمام السبب کما اذا نقل اتفاق عشرة اشخاص مثلا و هو لیس ملازما لقول المعصوم بنظر المنقول الیه، بل یحتاج مثلا الی عشرة اخرین، فان فی مثل هذا المورد لا یکفی التحري

---

۱. – الکافی، ج ۱، ص ۳۱۳، باب النوادر؛ التهذیب، ج ۷، ص ۲۲۶، الباب ۲۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۹، الباب ۴؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۳، الباب ۳۳.

عن قول العشرة، لاحتمال انطباق بعضهم او جميعهم على العشرة المنقول قولهم كما لايخفى فتدبر.

تعارض الاجماعات المنقولة

ثم انه اذا تعارض نقلان فان كان كل واحد منهما متضمن لنقل المسبب فلا محالة يقع التعارض و يكون حكمه حكم الخبرين المتعارضين، و كذا ان كان كل واحد متكفلا لنقل اتفاق جميع العلماء المصنفين بحيث لايمكن صدق كلاهما في الواقع، فانّه حينئذٍ يعلم اجمالا بكذب احد النقلين كما اذا نقل رأي الامام، و اما اذا لم يكن النقل بهذه المثابة كما اذا نقل احدهما اتفاق خمسين مثلا و الاخر ايضا اتفاق خمسين، و يحتمل صدق كل منهما فلاتعارض، لكن نقل الفتاوي بلفظ الاجماع حينئذٍ لايصلح لان يكون سببا و لا جزء سبب كما مرّ وجهه آنفا، فتدبر.

التواتر المنقول

هذا كله حال الاجماع المنقول، و اما التواتر المنقول فالظاهر حجيته مطلقا، سواء كان متمحضا لنقل السبب فقط اعني اخبار جماعة بقول الامام عليه السلام او فعله او تقريره، او نقل المسبب و هو قول الامام عليه السلام في ضمنه، و ذلك لان التواتر انما يكون اخبار جماعة يستحيل عادة تواطئوهم على الكذب، و حينئذٍ فاذا اخبر الثقة به و كان اخباره عن حسّ لابد من فرض المخبر به بمنزلة الواقع بادلّة حجيّة خبر الواحد، فيفرض المنقول كالمحصّل و المفروض انه لو كان محصلا كان موجبا للقطع العادي بقول الامام عليه السلام من دون فرق في ذلك بين نقل قول الامام في ضمن نقل التواتر و عدمه كما هو واضح فتدبر.

الفصل الرابع: فى الشهرة الفتوائيّة

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى، و ربما يستدل على حجيته بادلّة حجية خبر الواحد بالفحوى. و فيه: ان الاستدلال موقوف على كون مناط اعتبار الخبر افادته للظن، و هو غير المعلوم بل معلوم العدم كما ذكره فى «الكفاية».

التمسك بالاخبار لاثبات الحجية

و استدلّ عليها بقوله عليه السلام فى المرفوعة المشهورة: «خذ بما اشتهر بين اصحابک ودع الشاذ النادر.»[1] و قوله عليه السلام: فى مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابک فيوخذ به من حكمهما ـ حكمنا ـ و يترك الشاذالذي ليس بمشهور عند اصحابک فان المجمع عليه لا ريب فيه.»[2] و تقريب الاستدلال بالاول ان الامر بالاخذ بالشهرة على الاطلاق دليل على حجيته، والمورد و ان كان مما تعارض فيه الخبران لكن العبرة باطلاق الجواب. والخدشة بكون المراد بالشهرة والاشتهار الموضوع لا الشهرة الاصطلاحية، كماتري. و بالثانى ان المراد من

١.- المستدرك ج ١٧، ص ٣٠٣، ج ١٧، الباب ٩

٢.- الكافى، ج ١، ص ٦٧، باب اختلاف الحديث.

المجمع علیه بقرینة جعل الشاذ فی قباله هوالمشهور لا الاجماع الاصطلاحی، و یشهد به السؤال الآتی فی الروایة.

مناقشةُ و ملاحظةُ

و ربما یناقش فیهما تارة بعدم صحة ارادة الشهرة فی الفتوي من جهة سؤال الراوي بعد تلک الفقرة عن کون کل من المتعارضین مشهورین فانه لا یمکن تحقق الشهرتین المتخالفتین فی الفتوی، و اخری بان الفتوی حدثت بعد زمن صدور الروایتین و لم تکن معمولة فی تلک الازمان. و یرد علی الاول ان الشهرة ربما تکون بحیث یعد فی قباله شاذا و ربما لا تکون بهذه المثابة، بل یکون فی مقابله ایضا جم غفیرو جماعة کثیرون، کما اذا ذهب ستون مثلا الی قول و اربعون الی آخر، و کثیرا ما یعبر فی الکتب الفقهیة عن احدالقولین بالاشهر، و مورده ما اذا کان کلا القولین مشهورین. و علی الثانی منع عدم تعارف الافتاء فی زمن الائمة، کما یعلم بمراجعة تراجم الاصحاب. و بالجملة لامجال للمناقشة فیهما بمثل هذا الامور.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقسام الشهرة و التحقیق فی المقام

فالاولی ان یقال: ان الشهرة ربما تکون من حیث الفتوی فقط، و اخري تکون من حیث الروایة کذلک، و ثالثة تکون علی العمل بالروایة و الاولی خارجة عن مفاد الروایتین، فانّ ظهورهما بل کاد ان یکون صریحهما کون الکلام فی جمیع الأسئلة الواقعة فیها راجعة الی تعارض الخبرین، فالمراد بالموصول هوالخبر لا محالة، و حینئذٍ کان الاشتهار راجعا الیه، لکن الانصاف ان مجرد الاشتهار من حیث الروایة مع اعراض الاصحاب او عدم افتائهم بمضمونه ایضا خارج عن مفاد الخبرین، ولا اقلّ من کون منصرفهما غیره، فان الظاهر ان المراد من قوله: «خذ بما اشتهر بین اصحابک او المجمع علیه بین اصحابک»[1] هو شیوع العمل بمضمون الروایة واشتهاره، لا مجرد الاشتهار من حیث النقل والروایة، و لعمري انه واضح علی من اعطی النظر حقه، و علی هذا کانت

---

۱. المستدرک، ج ۱۷، ص ۳۰۳، الباب ۹؛ بحار الانوار ج ۲، ص ۲۴۵، الباب ۲۹؛ عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۳۳.

الروایتان ناظرتین الی القسم الثالث من اقسام الشهرة، فلا تدلان علی حجیة الشهرة الفتوائیة، و انما تدلان علی وجوب ترجیح احدالخبرین المتعارضین الموافق لفتوي المشهور المعمول به بین الاصحاب علی الاخر الذي لم یعمل به. و بالجملة غایة ما یمکن استفادته من المشهورة و المقبولة لزوم الاخذ بالخبر الذي اشتهر العمل به، و جبر ضعف السند بذلک ان کان فیه ضعف، و تقدمه علی معارضه المتروك من حیث العمل فتبصر.

استدلالٌ و استئصالٌ

و قد یستدل علی المدعی بالتعلیل الواقع فی المقبولة، و هو قوله: «فان المجمع علیه لاریب فیه»[1] و تقریب الاستدلال ان المناط بعموم التعلیل. و فیه: ان المعلول هو ترجیح احدالخبرین علی الاخر، فهو بمنزلة مالو قیل مثلا: کل هذا الرمان لانه اکبر او لانه اکبر الرمانین، فانه لا یمکن استفادة وجوب اختیار کل ما کان اکبر من بین افراده بهذا التعلیل کما اشارالیه الشیخ(قده) فراجع و تدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱.- الکافی، ج ۱، ص ۶۷، باب اختلاف الحدیث.

الفصل الخامس: فی حجیة خبر الواحد

المشهور بین الاصحاب حجیة خبرالواحد، و لا یخفی ان اثبات الحکم الشرعی من الالفاظ المنقولة عن الائمة علیهم السلام یتوقف علی امور اربعة: احدها: احراز ان هذه الالفاظ صادرة عنهم علیهم السلام والاصل المتکفل له اصالة الصدور، الثانی: ان صدورها انما کان لاجل افادة الحکم الواقعی لا للتقیة او مصالح اخر، الثالث: احراز ظواهر الالفاظ، و الرابع: احراز ان الظواهر منها مرادة للمتکلم؛ و کل من الامور الثلاثة الاخیرة انما یحرز بدلیل من اصل عقلائی والسیرة المستقرة بین قاطبة العقلاء.

والمقصود من هذا الفصل هوالبحث عن الامر الاول من تلک الامور.

ثم ان البحث عن کون المسألة اصولیة او غیرها و تجشم وجه کونها اصولیة لیس بمهم من الکلام.

و انما المهم بیان مااستدل به او ربما یستدل علی عدم حجیة خبرالواحد، ثم التکلم فی الادلة الدالة علی حجیته.

ادلّة المانعین لحجیّة خبر الواحد و الجواب عنها

فنقول: المحکی عن جماعة عدم الحجیة، واستدل لهم بامور:

الآیات

منها: الایات الناهیة عن اتباع غیرالعلم مثل قوله تعالی: «و لا تقف ما لیس لک به علم ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسئولا»[۱]، و قوله تعالی بعد قوله «ان الذین لا یومنون بالاخرة لیسمون الملائکة تسمیة الانثی و ما لهم به من علم»: «ان یتبعون الا الظن و ان الظن لا یغنی من الحق شیئا»[۲] الی غیر ذلک

الجواب

و اجیب عنه بان الظاهر منها اوالمتیقّن من اطلاقها هواتباع غیرالعلم فی الاصول الاعتقادیة، ولو سلم عمومها للفروع الشرعیة فهی عمومات قابلة للتخصیص.

و انت خبیر بان الایة الثانیة و ان یحتمل فیهاالاختصاص بالاصول بل ربما یدعی ظهورها فی الاختصاص، و لکن الاولی عامة شاملة للاصول و الفروع، بل مورد نزولها و شأنه الثانیة.

تحقیقٌ و تأییدٌ

والتحقیق ان الایات ناظرة الی النهی عن اتباع غیرالعلم و جعل الظن مستندا فی الاحکام بما هو ظن، فهو بمنزلة ان یقال: ان مجرد الظن لا یصلح للرکون الیه و الاستناد به، بل لابد من ان یکون المستند و المعوّل علیه فی الاحکام امر مقطوع به معلوم الحجیة، و علی هذا کان مثل هذه الایات ارشاداً الی حکم العقل و مقرراً لامرٍ ارتکازي، فیکون وزانه من هذه الجهة وزان قوله تعالی: «قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون.»[۳] و مما یوید هذاالمعنی و انه المراد من الایة قوله تعالی: «ان الذین لا یومنون بالاخرة»[۴] الخ فان المترائی

۱.- سورة الاسراء، الآیة ۳۸ ۲.- سورة النجم، الایة ۲۹. ۳.- سورة یونس، الایة ۵۹.

۴.- سورة النجم، الایة ۲۷.

منه ان الذين يفعلون هكذا و يتبعون الظن متصفون بعدم الايمان مع قطع النظر عن هذه الاية و النهى المستفاد منها، و هذا لا يناسب الا بان يكون النظر هوالنهى عن اتباع ما لا يصلح اتباعه عندالعقلاء و بحكم العقل والارتكاز، و هذا ليس اتباع ما كان اتباعه عن معتمد صحيح و مدرك صالح كالسيرة القطعية و بناءالعقلاء و غيرها من الادلة القطعية و على هذا يكون جميع ما ثبت جوازالركون اليه بهذه الادلة واردا على مفادالايتين لا حاكما و لا مخصصاً.

و بالجملة ليس المراد منهما ان الظن بالواقع غير جائزالاتباع و لو كان اتباعه عن مستند معلوم ليكون ناظرا الى نفى الحجية و يكون ادلة حجية الخبر الواحد مخصصة له، بل المراد عند التدبر والتامل ما ذكرناه.

الاخبار

و منها: الاخبار الدالة على عدم قبول الخبر المخالف للكتاب، و ردّ ما لم يوافقه، و انه باطل زخرف[1].

والجواب عنهاانّ هذه الاخبار على طوائف:

منها: ما يدل على عدم جواز العمل بالخبر الواحد الذي خالف الكتاب، اولم يوافقه، او لم يكن عليه شاهد منه عندالتعارض.

و منها: مادل على عدم جوازالاخذ بالخبرالذي لم يوافق الكتاب، و لم يكن عليه شاهد او شاهدان على الاطلاق.

و منها: مادل على عدم جواز الاخذ بالخبر المخالف، و فيه ما كان لسانه الانكار والتحاشي، و ان الخبرالمخالف زخرف، او باطل لم يقله الامام.

اذا عرفت ذلك نقول: ربما يقال بعدم صحة الاستدلال على عدم الحجية بخصوص احدى الطوائف، لانها اخبار احاد و لم يثبت فيها التواتر، والاستدلال على عدم حجية

۱.- مشكاة الانوار، ص ۱۵۲؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۰، الباب ۱۱؛ تفسير العياشى، ج ۱، ص ۹.

خبرالواحد بالخبرالواحد کماتري.

نعم اذا لو حظ جميع هذه الطوائف كانت متواترة معنى او اجمالا، و لكن لازم ذلك هوالاخذ بالاخص منها مضمونا، و هو عدم جوازالاخذ بالخبر المخالف للكتاب عندالتعارض، والالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه، و اين ذلك بعدم الحجية على وجه الاطلاق.

عقدٌ و حلٌ

و لو قيل: انا ندعى التواتر الاجمالى فى خصوص الطائفتين الاخيرتين، قلنا: لازم ذلك ايضا ليس الاالاخذ بالاخص مضمونا فيهما، و هو عدم حجية المخالف الذي انكروا عليهم السلام صدوره عنهم عليهم السلام و وقع منهم عليهم السلام التحاشى، و هو ايضا ممالا محيص عنه و لا مفر الا من الالتزام به.

اعادةٌ

هذا، و لكن يشكل بانه بعد ما ثبت حجية الخبر الواحد بالادلة الاتية صار كل واحد واحد من الاخبار المذكورة حجة، و حينئذٍ يعود الاشكال و يقع التعارض بين تلك الادلة و بينها، فلابد من حل الاشكال بالاخرة بوجه اخر غير ما ذكر، نعم ما ذكر انما يفيد فى مقام اسكات الخصم، و لكنه لا يرفع الاشكال الناشئ من وقوع التهافت بين مضمون ادلة الطرفين.

اجابةٌ

فالاولى ان يقال: ان الطائفة الاولى لما وردت فى موردالتعارض كان المفروض منها حجية كل واحد من المتعارضين فى حد ذاته لولاالمعارضة، فان المتامل فى امثال هذه الاخبار ربما يقطع بان مساقها ما اذا لم يكن فى واحد من الطرفين محذور مع قطع النظر عن التعارض، حيث ان الشبهة نشأت من قبله، فهى غير معارضة مع ادلة حجية الخبر

بل ربما كانت منها، و انماالتعارض ان كان كان بينها و بين الاخبار الواردة فی مقام علاج المتعارضين، فتدبر.

و اماالطائفة الثانية فمقتضی الجمع بينها و بين ادلة حجية الخبرالواحد باحد وجهين: الاول: ان حجية الخبر انما ثبتت بالادلة القطعية، و بعد ثبوت حجيتها بالقطع لابد من رفع اليد عن هذه الاخبار بظاهرها اما بتاويلها او طرحها، اذ هی و لو كانت تشمله الحجية لكنها ليست قطعية بالاخرة، و لا يمكن التاويل فی تلك الادلة بارجاعها الی خصوص الخبر الموافق كما هو واضح جدا. الثانی: ان الاخذ بمضمون هذه الاخبار مساوق للغوية ادلة حجية خبرالواحد، لان الخبر الذي وافقه الكتاب و كان عليه شاهد او شاهدان لا فائدة فی حجيته حيث كفانا كتاب الله عنه، و اماالذي لم يوافقه فالمفروض دلالتها علی عدم حجيته، و علی هذا كان الاخذ بظاهرها مساوقا لعدم الحجية رأساً او اللغوية فيها. و ما يلزم من الاخذ به و الالتزام بحجيته من الاخبار الاحاد مستلزماً لعدم حجيته او لغويتها محال ان يكون حجة و مشمولا لادلتها فلا محالة لابد اما من طرحها او تاويلها اما بارجاعها الی الطائفة الاولی او حملها علی ارادة المخالف من غيرالموافق، اما بان يقال كما لا يبعد ان الظاهر من هذااللفظ عرفا هوالمخالفة و ان كان معناه اللغوي اعم فان كثيرا ما يستعمل عندالعرف بلا قرينة و عناية مجاز فی هذا المعنی، او يقال: ان ظاهره و ان كان اعم من خصوص المخالف لكن لابد من رفع اليد عنه و حمله علی ارادته بالمعارضة فتدبر.

و اما الطائفة الثالثة فربما يقال فيها بانه لو اريد تخصيص ادلة حجية الخبر الواحد بها لزم تخصيص الاكثر، و هو مستهجن فلابد من المعاملة معها معاملة التعارض، و هی تقتضی التاويل فيها ببعض الوجوه اوالطرح.

و يرد عليه انه ليس فی آية و لا رواية ان تخصيص الاكثر مستهجن، و الاستهجان انما يكون راجعا الی المحاورة و التكلم و كون الكلام ركيكا بنظر العرف و خارجا عن قانون

المحاورة والمكالمة، و اذا كان الامر كذلك يختلف الحال بالنسبة الى الموارد و الخصوصيات، فربما لا يكون التخصيص باكثر بل كان الخارج مساويا للباقى او اقل، و معذلك يعد مستهجنا، كما اذا لم يكن للافراد الخارج عنوان او عنوانان جامع لها، و لكن كان للافراد الباقية ذلك، و ربما يكون الامر بالعكس فكان الافراد الخارجة داخلة تحت عنوان جامع لها او اكثر و لم تكن الأفراء الباقية كذلك، و حينئذٍ لا يستهجن التخصيص و لو كان اكثر، بل انما يعد خلافه مستهجنا. و بالجملة الضابط فى الاستهجان و عدمه ركاكة الكلام و عدمها بحسب قانون المحاورة المتداولة عندالعقلاء، و اذا كان الضابط ذلك لم يكن المناط بكون افراد المخصص اكثر و ليس الامر رهينا به، بل فى كل مورد وجب لحاظه بالخصوص و ملاحظة ان التخصيص يعد خروجا عن القانون المذكور و ركيكا بحكم العرف ام لا[1]

فالاصح ان يقال: ان هذه الاخبار المانعة معارضة فى خصوص موردها بالاخبار العلاجية الدالة على لزوم ترجيح الخبر على معارضه المخالف للكتاب الواردة مورد ثبوت الحجية لكل واحد من الطرفين لولا المعارضة، مع ان فيها دلالة على ان هذا المرجح موخر عن مثل الافقهية والاعدلية و نحوهما التى لازمها كون المخالف مقدما على معارضه اذا كان راويه افقه او اوثق. و بالجملة لا مجال للتشكيك فى ان المفروض فيها سؤالا و جوابا حجية المخالف و وجوب الاخذ به لولاالتعارض، فيجب التاويل فى هذه الاخبار بحملها على غيرالمخالف بنحوالعموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد، بل التحقيق ان هذا ليس تاويلا و انما يكون ظاهرها مع قطع النظر عن المعارض ايضا ذلك، لوقوع التحاشى فيها و الانكار الجدي والامر بضرب المخالف على الجدار لو كان فيها ما فيه ذلك و الحكم بانه زخرف و باطل، و كل ذلك يقتضى ان يكون المراد المخالفة بنحوالتباين للعلم بصدور

۱ـ اقول: لقد استفيد من السيدالاستاد مدظله ما هو ابسط من هذا المختصر و اوضح فى بيان المطلب فى بعض المقامات فانه استوفى الكلام فى ذلك المقام فاستقصاء حقه فلا نطيل الكلام هنا بالاعادة.

المخالف عنهم بغیر هذا النحو فی ضمن اخبار متواترة.

الاجماع

و من ادلة المانعین الاجماع و جوابه واضح.

و قد استدل للمشهور بالادلة الاربعة:

فی الایات التی استدل بها علی حجیّة خبرالواحد

آیة النبأ و تقریب الاستدلال بها بالوجوه الاربعة

منها: ایة النبأ قال الله تعالی: «یا ایها الذین آمنوا ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا»[1] و تقریب الاستدلال من وجوه: احدها: التمسک بمفهوم الشرط، الثانی: التمسک بمفهوم الوصف، الثالث: الاستدلال بالمناسبة العرفیة الارتکازیة بین الحکم و الموضوع اعنی وجوب التبین و الفسق بحیث یظهر عندالعرف ان وجه الاتیان بالفسق فی الموضوع کونه علة فلا یوجد الحکم بدونه والالزم وجود المعلول من دون علة او کون العلة نفس الخبر و هو خلاف الفرض و الاول محال و هذا نظیر قوله «اکرم العالم اوالعادل» فان المناسبة موجبة لظهور الکلام فی کون العلم اوالعدالة علة لوجوب الاکرام بخلاف ما لو قال «اکرم زیدا او فاسقا» او «أهن العالم او العادل»، الرابع: الاستدلال بالاقتصار بخبر الفاسق عندالنهی عن الاتباع و بیان عدم الحجیة، و هوالمعبر عنه بالظهور السکوتی، واظهر هذه الوجوه اوّلها.

ایرادٌ و تشییدٌ

و ربما یورد علی هذا التقریب بما فی «الرسالة» و اشار الیه المحقق الیزدی قدس سره فی «الدرر» و حاصله: ان الجزاء فی القضیة الشرطیة لیس الا التبین فی خبرالفاسق، فالموضوع وجوب التبین هو هذاالخبر، فکانه قیل: الخبر الفاسق یجب التبین فیه ان

۱.- سورة الحجرات، الایة ۶.

جاءالفاسق به، و من البديهى ان وجوب التبين فى خبرالفاسق لايمكن تحققه الا بعد مجيء الفاسق به، فالشرط مسوق لبيان تحقق الموضوع، كما فى قولك: «اذا ركب الامير فخذ ركابه» و «اذا رزقت ولداً فاختنه» فكما ان عدم وجوب اخذ ركاب الامير عند عدم ركوبه و عدم وجوب الختان للولد عند عدم رزقه عقلى ليس من مفاد القضية الشرطية، كذلک عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق عند عدم مجيئه به، و اين ذلك بما يطلب من الآية من عدم وجوب التبين فى خبر العادل اذا جاء به.

و بالجملة الضابط فى دلالة القضايا الشرطية على المفهوم كونها مشتملة على موضوع و شرط خارج عنه بحيث كان الموضوع متحققا مع فقدالشرط ايضا لتدل اداه الشرط حينئذٍ على كون الحكم المستفاد من الجزاء دائرامدار ذلك الشرط، و اما فيما ليس كذلک و لا يعقل تحقق الجزاء عند فقد الشرط لعدم تحقق موضوعه فلا مفهوم لها، و انما يستفاد منها قضية سالبة بانتفاء الموضوع بحكم العقل.

و فيه ما اشاراليه فى «الكفاية» و «الحاشيه» و حاصله بتوضيح منا: ان هذا الضابط المذكور بموضع من التسلم و مكان من القبول، ولكن لاينطبق على الآية الا بان يكون موضوع الجزاء فى القضية هو نبأ الفاسق و هو بمكان من المنع، اذ الظاهر من الآية كون الموضوع هو النبأ لا نبأ الفاسق، حيث ان قوله تعالى: «ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا» فى قوة ان يقال: النبأ ان جاء الفاسق به يجب التبين، فانه لا فرق بين العبارتين اصلا، و لا مجال للاشكال والشك والارتياب فى ان الموضوع فى العبارة الثانية التى هى فى قوة الاولى هوالنبأ، اما بان يراد به طبيعة النبأ كما احتمل المحقق فى «الحاشية» اوالنبأ الخارجى الذي جيء به كما احتمله فى «الكفاية».

و لايرد على الاول ما فى «الدرر» من ان لازمه وجوب التبين فى مطلق النبأ و طبيعته و ان كانت متحققة فى ضمن خبرالعادل عند تحقق الشرط و ذلك لان الطبيعة انما لوحظت عادلاً فى كل واحد واحد من افراد النبأ بخصوصه على نحو الاستغراق نظير قولك «العالم ان كان عادلاً يجب اكرامه» فانه لا فرق بين العالم فى هذه القضية و بين النبأ فى الآية فى كون الطبيعة ملحوظة فى جميع افرادها بنحو الاستغراق، فكما ان كل فرد من

افراد العالم يجري فيه التعليق بخصوصه كذلک كل فرد من افراد النبأ.

و لا يرد على الثانی ما فيه ايضا من انه حينئذٍ يجب ان يكون التعبير بادات الشرط باعتبار الترديد لان النبأ الخارجی ليس قابلا لامرين، فعلى هذا ينبغی ان يعبر بما يدل على المضی لاالاستقبال، و ذلك لانه بعد تسليم اصل الكلام و ان التعبير فيما كان الشرط باعتبار الترديد ينبغی ان يكون بما يدل على المضی مثل كلمة (لو) دون مثل (ان) و نحوها ان النبأ لوكان بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسيه به (خبردادن) كان لما ذكر وجه، و لكن الظاهر من هذااللفظ خصوصاً بقرينة ايجاب التبين فيه كون المراد به الخبر به و مفاد الخبر مثل كفر قوم و عدالة زيد و نحو ذلك، فالنبأ حينئذٍ نظير زيد فی قولک ان جائک زيد فاكرمه فتلخص.

تلخيصٌ

ان الاشكال كله يبتنی على كون الموضوع فی القضية الشرطية المحكوم على وجوب التبين نبأ الفاسق، و قد عرفت فساده بملاحظة ما يترائی من ظاهر الآية، نعم لو كان الكلام هكذا «النبأ الفاسق يجب التبين فيه ان جاء به الفاسق» كان الشرط لامحالة بحسب ظاهر الكلام هو مسوقاً لبيان تحقق الموضوع نظير المثالين ولكن ليس فليس، بل هذاالكلام لايخلو عن نوع من الركاكة، كما لايخفى على الخبير.

و بالجملة لا فرق عندالتامل بين قوله تعالى: «ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا»[1] و بين قولک: «اذا جاءك العالم او زيد يجب اكرامه» فی كون الشرط من حالات الموضوع و كون الموضوع بلحاظه ذا قسمين او اكثر، و كما ان المفهوم فی الثانی مسلم كذلک فی الاول، والذي اظن ان الذي اوقعهم فی الاشكال هو انهم رأوا ان الخبر الذي يجب التبين فيه بالاخرة و يكون موضوعا له مآلاً هو خبرالفاسق، فلاجل ذلك وقعوا فيما وقعوا ذاهلا عن كون هذا التقييد غير ملحوظ فی ظاهر الكلام و انما هو نتيجة الاتيان بالشرط فليس تقييداً و انما هو نتيجة التقييد، و مثله جار فی جميع القضايا الشرطية من دون

۱.- سورة الحجرات، الآية ۶.

استثناء، فان الذي يجب اكرامه فی المثالين هوالعالم الجائی و الزيد الجائی ليس الا، ولكن هذا الذي يكون فی الحقيقة نتيجة التقييد غير مضر بظهورالكلام فی المفهوم.

فانقدح ان الشرط ليس فی الآية مسوقاً لبيان تحقق الموضوع و انما يكون كذلک فی المثالين من جهة ان الموضوع فی الاول اخذ ركاب الامير، وان شئت قلت: الموضوع هوالامير و فی الثانی الولد الملحوظ كونه منتسبا الی المخاطب، و من الواضح انه لو كان الموضوع ذلك لا يعقل تحقق الجزاء عند عدم تحقق الشرط حيث ان الشرط، حينئذٍ ليس خارجا عن الموضوع و من حالاته، بل كان لا محالة محققا له، نعم لو كان الموضوع الراكب او المولود مطلقا كان يقال: الراكب ان كان اميرا فكذا و المولود ان رزقته فكذا، كان لهما مفهوم، و كان مساقهما مساق الاية، حيث يصير الشرط حينئذٍ من حالات موضوع الجزاء لا موجدا له.

ايرادان و اجوبةٌ مدخولةٌ

و قد اورد علی دلالة الآية بايرادات عديدة لا فائدة فی ذكر جميعها، و انما ينبغی ذكر ايرادين منها لعدم خلوهما من فائدة:

الاول: ان القضية الشرطية المذكورة فی الآية و ان دلت علی المفهوم مع قطع النظر عن التعليل لكن لا دلالة لها عليه بملاحظة عموم التعليل او اطلاقه، حيث انه يدل علی وجوب التبين فی كل خبر غير معلوم و لو كان المخبر عادلاً، لان الاصابة بغير علم مشترك بين الخبرين، فالقضية بملاحظة التعليل فی قوة ان يقال: ان جاءكم خبر لايعلم صدقه فتبينوا، كما ان قولک: لاتشرب الخمر لانه مسكر، فی قوة ان يقال: لا تشرب المسكر.

و اجيب عنه بوجوه غير خالية عن النظر:

الاول: ان دلالة لفظ الجهالة علی العموم ليست بالوضع، بل من باب مقدمات الحكمة و منها: كون المتكلم فی مقام البيان، و هو غير محرز فی المقام.

و يدفعه ان الاصل عندالشك هو كون المتكلم فی مقام البيان، ولو احتيج الی الاحراز الوجدانی اشكل الامر فی غالب المطلقات، بل فی اكثرها الاماشذّ.

الثانی: ان القدر المتیقن فی مقام التخاطب هوالجهل الموجود فی خبرالفاسق.

و فیه: عدم کون وجوده مضرا بالاخذ بالاطلاق، و الاشکل الامر فی الاطلاقات الواردة فی مواردها علی ما نبهنا علیه فی محله.

الثالث: ان الاشکال یبتنی علی کون الجهالة بمعنی عدم العلم، مع انه لا یبعد دعوی کونها بنظر العرف عبارة عن السفاهة و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل، و علی هذا لایشترك التعلیل بین الخبرین، اذ فی اتباع خبر العادل لیس سفاهة.

و فیه ما افاده الشیخ قدس سره: من ان ارادة السفاهة لا تناسب المورد حیث ان الاقدام علی قول الولید لم یکن سفاهة، اذ جماعة من العقلاء لایقدمون علی امر سفهی غیر صادر عن العاقل. و دفعه المحقق قدس سره فی «الحاشیة» بان الله تعالی نبّه الجماعة بانه من موارد کون الاقدام علی وجه السفاهیة لکون الولید فاسقا. و لا یخفی ما فیه، اذالسفاهة لیس من الامور التی کانت لها تحقق بحسب الواقع و لا تدور مدارالفسق الواقعی و انما یحققه الفسق المعلوم، هذا. مع ان مقتضی ارادة السفاهة من الجهالة کون الندامة مترتبة علی مجرد الاقدام بامر سفهی و لو لم یصادف خطابه، بل ولو صادف عدمه، مع ان الظاهر ان منشأها الوقوع فی خلاف الواقع والتخطی عنه لامجرد السفاهة، مضافا الی انه لو کانت هی المراد لزم کون الامر للارشاد، اذ لابد من کون العلة موجودة قبل المعلل و مع قطع النظر عنه، و من المعلوم ان السفاهة مما لا یقدمون علیها العقلاء من حیث هم کذلک فتدبر.

الرابع: ما افاده فی «الدرر» من ان التعلیل لا یدل علی عدم جواز الاقدام بغیر العلم مطلقا، بل یدل علی عدم الجواز فیما کان الاقدام فی معرض حصول الندامة، و احتماله منحصر فیما لم یکن الاقدام عن حجة، فلو دلت الایة بمفهومها علی حجیه خبرالعادل فلا یحتمل ان یکون الاقدام علی العمل به مودیا الی الندم، و مرجع ذلك الی ان المفهوم وارد علی التعلیل.

و یرد علیه انه ان کان حجیة قول العادل و عدم حجیة قول الفاسق ثابتة لدی العقلاء و کان الایة ارشاداً الی ذلك کان لما ذکر من اختصاص التعلیل بخبرالفاسق وجه،

حیث انه حینئذٍ علة لما هوالارشاد الی الطریقة المعروفة، و لما هو ثابت عند قاطبة العقلاء فلا یشترك بین الامرین.

و اما ان کان مفاد الایة التاسیس کما هوالحق، فیعود الاشکال بان اصابة الجهالة و الاصباح نادما الواقع علیه لهذا المذکور تاسیس مشترك بین الخبرین، فتامل فانه دقیق.

الخامس: ما افاده المحقق النائینی علی ما نسب الیه: من ان المفهوم یکون حاکما علی العموم، لانه یقتضی القاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع و جعله کاشفا عنه، لان اقصی ما یقتضیه عدم جواز العمل بماوراءالعلم، والمفهوم یقتضی ان یکون خبرالعادل علماً فی عالم التشریع

و لا یخفی ضعفه اما اولا فلانّ المفهوم لیس فیه لسان الحکومة علی ما هو واقع، و اما ثانیا فلان الحکومة یرجع الی التخصیص بالاخرة، فانه لا فرق بین قوله: لا شک لکثیر الشك، و بین قوله: کثیرالشك لا یعتنی بشکه، فی خروج کثرة الشك عن عموم الحکم المقرر للشک، و علی هذا فان کان عموم التعلیل آبیا عن التخصیص کان ابیا عن الذي مآله الیه، و یرد علیه ما یرد علی ما اورده فی الدرر، فتدبر.

و انقدح ان الاشکال لا یدفع بشیء مما ذکر.

التحقیقُ فی الاجابة عن الایراد الاوّل

والاصح فی دفعه ان یقال: ان ظهور القضیة الشرطیة فی المفهوم کان مستندا الی الوضع لاقرینة الحکمة علی ما حقق فی محلّه، و علیه کان المفهوم مانعا من الاخذ باطلاق الجهالة، لان دلالتها علی العموم لیست بالوضع بل بمقدمات الاطلاق؛ و منها: عدم البیان و المفهوم بیان، و یشهد علیه انه لم یظن احد جعل الآیة من الادلة المانعة عن العمل بغیر العلم الدالة علی عدم حجیة شیء وراءه و جعل الادلة الدالة علی حجیة الظاهر و البینة و خبرالعدل و نحوها مخصصة لعمومها، و لیس الا لان الایة لیس لها اطلاق یعم کل ما لیس بعلم، والله العالم فتدبر.

الثانی: من الایرادین ان الایة لا تشمل الاخبار مع الواسطة، و تقریبه من وجهین: الاول: ان وجوب تصدیق العادل الشامل لخبرالشیخ مثلا الحاکی لخبرالمفید لایکون

لامحالة الا بلحاظ ترتيب الاثر و لا اثر لخبر المفيد الا وجوب تصديقه، فيلزم ان يكون وجوب تصديق العادل ناظراً الى نفس هذاالوجوب، و هو غير معقول. الثانى ان خبر المفيد المحكى بخبر الشيخ لا يكون خبراً تعبدا الا بلحاظ الحكم بوجوب تصديق قول الشيخ، و الموضوع المتحقق بالحكم كيف يعقل ان يكون موضوعا لنفس هذاالحكم.

و لا يخفى ان الاشكال الثانى عندالدقة يرجع الى الاول، فلو أجبنا عن الاول فرغنا عنه، و ذلك لان تحقق الخبر التعبدي بوجوب تصديق العادل ليس معناه الا وجوب ترتيب الاثر، فتدبر.

و كيف كان فقد اجيب عن الاشكال تارة بكون القضية طبيعية، و اخرى بالقطع بالمناط و تنقيحه فيها، و ثالثة بالغاء الخصوصية.

التحقيق فى الاجابة عن الايراد الثانى

و التحقيق فى حلّه ان يقال: لو كان حكم وجوب التصديق الشامل لخبرالشيخ مثلا بلحاظ اثر وجوب تصديق قول المفيد كان للاشكال وجه، و لكن ليس بهذااللحاظ، بل انما هو بلحاظ الاثر العملى المترتب على قول الامام عليه السلام من الوجوب والحرمة، او غيرهما من الاحكام.

والشاهد على ذلك انه لو فرض عدم ترتب اثر عملى على قوله عليه السلام كما لو نقل عنه عليه السلام مثلا فى يوم كذا او وقوع الزلزلة فى مكان كذا او نحو ذلك من الامور التى لا تكون متعلقة للاثرالعملى لا يشمله عموم صدق العادل، سواء نقل بواسطة واحدة او وسائط عديدة، مع انه لو كان التصديق بلحاظ ما قيل كان مورد الكلام ايضا محل الكلام، و من المقطوع انه ليس فليس، و يدل على ما ذكرنا ايضا ان وجوب التصديق المجرد عن العمل ليس اثراً الاّ بلحاظ كونه فعل القلب، فيجب البناء القلبى على قول العادل، و هو كماترى محل الاشكال، بل قد عرفت فى بعض المباحث السابقه عدم وجود ذلك البناء القلبى موضوعا.

و بالجملة الاثر الملحوظ فى الحكم بوجوب تصديق العادل ليس الاالاثر العملى المترتب على قول الامام، فلا يحتاج اصلا الى القول بكون القضية طبيعة او تنقيح المناط

او الغاء الخصوصية.

اذا عرفت ذلك نقول: هذاالاثر الشرعی العملی ربما يتوقف على صدق مخبر واحد وجدانا او تعبدا، و ربما يترتب على صدق عدة من الاشخاص كذلك، نظير الاثار الشرعية المترتبة على موضوع مركب من جزءين او اكثر،الذي يحصل اجزاؤه تارة بالاصل، و اخري بالوجدان، و ثالثة بالتلفيق، و لعلّ المطلب من الوضوح بمكان لا يحتاج الى مزيد بيان. هذا اذا كان المخبر به خبرالعدل، و اما اذا كان عدالة المخبر كما اذا كان خبرالعدل من دون تفاوت اصلا، فتدبر جيدا واستقم.

التمسک باية النبأ من جهة مفهوم الوصف

ثم انه مما وقع الغفلة عنه فی المقام التمسک بالآية الشريفة من جهة مفهوم الوصف، تقريبه انه قد تقدم فی باب المفاهيم انه لا اشكال و لا كلام فی دلالة الوصف المذكور فی القضية على ان له مدخلية فی الحكم بنحو من الانحاء، فان ذلك مما لا سبيل الى انكاره، و انما انكر مفهوم الوصف من انكره لما رأى من ان غاية ما يمكن استفادته من الكلام دخالة مفهوم الوصف، و اما انه دخيل فی اصل الحكم او فی مرتبة من مراتبه فلا ، فلا طريق الى استظهار المفهوم من هذاالجهة، و قد قلنا هناك: ان هذا المقال يختص بما اذا كان الحكم ذا مراتب كالوجوب والاستحباب والحرمة و الكراهة.

و اما اذا لم يكن كذلك مثل اصل الجواز من الاحكام التكليفية و مثل جميع الاحكام الوضعية فلابد فيه من الالتزام بدخالة الوصف فی اصل الحكم، و هذا عبارة اخري عن المفهوم، و من البديهی ان الحجية كانت من الاحكام الوضعية نظير الصحة و نحوها، فلا تقبل الشدة و الضعف اصلا، و انقدح بجميع ما ذكر دلالة الاية الشريفة على حجية قول العادل، و ان الاصح كونها من ادلّتها، و الله العالم.

آية النفر و تقريب الاستدلال بها بالوجوه الاربعة

و منها: آية النفر قال الله تعالى: «فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدين

و لینذروا قومهم اذا رجعواالیهم لعلهم یحذرون»[1] تقریب الاستدلال من وجوه اربعة کلها راجعة الی اثبات وجوب الحذر، الاول: ان کلمة لعل تدل علی مطلوبیة الحذر باي عنایة کانت، و مطلوبیة الحذر مستلزمة لوجوبه بالملازمة العقلیة، لما ذکره صاحب المعالمﷺ من ان المقتضی للحذر اذا کان موجودا یجب والاّ فلا یحسن. الثانی: استفادة رجحان الحذر بما ذکر و القول بوجوبه بالاجماع المرکب، لان العلماء بین قائل بالوجوب و قائل بالحرمة. الثالث: ان الحذر غایة للانذار و الانذار غایة للتفقه و هو غایة للنفر، و هو واجب بکلمة لولا، و غایة الواجب واجب. الرابع: ان الانذار واجب لماذکر و وجوبه یستلزم وجوب الحذر من جهة الملازمة العقلیة، اذ لو لم یجب الحذر لزم لغویة الانذار.

و اورد علی الوجه الاول بان المراد من الحذر لو کان الحذر عن العقاب کان لما ذکر وجه، لکنه لیس بمتعین، لا مکان ان یراد به الحذر لرجاء ادراك الواقع و مصلحته و عدم الوقوع فی محذور مخالفته من فوت المصلحة اوالوقوع فی المفسدة، و هو حسن و لو لم یکن هناك حجة.

و لا یخفی ما فیه، فان المصالح و المفاسد مما لا یقع ملتفتا الیه عادة و لا یتوجه الیه عامة الناس، بل هی من الامور الخفیّة الّتی لا یطلع علیها و لو بنحوالاجمال الا الخواص.

هذا مع ان المصالح والمفاسد الکامنة فی الاشیاء لا تکون رادعة لنوع المکلفین، و لا تکاد تقع داعیة علی الامتثال الا للاوحدي من الناس مع العلم بها فکیف مع احتمالها و خصوصا اذا کانت ملحوظة لعامة الناس و کانت مصالح نوعیة، فان مثل ذلك للمولی ربما لایرجع الی المکلف اصلاً فکیف یصیر داعیا له الی فعل او ترك، فالانصاف عدم صلاحیة ذلك للجواب

تحقیقٌ وتأکیدٌ

و التحقیق فی الجواب عن هذا الوجه و الوجوه بعده ان یقال: انّه لا اطلاق یقتضی

---

۱. – سورة التوبة، الایة ۱۲۲.

وجوب التحذّر على الاطلاق، و غاية ما ثبت بهذه الوجوه انما هو وجوب الحذر، و امّا انه واجب مطلقاً او عند حصول العلم فلم يثبت، بل يمكن ان يقال: ان غاية الانذار فى الاية الشريفة ليست التحذر بل مظنة الحذر على ما يستفاد من كلمة لعل. و بعبارة اخري انما اوجب الله تعالى الانذار مطلقاً من جهة احتمال حصول العلم و احتمال التحذر، و هو و ان كان عالما بما كان و ما يكون، لكن لما لم يكن المورد مميّزاً عندالمنذراتى بكلمة «لعل» و اوجب الانذار على الاطلاق افهاما بانه ينذر عند احتمال حصول العلم و احتمال الحذر لعل انذاره اوجب حصول العلم و الحذر، و من البديهى حسن الاتيان بهذه الكلمة فى امثال هذاالمورد.

و بالجملة لم يتبين ان الغاية هوالتحذر حتى يتمسک باطلاقه لاثبات المطلوب، لاحتمال ان كان احتمال الحذر غايةً، و عليه بتثلم اركان الاستدلال بالاطلاق من رأس فيقال: الغاية مظنة التحذر بان يحصل العلم فيحذر، و مما يوكد ارادة هذا المعنى بل يعيّنه ما افاده العلامة الانصاري(قده): من ان النفر انما يكون لاجل التفقه فى الاحكام الواقعية و تعلم معالم الدين و معرفة ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله كى ينذروا بهاالمتخلفين اوالنافرين على الوجهين فى تفسير الاية لكى يحذروا اذا انذروا بها، و قضية ذلك انما هو وجوب الحذر عند احراز الانذار بها.

و على هذا كانت الاية اجنبيّة عن افادة الحجية اصلا، لانها لا تدل على وجوب التحذر عند استماع المشكوك كونه حكم الله لتدل على الحجية، و انما تدل على وجوبه عند استماع حكم الله.

ما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى المقام و نقده

و من عجيب الكلام ما صدر من المحقق النائينى فى هذا المقام على ما نسب اليه و حاصله: ان تقريب الاستدلال بالاية يتوقف على امور ثلثة: الاول: ان ظاهر كلمة لعل كلما استعملت كون تلوها غاية لما قبلها، و اذا كان ما وقع فى تلوها من الامور الاختيارية كان لا محالة تابعاً للمغيّى فى الحكم، و سياتى ان المراد من الحذر الارتداع عملاً لا مجرّد الخوف، فكان حينئذٍ من الامور الاختيارية، و بهذا الامر يثبت وجوب الحذر.

الثانی:ان المراد بالجمع فی قوله: «لیتفقهوا و لینذروا» هوالجمع الاستغراقی کما فی «قوله یحذرون» لاالمجموع من حیث المجموع، بداهة ان النفر والانذار واجب علی کل فرد فرد.
الثالث: ان الظاهر ان المراد بالحذر الحذر العملی لا مجرد الخوف، فیثبت ان العمل علی طبق قول منذر واحد واجب، و هذا عبارة اخری عن حجیته. قال ما محصله: و بذلک التقریب لایشک احد فی دلالة الایة علی حجیة قول المنذر، و انما یخرج خبرالفاسق بدلیل مخصّص. و علیه یندفع جمیع الاشکالات الواردة علیهاالتی منها: اشکال الشیخ ﷺ ثم ذکر هذاالاشکال المتقدم، و اجاب بان الایة بعد دلالتها علی الحجیة تحکم بان مفاد قول المنذر هوالحکم الواقعی فیکون حاکما علی ما دل علی ان الانذار و الحذر یکون بالنسبة الی الواقع. انتهی ملخص کلامه.

اقول: الظاهر ان مراده من تأسیس الامرالثانی و استظهار الاستغراق من الجمع تاکید الاطلاق، من جهة ان انذار فرد واحد لا یوجب العلم عادة لئلا یقال وجوب الحذر مشروط بحصول العلم. و فیه: ان الظاهر من هذه الایة مع قطع النظر عن الامور الخارجیة ان المامور بالنفر هوالجماعة لاالفرد الواحد، و ظاهرها اعتبار خصوصیة الجماعة فی المطلوبیة، کما هو المساعد للاعتبار ایضا، فانه اذا نفر جماعة لتعلم الاحکام والتفقه فی الدین و اخذمعالم الدین من سیدالمرسلین ﷺ ثم رجعوا و انذروا قومهم یحصل غالباالعلم و لو کان المنذر ممن لایفید قوله العلم عادة لو کان وحده، حیث انه لو قال: سمعت وحدي کذا، لایحصل غالبا من قوله العلم، بخلاف ما اذا قال: سمعنا کذا، فان قوله یفید الاطمئنان من جهة انه لا یقدم علی الکذب اذا کان معه غیره عند الاستماع.

و کیف کان لا کلام فی ان ظاهر الایة مدخلیة کون النافرین جماعة فی وجوب النفر و وجوب الانذار و الحذر، و حیث یحتمل دخالة تلک الخصوصیة فی الحکم واقعا للمناسبة المذکورة لا یمکن رفع الید عنه، فلا طریق الی استظهار کون الجمع ملحوظا بنحوالاستغراق، و بذلک یدفع ما یبتنی علیه الاستدلال من کون حصول العلم بقول المنذر فرد نادر، حیث انه بناء علی ما ذکر یکون موارد حصول العلم نادرة، فانه اذا لم

یحصل للمنذر بالفتح العلم من قول واحد یرجع الی اخر و هکذا... الی ان یحصل لهم العلم.

فالانصاف انه اذا کان النافرین جماعة کان طریق تحصیل العلم من قولهم فی غایة السهولة

و علی هذا کان الایة کما ذکره شیخنا العلامة الانصاري(قده) اجنبیة عن المدعی، و لا ترتبط باثبات حجیة قول المنذر عند الشك فی قوله هل هو حکم الله الواقعی اولا؟ بل انما کان مفادها وجوب نفر جماعة لیتعلموا احکام الله الواقعیة فینذروا قومهم بها لعلهم یحذرون من عقاب مخالفة تلک الاحکام او یحذرون، عملا باتیان واجب الدین و ترك محرمه، و این ذلك بما نحن بصدده.

دخلٌ و دفعٌ

ان قلت: اذا کان المراد بالایة ما ذکرت فالوجه فی الاتیان بکلمة «لعلّ»؟. قلت: لیس کل من علم بالوجوب اوالحرمة مطیعا بعد العلم، فان العصاة انما یعصون احکام الله مع علمهم بانها کذلک، فحیث لم یکن ارتداع المنذر بالفتح مسلّما کان الاتیان بکلمة لعل مستحسناً کما یعلم بمراجعة طریقة العقلاء فی المحاورات، بل ربما کان الاتیان به مستحسناً من الله تعالی مع علمه بالغیب فی قضیة شخصیة ایضا، کما فی قوله تعالی فی قصّة فرعون: «لعله یتذکر او یخشی» والوجه فیه کون المورد بنظر العرف مردّدا قابلا للاحتمالین.

و بالجملة ان کانت الایة بصدد بیان وجوب الحذر بمجرد استماع قول المنذر مطلقا کان الاستدلال بها فی محلّه، و لکنها لیست کذلک، بل الظاهر منها ایجاب النفر والتفقه و الانذار المتعلقین بالشریعة و وجوب الحذر عنها، و هذا یتفرع علی العلم بان المسموع من الشریعة فکیف القول بالوجوب مع الشك فیه.

و ما ذکره المحقق المذکور من الحکومة مما یعجب الناظر حقیقة، فانه لابد فی الحکومة من کون الحاکم ناظرا بدلیله اللفظی الی دلیل المحکوم و مفسرا له، و این لسان الحکومة فی الایة لیدل علی کون المسموع حکما واقعیا، و یحکم بان مفاد قول العادل منزل منزلة الواقع، و انما الغایة استفادة الحجیة التی تکون بمعنی المنجزیه و المعذریة لا کون المفاد فی

حکم الواقع.

هذا مع ان کلامنا الآن فی الایة نفسها، والمدعی هو عدم دلالتها علی الحجیة للشبهة المذکورة، فأین طریق الی دفع تلک الشبهة بدلالة الایة علی الحجیة.

و انقدح ان الایة علی ما یترائی منها انما تکون بصدد بیان وجوب التفقه و وجوب الانذار عمّا یتفقه من الاحکام الواقعیة لیحصل العلم بها، فیقع الحذر عنها بعد حصول العلم فیما اذا کان المنذر بالفتح ممن یتذکر او یخشی.

دخلٌ آخر و دفعه

و ما قیل: من عدم حصول العلم عادة، قد عرفت دفعه بان طریق تحصیل العلم بعد ملاحظة ما ذکر فی الایة سهل جدا، اذا المذکور فیها علی ما عرفت هو نفر جماعة، و ذلک مما له اثر واضح فی حصول العلم، مع ان الذي یختار للنفر والتفقه عادة هو من له اهلیة ذلک و کان قوله موجبا للوثوق والاطمئنان نوعا، فتدبر جیدا.

هذا کله مع انه لو کان مفاد الایة وجوب الحذر عندالشک ایضا لایکون دلیلا علی حجیة قول المنذر، لان الحذر واجب فی الشبهة قبل الفحص، فقول المنذر انما ینتج فی ابداءالاحتمال، و بمجرد ذلک یجب علی المکلف، اماالاحتیاط، او تعلم الحکم. و بعبارة اخری کل من الخوف و الحذر العملی واجب عندالشک قبل الفحص و لو لم یکن قول المنذر حجة شرعا، کما دل علیه اخبار عدیدة مذکورة فی محالها، فراجع و تدبر. و بما ذکرناه ثبت ان الاستدلال بالایة مشکل من جهات.

کلام مع الشیخ قدس سره فیما ذکره

نعم الانصاف انه لو اغمضنا عن ذلک کله لم یصح الاستشکال بما افاده الشیخ(قده) من ان کلامنا فی انه هل یجب الحکم بصدور الالفاظ المنقولة عن الحجة علیه السلام بالخبرالواحد اولا؟ و لایخفی ان مجرد نقل تلک الالفاظ من حیث النقل لا یوجب صدق الانذار علی ناقلها و لاالحذر علی تصدیقه.

و ذلك لانه لا ينبغى الاستشكال فى صدق المنذر على ناقل الالفاظ الصادرة عن الحجة عليه السلام المشتملة على التخويف والعذاب و نحوهما المقتصر على النقل، بل المنذرون فى زمن الرسول و من بعده لم يكونوا غالبا الا كنقلة الفتاوي فى هذاالزمان. و بالجملة لا شک فى صدق المنذر على الراوي مجرد نقل الحديث المشتمل على الانذار كصدقه على ناقل الفتاوي المشتملة على ذلك، و لواشكل فيه اشكل الامر بالنسبة الى الصدرالاوّل لما ذكر، و الله العالم.

آية الكتمان و تقريب الاستدلال بها

و منها: ايةالكتمان قال جلّ ذكره: «انّ الّذين يكتمون ما انزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّناه للناس فى الكتاب اولئک يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون»[1] والتقريب فيها احدالتقاريب المذكورة فى آية النفر، هو ان حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عندالاظهار للزوم، لغويته بدونه.

ما ذكره الشيخ قدس سره فى المقام و ايراد المحقق الخراسانى قدس سره

قال الشيخ قدس سره بعد ذكر تقريب الاستدلال:

و يرد عليه ما ذكرنا من الايرادين الاولين فى اية النفر، من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و ان لم يحصل العلم عقيب الاظهار، او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه و يجب اظهاره. انتهى موضع الحاجة.

و اورد عليه فى «الكفاية» بقوله: و لا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد على هذه الاية بما اورد على اية النفر: من دعوي الاهمال، او استظهار الاختصاص بما اذا افادالعلم، فانها تنفيهما كما لايخفى انتهى. و لعل نظره قدس سره الى ان وجوب القبول فى اية النفر انما ثبت من قوله تعالى «لعلهم يحذرون» باحدالتقاريب المذكورة فكان للايراد عليه بدعوى الاهمال او استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم وجه، و اما فى هذه الاية فليس

---

۱. ـ سورة البقرة، الاية ۱۵۴.

ما يفيد وجوب القبول عقيب الاظهار في اللفظ و انما يستدل بها على وجوبه بالملازمة و برهان اللغوية، و حينئذٍ فلابد اما من منع الملازمة و منع اللغوية او تسليمها والالتزام بوجوب القبول مطلقا.

تأييد لما ذكره الشيخ قدس سره

و لكنّ التحقيق الذي يقتضيه التامل ان ما افاده العلامة(قده) في مكان من القوة والمتانة، و توضيح كلامه بحيث يظهر منه حقيقة المقال و لا يورد عليه بحال: ان الاية لو كانت دالة على حرمة كتمان الحق و وجوب اظهاره في جميع الموارد و الحالات حتى فيما اذا علم بعدم حصول العلم للمستمع و حصول اليأس من تاثيره في ظهور الحق و اشاعته كانت دالة لا محالة على وجوب القبول مطلقا و لو لم يحصل العلم للمستمع، بحكم الملازمة المذكورة و برهان اللغوية.

و اما لو لم يكن فيها هذاالنحو من الاطلاق و احتمل انحصار الحرمة بمورد العلم بحصول العلم له او الظن به او احتماله و رجائه فلادلالة لها على ما ذكر، اذ لا يجري حينئذٍ برهان اللغوية ليستدل بها على الملازمة بين وجوب الاظهار و وجوب القبول تعبدا، امّا فيما يعلم بحصول العلم و اذاعة الحق فواضح.

و اما فيما يحتمل ذلك فلا مكان ان يكون الفائدة في ايجاب الاظهار حصول العلم في بعض الاحيان، و هذا كاف في عدم اللغوية.

اذا عرفت ذلك نقول: ليست الآية بصدد الاطلاق و بيان حرمة الكتمان، بل هي بظاهرها تكون بصدد بيان مايترتب على اخفاء الحقّ و كتمانه من اللعن، و اما انه يحرم مطلقا او في بعض الموارد فلا تعرض له فيها. و بالجملة ليست الآية بصدد البيان من هذه الجهة فلا يصحّ الاخذ بالاطلاق، و على هذا فمن المحتمل اختصاص وجوب الاظهار بما اذا كان هناك رجاء حصول العلم و وضوح الحق باذاعته و افشائه.

بل يمكن ان يقال: ان ظاهرها اختصاص وجوب القبول بالامر الذي حرم كتمانه و وجب اظهاره، و هو الحق و البيّنات و احكام الله تعالى، و من البديهي الواضح انّ قبول

ذلك موقوف على العلم بها او احرازها بطريق آخر معتبراً عن السامع، و اين ذلك بما نحن بصدده من وجوب القبول بمجرد الاظهار بعيدا، و لو لم يتضح الحق و كان فى شك منه و ارتياب.

نعم يجب الاظهار حتى فيما لم يعلم المظهر بذلك، بل كان مجردالاحتمال من جهة كفاية مجرد رجاء وضوح الحق فى الوجوب كما فى باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، و يشهد لما ذكرناه مورد الاية، فان المورد كتمان اهل اليهود لعلامات النبى صلى الله عليه و آله، و من الواضح ان علامات النبوة لا تقبل بدون العلم، فالاية بشهادة المورد معناها حرمة كتمان الحق و وجوب اظهار البينات، ليتبيّن بذلك حقائق الدين بسبب كثرة الاظهار فيهلك من هلك عن بيّنة و يحيى من حيّ عن بيّنة، فتدبر جيدا.

اشارة

ثم ان الفرق بين هذه الاية و بين اية تحريم كتمان ما فى الارحام التى استدل بها على وجوب قبول قولهن تعبدا بعد الاظهار واضح، اذ وضوح الحق و تبين البينات فيما نحن فيه ممكن الوقوع كثيرا، بخلاف ذلك المقام، فان تبين ما فى الارحام مما لا طريق الى تحصيل العلم به الا من قبلها، و واضح ان قولها لا يفيد العلم غالبا، فافهم.

آية السؤال و تقريب الاستدلال بها

و منها: اية السؤال قال الله تعالى: «و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»[1] و مثلها فى سورة انبياء آيه ۷[2] و تقريب الاستدلال بها ان وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول لئلا يلغو وجوبه، و اذا وجب القبول مع سبق السؤال وجب بدونه، اذ لا خصوصية فى سبقه قطعا.

ايراد الشيخ قدس سره على الاستدلال بالاية

و تأمل المحقق الخراسانى قدس سره فيه

و اورد الشيخ(قده) على الاستدلال بها بانه ان كان الاستدلال بظاهر الاية فظاهرها

۱.- سورة النحل، الاية ۴۳. ۲.- سورة الانبياء، الاية ۷.

بمقتضی السیاق ارادة السؤال عن علماء اهل الکتاب، و ان کان مع قطع النظر عنه ففیه: اولا: انه ورد فی الاخبار المستفیضة ان اهل الذکر هم الائمة علیهم السلام. و ثانیا: ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصیل العلم، لاوجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا، و یؤیده ورودالایة فی اصول الدین و علامات النبی صلی الله علیه و آله. و ثالثا: ان المراد من اهل العلم لیس مطلق من علم و لو بسماع روایة، لصحة سلب هذاالعنوان عن مطلق من علم شیئا بالحس، و المتبادر من الامر بالسؤال عن اهل العلم سؤالهم عماهم عالمون به و بالنسبة الیه یعدون من اهل العلم، فینحصر مدلول الآیة فی التقلید، ولذا تمسک بها جماعة علی وجوبه.

و اورد علی الاخیر فی «الکفایة» بان کثیراً من الرواة یصدق علیهم انهم اهل الذکر و الاطلاع علی راي الامام علیه السلام کزرارة و محمدبن مسلم، فاذا وجب قبول روایاتهم وجب قبول روایة غیرهم، لعدم القول بالفصل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استعجابُ

و العجب کلّه من هذاالایراد، فان الشیخ قدس سره تفطن به و ذکره فی «الرسالة» و اجاب عنه بان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التی سمعها من الامام علیه السلام لیس سؤالا عن اهل العلم من حیث هم کذلک، و حاصله بتوضیح منا: ان ظاهرالامر بالسؤال عن اهل العلم وجوب سؤالهم عن الجهة التی کانوا عالمین بالنسبة الیها و یعدون من هذا الجهة اهل العلم، و المفروض عدم صدق هذا العنوان بالنظر الی المحسوسات، و هذا نظیر الامر بالسؤال عن المجتهد و الطبیب و مطلق اهل الخبره، فانّه لایرید به سؤالهم فی ما علموه بطریق الحس، بل انّما یراد سؤالهم عن الامر الذي یعدون اهل الخبره بالنسبة الیه، و علی هذا فالایة لا تدل علی وجوب السؤال عن مثل زرارة و محمد بن مسلم ایضا فی روایتهما، و انما تدل علی وجوب السؤال عن الامر الذي نظروا فیه واجتهدوا بالنسبة الیه، فلا تدل علی حجیة النقل من حیث هو اصلا حتی اذا کان الناقل مثل زرارة من اهل العلم والنظر.

النظر فیما ذکره الشیخ قدس سره من الایرادات

و کیف کان ینبغی امعان النظر فی الایرادات المذکورة فی کلامه، لیعلم ان ایّا منها فی محله و ایّا فی غیر محلّه.

فنقول: الاشکال الاوّل ان اریید به ان الایة ظاهرها بقرینة المورد ارادة السؤال عن اهل الکتاب، فالذي یستفاد منها بالملازمة وجوب قبول قوله دون غیره ممن اقرّ بالشهادتین.

ففیه: منع ظاهر، اذ لا یحتمل وجوب قبول قول اهل الکتاب و عدم وجوب قبول قول المقر بهما، کما لا یخفی.

و ان اریید به ان ظاهرها بالقرینة المذکورة سؤال هؤلاء فی امر النبوة کما یشهد به کلامه فی ذیل الاشکال الثانی من الاشکالات الثلاثة الا خیرة فله وجه.

لکن مع ذلك یقع الاشکال بانه ان کان للجاحدین لامرالنبوة دلیل عقلی قطعی علی الانکار فلا فائدة فی السؤال اصلا، و ان لم یکن لهم ذلك بل کانوا شاکین فیه لایناسب الامر بوجوب سؤال اهل الکتاب، و کان المناسب حینئذٍ الامر بالنظر فی دلائله من المعجزة و غیرها، والذي یحتمل قویا و یشهد به الایة انهم استبعدوا کون النبی بشرا یاکل الطعام و یمشی فی الاسواق، فاراد الله تعالی رفع هذاالاستبعاد الذي لم یکن فی الحقیقة الا مجرد ذلك من دون دلیل علیه، فامرهم بالسؤال عن اهل الکتاب و استخبار حال الانبیاء السابقة منهم لیخبروهم بانهم کانوا من البشر، فیرتفع استبعادهم و یرجعوا الی حالة الشك والترديد، فاذا رجعوا الی تلك الحال لا یترکوا قول مدعی النبوة بمجرد الاستبعاد، بل انما یستمعون له و یطلبون منه المعجزة والایات، فتدبر.

و بالجملة الایة بقرینة المورد لا تکاد تکون دلیلا علی وجوب قبول قول المسؤل عنه تعبدا، لانها وردت فی امر النبوة، و هل تظن ان الله تعالی اوجب قبول قوله تعبدا بواسطة الرسول؟ مع ان الجاحدین کانوا شاکین فی اصل الرسالة، فان احتمال ذلك فضلا عن استظهاره مهجور جدا.

و اما الاشکال بان المراد من اهل الذکر هم الائمة علیهم السلام فقد فوع بانه ما اریید من

الاخبار المستفيضة المذكورة ان المعنى من اهل الذكر فى الايتين خصوص الائمةعليهم السلام ليكون بمنزلة ان يقال: فاسألوا الائمة فان ذلك مقطوع العدم بلحاظ المورد، و انما اريد بتلك الاخبار بيان ان اهل الذكر فى زمانهم منحصر بهم، حيث انهم هم العالمون بالبواطن والتاويلات والمتشابهات والعام والخاص والناسخ والمنسوخ دون غيرهم، لا ان المراد من الاية ذلك، فهو من باب تطبيق الكلى على الفرد، و لا ينافى ذلك ان يكون المراد بالاية عند نزولها من يعد اهل الذكر فى ذلك الزمان، و هم علماء اهل الكتاب بالنسبة الى احوال الانبياء السابقة.

وبالجملة المراد من اهل الذكر فى الاية مطلق من يعد من اهل العلم فى زمانه، و انما ورد من الائمه ان مصداق هذاالمفهوم الكلى فى زماننا نحن فقط دون غيرنا، فهو من قبيل انحصار الكلى فى الفرد فتدبر جيداً.

و يتبع الاشكال المذكور فى الفساد ما ذكره ثالثا، فان ارادة سؤال اهل الذكر فى الجهة التى هم عالمون بالنسبة اليها و هى الامور التى نظروا فيها واجتهدوا لامجرد المحسوسات لاتناسب الاية بلحاظ المورد، فان المورد الذي هو متيقن المراد من الاية لا يناسب ان يراد من الامر بالسؤال وجوب سؤال المجتهد فيما اجتهد، لان يأهل الكتاب لم يعلموا بكون النبى والانبياء بشرا لابطريق الحس لا الاجتهاد و النظر كما هو واضح جدا، فلا بد حينئذٍ من ان يكون السؤال عن مَنْ علمبشيء لو بطريق السمع والبصر مرادا قطعا، و لعل ذلك هوالسر فى تمسک بعض الاصحاب بها على حجية الخبر و وجوب التقليد معا.

و بالجملة دعوي ان الظاهر من الامر بسؤال اهل الذكر سؤال المجتهد فى الامر الذي اجتهد فيه مقبولة من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن، كما فى قولک: سل المجتهد والطبيب و اهل الخبرة، لكن لابد من رفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ المورد، والقول بان المراد هوالسؤال عن مطلق من علم بشى فكانّه قال: قد اسأل ما لا تعلم عمن يعلمه، نعم بق هنا اشكال اخر و هوالذي افاده ثانيا و حاصله: ان الظاهر من هذاالكلام فى نفسه ارادة السؤال ليحصل العلم فيمشى على وفقه لا التعبد بالجواب، فاذا قيل: اذا لم تعلم شيئا فاسأل العالم، يتبادر منه عندالعرف وجوب تحصيل العلم هذا، مع ان فى الاية الشريفة

قرینة معینة ان المراد ذلك لیس الا، کما اشیر الیه، فافهم واستقم.

آیة الاذن و تقریب الاستدال بها

و منها: ایة الاذن قال الله تعالی: «و منهم الذین یؤذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم یومن بالله و یومن للمومنین»[1]. تقریب الاستدلال ان الله تعالی مدح نبیه صلی الله علیه و آله بتصدیقه للمومنین بل قرنه بتصدیقه بالله جل شانه، و هو یفید حسن التصدیق لهم، و اذا کان التصدیق حسناً کان واجبا علی ما عرفت تقریبه فی آیة النفر.

ایرادٌ علی الاستدلال بالایة بوجهین و نقدهما

و اورد علی الاستدلال بها اولا بان المراد بالاذن سریع القطع والاعتقاد، لا الاخذ بقول الغیر تعبدا مع الشك فیه، کما هو المطلوب فی المقام. و ثانیا ان المراد بتصدیقه لهم ترتیب بعض الاثار علی قولهم، و هو الاثار التی تنفعهم ولا تضر غیرهم، لا ترتیب جمیع الاثار کما هو المدعی. و یرد علی الاول ان ارادة التصدیق القلبی والاعتقاد الواقعی و مدح النبی صلی الله علیه و آله بکونه سریع الاعتقاد والقطع من قول الناس لحسن ظنه بهم لاتناسب مورد الایة و شأن نزولها قطعا، فانه ورد عن القمی رحمه الله فی سبب نزول الایة انه نم منافق علی النبی صلی الله علیه و آله فاخبره الله ذلك، فاحضره النبی صلی الله علیه و آله و سأله، فحلف انه لم یکن شی مما ینم علیه، فقبل منه النبی صلی الله علیه و آله فاخذ هذاالرجل یطعن علی النبی صلی الله علیه و آله و یقول:انه یقبل کل ما یسمع، اخبره الله انی انم علیه فقبل، و أخبرته انی لم افعل فقبل، فرده الله تعالی بهذه الایة[2]. و کیف یحتمل حصول الاعتقاد للنبی صلی الله علیه و آله من قول النمام مع اخبار الله تعالی ایاه. و بهذا یظهر ایضا ما یرد علی الایراد الثانی، فان ارادة ترتیب بعض الاثار عملا مع انها بعیدة فی نفسها لاتناسب مورد الایة، فالاولی ان یقال: ان المراد من الایة بحیث یوافق المورد و لا ینافیه مدح النبی صلی الله علیه و آله بانه یصدق المومنین فی الظاهر و یظهر التصدیق لهم لحسن معاشرته و سلوکه معهم فی مرحلة الظاهر، فاذا قال احد:انی لم اقل کذا او لم افعل

۱.- سورة البرائة الآیة ۶۱.

۲.- تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۰، بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۹۵، الباب ۳۷.

کذا، یصدق له، بمعنی اظهار قبول قوله و عدم تکذیبه ظاهرا و ان کان عالما باخبار الله تعالی او بطریق اخر بانه فعل ذلك و کان کاذبا فی قوله. و لا یخفی ان هذا الامر ممدوح فی مقام المعاشرة، و مطلوب من کل سلطان و حاکم و کل مولی بالنسبة الی عبیده و رعیته، بل کل اب بالنسبة الی ولده. و بالجملة هذا احسن طرق السلوك مع الناس سیما بالنسبة الی الموالی مع العبید حیث یکون فیه اعلی مرتبة السیاسة، اذ لو اظهر التکذیب ربما ینجرّ الامر الی التجري والهتک لحرمة المولی والمعاودة الی مثله حیث یهون عنده ذلك، و اما لو اظهر التصدیق فقد حفظ بذلك حجاب الحیاء و لم یهتکه فیستحیی ان یعود الی مثله ابدا.

تبیینٌ

و کیف کان الظاهر من الایة الشریفة بنفسها مع قطع النظر عن الروایة التی وقع فیها الاستشهاد بها ارادة اظهار التصدیق لیس الا بقرینة شأن نزولها، فهی راجعة الی بیان امر مربوط باخلاق المعاشرة و تکون اجنبیة عما نحن بصدده بالمرة، و اما بالنظر الی تلك الروایة فربما یتخیل دلالتها، و بیانه یستدعی ذکر الروایة اوّلاً، ثم التکلم فی مفادها ثانیا، روی الکلینیﷺ فی فروع الکافی فی الحسن ـ بابن هاشم ـ انه کان لإسماعیل بن ابی عبدالله دنانیر و اراد رجل من قریش ان یخرج الی الیمن فقال له ابو عبدالله علیه السلام: «یا بنی اما بلغك انه یشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس یقولون، فقال: یا بنی ان الله عزوجل یقول یؤمن بالله و یؤمن للمومنین، یقول یصدق الله و یصدق للمؤمنین فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.»[1] فانه قد توهم ان المراد بالتصدیق فی الروایة هو التصدیق عملا بترتیب اثار الواقع علی قول الناس عند اخبارهم بشرب الرجل عندالشك فی الصدق والکذب کما هوالظاهر من الروایة، حیث یترائی من قوله: سمعت الناس یقولون، ان إسماعیل کان فی شک و ارتیاب من شرب الرجل بعد اخبار الناس انّه یشرب، و هذا

۱ـ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۳، الباب ۲۳، وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۸۲، الباب ۶.

عبارة اخری ممّا نحن بصدده من وجوب تصديق المخبر عملا و ترتيب اثار الواقع على قوله.

و اذا كان المراد من الرواية ذلك كان هو مرادا من الاية ايضا، لان الامام استشهد بها و فی الاستشهاد بها دلالة قوية على كون المراد منها مايستفاد من الرواية.

تزييف الاستدلال بالاية

هذا ولكن الذي فی الباب هو ان الاية لا تنطبق على حجية خبر الواحد اصلا و لايكاد يمكن استفادة وجوب ترتيب الاثار على قول المخبر منها ابدا، لان مورد الاية و شأن نزولها هو اخبار النمام بانه لم يتم عليه، مع ان النبی كان عالماً بانه فعل ذلك باخبار الله تعالى، و على هذا كيف يحتمل انه رتب اثار الواقع على قوله عملا مع علمه بكذبه ليكون مدحه فی الاية بلحاظ التصديق العملی.

اللهم الا ان يقال: علمه صلی الله علیه و آله بانه كاذب فی قوله كان من طريق غير عادي، و لا مانع من ان لا يكون هذاالنحو من العلم مانعا عن العمل فی الظاهر بما يقتضيه القواعد فی كل مقام، كما يتبين ذلك من قوله صلی الله علیه و آله: «انما اقضی بينكم بالبينات والايمان.»[1]

و فيه: ان المحقق فی المقام ان النبی صلی الله علیه و آله اظهر الامر واخبر النام باخبار الله تعالى و ذلك صار سببا للطعن على ما يستفاد من تفسير القمی ايضا، و لا يظن باحدالالتزام بان النبی او الوصی يعمل على طبق الظاهر حتى فيما اذا اظهر علمه و اخبر به، و غاية ما يمكن الالتزام به العمل على وفق القواعد الظاهرية عند عدم اظهارهم الخلاف من قبل، هذا، مع ان فی المقام اشكالاً اخراً و هو ان مورد الرواية اخبارالفاسق، فلو كانت الاية دليلا كانت دليلا على حجية قول الفاسق، فتأمل.

تذييلٌ

و كيف كان لا يكاد يمكن تطبيق الاية على المدعى بوجه، و اما الرواية فعلى فرض

---

۱. - الكافی، ج۷، ص ۴۱۴؛ مستدرك، ج ۱۷، ص ۳۶۱، الباب ۱.

ظهورها لابد من تاويلها او طرحها، مع انهاايضا ليست دليلا على حجية خبرالواحد و لا سبيل الى استظهار المدعى منها، توضيح ذلك يحتاج الى ذكر مقدمة، و هى انه اذا اخبر مخبر واحد اوازيد بشرب احد او بغيره من المعاصى، و اخبر هو بعدمه، فان عومل معه معاملة العادل كان فيه تكذيب ذلك المخبر، و اما اذا لم يعامل تلك المعامله كان فيه تصديقه ظاهرا و عدم تكذيبه، و لم يكن فيه ايضا تكذيب المخبر الثانى و تفسيقه، اذ عدم ترتيب اثار العدالة لايستلزم التفسيق، مثلا فى مورد الرواية كان تسليم المال الى الرجل و ايتمانه تكذيب الناس، و عدم تسليمه اليه ليس تفسيق الرجل، اذ لا يكون كل عادل يسلّم اليه المال.

و بالجملة غاية ما يستفاد من الرواية هو اظهار تصديق الناس و عدم تكذيبهم بردّ المال الى الرجل لاتصديقهم واقعا بترتيب آثار الفسق و آثار شرب الخمر، والذي يستطلب منها هوالثانى دون الاول، و بما ذكرنا يعلم ان الرواية لا تكون شاهدة على خلاف مااستظهر من الاية، بل ربما تكون شاهدة على الوفاق، لانه لا يمكن الالتزام بوجوب ترتيب اثارالصدق فى موردالرواية، اذ تسليم المال الى الفاسق ليس حراما شرعا، فلا محالة يجب ان يكون المراد رعاية الناس بعدم تكذيبهم، حيث فرض ان إسماعيل لو كان عالماً بانه يشرب الخمر لما سلّم اليه المال، فلو سلّم حينئذٍ كان من جهة عدم الاعتناء بقولهم، فاراد ابو عبدالله عليه السلام التنبيه بان هذا الامر ليس ممدوحاً، فمفادها امر اخلاقى نظير الاية. فتبين ان كلا من الاية والرواية ناظر الى بيان قانون المعاشرة و حسن السلوك مع الناس، و هو انما يتحقق بمجرد اظهار التصديق، و هذا امر جاء فى كل مقام، مثلا إذاشهد عدلان على ان فلانا زنى او شرب الخمر او سرق و قال: لم افعل، كان مقتضى الاية تصديق كل واحد فى الظاهر، فلا يعامل مع الفلان معاملة العدالة، اذ لو عامل ذلك ينتزع منه تكذيب الشاهدين، و اما لو لم يعامله كان فيه تصديقهما و لا ينتزع منه تكذيب فلان، اذ لا يستلزم العدالة ترتيب اثارها فيصدقه فى الظاهر ايضاً و لا ينافى ذلك اجراء الحد، لانه تابع للقواعد الظاهرية من البينات والايمان، فربما يجري الحد مع

العلم بعدم الاستحقاق ایضا کما عرفت، و لعلک بعدالتامل التام فیما حققناه تقف علی ان مرجع قوله علیه السلام: «اذاشهد عندك خمسون قسامة علی انه قال و قال لم اقله فصدقه و کذبهم»[1] ایضا الی ما ذکر، مع ان الاستدلال بها علی المدعی استدلال بالسنة.

تنبیهٌ فیه تعریضٌ

ثم ان الایات المتاخرة عن ایة النبأ بین ما یکون القدر المتیقن منه حجیة خبرالفاسق مثل آیة السؤال والاذن و بین ما لایکون کذلک، فالنسبة بینها و بین منطوق آیة النبأ فی الاولی هوالتباین، و فی الثانیة هوالاعم والاخص المطلق ان لم نقل بانصراف الایات الی الخبر الموثوق به، والاکانت النسبة الاعم والاخص من وجه، و یقع التعارض فی خبرالفاسق الموثوق به حیث دل المنطوق علی عدم حجیته و دلت الایات المذکورة علی حجیتها، هذا اذا لم نقل بانصراف المنطوق عن الخبر الموثوق به، و اما اذا قلنا بذلک او استظهرناه بتقریب ان المراد بالتبین هو الاستبانة العرفی والوضوح فیرتفع التعارض، و یکون المحصل اعتبار الخبر الموثوق به و لو کان المخبر فاسقا، و کل ذلك واضح، والمقصود من هذا المختصر التنبیه علی ما صدر من الشیخ فی ذیل الایات، فانه لا یخلو عن اشکال.[2] هذا تمام الکلام فی الایات.

الخبار التی استدلّ بها علی حجیّة خبر الواحد

و اما الاخبار فهی علی ما ذکره الشیخ قدس سره علی طوائف شتی[3] والمستفاد من مجموعها بنحو الاجمال حجیة الخبر الغیر العلمی.

دخلٌ و دفعٌ

و ربما یشکل الاستدلال بها علی حجیة اخبار الاحاد، بانها اخبار احاد، و لیست

۱ـ الکافی، ج ۸، ص ۶۴۷.

۲ـ اقول بل کلامه لایخلو عن اضطراب و اختلال فتدبر.

۳ـ اقول قد اشارالاستاد دام ظله الی هذه الطوائف بالاجمال لکن حیث ذکرها الشیخ قدس سره و ذکرت الروایات بعینها فی الوسائل و غیرها لا نطیل الکلام بنقلها.

متفقة علی لفظ و لا علی معنی لتکون متواترة لفظا او معنی. و دفعه فی «الکفایة» بانها و ان کانت کذلک الاانها متواترة اجمالا، ضرورة انه یعلم اجمالا بصدور بعضها منهم علیهم السلام، و قضیة ذلك هوالاخذ بما هو لازم الجمیع کما هو المقرر فی جمیع موارد العلم الاجمالی، و نتیجة ذلك هو حجیة اخصها مضموناً قطعا، فاذا ثبت بالقطع حجیة ذلك اي ما هو لازم الجمیع و یکون الاخص مضمونا ینظر فی تلک الاخبار، فان وجد فیها خبر حائز کذلک یوخذ به و یحکم بمضمونه، فان کان مضمونه حجیة الاعم یلتزم به. انتهی کلامه بتوضیح منّا.

فائدةٌ

اقول: التواتر اللفظی هو توافق الفاظ الروایات العدیدة او ترادفها التی یستحیل عادة کذب جمیعها او ترادفها و التواتر، المعنوي هو توافق تلک الروایات فی المعنی التضمنی بالخصوص، او هو مع توافقها فی المعنی الالتزامی باللزوم البین، فان الاول یکون فی اصطلاحهم من التواتر المعنوي مسلّما، و اما الثانی و هوالتوافق فی المعنی الالتزامی المذکور فوقع الاختلاف فی تسمیته، و کذا الکلام فی التواتر الاجمالی فان القسم الثانی موسوم به علی بعض الاقوال، و اما التوافق فی المعنی الالتزامی باللزوم الغیر البین فموسوم به عندالکل، و لامشاحة فی الاصطلاح.

تقریب الاستدلال بالاخبار و ان المستفاد منها

هل هو خبر العادل او الثقة؟

اذا عرفت ذلك نقول: ان کان مفاد بعض الاخبار حجیة قول العادل و مفاد بعضها حجیة قول الثقة و مفاد بعضها حجیة قول مطلق الامامی مثلا و کان الجمیع بحدالتواتر یسمّی التواتر بالتواتر المعنوي. و ان لم یکن المفاد فی بعضها ذلك، بل انما یستفاد الحجیة بالالتزام و بمقدمات بعیدة من جمیع الاخبار او من بعضها الدخیل فی حدالتواتر کان التواتر اجمالیا.

و الظاهر ان الامر فی المقام هوالاخیر فالتواتر ان کان کان لا محالة اجمالیا، و لازمه ما

عرفت من «الكفاية» و حينئذٍ فان كان المستفاد من بعض الاخبار حجية الخبر الموثوق به و من بعضها حجية خبرالعادل و من بعضها حجية خبرالثقة كان لازم الجميع حجية الخبر الموثوق به اذا كان راويه عادلا، و لكن الظاهر عدم وجود مادل على حجية خصوص الخبر الموثوق به من بين الاخبار، و لو كان ايضا ليس مما يقوم به التواتر، و على هذا كان مقتضى الاخذ بلازم الجميع حجية خبرالعادل.

و لكن الذي يختلج بالبال ان التواتر الاصطلاحى و هو اخبار جماعة عديدة الذين يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب غير متحقق فى المقام بل فى جميع المقامات، لانتهاءالامر بالاخرة الى اشخاص ثلاثة، و فى التواتر لابد من حفظ العدة المذكورة فى جميع المراتب.

نعم الذي يهون الامر انه و ان ليس هناالتواتر الاصطلاحى لما ذكر، و لكن لااشكال فى حصول الاطمئنان بصدق هولاء الاشخاص و عدم اقدام مثل الشيخ و الكلينى و الصدوق و اشباهم على تعمّد الكذب، والاطمئنان علم عرفى و متبع على حذوالقطع الحقيق، و مجرد ذلك يكفى فى النتيجة المذكورة و ان كان التواتر مفقودا.

و لا يخفى انه اذا كان المتبع بالاخرة هوالاطمئنان ربما يوسع الامر، و ذلك لان الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة بالغة حدالاستفاضة بحيث يطمئن بصدور بعضها من الائمةعليهم‌السلام فيتبع هذاالاطمئنان كما فى الاطمئنان الحاصل من جميع الاخبار، و يحكم بمقتضاه على حجية خبر الثقة و لو لم يكن عادلا.

ثم انه اذا وجد فى خبرالثقة مادل بمضمونه على حجية خبر مطلق الامامى يوخذ به و هكذاالكلام فيه، و لكن الظاهر عدم وجود خبر فيما بين هذه الاخبار يكون راويه ثقة و يدل على ذلك.

فانقدح ان المحصل من مجموع اخبار الباب اعتبار خبرالثقة.

الوثوق المعتبر فى المقام نوعى او شخصى

والظاهر انّ المراد به الوثوق النوعى بان يكون الراوي ثقة و لو لم يكن خبره موجبا للوثوق الشخصى، و كذلک الكلام ان قلنا باعتبار خصوص خبر العادل، و ذلك لان

الاخبار الدالة على حجية خبرالثقة اوالعادل كانت بظاهرها ناظرة الى الغاء احتمال الخلاف و الغاء احتمال تعمد الكذب، و مورد ذلك ما اذا كان صدق المخبر فی خبره هذا و كذبه محتملا و ان كان مع قطع النظر عن هذاالخبر صادقا، فلو فرض كونه عادلا او ثقة حتى بلحاظ هذاالخبر لايتطرق احتمال تعمدالكذب ليحتاج الى التعبد بالغاء احتماله، فدليل الحجية حينئذٍ يجب ان يكون ناظرا الى الغاء احتمال الخطأ و الغفلة. و قد عرفت غير مرة ان الخطأ والغفلة مشتركان بين العادل و الفاسق، و انما الميز بينهما فی مجرد بعد احتمال تعمّد الكذب فی الاوّل دون الثانی. و بالجملة لامجال للاشكال فی انّ الاخبار ناظرة الى الغاء احتمال الكذب فی الثقة او العادل فلا محالة فرض من كان عادلاً او ثقة قبل هذاالاخبار و ان كان بحسب هذا مظنون الفسق و الكذب و كان متهما لعروض بعض الطواري فی هذاالخبر.

فالمناط الوثوق النوعی لاالشخصی، و بهذا يمتاز مفاد الاخبار عن مقتضى السيرة، فان سيرة العقلاء لا تثبت الاّ حجية الخبر الموثوق به على ما ياتی الكلام فيه انشاءالله تعالى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هذا محصل الكلام فی الاخبار، و عليك بالتتبع التام فيها، لانه لا يخلو عن فائدة.

التمسک بالاجماع لحجيّة خبر الواحد بتقريبات ثلاث

و اما الاجماع فتقريره من وجوه:

التقريب الاوّل

احدها: دعوى الاجماع المحصّل من تتبع فتاوي الاصحاب على الحجية الى زمان الشيخ الموجب للحدس القطعی بقول المعصوم و رضاه، و ربما يشكل فيه من جهة اختلاف الفتاوي فيما اخذ فی اعتباره من الخصوصيات، و معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه، اللهم الا أنْ تكون الفتاوي متواطئة على الحجية فی الجملة، بحيث لو اخذ مدرك من يقول لحجية مطلق الخبر لايرجع الى القول بعدم الحجية، والسائل يقول مثلا بحجية

خبرالثقة، و هكذا لو اخذ مدرك من يقول بحجية خبرالثقة لا يرجع الى النفى الكلى بل يقول بحجية العادل. و من ذلك يعلم حال الاجماع المنقول على حدالتواتر فان الكلام هوالكلام، و بذلک يظهر الحال فى الاجماع العملى المدعى فى المقام و هو اتفاق العلماء على العمل بخبر الواحد فى الفتوا او فى عمل انفسهم

التقريب الثانى

ثانيها: دعوى اتفاق المسلمين بماهم مسلمون على العمل بالخبر الواحد فى امورهم الشرعية من زماننا هذا الى زمن المعصومين عليهم السلام.

و لا يخفى انه اذا ثبت اتفاقهم بما هم مسلمون على العمل به حتى فى زمن الائمة كانت السيرة من اقوى ادلة الباب، و لا يتطرق فيها احتمال الردع بالايات والاخبار، و بذلک تمتاز عن سيرة العقلاء، فانها كماترى يحتمل ردعها، و سياتى الكلام فيها. و اما هذه السيرة فلايحتمل فيها ذلك اصلا، لانه اذا ثبت عمل المتدينين و المسلمين على العمل بالخبر الواحد ثبت عدم صدور الردع عنهم عليهم السلام، اذ لوكان الردع موجودالزم، اما عدم اعتنائهم بالردع و هو مقطوع الخلاف، او عدم توجههم اليه و غفلتهم عنه و هذا يوجب على الامام ان ينبّههم، و حيث لم يقع منهم الكف عن العمل يقطع برضاءالمعصوم عليه السلام فتدبر.

التقريب الثالث

ثالثها: دعوى استقرار سيرةالعقلاء بما هم عقلاء ـ سواء كانوا من ذوي الاديان او من غيرهم ـ على العمل بخبرالثقة.

تبصرة

و لا يخفى ان حجيّة هذه السيرة موقوفة على رضاء الشارع فلابد من كشف الرضا، و هو موقوف على القطع بعدم الردع، فاذا كان زمان حضور الامام عليه السلام و استقر سيرة العقلاء على عمل فى منظره و مرآه و لم يرد عليه السلام يكشف رضاه به من جهة القطع بعدم

ردعه، و اما فی زماننا هذا فیحتاج اثبات عدم الردع الی مقدمة اخري، وهی انه اذا صدر من الشرع ردع عن السیرة لاشتهر و بان، من توفر الدواعی علی نقله.

فی الایات الناهیة و الجواب عنها

و بالجملة کان من مقدمات حجیة السیرة عدم ردع الشارع علیه السلام، و حینئذٍ یتولّد الاشکال بانه یکفی فی الردع الایات الناهیة عن العمل بغیر العلم و کذاالروایات.

و قد یجاب عن الاشکال بوجوه:

الاول: ما ذکره المحقق الخراسانی من ان الآیات و الروایات ناظرة الی اصول الدین، و قد عرفت جوابه.

الثانی: ما حققناه فی معنی الآیات و المراد منها، و لا نطیل الایات بالاعادة.

الثالث: ما ذکره العلامة الانصاري قدس سره من ان الایات ناظرة الی بیان حرمة اتباع غیرالعلم لوجهین: الاول ان فی العمل به تشریع محرم، الثانی ان فیه طرح الاصول العقلیة واللفظیة، و علی ای وجه لا تنهض لردع السیرة، لان مرجعها علی الوجه الاول حرمة التشریع فلابد من تحقق التشریع، و من الواضح ان السیرة التی لم یردعها الشارع بدلیل قابل للرادعیة حجة، فلیس فی العمل بها تشریع. و بالجملة کانت السیرة علی هذاالتقدیر واردة علی مفاد الایات.

و کذاالکلام فی الاصول العملیة العقلیة، فان کلامن اصالة البراءة والتخییر والاحتیاط العقلی موردها عدم قیام حجة علی الخلاف، و السیرة حجة لان المفروض کون الایات راجعة الی حرمة الغاء الاصول فیما کان هناك الغائها، و فی مورد قیام السیرة لیس من الغائها بشی لانتفاء موردها. و اماالاصول اللفظیة فهی انما تعم المقام باصالة العموم اوالاطلاق، کما هو واضح، و علی هذا امکن ان یقال: ان دلیل اصالة العموم او الاطلاق کیف ما کان یکون فیه الضیق بحیث لا یعم مورد الوثوق علی خلاف العموم والاطلاق والمفروض هناالوثوق بعدم العموم من جهة قیام خبر موثوق بصدوره علی خلافه، فهی واردة علی ادلة الاصول اللفظیه ایضا، و بالنتیجة یکون واردة علی الایات ایضا

لرجوعها الی حرمة الغاء الاصول حسب الفرض. و انقدح ان مفاد الایات اما حرمة التشریع او حرمة الغاء الاصول، و ایا کان کان مرجعها الی حرمة اتباع الظن فیما لم یکن هناك ما یوجب انتفاء موضوع التشریع و مورد الاصول، و لاتثبت بها هذا الموضوع و ان فی اي مورد لیس فیه تشریع والغاء الاصل و فی اي مورد کان فیه ذلك، بداهة ان الحکم لا یثبت موضوعه، و علی هذا ترد السیرة علیها فتدبر.

الرابع: ما ربما یقال: من ان الوثوق الشخصی علم عرفا و لایعد ظنا، فلا یشمله الایات و لا اقل من انصرافها عنه.

الخامس: ماذکره المحقق الخراسانی قدس سره من ان الردع بها لا یکون الا علی وجه دائر، و ذلك لان الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها بالسیرة، و هو یتوقف علی الردع عنها بها، و الا لکانت مخصصة او مقیدة لها. قال لا یقال: علی هذا لا یکون اعتبار خبرالثقة بالسیرة ایضا الا علی وجه دائر، فان اعتباره بها فعلا یتوقف علی عدم الردع بها عنها، و هو یتوقف علی تخصیصها بها، و هو یتوقف علی عدم الردع بها عنها. فانه یقال: انما یکفی فی حجیته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما یصلح لردعها، کما یکفی فی تخصیصها لها ذلك، کما لا یخفی انتهی.

اقول: یرد علیه اولا: ان هذاالکلام لو تم لعم کثیرا من الموارد و لا یختص بالمقام، مثلا اذا نهی الشرع عن البیع الربوي مع استقرار طریقة العقلاء علی العمل به ثم شك فی بعض الموارد کان مقتضی ما ذکره التمسک فی موارد الشك بالسیرة لاعموم النهی، و لااظن الالتزام به. و ثانیا: ان برهان الدور انما یتم اذا کان التمسک باصالة العموم موقوفة علی عدم التخصیص، و هو مهجور جدا، لان موردها الشك فی التخصیص فکیف تکون موقوفة علی عدم التخصیص واقعا، و انما تتوقف علی عدم احراز التخصیص، و حینئذٍ یتمسک باصالة عموم الایات، لعدم احراز تخصیصها، و عمومها یکفی فی الرادعیة. و بذلك یظهر ان اثبات حجیة السیرة یکون لامحالة بنفی العموم اوالاطلاق فی الایات، فاذا ثبت عمومها من جهة عدم احراز التخصیص ینتفی طریق الکشف، فانه قدس سره عکس الامر.

لمیّة استقرار السیرة علی العمل بخبر الواحد

ثم ان الظاهر ان السیرة انما استقرت علی العمل لخبرالثقة من جهة الوثوق به، حیث ان الثقة او العادل یحصل الوثوق غالبا من قوله، حیث لا یحتمل عرفا تعمّده للکذب فی شخص هذاالخبر، ففی الحقیقة العمل علی طبق الوثوق والاطمئنان و علی هذا فان وقع مورد یظن کذبه و یتهم فی اخباره لا یکون مورداً للسیرة کما لا یخفی. هذا تمام الکلام فی الباب، و علی الله التکلان فی کل الامور و جمیع الابواب.

التمسک بدلیل العقل لحجیّة خبر الواحد و غیره بتقریبات مختلفة

و اما دلیل العقل فمن وجوه، بعضها یثبت حجیة الخبر بالخصوص، و بعضها یثبت حجیة مطلق الظن

حجیّة خبر الواحد بدلیل العقل بتقریبات الثلاث

اما الاول فتقریره من وجوه:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التقریب الاول

احدها: انه لا اشکال فی حصول العلم الاجمالی بصدور اخبار کثیرة مخالفة للاصل و مجردة عن القرینة لکل من تتبع احوال الرجال المذکورة فی تراجمهم، و لازمه الاخذ بکل خبر مثبت للتکلیف مع عدم المعارضة، والاخذ بمظنون الصدور او المطابقه معها. والجواب عن هذاالوجه ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة لیس الا من حیث کشفها عن احکام الله الواقعیة، و حینئذٍ نقول: لیس العلم الاجمالی مختصا بالاخبار، بل نعلم اجمالا بصدور احکام کثیرة فی مضامین الاخبار و سایر الامارات من الشهرة والاجماع المنقول و سایر ما لم یثبت حجیتها بالخصوص، و لازمه الاحتیاط فیها و فی غیرها، و لاخصوصیة فیها لم تکن فی غیرها کی توجب الاخذ بها فقط دونه.

ان قلت: ان العلم الاجمالی حاصل بصدور کثیر من الاخبار التی بایدینا، و اما صدور احکام غیر مضمون هذه الاخبار مخالفة للاصل و مجردة عن القرینة فلیس بمعلوم اجمالا،

بل و لا مظنون کذلک.

قلت: ان العلم الاجمالی و ان کان حاصلا فی خصوص الاخبار و غیر حاصل فی خصوص غیرها، الا انه حاصل ایضا فی مجموع ما بایدینا من الاخبار و من سایر الامارات، و لیست الامارات خارجة عن الاطراف بحیث یکون العلم الاجمالی فی خصوص الاخبار، والدلیل علی ذلك انک لو عزلت عن دائرة الصغیرة بمقدار المعلوم بالاجمال فیها و ضممت الباقی الی سایر الامارات کان العلم الاجمالی بحاله. و ملاك انحلال العلم الاجمالی عن دائرة الکبیرة الی الصغیرة بحیث یکون الخارج عنها خارجا عن الاطراف انحلاله و عدم بقائه بعد عزل ما علم اجمالا بصدوره عن دائرة الصغیرة و ضمّ باقیها الی سایر ما کان داخلاً فی الاطراف اولا. و دعوی انّ سایر الامارات المجردة لا مدخل لها فی العلم الاجمالی، خلاف الانصاف.

و هذا الذي ذکرنا هو مرادالشیخ ﷺ من جوابه الاول عن هذاالدلیل العقلی، و لایرد علیه شی اصلا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اشارةٌ و انارةٌ

و کان المحقق الخراسانی فهم من عبارته ﷺ ان مراده ان لازم النبی ارسال احکام زائدة علی ما علم اجمالا فی ما بایدینا من الاخبار، فبعد عزل طائفة بمقدار المعلوم بالاجمال فی خصوصها یبقی العلم الاجمالی فی باقیها و سایر الامارات بحاله، و لازمه الاحتیاط فی جمیعها، نظیر ما علم اجمالا بحرمة عشرین شاة فی قطیع غنم مع العلم الاجمالی بحرمة الخمسة منها فی خصوص طائفة البیض.

فاورد علیه بان ذلك انما یصح لو لم یکن ما علم اجمالا بصدوره بین الاخبار بمقدار یفی بمعظم الفقه، و اما اذا کان کذلک کما کان کذلک فلا، و لیس لازم النبی ابلاغ مازاد علیه من الاحکام. و قال ایضا: انه و ان کان ما یعلم وجدانا بانه حکم الله فی مضامین الاخبار فی غایة القلّة، الا ان ما یعلم بصدوره اجمالا کان بمقدار یفی بمعظم الفقه، و اصالة الظهور و اصل عدم الخطأ لما کان بحکم العلم شرعا فینحل العلم الاجمالی الحاصل فی

دائرة الكبيرة بالعلم الاجمالی فی خصوص دائرة الصغيره حكما لا وجدانا، نظير ما علم اجمالا بحرمة عشرين شاة فی قطيع غنم و قامت البيّنة على حرمة العشرين فی خصوص البيض، فان العلم الاجمالی الوجدانی و ان لم ينحل بقيام البيّنة حقيقة الا انه ينحل حكما، و يخرج طائفة السود عن الاطراف و لا يجب الاحتياط فيها.

و قد عرفت بما لا مزيد عليه ان الظاهر كون مراد الشيخ غير ما فهمه من عبارته، و ما ينطبق على مراده فی المقام من المثال ما لو علم اجمالا بحرمة شياة فی الجملة فی قطيع من الغنم، و علم ايضا بحرمة عشرين شاة كذلک فی خصوص البيض، لكن لا يعلم انطباق المعلوم بالاجمال فی الكل عليه فی هذه الطائفة، فلاك انحلال العلم الاجمالی الكبير الى العلم الاجمالی الصغير ان يعزل عشرين شاة من طائفة البيض و يضم الباقی الى الطائفة السود، فان حصل علم اجمالی فيها ايضا و ان لم يكن فی خصوص طائفة السود يحكم بكون الاطراف جميعا طرفا للعلم الاجمالی و وجوب الاحتياط فی جميعها، و الا ففی خصوص طائفة البيض فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تبصرةٌ

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من التقريب فی الجواب عن الدليل المذكور ياتی ولو مع فرض انفتاح باب العلم فی معظم الاحكام، لان منشأه ليس ما ذكره المحقق الخراسانی من ان لازم النبی ان ياتی باحكام و قواعد شرعية حتى يقال بعدم بقائه بعد فرض انفتاح باب الوصول الى معظم الاحكام علماً، بل هو كثرة الاخبار و سايرالامارات لو قلنا به ايضا بحيث لا يحتمل عدم مطابقة جميعها للواقع، والعلم الاجمالی الحاصل من تراكم الاخبار و الامارات لا ينحل بصرف انفتاح باب العلم فی معظم الاحكام، فتدبر.

الوجوه المحتملة فيما اذا فرض كون العلم الاجمالی بالاحكام مختصا بما فی الاخبار

ثم انه بعد فرض عدم علم اجمالی فی ما سوى الاخبار بدعوى انه ينحل العلم

الحاصل بوجود احكام واقعية فى مضامينها و غيرها بالعلم الاجمالى فى خصوصها،هل يجب الاخذ بمظنون المطابقة للواقع سواء كان من جهة الشهرة او الاجماع او غيرهما و لو كان من حيث الصدور موهوماً او مشكوكاً؟ بتقريب ان يقال: ان العمل بالطريق انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الواقعى؛ و انّ ما يجب العمل به واقعا انما هوالواقع، و جعل الطريق حجة لكونه فى طريق احرازه و لعدم امكان استنقاذه حتى الامكان الا به، و لذا لو خالف الواقع و خولف لم يكن على المكلف الاقبح التجري، و لو كان وجوب اتباعه لذاته و من حيث كونه طريقاً يلزم استحقاق عقاب زائد على عقاب التجري لو قلنا به و لم يقل به احد. او يتخير بين الاخذ به و بمظنون الصدور، نظرا الى ما حقق فى محله من ان العلم بالطريق لا يزاحم احراز الواقع علما بغيره من الاحتياط او غيره، و بعد عدم امكان تحصيل العلم و التنزل الى مرتبة الظن نقول فيه نظير ما نقول فى مرتبة العلم من ان الظن بالطريق لا ينافى احراز الواقع ظنا من غيره من الشهرة و الاجماع و كل ما لم يقم على اعتباره دليل و حجة او يتعين الاخذ بمظنون الصدور فقط، بدعوى ان كوننا ماخوذين بالاحكام الواقعية انما هو من جهة قيام الخبر عليه، و لذا قلنا فى محله: انه لو فرض العلم بكون مظنون لم يقم عليه خبر انه حكم الله يكون المنجز نفس العلم، و لو لا وجوب اتباعه عقلا لم نكن مأخوذين به. و حينئذٍ نقول: ان وجوب الاحتياط هنا انما نشأ من جهة العلم الاجمالى بصدور بعض ما بايدينا، و لازمه وجوب الاحتياط فى جميع الاطراف ظن صدورهام لا لوفرضنا عدم لزوم عسر منه. و على هذا لو لم يعمل بالاحتياط و ترك بعض الاطراف و لم يقم عليه خبر واقعا لم يكن عليه الا قبح التجري و ان كان مضمونه مطابقاً للواقع، نظير ما لو علم اجمالا بقيام بيّنة اما على نجاسة هذاالاناء او ذاك و استعمل ما لم تقم على نجاسته و لو كان نجسا واقعا، و اما لو لزم من العمل بالاحتياط عسر و حرج و بلغ النوبة الى الظن، فاللازم ايضا العمل بما ظن صدوره و لو كان مطابقته للواقع موهوماً، لما عرفت انفا من ان الامر دائر مدار الصدور علما او ظنا.

وجوه[1] يتعين القول بالاول، لو لم نعلم ولو اجمالا بصدور الاخبار عن الائمة الاطهار،

---

۱. جواب «هل يجب الأخذ».

بل علم اجمالا بكون غالب الامارات التی بایدینا من الاخبار و غیرها مطابقا للواقع، و ذلك لانا مأخوذون بالواقع، فان علم فهو، و الا فیجب الاحتیاط لو لم یتعسر، و الا یتنزل الی الظن به و بالثالث لو جعلنا دائرة العلم الاجمالی من اول الامر هی الاخبار و جعلنا متعلقه صدور بعضها، و ذلك لما عرفت بما لا مزید علیه فی وجه هذا القول. و بوجوب الاخذ بمظنون الصدور والمطابقة كلها لو قلنا بالعلم الاجمالی بصدور بعض الاخبار و بكون مضامین الامارات غیرها ایضا مطابقة للواقع.

هذا كله لو لم نقل بانحلال العلم الاجمالی عن دائرة الكبیرة بالعلم الاجمالی فی خصوص الاخبار بصدور بعضها، والا یلزم الاخذ بمظنون الصدور فقط فتدبر.

مقتضی الدلیل العقلی لحجیة خبر الواحد

علی فرض تمامیته و حال الاصول فی موارد الاخبار

ثم ان مقتضی هذا الدلیل لایكون لزوم الاخذ بالاخبار المثبتة للتكلیف مطلقاً، و بیانه ان حال الاصول الجاریة فی موارد الاخبار لا تخلو عن امور، احدها: ان یعلم اجمالا بمخالفتها للواقع اذالوحظ جمیعها من دون ان یكون علم اجمالی فی خصوص بعضها الجاري فی موارد اخبارالنافیة او المثبتة نافیا كان او غیره، و قضیة الحكم بسقوط جمیعها ان قلنا بان نفس العلم الاجمالی بالخلاف مانع عن جریان الاصول، و ان لم نقل به بل قلنا بان المانع عن جریان الاصول فی موارد العلم بالخلاف اجمالا هو تعدیه الی المخالفة القطعیة للتكلیف المعلوم اجمالا، فمقتضی العلم عدم جریان الاصل فی خصوص الاصول النافیة للتكلیف فی موارد الاخبار المثبتة له، و التخییر فی الاصول المثبتة فی مواد الاخبار المثبتة، و فی النافیة فی موارد الاخبار النافیة، و لزوم الاخذ بمقتضی الاصول المثبتة فی موارد الاخبار النافیة، فتدبر جیدا.

التقریب الثانی

الثانی: ان یعلم مع ذلك ایضا بمخالفة بعضها الجاري فی موارد الاخبار المثبتة اوالنافیة للواقع، و قضیته لو قلنا بكون نفس العلم بالخلاف مانعا عن جریان الاصول عدم جواز

العمل بالاصول مطلقا، نافية كانت ام مثبتة، مع عدم الفرق بين ورودها فی موارد الاخبار النافية اوالمثبتة، و لو قلنا بكون المانع حصول المخالفة القطعية للتكليف المعلوم اجمالا عدم جوازه بالاصول النافية الجارية فی موارد الاخبار المثبتة، و تعينه بالاصول المثبتة الجارية فی موارد الاخبار النافية، والتخيير بين الاخذ بالاصول المثبتة فی موارد الاخبار المثبتة و بين الاخذ بها، و كذلک حكم الاصول النافية فی موارد الاخبار النافية.

هذا، و راجع «الدرر» لتعرف ان هكذا ينبغی ان يقال فی هذاالمقام و هوالعالم بحقيقة الحال فی كل مقام: الثانی ما ذكره فی الوافية مستدلا علی حجية الخبر الموجود فی الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، من انا نقطع ببقاء التكليف الی يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاوة والزكـاة والحـج والمـتاجر والأنكحة و نحوها مع ان جلّ اجزائها و شرائطها و موانعها انما يثبت بالخبرالغير القطعی الصدور بحيث نقطع بحقايق هذا الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بـالخبر الواحد، و من انكر فانما ينكر باللسان و قلبه مطمئن بالايمان انتهی.

و فيه: اوّلاً: ان العلم الاجمالی حاصل فی جميع الاخبار الدالة عـلی جـزئية شی او شرطيته لا خصوص ما ذكره، و لايمكن ان يقال: ان العلم الاجمالی و ان كان حاصلا بين جميع الاخبار الا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر «الكفاية» بين تلک الطائفة التی ذكرها يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالی و صيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، لما مرت الاشارة اليه فی وجه الاول من وجوه تقرير الدليل العقلی: من ان ملاك انحلال العلم الاجمالی الكبير بالعلم الاجمالی الصغير عزل طائفة بقدر المعلوم بالاجمال عن دائرة الصغيرة و ضمّ باقيها الی باقی الاطراف، فان لم يكن علم اجمـالی بعد تحكـم بالانحلال و الا فلا، هذا مضافا الی ان دعوی الانحلال لا يفيد لمن كان قائلا بالاشتغال فی الشك فی الجزئية والشرطية فی دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطی، فمـقتضی العلم الاجمالی او الاحتياط العمل بكل مادل علی الجزئية اوالشرطية و ثانيا العمل بكل ما ظن صدوره مما دل علی ذلك

و ثانیا: ان کون مقتضاه لزوم العمل بکل ما دل علی جزئیة شی او شرطیته مطلقا، ممنوع لعین ما عرفته من الاشکال علی الوجه الاول.

ثالثا: انه لا یثبت وجوب العمل بالخبر المثبت لاصل التکلیف. و رابعا: انه لا ینهض لحجیة الخبر بحیث یقدّم تقییدا او تخصیصا لاطلاق الکتاب و السنة القطعیة او عمومهما، فافهم واغتنم.

التقریب الثالث

الثالث: ما ذکره بعض المحققین فی حاشیته علی «المعالم» و ملخصه: ان وجوب العمل بالکتاب و السنة ثابت بالاجماع، بل الضرورة والاخبار المتواترة، و بقاء هذاالتکلیف ایضا بالنسبة الینا ثابت بالادلة المذکورة، و حینئذٍ فان امکن الرجوع الیهما علی وجه یحصل العلم بها بحکم او الظن الخاص به وجب الرجوع الیهما علی هذاالوجه، و الا علی وجه یحصل الظن منهما بالحکم.

المراد من التقریب الثانی و وجوه النظر فیه

و لا یخفی ظهور عبارته قدس سره فی ما افاده المحقق الخراسانی خصوصاً بمناسبة السؤال الذي اورده علی نفسه، و ذلك لانه لو کان المراد من الکتاب والسنة ما فهم الشیخ قدس سره من عبارته لم یکن وجه للاستدلال بما ذکره اصلا، لان الرجوع الی الکتاب والسنة علی وجه یوجب القطع او الظن الخاص نظیر الظن بمرادیة الظهور اوالظن المطلق انما یکون بعد فرض مفروغیة الکتاب او السنة، و ذلك لا یکون الا فی الاخبار المتواترة والمقطوعة الصدور، فالانصاف ظهور کلامه فی کون مراده من السنة هی الاخبار المحکیة، و حینئذٍ یصیر حاصل الاستدلال: انا نقطع بوجوب الرجوع الی الکتاب والاخبار بالضرورة، فان امکن الرجوع الیهما علی وجه یقطع بالحکم بان یکون صدورهما مقطوعاً مع العلم بمراد الشارع عن کلامه یرجع الیها علی هذاالوجه، و الا فان امکن ذلك علی وجه یحصل الظن الخاص نظیرالظن الحاصل بکون ظاهر الکلام مراداً للمتکلم یرجع علی هذاالوجه ایضا، و ان لم یمکن الرجوع لا علی وجه الاول و لاالثانی فالمتبع هو الرجوع علی وجه

یحصل الظن منهما بالحکم.

و فیه: اولا انه یمکن منع دعوی وجوب العمل بغیر ما هو متیقن الصدور او الاعتبار، و بقاءالتکلیف بالرجوع الی السنة بذاك المعنی انما هو فیما علم صدوره او اعتباره بالخصوص. ثانیا ان قضیة ما ذکره هو الرجوع الی الاخبار المتیقّن الاعتبار ان وفی، و الا اضیف الیه ما هو کذلک بالاضافة لو کان، و الا فالاحتیاط، فلا وجه للحکم بالرجوع علی وجه یحصل الظن المطلق.

هذا اذا کان مراده من السنة الاخبار المحکیة کما قال المحقق الخراسانی، و قلنا: انه الظاهر من کلامه. و اما اذا کان مراده هی السنة الواقعیة، فیرد علیه ما اورده الشیخ (قده) من رجوع هذا الکلام الی دلیل الانسداد لو کان ملاکه دعوی العلم الاجمالی بتکالیف واقعیة، و الی الوجه الاول لو کان ملاکه دعوی العلم بصدور اخبار کثیرة بین ما بایدینا من الاخبار. و کان الاستاد دام ظله العالی یدعی ظهور کلام هذا القائل فی ما فهمه الشیخ قدس سره و ان کلامه یابی عن حمل السنة علی الحکم الواقعی لا علی الالفاظ الصادرة منهم علیهم السلام، و لا ادری له وجها، فتدبر فی کلامه لعلک تقف علی غیر ما نقف علیه.

الدلیل العقلی لحجیّة مطلق الظن بتقریباته

و اما الثانی فمن وجوه ایضا:

التقریب الاول

احدها: ان فی مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة لاستحقاق العقاب او للمفسدة، و دفع الضرر المظنون لازم عقلا.

و اجیب عنه اولا بالنقض بالامارات التی قام دلیل قطعی علی عدم اعتبارها.

و فیه: ما سیجیء من ان فی ترخیص الشارع رفع الید عن اتباع الظن او الزامه ذلك کما فی الظن القیاسی مع علمه بان ترکها یفضی الی ترك الواجب او فعل الحرام فی بعض الاحیان مصلحة یتدارك الضرر المظنون علی تقدیر ثبوته.

و ثانیا بمنع الکبری، بدعوی ان دفع الضررالمظنون اذا قلنا بالتحسین والتقبیح العقلیین احتیاط مستحسن لا واجب.

و ظاهر هذا الکلام عدم لزوم دفع الضررالمظنون، بل استحبابه احتیاطاً، و ان حکم العقل بدفع الضرر الکذائی ولوکان علی غیر وجه الالزام موقوف علی القول بالتحسین والتقبیح العقلیین. و فیه: اولا ان هذا حکم الزامی اطبق علیه العقلاء فی جمیع امورهم و لذا خصواالنزاع فی مسألة الحظر و الاباحة فی غیر ما کان فیه امارة مفسدة و مضرة. و ثانیا ان ما ذکره من ابتناء حکم العقل علی التحسین والتقبیح، ممنوع، لعدم انحصار ملاك حکمه بهما، بل هو ملتزم بدفع الضرر المظنون بل المحتمل ولو لم یستقل بالتحسین والتقبیح.

هذا مضافا الی کفایة الایات الدالة علی تحریم تعریض النفس للمهالک والمضار، و دعوی کونها ارشادیة مسلمة، لکنا بصدد دفع ما افاده القائل بعدم حکم العقل علی فرض عدم استقلاله بالتحسین والتقبیح، و مع عدم حکمه لا معنی لارشادیة الایات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ملاحظة علی التقریب الاول

فالاولی فی الجواب ان یمنع الصغری اما العقوبة فلضرورة عدمها مع عمومیة قوله: رفع ما لایعلمون[1] لمورد الظن بالتکلیف، کما یعم موردالشك قطعا.

و لا یخفی علیک عدم امکان منع الصغری علی فرض ارادة المستدل من الضرر العقاب بقاعدة قبح العقاب بلا بیان، لما فیه اوّلاً: عدم جریانها فی موردالشك فی التکلیف فضلا عن الظن به، و ذلك لان العبد بمنزلة جوارح مولاه، و اغراض مولاه بمنزلة اغراضه و لا شبهة فی حفظ نفسه فی مواردالشك فی الضرر فضلا عن الظن، به و اقدامه علی ما یکون فی ترك الاقدام به ضرر مشکوك او مظنون، و اذا کان اغراض مولاه بمنزلة اغراض نفسه یجب علیه عقلا الاقدام علی ما یکون فی ترك الاقدام به شك فی تفویت

۱- وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۹، الباب ۵۶؛ المستدرك، ج ۶، ص ۴۲۳؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۴.

غرض المولی او ظن به.

ان قلت: هب ذلك لكن يمكن ان يدعى السيرة على عدم لزوم الاعتناء بالظن بالتكليف فضلا عن الشك فيه، و ان بناء العقلاء بما هم كذلک رعاية الشك والظن فی اغراض نفسهم دون اغراض مواليهم، مع علمهم بان اغراض الموالی كاغراض العبيد واجبة الرعاية.

قلت: انها على فرض تسليمها مختصة بما اذا امكن للمولى عادة اعلام العبد على التكليف و تنبيهه، لا مكان ان يقال حينئذٍ بان المولى لو اراد ذلك لأعلم علم عبده عليه، و حيث لم ينبّه و لم يعلم يكشف عن عدم ارادته، و اما فيما لا يمكن ذلك عادة فلا يمكن دعوى السيرة فيه، فافهم واغتنم

و ثانيا: انها على فرض الاغماض عما ذكرناه مختصة بمورد الشك فی التكليف، و اما فی مورد الظن به فلا يستقل العقل بقبح العقاب، و ان قلنا بعدم استقلاله بتنجزه بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته فالعقاب محتمل، و لا يبعد دعوى استقلاله بوجوب دفعه بل بوجوب دفع الضرر المشكوك غير العقاب ايضا، فتدبر.

و اما الضرر الغير الاخروي فلانه لا يلزم ان يكون المفاسد الكائنة فی فعل المحرمات او ترك الواجبات من الضرر العائد الى المكلف على كل حال، فان فی الظلم اوالزنا او شرب الخمر و غير ذلك حزازة و مفسدة توجب قبح فعلها و تقبيح فاعلها مع عدم ضرر عائد اليه فی الاول بل و فی الثانی والثالث فی بعض الحالات، و فی ترك الصدقه والانفاق والحج منقصة كذلک مع عدم ضرر عائد اليه فی جميعها، بل ربما يكون فی استيفائها المضرة.

هذا مضافا الى عدم ايجاب ذلك الضرر على فرض تسليمه ايضا صحة العقوبة، بداهة ان مجرد هذاالظن ليس منشاء للعقوبة، و ذلك لتحرز النفوس بمقتضى الجبلة فی موارد الظن بالضرر، و لايختص ذلك بالعقلاء، بل هو امر مركوز فی نفوس تمام الحيوانات. و من المعلوم عدم كون مثل هذا الارتكاز مصححاً للعقوبة على ترك التحرز غاية الامر وقوع

الاقدام فی الضرر علی فرض وجوده واقعا، و ذلك لا ینکره احد، و کلامنا هذا فی انه هل للمولی حجة علی مواخذة العبد علی تقدیر الوقوع فی الضرر او مطلقا ام لا؟ و قد عرفت عدمها.

اعانةٌ و ازاحةٌ

و یمکن تقریب الاستدلال بوجه لایرد علیه هذا الجواب و حاصله: ان الظن بالتکلیف ظن بملاك الحکم ضررا کان او غیره، و یجب عقلا حفظ ملاکات الاحکام مقطوعة کانت ام مظنونة.

و فیه: ان الظن بملاکات الاحکام من المصالح و المفاسد والمفاسد فقط علی فرض کون فوت المصلحة من المفسدة ایضا ظن بالمقتضی، و مجرده لایکفی ما لم یظن بعدم المانع، و کون المدار علی المقتضیات دون العلل التامة ممنوع، و علی فرض تسلیم ان مجرد الظن بالمقتضی کاف و قبول ان المدار فی جمیع غایات حرکات الانسان من المنافع المقصود جلبها اوالمضار المقصود دفعها علی المقتضیات، لکن نقول: ان عموم ادلة البراءة والاستصحاب لمورد الظن بالتکلیف کاف فی عدم تاثیرالظن بالمقتضی اثره سواء قطع بصدور اخبارهما او ظن به، لعدم تاثیر الظن بالمقتضی مع الظن بالمانع. والحاصل: ان الظن بالمفسدة الغیرالمتدارکة اوالمصلحة کذلک موقوف علی الظن بعدم التدارك، ومع الشك فی التدارك و عدمه لا نظن بالمفسدة الکذائیة اوالمصلحة کذلک بل بمجردالمفسدة والمصلحة، و ملاکات الاحکام علی فرض التسلیم لا تکون الاالمفاسد والمصالح الغیر المتدارکتین و علی فرض المماشاة و قبول ان مجرد الشك فی التدارك کاف فی لزوم الاخذ بمقتضی الظن نقول: ان ادلة البراءة والاستصحاب مفیدة للظن بالتدارك علی فرض ظنیة صدورها والقطع به ان کانت مقطوعة الصدور، فتدبر و راجع ما ذکره المحقق النائینی فی هذاالمقام من الاشکال علی الشیخ اوّلاً و ثانیا، و ثالثا فان الظاهر عدم ورود شیء منها علیه‌ﷺ واغتنم.

التقریب الثانی

الثانی: انه لو لم یاخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح.

التقریب الثالث

الثالث: ما عن السید الطباطبایی قدس سره من انه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیرة بین المشتبهات، و مقتضی الجمع بین مقتضی ذلك العلم الاجمالی و هو الاحتیاط و بین قاعدة نفی الحرج والعسر العمل بالاحتیاط فی المظنونات فقط. و لا یخفی ما فی کلاالدلیلین من ان کل واحد منهما بعض مقدمات دلیل الانسداد فلا یکاد ینتج بدون سایر مقدماته.

التقریب الرابع ،دلیل الانسداد

الرابع: الدلیل المعروف بدلیل الانسداد، و هو مولف من مقدمات اربعة یستقل العقل مع تحققها بکفایة الامتثال الظنی، و لذا سمی هذا الدلیل دلیلا عقلیا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمات دلیل الانسداد

الاولی: انسداد باب العلم والعلمی فی معظم الاحکام.

الثانیة: عدم جواز اهمالها و ترك التعرض لامتثالها و فرضها کان لم تکن شیئا مذکورا بالنسبة الینا.

الثالثة: عدم وجوب الاحتیاط، بل عدم جوازه، وعدم جواز الرجوع الی الاصل فی کل مسألة فرعیة من الاستصحاب اوالبراءة اوالتخییر اوالاحتیاط، والحاصل بطلان الرجوع فی تحصیل الامتثال الی الطرق المقررة للجاهل، و عدم جواز الرجوع الی فتوی العالم بالحکم.

الرابعة: قبح ترجیح المرجوح علی الراجح عقلا.

نقد ما عمله المحقّق الخراسانی من تخمیس المقدمات

و لا وجه لتخمیس المقدمات، کما صنعه المحقق الخراسانی و جعل اولها العلم

الاجمالی بثبوت تکالیف کثیرة فعلیة فی الشریعة، لما فیه اوّلاً: من تمامیة هذاالدلیل ولو لم نقل بکون العلم الاجمالی منجزًا مطلقا او فیما جاز او وجب الاقتحام فی بعض الاطراف، کما قال به قدس سره، لامکان اثبات عدم جواز الاهمال بطرق اخری: من ادائه الی الخروج عن الدین و عن طریقة سیدالمرسلین، و من الاجماع علی عدم جوازه، و بعد امکان اثبات ذلك من غیر هذاالطریق لا نحتاج الی دعوی العلم الاجمالی، و لا یفیدنا وجوده کما لا یضر عدمه. و ثانیا: ان مجرد توقف المقدمة الثانیة علی وجودالعلم الاجمالی بثبوت تکالیف کثیرة فعلیة لا یوجب جعل المتوقف علیه من المقدمات، والالوجب اخذ عدم حجیة خبرالواحد ایضا فیها، لتوقف المقدمة الاولی و هی انسداد باب العلمی علیه فتدبر.

فی عدم تمامیّة المقدّمة الاولی

اما المقدمة الاولی فهی بالنسبة الی العلم بدیهیة غیر محتاجة الی الاثبات لقلة العلم التفصیلی بالاحکام بحیث لا یحتاج فی استنباطها الی اعمال امارة اصلاً، و اما بالنسبة الی العلمی فمبنیة علی عدم حجیة ما یفی من الاخبار بضمیمة سایر ما علم او ظن بظن خاص بمقدار معظم الاحکام بحیث لا یبقی مانع فی المسائل الخالیة عن الخبر او امارة معتبرة عن الرجوع الی ما یقتضیه الاصل فی تلك المسائل، والظاهر انّها غیر ثابتة، لما عرفت من حجیة خبرالثقة فضلا عن الخبرالموثوق به، و کل منها واف بمعظم الفقه سیما لو ضمت الی ما علم تفصیله، و الی سایر الامارات المعتبرة.

وهمّ و دفعٌ

و لا یتوهم التهافت بین کلامی الشیخ قدس سره هنا و فی الجواب الاول عن الدلیل العقلی الاول علی حجیة خصوص الخبر، حیث ادعی هناك بقاء العلم الاجمالی بحاله بعد عزل طائفة بمقدار المعلوم بالاجمال فی خصوص دائرة الاخبار عنها و ضم باقیها الی سایر الامارات، و سلم هنا الانحلال علی فرض اثبات ادلة المتقدمة حجیة ما یفی بضمیمة الادلة العلمیة و باقی الظنون الخاصة باثبات معظم الاحکام الشرعیة، لان تلك الدعوی

انما تکون علی وفق الاستدلال و فی مقابل دعوی العلم بصدور اخبار کثیرة فیما بایدینا، و هذه مبنیّة علی اثبات الادلة حجیة ما یفی بمعظم الفقه و لو بضمیمة الادلة العلمیة والامارات المعتبرة بالخصوص، و لا یخفی جزالة کلاالدعویین فتدبر.

عدم تمامیة المقدّمة الثانیة

و اما المقدمة الثانیة و هی عدم جواز اهمال الوقایع المشتبهة علی کثرتها و ترک التعرض لا متثالها، فثبوتها علی وجه یمکن ان یضم الیها سایر المقدمات و ینتج حجیة مطلق الظن یتوقف علی وجودالاجماع القطعی علی ان المرجع علی تقدیر انسداد باب العلم والعلمی لیس هی البراءه بل لابد من التعرض لامتثال الاحکام المجهولة بحدالامکان عادة واستیفاء اغراض المولی و مقاصده باي وجه کان، الا ان یوجب ذلك تفویت غرضه الاخر، کان یصل الی حداختلال النظام فینزل الی مرتبة منه لا توجب ذلك لانه یجب حینئذٍ دفع الحرج والعسر او الاختلال، او عدم القدرة علی اختلاف یاتی فی المقدمة الثالثة ان‌شاءالله تعالی فی ترك خصوص الموهومات والمشکوکات، لکون الظنیات اوصل طریق فی مقام تحصیل اغراض المولی و امتثال الاحکام الواقعیة بعد عدم امکان العلم وانسداد بابه. والحاصل انه بعد ثبوت الاجماع علی وجوب اطاعة الاحکام بحیث لا یصل الی اختلال النظام و تفرقة امور الناس من الخواص والعوام یحکم العقل بقبح اخذ الطریق الموهوم او المشکوك فی مقام الامتثال و ترك الطریق الظنی، بل لابد من دفع الحرج و سایر الموانع بترك الطرق الموهومة والمشکوکة لا المظنونة.

و اما الاجماع علی لزوم ترك اهمال معظم الاحکام و عدم الاجتناب کثیرا عن الحرام اوالاجماع علی انه مرغوب عنه شرعاً فهو لو کان و ان یثبت عدم جواز اهمال الوقایع المشتبهة علی کثرتها و ترك التعرض لامتثالها، لکن لا یفید فیما نحن بصدده من اثبات حجیة الظن و کذاالعلم ببطلان الخروج عن الدین اللازم لبطلان الرجوع فی جمیع الوقایع المشتبهة الی نفی الحکم، و بیانه انه لو کان المانع عن الرجوع الی نفی الحکم فی ما لم یعلم به مخالفة کثیرالاحکام مع انه اجمع علی عدم جوازها مضافا الی انه مستلزم للخروج عن

الدین، امکن دفعه باتیان المحتملات الموهومة اوالمشکوکة، و لا یستقل العقل بقبح ترجیح المرجوح علی الراجح، الا فیما یجب احراز اغراض المولی و امتثال احکامه حتی المقدور. والحاصل ان اتیان الموهومات والمشکوکات یرفع مانع الخروج عن الدین و محذور مخالفة کثیر من الاحکام الذي اقیم علی عدم جوازها الاجماع القطعی، هذا مع ان لازم ذلك کفایة الاخذ باغلب المظنونات و ترك الباقی لرفع المحذور الذي ذکروه محذوراً بمجرد ذلك، فتدبر.

و اما العلم الاجمالی بوجود واجبات و محرمات کثیرة فی الشریعة فان لم نقل بکونه منجّزا مطلقاً او فیما جاز او وجب الاقتحام فی بعض اطرافه فهو، و الاّ لا یوثر فی اثبات حجیة الظن بضمیمة سایر المقدمات و حکم العقل بقبح ترجیح المرجوح علی الراجح الا اذا قلنا بلزوم امتثال الاحکام الواقعیة المعلومة اجمالا بقدر الامکان، و اما اذا قلنا بان مخالفة الاحکام المعلومة بالاجمال مما علم من الشرع وجوب ترکها فلا یمکن اثبات ذلك، لان غایة ما یحکم الشرع و العقل حینئذٍ عدم جوازالمخالفة الکثیرة، اما باتیان الموهومات و المشکوکات و دفع الحرج والعسر بترك التعرض للمظنونات، و اما بالعکس، فتدبر جیدا فانه دقیق و بالتدبر حقیق.

النظر فی المقدمة الثالثة

و اما المقدمة الثالثة فهی بالنسبة الی عدم وجوب الاحتیاط التام بلا کلام، اما للاجماع القطعی علی عدم وجوبه علی تقدیر إنسداد باب العلم فی معظم الاحکام و عدم ثبوت حجیة امارات خاصة تفی به، و اما لاحد الامور: من عدم القدرة، او اختلال النظام اوالعسر والحرج المنفیین بلا کلام، اما الاولان فلا اشکال فی ایجابهما عدم وجوب الاحتیاط عقلا، کما انه لااشکال فی وجوب دفعهما بترك التعرض للموهومات و المشکوکات لا المظنونات کذلك، و ذلك لحکم العقل بلزوم التعرض لامتثال احکام اللّه و تحصیل اغراضه حتی الامکان بعد عدم ترخیصه فی الاقتحام فی بعض اطرافها، و حکمه ایضا بعدم وجوب ذلك تاماً فیما یودي الی احد الامرین لا من باب عدم وجود

المصالح والمفاسد فی الاحکام المشکوکة علی فرض مصادفتها للواقع، بل من جهة عدم القدرة علیه او لزوم اختلال نظام العالم منه، فبعد ذلك الحکمین یحکم بلزوم الاخذ بما هو اقرب الطرق الی تحصیل مقاصد المولی و اوصلها.

و لا یخفی ان لازم ذلك لیس الا ترك الاخذ بما یوجب الاخذ به مع سایر الاطراف احد الامرین المذکورین لا بجمیع المشکوکات والموهومات، مع انه لیس فی حق جمیع المکلفین بل خصوص من کان لاعراضه عن الامور الدنیویة و لو قلیلا فی اختلال النظام، و کان سبب ذلك ایضا هو العمل بالاحتیاط، او خصوص من لم یقدر علی الاحتیاط التام، و اما من لم یکن کذلک فلا یجوز علیه الاختصار بالمظنونات فقط، فلو فرض عصیان بعض الناس بترك التعرّض للاحکام اصلا و تنظیمهم امور المعاش لا یجوز لغیرهم ترك العمل بالاحتیاط الا اذا ادي ذلك الی اختلال امر معاش نفسه و عیاله، کما انه لو فرض قلة مشتبهاته بحیث لایودي الاحتیاط فیها الی اختلال نظام الامور او الی تعویق امر معاشه یجب علیه العمل بالاحتیاط.

ثم انه لو عصی بترك العمل بالمظنونات هل یجب علیه الاخذ بالموهومات والمشکوکات بمقدارالامکان او بحیث لا یودي الی اختلال النظام اولا؟ الظاهر وجوبه عقلاً. فما ذکره بعض الاعاظم من عدم الوجوب حینئذٍ، لا یخلو عن النظر فتدبر.

و اماالاخر فلا اشکال ایضا فی ایجابه عدم وجوب الاحتیاط التام شرعا، اما علی مقالة الشیخ(قده) من ان معنی نفی العسر والحرج نفی الحکم الناشئ من قبله العسر فواضح، لان التکالیف الواقعیة المجهولة عندنا انما تکون منشأ لهما فهی مرفوعة بنفیهما. و اما علی مقالة المحقق الخراسانی و غیره ممّن تقدم علیه او تاخر فکذلک، لان التکالیف الواقعیة المشکوکة او الموهومة انما تکون حرجیّا بعد الاخذ بالمظنونات، فالحرج حینئذٍ فی متعلق التکلیف فلابد من نفیه بنفیه.

و توضیح الحال ان التکالیف المجهولة و ان لم تکن بحیث یکون فی العمل بها عسر و حرج ابتداءاً، الا انه بعد الاخذ بالمظنونات لا یخلو الامر اما ان تکون فی دائرة

الموهومات والمشكوكات تكليف واقعا اولا، فان لم يكن فهو، و الا فيكون متعلقه موردا للحرج المنفى فيكون منفيّا نظير ما لو شك احد فى القبلة و صلّى الى ثلاثة جوانب و كان صلاته الى جانب الاخر حرجيا فانه يقال فيه ايضا بنفى وجوب الصلاة الى هذه الجهة و لو كانت هى الواجبة واقعا، مع انه ليس فى فعل الصلاة الى القبلة حرج اصلا، بل هو فى الجمع بين محتملاتها، و لافرق فى ذلك بين تبيّن الحال و عدمه.

هذا مع انه ليس المقام اردء مما لم يكن فى متعلق التكليف حرج و عسر ابتداءاً فصار مورداً لهما بسوء اختيار المكلّف، و لا يبعد القول بشمول دليلهما له ايضا و نفيهما اياه، كما قيل فتأمل.

اذا عرفت هذا فنقول: قبل الاتيان بالاطراف يعلم بصيرورة بعض التكاليف الواقعية الغير المعين الموخر فى العمل بحسب الزمان مورداً للحرج و انطباقه على متعلقه فيعلم بنفيه و ترخيص الشارع فى تركه.

فان قلنا بان ترخيص الشارع فى العمل ببعض الاطراف و تركه ببعض الاخر مانع عن تنجيز العلم الاجمالى اذا لم يكن الترخيص فى بعض المعين كما قال به المحقق المذكور، فلااستقلال للعقل حينئذٍ بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف بعد رفع اليد عنه فى تمامه، و لابد من التماس دليل اخر يوجب وجوب ذلك من اجماع او غيره، كما مرت الاشارة اليه فى المقدمة الثانية مفصّلا، فراجع و اغتنم.

نقضٌ و دفعٌ

ثم انه لا مجال للنقض على المحقق السابق الذكر بمسألة الحج و امثاله بتقريب ان يقال: انه لو كان المراد من نفى العسر والحرج نفى الموضوع الحرجى لا الحكم الناشئ من قبله الحرج لما امكن نفى التكليف بالحج به لعدم العسر فى متعلقه.

لان مراده(قده) ان منع نفى الحرج نفى الموضوع الحرجى اعم من ان يكون الحرج فى نفسه او فى مقدماته قبال ما ليس الحرج لا فيه و لا فى مقدماته هل فى محتملاته كاطراف العلم الاجمالى فى بعض الاحيان والحج الكذائى؟ و ان لم يكن فى نفسه عسر و حرج الا

انه یکون ذلك فی مقدماته، فتدبر جیدا.

وجوب الاحتیاط و عدمه فی هذاالمجال

ثم انه لو فرض الاخذ بالموهومات والمشکوکات و تطبیق الحرج علی المظنونات، هل یجب الاحتیاط فیها ایضا او لا؟ قد یقال بان وجوب الاحتیاط فیها مبنیّ علی وجود علم اجمالی حاصل فی خصوصها.

لکن تحقیق الحال یتوقف علی بسط المقال، فنقول و به الاتکال: ان الظاهر عدم شمول دلیل رفع الحرج والضرر و غیرهما من الاضطرار و غیره لمورد الق المکلف نفسه فی احدها و لذا التزموا بالعقاب فیما اذا صادف التکالیف المظنونة الواقع و الا فلا وجه له، بیان ذلك: ان الاقدام علی التکالیف الحرجیّة لیس بحرام و لا ممنوع، بل الغایة انه غیر واجب شرعا، فبعد عدم المنع فی الاقدام علی ذلك من ناحیة الشرع لا وجه لعدم الاقدام فیها الا ترخیص الشارع فی ترك التعرّض لها، فبعد ترخیصه لا مجال لعقابه، و الحاصل انه بعد ان رخص الشارع عباده فی ترك التکالیف الحرجیّة و لو صارت کذلك باقدامهم علی صیرورتها کذلك لا حجة له علیهم فی العقاب، لان ترخیصه هو السبب لفوت اغراضه لا غیره، والظاهر عدم الاشکال فی العقاب، فلابد من ان یقال بعدم شمول دلیل نفی الحرج للمورد، و هو واضح جدّا، فان المضطر الی ارتکاب احد الماءین مع کون احدهما بالخصوص نجساً یعاقب علی شرب النجس و لو مع اهراقه الماء الاخر و تطبیق اضطراره علی شرب الماء النجس، و السّر فی ذلك فعلیة التکلیف بالاجتناب عن النجس قبل شرب احد الماءین او اهراقه، و هو الفارق ایضا بین المقام و بین مسألة ما لو اجنب نفسه متعمدا مع کون الغسل حرجیا علیه او اضطراریا، فان التکلیف بالغسل هنا لا یکون الا مشروطا بالجنابة، و لیس بفعلی کما فیما نحن فیه فتدبر جیدا. و کیف کان فلا اشکال ظاهرا فی عدم شمول الدلیل لمورد ألق المکلف نفسه فی الحرج، و العجب هو التفرقة بین دلیلی نفی الضرر و نفی الحرج و تسلیم عدم شمول الاول لمورد الق الانسان نفسه فی الضرر و عدم تسلیمه هنا، مع ان بابهما باب واحد و لا فرق بینهما اصلا.

و علی فرض تسلیم الشمول لا فائدة فی‌العلم الاجمالی الحاصل فی المظنونات فی التنجیز بعد تطبیق المکلف حرجه علیها، کما لایخفی. فما ذکره بعض الافاضل: من ابتناء وجوب الاحتیاط فیها و عدمه علی وجود علم اجمالی فیها و عدمه، لایخلو عن النظر فاغتنم.هذا قضیة الرجوع الی الاحتیاط. و اما الرجوع فی کل واقعة الی ما یقتضیه الاصل فی تلک الواقعة فمدفوع، اما بالنسبة الی الاصول النافیة فواضح، اذالعلم الاجمالی بوجود الواجبات والمحرمات مانع عن جریان الاصول، اما لکون نفس العلم الاجمالی بالخلاف مانعاً عن جریان الاستصحاب نظراً الی لزوم التناقض فی مدلول قوله لاتنقض الیقین الا بالیقین، و اما لحصول المخالفة العملیة.

و قد یتفصّی عن المحذورین اما عن المحذور الاول فبعدم العلم بالخلاف عند جریان الاصل فی کل واقعة، انه لا یجري فی کل زمان الا اصل واحد نظراً الی لزوم الشك الفعلی فی جریان الاصل، والمجتهد اذا کان فی مقام استنباط حکم واحد یکون غیر ملتفت الی سایر الاحکام، فالشک الفعلی انّما یکون فی بعض اطراف العلم الاجمالی، و هو لا یکون مانعاً الا اذا کان الشك فی جمیع اطرافه فعلیا.

و فیه اولا: النقض بمسألة الصلاة مع الطهارة المستصحبة مع عدم کون الشك فی جمیع الحالات الصلاتیة فعلیّا، خصوصاً لمن دابه فی الصلاة توجیه النظر الی الله جل شانه بحیث لا یتوجه الی غیره فیها.

لا یقال: یکفی کون الشك کذلک و لو فی بعض الاحیان فلا یتوجّه النقض، فانه یقال: یلزم علی هذا عدم الاعتماد علی الاصول بعد وصولها الی مرتبة یعلم اجمالاً بمخالفتها فیها، لجریان جمیعها علی ما ذکرت فی تلک المرتبة، فالعلم الاجمالی مانع عنها، فتامل.

و ثانیا: عدم لزوم فعلیة الشك فی الاصول علی ما یستفاد من ادلتها، فتدبر.

و اما عن الثانی فبعدم لزوم المخالفة العملیة بعد وصول الاصول المثبتة بضمیمة ما علم تفصیلا او نهض علیه علمی مرتبة ما یعلم اجمالا بوجودها من الواجبات او المحرمات.

و فیه: ان هذا انما یصح لو کان المانع عن جریان الاصول لزوم المخالفة مع التکالیف

المعلومة اجمالا بالعلم الحاصل فی جمیع الوقایع والمشتبهات، و اما لو کان المانع هو العلم الاجمالی بصدق بعض الامارات الموجودة فی موارد الاصول النافیة و مطابقته للـواقـع فلایمکن ان یدفع بما ذکر، فاغتنم.

هذا حال جریان الاصول النافیة، و اما الاصول المثبتة فقد قیل بجریانها لعدم المانع عنها فواضحٌ لعدم لزوم المخالفة العملیة، و اما بالنسبة الی الدلیل الشرعی فتعین ما ذکر فی دفع المحذور الاول الوارد علی جریان الاصول النافیة.

و فیه ما عرفت بما لا مزید علیه نقضاً و حلا، و اماالرجوع الی فتوی العالم فقد ادعی بعض المحققین و تبعه غیره عدم جوازه، للاجماع، و لان وجوب التقلید انما یکون للجاهل العامی، اما العالم الذي یری خطأ غیره من المدعین لانفتاح العلم والعلمی فلا یجب علیه بل لایجوز.

تحقیقٌ

لکن الحق فی المقام ان هذا انما یکون فیما علم خطأ المدّعی للانـفتاح، کـان یکـون معاصراً لعصر المدعی للانسداد، او سابقا علیه بمالا یحتمل فی حقه صدق دعواه. و اما ما لم یعلم ذلك بان یکون المدعی لانفتاح باب العلم و العلمی معاصرا للامـام او مـقارنا لزمانه بحیث یمکن صدقه فی ما ادعاه فلا. والاجماع علی عدم جواز تقلید المیت لو کان یقتصر علی قدر المتیقن منه، و هو ما لو امکن تحصیل العلم او الحجة من غیر الرجوع الیه، لان مقتضی القاعدة جوازه، فان السیرة قد استقرّت علی رجوع الجاهل الی العالم، و من المعلوم عدم رفع الید عن تقویم المقوّم اوأمر الطبیب مثلا بمجرد موته، و لو احتیج الیها ابتداءاً فتدبر. و اما الاجماع المدعی ففیه: انه منعقد علی عدم جواز رجوع العالم الی مثله، و اما رجوع الجاهل الغیر المتمکن من تحصیل العلم او مطلقا فلا ینعقد علی عدم جوازه، اجماع او دلیل غیره.

فی المقدمة الخامسة

و اما المقدمة الخامسة و هی قبح ترجیح المرجوح علی الراجح فالظاهر عدم ابتناء

المطلوب عليه فان طريق استيفاء اغراض المولى عند عدم التمكن من العلم هو الظن، و كما انه لامجال عند التمكن من العلم من الرجوع الى الظن لانه لا يعد طريقا حينئذٍ، فكذلك لامجال عند التمكن من استيفاء الاغراض بالظن من الرجوع الى الشك اوالوهم في ذلك، لانهما لا يعدان من طرق الامتثال عند امكان تحصيل الظن، فتدبر.

ما هي نتيجة المقدمات على فرض قبولها؟

ثم ان نتيجة المقدمات على تقدير سلامتها و عدم ورود شيء عليه هل هي حجية الظن بالطريق فقط او بالواقع كذلك او بهما معا؟ فقد ذهب الى كل فريق.

حجة من ذهب الى اختصاص الحجية بالظن بالطريق

الحجة الاولى ما ذكره صاحب الفصول قدس سره

احدهما ما ذكره صاحب الفصول(قده) و تفرد به من انا كما نقطع بانّا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع و بقيامه او يقام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره، كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقا مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمودى طرق مخصوصة، و حيث انه لا سبيل غالبا الى تعيّنها بالقطع و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لانه اقرب الى العلم و الى اصابة الواقع مما عداه. انتهى بعض كلامه رفع في الخلد مقامه.

ملاحظةٌ

و فيه: اولاً انه ان اراد من الطرق المعلومة اجمالا نصبها الى الاحكام خصوص الطرق الجعلية التاسيسية فنقطع بعدم جعلها، ضرورة انه لو كان لبان، و قياسه بمسألة الخلافة مع الفارق، لتوفر الدواعي على اخفائها دونه. و ان اراد من الطرق الاعم من التاسيسية و الامضائية بتقريب انا نقطع بامضاء الشارع بعض الطرق العقلائية التي كانوا

یمشون علیها فی طریق امتثال احکام اللّه و سایر مواليهم فی زمان انفتاح باب العلم علیهم اردعه بعضها الاخر، و حیث لا سبیل لنا الی تحصیل القطع بما امضاهُ فلا محالة یتنزل الی الظن بذلک، و لا یخفی انه لا یرد علیه انه لوردع لوصل الینا، فتأمل، فانه لا فرق بین الوجهین اصلا فی ورود هذه النائلة علیه. ففیه ان احتمال عدم نصب الطرق کذلک امضائیة کان او تاسیسیة موجود بلا کلام، و معه لا مجال لدعوی القطع، مضافا الی ما عرفت من امکان دعوی القطع بعدم الردع.

ان قلت: کیف یحتمل ذلك والحال ان جعل الاحکام یلازم نصب الطرق الیها و إلی الجعل؟

قلت: هذا انما یلزم لو لم یکن للوصول الیها طریق راساً ولو بحکم العقل و لا نقول به، بل یمکن ارجاع امتثالها الی ما یحکم به العقل و یجري علیه دَیدن العقلاء، فی امتثال احکام الملوك، فتدبر.

و من هنا یظهر ضعف ما اورده المحقق النائینی علی الجواب الاول الذي اجاب به الشیخ قدس سره عن صاحب الفصول: من انه یکفی فی صحة دعوی صاحب الفصول امضاء ما بیدالعرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها بمعنی انه یعلم اجمالا امضاء بعض الطرق العقلائیة الوافی بالاحکام الشرعیة و قد خفی علینا ما امضاهُ و انسد باب العلم به انتهی بعض کلامه، و ذلك لان الشیخ دفع هذا القطع ایضا کما عرفت، فافهم.

ملاحظةٌ اُخری

و ثانیا: سلمنا نصب الطرق لکن بقاءها بالنسبة الینا غیر معلوم، لامکان کون ما حکم بطریقیة قسم من الاخبار التی لیست فیما بایدینا اصلا کالخبرالمفید للاطمئنان او العادل او الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالبینة الشرعیة او بالقطع، و من المعلوم ان کل واحد منها لا یوجد فی زماننا هذا الا نادراً.

لا یقال: المدعی هو ثبوت طرق وافیة بالاحکام علی وجه توجب انحلال العلم الاجمالی بها بالعلم التفصیلی بما تضمنه الطرق والشك البدوي بما عداها، و من الواضح ان کل واحد من الخبر المفید للاطمینان او خبرالعادل او الثقة غیر واف بالاحکام الشرعیة

حتی بالنسبة الی السابق حیث کان قرائن الصدق فیه کثیرة.

فانه یقال: ذکر هذه انما یکون من باب المثال، مضافا الی عدم وفاء خبرالثقة بنفسه او بضمیمة الخبر المفید للاطمئنان فی محل المنع، کما لا یخفی علی المنصف.

ملاحظةٌ ثالثةٌ

و ثالثا: سلمنا نصب الطرق و بقاءها بالنسبة الینا لکن اللازم من ذلك هو الاخذ بالقدر المتیقن فان و فی فهو، و الا فبالمتیقن بالنسبة الی الباقی، و هکذا الی ان یفی بمقدار العلم الاجمالی بالاحکام، فالتنزل الی الظن حینئذٍ یکون بلا وجه یوجبه.

لا یقال: ما هوالمتیقن فی النصب من هذه الطرق هوالخبر المفید للاطمئنان و عدم وفائه بالاحکام مما لایحتاج الی البیان خصوصا بالنسبة الی هذاالزمان، و اما سائرالطرق فعلی حد سواء فی احتمال النصب فی کل واحد منها و عدمه، و لیس من بینها ما یمکن ان یقال هوالقدر المتیقن فی النصب.

لانا نقول: الطریق المحتمل بالنسبة الی ازمنة السابقین التی کانت باب العلم فیها مفتوحة علیهم لیس الا هوالخبر الواحد، و لذلك تری هذا المستدل قد ذکر هذه المسألة لاثبات حجیة خبرالواحد، و حینئذٍ دعوی عدم وجود القدر المتیقن بعدالخبر المفید للاطمئنان کماتري، لعدم معقولیة حجیة خبرالثقة دون العادل، و الثقة الذي قام علی وثاقته البنیة دون القطع، والذي قام علی وثاقته قول واحد دون الشهادتین، و هکذا. نعم یمکن ان یدعی وجودالشهرة العملیة و احتمال طریقیته فی تلك الازمنة ایضا، لکنه غیر ضائر بعد الظن القوي بعدم تخلفه عن مضامین الاخبار، و لو سلم فنقول: لا یخلوالامر اما ان یکون هوالقدر المتیقن بالنسبة الی الخبر المفید للاطمئنان او لا، فعلی الاولی لا اشکال بعد عدم وفاء الشهرة العملیة بالاحکام، لانه یجب حینئذٍ الاخذ بالخبر الذي یکون متیقنا فیما بین الاخبار و هکذا الی ان یفی بالعلم الاجمالی. و علی الثانی فلا یخلو الامر ایضا اما ان یکون هو المتیقن بالنسبة الی ما بعد الخبر المفید للاطمئنان اولا، فعلی الاول لا اشکال ایضا لعدم وفاءالشهرة و الخبر المفید للاطمئنان بالاحکام ایضا فیجب

التنزل الى القدر المتيقن من الاخبار بعد الخبر المفيد للاطمئنان و هكذا، و على الثانى لا يخلوا اما ان يكون هو القدر المتيقن بالنسبة الى ما هو القدر المتيقن بعد الخبر المفيد للاطمئنان بمرتبتين اولا، فعلى الاول لا اشكال ايضا فى وجوب الاخذ بالذي يكون المتيقن بين الاخبار بعد المتيقن الاولى بمرتبتين لعدم وفاء الشهرة و الخبر المفيد للاطمئنان و ما يكون متيقنا بعده بالاحكام ايضا، و على الثانى نقول لا ملزم للاخذ بالشهرة لوفاء الخبر المفيد للاطمئنان و ما بعده كخبر العادل مثلا و ما بعده ايضا كخبر الثقة كذلك بالاحكام، فافهم و اغتنم فانه كلام دقيق و بالتامل فيه حقيق، والله العالم.

ملاحظةٌ رابعةٌ

و رابعا: سلمنا نصب الطريق و بقاءه لنا و عدم وجود القدر المتيقّن، لكن اللازم حينئذٍ هو الاحتياط فى الطرق لاالاخذ بظنون الطريقية.

لا يقال: الاحتياط فى الطرق يرجع بالاخرة الى الاحتياط فى الاحكام، بل هو هو، لان الاحتياط فى الطريق انما يكون باعتبار المؤدّى و هو الحكم.

فانه يقال: ليس مرجع الاحتياط فيه الى الاحتياط فيها، لانه يتخلف الاحتياط فى الطريق عن الاحتياط فى الاحكام فى موارد:

منها: ما كان خاليا عن الطريق و خارجا عن اطراف الامارات.

و منه:ا ما كان خاليا عن الطريق المثبت و قام عليه طريق نافٍ للتكليف محتمل الحجية و عدمها، فان المرجع فيهما الى الاصل الجاري فيهما و لو كان نافيا، لعدم قيام حجة فى الاول اصلا و حجة مثبتة للتكليف فى الثانى.

و منها: ما نهض الكل على نفى التكليف، فانه يقطع حينئذٍ بعدم التكليف للعلم بقيام حجة على نفيه، فلا احتياج الى الاصل حينئذٍ، بل لا مجال فى الرجوع اليه.

و منها: ما تعارض فيه فردان من نوع واحد نفيا و اثباتا و كانا خبرين و كان حجيتهما اقتضاءاً ملازما لحجية اخبار العلاجية كذلك و لم يكن للمثبت مرجّح، او كانا من غير الخبر و لم يحتمل مزية المثبت فى الواقع، ففى هذين الوجهين يرجع الأصل، و لو

کان نافیا فی غیر ما لو کان للنافی مرجّح، فانه یرجع الیه حینئذٍ لا الی الاصل، فتدبر جیدا.

و فی غیرهما یلزم العمل بالمثبت. اما فیما اذا تعارض المثبتان احدهما الوجوب و الاخر الحرمة فلان المقام من دوران الامر بین المحذورین واللازم فیه التخییر مع عدم الظن باحد الطرفین مطلقاً فیما اذا تعارض النوعان، و اما لم یحتمل مزیة احدهما فی الواقع فی وجوب مراعاته فیما اذا تعارض الفردان من غیرالخبرین، او منهما و لم یکن حجیتهما ملازما لحجیة اخبارالعلاجیة، و ما لم یکن لاحدهما مرجح منصوص فیما اذا تعارض الفردان من الخبر و کان حجیتها ملازما لحجیة اخبارالعلاجیة، و اما فیما اذا تعارض النوعان نفیا و اثباتا فلاحتمال حجیة المثبت فی الواقع، و اما فیما اذا تعارض الفردان من غیر الخبر کذلک و احتمل مزیة المثبت فلان احتمال المزیة مانع عن الرجوع الی الاصل و مصحح للاحتیاط کما لا یخفی. و اما فیما اذا تعارض الفردان من الخبر نفیا و اثباتا و اقتضی حجیتهما حجیة اخبار العلاجیة لکن کان للمثبت مرجح فواضح، و اما فیما تعارض الفردان من الخبر ایضا کذلک، لکن کان حجیتهما غیر ملازم لحجیتها فلاحتمال کون المثبت ذاالمزیة واقعا، نعم فیما یقطع بعدمها یرجع الی الاصل و لو کان نافیا.

هذا، فتامل فیما ذکرناه و امعن النظر لئلا یخفی علیک الحق و راجع ما ذکره المحقق الخراسانی و الیزدي، فانک بعد التدبر التام فیما افدناه تعرف عدم خلوّ کلامها(قده) من الاشکالات و ان کان ما ذکره المحقق الیزدي(قده) اقرب الی الصواب، فعلینا بنقل کلامهما و علیک بتطبیقه مع ما حققناه لتقف علی مواضع الاشکال.

کلام المحقق الخراسانی قدس سره فیما یناسب المقام

قال الخراسانی(قده) فی حاشیته علی «رسالة» الشیخ فی موارد تفکیک الاحتیاط فی الطرق مع الاحتیاط فی الاحکام.

و منها: ما تعارض فیه فردان من بعض الاطراف او اثنان منها مطلقا فی غیر الخبرین، و فیهما فی خصوص ما اذا لم یکن المثبت راجحا، لخلوّه عن الحجة علی التکلیف قطعا

فیرجع الی الاصل الجاري فیه و لو کان نافیا. انتهی. و قال فی «الکفایة» ما حاصله یرجع الی ما فی الحاشیة الا انه ما اشبع الاقسام فیها فانه قال فیها: و کذا فیما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فیه نفیا و اثباتا مع ثبوت المرجح للنافی، بل مع عدم رجحان المثبت فی خصوص الخبر منها، و مطلقا فی غیره، بناء علی عدم ثبوت الترجیح علی تقدیر الاعتبار فی غیرالاخبار. و کذا لو تعارض اثنان منها فی الوجوب والتحریم، فان المرجع فی جمیع ما ذکر من موارد التعارض هو الاصل الجاري فیها و لو کان نافیا، لعدم نهوض طریق معتبر و لا ما هو من اطراف العلم به علی خلافه فافهم انتهی. فانه ما تعرض فیها لحکم تعارض اثنان من الاطراف نفیا و اثباتا، و فردان من بعضها فی الوجوب و التحریم.

و قال فی «الدرر»: و لازم ذلك ان یاتی بمودی کل واحد من الطرق المثبتة ان لم یکن له معارض، و فی غیر هذه الصورة ان کان المعارض نافیا للتکلیف و کان من غیر نوعه فالعمل علی طبق الامارة المثبتة، و ان کان نافیا و کان فردا اخر من نوعه فالعمل علی الاصل فی غیرالخبر مطلقا، و فی الخبر علی التخییر ان لم یکن للمثبت مرجّح، والا تعین العمل به هذا، اذا کان المعارض نافیا للتکلیف. و اما اذا کان مثبتا للتکلیف مضاد للاخر فالعمل علی الاصل فی غیر صورة کونهما فردین من الخبر، و فیهما التخییر مع عدم المرجّح و تعیین احدهما مع المرجّح، و یظهر وجه ما ذکرنا کله بالتامل. انتهی کلامه رفع فی الخلد مقامه.

و منها: موارد الاستصحابات المثبتة فی موارد الطرق النافیة التی یعلم اجمالا باعتبار بعضها و احتمل اعتبار الاخر، فان الاستصحابات تسقط عن الاعتبار حینئذٍ طراً، اما بقدر المعلوم بالاجمال فواضح، و اما جمیعها فلاحتمال حجیة سایرالامارات فی متن الواقع، و حینئذٍ لا تمیز للمعلوم عن غیره، فلا یمکن جریان الاستصحاب فی غیرالمعلوم، لعدم تمیزه عن المعلوم، و لا فی افراد مخصوصة، للزوم الترجیح بلا مرجح یوجبه، و لا فی بعض الافراد لابعینه، لعدم کونه فردا للعام، فلابد من الحکم بسقوط الاستصحابات

طرا[1].

ان قلت: نعم لكنه كما يحتمل حجية ساير الامارات كذلک يحتمل عدمها، فلا يصح الحكم بعدم جريان الاستصحاب جميعا مطلقا.

قلت: نعم لكنه لا يحرز الاستصحاب حينئذٍ و المدار على احرازه لا على جريانه واقعا، فتدبر و راجع «الكفاية» فانه جعل المدار على الجريان و عدمه، حيث قال: و كذا كل مورد لم‌يجر فيه الاصل المثبت، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالا بسبب العلم به او بقيام امارة معتبرة عليه فی بعض اطرافه، بناء على عدم جريانه بذلک، هذا، وانتظر الكلام فی‌هذاالمقام.

ان قلت: ان ما ذكرت لعله مبنی على ان وجود الامارة واقعا مانع عن جريان الاصل، و لانقول به على ما تبين فيه الكلام فی محله.

قلت: كلا، فان عدم جريان الاستصحاب فی المقام ليس لوجود الامارة فی الواقع، بل لعدم تميز المعلوم عن غيره لو كانت الامارات النافية فی جميع الاطراف معتبرةً.

نعم فيما يقطع بعدم اعتبار ساير الامارات او يقطع بعدم اعتبار بعض منها و يحتمل اعتبار ما بقی و عدمه لا مجال للرجوع الى الاصل، لجريان الاستصحاب فی ما يقطع بعدم اعتباره، و لا جله يلزم الاحتياط فی تمام الاطراف، فتدبر و راجع التعليقة للمحقق الخراسانی فكانه(قده) غفل عن التصور الثالث الذي ذكرناه، و هو مالو يقطع باعتبار بعض و يقطع ايضا بعدم اعتبار و يشک فی اعتبار الباقی فحكم بالرجوع الى البراءة فی غير الصورة الثانية حيث قال: و بالجملة يصح الرجوع الى البراءة فی مجاري الاستصحابات المثبتة الجارية فی موارد الامارات النافية التی علم اجمالا باعتبار بعضها مطلقا الا فی صورة العلم بعدم زيادة المعتبر منها على ما علم اعتباره من المقدار فيحتاط انتهى بعض كلامه(قده).

هذا كله لو قلنا بوجودالمقتضی للاستصحاب فی اطراف المعلوم بالاجمال بتقريب ان

۱.- فهو نظير ان يعلم اجمالا بنجاسة اناء زيد المشتبه بين الاثنين و يحتمل نجاسة الاخر ايضا مع احتمال كونه من الزيد كذلک فانه لا مجال لجريان الاصل حينئذٍ بعين ما ذكر.

کل واحد من الاطراف لما کان متیقنا سابقا و مشکوکا فعلا یجري فیه الاستصحاب، و یشمله قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشک»[1] لکنه لما کان الیقین بالانتقاض مانعا عن هذا التعبد لان مقتضی ذیل دلیل الاستصحاب و هو قوله علیه السلام: «و لکن انقضه بیقین اخر»[2] لزوم نقض الیقین بالیقین مطلقا تفصیلیًا کان او اجمالیا فلا محالة یحکم بسقوط الاستصحابات بقدر المعلوم بالاجمال، و لما لم یکن المعلوم ممیزا عن غیره فیحکم بسقوط جمیعها لئلا یودی الامر الی الترجیح بلا مرجح یوجبه.

و اما لو لم نقل بذلک بل قلنا بان العلم الاجمالی بالخلاف موجب لعدم شمول دلیل الاستصحاب لموارد العلم الاجمالی کما هوالاقوي، نظراً الی ان قوله علیه السلام: «بل انقضه بیقین اخر[3]» بمنزلة الاستثناء المتصل، فیمنع عن انعقاد ظهور الصدر و عمومیته حتی لمورد العلم بالخلاف.

فلا یبقی للتفصیل الفوق مجال، بل الحق حینئذٍ هو الرجوع الی البراءة مطلقا، فتامل[4] و هذا هو مراد المحقق المذکور من ما ذکره فی «الکفایة» فافهم و اغتنم.

ملاحظةٌ خامسةٌ

و خامسا: سلمنا جمیع ما ذکر، لکنه لا یعین العمل بالظن فی الطریق، لعدم کونه اقرب الی اصابة الواقع من الظن بنفس الواقع.

ان قلت: هذا لو لم یکن مراد المستدل صرف احکام الواقعیة الی مودیات الطرق او تقیدها بها، و الا فلازم هذاالقول هوالاخذ بالظن بالطریق بعد عدم التمکن من العلم به.

قلت: الالتزام بکل منهما باطل بالاجماع، ضرورة ان قضیة کل واحد منهما عدم اجزاء القطع بالواقع بما هو واقع فی الاجزاء، بل المجزی حینئذٍ هوالقطع بالواقع بما هو مودی طریق القطع، و مقتضاه لزوم لحاظ اخر بالواقع، غیر لحاظ انه واقع و لا یخفی کونه

۱ـ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۵، الباب ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۵۶، الباب ۴۴؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۱۲.

۲ـ التهذیب، ج ۱، ص ۸، الباب ۱؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۴، الباب ۳۳. ۳ـ نفس المصدر

۴ـ لئلا تتوهم جریان التفصیل و لو علي هذا القول ایضا بدعوی جریان الاستصحاب في ما یشار الیه بعنوان انه مقطوع عدم اعتباره لبشاشة هذاالکلام کما لا یخفی.

خلاف الوجدان، فتدبر.

هذا مضافا الى ان الالتزام بالتقيد غير مجد فى اثبات مطلوب الخصم، لان مقتضاه لزوم الاخذ بالظن بالواقع الذي ادت اليه الامارة، والظن بالطريق ما لم يظن باصابته للواقع غير مستلزم للظن بالواقع المودى اليه الامارة، و دليل التنزيل ايضا لا يثبت ذلك، لان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداه هوالواقع تعبداً لا لواقع الذي ادت اليه الامارة فتامل، فانه يمكن ان يقال بلزوم لغوية دليل التعبد حينئذٍ لو لا اثباته ذلك، فتدبر.

هذا كله مضافا الى عدم مقتضى نصب الطريق تنجّز ما هو مؤداه و عدم تنجّز ما لم يؤدّ اليه الطريق، و ذلك لانه لا موجب للزوم التنزل من الاحتياط فى الطريق الى الظن به الالعسر والحرج او اختلال النظام، و عليه لا يكون رعاية العلم بالنصب لازما، و عليه يكون التكاليف الواقعية كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم، و لابد حينئذٍ من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات، فيصيرالظن بالواقع حينئذٍ اولى من الظن بالطريق، فتامل، فانه يمكن ان يقال، بل لابد ان يقال: ان عدم لزوم رعاية العلم بالنصب انما هو فيما اذا كان الترخيص شرعيا و قلنا بان الترخيص كذلك فى بعض الاطراف موجب لعدم تنجيز العلم الاجمالى، و اما فيما اذا كان الترخيص عقليا او لم نقل بانحلال العلم الاجمالى بمجرد ترخيص الشارع فى بعض الاطراف فلا مجال لهذا المقال، و عليه يبتنى الامر بما ابتناه عليه المحقق اليزدي فى «الدرر» من انه هل الطرق المجعولة بعد العلم بها مثل العلم فى انحلال التكاليف المعلومة بالاجمال اولا؟ غاية الامر الاتيان بموداها يجب بدلا عن الحكم الواقعى، و حيث ان مذهبه (قده) هو الثانى نظراً الى ما عرفت منه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهري من عدم المنافاة بينهما، قال ما محصّله: ان جريان البراءة فى بعض الاطراف المعلوم بالاجمال اذا قام طريق معتبر على اخذ احد الاطراف تفصيلا او اجمالا فى بعض الاطراف موقوف على العمل بمودى الطريق لا على مجرد قيامه، قال: و الثمرة تظهر فيما لم يات بمودى الطريق و اتفق كون التكليف فى

الخالی عنه، فانه یستحق العقاب علی ما قلناه، و لا یستحقه علی تقدیر کفایة مجرد الطریق فی انحلال العلم الاجمالی و جریان البراءة فی الخالی عنه. ثم قال: و حیث ان الاقوی ذلك فلا محالة لا ینحل العلم الاجمالی بالواقعیات بمجرد قیام الطرق فی بعض اطرافه اجمالا، فیصیر العمل بالظن بالطریق و بالواقع فی عرض واحد، و لا مزیة لاحدهما علی الاخر. انتهی کلامه نقلا بالمعنی. و هذا انما یصح علی مسلکه من عدم التنافی بین الاحکام الواقعیه والظاهریة و لو فی المرتبة الفعلیة، و اما علی ما عرفت منا: من ان نفس الاذن بالخلاف لا یجتمع الحکم الالزامیّ الواقع، فلا موقع لهذا الکلام. فلابد من ان یقال بانحلال الاحکام الواقعیة او صرفها او تقییدها بمودّیات الطرق، و بعدم تنجز ما لم یؤد الیه الطریق، و ذلك لما ستعرف من ان الترخیص العقلی بل الشرعی لا یوجب رفع الید عن الاطراف فی المعلوم بالاجمال، فتدبر جیدا.

الحجّة الثانیة ما ذکرها صاحب الحاشیة

الثانی من الادلة القائلین باختصاص حجیة الظن بالظن بالطریق: ما ذکره بعض المحققین و هو و ان کان خلاف التحقیق بحیث لا ینبغی صدوره من المحقق لکنا نشیر الیه لئلا ترد علینا بعدم شمول الرسالة ببعض الکلمات فنقول: قال المحقق صاحب الحاشیة فی مقام اختصاص حجیة الظن بالظن بالطریق: لا ریب فی کوننا مکلفین بالاحکام الشرعیة و لم یسقط عنا التکلیف بالاحکام الشرعیة، و ان الواجب علینا اولا هو تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم المکلف بان یقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما کلفنا به و سقوط تکلیفنا عنا سواء حصل العلم معه باداء الواقع اولا، حسبما مر تفصیل القول فیه، حینئذٍ نقول: ان صح لنا تحصیل العلم بتفریغ ذمتنا فی حکم الشارع فلا اشکال فی وجوبه و حصول البراءة به، و ان انسد علینا سبیل العلم کان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراءة فی حکمه، اذ هوالاقرب الی العلم به، فیتعین الاخذ به عند التنزل من العلم فی حکم العقل بعد انسداد سبیل العلم والقطع ببقاء التکلیف دون ما یحصل معه الظن باداء الواقع، کما یدعیه القائل باصالة حجیة الظن. انتهی موضع الحاجة من کلامه رفع فی الخلد مقامه، و

لا یخفی ان کلامه مشتمل علی مقدمات: الاولی: وجود الاحکام الواقعیة و عدم سقوطها بمجرد عدم العلم التفصیلی بها. الثانیة: ان الواجب علینا فی حال الانفتاح تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم الشارع لا العلم بمصادفة الاحکام الواقعیة الاولیة. الثالثة: ان کل ما یجب العلم به حال الانفتاح یجب الظن به حال الانسداد الرابعة: عدم ملازمة الظن بالواقع للظن بتفریغ الذمة فی حکم الشرع بخلاف الظن بالطریق. اما المقدمة الاولی والثالثة فواضحة بدیهیة لا یحتاج الی اقامة دلیل و برهان و اما المقدمة الثانیة فدلیلها ما اشار الیه فی طی مقدمات مطلبه، و حاصله: ان القدر المتیقن الذي یحکم العقل بوجوبه و دلت الادلة المتقدمة علی اعتباره و لو حصل العلم به علی هذاالوجه لم یحکم العقل قطعا بوجوب الزائد علیه هو تحصیل الاحکام و اداء الاعمال علی وجه ارادالشارع منا فی الظاهر و حکم معه بتفریغ ذمتنا. و اما الدلیل عل المقدمة الرابعة فهو ما اشار الیه من ان الظن بالواقع قد یجامع القطع بعدم البراءة عند الشارع کالظن القیاسی.

ملاحظةٌ

و فیه اولا: منع الحکم المولوي من الشارع فی باب تفریغ الذمة عن تبعة التکالیف، بل الحاکم به العقل مستقلا، نظیر باب الاطاعة و المعصیة، و قد عرفت استقلال العقل بان الواقع مفرغ والقطع به مؤمّن عند الانفتاح، فلا محالة یتنزل عند انسداد باب العلم الی الظن بحکمه.

ملاحظةٌ ثانیة

و ثانیا: منع ما ذکره من منع الملازمة بین الظن بالواقع و الظن بالمومن، لان دعوی تفریغ الذمة بحکم الشرع فیما اذا اتی بمودی الطریق لیس الالاستلزام نصب الطریق تفریغ الذمة عند اتیان متعلقه، فحینئذٍ نقول: الملازمة بین الواقع بما هو و بین تفریغ الذمة عند اتیانه لو لم یکن باولی من تلک الملازمة فلااقل من التساوي. و اما ما ذکره: من ان العمل بالظن بالواقع قد یجامع القطع بعدم التفریغ و عدم البرائة، ففیه اولا: النقض بما اذا حصل الظن بالطریق من القیاس، و ثانیا: ان القطع بعدم البراءة لا ینافی الملازمة بین الظنین، کما

لايخفى على المتامل، فتامل.

ملاحظة ثالثة

و ثالثا: ان قضية المقدمات التى ذكرها ليس الا لزوم الاخذ بالظن بمودى الطريق لا بالظن بالطريق، و مجرد الظن بمودى الطريق يلازم الظن بالواقع غالبا، لان غالب الاحكام مما يبتلى بها، و حينئذٍ يقطع بوجود طريق معتبر عليها من الشارع، فتدبر جيدا.

«حجة من ذهب الى الاختصاص بالظن بالواقع» و هى عدم تمامية مقدمات الانسداد فى الطريق، لانفتاح باب العلم بها غالبا.

و فيه: ان قضية حجية الظن بالواقع حجية الظن بالطريق ما لم يتمكن من العلم به ولو نادراً، لعدم التفاوت فى حكم العقل بين الظن بالواقع والظن بالطريق.

اذا عرفت ما ذكرناه تعرف ان الاقوى تساوي الظنين فى الحجية، و ذلك لتساوي العلم بالواقع مع العلم بالطريق فى كون كل واحد منهما مبرءاً للذمة، فاذا تمكن من العلمين فيتخير بين الاخذ بايهما، و اذا تمكن العلم باحدهما فقط فيتعين الاخذ به، والا فيتنزل الى الظن بايهما حصل. و لعمري ان هذا اوضح من ان يخفى فلا يحتاج الى التطويل الزائد، فعليک بالتامل فيما افاده المحقق اليزدي فى «الدرر» من الاشكال فى التساوي بين الظنين بدعوى ان اللازم علينا تحصيل العلم بالمبرئ و مع عدم التمكن منه تحصيل الظن به و كون الظن بالطريق ظنا بالمبرئ يبتنى على كون بدلية مفاد الطرق عن الواقع تابعا لحجية الطرق واقعا لا علما.

هذا، و حيث اختار(قده) ان وجود الواقع للامارة غير مفيد ما لم يعلم به حكم بعدم تحقق الصغرى للكبرى المسلمة الا على وجه دائر، فتدبر.

هذا بعض ما كان راجعاًالى دليل الانسداد و لا نطيل الكلام بذكر بعض الاخر لعدم فائدة مهمة، فلنشرع فى المقصد السابع من المقاصد التى الفنا الكتاب منها.

المقصد السابع:

فی الاصول العملیّة

البراءة

* الایات التی استدل بها للبراءة
* الروایات التی استدل بها للبراءة
* التمسک بدلیل العقل
* البرائه فی الشبهات الموضوعیة
* الشك فی المکلف به مع العلم بالتکلیف
* الکلام فی تنجیز العلم الاجمالی
* فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد السابع:

فى الاصول العمليّة و فيه مباحث

المبحث الاول: فى البراءة

«فى الاصول العملية» و هى التى ينتهى اليها المجتهد بعدالياس عن الظفر بدليل معتبر و هى منحصرة فى الاربع، لان المقصود بالكلام هنا هى الاصول المتضمّنة لحكم الشبهة فى الحكم الفرعى الكلى الجاري فى كل الابواب.

فى كون الاصول العملية اربعة حسب انحصار مجاريها عقلاً

و هى لا تزيد عما ذكر، لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا، و الاول مجرى الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الشك فى جنس التكليف ام لا، والاول مجرى البراءة والثانى اما ان يمكن فيه الاحتياط ام لا، والاول مجرى الاحتياط، والثانى مجرى التخيير، و بذلك تعرف ان انحصار موارد الاصول فيما ذكر عقلى، لعدم امكان تعقل الشق الاخر محكوماً بغير ما ذكر من الاصول، فلا نحتاج الى القول بان الحصراستقرائى، فتامل فانه دقيق.

نقلٌ و نقدٌ

ثم ان الظاهر عدم صحة تقسيم موارد الاصول بغير ما ذكرناه تبعا للمحقق اليزدي،

فما ذكره الشيخ فى هذا المقام لا يخلو عن مناقشة، فانه قال ما لفظه: ثم ان انحصار موارد الاشتباه فى الاصول الاربعة عقلى، لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و اما لايكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه‌ام كان و لم يلحظ، و الاول هو مورد الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا، والثانى هو مورد التخيير، والاول اما ان يدل دليل عقلى او نقلى على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و اما لايدل و الاول مورد الاحتياط، والثانى مورد البراءة انتهى بعض كلامه رفع مقامه، و انت خبير بان دوران الامر بين الحرمة والوجوب والكراهة او الاستحباب مثلاً مما لايمكن فيه الاحتياط مع انه مورد البراءة باعترافه، ثم انّ تقسيم موارد الشك فى اصل التكليف باثني عشر قسماً باعتبار دوران الامر فيه اما بين الوجوب و غيره اوالحرمة و غيرها اوالحرمة والوجوب، و فى كل منها اما ان يكون متعلق التكليف المشكوك فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعى الكلى او جزئيا متعلقا للحكم الجزئى، و منشأ الاشتباه فى الاول اما عدم النص او اجماله او تعارضه مع الاخر، و كون الاقسام كلها مورداً للبراءة لا يضر بالتقسيم بعد اختصاص كل منها بحكم اخر للدليل الخارجى، و بعد اختلاف الاخباريين فى الاقسام المذكورة و ذهاب بعضهم الى البراءة فى بعضها والاحتياط فى الاخر مع ان بعض ادلة البراءة و كذاالاحتياط جار فى بعض الاقسام دون الاخر فتدبر.

فى اصالة البراءة و ما استدل به عليها من الادلة الاربعة

و قد استدل على البراءة فى الشك فى التكليف بالادلة الاربعة:

«اما الكتاب فبآيات»:

الفصل الاول: الآيات التى استدل بها للبراءة

الأولى: «و ما كنا معذّبين حتى نبعث رسولا»[1]

والاستدلال به يتوقف على مقدمتين، الاولى: كون بعث الرسل كناية عن البيان اما مطلقا او خصوص النقلى، و تخصيص العموم بالمستقلات العقلية، اوالقول بوجوب التاكيد و عدم حسن العقاب الامعه، و الاظهر الاول، لكون البيان هو الموجب للتعذيب عند المخالفة و عدمه موجب لعدمه، و لا دخالة لبعث الرسل فى ذلك، بل هو كناية عن البيان لكونه به غالبا.

الثانية :كون العذاب المنفى اما خصوص الاخروي اوالاعم منه و من الدنيوي، والمناسب للسياق انما هو الاعم، نظراً الى ما قبل الاية و ما بعدها، فان ما قبلها «من اهتدى فانما يهتدي لنفسه و من يضل فانما يضل عليها و لا تزر وازرة وزر اخرى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»[2] و هو ظاهر فى العذاب الاخروي، و ما بعدها قوله: «و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا»[3] و هو ظاهر فى العذاب الدنيوي، فالذي يناسب ما قبل الاية و ما بعدها الاعم، و لا ينافيه ظهور قوله« و ما كنا» فى المضى لعدم اختصاص العذاب الاخروي بما فى الاخرة بل منه ما يصيب العبد بعد ذهاق روحه كما لا يخفى.

١- سورة الاسراء، الاية ١٥. ٢- سورة الاسراء، الاية ١٥. ٣- سورة الاسراء، الاية ١٦.

هكذا ينبغی ان يورد على الشيخ(قده) لا بما ذكره المحقق الخراسانی‌ﷺ فی تعليقته من انسلاخ افعال الله تعالى عن الزمان غالبا، لعدم ابتناء ما ذكره الشيخ على دخول الزمان فی الافعال المنسوبة الى الله تعالى، بل يكفيه كون قوله تعالى« و ما كنّا» بمعنى و ما تحقّق، و انكاره من المكابرة جداً.

ايقاظٌ

ثم انک عرفت مما ذكرناه عدم ابتناء الاستدلال على ثبوت الملازمة بين نفی فعلية العذاب و نفی الاستحقاق، لكون مهم الاخباري القائل بالاحتياط اثبات فعلية العذاب، كما يشعر بذلک تمسكه باخبار التثليث، فان قوله‌ﷺ: «من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حيث لا يعلم»[1] ظاهر فی فعلية الهلاكة و العذاب فيكفينا نفی الفعلية،فلا يورد على من تمسک بهذه الآية على البراءة مع قوله بنفی الملازمة بين نفی فعلية العذاب و نفی الاستحقاق شيء اصلا كما لا يخفی، فايراد التناقص من المحقق القمی‌ﷺ على الفاضل التونی(قده) فی غير محله، كما اعترف به الشيخ فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستدلال بالآية على نفی الاستحقاق

هذا، و يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على وجه يدل على نفی الاستحقاق ايضا بان الاخبار بنفی التعذيب مع وجود الحكم واقعا يوجب تجري العبد بفعل ما يبغضه المولى و ترك ما يحبه، فلا مفر من ان يقال بالملازمة بين الاخبار بنفی التعذيب و نفی الحكم واقعا و ان لم يكن بين نفی التعذيب و نفی الاستحقاق و الحكم ملازمة اصلا، و من ذلك اختلفوا فی معنى قوله تعالى: «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم»[2] و بعض الاخبار الدالة على ان العزم على المعصية معصية معفو عنها و مادل على ان الظهار معصية كذلک، و ذكروا لذلک معارضاً لا يخلو بعضها عن الضعف، و امتنها ما ذكره المحقق

۱.- الكافی، ج ۱، ص ۶۷؛ من لا يحضره الفقيه ج ۳، ص ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۵۷، باب ۱۲؛ المستدرك، ج ۱۷، ص ۳۲۱، باب ۱۲؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۰، باب ۲۹؛ بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۲۶۱؛ الاحتجاج، ج ۲، عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۲۳.

۲.- سورة النساء، الاية ۳۱.

النائينى رفع مقامه: من ان المخبر به عند الاخبار بالعفو عن الصغائر مع اجتناب الكبائر انما هو العفو عن الصغائر اذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر مادام العمر و فى تمام ازمنة حياته، و لا يمكن عادة حصول القطع للعبد باجتنابه للكبائر مادام العمر فلا يكون الاخبار موجبا لتجريه فتامل، وكذا المخبر به فى الاخبار بالعفو عن العزم على المعصية انما هو العفو عن العزم على المعصية المجردة عن تعقبه بها، و لا يعقل تحقق هذه المعصية لعدم تعقل العزم على فعل من الافعال مع قصد عدم ايجاده حين العزم. نعم يمكن تخلف الفصل عن العزم عليه لكنه غير مربوط بالمقام، و هذا اوضح من ان يحتاج الى مزيد بيان. هذا، و اما العفو عن الظهار فغير معلوم بالنسبة الينا العالمين بحرمته، بل لعله فى خصوص من ظاهر من امراته مع الجهل بحرمته، و قد تصدى الاستاد دام ظله العالى لدفع الاشكال عن الاية الشريفة «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم»[1] بان ايجاب الاية تجري العبد على فعل صغائر الذنوب انما هومع القطع بجميع الصغائر و لا اقل من القطع بواحد منها، و لا يحصل ذلك لاحد، نظراً الى عدم وجود نصٍ دال على ان المعصية الكذائية صغيرة، لا من الكتاب و لا من السنة. و غاية ما يمكن ان يقال فى مقام تمييز الصغائر عن الكبائر: ان الظاهر من الاخبار الدالة على ان الكبائر ماذا حصرها فى المعدود فيها، و فيه: منع الظهور، لاحتمال وجود دواعى الاخفاء جميعها قريباً، و لانه لا مجال لدعوى الظهور فيما قام قرينة على خلافه كما فيما نحن فيه، فان احدالاخبار ما عن الرضاعليه السلام فى كتابه الى المامون: «من محض الايمان اجتناب الكبائر، و هى: قتل النفس التى حرم الله و الزنا و السرقة و شرب الخمر و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و اكل مال اليتيم ظلماً و اكل الميتة والدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به من غير ضرورة و اكل الربوا بعد البينة و السحت والميسر و هو القمار والبخس فى المكيال والميزان و قذف المحصنات و اللواط و شهادة الزور و الياس من روح الله و الامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله و معونة الظالمين و الركون اليهم و اليمين الغموس و حبس الحقوق من غير عسر

١- سورة النساء، الاية ٣١.

والكذب و الكبر والاسراف و التبذير و الخيانة و الاستخفاف بالحج و المحاربة لاولياء الله و الاشتغال بالملاهی و الاصرار علی الذنوب»[1] فانه و ان كان ظاهرا قويا فی انحصار الكبائر فی ما ذكر حيث قال الامام عليه السلام اولاً من محض الايمان اجتناب الكبائر، ثم شرع فی عدها و بيانها و حيث لم يتجاوز من نيف و ثلثين يستظهر انحصار الكبائر فيها، لكنه لو لم يكن فی البين خبر اخر مذكور فيه من الكبائر ما لم يكن مذكوراً فی هذاالخبر و هو صحيحة عبدالعظيم بن عبدالله الحسنی المروية فی «الكافی» عن ابی جعفر الثانی عن ابيه عن جده عليهم السلام يقول دخل عمروبن عبيد علی ابی عبدالله عليه السلام: «فلما سلم و جلس تلاهذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش ثم امسک فقال له ابوعبدالله ما اسكتک قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عزوجل فقال عليه السلام نعم يا عمرو»[2] و شرع عليه السلام فی عدها و ذكرمنها بعض ما لم يذكر فی المروي عن الرضا كالشرك و ترك الصلاة متعمدا و قطع الرحم و نقض العهد و كتمان الشهادة والسحر.

حصيلة الكلام

فتحصل مما ذكرنا سقوط ظهور الاقتصار فی الانحصار مع القرينة الدالة علی عدم الانحصار، فلا يمكن حصول القطع بل الاطمئنان بصغيرة فضلا عن الاكثر، ان قلت: يلزم حينئذٍ اللغوية فی ذكر الكبائر والصغائر لعدم التميز بينهما، و يكفی فی مقام الاخبار بلطفه علی العباد و تفضله عليهم الاخبار بانه غفور رحيم و لو كان اللطف الواقع العفو عن الصغائر مع اجتناب الكبائر. قلت: ذكرهما لعله لعدم اقدام العبد قبل اتيان المعصية بها لاحتمال كونها كبيرة غير معفو عنها الا بالتوبة، و لعدم يأسه عن روح الله بعدالاقدام بها، و عدم حصول شرائط التوبة لاحتمال كونها صغيرة، و مسارعته الی التوبة مع حصول

۱.- وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۳۲۹، الباب ۴۶.

۲.- الكافی، ج ۲، ص ۲۸۵، باب الكبائر؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۶۳؛ وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۳۱۸، الباب ۴۶؛ بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۶، الباب ۶۸؛ علل الشرايع، ج ۲، ص ۳۹۱، الباب ۱۳۱؛ عيون اخبارالرضا، ج ۱، ص ۲۸۵، الباب ۲۸.

شرائطها لاحتمال كبرها، كما لايخفى على المتامل فتأمل.

نفى الملازمة بين الاخبار بنفى التعذيب و بين نفى الحكم واقعاً

هذا كله، ولكن الانصاف عدم الملازمة بين الاخبار بنفى التعذيب هنا و بين نفى الحكم واقعا، لعدم كون احتمال خلاف الظاهر فيها مغفولا عنه عندالعقلاء بحيث يعاملون معه معاملتهم مع النصوص كما لا يخفى، فان احتمال كون المراد من العذاب خصوص الدنيوي و ان كان خلاف الظاهر لكنه ليس بحيث يغفل عنه العرف. و على هذا لا منافاة بين ظهور الاخبار فى عدم فعلية العذاب الاخروي عندالاقتحام فى المشتبهات و بين وجود الحكم واقعا، ضرورة ان من كان طالبا لموجبات القرب الى الله تعالى محترزا عن موجبات البعد عنه لا يكتفى بما كان ظاهراً فى نفى العذاب الاخروي مع احتمال خلافه للدخول فى المحرمات المشكوكة و ترك الواجبات كذلك، و حجية الظواهر لا تقتضى ازيد من نفى العذاب عندالاقتحام فى المشتبهات و لو كان المتكلم مريداً لخلافه، و اما اقتضاؤها نفى الحكم واقعا فبمكان من الضعف، فتأمل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الثانية: «لا يكلّف الله نفسا الا ما اتيها[1]»

و الاستدلال بها مبنى على كون المراد من الموصول اما خصوص التكليف او الاعم منه و من المال او الاعم منهما و من مطلق الفعل، و اما لو كان المراد منه خصوص المال او مطلق فعل الشى فلايرتبط بالمقام، ضرورة صيرورة المعنى على الاول لا يكلف الله نفسا الا مالاً اعطاها، و لاشبهة فى كون نسبة عدم التكليف الى المال بلحاظ دفعه، فلا نحتاج الى التقدير كى يقال انه خلاف الاصل، فالاولى كون المراد من الموصول الانفاق، فان المقام نظير قوله تعالى: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير، فتأمل.

و كيف كان، فهذا المعنى خلاف ظاهر الاية بقرينة السياق فان قبلها «و من قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله» و لو كان المراد من الموصول خصوص المال او الانفاق لزم

---

١. - سورة الطلاق، الاية ٧.

التكرار مضموناً

و على الثانى لا يكلف الله نفسا الا فعلا اقدرها عليه، كما هوالظاهر نظرا الى بيان حكم جزئى قبلها و كلى بها، و لا شبهة فى ان الاية على كلاالمعنيين لا تصير دليلا على المطلب، لان المقصود اثبات البراءة فى المشتبهات و الاية اجنبية عن اثبات ذلك.

الايراد على الاستدلال بالآية

و اما كون المراد من الموصول خصوص التكليف فنى غاية البعد، نظرا الى السياق، فان الظاهر كون هذه الاية مرتبطة مضمونا بما قبلها و كونها كبري لها و مبيّناً لحكم كلى شامل لما بيّنه الاية السابقة عليها، و لا ربط لها بها على هذا.

و اما كون المراد من الموصول الاعم من التكليف و فعل الشيء فقد اورد عليه بانه مستلزم لاستعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد، نظرا الى ان تعلق (ما) بقوله تعالى «لا يكلف الله» على فرض كون المراد منه التكليف غير تعلقه به على فرض كون المراد منه فعل الشيء فان الاول نحو تعلق المفعول المطلق بالفعل، والثانى نحو تعلق المفعول به به، و لا جامع بينهما اصلاً.

اجابةً و نظرٌ

و اجاب المحقق النائينى عن الايراد بما لا يخلو عن النظر، فانه قال ما حاصله: ان تعلق (ما) بفعله نحو تعلق المفعول به بفعله على اي حال، لان الملاك فى المفعولبه وجوده قبل تعلق الفعل به و صيرورة ذا صفة بعد وقوع الفعل عليه، والوجوب و الحرمة و ان كانا غير موجودين قبل التكليف و وجودهما بنفس وجوده، الا انهما بلحاظ ما لهما من المعنى الاسم المصدري موجودان قبل تعلق التكليف بهما، و يكفينا كونهما مفعولا به و لو بهذا اللحاظ، و نشكر الله تعالى انه امر بالتامل فى ذيل كلامه.

إنارةٌ

فالاولى فى الجواب ان يقال: ان للحكم مرتبة يكون فيها انشائيا محضاً، و مرتبة

اخرى يكون فيها فعليا قابلا للاجراء فان من ينشئ القوانين ينشئها تارة بحيث لا يريد من المشمولين اجراءه، و اخرى بحيث يريد ذلك، و حينئذٍ يمكن تعلق التكليف بالحكم بلحاظ اجراءه، و يصير تعلقه حينئذٍ نحو تعلق المفعول به بالفعل، فالمعنى لا يكلف الله نفسا الا فعلا او تكليفا اتيها، و تكليف الفعل بلحاظ نفسه كما ان تكليف الحكم بلحاظ اجرائه، و ايتاء الفعل اقدار العبد عليه كما ان ايتاء التكليف اعلامه.

الثالثة: و ما كان الله ليضل قوما...

و من الايات التي استدل بها على البراءة في الشك في التكليف قوله تعالى «و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون» اي ما يجتنبونه من فعل الحرام و ترك الواجب، و طريق الاستدلال بها ان كان المراد من الاضلال التعذيب عين الاستدلال بالاية الشريفة «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»[1] و الكلام فيها عين الكلام في تلك الاية. و ان كان المراد منه الحكم بالضلال كما عن بعض التفاسير او وجدان القوم ضالا كما هوالمناسب لمعناه على ما نقل اهل اللغة فواضح، ضرورة ان عدم الحكم بالضلال او عدم الوجدان ضالا ما لم يكن في البين بيان مساوق لعدم كون الاقتحام في الشبهات ضلالة، و هو مساوق لنفي الحكم و الاستحقاق كما لا يخفى. و ان كان المراد منه الخذلان و كان المراد من الخذلان نفي التوفيق فقط او ايكاله على نفسه كذلك فبالفحوي فتأمل، و اما لو كان المراد من الاضلال الخذلان مع كونه بمعنى طردالعبد عن العبودية فلا اولوية في البين كما لايخفى بل يمكن منع الاولوية مطلقا، ولو كان المراد من الخذلان نفي التوفيق او ايكال العبد على نفسه كما عرفت منا التامل، والحاصل انه منوط بكون ما تنفيه الاية أخفّ من العذاب و الا فلا مجال للاولوية فتدبر جيدا.

الرابعة: قل لا اجد فيا اوحى...

و منها: قوله تعالى «قل لا اجد فيما اوحي الى محرما»[2] الاية، و تقريب الاستدلال ان

١.- سورة الاسراء، الاية ١٥. ٢.- سورة الانعام، الاية ١٤٥.

الظاهر من الاية كفاية عدم وجدان الحرام فى ترتيب اثار الحلية، فان عدم وجدان النبي و ان كان مساوقا لعدم الوجود، الا ان فى العدول عن التعبير بعدم الوجود والتعبير بعدم الوجدان اشارة الى المدعى.

تزييفٌ ثمّ تشييدٌ

و فيه اولا: امكان كون العدول عن ذاك التعبير بهذا مراعاة للادب فى مقام المجادلة و رعاية لقوله تعالى «و جادلهم بالتى هى احسن»[١] كما ذكره المحقق الخراسانى. و ثانيا: شيوع هذا التعبير فى مقام عدم الوجود واقعا، فانه يقال مثلا: لا يوجد فى البيت ماء، فيما لم يكن الماء فيه واقعا. و ثالثاً: ان غاية ما فى الباب كون عدم وجدان الحرام فيما اوحى الى النبى و صدر عن الله تعالى كافيا فى ترتيب اثار عدم الحرمة لا عدم وجدانه فيما بقى بايدينا من الاحكام بعد احتمال اختفاء كثير منها بل العلم به .

هذا، ولكن الانصاف امكان الاستدلال بالاية بضميمة ما قبلها و بعدها، بل يمكن الاستدلال بما قبلها فقط، و تقريبه ان اليهود لما كانوا يقولون: ان ما فى بطون الانعام حلال على ذكورنا و حرام على ازواجنا، كما يدل عليه قوله تعالى: «و قالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا و محرم على ازواجنا»[٢] و كانوا يحرمون ما احل الله افتراء عليه، كما يدل عليه قوله تعالى: «و حرموا ما رزقهم الله افتراء عليه»[٣] خاطبهم الله تعالى بقوله: «كلوا مما رزقكم الله و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين»[٤] الى ان قال: «قل ءاالذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئونى بعلم ان كنتم صادقين»[٥] الى ان قال: «فمن اظلم فمن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين»[٦] «قل لا اجد فيما اوحي الي محرماً»[٧] الاية، فان الايات من الصدر الى الذيل تدلّ على حرمة الافتاء بغير علم و الحكم بالتحريم بغير العلم او الظن

١.- سورة النحل، الاية ١٢٥.
٢.- سورة الانعام، الاية ١٣٩.
٣.- سورة الانعام، الاية ١٤٠.
٤.- سورة الانعام، الاية ١٤٢.
٥.- سورة الانعام، الاية ١٤٣.
٦.- سورة الانعام، الاية ١٤٤.
٧.- سورة الانعام، الاية ١٤٥.

المعتبر به، و على جواز اكل المشتبهات و عدم لزوم الالتزام عملا بتركها و الاجتناب عنها باحتمال تنجز التكليف المحتمل لو كان واقعا، و لا ينافيه استحباب الاحتياط كما لا يخفى، فان الاية بصدد بيان عدم لزوم تحمل تكلف الاجتناب عنها مع شدة الاحتياج بها مع انهاما رزقهم الله حلالا طيبا، و لو كان الحكم فى مشتبه الحرمة لزوم الاجتناب عملا، للزم عدم تجويز الاية اكله.

دخلٌ و دفعٌ

لا يقال: يمكن كونهم عالمين بما اوحى الله تعالى الى نبيهم و مع ذلك كانوا ملتزمين بالاجتناب باحتمال الحرمة الواقعية و عدم صدورها عن الله لمصالح مختفية، فلا يصير تجويز الاكل حينئذٍ دليلا على المطلب، لعدم كونهم عالمين بجميع ما اوحى الله تعالى الى النبى صلى الله عليه وآله. فانه يقال: انهم لبعدهم عن زمن النبى بازيد من بعدنا عن عصر الرسول صلى الله عليه وآله لو لم يكونوا اسوء حالا منا، فلا اقل من مساواتهم لنا.

لا يقال: يمكن كون ذمهم لعلمهم بعدم الحرمة. فانه يقال: التزام الترك مع العلم بعدم الحرمة بعيد فى الغاية و مستبعد فى النهاية، فالصورة هى الشك فى الاحكام الواقعية، فتدبر جيدا.فقد تحصل من جميع ما ذكرنا دلالة هذه الآية على المطلب بلا كلام.

الخامسة: و ما لكم ان لا تاكلوا...

و منها: قوله تعالى: «و ما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم اللّه عليه و قد فصل لكم ما حرم عليكم»[1] الاية. و فى الاستدلال بها منع ظاهر، فان المخاطبين بهذه الاية اما ان يكونوا عالمين بجميع ما فصل مع علمهم بانحصارالمحرمات الواقعية فيها، والذم حينئذٍ باعتبار ضيق المعيشة على انفسهم مع علمهم باحضار المحرمات الواقعية فيما فصل لهم، و لا يخفى ان هذا الاحتمال بعيد فى الغاية كما عرفته فى الاية السابقه، و كيف كان فلا ربط له بالمقام على هذا كما لا يخفى. و اما ان يكونوا عالمين بجميع ما فصل مع احتمالهم زيادة المحرمات

١.- سورة الانعام، الاية ١١٩.

الواقعية عليه و اختفائها عليهم لبعض المصالح، و الذم على هذا لعين ما ذكر فی احتمال الاول و انه كيف يحملون تكلّف الالتزام بالترك على انفسهم مع سكوت الله تعالى عن بيان ما سوى المحرمات المفصلة، و على هذا الاحتمال لا ربط له ايضا بالمقام، لان مفاد الاية حينئذٍ لم تلتزمون بالاجتناب احتمالا لتنجز الواقع لو كان مع سكوت الله عن بيان الحرمة فيما تجتنبون عنه و القائلون بالاحتياط يسلمون البراءة فيما كان الشك فی حكم الواقعة مع العلم بعدم بيانها عن الشرع، فتدبر.

هذا، و اما احتمال عدم كونهم عالمين بجميع ما فصل لاجل تفحصهم عنه و احتمال زيادته عما علموه او لاجل عدم التفحص والتجسس عنه اصلا فغير محتمل فی الاية، و ان قال به بعض الافاضل نظرا الى ان مقتضى احتمال الاول كون الخطاب هكذا: كلوا مما ذكر اسم الله عليه لان ما علمتموه جميع ما فصل لكم لا بعضه، او كلوا مما ذكر اسم الله عليه لعدم علمكم بالحرمة: او لم لا تاكلوا مما ذكر اسم عليه مع عدم حصول العلم بالحرمة بعد الفحص عن المحرمات. و مقتضى احتمال الثانی كون الخطاب هكذا: ما لكم ان لا تعلموا المحرمات و تقعون انفسكم فی المضيقة لعدم حصول العلم لكم بها.

السادسة: ليهلک من هلک عن بيّنة...

و استدل ايضا بقوله تعالى: «ليهلک من هلک عن بيّنة و يحيى من حيّ عن بيّنة»[1] لكن الاستدلال بها فی غاية الضعف.

النسبة بين هذه الآيات و أدلة الاحتياط

ثم ان النسبة بين الايات و ادلة الاحتياط تختلف بحسب اختلاف مفاد الايات و ادلة الاحتياط، فان كان مفاد الايات نفی العقاب قبل البيان كما هو المترائی من قوله: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»[2] و قوله: «و ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهمُ حتى يبين لهم ما يتقون»[3] على احتمال الاول و هو كون المراد من الاضلال التعذيب

۱.- سورة الانفال، الاية ۴۲. ۲.- سورة الاسراء، الاية ۱۵. ۳.- سورة التوبة، الاية ۱۱۵

و اما ان يكون دليل الاحتياط وجوب دفع عقاب المحتمل عقلا و هو وارد على مفاد الاية نظراً الى ان ايجاب العقلى كالشرعى بيان، و فيه ما يأتى فى دليل الرابع من ادلة البراءة. منه عفى عنه.

لا يقال: يلزم حينئذٍ عدم وجود المورد للآية، لاحتمال العقاب فى كل مشتبه لولاها.

فانه يقال: موردها صورة القطع بعدم الحرمة، فان احتمال العقاب فيها غير موجود فتامل، فانه يمكن ان يقال: ان الاية ظاهرة فى موارد الشك فى الحرمة لا فيما يقطع بخلافها. و على هذا يمكن بل ينبغى القول بورود الاية على هذا الدليل لعدم المورد لو عكس الامر، و وجه الورود ان عدم البيان يصدق و لو فى صورة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ذبّا عن ورود هذاالاشكال.

و اما ان يكون علم الاجمالى بوجود التكاليف و لزوم الخروج عن عهدتها، و هو وارد على مفادالاية، لان العلم الاجمالى كالتفصيلى بيان، و يمكن القول بالعكس، نظرا الى ان ورود هذاالدليل على مفادالاية موجب لعدم وجود مورد لها، لعدم مورد لا يكون فيه ذلك العلم، فتامل فانه دقيق جدا، و ان جزم الاستاد دام ظله بما احتملناه اولا من ورود دليل الاحتياط هذا على مفاد الاية.

و اما ان يكون عدم جواز القول بغير علم، و هو مورود مفاد الاية، لعدم كونه من القول بغير العلم.

و اما ان يكون اخبار الاحتياط، و هى واردة على مفادالاية لو قلنا بكون وجوب الاحتياط طريقا الى الواقع لصيرورتها حينئذٍ بيانا للتكليف، و اما لو قلنا بوجوبه نفسياً فلامنافاة بين مفادالاية و بينها، لان الواقع لا بيان له حينئذٍ فلا عقاب لاجله ولو كان وجوب الاحتياط النفسيّاً منجز قطعا لكون اخبار الاحتياط بيانا له.

و ان كان مفاد الايات نفى فعلية التكاليف المجهولة كما يشعر به قوله تعالى: «لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها»[1] فلا يخلوالامر ايضا اما ان يكون دليل الاحتياط هوالاول مما

١.- سورة الطلاق، الاية ٧.

ذكرناه فمورود لمفاد الاية لانه ينفى التكليف عند الجهل و نفى التكليف مساوق لنفى العقاب، اوالثانى فوارد لان العلم الاجمالى كالتفصيلى، اوالثالث فمورود لان الحكم بنفى فعلية الحكم مادام الجهل ليس قولا بغير علم، اوالرابع فلا منافاة على فرض كون وجوب الاحتياط نفسيا لعدم الجهل بعد كون العلم بوجوب الاحتياط موجودا. و يتعارضان على فرض كونه طريقيًا لاقتضاء اخبارالاحتياط فعلية الاحكام الواقعية لو كانت و لو كانت مجهولة و اقتضاء مفاد الاية عدم فعليتها فتدبر جيدا.

و ان كان مفادالايات جواز الاقتحام فى المشتبهات كما هو المستظهر من قوله تعالى «كلوا من طيبات ما رزقكم الله و لا تتبعوا خطوات الشيطان»[1] فلا يخلو الامر ايضا اما ان يكون دليل الاحتياط الاول فمورود لمفاد الاية لانه ينفى العقاب فى المشتبه، او الثانى فوارد على فرض كون المراد من الشبهات خصوص البدوية، و يتعارضان على فرض كون المراد منها الاعم لان مقتضى هذا الدليل عدم جواز الاقتحام فى المشتبه، و مقتضى الاية جوازه، اوالثالث فمورود لعدم كون القول بجواز الاقتحام قولا بغير علم، اوالرابع فلا منافاة على فرض كون وجوب الاحتياط نفسيا لعدم الشبهة فى وجوب الاحتياط النفس فتامل، و يتعارضان على فرض كونه طريقيا لان الاية تقتضى جواز الاقتحام فى الفعل المشتبه و اخبارالاحتياط تقتضى عدم جوازه.

و قد عرفت ممّا ذكرناه عدم صحة اطلاق القول بورود دليل الاحتياط على مفاد الايات فتدبر جيدا. هذا تمام الكلام فى ذكر الايات التى استدل بها للبراءة و قد عرفت عدم دلالة بعض منها، و لنشرع فى الاخبار التى استدل بها له.

فنقول: «و اماالسنة فروايات»:

۱.- سورة الانعام، الاية ۱۴۲.

الفصل الثانی: الروایات التی استدل بها للبراءة

الأولی: حدیث الرفع

منها: حدیث المروي عن النبی صلی الله علیه و آله بسند صحیح فی الخصال کما عن التوحید «رفع عن امتی تسعة الخطأ والنسیان و ما استکرهوا علیه و ما لایعلمون و ما لایطیقون و مااضطر الیه»[1] الخبر. و تقریب الاستدلال ان حرمة شرب التتن فعلا مما لایعلم، فمرفوعة عن العباد لقوله صلی الله علیه و آله رفع ما لا یعلمون.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ما ذکره الشیخ قدس سره ایراداً علی الاستدلال بحدیث الرفع

و قال شیخنا المرتضی الانصاري(قده) ما حاصله مع توضیح منا: انه یمکن منع شمول الموصول للحکم بوجهین: الاول: مخالفته للسیاق فان المراد من الموصول فی اخواته هوالموضوع لعدم معقولیة الاکراه اوالاضطرار علی الحکم فلو کان المراد منه الاعم لزم ما ذکر. الثانی: عدم ملائمة تقدیرالمواخذة فی الروایة شموله للحکم ایضا، لان المواخذة فی اخواته ان یکون علی نفس المذکورات، و السیاق یقتضی کونها فیه ایضا علی نفسه، و لا معنی للمواخذة علی التکلیف، لانه فعل الله تبارك و تعالی.

هذا مع ان تقدیر المواخذة متعیّن، لان نفی جمیع الاثار و ان کان اقرب اعتباراً نظراً

۱.- مستدرك، ج ۶، ص ۴۲۳، الباب ۲۶؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۴، الباب ۳۳.

الی انه اقرب المجازات بعد تعذر المعنی الحقیقی الا ان تقدیر المواخذة اقرب عرفا، و لا شبهة ان المدار فی الادلة الشرعیة لیس الاالظهور العرفی. و اما نفی الاثر المناسب، فانه و ان کان ظاهرا عرفا الا ان تقدیره مستلزم لعدم کون نسبة الرفع فی الجمیع علی نسق واحد، فان الاثر المناسب فی الحسد خصوص التکلیف، و فی التطیّر خصوص الوضعی، و فی الخطأ والنسیان الاعم منهما. فاذا تعین تقدیر المواخذة و کانت المواخذة فی اخوات «ما لایعلمون» علی نفس المذکورات فلتکن فیه ایضا علی نفس ما لایعلم، و لمّا لا یعقل المواخذة علی الحکم وجب الحکم بعدم شمول الموصول فیه لغیر الموضوع.

نعم لو جعل المقدر فی کل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امکن ان یقال: اثر حرمة شرب التتن مثل المواخذة علی فعله، بمعنی ان المواخذة مترتبة علی امرین: حرمة الفعل و اتیانه، فیمکن القول بان من اثارالحرمة المواخذة علی فعل الحرام کما لا یخفی. نعم یظهر من بعض الاخبار الصحیحة عدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص المواخذة، فعن المحاسن عن ابیه عن صفوان بن یحیی والبزنطی جمیعا عن ابی الحسن «فی الرّجل یستحلف علی الیمین فحلف بالطلاق والعتاق و صدقة ما یملک ایلزمه ذلک؟ فقال علیه السلام: لا قال رسول الله صلی الله علیه و آله: رفع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما اخطئوا» فان الحلف بالعتاق والطلاق و الصدقة و ان کان باطلا عندنا فی حال الاختیار ایضا الا ان المقام حیث کان مقام التقیّة فاستدل الامام علیه السلام رداً لمذهب العامّة القائلین بجوازه بقوله صلی الله علیه و آله کی یکون الفتوی بطریق الاستدلال حفظاً لدمه، و لا اشکال فی ان الاستدلال بهذا الخبر مبنی علی ظهور کون المقدر جمیع الاثار عرفا و الا لما صحّ للامام الاستدلال به، فاذا ثبت ظهور هذا الکلام فی رفع جمیع الاثار عرفا نقول: ان هذاالظهور بالنسبة الی الثلاثة المذکورة فی حدیث التسعة محفوظاً بحاله، و حینئذٍ ان اراید رفع ما سواها بلحاظ خصوص المواخذة او قدر خصوصها لزم مخالفة السیاق [1] هذا، مع امکان ان یقال: ان الظاهر من خبر المحاسن ان کون هذاالترکیب بمعنی رفع جمیع الاثار

۱.- و لعله وجه التامل الذي امر به

اقرب من سایر التقادیر عرفا، و لا یبعد بل یقوی القول بعدم مدخلیة الثلاثة فی هذاالظهور و علی هذا نقول برفع جمیع الاثار فی ما سواها و لو لم یلزم مخالفة السیاق اصلا. و مما یوید ارادة العموم ظهور کون رفع التسعة من خواص امة النبی منة علیهم مع ان العقاب والمواخذة مرفوع فی مورد الاضطرار والاکراه و عدم الطاقة و ما لا یعلم عقلا، بمعنی انه لایحسن عند العقل عقاب المکره و المضطر والجاهل و من لا یطیق فلا یکون رفع العقاب علیها مختصا بامة النبی کما انه لیس بمنة علی العباد، لکن یهوّن الامر اولا جریان هذا الاشکال فی القران ایضا فی قوله تعالی حکایة عن نبیه صلی الله علیه و آله: «ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطأنا ربنا و لا تحمل علینا اصراً»[1] الایة، فان المذکورات فیها مما یقطع العقل برفع المواخذة عنها، مع ان ظاهر قوله صلی الله علیه و آله طلب رفع المواخذة عنها لخصوص امته منة علیهم و تسهیلا لهم، و ما یحسم مادة الاشکال منع استقلال العقل بقبح المواخذة علی هذه الامور مطلقا، فان الخطأ والنسیان الصادرین من ترک التحفظ لایقبح المواخذة علیها، و کذا المواخذة علیها، و کذا المواخذة علی ما لا یعلمون مع امکان الاحتیاط و ایجابه[2] و کذا الاضطرار الناشئ من سوء اختیار المکلف، و کذا ما یشق علیه فعله او ترکه، فان المراد من ما لایطیقون لیس ما لایقدرون علیه عادة کالطیران فی الهواء و نحوه. و اما قوله تعالی حکایة عن نبیه: «ربّنا و لاتحملنا ما لاطاقة لنا به»[3] فلا یبعد ان یکون ظاهرا فی طلب نفی العذاب الشاق الذي لایطیقه العبد. و بالجملة فتأیید ارادة رفع جمیع الاثار بما ذکر غیر خال عن الاشکال، هذا بعض کلامه(قده).

ما اورده المحقق الخراسانی رحمه الله علی الاستدلال بالحدیث

و زاد المحقق الخراسانی اشکالا اخر فقال ما ملخّصه: ان نسبة الرفع الی الحکم کان من قبیل الاسناد الی ما هو له لان نفس الحکم قابل للوضع و الرفع، و الی الموضوع

۱.- سورة البقرة، الایة ۱۸۶.

۲.- و هو مراد الشیخ ظاهرا لا مجرد امکانه لیرد علیه بانه کیف ذلك مع مسلمة قاعدة العقاب بلا بیان.

۳.- سورة البقرة، الایة ۱۸۶.

كان من قبيل الاسناد الى غير ما هو له، لانه لا معنى لرفع نفس الموضوع الغير المعلوم الا رفع اثاره، فان الموضوع بنفسه غير قابل لا للوضع و لا للرفع، و حيث لم يكن فی البين اسناد و احد يجمع الاسنادين لا يجوز ان يراد من الموصول معنى واحد يعم الحكم والموضوع. نعم لو اريد كل واحد من الموضوع والحكم مستقلا كما فی استعمال اللفظ فی اكثر من معنى واحد لتفصّينا عن هذاالاشكال[1] الا انه يتوجه اشكال استعمال اللفظ فی اكثر من معنى واحد.

لا يقال: يقدر الاثر بالقياس الى الحكم ايضا كی يصير الاسناد الى ما هو له مطلقا، لكون اسناد الرفع الى الاثر كذلك، سواء كان الاثر للموضوع او للحكم، فتدبر.

فانه يقال: ما لابد منه بدلالة الاقتضاء انما هو اسناد الرفع الى الاثر فی خصوص الموضوع لعدم قبوله للرفع والوضع، و اما فی الحكم فلا مقتضی لذلك لقبولها لهما بنفسه.

نعم لو اريد من الموصول هوالحكم ليس الا لكنه اعم من ان يكون منشأ الجهل به فقدان النص او اجماله او تعارضه مع الاخر او اشتباه الامور الخارجية و عدم تميز عنوان الموضوع لكان اسناد الرفع فی الشبهة الموضوعية ايضا الى الحكم ابتداء، فيكون اسناداً الى نفس ما هو له لكنه يوجب اختلاف السياق نظراً الى ارادة الحكم فيما لا يعلمون و ارادة الموضوع فی غيره. انتهى بعض ما كنا بصدد ذكره من كلامه(قده).

تقريبٌ ذكره المحقق الشيرازي قدس سره

و قال الميرزا الشيرازي(قده) وجها لتعميم الموصول للحكم والموضوع لا يتوجه عليه شیء من الاشكالين اللذين ذكرهما الشيخ و لا اشكال الخراسانی قدس سره و حاصله: انه لو اريد من الموصول الفعل الواجب اوالمحرم بما هو كذلك لم يكن مانع عن شموله للشبهات الحكمية ايضاً، فان الواجب او المحرم المجهول سواء كان الجهل بعنوانه كما فی الشبهات الموضوعية او بحكمه مع معلومية العنوان كما فی الحكمية منها يكون المواخذة على نفسه، و وجه عدم ورود شیء من الاشكالات الثلاثة انه لايلزم منه لا مخالفة السياق كما هو مبنی

۱.- وجه التفصی انه لا يكون حينئذٍ اسناد واحد بل اسنادان فتدبر.

الاشکالین اللذین اوردهما الشیخ، و لا کون الاسناد الواحد الی ما هو له و غیره، کما هو مبنی إشکال الخراسانی‌ﷺ هذا.

ما اورده المحقق الخراسانی‌ﷺ علی التقریب السابق

و اورد المحقق المذکور علی هذا الوجه بما حاصله: انه مخالف لقضیة اتحاد السیاق ایضا، فان الاکراه و الاضطرار انما یتعلقان بالافعال لعناوینها لا بما هی واجبة او محرمة، بخلافه فیما لا یعلمون، فانه یکون تعلق عدم العلم بما لا یعلم بما هو واجب او محرّم. هذا، مع ان الاثار حینئذٍ انما تکون اثارا له بعنوانه لا بما هو واجب او محرم.

فقد تلخّص من جمیع ما ذکرناه انّ اعمیة الموصول یمکن ان یکون باحد الطرق الثلاثة: اما بکون المراد منه الموضوع والحکم معا، اوالموضوع فقط مع تعمیمه کما ذکره المحقق الشیرازي، اوالحکم فقط کذلک کما ذکره الخراسانی، و اورد علی کل واحد ما عرفت بما لا مزید علیه.

نقد ما اورده الشیخ‌ﷺ و المحقق الخراسانی‌ﷺ علی الاستدلال بحدیث الرفع

لکن الظاهر عدم ورود شیء مما ذکره الشیخ والخراسانی علی ادل الطرق، اما لزوم شمول الموصول للحکم مخالفة السیاق فلانه لا مزید من الموصول الا کل فرد یمکن ان یشمله بلحاظ الصلة سعة و ضیقا، و هو فیما لایعلمون اعم من الموضوع والحکم، و فی غیره مختص بالموضوع فقط، و هذا لا یوجب اختلاف السیاق، و الحاصل ان اضیقیة دائرة الموصول فی غیر ما لا یعلم بلحاظ ضیق صلته من دائرة الموصول فیه بلحاظ سعة صلته لا یوجب ما ذکره، فتدبر جیدا.

و اما ما ذکره: من انه لو قدر المواخذة فیما لا یعلمون علی غیر نفس ما لا یعلم لزم مخالفة السیاق و الا یلزم کون المواخذة علی الحکم و لا معنی له.

فلانه لو قدر فی الکلام لفظ المواخذة، و الا نقول: صح ان یقال رفع الحکم و الموضوع عند رفع المواخذة التی هی من اثار فعل الحرام و مخالفته الحکم، فمعنی رفع الحکم رفع

المواخذة التی هی من مسبباته و معلولاته، و العجب انه(قده) اعترف بذلک حیث قال: نعم هی من اثارها فلو قدر فی کل من هذه التسعة ما هوالمناسب من اثره امکن ان یقال اثر حرمة شرب التتن مثلا المواخذة علی فعله فهی مرفوعة انتهی. و اما ما ذکره المحقق الخراسانی فلانه یمکن رفع طبیعة ما لا یعلم ادعاءاً نظیر رفع طبیعة الانسان کذلک بان یقال لاانسان فی البیت مع وجود بعض افراده و عدم بعض الاخر، فانه مع وجود بعض من لیس بانسان ادّعاء و عدم بعض من کان له اثار الانسان فی البیت یمکن ان ینفی طبیعة الانسان ادعاءاً، فنقول فیما نحن فیه: ان الموضوع الغیر المعلوم و ان کان موجوداً حقیقة الا انه لما لم یکن له اثار الوجود لعدم ترتبها علیه یمکن رفعه و رفع ما لم یکن بموجود حقیقة برفع واحد ادعاءاً، فتدبر جیّدا مضافا الی ورود النقض علیه بقوله علیه السلام فی قاعدة الاستصحاب: «لا تنقض الیقین بالشک»[1] مع ان معنی عدم جواز نقض الیقین بالشک فی الاحکام جعل الحکم المماثل لزمان الیقین فی زمان الشک، و فی الموضوعات جعل اثار المتیقن فیه حیث لم یکن بنفسه قابلا للجعل، فنقول[2] هناک ایضا: ان لا تنقض یرجع الی جعلین جعل نفس الحکم و جعل اثار الموضوع ففی احدهما یجعل نفس المتیقن سابقا و فی الاخر اثاره و لم یکن فی البین جعل واحد یجمع الجعلین هذا. لکن لا یخفی ان النقض مبنی علی کون معنی لا تنقض جعل المماثل فی الاحکام و جعل الاثار فی الموضوعات، و اما لو کان معناه عدم جواز نقض الیقین بالشک لاغیر غایة الامر ان من لوازم هذا المعنی البناء علی نفس المتیقن فی الاحکام و علی اثاره فی غیرها فلا مجال له اصلاً. و مضافاً الی النقض علیه بقوله رفع التسعة فان اسناد الرفع الی بعض التسعة اسناد الی ما هو له، و الی بعض الاخر الی غیر ما هو له، و لا جامع بینهما کما ذکر، کذا قال الاستاذ دام ظله. و لم ادر ماالمراد من النقض فانه ان اراد ان رفع بعض التسعة لما کان

۱.- وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۵، الباب ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۵۶، الباب ۴۴.

۲.- او نقول جعل المتیقن فی الاحکام جعل ما یمکن جعله بلحاظ نفسه و فی‌الموضوعات جعل ما لا یمکن فیه ذلک و لا جامع بینهما منه عفی عنه.

رفع نفسه بما هو و رفع بعضه الاخر رفعه بلحاظ اثاره نقول: لا ملزم الی جعل الموصول فیما لا یعلمون عاما شاملا للحکم والموضوع لیرد ما ذکر، بل ندعی اختصاصه بالموضوع، و حینئذٍ یصیر نسبة الرفع الی کل واحد من التسعة اسناداً الی غیر ما هو له، اللهم الا ان یقال: رفع الطیرة او الوسوسة و غیر ذلك مثلا مما یاتی بیانه ان‌شاءالله رفع نفس المذکورات، و هو بعید جدا علی ما یاتی فی محله، مضافا الی امکان ان یقال: ان کل واحد من التسعة المذکورة انما اراید من لفظ التسعة مستقلا، و هو(قده) یعترف بانه لو اراید من مالا یعلمون کل واحد من الحکم و الموضوع بنحو الاستقلال یندفع هذا الاشکال، الا انه قال: یتوجه اشکال استعمال اللفظ فی معنیین، و لما کنا فی لفظ التسعة فارغا عن هذاالاشکال ایضا لا یتوجه علینا شیء، فتامل و راجع باب استعمال اللفظ فی اکثر من معنی واحد لتعرف کون استعمال التسعة فی‌التسعة المذکورة بحیث اراید کل واحد منه مستقلا هل عین استعمال اللفظ فی اکثر من معنی او غیره.

النظر فیما اورده المحقق الخراسانی‌ﷺ علی المحقق الشیرازی‌ﷺ

و کذا الظاهر عدم توجّه ما اورده المحقق المذکور علی المیرزا الشیرازي، لانه من الممکن تعلق الاضطرار و الاکراه بالافعال لا بعناوینها الاولیة، بل بما هی واجبة او محرمة نظیر ان یضطر الانسان علی ترك الواجب بما انه واجب و فعل الحرام بما انه حرام کما فی مورد التقیة، و نظیر ان یهدر الفاسق المومن باتیان محرم او ترك واجب، فان الاضطرار و کذا الاکراه انما تعلقا حینئذٍ بالفعل بعنوان کونه حراما و بالترك بعنوان کونه واجباً کما لایخفی. و حینئذٍ نقول: کما ان تعلق عدم العلم بالموصول یمکن ان یکون علی وجهین تعلقه به بعنوانه کما فی‌الشبهات الموضوعیة و بما انه واجب او محرم کما فی الحکمیة منها، فکذلک تعلق الاضطرار و الاکراه بالافعال فلا موجب لمخالفة السیاق، مضافاً الی عدم الموجب لها ولو قلنا بتعلق الاضطرار و الاکراه بالافعال بعناوینها الکلیة، لما عرفت الاشارة الیه من ان معنی الموصول فی‌جمیع ما ذکر شیء واحد، غایة الامر ان تعلق صلة بعضه به لا یمکن الا بنحو التعلق به بعنوانه، و تعلق صلة بعض الاخر به یمکن بوجهین

بعنوانه و بما انه واجب او محرم، و لعمري انه لايوجب ما ذكر اصلا فتدبر جيدا.

و اما ما ذكره نفسه وجها للشمول ـ فضافا الى ورود ما ذكره عليه ـ انه غير صحيح على مبناه لان مصداق التسعة حينئذٍ يصير الموضوع و الفعل تارة كما فى الاضطرار و الاكراه و الحكم اخرى كما فى ما لا يعلمون، و حينئذٍ لا يصح اسناد الرفع الى ما كان شاملا لهما باسناد واحد لعدم الجامع بين الاسناد الى ما هو له كما فى الاسناد الى الحكم و بينه الى غيره كما فىالاسناد الى الموضوع.

محاكمةٌ

ثم انه اذا دار الامر بين كون الشمول على الوجه الذي ذكره الشيخ او الشيرازي او الخراسانى[1] فالظاهر ان كونه على الوجه الاول اولى، و ذلك لان الظاهر من قوله و ما لايعلمون تعلق عدم العلم بنفس الموصول بعنوانه ابتداء، فاذا كان المراد منه الحكم والموضوع كان الظاهر باقيا على ظهوره لتعلق عدم العلم فى الموضوع والفعل به ابتداءاً و فى الحكم ايضا كذلك، و ذلك بخلاف ان يكون المراد منه الحكم لاغير فان تعلق عدم العلم بالحكم فى الشبهات الحكمية و ان كان ابتداء الا انه فى الشبهات الموضوعية ليس كذلك، بل التعلق الابتدائى فيها بالفعل لكن يسري الى الحكم ثانيا و بالعرض، و بخلاف ان يكون المراد منه الموضوع لاغير، لان تعلق عدم العلم بالموضوع فى الشبهات الموضوعية و ان كان اولا و بالذات الا انه فى الحكمية منها كان ثانيا و بالعرض و التعلق الابتدائى فيها بالحكم و يسري الى الموضوع بالعرض، كما لا يخفى فتدبر جيدا.

فى ان المرفوع بحديث الرفع خصوص العقاب او جميع الاثار

ثم ان الرفع هل هو بلحاظ جميع الاثار او خصوص العقاب؟ قد عرفت ان المرفوع بضميمة رواية صفوان بن يحيى هو جميع الاثار، لانه لو لم يكن نسبة الرفع الى الثلاثة المذكورة فيها ظاهرة فى رفع جميع الاثار عرفا لما كان يصح الاستدلال بهافى رفع جميع الاثار.

١- مع قطع النظر عن الاشكال فيه.

فی ان المرفوع خصوص المؤاخذة و نقده

و قیل: ان المرفوع هو خصوص المواخذة نظرا الی لزوم العموم کثرة الاضمار و قلته اولی.

و فیه: انه ان اریید ان فی تقدیر المواخذة قلة التقدیر و فی تقدیر جمع الآثار کثرته و القلّة اولی من الکثرة، یرد علیه اولاً بعدم لزوم التقدیر اصلا کما عرفت و ان اسند الرفع الی نفس المذکورات لکنه لا بما هی بل بلحاظ الاثار، و ثانیا بمنع لزوم تقدیر جمیع الاثار لما ذکر من کثرة الاضمار و ذلك لان ملاك کثرته و قلته انما یکون کثرة الکلامات المقدرة لا کثرة حروفه و لا کثرة الافراد التی تشملها ولا المعانی التی تصدق علیها، فنقول فیما نحن فیه: ان جمیع الاثار و ان زادت حروفه علی حروف المواخذة و شملت ما لا تشمله و هو سایر الاثار غیر المواخذة، لکنها لیسا ملاك کثرة التقدیر و قلته.

و ان اریید ان المتیقن رفع المواخذة لکونها مرفوعة لو اریید نفسها مستقلا و لو اریید جمیع الاثار ضمنا و رفع ما عداه یحتاج الی دلیل قطعی، فیرد علیه ان هذا الکلام مساوق للاعتراف باجمال الروایة فکیف لاثبات ظهورها فی رفع المواخذة.

و ان اریید ان الادلة المثبتة لاثار الموضوعات المحرمة اوالواجبة عامة شاملة بصورة العلم و الجهل و الخطأ و العمد و النسیان و عدمه و هکذا و المخصص مجمل مردد بین کون المراد منه الرفع خصوص المؤاخذة او جمیع الاثار، و لما کان الاول مساوقا لقلة التخصیص کان اولی من الثانی للزومه کثرته، و الحاصل ان عموم الادلة مبیّن للمراد من المخصّص.

ففیه اولا: ان کون العام بیانا للمجمل انما هو فیما دار امره بین ان یکون المراد منه ما یوجب التخصیص و مالا یوجبه اصلاً لا فیما دار امر المخصص بین ان یکون المراد منه ما یوجب قلة التخصیص و ما یوجب کثرته فتامل، فان الانصاف عدم الفرق بین المقامین کما یاتی فی محله ان‌شاءالله. و ثانیا: ان هذا فیما کان فی البین عموم او اطلاق و کانت الادلة الواقعیة الدالة علی ترتیب الاثار علی الموضوعات عامة او مطلقة، و اما اذا لم یکن فیها

اطلاق او عموم بل كانت ظاهرة فى ترتيب الاثار فى خصوص صورة العلم مثلا او الالتفات و عدم الخطأ كذلك و شك فى ترتّبها فى صورة الجهل و النسيان و الخطأ و غيرها، لاحتمال وجود المقتضى للترتب فيها و انما اكتفى الشارع بذكر ترتّبها على الموضوعات فى خصوص مورد العلم و عدم النسيان و الخطأ، لعدم فائدة فى الاطلاق و العموم بعد رفعه اياها فى غيرها فلا مجال لهذا الكلام. و ثالثا: ان هذا لا يوجب ظهور الكلام فى المواخذة بل غايته اثبات المراد من المخصص و هذا واضح جدًا.

فى لزوم تخصيص الكثير او الاكثر على فرض عموم الحديث و نقده

و قيل بوهن ارادة العموم بلزوم التخصيص بكثير من الاثار بل اكثرها، و الثانى مستهجن، و الاول و ان لم يكن بالغاً حد الاستهجان لكنه لا يصار اليه، لما حقق فى محله من ان الكلام اذا كان محتملا لما لا يرد عليه التخصيص و ما يرد عليه ذلك فالمتعين حمله على الاول.

و فيه: انه اذا بنينا على عموم الاثار فليس المراد بها الاثار المترتبة على نفس هذه العناوين و لا الاثار المترتبة على الافعال المقيدة بها، بل المراد هو الاثار المترتبة على الافعال بما هى لكن المرفوع هى فى خصوص مورد الجهل و الخطأ و النسيان و غيرها من العناوين. و توضيح المقال على وجه يتضح به حقيقة الحال ان الاثار بحسب مقام التصور اما ان تكون مترتبة على نفس الخطأ و النسيان و غيرهما كالتى تترتب فى الشرع على نسيان القران مثلا، و اما مترتبة على الفعل المقيد بهذه العناوين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ و وجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض الاجزاء، و اما مترتبة على الفعل بما هو كان صادراً عن علم او جهل عن نسيان او التفات. و ظهور قوله رفع الخطأ و النسيان فى رفع الاثار المترتبة على نفس الخطأ و النسيان مما لاينكر، الا انه يرفع اليد عنه بملاحظة قلة الاثار المترتبة على نفس العناوين فى الشرعيات، و بملاحظة ساير الاخبار التى اسند الرفع الى ما اخطأ الا الى نفس الخطأ و حيث يستكشف منها ان المراد من رفع الخطأ رفع اثار الفعل الصادر عن الخطأ لا اثار نفسه،

لکن هذا فی خصوص الخطأ و اما بالنسبة الی النسیان فظاهر جمیع الاخبار نسبة الرفع الی اثار نفسه. و کیف کان بعد رفع الید عن مقتضی ما اسند فیه الرفع الی نفس الخطأ لما ذکر نقول: رفع اثار المترتبة علی ما اخطاوا یشمل اثار المترتبة علی الفعل المقید بالخطأ و علی الفعل بما هو حین صدوره عن الخطأ علی ان یکون ظرف الخطأ ظرف الرفع، فیصیر المعنی علی الاول انه رفع الاثار المترتبة علی الفعل المقید بالخطأ، و علی الثانی انه رفع اثار المترتبة علی الفعل المطلق اذا صدر عن الخطأ، فتدبر و اغتنم.

ان قلت: لا یکاد یصح رفع ما لم یکن لیثبته شیء کما هو قضیة الاثار المترتبة علی الفعل الصادر عن الخطأ او النسیان بما هو مقید بخلاف الآثار المترتبة علی الفعل مطلقاً سواء صدر عن الخطأ و النسیان ام لا فانه یثبتها ادلة الاحکام، فالرفع بالنسبة الیها معقول بخلافه بالنسبة الی الاثار التی کانت مترتبة علی الفعل المقید بعنوان الخطأ اوالنسیان.

قلت: سیاتی ان الرفع اعم من الرفع، فمجرد کون المقید بما هو مقید مقتضیا لترتب الاثر علیه یکفی فی تحقق الرفع بالنسبة الی اثره و لا یتوقف صدقه علی وجود دلیل مثبت.

ان قلت: ان الظاهر من الحدیث کون الخطأ والنسیان و امثالهما مقتضیة للرفع فلا یکاد یصح کونها جزءاً لموضوع المترتب علیه اثر المرفوع لان موضوع الحکم مقتضی له و جزءه جزء المقتضی، و المقتضی للرفع لا یصح ان یکون جزء المقتضی للوضع.

قلت: یرد علیک اولا بالنقض بالحسد والطیرة فان الظاهر علی ما ذکرت کونهما مقتضیین للرفع، مع انهما بما هما معنونان بعنوان الحسد و الطیره مقتضیان للوضع فیرد الاشکال. و ثانیا بالحل و حاصله: ان مقتضی الرفع لیس نفی الخطأ و النسیان، بل المقتضی له التسهیل و ذکر هذه العناوین لمناسبتها له، فتدبر جیدا.

تحصیلٌ و تأییدٌ

اذا عرفت ما ذکرناه نقول ـ بعد صدق رفع الاثر المترتب علی ما اخطأوا علی رفع

الاثر المترتب على الفعل المقيد بالخطأ و على رفع الاثر المترتب على الفعل بما هو اذا صدر عن الخطأ ـ لابد و ان يراد من الكلام احد المعنيين و لا يمكن ارادتهما جميعا لعدم اجتماع اللحاظين فى الان الواحد فى الكلام الواحد، مع ان ارادة المعنيين يلازمه حيث ان لحاظ الاثار المترتبة على الفعل بما هو فعل غير لحاظ الاثار المترتبة عليه بما هو مقيد، كما ان رفع وجوب الاكرام عن الانسان بما هو غير رفعه عنه بما هو عالم و لايمكن ارادتهما فى كلام واحد، و ان اريد افهامها فلابد من الافهام بكلامين، و حينئذٍ نقول: لابد و ان يكون خصوص الاثار المترتبة على الفعل بما هو داخلة فى المرفوعات لعدم القائل بخروجها و دخول الاثار المترتبة على الفعل المقيد و لعدم معقولية دخول غيرها مع دخولها فتدبر و اغتنم. و تامل فى كلام الشيخ(قده) لعل وجه عدم المعقولية التى ذكرها بقوله: اذلا يعقل، هو ما ذكرناه كما هوالظاهر، هذا فى الاثار المتصورة بالنسبة الى الخطأ و النسيان. و اما هى بالنسبة الى العمد فعلى ثلاثة اقسام ايضا: اما ان تكون مترتبة على نفس العمد، و اما على الفعل المقيد به، و اما على نفس الفعل عنده على ان يكون العمد ظرفا للفعل لا قيدا له بحيث لا يكون له فى حكمه تاثير اصلا، بل المقتضى نفس الفعل الشامل اطلاقه لصورة العمد و غيره. و على الثالث لااشكال فى شمول حديث الرفع لها و رفعها اذا صدر عن الخطا او النسيان، و على الاولين لايخلو اما ان يكون ترتب الاثار على العمد، او فعل المقيد به لعدم المقتضى فى صورة صدور الفعل عن غيره، او فى نفس الخطأ و النسيان، او يكون ذلك لوجود المانع. و على الاول لااشكال فى عدم شمول حديث الرفع لها لما ذكره الشيخ (قده) من انها ترتفع بنفسها فى صورة الخطأ او النسيان، و اما على الثانى فلا اشكال ايضا فى شموله لها لوجود المقتضى لها فى حال الخطأ و النسيان ايضا، و انما رتّبت على العمد او الفعل المقيد به لوجود المانع من تسهيل الامر على المكلف و غيره من الموانع، و شمول حديث الرفع لا يقتضى ازيد من ذلك فتدبر جيدا و لا تغفل.

فى انّ المرفوع هو خصوص الاثار الشرعية

ثم ان المراد بالاثار هى الاثار الشرعية المجعولة التى وضعها الشارع لانها القابلة

للارتفاع برفعه، و اما الاثار العقلية او العادية حيث لم تكن بجعله فلا يعقل ارتفاعها برفعه، و هكذا الاثار الشرعية المترتبة على الاثار العقلية و العادية، لان ارتفاعها متوقف على ارتفاع ما تترتب عليها و قد عرفت عدم معقولية ارتفاعها. نعم الاثار العقلية او العادية المترتبة على الاثار الشرعية وجودا و عدماً ترتفع برفعها، لا لاقتضاء حديث الرفع ذلك، بل لرفع ما تترتب هی علیه به، فتدبر جيدا.

وهمٌ و دفعٌ

لايقال: على هذا يخرج اثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لان استحقاق العقاب اثر عقلی مع انه متفرع على المخالفة بقيد العمد، و اما نفس المواخذة فليست من الامور التشريعية اصلا، بل من التكوينيات و الامور النفس الامرية مع انها ايضا مترتبة على المخالفة العمدية و ليس غير هما اثر فيما لا يعلمون مترتب على الفعل من حيث ذاته ليحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

فانه يقال: اوّلاً ان هذا لو قيل بلزوم تقدير المواخذة على اي حال و الا فينسب الرفع الى نفس التكليف المجهول سواء كان الجهل بنفسه او بعنوانه و لا احتياج معه الى وجود الاثار الشرعية ليكون الرفع بلحاظها، بل التكليف المجهول مطلقا يمكن ان يرفع نفسه و لو لم يكن له اثر مجعول اصلاً. و ثانياً يمكن توسعة الاثار الشرعية بحيث يشمل المواخذة ايضا بان يقال: ان المراد منها مطلق الامور الراجعة الى الشارع و ضعا و رفعا، و معلوم ان للشارع رفع المواخذة كما ان له وضعها فتأمل. و ثالثا يمكن رفع المواخذة برفع منشأ انتزاعها و هو ايجاب الاحتياط والتحفظ بحيث لا يجوز للعبد الاقتحام فی المشتبهات لتنجزها عليه لو صادف الواقع اياها بعد الامر الايجابی بالاحتياط والتحفظ، و توضيح ذلك انه قد عرفت مرارا ان المراد بالرفع ليس رفع خصوص ما اثبته دليل من العمومات او الاطلاقات و غيرها، بل المراد الاعم منه و من عدم توجيهه الى المكلف مع وجود المقتضی له فقط فی الواقع و نفس الامر و لو لم يثبته دليل اصلا، فاذا كان لا يقبح فی العقل ان يوجه التكليف بالاجتناب عن الخمر مثلا الى المكلف بحيث يشمل صورة

الشك فيه والنسيان او الاكراه او الاضطرار الناشئ من عدم تحفظ العبد نفسه و ترتيب مقدماته بسوء اختياره من عدم المبالاة و غيره و لم يوجه اليه كذلك يصدق الرفع فى حقه، و لعمري ان هذا اوضح من ان يحتاج الى بيان ازيد مما ذكر. و مما ذكرنا تعرف رفع الاشكال الذي اشير اليه من ان المواخذة او استحقاق العقاب مترتب على المخالفة بقيد العمد، اذ مناطه يعنى المعصية لا يحصل الا بذلك، و حاصله: ان تخصيص المؤاخذة و كذا استحقاق العقوبة بذلك مما لا وجه له، لعدم تقبيح العقل مواخذة الناس من غير تحفظ نفسه عن عروض هذه الصفة له، و كذا مواخذة الجاهل الملتفت و المكره الذي لم يبال فى حدوث مقدمات الاكراه له و المضطر كذلك، فافهم و اغتنم.

إشارةٌ فيها إنارةٌ

و نظير ذلك ما ربما يقال فى ردالمتمسك على عدم وجوب الاعادة على من صلى فى النجاسة ناسيا بعموم حديث الرفع من ان المرفوع به ليس الا الاثار الشرعية و العقلية المترتبة عليها، و وجوب الاعادة ليس منها، و كذلك الكلام فى الجزء المنسى. و يرده ما تقدم فى نظيره من امكان اسناد الرفع الى وجوب الاعادة بلحاظ رفع منشأ انتزاعه و هو جزئية السورة مطلقا، و شرطية الطهارة كذلك بناء على ما هو الحق من ان الاحكام الوضعية كالتكليفية من المجعولات الشرعية و ان كانت منتزعة عنها، فيقال بحديث الرفع ان شرطية الطهارة و جزئية السورة مثلا مختص بحال الذكر، فيصير صلاة الناس فى النجاسة و ناسى الجزء مطابقا للمامور به فلا يبقى الامر الاول فلا يجب الاعادة، فانك قد عرفت امكان رفع الاثار العقلية المتفرعة على الاثار الشرعية برفعها فتدبر جيدا، فانه دقيق و قد كنت متردداً فى امكان تصحيح العبادة الفاقدة للجزء او الشرط بهذاالوجه لكنه قد استقر رأيى بعد التدبر و التامل التّام، و حاصل الكلام انه كما يقال: ان معنى رفع اثر التحريم مثلاً فيما لا يعلمون عدم توجيهه الى المكلف بحيث يشمل صورة الشك فيه و عدم ايجاب الاحتياط و التّحفظ فيه، فكذلك ايضاً معنى رفع اثر الشك الصادر عن نسيان عدم ايجابه مطلقاً و عدم جهل الجزئية و الشرطية كذلك، و لعمري ان المقام

حقيق بالتأمّل التام فانه من مزال الاقدام، منع عفى عنه.

ما ذكره المحقّق النائينى قدس سره من عدم جريان حديث الرفع

فى التروك و ما فرّع عليه

والمحقق النائيني قدس سره الشريف بعد ما قوى عدم جريان حديث الرفع فى التروك.

قال: و من هنا يظهر انه لايمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الاجزاء والشرائط لنسيان او اكراه و نحو ذلك بحديث الرفع، فانه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية فى الصلاة مثلا لخلو صفحة الوجود عنها، مضافا الى ان الاثر المترتب على السورة ليس هو الا الاجزاء و صحة العبادة، و مع الغض عن أن الاجزاء والصحة ليست من الاثار الشرعية التى تقبل الوضع والرفع لا يمكن ان يكون رفع السورة بلحاظ رفع اثر الاجزاء والصحة، فان ذلك يقتضى عدم الاجزاء و فساد العبادة، و هذا ينافى الامتنان و ينتج عكس المقصود، فان المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لافسادها، فنفس الجزء او الشرط المنسى موضوعا و اثراً لايشمله حديث الرفع و لايمكن التشبث به لتصحيح العبادة. و اما بالنسبة الى المركب الفاقد للجزء او الشرط المنسى فهو وان كان امرا وجوديا قابلا لتوجه الرفع اليه، الا انه اولا ليس هوالمعنى او المكره عليه ليتوجه اليه الرفع. و ثانيا لا فائدة فى رفعه لان رفع المركب الفاقد للجزء او الشرط لا يثبت المركب الواجد له، فان ذلك يكون وضعا لا رفعا و ليس للمركب الفاقد للجزء او الشرط اثر يصح رفع المركب بلحاظه، فان الصلاة بلا سورة مثلا لايترتب عليها اثر إلا الفساد و عدم الاجزاء و هو غير قابل للرفع الشرعى، و من ذلك يظهر فساد ما قيل من ان المرفوع فى حال النسيان انما هو جزئية المنسى للمركب، و ما اشكل عليه من ان الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع، و ما اجيب عن ذلك من ان الجزئية مجعولة بتتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشاء الانتزاع، فان ذلك كله خروج عن مفروض الكلام و لا ربط له بالمقام لان جزئية الجزء لم تكن منسية، و الا كان ذلك من نسيان

الحكم، و محل الكلام انما هو نسيان الموضوع و نسيان قراءة السورة مثلا، فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بان الجزئية غير مجعولة، فيجاب بانها مجعولة بجعل منشأ الانتزاع. انتهى بعض كلامه قدس سره.

نقدُ ما ذكره المحقّق النائينى قدس سره

و فيه: اولاً ما عرفت فى وجه التصحيح، و ثانيا ما افاده الاستاد دام ظله العالى: من ان الظاهر من الحديث نسبة الرفع الى نفس النسيان، و حينئذٍ نقول: لو تصدى المكلف للاتيان بالصلاة مثلا كان مريداً لايجادها بتمام الاجزاء والشرائط لو لم يعرض له صفة الخطأ والنسيان بحيث لو علم بعدم حصولهما له فى اثناء العمل لقطع بوصوله نحو المطلوب و ادراكه للمصلحة الكائنة فيه، فاذا قال الشارع: رفع النسيان، فكانه قال قد بلغت نحو المقصود و ادركت المصلحة المطلوبة، هذا. و اما ما قال: من انه لا محل لورود الرفع على الصورة المنسية لخلو صفحة الوجود عنها، ففيه: انه منقوض بترك الواجبات عن اكراه مع انه لا اشكال فى شمول الحديث له. و اما ما قال ما حاصله: ان شمول حديث الرفع للجزء المنسى ينتج عكس المقصود، ففيه: انه لو اغمض عن اشكال عدم جواز رفع الاثار العقلية بالحديث لا اشكال فى اثباته صحة العبادة، و ذلك لان من اثار ذات ترك الجزء فساد العبادة و عدم موافقة المأتى به للمامور به، فهذاالاثر يرتفع فيما صدر الترك عن نسيان. و من جميع ما ذكرناه تعرف ان الحق امكان تصحيح العبادة الفاقدة بالحديث بناء على عموم الاثار.

تكملةٌ

ثم ان غاية مفاد الحديث رفع الكلفة الزائدة عن كلفة اصل المنسى او المكره عليه او المضطر اليه و غير ذلك، و لذا لم يقل احد فى الاقل و الاكثر الاستقلالى بعدم لزوم تدارك الجزء المنسى او الشرط كذلك، بخلافه فى الارتباطى منه، و هذا واضح.

ثم انه يشمل رفع ما يكون فى رفعه منة على العباد، فلا يشمل الواجب المكره عليه او المضطر اليه او الذي صدر عن نسيان او خطأ و نحو ذلك، لان رفعه خلاف الامتنان و

هذا خاتمة الكلام في الحديث الشريف.

الثانية: حديث الحجب

و منها: قوله عليه السلام «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[1] و تقريب الاستدلال بحيث كان اسلم من ساير التقاريب ان ما حجب الله علمه عن العباد بان لم يوفقهم لمعرفتها فهو موضوع عنهم.

تزييف الاستدلال بالحديث

و فيه: انه و ان صح نسبة الحجب الى الله تعالى بعناية التي ذكر، الا انها خلاف ظاهر اللفظ، فان الظاهر من الحديث ان ما اخفى الله علمه و تعلق عنايته بمنع اطلاع العباد عليه بان لم يامر رسله بتبليغه، فهو موضوع عن العباد.

فما يقال: من ان الحديث مساوق لحديث الشريف الذي ورد عن سيدنا اميرالمومنين «ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تنقضوها و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم»[2] في غاية الضعف، اذ لا تكليف في الواقع فيما سكت الله عنه بخلافه فيما حجب فان الحجب، يلزمه الثبوت واقعا بان اوحى الى النبي صلى الله عليه وآله او الهم به الوصي عليه السلام، و كيف كان فالحديث الشريف و ان لم يكن مساوقا لحديث السكوت الا انه مما لا يمكن الاستدلال به فتدبر.

الثالثة: حديث الحلّيّة

و منها: قوله «كل شي فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»[3] و تقريب الاستدلال ان كل فعل من الافعال فيه احتمال الحلية والحرمة و صلاحية الاتصاف بكل واحد منهما بحيث لك ان تحكم عليه باحدهما لا بعينه، او كل موضوع كذلك بلحاظ تعلق فعل المكلف به فهو لك حلال و خرج بما ذكر ما لا يتعلق به فعل

١.- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٣، الباب ١٢، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٨٠، الباب ٣٣؛ التوحيد، ص ٤١٣، الباب ٦٤.

٢.- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، الباب ١٢؛ عوالي اللآلي، ج ٣، ص ٥٢٨.

٣.- الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٤١؛ التهذيب، ج ٦، ص ٣٧٥، الباب ٩٣.

المكلف، و ما لا يتعلق به حكم من الاحكام كالافعال الاضطرارية، و ما يكون حلالا قطعا و ما يكون حراما كذلك، فاذا يصدق على اللحم المشترى من السوق المردد بين كونه مذكى او ميتةً و على التتن انه شى مشتبه فيه احتمال الحلية و احتمال الحرمة، و لنا ان نجعله محكوما بكل واحد من الحكمين فهو حلال حتى علم حرمته.

عدم تمامية الاستدلال بحديث الحلية

و فيه: ان كون المراد من الشى خصوص المشتبه مخالف لظهور قوله: فيه حلال و حرام، فى التقسيم الفعلى لا الترديد اذ لا تقسيم مع الترديد لا ذهنا و لا خارجا، و مخالف لظهور لفظة «منه» فيجب ان يكون المراد من الشى الاعم من المشتبه فيصير المعنى حينئذٍ كل كلى فيه قسمان حلال و حرام فهو لک حلال الى ان تعرف الحرام من الكلى معينا فتدعه، وعلى الاستخدام يكون المراد ان كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلک الجزئى لک حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك النوع فى الخارج فتدعه، و على هذا يظهر الحديث الشريف فى الشبهات الموضوعية فان معرفة عين الحرام حقيقة انما هو فيها لا فى الحكمية منها، هذا مضافا الى ان الظاهر من الحديث كون القيد مع تمامية الكلام بدونه بيانا لمنشأ الاشتباه، لان الاحتراز عن المذكورات فى كلام المستدل يحصل بقوله عليه السلام «حتى تعرف الحرام منه بعينه»[1].

نقلٌ و نقدٌ

فلا مجال لما قال بعض الاساطين انتصاراً للمستدل بعدالاعتراف بظهور القضية فى الانقسام الفعلى فلا يشمل مثل شرب التتن من ان لنا ان نفرض شيئاًله قسمان حلال و حرام و اشتبه قسم ثالث منه، كاللحم الذي يكون فرده حلال كلحم الغنم، و فرده حرام كلحم الخنزير، و اشتبه فرده الثالث كلحم الحمير فنقول: كلى اللحم الذي فيه حلال و حرام لک حلال حتى تعرف الحرام منه فيصير لحم الحمار المشكوك حلالا حتىٰ علم

۱.- الكافى، ج ۶، ص ۳۳۹؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۳۴۱؛ التهذيب، ج ۶، ص ۳۷۵، الباب ۹۳.

حرمته. انتهى ملخص كلامه. و وجهه ان وجودالقسمين فى اللحم ليس منشأ للاشتباه فى لحم الحمير بل منشاء الاشتباه فيه عدم تبين حكمه من الأدلة الأولّية المبنية لاحكام الموضوعات، فلو اريد جعل الحلية الظاهرية له لوجب ان يقال: كل مشتبه لک حلال حتى تعرف انه حرام، و تقييد الموضوع بقيد اجنبى لادخل له فى الحكم و لا فى موضوعية الموضوع بل يخل بالمقصود مما لا ينبغى صدوره عن عاقل فضلا عن الامام. هذا، ولو اغمض عن هذا الاشكال فلا وجه للقول بعدم شمول الحديث لمثل شرب التتن، لانه يقال: مطلق الشرب فيه حلال كشرب الماء و حرام كشرب الخمر فهو لک حلال حتى تعرف الحرام منه فشرب التتن المشتبه لک حلال حتى علم حرمته.

لا يقال: لامجال لهذا الاشكال، لانه يكفى فى عدم لغوية القيد انه لو علم كون مطلق اللحم حراما او حلالا لم يبق شک فى لحم الحمير، فوجود القسمين فى اللحم صار منشأ للشک فى لحم الحمير.

فانه يقال: ليس المراد مجرد سببية وجودالقسمين للشک كى يقال: كما ان سبب الشك فى كون اللحم حلالا فى الشبهة الموضوعية وجود المذكى و غيره فيه، فكذلک سببه فيه فى الشبهة الحكمية وجود القسمين فى اللحم قسم حلال و قسم حرام، بل المراد ان الظاهر من القيد كون احتمال الحلية فى المشكوك ناشياً عن الموجود الحلال فى الشى، و احتمال حرمته ناشياً عن الحرام الموجود فيه، و هذا المعنى لا ينطبق الاعلى الشبهات الموضوعية لان احتمال الحلية فى اللحم المشكوك كونه مذكى او غيره انما تطرق من قبل الحلال الموجود بحيث لولاه لما كان يحتمل، و احتمال الحرمة فيه انما جاء من قبل الحرام الموجود بحيث لولاه لما كان يحتمل ايضا، و ذلك بخلاف الشبهات الحكمية، فان احتمال الحلية و كذا الحرمة فى لحم الحمير لم يكن الا للجهل بحكمه و عدم تبين الجعل الواقع عليه.

هذا كله مضافا الى بقاء الاشكال بحاله و لو قلنا بانه يكفى فى عدم لغوية القيد انه لو علم كون مطلق اللحم حراما او حلالا لم يبق شک فى لحم الحمير، و ذلك لان ذكر ما لا دخل له فى الحكم و لا فى موضوعية الموضوع بحيث لو لم يوت به لما ورد فى المقصود

خلل بل ذكره قد يخلّ بالمقصود كما عرفت بعيد عن مقام الامام المتصدي لبيان الحلال و الحرام لالما لا دخل له بالاحكام بخلاف ما اذا اختص الحديث بالشبهات الموضوعية فان التخصيص و التقييد حينئذٍ لبيان الحكم فيها بحيث لولاه لما كان مختصابها، فافهم و اغتنم.

ما ذكره الشيخ قدس سره فى المقام و نقده

قال شيخنا الانصاري قدس سره بعدالاشكال الذي قويّناه ما لفظه: هذا كله مضافا الى ان الظاهر من قوله عليه السلام: حتى تعرف الحرام منه، معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده فى الشي، و معلوم ان معرفة لحم الخنزير و حرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار انتهى.

و اورد عليه بان معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق او على ذلك الشى الذي عرف حرمته، و لو لا ذلك للزم الاشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية ايضا، اذ بعد معرفة فرد من افراد الغيرالمذكى يصدق انه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات ايضا.

و دفع الايراد سيدنا الاستاد دام ظله بان مراد الشيخ قدس سره ليس ما فهمه المورد، بل هو ان الظاهر من الحديث كون الغاية تميز الحلال عن الحرام و هو لايكون الاغاية للحلية الظاهرية فى الشبهات الموضوعية، و اما غايتها فى الشبهات الحكمية ليس الامعرفة حكمه من الادلة، فلوكان الحديث شاملا لهما للزم عدم ذكر الغاية للحكم الظاهري المجعول فى المشتبه بالشبهة الحكمية و هذا مما لا يلتزم به الخصم ايضا بل يدعى كون الغاية لهما فتدبر، و لكن الانصاف على ما ادى اليه نظر القاصران مراد الشيخ هو ما فهمه المورد خصوصا بملاحظة قوله: و معلوم ان معرفة لحم الخنزير و حرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار، نعم لايبعد كون ما ذكره الاستاد اشكالا اخر على القائل بالعموم فى الحديث فتأمل.

حصيلة ما ذكر ذيل الحديث فى مبحث المياه من الفقه

ثم انا قد استقصينا فى الحديث فى مبحث المياه فى الفقه و اجمال الكلام ان حديث الشريف ناظر الى موارد العلم الاجمالى بحسب الظاهر، اذالظاهر من قوله: فيه حلال و

حرام، کونه فی مقام التقسیم الخارجی. و کذا الظاهر من قوله: حتی تعرف الحرام منه بعینه، ان الغایة معرفة الحرام بعینه و بشخصه بعد ان کان معلوماً اجمالیا، و حینئذٍ نقول: یشمل ما اذا علم اجمالا بوجود لحم غیر مذکی بین لحمین او ازید، فانه یصدق علی اللحوم بنظر الواحد فی انه شی فیه حلال و حرام، فهذا الشی لک حلال حتی تعلم الحرام بشخصه، و لا یخفی ان احتمال الحلیة فی کل واحد من الاطراف ناشئ عن وجود الحلال، و کذا احتمال الحرمة ناشئ عن وجود الحرام و احتمال تطبیقه علیه. و کذا یشمل الحدیث ما اذا علم وجود الحلال و الحرام فی الشی لکنه لم یعلم العنوان مع تبین الحیثیة الخارجیة، کما اذا علم اجمالا بحرمة احدالشیئین المعلوم عنوانهما فی الخارج فانه یصدق علیهما بالنظر الوحدة ایضا انه شی فیه الحلال والحرام، مع ان احتمال الحلیة فی کل واحد منهما لاحتمال انطباق الحلال المعلوم علیه، و کذا احتمال الحرمة فیه لاحتمال انطباق الحرام المعلوم علیه. و علی هذا یشمل الخبر بعض موارد الشبهة الحکمیة، لکنه فی الفقه نادر، و لذا لا یمکن تتمیم الکلام فی غیره بعدم القول بالفصل، فافهم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الرابعة: حدیث السعة

و منها قوله: «الناس فی سعة ما لم یعلموا»[1] فهم فی سعة من قبل کل حکم لایعلمونه او مادام لم یعلمونه، و معنی کونهم فی سعة الاحکام المجهولة عدم وجوب الاحتیاط علیهم و توضیح ذلك ان الاحکام الالزامیة من الوجوب والحرمة لثقلها علی المکلف تورث نحو ضیق علیه فاذا کانت تلک الاحکام بحیث لا یوجد الضیق الاعلی العالم بها یکون المکلف الجاهل فی سعة من قبلها، و ذلك لایکون الا بعدم ایجاب الاحتیاط و عدم توجیه التکلیف بحیث یشمل صورة الشك فیه، والا فلا شبهة فی اختصاص الاحکام بالعالمین بها و لایشمل الخطابات غیرهم، فاذا صار معنی کون المکلفین فی سعة المجهولات او مادام جاهلین عدم وجوب الاحتیاط علیهم یتعارض الحدیث الشریف مع اخبار الاحتیاط، الاعلی ان یکون وجوب الاحتیاط نفسیا فلا

۱.- المستدرك، ج ۱۸، ص ۲۰، الباب ۱۲؛ عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۴۲۴.

تعارض، لكنه خلاف التحقيق على ما ياتى اليه الاشارة.

دخلٌ و دفعٌ

لا يقال: هذا لو كان متعلق الجهل خصوص الاحكام، و اما لو كان مطلق الوظيفة و التكليف فى مقام العمل لورد أخبار الاحتياط عليه لانها تبين الوظيفة والتكليف.

فانه يقال: ما ذكرت لا يرد بناءاً على كون ما مصدرية ظرفية لامكان ان يدعى حينئذٍ ان مفاد الخبر ان الناس فى سعة ما لم يعلموا وظايفهم و وجوب الاحتياط من الوظائف، و اما بناء على كونها موصولة او موصوفة فلا لان الظاهر من الحديث ان الناس فى سعة كل حكم لايعلمون نفسه، لا ما لا يعلمون وظيفة الجاهل به و تكليف الشاك فيه، ليقال ان اخبار الاحتياط تبين وظيفة الشاك فى الحكم. والتحقيق ان كون ما مصدرية اردء الاحتمالين لما بين فى موضعه من عدم دخول ماالمصدرية على غيرالماضى اوالمضارع بمعناه كالداخل عليه لفظة لم، مضافا الى انه خلاف ظاهر الحديث ايضا.

وهمٌ و دفعٌ

لايقال: سلمنا كون ما موصولة او موصوفة، لكن نقول: ان ما ادعيتم من ان ظهورالكلام تعلق عدم العلم بنفس الموصول لايثبت المطلوب لا مكان كون المراد من الموصول هوالوظيفه والتكليف فنقول: ان المعنى ان الناس فى سعة الوظائف التى يعلمونها.

فانه يقال: لايأتى السعة الا من قبل الاحكام الاولية بان لا تتوجه الى المكلف بحيث تشمل صورة الشك فيها ولو كانت بايجاب الاحتياط، و كذا الضيق انما هو يتوجه الاحكام بحيث تشمل الجاهل بها ايضا ولو بايجابه، فتدبر.

الخامسة: حديث الاطلاق

و منها قوله عليه السلام: «كل شى مطلق حتى يرد فيه نهى»[1] و استقصاء الكلام فيه يبتنى

---

۱. – من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۳۱۷؛ وسائل الشيعة، ج ۶، ص ۲۸۹، الباب ۱۹.

علی تقدیم مقدمات:

الاولی: انه هل المراد من الورود هوالصدور او الورود علی المکلف المساوق للوصول؟ وجهان: من صدق الورود علی صدوره عنه تعالی علم به اولا خصوصاً بعد بلوغه الی غیر واحد و خفائه علی غیرهم، و من ان الورود لیس مساوقا للصدور لانه متعد بنفسه بخلاف الصدور، و بهذا اللحاظ یقال وارد و مورود و المورود لیس موضوع الوارد و محله بل ما یتعدالورود الیه بغیر حرف الجر و هو من یرده الشی یعنی المکلف، والحاصل ان عنایة الورود غیر عنایة الصدور، و الاول یحتاج الی مورود فی ذاته بخلاف الثانی، هذا حاصل ما قیل فی الوجهین. و الاقوی فی النظر هوالوجه الذي قواه المحقق الخراسانی لان فی الثانی ان مجرد ذلك لا یوجب کون الورود مساوقا للوصول لصدق الورود ولو بلحاظ تعدیه بنفسه بعد بلوغ الحکم الی النبی او الوصی بالوحی او الالهام. نعم لا یبعد کون مجرد الصدور عن الله تعالی و لو لم یوح بها النبی خلاف ظاهر لفظ الورود لما ذکر. و قال المحقق الهمدانی فی تقریب کون المراد من الورود هوالوصول لا مجرد الصدور ما حاصله: انه لو کان المراد الثانی لکان ثمرة الحدیث علمیة لا عملیة، و هو بعید عن سوق الاخبار، نعم لو کان الروایة صادرة عن النبی فی صدرالشریعة قبل اکمالها لاتجه حمله علی ارادة المعنی المزبور لترتب الثمرة العملیة علیه حینئذٍ، و هذا بخلاف ما لو صدرت عن الائمة بعد اکمال الشریعة و ورود النهی فی المحرمات الواقعیة. و فیه: انه یکفی فی الثمرة جریان الاباحة فی کل ما لم یرد فیه نهی ولو بالاصل، اللهم الا ان یدعی عدم جریان الاصل للعلم بورود النواهی العدیدة فی الموضوعات المتعددة، و فیه ما عرفت فی مبحث الظن من عدم صحة دعوی العلم الاجمالی بعد معرفة جملة من الاشیاء الوارد فیها النهی.

الثانیة: انه هل یمکن جعل الورود بالمعنی الذي قویناه غایة للاباحة الظاهریة اولا؟ قیل بالثانی، و ان الورود لا بمعنی الوصول لا یکون الا غایة للاطلاق بمعنی اللاحرج من قبل المولی فی قبال الحظر العقلی لکونه عبدا مملوکا ینبغی ان یکون وروده و صدوره عن

راي مالكه، و ذلك لوجوه، منها: ان غاية حكم الظاهري لايمكن ان يكون الا العلم لان موضوعه التام هوالشك فكيف يفى بامر واقعى يجامع الشك. و فيه: انه يمكن جعل موضوع الحكم الظاهري شكا خاصا لمصلحة فى جعله له بالخصوص، فمن المحتمل عدم المصلحة فى جعل الا باحة فيما شك فى المحبوبية و المبغوضية و لم يحرز عدم ورود النهى و لو بالاصل بل كونها منحصرة فى خصوص ما شك فيهما و احرز عدم ورودالنهى بالقطع اوالاصل و اذا لامفر الا من جعل الغاية للحكم الظاهري ورودالنهى.

و منها: ان الاباحة حيث كانت مغياة بصدور النهى واقعا و الغاية مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج الى اصالة عدم صدوره لفعلية الاباحة، و الحال ان الاصل اما ان يكون كافيا فلا استدلال بالخبر، او غيره فلا يصح الاستدلال به. و فيه: انه مبنى على عدم إمكان التعبد بالاباحة المغياة بصدور النهى واقعا و الا فيجري الاصل، و به يصير الموضوع مما لم يرد فيه نهى فيحكم باباحته للحديث

و منها: ان القطع بعدم ورود النهى او احرازه بالاصل مساوق للقطع بعدم الحرمة الشرعية او لاحرازه، فكيف يمكن جعل الاباحة الظاهرية المتقومة بالشك فى الحرمة الواقعية فى مورده.

و فيه: ان عدم صدور النهى كما يمكن ان يكون لعدم الحرمة راسا فى الواقع يمكن ان يكون لمصلحة فيه و لو كانت فى الواقع بحيث لو امكن الاصدار بان لم يكن فيه مفسدة مزاحمة لصدر، فاحراز عدم ورود النهى بالقطع اوالاصل لايقتضى احراز عدم الحرمة الواقعية به فتدبر جيدا. و قد تحصل مما ذكرناه امكان جعل الغاية للاباحة الظاهرية صدور النهى و جعل الحد له عدمه.

إمكان التمسك بالحديث لاثبات الاباحة تجاه الأخباري

الثالثة: بناء على كون الورود بمعنى الصدور انه هل يمكن التمسك بالحديث للحكم بالاباحة فى مورد كلام الاخباري و الاصولى و هو ما لو شك فى ورود النهى و عدمه او لا؟ وجهان.

نقلٌ و نظرٌ

ذهب المحقق (قده) الى الثانى، قال ما لفظه: و دلالته تتوقف على عدم صدق الورود الا بعد العلم او ما بحكمه بالنهى عنه و ان صدر عن الشارع و وصل غير واحد، مع انه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه، سيما بعد بلوغه الى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم و لكن بضميمة اصالة العدم صح الاستدلال به و تم.

فانه يقال: و ان تم الاستدلال به بضميمتها و يحكم باباحة مجهول الحرمة و اطلاقه الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهى واقعا.

لا يقال: نعم و لكنه لا يتفاوت فيما هوالمهم من الحكم بالاباحة فى مجهول الحرمة كان بهذا العنوان او بذاك العنوان.

فانه يقال: حيث انه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهى عنه اصلا و لا يكاد يعم ما اذا ورد النهى عنه فى زمان و اباحة فى اخر و اشتبها من حيث التقدم و التاخر.

لا يقال: هذا لو لا عدم الفصل بين افراد ماشتبهت حرمته، فانه يقال: و ان لم يكن بينها الفصل الا انه انما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة فى بعضها الدليل لا الاصل، فافهم انتهى كلامه رفع مقامه.

والتحقيق ان النسبة بين اخبار الاحتياط و هذا الخبر عموم و خصوص مطلق، فانها تشمل صورة القطع بعدم ورود النهى و صورة الشك فيه جرى فيه الاصل اولا و صورة العلم بوروده والشك فى تقدمه على الاباحة المجعولة وتأخّره و صورة العلم به اجمالا، و الخبر مخصوص بما لم يرد فيه نهى سواء احرز ذلك بالقطع او بالاصل، فيخصّص به اخبارالاحتياط، فلابد للاخباري ان يحكم بالاطلاق والاباحة فى كل مورد لم يعلم ورود النهى فيه اصلا، و اذا حكم بذلک فى هذه الشبهات مع كثرتها لا يبعدان يلتزم به فى مورد الشك فى التقدم و التاخر ايضا لانه لا يرض بحمل اخبار الاحتياط على هذه الصورة القليلة غاية القلة بحيث قلّما يتحقق هذا المعنى فى الفقه فيلتزم قطعا

باختصاص اخبار الاحتياط بموارد العلم الاجمالی بورود النهی التی کانت خارجة عن الشك فی التکلیف، والحاصل انه لو الزم الاخباري علی الحکم بالاباحة فی مورد الشك فی التکلیف فیما لم یرد فیه نهی بالقطع او بالاصل لالتزم بها فیما ورد فیه النهی و شک فی التقدم و التاخر ایضا، فافهم و اغتنم.

فی مقتضی القاعدة فیما اذا لم یجر الاصل و شک فی الورود

هذا بناء علی جریان الاصل، و اما بناء علی عدمه فهل مقتضی القاعدة فی مورد الشك فی الورود و عدمه هوالبراءة والاباحة اوالاحتیاط؟ وجهان: من انّ موارد الشك فی ورود النهی و عدمه اصلا انما کانت من الشبهات المصداقیة للمخصص و قد تبین فی محله انه لایمکن التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیة و بعد عدم امکان التمسک باخبارالاحتیاط هنا یعترف الاخباري بالاباحة لانه انما یحکم بالاحتیاط للاخبار او غیرها للادلة والمفروض عدم امکان التمسک فی المقام بها، و من بقاء احتمال التکلیف فی البین فان تمام الموضوع لوجوب الاحتیاط هو احتمال المطلوبیة و المبغوضیة، غایة الامر انه لما کان فی جعل الاباحة فی بعض الموارد مصلحة متداركة لمصلحة الواقع او مفسدته کالمصلحة الکائنة فی التسهیل و نحوه حکم بها فیه، ففیما شک فی کونه من هذا المورد لا مجال لرفع الید عن الاحتیاط الذي موضوعه احتمال وجود التکلیف فی‌الواقع، و الحاصل ان القطع بعدم ورود النهی مؤمّن عن العقاب علی فرض وجود مقتضیه واقعا، و اما لو شک فی ذلك فلا یکون المکلف مامونا عن العقاب، بل یحتمل التکلیف الذي علی فرض وجوده یکون منجزا علیه، و احتمال التکلیف المنجز واجب المراعاة هذا، و قد قوی سیدنا الاستاد وجه الثانی، و علیک بالتامل التام لینکشف لک حقیقة الحال.

اشارةٌ و ازاحةٌ

ثم انه یظهر من ذیل کلام المحقق السابق الذکر ان التلازم بین حکم ما لم یعلم ورود النهی فیه اصلا و بین ما علم ذلك و شک فی التقدم و التاخر ثابت، لکنه لما کان بحسب الواقع فلایجدي فیما نحن فیه مما کان المثبت للحکم بالاباحة فی مورد احد المتلازمین هو

الاصل لاالامارة، نعم لو كان التلازم فی حكم الظاهري ايضا لما يكون بين الاصل والامارة فرق كما فی الاجزاء الماء الواحد على ما بيّن فی محله.

اقول: لايخفی انه لو امكن ادعاء الاجماع على عدم الفصل هنا لكان التلازم بحسب الظاهر و يجدي فيه الاصل ايضا، لكن الكلام فی وجود الاجماع على عدم الفرق بين ما لم‌يرد فيه نهی و لو بالاصل و بين ما ورد و شک فی التقدم و التاخر، والظاهر عدمه فی المقام لاختلاف العنوانين، و حينئذٍ لا يجدي كون المثبت للحكم بالاباحة فی بعضها الامارة ايضا فتدبر جيدا.

السادسة: حديث عبدالاعلى

و منها: رواية عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام «قال سألته عمن لم يعرف شيئاً هل عليه شیء؟ قال لا»[1] و الاستدلال بها يبتنی على كون المراد بعدم عرفان شیء عدم معرفة فرد معين مفروض فی الخارج و الابان كان الشیء بمعناه الحقيقی المعبّر عنه فی الفارسية به «چيز» فلا اشكال فی افادته العموم لوقوعه فی سياق النفی، و عليه فلا دلالة للحديث على المدعى لان السؤال حينئذٍ انما هو عن حكم القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

السابعة: رواية ان اللّه يحتج على العباد

و منها قوله عليه السلام: «ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتيهم و عرفهم»[2] و الاستدلال بها مبنی على ظهور الحديث فی ان الاحتجاج بما اتيهم انما يكون على ما اتيهم لاعلى غيره، حيث انه لا يمكن ان يقال: حينئذٍ ان ايجاب الاحتياط مما اتيهم الله و عرفهم، لان الاحتجاج انما يكون بايجاب الاحتياط على الواقعيات لاعلى نفس الايجاب فتدبر.

الثامنة: رواية ايّما امرء ركب امراً

و منها قوله صلى الله عليه و آله: «ايُّما امرء [خ: اي رجل] ركب امرا بجهالة فلا شیء عليه»[3] و

۱- التوحيد، ص ۴۱۲، الباب ۶۴. ۲- الكافی، ج ۱، ص ۱۶۴؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۸۰، الباب ۳۳.

۳- التهذيب، ج ۵، ص ۷۲، الباب ۷؛ وسائل الشيعة، ج ۸، ص ۲۴۸، الباب ۳۰.

الظاهر عدم دلالته على المدعى، لان الظاهر من الجهالة فى الرواية و امثال هذاالكلام كقولک فلان عمل كذا بجهالة هو الغفلة عن الواقع و اعتقاد الصواب، و يدل عليه مورد الخبر حيث سئل عن رجل اغتنم مالاً فعزم بيت الله مع جهله بمسائله، و من المعلوم ان الجهل المتصور فى العوام الذين لم يسمعوا احكام الله و اياته هوالغفلة لا التردد والشك، هذا. و تائيد المطلب بما عن شيخنا الانصاري(قده) من ان تعميم الجهالة بصورة التردد يحرج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه اب عن التخصيص، مما لا وجه، له لانه لازم على اي تقدير، فان الغافل ايضا اما ان يكون مقصرا او غيره، و على فرض ظهور الجهالة فى الغفلة ايضا يلزم التخصيص بالغافل الغير المقصر، مضافا الى ان المراد بلا شئ عليه ليس عدم خصوص حكم التكليفى عليه، بل الاعم منه و من الوضعى بقرينة استدلال الامام بهذا الكلام على عدم وجوب الحج من قابل عليه، و حينئذٍ يخصّص الحديث بغير واحد من المقامات التى ليس الغفلة فيها سببا لرفع حكم الوضعى ايضا.

التاسعة: صحيحة عبدالرحمن

و منها: صحيحة عبد الرحمن بن حجاج «قال سألته عن الرجل يتزوّج المراة فى عدتها بجهالة اهى ممن لاتحل له ابداً؟ فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضى عدتها فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك، فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم انّ ذلك محرم عليهام بجهالته انها فى العدة؟ قال احدي الجهالتين اهون من الاخري الجهالة بان الله حرم عليه و ذلك بانه لا يقدر معه على الاحتياط، قلت: فهو فى الاخرى معذور؟ قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوّجها» و تقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام «فقد يعذرالناس فى الجهالة بما هواعظم من ذلك» ظاهر فى ان تمام الموضوع للحكم بالمعذورية هوالجهالة بمعناها الحقيق الشامل لصورة الغفلة والتردد معا و الشامل لصورة الجهل بكونها فى العدة والجهل بانقضائها او اصل تشريعها.

وهمٌ و دفعٌ

لا يقال: هب ذلك لكنا ندعى ظهور المعذورية فيها بحسب الوضع بمعنى عدم حرمة

المعتدة علیه ابدا و جواز تزویجها بعد انقضاء عدتها لا بحسب التکلیف بمعنی عدم العقاب والمواخذة علی نفس التزویج فی العدة مع الجهل بموضوعها او حکمها، و ذلك لوجهین احدهما ظهورالحدیث فی ذلك من الصدر الی الذیل من السؤال والجواب، فان السؤال اوّلاً انما وقع عن ان المرأة المزوجة فی العدة بجهالة هل هی ممن لا تحل ابدا؟ فاجاب علیه السلام بعدم الحرمة الابدیة فی صورة الجهالة و جواز تزویجهابعد انقضاء عدتها، ثم سئل عن التزویج مع الجهل بکون المراة فی العدة هل هو یوجب الحرمة الابدیة ام الجهالة تصیر عذرا؟ فاجاب علیه السلام بقوله اذا انقضت عدتها فهو معذور فی ان یزوجها وکل ذلك یقوي کون المراد من المعذوریة هی بحسب الوضع لا التکلیف. الثانی ان المعذوریة التکلیفیة غیر متصورة فی المقام لان الجهل یکونها فی العدة ان کان مع العلم بها و بمقدارها و الشك فی الانقضاء لا یصیر عذرا بحسب التکلیف لاستصحاب بقاء العدة و لو اغمض عنه فیکفی اصالة عدم جواز تزویجها، و ان کان مع العلم بها والشك فی مقدارها فکذلک لاصالة کون المراة فی العدة و اصالة عدم جواز تزویجها، و ان کان مع الجهل باصل تشریعها فکذلک قبل الفحص للاجماع علی عدم معذوریة الجاهل بالحکم قبل الفحص والیاس عن الظفر بدلیل و بعدالفحص یرتفع الجهل قطعا لوضوح المطلب و شهرته بین المسلمین، و اما الجهل بحرمة تزویج المعتدة فلا یصیر ایضا منشأ للعذر قبل الفحص لما ذکر و لا یبقی الجهل بعد الفحص بحاله لما عرفت، فتبین من ذلك کله ان المعذوریة فی الخبر انما هی بحسب الوضع.

فانه یقال: لا مجال لانکار ظهور المعذوریة فی الجهالة فیها بحسب التکلیف مع قطع النظر عن حیثیات الخارجیة، و اذا نقول: لا ملزم لرفع الید عن هذا الظهور لان المترائی من الحدیث کون سبب المعذوریة بحسب الوضع انما هو معذوریة المکلف فی حکم التکلیفی الناشئ عن الجهل، و ذلك لانه علیه السلام علل جواز التزویج بعد انقضاء العدة و عدم حرمة الابدیة بمعذوریة الناس فی الجهالة الظاهرة فی المعذوریة التکلیفیة کما عرفت، و لولا سببیة العذر فی الحکم التکلیفی له فی الحکم الوضعی لما حسن التعلیل هذا، مضافا الی ان اهونیة الجهالة المنطبقة علی الغفلة عن الجهالة المنطبقة علی التردد والشك لایکون

الا بحسب الحكم التكليفى لاالوضعى، بدعوى ان الحكم بالمعذورية الوضعية لما كان لتسهيل الامر على المكلف فلا محالة يكون مراعاته فى مورد الغفلة اولى، لما لا يخفى على احد انّ المناسب لمورد التعليل و هوالغفلة انما هو اهونية التكليفية لا غير و غيره خلاف الظاهر جدا. و اما ما قيل: من عدم وجود المورد فى المقام يمكن ان يحكم بالمعذورية بحسب التكليف فيه، ففيه: ان مورده ما لو شک فى كون المراة فى العدة لاجل الشك فى اصل تزويجها، و اصالة عدم كونها معقودة للغير او عدم كونها فى العدة تجري حينئذٍ، و لا يعارضه اصالة الفساد واصالة عدم جواز الدخول بها و غيره كما لا يخفى هذا، مع ان جريان الاصل الموضوعى فيما شک فى انقضاء العدة للشک فى مقدارها مبنى على جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهومية، و جريان الاصل الحكمى ايضا مبنى على عدم وجود عمومات الدالة على جواز نكاح كل مراة الاما استثنى و عدم جواز التمسک بعموم او فوا بالعقود، و كلها محل الكلام، مضافا الى ان دعوى كون بناء العقلاء على ترتيب اثار العقد بعد انقضاء مقدار المتيقن غير مجازفة فتأمل.

و كيف كان لا اشكال فى صحة الاستدلال بهذاالخبر على المطلوب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دخلٌ و دفعٌ

و اورد على الرواية بان المراد من الجهالة لو كان الغفلة فى المقامين اي مورد الجهل بكونها فى العدة و موردالجهل بحرمة التزويج فيها لكان التعليل مشتركا و لو كان الشك و الترديد فيهما فلا وجه للتعليل اصلا، و لو كان المراد منها الغفلة فى مورد الجهل بحرمة التزويج فى العدة والشك فى موردالجهل بكونها فيها للزم التفكيک. والجواب ان الجهالة بمعناها الشامل للغفله والشك كليهما الا ان الحكم بالاهونية فى الجهل بحرمة التزويج والتعليل له بعدم قدرة الشخص على الاحتياط، لان الجهل لو فرض فيه لكان منطبقا على الغفلة غالبا لوضوح الحكم بين المسلمين بخلاف الجهل بكونها فى العدة، فانها لو كان لكان جهلا بسيطا غالبا، لان الغفلة فيها خلاف المعتاد لجري العادة على تفتيش المريد للتزوج عن حال المراة التى اراد تزويجها، و معه لو فرض فى حقه جهل لكان هو من الجهل البسيط فتدبر.

الفصل الثالث: التمسک بالاجماع لاصالة البراءة

و اما الاجماع فاما ان يدعى من المجتهدين والاخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه بيان عقلى او نقلى على الشيء لا بعنوانه و لا بما هو مشتبه هوالبراءة و لا ينفع هذا الا بعد عدم تمامية ادلة الاحتياط من العقلية والنقلية، و اما ان يدعى من المجتهدين فقط على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل على تحريمه من حيث هو هو البراءة و تحصيله بوجوه:

احدها: تتبع اقوال العلماء، و الانصاف عدم امكان استفادة ذلك من عبارة الكلينى لاحتمال استناده فى الحكم بالتخيير الى اخباره و سياتى فى محله ان اخبار الاحتياط فى الحديثين المتعارضين لاتكافو اخبار التخيير سندا و دلالة، و كذا من عبارة السيدان لاحتمال استنادهما فى ما ذكراه الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل يقوي ذلك فى كلامهما، و عليه يكون مرادهما من اباحة ما لاطريق الى كونه مفسدة و من الرجوع الى حكم العقل فيما لم يقم الدليل على حكم الواقعة اباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة لا بعنوانه و لا من حيث انه مشتبه و ما لم يقم فيه دليل كذلک.

نعم يستظهر من عبارة الصدوق ذلك حيث قال اعتقادنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهى اذ الظاهر ورود النهى بالعنوان الاولى بل لايبعد ظهور عبارة الشيخ ايضا فى ذلك فانه صرح فى العدة بان حكم الاشياء من طريق العقل و ان كان هو الوقف لكنه لا

يمتنع ان يدل دليل سمعی علی ان الاشياء علی الاباحة بعد ان كانت علی الوقف.

الثانی: الاجماعات المنقولة و الشهرة المحققة التی تكاد توجب القطع بالاتفاق، و من استظهر منه دعوی الاجماع الصدوق فی عبارته المتقدمة، والحلی فی اول «السرائر» حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع: انه اذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فی المسألة الشرعية عندالمحققين الباحثين عن ماخذالشريعة التمسک بدليل العقل. و مراده من دليل العقل اصل البراءة كما يظهر من تتبع كلماته فی ذلك. والمحقق فی «المعارج» و فی «المسائل المصرية» فی توجيه نسبة السيد جواز ازالة النجاسات بالماء المضاف الی المذهب حيث قال ما محصله: ان من اصلنا جواز العمل بالاصل حتی يثبت الناقل و لم يثبت فی الشرع بالمنع من الجواز فالاصل الجواز، و لو لا كون العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل اجماعيا لما صح جعله وجها لنسبة مقتضاه الی المذهب. و اما الشهرة، فيتحقق بعد تتبع كلمات العلماء فليتامل فيها هذا، و الانصاف ان مجرد نقل طائفة الاجماع علی المطلب لا يوجب القطع بالاتفاق ما لم يصرحد التواتر والاستفاضة و علی هذا لو قلنا بحجية الاجماع المنقول يصير هذا ايضا من أدلة البراءة و الا فلا.

لا يقال: لا اعتبار بهذا الاجماع و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول فی الجملة، فان تحصيله فی مثل هذا المسألة مما للعقل اليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا.

فانه يقال: لا مجال لهذا المقال لو اغمض عن القيل والقال فی مسألة حجية اجماع المنقول، لان الظاهر من عبارة الصدوق ﷺ و عبارة المحقق فی «المسائل المصرية» ان البراءة من اعتقادات المسلمين و اصولهم بما هم مسلمون و بما هم متدينين بهذاالدين، و استنادهم بما هم كذلک بالنقل والعقل مع انه يوجب الاختلاف بعيد جدا.

الثالث: الاجماع العملی فان سيرة المسلمين علی عدم الارتداع بمجرد احتمال كون الشيء منهيا عنه بعدالفحص و عدم الوجدان، و هذه كانت من اول الشريعة الی الان، ولولا رضا المعصوم بذلک لكان عليه الردع فحيث لم يردع يكشف رضاؤه بذلک، و هذا لوتم لكان دليلا قويا علی المطلب، و لا يبعد كون طريقة المسلمين فی مقام العمل علی ذلك من اول الشريعة، و الاّ لاشكل عليهم الامر لو احتاطوا بمجرد احتمال الحرمة فتدبر جيدا.

الفصل الرابع: التمسک بدليل العقل لاصالة البراءة

و اما العقل فانه يحكم بقبح مواخذة الجاهل بالحجة بعدالفحص والياس عنها، لانها مواخذة بلا بيان، و هى قبيحة بشهادة الوجدان.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مناقشاتٌ و ملاحظاتٌ

لا يقال: نعم لكن وجوب دفع الضرر المحتمل حجة و بيان و معه لا مجرى للقاعدة التى موضوعها عدم البيان والبرهان. فانه يقال: لا يكاد يكون حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانا الا بوجه دائر، و ذلك لان موضوعه احتمال الضرر فيتوقف عليه بحكم توقف كل حكم على موضوعه، و اما احتمال الضرر فهو بنفسه يتوقف على عدم قبح العقاب و الا لما كان محتملا، و هو ايضا يتوقف على عدم وجودالحجة والبيان والا لما كان يحسن العقاب، و هو فرع كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا.

لا يقال: يعكس الامر و يقال جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان لا يكون الابوجه دائر، لانها فرع عدم البيان المتوقف على عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل المتوقف ذلك ايضا على عدم احتمال الضرر الذي يتوقف على جريان قاعدة القبح.

فانه يقال: موضوع قاعدة القبح احتمال التكليف و عدم البيان، و موضوع قاعدة

وجوب الدفع احتمال الضرر المتوقف على احتمال الحكم فانه لو لا احتماله لما احتمل الضرر، ففى رتبة احتمال الضرر يحكم العقل القاطع بقبح العقاب، و معه ينهدم موضوع وجوب الدفع لزوال الاحتمال. و توضيح الكلام بحيث يرتفع غشاوة الاوهام ان احتمال الحكم قد قارن فى رتبته مع عدم البيان فصار موضوع قاعدة القبح محققا، ففى رتبة الثانية يحكم بحكومة العقلية بقبح العقاب و لو كان فى الواقع تكليف، و معه لا مجال لاحتمال الضرر لان معناه احتمال العقوبة على فرض مصادفة الحكم المحتمل للواقع لاالجزم بها على هذا الفرض، و هذا المعنى مما لاتحقق له بعدالحكومة العقلية فان المراد احتمال الانسان بعد ملاحظة حكومة عقله لا مع قطع النظر عنها فتدبر جيدا.

لا يقال: هذا لو فرض وجود حكم العقل بالقبح فى رتبة احتمال الضرر و الا فيتحقق الاحتمال و يحكم عليه بوجوب الدفع و به يتم البيان، فلا مجرى بعد لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولو استقل به العقل فى هذا الان لانتفاء موضوعه من قبل، بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فانه حجة و برهان.

فانه يقال: لا اشكال فى ان العقل اذا ادرك حسن شيء كالانفاق مثلاً او قبحه كالظلم كذلك يحكم عليه بانه حسن او قبيح بالذات لا بما انه مدرك به بحيث كان لادراكه دخل فى تحصل الحسن والقبح، و ذلك لانه طريق الى ذيه و مرآت للمرئى و بعد وصوله الى شيء كقبح الظلم يحكم بانه كان موجودا من قبل و مع قطع النظر عن قيامه طريقا اليه و مراتا له فاذا نقول بعد ما يستقل بقبح العقاب من دون بيان يقطع بقبحه من قبل و لو لم يكن مدركا له حينئذٍ، فيحكم بان الاحتمال الذي قد تمشى من المكلف قبل كان احتمالا قبيحا لعدم كون البيان موجودا له فى ذاك الزمان، فما كان ينبغى ان يحتمل الضرر حتى يحكم عليه بوجوب دفعه هذا فاغتنم. و قد تحصل مما ذكرناه ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا يمكن ان يكون بيانا للواقع، فعلى تقدير ثبوته لا يكون الا بيانا لقاعدة كلية ظاهرية و ان لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع فلو خولف عوقب على مخالفته لا على الضرر المحتمل على فرض وجوده، و مورده ايضا ما ثبت فيه البيان بحكم اخر و الا لما كان له مجرى لانه فرع احتمال الضرر المنفى قطعا بحكم العقل بقبح العقاب من غير

بيان، و هذا نظير موارد العلم الاجمالى فان فى كل واحد من الاطراف فيها يحتمل الضرر لثبوت البيان بالخطابات الواقعية الشاملة باطلاقها لموارد العلم الاجمالى ايضا كالتفصيلى فتدبر، و لعل هذا مراد الشيخ ﷺ و اذاً لا مجال للاشكال اصلا فليتامل.

الكلام فى وجود قاعدة قبح العقاب بلابيان و عدمها

هذا كله على فرض وجودالقاعدة المذكورة و هى قبح العقاب بلا بيان، و لكن الاشكال فى وجود هذا الحكم من العقل مطلقا او عدمه كذلک او يفصل بين الموارد، و تنقيحه يستدعى رسم مقدمة، و هى ان العبد فى مقام اطاعة المولى اما ان يشک فى التكليف لكنه يعلم انه لو كان ثابتا فى الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلى كالخوف و غيره او عادي كالتوهين لمقامه لواراد طلب العبد و اعلامه مقاصده، او يشک فيه و فى وجودالمانع عقليا او عاديا فى الابلاغ والاعلام، او يشک فيه و يعلم بصدور بعض التكاليف من قبله لكنه عرض الاختفاء لبعض الاسباب الخارجية بحيث لم يكن للمولى فى ذلك تقصير، او يعلم بصدور التكاليف ايضا لكنه يشک فى ان هذا الموضوع هل من مصاديق موضوع الحكم ام لا، او يشک فيه و يعلم انه لو كان ثابتا فى الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا. اذا عرفت ما ذكرنا فنقول: لااشكال فى ان العقلاء بما هم كذلک لا يتوقفون فى محتمل المطلوبية و لا يقتحمون فى محتمل المبغوضية فى مقاصدهم واغراضهم فى شيء من الموارد، و اذا كانوا كذلک فى الامورالراجعة اليهم فبطريق اولى فى الامور الراجعة الى مواليهم، لانهم يرون العبد فانياً فى مقاصد المولى و بمنزلة اعضائه و جوارحه، بحيث يجب ان يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه، فاذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع او الضرر فيجب عليه بطريق اولى ان يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبغوضا له، و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

نعم لما يؤدي الاعتناء بمجرد الاحتمال فى الموارد التى عرفت الى اختلال النظام و عدم

نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلي و لا عادي عن اعلام مقاصده و لم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه، و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبية أوفعل محتمل المبغوضية بانک لو اردت لكان عليک الاظهار و الا علام، و هذا البناء كبنائهم على حجية الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر موديا الى الاختلال والاغتشاش، فتدبر فی هذا كله و اغتنم.

ثم انه بعد عدم جريان قاعدة القبح اصلا فی شیء من الموارد التی فصلناه نقول: لا اشكال فی تمشی احتمال الضرر فی غير الفرض الاخير و معه لا احتياج الى قاعدة وجوب الدفع، لان المهم للعبد تحصيل المومن من العقاب والمعذر من المواخذة، فاذا احتمل الضرر والعقاب يرتدع بنفس الاحتمال لتنفر طبعه عن العقاب و هذا سواء حكم العقل بوجوب الدفع او لا.

ثم انه يمكن التفصيل بناء على ما قلناه بين موارد الابتلاء و غيرها حيث يمكن دعوى عدم جريان بناء العقلاء الا فی الموارد التی كانت مبتلى بها كما هو واضح على المتأمل فتأمل.

هذا بناء على كون المراد من الضرر المحتمل هوالعقاب، حيث قد عرفت وجوب دفعه و لو لم يكن فی البين قاعدة وجوب الدفع اصلا، و عرفت ايضا ان احتمال الحكم يلازمه الا فی بعض الموارد الذي بنوا على الحكم بالعدم فيه. و اما لو كان المراد من الضرر المحتمل غيرالعقاب من المضار دنيوية كانت او اخروية فلا يجب دفعه مطلقا، سواء قلنا بوجوب دفع الضرر و حرمة ادخال النفس فی المضار او لم نقل، اما على الثانی فواضح، و اما على الاول فلان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاجتناب فيها باعتراف الخصم فتأمل.

ثم انه قد استدل على البراءة ببعض الادلة ذكرها الشيخ ﷺ مع بعض الايرادات عليها لا نطيل الكلام بذكرها.

حجج القائلين بالاحتياط و الجواب عنها

احتج الخصم للقول بوجوب الكف بالادلة الثلاثة:

الآيات

فمن الكتاب طوائف، منها: ما دل على حرمة القول بغير علم فان الحكم بترخيص الشارع للاقتحام فى محتمل الحرمة قول عليه بغير علم، و ليس ذلك وارداً على الاخباري حيث لايحكم بالحرمة بل بالترك فقط لاحتمال الحرمة. و فيه: ان الحكم بالترخيص للادلة الدالة عليه ليس قولا بغير علم.

و منها: ما دل على لزوم الاتقاء والتورع، و فيه: انه ليس فى الاقتحام فى المشتبهات بعد ترخيص الشارع له خلاف الاتقاء. و منها: ما دل على حرمة القاء النفس فى المهالک، و فيه: انه لا مهلكة فى المشتبه بعد الترخيص فتدبر.

الروايات

و من السنة طوائف ايضا، منها: ما دل على حرمة القول بغير علم، و قد عرفت الجواب عنه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و منها: ما دل على وجوب التوقف فى المسائل الاعتقادية كرواية زرارة عن ابى جعفر «لوان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا»[1]

والجواب عنه ان الاصولى لا ينكر وجوب الاحتياط و التوقف فى هذه الموارد

و منها: ما كان نظير قوله: «اورع الناس من وقف عندالشبهة»[2] و قوله «من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشک ان يدخلها»[3] و قوله صلى الله عليه و آله: «لكل ملک حمى و حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك لوان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع فى وسطه فدعوا المشتبهات»

۱.- الكافى، ج ۲، ص ۳۸۸؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۳۲؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۲۰، الباب ۱۶.

۲.- وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۶۲، الباب ۱۲؛ مستدرک، ج ۱۱، ص ۲۷۸، الباب ۲۳؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۵۸، الباب ۳۱.

۳.- من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۷۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۶۱، الباب ۱۲.

[۱] و قوله علیه السلام «من اتّقی الشبهات فقد استبراء لدینه»[۲].

و الجواب عنها انه لا یستفاد منها ازید من حسن الاحتیاط، بل ظهورها فی الاستحباب غیر منکر.

و منها: ما دل علی وجوب التوقف عندالشبهة معللاً بان الوقوف عندالشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة، او ما دل علی ان الوقوف عندها خیرٌ من الاقتحام فی الهلکة و هی اخبار: احدها: مقبولة عمربن حنظلة عن ابی عبدالله فان فیها بعد ذکر المرجحات فی مورد تعارض النصین و فرض الراوي تساویهما بحسبها «اذا کان کذلک فارجه حتی تلقی امامک فان الوقوف عندالشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.»[۳] الثانیة: صحیحة ابن دراج عنه و هی مثل المقبولة الا انه زاد فیها «ان علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب اللّه فدعوه»[۴]. الثالثة: ما رواه الزهري والسکونی و عبدالاعلی «الوقوف عندالشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة».[۵] الرابعة: موثقة سعدبن زیاد عن جعفر عن ابیه عن ابائه عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال «لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة وقفوا عندالشبهة الی ان قال فان الوقوف عندالشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة[۶]».

و تقریب الاستدلال بها ان الظاهر منها ان عدم التوقف عندالشبهات موجب لثبوت الهلکة الظاهرة فی لسان الشارع فی العقاب علی فرض کون الماتی محرما فی الواقع، والحاصل ان المستفاد منها ان الاتی بالفعل المحتمل حرمته قد جعل نفسه معرضا للعقاب والهلاکة.

---

۱. - وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۶۷، الباب ۱۲؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۵۸، الباب ۳۱؛ الامالی للطوسی، ص ۳۸۱.

۲. - وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷۳، الباب ۱۲؛ مستدرک، ج ۱۷، ص ۲۲۳، الباب ۱۲؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۵۹، الباب ۳۱؛ عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۸۹.

۳. - الکافی، ج ۱، ص ۶۷؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۸؛ التهذیب، ج ۶، ص ۳۰۱، الباب ۹۲.

۴. - الکافی، ج ۱، ص ۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۹، الباب ۹؛ مستدرک، ج ۱۷، ص ۳۲۵، الباب ۱۲؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۶۵، الباب ۲۱.

۵. - الکافی، ج ۱، ص ۵۰؛ التهذیب، ج ۷، ص ۴۷۴، الباب ۴۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۵۸، الباب ۱۵۷.

۶. - التهذیب، ج ۷، ص ۴۷۴، الباب ۴۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۵۸، الباب ۱۵۷.

لا يقال: لا يمكن الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب الاحتياط عندالمشتبهات مطلقا، ضرورة ان المستفاد منها ان الحكم بالوقوف انما هو لاجل الفرار عن العقاب المحتمل لوصادف الماتى به الواقع، حيث ان عدمه يلازم معرضية النفس للعقاب، و حيث ان اللازم من تعليل حكم بشيء تقدمه على ذلك الحكم كما فى قولک لا تشرب الخمر لانه مسكر او قولک ترك شرب الخمر خير من الابتلاء بالسكر يلزم تطرق احتمال العقاب و معرضية النفس له مع قطع النظر عن حكم الشارع بوجوب التوقف و متقدماً عليه، و حينئذٍ لا يعقل ان يكون الحكم الذي جاء من قبل الهلكة و متأخرا عنه منشأ لثبوتها. و على هذا يختص الاخبار بالشبهات التى قامت الحجة فى موردها على الواقع كالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص و نحوهما، حيث انه يتمشى احتمال العقاب فى هذه الموارد مع قطع النظر عن حكم الشارع فيها بوجوب التوقف، و اما فى غيرها من الشبهات فلا مهلكة بعد حكم العقل والنقل بالبراءة، و حينئذٍ يكون حكم الشارع به ارشاديا محضا لاستقلال العقل بوجوب الاحتياط فيما يحتمل العقاب.

فانه يقال: اذا تعلق حكم بطبيعة من الطبايع معلّلا بعلة مع كون المتكلم فى مقام البيان فالظاهر جريان الحكم فى جميع افراد تلک الطبيعة و سراية العلة فيه، و اذا نقول على ما اخترناه من ان مقتضى حكم العقل فى جميع الشبهات هوالاحتياط و أنّه ليس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان عين و اثر عندالمتامل، فلا شک فى صيرورة الاوامر الدالة على وجوب التوقف ارشاديا محضا لورودها على طبق حكم العقل المستقل. و على ما اختاره الاصوليون من ان مقتضى القاعدة فى الشبهات بعدالفحص الغير المقرونة بالعلم هوالبراءة فلا اشكال فى ان مقتضى الجمع بين القاعدة والاطلاق فى هذه الاخبار ان يستكشف من هذه الاخبار ان الشارع قد اوجب الاحتياط فى جميع الشبهات.

لا يقال: ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع فهو قبيح، لانه مجهول والعقل المستقل يحكم بقبح عقاب الجاهل القاصر و ان كان نفسيا، فالعقاب على مخالفته لامخالفة الواقع و هو خلاف ظاهر الاخبار بل صريحه.

فانه يقال: قد حقق فى محله ان ايجاب الاحتياط طريقى محض، و هو مما يصح ان يحتج به، و مما يكون بيانا على الواقعيات كما هو الحال فى اوامر الطرق والامارات.

لا يقال: هب ذلك لكن نقول: ان ايجاب الاحتياط المستكشف بهذه الادلة لا يزيد امره عن نفس التكاليف المجهولة، فما لم يعلم لا يصح العقوبة و لايخرجها عن انها بلا بيان و لابرهان، و اما كون نفس هذه الاوامر بيانا لا يصح الا على وجه دائر، لانها فرع احتمال الهلكة و لا يحتمل الهلكة الا اذا تم البيان.

فانه يقال: اوّلا ندعى كشف ادلة التوقف عن ايجاب الاحتياط و وصوله الى المخاطبين بالخطاب المدلول عليه بهذه الاخبار ليصح التعليل المذكور فيها، فاذا ثبت وجوب الاحتياط عليهم ثبت وجوبه علينا للقطع بالاشتراك فى التكاليف. و ثانيا انه لا اشكال فى ان مجرّد كشف هذه الاخبار عن ايجاب الشارع للاحتياط مما يصحّح العقاب و يخرجه عن كونه العقاب بلا بيان، الاترى انک تاتى بالفعل الذي ذكر له الثواب مثلا بقصد القربة لكشف ذكر الثواب على عمل انه مطلوب الشارع و محبوبه، فكذا فيما نحن فيه يستكشف ان الاقتحام فى الشبهات مبغوض للشارع، و بذلک يتم البيان فتدبر.

الجواب عن الاخبار المستدل بها و النسبة بينها و بين ادلة البراءة

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى هذه الاخبار والجواب عنها انها، إمّا موروده للأدلة الدالة على البراءة فى المشتبهات، او محكومة لها او مخصصّة بها، لان الادلة الدالة عليها ان كانت بحيث تدل على نفى الحكم المجهول، كما هو مفاد حديث الرفع والحجب على المختار كما عرفت كانت واردة على اخبار الاحتياط لان موضوعها احتمال الحكم الفعلى، و مع رفع فعلية الاحكام المجهولة بحديث الرفع والحجب لا يحتمل الفعلية.

وهمٌ و دفعٌ

لا يقال: موضوع اخبار البراءة ايضا ذلك فتعارض اخبار الاحتياط، و عين ما يقرر فى ورود اخبار البراءة يمكن تقريره فى ورود اخبار التوقف، و حاصله: ان مفادها فعلية الاحكام المجهولة فتكون واردة على ما موضوعه احتمال الفعلية.

فانه يقال: هذا البيان لوتم لما افاد الاالتعارض بين ادلة البراءة و ادلة ايجاب التوقف و فساد اصله مما لا ينبغى الاشارة اليه، و وجهه ان مفاد ادلة التوقف ليس مساوقة احتمال الحكم الانشائى مع احتمال الحكم الفعلى ليتعارض مع الادلة الدالة على ان احتمال الفعلية

ليس غير منفک عن احتمال الحکم الانشائی بل لا يصح ان يکون هذا مفادها کما لا يخفی، بل معناها ان الحکم لو کان واقعا کان منجزا عند احتماله، فاذا دل دليل علی رفع الحکم عندالجهل کان وارد عليها، و لا فرق فيما ذکر بين کون الاوامر الواردة فيها بالتوقف ارشاديا محضا کما قوّيناه او مولويا، لان الاحتياط الشرعی انما يکون لاستيفاء الاغراض الواقعية و لوصول العبد الی الاحکام الواقعية الناشئة عن المصالح والمفاسد، فاذا حکم الشارع فی مورد برفع الحکم الواقعی فلا معنی لايجاب احتياطه الذي ملاکه وصول العبد الی الواقع فتدبر جيدا.

هذا اذا کان مفاد ادلة البراءة نفی الحکم واقعا، و ان کان مفادها نفی الاثار سواء کان بلسان رفع الاثار او بلسان نفی الموضوع کما فی قوله عليه السلام: «لا شک لکثير الشک»[1] و قوله: «يا اشباه الرجال و لا رجال»[2] کانت حاکمة علی ادلة التوقف، و ذلك واضح. و ان کان مفادها رفع المواخذة فتعارض اخبار التوقف و تخصصه لاختصاصها بالشبهات بعد الفحص و بغير موارد العلم الاجمالی، مع انه لا شبهة ظاهراً فی تقديمها عليها و ان کان النسبة بينها العموم من وجه لاظهريتها فی مفادها منها فی المدعی ظهورها فيه، و من ذلك يظهر ان ورود اخبار البراءة او حکومتها علی ادلة التوقف غير مبتلی باشکال لغوية دليل المورود او المحکوم، مع انه لا يرد هذا الاشکال ولو لم يبق لها الامورد واحد کما حقق فی باب الحکومة والورود فراجع.

تنبيه

هذا کله بناء علی کون المراد من الهلکة الواقعة فی هذه الاخبار خصوص العقاب کما لعله الظاهر منها اذا وقعت فی لسان الشارع فيما لم يکن فی البين قرينة علی خلافه، و اما اذا کان المراد منها الاعم منها و من غيره من المفاسد الکامنة فی الاشياء مع قطع النظر عن جهة انتسابها الی المولی بتعلق النهی بها فلا دلالة لها علی المدعی کما هو واضح، لانه

۱.- لم نجد بهذه الصورة فی کتب الرواية.

۲.- الکافی، ج ۵، ص ۴؛ بحار الانوار، ج ۳۴، ص ۶۴، الباب ۳۱؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۷۳؛ نهج البلاغة، ص ۷۰.

لابد من حملها حينئذٍ على ارادة مطلق الرجحان، والظاهر لزوم حمل الهلكة على الاعم و حمل الطلب على مطلق الرجحان، و ذلك لانه من الموارد التى اديت بهذه العبارة فى الاخبار على سبيل التعليل النكاح فى الشبهة، و قد فسره الصادق بقوله: «اذا بلغك انک رضعت من لبنها او انهالک محرمة»[1] و اشباه ذلك. و لا اشكال فى عدم لزوم الاحتياط فى مثل هذاالنكاح، فانه من الشبهات الموضوعية التى لا يجب الاحتياط فيها بالاجماع، مضافا الى جريان الاستصحاب فيه ايضا، هذا مع ان الامر دائر فى هذه الاخبار بين حمل الهلكة على خصوص العقاب والمطلب على خصوص الرجحان المانع من النقيض و ارتكاب التخصيص باخراج الشبهات الوجوبية و الموضوعية التحريمية، او حملها على الاعم، و حمله على مطلق الرجحان بلاتخصيص فيه اصلا، و لاريب ان الثانى اولى مع كفاية التساوي ايضا فى عدم امكان الاستدلال فتدبر جيدا.

نقلٌ و تحقيقٌ

قال الشيخ قدس سره: و قد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر، منها: ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم و نحن نقول بمقتضاها ولكن ندعى علمنا بالحكم الظاهري و هى الاباحة لادلة البراءة. و فيه: ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار و موارد اكثرها هو التوقف فى العمل فى مقابل المضى فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام فى الهلكة لا التوقف فى الحكم، نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما فى شبهة، فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و تحقيق المقام ان الظاهر من اخبار التوقف بعد عدم صحة حملها على ظاهرها، نظرا الى ان العقاب من الامور التكوينية و امره بيداللّه و لا يسأل عما يفعل، فلعله لا يعاقب المرتكب للحرام المعلوم فضلا عن المشكوك لبعض الجهات التى يعلمها دون غيره او يعاقب التارك له، لانّ الاقتحام فى المشتبهات يلازم استحقاق العقاب، فان ظهورها

۱.- التهذيب، ج ۷، ص ۴۷۴، الباب ۴۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۵۸، الباب ۱۵۷.

الابتدائی ان الاقتحام فیها یلازم نفس العقاب، و حیث یجب رفع الید عنه لما عرفت یتنزل الی ما هو اقرب به من غیره و هو ما ذکر من الاستحقاق القطعی فی الاقتحام، و ینطبق حینئذٍ علی الاقتحام من حیث الافتاء والحکم من غیر علم، حیث انه محرم واقعا یوجب استحقاق العقاب قطعا و لیس عملا مشتبها کما قال به الشیخ قدس سره، والعجب انه ذهب فی اول الکتاب الی تحریم القول بما یعلم کذبه واقعا سواء طابق الفتوی الواقع او لا و تحریم الفتوی بما لا یعلم صدقه و کذبه کذلک مطلقا فان کل ذلك تشریع محرم بالادلة.

إغماضٌ ثمّ إبصارٌ

ثم انه لواغمض عما ذکرناه و قلنا بظهور اخبارالتوقف بعد لزوم رفع الید عن المعنی الذي یکون ظاهرا فیه ابتداء فی ان الاقتحام فی المشتبهات یوجب کون النفس معرضا للعقاب، بدعوي ان الظاهر منها ان الهلکة الموجودة فیها کانت علی الواقع لا علی محرم اخر من تشریع او غیره ـ کما قال به الشیخ قدس سره حیث قال ما ملخصه: ان ایجاب الاحتیاط ان کان للتحرز عن العقاب المجهول فهو قبیح، و ان کان للتحرز عن العقاب الواقع علی مخالفته فهو مخالف لظهور هذه الاخبار انتهی ـ لما کان للشمول للافتاء والحکم بغیر علم وجه لان العقاب فیه علی محرم اخر و هو التشریع لا علی الواقع. والعجب منه قدس سره کیف جمع بین کلماته مع عدم ملائمة بعضه مع الاخر، فتدبر جیدا.

استیناسٌ و استبصار

ثم انه یمکن الاستیناس لما ذکر من ظهور هذه الاخبار فی الوقوف من حیث الافتاء والحکم بمورد مقبولة عمروبن حنظلة و بالتفریع الواقع فی روایة ابن دراج، اما مورد المقبولة فهو اختلاف الحکمین فی الحکم و استناد کل واحد منهما فی حکمه الی حدیث، و لا شبهة فی ان الوقوف حینئذٍ یکون راجعاً الی مقام الافتاء والحکم و لا اقل فی ظهوره فیه، مضافا الی ان وقوف الحاکم عملاً بمعنی عدم رد الحال الی احدالمتداعیین انما یسمی احتیاطاً بنوع من التکلف بان یقال: ان الامر و ان کان دائرا بین وجوب ردّه الی هذا اوالی ذاك بحیث یحرم قطعا حبسه، الا ان الرد الی احدهما لما کان معرضا للتلف بحیث

لوانكشف عدم كونه له يشكل استراده لايضار اليه و ان كان يحتمل الاصابة بل يحبس عندالحاكم لعدم تطرق احتمال التلف فيه فكان اوفق بالاحتياط من هذه الجهة، و لذا امر به و لو كان المقتضى فيه الحرمة كما عرفت، هذا ما قال به الاستاد دام ظله العالى. ولكن الانصاف ان الامر بالوقوف والاحتياط فى الرواية انما كان متوجها الى المتداعيين بعد ذهاب كل واحد من المتحاكمين الى حديث ليس فيه مزية على الاخر من جهة من الجهات المذكورة فيها، حيث ان السؤال انما وقع فيها عن وظيفة المتداعيين اللذين تحاكما الى رجلين المختلفين فى الحكم، فاجاب بان وظيفتهما الاخذ فى مقام العمل بقول من استند الى حديث فيه جهة من الجهات المرجحة و الا الوقوف والاحتياط فتأمل جيدا.

و اما التفريع الواقع فى صحيحة ابن دراج فهو قوله: فما وافق الكتاب فخذوه و ما خالف الكتاب فدعوه، بعد الامر بالوقوف و بيان انه خير من الاقتحام فى الهلكة، و وجه امكان الاستيناس بل الاستدلال به لما ذكر، انه لو كان المراد من الوقوف المامور به فيها هوالتوقف فى مشتبه الحكم عملا قبالا للاقتحام فيه كذلك لما صح التفريع على الاطلاق، لانه ربما يكون خبرالموافق دالاً على الحلية والمخالف على الحرمة، ولا شبهة فى ان الاخذ بالخبر المخالف حينئذٍ لا يكون اقتحاماً فى الهلكة، مع ان الظاهر من التفريع ان الاخذ بالمخالف اقتحام فيها مطلقا. هذا بخلاف ما لو كان المراد من الوقوف هو فى مقام الفتوى قبالاً للاقتحام فى المشتبه بحسبه، فانه يصح التفريع حينئذٍ على اطلاقه لان الاخذ بالخبر المخالف و الافتاء بمضمونه يكون اقتحاما فى الهلكة مطلقا كان دالاً على الحلية او الحرمة، و اما الافتاء بمضمون خبرالموافق فانه و ان كان من القول بما لايعلم مصادفته مع الواقع ايضا الا انه لما كان موافق للحجة لا ضير فيه، فلا يكون اقتحاما فى الهلكة، فحاصل معنى الرواية مع التفريع الواقع فيها والله العالم: ان الوقوف فى المشتبه الذي لم يقم عليه حجة و عدم الافتاء به خير من الافتاء به والاقتحام فى الهلكة، فاذا تعارض خبران احدهما موافق للكتاب والاخر مخالف معه، فانه و ان كان مضمون كل واحد منهما مشكوكا من حيث تصادفه مع الواقع و عدمه، الا ان الوقوف فى المشكوك الغير القائم عليه ظاهرالكتاب بحسب الفتوى خير من الافتاء بمضمونه والاقتحام فى الهلكة، هذا. و

لا فرق فيما قلنا بين ان يكون مقتضى القاعده فى تعارض الخبرين كذلک تساقطهما والرجوع الى مدلول الكتاب اوالرجوع الى الموافق معه لرجحانه على معارضه فتدبر جيدا.

تعقيب كلام الشيخ قدس سره ثمّ التأمّل فيه

و قال الشيخ قدس سره: و منها انها معارضة باخبار البراءة و هى اقوى سندا و دلالة و اعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل، و غاية الامر التكافؤ فيرجع فيها الى ما تعارض فيه النّصّان والمختار فيه التخيير، فيرجع الى اصل البراءة؛ و فيه ان مقتضى اكثر ادلة البراءة المتقدمة و هى جميع الايات والعقل واكثر السنة و بعض تقريرات الاجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لايعلمه المكّلف. و من المعلوم ان هذا من مستقلات العقل التى لايدل اخبار التوقف و لاغيرها من الادلة على خلافه، و انما يثبت اخبار التوقف بعدالاعتراف بتماميتها على ما هوالمفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف و ترك المضى عندالشبهة، والادلة المذكورة لاينفى هذاالمطلب. فتلک الادلة بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل، فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما. و ما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام «كل شى مطلق»[1] لا تكافى اخبار التوقف، لكونها اكثر واصحّ سندا. و اما قوة الدلالة فى اخبار البراءة فلم يعلم، و ظاهر ان الكتاب والعقل لاينافى وجوب التوقف. و اما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافو، فيمكن للخصم منع التكافو لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتّفاقهم كما قيل على البراءة، و منع التخيير على تقدير التكافو لان الحكم فى تعارض النصين الاحتياط، مع ان التخيير لايضره، لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات. انتهى كلامه قدس سره.

و فى كلامه قدس سره مواضع من التامل اما ما ذكره من ورود اخبار الاحتياط على اخبار البراءة، ففيه: ان هذا لا يتم بالنسبة الى اكثر اخبارها، اما بالنسبة الى حديث الرفع فلما

۱.- من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۳۱۷؛ وسائل الشيعة، ج ۶، ص ۲۸۹، الباب ۱۹؛ مستدرك، ج ۱۷، ص ۳۲۴، باب ۱۲؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۷۲، الباب ۳۳.

عرفت من وروده عليها او حكومته و لا اقل من التعارض بناء على تقدير المواخذة كما بيناه مفصلا.

لا يقال: ايجاب الاحتياط حكم ظاهري معلوم فلا يعقل رفعه بما لا يكون مفاده الا رفع ما لا يعلم.

فانه يقال: هذا لو لم يكن بين رفع الحكم المجهول واقعا و بين ايجاب الاحتياط فی صورة الشك فيه منافاة ابدا كما بين حلية لحم الحمير بعنوانه بحديث كل شی لک حلال و بين حرمته بعنوان الغصب بادلة حرمته، و اما اذا كان بينهما التنافی عقلا او شرعا فلا يعقل رفع الحكم الواقعی و ايجاب الاحتياط بحسب الظاهر والامر كذلک ضرورة ان ايجاب الاحتياط انما يكون لحفظ الواقعيات فلا يعقل وجوده مع رفعها فتدبر. و اما بالنسبة الى حديث الحجب فكذلک، لان الكلام فيه عين الكلام فی حديث الرفع. و اما بالنسبة الى قوله: «الناس فی سعة ما لم يعلموا»[1] فان كان مفاده نفی وجوب الاحتياط فی ما لايعلم كما هوالظاهر من الحكم بالسعة فيه يقع التعارض بينه و بين ادلة الاحتياط من الايات والاخبار لوتمّ دلالتها، و ان كان معناه الترخيص فيه بجعل الحلية الظاهرية فی المشتبهات كما فی قوله: «كل شی حلال حتی تعلم انه حرام»[2] يرد على اخبار الاحتياط ايضا لانه لا يجتمع الترخيص فی المشتبهات بجعل الحلية الظاهرية فيها مع بقاء الاحكام المجهولة على فعليتها. و منه يظهر حال مثل قوله كل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام مما ظاهره جعل الحكم الظاهري عندالجهل. و اما ما ذكره: من منع التخيير على تقدير التكافو لان الحكم فی تعارض النّصّين الاحتياط، ففيه: ان هذا خلاف مذهبه فی باب تعارض الخبرين المتكافئين.

لا يقال: هذا مسلک الاصولی و اما الاخباري فانه يحكم بالاحتياط فيه ايضا، و على هذا لا يضر الاخباري تعارض اخبار البراءة مع الاحتياط لعدم ذهابه الى التخيير

۱.- المستدرك، ج ۱۸، ص ۲۰، الباب ۱۲؛ عوالی اللآلی، ج۱، ص ۴۲۴.

۲.- الكافی، ج ۵، ص ۳۱۳، باب النوادر؛ التهذيب، ج ۷، ص ۲۲۶، الباب ۲۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۸۹، الباب ۴؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۷۳، الباب ۳۲.

حينئذٍ فيتم جواب الشيخ‌ﷺ عما ذكره المحقق القمی‌ﷺ.

فانه يقال: يكفينا فی المقام منع وجوب تعيّن الاخذ بهذه الاخبار التی تدلّ على الاحتياط بالفرض، و اما ما يمكن ان يتمسک به الاخباري لاثبات الاحتياط فی ما تعارض فيه النّصّان من العقل و النقل فلعله يمكن المنع من تماميته فتامل.

و اما ما قال: من ان التخيير لا يضر الاخباري لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات، ففيه: ان المهم فی المقام اثبات المؤمّن عن العقاب على تكليف مجهول، و باخبار البراءة يثبت ذلك بناء على التخيير فيرده قول الاخباري القائل بعدم الامن عن العقاب فتأمل.

تعقيب آخر لكلام الشيخ‌ﷺ و تأمل آخر

و قال‌ﷺ: و منها ان اخبار البراءة اخص لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة و اخبار التوقف تشمل كل شبهة فتخصص باخبار البراءة و فيه: ما تقدم من ان اكثر ادلة البراءة بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل والدليل، و ما يبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله‌ﷺ «كل شی مطلق حتى يرد فيه نهی»فيوجد فی اخبار التوقف ما لا يكون اعم منه، فان ماورد فيه نهی معارض بما دل على الاباحة غير داخل فی هذاالخبر و يشمله اخبار التوقف، فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب فتأمل.

مع ان جميع موارد الشبهة التی امر فيها بالتوقف لايخلو من ان يكون شيئا محتمل الحرمة، سواء كان عملا ام حكما ام اعتقاداً فتأمل. والتحقيق فی الجواب ما ذكرنا. انتهى كلامه رحمة الله عليه.

والانصاف انه كما يمكن ان يقال: ان اخبارالتوقف تشمل ما ورد فيه نهی معارض بما دل على الاباحة و لا يشمله كل شی مطلق فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب، يمكن ان يقال ايضا: ان قوله كل شی مطلق يشمل ما لا نص فيه، فاذا ثبت الاطلاق فيه ثبت فيما تعارض فيه النهی، و ما دل على الاباحة بالاجماع المركب

والخدشة فى الاجماع كذلک بما عرفته فى غير واحد من المقامات مشترك الورود، و حينئذٍ ان اختص اخبارالتوقف بالشبهة التحريمة فقط بعد الفحص يقع التعارض بينها و بين قوله كل شى مطلق بضميمة الاجماع المركب، فلابدّ من ملاحظة الظاهر و الاظهر منهما و الا بان كانت مشتملة على الشبهات الوجوبية مطلقا والتحريميّة كذلک والشبهات المقرونة بالعلم، كما ان الامر كذلک فلا محالة يخصص مضمونه بضميمة الاجماع المركب بما دل على الاطلاق فى مطلق الشبهات التحريمية و هو قوله كل شى مطلق حتى يرد فيه نهى.

ان قلت: على هذا يلزم تخصيص الاكثر فى ادلة وجوب التوقف، لخروج الشبهات الوجوبية مطلقا و الموضوعية التحريمة عنها بالاجماع حتى من الاخباريين، و خروج الشبهات الحكمية التحريمة ايضا بقوله كل شى مطلق.

قلت: لا ضير فيه اذا كان الخارج منها بعنوان واحد او عنوانين و لو كان الافراد الداخلة تحتها او تحتهما اكثر من الداخلة تحت مايشمله اخبارالتوقف، فان الملاك فى استهجان تخصيص الاكثر اطالة المتكلم لكلامه مع امكان بيان ما فى ضميره و مراده الجدي ببيان اقصر، كما اذا اراد اكرام خصوص الخالد والبكر مثلا من العلماء فالقى كلامه بنحو العموم و قال لعبده: اكرم العلماء الا زيداً و عمراً و فلاناً، و فلاناً الى حيث لا يبقى تحت العام الا ما اراد اكرامه اوّلاً و بحسب الارادة الجدية، فانه لايحسن عند العقلاء القاء هذا العموم و ايراد هذه الاستثنائات عليه مع امكان بيان المراد بعبارة اقصر. و من ذلك يعرف ان قبح القاء هذا العموم و استثناء اكثر الافراد فيما لم يكن للافراد المخرجة عنوان واحد او عنوانان، و الا فلا فرق عند العقلاء بين قول المولى لعبده اكرم البكر و الخالد مثلا و قوله اكرم العلماء الاالفساق او الاالفساق و الصرفيّين مع كون الافراد الداخلة تحت هذا العنوان او هذين العنوانين اكثر من الباقى تحت العام بمراتب حيث لا اطالة للكلام حينئذٍ. كما انه يعرف ان تقبيح العقلاء للملقى بكلام عام مع استثنائه اكثر الافراد عنه فيما لم يكن فى القاء العام غرض عقلائى كما اذا اراد ان يبيّن ان وجه اكرام البكر و

الخالد لعلمهما عدم مانع من وجوبه فيهما بان كان العلم بما هو موجباً و مقتضياً للاكرام ما لم يعرضه مانع من الفسق و غيره و كان وجه عدم اكرام غيرهما لوجود المانع فيهما مع وجود المقتضى.

حصيلة البحث

والحاصل انه لو كان مرادالمتكلم اكرام خصوص البكر بما هو والخالد كذلک لايحسن له القاء الكلام العام واخراج اكثر افراده الغير الداخل تحت العنوان الواحد او العنوانين حيث يمكن ان يقال عليه حينئذٍ لم صرت الى هذاالكلام الطويل مع امكان بيانک المراد بكلام اقصر، و كذا لو كان مراده اكرامهما لعلمهما، حيث يقال عليه لم القيت الكلام العام مع امكان بيان المراد بقولک اكرم البكر والخالد لعلمهما و اما لو كان مراده بيان ان اكرامهما لعلمهما الغير المقارن لوجود المانع و ان عدم وجوب الاكرام فی غيرهما من العمرو والزيد و الفلان والفلان ليس لعدم كونهم عالمين بل لوجود المانع فيهم من الوجوب او كان للافراد المخرجة عنوان واحد او عنوانان او اكثر بحيث لا يكون القاء العام و اخراجه اطالة للكلام فلا استهجان بلااشكال و لا كلام، فتدبر و تامل جيدا فان ما ذكرناه دقيق و بالتامل حقيق.

اخبار أخر استدل بها لوجوب الاحتياط و الجواب عنها

و من الطوائف ما دل على وجوب الاحتياط و هی اخبار كثيرة، منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج «قال سألت اباالحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيداً و هما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألنی عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا و تعلموا»[1] و تقريب الاستدلال بها واضح.

والجواب ان المشاراليه بلفظ هذا اما ان يكون نفس واقعة الصيد فافتی الامام فيها و

۱.- الكافی، ج ۴، ص ۳۹۱؛ التهذيب، ج ۵، ص ۲۶۶، باب ۲۶؛ وسائل الشيعة، ج ۱۳، ص ۴۶، الباب ۱۲؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۵۹، الباب ۳۱.

فی مثلها بالاحتیاط. و اما ان یکون السؤال عن حکمها فاوجب الفتوی فیه و فی مثله بالاحتیاط او عدم الافتاء بشیء والسکوت کما لعله الظاهر، و علی التقدیرین اما ان یکون المراد من قوله مثل هذا مثل واقعة الصید فی کونه مشتبها او مثل السؤال عن حکمها فی کونه سؤالاً عن حکم المشتبه، او یکون المراد من مثله مثله فی کونه مرداً بین الاقل و الاکثر او فی کونه سئوالاً عن حکم الشك فی الاقل والاکثر، و بعد تطرق هذه الاحتمالات فی الروایة نقول: لامجال للاستدلال بها بناء علی کون المراد من المشاراليه هوالسؤال عن حکمها، و کون المراد من قوله: فعلیکم بالاحتیاط، وجوب السکوت و عدم الافتاء بشیء لان مفاده حینئذٍ حرمة القول بغیر علم. و اما بناء علی کون المراد من المشاراليه ذلك و کون الظاهر من قوله فعلیکم بالاحتیاط وجوب الافتاء به او کون هذا اشارة الی نفس الواقعة فالاستدلال یبتنی علی احتمال الاول الذي ذکرناه فی الصورتین و اما بناء علی احتمال الثانی فلا یمکن الاستدلال بها، ضرورة ان دوران الامر بین الاقل والاکثر فی الواقعة ان کان من قبیل دوران الامر بین الاقل والاکثر الاستقلالیّین فلا یقول احد بالاحتیاط فیه حتی الاخباري، فیتعین حمل الکلام علی الاستحباب و مطلق الرجحان

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کلام الشیخ قدس سره هنا و نقده

قال الشیخ قدس سره: و علی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایة و امثاله مما ثبت التکلیف فیه فی الجملة لاجل هذه الصحیحة و غیرها لم تکن ما نحن فیه من الشبهة مما ثلاّله لعدم ثبوت التکلیف فیه رأسا. و فیه: ما لایخفی، ضرورة ان الامر دائر فیما نحن فیه بین حرمة اشیاء و اکثر منها، و لا فرق حینئذٍ بین مورد الروایة و مورد الکلام فتدبر، منه عفی عنه.

و ان کان من قبیل دوران الامر بین الاقل والاکثر الارتباطیین فلا ربط له بالمشتبه بالشبهة البدویة حرمته و حلیته، و قوة هذا الاحتمال مضافا الی ان نفسه مانع عن الاستدلال غیر منکرة بعد ظهور لفظ مثل فی کونه علی الاطلاق، و یویده ان الامر دائر بین حمله علی ظاهره من کونه فی جمیع الخصوصیات و حمل قوله فعلیکم بالاحتیاط علی

الرجحان الغير المانع من النقيض بناء على كون الاقل والاكثر من قبيل الاستقلاليين، والمانع فيه بناء على كونهما من قبيل الارتباطين و حفظ الكلام عن ورود التخصيص بها و بين المصير الى احتمال الاول وارتكاب التخصيص، و لا ريب أنّ الاول اولى، ولو اغمض عن ظهور لفظ مثل فيما ذكر. هذا كله مضافا الى عدم امكان الاستدلال بناء على احتمال الاول ايضا، لان الحديث شامل للمورد يقينا و لايمكن اخراجه قطعا، والشك فى الاقل والاكثر فيه لا يكون الا من قبيل الشك فى الاستقلالى منهما و لا يقول احد فيه بالاحتياط، فيجب حمل قوله فعليكم بالاحتياط على الاستحباب.

هذا مع انه لا مضائقة من القول بوجوب الاحتياط فيما يتمكن من الاستعلام بالرجوع الى ائمة الانام او من له بيان الاحكام كما هو مورد الرواية، و كما هو الظاهر من قوله حتى تسألوا و تعلموا.

و الانصاف كله انه لا معارضة اصلا بين ادلة الاحتياط و ادلة البراءة، لان الاولى ناظرة الى غالب الافراد الذين كانوا مقصرين فى جهلهم بالاحكام، كما لايخفى على من راجع حال العوام فى هذه الاعوام و الاعصار، فانه يعرف ان نوع الجهال بل كلهم الاماشذ و ندر مقصرون حيث لم يكونوا مقيدين بالدين و الشريعة كتقيدهم بسائر امورهم المعاشية، ولذا يعرض لهم الغفلة عن بعض الاحكام والنسيان عن بعض الاخر، و اذاً لا ننكر وجوب الاحتياط عليهم و نقول: لذا اوجب على من ابتلى بواقعة الصيد حيث كان مقصرالعدم تعلمه احكام الحج قبل الخروج من بلده، والظاهر ان الواقعة كانت مما ينقضى وقته و الا لم يكن لوجوب الاحتياط ولا للافتاء به وجه، كما لا يخفى. و اما اخبارالبراءة فهى دالة عليها لمن لم يكن جهله مستندا بتقصير منه لا اقول: انهامنصرفة الى ما ذكر كى يشكل بانه كيف ينصرف الى الافراد النادرة، بل اقول: لسانها جعل الحكم الظاهري او اثبات البراءة من التكليف الواقعى فى حق القاصر فقط فتدبر فيما ذكر و كن على ذكر منه و كن على ذكر منه لعله ينفعک فى غير واحد من المقامات.

و منها موثقة عبدالله بن وضاح على الاقوى قال «كتبت الى العبد الصالح يتوارى عناالقرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و تستتر عناالشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و

يؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذٍ و افطر ان كنت صائماً او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب عليه السلام اري ان تنتظر حتى تذهب الحمرة و تاخذ بالحائطة لدينک.»[1]

والجواب انه اما ان يكون الشك فى موردالرواية من حيث الموضوع بان احتمل الراوي عدم استتار القرص لعدم حصول القطع له بمجرد هذا الامر و من تواري القرص و اقبال الليل و غيرهما كما هو الظاهر منه،ا و كما هوالذي ينبغى ان يجاب عنه و يحكم عليه بالاحتياط، و على هذا لامفرّ من القول بوجوب الانتظار مع الشك فى الاستتار لانه مقتضى استصحاب النهار او عدم الليل.

اللهم الا ان يقال: ان تسمية هذا احتياطاً لا وجه له، نعم لو كان مستندالحكم قاعدة الاشتغال لكان فى تسميته حكماً احتياطياً وجه فتامل، لان لا يخفى عليک عدم جريان القاعدة المشارالیها مع جريان الاصل المذكور، لان الشك فى براءة الذمة و عدمها ناش عن تحقق الغروب و عدمه. و كيف كان فلوكان شبهة السائل فى تحقق الغروب الشرعى و عدمه من جهة الشك فى استتار القرص و عدمه بعد فرض تحققه بالاستتار فلابد من حمل الحمرة التى جعلت امارة على تحققه على هذاالفرض على غير الحمرة المشرقية للقطع به غالبا قبل ذهابها فلا يجب انتظار ذهابها، و اما ان يكون من حيث الحكم بان كان السائل قاطعا بالاستتار شاكا فى ان الغروب الشرعى هل يتحقق به او بزوال الحمرة، و عليه فلا يستفاد من حكم الامام بالاحتياط وجوبه لا لما ذكر من انه لما كان تعليل الحكم الشرعى بالاحتياط بعيدا عن منصب الامام فلابد من حمله على التقية و حينئذٍ لا يستفاد منه وجوبه لما فيه من ان وروده تقية لاجل حكم اخر لا ينافى وجوبه اذا دل عليه اللفظ، بل لان لفظ ارى لا يستشم منه الارائحة الاستحباب، و هذا لا فرق بينه فى كون خصوص قوله و تاخذ بالحائطة لدينک واردة فى مقام التقية مع كون قوله اري لک ان تنتظر حتى تذهب الحمرة بيانا للحكم، او كون التعبير بلفظ ارى ايضا للتقية فتدبر جيدا.

و قيل: ان المراد من قوله «و تاخذ بالحائطة لدينک» عدم انتشار السائل لهذا الحكم

۱.- التهذيب، ج ۲، ص ۲۵۹، الباب ۱۳؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۶۴، الباب ۱۴۹؛ وسائل الشيعة، ج ۴، ص۱۷۶، الباب۱۶.

لانّه خلاف مذهب العامة، و علیه فلا دلالة لها علی المدعی ایضا.

و منها: ما عن امالی المفید الثانی ولد الشیخ قدس سرهما بسند کالصحیح عن مولانا ابی الحسن الرضاعلیه السلام قال قال امیرالمؤمنینعلیه السلام لکمیل بن زیاد: «اخوك دینک فاحتط لدینک بماشئت.»[1]

و منها: ما عن عنوان البصري عن ابی عبداللهعلیه السلام: «یقول فی حدیث طویل سل العلماء ما جهلت و ایاك اَنْ تسألهم تفنناً و تجربة و ایاك ان تعمل برأیك شیئاً و خذ الاحتیاط فی جمیع امورك ما تجد الیه سبیلا و اهرب من الفتیا فرارك من الاسد و لا تجعل رقبتک عقبة الناس.»[2]

و منها: ما ارسله الشهید و حکی عن الفریقین «دع ما یریبک الی مالا یریبک.»[3] الخبر. و منها: ما ارسله ایضا من قوله: «لک ان تنظر بالحزم و تاخذ بالحائطة لدینک.»[4]

و منها: ما ارسله من قولهمعلیهم السلام: «لیس بناکب عن الصراط من سلک سبیل الاحتیاط.»[5]

والجواب اما عن روایة الامالی فبان الامر بالاحتیاط فیها لایکون الالخصوص الطلب الغیر الالزامی، لانه بعد ان جعل الاخ الحقیق هوالدین لاغیر امر بمراعاته کما یراعی الانسان حالة اخیه، فالمستفاد منها انه کما یستحب رعایة الاخ فکذلک رعایة الدین الذي هو الاخ، و هو الذي ینبغی ان یعامل معه معاملته.

و یوید ما ذکرناه قولهعلیه السلام «بما شئت» لانه اما ان یکون المراد من المشیئة هی الاستطاعة فیکون المقصود بیان اعلی مراتب الاحتیاط، و اما ان یکون معناها الحقیق فیکون ایکال الاحتیاط الی المشئیة قرینة علی استحبابه

۱- وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۶۷، الباب ۱۲؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۵۸، الباب ۳۱؛ الأمالی للطوسی، ص ۱۱۰.

۲- وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷۲، الباب ۱۲؛ المستدرك، ج ۱۷، ص ۳۲۲، الباب ۱۲.

۳- وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷۲، الباب ۱۲؛ همان، ص ۱۶۷؛ همان، ص ۱۷۰؛ همان، ص ۱۷۳.

۴- وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷۳، الباب ۱۲؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۵۹، الباب ۳۱؛ عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۳۹۵.

۵- بحار الانوار، ج ۱۰۵، ص ۱۸۷

و اما عن غيرها فبضعف السند اولا، و بلزوم التخصيص ثانيا لو كان الامر فيها للوجوب مع ان سياقها يابى عن ذلك، مع انه لا ملزم لحمل الامر على الوجوب واخراج اكثر الافراد، فيجب حملها على مطلق الرجحان، او على الارشاد فتدبر جيدا.

طائفة اخرى من الاخبار و الجواب عنها

و من الطوائف ايضا اخبارالتثليث المروية عن النبی صلی الله علیه و آله والوصی علیه السلام و بعض الائمة فی مقبولة عمربن حنظلة الواردة فی الخبرين المتعارضين بعدالامر بالاخذ بالمشهور و ترك الشاذ معللاً بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه قوله: «انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و امر مشكل يرد حكمه الى اللّه و رسوله قال رسول الله صلی الله علیه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.»[1]

و تقريب الاستدلال به بوجوه: احدها: انه لا ريب فی وجوب الاخذ بالخبر الذي قام عليه الشهرة و ترك الشاذ فالامر يكون للوجوب و حينئذٍ نقول: قد علّل الامر الوجوبی بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه، فيستفاد منه وجوب الاخذ بكل ما لاريب فيه، و منه ترك ما اشتبه حرمته. الثانی: حكم الامام برد الامر المشكل الى اللّه و رسوله. الثالث: استشهاده بتثليث النبی و لا ريب فی ان الشاذ الذي اوجب طرحه لا يكون مما لاريب فی بطلانه، و الا لم يكن لتاخير الترجيح بالشهرة ولالفرض الراوي الشهرة فی كلاالخبرين و لا لتثليث الامور معنی و حينئذٍ نقول: خبر الشاذ من المشتبهات و اوجب الامام طرحه استشهادا بحديث النبی، و لايصح ذلك الا بعد وجوب ترك الشبهات التحريمية. الرابع: ان النبی رتب الهلاكة والوقوع فی المحرم على الاخذ بالشبهات، و لا شک فی انه لا هلاكة فی المشتبه الا اذا صادف انه الحرام الواقعی، فلابد من التنزل من المعنی الحقيق الى المجازي والقول بان ارتكاب الشبهات يوقع النفس معرضا للهلكات و هو يكفی لردالقائل بالبراءة و الامن عن العقاب.

۱.- الكافی، ج ۱، ص ۶۷؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۵۷، الباب ۱۲.

والجواب انه لا اشكال فى ان الشك فى المقام و هو ما تعارض فيه النّصّان انما هو فى انه هل يجب الاخذ بمضمون خبرالشاذ بعنوان انه مما قامت الحجة عليه من الله تعالى او يجب تركه والاخذ بالخبر المشهور بهذاالعنوان؟ و حينئذٍ نقول: اوجب الامام الاخذ بالخبر المشهور و طرح الشاذ، و علل ذلك بان المجمع عليه لاريب فيه، فيستفاد منه ان كل ما لاريب فيه يجب اخذه بعنوان الحجة، و كل ما فيه ريب يحرم التمسک به بهذا العنوان و نحن لا ننكر هذا المعنى. و من ذلك يعرف ان الاخذ بالمشكل الذي اوجب رده الى الله و رسوله مما لا ينبغى الشك فى حرمته و عدم معذورية الفاعل لانه مما قامت الحجة على خلافه، و الاخذ بما يكون كذلک مما لا ننكر حرمة و ان كان مشكوكا حيث ان الجاهل حينئذٍ يكون مقصرا و قد قلنا بوجوب الاحتياط فى حقه، و عليه يحمل كلام النبى صلى الله عليه وآله و قد عرفت بما لامزيد عليه ان اخبار الاحتياط ناظرة بنفسها مع قطع النظر عن القرائن ايضا الى غالب الجهال الذين كانوا كذلک عن تقصير من انفسهم، كما ان اخبار البراءة ناظرة الى غيرهم، فلا تعارض بينهما اصلا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فذلكة الجواب

و حاصل الجواب ان استشهاد الامام بحديث النبى لوجوب الاخذ بالمشهور و ترك الشاذ لا يفيد ازيد من حرمة ارتكاب الشبهات التى ليس المرتكب فيها معذوراً بان كان ارتكابه قبل الفحص او مع قيام الحجة كما فى موارد العلم الاجمالى و كما فى موردالرواية و غيرهما، فتدبر و راجع كلام الشيخ قدس سره و المحقق اليزدي رفع مقامه، فان بعض كلامهما غير خال عن النظر، كما لا يخفى على الناظر فى عبارتهما فانظر واغتنم.

التمسک بدليل العقل لوجوب الاحتياط و الجواب عنه

و اماالعقل فيستقل بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمته، حيث علم اجمالا قبل مراجعة الادلة بوجوب اشياءو حرمة اشياء يجب الاتيان بالاولى و ترك الثانية، و لا مجال لمنع حصول العلم كذلک لمن علم ببعث النبى و ان له من قبل الله تعالى

احكاماً و وظائف قد بلغها حيث كان مامورا به اذ قيل له «يا ايهاالرسول بلغ ما انـزل اليک من ربک[1]» و حيث لا طريق الى انكار هذاالعلم الاجمالى نقول مقتضاه الاحتياط فى كل شبهة وجوبية او تحريمية، لان الاشتغال اليقينى بالتكاليف يقتضى البراءة اليقينية، نعم لما ثبت عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوبية بالدليل يرفع اليد عن مقتضى القاعدة فى خصوصها و نقول به فى غيرها.

لا يقال: هذا قبل مراجعة الادلة و اما بعدها فلا يبقى علم اجمالى يقتضى الاحتياط لانحلاله الى علم تفصيلى و شک بدوي، فانه يقال: هذالوكان قيام الامارة موجبا للعلم بالواقع و حيث ليس الامر كذلک فلا انحلال لما علم اجمالا لان الظن لا يـنافى العـلم الاجمـالى، فبمقتضى العلم يجب الاحتياط فى كل ما احتمل حرمته قامت الامارة عـلى حرمته او لم تقم.

والجواب ان العلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى و شک بدوي اما حقيقة كما لو علم مطابقة الامارات مع الواقع بمقدار المعلوم بالاجمال اجمالا، و اما حكما و تقريب ذلك على وجهين: احدهما بلحاظ الاصول الشرعية الجارية فى بعض الاطراف الذي لم تقم فيه امارة لولا العلم الاجمالى. والثانى مع قطع النظر عنها بل بصرف قيام الامارة المثبتة فى بعض الاطراف.

و حاصل الاول انه قد تبين فى محله ان جريان الاصل فى بعض اطراف العلم الاجمالى مما ينحله حكما بمعنى انه يبيّن الوظيفة و يمنع اقتضاء العلم الاجمـالى بان ينجر الطرفين فهنا نقول: ان الاطراف الخالية عن الامارات المثبتة قد كانت مجرى الاصول، و جريانها مانع عن تنجيز العلم الاجمالى فى مجاريها، هذا اذا لم يعلم اجمالا بالزائد على مـا يـثبته الامارات والا فلا مجال للاصول النافية فى غير موارد الامارات مطلقا لا يجابها المخالفة القطعية او الترجيح بلا مرجح، و ذلك كما اذا علم اجمالا بحـرمة شيئين مثلا بين ثـلاثة اشياء و قامت الامارة على حرمة واحد منها، فانه لا مجري للاصل النافى فى الاخرين لما

١ـ سورة المائدة، الآية ٦٧.

ذكر، و لايخفى ان دعوى العلم بالزائد مكابرة جدًا.

ان قلت: هب ذلك لكنه بعد مراجعة الادلة الشرعية والوصول الى الامارات المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال فقبل الوصول الى ذلك المقدار من الادلة المثبتة لا يجري الاصل.

قلت: ليس الامر كذلک بل يجري الاصل فى كل مورد لم يظفر فيه بالدليل و لو لم يصل الى ما يثبت بمقدار المعلوم من الادلة والامارات، و ذلك لانه قبل مراجعة الادلة كما يعلم بحرمة اشياء يعلم باثبات الامارات حرمة الاشياء بقدر المعلوم بالاجمال، فيعلم ان كل مورد لم تقم فيه امارة مثبتة كان مجرى الاصل و لا مانع منه فيه، و ليس جريانه متوقفا على وصول المكلف الى جميع الامارات المثبتة بمقدار المعلوم اجمالا هذا.

و اما تقريب الاشكال على وجه الثانى و هو مع قطع النظر عن الاصول الشرعية، فهو ان العلم الاجمالى لا يقتضى ازيد من الاتيان بالواقع والامتثال له بقدر المعلوم بالاجمال، و هو اما حقيقة كما لو علم تفصيلا بحرمة اشياء بقدر المعلوم و اجتنب عنها و اما حكما كما لو قامت الامارة على حرمة اشياء بقدر المعلوم بالاجمال و اجتنب عنها، حيث ان مفاد دليل حجية الامارة جعل مؤداها بمنزلة الواقع و امتثالها بمنزلة امتثال الواقع، فلو امتثل الامارات المثبتة لتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال فكانه امتثل الواقع بذلک المقدار، و المفروض ان مقتضى العلم الاجمالى ليس الا الامتثال بمقدار المعلوم بالاجمال.

هذا و لكن لا يخفى ان هذا مبنى على القول بان مقتضى العلم الاجمالى وجوب الامتثال بقدر المعلوم لا حرمة المخالفة بمقداره و الا لم ينفع ما ذكر فى الانحلال الحكمى كما لايخفى، كما انه مبنى على ان يكون مفاد دليل حجية الامارات ان مفاد الامارة بمجرد قيامها بمنزلة الواقع، حيث يمكن ان يقال حينئذٍ: ان مقتضى دليل التنزيل جعل المودى كانه الواقع و لما لم يكن مقتضى العلم الاجمالى الا امتثال ما هو الواقع حقيقة او حكما بمقدار المعلوم فلامحالة يعذر المكلف فى غير ما قامت الامارة فيه و لو صادف كونه الحرام اتى بموديات الامارات اولا، و الابان كان مقتضى دليل الحجية ان امتثال مفاد الامارات

بمنزلة امتثال الواقع لا ان نفسه بمنزلة الواقع فلا يجدي هذاالجواب الا بعد امتثال جميع موديات الامارات المثبتة بقدر المعلوم و هو لا يتحقق عادة من مكلف عادي فتدبر.

كلام المحقق الخراسانی‌ﷺ فی تقريب الإنحلال و نقده

و قال المحقق الخراسانی(قده) فی تقريب الانحلال على هذاالوجه ما حاصله: انه كما علم بوجود تكاليف اجمالا كذلک علم اجمالا بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال، و لا ضير فی كون العلم الثانی متاخرا عن الاول اذا كان المعلوم سابقا بحيث يحتمل انطباق ما علم عليه اولا، و قضية قيام الطرق على تكاليف و ان لم تكن ثبوتها فعلا بناء على ما هوالتحقيق من ان قضية حجيتها شرعا ليس الا تنجز ما اصابها و العذر عما اخطئت عنها الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال فی بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال و صرف تنجّزه الى ما اذا كان فی ذاك الطرف والعذر عما اذا كان فی سايرالاطراف، مثلا اذا علم بحرمة اناء زيد بين الانائين و قامت البينة على ان هذا اناؤه فلاينبغی الشك فی عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه كما فی صورة العلم، و لولا ذلك لما كان يجدي القول بان قضية اعتبار الامارات هو كون الموديات احكاما شرعية فعلية، ضرورة انها تكون كذلک بسبب حادث و هو كونها موديات الامارات شرعية. انتهى ملخص بعض كلامه رفع مقامه.

و فيه: ان قضية حجية الطرق على هذا الفرض ليس الا تنجز ما اصابته فيما قامت على الحرمة اوالوجوب و صادفت الحرام الواقعی او الواجب كذلک والعذر عما اخطئت عنه فيما دلت على الا باحة و انكشف الحرمة او الوجوب فی الواقع، فاذا قامت على حرمة فعل و انكشف حليّته واقعا فلا معنى للمعذرية، كما انه لو دلت على اباحة شيٍ و صادف الواقع لامعنى للمنجزية، فاذا نقول بعد كون مقتضى العلم الاجمالی الاحتياط و تنجيز الواقع كيف ما كان لا معنى لان يقال ان نهوض الحجة على بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال و صرف تنجزه الى ما اذا كان فی ذاك الطرف والعذر عما اذا كان فی سايرالاطراف، لان كون الامارة عذرا عن الواقع لا يكون متعلّقا كما عرفت الا فيما اذا دل

على اباحة شيٍ وانكشف حرمته واقعا. والامارات القائمة فى بعض الاطراف المعلوم بالاجمال الدالة على حرمة اشياء بمقداره لا تدل على اباحة ساير الاطراف كى تكون عذرا عنها، و لعمري ان ذلك بمكان من الوضوح

نعم لو علم مثلا انحصار التكاليف الواقعية فى الخمسين و قامت الامارة على اثبات ذلك المقدار لامكن ان يقال: ان قيام الامارة بهذا المقدار يوجب صرف تنجز الواقع الى ما اذا كان فى محلها والعذر عما اذا كان فى غيره من الاطراف، حيث ان لوازم الامارات حجة و لازم حرمة خمسين شيئاً بالامارة حلية ساير الاطراف للعلم بالانحصار، و كان الامارة بلازمها العقلى دلت على اباحة ساير الاطراف فيجب ان تكون عذرا عن الواقع اذا انكشف كونه فى هذه الاطراف، و مثله ما لو علم بحرمة اناء زيد بين الانائين و قامت الامارة على ان هذا اناؤه، حيث ان مفاد الامارة حينئذٍ شيئان احدهما مطابقة و هو حرمة انائه الخاص و الثانى التزاما و هو حلية الاناء الاخر، و حيث ان مفاد حجيتها العذر عن الواقع الذي اخطئت عنه فتكون عذراً عن حرمة الاناء الاخر لو انكشف حرمته واقعا. و من ذلك تعرف ان مثال الذي ذكره(قده) ليس مثالا لما نحن فيه و هو ما اذا لم يكن مفاد الامارات الا حرمة بعض الاطراف لا حرمته و حلية بعض الاخر، فتدبر فانه دقيق.

تأييدٌ و تزييفٌ

ثم انه ذكر بعض الاجلّة توجيها لما ذكره المحقق المذكور و هو ان ملاك تاثير العلم الاجمالى كون المعلوم بحيث لو كان فى كل واحد من الاطراف كان منجزاً بهذا العلم، و هاهنا ليس الامر كذلک لان موارد الامارات و الاصول المعتبرة المثبتة كانت منجّزة بها فلايعقل تنجّزها ثانياً بالعلم فلا تاثير له فى التنجيز اصلا.

و فيه: انه لا باس بكون موارد الامارات منجّزة بشيئين، كل واحد منهما بيانا لها بحيث لو كان احدهما فقط لاثر فى التنجيز ايضا، و ذلك كقيام بيانين على موضوع واحد.

لا يقال: فلم ما قلتم بتنجيز العلم الاجمالى فيما اذا كان احد اطراف المعلوم منجّزا

قطعا و هل هو إلا ان المنجز لا ينتجز، فانه يقال: هذالعدم بقاء الموثر فى التنجيز و هو العلم الاجمالى بعد العلم التفصيلى باحد الاطراف، و الا فلو فرض محالا بقاء العلم الاجمالى مع قيام العلم التفصيلى باحد الاطراف لقلنا بالتنجيز.

تقريبان آخران للإنحلال

ثم انه قد ذكر فى تقريب الانحلال وجوه اخرى لا يخلو بعضها عن ضعف و لنقتصر لى ذكر وجهين منها:

التقريب الأول

الاول: ما ذكره الشيخ(قده) و تبعه المحقق اليزدي﵀ و حاصله: انه بعد قيام الطرق على التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال ينحل العلم الاجمالى الى التفصيلى والشك البدوي،لان الاتيان بما دلت الادلة على وجوبه واجب وكذا ترك ما دلت على تحريمه، و ليس لنا علم بالتكليف سوا ما علم تفصيلا لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل.

لا يقال: هذا لو علم بهذا التكاليف قبل العلم الاجمالى او مقارناله بخلاف ما لو علم بعده حيث تنجز الواقعيات بالعلم حينئذٍ فمجرد احتمال الانطباق لا يكفى ما لم يعلم به[1].

فانه يقال: ملاك بقاء اثر العلم الاجمالى و عدمه كونه باقيا و لو بالنسبة الى زمان الاول و لو لم يكن عالما فى هذا الزمان بوجود التكليف المردد كذلك فيه، كما لو انعدم بعض الاطراف او خرج عن مورد الابتلاء و نحوهما، و حينئذٍ نقول: بعد قيام الطرق على محرمات و واجبات كثيرة نعلم بوجود التكاليف بمقدار ا لمعلوم بالاجمال من الاول فلا يكون وراء هذا العلم علم بتكاليف اصلا و لو بالنسبة الى الزمان الاول، فما نحن فيه نظير ما لو علم بنجاسة احد المائين ثم علم بكون احدهما مغصوبا من اول الامر، و ذلك واضح.

نعم لا يتم هذا الكلام فى غير محل الكلام كما فى الشبهات الموضوعية، حيث ان قيام البينة على بعض الاطراف متاخرا عن العلم الاجمالى لما لا يكشف عن ثبوت تكليف

١.- فانه نظير ما لو علم اجمالا بنجاسة احد المائين ثم علم بحدوث الغصبية فى احدهما المعين.

قطعی من اول الامر ضرورة ان التكليف كذلک انما هو وجوب متابعة البينة و هـو لا يمكن ان يكون سابقا عن نفسها لم يوجب الانحلال، و ذلك واضح.

نقد التقريب الأول

و فيه: ان هذا كله مبنى على ما هو خلاف التحقيق من السببية المحضة فى باب الطرق و الامارات، فان الفعل القائم على وجوبها امارة بما انه قامت عليه الامارة لم يكن واجبا على ما هو التحقيق، كما ان ترك ما قامت على حرمتها لم يكن كذلک، فليس قيام الطرق والامارات موجبا للعلم بتكليف اصلا.

التقريب الثانى

الثانى: ما تفرد به المحقق المذكور و جعله وجها ثالثا للجواب عن العلم الاجمـالى قال: الوجه الثالث ان العلم يعتبر فى موضوع حكم العقل من حيث انه طريق قاطع للعذر لا من حيث انه صفة خاصة و لذا تقوم الامارات مقامه، و قد بينا الفرق بينهما فى مبحث حجية القطع، و على هذا لو قامت امارة معتبرة او طريق معتبر على بـعض الاطـراف مفصلا فالمعلوم بصفة انه معلوم و ان كان بعد مرددا و لكن ما قام عليه الطريق القاطع للعذر ليس مرددا، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتثال مفصّل و ما بقى عـلى اجماله ليس ملاكا لحكم العقل، و لايتفاوت فى الانحلال على هذاالوجه بين ان يكـون الطريق مقارنا للعلم او سابقا عليه او لاحقا له، و كذا لا يتفاوت بين الشبهة فى الحكم و بين الشبهة فى الموضوع هذا. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

النظر فى التقريب الثانى

و لا يخفى ان عبارته هذه محتملة لمعنيين، احدهما: انه لا اشكـال فى انحـلال العـلم الاجمالى بالعلم التفصيلى المـتعلق ببعض اطرافه عقلا، و العلم التفصيلى الذي به يـنحل العلم الاجمالى بحكم العقل انما هو موجب للانحلال بما انه طريق و حجة، لا بما انه صفة خاصة كما هو قضية كل علم متعلق بشيء من الاحكام، حيث انه يـعتبر فى مـوضوع

حکم العقل بالتنجیز من حیث انه طریق و حجة قاطعة للعذر و لو لم یکن کذلک لما وجه لقیام الطرق والامارات مقامه، و اذا کان الامر کذلک فنقول: لا فرق بین قیام العلم التفصیلی فی بعض الاطراف و قیام الطریق و الامارة فیه، حیث ان کل واحد منهما حجة و قاطع للعذر و صفة العلم لیس ملاکا لحکم العقل کما عرفت. الثانی: ان العلم الاجمالی المؤثر فی التنجیز انما اخذ فی موضوع حکم العقل به بما انه طریق و حجة لا بما انه صفة خاصة، فکل واحد من اطراف العلم منجز لاحتمال انطباق ما قام علیه الحجة علیه لا لاحتمال انطباق المعلوم بما هو علیه، و حینئذٍ نقول: بعد قیام الحجة علی بعض الاطراف لا اجمال فیما هو ملاك التنجز و لیس ما بقی علی اجماله ملاکاً له، و الحاصل ان کل واحدٍ من اطراف المعلوم بالاجمال منجز لتردد الحجة فیه و فی غیره، و بعد قیام الحجة علی البعض بالخصوص لا اجمال فیها و لا تردد فیما قامت علیه.

فان کان مراده(قده) من کلامه المعنی الاول کما قا ل به الاستاد دام ظله ففیه: ان ملاك الانحلال فی العلم الاجمالی لیس قیام العلم التفصیلی فی بعض الاطراف بل مناطه عدم البیان فی سایرالاطراف المستند الی عدم بقاء العلم الاجمالی، فلو فرض محالا بقاء العلم الاجمالی مع قیام العلم التفصیلی فی بعض الاطراف لم نقل بالانحلال، کما لو فرض عدم بقائه مع عدم قیام ذلك ایضا لقلنا به، کما لو شک فی زمان الثانی فی ثبوت التکلیف فی الزمن الاول هذا، فتدبر.

و ان کان مراده المعنی الثانی کما لعله الظاهر من کلامه من الصدر الی الذیل فالانصاف عدم ورود شیء علیه.

ان قلت: هب ان العلم المعتبر فی موضوع حکم العقل هو من حیث انه حجة و طریق لکنه نقول: هو بما هو طریق و حجة علی المردد و لازمه التنجیز مطلقا، و هو لاینافی قیام الحجة الاخری کالامارة و نحوها فی بعض الاطراف، والحاصل ان البیان تمام فی جمیع الاطراف و لو قامت الحجة علی بعضها.

قلت: علی هذا لا فرق بین تعلق العلم بالمردد و تعلق الحجة غیره به، فکما ان قیام

الحجة على بعض الاطراف يصيرالاخر مشكوكا بالشک البدوي فی صورة الثانية فكذلک فی صورة الاولی، فتامل فان المقام به حقيق.

تقريب آخر للإنحلال و تأييده

و قد يجاب عن العلم الاجمالی بانا لا نعلم اجمالا الا بما قام فی مورده طريق اليه فدائرة العلم الاجمالی لا تسع الا موارد الطرق و الامارات، و هو لا يخلو عن وجه، بل هو قوي جدا.

تذييلٌ و تضئيلٌ

و قد يقال تقريبا للدليل العقلی: ان الاصل فی الافعال الغير الضرورية الحظر و لا اقل من الوقف ما لم يثبت الاباحة شرعا و لم يثبت الاباحة فيما شک فی حرمته و حليته، و ما دل علی الاباحة علی فرض الدلالة معارض بما دل علی وجوب الاحتياط.

و فيه: اولاان الاصل المدعی محل نظر و اشكال، و لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف، والا لصح الاستدلال علی البراءة بان الاصل فی الاشياء الغير الضرورية هو الاباحة، لانه كما قيل فی تلک المسألة بالحظر كذلک قيل بالاباحة.

و ثانيا: ان الاباحة ثابتة، و ما ذكر من المعارضة قد عرفت عدم التعارض او لا، و تقدم ادلة البراءة علی فرضه ثانيا.

و ثالثا: ان القول بالوقف فی تلک المسألة لا ينافی القول بالبراءة هنا، لانّ من المحتمل ارادة القائلين بالوقف عدم استقلال العقل بشيء قبالاً للحظر بمعنی استقلاله اما بقبح الفعل ذاتا و اما بوجوب التوقف فيه احتياطاً، كما ان المحتمل ارادتهم معنی الثانی الذي ذكرناه للحظر قبالا للحظر بمعناه الاول، و لا اشكال فی انهم لو ارادوامن الوقف عدم استقلال العقل بشيء قبالا لاستقلاله بالقبح الذاتی او بوجوب التوقف و قبالا لاستقلاله بالاباحة لالتزموا بالبراءة لقبح العقاب بلا بيان عقلا و لا شرعا، فتدبر جيدا.

و اما ما قيل: من ان الاقدام علی ما لا يومن المفسدة فيه كالاقدام علی ما تعلم فيه المفسدة، ففيه منع ذلك كما عرفت سابقا هذا.

الفصل الخامس: تنبيهات البراءة

و ينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الاول: فى ان اصل البراءة بالنسبة الى اصالة عدم التذكية اصل سببى او مسبّبى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاول انّه لا اشكال فى عدم جريان الاصل اذا كان الشك الماخوذ موضوعاله ناشئا من شک اخر كان موضوعا للاصل الاخر، و بعبارة اخرى لايجري الاصل المسببى سواء كان الاصل السببى موافقا له او مخالفا مادام جاريا، نعم لو سقط الاصل السببى لامور يصار الى الاصل المسببى حينئذٍ، و لا كلام فى شيء من هذا، انما الاشكال فى ان اصالة الاباحة الشرعية فى الحيوان المشكوك حليته و حرمته والمشكوك قابليته للتذكية و عدمها هل من قبيل الاصل السببى بالنسبة الى اصالة عدم التذكية او من قبيل الاصل المسببى بالقياس اليها؟

حكم المسألة اذا ثبتت الملازمة بين حلّية الحيوان و قابليته للتذكية

والتحقيق يقتضى بسط الكلام فنقول و به الاعتصام: لا اشكال لكل مراجع فى الادلة الشرعية ان كل حيوان حكم بحليته قد ثبت من الادلة قابليته للتذكية بحيث لم يعلم من جميع الاخبار الواردة فى موضوع الحلال و الحرام من الحيوانات التفكيک بين حليتها و

بين قابليتها للتذكية، فان افاد هذاالاستقراء والتتبع القطع بالملازمة الواقعية بحيث يقطع به بان من اثار حلية الحيوان قابليته للتذكية واقعاً فلا اشكال فى عدم جريان اصالة عدم التذكية فى الشبهات الحكمية ولو قلنا بان التذكية امر بسيط و عبارة عن حالة الصفا و الطراوة الحاصلة فى الحيوان القابل للتذكية بسبب الافعال المخصوصة، و ذلك لانه اذا قطع من التتبع ان اثر الحلية قابلية الحيوان للتذكية فلا محالة يصيرالشك فيها ناشئا من الشك فى الحلية والحرمة، و باصالة الحلية يترتب ذلك الاثر. نعم لو علم حرمة اللحم و مع ذلك شک فى قابليته للتذكية و عدمها يجري الاصل بناء على كون التذكية امراً بسيطاً.

و اما فى الشبهات الموضوعية فهى ايضا على قسمين: لانه اما ان يعلم بكون هذااللحم المطروح من القابل للتذكية و كان الشك فى ورود فعل المذكى عليه وعدمه و حينئذٍ لااشكال فى جريان الاصل، و اما ان يعلم ورود فعل المذكى عليه و كان الشك فى انه هل من القابل لها او من غيره؟ و جريان الاصل و عدمه حينئذٍ مبنى على كون مقتضى اصالة الحلية فى امثال هذه الموارد عينه فى الشبهات الحكمية بان كان مفاده جعل الحلية الظاهرية و ترتيب اثار الحلية الواقعية، فلا يجري اصالة عدم التذكية لما ذكر، و كون مقتضاه الترخيص فى مقام العمل كقوله «الناس فى سعة ما لم يعلموا»[1] بناء على احدالوجهين المحتملين فيه بلا جعل الحلية الظاهرية لذات الشيء اصلا، فتجري اصالة عدمها.

حكم المسألة اذا لم تثبت الملازمه

هذا كله بناء على افادة الاستقراء القطع بالملازمة الشرعية بحسب الواقع، و الا فلوشک فى حلية الحيوان و حرمته و قابليته للتذكية و عدمها، فان كان فى البين عموم لفظى دال على قابلية كل حيوان للتذكية الا ما خرج بالدليل يصار الى هذاالعموم، و به يحكم بالحلية ان كان الشك فيها من جهة الشك فى القابلية و عدمها و الا يرجع الى اصالة الاباحة. و ان لم يكن فى البين عموم كذلک فيما شک فى التذكية و عدمها يرجع الى اصالة

۱.- مستدرك، ج ۱۸، ص ۲۰، الباب ۱۲.

عدمها، و معه لا مجال لجريان اصالة الاباحة. لكن لا يخفى ان جريان هذا الاصل مبنى على كون التذكية امراً بسيطاً، و الا بان كان عبارة عن فعل المذكى و كان لقابلية المحل دخل فى التاثير فلا يرجع الى اصالة عدم التذكية، لان فعل المذكى واقع قطعا و عدم قابلية المحل ليس له حالة سابقة. و لا فرق فى كل ما ذكرناه بين ما كان الشك من جهة الشك فى حكم الشارع او من جهة الشك فى كون اللحم الخارجى مثلا من القابل للتذكيه او من غيره، فالفرق بينهما كما عن النائينى ﷺ بلاوجه.

حكم الطهارة فيما اذاجرت اصالة عدم التذكية

ثم انه لا اشكال فى الحكم بالطهارة فيما لم يكن هناك اصالة عدم التذكية، و اما فيما كانت جارية فهل يحكم بالنجاسة او لا؟ قال المحقق النائينى ما حاصله: عدم التفكيك بين الحكم بالحرمة و بينه بالنجاسة.

كلام المحقق النائينى ﷺ فى المقام

فانه قال فى الامر الثالث الذي ذكره فى هذا المقام ما لفظه: قد عرفت انه لو استفيد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية، فلا موقع لاصالة عدم التذكية عندالشك فيها من جهة الشك الحكمى، بل المرجع عندالشك عموم الدليل فيحكم عليه بالطهارة، ولو شك فى حلية اكل لحمه يحكم عليه بالحلية لقوله: كل شيء لک حلال، لو قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكمية. و لو لم يستفد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية و قلنا: ان التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل و فعل المذكى فالمرجع عندالشك فى القابلية كالحيوان المتولد من طاهر و نجس لم يتبعها فى الاسم و ليس له اسم خاص يندرج تحت احد العناوين الطاهرة او النجسة اصالة عدم التذكية، فيحكم عليه بالنجاسة و حرمة الاكل لان غيرالمذكى حرام و نجس. و ان قلنا: ان التذكية عبارة عن نفس فعل المذكى واجداللامور الخمسة و قابلية المحل امر خارج عن التذكية فالمرجع عندالشك فيها اصالة الطهارة و قاعدة الحل، فعلى جميع التقارير لا يمكن التفكيک بين الطهارة و الحلية بحسب الاصول العملية، انتهى.

تحقيق فيه تعريض

والتحقيق انه لا اشكال فى ان النجاسة انما تترتب شرعا على كون الحيوان ميتة. و ما يرى من ترتب الطهارة على التذكية فى رواية قاسم الصيقل «قال كتبت الى الرضاعليه السلام انى اعمل اغماء السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابى فاصلى فيها فكتب الى اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت الى ابى جعفر الثانىعليه السلام انى كتبت الى ابيك بكذا و كذا فصعب ذلك على فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب عليه السلام الى كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا زكيا فلاباس»[1] ففيه: ان هذه الرواية لم تكن بصدد بيان كل ماله دخل فى الطهارة ليقال: ان المستفاد منها نجاسة غيرالمذكى، بل بصدد بيان حكم مفروض السؤال يرشد الى ذلك ذكر الوحشية ايضا مع القطع بعدم دخالتها هذا، مضافاً الى ان قاسم الصيقل مجهول الحال فالتمسك بالرواية من حيث السند ايضا محل اشكال، فتأمل.

و اما الحرمة فانها و ان كانت مترتبة عليها ايضا فى بعض السنة الكتاب والسنة كقوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة»[2] الخ الاانها قد علقت مع ذلك على غير المذكى فى غيره كقوله تعالى فى الاية «الا ما ذكيتم»[3] فباصالة عدم التذكية يحكم بالحرمة قطعا. و اما الحكم بالنجاسة فيتوقف على ان يكون الميتة عبارة عن الحيوان الذي ازهق روحه و كان غير مذكى بان يكون كل واحد منهما جزءا منها بنحو التركيب، او تكون عبارة عن مطلق مزهوق الروح قبالالذي الحيات بحيث كان الحكم بحلية المذكى من مزهوق الروح تخصيصا للحكم بحرمة الميتة و نجاستها، و كلاهما بعيد عن اعتبار العرف فانها باعتباره عبارة اما عن خصوص مامات حتف انفه او مازهق روحه عن غير تذكية، والثانى ايضا اولى باعتباره، و على كل واحد منهما لا يمكن الحكم بالنجاسة بمجرد اصالة عدم التذكية بل اصالة عدم كون اللحم ميتة بكلى معنيها يثبت الطهارة، و على فرض عدم جريان الاصل المذكور ايضا لابد من الحكم بالطهارة لقاعدتها فتدبر؛ و كيف كان لو فرض

١- الكافى، ج ٣، ص ٤٠٧؛ التهذيب، ج ٢، ص ٣٥٨، الباب ١٧؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٢، الباب ٣٤.

٢- سورة المائدة، الآية ٣. ٣- سورة المائدة، الآية ٣.

تعليق النجاسة فى الادلة الشرعية على الميت فلا مفر الا من الحكم بطهارة ما شک فى طهارته و نجاسته من جهة الشك فى كونه ميتة او غيرها، و اصالة عدم التذكية مما لا تفيد لاثبات النجاسة. و على هذا لابدّ من المصير الى التفكيک بين الحرمة والنجاسة، فتأمل.

و قد عرفت مما ذكرناه ان التفكيک بين الحرمة والنجاسة لاقتضاء الاصل العملى اياه فاصالة عدم التذكية توجب الحرمة، كما ان اصالة عدم الموت باحد معنييه توجب الطهارة بضميمة كل شى طاهر، لو لم نقل بكون المستفاد من الادلة الدالة على نجاسة الميتة طهارة غيرها، و الا فلا حاجة الى ضميمة القاعدة و كما ان القاعدة حاكمة بها فيما لم يجر اصالة عدم الموت، و على اي حال فالأصل العملى يقتضى التفكيک. و لعل هذا مراد الشهيد و المحقق الثانيين حيث قالا فيما اذا شک فى حيوان متولد من طاهر و نجس لا يتبعها فى الاسم و ليس له مماثل بان الاصل فيه الطهارة والحرمة، و توجيه كلامهما بان النجاسات والمحلّلات محصورة فاذا لم يدخل فى المحصور منها كان الاصل طهارته و حرمة لحمه كما عن شارح الروضة لا يلائم ظاهر عبارتهما، الا ان يكون مراد شارح الروضة ايضا ما ذكرناه، و حاصله: ان النجاسة علقّت على امر وجودي و هو كون الحيوان ميتة ففيما شک فى الطهارة والنجاسة يحكم بالاولى باصالة عدم ثبوت الموت، والحلية ايضا علقت على كونه مذكى فاذا شک فى الحلية والحرمة يحكم بالثانية باصالة عدم التذكية. و حينئذٍ فما يظهر من المحقق النائينى قدس سره: من ان هذا ليس من جهة استصحاب العدم، منظور فيه حيث يمكن ان يقال عليه: ان الظاهر من عبارة الشهيد والمحقق ذلك، فلابد من حمل كلام «شارح الروضة» عليه ايضا، هذا مع ان ظهور كلام الموجه ايضا فى ذلك غير بعيد.

ثم ان الفرق بين ما لو تعلق حكم ترخيصى على امر وجودي و بين ما لو تعلق حكم تحريمى عليه بما حاصله من البناء على العدم فيما لم يحرز الامر الوجودي فى الاول دون الثانى كما عن المحقق النائينى فى هذاالمقام بلا فارق، و حيث انه لم يكن مرتبطا بالمقام كما عرفت من ان ظاهر عبارة المحققين بل «شارح الروضة» غيره لا نطيل الكلام فيه.

ثم انک عرفت ان الحكم بالحرمة ليس لاستصحاب الحرمة، بل لاصالة عدم التذكية.

و اما استصحابها فمبنى على ثبوت حرمة الحيوان فى حال حيوته و هو محل الكلام، و مع الغض عنه لا اشكال فيه. فما عن المحقق المذكور: من الخدشة فيه بعدم بقاء الموضوع عرفا، مما لاينبغى ان يصغى اليه فتدبر.

التنبيه الثانى: فى حسن الاحتياط فى الشبهة البدوية

الامر الثانى: انه لا اشكال فى حسن الاحتياط و رجحانه عقلا و شرعا و هل هو كرجحان الاطاعة فى انه لا يترتب عليه الا الخاصية المترتبة على الفعل او الترك فاذا احتاط بالفعل وانكشف عدم وجوبه او استحبابه او بالترك وانكشف عدم حرمته و كراهته لا يثاب الاعلى الانقياد لو قيل به اولا؟ و بعبارة اخرى هل رجحانه بملاك الوصول الى الواقعيات فلا ثواب الاعلى الواقع لو صادف و على الانقياد لو خالف او بملاك غيره مثل ان لايهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة و غيره من الملاكات فيثاب على اطاعة نفس اوامر الاحتياط صادف اوخالف؟ وجهان: من سياق جل الاخبار الواردة فى ذلك، حيث ان ظاهرها كونها موكدة لحكم العقل بالاحتياط، و لا ريب فى ان حكمه به لمحض الاطمئنان بعدم وصول المضار الكاينة فى المحرمات من العقاب فيما ثبت البيان و من غيره من المفاسد فيما لم يثبت والحزازة الكائنة فى المكروهات الى المكلف و بوصول المنافع الموجودة فى الواجبات والمستحبات اليه، و على هذا يكون حال الاخبار الامرة بالاحتياط حال الاوامر الواردة فى اطاعة اللّه و الرسول فى كونها لمحض الارشاد لئلا يقع العبد فى عقاب المعصية و لا يفوته ثواب الطاعة، و لايترتب على موافقتها غير عدم الوقوع فى العقاب و عدم فوت الثواب، كما انه لايترتب على مخالفتها غيرالوقوع فى الاول و فوت الثانى. و من ظاهرالاوامر بعد عدم ارادة الوجوب عنها كما عرفت فان ظاهرها الاستحباب الشرعى كما بين فى محله، مع ان ظاهر بعضها بالخصوص كون الامر للاستحباب، و حكمته الا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة مثل قوله: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع فى المحرمات»[1] و قوله: «من ترك الشبهات كان لما

١.- لم نجد بهذه الصورة فى كتب الرواية.

استبان له من الاثم اترك»[1] و قوله «من يرتع حول الحمى اوشک ان يقع فيه»[2] و نظير ذلك كثير، و لازم ذلك ترتب الثواب على نفس اطاعة اوامر الاحتياط، ففی صورة المصادفة لا مفرّ الا من القول بترتب الثوابين.

التنبيه الثالث: فی ترتب الثواب على الاحتياط

الامر الثالث: قد عرفت انه لا اشكال فی حسن الاحتياط عقلا و شرعا، و الظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى بما احتمل وجوبه او استحبابه او ترك ما احتمل حرمته او كراهته لانه نوع اطاعة للمولى و لو لم يصادف الواقع، غاية الامران الثواب فيما صادف على نفس الفعل او الترك، و فيما خالف على الانقياد و الاطاعة الحكمية.

قال الشيخ ﷺ ما حاصله: ان الحكم بترتب الثواب على الانقياد فيما لواتى بالفعل لاحتمال المطلوبية و المحبوبية اولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناء على انه فی حكم المعصية و ان لم يفعل محرما واقعيا. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و لعل مراده(ره) ان الحكم بثواب الانقياد اولى من الحكم بعقاب التجري فيما لو كان التجري باتيان محتمل المبغوضية برجاء عدم كون الواقع المحرم فيه، فان التجري على انحاء احدها: الاتيان بمحتمل المبغوضية او ترك محتمل المحبوبية برجاء عدم كون الماتى به حراما او المتروك واجبا، الثانی: الاتيان بالاول و ترك الثانی برجاء الاتيان بالمحرم فی الاول و برجاء ترك الواجب فی الثانی، و لاريب فی ان استحقاق العقاب فی الثانی لو قيل به اشد منه فی الاول، بل الحكم به فی الثانی متيقن على فرض عقاب التجري فی الجملة و فی الاول ليس كذلک، و اذا نقول: لو كان التجري على نحو الاول يمكن ان يقال بعدم استحقاق العبد للعقاب حيث انه لم يتعرض للفعل او الترك الا لاحتمال عدم كون الماتى به حراما والمتروك واجبا. و اما فيما لواتى بالفعل لاحتمال مطلوبيته او تصدى للترك لاحتمال المبغوضية فانما تعرض للانقياد والاطاعة فلابد من الحكم باستحقاق الثواب، و الحاصل ان العبد لم يقصد بفعله او تركه المخالفة فی صورة التجري على نحو الاول، بل انما قصد

۱.- مجموعة ورام، ج ۲، ص ۱۱۵؛ عوالی اللآلی، ج ۳، ص ۵۲۸؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۷۵، الباب ۱۲.

۲.- وسائل الشيعة، ج ۷، ص ۱۷۵، الباب ۱۲؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۷۵.

الفعل او الترك لاحتمال عدم حرمة الاول و وجوب الثانى، و ذلك بخلافه فى صورة الانقياد، فانه انما قصد بنفس فعله او ترك الاطاعة فتدبر جيدا.

التنبيه الرابع: فى جريان الاحتياط فى العبادات و عدمه

الامر الرابع: لا اشكال فى جريان الاحتياط فى التوصليات، و اما فى جريانه فى العبادات فيما دارالامر بين الوجوب و غير الاستحباب وجهان:

وجه عدم جريان الاحتياط

وجه العدم ان العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقّفة على العلم بامرالشارع تفصيلا او اجمالا، و فى الشبهات البدوية لا علم بالامر مطلقا، و حيث كان العبادة لابد فيها من قصد الامر التفصيلى او الاجمالى وكان الاحتياط فى العبادة الاتيان بها بحيث يقطع بتحققها بعد الاحتياط بجميع ما له من الاجزاء والشرائط و من الشرائط قصدالامر فلا محالة لايجري الاحتياط فى العبادات.

لا يقال: بترتب الثواب على الفعل يستكشف بنحو الان تعلق الامر به، كما ان بالحسن العقلى يستكشف بنحو اللم ذلك.

فانه يقال: اولا ان ترتب الثواب على الفعل او حسن ذلك انما هو فيما لواتى بعنوان الاحتياط فيجب ان يجري الاحتياط مع قطع النظر عن الحسن او ترتب الثواب، قضية لزوم وجود الموضوع مع قطع النظر عن حكمه و محموله، و حيث يلزم جريان الاحتياط مع قطع النظر عن ذلك فكيف يعقل ان يكون ذلك من مقدمات جريانه.

و ثانيا: لو اغمض عن هذا الاشكال لكن نقول: ان ترتب الثواب لا يكون الا لاجل الانقياد والاطاعة الحكمية و مثل ذلك لايوجب تعلق الامر به، كما ان الحسن لو كان كاشفا عن تعلق الامر الشرعى، لكنه قد عرفت ان الامر الشرعى المستكشف من الحسن العقلى لا يكون الا بالملاك الذي استقل العقل بحسن الفعل لاجله، فشانه شان الاوامر الواردة فى الاطاعة فى انه لا يكون الاارشاديا محضا و مثله لا يصحح العبادية كما لا يخفى.

لا يقال: هذا الاشكال انما هو على تقدير اعتبارية القربة فى العبادة شطرا او شرطا، و

اما على تقدير عدم اعتبارها فيها كذلک بل كانت من الوجوه و الكيفيات المعتبرة فى اطاعة امرها كما هو الحق فلا، للتمكن من اتيان ما احتمل كونه مامورا به بتمامه و كماله فيها كما فى غيرها، غاية الامر انه لما كان على تقدير الامر به عبادة لابد من ان يكون الاتيان به بداعى احتمال الامر لابداع اخر من الدواعى النفسانية، و لايعتبر فى القربة المعتبرة فى العبادة ازيد من ان يكون الداعى الى الاتيان هو امتثال امره على تقديره.

فانه يقال: اما ان نقول بلزوم قصد الامر التفصيلى او الاجمالى فى العبادة بحيث لا يكاد يتمشى قصدالقربة المعتبرة فيها الا بان يعلم بالامر تفصيلا او اجمالا كما هوالمفروض فى وجه عدم الجريان، و اما ان نقول بكفاية احتمال الامر و قصده على تقديره فى حصول قصدالقربة كما هو وجه القول بجريان الاحتياط فى العبادات، و على اي تقدير لا فرق فى النتيجة بين ان يكون اعتبار نية القربة فى العبادة بنحو الشرطية اوالشطرية ماخوذا فى متعلق التكليف و بين ان يكون اعتبارها بنحوالدخالة فى الغرض بان كانت من الكيفيات المعتبرة فى اطاعة الامر بالعبادة.

فانه لو قلنا بلزوم قصدالامر المعلوم لا يجري الاحتياط فى العبادة مطلقا قلنا بكون القربة جزءاً للماهية او شرطالها او من الكيفيات الدخيلة فى سقوط امرها، فان الاحتياط فى الشيء عبارة عن اتيانه بجميع ما يعتبر فيه او يعتبر فى سقوط الامر به و فى الغرض الداعى اليه. و لو قلنا بكفاية قصد الامر المحتمل فيجري فيها كذلک، و ذلك واضح جدا فلا ينبغى اطالة الكلام فيه بازيد من هذا.

فتحصل مما ذكر ان مدار الاشكال ليس دخالة نية القربة فى متعلق الامر و ماهية العبادة و عدمها، بل ملاكه ان قصدالقربة المعتبرة باحد النحوين، اما بنحو الشرطية او الشطرية فى الماهية، او بنحو الكيفية المعتبرة فى اطاعة امرها هل يتوقف على العلم بالامر او يكفى فيه احتماله؟ فتدبر و اغتنم.

لا يقال: لو منع من كفاية قصد احتمال الامر فى تحقق قصد القربة المعتبرة فى العبادة لوجب منع كفاية قصد احتمال الامر المعلوم بالاجمال ايضا فى تحققه، و مجرد كون الامر فى موارد العلم الاجمالى مقطوعا معلوما بخلاف الشبهات البدوية لا يوجب الفرق، حيث ان

مجرد العلم بتعلق الامر باحد فردي الترديد لايكفى لو بنينا على اعتبار قصدالامر المعلوم، فانه حين الاشتغال بكل واحد من فردي الترديد لا يمكن قصدالتقرب به وامتثال امره لعدم العلم بتعلق الامر به، لاحتمال ان يكون متعلق الامر هوالفرد الاخر الذي ياتى به بعد ذلك، او الذي اتى به قبل ذلك، فى مواردالعلم الاجمالى لا يمكن ازيد من قصد امتثال الامر الاحتمالى بالنسبة الى كل واحد من العملين اللذين يعلم اجمالا بتعلق الامر باحدهما، فلو كان الامتثال الاحتمالى لايكفى فى صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الامتثال فى موارد العلم الاجمالى و هو كماترى.

فانه يقال: ان قلنا بلزوم اعتبار قصد الامر الواقعى كما هو مفروض الكلام فلا اشكال فى صحة العبادة فى موارد العلم الاجمالى و جريان الاحتياط فيها كما يصح فى موارد العلم التفصيلى، و ذلك لان المراد على فرض اعتبار ذلك ان يكون الداعى على الاتيان هو الامر بوجوده الواقعى، و لاريب فى تحقق ذلك المعنى فى مورد العلم بالامر اجمالا كما فى مورد العلم به تفصيلا، حيث ان الداعى فى كلا الفرضين انما هو الامر بوجوده الواقعى و لتعلق القطع به، والقطع فان فى المقطوع، فانه بحسب الحقيقة و ان كان الداعى هوالقطع بالامر الا انه لما كان القطع طريقا صرفا الى المقطوع و مرآتاً تامّاً له فلا محالة يصدق بالعناية ان الداعى هوالامر. و على اي حال فلا فرق فيه بين القطع التفصيلى والاجمالى.

نعم بعد الاتيان باحداطراف العلم الاجمالى يصح ان يقال: ان الداعى على الاتيان بسائر الاطراف احتمال الامر حيث لا علم ببقائه لاحتمال سقوطه باتيان احد الاطراف، و حينئذٍ جريان الاحتياط فيه عليه فى الشبهات البدوية فى وجود ملاك الاشكال فيه، فتدبر جدا فانه دقيق جيّداً.

نعم لو قيل بجريان استصحاب الامر المعلوم وجوده قبل الاتيان بشيء من الاطراف كما ذهب اليه المحقق الخراسانى‌ﷺ لكان الاحتياط ممكنا ايضا و لو قلنا باعتبار ان يكون الداعى هوالامر و لا يكفى احتماله، حيث ان معنى الاستصحاب البناء على وجود الامر المعلوم وجوده سابقا فى زمان الشك. و اما لو قيل بعدم جريان الاستصحاب كما ذهب

اليه الشيخ‌قدس‌سره بدعوى ان كل ما كان الشك فيه موضوعا لحكم العقل بالتنجز لا يجري فيه الاصل المثبت للتكليف فجريان الاحتياط مشكل، كما فى الشبهات البدوية فى العبادات، هذا.

و لكن الاولى بل المتعين القول بجريان الاستصحاب، لان الاثر الذي اريد منه لم يكن مجرد التنجز كى يقال: ان الشك فى حصول البراءة و عدمه يكفى فى حكم العقل بالتنجز فلايجري الاستصحاب، بل وجود الامر بنفسه له اثر و هو صحة التقرب بداعيه كما لا يخفى هذا. مع انه لو اريد منه مجرد ذلك ايضا لما كان لمنع جريانه وجه، حيث ان موضوع حكم العقل بالتنجز الشك فى براءة الذمة و عدمها، فكما انه اذا دل دليل او اصل على عدم بقاء التكليف المعلوم سابقا لم يكن وجه لجريان قاعدة الاشتغال و حكم العقل به فكذلك إذا دلّ شى منهما على بقائه فتدبر.

وجه جريان الاحتياط

و وجه الجريان انه لا يعتبر فى العبادة الا قصد القربة، و هو كما يحصل باتيان الفعل بداعى الامر كذلك يحصل باتيانه باحتمال تعلق الامر به و كونه مطلوبا، و لذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى و عملا على اعادة العبادات بمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الضعيفة والفتاوي النادرة.

كلام العلامة‌قدس‌سره فى الذكري و ايراد المحقق الخراسانى‌قدس‌سره

ثم انه قد استدل فى الذكرى فى خاتمة قضاء الفوائت على مشروعية قضاءالصلوات لمجرد احتمال خلل فيها بقوله تعالى «فاتقوالله ما استطعتم»[1] «واتقوالله حق تقاته»[2] و غيره.

و اجاب عنه الشيخ‌قدس‌سره بقوله: و التحقيق انه ان قلنا بكفاية احتمال المطلوبية فى صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبية و لو اجمالا فهو، والا فما اورده‌قدس‌سره فى الذكرى كاوامر الاحتياط لا يجدي فى صحتها، لان موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا بعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى

۱.- سورة التغابن، الآية ۱۶. ۲.- سورة آل عمران، الآية ۱۰۲.

العبادة حتى نية التقرب و الا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز ان يكون تلك الاوامر منشأ للقربة المنوية فيها، اللهم الا ان يقال بعد النقض بورود هذا الايراد فى الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله اقيموالصلوة واتوالزكوة حيث ان قصد القربة مما يعتبر فى موضوع العبادة شطرا او شرطا والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد فيها: ان المراد من الاحتياط و الاتقاء فى هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الاتيان لجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل، و حينئذٍ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر، و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذاالفعل و ان لم يعلم المقلد كون ذلك الفعل مما شک فى كونها عبادة و لم يات به بداعى احتمال المطلوبية. ولو اريد بالاحتياط فى هذه الاوامر معناه الحقيقى و هو اتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبية لم يجز للمفتى ان يفتى باستحبابه الا مع التقييد باتيانه بداعى الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه، فعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدانية الداعى. انتهى كلامه رفع مقامه.

و اورد عليه المحقق الخراسانى بما حاصله: منع النقض والفرق بين الاوامر الواقعية و اوامر الاحتياط فان الاوامر الواقعية بعد قيام الاجماع على عباديتها يتكلف فى تصحيحها بتعدد الامر قد تعلق احدهما بذات العمل و الاخر باتيانه بداعى امره، و هذا بخلاف ما نحن فيه فان المفروض تعلق الامر بعنوان الاحتياط المتوقف على الامر، و القول بتعلقه لا بعنوانه اوّلاً ثم تعلق الامر الاخر باتيانه بداعى امره الاول يخرجه عن عنوان الاحتياط راساً هذا.

تحقيقٌ و تشييدٌ

ولكن الانصاف عدم ورود شيء عليه، و تحقيقه يستدعى بسط الكلام فنقول و بالله الاعتصام: ان الاحتياط ليس الافعل ما احتمل وجوبه او ترك ما احتمل حرمته، و ليس لقصد الامر دخل فى تحقق مفهومه، و الا يشكل شمول الامر به للواجبات التوصلية، و لذا قال الشيخ قدس سره فى اول الامر ما هذا لفظه: انه لا اشكال فى رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته، و الظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى به لداعى احتمال المطلوبية

لانه انقياد و اطاعة حكمية، فانه لو كان لقصد الامر دخل فى تحقق مفهوم الاحتياط لما كان متحققاً بدون قصده فضلاً عن عدم الاشكال فى رجحانه، نعم لو اتى محتمل الوجوب فى التوصليات بقصد القربة و بداعى كونه مطلوبا لاستحق الثواب بخلاف مالو اتى به مجرداً عن هذا القصد، فانه و ان كان احتياطاً الا انه لا يترتب الثواب عليه، و لاجل ما ذكرنا قال قدس سره: و الظاهر ترتب الثواب عليه الخ.

اذا عرفت ان الاحتياط ليس الافعل محتمل الوجوب او ترك محتمل الحرمة فنقول: يشكل جريانه فى العبادات بناءً على توقف قصد القربة على الامر الجزمى و عدم كفاية احتماله فيه، حيث ان محتمل الوجوب حينئذٍ يكون فعلا مقيدا بقصدالقربة المتوقف على الامر المولوي الجزمى و لما لم يحرز ذلك لما جرى الاحتياط، و بترتب الثواب على الاحتياط ليس يمكن كشف الامر المولوي به بنحو الانّ، كما ان بالحسن العقلى ليس يمكن ذلك بنحواللّم، لما عرفت من توقف الثواب و الحسن على فعل الماتى به بقصد الامر الجزمى او لا، و من ان الامر المستكشف لا يكون الاكحكم العقل و تاكيداً له فيكون ارشاديا ثانيا. نعم فى الاوامر الواردة من الشارع بالاحتياط كقوله «فاتقواالله ما استطعتم»[1] «واتقواالله حق تقاته»[2] لايجري الاشكال الثانى، حيث يمكن كما هوالظاهر كون ملاكها غير ملاك حكم العقل بالاحتياط ليكون ارشاديا، و قد تقرر فى محله ان الامر اذا احتمل كونه ارشاديا يحمل عليه، لان الظاهر كون الامر الصادر من المولى بما هو الى العبد بما هو صادراً مولوياً فليس فى البينإلاّ الإشكال الاول، و لذا تصدى الشيخ قدس سره لدفعه بما حاصله بتوضيح منا بحيث لايبقى شائبة الاشكال: انه و ان كان اوامر الاحتياط متوقفة على تحقق موضوعها و هوالاحتياط الذي ليس الا فعل محتمل الوجوب، الا ان هذا الاشكال بعينه يجري فى الاوامر الواقعية، و حيث اجبنا عن هذا الاشكال فى الاوامر الواقعية بتعلق امرين: احدهما بذات العمل والاخر باتيانه بداعى الامر يرفع الاشكال هنا ايضا، لانا نقول: ذات الواجب المتعلق به الامر الاول بفعل ما يفى بالغرض و تمامية الغرض باتيانه بداعى الامر و لذا لا يسقط الامر الاول باتيان ذات

١ـ سورة التغابن، الآية ١٦. ٢ـ سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

الفعل، فان الغرض كما يمكن ان يكون اعم ما يامر به الامر كما فى الواجبات التوصلية الّتى تحصل بفعل الغير ايضا، كذلك يمكن ان يكون اخص منه كمافيما نحن فيه، فاذا كان ذات العمل ماموراً به بامر و اتيانه بداعى هذا الامر ماموراً به بامر اخر نقول: قد تعلق الامر بالاحتياط باتيان ذات العمل المحتمل كونه واجبا و وافيا لبعض الغرض المقصود من الامر حصوله و تعلق امر اخر باتيانه بداعى هذا الامر، و عليه لا يبقى اشكال اصلاً.

تلخيصٌ

فقد تلخص مما ذكرنا انه ان قلنا فى الاوامر الواقعية بتعدد الامر قد تعلق احدهما بذات العمل والاخر باتيانه بداعى الامر الاول لا يبقى هنا اشكال، حيث ان الاحتياط ليس الافعل محتمل الوجوب والذات محتمل الوجوب و واف ببعض الغرض. و ان لم نقل بتعدد الامر فالاشكال غير مختص بالمقام، بل يجري فى الاوامر الواقعية ايضا. ولعمري انه لافرق فى المقام بين ما ذكره الشيخ قدس سره تصحيحا للعبادات من تعدّد الامر و بين ما ذكره المحقق تصحيحا لها من ان قصد القربة مما لها دخل فى حصول الغرض بحكم العقل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فانه لو كان الاحتياط عبارة عن اتيان ما يفى بتمام الغرض لايجري فى العبادات سواء قلنا بمقالة الشيخ او مقالته، و لو كان عبارة عن اتيان الواجب بما انه بعض ما يفى بالغرض يجري فيها مطلقا، و كما لوكان عبارة عن الامر الاول يمكن ان يقال: ان توجيه الامر اوّلاً لابعنوان الاحتياط ثم الامر باتيانه بداعى امره الاول موجب لخروج الموضوع عن عنوان الاحتياط راساً بناء على تعدد الامر ايضا، كذلك يمكن ان يقال بعين هذا بناء ما ذكره المحقق المذكور ايضا فما الذي به يتمسك فى جريان الاحتياط، الا ان يقال: الامر به قد تعلق باتيان الفعل المحتمل وجوبه بما انه يفى ببعض الاخر و مع قطع النظر عن قصد القربة.

ثم قد تعلق امر اخر باتيان هذاالفعل بهذا الامر الاحتياطى، فتامل فى المقام جيدا فان ما ذكرناه دقيق.

تأييدٌ

ثم انه يويد ما ذكرناه بناء على اعتبار قصدالامر الجزمى فى العبادات كما هو مفروض

الكلام فعلا افتاء المشهور باستحباب الفعل المحتمل وجوبه واقعا، مع انه لو كان الاحتياط عبارة عن اتيان ذلك الفعل بما انه واف بتمام الغرض المتوقف على الامر الخبري لما جاز الافتاء به اصلا، كما ان استقرار طريقتهم على الافتاء باستحبابه مع عدم التقييد يويد عدم اعتبار قصد احتمال الامر ايضا فى الاحتياط بناء على كفايته فيه، و الا لما صح الافتاء الا باستحباب الفعل المأتى‌به بداعى احتمال المطلوبية، فتدبر.

تنبيه

ثم ان ما ذكرناه من تصحيح الاحتياط فى العبادات بجعل متعلق اوامر الاحتياط اتيان ذات العمل الواجب ثم تعلق الامر الاخر باتيانه بداعى هذا الامر الجزمى انما هو على فرض اعتبار قصد الامر الجزمى فى قصد القربة المعتبرة، و الا فلا يحتاج الى ذلك، بل يكفى مجرد قصد احتمال المطلوبية، و الظاهر كفاية ذلك فى قصد القربة، كما لا يخفى على من راجع سيرة اهل الزمان، فانهم يحتاطون بمجرد احتمال كون الفعل مطلوبا للشارع و لايقتصرون على ما علموا مطلوبيته له تعالى، و ذلك من اقوى الادلة على عدم لزوم قصد الامر الجزمى فى الاحتياط.

تبصرةٌ

ثم لا يخفى ان ملاك الاشكال بعينه موجود فى موارد الطرق والامارات والاصول المحرزة المتكفلة للتنزيل بناء على المختار من ان مفاد دليل حجية الامارات ليس الا تنزيل مؤداها منزلة الواقع او مجرد الطريقية المحضة، فانه لو لم نقل بكفاية احتمال المطلوبية فى قصدالقربة او بكون اوامر الاحتياط مولويا نفسيا و متعلقا باتيان ذات محتمل الوجوب مجردة عن قصد القربة بل قلنا بلزوم قصدالامر الجزمى المصحّح للقربة و عدم كون اوامر الاحتياط مولويا و على فرضه جعلناها متعلقة باتيان تمام ما يفى بالغرض، يشكل جريان الاحتياط فى موارد الطرق والامارات ايضا، حيث ان اوامر الطرقية لم تكن الا غيريّاً لاحراز الواقعيات فلا يمكن قصدها فى حصول قصدالقربة مع انه لا اشكال ظاهرا منهم فى جريانه، فلابد اما من القول بكفاية احتمال الامر كما قوبناه، او بكون اوامر

الاحتياط نفسياً متعلقاً بإتيان ما ينى ببعض الغرض؛ ليصح قصد ذلك الامر فى حصول قصد القربة، فتدبر.

فى أدلة قاعدة التسامح فى أدلة السنن

ثم ان هذا كله بناء على ان يكون منشأ احتمال الوجوب شيئا غيرالخبر الضعيف، و الا فلااشكال فى صحة اتيان الفعل المحتمل وجوبه و لو قلنا بلزوم اعتبار قصد الامر الجزمى فى قصد القربة المعتبرة فى العبادات من دون احتياج الى اخبار الاحتياط و اثبات ان الامر فيها مولوي نفسى متعلق باتيان بعض ما ينى بالغرض، لكنه لو كان مفاد الاخبار الواردة فى اعطاء الثواب البالغ بخبر ضعيف استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب، و ان كان قد يورد عليه ايضا، تارة من ان قصد القربة ماخوذ فى الفعل المأمور به بهذه الاخبار فيختص بصورة تحقق الاستحباب و كون البالغ ثوابا خاصاً، و اخرى بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض. لكنه ليس شيء منهما وارداً، فانه يرد على الاول ما ذكرناه فى اوامر الاحتياط حرفا بحرف، و على الثانى منع الظهور.

فينحصر الاشكال فى انه هل يستفاد من هذه الاخبار استحباب الفعل او لا؟

ما ذكر الشيخ قدس سره و المحقق الخراسانى قدس سره و التحقيق فى المقام

قال الشيخ(قده) ما حاصله: انه لا يستفاد منها ذلك، لان الظاهر منها كون العمل متفرعا على البلوغ و مقيدا بالتماس قول النبى و رجاء الثواب، و من المعلوم ان ترتب الثواب على العمل الكذائى مما يستقل به العقل، لان العبد معه فى حكم المطيع و حينئذٍ ان كان مفاد الاخبار ترتب اصل الثواب كانت موكدة لحكم العقل و ان كان مفادها ترتب مقدار الخاص كانت لبيان تفضل الله سبحانه على هذا العبد بهذا العبادة الحكمية باعطائه ثواب البالغ به نظير قوله: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» و على كلا التقديرين لا يمكن ان يقع هذه الاوامر مصححاً لعباديته، فلو اشكل فى الاحتياط فى العبادات لا يرتفع الاشكال بهذه الاوامر كما لا يخفى. و قال المحقق الخراسانى ما حاصله: امكان استفادة ذلك منها، حيث ان ظاهرها ان الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغ عنه صلى الله عليه وآله انه

ذوثواب، و كونه بداعى البلوغ و متفرعا عليه او برجاء قوله صلى الله عليه وآله او بالتماس الثواب لا يوجب كون ترتب الثواب على اتيان الفعل بهذاالداعى، بل الظاهر انّ بترتبه على نفس العمل، فوزانه وزان من سرح لحية او من صام او صلى فله كذا، و لعله لذا افتى المشهور باستحباب ذلك العمل.

اقول: و لا يخفى ان مدار الاشكال انه هل الثواب الموعود فى هذه الاخبار كان ظاهرا فى ترتبه على نفس العمل او على الانقياد الحاصل من اتيانه بداعى القربة؟ و كونه مترتبا على نفس العمل يتوقف على امور:

الاول: ان يكون المراد من شيء من الثواب عملا ذالثواب، والابان يكون المراد منه نوعا او مقداراً منه، كما يويده بعض ما ظاهره ذلك كقوله من بلغه شيء من الثواب على عمل او شيء من الخير على شيء من الخير[1] و مثل ذلك التعبير فلا دلالة لها على استحباب نفس العمل، حيث ان مفادها حينئذٍ ان من بلغه شيء من الثواب على عمل و عمله كان له اجر ذلك العمل بمرتبه و بمقداره الذي بلغه، و اما كون الثواب على نفس العمل فلا دلالة لها عليه، بخلاف ما اذا كان المراد منه عمل ذي ثواب فان مفادهاحينئذٍان من بلغه عمل ذوثواب و عمله اوتى ثواب العمل و اجره، و ظاهره ترتب الثواب على نفسه فساقه مساق من سرح لحية فله كذا.

قال المحقق الخراسانى(قده): و احتمال ان يكون المراد من شيء من الثواب نوعا او مقداراً من الثواب بمعنى الاجر ـ كما هو ظاهره ـ بعيد، لاحتياجه الى تقدير ما يكون مرجعا للضمير و مشارا اليه لاسم الاشارة، مع ان المناسبحينئذٍان يكون مكان له اجر ذلك له كما لا يخفى على من له دراية، والمجاز ارجح من التقدير مطلقا خصوصا فى المقام انتهى.

و فيه مضافا الى ان هذاالنحو من التقدير ليس مرجوحا بالنسبة الى المجاز ذاتا، انه ليس مرجوحا بعد ورود بعض هذه الاخبار باظهاره، منها: ما عن عنوان البصري عن

١- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٠، الباب ١٨؛ بحارالانوار، ج ٢، ص ٢٥۶، الباب ٣٠؛ اعلام الدين، ص ٣٨٩.

ابی عبدالله عليه السلام «قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخبر»[1] الخبر. و منها: ما عن الكافی بسنده الصحيح عنه ما قال «من سمع شيئا من الثواب على شيء»[2] الخبر، و منها: ما عن الكافی «عن محمد بن مروان قال سمعت اباجعفر يقول من بلغه ثواب من الله على عمل»[3] الخبر.

و اما ما ذكره: من ان المناسب حينئذٍ مكان له اجر ذلك له ذلك، ففيه ورد بعض الاخبار ايضا حاويا لما جعله غير المناسب، ففی خبر العنوان البصري المتقدم قال من بلغه شئ من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك و ان كان رسول الله لم يقله. الثانی: ان لا يكون الفعل الذي وعد الثواب باتيانه مقيدا بالتماس قول النبی صلی الله عليه و آله و متفرعا على البلوغ، و الا لما كان يصح كشف استحباب الفعل بهذه الاخبار، حيث انها على هذا كانت موكدة لحكم العقل القاطع باستحقاق العبد المنقاد للثواب، و قد عرفت انه قوّى شيخنا المرتضى الانصاري(قده) ذلك.

و لكن المحقق السابق الذكر قدس سره لما جعل الكلام فی خصوص صحيحة هشام عن ابی عبدالله عليه السلام «قال من بلغه عن النبی صلی الله عليه و آله شئ من الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله صلی الله عليه و آله لم يقله[4]» قال ما حاصله: ان جهة تفرع العمل على البلوغ و التماس قول النبی صلی الله عليه و آله غير موجب للتقييد، بل ذلك داع الى العمل، و الثواب متفرع على نفسه لا عليه مقيدا ليقال: ان ذلك مما استقل به العقل فلا يفيد الاخبار زائدا على ذلك شيئاً.

و انت خبير بانه مضافا الى ما عرفت فی الامر الاول من عدم امكان استظهار كون الثواب متفرعا على العمل الا بان يكون المراد من شيء من الثواب عملا ذاثواب: ان ظهور بعض الاخبار فی التقييد غير منكر، و لا اقل من تساوي احتمال الجهتين اي البلوغ

١- ثواب الاعمال، ص ١٣٢؛ اعلام الدين، ص ٣٨٩؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥١، الباب ٣٠.

٢- الكافی، ج ٢، ص ٨٧؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨١، الباب ١٨؛ الاقبال، ص ٦٢٧.

٣- الكافی، ج ٢، ص ٨٧؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٢، الباب ١٨؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٦، الباب ٣٠.

٤- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨١، الباب ١٨؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٦، الباب ٣٠؛ المحاسن

و التماس قول النبى من حيث كونها تقييديين او تعليليين.

هذا مضافا الى ما ذكره الاستاد دام ظله من ان مورد الاخبار بقرينة قوله عليه السلام «و ان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» ما اذا كان ترتب الثواب على العمل فيما صادف الواقع متحققا مع قطع النظر عن هذه الاخبار، فموردها خصوص ما اذا اتى المكلف الفعل مستندا الى قول النبى صلى الله عليه وآله حينئذٍ يترتب الثواب عليه، و ان كان رسول الله لم يقله لا يستكشف الاستحباب. و من ذلك تعلم انه لو لم يكن ظاهر الاخبار تفرع العمل على البلوغ كما ربما يقال فى وجهه ان الفاء عاطفة بمعنى الواو او تقيّد التماس قول النبى ايضا لما امكن كشف الاستحباب فضلا عن ان ظاهر بعضها ذلك.

الثالث: ان يكون الاخبار او بعضها خاليا عن فاء التفريع او تقييد الاتيان بالتماس الثواب و رجاء قول النبى، حيث انّه لو سلّم انّ ذلك جهة تعليلية لا تقييدية الاّ ان غاية ذلك كشف استحباب الفعل المأتى به بداعى قول النبى و المتفرع على البلوغ، فلا يجوز الافتاء باستحباب الفعل مطلقا، و مثل هذا ما عرفته فى باب القيود الواردة مورد الغالب، حيث انها لاتوجب التقييد بحيث لو كان فى البين دليل مطلق اوجبت التقييد فيه، الا انه بمجرد كونها واردة مورد الغالب لا يجوز الاخذ بالاطلاق ما لم يكن فى البين اطلاق فى الدليل الاخر.

و من ذلك يظهر ما فى كلام المحقق السابق الذكر فى كفايته حيث قال(قده): و لعله لذلك افتى المشهور بالاستحباب.

فانك خبير بان مجرد ما ذكره لا يوجب إلاستحباب الفعل المقيد باتيانه بداعى قول النبى لو اغمض عما فيه، لا استحباب مطلق الفعل، و لاحجية اخبار الضعاف. و المشهور انما ذهبوا الى حجية اخبار الضعاف فى المستحبات بمعنى عدم اعتبار شرائط الحجية للاخبار الآحاد فى هذه الاخبار، و اين ما ذكره مما ذكروه فتدبر.

تقريران آخران لحجيّة الأخبار الضعاف و نقدهما

نعم قد يقرر الحجية بوجهين:

احدهما: ما اشار اليه المحقق فى حاشيته و حاصله: ان البلوغ بمعنى الوصول و هو لايصح ان ينسب الى الثواب اوالفعل على الحقيقة، فلابد من الالتزام بالمجاز اسنادا او اضمارا او حذفا بان يكون المعنى من بلغه خبر شيء و حينئذٍ كانت الاخبار ظاهرة فى الحجية، لان مساقها حينئذٍ مساق قوله مثلا: من بلغه خبر عادل على عمل ذي ثواب فعل بالخبر كان له الثواب، و ظاهره جعل الحجية للخبر العادل.

و فيه: ان هذا مبنى على عدم استقلال العقل بالثواب بان لا يكون ظاهر الاخبار ترتّب الثواب على الفعل المأتى به التماسا لقول النبي بما انه انقياد و اطاعة حكمية، و الا فلا ظهور لها فى الحجية كما لا يخفى.

الثانى: ان ظاهر رواية الاقبال عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك و ان لم يكن الامر كما بلغه ان من بلغه خير فعمل به فكان الخير فى يده» و هذا عبارة اخرى عن التعبد بالغاء احتمال الخلاف.

و فيه: عدم ظهوره فى ذلك بعد ورود كثير من الاخبار بمضامين متقاربة خلاف مضمونه بحيث لايمكن كشف الحجية عنها، فتأمل. و كيف كان فكشف حجية الأخبار الضعاف فى المستحبات عن هذه الاخبار فى غاية الاشكال. و حيث قد استقصينا الكلام فى المقام فى اول الفقه لمناسبة اقتضت ذكره، فلا محالة لا نطيل الكلام ببسط المرام هنا فراجع المبسوط.

تذييلٌ

ثم انه هل يترتب على هذا الفعل اذا قلنا باستحبابه اثار المترتبة على المستحبات اولا؟

نقلٌ و نقدٌ

قال الشيخ(قده) ما حاصله: انه بناء على كون هذه الاخبار لمجرد تاكيد حكم العقل بلاافادة الزائد لا يترتب على الفعل شيء من الاثار المترتبة على المستحب، و اما بناء على القول باستحبابه بهذه الاخبار يترتب عليه تلك الاثار.

و انت خبير بان مجرد القول بذلك لايوجب ما ذكره، و حاصل الوجه فيه: ان

المتصور فى تلك الاخبار فى مقام الثبوت امور: احدها: ان يكون مفادها حجية اخبار الضعاف فى المستحبات، الثانى: ان يكون مفادها استحباب الفعل بعنوانه واقعا، الثالث: ان يكون مفادها استحباب الفعل فى الظاهر بلا نظر الى الواقع، الرابع: ان يكون مفادها استحبابه واقعا بعنوان انه بلغ فيه الثواب. فان صرنا الى الاحتمال الاول و الثانى فلا محالة يترتب الاثار المترتبة على المستحبات على هذا العمل، و ان ذهبنا الى احتمال الثالث و الرابع فيلزم التامل فى ادلة تلك الاثار و انها هل كانت مترتبة على المستحب مطلقا سواء كان مستحبا بعنوان الاولى او بعنوان الثانوي او كانت مترتبة على خصوص المستحب بعنوانه الاولى؟ فعلى الاول كالاولين يترتب تلك الاثار عليه، و على الثانى فلا. ثم انه لو رتب اثرٌ على كون الفعل جزء المركب كما اذا رتب جواز المسح بالبلل بكون الشيء الذي فيه ذلك البلل من اجزاء ما يغسل فى الوضوء فهل يترتب عليه ذلك الاثر اذا دل على استحبابه خبر ضعيف اولا؟ و حاصل الكلام انه يمكن بلوغ الخبر على احد انحاء: اما بلغ على كون ذلك جزءا للمركب، او بلغ على كون المقيد به مستحبا، او بلغ على كونه مستحبا بمعنى المستحب فى المستحب، فان كان بالغا على احد نحوين الاولين فهل يشمله اخبار من بلغ اولا، و وجه الثانى ان ظاهرها بلوغ الخبر مترتب الثواب على العمل بالاستقلال لا ترتبه عليه ضمنا، و على الاول فهل يترتب عليه الاثر المقصود اولا؟ لا اشكال فى عدم ترتبه بناء على غير الاحتمال الاول من الاحتمالات التى عرفتها فى الاخبار، لان مجرد كون العمل مستحبا اما بعنوانه الاولى اوالثانوي لا يوجب ذلك ما لم يثبت جزئيته. و اما على احتمال الاول اعنى حجية اخبار الضعاف ففيه ايضا اشكال من حيث ان مفاد اخبار من بلغ على فرض دلالتها على الحجية لايكون ازيد من حجيتها من جهة ترتب الثواب و لذلك ندعى استحباب الفعل الذي بلغ خبر ضعيف على وجوبه لاوجوبه فتامل، فانه دقيق. و ان كان بالغا على النحو الثالث فلا اشكال فى عدم ترتب الاثر بناء على شيء من الاحتمالات، فتدبر جيدا واغتنم.

التنبيه الخامس: فى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية

الامر الخامس: لا يجب الاحتياط فى الشبهات الموضوعية وجوبيّة كانت او تحريمية

باتفاق من الاصولى و الاخباري.

و يدل عليه بعض الاخبار المتقدمة، بل بعضها ظاهر فى خصوص الشبهات الموضوعية، فراجع. و كيف كان فجريان البراءة الشرعية فيها مما لا اشكال فيه، انما الكلام فى البراءة العقلية، و قد عرفت منا سابقا ان الاقوى عدم جريان البراءة العقلية فى الشبهات الحكمية و الموضوعية، فراجع.

ما ذكره العلامة و الشيخ قدس سرهما و التحقيق فى المقام

واستدل العلامة فى التذكرة على البراءة فى الشبهات الموضوعية التحريمية برواية مسعدة بن صدقه «كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة اوالعبد يكون عندك و لعله حُرّ قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع اوامرة تحتك و هى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لک غير هذا او تقوم به البينة»[1].

و قال شيخنا المرتضى الانصاري(قده) ما حاصله بتوضيح منا: ان الرواية و ان كانت ظاهرة صدرا و ذيلا فى ان الاصل فى الشبهات التحريمة هى البراءة الا ان الحلية فى الامثلة المذكورة فيها لا تكون مستندا الى اصالة الحلّية، فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار اليد عليهما يحكم بحلّ التصرف فيهما من جهة اليد، و ان لو حظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف، لاصالة بقاء الثوب على كونه ملكا للغير، او لاصالة عدم دخوله فى الملك، و لاصالة الحرية فى الانسان المشكوك حريته و رقيته للاخبار الواردة فى «ان الناس كلهم احرار»[2] حتى يثبت الرقية. وكذا الزوجة ان لو حظت باعتبار اصالة عدم تحقق النسب او الرضاع فالحلية مستندة اليها، و ان لو حظت مع قطع النظر عنها فالاصل عدم تاثير العقد لجواز التصرف فيها. انتهى نصّ كلامه.

و التحقيق عدم جريان اصالة عدم تحقق النسب كما لا يخفى، فان المعقودة ان كانت من النسب كانت كذلک من اول الامر و الا لم تكن كذلک منه. و اما اصالة عدم تاثير العقد

١.- التهذيب، ج ٧، ص ٢٢۶، الباب ٢١؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣، الباب ٣٣.

٢.- الكافى، ج ۶، ص ١٩۵؛ الكافى، ج ٧، ص ۴٢٠؛ التهذيب، ج ۶، ص ٢٣۵، الباب ٩٠.

فالاقوى عدم جريانها فى المقام، حيث ان المفروض ان الشك فى المقام فى انشاء كون المرأة من المحرمات الذاتية فلا يكون العقد موثرا او من غيرها فيكون كذلك، فالشك فى تاثير العقد و عدمه ناشئ عن الحلية و الحرمة الذاتيتين بحيث اجتمع ساير شرايط تاثير العقد و شك فى هذه، فاذا حكم باصالة الحلية بكونها من المحللات الذاتية فلا محالة يقطع بتاثير العقد.

والحاصل ان الشك فى المقام مسبب عن الشك فى الحلية و الحرمة، فاصالة الحلية حاكمة على اصالة عدم تاثير العقد، هذا حال مسألة نكاح الزوجة، و ينبغى الاشارة فى ذيلها الى ان الظاهر ان اصالة عدم تاثير العقد غير جارية فى امثال المقام، لانه اما وقع موثراً او غير موثر، و كون العقد غير موثر ليس له حالة سابقة متيقنة ليحكم ببقائه بالاصل. و لعل مراد الشيخ قدس سره من ذلك هو اصالة عدم جواز التصرف فى الامرأة المعقودة عليها و كيف كان فالامر سهل. و اما مسألة الثواب والعبد فجريان الاصل الذي ذكره فيها مبنى ان لا يكون الحلية فى قوله احل الله البيع بمعنى الحلية الوضعية الفعلية بان كان المراد منها اما الحلية التكليفية او الوضعية الذاتية والظاهر كذلك حيث انّه لا يكون فى المعاملات بمجرد الشك فى نفوذ الفعلى «باحل الله البيع»[1] بل يحكمون بالفساد و هذا واضح.

فالذي ينبغى ان يقال فى حسم مادة الاشكال: ان ذكر هذا الامثلة لا يوجب الوهن فى التمسك بالحديث لاصالة الحلية فى الشبهات التحريمية، و ذلك لان من القريب كون ذكرها تنظيراً لتقريب اصالة الاباحة فى الاذهان، و انها ليست بعادمة النظير فى الشريعة، بل قد حكم بملكية الثوب والعبد بمجرد اليد مع الشك فيها، و بصحة العقد على الامرأة المشكوك كونها من النسب او الرضاع بمجرد اصالة عدمها، مع الغض عما عرفت انفاً من ان الصحة فى ذلك العقد مستند الى اصالة الحلية. و للاستاذ دام ظله العالى بيان فى معنى الرواية لا يرد عليه الاشكال ايضا، و هو ان معنى قوله «كل شى لک حلال حتى تعلم او تعرف انه حرام»[2] ان الاحتمال بما هو ليس منجزا ما لم يستبن غيره او ما لم تقم البينة على

---

١. ـ سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

٢. ـ التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، الباب ٢١؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣، الباب ٣٣.

خلافه، و ذلك سواء قام على وفقه اصل او امارة او لم تقم، فحاصل مفادالرواية بنحو الجمع فى التعبيران مجرد الاحتمال ليس موجبا للانبعاث او الارتداع ما لم يثبت خلافه بالاصل او الامارة او غيرهما كالعلم و نحوه.

لا يقال: على هذا يلزم خروج المورد عن الرواية لان موردها هوالشبهات فى الاموال والنفوس، و هى مما قام الاجماع على تنجيز مجرد الاحتمال فيها.

فانه يقال: لم يثبت الاجماع او لا، و لم يعلم وجهه ثانيا هل هو من جهة وجود الاصل المحرز الموجب لعدم جواز الاقتحام فيها غالبا، او من جهة كون نفس الاحتمال بما هو منجزا؟ و لعل مدركه وجود الاصل فى غالب مواردها بل الجميع الا ما شذ و ندر، و مجرد احتمال كون المدرك ذلك مضر فى التمسک بالاجماع بما هو، و ذلك واضح جداً.

فيما لاتجري البراءة فى الشبهة الموضوعية

هذا كله فيما كان النهى عن شيء بمعنى طلب ترك كل فرد منه مستقلا، و اما اذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان او مكان بحيث لو وجد فى ذلك الزمان او المكان ولو دفعة لما امتثل اصلا لما كان لجريان البراءة العقلية و لا الشرعية فى الشيء المشكوك حرمته مجال، ضرورة ان الاشتغال اليقينى بالتكليف يستدعى البراءة اليقينية التى لا تحصل الا بالاجتناب عن المشكوك ايضا.

والحاصل ان اللازم على المكلف ترك الطبيعة المنهى عنها بالكلية، و ذلك لا يحصل الا بترك المشتبه كالمعلوم حرمته.

ثم لا يخفى ان هذا ايضا يتصور على وجهين:

احدهما: ان يكون جميع الاعدام مطلوبا بطلب واحد بحيث يكون كل واحد جزءاً من المطلوب على نحو التركيب، و مرجع الشك فى حرمة الفرد الخارجى حينئذ الى الشك فى الاقل و الاكثر الارتباطيين.

الثانى: ان يكون المطلوب عدما بسيطا متحصلا من تلک الاعدام بحيث لما يكاد ينحل الى المطلوبات المتعددة كما فى الثانى بل كان بسيطا محضا، والظاهر ان مراد المحقق

الخراسانى قدس سره من كلامه فى «الكفاية» هوالقسم الثانى، و حينئذٍ لايرد عليه بان هذا مناف لمختاره فى الشك فى الاقل و الاكثر الارتباطيين من الحكم بالبراءة الشرعية دون العقلية.

ثم ان ما ذكرناه من الاحتياط عقلا و شرعا فى المقام انما هو بناء على عدم وجود اصل حاكم على اصالة الاشتغال و الا يرجع اليه قطعا، و لذا قال المحقق ما حاصله: انه لا يجوز الاتيان بشيء يشك معه فى ترك المنهى عنه، الا اذا كان الترك مسبوقا بحالة سابقة ليستصحب مع الاتيان به.

و لا يخفى ان الاصل الذي ذكره اما ان يراد من اجرائه اثبات جواز الاتيان بفردالمشكوك، او اثبات تحقق الامتثال بعد الاتيان به و ترك ساير الافراد، او اثبات بقاء التكليف و عدم سقوطه بمجرد اتيان الفرد المشكوك، فان اريد منه اثبات تحقق الامتثال او بقاء التكليف فالظاهر عدم افادته لشيء منهما و ان كان الاستاد يقوي انتاجه لبقاء التكليف، و ذلك لان ترتّب الامتثال على كون المكلف تاركا للطبيعة عقلى، كما ان ترتب بقاء التكليف عليه كذلك. و ان اريد منه اثبات جواز الاتيان بالفرد المشتبه فالظاهر عدم قصوره لذلك[1] على ما يودّي الى النظر القاصر حيث ان المانع من الاقتحام فيه ليس الا استدعاء التكليف كون المكلف تاركا للطبيعة بالمرة، فاذا يعلم المكلف انه بعد الاتيان به لا يخرج عن كونه تاركا و لو بالاصل فما المانع من جواز الاقتحام، و عليك بالتامل التام لعلك تجد صدق ما ذكرناه.

ثم ان هذا كله اذا لم نقل بجريان حديث الرفع و نحوه فى المقام، و الا فلا اشكال فى جواز الاتيان بالفرد المشكوك، و تقريب شمول الحديث له ان سعة متعلق التكليف بحيث يشمل الفرد المشتبه و عدمها مشكوك، فشمول التكليف له مجهول، فيرفع بما مفاده رفع المجهول فى الشريعة.

لا يقال: لا مجال للمصير الى ذلك، و الا لوجب ان يقال بكفاية الاتيان بالفرد

١.- والظاهر انه خلاف التحقيق حيث ان الاستصحاب يجب ان يكون بلحاظ اثر شرعى ما لم يكن نفس المستصحب من المجعولات الشرعية كما فى المقام، و من المعلوم ان اثر عدم اتيان المكلف بالطبيعة ليس جواز الاتيان بالفردالمشتبه فتدبر. منه عفى عنه.

المشكوك كونه مصداقا للطبيعة المامور بها، لان ضيق التكليف بحيث يستدعى اتيان ما علم انه فرد للواجب مجهول فيرفع بحديث الرفع، مع انه لم يقل احد بكفاية الاتيان به فيما كان اتيان صرف الوجود من الطبيعة و اجبا.

فانه يقال: لعله للاجماع على عدم كفاية ذلك فى طرف الوجوب و حيث لا اجماع فى المقام فلا محالة لا مانع من الاخذ بمفاد الحديث، و كيف ما كان فشمول حديث الرفع والحجب و نحوهما للمقام مما لا اشكال فيه ظاهرا، كما ان شمول مثل قوله «كل شى لک حلال حتى تعرف انه حرام» له ايضا كذلک، حيث ان الفرد المشتبه شيء لم يعلم حرمته فيحكم بحليته ظاهراً، و ذلك واضح جدا.

التنبيه السادس: فى حسن الاحتياط مطلقا و عدمه

الامر السادس، قال المحقق صاحب «الكفاية» فيها: ان الاحتياط حسن عقلا و نقلا و هو مطلقا كذلک حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة او امارة معتبرة على انه ليس فردا للواجب او الحرام ما لم يخل بالنظام، فالاحتياط قبل ذلك مطلق يقع حسناً كان فى الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها، و كان احتمال التكليف قويا او ضعيفا كانت الحجة على خلافه او لا، كما ان الاحتياط الموجب لذلک لايكون حسنا كذلک و ان كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملاً، هذا عبارته مع مختصر من التغير.

و لا يخفى انه لا مدرك لحسن الاحتياط لا عقلا و لا شرعا لمن يذهب الى ان المرفوع بحديث الرفع و الحجب و غيرهما هو نفس الاحكام، فانه اذا رفع الحكم فما الذي يحكم برجحان الاحتياط، لان الاحتياط حسن عقلا و نقلا بملاك حفظ الواقعيات به، ففيما لم يكن الواقع الفعلى محفوظا فى ظرفه لا ملاك لحسن الاحتياط. اللهم الا ان يقال: ان كون المرفوع بالحديثين نفس الحكم لا يزيد امره عن كونه مما يقتضيه ظاهرهما فالاحتياط حينئذٍ يكون حسنا لاحتمال ارادة خلاف ذلك فى متن الواقع، او يقال: اذا رفع حكم المجهول من الوجوب او الحرمة فهو بمنزلة نسخهما، و حسن الاحتياط حينئذٍ لعله بملاك بقاء الاستحباب او الكراهة بعد النسخ فتدبر.

لا يقال: لا مفر من القول بحسن الاحتياط نظرا الى اطلاق المادة بعد قطع اليد عن اطلاق الهيئة.

فانه يقال: مرجع ذلك الى عدم رفع الحكم و بقائه ببقاء ملاكه، فان روح التكليف و لبّه هو الارادة النفس الامرية، فمع العلم بها لا مجال للمخالفة و لو لم يكن الانشاء صادراً من المكلف، و مع العلم بعد مها لا وجوب للموافقة و لو صدر منه ذلك، فاذاً اطلاق الحكم و عدمه تابع لاطلاق المادة و عدمه. و القول بحسن الاحتياط لاجل الوصول الى الملاكات مساوق للقول بثبوت الحكم و لو مع الجهل به، و لعله واضح.

فى عدم حسن الاحتياط اذا اختل به النظام

ثم انه لو كان الاحتياط بحيث ينزجر رعيته منه فى جميع الموارد الى اختلال النظام فلامحالة يجب رفع اليد عنه فى الموارد التى كان وجود التكليف فيها موهوما، و مع عدم رفع ذلك بهذا المقدار من التبعيض يجب رفع اليد عنه فى الموارد المشكوكة ايضا، كما انه يجب رفع اليد عنها فى الامور التى لم تكن من الامور المهمة فى نظرا الشارع كالدماء و الفروج والاموال و غيرها، و اذا قلنا بان حسن الاحتياط فى العبادات موقوف على قصد الامر ولو بالاحتياط بناء على كونه مولويا لا حسن له فى الموارد الغير المظنونة او غيرالمهمة، لعدم الامر فيها قطعا، فانه بعد فرض عدم فعلية التكليف فى جميع الموارد حيث لايتحقق البعث الفعلى بما لايتمكن المكلف منه عادة او يتمكن و لكنه ينجر الى اختلال امور المعاش لايخلو الامر اما ان يقال بوجود الامر بالاحتياط فى الموارد الموهومة اوالمشكوكة دون المظنونة، او فى الموارد الغير المهمة، دون المهمة و هو غير معقول او بالعكس، و هو موجب لعدم وقوع الاحتياط فى الموارد المذكورة حسنا، و لو ترك الاحتياط فى الموارد المهمة اوالمظنونة فهل يحسن الاحتياط فى غيرها حينئذٍ اولا؟ مبنيّان على القول بالترتب و عدمه، والكلام فيه عين الكلام فى ذلك فتدبر. و نظير المقام المستحبات الثابتة فى الشريعة فى اوقات مختلفة، فانه لو اراد المكلف الاتيان بجميعها لانسد باب تحصيل المعاش عليه، بل لايقدر على جميعها عادة فى غالب الاوقات، فالكلام فيها عين ما ذكر فى الاحتياط بلا مزيد عليه.

الفصل السادس: في دوران الامر بين المحذورين

و الاقوال فيه كثيرة: احدها: الحكم بالبراءة عقلا و نقلا، الثانى: وجوب الاخذ باحدهما تخييراً، الثالث: وجوب الاخذ بخصوص طرف الحرمة تعيينا، الرابع: التخيير بين الفعل و الترك عقلا مع التوقف عن الحكم به راسا، الخامس: التخيير بينهما عقلا مع الحكم عليه بالاباحة شرعا.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و اقوى الاقوال فيها الاخير، و لابد فى تنقيحه من بيان بعض ما قيل او يمكن ان يقال فنقول و به الاتكال:

ما ذكره الشيخ قدس سره فى المقام و ايراد المحقق الخراسانى قدس سره عليه

قال الشيخ(قده): و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة، اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد الامتثال او كان احدهما المعيّن كذلك لم يكن اشكال فى عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة، لانه مخالفة قطعية فى العمل.

و اورد عليه المحقق صاحب «الكفاية» بما حاصله: ان مورد جميع الوجوه المتقدمة و ان كان ما اذا كان كل واحد من الوجوب والحرمة توصليين، الا ان مورد ما هو المهم من البحث اعنى التخيير العقلى لم يكن منحصرا فى ذلك هذا.

نقد ماذكره المحقق الخراسانی قدس سره

والانصاف عدم ورود الايراد، لان مسألة دوران الامر بين المحذورين انما امتازت عن ساير ما حكمه التخيير العقلی فی مقام العمل و جعلت مسألة براسها فی قبال تلك المسائل، من حيث جريان جميع الوجوه والاقوال فيها دون غيرها، والا فالتخيير ليس منحصرا بتلك المسألة، و كيف كان فهذا ليس بمهم فی المقام.

نقلُ و نقدُ

و قال المحقق النائينی قدس الله سره علی ما نسب اليه بعض مقرري بحثه ما حاصله: ان شرط تاثير العلم الاجمالی كون المعلوم بالاجمال صالحا لتشريعه علی ما هو عليه من الاجمال و غير قاصر عن ان يكون داعيا و محركا لارادة العبد، كما اذا كان وجوب احدالشيئين او حرمته او وجوب احدهما و حرمة الاخر، اذ من الممكن فی جميع هذه الصور تشريع التكليف بعثا او زجراً علی احد الشيئين والمعلوم بالاجمال فی جميعها غيرقاصر عن كونه داعيا و محركا لارادة العبد نحو الفعل او الترك او فعل شیء و ترك الاخر، و اما اذا كان المعلوم غير صالح لتشريعه علی ما هو عليه و لتحريك العبد نحو العمل فلا محالة لا يكون العلم المتعلق به منجزا و ما نحن فيه عين ذلك، و اذا لا يمكن جعل التخيير الواقعی ولاالظاهري فی مورده، اذالتخيير حاصل تكوينا حيث ان العبد لا يخلو امره اما ان يكون فاعلا لشیء او تاركا له و جعل الجاعل غير معقول. و هذا ايضا لا يمكن فرق فيه بين ان يكون التخيير شرعيا او عقليا، اما الاول فواضح لما ذكر، و اماالثانی فلانه انما يكون فيما اذا كان فی كل من الطرفين ملاك يلزم استيفاؤه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير العقلی فی باب التزاحم، و فی المقام ليس الامر كذلك، لعدم القطع بل القطع بعدم ثبوت الملاك فی كل من طرفی الفعل والترك، فالتخيير فی المقام هو التخيير التكوينی لاالناشئ عن ملاك ليقتضيه، فاصالة التخيير ساقطة فی المقام راسا. و اما ساير الاصول فلامجال لها ايضا لكنه لا بملاك واحد بل عدم جريان كل منها انما هو بملاك يخصه، اما اصالة الاباحة فعدم جريانها لامور: احدها: انصراف ادلتها

عن ما نحن فیه، حیث ان ظاهرها الاختصاص بما اذا کان طرف الحرمة الاباحة لا الوجوب، کما هو الظاهر من قوله علیه السلام «کل شی فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعلم انه حرام»[1] الثانی: اختصاصها بالشبهات الموضوعیة و عدم شمولها للشبهات الحکمیة. الثالث: عدم انحفاظ رتبتها فی المقام، فان موضوعها ما یحتمل فیه الاباحة بمعنی کون فعله و ترکه مرخصا فیه، و هو معلوم العدم هنا. الرابع: ان نفس جعلها مناف للمعلوم بالاجمال الذي هو جنس الالزام، لان مفادها الرخصة فی الفعل والترک، و ذلک یناقض الالزام المعلوم و ان لم یکن للعلم به اثر، والحاصل ان حکم الظاهري لایصح ان یکون بمدلوله المطابق مناقضا للمعلوم حیث انه مجهول فی ظرف الشک فیه، فمع العلم به لا یمکن الجعل علی خلافه. و من هذا یظهر الفرق بین اصالة الاباحة و بین اصالة البراءة والاستصحاب حیث ان مورد کل واحد من اصالة البراءة والاستصحاب انما یکون خصوص الوجوب اوالحرمة و لا تغنی البراءة او الاستصحاب فی واحد منهما عنه فی الاخر، بخلاف اصالة الاباحة فان جریانها فی طرف الحرمة یغنی عنها فی طرف الوجوب، لان معناها الرخصة فی الفعل والترک و لذا کان مفاده بنفسه مناقضا للمعلوم، بخلاف مفاد اصالة البراءة او الاستصحاب، و اما اصالة البراءة فعدم جریانها لیس لما ذکر حیث قد عرفت ان کل من اصالة البراءة فی طرف الوجوب او الحرمة لا تناقض المعلوم بالاجمال بنفسه، فلا باس فی جعلها من هذه الجهة، الا ان لعدم جریانها وجها اخر، و هو انه لاموضوع لها، اما البراءة العقلیة فلان مدرکها قبح العقاب بلا بیان و فی المقام نقطع بعدم العقاب حیث انک قد عرفت انه لا اثر للعلم الاجمالی فیه فی التنجیز، فنقطع بعدم العقاب بلا حاجة الی حکم العقل بقبحه بلا بیان. و اما البراءة الشرعیة فلان مدرکها قوله «رفع ما لایعلمون»[2] والرفع فرع امکان الوضع، و فی المورد لایمکن وضع الوجوب والحرمة کلیهما، لا علی سبیل التعیین و لا علی سبیل التخییر کما تقدم وجهه. و

۱.- الکافی، ج ۵، ص ۳۱۳؛ التهذیب، ج ۷، ص ۲۲۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۹.

۲.- وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۹؛ المستدرک، ج ۶، ص ۴۲۳، الباب ۲۶.

اما الاستصحاب فوجه عدم جريانه ليس ما ذكر فی وجه عدم جريان اصالة الاباحة لعين ما عرفته، بل وجهه انه لما كان من الاصول المتكفلة للتنزيل فلا يمكن الجمع بين مؤداه و بين المعلوم بالاجمال، فان البناء على عدم الوجوب و عدم الحرمة واقعا كما هو مفاد الاستصحابين المتكفلين للتنزيل لا يجتمع مع العلم بوجود الالزام، و سياتی ان الاصول التنزيلية لا تجري فی اطراف العلم الاجمالی سواء لزم منها مخالفة عملية او لا، فالوجه فی عدم جريانه هوالمنافاة بين الالتزام بالالزام واقعا و بعدمه كذلک. هذا خلاصة بعض كلامه قدس سره مع مختصر من التوضيح.

و لا يخفی ما فی جميعه، فان التخيير العقلی مما لا ينبغی انكاره، حيث ان مفروض الكلام ما لم يكن فی كل من الطرفين ترجيحا على الاخر احتمالاً او محتملا، و عليه فهل يحكم العقل بغيرالتخيير اذا سئل عن حكم الواقعة فی مقام العمل، و هذا لا يلزم فيه ان يكون الحكم به ناشئاعن مصلحة تقتضيه، و لعله الذي اوجب الاشتباه، فانه لو كان مراده قدس سره ان التخيير الناشئ عن المصلحة المقتضية له غير حاصل فی المقام فهو بمكان من القبول، و ان كان مراده نفی حكم العقل بالتخيير فی مقام العمل فهو بمكان من الغرابة. و اما اصالة الاباحة فالظاهر جريانها فی المقام، حيث انه لم يكن الدليل الدال عليها منصرفا عن المقام فانه لم‌يكن منحصراً فی قوله «كل شی فيه حلال و حرام»[1] الخ ليقال ان ظهورها الانحصار فيما اذا كان طرف الحرمة الحلية بل من ادلتها قوله «كل شی هو لک حلال حتی تعرف انه حرام»[2] او تعلم انه حرام. و دعوى الانصراف فی مثل ذلك على مدعيه و لم تكن مختصة بشبهات الموضوعية ايضا، فان بعض ادلتها يشمل الشبهات الحكمية كالموضوعية و ان كان بعضها الاخر ظاهرا فی خصوصها و لم تكن معناها الترخيص فی الفعل والترك لتناقض بعضها المعلوم بل معناها الترخيص من جهة خصوص الحرمة او خصوص الوجوب لو قلنا لشمولها لشبهات الوجوبية ايضا فحالها حال اصالة البراءة. و

۱.- الكافی، ج ۵ ص ۳۱۳؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۳۴۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۸۷، الباب ۴؛ المستدرك، ج ۱۳، ص ۶۸، الباب ۴.

۲.- التهذيب، ج ۷، ص ۲۲۶، الباب ۲۱؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۳، الباب ۳۳.

دعوی ان الحلیة المجعولة فیما هی بمعناها الاخص اي الرخصة فی کل من طرفی الفعل والترك غیر مسموعة، و لم یکن موضوعها الشّیء المحتمل للحلیة بالمعنی الاخص لیکون منتفیا فی المقام قطعا، بل موضوعها احتمال الحلیة بمعناها الاعم اي کون الشیء بحیث یحتمل فیه الترخیص فی فعله و عدمه اوالترخیص فی ترکه و عدمه بناء علی الشمول کذلک ایضا.

و کیف کان فشیء من الامور التی ذکرها فی وجه عدم جریان اصالة الاباحة مما لا ینهض وجها لذلک، فتدبر جیدا.

و اما اصالة البراءة فعدم جریان العقلیة منها مسلم، لکنه لا لما ذکره، بل من جهة انه لا قصور فی البیان هاهنا و انما القصور فی ناحیة المکلف حیث انه لم یکن قادرا علی الجمع والموافقة القطعیة بحیث لو فرض محالا امکان ذلك لما کان له عذر فی ترکها[1]. و اما الشرعیة منها فالظاهر جریانها ایضا، و ما قال فی وجه عدم الجریان مما لا ینبغی الالتفات الیه، فان صحة الرفع و ان کان فرع صحة الوضع الا ان صحة رفع خصوص الوجوب او خصوص الحرمة لم تکن متوقفة علی صحة وضع الوجوب و الحرمة کلیهما، بل صحة رفع خصوص الوجوب فرع صحة وضعه بالخصوص، و صحة رفع خصوص الحرمة فرع صحة وضعها کذلک، و صحة وضع کل منهما بالخصوص مما لا ینبغی انکاره، و لو قیل بان صحة رفع التکلیف فی مورد مجهول الحکم فرع امکان وضع التکلیف فی جمیع الموارد المجهولة احکامها لوجب ان یقال بعدم جریان البراءة الشرعیة فی شیّ من الموارد، لعدم صحة التکلیف فی جمیع الموارد المجهولة لادائه الی العسر و الحرج بل الی اختلال امور المعاش والنظام، و ذلك مما لا یصح صدوره عن المکلف الحکیم، فتدبر.

و اما استصحاب عدم کل من الطرفین بالخصوص فلا مانع فیه ظاهرا، و المانع الذي

۱.- والثمرة بین الوجهین یظهر فیما لو کان احدالطرفین راجحا احتمالا او محتملا فانه یلزم الاخذ بخصوصه بناء علی ما ذکرناه و لا یلزم ذلك بناء علی ما ذکره، منه عفی عنه.

ذکره لیس صالحا للمنع و الا لوجب الالتزام بعدم جریان الاستصحاب فی شیٍ من الفروع والموارد المختلفة للعلم الاجمالی عادة بمخالفة بعض الاستصحابات للواقع، والالتزام بالواقعیات علی ما هی علیها لا یجتمع مع الالتزام بکون مفاد تلک الاصول هوالواقع، و یاتی السر فی ذلك فی مبحث الاستصحاب انشاءالله فانتظر و تامل.

لا یقال: لیس للمصیر الی شیٍ من تلک الاصول مجال، حیث ان مقتضی وجوب الالتزام بالاحکام الواقعیة یستدعی الالتزام فی المقام باحد طرفی الاحتمال، اما طرف الوجوب او جانب الحرمة، و معه لا یمکن الرجوع الی اصالة البراءة و الاباحة و غیرها.

فانه یقال :ان کان المراد وجوب موافقة حکم الله فهو حاصل فی المقام قطعا، حیث ان المکلف لا یتمکن من الموافقة القطعیة، والاحتمالیة منها حاصلة تکوینا، حیث انه لا یخلو بحسب خلقته التکوینی عن الفعل او عن الترك. و ان کان المراد وجوب التدین والانقیاد، ففیه: اولا انه لا دلیل علی ذلك، و ثانیا لا دلیل علی انه حکم واقعی یجب موافقته حتی الامکان کی یقال متی امکن الالتزام التفصیلی فهو و الا یتنزل الی الاجمالی رعایة للتکلیف الثابت فی الواقع و نفس الامر[1] و ثالثا لا منافاة بین الالتزام باحدهما لو فرض وجود دلیل علیه و بین المصیر الی الاباحة ظاهراً هذا.

نقل کلام الشیخ و المحقق الخراسانی قدس سرهما و نقده

و یظهر من شیخنا المرتضی و المحقق الخراسانی قدس سرهما انه لو کان دلیل علی وجوب تعبد المکلف و تدینه بما یحتمل الموافقة للحکم الواقعی لکان لعدم جواز الرجوع الی الاصول المذکورة وجه، و قد عرفت انه علی فرض وجود الدلیل ایضا لا باس بذلک، والعجب منهما رحمهما الله کیف سلما ورود الاشکال بحسب ظاهر عبارتها علی فرض وجود الدلیل علی وجوب الالتزام بالحکم الذي کان محتمل الموافقة للواقع، مع انهما ذهبا الی ان الحکم الظاهري لا یجوز ان یکون معلوم المخالفة تفصیلا للحکم الواقع

۱.- بل الثابت لو سلم وجوب الالتزام بحکم الله تعالی علی ما هو علیه و حینئذٍ فالالتزام بخصوص الوجوب او خصوص الحرمة فرع العلم التفصیلی بهما و الا فلا یجب ذلك بل لایجوز لکونه تشریعا محرما حینئذٍ.

من حيث العمل لامن حيث الالتزام.

قال الشيخ(قده) ما حاصله: ان مما ذكر من عدم ورود الدليل على وجوب الالتزام بما يحتمل موافقته للواقع يظهر بطلان قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على وجوب عمل و الاخر على حرمته بان يقال حكم فيهما بالتخيير، و بتنقيح المناط يحكم في صورة مجرد احتمالها ايضا به وجه البطلان ان صورة تعارض الخبرين يرجع الى تعارض الواجبين و تزاحمهما حيث ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين، و اذا لم يمكن الجمع وجب الاخذ باحدهما. و من ذلك يعلم انه لو لم يكن ادلة التخيير في البين لحكمنا في الخبرين كذلك بالتخيير، لانه على وفق القاعدة بخلاف ما نحن فيه، اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص.

و قال المحقق الخراساني ما حاصله مع توضيح منا: انه اما ان نقول بكون الاخبار حجة من باب السببيّة فالتخيير على وفق القاعدة لما عرفت في الوجه الذي ذكره الشيخ(قده)، او من باب الطريقية فالتخيير حينئذٍ و ان كان على خلاف القاعدة الا ان كل واحد منهما لما كان واجدا لملاك الطريقية من احتمال الاصابة مع اجتماع ساير الشرايط حصل حجةً بادلة حجية الاخبار كذلك، و لما لا اثر لحجية كليهما في صورة التعارض بل لايعقل ذلك فلامحالة صار احدهما المعين او غيره حجة بادلة الترجيح او ادلة التخيير، و اين ذلك مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل بنفس الالتزام بذلك، نعم لوكان التخيير بينهما لاجل ابدائهما احتمالين و احداثهما الترديد بينهما لكان لتنقيح المناط وجه، فتامل جيدا. انتهى بعض كلامهما رفع في الخلد مقامهما.

و انت خبير بان مجرد كون الاخبار حجة من باب السببية لا يصلح للجواب حيث ان القائلين بها ارادوا من ذلك ان العمل على طبق مودى الامارات يكون حائزا للمصلحة الجابرة للمصالح والمفاسد النفس الامرية و لذلك اوجب ذلك، و اما وجوب الالتزام و التدين بمودى احد المتعارضين لم يكن الا لاحتمال مصادفته للواقع، و ان شئت بيانا اوضح و ادق، فنقول: قد اوجب الشارع الاخذ بواحد من الخبرين المتعارضين، و

ذلك لايصح ان يكون بلحاظ كون الاخبار حجة من باب السببية لان غاية استدعاء ذلك وجوب تطبيق العمل على وفق مودى الامارة لمصلحة فيه، و على هذا فوجوب التدين و التعبد باحدهما لا يكون الا لاجل احتمال كل منهما للثبوت فى الواقع و وجوب الانقياد لما يحتمل فيه ذلك، و هذا بعينه موجود فى المقام، فانه و ان لم يقم فيه الخبران المتعارضان الا ان احتمال كل من الوجوب والحرمة بحاله.

تحقيقٌ فى الجواب

فالاولى فى الجواب ان يقال: وجه ايجاب الشارع الاخذ باحد طرفى الاحتمال فى باب تعارض الخبرين يمكن ان يكون احد امور: اما وجوب جعل احدهما حجة على الحكم و معتمدا فى مقام الفتوى و الاحتجاج، و اما وجوب التدين بمودى احدهما والعمل على طبقه بما انه مما ادى اليه قول العادل و عدم جواز الغاء كليهما و عدم الاعتناء بقول العادل و انت خبير بان شئ منهما لا ينافى الطريقية كما لا يخفى، و اما وجوب الالتزام بمودى احدهما من حيث ان قيام الخبر الواحد اوجب احتمال المصادفة. فان كان وجه حكمه بالتخيير احد الامرين الاولين الذي ملاكه الاعتناء بقول العادل و جعل احتمال كذبه او خطائه بمنزلة العدم فلا محالة لا يصح التعدي عن مورده بما اذا لايزيد امر الواقعة عن تطرق مجرد الاحتمال فيه بلا قيام خبر على طرفى الاحتمال و ان كان وجه ذلك احداث الخبرين الترديد بين الوجوب والحرمة و ابدائهما احتمالهما فلا باس بالتعدي و التنقيح المناط و حيث لم يعلم كون الوجه ذلك، بل يظهر خلافه من قوله عليه السلام «بايهما اخذت من باب التسليم وسعك»[1] لا يمكن التعدي فافهم واستقم، و ينبغى التنبيه على امرين.

تنبيهان

الاول: اذا كان لاحد الحكمين مزية على الاخر من حيث الاحتمال اوالمحتمل او احتمل ذلك فهل يجب الاخذ بذي المزية او يخير بينهما عقلا كما اذ لم يكن له المزية او احتمالها؟ وجهان:

١- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٨، الباب ٩.

نفی البعد عن الاول المحقق الخراسانی، واستدل علی ذلك بان المقام من صغریات دوران الامر بین التعیین والتخییر، والمبنی فیه تعین الاخذ بالمعین وجوبه او حرمته.

و اورد علیه المحقق النائینی (قده) بما حاصله: الفرق بین المقام و بین تلك المسألة حیث ان العلم بالخطاب فیها محفوظ فمرجع الشك الی الشك فی الامتثال والسقوط والاصل یقتضی القطع بالامتثال بعد تحقق العلم بالاشتغال، و ذلك بخلاف المقام حیث قد عرفت عدم العلم بالتکلیف المنجز فیه، لان وجود العلم کعدمه، فوجود المزیة ایضا کعدمها. انتهی بعض کلامه.

و قد تقدم بما لا مزید علیه ان البیان فی المقام غیر قاصر من قبل الشارع تعلق العلم الاجمالی به و القصور فی ناحیة المکلف لعدم تمکنه من تحصیل القطع بالموافقة بالاخذ بکل طرف من طرفی الاحتمال فلو فرض محالا تمکنه من ذلك لوجب علیه قطعا، و علی هذا فهذاالجواب لا یرفع الاشکال.

و الاولی ان یقال: لیس المقام من صغریات تلك المسألة، لان وجود الحکم الواقع مقطوع به فی المعین فی تلك المسألة، و وجوده فی طرف ذي المزیة غیر معلوم فی المقام.

واستدل علی وجوب الاخذ بصاحب المزیة بما یدل علی وجوب الاحتیاط فی الامور المهمة کالاموال والنفوس والفروج و نظائرها فی شبهاتها البدویة کالمقرونة بالعلم الاجمالی، والمقام لو لم یکن اولی بالوجوب لکونه مقرونا بالعلم فلا محالة من التساوي. و فیه: اولا انه یثبت المطلوب الا فی نظائر ما ذکر لا مطلقا و لو لم تکن الاهمیة بهذه المثابة،و ثانیا انه لایثبت الا وجوب الاخذ بصاحب المزیة من حیث المحتمل فقط، و المدعی اعم من ذلك هذا.

فالاولی فی وجه وجوب الاخذ بصاحب المزیة مطلقا ما عرفت من عدم قصور فی البیان اصلا بحیث لو فرض التمکن من رعایته قطعا لکان واجبا، والتنزل من الموافقة القطعیة الی الاحتمالیة والتخییر بین کل من طرفی الاحتمال عقلا انما هو لقصور فی المکلف و عدم تمکنه من الموافقة القطعیة، و علی هذا فیستدعی التکلیف الذي لا قصور فیه رعایته مهما امکن عقلا، و معه لاحکم له بالتخییر مع وجود المزیة او احتمالها احتمالا او

محتملا فى احد طرفى الاحتمال، و ذلك واضح جدا فتدبر.

الثانى: لايخفى ان دوران الامر بين المحذورين تارة فى الواقعة الواحدة و قد عرفت حكمها، و اخرى فى الوقايع المتعددة واختلفوا فيها فى كون التخيير بدويا او استمراريا، و قيل بالاول بمعنى انه يجب على المكلف فى الواقعة الثانية اختيار ما اختاره فى الواقعة الاولى، و ليس له ان يختار خلافه فيها، لانه يلزم منها المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال.

و اورد عليه المحقق النائينى بان المخالفة القطعية لم يتعلق بها التكليف التحريمى شرعا بحيث تكون كسائر المحرمات المتعلقة بها نهى مولوي، بل هى كالموافقة القطعية فى ان الحكم فيه ارشادي محض لا يستتبع الخطاب المولوي، و حينئذٍ نقول: قبح المخالفة القطعية تابع لتنجزالتكليف، و حيث قد عرفت عدم تنجزه فلا قبح فيها اصلا.

و فيه: ما عرفته غير مرة، فالاولى فى الجواب ان يقال: حرمة المخالفة القطعية مسلم الا انه لا يلزم المخالفة القطعية فى كل واحد من الوقايع و لو باختيار المكلف فى احدها غير ما اختاره فى الاخر، فان ذلك لا يوجب الا العلم بحصول المخالفة اما فى هذه الواقعة او فى الواقعة السابقة، لاالمخالفة القطعية بالنظر الى كل واحد من الوقايع، و مجردالعلم بحصولها اجمالا لاحرمة فيه لعدم الدليل عليه، و المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال لم‌تحصل فى شيء من‌الوقايع، الا ان يكون التكليف ثابتا لجميع الوقايع دفعة و لا دليل عليه، بل الثابت ثبوته لكل واحد منفردا و مع قطع النظر عن انضمامه مع الاخر، فافهم و تدبر والله العالم.

الفصل السابع: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف

و ليعلم ان العلم تارة يتعلق بالحكم الفعلى من جميع الجهات و بالارادة الواقعية النفس الامرية، و على هذا يجب رعاية التكليف قطعا، و معه لا مجال للترخيص لا من قبل العقل، و هو واضح. و لا من قبل الشارع لان المفروض تعلق العلم بالارادة التامة النفس الامرية، و مع تلك الارادة كيف يمكن الترخيص من قبل المريد، و من ذلك تعرف ان الشبهات البدوية مساوٍ من هذه الجهة مع المقرونة بالعلم الاجمالى فى مفروض الكلام، الا ان بينهما فرقا من جهة جريان قبح العقاب بلا بيان فى الاولى و عدم جريانه فى الثانى لثبوت البيان. و اخرى يتعلق بالحجة من المولى، و عليه الاشكال فى جواز ترخيصه فى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى بل فى المعلوم التفصيلى ايضا كالشبهات البدوية، الا ان الترخيص فى الشبهات المقرونة بالعلم او غير المقرونة به يكون ظاهريا و فى موارد العلم التفصيلى ليس كذلك، لعدم وجود الشك فى الواقع الماخوذ موضوعا للحكم الظاهري فيها، و ذلك واضح و من اراد المفصل فليرجع الى ما تقدم منا مستقصى فى الفقه فى مبحث المياه المشتبهة، فالاولى فى المقام صرف الكلام عما قيل او يمكن ان يقال فى جريان الاصول الشرعية فى جميع الاطراف او بعض الغير المعين منها والشروع فى بعض ما يجب

التنبيه عليه فنقول و به الاعتصام.

فيما هو المشهور من عدم تنجيز العلم الاجمالى

مع خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء

قد اشتهر فى الالسن عدم تنجيز العلم الاجمالى مع خروج بعض اطراف الشبهة عن مورد الابتلاء.

قال الشيخ(قده) ما حاصله بتقريب منا: ان وجوب الاجتناب عن كلاالمشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعى على كل تقدير، فلو لم يكن كذلك اما بان لم يكلف به اصلا اوكلف به لكن لا منجزا بل معلقا على تمكن المكلف منه او ابتلائه بـه لم يجب الاجتناب اصلا، اما على الاولين فالامر واضح، و اما على الثالث فلانه لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الثوب الذي ليس من شان المكـلف الابتلاء بـه بـل يستهجن ذلك عرفا و عقلا، نعم يحسن التكليف مقيدا بصورة الابتلاء. و بما ذكر ينحل كثير من الاشكالات فى موارد عديدة، منها: ما اذا علم اجمالا بوقوع النجاسة فى انائه او فى موضع من الارض التى لا يبتلى به المكلف عادة، او علم بوقوعها فى ثوبه او ثوب الغير، او تعلم الزوجة بانه اما هى مطلقة او غيرها من ضراتها، فـانه قـد ثـبت عـدم وجوب الاحتياط فى شيء من هذه الموارد، و ليس الا لعدم كون بعض الاطـراف ممـا يرتبط بالمكلف. و مما ذكر يندفع اشكال صاحب «كفاية» من الاستنهاض على مختاره من عدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة بما يستفاد مـن الاصـحاب مـن عـدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او فى خارجه، اذ لا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة ليس مما يبتلى به المكلف عادة. و يويد ما ذكرناه من عدم وجوب الاحتياط فيما كان بعض اطراف الشبهـة خارجا عـن محـل الابتلاء صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليهما السلام «فيمن رعف فامتخط فـصار الدم قـطعا صغاراً فاصاب اناءة هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شى يستبين فى الماء فلا باس

به، و ان كان شئيا بينا فلا»[1] حيث حكم بعدم وجوب الاجتناب فی الشبهة المحصورة التی كان بعض اطرافه كظهر الاناء خارجا عن محل الابتلاء، و هذا واضح، الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء و غيرها بحيث لا يبقى خفاء فی مصداق من مصاديقه مشكل، فعندالشك يمكن ان يقال: نشك من حسن التكليف المنجز و عدمه الامعلقاو الاصل البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر فی كل ما شك فيه كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق العدم، او علم التعليق و شك فی تحقق المعلق او كون المتحقق من افراده؛ اللهم الا أن يقال: هذا ليس اولى من الرجوع الى اطلاقات الخطاب حيث ان المعلوم من التقييد بالابتلاء فی موضع العلم بقبح الخطاب المنجز، فاذا شك فی ذلك يرجع الى الاطلاقات والعمومات و ان شئت قلت: ان ذلك من التمسك بالعام و المطلق فی شبهات المفهومية المخصص والمقيد، و ذلك جائز كما بين فی محله هذا، اللهم الا ان يقال: يكون الصحيحةالمتقدمة مبيناًلضابط الابتلاء و عدمه، فيرجع اليه فی موارد الشك فافهم. انتهى كلامه زيد فی علو مقامه ملخصا.

و تبعه فيما ذكره من عدم وجوب الاحتياط فيما يعلم بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء المحقق الخراسانی و اليزدي و النائينی قدس الله اسرارهم الانهم اختلفوا فی حكم الواقعة فی موردالشك فی الخروج عن مورد الابتلاء، فقال المحقق الاول: ان المرجع عندالشك هوالبراءة لا اطلاق الخطاب. و يظهر منه وجوه متعددة فی عدم جواز الرجوع الى اطلاقات الادلة:

منها: ما افاده فی «الكفاية» من انه لا مجال للتشبث به الا فيما اذا شك فی التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه لا فيما شك فی صحته، و حاصله: ان التمسك بالاطلاق فی مورد فرع صحة شمول الاطلاق له فی نفسه، و ذلك مشكوك فی المقام.

و منها: ما افاده فی التعليقة و حاصله: ان قيد الابتلاء من شرائط تنجز الخطاب لا من قيود اصل الخطاب، فلا يجوز الرجوع الى اطلاقه فی دفع ذلك القيد المتاخر عنه

---

۱. - الكافی، ج۳، ص ۷۴؛ التهذيب، ج ۱، ص ۴۱۳، الباب ۲۱؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۳، الباب ۱۰.

بحسب المرتبة.

و منها: ما افاده فى الفوائد: من ان الابتلاء من قيود فعلية الخطاب لا انشائه، فلا يجوز الرجوع الى اطلاق الخطاب، لعدم دخل القيد المعتبر فى الفعلية المتاخرة رتبة عن اصل الخطاب هذا. و لعل الذي اوجب العدول عما ذكره فى التعليقة الى ما فى الفوائد انه تنبه ان التنجيز الذي كان الابتلاء من قيوده ليس التنجيز باصطلاحه، بل هو معنى اخر قبال التعليق المعبر عنه تارة بالمطلق و اخرى بالمنجز، كما ينادي عبارات الشيخ بذلك صريحا، فلذا عدل و جعل الابتلاء من قيود الفعلية.

و قال المحقق اليزدي قدس سره: الحق عدم جواز التمسك بالدليل اللفظى فى امثال المقام مما يكون الشك فيه راجعا الى حسن الخطاب و عدمه لوجهين: احدهما: ان الادلة الشرعية ليست ناظرة الى هذه الجهات، الثانى: انه لا يمكن القطع بحكم ظاهري بواسطة اصالة الاطلاق او العموم، لان المفروض الشك فى ان خطاب الشرع فى هذاالمورد حسن ام لا، و لاتفاوت بين الخطاب الواقعى و الظاهري. و على هذا فهل القاعدة تقتضى البراءة او الاحتياط؟ والتحقيق الثانى، لان البيان المصحح للعقاب عندالعقل و هوالعلم بوجود مبغوض المولى بين امور حاصل و ان شك فى الخطاب الفعلى من جهة الشك فى حسن التكليف و عدمه و هذاالمقدار يكفى حجة عليه، نظير ما اذا شك فى قدرته على اتيان المامور به و عدمها بعد احراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى و مطلوبا له ذاتا، و هل له ان لا يقدم على الفعل بمجرد الشك فى الخطاب الفعلى الناشئ من الشك فى قدرته؟ والحاصل ان العقل بعد احراز مبغوض المولى لايرى عذرا للعبد فى ترك الامتثال.

و قال النائينى قدس سره ما حاصله: انه يجب الاجتناب عن اطراف الشبهة فيما شك فى خروج بعض اطرافه عن مورد الابتلاء لوجهين: احدهما: ان الابتلاء و نظيره من القيود انما يكون دخيلا فى حسن الخطاب و عدم استهجانه لافى ثبوت الملاكات و المناطات النفس الامرية، بل هى محفوظة فى صورة الابتلاء و عدمه، فمع الشك فى الابتلاء و عدمه يلزم العقل برعاية الاحتمال تخلصا عن الوقوع فى مخالفة الواقع و رعاية للملاك والمناط

النفس الامري، والحاصل ان العلم بتحقق الملاك يمنع عن الرجوع الى البراءة بل لابد من العلم بمايوجب سقوط الملاك فالشک فی المقام ينتج نتيجة الشك فی المسقط الذي يقتضی الاشتغال لا البراءة. الثانی: اطلاقات الخطابات والقدر المسلم من التقييد انما هو فيما يستهجن الخطاب عرفا و عقلا، و قد تبين فی محله انه يجورالتمسک بالمطلق والعام فی الشبهات المفهومية فی المخصصات والمقيدات المجملة المرددة بين الاقل والاكثر، بل المقام اولی حيث ان المقيد فی المقام عقلی و فی مثله يجوز التمسک بالمطلق فی شبهاته المصداقية ايضا فضلاً عن المفهومية.

ان قلت: الفرق بين كون المقيد مجملا بين المتباينين او بين الاقل و الاكثر انما هو فی المنفصل، و اما المقيد المتصل فيسري اجماله الى العام مطلقا. قلت: اوّلاً يمكن منع كونه من الضروريات العقلية ليكون متصلا، بل يحتمل كونه من النظريات. و ثانيا سراية اجمال المقيد او المخصص المتصل بالعام انما هو فيما اذاكان الخارج عنوانا مردداً بين الاقل و الاكثر دون ما اذا كان مرددا بين امور مختلفة بحسب المراتب، لان مرجع هذا فی الحقيقة الى الشك فی ورود مخصص اخر للعام غير ما علم التخصيص به. ان قلت: صحة التمسک بالاطلاق فی مورد فرع صحة ثبوت الاطلاق له و نفسه، و امكان تشريع الحكم على وجه يعم المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء مشكوك فلا يجوز الرجوع فيه الى الاطلاق. قلت: هذا بمكان من الغرابة فان الاطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن امكان الاطلاق النفس الامري و صحة تشريع الحكم على وجه يعم المشكوك فيه، و لو كان التمسک بالمطلقات مشروطا باحراز امكان النفس الامري لانسدّ باب التمسک بالمطلقات بالكلية، اذ ما من مورد الا و يرجع الشك فی التقييد فيه الى الشك فی امكان الاطلاق النفس الامري، خصوصا على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد النفس الامرية، فان الشك فی كل قيد يلازم الشك فی ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، و على تقدير ثبوتها فی الواقع يمتنع الاطلاق النفس الامري، فالشک فی كل قيد يرجع بالاخرة الى الشك فی امكان الاطلاق الواقعی. فان قلت: التمسک بالمطلقات انما يصح فی

الانقسامات السابقة على الخطاب، و اما القيود اللاحقة له لايمكن التمسك لنفيها بالمطلقات و الابتلاء منها، حيث انه قيد التنجز و هو متاخر عن اصل الخطاب بمراتب.

قلت: اوّلاً ان الابتلاء من القيود و الانقسامات السابقة على الخطاب كغيره من الشرائط الملحوظة قبله، فان المكلف قبل توجه التكليف اليه ينقسم الى القادر و غيره والمبتلى به و غيره، و ذلك واضح. و ثانيا سلمنا انه من الانقسامات والقيوداللاحقة، الا انها ليست من قيودالتنجز لانها منحصرة مصداقا فى العلم و ما يقوم مقامه من الطرق والامارات، والاصول المحرزة حيث انها موجبة للوصول و شرط التنجز ينحصر فى ما يوجب وصول التكليف الى المكلف، هذا غاية ما قيل فى موارد العلم بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء او الشك فى ذلك.

بسط الكلام و تحقيقُ المقالِ

ولكن التحقيق يستدعى بسط الكلام فى مقدمة فنقول و باللّه الاعتصام: لا اشكال فى ان البعث فعلا او الزجر كذلك نحو ما لا يتمكن المكلف من فعله او تركه قبيح مستهجن عرفا و عقلا لانه تكليف بغيرالمقدور، كما أن البعث الانشائى او الزجر كذلك نحوهما قبيح لعدم فائدة فى ذلك و كونه لغوا عندالعقلاء، كما ان الاخبار بالطلب الفعلى او الانشائى نحوهما كذلك لانه كالاخبار بان النار حارة و نظائرها، و مثل ذلك فى القبح البعث الفعلى او الانشائى اوالاخبار عنهما نحو ما يكون المكلف بحسب المخلقة و بمقتضى طبعه آتيا به، اوالزجرالفعلى او الانشائى او الاخبار عنهما نحو ما لا يكون المكلف آتيا به عادة اما لعدم ابتلائه به او لعدم ارادته اياه بحسب حاله و بمقتضى طبعه.

و مما ذكرنا تعرف ان تخصيص النزاع فيما هو مناط الكلام و ملاك البحث بخصوص باب النواهى فى غير محله، و ان الفرق بين ما لا يكون المكلف بحسب حاله و مقتضى طبعه مريدا لاتيانه، و بين ما لا يكون مبتلى به، والقول بحسن النهى فى الاول و قبحه فى الثانى بلا وجه، فانک هل‌ترى من نفسک الفرق بين التكليف بالترك نحو ما لا يكون

المكلف مريدا له اصلا و بينه نحو ما لايكون مورد ابتلائه عادة، فانه كما يقبح التكليف بالترك فعلا او انشاءاً فی الثانی فكذلک فی الاول. ولعمري ان العرف والعقل لا يفرقان بين المقامين، تامل تعرف.

حكم ما اذا قطع بخروج بعض الاطراف عن مورد الإبتلاء او شك فی الخروج

اذا عرفت ما ذكرناه تعلم ان مدار قبح الخطاب الانشائی اوالاخبار عن الطلب الانشائی هو لغويته و عدم ترتب فائدة عليه، والا فلا قبح ولا استهجان فيه اصلا و اذا نقول: يكفی فی انشاء التكاليف اوالاخبار عنها على الاطلاق غير مقيد بصورة الابتلاء اعلام المولى عباده بان الحكم الفلانی ثابت لموضوع الفلانی و ان شرب الخمر مثلا مما ليس يرضی به، و فائدته انه ليس للمكلف ان يبلی نفسه بشرب الخمر مثلا بحيث لو علم انه لو جعله من موارد ابتلائه ليضطر الی شربه باكراه و نحوه، و ايضا ليس له الرجوع الی البراءة عن التكليف فيما لو شک فی كون الواقعة محلا لابتلائه و عدمه، فانه لو كان تكليفه انشاءاً مقيدا بالابتلاء لكان المرجع حينئذٍ هوالبراءة، و ذلك بخلاف ما اذا لم يكن مقيّدا بذلک، فانه لا يرجع حينئذٍ الی البراءة مع الشك فی الابتلاء و عدمه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه ان دعوی كون المطلقات الاولية مقيدة بصورة الابتلاء دعوی بلا برهان، و معه لا مجال للبراءة العقلية فيما يعلم اجمالا بوجود خمر، اما فی هذا المكان، او فی المكان الذي يكون خارجا عن ابتلائه.

و اذا عرفت الحال فی الموارد التی يقطع بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء، ففيما يشک فی ذلك فالحكم بالاحتياط اولی.

والحاصل انه بعد اطلاقات الخطابات الاولية و شمولها لما كان محل ابتلاء المكلف و غيره نعلم اجمالا بتكليف مردد بين ان يتعلق بهذا او بذاك، و مقتضاه الاحتياط والاجتناب عن الفرد المورد للابتلاء.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: ان الخطابات فی مرتبة الانشاء مقيدة بمواردالمبتلی بها فنقول: ما الموجب للاحتياط فيما يشک فی كون بعض الاطراف خارجا عن الابتلاء او داخلا فيه والقطع بالملاك او بمبغوض المولی ان كان يوجب بنفسه الاحتياط كما ان الامر

كذلک بحسب اللب، حيث ان روح التكليف هو الارادة الواقعية النفس الامرية، و مع العلم بها لا يجوز المخالفة و لو لم يكن فى البين انشاء اصلا، و مع العلم بعدمها لا يجب موافقة الامر والانشاء كما لايخفى، فيجب ان يكون موجباً للاحتياط فيما يقطع بخروج بعض الاطراف عن موردالابتلاء ايضا للقطع بالملاك كما قال به المحقق النائينى او بالمبغوض كما عبر به المحقق اليزدي (قدس سرهما).

و بعبارة اخرى ان الشك فى كون بعض الاطراف محلا للابتلاء كما يكون من مصاديق الشك فى القدرة للعلم بتحقق الملاك والشك فى امكان استيفائه، فكذلک القطع بخروج بعض الاطراف عنه، لان الفرض عدم دخل الابتلاء فى الملاك فيعلم به فى الفرض ايضا و يشک فى القدرة على استيفائه، و ما يوجب الاحتياط فى الشك فى القدرة يوجبه فى المقامين بلا تفريق بينهما كما لا يخفى، تامل واستقم.

المرجع فى الشك فى الابتلاء فى الشبهات المفهومية و المصداقية

ثم على فرض تسليم كون الخطابات مقيدة عقلا و عرفا بصورة الابتلاء فهل المرجع فى الشك فى الابتلاء و عدمه بالشبهة المفهومية او المصداقية فى وجه هواطلاق الخطاب او غيره من الاحتياط او البراءة قد يقال: لا وجه للتمسک بالاطلاق لان هذا القيد من قيودالتنجيز اوالفعلية و ليس من قيود اصل الخطاب ليمكن رفعه به فى موارد الشك المفهومى، و هذا الذي يترائى من المحقق الخراسانى فى تعليقته و فوائده كما عرفت.

و فيه ما ذكره المحقق النائينى من انه من قيود اصل الانشاء لا الفعلية و لا التنجز، فان المكلف قبل الخطاب ينقسم الى من كان يرتبط بالخمر مثلا و يكون مورد ابتلائه و بين من لايكون كذلک، نعم ما يترائى من المحقق فى مقام الجواب: من ان هذا القيد لو سلم كونه من قيودالمراتب المتاخرة عن مرتبة اصل الانشاء الا انه ليس من قيود التنجز لانحصارها فى العلم و ما يقوم مقامه، مخدوش ظاهراً حيث ان شرائط التنجز ليس منحصرا فى اسباب وصول التكليف الى المكلف، بل منها القدرة العادية او العقلية على التكليف بعد وصوله اليه بالعلم او ما يقوم مقامه.

و الحاصل ان كل ما يجعل العبد عدمه عذرا فى مقام الاحتجاج و مع عدمه لا يصح

المواخذة يكون من قيود التنجز، سواء كان من اسباب الوصول كالعلم و نحوه، او من غيرها كالقدرة و نحوها.

و قد يمنع التمسك بالاطلاق بان قيدالابتلاء من القيود العقلية المتصلة بالكلام فيسري اجماله الى المطلق و لا يصح التمسك به فی شبهاته المفهومية، سواء كان اجماله من جهة تردده بين المتباينين او بين الاقل و الاكثر. و اورد عليه المحقق السابق الذكر بما عرفت من انه ليس مما يحكم به العقل بالضرورة وبلانظر كی يكون بمنزلة القيود المتصلة بالكلام، و على فرضه ليس اجماله من جهة تردده بين الاقل والاكثر ليسري الى العام، بل من جهة تردده بين المراتب المختلفة للعنوان الواحد، و فی مثله لاباس بالرجوع الى العام والمطلق، لان الشك حينئذٍ يرجع الى تقييد زائد او تخصيص كذلک والاصل عدمه.

و انت خبير بعدم الفرق بين ما اذا كان المقيد او المخصص عنوانا مجملا مرددا بين الاقل والاكثر و بين ما اذا كان عنوانا مجملا مرددا بين المراتب المختلفة بالشدة والضعف، و انه كما يسري اجمالها الى المطلق والعام فی صورة الاتصال بهما فی الاول كذلک فی الثانی. والقول بان المتيقن فی الثانی خروج المرتبة القوية و زائده مشكوك، يجري بعينه فی الاول بتقريب ان يقال: ان المتيقن خروجه فيه هوالاقل و زائده مشكوك، فتدبر جيدا.

فالاولى فی الجواب ان يقال: يمكن منع كون المقيد من الضروريات البديهية بنظر العقل اولا، و منع كون غيرالمرتبة الشديدة منه من ذلك ثانيا، فانه لو سلم كونه من الضروريات التی تكون بمنزلة القيود المتصلة بالكلام الا انه فی المرتبة القوية من الخروج عن محل الابتلاء، و كون غيرها من الضروريات التی بحكم المتصل ممنوع هذا.

و قد يمنع من التمسك بالاطلاق ايضا بان صحة التمسك بالاطلاق لدفع القيد فی مورد انما هو فرع صحة الاطلاق بالنسبة اليه فی نفسه، و ذلك مشكوك فی موارد الشك فی المقام، للشك فی حسن الخطاب بالنسبة اليه او عدمه.

و اورد على ذلك المحقق المذكور بما عرفته. و فيه: ان قياس المقام بباب الملاكات مع الفارق، و توضيحه يستدعی رسم مقدمة و هی ان اصالة الاطلاق و بالاخرة مطلق اصالة الظهور ليست الاتصدي بيان ان المراد الاستعمالی بعدالفراغ عن كونه مراداً

استعماليا مطابق للمراد الجدي النفس الامري فهى فرع تحقق الاستعمال و ثبوت المستعمل فيه شخصاً، فلو شک فى اصل تحقق الاستعمال او قطع بتحققه و شک فى كونه صادراً عن خطأ او غيره او مقرونا بالقرينة او لا فلا محالة ليس للتمسک باصالة الظهور مجال، بل يتمسک فى بعض هذه باصالة عدم الخطأ و فى بعضها الاخر باصالة عدم القرينة و فى بعضها لا طريق لاحراز شيء اصلا، كما اذا شک فى اصل تحقق الاستعمال فانه لا طريق يثبته لا من بناء العقلاء و لا من غيره، و هذا واضح لا يخفى. اذا عرفت ذلك فنقول: لا مجال للتمسک بالاطلاق فى الموارد التى يشک فى كون بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء حيث انه نشک فيها فى حسن اصل الاستعمال و توجه الخطاب بالنسبة الى المورد المشكوك، و قد عرفت انه مع الشك فى اصل الاستعمال لا مجال للرجوع الى اصالة الاطلاق، لانه فرع صحة الاستعمال، و مع الشك فيها لا تصل النوبة اليها، و هذا هو مراد المحقق الخراسانى ﷺ فى «الكفاية». و لعمري انه فى غاية المتانة. و من ذلك ظهر لک ان قياس المقام بباب الملاكات فى غير محله، حيث ان الاستعمال فى ذلك الباب محرز و يشک فى تطابق المراد الاستعمالى مع المراد الجدي فيتمسک باصالة الاطلاق لاثبات ذلك، و ليس مراد المحقق مما ذكره فى «الكفاية» ان صحة الاطلاق فى مقام الاثبات فرع صحته فى مقام الثبوت، ليرد عليه ما اورده المحقق النائينى، بل مراده ما ذكرناه، و لعله متين فى الغاية فتدبر جيدا تعرف.

ثم انه لو تنزلنا عما ذكر و سلمنا لمكان التمسک بالمطلقات فى الشبهات المفهومية للمقيد على ما ذكره المحقق النائينى ﷺ فنقول: لازمه امكان التمسک بها فى شبهاتها المصداقية له ايضا على ما ذكره فى صدر المبحث من عدم الفرق فى المخصصات والمقيدات العقلية بين الشبهات المفهومية و المصداقية، و لازم ذلك التمسک بالمطلقات فى ما اذا يعلم بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء، فالتفرقة بين موارد الشك فى كون بعض الاطراف خارجا عن مورد الابتلاء و بين موارد القطع بخروجه عنه لمن يذهب الى عدم الفرق فى القيود العقلية بين شبهاتها المصداقية و المفهومية، فى غير محله.

نعم الانصاف عدم صحة الرجوع فى الشبهات المصداقية للمخصصات والمقيدات الى

العمومات والاطلاقات سواء كانت تلك بحكم العقل او بادليل اللفظی، و ذلك لعدم كون المتكلم فی مقام الجعل والانشاء ناظراً الی المصاديق ولو كان عالما بها لعلمه بالغيب فانه يبعث انشاء او يزجر كذلك او يحكم بسائر الاحكام كما يحكم بها العقلاء، و من الواضح انهم لم يكونوا فی مقام الجعل والانشاء ناظرين الی المصاديق الخارجية كانوا عالمين، بها او غير عالمين و ذلك واضح، ولو لم يكن الامر كذلك لصح التمسک باطلاقات الادلة الاولية لاثبات القدرة و ترتيب اثارها فی موارد يشک فيها، و من المعلوم عدم التزامهم بذلک، فانه لم يقل احد بوجوب القضاء والكفارة علی من يعلم بفوت بعض صيامه و لا يعلم انه هل فات عن قدرة ليجب عليه القضاء والكفارة، او من غيرها لئلا يجب الا القضاء، فافهم واستقم.

حكم المسألة شرعاً

هذا كله حال الواقعة من حيث حكم العقل و قد عرفت انه يستقل بالاحتياط و عدم جواز الرجوع الی البراءة مطلقا سواء علم بخروج بعض الاطراف عن موردالابتلاء او شک فی ذلك، و اما حالها بلحاظ الاصول الشرعية فقد يقال بان المستفاد من صحيحة علی بن جعفر عن اخيه عليه السلام «قال سالته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه و لم يستبن ذلك فی الماء هل يصلح له الوضوء منه فقال ان لم يكن شيئا (و فی نسخة ان لم يكن شی) يستبين فی الماء فلا باس و ان كان شيئاً بيّنا فلا يتوضامنه قال وسالته عن رجل رعف و هو يتوضا فتقطر قطرة فی انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا»[1] ان ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالی مع كون بعضه الاخر خارجا عن محل الابتلاء جائز بحكم الشرع، و هذا مضافا الی دلالته علی الترخيص الشرعی فی بعض الاطراف يصير ضابطا للموارد الخارجة عن الابتلاء ايضا، فعند الشك فی كون بعض الاطراف خارجا عن الابتلاء بالشبهة المفهومية يرجع الی هذه الضابطة، و مع بقاء الشك ايضا يرجع الی الاطلاقات ان صح و الا الی الاحتياط او البراءة علی الكلام فيه. و

۱- الكافی، ج ۳، ص ۷۴؛ التهذيب، ج ۱، ص ۴۱۳، الباب ۲۱؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۳، الباب ۱۰.

فيه: ان حمل الصحيحة على الفردين فى المقام موقوف على ظهور السؤال فى كونه عن حكم الماء بعد العلم بوقوع الدم اما فيه او على نفس الاناء اجمالا، و ذلك ممنوع جدا حيث ان الظاهر من «قوله فاصاب انائه» ان اصابة نفس الاناء معلوم عندالسائل و اصابة الماء مشكوك و وقوع السؤال عن حكم الماء انما هو لان وصول شى من تلك القطع الصغار الى الاناء لا ينفك غالبا عن اصابة الماء ايضا، و لذلك تحيرالسائل فى حكمه و اجابه الامام عليه السلام بنفى البأس ما لم يظهر شىء من الدم فى الماء، و هذا الجواب بحسب الظاهر جار مجرى العادة من عدم حصول العلم بالاصابة بالنسبة الى نفس الماء الا بظهور الدم فيه، حيث ان تفرق اجزاء الدم و قرب الماء من الاناء و تموجه لا يورث غالبا الا الظن القوي بالاصابة لاالقطع بل و لا الاطمئنان ايضا.

و من ذلك كله يظهر ضعف ما قد يقال عدم المناسبة بين اصابة الاناء، و السؤال عن حكم الماء خصوصا من مثل على بن جعفر قرينة على ان المراد، اما اصابة خصوص الماء كما قال به الشيخ الاعظم، او الاعم منه و من الماء كما احتمله شيخنا المرتضى قدس سره.

وجه الضعف ان السؤال عن حكم الماء انما هو لاجل الظن القوي القريب بالاطمئنان باصابة القطرات الصغار نفس الماء فاجاب عليه السلام بأنّ مجرد ذلك لا يوجب البأس مالم يحصل العلم بالاصابة، و القرينة على ما ذكرناه ان السائل قال فيما بعد: و سألته عن رجل رعف و هو يتوضا فتقطر قطرة فى انائه الخ فان التعبير بلفظة «فى» فىالسؤال الثانى دون الاول قرينة على كون مفروضه فى الثانى اصابة نفس الماء، و فى الاول اصابة الاناء فقط.

و كيف كان فلو سلم ظهورالرواية فى ما ذهب اليه الشيخ الاعظم كما يويده قوله عليه السلام ان كان شيئا الخ بنصب الشيء و كذلك قوله ان لم يكن شيئا الخ بنصبه حيث انه يظهر منه ان كون الشيء فى الماء كان مفروغا عنه و ان كان قد يبعده قول السائل فاصاب اناءه و كذا اختلاف التعبيرين كما عرفت، الا انه لا يرتبط الرواية مع ذلك ايضا بالمقام كما لا يخفى. مع ان مجرد الاحتمال مانع عن الاستدلال، و هو واضح. فالاستدلال بالصحيحة على جواز ارتكاب بعض اطراف الشبهة مع كون بعضه الاخر خارجا عن الابتلاء غير خال عن الاشكال، و يلزم التشبث بغيرها من الادلة المرخصة، فنقول مستعينا به: انه اما

ان نقول بجريان الاصول الشرعية فی جميع اطراف العلم الاجمالی و عدم وجوب الاحتياط الا ان يدل دليل على الوجوب كما اخترناه سابقا و قلنا: انه الذي ينبغی ان يقال فی اطراف العلم بحسب القاعدة الاولية، و لازمه الاقتصار على موارد الادلة المخرجة، و اجراء الاصول الشرعية فی غيرها فی جميع الاطراف، و الادلة المخرجة لا تخلو عن طائفتين: طائفة وردت فی موارد خاصة كالثوبين المشتبهين او المائين كذلک او المتية المختلط مع المذكی و غيرها و لا ريب فی ان مورد جميعها ما اذا كان كل من الاطراف محلا للابتلاء فيجب الاقتصار فی التخصيص عليه، و طائفة وردت عامة نظير قوله ما اجتمع الحلال و الحرام الاغلب الحرام الحلال و قوله ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل و ما لم تعلم فكل و نحوهما، و لا اشكال بحسب الظاهر فی ان موارد هذه الطائفة ايضا ما اذا كان جميع الاطراف مورداللابتلاء، و على هذا ففيما كان بعضها خارجا عن الابتلاء يحكم بجواز الارتكاب فی غيره بحسب العمومات السالمة عن التخصيص بالنسبة اليه. و اما ان نقول بتعارض الاصول، حيث ان جريانها فی جميع الاطراف مستلزم للترخيص فی المعصية، و فی واحد المعين ترجيح بلا مرجح، و واحد الغيرالمعين ليس فردالعام، و لازم ذلك ايضا جريان الاصل الشرعی فی بعض الاطراف الذي كان محلا للابتلاء، حيث ان الاصل بالنسبة الى الخارج عن محل الابتلاء بلا اثر، و جريان الاصول انما هو بلحاظ الاثر الشرعی فهو فی الذي كان محلا للابتلاء سليم عن المعارض، و هذا واضح جدا تدبر تعرف.

حكم ما اذا اضطرّ الى ارتكاب بعض الاطراف

و لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فتارة يكون عروضه قبل تعلق التكليف و قبل العلم به، و اخرى يكون ذلك بعد تعلق التكليف و قبل العلم به، و ثالثة يكون بعد الامرين، و على كل تقدير تارة يكون الاضطرار الى الأحد المعين، و اخرى الى الأحدالغير المعين. هذا تقسيمه بحسب ما افاده المحقق النائينی ﷺ، و اما الشيخ فقصر فی التقسيم بما يكون الاضطرار قبل العلم او بعده و بواحد معين او غير معين، و كذا المحقق صاحب «الكفاية» قدس سرهما.

ماذکره الشیخ قدس سره و المحقق الخراسانی قدس سره هنا و التحقیق فی المسألة

قال الشیخ قدس سره ما حاصل مفاده بتوضیح منّا: انّ الاضطرار ان کان الی المعین و کان قبل العلم فلا یجب الاجتناب عن الباقی لعدم العلم بالتکلیف المنجز علی اي حال لاحتمال ان یکون المحرم هوالمضطر الیه، و ان کان بعدالعلم فیجب الاجتناب عن الباقی لثبوت التکلیف المنجز قبل العلم الذي کان لازمه وجوب الاحتیاط والاجتناب عن کلا الطرفین مقدمة للعلم بالاجتناب عن الحرام الواقعی و مرجع الاذن فی ارتکاب المضطر الیه الی اکتفاء الشارع فی امتثال ذلك التکلیف بالاجتناب عن بعض المشتبهات. و ان کان الاضطرار الی بعض الغیرالمعین فطلقا یجب الاجتناب لان العلم حاصل بما لو علم موضوعه فی الخارج وجب الاجتناب عنه و دفع الاضطرار بغیره و الاضطرار لم یتعلق الا بواحد منهما غیر معین لا بالخمر حتی لا علم بالتکلیف المنجز فیما کان عروض الاضطرار قبل العلم، و قد عرفت ان ملاك تنجیز العلم الاجمالی کون المعلوم بحیث لو کان منطبقا علی کل واحد من الاطراف کان التکلیف به منجزا، و هذا بعینه موجود فی المقام، نعم ترخیص الشارع فی احدالاطراف علی البدل یرجع الی اکتفائه فی الامتثال الموقوف علی الاجتناب عن کلاالطرفین او جمیع الاطراف بالاجتناب عن الباقی الغیر المضطر الیه . انتهی ملخص کلامه رفع مقامه.

و قال المحقق الخراسانی علی ما فی «الکفایة» ما ملخصه: ان الاضطرار مطلقا مانع عن تنجیز العلم الاجمالی، اما اذا کان الی واحد معین قبل العلم فواضح، و اما اذا کان الی المعین بعدالعلم فلان التکلیف المعلوم من اول الامر کان محدودا بعدم عروض الاضطرار، فلو عرض ذلك لما کان التکلیف معلوما لاحتمال ان یکون هوالمضطر الیه؛ و اما اذا کان الی الغیرالمعین فلانه موجب لجواز ارتکاب احدالاطراف تخییرا و هو ینافی العلم بالحرمة الفعلیة، و ذلك ان کان قبل العلم فواضح ایضا، و اما اذا کان بعدالعلم فلما ذکر من ان المعلوم کان محدودا من اول الامر بعدم عروض الاضطرار فمع عروضه لا علم به لاحتمال ان یکون موردالتکلیف هو المختار هذا. و لا یقاس ما نحن فیه بما اذا فقد احدالاطراف

بعدالعلم، و ذلك لان التكليف فی المقيس عليه ليس محدودا بعدم فقد المكلف به بل هو مما يبتنی عليه التكليف طبعا، و ذلك بخلاف المقام حيث ان التكليف كان مقيدا و محدوداً بعدم عروض الاضطرار هذا. و نقل عنه انه‌ﷺ عدل عن بعض ما ذكر و اختار فيما اذا كان الاضطرار الى احدالمعين بعدالعلم مذهب الشيخﷺ و حكم بوجوب الاحتياط والاجتناب عن الباقی، و تقريبه ان المكلف بعد عروض الاضطرار عليه يشک فی ان التكليف المعلوم سابقا المشتغل ذمته بامتثاله هل كان موسعا بان يكون مورده غير ما اضطر اليه او موقتا الى الان بان يكون مورده ذلك؟ و مرجع ذلك الى الشك فی السقوط و حصول البراءة بعدالعلم بثبوت التكليف والاشتغال به، هذا خلاصة ما افادهﷺ.

و قبل الشروع فی المطلب ينبغی رسم مقدمة و هی: ان الاضطرار تارة يكون بالغا حدالذي يستقل العقل بالترخيص فی مورده، و اخرى لايكون بالغا هذاالحد بحيث لو لم يكن ترخيص الشرعی لما كان حاكما به بل كان يوجب رعاية التكليف، فان كان الاضطرار عقليا فلا اشكال فی وجوب الاجتناب عن الباقی مطلقا، سواء كان عروضه قبل تعلق التكليف والعلم او قبل العلم و بعد تعلق التكليف او بعدهما، و سواء كان الى احدالمعين او الى احدالغير المعين، و ذلك لان القيود العقلية للتكاليف كالاضطرار و نحوه ليست مما له دخل فی الملاك، بل هو تام فی مورد الاضطرار ايضا كما فی غيره، غايته ان المولى لما لا يتمكن من استيفائه لايعاقب العبد على تركه، والعبد لما لم يكن قادرا على رعايته فلا محالة لا يعد عاصيا، و اذا نقول: بعدالعلم بمبغوض المولى و بالملاك التام يجب الاحتياط و رعاية الملاك مهما امكن، و حيث يحتمل ان يكون التكليف فی غير موردالاضطرار فلا محالة يحتمل التمكن من رعايته و مرجعه الى احتمال القدرة على امتثال التكليف المعلوم، و قد عرفت مرارا انه يجب الاحتياط فی موارد يعلم بالتكليف و يشک فی القدرة على امتثاله، و هذا واضح. و لعل مرادهم من الاضطرار المبحوث عنه هوالاضطرار الشرعی، و الا لاوجه لهذه التفاصيل و لالحكم بعدم وجوب الاجتناب فی بعضها او فی جميعها. و ان كان الاضطرار شرعيا فلا محالة يجري فيه الوجوه المتقدمة،

و حیث ان المحقق النائینی‌قدس‌سره قد استوفی الوجوه والکلام فیها فلنتقدم کلامه.

نقل کلام المحقق النائینی‌قدس‌سره و نقده

قال بعد تقسیمه الاضطرار الی الوجوه المتقدمة ما حاصله: انه لو کان الاضطرار قبل تعلق التکلیف والعلم به و کان الی المعین فلا اشکال فی عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر الغیر المضطر الیه لا عقلا و لا شرعا، و ذلك لعدم تعلق العلم بالتکلیف الفعلی و لعدم جریان الاصل الا فی غیرالمضطر الیه، و ان کان الی احدالغیر المعین فالاقوی فیه وجوب الاجتناب عما عدی ما یدفع به الاضطرار، و ان کان بعد تعلق التکلیف و قبل العلم و کان الی المعین فالاقوی فیه ایضا عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر وفاقا للشیخ‌قدس‌سره لان الاضطرار قبل العلم انما هو کتلف بعض الاطراف قبل العلم، و کما انه لایجب الاجتناب فی هذه الصورة بلا اشکال فکذلک فی المقام. ان قلت: المدار علی المعلوم لا علی العلم لکونه طریقا الی المعلوم و فانیا فیه و کاشفا عنه فلابد من ملاحظة زمانه لا زمان العلم و هو سابق علی الاضطرار، فالعلم تعلق بعدالاضطرار بوجود التکلیف قبله، و مقتضاه بقاء الاشتغال حتی یعلم بالبراءة بالاجتناب عن جمیع الاطراف، و بعد ترخیص الشارع یرفع الید عن الاجتناب عن الجمیع و یتنزل الی الاجتناب عن خصوص الغیر المضطر الیه لاحتمال ان یکون هو موردالتکلیف. قلت: العلم الاجمالی و ان کان بالنسبة الی متعلقه لا یکون الا کاشفا و طریقا الا انه بالنسبة الی جریان الاصول و تعارضها و تساقطها یکون تمام الموضوع، بداهة انه قبل العلم الاجمالی بتعلق التکلیف باحد الاطراف لا تجري الاصول فیها لیقع التعارض بینها، لان الاصول العملیة انما جعلت وظیفة للمتحیر و الشاك و لا شک مع عدم العلم الاجمالی، فقبل العلم لا تجري الاصول النافیة و بعده لا تعارض بینها لعدم جریان الاصل فی الطرف المضطر الیه. و کیف کان فالاقوی عدم وجوب الاجتناب عن غیرالمضطر الیه فیما اذا کان العلم بعدالاضطرار مطلقا سواء کان تعلق التکلیف ایضا بعده او کان هو قبله، و قس علیه ما اذا کان العلم مقارنا للاضطرار فان حاله حال ما لو کان

بعده و ذلك واضح. و ان كان بعد تعلق التكليف و بعدالعلم و كان الى المعين فالاقوى وجوب الاجتناب عن الباقى، لان التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالى و اشتغل الذمة بالخروج عن عهدته، واقصى ما يقتضيه الاضطرار هوالترخيص فى مورده و لا يوجب هذا الترخيص فيما عداه، فلا مجوز لا عقلا و لا شرعا، اما عقلا فللعلم بالتكليف المنجز المقتضى لوجوب الاحتياط التام، و رفع اليد عنه فى بعض الموارد لا يوجب الترخيص عقلا بالكلية، بل العقل يستقل بوجوب الاجتناب عن الباقى، و اما شرعا فلتساقط الاصول الشرعية بمجرد حدوث العلم و لا دليل على عوده بعد اماتته، حيث انه لم يكن فى ادلة الحلية الا عموم افرادي و لا عموم احوالى فيها ليشمل الفرد الواحد فى بعض الحالات بعد خروجه عنه فى بعض الاخر، بل عمومها افرادي فقط و بعد خروج فرد منها لا دليل على عوده.

و كيف كان فعروض الاضطرار بعدالعلم كتلف بعض الاطراف بعده، و كما يجب الاجتناب عن الطرف الاخر فى صورة التلف كذلك يجب الاجتناب عن الطرف الغير المضطر اليه فى المقام.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و ما قيل فى مقام الفرق بينها: من ان الاضطرار من حدود التكليف بخلاف فقدالموضوع، واضح الفساد، فانه لا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين ان يتعلق بالتكليف المطلق او بالمردد بين المحدود و غيره مع تعدد المتعلق. نعم مع العلم بالتكليف و تردده بين المحدود و غيره بالنسبة الى متعلق واحد يمكن ان يقال: ان العلم الاجمالى لا يقتضى التنجيز بالنسبة الى الزائد عن المحدود ولو اغمض النظر عن الاستصحاب، الا انه اين هذا مما نحن فيه الذي يكون المتعلق فيه متعددا.

قال‌ﷺ: و اما الاضطرار الى غير المعين فالاقوى فيه وجوب الاجتناب عماعدا ما يدفع به الاضطرار مطلقا فى جميع الصور، سواء كان الاضطرار قبل تعلق التكليف باحد الاطراف او بعده، و سواء كان قبل العلم به او بعده او مقارنا له، و حاصل ما افاده‌ﷺ فى وجهه هو ما نقل الشيخ‌ﷺ فى وجه ذلك ثم قال: و ما افاده المحقق الخراسانى‌ﷺ :من ان

الترخيص فى بعض الاطراف تخييرا ينافى فعلية الحكم لوضوح ان التخيير فى ارتكاب البعض لا يجتمع مع فعلية التكليف فلا اثر للعلم الاجمالى بالتكليف الغير الفعلى، واضح الفساد. و حاصل ما ذكره فى وجه الفساد: انه لا يعقل ان لايكون الحكم فعليا مع وجود موضوعه و عدم مساس الاضطرار به، فان المفروض ان الاضطرار لم يتعلق الا بواحد الغير المعين لا بموضوع التكليف، فالتكليف فعلى على كل تقدير، مع انه يكفى احتمال فعليته ايضا كما فى الاضطرار الى الواحد المعين بعد العلم، حيث انّ العلم الاجمالى بتعلق التكليف باحد الاطراف لو خلّى و طبعه يقتضى وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف، و غاية ما يرفع اليد عنه انما هو بالاقتحام فى خصوص ما يختاره لدفع اضطراره لا مطلقا، هذا ملخص كلامه رفع مقامه. و فيه مواقع للنظر منها: ما ذكره من ان العلم الاجمالى تمام الموضوع لجريان الاصول فى الاطراف و تعارضها.

فان فيه: ان هذا الكلام الى اخره مع اضطرابه حيث يظهر منه انه قبل العلم الاجمالى لا مجرى للاصول الا ان يقال: ان مراده انه قبل العلم الاجمالى لا مجرى للاصول المتعارضة، و الا فمن المعلوم ان العلم الاجمالى ليس موضوعا لجريان الاصل فى نفسه، و لذا لو كان الاطراف مشكوكا بالشك البدوي لكان مجرى الاصل بلاكلام كما لا يخفى انه لا يتم فى نفسه، لانه لو كان العلم الاجمالى تمام الموضوع لتعارض الاصول و تساقطها لما كان الحكم فيما اذا عرض الاضطرار بعد التكليف قبل العلم عدم وجوب الاجتناب مطلقا،بل كان بين ما اذا علم بالاضطرار قبل العلم الاجمالى و بين ما علم به بعده فرق واضح، اذ العلم الاجمالى فيما لم يعلم بالاضطرار الحاصل من قبله او مقارنه يصير منجزا و تمام الموضوع لجريان الاصول الشرعية و تعارضها و تساقطها، فبعد ما علم بالاضطرار و لو من قبل لما كان لجريان الاصل فى غير المضطر اليه مجال، اذاالفرض اماتته بالتعارض و لا دليل على عوده و لما كان لجريان البراءة الشرعية فيه ايضاً مجالٌ، اذالقطع بالاشتغال على هذا يقتضى الخروج عن عهدة التكليف مهما امكن، هذا مقتضى كون العلم الاجمالى تمام الموضوع لتعارض الاصول بلامدخلية للواقع فيها، و لا اظن احدا يلتزم بالفرق بين

ما لو علم بالاضطرار الحاصل من قبل العلم او بعده، مع انه فی نفسه ایضا غیر خال عن النظر. و من لوازمه ایضا عدم جریان الاصول الشرعیة فی الاطراف و لو تبدل العلم الاجمالی الی الشك الساري، و لعله ایضا مما لا یلتزم به احد حتی المحقق قدس سره.

و منها: ما ذکره فی وجه وجوب الاجتناب عن الباقی فی الاضطرار الی الواحد الغیر المعین من امکان رفع الاضطرار بغیر متعلق التکلیف مع قطع النظر عن العلم و الجهل، بل لولا الجهل بشخص متعلق التکلیف لکان یتعین رفع الاضطرار بغیره.

فان فیه: ان التکلیف و ان کان بحیث لا یزاحم الاضطرار الی الواحد الغیر المعین مع قطع النظر عن الجهل بحیث لو علم متعلقه لکان المتعین رفع الاضطرار بغیره الا انه یزاحمه مع طرد الجهل الذي هو محل الکلام فیما اذا صادف المتعلق له مورد الذي به یدفع الاضطرار، فعلی هذا یرد علیه ما افاده المحقق الخراسانی و لا ینهض هذا لدفعه: و من ان ادلة رفع الاضطرار کادلة نفی الضرر والحرج انما تکون حاکمة علی الادلة الاولیة بمقدار الاضطرار والضرر والحرج، و لا یمکن ان یکون الاضطرار الی شیء موجبا لرفع حکم شیء اخر، فالاضطرار الی المعین یقتضی رفع التکلیف عن ذلك المعین بخصوصه، والاضطرار الی غیر المعین تقتضی رفع التکلیف عما یدفع به الاضطرار، و اما الطرف الباقی بعد رفع الاضطرار بغیره فهو باق علی حکمه و لا موجب للترخیص فیه، فلابد من الاجتناب عنه خوفا عن مصادفته لمتعلق التکلیف من دون ان یکون هناك مؤمن عقلی او شرعی. فان فیه: ان حکومة ادلة رفع الاضطرار علی الاحکام الاولیة و ان کان بمقداره، الا انه لا اشکال فی انه رافع للحکم الواقعی لو کان فی متعلقه و مورده، و علی هذا نقول: ان الترخیص المستفاد من ادلة نفی الاضطرار فی الشریعة ینافی فعلیة الحکم لو کان فی مورد الذي یدفع الاضطرار به و کونه فی الطرف الاخر مشکوك.

و من ذلك یظهر ان ما ذکره فی ذیل کلامه: من انه یکفی احتمال الفعلیة ایضا فی وجوب الاجتناب عن الباقی بعد رفع الاضطرار، منظور فیه، لان مجرد احتمال الفعلیة لا یصیر موجبا لتنجز الحکم و لو کان فی الواقع موجودا. نعم لازم هذا التفریق بین ما اذا حدث

الاضطرار قبل العلم و بين ما اذا حدث بعده كما فى الاضطرار الى المعين لا الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الباقى مطلقا، كما عن المحقق الخراسانى‌ﷺ فان لازم ما افاده من ان الترخيص تخييرا ينافى الفعلية كيف ما كان عدم الفرق بين الصورتين، الا ان الانصاف ان الترخيص ولو تخييرا لاينافيها مطلقا، بل فى خصوص ما اذا كان الحكم فى مورده، كما لايخفى على من راجع وجدانه وانصف.

و كيف كان يرد على المحقق النائينى‌ﷺ من ان التنزل عما افاده الخراسانى‌ﷺ لا يقتضى ازيد من الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقى فى خصوص ما اذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم الاجمالى كما فى الاضطرار الى الواحد المعين لا مطلقا، لان مجرد احتمال الفعلية لا يكون منجزا ما لم يسبقه الاشتغال بالتكليف، فتدبر.

و من ثم يظهر ما فى قوله: و الاضطرار الى غيرالمعين يقتضى رفع التكليف عما يدفع به الاضطرار و اما الطرف الباقى بعد رفع الاضطرار بغيره فهو باق على حكمه الى اخره، فانه ان كان مراده ان الاضطرار يقتضى رفع التكليف والترخيص فيما يدفع به الاضطرار بعد رفع الاضطرار به، ففيه: انه لا يعقل الترخيص بعد الارتكاب. و ان كان مراده ان الاضطرار يقتضى الترخيص فيما يكون رفع الاضطرار به فى علم الله تعالى، ففيه: ان هذا يقتضى ان يحكم بوجوب الاجتناب فى ما اذا كان حدوث الاضطرار بعدالعلم لا مطلقا كما لا يخفى حيث ان المقام حينئذٍ يشبه الاضطرار الى الواحد المعين، و كما يفرق فيه بين سبق العلم ولحوقه فكذلك فى المقام. و ان كان مراده ان الاضطرار يقتضى الترخيص فيما يختاره المكلف لدفع الاضطرار به، ففيه: ان هذا ايضا لا يخلو عن الاحتمالين، و على كل منهما يرد عليه ما تقدم.

و من ذلك يظهر ايضا ما فى كلامه فى دفع المحقق الخراسانى: من ان التكليف لا يزاحم بالاضطرار لا مكان دفعه بغير مورده، غاية الامر ان الجهل عذر فى تطبيق المكلف مورد احدهما بالاخر.

فان فيه: ان كون الجهل عذرا فى ذلك انما جاء من قبل الاضطرار و الا فلم كان الجهل

التفصيلی عذرا مع انه لم يكن عذرا فی غيرالمقام، و اذاً يتاتی جميع ما ذكر بلا مزيد عليه. نعم لو ثبت وجوب الاجتناب شرعا عن اطراف المعلوم بالاجمال مطلقا لكان لما ذكره من وجوب الاجتناب عن الباقی بعد رفع الاضطرار وجه، حيث ان الاضطرار حينئذٍ لا يقتضی ازيد من رفع الحكم فی خصوص مورده لا مطلقا، ولكن لا فرق حينئذٍ بين جميع صور الاضطرار، فالمهم صرف عنان الكلام الی الادلة الدالة علی وجوب الاجتناب عن تلك الاطراف فنقول:

الاخبارالدالة علی وجوب الاجتناب عن الاطراف مطلقا

ظاهر الاخبار الواردة فی الموارد العامة كقوله «اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل»[1] الخ والموارد الخاصة كالمائين المشتبهين والثوبين كذلك وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف مطلقا سواء عرض الاضطرار ام لا و سواء كان عروضه قبل العلم او بعده.

والقول بان المستفاد منها وجوب الاجتناب عن الاطراف فی الجملة لا مطلقا، ضعيف فی الغاية، فانه لو فرض عدم ورودالدليل علی رفع الاضطرار فی الشريعة فهل كنت رايت من نفسك الشك فی وجوب الاجتناب عن الاطراف ولو مع عروض الاضطرار الی ارتكاب بعضها؟ و لعمري انه واضح جدا.

و بذلك تعرف الفرق بين الحكم المستفاد من هذه الادلة بالنسبة الی الاطراف و بين الحكم الصادر من العقل بوجوب الاحتياط عنها، حيث ان ظاهرها ان هذا الحكم الظاهري ثابت فيها مطلقا، بخلاف حكم العقل فانه لاجل الاشتغال اليقينی و البيان الاجمالی ففيما يحتمل رفع الفعلية الواقعية بادلة الاضطرار و لا سبق للاشتغال سبق العلم الاجمالی لا يحكم بوجوب الاجتناب عن شیء من الاطراف، اما فی واحد منها فلكونه موردالاضطرار، و اما فی غيره فلكون الشك فيه بدويا.

---

۱. - التهذيب، ج ۹، ص ۷۹، الباب ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۴، ص ۲۳۵، الباب ۶۴؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۸۲، الباب ۳۳.

وهمٌ و دفعٌ

لا يقال: يحتمل كون تلك الاخبار ارشادا الى حكم العقل فحالها حاله فيما ذكر.

فانه يقال: ليس الامر كما ذكر، اما فى الاخبار الخاصة فواضح، و اما فى الاخبار العامة فلانه فرق فى الظاهر بين ان يقال: الحرام المعلوم فعلى، و بين ان يقال: ما فيه الحرام يجب الاجتناب عنه، و ذلك واضح لمن تدبر.

فى تقدم ادلة رفع الاضطرار على الادلة الداله على وجوب الاجتناب ظاهراً

اذا عرفت ما ذكرناه نقول: ادلة رفع الاضطرار كادلة نفى الحرج انما تكون حاكمة على تلك الادلة الدالة على ان الحكم الظاهري فى جميع الاطراف هو وجوب الاجتناب على الاطلاق او مخصصة لها بمقدار الاضطرار، فرفع الحكم عن مورد الاضطرار او رفع وجوب الاجتناب عنه بحسب الظاهر لا يقتضى رفع ذلك عن مورد اخر، فيجب الاجتناب عن الباقى بعد رفع الاضطرار مطلقا، سواء كان الى المعين او غيره، و سواء كان عروضه قبل العلم او بعده، فتدبر جيدا فانه دقيق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حكم الملاقى لبعض أطراف العلم الاجمالى

ثم ان من الامور المهمة التى ينبغى ذكرها حكم ملاقى احد اطراف الشبهة.

نقل مقالة الشيخ قدس سره و تشييدها

قال الشيخ قدس سره ما حاصله: ان الثابت فى كل من المشتبهين انما هو الاحكام التكليفية المترتبة على المعلوم بالاجمال كحرمة اكله او شربه و غيره من الاحكام التكليفية لانه اللازم من باب المقدمة العلمية، و اما الاحكام الوضعية المترتبة عليه كوجوب حدالخمر على مرتكبه مثلا او غيره من تلك الاحكام فلا يترتب على شى من الطرفين لعدم جريان باب المقدمة فيها، فيرجع فيها الى الاصول الجارية فى كل منها بالخصوص، و هل يحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه او لا؟ وجهان مبنيان على ان وجوب الاجتناب عن الملاقى هل جاء من قبل وجوب الاجتناب عن الملاقى بناء على ان وجوب الاجتناب عن شىء يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه كما ذهب اليه السيد ابو المكارم فى الغنية حيث

استدّل على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجرالنجاسات كقوله تعالى «والرجز فاهجر»[1] و كما لعله يدل عليه ما فى بعض الاخبار من استدلاله على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بان اللّه تعالى حرّم الميتة، و لعل هذا مراد العلامة فى «المنتهى» حيث استدل على وجوب الاجتناب عن ملاقى احد الاطراف بان الشارع اعطاهما حكم النجس و الا فلم يقل احد ان كلامن المشتبهين بحكم النجس فى جميع اثاره، فمراده بحسب الظاهر انه كما ان حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن نفس النجس يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فكذلک حكمه بوجوب الاجتناب عن المشتبه به بالشبهة المقرونة بالعلم يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، او ان ذلك انما يثبت لمجرد تعبد خاص و ان الاجتناب عن النجس لايراد به الا الاجتناب عن نفس العين و تنجس الملاقى له حكم وضعى يترتب على العنوان الواقعى، نظير ترتب وجوب الحد للخمر على شاربه، و لا يستفاد ذلك من نفس حكم الشارع بوجوب هجر الرجز و النجس. و اما رواية جابر الجعفى «عن ابى جعفر انه اتاه رجل فقال له: وقعت فارة فى خابية فيها سمن اوزيت فماتري فى اكله،؟ فقال عليه السلام: لا تاكله، فقال الرجل: الفارة اهون على من ان اترك طعامى لاجلها، فقال له ابوجعفر عليه السلام: انک لم تستخف بالفارة و انما استخففت بدينک ان الله حرم الميتة من كل شىء»[2] فهى ضعيفة السند اوّلاً، مع ان الظاهر من الحرمة فيها النجاسة لامطلق الحرمة ثانيا، حيث ان مجردالتحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن تنجس الملاقى، كما ان مجرد تحريم شىء لا يدل على وجوب الاجتناب عمن ملاقيه والايلزم تخصيص الاكثر فى الرواية بحيث لا يجوز ارتكابه، فالمستفاد منها هو الملازمة بين نجاسة شىء و وجوب الاجتناب عن ملاقيه لا حرمة الشيء و حرمة ملاقيه. هذا ملخص كلامه قدس سره بتوضيح منا، فان ظاهر عبارته كماترى ان وجه الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى هو ان يقال: ان الخطاب الشرعى بوجوب الاجتناب عن شىء كما يدل على وجوب الهجر عنه بدلالة المطابقة فكذلک يدل على وجوبه عن ملاقيه بدلالة

۱.- سورة المدثر، الآية ۵

۲.- التهذيب، ج ۱، ص ۴۲۰، الباب ۲۱؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۴، الباب ۱۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۲۰۶، الباب ۵.

الالتزام، فلو فرض عدم حكم من الشرع بوجوب الاجتناب عن الاطراف فى الشبهة المحصورة فلا محالة لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقى احدها.

ايرادٌ عليه ايرادٌ

و على هذا لا يرد عليه ما اورده المحقق الخراسانى‌ﷺ و حاصله: انه لو سلم دلالة الخطاب بوجوب الاجتناب عن شيء على وجوب هجر ملاقيه الا ان هذا لا يقتضى ان يكون الخطاب العقلى بوجوب الاجتناب عن الاطراف فى المقام دالاً على وجوب الاجتناب عن ملاقى احدها، لان حكمه من باب المقدمة العلمية الغير الجارية فى المقام. و خطاب الشرعى الدال على وجوب الاجتناب عن النجس فى البين لايقتضى ازيد من وجوب هجر ملاقيه، سواء كان دالاً بنفسه او بغيره لا وجوب هجر ملاقى المشتبه كما لا يخفى.

فانه يرد عليه ان فرض كلام الشيخ‌ﷺ فيما اذا كان فى البين خطاب شرعى بالاجتناب، و لذا قال فى كثير من مواضع كلامه: انه اذا حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن شيء الى اخره فتدبر.

كلام مع المحقق الهمدانى‌ﷺ فيما فهمه من كلام الشيخ‌ﷺ

ثم انك قد عرفت مما ذكر ان مراده ليس ما افاده المحقق الهمدانى فى معنى كلامه و حاصله: ان المسألة يبتنى على انه هل الاجتناب عن النجس لا يحصل الا باجتناب نفسه و ملاقيه او يحصل بمجرد الاجتناب عن نفسه و لو لم يجتنب عن ملاقيه؟ فعلى الاول يجب الاجتناب عن ملاقى احدالاطراف، اذ لو لم يجتنب عنه لما حصل الاجتناب عن النجس الواقع على فرض كونه فى الطرف الذي لاقى معه، و حيث يلزم تحصيل العلم بالاجتناب عن النجس المعلوم فلا محالة يجب الاجتناب عن ملاقى احدالاطراف تحصيلا للعلم بالاجتناب عن النجس الواقعى. ثم انه قد ذكر لذلك مثالا لا فائدة مهمة فى ذكره فراجع، فان هذا الذي افاده غير ما يظهر من الشيخ‌ﷺ فان ما ذكره وجها انما هو دلالة الخطاب الشرعى، والذي افاده المحقق هو انه هل يصدق الهجران على اجتناب نفس الحرام او لايصدق الا على الهجران عن نفسه و ملاقيه؟ و لازم ما ذكره جريان الوجهين

حتی فیما اذا لم یکن دلیل شرعی علی وجوب الاجتناب عن الاطراف، و ذلك بخلاف ما ذکره الشیخ قدس سره حیث انه مخصوص بصورة وجود ذلك، هذا کله مع انه لا اظن احدا یلتزم بان التکلیف الواقع علی النجس و ملاقیه او علی مطلق الحرام و ملاقیه تکلیف بسیط بحیث لا یصدق الاطاعة اصلا الا برعایته فیهما، فتدبر جیدا و لا تغفل.

تکملةً

ثم ان مجرد عدم حصول الاجتناب عن النجس الا بالاجتناب عنه و عن ملاقیه لا یوجب وجوب الاجتناب عن ملاقی احدالاطراف، ضرورة ان اصالة عدم ملاقاته للنجس قاضیة بعدم وجوب الهجر عنه، فان الاجتناب عن النجس لو سلم انه لا یتحقق الا بعد الاجتناب عنه اعنی ملاقیه، الا ان ذلك فیما یکون له ملاق مفروض الوجود اما بالوجدان او بالاصل، و اما فیما لیس له ملاق بالوجدان او قام الاصل المحرز علی عدم الملاقاة فلا مجال الا للحکم بوجوب الاجتناب عن نفسه دون شیء اخر. و علی هذا نقول: اصالة عدم ملاقاة الملاق لاحد الاطراف للنجس المعلوم تقتضی بعدم وجوب الاجتناب الا عن نفس النجس المتوقف علی الاحتیاط فی نفس الاطراف دون ملاقی بعضها، و لا یعارضها اصالة عدم ملاقاته للطاهر لانه لا اثر شرعیا یترتب علی هذا الاصل کما لایخفی. اللهم الا ان یکون[1] مراده قدس سره ان مبنی القولین عدم صدق الاجتناب عن مطلق ما یجب الاجتناب عنه الا باجتناب نفسه و ملاقیه، او صدقه علی خصوص الاول.

وجه آخر لوجوب الاجتناب عن الملاقی و النظر فیه

ثم انک قد عرفت عدم امکان القول بوجوب الاجتناب عن الملاق لاحد الاطراف بشیء من الوجهین المذکورین، و قد یستدل علیه بوجه ثالث و هو ان نجاسة الملاق للاعیان النجسة انما هو لسرایة العین من الملاقی بالفتح الی الملاقی فکان الملاقاة اوجبت

۱.- هذا خلاف ظاهر عبارته جدا و الا فما کان لتوهم جریان اصالة عدم حصول الملاقاة مع النجس وجه فتدبر تعرف. منه عفی عنه.

اتساع دائرة النجس و وسعة محله و سعة ظرفه، و حينئذٍ فكما ان تغيير محل بعض الاطراف او تقسيمه قسمين لا يوجب خروج ذلك او بعضه عن كونه طرفا للعلم فكذلک فيما اذا لاقى شيء مع ذلك، فانه بمنزلة تقسيمه الى قسمين او اقسام، و شيء من ذلك لا يضر فى وجوب الاجتناب عن جميع اجزاء هذا الطرف التى منها ما انتقل الى الملاقى بالكسر، و من هذا البيان تعرف ان الاصل فى الملاقى يسقط بنفس سقوطه عن الملاقى بالفتح حيث ان المفروض انه مشتمل على اجزاء الملاقى، فاذا سقط الاصل فيه بالمعارضة فيسقط بالنسبة جميع الاجزاء فتدبر.

هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على وجوب الاجتناب عن الملاقى لبعض الاطراف، ولكن الكلام بعد فى اثبات ان وجه حكم الشارع بنجاسة الملاقى هو سراية النجاسة من الملاقى اليه، و لا دليل عليه، بل يعلم عدمه فى بعض المواضع كما فى ملاقى بدن الكلب و الخنزير و الكافر، و هذا واضح جدا.

نقلٌ و نقدٌ

ثم ان المحقق النائينى قدس سره قد ذكر فى المقام ما لا يخلو عن اضطراب و اشكال و حاصله بتوضيح منا: انه لا اشكال فى وجوب ترتيب كل ما للمعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف قضية اشتغال اليقينى، فكما لا يجوز شرب كل واحد من الانائين اللذين يعلم بخمرية احدهما، فكذلک لا يجوز بيعه للعلم بعدم السلطة على بيع احدهما، و اصالة الصحة فى كل منهما معارضة بها فى الاخر. و دعوى ان الخمر المعلوم لا يكون تمام الموضوع لفساد البيع بل انما هو جزؤه و جزؤه الاخر وقوع البيع خارجا، اذ الصحة والفساد من الاوصاف والاحكام اللاحقة للبيع بعد فرض صدوره فى الخارج فلا وجه للحكم بفساد بيع احد الانائين للشک فى وقوعه على الخمر، فتجري فيه اصالة الصحة و لا يعارضها اصالة الصحة فى الطرف الاخر؛ لان المفروض عدم وقوع البيع عليه مدفوعة بان الخمر المعلوم تمام الموضوع لعدم السلطنة على بيعه و هذا هو الذي يعبر عنه بعد وقوع البيع بالفساد، و كما ان السلطنة عليه يعبر عنه بالصحة، فاصالة الصحة

تجري فى كل منهما و لو قبل وقوع البيع و تسقط بالمعارضة. و بالجملة كل ما للمعلوم بالاجمال يترتب على كل واحد من الاطراف، سواء كان من مقولة التكليف او من مقولة الوضع، و سواء قارن زمان الابتلاء ببعض الاطراف لزمان العلم او تاخر عنه، انتهى ملخص بعض كلامه.

و للتامل فى جميعه مجال، فان العلم الاجمالى المتعلق بموضوع من المحرمات كالخمر مثلا لا يقتضى التنجيز الا بالنسبة الى الاحكام التكليفية المتعلقة بفعل المكلف الواقع على ذلك الموضوع كحرمة شربه مثلا او غير ذلك من تلك الاحكام، و لازم ذلك الاحتياط فى جميع الاطراف تحصيلا للقطع بالامتثال و الخروج عن عهدة تلك التكاليف. و اماالاحكام الوضعية المترتبة على ذلك المعلوم بالاجمال فليست مما يتعلق بفعل المكلف حتى يجب الخروج عن عهدته قطعا بعد العلم بها اجمالا، بل هى مما يترتب على ذلك العنوان بغير مدخلية لفعل المكلف فيها، نعم قد يورث العلم الاجمالى بالخمر فى الانائين علم اجمالى اخر بتكليف اخر، كما اذا فرض وقوع البيع على كلا الطرفين فانه يعلم اجمالا بفساد احدهما فيعلم بعدم كون ثمن احدهما ملكا و كونه محرما، و هذاالعلم يقتضى تنجيز التكليف بعدم جواز التصرف فى المعلوم كونه مال الغير، و لازمه الاحتياط فى ثمن كل واحد منهما، الا ان هذا مما يقتضيه العلم الاجمالى بكون احدهما مال الغير لاالعلم الاجمالى بخمرية احدهما، و لذا لو فرض تمليك المشتري للثمن لما كان مقتضى العلم الاجمالى بخمرية احدهما الا عدم جواز شربه، و نظيره من التكليف المتعلقة بالافعال الراجعة اليه. فما يترائى منه قدس سره: من ان العلم الاجمالى يقتضى ترتيب كل ما للمعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف سواء كان من مقولة الوضع او التكليف منظور فيه. و اما مراده من اصالة الصحة ان كان معناها المصطلح الذي كان مما يحكم به العقلاء فجراها ما اذا لم يكن حين العمل غافلا او جاهلا او شاكا نظير قاعدة الفراغ، ففيما صدر من المكلف فعل من الافعال و يعلم بانه كان حين العمل شاكا فى صحته و فساده او جاهلا به او غافلا عنه بالمرة لاتجرى هنا كما فى المقام، حيث انه بعد العلم اجمالا بخمرية احد المائين يشك فى كون كل واحد منهما خمرا لا يصح بيعه او غيره يصح ذلك، و ذلك لا

فرق فيه بين فعل نفسه و فعل الغير، فكما لا يجري اصالة الصحة فى امثال المقام فى الاول فكذلك فى الثانى.

ثم انه لو سلم جريان هذا الاصل فى المقام الا انه لا يجري الا فيما وقع البيع عليه، فان هذه القاعدة كقاعدة الفراغ لا تجري الا بعد تحقق العمل خارجا، و حينئذٍ اصالة الصحة فى الطرف الذي وقع البيع عليه بلا معارض.

و ان كان مراده منها الاصول الموضوعية والحكمية الجارية فى كل واحد من الطرفين ففيه: انهالا تقتضى الصحة فى جميع الموارد، بل قد تقتضى الصحة فى بعض الموارد والفساد فى بعض الاخر كما لا يخفى على المتامل. ثم قال: و على هذا يتفرع وجوب الاجتناب عما للاطراف من التوابع و المنافع المتصلة و المنفصلة، كما لو علم بمغصوبية احدى الشجرتين فانه كما يجب الاجتناب عن نفس الشجرتين كذلك يجب الاجتناب عما لهما من الاثمار مطلقا، و ذلك لان وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب مما يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فان النهى عن التصرف فى المغصوب نهى عنه و عن توابعه و منافعه فيكفى فى وجوب الاجتناب عن المنافع المتجددة فعلية وجوب الاجتناب عن ذي المنفعة و تنجزه بالعلم الاجمالى او التفصيلى و حينئذٍ تسقط اصالة الحل عن الثمرة بنفس سقوطها عن ذي الثمرة، و قس على ذلك الدار و منافعها و الحمل و ذاالحمل و ساير ما كان لاحد الاطراف منافع متجددة. و دعوى الفرق بين منافع الدار و بين الحمل و الثمرة بان تبعية المنافع للدار كان فى الحكم و الوجود حينئذٍ حيث انه لا استقلال للمنافع فى الوجود و لا يدخل تحت اليد بنفسها فحكمها تابع حكم الدار و ذلك بخلاف تبعية الحمل والثمرة لذي الحمل والشجرة فانه فى الموجود فقط و لا يعقل التبعية فيهما فى الحكم لان كلاً منهما موضوع من الموضوعات الخارجية له وجود استقلالى و يدخل تحت اليد بنفسه فى مقابل الشجرة و ذي الحمل فلا يمكن ان يكون الحكم فيهما تابعا لحكم الاصل بل لكل من الاصل والفرع حكم يستقل به عند وجوده، مدفوعة بانه ليس المقصود من تبعية الحكم فيهما فعلية وجوب الاجتناب عنهما قبل وجودهما، فان امتناع ذلك غير قابل للانكار حتى فى منافع الدار، بل المراد من التبعية هو ان النهى

عن الاصل بنفسه يقتضى النهى عن الفرع و لا يحتاج حرمة التصرف فيه فى ظرف وجوده الى تشريع اخر غير تشريع حرمة الاصل، فحرمة التصرف فى الفرع من شؤن حرمة التصرف فى الاصل و ذلك لا يفرق فيه بين منافع الدار و بين مثل الحمل و الثمرة، و مجرد دخوله تحت اليد و عدمه لا يصلح فارقا.

تحصيلٌ

فتحصل من جميع ما ذكر ان الاحكام التى يكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع لما تترتب على كل واحد من الطرفين بخلاف ما اذا كان جزء الموضوع له فانه لا يترتب على كل واحد من الاطراف، و على ذلك يبتنى عدم جواز اقامة الحد على شارب احد الاطراف المعلوم وجود الخمر فيها، حيث ان الخمر بالنسبة اليها ليس تمام الموضوع، بل هو جزؤه و جزؤه الاخر علم الشارب به، وان شئت قلت: علم الحاكم بذلك و كل منهما مفقود فى المقام، اذا عرفت ذلك فنقول: هذه الكبرى و الكلية لا اشكال فيها، و عليها يبتنى وجوب الاجتناب عن الملاقى لاحد طرفى المعلوم بالاجمال و عدمه.

و بيانه انه بعد قيام الاجماع والضرورة على نجاسة الملاقى وقع الكلام فى أن وجهه هل التعبد المحض من دون ان يكون نجاسته و وجوب الاجتناب عنه من الاثار و الاحكام المترتبة على نفس نجاسته الملاقى بالفتح، او سراية النجاسة من الملاقى اليه فيكون الملاقاة واسطة فى اتساع دائر النجس و كان وجوب الاجتناب عن الملاقى حينئذٍ من شؤن وجوبه عن الملاقى بالفتح لا بتعبد اخر كما فى الثمرة والحمل و منافع الدار على ما عرفت؟

اذا عرفت ذلك فاعلم انه ان قلنا بالوجه الاول فمقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لجريان قاعدة الطهارة فيه بلا معارض، و ان قلنا بالوجه الثانى فمقتضى ذلك وجوب الاجتناب عنه ايضا كالملاقى بالفتح، لعين ما ذكر فى منافع الدار و الحمل والثمرة بلا مزيد عليه.

نقلٌ و نقدٌ

و على هذا لا وجه لما افاده المحقق الخراسانى قدس سره من عدم وجوب الاجتناب عن

الملاقى و ان كان نجاسته الملاقى للنجس من الاثار الشرعية المترتبة على نفس النجس، و ذلك لانه بعد الاعتراف بذلک لا يبقى مجال للقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لاحد الاطراف، لانه على هذا يكون الملاقى بالكسر طرفا للعلم الاجمالى كالملاقى بالفتح، و يسقط عنه الاصل بنفس سقوطه عن الملاقى. انتهى ملخص كلامه مع توضيح منا.

و فيه مواقع للنظر، فان وجوب الاجتناب عما للاطراف من التوابع والمنافع ليس مبتنيا على ما ذكره قبل من ترتب كل ما للمعلوم بالاجمال من الاحكام الوضعية اوالتكليفية على كل واحد من الاطراف، بل ياتى النزاع فى وجوب الاجتناب عنها و لو قلنا بان المترتب على كل واحد من الاطراف ليس الا الاثار التكليفية فقط باحد من الوجوه الثلاثة التى عرفتها، اللهم الا ان يقال: ان ليس مراده ان وجوب الاجتناب عنها يتفرع على القول بترتب مطلق ما للمعلوم بالاجمال على الاطراف سواء كان من مقولة التكليف او الوضع، بل المراد ان ذلك يتفرع على ترتب ما للمعلوم على الاطراف فى الجملة و هو سهل.

ثم ان مراده مما افاده فى باب الحمل و ذي الحمل اوالثمرة والشجرة و نظائرهما ان كان ما افاده الشيخ قدس سره و حاصله: ان الخطاب بوجوب الاجتناب عن شيء كما يدل بالمطابقة على وجوب الاجتناب عن نفسه كذلک يدل بالملازمة على وجوب الاجتناب عن توابعه و منافعه مطلقا.

ففيه: اولا ما عرفت من ضعف المبنى و ان الخطاب بوجوب ذلك لا يدل الا على وجوب الاجتناب عن نفسه، و حكم توابعه انما ثبت بدليل اخر و تشريع اخر فالحكم بوجوب الاجتناب عن توابع احد المشتبهين بالغصبية حكم بلا دليل، بل اصالة الحلية تقتضى الحلية و جواز التصرف فيها. و ثانيا ان هذا لاربط له بكون الاجتناب عن تلک التوابع و الفروع من شؤن الاجتناب عن الاصول، بل لو فرض عدم كونه من شؤنه و اثاره ياتى الكلام فى دلالة الخطاب و عدمه.

و ان كان مراده ما افاده المحقق الهمدانى و حاصله بتوجيه منا: ان الاجتناب عن الاصل لا يحصل الا بالاجتناب عنه و عن الفرع، ففيه ما عرفت فى نقل ذلك من المحقق

المذكور.

و ان كان مراده ما افاده فی باب الملاقی و الملاقی و حاصله: ان التوابع والمنافع من اجزاء ذيها و كانه بوجودها اتسع دائرة الاصل و انتقل بعض اجزائه اليها و صار محصلا لها، ففيه: ان هذا فی باب الملاقی مخدوش منظور فيه كما عرفت فضلا عن هذاالباب، فمن المعلوم ان الاثمار لاتعد من اجزاء الاشجار عرفا، كما ان الحمل لا يعد جزءاً لذيه و ذلك و لو قلنا بان نجاسة الملاقی انما هو من جهة سراية النجاسة من الملاقی بالفتح اليه واتساع دائرة النجس، و ذلك واضح.

فتحصل من جميع ما ذكر ان الحكم بوجوب الاجتناب عن التوابع المتصلة اوالمنفصلة لاحد طرفی المعلوم بالاجمال وجود الحرام فيهما فی غير محله، لعدم صحة شیء من الوجوه الثلاثة.

نعم يمكن ان يفرق بين مثل منافع الدار و بين مثل الاثمار والاحمال بدعوى ان العلم بغصبية احد الدارين او احدالثوبين بنفسه يقتضی عدم جواز السكنی فی كل واحد من الدارين و عدم جواز لبس شیء من الثوبين، و هذا عبارة اخرى عن عدم جواز الانتفاع بشیء من الطرفين، لان الانتفاع فی مثل الدار ليس الا حرمة السكنی فيها، كما انه فی مثل الثوب ليس الا لبسه و شرائه و امثال ذلك، فمنافع الدار و الثوب و نظائرهما ليس الا ما يتنجز التكليف بالنسبة اليها بنفس العلم الاجمالی بغصبية احدهما، و لعل نظر مدعی الفرق بينهما الی هذا، و عليه فما اجاب به عن الدعوي فی غير محله.

فذلكة البحث

ثم انه قد تحصل من جميع ما ذكر ان شيئا من الوجوه الثلاثة المتقدمة لا ينهض لاثبات وجوب الاجتناب عن ملاقی احد الاطراف المعلوم وجود النجس فيها، و لا لاثبات وجوبه عن مثل الاثمار والاحمال فيما يعلم اجمالا بوجود المغصوب، اما فی ذيها او فی غيره فمقتضی اصالة الطهارة والحلية عدم وجوب الاجتناب عن شیء منها فتدبر جيدا.

وهمٌ و دفعٌ

ان قلت: هب انه لا يثبت شيء من الوجوه المتقدمة وجوب الاجتناب عن الملاقى و انه لايكون الخطاب المتوجه الى الاجتناب عن شيء الا دالاً على وجوب الاجتناب عن نفسه و لا يكون صدق الاجتناب عن شيء متوقفا على الاجتناب عن نفسه و ملاقيه و لا يكون وجوب الاجتناب عن ملاقى لشئ من جهة سراية اجزاء الملاقى منه الى ذلك الملاقى، الا انه لا اشكال اجمالاً فى وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس و صيرورته نجسا و لو بتعبدٍ و تشريع اخر غير الواقع على نفس الملاقى بالفتح، و هذا يوجب كون الملاقى بالكسر ايضا طرفا للعلم الاجمالى كملاقاه، فالمقام نظير ما لو علم اما بنجاسة هذاالاناء او هذين الا نائين، و لا اشكال فى ان مقتضى هذاالعلم الاجمالى وجوب الاجتناب عن الاناء الثلاثة فكذلك فى المقام.

قلت: سلمنا ان جعل الملازمة بين نجاسة الشيء و نجاسة ملاقيه يوجب صيرورة الملاقى بالكسر طرفا للعلم كما فى المثال، الا ان اصالة الطهارة فى الملاقى جارية بلا معارض و قد عرفت ان جريان الاصل فى بعض الاطراف المعلوم بالاجمال فى امثال المقام مانع عن تاثير العلم فى التنجيز بالنسبة اليه، فالعلم الاجمالى بالنجس فى البين لا يقتضى ازيد من وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و طرفه، و اما الملاقى بالكسر فلا يجب الاجتناب عنه لان الاصل فيه بلا معارض. و من ذلك عرفت الفرق بين المثال و بين ما نحن فيه، حيث ان الاصل لا مجرى له فى شيء من الانائين اللذين يعلم اما بوجود النجس فيهما او فى الاناء الثالث، لان الاصل فى كل واحد منهما يجري فى عرض جريانه فى الاخر فيعارضه الاصل الجاري فى الاناءالثالث، و ذلك بخلاف المقام حيث ان الاصل فى الملاقى بالكسر لا يجري فى عرض جريانه فى الملاقى بالفتح، بل يجري بعد سقوط ذلك بالتعارض لطرف الاخر، و ذلك لما عرفت فى غير مقام ان الاصل فى المسبب لا يجري الا بعد سقوط الاصل السببى سواء كان موافقا له فى الاثر او مخالفا، فما لم يسقط الاصل الجاري فى الملاقى بالفتح بالتعارض مع طرفه لاتصل النوبة الى الاصل فى الملاقى، و بعد سقوط ذلك بالتعارض يجري هذا بلامعارض و ذلك واضح. نعم لو فرض لكل واحد من

الطرفين ملاقيا فالعلم الاجمالی بكون احد الملاقيين نجسا يقتضی وجوب الاجتناب عنهما و عدم جريان الاصل فی شیء منهما لمعارضته مع الاصل فی الاخر.

تفصيلٌ و تزييفٌ

ثم انه يظهر من الشيخ‌قدس‌سره الفرق فی حكم الملاقی بين ما لو كان العلم الاجمالی قبل فقد الملاقی بالفتح و قبل الملاقاة فلا يجب الاجتناب عنه كما هو واضح و بين ما لو كان ذلك بعدهما فيجب الاجتناب عنه، و حاصل ما افاده فی وجهه: ان الملاقی حينئذٍ يقوم مقام الملاقی فالاصل فيه يجري و يعارض الاصل فی الطرف الاخر، حيث انه لم يكن اصل غيره يعارض ذلك الاصل الجاري فی هذاالطرف لان الاصل فی المفقود لا يجری له.

هذا و الانصاف عدم الفرق بينهما فانه يكفی فی جريان الاصل فی المفقود وجود الاثر له فعلاً، فانه لو كان مجرد فقد شیء مانعاً عن جريان الاصل فيه لوجب الالتزام بنجاسة الثوب التی غسل فی ماء اشتبه حاله بعد الغسل و فقده بالمرة، حيث ان اصالة الطهارة او استصحابها لا يجري بالفرض فی المفقود، فمقتضی استصحاب نجاسة الثوب هو وجوب الاجتناب عنه، و لا اظن احدا يلتزم بذلك، و سره انه يكفی فی جريان الاصل فی المفقود وجود الاثر له فعلا، و هذا موجود فی المثال كما فی المقام، حيث ان من اثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول فيه[1].

اذا عرفت ذلك فنقول: كما ان اصالة الطهارة فی كل واحد من الطرفين تجري و تسقط بالمعارضة و لازمه سلامة الاصل فی الملاقی بالكسر فيما اذا كان العلم الاجمالی قبل الملاقاة والفقد، فكذلك فيما اذا كان بعدهما بلا تفاوت بينهما اصلا كما عرفت.

تفصيل المقام بحسب الاصلين العقلی و الشرعی

و تفصيل المقام يقتضی بسط الكلام فنقول و منه التوفيق: تارة يكون البحث من جهة الاصل العقلی، و اخری من جهة الاصل الشرعی، و الظاهر ان الشيخ‌قدس‌سره تصدی للجهة الثانية والمحقق الخراسانی‌قدس‌سره تعرض للجهة الاولی، و لابد من التعرض لهما و تحقيق

---

۱. - كما ان اثر طهارة الملاقی بالفتح المفقود طهارة ملاقيه.

الحال بالنسبة اليها.

اما الجهة الاولى قال المحقق قدس سره فى «الكفاية»: تارة يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم اجمالا بالنجس بينهما، فانه اذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس فى البين قطعا و لو لم يجتنب عما يلاقيه فانه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فردا اخر من النجس قد شك فى وجوده كشيء اخر شك فى نجاسته بسبب اخر، و منه ظهر انه لامجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ايضا، ضرورة ان العلم به انما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد اخر لم يعلم حدوثه و ان احتمل. و اخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالا نجاسته او نجاسة شيء اخر ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى او ذاك الشيء ايضا، فان حال الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة السابقة فى عدم كونه طرفا للعلم الاجمالى و انه فرد اخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة اصلا لا اجمالا و لا تفصيلا، و كذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالى و لكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده. و ثالثة يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالى بعدالعلم بالملاقاة ضرورة انه حينئذٍ نعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقى والملاقى او بنجاسة الاخر كما لا يخفى فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين و هو الواحد او الاثنين. انتهى كلامه قدس سره.

و فيه: انه لو كان وجه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى صورة الاولى كونه على تقدير نجاسة فردا اخر من النجس قد شك فى وجوده لجرى عليه فى صورة الثالثة لان العلم و ان حصل بعد الملاقاة الا انه تعلق بنجاسة الملاقى او الطرف، والملاقى ان كان نجساً لكان فردا اخر من النجس فلا يجب الاجتناب عنه، و القول بان العلم تعلق فى صورة الاولى بنجاسة الملاقى والطرف ثم علم بالملاقاة و فى الثانى تعلق بذلك بعد حصول الملاقاة و مجرد ذلك يكفى فى الفرق، غير مسموع، ضرورة انه كما يمكن ان يقال فى

الصورة الاولى: ان العلم الاجمالى تعلق بنجاسة الملاقى والطرف و نجاسة الملاقى مشكوك فكذلك فى الصورة الثالثة، و كما يمكن ان يقال فى الصورة الثالثة: ان العلم الاجمالى تعلق بنجاسة الملاقى والملاقى او الطرف فكذلك فى الصورة الاولى، حيث يمكن ان يقال بعدالعلم بالملاقاة نعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقى و الملاقى او بنجاسة الطرف، و كيف كان مجرد ذلك لا ينهض للفرق.

اللهم الا ان يوجه كلامه‌ﷺ كما يترائى من بعض المحشين بان الشرط فى تاثير العلم الاجمالى فى تنجيزالاطراف كون المعلوم بحيث لو كان فى كل واحد من الاطراف لكان منجزاللتكليف، و حيث المنجز لا ينجز، فلا محالة لا تاثير للعلم الاجمالى بنجاسة الملاقى او الطرف فى الصورة الاولى وللعلم الاجمالى بنجاسة الملاقى او الطرف فى الصورة الثانية، حيث ان الطرف قد كان منجزا بالعلم الاجمالى السابق المتعلق بنجاسة الملاقى او الطرف فى الصورة الاولى و بنجاسة الملاقى او الطرف فى الصورة الثانية، و لازمه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر فى الصورة الاولى و عن الملاقى بالفتح فى الثانية، و هذا بخلاف الصورة الثالثة كما هو واضح. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلامه.

و فيه: انّا لا نعنى بالتنجيز الا كون الشيء بيانا و حجة على العبد، و اذاً كما يكون العلم الاجمالى الاول منجزا على اي تقدير فكذلك العلم اللاحق لعدم المانع من قيام حجج متعددة على تكليف واحد. و ان اراد ان شرط تنجيز العلم الاجمالى كون المعلوم بحيث لو انطبق على كل واحد من الاطراف كان منجزا للتكليف الحادث، ففيه: منع ذلك لعدم الدليل عليه كما لا يخفى، و لذا لو تعلق العلم الاجمالى بحرمة احدالشيئين مثلا لكان منجزا قطعا و لو كان احدهما مشكوكا قبل تعلق العلم بالشك قبل الفحص مع ان نفس الشك فى حرمة شيء قبل الفحص عن الدليل عليها منجز للتكليف بعد اشكال، و كذا لو تعلق علم اجمالى بغصبية هذا او نجاسة ذلك لكان منجزا بلا خلاف مع ان شبهات البدوية فى الاموال والنفوس والفروج مما يجب الاحتياط فيه، و كيف كان لا يمكن تصحيح كلامه بشيء من الوجوه التى ذكرت توجيها.

الملاك فى تنجيز العلم الاجمالى

فالتحقيق ان يقال: ضابط تاثير العلم الاجمالى فى التنجيز عدم انقلابه بالشك الساري والا فلا يوثر فيه قطعا، و لازم هذا عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى شيء من الصور المذكورة، اما فى الصورة الاولى فواضح، و اما فى الثانية فلان العلم و ان تعلق او لا بنجاسة الملاقى او الطرف الا انه بعد العلم بان نجاسة الملاقى على فرضها كانت من جهة ملاقاته لشيء اخر يتبدل العلم بالعلم بالتكليف السابق ولو رتبة و هو نجاسة ذلك الشيء او الطرف، و يصير الملاقى حينئذٍ مشكوكا بالشك البدوي، لانه لو كان نجسا لكان نجاسته من الملاقاة و هى لاتحصل الا بعد نجاسة الملاقى بالفتح و لو رتبة، فالمعلوم السابق نجاسة الملاقى او الطرف و لاعلم بعد بنجاسة الملاقى لا اجمالا و لا تفصيلا. نظير ذلك ما لو علم اجمالا اما بفوت صلاة العصر او المغرب ثم التفت الى ان الفائت عنه هوالظهر اوالمغرب والعصر ان كان فائتاً لكان فوته من ناحية فوت الظهر المتقدم عليه زمانا فالمعلوم السابق هو فوت الظهر اوالمغرب و لاعلم بعد بفوت العصر و الملاك فى التقدم والتاخر هوالمعلوم لا العلم كما لا يخفى. و لا فرق بين التقدم والتاخر الزمانى كما فى المثال والرتبى، و لذا يحكم فى الصورة الثالثة ايضا بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، حيث ان نجاسته على فرضها متاخرة رتبة عن نجاسة ملاقاه، و السر فى ذلك هو ان مجرد تقدم الرتبى كما فى الصورة الثالثة و كذا الثانية فى وجه يكفى فى جعل السابق رتبة معلوماً و اللاحق مشكوكا. و توضيحه يستدعى ذكر المثال فى ما هو اوضح من المقام فنقول: اذا علم اجمالا بفوت احد الصلاتين من ظهر او مغرب مثلا عنه ثم علم اجمالا بفوت احدالصلاتين من مغرب او صبح عنه و لكنه كان عالما بان فوت احدى الصلاتين من الصبح اوالظهر عنه على فرضه لكان مستند الى فوت الاخر[1] كان الواجب عليه الاتيان بالصلوات الثلاثة، لان القول بان المعلوم بالاجمال هو فوت المغرب اوالظهر و فوت

١.- و نظير ذلك ما لو علم بنجاسة هذين الاثانين او نجاسة ذلك لكنه يعلم بان نجاسة احدا الاولين على فرضها كان من ناحية ملاقاته مع الآخر فانه لو لم يعلم الملاقى والملاقى لوجب الاجتناب عن الاثانات الثلاثة كما لا يخفى.

الصبح مثلا مشكوك ليس اولى من العكس، فان كان لاحد المعلومين تقدما على الاخر لكان المتعين معاملة المعلوم معه و معاملة المشكوك مع اللاحق عليه، حيث ان هذا ترجيح مع المرجح. اذا عرفت ذلك فنقول: يكفى التقدم الرتبى كالزمانى فى المثال فى الترجيح حيث ان الترجيح مع المتقدم رتبته قطعا و العكس انما هو من باب ترجيح المرجوح على الراجح، ولعمري ان المسألة لا تحتاج الى بسط الكلام ازيد مما ذكر فعليك بالتامل التام.

لا يقال: هب ان نجاسة الملاقى على فرضها كانت من ناحية الملاقاة و فى طولها و متاخرة عنها رتبة، و مجرد ذلك يكفى فى الحكم المذكور الا ان نجاسته كانت فى عرض نجاسة الطرف فيجب الاجتناب عنها عنه لاجل العلم اما بنجاستها او بنجاسة الطرف.

فانه يقال: لا مجال لهذا المقال حيث انه على فرض نجاسة الطرف لايكون الملاقى نجسا و على فرض طهارته و نجاسة الملاقى لايكون نجاسته الا فى طول نجاسة الملاقى، فالشك بالنسبة اليه بدوي على اي حال، فتحصل من جميع ما ذكر ان مقتضى الاصل العقلى وجوب الاجتناب عن الملاقى والطرف دون الملاقى فى جميع الصور الثلاثة المذكورة بل و فى غيرها من الصور المتصوره.

ما ذكره الشيخ قدس سره بحسب الاصل الشرعى و التأمل فيه

و اما الجهة الثانية قال الشيخ ما نقلناه عنه سابقا و فيه ما عرفت و ان متقضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى و جريان اصالة الطهارة فيه حتى فى ما لو كان العلم الاجمالى بعد الملاقاة و فقد الملاقى فالحكم فى الملاقى هو عدم وجوب الاجتناب عنه مطلقا بالنظر الى الاصل العقلى و الشرعى، نعم فى بعض الصور لا يجري اصالة الطهارة فى الملاقى مثلا لو علم اجمالا بنجاسة هذين الانائين او ذلك الاناء ثم علم بان نجاسة احدالمعين من هذين على فرضها كانت من جهة ملاقاته مع الاخر فانه لا مجري للاصل حينئذٍ فى الملاقى، حيث ان الاصل قد جرى فيه قبل و سقط بالمعارضة فلا يعود، و

هذا ما ادّى الى النظر القاصر فى المبحث، فتدبر فيه جيدا.

الملاك فى تعارض الاصول الجارية فى اطراف المعلوم بالاجمال و تساقطها

ثم انه هل الملاك فى جريان الاصل فى اطراف المعلوم بالاجمال و تعارضه و تساقطه بالمعارضة مجرد حدوث العلم الاجمالى فى زمان و لو زال بعد او الملاك بقاؤه؟ فعلى الاول يرد الاشكال فى الشك الساري حيث ان مقتضى ذلك تعارض الاصول فى اطراف المعلوم بالاجمال الذي حدث العلم فيها فى زمان و زال بعد مع ان الوجدان ينكره، و على الثانى يرد الاشكال فيما لو انتفى بعض الاطراف فى زمان، فان المتراءى من كلماتهم وجوب الاجتناب بعد فقد احد الاطراف عن الباقى مع ان العلم الاجمالى لم يبق فيه قطعا لانه قائم بالطرفين او ازيد و هذا واضح، و الا قوى الثانى. والجواب عن الاشكال باحد وجهين: اما بان يقال: ان وجوب الاجتناب عن الباقى فيما لو فقد بعض الاطراف انما ثبت بالادلة الخاصة كايجابه عليه السلام فى المائين المشتبهين اهراقها و فى اللحمين كذلك رميهما الى الكلاب مع انه من الممكن اهراق احدهما اولا او رميه ثم استعمال الثانى، و بعبارة اوضح ان المناط فى تعارض الاصول فى الاطراف و تعارضها و ان كان بقاء العلم الاجمالى عند جريان الاصل و لازمه عدم وجوب الاجتناب بعد فقد بعض الاطراف عن الباقى لعدم بقائه الا ان وجوب الاجتناب عن الباقى حينئذٍ انما ثبت بالادلة الدالة على عدم جواز الانتفاع بالمائين او اللحمين المشتبهين و نظائره. اوبان يقال: ان الملاك بقاء العلم الاجمالى عند اجراء الاصول بلحاظ اول زمان حدوثه و عدم زواله بالكلية كما فى الشك الساري و ذلك كما فى مورد فقد بعض الاطراف، فان العلم الاجمالى و ان لم يكن باقيا عند الفقد الا انه باق و لو بعد الفقد بلحاظ اول زمان حصوله، فالاشتغال اليقينى به فى السابق يقتضى البراءة اليقينية و هى لا تحصل الا باجتناب عن الباقى فتامل.

ايرادٌ و تحقيقٌ

و لقد اورد بعض الاعلام على ما حكى عنه فى جريان اصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر ايراداً حاصله: ان بعد تعارض اصالة الطهارة فى الطرفين و تساقطهما تصل النوبة

الی اصالة الحلية فيها و اصالة الطهارة فی الملاقی، و الاصول الثلاثة لما كانت فی مرتبة واحدة فلا محالة تسقط بالمعارضة فلا يبقی فی الملاقی الا اصالة الحلية، فاي شی يفيد الطهارة فيه. والتحقيق اختلاف الموارد و جريان اصالة الطهارة فی الملاقی فی بعضها و عدمه فی بعض الاخر، بل و فی البعض لايجري اصالة الحلية ايضا، و نحن نشير الی بعض الصور مع ذكر النتيجة فيها بالترتيب الاتی، و عليك بالتامل التام فيها لعلك تقف علی ما لم نقف عليه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جدول حكم الملاقي والملاقىٰ فى بعض الاطراف

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الملاقىٰ
اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعده الطهارة } طرف الملاقىٰ
اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الملاقي
اصالة الحلية

يجري اصالة الطهارة والحلية فى هذاالصورة

قاعدةالطهارة
} الملاقىٰ
اصالة الحلية

قاعدة الطهارة
} الطرف
اصالة الحلية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الملاقي
اصالة الحلية

يجري الاصلين فى هذا الصورة ايضا

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الملاقىٰ
اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الطرف
اصالة الحلية

قاعدة الطهارة
} الملاقي
اصالة الحلية

لا يجري الا اصالة الحلية فى هذه الصورة

قاعدة الطهارة
الملاقیٰ
اصالة الحلية

قاعدة الطهارة
الطرف
اصالة الحلية

قاعدة الطهارة
الملاقي
اصالة الحلية

هذه الصورة كالسابقة عليها

قاعدة الطهارة
الملاقیٰ
اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة
اصالة الحلية
الطرف

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة
الملاقي
اصالة الحلية

هذه الصورة ايضا كالسابقتين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قاعدة الطهارة
الملاقیٰ
اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة
اصالة الحلية
الطرف

قاعدة الطهارة
الملاقي
اصالة الحلية

لا يجري فی هذه الصورة قاعدة الطهارة و لا اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة
الملاقیٰ

اصالة عدم وقوع النجس فيه
استصحاب الطهارة
الطرف

اصالة الحلية

قاعدة الطهارة

اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الملاقي
اصالة الحلية

لا يجري الا اصالة الحلية في هذه الصورة

قاعدة الطهارة
اصالة الحلية } الملاقى

اصالة عدم وقوع النجس فيه
استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الطرف
اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الملاقي
اصالة الحلية

لا يجري لا قاعدة الطهارة و لا اصالة الحلية في هذه الصورة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الملاقى
اصالة الحلية

اصالة عدم وقوع النجس فيه
استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة } الطرف
اصالة الحلية

قاعدة الطهارة
اصالة الحلية } الملاقي

لا يجري لا قاعدة و لا الاصل في هذه الصورة

قاعدة الطهارة
} الملاقى

اصالة عدم وقوع النجس فيه
استصحاب الطهارة } الطرف

اصالة الحلية — اصالة الحلية

قاعدة الطهارة

اصالة الحلية } الملاقي

لا يجري القاعدة و لا الاصل فی الملاقی فی هذه الصورة بل يجري اصالةالحلية فيها فی الطرف بلا معارض

حكم العلم الإجمالی اذا كانت اطرافه تدريجيّة الوجود

و من الامور المهمة التی ينبغی ذكرها حكم العلم الاجمالی فيما كان اطرافه مما لا يوجد الا تدريجا، و ليعلم اولا ان المراد من كون الاطراف تدريجية الوجود ليس كونها بحيث يكون استعمال المكلف لاحدها بعد استعمال الاخر، والاياتی النزاع فی الاطراف التدريجية فی المائين المشتبهين الذين يستعمل احدهما اولا و الثانی ثانيا، مع ان احدا لم يقل بعدم وجوب الاجتناب عنها فيما لو اراد المكلف ارتكابهما بالوجه المذكور.

فالمراد كون الاطراف بحيث لا يمكن وجود بعضها الا بعد تصرم الاخر. و فی تاثير العلم الاجمالی حينئذٍ فی التنجيز و عدمه وجهان:

قال الشيخ قدس سره: لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا، كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة فی حيضها بان تنسی وقتها و ان حفظت عددها فتعلم اجمالا انها حائض فی الشهر ثلاثة ايام مثلا فهل يجب علی الزوج الاجتناب عنها فی تمام الشهر ام لا[1] و كما اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه فی يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لايعرف حكمه من المعاملات فی يومه او شهره ام لا؟ و التحقيق ان يقال: انه لا فرق بين الموجودات فعلا و الموجودات تدريجا فی وجوب الامساك و الاجتناب عن الحرام المردد

۱.- و يجب علی الزوجة ايضاً الامساك عن دخول المسجد و قراءة العزيمة تمام الشهر حينئذ. و لا يخفی عليك انّه يجب علی الزوجة الامساك عن دخول المساجد و قراءة العزيمة و نحو ذلك مطلقاً سواء قلنا بتأثير العلم الاجمالی فی الامور التدريجية او لا حيث انّ المرأة تعلم اجمالاً بانّها امّا حائض او مستحاضة، و يجب عليها الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة لعدم المانع عن تأثير هذا العلم الاجمالی قطعاً و هذا واضح و لعلّه من سهو القلم فتدبّر. منه عفی عنه.

بينها اذا كان الابتلاء دفعة و عدمه، لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب. نعم قد يمنع الابتلاء دفعة فى التدريجيات كما فى مثال الحيض، فان تنجز التكليف بالزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فان قول الشارع «فاعتزلوا النساء فى المحيض و لا تقربوهن حتى يطهرن»[1] ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، اذالترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب، كما انه مختص بذوي‌الازواج و لا يشمل العزاب الاّ على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض، و يشكل الفرق بين هذا و بين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطء فى ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد، ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط و كذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و قال بعض المحققين فى حاشيته فى وجه الفرق بين المثالين المتاخرين و بين مسألة الحائض بما حاصله: ان وجوب الاحتياط فى مسألة الربا انما هو لوجوب امساك التاجر عن المعاملات التى لا يعلم حكمها اذا احتمل ابتلاءه بمعاملة ربوية و ان لم يكن له علم اجمالى اصلا، لان الجاهل بالاحكام الشرعية اذا تمكن من الفحص والتعلم غير معذور اتفاقاً و ليس الجهل له عذر فيجب عليه الاحتياط او التعلم، ففيما علم اجمالا بابتلائه بها يجب عليه الاحتياط بطريق اولى، و اما وجوب الاحتياط فى مسألة الحلف او النذر فلان المكلف به فى الحقيقة امر وجوبى هو الوفاء بالنذر او الحلف فعند اشتباهه فى امور محصورة يندرج فى موضوع المسألة الباحثة عما لو اشتبه الواجب بغيرالحرام والحكم فيه وجوب الاحتياط، و خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء فعلا مما لا اثر له فى تلك المسألة. انتهى ملخص بعض كلامه بتوضيح منّا.

اقول: الظاهر عدم تماميته، فانه يرد على الوجه الذي ذكره فى الفرق بين مسألة الحائض و مسألة الربا ان مراد الشيخ بحسب ظاهر عبارته انما هو فيما لو كان الشبهة فى الربا مصداقية و لا يجب الامساك عن المعاملة التى يشك فى مصداقيتها للمعاملة الربوية و ان لم يترتب عليها الاثر كما لا يخفى. و يرد على الوجه الذي افاده فى الفرق بين مسألة

١ـ سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

الحلف او النذر و مسألة الحائض مضافا الى عدم كونه منظوراً للشيخ قدس سره كما هو واضح ان ذلك لايرفع الاشكال كماترى و كما اشار اليه المحقق المذكور ايضا فى ذيل كلامه فراجع. نعم يتم الوجه لو قلنا بوجوب الاحتياط فى الشبهات البدوية الوجوبية ولا اظن المحقق و لا غيره من المحققين ملتزمين بذلك كما انه ليس ظاهر عبارته. والحاصل ان الفرق بين مسألة الحائض و مسألة النذر بذلك و بعد تسليم عدم ثبوت التكاليف المترتبة على الحيض له بالنسبة الى الازمنة الاتية كما هو المفروض فى كلام الشيخ قدس سره غير وجيه، فتأمل فلايختلط عليك الامر. نعم يمكن الفرق بين المسألتين بالفرق بين التكليف المترتب على الحيض و بين ما يترتب على النذر والحلف كما قد يتراءى من كلمات البعض الا انه قدس سره لما لم يصر الى ذلك فلا مجال له الفرق بما افاده، فتدبر جيدا.

و قال المحقق النائينى قدس سره فى وجه الفرق ما حاصله: ان للزمان تارة دخل فى التكليف خطابا و ملاكا كالاحكام المترتبة على الحيض، حيث ان الزمان العادة الذي ترى المراة فيه الدم دخل فى ثبوت تلك الاحكام ملاكا و خطابا، و فى تاثير العلم الاجمالى فيه و عدمه وجهان: اختار الشيخ العدم، لجريان الاصول بلا تعارض فى كل واحد من الاطراف حيث ان الاحكام المترتبة على الحيض الواقع فى اخر الشهر مثلا لاتكون فعليا من اوله والحيض فى اخر الشهر لايمكن الابتلاء به من اوله كما ان الحيض فى اوله لايكون مورداً للابتلاء فى اخره فظرف الابتلاء بكل منهما انما يكون فى ظرف عدم الابتلاء بالاخر، و لذا تصيرالشبهة فى كل من اول الشهر و اخره بدوية. و اخرى له دخل فى مجرد وقوع الفعل حيث انه محتاج الى الزمان من دون مدخلية فى الخطاب و لا فى الملاك، كما فى باب حرمة الربا و حرمة الغيبة و حرمة الكذب و نحوها. و ثالثة له دخل فى الامتثال فقط من دون الدخل فى الملاك والخطاب ايضا كما فى مسألة الحلف والنذر. و قد يكون له دخل فى حسن الخطاب من دون الدخل فى الملاك لو فرض ان له مورداً. و فى جميع هذه يجب الاحتياط فى اطراف المعلوم بالاجمال، لان وجود الملاك فى بعضها مع اطلاق النهى فى بعض الاخر و لو قبل زمان الاتى بالنسبة الى ذاك الزمان موجب لكون جميع الاطراف مورداً للابتلاء فعلا و لازمه وجوب الاحتياط هذا.

و یرد علیه بانه لو کان ملاك تاثیر العلم الاجمالی و عدمه کون جمیع الاطراف موردا للابتلاء و عدمه ففی مسألة الحلف والنذر ایضا یجب الحکم بعدم وجوب الاحتیاط کما فی مسألة الحیض المردد، حیث ان متعلق النذر او الحلف لو کان ترك الوطء فی زمان الاتی لکان خارجا عن محل الابتلاء فلا یحسن الخطاب به فلا یجب الاحتیاط، و مجرد وجود الملاك فی الحکم فی الاول دون الثانی مما لایرتفع به الاشکال، حیث انه جعل الملاك فی التاثیر و عدمه علی ما یترائی من عبارته دخول الاطراف فی مورد الابتلاء و خروجه عنها لاوجود الملاك و عدمه، فتدبر جیدا.

نعم لاباس بجعل الملاك فی التاثیر و عدمه وجود التکلیف فعلا و لو قبل زمان شرطه الذي منه الزمان و عدمه او وجود ملاك الحکم و عدمه بهذا، و یمکن الفرق بین مسألة الحائض و مسألة الحلف او النذر، حیث ان التکلیف و الخطاب او ملاکه الذي هو حقیقة الحکم و روح التکلیف موجود فی الثانی بالنسبة الی جمیع الازمنة حتی الازمنة الاتیة دون الاول، و این هذامما افاده[1] فتدبر فی کلامه لعلک تقف علی ما لم نقف علیه.

و قال المحقق الخراسانیﷺ فی وجه الفرق ما لفظه: لعل الفرق هو ان وجوب الاعتزال و ترك الوطء فی مثل اشتباه ایام الحیض انما لم ینجز، لا لعدم احراز ما هو شرط تنجزه من الابتلاء لیشکل الفرق بینه و مسألة النذر من جهة استوائهما فیه بل لعدم احراز ما هو شرط اصل التکلیف و موضوعه من الحیض بخلاف وجوب ترك الوطء فی مسألة النذر فانه غیر معلق علی امر لعله لم یتحقق بعد و ان کان یحتمل فیه عدم مجیء زمان ترك الوطء الواجب، و مجرد عدم مجیء زمان الواجب و تاخره لا یمنع عن تنجز وجوبه بحیث یعاقب علی مخالفته ولو بالاخلال بما یتوقف علیه قبل زمانه مع تمکنه منه، و بالجملة لامانع من تنجز الخطاب بتحریم شیء و ایجابه فی زمان متاخر

۱.- اقول الانصاف امکان توجیه کلامه بحیث لا یرد علیه الاشکال و تقریبه ان ضابط تأثیر العلم الاجمالی و عدمه فی الامور التدریجیة لیس مجرد الابتلاء بجمیع الاطراف فعلا و عدمه لیشکل الفرق بین المسألتین، بل هو وجود ملاك الحکم والخطاب فعلا و عدمه. وان شئت قلت وجوده التکلیف الفعلی و عدمه الا انه لما یصدق کون الطرف فیما کان التکلیف بالنسبة الیه فعلیا و غیر معلق علی حصول شرائطه و مجیئ زمانه مورداً للابتلاء، و لو بالابتلاء بمقدماته الواجبة بوجوبه بخلاف ما اذا لم یکن الحکم فعلیا یمکن جعل الملاك بهذا اللحاظ هو کون الطرف مورداً للابتلاء و عدمه فتأمل.

بحيث يلزم باتيان ما يتوقف عليه الامتثال و يعاقب لاخلال به مع تمكنه منه و لو قبل مجيء زمانه كما فی نذر فعل شیء او تركه فی زمان متاخر و لا يعقل تنجزه كذلك قبل تحقق ما هو موضوعه و سببه فافهم و اغتنم انتهى. و انت خبير بان مرجع ذلك الى ما افاده فی «الكفاية» من ان العلم الاجمالی لا يوثر فی التنجيز الا اذا تعلق بتكليف فعلی على اي تقدير ففيما لم يتعلق بهذا التكليف لا يكون منجزا كما فی مسألة الحائض، حيث انه على فرض كون المرأة حائضا فی الثلاثة الاخيرة من الشهر لا يكون التكليف بترك وطئها فعليا فی اوله، فالعلم انما تعلق بالتكيف بترك الوطء اما فی هذا الزمان و هو فعلی او فی الزمان الاتی و هو مشروط غير فعلی.

والحاصل ان ضابط تاثير العلم الاجمالی على هذا هو كون التكليف المتعلق للعلم الاجمالی مطلقا على كل تقدير و كون متعلق ذلك التكليف حاليا على تقدير و استقباليا على تقدير اخر ففيما كان التكليف على احدالتقديرين مطلقا و على تقدير اخر مشروطا مقيدا بحصول شرطه لايكون العلم الاجمالی موثرا فی التنجيز. اللهم الا ان يقال: انا لا نتعقل فی الواجب المشروط ايضا الا فعلية الارادة من الحال جزماً اذا علم بتحقق الشرط ومعلقا على تحققه اذا لم يعلم فی الاستقبال، كما هوالحال فی الامثلة التی يحكم بكون الواجب فيه مشروطا، فاذا سئل المولى الذي امر عبده باكرام العالم مثلا اذا جاء هل كنت مريدا لاكرامه فعلا؟ يجيب بانه ان جاء لكنت مريدا لاكرامه الان، بل اذا علم بوجود الشرط فی محله لاجاب بوجود الارادة فی نفسه من الحال جزماً، و هذا مما لا يخفى. فعلى هذا[1] ضابط التاثير للعلم الاجمالی فی الامور التدريجية هو ما ذكره المحقق الخراسانی‌ﷺ ايضا من العلم بوجود التكليف الفعلی او الارادة الفعلية كما اذا علم بتكليف متعلق بواجب مطلق على بعض التقادير و مشروط بشرط معلوم الحصول على بعض الاخر، فمجرد كون الواجب على احد التقادير مشروطاً لا يضر فی تنجيزه اذا علم تحقق

۱ـ لا يخفى عليك ان ميزان تاثير العلم الاجمالی و ان كان العلم بالتكليف الفعلی على هذا المقال ايضا الا ان الفرق بينه و بين القول بالواجب المشروط باصطلاحهم تحقق هذا الملاك فيما علم اجمالاً بتكليف متعلق بواجب مطلق او مشروط علم بتحقق شرطه على هذا المقال دون القول بالواجب المشروط على طريقتهم فتامل. منه عفى عنه.

الشرط فى ظرفه، فتدبر جيدا.

هذا، و للمحقق النائينيﷺ وجه اخر يقتضى تنجيز العلم الاجمالى فى الامور التدريجية و لو كان متعلق العلم على بعض التقادير تكليفاً مشروطا بمجيء الزمان الاتى قال ما حاصله: ان الصناعة العلمية و ان اقتضت جريان الاصول فى الاطراف الا ان العقل يستقل بقبح الاقدام على ما يودي الى مخالفة المولى و تفويت مراده، حيث ان المقام لايقصر عن المقدمات التى يستقل العقل بحفظ القدرة عليها فى ظرف عدم تحقق الملاك بل ما نحن فيه اولى، لاحتمال ان يكون ظرف وقوع الوطء فى كل من اول الشهر و اخره هو ظرف تحقق الملاك والخطاب، هذا خلاصة كلامه.

و ان شئت التفصيل فارجع الى ما افاده، والمقصود من ذكر هذا المختصر عدم الخلط بين ما ذكرناه و بين ما افاده، حيث ان الوجه الذي ذكره فى التنجيز انما هو عدم جواز تفويت اغراض المولى بعد فرض عدم فعلية الملاك و الارادة على اي تقدير، و ما حققنا يرجع الى فعليتها كذلك، فتدبر لئلا يختلط عليك الامر و اغتنم.

فى جواز المخالفة القطعية و جريان الاصول اذا لم يكن العلم الاجمالى فى الاطراف التدريجية منجّزاً

ثم انه لو فرض عدم تنجيز العلم الاجمالى فى الاطراف التدريجية لجاز المخالفة القطعية و لازمه جريان الاصل فى كل منها، و ذلك الاصل يختلف بحسب الموارد.

كلام الشيخﷺ هنا و تفرقته بين الاصول اللفظية و الاصول العقلية

قال الشيخﷺ ما حاصل كلامه: انه يجري استصحاب الطهر فى المثال الاول الى ان يبقى من انقضاء الشهر ثلاثة ايام فعند ذلك يرجع الى اصالة الاباحه، و اما فى مسألة الربا ففى جواز المعاملة يرجع الى اصالة الاباحة، و فى الحكم الوضعى الى اصالة عدم ترتب الاثر الذي يعبر عنه باصالة الفساد ايضا،و لا ملازمة بين الحكم بالاباحة تكليفا و بالفساد وضعا، كماترى نظيره فى المعاملة الربوية الصادرة عن الجاهل القاصر او الغافل. و لا مجال هنا للتمسك بعموم اوفوا بالعقود و لو قلنا بجواز التمسك بالعام فى شبهات

المصداقية المخصص، و ذلك للعلم الإجمالی بخروج احد الفردين عن تحت العام، و ذلك مانع عن ظهور العام بالنسبة اليهما. اللهم الا ان يقال: لا فرق بين الاصل اللفظی و العقلی فی المقام، فكما ان العلم الاجمالی فی الامور التدريجية لا يقدح فی جريان الاصول العقلية فيها فكذلک لا يقدح فی جريان الاصول اللفظية، ولكن الانصاف الفرق بين الاصول اللفظية والعقلية هاهنا فتأمل. انتهى ملخص كلامه رفع مقامه.

توضيح

و لابد فی مقام بيان مراده من التوضيح فنقول: ان جريان استصحاب الطهر الی ان يبقى من الشهر ثلاثة ايام واضح، كما ان عدم جريانه من ذلك الزمان كذلک، و هل يجري استصحاب الحيض بعد مضی الشهر ام لا؟ والمسألة تبتنی علی مسألة من صدر عنه الحدث والطهارة و شک فی المتقدم منهما والمتاخر، فان قلنا فی تلک المسألة بوجوب الاخذ بضدالحالة السابقة فيجري استصحاب الحيض هنا و الا فلا، و قد تقدم منافی غير واحد من المقامات ان الاصل فی هذه الموارد لا يجري، لعدم احراز الاتصال الذي هو الشرط فی جريانه، فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وجه عدم جريان الاصل اللفظی فی المقام

ثم ان وجه عدم جريان الاصل اللفظی فيما يعلم اجمالا بمخالفته للواقع هو كونه طريقا الی الواقع و كاشفاعنه، ففی موارد العلم الاجمالی بالخلاف يسقط عن الطريقية و الكاشفية، اللهم الا ان يقال: هذا خلاف ما يترائی من العقلاء من اجرائهم الاصول العقلائية التی منها اصالة الظهور فی بعض الموارد الذي يعلم بمخالفتها اجمالا للواقع، مثلا اذا علم العبد بصدور تكليفين من المولی احدهما ليس مورد ابتلائه فعلا او اصلا فلا شبهة فی اجراء اصالة الظهور فی التكليف المتوجه اليه فعلا، و لو علم اجمالا بمخالفة اصالة الظهور اما فی هذا الخطاب او فی الخطاب الاخر الذي ليس مورد ابتلائه للواقع، فمجرد العلم الاجمالی بمخالفة الاصل اللفظی للواقع لايوجب سقوطه علی الاطلاق، بل فی خصوص ما اذا كان جميع الاطراف مورداً للابتلاء، و هذا هوالمراد بقوله: اللهم الا ان يقال الخ . هذا.

و لكن الانصاف مع ذلك الفرق بين الاصل اللفظى والعقلى فى المقام و جريان الثانى دون الاول، و ذلك لانه لو قلنا بان عدم تاثير العلم الاجمالى فى الاطراف التدريجية انما هو لعدم العلم بتكليف فعلى على اي حال مع فرض دخول جميع الاطراف تحت الابتلاء فلازمه عدم جريان الاصل اللفظى فيما يفرض كون جميع الاطراف مورداً للابتلاء، و عدم العلم بتكليف فعلى لايوجب ان كون العلم كلامه والمعاملة معه كالمعاملة مع الشك البدوي، و مقتضى ذلك ليس الا جريان البراءة الشرعية او العقلية. و ان قلنا بان عدم تاثير العلم فيها لعدم كون جميع الاطراف فيها داخلا فى محل الابتلاء؛ فنقول: ملاك الابتلاء و عدمه بالنسبة الى الحكم التكليفى غير ما بالنسبة الى الوضعى، و ذلك لان الابتلاء فى الحكم التكليفى ليس الا الابتلاء به فعلاً فى مقام العمل، و اما الابتلاء فى الحكم الوضعى عبارة عن وجود ملاك كشف المرادات مثلا كما فى المقام، و ذلك موجود ولو مع كون الاطراف تدريجية بحسب الوجود بخلاف الاول. و بعبارة اخري ان الابتلاء الذي معه لا يجري الاصل فى الاطراف يختلف ملاكا فى الاصل اللفظى و الاصل العقلى، و هو فى الاول عبارة عن وجود الداعى على كشف المراد من اللفظ، و فى الثانى عبارة عن الابتلاء بالتكليف فى مقام العمل فعلا، فوجوده بالنسبة الى الاصل اللفظى مانع عن جريانه بخلافه فى الاصل العقلى، و هذا هو مراد الشيخ‌ﷺ بقوله: ولكن الانصاف الخ فتدبر فى كلامه لعلك تقف على ما لم نقف عليه. ولنشرع فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين.

الفصل الثامن: فى دوران الامر

بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

و مرجعه الى الشك فى جزئية شيء للمامور به، و ذلك الشيء المشكوك جزئيته اما جزء خارجي او ذهني. و الاول اما ان يكون له وجود على حدة كالسورة بالنسبة الى الصلاة، او ليس له وجود كذلك، بل يكون مع سائر الاجزاء موجوداً بوجود واحد كالاجزاء التحليلية. والثاني الذي لا وجود له الا بوجود منشأ انتزاعه تارة يكون منشأانتزاعه امراً مباينا فى الوجود مع المامور به كالطهارة مع الصلاة، و اخرى من عوارضه واحواله كالسواد و البياض و الكفر و الايمان مع الرقبة، هذا كله اذا كان الغرض بسيطا. و هنا قسم اخر يكون فيه ملاك الاقل والاكثر الارتباطيين مع كون الغرض مركبا، و هو ان يكون فى كل جزء غرض مستقل بحيث لو ترك لكان فيه عقاب برأسه، و لكن الغرض منه لايحصل الا مع انضمام ساير الاجزاء، فمن حيث كون الغرض من ساير الاجزاء المعلومة لا يسقط الا مع الاتيان بالجزء المشكوك لو كان جزءاً واقعا يكون فيه ملاك الاقل و الاكثر الارتباطيين، و من حيث ترتب العقاب على الجزء المشكوك براسه يكون فيه ملاك الاقل والاكثر الاستقلاليين، حيث ان الاصل براءة الذمة

عن تحصيل هذا الغرض المجهول، والعقل مستقل بقبح العقاب عليه، حيث انه من غير بيان. و كيف كان فالاقوال فيه ثلاثة: جريان البراءة عقلا و نقلا، و عدم جريانه مطلقا، و التفصيل بين البراءة العقلية والنقلية و الحكم بعدم جريان الاول دون الثانى.

ما ذكره الشيخ قدس سره تقريباً لجريان البراءة العقلية فى المقام

و اختار الشيخ قدس سره الاول قال ما حاصله: لنا على ذلك حكم العقل و ماورد من النقل اماالعقل فلاستقلاله بقبح مواخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الاعدة اجزاء و يشک فى جزئية شيء و يبذل جهده و لم يعثر على دليل عليه خصوصا مع اعتراف المولى بعدم نصبه عليه دلالة، و قياس المقام باوامر الطبيب مع الفارق، حيث انها ارشادية ليس المطلوب فيها الا احراز الخاصية المترتبة على ذلك المامور به، و لذا لو كان بيان الدواء بجملة الخبرية ايضا يجب الاحتياط. والحاصل ان الملاك فيه ليس الاطاعة والمعصية بخلاف المقام. نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشک فى حصوله اذا اتى بذلک المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هوالمامور به فى الحقيقة او علم انه الغرض من المامور به، فان تحصيل العلم باتيان المامور به لازم كما سيجيء فى المسألة الرابعة. فان قلت: ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على المصالح فى المامور به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان فى المامور به او من قبيل الغرض، و بتقرير اخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافاً فى الواجبات العقلية فاللطف اما هو المامور به حقيقة اوالغرض من الامر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف و لا يحصل الا باتيان كل ما شک فى مدخليته. قلت: او لا مسألة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة و هو لطف فى غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح، او على مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة فى الامر و ان لم يكن فى المامور به. و ثانيا ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا، ولذا لواتى به لا على وجه الامتثال لم يصح و لم يترتب عليه لطف، و لا اثر اخر من

اثار العبادة الصحيحة، بل اللطف انما هو فی الاتيان به علی وجه الامتثال، و حينئذ فيحتمل ان يكون اللطف منحصرا فی امتثاله التفصيلی مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل علی وجهه، فان من صرح من العدلية بكون الواجبات السمعية انما وجبت لكونها الطافا فی الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترانه به، و هذا متعذر فيما نحن فيه، لان الاتی بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق فی ضمنه، و لذا صرح بعضهم كالعلامة و يظهر من اخر منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلاً علی وجهه. و بالجملة حصول اللطف بالفعل الماتی‌به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الاالتخلص من تبعة مخالفة الامر الموجه اليه؛ فان هذا واجب عقلی فی مقام الاطاعة والمعصية و لا دخل له بمسألة اللطف بل هو جار علی فرض عدم اللطف و عدم المصلحة، و هذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمواخذة، و اما الزائد فيقع المواخذة عليه مع عدم البيان. انتهی ملخص ما افاده مع ذكر بعضه بلفظه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نقدٌ و نظرٌ

و اورد عليه المحقق الخراسانی‌ﷺ فی «الكفاية» و تعليقته بامور نذكر محصلها و نشير الی ما هوالحق منها و نبيّن ما يمكن ان يقال فی بعضها:

الاول: ان حكم العقل بالبراءة علی مذهب الاشاعرة لا يجدي من ذهب الی ما عليه المشهور من العدلية. والانصاف ورود هذا الايراد كما لايخفی علی المتامل.

الثانی: ان حكم العقل بالبراءة علی مذهب الاشعري لا يجدي من ذهب الی ما عليه غيرالمشهور ايضا، لاحتمال ان يكون الداعی الی الامر و مصلحته علی هذا المذهب ايضا هو ما فی الواجبات من المصلحة و كونها الطافا.

و فيه: ان احتمال ذلك لا يكفی حيث انه شک بدوي فی الغرض الواجب التحصيل فان الغرض لو كان فی الامر لا يجب علی العبد تحصيله فاحتمال كونه فی المامور‌به يساوق الشك البدوي فی الوجوب و مرجعه البراءة و الا فلو كان مجرد احتمال كون الغرض فی

الماموربه يوجب الاحتياط لوجب القول بالاحتياط حتى على مذهب الاشعري ايضا، لانه لاينفى احتمال كون الغرض فى الماموربه بل ينفى لزومه، و هذا واضح لا يخفى.

الثالث: ان مفروض المقام هو ما امكن الاحتياط فيه كما فى المتباينين، و مع اعتبار معرفة الاجزاء و قصد وجهها لايكاد يمكن الاحتياط كما لا يخفى.

الرابع: ان قصد الوجه لو كان معتبرا لما كان المراد به الا قصد وجه النفس من وجوب الواجب النفسى لا وجه اجزائه من وجوبها الغيري او العرضى، و اتيان الواجب بوجهه النفسى ممكن باتيان الاكثر لانطباق الواجب عليه و لو كان الاقل واجبا.

و فيه: ان صريح كلام العلامه و ظاهر عبارة البعض وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلاً على وجهه، و هذا لا يمكن فى المقام باتيان الاكثر و قصد وجهه النفسى فان الجزء المشكوك لايكون متميزا عندالمكلف هل هو واجب او غيره ليوقعه على وجهه.

الخامس: ان اعتبار قصد الوجه مما يقطع بخلافه. اقول: و ذلك لما حققه‌ﷺ فى مبحث التعبدي والتوصلى من انه كلما يحتمل بدوا دخله فى امتثال امر و كان مما يغفل عنه غالبا للعامة كان على الآمر بيانه و نصب قرينة على دخله واقعا، و الا لاخلّ بما هو همّه و غرضه، و اما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله. قال: و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتميز فى الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين و لا اثر فى الاخبار و الاثار و كانا مما يغض عنه العامة و ان احتمل اعتباره بعض الخاصة.

السادس: ان الكلام فى هذه المسألة لا يختص بما لابد ان يوتى به على وجه الامتثال بل يشمل التوصليات ايضا، و الحكم بعدم وجوب الاحتياط لعدم حصول العلم بحصول اللطف و لوباتيان الاكثر لا يشمل التوصليات، فيجب القول بلزوم الاحتياط باتيان الاكثر فيما يعلم بحصول اللطف، و مع الاتيان بالاقل يشك فى حصوله فيجب الاكثر تحصيلا للعلم بحصول الغرض.

السابع: ان احتمال عدم اعتبار قصد الوجه كاف فى استقلال العقل بلزوم الاتيان بجميع ما يعتبر فى حصول الغرض.

و فیه: ان عین الکلام فی الاقل و الاکثر الارتباطیین یجري بالنسبة الی قصد الوجه حیث انه جزء مشکوك لا یحصل الغرض مع کونه جزءاً الا به مع سائر الاجزاء، فمن کان یذهب الی الاحتیاط فی المسألة یجب علیه الحکم به فی قصدالوجه، و معه لا یحصل العلم بحصول اللطف فی الواجب ولو باتیان الاکثر کما قال به الشیخ﵀ فتأمل.

الثامن: انه لو قیل باعتبار قصدالوجه فی الامتثال فیها علی وجه ینافیه التردد والاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم اصلا و لو باتیان الاقل لو لم یحصل الغرض، و للزم الاحتیاط باتیان الاکثر مع حصوله لحصول القطع بالفراغ بعدالقطع بالاشتغال.

و فیه: ان المقام من قبیل الشك فی القدرة فیجب التحري مهما امکن، و لا یخفی ان هذا کما یکون رداً علی ما افاده المحقق الخراسانی﵀ بقوله فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم اصلا ولو باتیان الاقل کذلک یکون رداً علی ما افاده الشیخ من ان احتمال دخالة قصدالوجه فی حصول الغرض یوجب التخلص عن مخالفة الامر المعلوم دون المشکوك، و توضیحه: انه لما یحتمل عدم دخالة قصد الوجه فی حصول الغرض فلا محالة یحتمل حصول الغرض باتیان الاکثر فیکون شاکا فی القدرة علی تحصیل الغرض، و لازم ذلك علی ما حقق فی الشك فی القدرة الاحتیاط، و ذلك لا یکون الا باتیان الاکثر و قصد وجه الاجزاء فی الاجزاء المعلومة حکمها دون المشکوك، و ذلك لانه اما ان یکون الاقل واجبا واقعا او الاکثر، و علی کل حال اما ان یجب قصد وجه الاجزاء تفصیلا اولا، فان کان الاقل واجبا مع وجوب قصد وجه الاجزاء واقعا فقد اتی المکلف بما هو واجب، و ان کان الاکثر واجبا مع وجوب ذلك القصد، فاما ان یکون التعذر عن ذلك القصد موجب لسقوطه فقط عن الوجوب او سقوط اصل الجزء عن الجزئیة، و علی اي حال فقد اتی بالواجب ایضا. و ان کان الاقل واجبا مع عدم وجوب القصد فقد اتی به کما اذا کان الاکثر واجبا مع عدم وجوب ذلك، و کیف کان فنی اتیان الاکثر مع قصد وجه الاجزاء فی ما علم حکمه منها مراعاة للاحتیاط الذي یجب عندالشك فی القدرة مهما امکن، فتامل تعرف حقیقة الحال.

كلام المحقق النائينى مع الشيخ قدس سره

و للمحقق النائينى قدس سره هاهنا كلام لاباس بذكره قال قدس سره ما حاصله: ان الافعال تختلف بحسب الاثار المترتبة عليها فتارة يكون الفعل سببا توليديا للاثر من دون ان يتوسط بين الاثر و بينه مقدمة اخرى، و هذا انما يتصور فيما يكون الفعل علة تامة لحصول الاثر او الجزء الاخير من العلة، و الظاهر ان الاول مجرد فرض لا واقع له بخلاف الثانى. و اخرى يكون مقدمة اعدادية له فيتوسط بينهما امور خارجة عن قدرة المكلف، و مثل هذا الاثر لا يصلح لان تتعلق به ارادة الفاعل بل يكون من الدواعى والعلل الغائية لانقداح ارادة الفعل فى نفس الفاعل، و هذا بخلاف الاثر فى القسم الاول فانه يصح ان يتعلق به ارادة الفاعل لكونه مقدورا له و لو بتوسيط القدرة على اسبابه، والفرق بينهما لا يخفى حيث ان الاثر فى القسم الاول مما يصح ان يستند الى الفاعل حقيقة لانه هو الموجد له بالاختيار، و فى الثانى لا يصح ذلك لخروجه عن قدرته و لا يمكن ان يتعلق به ارادته. و بذلك يظهر صحة تعلق التكليف بنفس المسبب التوليدي لانه كلما يمكن تعلق ارادة الفاعل به يمكن تعلق ارادة الامر به بخلاف العلل الغائية، فانها لمالا يمكن تعلق ارادة الفاعلية بها لا يمكن تعلق ارادة الآمرية بها لانها هى المحركة للارادة الفاعلية، فاذا لم يمكن تعلق هذه الارادة بشيء لم يمكن تعلق ذلك به ايضا، ثم انه قد يكون المسبب التوليدي عنوانا ثانويا للسبب بحيث يحمل عليه بالحمل الشايع الصناعى فيكون للسبب عنوان اولى و ثانوي، بل قد يدعى ان المسببات التوليدية كلها من هذا القبيل. و على كل حال المراد من العنوان الواقع فى كلام الشيخ انما هوالمسبب التوليدي الذي يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة له او الجزء الاخير منها، و حينئذ يقع دعوى الاحتياط عقلا او شرعا عندالشك فى حصوله سواء تعلق التكليف بالمسبب ابتداء او تعلق بالسبب، لان التكليف به انما هو من حيث تولد المسبب منه و تعنونه بعنوانه لا بما هو هو، من غير فرق بين الاسباب العادية والعقلية و بين الاسباب الشرعية، فلابد من القطع بحصول المسبب، و اذا شك فى حصوله لا يجري البراءة فى محصله و سببه لوجوه: الاول: عدم تعلق الجعل الشرعى بالاسباب، الثانى: انه ينتج عكس المقصود، الثالث: انه لا يثبت سببية الاقل الا على القول

بالاصل المثبت. هذا کلّه فی معنی العنوان، و اما معنی الغرض المعطوف علیه فقد یتوهم انه عبارة عن الملاکات التی یبتنی علیها الاحکام و ربما یویده قوله: ان قلت ان الاوامر الشرعیة کلها من هذا القبیل الخ. ولکن التامل فی کلامه یعطی عدم ارادة ذلك و الا یلزم جریان البراءة فی جمیع موارد الامر بین الاقل والاکثر، و هذا مع مخالفته لما افاده فی بحث التوصلی والتعبدي یقتضی تصدیق الاشکال، و ما اجاب به عن الاشکال لا محصل له، مضافا الی ان الملاکات لا تدخل تحت دائرة الطلب لعدم القدرة علیها فلایمکن ان یکون هی المراد من الغرض المعطوف علی العنوان، بل لابد ان یکون معناه شی (شیئاً) اخر امکن تعلق الامربه. و توضیحه ان الغرض قد یطلق و یراد منه ملاك الحکم و هوالشایع فی الاستعمال، و قد یطلق و یراد منه التعبد بالامر فان الغرض من الامر قد یکون مجرد حصول المامور به خارجا و قد یکون التعبد بالامر، و لا اشکال فی انقسام الامر الی هذین القسمین، کما لا اشکال فی عدم امکان قصدالتعبد فی متعلق الامر لانه من القیودات اللاحقة للامر بعد وجوده، و انما الاشکال فی ان عروض وصف التعبدیة للامر هل هو بالجعل الثانوي المصطلح علیه بمتمم الجعل او باقتضاء ذات الامر، بان یکون الامر التعبدي بهویة ذاته. یقتضی قصد الامتثال و یمتاز عن الامر التوصلی بنفسه، فیکون انقسام الامر الی التعبدي والتوصلی لا لامر خارج عنها بل لتباینهما ذاتا، و علی هذا یکون قصد الامتثال من العوارض اللاحقة للمامور به بنفس الامر بلا لحاظ سابق و لا جعل لاحق. و هذا الوجه و ان کان خلاف التحقیق عندنا لما بینا فی محله من ان الامر التعبدي لا یباین الامر التوصلی بهویة ذاته بل وصف التعبدیة انما یلحق المامور به بالجعل الثانوي المتمم للجعل الاولی، و من هنا کان الاقوی عندنا جریان البراءة عن وجوب قصدالامتثال والتعبد عندالشك فی التعبدیة و التوصلیة، فانه لو بنینا علی ان لحوق وصف التعبدیة للمامور به من مقتضیات ذات الامر لکان للمنع عن جریان البراءة عند الشك فیما ذکر وجه، فانه بعدالبناء علیه یکون الدوران بین التعبدیة والتوصلیة من اقسام الدوران بین المتباینین، و لا دافع لاحتمال کون الغرض من الامر التعبدیة فلابد من قصد الامتثال لکی یعلم بتحقق الغرض من الامر.

و هذا هوالمراد من الغرض المعطوف على العنوان، فانه لايتوهم احد وجوب تحصيل القطع بتحقق الملاك الذي لا يكاد يمكن الامر بتحصيله، و اما على ما ذكرناه من المعنى يكون من كيفيات الماموربه اللاحقة له بنفس تعلق الامر و هذا يجب تحصيله عندالشك فيه لما ذكر. هذا، ولكن الانصاف جريان البراءة حتى على القول بتباين الامر التعبدي والتوصلى ذاتا، فان تباين الامرين لا دخل له بتباين المتعلقين، و لا اشكال فى ان قصد الامتثال يكون قيدا زائدا فى الماموربه والامر التوصلى فاقد لهذا القيد، فبالاخرة يرجع الشك الى الاقل والاكثر. و على كل حال فعلى ما ذكر لا مجال للاشكال على ذلك بقوله ان قلت الخ فانه ان كان الاشكال راجعا الى العنوان بدعوى ان المصالح و ملاكات الاحكام كلها من قبيل المسببات التوليدية لمتعلقات التكاليف فيلزم سد باب جريان البراءة فى جميع موارد الشك فى حصول الملاك، ففيه عدم كون الملاكات من المسببات التوليدية لان الملاكات كما عرفت من الدواعى لحركة الفاعل و امر الآمر و لا تدخل تحت دائرة الطلب لعدم القدرة عليها، فهى نظير الخواص و الاثار المترتبة على الامور التكوينية كصيرورة الزرع سنبلا والبسر رطبا لايمكن ان تكون عنوانا للفعل و مسببا توليديا له، والذي يدلك على هذا عدم وقوع الامر بتحصيل الملاك و ايجاد المصلحة فى مورد و لو كان من العناوين والمسببات التوليدية، لتعلق الطلب‌به فى غير مقام كما فى المسببات لان الماموربه فيها انما هو العنوان حقيقة، و تعلق الامر بالسبب احيانا انما يكون بلحاظ تولد المسبب منه و كونه آلة لايجاده، و لايصح اطلاق الامر بالمعنون والسبب مع ارادة المسبب الا اذا كان تعنون السبب بالعنوان من الامور العرفية المرتكزة فى الاذهان بحيث يعلم تعلق الامر بالسبب ليس بما هو فعل صادر عن الفاعل، بل بما انه يتولد منه المسبب، فلولم يكن المسبب والسبب بهذه المثابة لم يصح اطلاق الامر بالسبب مع ارادة المسبب، بل لابد من تقييد الامر بالسبب بما يوجب تولد المسبب منه و الا كان ذلك اغراء بالجهل ونقضا للغرض، و من المعلوم بالضرورة ان تولد الملاكات من متعلقات التكاليف و تعنونها بالمصالح ليس بمثابة يستفاد من الامر بالفعل انه امر بالملاك، اذ ليس تعنون الافعال بالملاكات من المرتكزات العرفية، و حينئذ اطلاق الامر بالفعل و

عدم تقييده بما يوجب تولد الملاك يكون كاشفا قطعيا عن ان الملاكات ليست من المسببات التوليدية، و ان ابيت عن ذلك فلا اقل من الشك حيث لا سبيل الى دعوى القطع بكون الملاكات من المسببات التوليدية، فيشك في وجوب الاتيان بالفعل على وجه يكون محصلا للملاك، لاحتمال ان يكون متعلق التكليف نفس الفعل الصادر عن الفاعل من حيث هو لا من حيث تعنونه بالملاك، فيؤول الامر الى تردد المكلف به بين الاقل والاكثر، و الاصل البراءة عن وجوب الاكثر فتأمل. و ان كان الاشكال راجعاً الى الغرض كما هو ظاهر العبارة، ففيه: ما عرفت من ان المراد من الغرض ليس ملاكات الاحكام. انتهى ملخص بعض كلامه رفع في الخلد مقامه.

نقل الكلام لتبيين المرام

و لابد من نقل كلام الشيخ قدس سره لتعلم ان ما افاده ليس بمراده ثم بيان ما في اصل كلام المحقق. قال الشيخ قدس سره ما لفظه: نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هوالماموربه او علم انه الغرض من الماموربه، فان تحصيل العلم باتيان الماموربه لازم كما سيجيء في المسألة الرابعة. فان قلت: ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في الماموربه، فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في الماموربه او من قبيل الغرض. و بتقرير اخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إمّا هو الماموربه حقيقة او غرض للامر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف و لا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته. انتهى ما كان مقصوداً من كلامه في هذا المقام.

و ظاهر عبارته بل صريحه ان الامر اذا تعلق بمركب علم ان المقصود منه تحصيل عنوانه بحيث كان ذلك العنوان و ما هو المامور به في الحقيقة او كان هو الغرض من المامور به يجب بحكم العقل الاتيان بكل ما يحتمل دخله في حصول ذلك العنوان، كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان اسهال الصفراء هو المامور به في الحقيقة. و لو كان الامر متعلقا ظاهرا بالمعجون او كان هو الغرض من المامور به

المتعلق به الامر فالامر المتعلق بالمعجون قد يكون متعلقا به ظاهرا و باسهال الصفراء لبا و قد يكون متعلقا بالمعجون، و كان اسهال الصفراء غرضا من المعجون.

و على اي حال فمراد الشيخ من الغرض انما هو نظير اسهال الصفراء الذي قصد من المركب و ليس مراده التعبد بالامر و لذا يتولّد من كلامه اشكال واضح افاده بقوله، فان قلت: ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح فى المامور به فالمصلحة فيها و إمّا من قبيل عنوان فى المامور به او من قبيل الغرض. يعنى بذلك ان الاوامر الشرعية كلها من قبيل الامر بالمعجون الذي علم ان المقصود منه اسهال الصفراء مثلا لإبتناءِ الاحكام كلها على مصالح فى المامور به بناء على مذهب المشهور من العدلية فالمصالح و الملاكات نظير اسهال الصفراء اما ان تكون هى المامور بها حقيقة او تكون هى الغرض من المامور به. و من الواضح ان الغرض. الذي افاده هنا بـ«فيه» هو الذي افاده قبل و يكون مراده منها واحداً، هذا كله مضافا الى انه لو كان المراد من الغرض ما افاده المحقق النائينى قدس سره لكان المناسب بل الصواب ان يقول مكان قوله او علم انه الغرض او لم يعلم الغرض لانه اذا علم كون الامر تعبديا و مشروطاً بقصد الامتثال، فيحبب الاتيان بالمامور به بهذا القصد و لا مجال اذا للاحتياط لانه انما يتصور عند الشك.

النظر فى كلام المحقق النائينى قدس سره

و بالجملة فمراد الشيخ ليس ما افاده قطعا مضافا الى ان اصل كلامه مخدوش من جهات و فيه مواقع للنظر.

منها: ما ذكره من انه على القول بتباين الامر التعبدي والتوصلى ذاتا حينئذٍ مرجع الشك فى دوران الامر بينهما الى الشك فى الاقل و الاكثر لان تباين الامرين لادخل له بتباين المتعلقين، و فيه: ان لازم القول بتباينهما ذاتا اتحاد متعلق التعبدي و التوصلى حيث ان الاختلاف بينهما حينئذٍ انما هو فى نفس الامر دون المامور به، فليس قصد الامتثال ماخوذا فى متعلق الامر التعبدي حتى يكون الشك فى التعبدية راجعا الى الشك فى اخذ هذا القيد لكى يرجع الشك الى الشك بين الاقل و الاكثر، بل مرجع الشك ان المولى هل

امر علی نحو یقتضی امره ایجاد المتعلق بقصد الامتثال او علی نحو لا یقتضی الا ایجاد المتعلق بعد العلم الاجمالی بصدور الامر منه فی الجملة، و هذا العلم بیان علی التکلیف، و معه لا حجة للعبد فی ترک القصد المذکور بل یجب علیه الاحتیاط باتیان المامور به مقرونا بهذا القصد. و بعبارة ادق انه بعد القول بتباین الامر التوصلی و التعبدي ذاتا لایکون متعلق التکلیف علی اي حال الا ذات المتعلق، و المامور به فیهما واحد غیر ان الاتیان به غیر مسقط الامر التعبدي الا اذا کان مع قصد الامتثال، فبعد العلم بصدور التکلیف من المولی اجمالا و عدم وجود اصل ناف لاحتمال کون الغرض من الامر التعبدیة حکم یجب بتحصیل العلم بسقوطه، و لایحصل العلم بذلک الا باتیان المتعلق مع القصد، و هذا واضح فلیتدبر.

و منها: ما افاده من ان الملاکات لا تکون من المسببات التولیدیة للافعال، و لا تکون داخلة فی قدرة المکلف و لا تحت الطلب، و لا یکون الفعل الصادر عن الفاعل الا مقدمة اعدادیة لحصولها. و فیه: انها لاتکون الا من المسببات التولیدیة و العناوین للافعال، لانها هی الداعی والعلة لانشاءالاحکام علی موضوعاتها، و لیس الغرض من الامر الاحصول تلک الملاکات، فالمامور به لابد و ان یکون بحیث یحصل منه الغرض بان کان تمام العلة لحصول الملاك اوالجزء الاخیر منها و الا کان نقضاً للغرض، فلو کان ملاك الحکم اعم من المامور به بان یکون المامور به مقدمة اعدادیة له لایجوز ان یکون غرضاً من الحکم و قد فرضنا انه لیس الغرض من الاحکام الا حصول الملاکات و وصول العبد الیها فالمامور به لابد و ان یکون علة تامة لحصول الملاك اوالجزء الاخیر منها، و هذا واضح.

والحاصل ان وجه ذهاب المشهور من العدلیة علی تبعیة الاحکام لمصالح فی المامور بها لعله ان لکل امر حکیم لابد و ان یکون غرضا بحیث لا یکون امره جزافاً، و هذاالغرض لایمکن ان یکون فی نفس الامر و الا لما امر بهذا دون هذا فلابد ان یکون فی المامور بها ماأراد المولی وصول العبد الیها لرحمته الواسعة و فضله العمیم و منّه الجسیم

فامره باتيان ذلك الامور، و على اي حال فالمصلحة فى الامر كانت او فى المامور به هى الغرض لامر الحكيم، و حيث ان الغرض لا يعقل اعميته عن الشيء الذي اريد له فبناءا على مذهب المشهور من العدلية لا يعقل عدم حصول الملاك الذي هو الغرض بعد حصول المامور به، بل كلما حصل المامور به لابد من حصول الغرض ايضا، و الا لا يكون غرضا والمفروض خلافه.

و لذلك ترى من المحقق الخراسانى﵀ فى مبحث المقدمة الموصلة ما يشير الى ما ذكرناه فانه قال فى مقام رد من جعل الغرض من وجوب المقدمة الوصول بها الى ذيها ما لفظه: و ليس الغرض من المقدمة الاّ حصول ما لو لاه لما امكن حصول ذي المقدمة ضرورة انه لا يكاد يكون الغرض الا ما يترتب عليه من فائدةٍ دائرة و لا يترتب على المقدمة الا ذلك، و لا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب و ما لايترتب عليه اصلا، و انه لا محالة يترتب عليهما كما لايخفى، و اما ترتب الواجب فلا يعقل ان يكون الغرض الداعى الى ايجابها و الباعث على طلبها فانه ليس باثر تمام المقدمات فضلا عن أحداها فى غالب الواجبات، فان الواجب الا ما قل فى الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف تارة اتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم اتيانه، فكيف يكون اختيار اتيانه غرض من ايجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كل واحدة منها. انتهى المقصود من كلامه رفع فى الخلد مقامه.

و بالجملة مما افاده المحقق النائينى من عدم دخول ملاكات الاحكام تحت القدرة و تحت دائرة الطلب و عدم كونها من المسببات التوليدية والعناوين، منظور فيه جدا، فان اراد عدم دخول الملاكات تحت القدرة مع قطع النظر عن الافعال، فهو صحيح الا ان المسببات التوليدية عنده ايضا كذلك. و ان اراد عدم دخولها تحت القدرة و لو بتوسيط الافعال، ففيه ما عرفت فتدبر جيدا.

و اما ما ذكره: من ان الملاك لو كان من العناوين و المسببات التوليدية لتعلق الامر به فى غير مقام كما تعلق بالمسببات التوليدية، و ذلك لان المامور به حقيقة هو المسببات التوليدية.

ففیه: انه لا حاجة الی الامر به بعد الامر بما هو محصله و علة تامة لحصوله، مضافا الی امکان ان یکون المصلحة فی اخفاء بعض الملاکات بل کلها، لقصور افهام العباد عن فهمها و درکها، فامر بصورة العمل مع بعض الشرائط بدون الامر الی الملاك بل بدون تعلیمه العباد و لا باس بذلک.

و منها: ما ذکره من انه لا یصح اطلاق الامر بالمعنون والسبب مع ارادة العنوان و المسبب الا اذا کان تعنون السبب بالعنوان و تولد المسبب منه من الامور العرفیة المرتکزة فی الاذهان بحیث یکون الامر بالسبب امراً بالمسبب عرفاً ـ الی ان قال ـ: و من المعلوم ان تولد الملاکات من متعلقات التکالیف و تعنونها بالمصالح لیس بمثابة یستفاد من الامر بالفعل انه امر بالملاك، اذ لیس تعنون الافعال بالملاکات من المرتکزات العرفیة لکی یصح اطلاق الامر بالفعل مع ارادة الملاك، فاطلاق الامر بالفعل و عدم تقییده بما یوجب تولدالملاك منه یکون کاشفا قطعیا عن ان الملاکات لیست من المسببات التولیدیة. الی اخر ما افاده.

و فیه: ما عرفت من ان الملاکات لا یعقل ان تکون من غیرالمسببات التولیدیة، بل[1] هی منها لما حققناه مفصلا.

و دعوی ان اطلاق الامر بالسبب مع ارادة المسبب لا یصح الا اذا کان تولد المسبب منه من الامور العرفیة المرتکزة فی الاذهان والا کان اغراءاً بالجهل و نقضاللغرض ممنوعة جدا، لانه بعد ما کان فعل المکلف علة تامة او الجزء الاخیر[2] منها لوجود الملاك بحیث لا ینفک عن وجوده وجوده، فلم لا یصح الامر بالسبب مع ارادة المسبب سواء علم المکلف به او لم یعلم، فلا یلزم ان یکون تولد المسبب من السبب معلوما للعبد اصلاً فضلا عن کونه من المرتکزات العرفیة، و لا یلزم منه اغراء بالجهل و لا نقض للغرض

۱.- سیاتی ان الملاکات علی قسمین قسم منها یکون من قبیل المسببات والمعلومات للافعال و قسم یکون من العناوین المنطبقة علی الافعال (منه عفی عنه).

۲.- سیاتی انه لیس بین الافعال والملاکات نسبة العلیة و المعلولیة دائماً بل قد یکون الملاك عنوانا منطبقا علی الفعل و لا تغایر بینهما فی الوجود (منه عفی عنه).

لانه بعد ما كان الغرض و هو حصول الملاك قهريا سواء اطلق الامر بالسبب او قيّده فاي نقض للغرض فی اطلاق الامر، و لعمري انه واضح لا يخفی فتدبر تعرف.

وانقدح من جميع ما ذكرناه ان مراد الشيخ‌ﷺ ليس ما ذكره المحقق، و ان الاشكال الذي اورد علی نفسه وارد عليه و ما اجاب به عنه من الوجهين لا محصل له، كما ان ما ذكره المحقق فی رفع الاشكال لا يغنی فی رفعه، فافهم.

اشارة الی الوجه الاول لوجوب الاحتياط فی المقام

و قد تحصل مما ذكران ما افاده الشيخ بصورة الاعتراض علی نفسه بقوله: ان قلت... الی اخره، يمكن ان يكون اول الوجوه لوجوب الاحتياط.

نقلٌ و نظرٌ

والمحقق اليزدي‌ﷺ بعد ما ذكر هذا الوجه اجاب عنه بما لفظه: لزوم اتيان الفعل علی نحو يسقط به الغرض عقلا تارة من جهة ان الثابت عليه بحكم العقل اسقاط الامر و هو لا يسقط الا باسقاط الغرض، و اخری من جهة ان اللازم بحكم العقل تحصيل غرض المولی مستقلا من دون ملاحظة كونه سببا لسقوط الامر. و علی الثانی تارة يقال: ان اصل الواجب فی باب الاطاعة ينحصر فی تحصيل الغرض والامر انما يكون حجة علی الغرض من دون ان يكون موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال، و اخری يقال بان الواجب كل منهما بحكم العقل، فلو انفرد الغرض عن الامر يجب تحصيله، و كذا لو انفرد الامر عن الغرض كما لو كان المصلحة فی نفس التكليف. فان كان نظر القائل الی الاول نقول: لا يعقل بقاء الامر مع اتيان متعلقه لانه يرجع الی طلب الحاصل، و ان كان نظره الی اول الوجهين من الثانی فنقول: هذا خلاف ما نجده من انفسنا، لوضوح انه لو فرضنا امر المولی جديا و لم يكن له غرض فی الفعل بل انما امر جدا لغرض و مصلحة فی الطلب الجدي يجب بحكم العقل اطاعته و يصح عندالعقلاء ان يواخذ العبد علی المخالفة، و لا يسمع عذرالعبد بان هذا الامر لم يكن لتحصيل غرض فی المامور به. و ان كان نظره الی

الوجه الاخیر فنقول: لو علم بان غرض المولی لایحصل باتیان متعلق الامر المعلوم یحکم العقل باتیان ما هو موجب لحصول غرضه، و اما اذا لم یعلم ذلك و احتمل انطباق غرضه علی ما علم وجوبه کما فیما نحن فیه، فلا یحکم العقل بوجوب شیء زائد علی ما علم وجوبه، فان امتثال هذا الامر المعلوم واجب و لا یعلم ببقاء غرض للمولی بعد اتیان الفعل المفروض. انتهی کلامه رفع مقامه.

و انت خبیر بعد ما حققناه لک فی بعض المباحث السابقة فی الفقه و فی الاصول ان روح الحکم و حقیقته هی الارادة الواقعیة النفس الامریة، والبعث الانشائی لایکون موضوعا لوجوب الاطاعة الا من حیث کونه کاشفا عن تلك الارادة بحیث لو فرض کشفها بغیر البعث ایضا لوجب علی العبد بحکم العقل اتیان ما یحصل به تلك الارادة، و بعبارة اخری ان المکلف ماخوذ بارادات النفس الامریه لا بالاوامر الانشائیة، و قد عرفت ان ملاکات الاحکام والمصالح الموجودة فی المامور بها هی العلل والدواعی لجعل الاحکام، فالارادة حقیقة و فی نفس الامر انما تعلقت بتلك المصالح، و لیس الواجب علی ما ذکر الاتحصیل تلك المرادات المنکشفة بالاوامر والابعاث الانشائیة، و علی هذا لاوجه للتقسیم الذي ذکره بقوله لزوم اتیان الفعل علی نحو یسقط به الغرض عقلا تارة من جهة ان الثابت بحکم العقل اسقاط الامر و هو لا یسقط الا باسقاط الغرض، واخری من جهة ان اللازم بحکم العقل تحصیل غرض المولی مستقلا من دون ملاحظة کونه سببا لسقوط الامر. و علی الثانی تارة یقال الی اخر ما افاده، اذ علی ما حققناه تعرف ان حقیقة الحکم هی الارادة المتعلقة بالملاکات، و بذلك یظهر ضعف ما ذکره العلامة الانصاری قدس سره: من انه تارة یتعلق الامر بنفس الملاك و اخری یکون غرضا من الامر، وجه الضعف ان الحکم الذي هو الارادة النفس الامریة حقیقة لا یتعلق الا بالملاك، و لا معنی لکون الملاك غرضا من الامر فتأمل. (وجهه انه یمکن ان یکون مرادالشیخ کما لعله ظاهر عبارته ان المقصود من الامر تارة یدخل تحت دائرة الطلب الانشائی کما کان متعلقا

لطلب الحقيق الواقعى، و اخرى لا يدخل تحت الطلب الانشائى الظاهري الكاشف عن الارادة الواقعية، فتدبر).

تقديمٌ و تحقيقٌ

ثم ان تحقيق المقام يستدعى رسم مقدمتين: الاولى: ان العلم بالملاك لا يوجب الاتيان بذيه، لان الملاك والمصلحة بما هو لا يكون تحصيله موجبا لاستحقاق المثوبة و لا تركه موجبا لاستحقاق العقوبة ما لم يعلم بتعلق ارادة المولى به، فاستحقاق الثواب والعقاب فرع الاتيان بمراد المولى و تركه، والذي يدلك على ذلك انه لو راى المولى ان فى الفعل مصلحة و لكن تعلق ارادته بعدم اتيان العبد بها فنهاه عنه، فلا اشكال فى انه لا يجب على العبد الاتيان بذلك الفعل بل يحرم عليه قطعا، و لو فعله يستحق العقوبة عندالعقلاء و لا يسمع عذره بان هذا الفعل كان محصلا لمصلحة كذائية فالواجب على العبد تحصيل مرادات المولى، لاتحصيل ما يكون فيه المصلحة ولو تعلق ارادة المولى بتركه.

الثانية: ان ارادة المولى لا تتعلق الا بملاكات الاحكام لا بالافعال الموجدة لها، و ذلك لان الارادة من كل عاقل مريد لا تتعلق الابما يشتاق اليه و يحبه حب‌الاكيد، و هو ليس فى المقام الا ملاكات الاحكام والمصالح الموجودة فى الافعال، و ان شئت فارجع الى نفسك فانك اذا تعلق شوقك الاكيد و حبك الشديد بشيء كنت تريد هذا الشيء حقيقة لا غير بحيث لوامكنك تحصيله بغير محصّلة لما اردت المحصل اصلا، الا انك لماترى عدم امكان الوصول الى هذا الشيء الا باتيان محصله تريد المحصل ايضا، فالارادة المتعلقة بالمحصل لاتكون الا مترشحة من الارادة الواقعية النفس الامرية المتعلقة بالشيء و ذلك واضح.

لا يقال: لازم ما ذكر كون جلّ الواجبات بل كلّها واجبات غيرية، لان المفروض ان الارادة لا تتعلق بها الا من حيث كونها اسبابا لمصالح هى المامور بها واقعا.

فانه يقال قد تقدم منافى‌الفقه فى مبحث الوضوء ان المطلوب بنفسه هل هوالافعال او الطهارة الحاصلة منها: ان الملاك فى الفرق بين الواجبات النفسية والواجبات الغيرية هو

ان الواجب الغيري ما تعلق به الارادة لا لذاته، والواجب النفسی ما تعلق به الارادة لمصلحة فی ذاته المتحد معه وجودا، فالغيري على هذا المعنى هو ما كان مطلوبا لامر خارج عن ذاته بحيث يكون النسبة بينهما نسبة العلية والمعلولية بحسب الوجود، و ليس معناه ما كان مطلوبا لغير ذاته و ان اتحد الغير معه وجودا، و بذلک يندفع توهم اتصاف جلّ الواجبات او كلها بالغيرية، لانها مطلوبات لغير ذواتها غالبا او دائما، و ذلك لانها كثيرا ما تكون مطلوبة لمصالح توجد فی نفس تلک الافعال المتحدة معها وجوداً و ان لم تكن مطلوبة لذاتها، فتامل تعرف.

اذا عرفت ذلك نقول: ان الملاكات على قسمين: قسم منها يكون مما يتولد من فعل المكلف و مسببا توليديا له، و قسم اخر يكون عنوانا منطبقا على فعله بحيث يكون هو و فعل المكلف موجودين بوجود واحد، فلا يلزم من تعلق الارادة اوّلا و بالذات بالملاك و تعلقه بالفعل ثانيا و بالعرض كون اكثر الواجبات او كلها واجبات غيرية، فتدبر.

و قد تحصل من المقدمتين ان العبد ماخوذ بمرادات النفس الامرية للمولى و ان الارادة الواقعية على فرض وجودها انما تعلقت بالملاك، فاذا علم بوجود الارادة الواقعية ببعض كواشفها كالطلب الانشائی مثلا يجب السعی فی تحصيل الملاك الذي تعلقت به تلک الارادة، فكل ما يحتمل دخله فی حصوله يجب اتيانه. و اذا انجر الكلام الى ذلك ينبغی بسط الكلام فی ان العلم بارادة المولى المتعلقة بالملاك الذي يحمتل مدخلية الجزء الزائد فی حصوله هل موجود فی المقام او لا؟

فنقول: ان الملاك حيث لا يكون بما هو علة تامة لوجود الارادة بل هو مقتضی له ـ و لذا قدمنا ان العلم به بما هو لا يكون حجة على العبد ما لم يعلم بتعلق الارادة به، بل قد تقدم ان للمولى النهی عن الفعل مع كونه جائزا له و هذا النهی حجة على العبد و لو علم بالملاك، و لايكون معذورا عندالعقلاء فی فعله معتذرا بكونه جائزا له ـ فلا يوجب العلم به العلم بالارادة، و لذا لا نعلم[1] بوجود الارادة المتعلقه بالملاك القائم بالاكثر و حينئذ يجري قاعدة قبح العقاب من غير بيان، ولكنه فيما يتمكن الآمر من البيان و لم يبين

۱ـ هذا على فرض الانحلال كما سياتی مفصلا ان شاءالله، منه.

یستکشف بتلک القاعدة عدم وجود الارادة له واقعا و الا لکان علیه البیان، لان وجود الارادة له مع تمکنه من البیان یوجب علیه البیان لان فی عدمه نقض لغرضه، و اما فیما لم یتمکن من البیان فالقاعدة و ان تجري الا انه لا یستکشف منها عدم وجود الارادة. هذا کله علی تقدیر عدم ورودالبیان، و اما مع وروده فلا مجال لجریان القاعدة اصلا کما فیما نحن فیه، حیث یعلم اجمالا بورود بیان من الشارع، فان ثبت الانحلال فی متعلق التکلیف المردد یکون البیان علی الاقل، و به یستکشف عن وجود الارادة بالنسبة الیه، و بقاعدة المذکورة ینفی العقاب علی الجزء المشکوك و ان لم یثبت الانحلال فسیه یجب الاحتیاط عقلا.

و الحاصل ان البیان علی الارادة الواقعیة اجمالا کان او تفصیلا یوجب السعی فی تحصیل مرادالمولی باي نحو کان، فان ثبت الانحلال ینفی العقاب علی الاکثر بقاعدة القبح فان عدم البیان یکفی فی عدم کون العبد ماخوذا، سواء استکشف به عدم الارادة واقعا بان کان المولی متمکنا من البیان او لم یستکشف به ذلك بان لم یکن متمکنا منه. و ان لم یثبت الانحلال فیجب الاحتیاط لوجودالبیان اجمالا علی وجود الارادة الواقعیة اما متعلقة بالاقل او بالاکثر، و البیان الاجمالی کالتفصیلی حجة علی العبد.

و قد تحصل من جمیع ما ذکر ان هذا الوجه لوجوب الاحتیاط لا یتم الا علی تقدیر عدم انحلال العلم الاجمالی، و معه لا حاجة الی هذا الدلیل فینبغی بسط الکلام فی الانحلال و عدمه، فنقول و به نستعین:

الوجه الثانی لوجوب الاحتیاط فی المقام و الجواب عنه

الوجه الثانی لوجوب الاحتیاط ان العلم الاجمالی بثبوت التکلیف بین الاقل والاکثر یوجب الاحتیاط عقلا باتیان الاکثر لتنجزه به حیث تعلق بثبوته.

إجابتان و إزاحتان

و اجاب العلامة الانصاري‌ﷺ عن هذاالوجه بان العلم الاجمالی ینحل بالعلم التفصیلی بوجوب الاقل و شک بدوي فی وجوب الجزء الزائد او الاکثر، اذ وجوب الاقل و مطلوبیته و استحقاق العقاب علی ترکه معلوم، غایة الامر تردد وجوبه بین

النفسی والغیري و وجوب الاکثر مشکوك بالشک البدوي، فیجري فیه قاعدة القبح.

و اورد علیه المحقق الخراسانی فی «الکفایة» بان الانحلال یستلزم الخلف بداهة توقف لزوم الاقل فعلا لها لنفسه او لغیره علی تنجز التکلیف مطلقا، و لو کان متعلقا بالاکثر فلو کان لزومه کذلک مستلزما لعدم تنجزه الا اذا کان متعلقا بالاقل کان خلفا، مع انه یستلزم عدم تنجز التکلیف علی کل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال، و ما یلزم من وجوده عدمه محال.

واجاب المحقق النائینی عن هذا الایراد علی ما نسب الیه بعض مقرري بحثه اوّلاً بان ذلك فرع ان یکون وجوب الاقل مقدمیا علی تقدیر کون الواجب هو الاکثر، و الامر لیس کذلک، و عبارة الشیخ و ان اوهم ذلك الا انه لس بمراده ظاهرا. و ثانیا بان وجوب الاقل علی تقدیر کون الواجب فی الواقع هو الاکثر و کونه مقدمة له انما یتوقف علی تعلق الطلب الواقعی بالاکثر و ان لم یکن منجزا و لیس متوقفا علی تنجز التکلیف بالاکثر، کما ان تنجزه ایضا لیس یتوقف علی تنجز الاکثر، لان تنجز کل تکلیف فرع العلم به و لا دخل لتنجز تکلیف اخر فیه، فالذي یتوقف علیه تنجز الاقل هو العلم بوجوب نفسه. لا یرد علی ما افاده اولا ان کون وجوب الاقل نفسیا علی تقدیر ان یکون متعلق التکلیف هو الاکثر لیس مما یدفع به الاشکال، اذ علیه أیضاً یمکن ان یقال ان تنجز الاقل نفسیا علی کل تقدیر یتوقف علی تنجز التکلیف و لو کان متعلقا بالاکثر فلو کان لزومه کذلک مستلزما لوصح تنجزه الا اذا کان متعلقا بالاقل کان خلفا، و هکذا اشکال الثانی الذي افاده المحقق فی «الکفایة» بقوله: مع انه یلزم من وجوده عدمه الخ یاتی علی فرض کون وجوب الاقل نفسیا ایضاً علی تقدیر ان یکون متعلق الوجوب هوالاکثر و هو لا یخفی. و لعمري ان ما یری من المحقق النائینی لیس الا من سهو القلم و الا فالعجب ثم العجب منه. اقول: نعم هذا الذي افاده یصلح للجواب عن الایراد علی ما افاده المحقق العلامة الانصاري قدس سره بان التکلیف المعلوم تفصیلا لو کان غیریا فی الواقع لا ترتیب علیه اثر عقلا لما حقق فی محلّه و کونه نفسیا غیر معلوم تفصیلا فی طرف فیبقی العلم الاجمالی بالتکلیف النفسی بحاله و یوجب الاحتیاط حیث انه یمکن ان یقال حینئذٍ الأالقول

بوجوب الغيري للاجزاء بل وجوبها كوجوب الكل نفسي فتدبر انتهى ملخص كلامه.

و فيه: ان ظاهر عبارة المحقق فی «الكفاية» بل و كذا فی تعليقته ان تنجز التكليف بالاقل فرع تنجزه بالأكثر و هذا متين جدا، حيث ان الارادة بالمقدمة تكون مترشحة من ارادة ذيها و كذا تنجز التكليف به، و لايمكن بل لا يعقل كون المقدمة متعلقة لتكليف منجز الا اذا كان ذيها كذلك[1]

إيراد آخر على الشيخ قدس سره

و قد يورد (مرجع هذا الايراد الى ايراد المحقق الخراسانی كما ياتی منه)[2] على الشيخ ايضا بان التكليف المعلوم تفصيلاً لو كان غيريا فی الواقع لا يترتب عليه أثر عقلا لما حقق فی محله، و التكليف النفسی غير معلوم تفصيلا فی طرف خاص فيبقى العلم الاجمالی بالتكليف النفسی موجبا للاحتياط.

لا يقال: نفی الاثر عن التكليف الغيري مطلقا لا وجه له، فان المنفی بحكم العقل استحقاق العقوبة على مخالفته كالتكليف النفسی، و اما كون مخالفته منشأً للعقاب على ذي المقدمة فلا ينفيه العقل، بل هو لازم له عند العلم يقال: ان التكليف بالاقل معلوم و مخالفته يوجب استحقاق العبد للعقوبة إما على ترك نفسه، و اما على ترك ما هو مسبب عن تركه، و لا علم لنا بتكليف اخر غير هذا المعلوم.

فانه يقال: المفروض على هذاالقول عدم تنجز الاكثر فكيف يصير ترك الاقل المعلوم موجبا للعقوبة عليه، و الحاصل ان احتمال كون الوجوب المعلوم غيريا هل

۱.- اقول هذا كله مضافا الى اضطراب كلماته فانه لم يبين بحسب الظاهر مراد المحقق الخراسانی كما هو حقه و خلط بين ايراديه اعنی الخلف و استلزام وجود الشئ عدمه فراجع الى كلامه تعرف صحة ما ذكرناه.

۲.- اقول هذا الايراد قريب من الذي افاده المحقق الخراسانی بل يرجع اليه بالاخرة فان محصله: ان التكليف فی الاقل لم يكن له اثر على كل تقدير الا اذا كان الاكثر منجزا على فرض كونه متعلقا للتكليف و ذلك لانه لو لم يكن منجزا لما صح العقاب على الاقل فالاقل يكون متعلقا لتكليف له اثر على كونه نفسيا و ليس له اثر على كونه غيريا و لا يعقل فرض الاثر له مطلقا الا على فرض تنجز الاكثر لو كان التكيف متعلقا به و اذا نقول انحلال العلم الاجمالی يتوقف على كون الاقل متعلقا لتكليف ذي اثر على كل تقدير و هو يتوقف على تنجز الاكثر على تقديران يكون متعلقا للتكليف، فلو كان الانحلال يستلزم عدم تنجز التكليف على فرض تعلقه بالاكثر لزم الخلف الى الاخر (منه عفی عنه).

یوجب تنجز الاکثر اولا؟ فعلی الاول لا معنی للقول بالبراءة فیه و علی الثانی لامعنی للقول بان مخالفته توجب العقوبة علیه، هذا.

لا یقال: ترك الاکثر قد یکون مستندا الی ترك الاجزاء المعلومة و قد یکون مستندا الی ترك الجزء المشکوك، و المراد من ان المخالفة للتکلیف الغیري توجب العقوبة علی ذي المقدمة انه لو ترك مستنداً الی ترك الاجزاء المعلومة وجوبها لاستحق علیه العقاب، دون ما اذا ترك مستندا الی غیرها.

فانه یقال: لازم ما ذکرت عدم صحة العقوبة علی الاکثر لو ترك مجموع الاجزاء من المعلومة و غیرها، فان الترك حینئذٍ لیس مستندا الی خصوص ترك الاجزاء المعلومة کما هو واضح، فیرجع الامر الی ان مخالفة هذا الامر المعلوم لیس له اثر علی تقدیر.

کلام المحقق الیزدي قدس سره فی إنحلال العلم الاجمالی

والمحقق الیزدي(قده) بعد ذکر جمیع هذه بالفاظها، قال: هذا غایة ما یمکن ان یقال فی تقریب الاستدلال للقائل بالاشتغال.

و فیه: ان الضابط فی انحلال العلم الاجمالی لیس العلم التفصیلی بالتکلیف الذي یوجب مخالفته العقوبة علی کل تقدیر، کیف و لو کان کذلک ما صحّ القول بالانحلال فیما اذا قام طریق معتبر شرعی مثبت فی بعض الاطراف، فانه لا یصح العقوبة علی مخالفة التکلیف الطریق علی کل تقدیر، بل هو موجب لصحة العقوبة لو کان مصادفا للواقع، انما الضابط هوالعلم التفصیلی بالتکلیف الذي یجب امتثاله عقلا و ان کان من جهة صحة العقوبة علی بعض التقادیر، فنقول: فیما نحن فیه ان العلم بالتکلیف المتعلق بالاقل لما لا یعلم کونه مقدمیا او نفسیا یجب عندالعقل موافقته لانه لو کان نفسیا لم یکن له عذر فی ترکه کما فی التکالیف الطریقیة، حیث ان وجوب امتثالها عندالعقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع و ان المکلف علی هذا التقدیر لم یکن معذورا، فعلی هذا نقول: نعلم تفصیلا بتکلیف من الشرع یجب بحکم العقل متابعته ونشک فی تکلیف اخر و راء ذلك لاحتمال وحدة مورد العلم الاجمالی مع التفصیلی. والعجب ممن جزم فی التکالیف الطریقیة بانها موجبة للانحلال مع جزمه هنا بالاشتغال محتجاً بان التکلیف المعلوم لیس له اثر

على كل تقدير. انتهى المقصود من كلامه.

إيرادٌ و إبطالٌ

و اورد عليه بعض المحققين فى تعليقته على «الكفاية» بان ضم الوجوب الغيري الى الوجوب النفسى هنا اجنبى عن العلم باستحقاق العقاب على تقدير، بل العلم به ان كان لاجل العلم الاجمالى بوجوب الاقل نفسيا او بوجوب الاكثر نفسيا فدعواه صحيحة، الا انه لا يعقل ان يكون تأثير العلم فى طرف مانع عن تأثيره فى طرف اخر مع تساوي نسبته اليهما. و ان كان لاجل احتمال وجوب الاقل نفسيا فقط فدعوى العلم بالعقاب على تقدير المصادفة غير صحيحة، اذ لا دليل على منجزية الاحتمال، و هذا هوالفارق بين الاحتمال الناشئ من الحجة الشرعية القائمة فى بعض الاطراف والاحتمال هنا، لان الطريق الموجب للاحتمال مقطوع الحجية هنا والمنجزية على تقدير المصادفة دون الاحتمال هنا، و قد عرفت ان ضم احتمال الوجوب الغيري لايجدي فى العلم بالعقاب على تقدير، انتهى.

و انت خبير بان مقصود المحقق اليزدي قدس سره ليس ما فهمه المحقق المذكور بل مقصوده على ما يستظهر من عبارته: انا نعلم بالطلب المتوجه بالاقل والعلم بالطلب بيان سواء كان ذلك الطلب مصححا للعقاب على كل تقدير او لم يكن كذلك الا على بعض التقادير، فنقول فيما نحن فيه يعلم بتعلق التكليف و توجه الخطلاب بالاقل، و هذا التكليف و ان لم يعلم كونه نفسيا او غيريا فلم يعلم كونه موجبا للعقاب على كل تقدير، اذ لو كان نفسيا لصح العقاب على تركه و لو كان غيريا لماصح، وذلك لان المفروض على القول بالانحلال عدم تنجز التكليف بالاكثر، الا ان مجرد العلم بالتكليف بيان على العقاب المحتمل و حجة على العبد بحيث لو ترك الاقل و صادف كونه نفسيا لما يسمع عذره، و ما كنت قاطعا بالعقاب كما فى الطرق المنصوبة من قبل الشارع.

والحاصل: ان احتمال العقاب لما كان مقرونا بالبيان على العقاب المحتمل لكان منجزا قطعا، لامن حيث ان الاحتمال منجز، بل لان البيان قاطع لعذر العبد و محرك له نحو العمل سواء كان عالما بالعقاب او لا، هذا مراد المحقق، و عليه لا يرد الاشكال المذكور[1].

١.- لا يخفى ان بهذا الوجه يندفع الاشكال الذي اورده فى «الكفاية» اما اشكال الخلف فلانه فرع مقدمات: إحداها توقف

نقد ما ذكره المحقق اليزدي قدس سره

و لكن يرد عليه ان قياس المقام بباب الطرق والامارات مع الفارق، و انحلال العلم الاجمالى بقيام الطرق فى بعض اطرافه لا يستلزم انحلاله بالعلم بتعلق التكليف تفصيلا فى البعض، لان بعض وجوه الانحلال فى ذلك المقام لا ياتى هنها و بعضه لا يصح فى نفسه فان وجوه الانحلال فى باب قيام الطرق اربعة:

احدها: ان العلم الاجمالى بالتكاليف يقتضى الاتيان بالمقدار المعلوم، اما حقيقة كما لو علم بالمقدار المعلوم تفصيلا و اتى به، و اما حكما كما لو اتى بموديات الطرق التى نزلها الشارع منزلة الواقع، فان الاتى بها كالاتى بنفس الواقعيات.

و فيه: ان هذا الوجه و ان كان لو صح لجرى فى المقام ايضا، الا انه يمكن الخدشة فيه بان العلم الاجمالى يقتضى عدم المخالفة بالمقدار المعلوم اجمالا، لا المطابقة بذلك المقدار.

الثانى: ان بقيام الطرق بالمقدار المعلوم ينحل العلم الاجمالى، لان الاتيان بما دلت الادلة على وجوبه واجب و كذا ترك ما دلت على تحريمه، و لا يكون لنا علم بالتكليف سوى ما علم تفصيلا، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل.

و فيه: اولا عدم صحة هذا الوجه فى نفسه و عدم صلاحيته وجها للانحلال، و ذلك لان هذا كله مبنى على ما هو خلاف التحقيق عندنا من السببية المحضة فى باب الطرق والامارات، فقد عرفت فى محله مفصلا ان الفعل الذي قامت الامارة على وجوبه او حرمته لم يكن واجبا بما انه قامت على وجوبه الامارة، او حراما بما انه قامت على حرمته ذلك. و ثانيا انه على فرض صحته لا يجري فيما نحن فيه، لان الانحلال على القول به فى

الانحلال على تنجز التكليف بالاقل مطلقا، الثانية توقف ذلك على تنجز التكليف بالاكثر لو كان متعلقا للتكليف، الثالثة استلزام تنجز الاقل مطلقا عدم تنجز التكليف الا اذا كان متعلقا بالاقل، و بما ذكره المحقق يبطل المقدمة الاولى لما عرفت من ان الانحلال يتوقف على ذلك، والمقدمة الثالثة لان الذي يستلزم عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالاكثر ليس لزوم الاقل و تنجزه مطلقا بل هو تنجزه على بعض التقادير، فتدبر فانه دقيق. و اما اشكال استلزام وجود الشيء عدمه فلانه ايضا فرع امور: احدها استلزام الانحلال عدم تنجز التكليف على كل حال، الثانى استلزام ذلك عدم لزوم الاقل مطلقا، الثالث استلزام ذلك عدم الانحلال، و بما ذكره المحقق يبطل الامر الثالث لما عرفت من ان عدم تنجز الاقل على اي حال لا يضر بالانحلال فتدبر.

باب الطرق و الامارات انما هو لانها قامت على وجود تكليف سابق على المعلوم بالاجمال، سواء كان العلم بها ايضا سابقا على العلم الاجمالى او كان مقارنا له او لاحقا به، و لذا قلنا فى تلك المسألة ان سبق العلم الاجمالى على العلم بالطرق لا يضر بالانحلال لان المدار على المعلوم لا على العلم فراجع. و كيف كان فالمقام ليس كذلك، بل كان الامر بالعكس، اذالمعلوم تفصيلا و هو وجوب الاقل المردد بين كونه نفسيا او غيريا متاخر من المعلوم اجمالا و هو وجوب الاقل نفسيا او الاكثر كذلك، حيث انه لو لم يعلم اجمالا بوجوب الاقل او الاكثر نفسيا لم يحصل العلم التفصيلى بوجوب الاقل اما نفسيا او غيريا فان وجوب الاقل على فرض كونه غيريا ليس الا من جهة كونه مقدمة الاكثر، و من الواضح ان الوجوب المقدمى لا يتعلق بالمقدمات الا بعد تعلقه بذيها، لانه مترشح من وجوب ذيها كما لا يخفى، تدبر تعرف.

الثالث: ان العلم يعتبر فى موضوع حكم العقل من حيث انه طريق قاطع للعذر لا من حيث انه صفة خاصة و لذا تقوم الامارات مقامه فلو قامت الامارة المعتبرة او الطريق المعتبر على بعض الاطراف مفصلا، فالمعلوم بصفة انه معلوم و ان كان بعد مردداً، و لكن ما قامت عليه الامارة او الطريق القاطع للعذر ليس مردداً، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتثال مفصل و ما بقى على اجماله ليس ملاكالحكم العقل، هذا و قد عرفت مناقى مبحث الشبهات التحريمية فى الدليل العقلى على وجوب الاحتياط فيها ان هذا العبارة التى نقلناها عن المحقق صاحب الدرر بالفاظها يحتمل معنيين.

احدهما: ان العلم التفصيلى الذي اجمعوا على كونه موجبا لإنحلال العلم الاجمالى بل لم يشكل فيه احد ليس موجبا له بما هو صفة خاصة، بل ينحل العلم به بما هو طريق قاطع للعذر، و على هذا نقول: الطرق والامارات ايضا قاطعة للعذر و حجج على العبيد فلابد من انحلال العلم الاجمالى بها كانحلاله بالعلم التفصيلى. و هذا الذي افاده الاستاد فى معنى العبارة.

و فيه: ان ملاك الانحلال ليس تعلق العلم التفصيلى ببعض الاطراف، بل ملاكه عدم البيان على ساير الاطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال، فالمدار

علی عدم البیان المستند الی عدم بقاء العلم، لا علی تعلق العلم التفصیلی ببعض الاطراف.

الثانی: ما استظهرناه من العبارة و حاصله: ان العلم الاجمالی الموثر فی التنجیز لیس ماخوذا فی حکم العقل به الا من حیث انه طریق قاطع للعذر فیجب الاحتیاط فی کل واحد من الاطراف لاحتمال انطباق ما قام علیه الحجة علیه، فبعد قیام الحجة علی بعض الاطراف لااجمال فیما هو ملاك حکم العقل بالتنجیز، و لیس ما بقی علی اجماله ملاکالحکمه بذلک.

و قد عرفت انه لو استظهرنا من العبارة ذلك لا مجال للاشکال علیه ظاهرا، هذا، فتدبر لعلک تعرف علی حقیقة المقال .

الرابع: ما نقل عن بعض المحققین فی وجه ذلك من استلزامه ورود المنجز علی المنجز.

و فیه: اوّلاً ما عرفت من ضعف هذا الکلام و حیث قد استقصیناالکلام فی ابطال ذلك فلانطیله بالاعادة، و ثانیا عدم تاتی هذاالوجه فی المقام حیث ان تنجیز العلم الاجمالی سابق علی تنجیز العلم التفصیلی فیمکن العکس و القول بعدم تاثیر العلم التفصیلی اللاحق لان تاثیره مستلزم لورود المنجز علی المنجز.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استدلال آخر علی جریان اصل البراءة

و استدل المحقق الیزدي علی البراءة بوجه اخر فقال: ان الاقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسی، لان المرکب باللحاظ الاول الذي یجعله الحاکم موضوعاً للحکم ملحوظ بلحاظ واحد و موجود فی الذهن بوجود واحد، و لا جزء له بهذه الملاحظة، انما یعتبر الجزئیة بملاحظة ثانویة و هی ملاحظة کل جزء منه مستقلا، فالجزء ان لوحظ مستقلا فهی مقدمة للکل، و ان لوحظ طریقا الی الملاحظة الاولیة للحاکم علی نحو الطبیعة المهملة فهو عین الکل، اذ لیس للاجزاء بهذا الاعتبار وجود علی حدة، اذا عرفت هذا فنقول: بعدالعلم بتعلق الوجوب اما بالاقل او بالاکثر نعلم بتعلقه بذات الاقل مع قطع النظر عن کونه محدوداً باحدالحدین و نشک فی تعلقه بشیء اخر فمقتضی الاصل البراءة هذا بعض کلامه بلفظه، ثم ذکر اعتراضات علی نفسه و اجاب عنها، ان شئت راجع کلامه.

تبصرةٌ

و لا يخفى ان هذا الوجه للبراءة بل سايرالوجوه التى ذكروها ليست لنفى فعلية التكليف عن الجزء الزائد او عن الاكثر، بل فعليته على فرض كونه متعلقا للتكليف مفروضة فى جميعها، فهذه الوجوه على فرض صحتها انما هى لنفى تنجز التكليف عن الاكثر اوالجزء المشكوك، والذي يدلك على ذلك امور:

احدها: ان مفروض الكلام هوالعلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الاقل و الاكثر بحيث لو كان متعلق التكليف كل واحد منهما لكان فعليا بالنسبة اليه، ففرض عدم فعلية التكليف على فرض تعلقه بالاكثر خروج عن مورد البحث و مفروض الكلام.

الثانى: ان ماترى منهم فى وجه البراءة دليل قطعى على ذلك، فان المحقق اليزدي استدل عليه فى اول الوجهين بما حاصله: ان البيان على الاقل موجود للعلم تفصيلا بتوجه التكليف به من الشرع، و لايخفى ان العلم التفصيلى بتوجه التكليف به الذي يكون حجة على العبد لايجتمع مع عدم فعلية التكليف اذا كان متعلقا بالاكثر، حيث ان العلم بالتكليف الذي يكون فعليا على بعض التقادير و انشائيا على بعضها الاخر ليس حجة قاطعة للعذر كما لايخفى. و استدل غيره على البراءة بما حاصله: انا نعلم بلزوم الاتيان بالاقل اما لنفسه او لغيره و لانعلم بتكليف اخر وراء ذلك فلا يكون على فرض وجوده منجزا بحيث يقبح العقاب على تركه لان العقاب حينئذٍ بلا بيان، و انت خبير بان صريح هذا نفى تنجز التكليف عن الاكثر لانفى فعليته عنه.

الثالث: ان اعتراضات التى اوردوها على هذه الوجوه اقوى شاهد على ان البرائى لا ينفع الا تنجز التكليف عن الاكثر، فان شئت راجع ما افاده المحقق فى «الكفاية» و كذا تعليقته تجد صدق كلامنا.

اذا عرفت ذلك تعلم ضعف ما افاده بعض المحققين فى حاشيته على «الكفاية» فى وجه الانحلال قال ـ بعد ان ذهب الى ان وجوب الاجزاء ليس من باب المقدمة بل هو وجوب نفسى عين وجوب الكل منبعث عن ارادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالاجزاء باسرها، و ان انبساط وجوب الكل على الاجزاء ليس كانبساط البياض على

الجسم، بل كانبساط الوجود الذهنى على الماهية التركيبة، حيث ان المجموع ملحوظ بلحاظ واحد و مراد بمراد واحد ما لفظه ـ لاريب فى ان هذاالوجوب النفسى الشخصى المعلوم اصله منبسط على تسعة اجزاء بتعلق واحد، و انبساطه بغير ذلك المتعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك، فهذاالوجوب النفسى الشخصى المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليا منجزا و بالمقدار الاخر المجهول لا مقتضى لفعليته و تنجزه انتهى المقصود من كلامه. وجه الضعف ما عرفت من ان ما افاده من عدم فعلية الاكثر خروج عن مفروض الكلام و مخالف لما بنوا عليه كلماتهم من فعلية التكليف على اي حال، بحيث لو ترك من دون مجوز لكان موجبا للعقوبة، و هو ايضا صرح فى اخر كلامه بذلك، فراجع و تدبر. و كيف كان فالوجه الذي افاده المحقق اليزدي ثانيا لعله خال عن الاشكال.

وهمٌ و دفعٌ

و قد يقال بانه لا يتم هذا الوجه الا بضميمة ما نقل عن المحقق فى الوجه الاول و حاصله: انه لا يشترط فى انحلال العلم الاجمالى العلم التفصيلى بالتكليف الذي يوجب مخالفته للعقوبة على اي حال، حيث انه لو لا هذه الضميمة ليعود الاشكال الذي ذكره المحقق الخراسانى، و تقريبه ان الوجوب النفسى للاقل بحيث يعاقب على تركه على اي حال يتوقف على تنجز التكليف و لو كان متعلقا بالاكثر، فلو كان وجوبه كذلك مستلزما لعدم تنجزه الا اذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا، و ايضا ان الانحلال يستلزم عدم تنجز التكليف على كل حال، و هو يستلزم عدم وجوب الاقل مطلقا بحيث يعاقب على تركه، و هو يستلزم عدم الانحلال، فلزم من الانحلال عدمه و هو محال.

و فيه: ان الظاهر عدم الاحتياج الى هذه الضميمة و عدم ورود اشكال المحقق الخراسانى على تقدير كون الاجزاء واجبا بوجوب نفسى، لان المنبسط على ذات الاقل على هذاالقول هو الوجوب النفسى الذي لموافقته ثواب و لمخالفته عقاب الذي لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف اخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمة و ليحتاج الى ضم ما افاده المحقق اليزدي فى وجه الاول للبراءة الى هذاالوجه، نعم لايعلم ان المنبسط عليه التكليف

النفسى تمام المنبسط عليه واقعا او بعضه، و هذا لايخرج التكليف النفسى المعلوم عن التنجز كما لا يخفى. و ان شئت قلت: ان وجوب الاجزاء على فرض كونه نفسيا منجز بنفس العلم بتعلق الوجوب به بحيث لو فرض محالا امكان تعلق العلم بوجوب بعض الاجزاء فى المركب دون العلم بوجوب الكل بالاسر لقلنا بتنجز ذلك البعض دون الكل و ليس تنجزها فرع تنجز الكل و من ناحيته، و ذلك بخلاف ان يكون وجوبها مقدميا فان تنجزها حينئذٍ يتوقف على تنجز ذي المقدمة الذي هو الكل و يترشح من ناحيته كما يترشح اصل وجوبها من ناحيته، و لعمري انه واضح و لا يحتاج الى اطالة الكلام فتدبر.

و مما ذكرنا تعرف ضعف ما اوردناه على المحقق النائينى فى بعض الحواشي السابق من ان اشكال الخلف واستلزام وجود الشيء عدمه لا يختص بكون وجوب الاجزاء غيريا بل ياتى على فرض كونه نفسيا ايضا، فراجع و تامل.

و قد تحصل من جميع ما ذكر عدم وجوب الاحتياط عقلاً، وانحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى والشك البدوي للوجه الثانى الذي افاده المحقق اليزدي. اللهم الا ان يخدش فى كون وجوب الاجزاء نفسيا بل و للوجه الاول ايضا، حيث قد عرفت ان اقوى الوجوه فى باب انحلال العلم الاجمالى بقيام الطرق فى بعض اطرافه و هو الوجه الثالث صحيح جار فى المقام، اما جريانه فى المقام فواضح، و اما صحته فلما عرفت فى ذلك الباب بل اشير اليه فى المقام، فراجع. هذا كله بناء على مسلك القوم، و اما على ما حققناه و اخترناه من عدم جريان البراءة العقلية فى الشبهات البدوية فيجب الاحتياط عقلا.

هذا تتمة الكلام فى الاصل العقلى.

وجه جريان البراءة الشرعية فى المقام عند الشيخ قدس سره

و اما الاصل الشرعى فقد حكم العلامة الانصاري(قده) بالبراءة الشرعية كما حكم بالبراءة العقلية، لان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد وغير معلوم فهو موضوع عنهم و مرفوع، او لان وجوب الاكثر مما حجب علمه فموضوع عن العباد و مما لا يعلمون فمرفوع عنهم. و لا يعارض بان وجوب الاقل ايضا كذلك، لان العلم بوجوبه المردد بين النفسى والغيري غير محجوب فهو غير موضوع.

و لا یخفی علیک ان من کان بناؤه فی المسألة علی البراءة العقلیة یمکن جعله [1] وجوب الاکثر او وجوب الجزء الزائد الذي مرجعه الی الاول بالاخرة مجری البراءة الشرعیة.

و اما من کان بناؤه علی الاحتیاط العقلی و عدم انحلال العلم الاجمالی عقلا فلایمکن له ظاهرا اجراء البراءة بالنسبة الی وجوب[2] الاکثر، لانه معارض بوجوب الاقل، والعلم بوجوبه المرددبین النفسی والغیري لایجدي القائل بالاحتیاط کما عرفت مفصلا. فما یری من الشیخ(قده): من انه علی فرض کون العقل حاکما بالاحتیاط ایضا و بمراعاة حال العلم الاجمالی بالتکلیف المرددبین الاقل والاکثر کانت هذه الاخبار کافیة فی المطلب،مخدوش ظاهراً بناء علی جعله مجری البراءة هو وجوب الاکثر، لانه یرد علیه ما عرفت.

ایرادٌ و تذکیرٌ

و لذا اورد علیه المحقق فی تعلیقته بما حاصله: ان وجوب واحد من الاقل والاکثر نفسیا مما لم یحجب الله علمه عنا فلیس موضوعا عنا و لنا فی سعة منه، کما هو قضیة العلم به بحکم العقل ایضا حسب الفرض، و هذا ینافی الحکم علی الاکثر علی التعیین بانه موضوع عنا، فلابد اما من الحکم بعدم شمول هذه الاخبار لمثل المقام مما علم وجوب شیء اجمالا، و اما من الحکم بان الاکثر مما علم بوجوب الاتیان به بحکم العقل. و

۱.- فیه اشکال اذ لو سلم صحة اجراء البراءة العقلیة فی الاکثر ایضا لیشکل اجراء البراءة الشرعیة فیها لان جریانها موقوف علی عدم جریانها فی الاقل و جریانها فی الاقل موقوف لکون التکلیف المردد فعلیا و لو کان متعلقه هو الاکثر فلو استلزم اجراء البراءة فی الاکثر عدم فعلیته علی هذاالتقدیر کما هو المختار لزم الخلف فتامل (منه).

۲.- سیاتی ان جریان البراءة الشرعیة فی الاکثر یتوقف علی مقدمتین: إحداهما ان یکون وجوب الاکثر علی فرض کونه واجبا واقعا فعلیا لانه لو لم یکن فعلیا بمخالفة الحکم الظاهري معه لصار الاقل مشکوکا بالشک البدوي فیجري فیه البراءة ایضا و هو خلاف الاجمالی بل لا یلتزم به احد. الثانیة ان یکون العلم بوجوب المردد بین کونه نفسیا او غیریا موجبا للانحلال و حجة علی العبد علی الوجوب لو صادف کونه نفسیا لانه لو لم یکن حجة علی العبد لزم اجراء البراءة فیه ایضا فیعارض البراءة فی الاکثر و هذا دقیق فتدبر جیدا (منه عفی عنه).

بالجملة للمنع عن جريان البراءة الشرعية بالنسبة الى وجوب الاكثر مجال، و كون احد الطرفين معلوم التكليف غير مفيد بعد الحكم بتنجز التكليف المعلوم اجمالا على ما هو المفروض.

و انت خبير بان توجه اشكال المحقق كما صرح به انما هو على فرض كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط، و كون احدالاطراف معلوم الوجوب تفصيلا غير مجد فى الانحلال، و الا فعليه فلا اشكال، كما لا يخفى فتدبر.

ما ذكره المحقق الخراسانى توجيها لجريان البراءة الشرعية

ثم ان المحقق المذكور وجه البراءة فى «الكفاية» بما يسلم من هذا الاشكال قال: الظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شک فى جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال عما تردد امره بين الاقل و الاكثر و يعينه فى الاول. لا يقال: ان جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجعولة و ليس لها اثر مجعول، و وجوب الاعادة انما هو اثر بقاء الامر، مع انه عقلى ليس الا من باب وجوب الاطاعة. لانه يقال: نعم و لكنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، و هذا كاف فى صحة رفعها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لا يقال: ارتفاع الامر الانتزاعى يكون برفع منشأ انتزاعه، و هو الامر الاول و لا دليل اخر على امر اخر بالخالى عنه.

لانه يقال: نعم الا ان نسبة حديث الرفع الناظر الى الادلة على بيان الاجزاء اليها نسبة الاستثناء، و هو معها يكون دالة على جزئيتها الا مع الجهل بها انتهى.

و اورد على ذلك فى تعليقته على «الكفاية» على ما حكى عنه بان رفع الجزئية ينافى العلم بالحكم الفعلى المردد بين الاقل والاكثر.

و فيه :انه ليس لنا فى المقام بل فى اكثر موارد العلم الاجمالى علم اجمالى بارادة الفعلية للمولى متعلقة اما بهذا او بذاك، و الا لا نسد باب اجراء الاصول النافية فى بعض اطراف العلم الاجمالى فضلا عن جميعها، و قد عرفت منا سابقا انه لا باس باجراء الاصول الشرعية فى جميع الاطراف فضلا عن بعضها، و ذلك لان فى اكثر موارده بل فى الجميع الا ما شذ و ندر قام حجة شرعية كالظاهر و نحوه على حكم مردد بين الاقل و الاكثر كما فى

المقام، او بین غیرهما کما فی سایر موارد العلم الاجمالی، و ما قام علیه الحجة یمکن تطابقه للارادة الواقعیة و یمکن عدم تطابقه، و من ذلك قلنا بعدم البأس باجراء الاصول الشرعیة فی جمیع الاطراف ایضا لو لا دلیل علی خلافه. و حینئذٍ نقول فیما نحن فیه: لا باس برفع جزئیة المشکوکة بحدیث الرفع و غیره، و به یحکم بعدم فعلیة الحکم علی فرض کون متعلقه هوالاکثر، و صرف الشارع ارادته عنه لو کانت ارادته متعلقة به فی الواقع.

و لا یتوهم التنافی بین هذا الکلام و بین ما ذکرناه سابقا فی جواب المحقق الاصبهانی‌ﷺ من ان مفروض الکلام هو العلم الاجمالی بحکم یکون علی کل تقدیر فعلیا و ان البرائی لاینفی فعلیة الاکثر علی فرض کونه متعلقا للتکلیف بل ینفی تنجز التکلیف عنه.

و ذلك لان الکلام هناك کان فی البراءة العقلیة و هی لا تقتضی الا نفی تنجز الاکثر مع فرض کونه فعلیا[1] و هنا کان فی البراءة الشرعیة و هی کما عرفت سابقا توجب رفع الفعلیة عن الاحکام الواقعیة، لان ارادة الشیء فعلا و الترخیص فی ترکه لا یجتمعان، فالترخیص دلیل علی عدم وجود الارادة الفعلیة، فتدبر فانه دقیق.

ایضاحُ

ثم ان توضیح الاشکال الذي ذکره بقوله لا یقال انما یکون ارتفاع الامر الانتزاعی برفع منشأ انتزاعه الخ هو ان الثابت بحدیث الرفع علی هذا انما هو الامر الاول اعنی الامر المتعلق بالاکثر، و بعد رفع فعلیة الحکم عن الاکثر لا دلیل علی فعلیته الخالی عن الجزء المشکوك اعنی الاقل، و الاصل الشرعی لا یثبته الا علی القول بالاصول المثبتة، و احتمال کون متعلق الامر هو الاقل احتمال بدوي غیر منجز، فلابد اما من القول فی دوران الامر

۱.- لا یخفی ان الفعلیة التی قلنا ان الکلام فی البراءة العقلیة علی فرض وجودها لیست ایضا الا ما تستفاد من الحجج الشرعیة الظاهریة کما فی المقام فلیس کلامنا هذا منافیا للکلام فی البراءة العقلیة فالفرق بین البراءة الشرعیة والعقلیة ان الاولی علی فرض صحتها تنفی فعلیة الحکم الواقعی علی فرض تعلق التکلیف بالاکثر والثانیة تنفی تنجزه فقط (منه عفی عنه).

بين الاقل والاكثر بعدم وجوب الاتيان بشی اصلا، او القول بعدم جريان اخبار البراءة و وجوب الاحتياط باتيان الاكثر، و الاول خلاف الاجماع والاتفاق بل لايمكن قبوله بعد مراجعة الوجدان، فلابد من القول بالثانی.

والحاصل: ان رفع المركب اعنی الاكثر كما يصدق برفع الحكم بحسب الفعلية عن الجزء المشكوك كذلک يصدق برفعه عن تمام الاجزاء، فان رفع المركب اما برفع احد جزئيه او كليهما، و لا دليل على الاول فيبقى فی البين احتمال كون متعلق التكليف المردد هوالاقل، والاحتمال البدوي ليس منجزا فيلزم عدم وجوب الاتيان به، و هو خلاف الوجدان و لا يلتزم به احد، و حيث ان منشأ هذا ليس الا اجراء البراءة فی الاكثر يجب ان يقال بعدم شمول ادلتها للمقام هذا.

و اما توضيح الجواب الذي افاده و حاصله: ان ادلة البراءة مثل حديث الرفع و نحوه حاكمة على الادلة الدالة على بيان الاجزاء و نسبتها اليها نسبة الاستثناء، فهو ان دليل المركب مثل قوله «اقيموا الصلوة»[1] مثلا مطلق دال على وجوب الاتيان بالاجزاء علم بهاالمكلف او لا. و بحديث الرفع الحاكم عليه يخرج الاجزاء المجهولة عن الوجوب و يبقى الدليل ظاهرا فی البعث الفعلی نحو باقی الاجزاء، فاثبات الامر بالاقل ليس بحديث الرفع بل هذا الامر مستفاد من الجمع بين دليل المركب و دليل الاجزاء و حديث الرفع، و ذلك كما فی الامارة النافية لجزئية الشيء للمركب فان الكون الخالی عنه متعلقا للامر مستفاد من الجمع بين الدليلين و بين الامارة. هذا ما افاده المحقق فی درسه فی الدورة الاخيرة على ما حكی عنه. و منه يظهر ان فی عبارته فی المتن نوع من المسامحة حيث ان كلامه فی الجزء المجهول، و عليه فحكومة ادلة الرفع ليس على دليل الاجزاء بل انما هی على دليل المجمل كقوله اقيموا الصلوة مثلا، و كونه بمنزلة الاستثناء ايضا ليس الا بالنسبة اليه كما لايخفى. نعم لو كان فرضه فی النسيان لصح القول بحكومة حديث الرفع على دليل نفس

۱.- سورة البقرة، الاية ۱۱۰.

الاجزاء و بانه بالنسبة الیه بمنزلة الاستثناء و ذلك واضح. و کیف کان فلا یخفی ان وجوب الاقل حینئذٍ کان نفسیا ظاهریا، اما کونه نفسیا فلان المفروض ان التکلیف لو کان متعلقا بالاکثر فی الواقع و فی نفس الامر ارتفعت فعلیته، و اما کونه ظاهریا فلان وجوبه الواقعی ینافی العلم الاجمالی الوجدانی بان الاقل او الاکثر واجب بالوجوب النفسی الواقعی، فحیث یعلم اجمالا بذلک فلابد من ان یکون هذا الامر المستفاد بالاقل ظاهریا منجزا للواقع علی فرض کون الاقل واجبا واقعیا و عذرا عنه لو کان الاکثر کذلک، و لازم کون هذا الامر ظاهریا ان یکون الادلة المتکفلة لبیان المرکب او الاجزاء دالا علی وجوب واقعی فی موردالعلم بالواقع و ظاهري فی موردالشك فیه، فیشکل انه کیف یکون دلیل واحد متعرضا لحکمین مع ان رتبة احدهما متاخرة عن الاخر، فانه مستلزم للجمع بین اللحاظین، فان کونها متعرضة لبیان الحکم الواقعی یستدعی لحاظ علم المکلفین و کونهم عالمین باجزاء المرکب باسرها و کونها متعرضة لبیان الحکم الظاهري یستدعی لحاظ شکهم فی وجوب بعض الاجزاء، والجمع بین اللحاظین فی کلام واحد غیر معقول، هذا کله مضافا الی ان الظاهر من قوله اقیموا الصلوة و غیره من ادلة المرکبات انشاء الحکم الواقعی هذا.

و غایة ما یمکن ان یقال فی توجیه هذاالمقال: هو انه بعد رفع الجزئیة عن الجزء المشکوك یصیرالاقل واجبا بوجوب النفسی الواقعی لا الظاهري، و توضیحه ان قوله اقیموا الصلوة مثلا انما یکون ظاهرا فی وجوب الصلاة وجوبا نفسیا واقعیا کما عرفت، و مقتضی تطابق الارادة الاستعمالیة مع الارادة الجدیة الذي یعبر عنه باصالة الظهور هو تعلق الارادة الواقعیة النفس الامریة بالصلاة. اذا عرفت ذلك فنقول: لو کانت الصلاة الواجبة واقعا هوالاکثر یکون وجوبها مرفوعاً بحدیث الرفع، حیث ان ظهور حدیث الرفع و نحوه رفع الحکم الواقعی عن المجهول. و مقتضی تطابق هذاالمراد الاستعمالی مع المراد الجدي ان یکون الارادة علی المجهول مرتفعة واقعا، مع ان مقتضی اصالة الظهور فی قوله اقیموا الصلاة وجود الارادة الواقعیة المتعلقة بالصلاة و ذلك لایتحقق الاّ بأن یکون

الواجب واقعا هوالاقل. والحاصل: ان مقتضى اصالة الظهور فى الدليل على وجوب المركب هو وجود الارادة الواقعية به، و مقتضى اصالة الظهور فى حديث الرفع و نحوه هو نفى الارادة عن المجهول (الاكثر) واقعا، و بقاء كل واحد منهما على حاله يقتضى كون الارادة الواقعية متعلقة بالمعلوم (الاقل)، و حيث ان اصالة الظهور من الحجج و الامارات المعتبرة فهى تكون حجة على العبد بالنسبة الى مقتضاها الذي هو وجوب الاقل واقعا فمنجز له عندالاصابة و عذر عندالمخالفة، فتدبر.

و ان شئت تقرير المطلب بعبارة اخرى تقول: لا فرق بين التقييد و التخصيص والحكومة بحسب النتيجة الحاصلة من كل واحد منها، الا ان دليل الحاكم ناظر الى دليل المحكوم و شارح له، و لذا لا يلاحظ النسبة بينهما بخلاف دليل المقيد والمخصص، و على هذا نقول: قول الشارع اقيموا الصلاة ظاهر فى وجوب الصلاة بوجوب نفسى واقعى و له اطلاق ذاتى بالنسبة الى حال العلم والجهل، فان كان الموصوف بهذا الوجوب هوالاكثر يلزم تقييد هذا الدليل بحال العلم بحديث الرفع الذي هو حاكم على هذا الدليل، و ان كان الاقل يبقى اطلاقه بحاله، و حيث شككنا فى الامر فيسري الى الشك فى التقييد فيرجع الى اصالة الاطلاق، و لازمها كون الموصوف بالوجوب الحاكى عنه الاية هوالاقل، و قد عرفت ان المحكى بالاية هو وجوب النفسى الواقعى فيصير وجوب الاقل كذلك، و اصالة الاطلاق و ان كان بنفسها حكما ظاهريا الا انها طريق الى الحكم الواقعى، فتكون حجة على الواقع عندالاصابة، و عذراللمكلف عندالمخالفة. هذا ما عندنا من الوجه.

و فيه: اولاً ان ما نحن فيه ليس من قبيل الشك فى اصل التقييد حتى يرجع الى اصالة الاطلاق، حيث ان التقييد قد ثبت بصدور المقيد اعنى حديث الرفع و غيره من المولى سواء وجد فى الخارج فرد له او لا، فانه اذا قال المولى: اكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق منهم، فقد خصص العام سواء وجد عالم فاسق او لا. والتحقيق ان وجود الحجة على الواجب الفعلى فى المقام مشكوك، لانه لو كان الواجب الواقعى هو الاكثر قد ارتفع وجوبه بحديث الرفع، فلايكون خطاب اقيموا الصلاة حجة بالنسبة اليه، لان

المفروض کون حدیث الرفع حاکما علیه بحیث لو لم یکن ایجابه لرفع الحکم الانشایی و مستلزما للتصویب لقلنا به، لکنه لما کان مستلزما للتصویب الذي اجمعوا علی بطلانه لا نقول الا برفع فعلیة الاکثر. فقوله اقیمواالصلاة حجة علی الحکم علی تقدیر کون الواجب الواقعی به الاقل، و حیث انه مشکوك یشک فی وجود الحجة علی الواجب الفعلی، نظیر ذلك ما اذا قال المولی: صُم الی الغروب، و شک فی تحقق الغروب هل هو باستتار القرص او بذهاب الحمرة؟ فقال: انی لا ارید الصوم الی ذهاب الحمرة، فانه لا یصح فی هذا المثال ان یقال: یجب الصوم الی استتار القرص لان مقتضی قوله صم الی الغروب وجود الارادة الواقعیة المتعلقة بالصوم و وجود تلک الارادة مع تصریحه بانی لا ارید الصوم الی ذهاب الحمرة لا یستدعی تعلق الارادة بالصوم الذي غایته استتار القرص، و ذلك لانه یقال علی تقدیر کون المراد بالغروب ذهاب الحمرة فلیس الارادة بالصوم فعلیا، و علی تقدیر کون المراد به استتار القرص فکانت الارادة فعلیة، الا انه لما کان ذلك مشکوك یشک فی فعلیة الحکم و فی بقاء الخطاب، فیشک فی وجود الحجة و لا دلیل و لا اصل یحرزها، هذا فتدبر جیدا.

و ثانیا ان ما ذکر یستلزم ما لا یلتزم به احد فی فروع کثیرة، منها: ما اذا طرء الاضطرار علی البعض المعین من اطراف العلم الاجمالی بعد تعلق العلم، فان لازم ما ذکران یقال فی هذاالفرع بان المعلوم بالاجمال یکون فی طرف الغیر المضطر الیه لانه لو کان فی طرف المضطر الیه لارتفع حکمه، مع ان ظاهر الدلیل المتکفل لبیان حکم المعلوم بالاجمال وجود الحکم الواقعی و الارادة الواقعیة. و منها: ما اذا طرء الحرج او انطبق الضرر علی بعض المعین من الاطراف. و منها: ما اذا کان لاحد الاطراف اصل بلا معارض. و تقریب الکلام فی هذین الفرعین علیه فی الفرع الاول، فان لازم ما ذکره فی المقام هو الالتزام بکون المعلوم بالاجمال فی جمیع الفروع المذکورة فی الطرف الذي لم یطرأ علیه الحرج او الاضطرار اوالضرر او لم یمکن له اصل نافٍ، و لازم ذلك ترتیب کل ما للمعلوم بالاجمال عل هذاالطرف، و هذا مما لایلتزم به احد حتی المحقق.

نقلٌ و نقدٌ

ثم انه قد نقل عنه انه قال فی المجلس الدرس ما حاصله: ان نظیر ما اذا دل حدیث الرفع علی نفی الجزئیة المشکوکة ما اذا دل الامارة علی ذلك، فکما یحکم بعد قیام الامارة المعتبرة علی عدم جزئیة الجزء الفلانی بکون الباقی مامورا به و مصداقا للواجب فکذلک فیما نحن فیه.

و فیه: ان قیاس المقام بباب قیام الطریق علی عدم جـزئیة شیء مـع الفـارق، إذا الطریق حاك عن الواقع و یکشف حاله و یبین ان الارادة المعلومة الواقـعیة مـا تـعلق بالمرکب مع هذا الجزء، و حیث یعلم بوجود الارادة یحصل العلم بتعلقها بالمرکب الفاقد، و لعمري ان هذا واضح.

توجیه المحقق النائینی‌ﷺ لجریان البراءة الشرعیة و نقده

و قال المحقق النائینی فی وجه البراءة الشرعیة بعد ان ذهب الی عدم جریان البراءة العقلیة ما حاصله: ان رفع القیدیة کوضعها من وظیفة الشارع، غایته ان رفعها یکـون برفع منشأ انتزاعها و هو التکلیف بالاکثر، کما ان وضعها یکون بوضع ذلك، فـکما ان للشارع الامر بالمرکب علی وجه یعم الجزء الزائد، کذلک له رفعه بمثل حدیث الرفع و نحوه، و بذلک ینحل العلم الاجمالی و یرتفع الاجمال عن الاقل و یثبت اطلاق الامر به و کون وجوبه لا بشرط عن انضمام الزائد الیه. و لایتوهم أن رفع التکلیف عن الاکثر لا یثبت اطلاق الامر بالاقل الا علی القول بالاصل المثبت، فانه قد تقدمت الاشارة الی ان التقابل بین الاطلاق والتقیید لیس من تقابل التضاد، بل هو تقابل العدم والملکة، فحدیث الرفع بمدلوله المطابق یدل علی اطلاق الامر بالاقل فباتیانه یتحقق الامتثال القطعی لانه اعم من الامتثال الوجدانی لما حقق فی محله، قال: والغرض من اطالة الکلام بیان فساد ما افاده الخراسانی فی حاشیة «الکفایة» من منع جریان البراءة الشرعیة، و کانه جری علی مسلکه من الملازمة بین حرمة المخالفة القطعیة و وجوب الموافقة القطعیة، و قد تقدم منع الملازمة فی اول مبحث الاشتغال. انتهی ملخص کلامه علی ما نسب الیه بعض مقرري بحثه.

و فیه: ان الظاهر انه خلط بین المبانی، فانه ان قلنا بان جریان الاصل النافی فی بعض اطراف المعلوم بالاجمال لا یوجب الانحلال و عدم تنجز التکلیف مطلقا و لو کان مورده الطرف الاخر الخالی عن هذا الاصل الذي مرجعه الی عدم الملازمة بین حرمة المخالفة القطعیة و وجوب الموافقة القطعیة، فلا اشکال فی جریان البراءة فی الاکثر و عدم جریانها فی الاقل سواء قلنا بان التقابل بین الاطلاق و التقیید من قبیل التضاد او من قبیل العدم والملکة، لان المقام علی اي تقدیر لا یزید امره عن ما اذا دار الامر بین المتباینین کما اذا علم بوجوب احدی الصلاتین من الظهر او الجمعة، فانه لو فرض وجود اصل ناف لوجوب صلاة الجمعة مثلا و قلنا بان جریان الاصل فی بعض الاطراف لا یوجب الانحلال لاستلزامه الترخیص فی المعصیة الذي هو قبیح، فلا اشکال فی جریان الاصل بالنسبة الی صلاة الجمعة و عدم جریانه بالنسبة الی صلاة الظهر فیجب الاتیان بها دون صلاة الجمعة مع انهما متباینان ففی المقام بطریق اولی، و ان شئت مزید بیان نقول: بعد جریان الاصل النافی فی الاکثر و ان کان الاقل یصیر مشکوك الحکم بالشک البدوي کما مربیانه الا انه لایجري فیه الاصل حینئذ، لان جریان الاصل فیه موجب للمخالفة القطعیة و هی حرام، و لا ملازمة بینها و بین وجوب الموافقة القطعیة، کما هو المفروض فحیث ان الترخیص فی الاقل مستلزم للترخیص فی المخالفة القطعیة و هی حرام والترخیص فی المعصیة قبیح فلا محالة لا یجري الاصل فیه، و ذلك کما فی المتباینین اذ بعد جریان الاصل النافی فی احدهما کالصلاة الجمعة مثلا یصیر الاخر مشکوك الحکم بالشک البدوي الا انه لما کان الترخیص فیه مستلزما لما ذکر لم یمکن الحکم بالترخیص فیه فتدبر، هذا کله بناء علی القول بان الترخیص فی کلا الطرفین ترخیص فی المعصیة و هو قبیح، دون الترخیص فی احدهما.

و اما بناء علی القول بالملازمة بین حرمة المخالفة القطعیة و وجوب الموافقة کذلک و ان الترخیص فی بعض الاطراف یوجب الانحلال والترخیص فی الطرف الاخر فنقول: اما لابد من القول بعدم شمول ادلة البراءة للمقام اوالقول بشمولها للاقل ایضا کالاکثر

سواء كان التقابل بين الاطلاق والتقييد من قبيل التضاد او من قبيل العدم والملكة، و ذلك لانه نفرض ان التقابل بينهما من قبيل الثانی، لكن نقول: ان رفع القيدية الذي يكون برفع التكليف عن الاكثر كما يصدق برفع التكليف عن خصوص الجزء الزائد كذلک يصدق برفعه عن الاكثر بالاسر، فاي دليل على ان رفعه كان بنحو الاول، و حيث يحتمل كونه على نحوالثانی يصيرالشك بالنسبة الى الاقل بدويا فيجري الاصل بالنسبة اليه ايضا اذالمفروض ثبوت الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة كذلک، و حيث ان جريان الاصل فيه ايضا يستلزم القول بما لم يقل به احد بل لا يقبله الوجدان فلابد من القول بعدم شمول ادلة البراءة للمقام اصلا، و هذا واضح هذا ملخص الاشكال. و هو الذي تصدى المحقق الخراسانی‌ﷺ لدفعه و قد عرفت ما فيه، و لعل عدم تماميته ساقه الى ما فی حاشية «الكفاية» من عدم شمول ادلة البراءة للمقام فتدبر.

نقلٌ و نقدٌ

و قال المحقق اليزدي‌ﷺ بعد ما نقل الوجه الذي افاده فی «الكفاية» للبراءة و ناقش فيه[1] بما عرفت ما لفظه:

اللهم الا ان يدعى ان رفع الوجوب عن جزء المركب بعد فرض وجوب الباقی يفهم منه عرفا ان الباقی واجب نفسی، و يويد ذلك قول الامام‌ﷺ فی خبر عبدالاعلى «يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم فی الدين من حرج امسح على المرارة»[2] حيث

۱.- لايخفى ان المناقشه التی افادها ليست ما افاده فی «الكفاية» فان عبارته هكذا: و لكن يمكن المناقشة فيه ايضا بان مجرد نفی الوجوب الغيري عن الجزء المشكوك لايثبت كون الواجب هوالاقل الا بالاصل المثبت الذي لا نقول به انتهى. فان صريح هذه العبارة انه على فرض الاغماض عن اشكال الاصل المثبت لتم الكلام وقد عرفت ان الاشكال هو ان رفع الوجوب عن الاكثر او عن الجزء المشكوك كما يتحقق برفع الوجوب عن خصوص الجزء كذلک يتحقق برفعه عن الاكثر بالاسر، و حيث انه لا دليل على انه بنحو الاول و يحتمل كونه بنحوالثانی فيصير الاقل مشكوكا بالشک البدوي، و هذا لا يرتبط باشكال الاصل المثبت فلاياتی على فرض قبول هذا الاصل ايضا اذ فرض ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو من قبيل العدم والملكة كما افاده النائينی ره. والحاصل ان المناقشه التی افادها ترفع اما بالقول بالاصول المثبتة او بما افاده المحقق النائينی والاشكال الذي نقلناه عن «الكفاية» لا يرفع بشيء من هذين كما لا يخفى فتدبر (منه عفی عنه.)

۲.- الكافي، ج ۳، ص ۳۳؛ التهذيب، ج ۱، ص ۳۶۳، الباب ۱۶؛ وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۴۶۴، الباب ۳۹.

ان الامام علیه السلام دلّنا علی ان المدلول العرفی للقضیة رفع ما یکون حرجا و هو مباشرة الید الماسحة للبشرة الممسوحة و اثبات الباقی و هو اصل المسح، انتهی المقصود من کلامه رفع مقامه.

و فیه: ان وجوب الاقل لا یستفاد من رفع الوجوب عن الجزء المشکوك عرفا الا اذا کان لسان حدیث الرفع هکذا مثلا رفع حکم خصوص المجهول و لیس الامر کذلک، کما لایستفاد عرفا من قوله تعالی «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»[1] وجوب المسح علی المرارة اذا کان المسح علی البشرة حرجیا، اما الروایة فلا تدل علی ذلك ایضا لانه من الممکن ان کان اصل وجوب المسح فی هذا الحال مفروغا عنه و انه لو لم یجب المباشرة للبشرة لوجب المسح علی المرارة فیکون السؤال عن وجوب المسح علی البشرة و نفی الامام وجوب ذلك، فقال ان عدم وجوب المسح علی البشرة عندالحرج مما یتضح حکمه من کتاب الله، فالمشار الیه بقوله «یعرف هذا واشباهه» انما هو عدم وجوب المسح علی البشرة لا وجوبه علی المرارة، و حیث ان نفی وجوب المسح علی البشرة کان مستلزما لوجوبه علی المرارة عندالامام علیه السلام والسائل فاکد الملزوم بقوله امسح علی المرارة هذا، فتدبر فانه دقیق.

فذلکةٌ و تبصرةٌ

و لقد تحصل من جمیع ما ذکرناه ان اجراء البراءة الشرعیة یصادم الاشکال بانها لو کانت جاریة لوجب جریانها فی الاقل ایضا و الا لما تجري فی الاکثر کذلک، و انت خبیر بان دفع هذاالاشکال علی القول بان الاحکام الظاهریة المخالفة للاحکام الواقعیة لا تضر بفعلیة هذه الاحکام بل هی علی ما علیها من الفعلیة و انما المرفوع بتلك الاحکام الظاهریة علی خلافها هو تنجزها لا غیر، و علی ما افاده المحقق الیزدي فی الوجه الاول للبراءة العقلیة من ان البیان علی الوجوب حجة علیه ولو احتمل کونه غیریاً سهل بین

۱.- سورة الحج، الآیة ۸۷.

لانه على فرض تسليم المقدمتين[1] نقول: نعلم تفصيلا بوجوب الاقل وجوبا مرددا بين النفسى والغيري إذالمفروض بقاء الاكثر على فعليته لو كان فى الواقع متعلقا للتكليف، و هذاالعلم بيان و حجة على الوجوب اذا صادف نفسيا فيجب الاتيان بالاقل و لا يجري فيه البراءة الشرعية لان حكمه معلوم بخلاف الاكثر و هذا واضح، و اما بناء على القول بعدم بقاء الاحكام الواقعية على فعليتها عند وجود حكم ظاهري على خلافه فيشكل اجراء البراءة فى الاكثر، اذ باجرائها يصيرالاقل مشكوكا بدويا مشمولا لادلة البراءة و ينجر الامر الى جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال، و هذا مضافا الى كونه مخالفا للاجماع و عدم التزام احد به مخالف لحكم الوجدان كما عرفت، فلابد من عدم اجراء البراءة فى الاكثر ايضا و هل يمكن التفصى عن هذاالاشكال بناء على هذا المبنى ايضا او لا؟ قد يقال بان جريان الاصل فى الاكثر حيث لامانع له عقلا يجري لا محالة، فاذا جرى فيه الاصل يصيرالاقل مشكوك الحكم بالشك البدوي، فصيرورة الاقل موضوعا لادلة البراءة انما تكون بعد شمول ادلة البراءة للاكثر و نفى فعلية التكليف عنه، و بعبارة اخرى يحدث الشك بالنسبة الى الاقل بعد اجراء البراءة فى الاكثر و فى رتبة متاخرة عنه، و اذا كان الامر كذلك نقول: لا باس باجراء البراءة فى الاكثر لوجود المقتضى و فقدالمانع اما وجود المقتضى فلان المفروض كونه مشكوك الحكم و يشمله ادلة البراءة، و اما فقد المانع فلان المانع الذي يتصور فى اجراء الاصول فى اطراف المعلوم بالاجمال ليس الا ادائه الى الترخيص فى المعصية لو اجري فى جميع الاطراف، و الى الترجيح بلا مرجح لو اجري فى بعضها دون بعض، و شى منهما لا يلزم فى المقام، اما الاول فواضح لان المفروض اجراء الاصل فى الاكثر فقط، و اما الثانى فلان المفروض ايضا ان فى هذه المرتبة ليس الاقل مشكوكا حتى يشمله ادلة البراءة فى عرض شمولها للاكثر، فالمقام نظيرما اذا علم اجمالا بوجوب احد الشيئين او حرمتهما و كان احدهما المعين مجرى الاصل الشرعى فكما ان

۱.- لا يخفى انه ليس يلزم تسليم هذه المقدمة تعيينا بل يمكن منعها و تسليم ان الاجزاء فى المركب واجبة بنفس وجوبه و ليس لها وجوب مقدمى اذ على هذا ايضا يدفع الاشكال بلااشكال (منه عفى عنه).

الاصل يجري فی هذه المسألة فی مورده فکذلک فی المقام.

عقدٌ و حلٌ

ثم ان بعد اجراء الاصل فی الاکثر یصیر الاقل مشکوکا بالشک البدوي و کان اقتضاء شمول ادلة البراءة له بحاله الا انه یصادم المانع و هو اداء الاصل فیه الی الترخیص فی المعصیة و هو قبیح عقلا، فالذي یلزم من اجراء الاصل فیه طرد بعض المحاذیر والموانع لیس الا الاقل دون الاکثر فیقال بوجوب الاتیان بالاقل دونه. اللهم الا ان یقال: سلمنا انه بعد اجراء البراءة فی الاکثر لا مجال لاجرائها فی الاقل لطرو بعض الموانع الا ان ذلك بالنسبة الی البراءة الشرعیة، و اما البراءة العقلیة اعنی قاعدة قبح العقاب بلا بیان یجري فی الاقل بعد لان المفروض عدم وجود البیان علیه و بجریانه یعود المحذور من انه لابد من دوران الامر بین الاقل والاکثر الا من القول بعدم جریان البراءة الشرعیة من راس اوالقول بعدم وجوب الاحتیاط و جواز المخالفة القطعیة بان لایاتی لابالاکثر و لا بالاقل هذا بناء علی تمامیة القاعدة المذکورة. و اما بناء علی المختار فلایرد هذا الاشکال، و علیه یتم اجراء البراءة فی الاکثر دون الاقل فتدبر.

حصیلة الکلام

و قد تحصل من جمیع ما ذکرناه انه علی المختار من عدم صحة قاعدة قبح العقاب بلابیان و عدم تمامیتها لابد من ان یقال فی دوران الامر بین الاقل والاکثر بالتفصیل بین البراءة العقلیة فلا تجري و بین البراءة الشرعیة فتجري، و اما بناء علی صحة القاعدة فیشکل الامر، و علیک بالتامل التام لعلک تقف علی ما لم نقف علیه، و اللّه العالم بحقائق الامور و ینبغی التنبیه علی امور:

الفصل التاسع: تنبيهات حول اقسام الاقل و الاكثر

التنبيه الأول:

اعلم ان الاقل والاكثر على اقسام فتارة يكونان من قبيل الجزء والكل كما اذا تردد الامر بين وجوب عشرة اجزاء مثلا فى الصلاة او تسعة، فان الصلاة بالنسبة الى اجزائها كانت من قبيل الكل بالنسبة الى اجزائه فان لكل جزء منها وجوداً فى الخارج على حده و مستقلا، و اخرى من قبيل الشرط و المشروط كما اذا تردد الامر بين وجوب عتق مطلق الرقبة او المشروطة بالايمان و مطلق الصلاة اوالمشروطة بالقبلة، و ثالثة من قبيل الجنس و النوع كما اذا تردد الامر بين وجوب اطعام الانسان او الحيوان او وجوب الجمعة او الصلاة و قد عرفت حكم القسم الاول من حيث العقل والنقل. و اما ما كان من قبيل الشرط والمشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعية حكم القسم الاول، والكلام فيها واحد، و اما بحسب البراءة العقلية فالظاهر عدم جريانها فى المقام و ان قلنا بجريانها فى القسم الاول، لان الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث ان التكليف لو كان متعلقا بالمشروط واقعا لما كان الامتعلقا به بما هو لا بجزئين احدهما ذات المشروط و الاخر تقيده بالشرط، فان الثانى ليس مما يصح ان يكلف به الامر لعدم ما يكون بحذائه خارجا، و ذلك واضح فليس يصح ان يقال: ان التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدوا، فتدبر جيدا و لاتغفل.

و اما ما كان من قبيل العام والخاص اوالجنس والنوع فحكمه بحسب الاصل العقلى حكم القسم الاول، فان قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا بـه هـاهنا لان النـوع فى التحليل العقلى مركب من الجنس و الفصل، و حيث ان نظر العـقل مـتبع فى الانحـلال والبراءة العقلية فلا محالة تجري فيما يتركب بنظره من جزئين و هذا واضح، و اما بحسب الاصل النقلى فكذلک ظاهراً لان الترديد بين الجنس والنوع و ان كان من قبيل الترديد بين المتباينين عرفا و كان خصوصية الخاص منتزعة من نفس الخاص، و بعبارة اخرى كان التكليف على فرض تعلقه بالنوع متعلقة به بما هو امر بسيط فى عالم الذهن و التصور بحيث لم يكن الآمر الا لاحظا له بما هو امر بسيط من غير لحاظ اجزائه التحليلة بل من غير علم بها فى بعض الاحيان، الا انه بعداللّتياو الّتى يكون الارادة على النوع مشكوكة وعلى الجنس معلومة، والملاك فى جريان حديث الرفع ليس الا الشك فى ارادة الواقعية النفس الامرية، و ان شئت مزيد بيان نقول: ان الفصل و ان لم يكن من اجزاء النوع عرفا بل كان الجنس بنظره مباينا للنوع لا من اجزائه، الا انه لا نريد اجراء البراءة فى الجزء المشكوك اعنى خصوصية الفصل ليقال انه ليس جزءاً للنوع عرفا بل نقول: ان تـعلق الارادة بالنوع والخاص مشكوك فالاصل عدمه، و لايعارضه البراءة فى الجـنس لعـدم جريانها فيه، حيث ان تعلق الارادة به معلوم باحدالوجهين، و كيف كان فالظاهر ان هذا القسم مثل المقدمتين عليه فى الاصل نقلى، فتدبر.

التنبيه الثانى:

ان الترديد بين الاقل والاكثر تارة يكون فى متعلق التكليف او موضوعه، و اخرى فى سببه و محصله، والسبب اما ان يكون عاديا او عقليا او شرعيا، والمراد بالسبب الشرعى ما كان سببيته للمسبب بجعل الشارع بحيث لو لا جعله لما كان سببا له اصـلا، كـما فى الامور الاعتبارية، نظير الملكية والحرية والرقية و نحوها، و نظير الطهارة الحدثية بناء على كونها من الامور الاعتبارية، و الا بان كان من الامور الواقعية يكون سببه و محصله من الاسباب والمحصلات العادية قد كشف سببيته ببيان الشارع كما فى الطهارة الخبيثة، فما يترائى من النائينى على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه فى الفرق بين الاسباب الشرعية و

غيرها محل المنع، فراجع.

ثم انه لا مجال لتوهم جريان البراءة عقلا و نقلا فى الاسباب العادية و العقلية اما عدم جريان البراءة العقلية فواضح، لان المفروض تعلق التكليف بالمسبب و البيان بالنسبة اليه تمام فيجب بحكم العقل الخروج عن عهدة هذا التكليف باتيان ما يقطع بحصول السبب منه و اما عدم جريان البراءة الشرعية فلانّ المفروض عدم تعلق الجعل الشرعى به بنحو اصلا و هذا ايضا واضح. و اما فى الاسباب الشرعية فلا تجري فيها البراءة العقلية لعين ما ذكر، و اما البراءة الشرعية فقد يمنع جريانها، كما يترائى من المحقق النائينى على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه.

نقل و نقدٌ

فانه قال ما حاصله: ان جريان البراءة فى الاسباب والمحصلات الشرعية يتوقف على امرين: احدهما تعلق الجعل الشرعى بنفس الاسباب، والثانى بجزئها و شرطها مستقلا مضافا الى تعلقه بها قال: انه لو كانت المجعولات الشرعية نفس المسببات و ترتبها على اسبابها فالاسباب تكون خارجة عن دائرة الجعل لعدم معقوليته و تعلق الجعل بكل من السبب والمسبب حيث ان جعل احدهما يغنى عن جعل الاخر فتكون الاسباب على هذا غير قابلة للوضع والرفع، و اطلاق السبب الشرعى عليها حينئذ انما هو باعتبار ان الشارع حكم بترتب المسبب عليه من دون ان يكون فى البين ترتب عادي او عقلى فالشک فى جزئية شيء للسبب او شرطيته يرجع الى الشك فى ترتب المسبب على الفاقد لذلک الجزء او الشرط، و بالاخرة يشک فى حصول المامور به والمسبب، و لايحصل العلم بحصوله الا بعد الاتيان بكل ما يحتمل دخله فى المسبب، هذا اذا لم نقل بجعل السببية و ان قلنا بجعلها ولكن لم نقل بجعل الشرطية والجزئية بجعل مغاير لجعلها فالشک فى جزئية شيء للسبب او شرطيته يرجع الى الشك فى جعل الشارع سببية الاقل للقطع لسببية الاكثر و الاصل عدم سببية الاقل و لازمه عدم ترتب المكلف به عليه، و هذا ينتج عكس المقصود.

ان قلت: يكفى فى شمول ادلة البراءة للجزء والشرط المشكوكين كونهما مجعولا بتبع

جعل اصل السبب المركب منه و من غيره، كما هو الشان فى جزء متعلق التكليف و شرطه حيث ان كل منها ليس مجعولا مستقلا بل بتبع جعل المركب كما فى اجزاء الصلاة و شرائطها.

قلت: فرق بين الاسباب و بين متعلقات التكاليف فان مرجع الشك فى جزئية شىء للمامور به و عدمها فى متعلقات التكاليف الى الشك فى تعلق الامر بالاكثر الواجد للجزء او الاقل الفاقد له و تعلق الامر بالاكثر مشكوك، بخلاف ما نحن فيه، فان مرجع الشك فى جزئية شىء للسبب و عدمها هاهنا الى الشك فى سببية الاكثر و ترتب المسبب عليه او الاقل و سببية الاكثر مما لا شك فيها، فالشك فى سببية الناقص و رفعها ينتج عكس المقصود.

والحاصل ان حديث الرفع انما يرفع المشكوك فيه، و هو فى متعلقات التكاليف عبارة عن تعلق التكليف بالاكثر، و فى المقام عبارة عن سببية الاقل فالقائل بالبراءة الشرعية فى الاسباب يلزمه القول باستقلال الجزئية والشرطية فى الجعل ليكون الجزء المشكوك فيه مما تناله يد الرفع بنفسه، و لايكفى فى اثبات مدعاه مجرد جعل السببية، بل هذا ايضا لا يثبت المدعى الاعلى القول بالاصل المثبت، فتحصل مما ذكر عدم جريان البراءة فى موارد الشك فى المحصل و تردده بين الاقل والاكثر مطلقا، سواء كان المحصل شرعيا او غيره. انتهى كلامه بتحرير منا.

و فيه ما لايخفى، فان دعوى القطع بسببية الاكثر مكابرة واضحة، بل الغاية القطع بحصول المسبب عند حصوله، و اما سببيته بحيث كان الاكثر بتمام اجزائه و شرائطه دخيلا فى حصوله الذي هو معنى السبب والمحصل فمشكوكة قطعا، حيث ان من المحتمل كون الاقل دخيلا فى حصول المسبب بان كان ضم غيره كالحجر فى جنب الانسان، و لعمري انه واضح فنقول: الانصاف انه لو اغمض عن اشكال الاصل المثبت الذي تنبه له المحقق فى هذه المسألة دون المسألة السابقة مع انه مشترك الورود كما اشرنا اليه مفصلا لكان القول بجريان البراءة الشرعية فى المقام وجيها، فان المفروض فى الاسباب الشرعية تعلق الجعل الشرعى بالاسباب، و ذلك يغنى عن تعلقه بكل جزء او شرط مستقلا كما فى

باب متعلقات التكاليف فالاصل رفع جزئية المشكوكة او الشرطية كذلك، و رفعها انما هو برفع منشأ انتزاعها اعنى سببية الاكثر، و قد عرفت بما لا مزيد عليه انها مشكوكة هذا. انما الاشكال كل الاشكال فى ان رفع جزئية المشكوكة لا يثبت سببية الاقل الا على القول بالاصل المثبت، و لذاترى منهم فى كثير من الموارد ان الاصل الاولى فى المعاملات هو الفساد كما اذا شك فى اعتبار العربية فى الصيغة او الموالات فيها، فان رفع اعتبار ذلك بحديث الرفع لما لا يثبت كون الخالى عنه سببا فلذا يحكمون بالفساد و عدم ترتب الاثر المقصود من المعاملة، فتدبر و لا تغفل. و قد تحصل من جميع ما ذكرناه ان اجراء البراءة عقلا و نقلا فى ما اذا تردد الامر بين الاقل و الاكثر فى نفس متعلقات التكاليف لا يلازم اجراءها فى دوران الامر بينهما فى الاسباب والمحصلات مطلقا، اما فى الاسباب العادية والعقلية فواضح، و اما فى الاسباب الشرعية فلان رفع الجزئية المشكوكة اوالشرطية كذلك و ان كان برفع منشأ انتزاعها اعنى سببية الاكثر المجعولة شرعا حسب الفرض الا انه لما لا يثبت سببية الاقل الابناءاً على التعويل على الاصول المثبتة لاشكل اجراؤه. و ان شئت قلت: حيث ان البيان بالنسبة الى المسبب تمام و ليس له جزء او شرط مشكوك فلذا ليس هو محط الاصل لا شرعا و لا عقلا فيجب احراز الاتيان بهذا الامر البسيط اما وجدانا او تعبدا، و هذا لا يتحقق الا باتيان الاكثر او اثبات سببية الاقل و حيث لايمكن الثانى لابد من اتيان الاكثر، و هذا بخلاف دوران الامر بين الاقل والاكثر فى متعلقات التكاليف، فانه يقال فيه: ان رفع وجوب الاكثر و ان كان لا يثبت وجوب الاقل الا على الاصل المثبت و لذا يصيرالاقل بعد رفع الوجوب عن الاكثر بالاصل مشكوكا بالشك البدوي الا انه ليس مجرى الاصل، لان جريان الاصل فيه يودي الى الترخيص فى المخالفة القطعية، و هو قبيح بحكم العقل، فمقتضى العلم الاجمالى فيه باق على حاله بعد، فتدبر فانه دقيق.

التنبيه الثالث:

قد عرفت انه تارة يكون الاقل والاكثر من قبيل الجزء و الكل، و اخرى من قبيل المطلق و المشروط، و ثالثة من قبيل الجنس و النوع، و ما كان من قبيل المطلق و

المشروط تارة يكون الشرط متحدالوجود مع المامور به خارجا، و اخرى غيره، و على كل تقدير تارة يكون منشأ انتزاع الشرطية حكما تكليفيا نفسيا كشرطية اباحة المكان اواللباس فى الصلاة فانها منتزعة من حرمة الغصب، و اخرى حكما تكليفيا غيريا، و ثالثة كل واحد منها، فان كان منشأ انتزاعها حكما نفسيا بحيث لو لاه لما حكم بالشرطية اصلا فتارة يكون منشأ الانتزاع هو التكليف المنجز الواصل الى المكلف كما هو اقوى الوجهين فى باب الغصب، فان اشتراط عدمه فى الصلاة انما هو لوقوع المزاحمة بين حرمة الغصب و وجوب الصلاة، و لانّ ما يكون مبغوضا للمولى و مبعداللعبد عن ساحة قدسه لا يعقل ان يكون مامورابه و مقربا له نحوه، و اخري يكون منشأ الانتزاع هو التكليف النفسى بوجوده الواقعى و ان لم يتنجز. فعلى الاول تدور الشرطية مدار تنجز التكليف فالشک فيها ناشئ من الشك فى تنجزالتكليف فاذا اقتضى الاصل الشرعى اوالعقلى رفع تنجزالتكليف يرتفع موضوع الشرط و لاتصل النوبة الى اجراء البراءة عن الشرطية بل يكون البراءة فى الحكم التكليفى وارداً عليها فى الحكم الوضعى، و ذلك واضح. و على الثانى تدور الشرطية مدار وجود التكليف واقعا فالشک فيها ناشئ من الشك فى وجوده واقعا و عدمه، و على هذا فان كان الاصل الجاري فى طرف التكليف من الاصول المحرزة التنزيلية كالاستصحاب كان رافعا للشک فى الشرطية و حاكما على الاصل الجاري فيها، و ان كان من غيرها كاصالة الحل والبراءة فلا يرفع به الشك فى الشرطية و لا يغنى عن الاصل الجاري فيها، بل لابد من جريان الاصل فيها مستقلا.

نقلٌ و نقدٌ

و مما ذكرناه تعرف ضعف ما ذكره الشيخ (قدس‌سره) قبل تنبيهات المسألة بقوله: ثم ان الشك فى الشرطية قد ينشأ عن الشك فى حكم تكليفى نفسى فيصير اصالة البراءة فى ذلك الحكم التكليفى حاكما على الاصل فى الشرطية فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك شرطيته او عدم وجوبه انتهى.

وجه الضعف ما عرفت من ان الاصل فى الحكم النفسى قد يكون وارداً على الاصل الجاري فى الشرطية، و قد يكون حاكماً عليه، و قد لايكون مغنيا عنه، بل لابد من جريان الاصل فيها مستقلا، و حكمه ما تقدم فى الشك فى الشرطية. هذا كله فيما اذا كان منشأ انتزاع الشرطية هوالتكليف النفسى، و ان كان منشأ ذلك هو التكليف الغيري فلا اشكال فى كون حكمه ما تقدم فى الشك فى الشرطية من جريان البراءة الشرطية، و هذا واضح. و ان كان منشأ ذلك كل واحد من التكليف الغيري والنفسى بحيث كان الشرطية تنتزع من كل واحد منهما لو انفرد كما فى شرطية لبس غيرالحرير فى الصلاة حيث ان منشأ انتزاعها تكليفان احدهما نفسى كقوله يحرم لبس الحرير على الرجال مثلاً و نحوه، و الاخر غيري كقوله: لاتصل فى الحرير و نحوه، فان احرزنا ان منشأ كونه شرطا هوالحرمة الواقعية اوالمنجزة فحكمه حكم ما تقدم حرفا بحرف، وان لم يحرز الملازمة فحكمه حكم ما لو كان منشاء انتزاع الشرطية هوالتكليف الغيري فقط، و كل ذلك واضح لا يخفى فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل العاشر: فى دوران الامر بين التعيين والتخيير

و للمحقق النائينى فى المقام كلام لا يخلو ذكره عن فائدة قال ما حاصله على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه: ان الشك فى التعيين و التخيير على وجهين، احدهما: ما لو علم بوجوب الشيئين اوالاشياء و شک فى كون كل واحد منها واجبا عينيا او واجبا تخييريا، ثانيهما: ما لو علم بوجوب الشيء الخاص و شک فى شيء اخر هل هو ايضا عدل لذلک الذي علم وجوبه اولا؟ و الشيخ قد اقتصر فى التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية على بيان حكم الوجه الثانى و لم يذكر حكم الوجه الاول فى هذاالمقام بل تعرض له فى طى تنبيهات الاقل و الاكثر.

اقول: لم نجد فى كلام الشيخ‌ﷺ فى تنبيهات الاقل و الاكثر اشارة الى حكم هذاالوجه بل فرض كلامه فيها انما هو فيما علم توجه التكليف باحد الشيئين و شک فى توجهه بشيء اخر على ان يكون عدلا لما توجه اليه قطعا و عدمه، و لا يخفى ذلك على من راجع كلام الشيخ فراجع. ثم قال ماحاصله: و على كل حال تنقيح البحث يستدعى رسم امور: الاول: الواجب التخييري على ثلثة اقسام: القسم الاول الواجب التخييري بجعل الاولى الشرعى، و فى كيفية انشاء هذاالخطاب التخييري وجهان بل قولان احدهما: ان الخطاب

التخييري عبارة عن تقييد اطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين او الافراد بما اذا لم يات المكلف بعدله، الثانى: ان الخطاب التخييري بنفسه سنخ اخر من الخطاب ينشأ من سنخ من الارادة المتغايرة مع الارادة التعيينية التى ينشا منها خطاب تعيينى لا بتغاير الارادة المطلقة مع المقيدة. القسم الثانى الواجب التخييري الناشئ عن تزاحم الحكمين و تمانع الخطابين فى مقام الامتثال اذا لم يكن احد الحكمين اولى بالرعاية على ما قويناه فى المسألة من ان منشأ التزاحم اطلاق الخطابين بالنسبة الى فعل متعلق الاخر و عدمه فلابد ان يكون هوالساقط، و لاموجب لسقوط اصل الخطاب، لان التزاحم لم ينشأ عن وجود الخطابين بل من اطلاقهما، و اما بناء على القول بسقوط اصل الخطابين واستشكاف العقل لتمامية الملاك خطابا تخييريا يكون الخطاب التخييري الذي استكشفه العقل كالخطاب التخييري المجعول ابتداء بحسب اصل التشريع و يندرج فى القسم الاول. القسم الثالث التخيير الناشئ عن تعارض الحجتين بناء على المختار فى باب الطرق والامارات من ان المجعول فيها نفس الحجية والطريقية من دون ان يحدث فى متعلق الطريق و مؤدى الامارة مصلحة بسبب قيامه، فانه بناء على ذلك يكون الاصل فى باب تعارض الطريقين هو التساقط و يكون التخيير لمحض التعبد الشرعى، و بذلك يمتاز عن التخيير فى القسم الاول والثانى. و اما بناء عى ما نسب الى المشهور من القدماء من القول بالسببية فى باب الطرق فالتخيير عند تعارض الطريقين يكون على القاعدة و يصير من صغريات التخيير فى باب المتزاحمين، فيندرج فى القسم الثانى، فان كلامن الطريقين قد استتبعت حكما على طبقها، و حيث لايمكن للمكلف الجمع بين الحكمين لتضاد موداهما الذي هو منشأ التعارض فلا محيص عن التخيير، اما بتقييد الاطلاق، و اما بسقوط الحكمين و استكشاف العقل حكما تخييريا لتمامية الملاك.

الامر الثانى: كما يمكن ان يكون التكليف مشروطا حدوثا كذلك يمكن ان يكون مشروطا بقاء بعد ما كان مطلقا حدوثا، و هذان متعاكسان فى جريان البراءة والاشتغال عند الشك فيهما فى الاشتراط، فان الاول مجرى البراءة والثانى مجرى الاشتغال، لان

الشك فی الاول یرجع الی الشك فی التكلیف، و فی الثانی الی الشك فی السقوط.

الامر الثالث: یعتبر فی جریان البراءة ان یكون المشكوك امرا وجودیا مجعولا اما بنفسه او بتبع جعل منشأ انتزاعه، و ان یكون فی وضعه تضییق علی العباد و فی رفعه منة و توسعة علیهم.

الامر الرابع: الشك فی التعیین و التخییر علی وجوه، فانه تارة یشك فی اصل التكلیف المردد بینهما بمعنی انه یشك فی اصل التكلیف و علی فرضه فی كیفیته هل هو بنحو التعیین اوالتخییر، و اخري یشك فیهما بعد العلم باصل التكلیف، و هذا یتصور علی وجوه فانه تارة یتعلق التكلیف باحد الشیئین بخصوصه و یشك فی الشیء الاخر هل هو عدل له اولا، و اخری یعلم بتعلقه بكل من الشیئین و یشك فی ان كلامنهما واجب علینا او انهما واجبان تخییرا، و ثالثة یعلم بتعلق الوجوب باحدالشیئین و یعلم ایضا بان الشئ الاخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه و لكن یشك فی ان اسقاطه للوجوب هل هو لمكان كونه عدلا للواجب اولمكان كونه مفنیاً لملاكه او مفوتا له بحیث لایمكن بعده استیفاء الملاك و ان كان بحاله. و هذه جملة ما یتصور عند الشك فی التعیین والتخییر والكلام یقع فی جمیعها بحسب جمیع اقسام الواجب التخییري.

فنقول: الاقوی ان الاصل فی جمیع الاقسام بحسب جمیع وجوه الشك ما عدی الوجه الاول هوالاشتغال، و تفصیله: انه اذا كان الشك فیهما علی الوجه الثانی من الوجوه المتقدمة و كان الواجب التخییري من القسم الاول فقد قیل: انه تجري البراءة عن التعینیة لانها كلفة زائدة توجب الضیق فیشملها حدیث الرفع و قوله الناس «فی سعة ما لم یعلموا»[1] و لازمه جواز الاكتفاء بفعل ما یحتمل كونه عدلا. و قیل بعدم جریانها و هوالاقوی، و وجهه: انه قد تقدم ان شرط جریان البراءة كون المشكوك امرا وجودیا مجعولا و صفة التعینیة لیست كذلك، لانها عبارة عن عدم جعل العدل فان التكلیف لایختلف و لایتغیر و لایتكیف بكیفیة وجودیة اذا كان تعیینیا، بل كونه كذلك انما هو

۱.- المستدرك، ج ۱۸، ص ۲۰، الباب ۱۲؛ عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۴۲۴.

بلحاظ عدم جعل الوجوب لشيء اخر على ان يكون عدلا له و بالجملة كما انه فى مقام الاثبات ظاهرالخطاب يقتضى التعينية لانها لا تحتاج الى بيان زائد بل التخييرية تحتاج الى مؤنة زائدة، كذلک فى مقام الثبوت التعينية عبارة عن تعلق الارادة المولوية بشيء و ليس لها فصل وجودي بل حدها عدم تعلق الارادة بشى اخر، فى الحقيقة مرجع الشك فى المقام الى الشك فى وجوب العدل و عدمه، فالذي يمكن ان يشمله حديث الرفع لو لا كونه خلاف المنة هو وجوب العدل و هذا ينتج عكس المقصود، فظهر ان المرجع فى المقام قاعدة الاشتغال من غير فرق ايضا بين الوجه الثانى من وجوه الشك و بين الوجه الثالث كما لايخفى، و من غير فرق كذلک بين القولين المذكورين فى باب التخيير بحسب الجعل الابتدايى الشرعى، بل رجوع الشك الى الشك فى الامتثال لو كان التخيير من باب تقييد الاطلاق اوضح، لانه لو قلنا بان الواجب التخييري من باب تقييد الاطلاق فالتقييد انما يكون باعتبار البقاء والسقوط، و قد عرفت ان الاصل عند الشك فى السقوط يقتضى الاشتغال و عدم السقوط، و من ذلك تعرف ان الاصل ذلك و لو قلنا بان صفة التعينية وجودية. انتهى ملخص كلامه بتحرير منا.

و فيه مواقع للنظر فانه يرد على ما ذكره فى الامر الاول فى القسم الثانى من اقسام الواجب التخييري من ان التخيير فى باب تزاحم الملاكين عبارة عن تقييد اطلاق كل من الخطابين بعدم امتثال الاخر: انه لو كان حقيقة التخيير او منشؤه ذلك لوجب الالتزام بتعدّد العقاب والعصيان لو لم يمتثل شيء من الخطابين، لان شرط كل منهما اوقيده قدتحقق بعدم امتثال الاخر، مع انه خلاف الوجدان بل لم يقل به احد فى الواجبات التخييريه، فان معنى الواجب التخييري انه فى تركه بترك الشيئين او الاشياء ليس الا عقاب واحد و فى الاتيان به ليس الا ثواب واحد سواء اتى باحدها او بجميعها، و هذا واضح. و من ذلك تعرف ان القول فى التخيير الابتدائى الشرعى ايضا بانه عبارة عن تقييد اطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين اوالافراد بما اذا لم يات المكلف بعد له ضعيف.

و يرد على ما ذكره فى القسم الثالث من اقسام الواجب التخييري من انه بناء على

القول بالسببية فی باب الطرق و الامارات یکون التخییر علی القاعدة و یکون من صغریات التخییر فی باب المتزاحمین لان کلامن الامارتین قد استتبعت حکما علی طبقها و حیث لا یمکن للمکلف الجمع بینهما لتضاد مؤداهما الذي هو منشأ التعارض فلا محیص عن التخییر علی القاعدة، فان اقصی ما یقتضیه القول بالسببیة وجوب تطبیق العمل علی وفق مودی الامارة لمصلحة فیه متداركة لمصحلة الواقع لو فاتت، و هذا لا یقتضی وجوب التدین والتعبد باحدهما الذي هو معنی التخییر فی المقام، و ان شئت بیانا اوضح فارجع الی ما فصلناه فی باب دوران الامر بین المحذورین. و ثانیا ان التخییر فی المقام لیس من صغریات التخییر فی باب المتزاحمین لانه فی باب المتزاحمین، لا یمکن للمکلف الاتیان بکل من المتعلقین لعدم قدرته علی الجمع فلا محالة یخیر بینهما بخلافه فی المقام لامکان الجمع و عدم تضاد بین مودی الامارتین، و منشأ التعارض لیس تضاد موداهما بل امر اخر، و هو انه لما علم اجمالا بوجوب واحد و واجب واحد فقط لا ازید فکل من الامارتین الدال علی وجوب شیء بالمطابقة دال علی نفی وجوب الاخر بالالتزام، فمدلول کل واحد منهما التزاما عدم وجوب مادل الاخر علی وجوبه، فاحد الامارتین دال علی وجوب شیء بالمطابقة والاخر دال علی عدمه بالالتزام، و هذا منشأ التعارض. و ان شئت قلت: لما علم اجمالا بحجیة احدالامارتین لا ازید فکل واحد منهاالدال علی ان الاتیان بموداه معذر عن الواقع بالمطابقة دال علی ان الاتیان بمودی الاخر لیس معذرا بالالتزام، فکل واحد منهما دال علی معذریة موداه عن الواقع والاخر دال علی عدمه بالالتزام و منه ینشأ التعارض.

و قد تحصل من جمیع ما ذکر الفرق بین المقامین فانه فی باب المتزاحمین یجب الاخذ بکل واحد من الخطابین والتدین به، بحیث لو امکن الجمع بین موداهما یجب ذلك، الا انه لما لا یمکن ذلك یجب الاخذ باحدهما والتدین بخصوصه، و لیس الامر فی باب الامارتین المتعارضتین کذلک، لا مکان الجمع بین موداهما بحسب مقام الامتثال، الا انه لما کان بین نفس الامارتین تعارض بحسب مقام الدلالة یجب علاج التعارض، و مقتضی القاعدة

الاولية مع قطع النظر عن اخبار التخيير تساقطها بالكلية، الا ان مفاد اخبار التخيير وجوب الاخذ باحدهما و التدين به من باب التعبد، سواء قلنا فی باب الطرق والامارات بالطريقية او بالسببية، و ذلك واضح فتدبر تعرف.

و يرد على ما ذكره فی الامر الثانی: انه لا فرق بين ما لو كان الشك فی الاطلاق و الاشتراط حدوثا او كان فيهما بقاء فی جريان البراءة فی كل منهما اذا كان الشك فی ذلك بحسب مقام الجعل والانشاء، و انما يرجع على اصالة الاشتغال فيما لو شك فی سقوط التكليف اليقينی بحسب مقام الامتثال، و ان شئت مزيد بيان نقول: كما يرجع فيما لو شك فی اطلاق وجوب العتق مثلا او اشتراطه بعدم اطعام ستين مسكينا الى البراءة عن وجوب المطلق و لازمه سقوط التكليف اذا اطعم ستين مسكيناً، فكذلك يرجع فيما لو شك فی جعل الاطعام مسقطا عن التكليف بالعتق بعد تكليفه بالعتق على سبيل الاطلاق الى البراءة عن وجوب العتق عند اطعام ستين مسكينا، فانه بعد احتمال جعل المولى احد الامرين مسقطا عن التكليف بالاخر باخر لم يشتغل ذمة المكلف الا بتكليف يحتمل سقوطه بشیء اخر. نعم لو علم انه لم يجعل المولى احدهما مسقطا عن الاخر الا انه شك فی ان ما اتى به هل يكون مسقطا لما امر به المولى مطلقا اولا يكون كذلك؟ فالمرجع اصالة الاشتغال. و الحاصل: انّه لو علم التكليف بشيء غير مشروط بحسب مقام الجعل لا حدوثاً و لا بقاءً و شك فی انّ ما اتى به فی مقام الامتثال هل سقط لماكلّف به اوّلا؟ فيرجع الى اصالة الاشتغال و عدم السقوط، و اما لو احتمل كون التكليف مشروطا بحسب مقام الانشاء والجعل اما حدوثا و اما بقاء فيرجع الى اصالة البراءة عن الاطلاق، و هذا واضح لا يخفى.

و يرد على ما ذكره فی الامر الثالث ما عرفت فی مبحث البراءة عند التعرض لبيان مفاد الحديث: انه لا يعتبر فی شمول الحديث ان يكون المشكوك امرا وجوديا و لذا يشمل قوله و «ما اكرهوا عليه و ما اضطروا عليه»[1] لما اذا كان الاكراه والاضطرار على ترك

۱.- وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۳۷۰، الباب ۵۶؛ المستدرك، ج ۶، ص ۴۲۳، الباب ۲۶.

الواجبات و سیاتی مزید بیان لذلک انشاءالله، و کذا لا یعتبر ان یکون الشک فی امر مجعول مستقلا او بتبع منشأ انتزاعه، بل یجري ایضا فیما اذا کان الشک فی امر یصح للشارع المواخذة والعقاب من ناحیته، بل قلنا سابقا: ان المرفوع بحدیث الرفع لیس الا المواخذة، و هی کما یکون وضعها بیدالشارع فکذلک رفعها بلا اشکال فیه ظاهرا.

تحقیق

اذا عرفت ما ذکرناه تعرف ان الاقوی فی دوران الامر بین التعیین والتخییر اذا کان الشک فیهما علی الوجه الثانی اوالثالث و کان الواجب التخییري من القسم الاول جریان البراءة عن التعیینیة، فان ما ذکره فی منع ذلك یرجع حاصله الی امرین:

احدهما ان التعیینیة عبارة عن عدم جعل العدل، و هذا امر عدمی لا یشمله حدیث الرفع، لانه متکفل لرفع ما کان شاغلا لوعاءالوجود، لا وضع ما کان معدوما.

و فیه: اولا ما عرفت من شمول حدیث الرفع للمعدومات ایضا باحد الوجوه الاتیة عن قریب.

و ثانیا ان کون التعیینیة عبارة عن امر عدمی ممنوع، بل هی فی مقام الارادة اللبیّة عبارة عن تعلق الارادة بشیء مطلقا سواء اتی المکلف بشیء اخر اولا، او عبارة عن تعلق سنخ من الارادة بشیء لا یقوم غیره مقامه فی اسقاط المراد. و فی مقام الانشاء عبارة عن انشاء الوجوب علی شیء بنحو الاطلاق سواء اتی المکلف بشئ آخر اولا او عبارة عن انشاء سنخ من الوجوب لا یسقط بفعل الغیر، و اذا تقول: ان قلنا بان التعیین و التخییر من قبیل المطلق والمشروط فلا اشکال فی ان الاصل عند الشک فیالاطلاق والاشتراط فی کل من مقامی اللب والانشاء هوالبراءة عن الارادة المطلقة اوالوجوب المطلق. و ان قلنا بان الارادة التعیینیة اوالخطاب التعیینی بنفسه سنخ آخر من الارادة او الخطاب فی مقابل الارادة التخییریة او الخطاب التخییري، فنقول: نعلم اجمالا باحدی الارادتین المتعلقین بهذاالشیء، والاصل هوالبراءة عن تعلق الارادة التعیینیة به، و لا یعارضه اصالة البراءة عن تعلق الارادة التخییریة، اما لانه لا مجری لها فی الواجبات التخییریة بدعوی ظهور ادلة البراءة فی عدم یقین الشیء المجهول علی المکلف بحیث

يلتزم به و يعاقب عليه كما عن الشيخ قدس سره، و اما لانه لامجرى لها فى عرض جريانها فى الارادة التعيينية، فانه قبل اجراء البراءة فى تلك الارادة نعلم تفصيلا بان ترك هذاالشيء مع الذي يحتمل كونه عدلا له يوجب العقوبة، اما لتعلق الارادة التعيينية به فتركهما يوجب العقوبة الا ان ترك العدل حينئذ يكون كالحجر فى جنب الانسان، او لتعلق الارادة التخييرية به فتركهما ايضا يوجب العقوبة، و كيف كان فقبل اجراءالبراءة فى الارادة التعيينية يعلم بان ترك هذا و عدله يوجب العقوبة فلا مجرى حينئذ للبراءة عن الارادة التخييرية. نعم بعد اجراء البراءة فى الاول يصير الثانى مشكوكا بالشك البدوي، الا انه لا يجري فيه الاصل حينئذ لادائه الى الترخيص فى المعصية، و هو قبيح مستهجن. و قد تحصل من جميع ما ذكر انه بناء على هذاالتقدير ياتى الكلام فى باب دوران الامر بين الاقل والاكثر بعينه فى المقام فان الامر دائر فى المقام، بين الاقل والاكثر فى نفس الارادة و هناك فى متعلقها، فتدبر.

الثانى من الامرين الذين ذكره المحقق فى منع جريان البراءة عن التعيينية: هو ان مرجع الشك فى المقام الى الشك فى السقوط للعلم بتكليف المولى باحد الشيئين فالشّك فى جعله الاخر عدلا له و عدمه، و قد تقدم ان الاصل فيما اذا شك فى الاطلاق والاشتراط فى مرحلة البقاء هوالاشتغال. و فيه: ما عرفت سابقا بلا مزيد عليه فتدبر.

نقلٌ و دفع وهمٍ

و قال الشيخ قدس سره فى التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية: ان الظاهر اختصاص ادلة البراءة بصورة الشك فى الوجوب التعيينى سواء كان اصليا او عرضيا كالواجب المخير المتعين لاجل الانحصار، امالو شك فى الوجوب التخييري و الاباحة فلا تجري فيه ادلة البراءة لظهورها فى عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه، و فى جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل، لانه اذا كان الشك فى وجوبه فى ضمن كلى مشترك بينه و بين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب، اذ ليس الا وجوب واحد مردد بين الكلى و الفرد فتعيّن هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذاالمشكوك، و اما اذا كان فى ايجابه بالخصوص

جری اصالة عدم الوجوب و اصالة عدم لازمه الوضعی و هو سقوط الواجب المعلوم اذا شک فی اسقاطه له. انتهی بعض المقصود من کلامه.

و قال فی ذیل مبحث الاقل و الاکثر ما حاصله: ان فی دوران الامر بین التعیین والتخییر وجهین: من عدم جریان البراءة فی المعین لانه معارض بجریانها فی الواحد المخیر و لیس بینهما قدر مشترک ذهنی او خارجی یعلم تفصیلا وجوبه، و من ان الالزام بخصوص احدهما کلفة زائدة علی الالزام باحدهما فی الجملة، و حیث لم یعلم بها فهی مرفوعة او محجوبة قال: والمسألة فی غایة الاشکال، و لعل الحکم بوجوب الاحتیاط لا یخلو عن قوة. انتهی ملخص کلامه.

و لا یتوهم التنافی بین کلامیه بدعوی انه قد مضی عن المسألة فی تنبیهات الشبهة الوجوبیة بلا تردد و اشکال و کانّه جعلها من المسلمات لکنه تردد فیها فی ذیل مبحث الاقل والاکثر، و ذلک لان کلامه فیها فی الاول انما هو فی جریان البراءة عن الوجوب التخییري و عدمه فاختار عدمه لما ذکر، و فی الثانی انما هو فی جریانها فی الواجب المعین و عدمه فتردد فیه اولا ثم قوی عدم الجریان[1] ثم لا یخفی ان الاستصحاب الذي منع من جریانه علی بعض التقادیر و اجراه علی بعض الاخر لایثبت به علی فرض جریانه کون الغیر واجبا معینا، الا علی القول بالاصول المثبتة، و لا نعوّل علیها فی الاصول، کما مر غیر مرّة.

نقلٌ و نظرٌ

و قال المحقق النائینی‌ﷺ ما حاصله: بقی الکلام فی الوجه الثالث من وجوه الشک فی التعیین والتخییر و هو ما اذا علم بتعلق التکلیف باحد الشیئین و علم ایضا بان الشیء الاخر مسقط للتکلیف به و لکن یشک فی ان اسقاطه له هل لکونه عدلا له او مجرد کونه مسقطا سواء کان اسقاطه من حیث کون عدمه شرطا لملاک الواجب او من حیث کونه

۱.- اقول: هذا مسلم الا انه اشکل فی جریان البراءة فی الواجب المعین لانه معارض بجریانها فی الواجب المخیر فمع ذهابه الی عدم جریان البراءة فی الوجوب التخییري کیف، اجراها فیه هنا و منع من جریان البراءة فی الواجب المعین لمعارضته معها و هذا واضح.

مانعا عن استيفائه مع بقائه على ما هو عليه، و يظهر[1] النتيجة فيما لم يتمكن المكلف من الاتيان بما علم تعلق التكليف به، فانه لو كان الشيء الاخر من افراد الواجب التخييري يتعين الاتيان به حينئذ، و ان لم يكن كذلك بل كان مسقطا فقط فلا، و لا ريب ان الوظيفة عند الشك هى البراءة عن تعلق الوجوب به، فاذا تعذر ما علم تعلق التكليف به لا يجب الاتيان بهذاالشيء ايضا، و هذا واضح. و قد قيل: ان من هذاالقبيل الشك فى وجوب الجماعة عند تعذر القراءة؛ بيان ذلك هو انه تارة نقول: ان الصلاة جماعة احدى فردي الواجب التخيير الشرعى فان التخيير العقلى لا يحتمل السقوط فيها و ثبوتها فى الصلاة فرادى فلا يمكن ان يجمعهما خطاب واحد مع انه يعتبر فى التخيير العقلى ان يكون بين الافراد جامع خطابى حتى تكون الافراد متساوية الاقدام فالتخيير الذي يحتمل ان يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هوالتخيير الشرعى و عليه فان تعذرت الصلاة فرادى و لو لمكان تعذر جزئها و هى القراءة تتعيّن الصلاة جماعة فانه عند تعذر احد فردي الواجب المخير يتعين الاخر. و اخرى نقول باستحباب الجماعة و اسقاطها للوجوب عن الصلاة فرادى فلا تجب عند تعذر القراءة و لو شك فى احد الوجهين فالاصل يقتضى البراءة هذا ولكن فى الصلاة جماعة احتمال اخر لايبعد استظهاره من الاخبار و هو ان يكون الاكتفاء بالصلاة جماعة لا من حيث كونها عدلا للصلوة فرادى و لا مفوتاً لملاكها او معدما له، بل من حيث تنزيل قراءة الامام منزلة قرأءه الماموم، الا ان ذلك التنزيل لا يقتضى ان تكون الصلاة جماعة فى عرض الصلاة فرادى، بدعوى انه يمكن تحصيل القراءة التنزيلية كما هو الشان فى باب الطرق والامارات حيث انه يجب الاخذ بمودياتها عند تعذر الوصول الى الواقع لتنزيل الشارع مودياتها منزلة الواقع، و ذلك لان التنزيل فى باب الجماعة انما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة، فتكون قرأة الامام منزلة قرأءة الماموم على هذا التقدير، فلا يقتضى ذلك تعين الجماعة عند تعذر القرأءة فتأمل، و لو فرض الشك فى ذلك فالمرجع البراءة ايضا. انتهى ملخص كلامه بتحرير منا.

١ـ اقول: و اما لو تمكن من الاتيان به فيظهر النتيجة بين مالو كان الشيء الاخر عدلاً له او معدمالملاكه و بين ما لو كان ما نعاً عن استيفاء ملاكه فانه لو ترك المعلوم و اتى بالشيء الاخر لم يكن عاصيا بناء على الاولين دون الاخير فتدبر.

و الظاهر انه لا اشكال فی كون الصلاة جماعة فردا من الصلاة الواجبة فتتصف بالوجوب التخييري لا محالة، و اتصافها بالاستحباب انما هو لكونها افضل فردي الواجب والظاهر انها واجبة بالوجوب التخييري النقلی ايضا، لكونها فردا من كلی الصلاة. و ما قال المحقق فی وجه كونها واجبة بوجوب التخييري الشرعی اذا فرض كونها واجبة، فيه. ماترى. و كيف كان فوجوبها ليس محل اشكال، و لذا تجب معيّناً فيما فرض عدم تمكن المكلف عن اصل الصلاة فرادى، فانه علی القول بكونها مسقطا للوجوب و كذا علی احتمال الذي تفرد به المحقق يلزم القول بعدم وجوبها اذا تعذر اصل صلاة الفرادى، و هو كماترى. فنقول: كون صلاة الجماعة واجبة بوجوب التخييري ليس مما ينبغی الاشكال فيه الا ان مبنی الاشكال فی دلالة الادلة الدالة علی انه له تعذر القراءة فی الصلاة يتنزل الی الصلاة بلا قرأءة و يكون ذلك بدلاً عنها، فانه لو لا تلك الادلة لحكمنا قطعا بوجوب الايتمام عند تعذر القرأءة لانه اذا تعذّر احد فردي الواجب المخير و لو بتعذّر بعض اجزائه لوجوب الاتيان بالفرد الاخر الا انه بملاحظة تلك الادلة يعرض الاشكال و منشأه دلالة تلك الا دلة هل هی ناظرة الی بدلية الصلاة بلا قرأءة، عن الصلاة مع القرأءة فيما تعذر كل واحد من فردي الواجب اعنی الصلاة فرادى و الصلاة جماعة ففيما تعذرت القراءة مع تمكن المكلف من الايتمام يجب عليه الايتمام، و ليس الصلاة بلا قرأءة بلالحاظ فردالاخر من الواجب المخير فلا يجب الايتمام علی المكلف و لو تمكّن منه مع تعذر القرأءة عليه و الظاهر ان تلك الادلة ليست الا ناظرة الی خصوص تعذر الصلاة مع القرأءة كما لا يخفی فالاقوی بحسب ظهور الادلة عدم تعين الايتمام علی المكلف اذا لم يتمكن من القراءة بل له الايتمام او الصلاة فرادى بلا قرأة و هذا واضح. و نظير المقام مسألة الكفارات الثلاث فان فی كون كل منها واجبا تخييراً اليس اشكال اصلا فلو تعذر اثنان منها يجب الاتيان بالثالث معيناً، الا انه يشكل الامر فی الصوم ستين يوما حيث جعل بدله فی بعض الادلة فيما اذا تعذر صوم ثمانية عشر يوما فهل مفاد تلك الادلة انه اذا تعذر الصوم ستين يوماً فقد يتنزل الی ثمانية عشر يوما بان لم تكن ناظرة الی تعذر ساير افراد الواجب المخير فلايجب علی المكلف عند تعذر ذلك الاتيان بساير الافراد معينا بل

له الاتيان بذلک او الصوم ثمانية عشر يوما، او مفادها انه اذا تعذر صوم ستين يوما مع تعذر ساير الافراد يتنزل الى ثمانية عشر يوما بان كانت ناظرة الى تعذر جميع افراد الواجب فيجب على المكلف عند تعذر صوم ستين يوما الاتيان بسايرالافراد معينا؟ وجهان، والاقوى الاول كما عرفت فى نظيره فتدبر تعرف.

نقل آخر و نقده

و قال المحقق النائينى‌ﷺ بعد ما نقلنا من عبارته: هذا كله اذا كان الشك بين التعيين والتخيير فى القسم الاول من اقسام الواجب التخييري، و اما اذا كان الشك بينهما فى القسم الثانى فعدم جريان البراءة عن التعيينية اوضح، سواء قلنا ان التخيير فى باب التزاحم لاجل تقييد الاطلاق او لاجل سقوط الخطابين و استكشاف العقل حكما تخييريا، فان رجوع الشك فيه الى الشك فى المسقط فى غاية الوضوح، من غير فرق بين كون صفة التعيينية وجودية او عدمية. فلو وقع التزاحم فى انقاذالغريقين فان علم بتساويهما من حيث الملاك فلا اشكال فى التخيير على مسلک المختار و غيره، و ان علم باقوائية احدهما فلا اشكال ايضا فى التعيين على كلاالمسلكين، اما لو شک فى اهمية احدهما المعين كما اذا احتمل ان يكون احدهما هاشميا مع العلم باهمية الهاشمى او احتمل اهمية الهاشمى مع العلم بهاشمية احدهما، فبناء على المختار يرجع الشك الى الشك فى تقييد اطلاق محتمل الاهمية فى مرحلة البقاء والامتثال مع العلم بتقييد الاطلاق فى الطرف الاخر و لا اشكال فى ان الاصل عندالشك فى تقيد الاطلاق فى مرحلة البقاء تقتضى الاشتغال، و اما بناء على المسلک الاخر فالشک فيه يرجع الى الشك فى سقوط اصل الخطاب مع العلم بالملاك التام فيرجع الى الشك فى المسقط ايضا. انتهى ملخص المقصود من كلامه بتحرير منّا.

و فيه: انه لو علم بها شمية زيد مثلا و شک فى اهمية انقاذ الهاشمى من باب الشبهة فى الحكم فباطلاق الخطاب فى غيره يرفع الشك و يحكم بالتخيير، كما فيما اذا علم بتساويهما فى الملاك، و ان شئت مزيد بيان نقول: على مسلكه من كون كل واحد من الخطابين المتزاحمين مطلقين بحسب مقام الجعل والانشاء بمعنى ان المولى كان ناظرا عندالجعل الى

صورة التزاحم ایضا و مع ذلك اطلق فی مقام الانشاء الخطاب من دون یقید له بحال الا انه لما كانت القدرة على الامتثال مما یحكم بها العقل مستقلا فلا محالة یقیید اطلاق كل من الخطابین بصورة عدم امتثال الآخر یرفع الید عن الشك فی اهمیة انقاذ الهاشمی باطلاق اللفظی و ذلك واضح، نعم یشكل الامر فیما اذا علم باهمیة انقاذ الهاشمی و شك فی هاشمیة احدهما المعین حیث ان احتمال هاشمیة احدهما لا یرفع بالاطلاق المذكور لانه من باب التمسك بالاطلاق فی الشبهات المصداقیة للمقید، و على هذا فیمكن ان یقال: یعلم بتقیید احدالخطابین و هوالذي توجه الى انقاذ من یعلم كونه غیر هاشمی و یشك فی تقیید الخطاب الاخر، الا ان المرجع حینئذٍ هواطلاق الخطاب، لا اصالة الاشتغال الذي افاده المحقق. هذا اذا كان فی البین خطاب و الا بان علم بالملاك من غیر طریق الخطاب ففی موردالشك فی اهمیة احدالمتزاحمین بالخصوص ینفی التعیینیة باصالة البرأءة، و تقریبه عین ما تقدم فی دوران الامر بین التعیین والتخییر على الوجه الثانی والثالث، فراجع و تدبر و هوالعالم بحقائق الامور.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الحادي عشر: في الشك في الركنيّة

لو شک فی رکنية جزء للعمل فهل الاصل يقتضی الرکنية فيبطل العمل بالاخلال به و لو نسيانا او لا؟ والکلام فی هذاالمقام يقع من جهات: الاولی: انه هل يمکن ثبوتا تکليف الناس للجزء بما عدی الجزء المنسی اولا؟ الثانية: هل يکون فی مقام الاثبات دليل علی ذلك او لا؟ الثالثة: لو فرض عدم امکان ذلك ثبوتا اوعدم قيام الدليل اثباتا فهل هناك دليل اجتهادي او اصل عملی يقتضی الاجتزاء بالماتی‌به فی حال النسيان و ان لم يکن مامورابه او لا؟

قال المحقق النائينی‌ﷺ: اما الجهة الاولی فمجمل الکلام فيها هو انه لااشکال فی سقوط التکليف بالجزء المنسی فی حال النسيان لعدم القدرة عليه، فلا يعقل التکليف به کما لا يعقل التکليف بما عدی الجزء المنسی علی وجه يوخذالناس عنوانا للمکلف و يخاطب بذلک العنوان، حيث ان الناسی لا يری نفسه واجداً لهذا العنوان و لايلتفت الی نسيانه فانه بمجرد الالتفات الی نسيانه يخرج عن عنوان الناسی، فلايمکن ان يکون هذا الخطاب محرکا لعضلات المکلف، فان الالتفات الی عنوان المکلف الماخوذ فی التکليف مما لابد منه فی الانبعاث فحينئذٍ يقع البحث فی انه کيف يتصور ثبوتاً تکليف الناسی بما عدی الجزء المنسی.

و قيل فی تصوير ذلك وجوه: احدها ما عن تقريرات بعض الاجلة لبحث الشيخ قدس سره و حاصله: امكان اخذ الناسی عنوانا للمكلف و تكليفه بما عدى الجزء المنسی حيث ان المانع من ذلك ليس الاتوهم انه لما لا يمكن للناسی ان يلتفت الى نسيانه فلا يمكنه امتثال التكليف المتوجه اليه، و هو ضعيف بان امتثال الامر لا يتوقف على ان يكون المكلف ملتفتا الى خصوص العنوان، بل يمكن له الامتثال بالالتفات الى ما ينطبق عليه من العنوان و لو كان من باب الخطأ فی التطبيق فيقصد الامر المتوجه اليه بالعنوان الذي يعتقد انه واجد له و ان اخطأ فی اعتقاده و الناسی حيث يرى نفسه ذاكرا فيقصد الامر المتوجّه اليه بتخيل انه امر متوجه الى الذاكر، و هذا نظير قصدالامر بالاداء فی مكان القضاء و بالعكس[1].

و فيه: انه يعتبر فی صحة البعث والطلب ان يكون قابلا للانبعاث و لو فی الجملة، اما الذي ليس قابلا له فی وقت فهو قبيح، و كون امتثاله دائما من باب الخطا فی التطبيق لايمكن الالتزام‌به، و هذا بخلاف الامر بالاداء والقضاء بان الامر بهما قابل لأن يصير داعيا و محركا للارادة بعنوان الاداء و القضاء و لو فی الجملة. نعم قد يتفق الخطأ فی التطبيق و اين هذا من التكليف بما يكون امتثاله دائماً من باب الخطأ فی التطبيق فالقياس مع الفارق.

الوجه الثانی ما افاده الخراسانی: من ان خطاب الناس بما عدى الجزء المنسی لا يلازم اخذالناس عنوانا للمكلف حتى يرد المحذور، بل يمكن ان يوخذ عنوانا اخر ملازم عنوان الناسی مما يمكن الالتفات اليه. و يرد عليه[2] اولا ان هذا مجرد فرض لا واقع له كما هو واضح. و ثانيا ان العنوان الملازم انما اخذ معرفا لما هوالعنوان حقيقة فالعنوان الحقيق

۱.–و فيه: انه يمكن ان يصيرالتكليف بعنوان الناس بما عدى المنسی داعيا له فی بعض الاحوال و موجبا لانبعاثه كما اذا احتمل قبل الشروع بالعمل عروض النسيان له فی اثنائه او قطع بذلك فانه لو لا تكليفه بما عدى المنسی لما كان اتياً بالعمل فی الثانی اصلا و لما كان داعيه على الاتيان به الا احتمال عدم نسيانه فی الاول يمكن جعل الداعی له بالتكليف المذكور حينئذ. منه عفی عنه.

۲.– فيه: ان الكلام هنا فی الامكان ثبوتا فلا يصح الاشكال بعدم الدليل عليه اثباتا فتدبر. منه عفی عنه.

انما هو عنوان الناس، والذي[1] لابد منه فی التکلیف امکان الالتفات الی ما هوالعنوان حقیقة فیعود المحذور.

الوجه الثالث هو ما افاده المحقق الخراسانی ایضا و حاصله: انه یمکن ان یکون المکلف به اولا فی حق الناسی و الذاکر خصوص بقیة الاجزاء ثم یختص الذاکر بتکلیف یخصه بالنسبة الی الجزء الذاکر له، و یکون المکلف به فی حقه هو العمل المشتمل علی الجزء الزائد و لا محذور فیه[2].

الجهة الثانیة فی قیام الدلیل علی کون الناس مکلفا ببقیة الاجزاء والشرائط و حاصل الکلام فیها: انه ان کان لدلیل الجزء اطلاق یشمل صورة النسیان فلا یکون فی البین تکلیف ببقیة الاجزاء، لانه لیس فی البین الا تکلیف واحد قد سقط بنسیان بعض اجزائه و ان لم یکن لدلیل الجزء اطلاق و احتمل ان تکون جزئیته مقصورة بحال الذکر، فالکلام فیه عین الکلام فی دوران الامر بین الاقل والاکثر، و قد تقدم ان الاقوی جریان البراءة من الخصوصیة الزائدة المشکوکة، و هی فیما نحن فیه جزئیة المنسی فی حال النسیان و یلزمه ان یکون الجزء من الاجزاء غیر الرکنیة فلا یلزم من الاخلال به نسیانا بطلان العمل، و لکن لایخفی ان اقصی ما تقتضیه اصالة البراءة عن الجزء المنسی هو رفع الجزئیة فی حال النسیان و لا فی تمام الوقت الا مع استیعاب النسیان لتمامه، فلو تذکر فی

۱.- فیه منع لزوم التفات الی ما هو العنوان حقیقة و هذا واضح لا یخفی تدبر تعرف. منه عفی عنه.

۲.- و عن المحقق الاصبهانی فی تعلیقته علی «الکفایة» اشکال علی هذاالوجه بقوله و فیه انه خلاف ما وصل الینا من ادلة الاجزاء و دلیل المرکب حیث انه امر فیها بالتمام بعنوان ذاته لا انه امر المکلف بما عدی المنسی مطلقا مضافاً الی انه لا تعیّن للمنسی حتی یومر بما عداه مطلقا و به مقیدا بالالتفات فلابد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما یتصور من انحاء نسیان الجزء اطلاقا و تقییداً انتهی.

و فیه: ان الکلام فی تصویر تکلیف الناسی بما عدی الجزء المنسی ثبوتا مع قطع النظر عن مقام الاثبات و دلالة الادلة. و اما ما ذکره بقوله مضافا الی انه لا تعین للمنسی الی اخره. ففیه: انه یمکن ثبوتا التکلیف بعدة من الاجزاء الارکانیة مطلقا و بغیرها مقیدا بالالتفات بان یقال یجب علی المکلف الرکوع و السجود والقیام و نحوها مثلا و یجب علی الذاکر القراءة و نحوها کذلک فتدبّر. منه عفی عنه.

اثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد الطبيعة بتمام ماهلها من الاجزاء يجب عليه الاتيان بها، اصالة البراءة لا تقتضى عدم وجوب ذلك، بل مقتضى اطلاق الادلة وجوبه لان الامأمور به هو صرف الوجود من الطبيعة التامة الاجـزاء و الشرائـط فى مجموع الوقت، و يكـفى فى وجوب ذلك التمكن من ايجادها و لو فى جزء من الوقت و لا يعتبر التمكن منه فى جميع الوقت كما هوالحال فى غير الناسى فى ذوي الاعذار.

والحاصل ان رفع الجزئية بادلة البراءة فى حال النسيان لا يلازم رفعها فى ظـرف التذكر، لان الشك فى الاول يرجع الى ثبوت الجزئية فى حال النسيان، و فى الثانى يرجع الى سقوط التكليف بالجزء فى حال الاشـتغال، و الاول مجـري البراءة والثـانى مجـري الاشتغال، هذا اذا لم يكن فى اول الوقت ذاكرا، و الا فيجري استصحاب التكليف الثابت عليه فى اول الوقت للشك فى سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل فى الوقت.

فتحصل من جميع ما ذكر عدم التكليف بما عدى الجزء المنسى مع عـدم اسـتيعاب النسيان لتمام الوقت لعدم قيام دليل اجتهادي عليه، بل مقتضى اطلاق الادلة خلاف ذلك. انتهى ملخص المقصود من كلامه بادنى تغيير فى عبارته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تحقيقُ

و لا يخفى عليک انه لو كان مفاد ادلة البراءة رفع الجزئية المشكوكه فى حال النسيان لكان المكلف به فى حق الناسى هو خصوص بقية الاجزاء، كما كان فى حق الذاكر تمامها، و كما انه لا يجب على الذاكر ـ الذي اتى بالماموربه الذي كـان فى حـقه تمـام الاجـزاء والشرائط، و بعبارة اخرى الصلاة تامة الاجزاء والشرائط ـ الاتيان به مرة ثانية، كذلک لا يجب على الناسى للجزء اذا اتى بتمام ما كان مكلفابه الذي هو خصوص بقية الاجزاء دون الجزء المنسى الاتيانبه ثانيا، سواء تذكر فى الوقت او لا، حيث لم يجب على المكلف فى تمام الوقت الا الاتيان بفرد من طبيعة الصلاة التى كانت مامورا بهـا فى هـذا الوقت الوسيع، فاذا اتى بفرد من الطبيعة المامور بها سقط عنه التكليف و لا يجب الاتيان بفرد اخر منها والمفروض ان مقتضى حديث الرفع كون تلک الطبيعة فى حق الناسى هى ما

عدى الجزء المنسى فاذا اتى بها سقط عنه التكليف. و بعبارة اخرى لا فرق بين الذاكر والناسى فى انه لا يجب على كل منهما الا امتثال التكليف باتيان فرد من الطبيعة المكلف بها، و الفرق بينهما فى ان المكلف به فى حق الذاكر هى الصلاة بتمام مالها من الاجزاء والشرائط و فى حق الناسى هو خصوص ما عدى الجزء المنسى هذا[1].

اللّهم الا ان يقال كما ليس ببعيد: ان مقتضى اطلاق التكليف بعدة من الاجزاء والشرائط فى ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع و نحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به فى جزء من هذا الوقت الوسيع، بحيث لو لم يتمكن منها الا فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها فى هذا الجزء معينا، و غاية ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئية الجزء المنسى فى حال النسيان، فلو فرض استيعابه لتمام الوقت او عروض موت على المكلف فى حال النسيان و كان اتيا ببقية الاجزاء فى هذاالحال لقداتى بتمام الماموربه فى حقه، الا ان ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الاجزاء اذا تذكر فى الوقت، بل كان مقتضى التكليف بهذه الاجزاء فى ظرف وسيع من الوقت وجوب الاتيان بها فى كل جزء من اجزاء الوقت الذي كان متمكنا فيه من الاتيان.

ايضاحٌ فيه ايماءٌ الى الجهة الثالثة

و ان شئت التوضيح فنقول: لو فرض دلالة الدليل على وجوب مركب تمام اجزائه فى جزء من اجزاء الوقت المعلوم الذي كان المكلف فيه ملتفتا الى جميع اجزاء ذلك المركب فلااشكال فى انه اذا عرض نسيان بعض الاجزاء فى بعض اجزاء الوقت و اتى المكلف بسايرها ثم تذكر بعد فى جزء يسع اتيان المركب بتمامه يجب عليه ذلك بمقتضى الدليل، و اذاً نقول: حال دليل وجوب الصلاة تامة الاجزاء والشرائط بضميمة حديث الرفع بعينه حال هذا الدليل، تدبر تعرف.

۱.-نعم يمكن النزاع صغرويا بان يقال اذا لم يكن النسيان مستوعبا لتمام اجزاء الوقت لامجال لاجراء حديث الرفع فى الجزء المنسى و رفع جزئيته بتقريب ان المرفوع بحديث الرفع هو ما كان مجهولا فى تمام اجزاء الوقت لا فى جزء منه كما قد يقال فى مسألة التيمم ان موضوعه عدم وجدان الماء فى تمام الوقت لا فى بعضه الا ان لازم هذا القول عدم رفع الجزئية فى حال النسيان ايضا اذا لم يكن مستوعبا لتمام الوقت، و هذا خلاف صريح عبارة المحقق، فراجع و تدبر.

و من ذلك تعرف ان المقام ليس مقام التمسک باصالة الاشتغال والعجب منه قدس سره كيف صرح فی اخر كلامه باطلاق الادلّة ثم تمسک باصالة الاشتغال، و لا يخفى عليک ان اطلاق المدعى ليس اطلاق ادلة الاجزاء ليقال: ان هذا خلاف مفروض الكلام،بل المراد اطلاق ادلة الاجزاء من حيث عروض النسيان فی بعض اجزاء الوقت و عدمه. و الحاصل: انه كما لو فرض دليل على وجوب الاتيان بعدة من الاجزاء فی قطعة من الوقت اذا كان المكلف ملتفتا فی هذا الوقت بمقدار يسع الاتيان بهذه الاجزاء كان لذلک الدليل اطلاق من حيث عروض الغفلة والنسيان فی بعض اجزاء الوقت و عدمها و مقتضاه وجوب الاتيان بها فی حال الالتفات و لو فرض عروض النسيان قبل، فكذلک ادلة اجزاء الصلاة و نحوها بضميمة حديث الرفع، و كما كان مقتضى الدليل المذكور عدم وجوب الاتيان بجميع هذه الاجزاء فی خارج الوقت قضاء اذا استمر الغفلة فی جميع اجزاء الوقت فكذلک مقتضى تلک الادلة[1] ثم انک مما ذكرناه تعرف ان المقام كما ليس محل التمسک باصالة الاشتغال لوجود الدليل الاجتهادي، فكذلک ليس مقام التمسک بالاستصحاب. فما افاده المحقق: من التمسک به فيما اذا كان ذاكرا فی اول الوقت لاثبات عدم سقوط التكليف و بقائه بعد زوال النسيان، محل النظر، هذا مضافا الى عدم جريان هذا الاصل فی نفسه، لان استصحاب بقاء هذا الذي كان ثابتا فی حال النسيان لا الذي كان ثابتا قبله. و لعله غفل قدس سره عن ان من اركان الاستصحاب اتصال زمان الشك باليقين. فافهم.

ما ذكره الشيخ رحمه الله فی المقام

و قال الشيخ قدس سره فی هذا المقام ما حاصله: ان الاقوى اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً الا أن يقوم دليل عام او خاص على الصحة، لان ما كان جزء فی حال العمد كان جزء فی حال الغفلة، فاذا انتفى انتفى المركب، اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلانها لاتوجب تغيير المامور به، فانه لم يحدث بالنسبة الى الغافل امر بالخالی عن الجزء المنسی، لانه غافل عن غفلته فلايمكن امره بالخالی عنه

۱.- هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلامه و فيه وجه اخر سيأتی اليه الاشارة ان‌شاءالله.

فان قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله «لا صلوة الابفاتحه الكتاب»[1] دون ما لو ثبت بالاجماع او بحكم تكليفى حيث يحتمل فى الاول اختصاصها بحال الذكر و يقطع فى الثانى بذلك لعدم حكم تكليفى فى حال النسيان والمفروض استفادة الجزئية من ذلك الحكم التكليفى.

قلت: ان اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته فى حال النسيان ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء على الناسى، ففيه انه غير قابل لتوجه الخطاب اليه. و ان اريد بذلك امضاء الشارع ما عدى الجزء المنسى بدلا عن الماموربه بجميع اجزائه و ان لم يكن ذلك بماموربه، ففيه: ان عدم الجزئية بهذا المعنى مما لم يقل به احد، حيث ان هذا المعنى حكم وضعى لايجري فيه ادلة البراءة بل الاصل فيه العدم. و اما ما ذكره: من ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف و هو لاختصاصه بالذاكر لايقيد الامر بالكل الا فى حق الذاكر، ففيه: ان التكليف المذكور ان كان نفسيا لا يستفاد منه الجزئية، و ان كان غيريا فهو كاشف عن جزئية متعلقه، لانه انما يتعلق بالمقدمة، و انتفاؤه بالنسبة الى الغافل لا تدل على نفى جزئيته فى حقه، لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها. و من ذلك يظهر الفرق بين المقام و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفى كلبس الحرير، فان الشرطية حينئذ مسببةٌ عن التكليف عكس ما نحن فيه. انتهى ملخص المقصود من كلامه بتحرير منّا.

و لا يخفى ما فى ذيل عبارته من المسامحة، حيث ان الشرطية ليست مسببة عن التكليف النفسى الذي هو مراده بحسب ظاهر عبارته، خصوصا بملاحظة المثال الذي ذكر كما ان الجزئية كذلك، بل المستفاد منه والمسبب عنه هوالمانعية والامر سهل، و لعله من سهو القلم.

وهمٌ و دفعٌ

و كيف كان فقد يتوهم فى المقام ان الامر الغيري و ان كان متعلقا بالمقدمة و كان كاشفا عن جزئية متعلقه، الا انه مرفوع فى حال النسيان قطعا، و بنفيه فى هذاالحال ينفى

۱.- المستدرك، ج ۴، ص ۱۵۸، الباب ۱؛ صراط المستقيم، ج ۳، ص ۱۹۹؛ عوالى اللآلى، ج ۱، ص ۱۹۶.

التكليف بالكل، و بتبعه ينفى الجزئية للمنسى، لان جزئيته انما هو فرع الامر بالكل، و حيث ان المفروض عدم الامر بالكل حينئذ فلا جزئية له، و المفروض ايضا ان الناسى قداتى ببقية الاجزاء فاي موجب لاعادة المركب بعد التذكر بتمام اجزائه. و فيه: ان المنفى فى حال النسيان ليس الا فعلية التكليف بالجزء المنسى، و فعلية التكليف بالكل بمعنى انه ليس فى هذاالحال بعث فعلى بالجزء المنسى و لا بالكل، و عدم صحة البعث فعلا لاينافى وجودالارادة الاكيدة فى نفس المولى و وجود الامر الانشائى بالجزء والكل، و بعبارة اخرى ان ذلك لاينافى كون الجزء المنسى جزءاً للمامور به فى حال النسيان ايضا و ان كان لا يمكن للمولى الامر باتيانه فى ذلك الحال واستيفاء غرضه فيه، و ذلك واضح، فالانصاف انه لا يصح الايراد على الشيخ بمثل هذا.

ايراد على ما ذكره الشيخ قدس سره

نعم يرد عليه ان تكليف الناسى بما عدى الجزء المنسى امر معقول ممكن ثبوتا، و اذا نقول: لو كان لدليل الجزء اطلاق يشمل صورة النسيان سواء كان مثل قوله: لا صلوة الا بفاتحة الكتاب، او كان بالاجماع، او تكليف غيري لما كان لجريان حديث الرفع و نحوه مجال، لان الاطلاق يرفع الشك الماخوذ فى موضوع ادلة البراءة فحينئذ تخصيص التكليف بما عدى الجزء المنسى يلزم ان يكون بدليل اجتهادي من حديث رفع النسيان و غيره، فلولم يقتض ذلك الدليل فى مقام الاثبات تخصيص التكليف بما عدى ذلك الجزء لوجوب الاتيان بتمام المامور به اذا تذكر فى الوقت او فى خارجه. و اما لو لم يكن لدليل الجزء اطلاق و احتمل اختصاص الجزئية بحال الذكر، فالمرجع الاشتغال او البراءة على الاختلاف فى باب الاقل والاكثر، و قد تقدم ان المختار فى تلك المسألة هى الاحتياط عقلا و البراءة شرعا، فبادلة البراءة يرفع الجزئية المشكوكة فى حال النسيان و يختص التكليف بما عدى الجزء المنسى، هذا.

فى امكان تخصيص التكليف بغير الجزء المنسى بحديث الرفع و عدمه

ثم انه اذا كان لدليل الجزء اطلاق يشمل صورة النسيان ايضا، فهل يمكن تخصيص

التكليف بغيره بحديث رفع الخطأ والنسيان او لا؟

ما ذكره المحقق النائيني و التأمل فيه

قال المحقق النائيني قدس سره على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه ما حاصله: انه قد يقال ان مقتضى اطلاق ادلة الاجزاء و ان كان ثبوت الجزئية فی حال النسيان، الا ان مقتضى حديث رفع النسيان الحاكم على الادلة الاولية هو عدم الجزئية فی حال النسيان و اختصاصها بحال الذكر.

و فيه: انه قد تقدم فی مفاد الحديث انه يعتبر فی جواز التمسک به امور: الاول: ان يكون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود، فانه بذلک يمتازالرفع عن الدفع، فان الدفع هوالمنع عن تقرر الشی، والرفع هوالمنع عن بقاء الوجود. الثانی: ان يكون المرفوع مما تناله يدالتشريع امّا بنفسه او باثره. الثالث: ان يكون فی رفعه منّة و توسعة على المكلفين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر الاولى و ان كان رفع نفس صفة النسيان الا انه لا يمكن الاخذ بهذا الظهور، فانه مضافا الى ان النسيان ليس من الامور التشريعة بنفسه و ليس له اثر شرعا كی يكون رفعه بلحاظ رفع اثره يلزم من ذلك ترتيب اثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن نسيان، و هو كماترى خلاف الامتنان، فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الاولى بحبل النسيان بمعنى المنسی فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسيانا بان يفرض عدم وقوع الفعل منه و خلو صفحة الوجود عنه، و على هذا يختص الحديث بالمحرمات و لايشمل الواجبات، لانه لو فرض الاتيان بواجب عن نسيان فرفعه عبارة عن اعدامه و فرض عدم صدوره و هو ينافی الامتنان، و لو فرض تركه عن نسيان فليس فی البين شیء شاغل لصفحة الوجود كی يمكن رفعه. و بذلک يظهر فساد توهم دلالة قوله: رفع النسيان، على سقوط الجزئية و وقوع الطلب فيما عداه، فانه يرد عليه اولا: ان المنسی ليس جزئية الجزء و الا رجع الى نسيان الحكم و هو من اقسام الجهل به فيندرج فی قوله «رفع ما لا يعلمون»[1] بل المنسی هو الاتيان بالجزء، و

۱ـ وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۳۶۹، الباب ۵۶ المستدرک، ج ۶، ص ۴۲۳، الباب ۲۶؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۸۰، الباب ۳۳.

معناه خلو صفحة الوجود عن الجزء فلا يعقل تعلق الرفع به. و ثانيا: ان محل البحث ليس هو نسيان المستوعب بل هو في بعض الوقت، و سقوط الجزئية في زمان النسيان لا يقتضي سقوطها في تمام الوقت كما عرفت فيما تقدم. و ثالثا: انه ليس في المركبات الارتباطية الا طلب واحد تعلق بعدة امور متباينة يجمعها وحدة اعتبارية و تنتزع جزئية كل واحد من تلك الامور من انبساط الطلب عليها، فليست جزئية كل واحد منها مستقلة بالجعل، فالذي يلزم من نسيان احد الاجزاء هو سقوط الطلب عن الكل لاعن خصوص الجزء المنسي فانه ليس في البين الاطلب واحد، و لا معنى لتبعيض الطلب و تقطيعه، فان ذلك يحتاج الى دليل و لا يمكن الاستدلال له بمثل قوله «رفع النسيان». فان قلت: ماالفرق فيما ذكرت بين قوله: رفع ما لا يعلمون، و بين قوله: رفع النسيان؟ حيث كان مفاد الاول رفع التكليف عن خصوص جزء المشكوك مع ان التكليف لم يتعلق به على حدة دون مفاد الثاني مع اتحاد سياق الحديث في الجملتين. قلت: الفرق بينهما ان تقطيع الطلب في قوله صلى الله عليه وآله رفع ما لايعلمون و رفع التكليف عن خصوص الجزء المشكوك انما هو لمكان العلم بتعلق الطلب بما عدى الجزء المشكوك، فلا يمكن رفع التكليف عن الكل، لانه يلزم التناقض بخلاف رفع النسيان، حيث ان تقطيع الطلب فيه بلا دليل، لعدم المانع من رفع الطلب عن الكل، الا في نسيان المستوعب على اشكال فيه ايضا. انتهى ملخص كلامه بتحرير منا.

الجواب عن الايراد الاوّل من المحقق النائيني

اقول: قد تقدم بعض الكلام عند بيان مفاد حديث المبارك في معنى رفع النسيان والخطأ و محصله: انه يمكن شمول الحديث للمعدومات ايضا بوجوه:

الاول: ان يكون المرفوع نفس الخطأ والنسيان و يكون رفعهما مع انهما قد يقعان كثيرا ما كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف عن نسيان او خطأ عنه، و بعبارة اوضح انه لما كان المكلف المتشرع المتدين باحكام الله المبالي بدينه و فرائضه بحيث اذا لم يعرض له الخطأ والنسيان لكان اتياً بالواجبات تاركاً للمحرمات، فاذا جعل الشارع خطأه او نسيانه بمنزلة العدم فكانه فرضه اتيا بالواجب الذي ترك عن خطأ او

نسيان و تاركاً كالمحرم الذي اتى به عنه، و قد عرفت سابقا انصراف الحديث المبارك عن السهو او النسيان الذي نشأ عن عدم المبالاة بالدين و عدم التقيّد باحكام الله و فرائضه، و على هذا نقول: و ان كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع جعل الموجود بمنزلة المعدوم، الا ان المرفوع نفس صفة النسيان والخطأ الموجودين ادعاءاً باعتبار رفع الفعل او الترك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم، و على هذا فكما انه يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الاحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الاخر، و بذلك يظهر انه لامجال بعد لما افاده المحقق بقوله: و ثانيا و ثالثا، فانه على ما ذكرنا كان نتيجة رفع النسيان فرض الجزء المنسى كانه اتى به المكلف، و حينئذ لايبقى الفرق بين نسيان المستوعب لتمام الوقت و بين غيره، و كذا لا يصل النوبة الى القول بان رفع الطلب عن الجزء انما هو برفعه عن الكل، و لا دليل على تعلقه بعد بما عدى المنسى، فانه لم ندع حينئذ ان مفاد الحديث رفع الطلب عن الجزء كى يقال رفعه برفع الكل و لا دليل على التقطيع، بل انما ندعى انه فرض المكلف التارك للمطلوب اتيابه، هذا.

الوجه الثانى: ان يكون الرفع باعتبار المقدر اعنى المواخذة و استحقاق العقاب و قد عرفت منا سابقا ـ ردا على الشيخ قدس سره حيث قال ما حاصله: ان الرفع فى الحديث بمعنى الدفع و بمعنى عدم توجيه التكليف الى المكلف مع قيام المقتضى له، فاذا فرضنا انه لايقع فى العقل ان يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل و لم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط كفى فى صدق الرفع، و هكذا الكلام فى الخطأ والنسيان، فلا يشترط فى تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف فى حال العمد و غيره نعم لوقبح عقلا المواخذة على الترك كما فى الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن فى حقه رفع اصلا انتهى ـ انه بعد كون المفروض فى الخطأ والنسيان ما لا يقبح عقلا المواخذة عليه، نقول: لا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع و حمله على الدفع، و ذلك لانه مع قطع النظر عن حديث الشريف و ساير ادلة البراءة الشرعية كان مقتضى حكم العقل فيما لايعلمون هو وجوب الاحتياط و رعاية التكاليف المحتملة و استحقاق العقاب على

تركه لو صادف ترك الواقع، و في الخطأ والنسيان الذي نشأ عن عدم التحفظ استحقاق المواخذة ايضا، اما على ترك التحفظ، و اما على ترك الواقع الذي نشأ عن ذلك. و قد عرفت منا سابقا: انه يجب على العبد عقلا حفظ مقاصد المولى حتى المقدور بالاحتياط فيما لايعلم و بتحفظ نفسه عن عروض الخطأ والنسيان عليها، فمقتضى المواخذة موجود عقلا في جميع موارد الشك في الحكم ما لم يود الاحتياط فيه الى اختلال النظام و في بعض موارد الخطأ والنسيان الذي يمكن فيهما تحفظ النفس، و كيف كان فكان الرفع باعتبار المواخذة او استحقاقها الموجودة لولا حديث الرفع بحكم العقل. هذا كله مع انه يمكن ان يكون رفع ذلك باعتبار ثبوته في الشرايع السابقة، فان الحديث انما ورد منه على هذه الامة المرحومة و لذا قال صلى الله عليه وآله «رفع عن امتي»[1] فان ظاهره اختصاص رفع المذكورات بامته فقط مع ثبوتها على ساير الامم السالفة. و تحصل من جميع ما ذكر امكان ابقاء ظهور الرفع في رفع امر موجود شاغل لوعائه بان يكون باعتبار المواخذة، و استحقاق العقاب الا انه شامل لرفع المواخذة على ترك الواجبات ايضا، كما في فعل المحرمات.

الوجه الثالث: ان يكون الرفع باعتبار الموضوع الخطائي والسهوي، و توضيح ذلك يستدعي تقديم امر، و هو انه لو كان ظهور الرفع في رفع نفس المذكورات و فرض وجودها كعدمها كما قال به المحقق، فما يفعل به في بعض فقرات الحديث؟ مثل قوله: و ما لايطيقون، فان ما لايطيقون عليه في الواجبات هوالفعل و في المحرمات هوالترك، بمعنى ان التكليف الوجوبي كان تكليفا بما لا يطاق باعتبار كون فعله مما لايطاق عليه و كذا التكليف التحريمي كان تكليفا بذلك باعتبار كون تركه كذلك، فالذي ينطبق عليه الصفة حقيقة هوالفعل في الواجب والترك في المحرم، و اذا فلو كان المراد من الرفع فرض وجود المذكورات كعدمها بعد فرض وجودها و شغلها لصفحة الوجود، و بعبارة اخرى لو كان المراد منه اعدام الموجودات المذكورة تشريعا لكان شموله لما لايطيقون عليه في غاية الاشكال، لان فرض وجود الواجب الذي اوجده المكلف مع عدم الطاقة العرفية عليه

---

۱. - الكافي، ج ۲، ص ۴۲۶؛ وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۳۷۳، الباب ۱۲؛ المستدرك، ج ۶ ص ۴۲۳، الباب ۲۶.

کعدمه خلاف الامتنان، بل فرض عدم صدور المحرم عنه کصدوره ایضا کذلک، فمع قطع النظر عن اشکال کونه معدوما ایضا لایصح شمول الرفع له، لکونه خلاف المنة.

اذا عرفت ذلک نقول تفصیا عن هذا المحذور: یلزم ان یقال بناء علی کون الرفع باعتبار نفس المذکورات ان معنی رفع ما لایطیقون رفع کل موضوع لا یطاق علیه، ادعاء وکنایة عن رفع التکلیف عنه، فیکون لسان الحدیث حینئذ کلسان الاخبار بنفی ما کان خارجا عن حدالطاقة، و نظیره فی الموالی الظاهریة اخبار السلطان بعدم وجود السرقة او السارق والظلم اوالظالم مثلا فی رعیته، و بعین ذلک یقال فی رفع الخطأ والنسیان حفظا للسیاق، فنقول و به نستعین: معنی رفع الخطأ والنسیان رفع کل ما کان عن خطأ ونسیان بادعاء رفع الاثر عنه شرعا، سواء کان الفعل اوالترک و سواء کان بنفسه منسیا او کان منشأه النسیان، فیرد علی المحقق المذکور اولا: انه لا موجب لاختصاص الحدیث بالموجودات، و ثانیا: انه لا موجب للقول بان المرفوع بعد مالم یمکن ان یکون نفس النسیان هو المنسی، فانه علی ما ذکر یشمل کل ما کان عن نسیان و ناشئا عنه و لو لم یکن بنفسه منسیا، فتدبر و لا تغفل.

ثم انه بناءً علی احتمال ان یکون الرفع باعتبار المواخذة کما عرفت فی وجه الثانی لیس مفاد الحدیث الا رفع ذلک لا سایر الاثار الشرعیة فیجب علی المکلف اتیان المرکب بتمام اجزائه و شرائطه اذا التفت، و اما بناء علی الوجه الاول والثالث فالمرفوع به جمیع الاثار حتی وجوب الاعادة، و لا یصل الکلام بعد الی ان وجوب الاعادة لیس اثر شرعیاً لترک السورة کی یرفع برفعه، لانه بناء علی الوجهین المذکورین یکون الرفع باعتبار رفع الاثر وکنایة عنه[1]، و ذلک واضح، مضافا الی ان هذا الاشکال لا یصح فی نفسه و یعلم وجهه بعد ذکره.

قال الشیخ قدس سره بعد ما قوی ان الاصل الاولی بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا: فان

۱.- و ببیان اوفی وادق ان معنی رفع النسیان بناء علی الوجه الاول نفی وقوع النسیان کالاخبار بعدم وقوعه کفایة عن اتیان المکلف بتمام المامور به و قبول الناقص عنه محل التام و کذا بناء علی الوجه الثالث یکون مفاد الحدیث نفی وقوع الترک عنه کالاخبار ایضا بعدم وقوعه کنایة عما ذکر و بعد ما فرض الشارع ما اتی به المکلف تمام المامور به فلا اشکال. صح.

قلت: ان الاصل الاولى و ان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلا ثانوياً يقتضى امضاء ما يفعله الناس خاليا عن الجزءوالشرط المنسى عنه، و هو قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن امتى تسعة الخطا والنسيان»[1] بناء على ان المقدر ليس خصوص المواخذة، بل جميع الاثار الشرعية المترتبة على شئ المنسى لو لا النسيان، فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد و وجوب الاعادة، و هذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا، و ان شئت قلت: ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت: بعد تسليم ارادة رفع جميع الاثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعا بل هى ككلية الكل، و انما المجعول الشرعى وجوب الكل، والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، و وجوب الاعادة بعد التذكير يترتب على الامر الاول لا على ترك السورة. و دعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الامر الاول، لان عدم الرافع من اسباب البقاء، و هو من المجعولات القابلة للارتفاع فى الزمان الثانى، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه و هو ترك الجزء، و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو ترك الكل، و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو وجود الامر فى الزمان الثانى. مدفوعة بما تقدم فى بيان معنى الرواية فى الشبهة التحريميّة فى الشك فى اصل التكليف من ان المرفوع فى الرواية الاثار الشرعية لو لا النسيان لا الاثار الغير الشرعية و لا ما يترتب على هذه الاثار من الاثار الشرعية. انتهى بعض كلامه بلفظه[2].

و قال المحقق الخراسانى فى تعليقته ما حاصله: ان المرفوع بحديث الرفع ما يمكن ان تناله يدالتصرف ولو بالواسطة فيمكن رفع جزئية جزء المنسى به، مع انه لو لم يكن المرفوع الا وجوب الكل المركب منها لم يكن الامر الاول المقتضى لوجوبها مقتضيا للاعادة، فان الواجب فى هذاالحال بهذاالامر بعد قيام حديث الرفع ليس الا ما كان خاليا عنها و قد اتى به، فلا وجه لا عادته ثانيا انتهى.

۱.- الكافى، ج ۲، ص ۴۶۲؛ وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۳۷۳، الباب ۱۲؛ المستدرك، ج ۲، ص ۴۲۳، الباب ۲۶.

۲.- و عن المحقق الهمدانى ان الترك بما هو ليس له اثر اصلا و بطلان العبادة به انما هو للامر بوجود الجزء. هذا حاصل كلامه على ما حكى عنه. صح.

اقول: قد ينسى ذات الجزء و يغرب عن صفحة الذهن بان لم يكن الملكف ملتفتا الى السورة مثلا اصلا، فحينئذ يمكن ان يقال: يكون الرفع باعتبار ذات الجزء و حيث لا يعقل رفعه فلا محاله يرفع جزئيته، و قد ينسى الاتيان به مع الالتفات اليه و الى جزئيته كما لو اعتقد المكلف اتيانه بالجزء فتركه، و حينئذ يكون الرفع باعتبار تركه الصادر عن نسيان لاباعتبار جزئيته.

فالاولى فى الجواب ان يقال: لا يعتبر فى رفع التشريعى او وضعه الا ان يكون المرفوع او الموضوع قابلا للرفع و الوضع التشريعى اما بنفسه او باثره المترتب عليه بلاواسطة، بان يكون رفعه و وضعه بيدالشارع او يكون رفع اثره و وضعه بيده، و لذا يقال ان باستصحاب بقاء العمرو مثلا لايمكن الا بترتب اثارالمترتبة شرعا على بقائه، و اما لو ترتب اثر شرعى على طول لحيته فلا يصح ترتبه عليه بالاصل المذكور، لان هذا الاثر و ان كان وضعه و رفعه بيدالشارع الا ان اثر الذي هوالمتوسط بينه و بين بقاء العمرو هو طول اللحية ليس كذلك، و ظاهرالرفع والوضع كونهما اما بلحاظ نفس المرفوع والموضوع بان كانا قابلين لذلك، او بلحاظ اثر نفسهما بان كان رفع ذلك الاثر و وضعه بيدالشارع، و لا يستفاد من ذلك رفع الشيء او وضعه بلحاظ اثر الشرعى المترتب على لازمه العقلى هذا. اذا عرفت ذلك نقول: بعد كان المعتبر فى صحة الرفع او الوضع التشريعى قابلية المرفوع او الموضوع للرفع اوالوضع بان كان ذلك بيدالشارع اما بنفسه او باثره المترتب عليه بلا واسطة، لا فرق فى كون المرفوع اوالموضوع قابلا لذلك بين ان يكون كذلك باعتبار نفسه او باعتبار منشائه، فنقول فى المقام: يمكن رفع ترك السورة باعتبار رفع ترك الكل و رفع ترك الكل باعتبار رفع الامر عن الكل و رفع ذلك بيدالشارع، و بعبارة اخرى اذا كان رفع الامر عن الكل بيده فكانه كان رفع ترك الكل بيده، و اذا كان رفع ترك الكل بيده فكانه كان رفع ترك الجزء بيده، وهذا واضح، و نظير المقام استصحاب وجود الطهارة او عدمها فى الصلاة، والكلام فيه ايضا كما فى المقام فتدبر و اغتنم.

الجواب عن الايرادين الثانى و الثالث من المحقق النائينى

يق التعرض للاشكال الذي افاده المحقق النائينى بقوله ثانيا و ثالثا و حاصل الكلام: ان الايراد الذي افاده بقوله: و ثالثا الى اخره، ليس ايراداً بحياله، بمعنى انه مع قطع النظر عن ايراده الثانى لا يبق مجال لهذا الايراد، و ذلك لانه لو اغمض عن الاشكال الثانى و قيل: ان سقوط الجزئية فى زمان النسيان يقتضى سقوط التكليف بالكلية فى تمام الوقت حتى فى زمان الذكر و زوال صفة النسيان، فلا فرق بعد فى رفع الطلب عن خصوص الجزء و تعلقه بالباقى او عن الكل راساً، فان المفروض اتيان المكلف بباقى الاجزاء، والمفروض ايضا رفع التكليف بالجزء المنسى عنه، و ان هذا الرفع يقتضى سقوط التكليف عنه بالكلية فلا يحدث له بعد زوال صفة النسيان، و مع ذلك لا فرق بين ان يكون رفع التكليف عن الجزء برفعه عن الكل راسا او برفعه عن خصوصه و تعلقه بالباقى، فانه لو كان ثبوتا بنحو الاول فلا ضير لان المكلف قد اتى بباقى الا جزاء لغوا، و لو كان بنحوالثانى فكذلك لان المفروض انه قد اتى بما كان مامورابه، فعلى اي حال لا يكون ذمة المكلف مشتغلا بشيء بعد زوال النسيان اصلا، و هذا بخلاف ما لو شک فى جزئية السورة مثلاً، فانه يمكن الاشكال فيه بان رفع الجزئية المشكوكة بحديث الرفع انما هو برفع الوجوب عن الاكثر، و بعد رفع الوجوب عن الاكثر يصير الشك فى وجوب الاقل بدويا و لا دليل على تعلق الطلب بعد بالاقل، فما اثبته من الاشكال رفع النسيان غير ثابت، و ما نفاه فى رفع ما لايعلمون ثابت و ليته عكس الامر، هذا مع ان التناقض الذي ادعاه فى رفع التكليف عن الكل فيما شک فى جزئية شيء و عدمها يلزم فى رفع التكليف عنه بقوله رفع النسيان ايضا، و ذلك لان ظاهر عبارته ان مفاد قوله: رفع ما لا يعلمون، رفع التكليف عن المجهول و اثباته للمعلوم، فلو اريد نفى التكليف به عن المعلوم يلزم التناقض نظير التناقض الذي ادعاه الشيخ فى قوله «كل شئ لک حلال حتى تعلم انه حرام»[1] بعينه بالنسبة الى صدر الحديث و ذيله، و اذا نقول: كما ان مفاد قوله رفع ما لا

---

۱. - الكافى، ج ۵، ص ۳۱۳؛ التهذيب، ج۷، ص ۲۲۶، الباب ۲۱؛ التهذيب، ج ۹، ص ۷۹.

یعلمون[1] رفع المجهول بالمنطوق و عدم رفع المعلوم بالمفهوم علی القول به، فکذلک مفاد قوله: رفع النسیان، رفع المنسی و عدم رفع غیره فلا فرق بینهما[2].

و قد تحصل من جمیع ما ذکر انه لا نتیجة فی کون رفع الطلب عن المنسی برفعه عن خصوصه او عن الکل بعد تسلیم اقتضاء رفع النسیان ولو فی بعض الوقت سقوط التکلیف بالکلیة، فالاشکال کله فی ذلک فیجب صرف الکلام الیه، فنقول: ان قلنا بان الحدیث المبارک یقتضی رفع الطلب عن المنسی ولو کان نسیانه فی بعض الوقت کما هو صریح عبارة المحقق و کذا صریح عبارة الشیخ‌ﷺ فلا اشکال فی ان رفع الطلب عنه یقتضی سقوط التکلیف بالکلیة، لان المفروض تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبیعة و لیس له عموم ازمانی فاذا رفع التکلیف فی زمان لا دلیل علی ثبوته بعد ذلک، والفرق بین رفع التکلیف عن الجزء المنسی بقوله رفع ما لا یعلمون و بین رفعه بقوله رفع النسیان حیث وجهنا کلام المحقق فی الاول و قلنا ان رفع الطلب فی حال النسیان لا یقتضی رفعه بالکلیة، ان حکومة قوله رفع ما لا یعلمون علی الاحکام الواقعیة لا یتصور ان یکون حکومة واقعیة لاستلزامه التصویب، فیمکن ان یقال: ان انشاء الخطاب بالجزء علی فرض کونه جزءاً فی الواقع محفوظ، فباصالة تطابق المراد الاستعمالی مع الجدي یمکن الحکم بعدم سقوط التکلیف عن الجزء بعد زوال النسیان، و اما حکومة قوله رفع النسیان علی الاحکام یمکن ان یکون حکومة واقعیة فیرفع اصل التکلیف عن الجزء، و بعد رفعه لا دلیل علی عوده، و ببیان اوضح ان التکلیف لم یتعلق الا بایجاد الطبیعة فی قطعة من الزمان، و لیس مقتضاه ایجاد تلک الطبیعة فی کل زمان کی یقال رفعه فی بعض اجزاء الزمان لا یقتضی رفعه فی جمیعها[3]. و ان قلنا: ان الحدیث لایشمل النسیان فی

۱.- الکافی، ج ۲، ص ۴۶۲؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۷۳، الباب ۱۲؛ المستدرک، ج ۲، ص ۴۲۳، الباب ۲۶.

۲.-(اقول یظهر للمتامل فی کلامه عدم ارادته هذا المعنی و ان کان ظاهر عبارته ذلک).

۳.- اقول قد عرفت مناسابقا توجیها لکلام المحقق فی مورد رفع التکلیف عن الجزء بقوله رفع ما لا یعلمون و هذا التوجیه یاتی بعینه فی المقام و حاصله ان اقتضاء التکلیف بالطبیعة فی قطعة من الزمان عدم خلو هذا الزمان الوسیع عن وجود الطبیعة، و غایة مفاد حدیث الرفع سقوط التکلیف عن الجزء فی بعض هذا الزمان اعنی زمان النسیان و ذلک لا یضر باقتضاء التکلیف الاولی لما ذکر، اللهم الا ان یقال انه و ان کان اقتضاء التکلیف ما ذکر الا انه اذا منع عن نفس التکلیف فی بعض

بعض الوقت اما بان يقال كما هو القوي: انّ مساقه رفع التكليف فيما خالف التكليف بسبب النسيان و في النسيان الموقت لما حصل المخالفة اصلا لا مكان ترك المكلف به في ذلك الجزء عمداً بلا استلزامه للعصيان والمخالفة، او يقال: ان الجزء هو وجود السورة مثلاً فيما بين الحمدين فنسيان الجزء لايصدق بنسيان السورة في بعض الوقت.

و فيه: ان الجزء ليس هو وجود السورة بل نفسها، و على فرض تسليم ذلك انما هو صرف وجودها لاوجودها الممتد، بل لا يعقل ان يكون الجزء وجود الممتد من السورة مثلاً، و الا لوجب الاتيان بها في كل آن من الوقت، و هذا واضحٌ. و كيف كان فبناء على هذاالقول لايكون نسيان الموقت موردالحديث الرفع اصلا. نعم يختص الصلاة و من نظيرها من كل مركب يكون لا جزائها محل خاص بحيث لو ترك بعض تلك الاجزاء عمدا لكان موجبا لبطلان المركب راسا و لما صح الاتيان به بعد منفرداً بحكم و هو انه حينئذٍ لابد من شمول قوله رفع النسيان لترك جزء من اجزاء هذاالمركب الذي وقع عن نسيان و لو كان نسيانه في بعض الوقت لان اثر هذاالترك لولاالنسيان كان بطلان العبادة، فلابد من شمول حديث الرفع له بلحاظ هذاالاثر، كما انه في خصوص الصلاة يكون ترك بعض اجزائه عمدا، مضافا الى ابطاله للمركب راسا محرما بادلة قطع الصلاة فلابد من ان يشمله الحديث في ذلك الحكم التكليفي، و اما بلحاظ نفس الجزء المنسي، فان احتملنا تعلق ارادة المولى به منفردا فهواحتمال بدوي غير منجز، و ان احتملنا تعلق الارادة به في ضمن ساير اجزاء المركب، فقد عرفت ان وجوب ساير الاجزاء بعد ثانيا مرفوع بالحديث و ان علمنا عدم تعلق الارادة به منفردا بان علمنا ان الحكم هو وجوب الاتيان به في ضمن ساير الاجزاء، فلو لم يكن سايرالاجزاء واجبا لما كان الاتيان به منفردا ايضا بواجب لكان مقتضى حديث الرفع و رفع الوجوب عن ساير الاجزاء رفع الوجوب عنه ايضا، و لا يذهب عليك انه ليس من قبيل الاصول المثبتة[1] و من قبيل المقام مسألة

الزمان لا دليل على عوده بعد و هذا الذي يخطر بالبال بالاخرة بعد التامل التام و عليك بالتدبر.

۱.- اقول الظاهر ان هذه المقدمات غير محتاجة اليها في باب الصلاة لان كل جزء منها عند الشروع فيها، مضافا الى كونه شرطا في صحة ساير الاجزاء، كان واجباً في وقته بحيث لم يكن تاخيره بجائز اصلا فنفس التكليف بالجزء قد خالف بالنسيان و مقتضى ما ذكر في جريان حديث الرفع رفع التكليف عنه، مضافا الى رفع ساير اثاره الوضعية والتكليفية، نعم يمكن ان

قضاء صوم شهر رمضان بناء على جواز تاخيره الى رمضان الاتى، حيث لو نسى القضاء الىذلك الزمان لما يشمله حديث رفع النسيان بالنسبة الى اصل التكليف بالقضاء، لان المفروض عدم مخالفة ذلك التكليف بذلک بل كان للمكلف تاخيره عمدا

نعم يشمله الحديث بالنسبة الى وجوب الكفارة حيث انه جاء من ناحيته التاخير، والمفروض انه وقع عن نسيان فيشمله الحديث.

تأييدٌ

ثم انه مما يويد عدم نهوض حديث رفع النسيان لرفع التكليف الموسع لونسى فى بعض الوقت عدم نهوض قوله: رفع ما اكرهوا عليه و ما اضطروا عليه، لرفع هذاالتكليف المكره اوالمضطر على تركه فى بعض وقته، فانه لا يقال لمن اكره على ترك واجب موسع فى بعض وقته انه مكره على ترك الواجب، كما لا يقال لمن اكره على شرب احد المائين احدهما الخمر انه مكره على شرب الخمر، و كذلک فى الاضطرار و لا فرق بينهما و بين النسيان فتدبر. بقى الكلام فى بعض ما يستفاد من كلام المحقق من تنظير عروض النسيان فى بعض الاجزاء بعروض بعض الاعذار الاخر فيه. و فيه: انه لو كان هذه الاعذار من الاعذار الشرعية فعين الكلام فى النسيان ياتى فيها ايضا، و لو كان من قبيل الاعذار العقلية فقياس النسيان عليها مع الفارق، لوجود ملاك الحكم فيا دون النسيان؛ هذا تمام الكلام فى نسيان بعض الاجزاء المركب الارتباطى.

فى الزيادة العمدية

و اماالكلام فى الزيادة عمداً و محصل الكلام فيها: ان الزيادة اما تكون زيادة فى الجزء بان تكون من سنخ الجزء، او فى نفس المركب بان تكون من غير سنخ الاجزاء، و على كل منهما اما ان يعتبر فى الجزء اوالمركب عدم الزيادة اولا، و على الثانى اما ان يكون كل منهما فى الشرع ماخوذاً لا بشرط الوحدة والتعدد و الزيادة بان امرالشارع بمركب، او

يقال: ان المرفوع بحديث الرفع فى الخطأ و النسيان هو الكلفة الحاصلة من النسيان زائد على كلفة اصل المنسى، و هذا كلام آخر غير ما تقدم و عليه يصل الكلام الى المقدمات المذكورة و هذا ظاهر.

بجزء يتحقق بالخالي عن الزائد كما يتحقق بالواجد له، او يكون هوالمامور به في لسان الشرع دون غيره، و لم يعلم انه هل اخذ في لسانه لا بشرط الزيادة اولا؟ و لا يخفى ان هذاالاخير هو محل البحث والكلام، فان الزيادة فيما كان الجزء او المركب مشروطا بعدمها كان موجبا للنقيصة، لان فاقد الشرط كالمتروك كما انهافيما كان كل منهما ماخوذا في لسان الشرع لا بشرط الزيادة لا توجب الفساد قطعا، فمحل الكلام انما هو فيما امر في الشرع بالمركب او بالجزء و احتمل ان يكون الزيادة في كل منهما مانعا عن تحققه.

فنقول: صور المسألة كثيرة، فانه اما ان يكون الواجب تعبديا، او يكون توصلياً، و على كلا التقديرين، امّا ان يكون الزيادة من سنخ الاجزاء فتكون زيادة في الجزء، او من غيره فتكون زيادة في المركب، و على الاول اما ان يزيد جزءا بقصد كونه جزءا مستقلا كما لو اعتقد شرعا او تشريعا ان الواجب في الصلاة مثلا في كل ركعة ركوعان، او يزيد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزء واحد، كما لو اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد و المتعدد، او ياتي بالزائد بدلا عن المزيد بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا كما لو قرء سورة ثم بداله في الاثناء او بعد الفراغ و قرء سورة اخرى لغرض ديني او دنيوي، و اما لا يقاع الاول على وجه فاسد فيبدو له في اعادته على وجه صحيح.

التحقيق في المسألة بصورها

قال الشيخ (قده) بعد ذكر الوجوه الثلاثة لزيادة الجزء ما لفظه: اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة او في الاثناء، لان ما اتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مامور به و ما امر به و هو ماعدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به، و اما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيهما لأن مرجع الشك الى الشك في مانعية الزيادة، و مرجعها الى الشك في شرطية عدمها، و قد تقدم ان مقتضى الاصل فيه البراءة انتهى.

و عن المحقق الخراساني في تعليقته و «الكفاية» اختيار الصحة مطلقا اذا اتى بالزيادة على نحو لم يلزم منها عدم قصده لامتثال الامر بالعبادة و اطاعته، بان يكون مريداً لاطاعته باتيان العبادة كيف ما كان، الا انه اعتقد انها كذلك شرعا او تشريعا. نعم لو

كان غير مريد لامتثال الامر بالعبادة و اطاعته الا على تقدير كونها كما اعتقد لكان باطلا.

اقول: ان كان الواجب توصليا فلا اشكال فى صحته فى جميع الصور المذكورة، لعدم اعتبار قصد الاطاعة والامتثال فيه، فالشک فى فساده بالزيادة راجع الى الشك فى مانعيتها، و هو راجع الى الشك فى شرطية عدمها و الاصل البراءة عنها، كما فى دوران الامر بين الاقل والاكثر فى المطلق و المقيد، حيث قد عرفت ان مقتضى الاصل الشرعى فيه البراءة عن الشرطية. و ان كان تعبديا فان كان الاشكال فيه راجعا الى الشك فى مانعية الزيادة فهو من هذه الجهة نظير الواجب التوصلى، فان الاصل فيه البراءة عن شرطية عدمها، و ان كان راجعا الى جهة قصد القربة فهو مشترك الورود فى جميع الصور الثلاثة الا فى بعض موارد الصورة الثالثة و هو ما لو اتى بالزائد لا يقاع الاول على وجه فاسد فيبدوله فى اعادته على وجه صحيح. و كيف كان فالفرق بين هذه الصور كما يظهر من الشيخ قده فى غير محله، فانه لو قلنا بفساد العبادة فى الصورة الاولى مطلقا من جهة الاخلال بقصد الامر لوجب القول به فى الصورة الثانية والثالثة ايضا. و لو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزيادة عدم امتثال الامر بالعبادة الا على تقدير كونها كما اعتقد لوجب ايضا القول به فى الصورتين الاخيرتين كذلک، فتامل.

ثم انه لو كان الاشكال فى المقام من جهة الاخلال بقصد الامر كما قال به المحققان فلاريب فى عدم الفساد لو نوى جزئية الجزء الزائد بعد الفراغ عن العمل، كما لا ريب فيه لو نوى ذلك فى الاثناء مقارناً لاتيان الزائد، و لكن عدل عن ذلك بعد قبل الاتيان بساير اجزاء المركب، فالملاك فى الفساد على هذا ان يقع بعض اجزاء المامور به او تمامه عن ذلك النية. و بذلک تعرف ان الحكم بالفساد على الاطلاق فيما لونوى فى الاثناء ذلك كما عن الشيخ قده لا وجه له، و هذا واضح لا يخفى.

ثم انه مما ذكر يظهر حكم ما لو كان الزيادة من غير سنخ الاجزاء ايضا، فان الاشكال فيه ان كان من جهة احتمال مانعيتها فالاصل عدم شرطية عدمها، و ان كان من جهة الاخلال بقصد الامر فهو نظير الزيادة فى نفس الجزء والكلام فيها هوالكلام فيه.

ثم ان هذا كله على تقدير قصد جزئية الزائد و ان لم يقصد ذلك، فلا يصدق انه زاد فى الجزء او فى المركب، و لا يشمله مادل على حكم من زاد فى فرضه، و لا ياتى على ذلك اشكال من جهة الاخلال بقصد الامر كما لا يخفى. فالاشكال على هذاالفرض منحصر فى احتمال مانعية هذه الزيادة بنفسها و لو لم يقصد جزئيتها والاصل فيه البراءة فلا مجال الامن القول بالصحة، فتدبر.

ثم انه لو قصد جزئية الزائد فى اول العمل او فى الاثناء مع عدم عدوله عن قصده بعد الاتيان بالزيادة و قبل ان ياتى بساير الاجزاء فهل يوجب ذلك البطلان مطلقا او لا يوجبه الا فى خصوص ما اذا لم ينو امتثال الامر الا على تقدير تعلقه بما اعتقد كمااختاره المحقق الخراسانى؟ الاقوى عدم البطلان فى صورة عدم التقييد وجهه واضح، و اما فى صورة التقييد فالاقوى ذلك ايضا اذا لم يعتبر فى امتثال الامر الا قصد القربة دون قصد خصوص الامر المتعلق بالمركب، لما عرفت منافى الفقه من كفاية اجتماع الحسن الفعلى مع الفاعلى فى العبادات التى لم يعتبر فيها الا قصد القربة، والحسن الفعلى مفروض فى المقام لان المفروض عدم مانعية الزيادة بالاصل، والحسن الفاعلى الذي يعبر عنه بالانقياد حاصل ايضا كما لايخفى. نعم لو اعتبر فى امتثال الامر قصد خصوص ذلك لتوجه التفصيل بين صورة التقييد و غيره بالحكم بالبطلان فى الاول دون الثانى، تدبر فيما ذكرناه تعرف.

استدلالٌ و استقصالٌ

و قد يستدل على بطلان العمل بالزيادة بانها تغيير لهيئة العبادة الموظفة فيكون مبطلة فى الزيادة عمدية.

و فيه: انه ان اريد انها موجبة لان لا يكون العمل معها ماموربه فقصد ذلك العمل لا يكون قصد الامر فما قصد لم يومربه و ما امربه لم يقصد فيرجع الى الاشكال السابق والكلام عين الكلام، و ان اريد انها تغيير للهيئة المعتبرة فى الصلاة شرعا فالصغرى ممنوعة فان هذا اول الدعوى و قد عرفت ان مقتضى الاصل البراءة عن شرطية عدم هذه الزيادة، و ان اريد انها تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة عند المصلين فذلك مسلم الا ان ايجا به للبطلان ممنوع، و كل ذلك واضح.

استدلال على صحة العمل فى المقام باستصحاب الصحة

و قد يستدل على الصحة باستصحابها، فان العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقاؤها.

و اورد عليه الشيخ قدس سره بما حاصله بتوضيح منامع ذكر بعض ما يمكن ان يتوهم عليه و دفعه: ان المستصحب ان كان صحة مجموع الا جزاء فلم يتحقق، و ان كان صحة الاجزاء السابقة فيقطع بها الا انها لايجدي فى اثبات صحة الصلاة و عدم مانعية الطارئ حتى على فرض تسليم الاصل المثبت، لان صحة تلك الاجزاء سواء كانت بمعنى موافقتها للامر الضمنى المتعلق بها، او كانت بمعنى انها لو انضم اليها تمام غيرها مما يعتبر فى الكل لايستلزم عدم مانعية الطارئ، بل يمكن القطع بمانعية شيء و مع ذلك يقطع بصحة الاجزاء السابقه فكيف مع الشك فى المانعية، و اطلاق المبطل على بعض الاشياء لاينافى بقاء صحة الاجزاء السابقة على حالها، فان معنى بطلان الاجزاء السابقة عدم الاعتداد بها فى حصول الكل بعد طرد المبطل، و ذلك لاينافى صحتها بمعنى مطابقتها للامر، و لا بمعنى انها لوانضم اليها ساير ما يعتبر فى الكل لحصل المامور به. لا يقال: هب ذلك الا انه يمكن استصحاب الصحة فى المقام بمعنى الاعتداد بالاجزاء السابقة فى حصول الكل. فانه يقال: انما كان يعتد بها على فرض عدم عروض مبطل عليها، و هذا المعنى ايضا يقطع ببقائه بعد كما لا يخفى. نعم اطلاق القاطع على بعض الاشياء كاشف عن ان لاجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الاشياء دون بعض، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين و هما فى المقام اجزاء السابقة، و التى تلحقها بعد تخلل القاطع فبه تسقط كل من الاجزاء السابقة و اللاحقه عن قابلية الاتصال، فيمكن ان يقال فى موارد الشك فى القاطع دون المانع: ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للاتصال والاصل بقاؤها و لا يقصد فى المقام الا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعية الطارئ كى يشكل بانه من الاصول المثبتة، و لكن يمكن الخدشة فى هذا الاستصحاب بان المراد بالهيئة الاتصالية،ان كان ما بين بعض اجزاء السابقة مع بعض فهو باق بعد و يقطع به الا انه لايجدي، و ان كان ما بينها و بين الاجزاء اللاحقة فالشك فى حدوثها لا بقائها. اللهم الا ان يقال: ان الهيئة الاتصالية بين

اجزاء السابقة واللاحقة و ان لم يكن مسبوقة بالوجود بالدقة العقلية كي يستمر وجودها بالاصل، الا ان استصحابها نظير استصحابات العرفية ليس مبنيا على التدقيق. فلا يبعد ان يقال: ان تلك الهيئة و ان لم تكن موجودة الا بعد الفراغ عن تمام الاجزاء الا انها بنظر العرف تتحقق بمجرد الشروع في العمل و بصرف ايجاد بعض اجزائه، فالمستصحب موجود عرفا، فيحكم ببقائه بقاعدة الاستصحاب. و نظير ذلك استصحاب الليل و النهار، فانه لا يصح الا بهذه المسامحة العرفية، هذا. و اما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابليتها للاتصال و الالحاق، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة لان الاثر الشرعي مترتب على لازم هذا المستصحب، و هو تحقق الهيئة الاتصالية بعد ضم الاجزاء السابقة مع ما يلحقها من الاجزاء اللاحقة. اللهم الا ان يقال: انه لما كان المقصود الاصلي من القطع و عدمه، هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة و عدمه و كان الحكم بقابليتها لالحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة[1] حاصل كلامه بتوضيح منّا على ما يلوح من ظواهر كلامه.

ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره لتصحيح الاستصحاب و نقده

و عن المحقق الخراساني في تصحيح استصحاب قابلية الاجزاء السابقة وجه اخر ذكره بقوله: مع انه يمكن ان يقال ايضا: ان الواسطة و ان كانت غير خفية الا ان تنزيل القابلية عرفا لاينفك عن تنزيل الفعلية، و في مثله يكون الاستصحاب المثبت ايضا حجة حسبما حققناه فيما علقناه على الاستصحاب، انتهى.

و لا يخفى عليك انه و ان يمكن ان يقال: تنزيل القابلية لاينفك عن تنزيل الفعلية كما ان تنزيل ابوّة الاب لا ينفك عرفا عن تنزيل بنوة الابن و بالعكس، الا انه لا يصحح الاستصحاب مع قطع النظر عن خفاء الواسطة الذي افاده الشيخ على ما يظهر من كلامه، فانه يقال: تنزيل القابلية و التعبد ببقائها يلزم ان يكون بلحاظ اثر شرعي، ففيما ليس لها

۱.- و بعبارة اخرى ان الاثر المقصود ترتبه في المقام ليس الا عدم لزوم استيناف اجزاء السابقة و هذا الاثر و ان كان مترتبا على تحقق الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقه و ما يلحقها الذي هو لازم قابلية الاجزاء السابقة للضم والاتصال لا على نفسها الا انه بواسطة خفاء الواسطة كانه مترتب على نفس قابلية تلك الاجزاء لذلك انتهى.

اثر شرعى مترتب على نفسها لا يصح للشارع تنزيلها، كى يقال: ان ذلك التنزيل لا ينفك عن تنزيل الفعلية، و ذلك كما فى المثال فانه لو لم يكن لابوة الاب مثلا اثر شرعى لا يصح التعبد بها كى لا ينفك ذلك عن التعبد ببنوة الابن، كما انه لو لم يكن لذلك اثر كذلك بل كان الاثر مترتبا على ابوة الاب لايصح الا تنزيل الابوة، و ذلك التنزيل حينئذ لا يستلزم تنزيل البنوة، لان المفروض انه ليس لها اثر شرعى، فتدبر فان هذا دقيق.

ملاحظةٌ على ما ذكره الشيخ قدس سره

ثم انه يمكن النظر فى الوجه الذي افاده الشيخ قدس سره لمنع جريان استصحاب الصحة فى موارد الشك فى مانعية شيء للمامور به، و وجهه يظهر بعد تقديم امر،و هو ان اعتبار مانعية الشيء غير اعتبار شرطية عدمه، و لذلك قد يختلف اثرهما، و وجه ذلك واضح، فان الارادة تارة يتعلق بشيء بشرط ان لا يكون معه شيء اخر بحيث يكون متعلقها الشيء الاول و عدم كون الشيء الثانى معه وهذاالذي يعبر عنه بشرطية العدم، و اخرى يتعلق بشيء لكن لما يرى ان الشيء الاخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بعض قهري الى وجوده، و هذاالذي يعبر عنه بمانعية الوجود. و يمكن ان يقال: ظاهر قوله: لا تصل فى غير ماكول اللحم، هوالاول و ظاهر قوله: لا تصل فيما لا يوكل لحمه، هوالثانى. و كيف كان ففرق واضح بين كون عدم الشيء شرطا و بين كون وجوده مانعا. فما يقال:من ان مرجع شرطية العدم فى جميع الموارد الى مانعية الوجود، محل المنع، فانه كما يرى فى العرفيات من ان الارادة تارة يتعلق بعدم الشيء و خلو صفحة الوجود عنه من دون ان يكون وجوده من حيث هو مبغوض، و اخرى يتعلّق بوجود الشيء من حيث هو من دون ان يكون عدمه من حيث هو ذلك. و كذلك البغض تارة يتعلق بعدم الشيءمن دون ان يكون وجوده محبوبا، و اخري يتعلق بوجود الشى من دون ان يكون عدمه محبوبا، فكذلك فى الشرعيات.

اذا عرفت ذلك نقول: منع جريان الاستصحاب فى مواردالشك فى المانعية، اما يكون لاجل ما افاده الشيخ من ان استصحاب صحة اجزاء السابقة لايجدي فى اثبات صحة المامور به و عدم مانعية الزيادة، حيث ان القطع بالصحة لا ينافى القطع بمانعية الزيادة فكيف الشك فيها، فلا يرتفع بالاستصحاب الشك فى مانعية الزيادة، و بعبارة اخرى ان

صحة اجزاء السابقة مقطوع بها، حيث انها كانت مطابقة للمامور به و كانت بحيث لو انضم اليها تمام ما يعتبر في المركب، لحصل المركب و هذا المعنى باق في الحال ايضا بل ابدا، لانه لا ينقلب عمّا وقع عليه، الا انه لا يجدي في عدم مانعية الزيادة، فان مانعيتها لا تنافي صحة هذه الاجزاء بهذين المعنيين فكيف احتمال مانعيتها. او يكون لاجل ما افاده بعض الفحول من ان اثبات عدم مانعية الطارئ او صحة بقية الاجزاء لا يصح بهذاالاستصحاب، الابناء على التعويل على الاصول المثبتة، و حيث لا تعويل عليه فلا يجري الاستصحاب. فان كان الاشكال في جريان هذاالاصل هو ما افاده الشيخ ﷺ.

ففيه بعد ما ذكرناه من ان عناية مانعية شيء غير عناية مانعية شيء غير عناية شرطية عدمه: ان كون الشيء مانعا يمكن ان يكون بلحاظ احد من الامور الثلاثة:

الاول: ان يكون وجوده موجبا لحصول نقص في الاجزاء السابقة به تسقط عن قابلية تركيبها مع ساير الاجزاء والشرائط و تاثيرها في حصول المركب، و نظيره في العرفيات كثير، فان وجود الملح في الخل موجب لحصول نقص فيه، به يسقط عن قابلية ضمّة الى بقية ما يعتبر في حصول السكنجبين و حصوله.

الثاني: ان يكون وجود مانعا لتاثير اجزاء السابقة في ايجاد المركب.

الثالث: ان يكون وجوده مانعا لتاثير اجزاء اللاحقة في ايجاده[1]، و بذلك تعرف ما فيما افاده الشيخ من ان مانعية الطارئ لا تنافي صحة الاجزاء السابقة ابدا، بل تلك الاجزاء باقية على صحتها ابدالدهر، فانك قد عرفت ان وجود المانع قد يوجب زوال صفة الجزء السابق التي بلحاظها كان يطلق عليه انه صحيح، و يوجد فيه نقصاً يسقط به عن قابلية تركيبه مع سايرالاجزاء، و قد لايوجد فيه النقص الا انه يمنع عن تاثيره الذي هو قابلية ضمّة الى ساير الاجزاء و تحصيل الكل، و من المعلوم ان اطلاق الصحة عليه ليس الا بلحاظ هذا الاثر، و الحاصل انه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذي وقع صحيحاً.

اذا عرفت ذلك تعرف انه يمكن ان يوجد استصحاب الصحة بان يقال: قبل عروض هذا المانع الاحتمالي كانت اجزاء السابقة صحيحة فنشك في فسادها بعروض ذلك و الاصل بقاؤها على صحتها و عدم عروض نقص و فساد عليها، او يقال: قبل عروض

---

۱. - اقول الرابع ان يكون مانعا لتاثير كل منها في ذلك.

هذا كانت اجزاء السابقة مؤثرة فى حصول الكلّ إذ انضمت اليها سايرالاجزاء والشرائط فنشک فى منع هذاالطارئ لتاثيرها والاصل بقاؤها على تاثيرها، او يقال: قبل عروض هذا كانت اجزاء اللاحقة لو وجدت لاثرت فى حصول الكل فنشک فى منع الطارئ لتاثيرها بعد وجودها و الاصل بقاء تاثيرها. وكيف كان فلا يرى فى جريان الاصل من هذه الجهة اشكال اصلاً، تدبر تعرف. هذا كله اذا كان الاشكال من الجهة التى ذكرها الشيخ.

و ان كان من جهة الاصل المثبت بدعوى ان اجراء هذاالاصل لايثبت سقوط الامر و عدم وجوب استيناف الاجزاء السابقة، حيث ان هذاالاثر مترتب على حصول الكل، و هذا اثر عقلى لازم لبقاء الاجزاء السابقة على صحتها و ضمّ ساير الاجزاء بها، و قد تقدم ان التعبد ببقاء شيء يلحاظ اثر لازمه من الاصول المثبة و فيه: ما عرفت سابقا من ان التعبد التشريعى بشيء لايحتاج الا الى ان يكون نفس ذلك الشيء او اثره مما يبدالشارع رفعا و وضعا و لو تبعا لمنشأ انتزاعه، و حصول الكل و ان كان فى المقام اثر عقلى، الا انه مما يمكن رفعه و وضعه تشريعا بتبع وضع منشأ انتزاعه و رفعه، اعنى وضع الامر بالكلّ و رفعه، فتامل فانه دقيق.

فذلكةً

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه انه يمكن اجراء الاستصحاب فى المقام، اما الاستصحاب التنجيزي و هو استصحاب صحة الاجزاء السابقة، او استصحاب عدم وجوب اعادتها، اوالتعليق و هو استصحاب كون الاجزاء السابقة بحيث لو انضم اليها غيرها لاثرت فى حصول الكل، او استصحاب كون الاجزاء اللاحقة بحيث لو وجدت قبل عروض الطارئ كانت صحيحة موثرة فى حصول الكل.

وهمٌ و دفعٌ

ان قلت: المانع على ما ذكرت كما يمكن ان يكون موجبا لحصول النقص فى الاجزاء السابقة، كذلک يمكن ان يكون موجبا لحصوله فى الاجزاء اللاحقة فقط، فعلى هذا كان اجزاء السابقة صحيحة بعد عروض المانع القطعى فكيف المانع الاحتمالى، و لا مجرى

حينئذ لاستصحاب الصحة للقطع بها، فالقول بجريان استصحاب الصحة مطلقا فى غير محله.

قلت: كلامنا هذا انما هو فى الواجبات الارتباطية، و من المعلوم ان عدم لحوق الاجزاء فيها بعضها الى بعض موجب للنقص والفساد فى جميع اجزائها، فانه لو اوجب الشارع علينا عدة من الاجزاء بحيث كان الاتيان بكل منها دخيلا فى سقوط الامر الضمنى اوالمقدمى عن الاخر لكان الاخلال ببعضها موجبا للاخلال بالاخر ايضا، فنقول: لا فرق بين ان يكون المانع موجبا لحصول الفساد والنقص فى الاجزاء السابقة او مانعا لتاثير تلك الاجزاء فى حصول الكل او مانعا لتاثير الاجزاء اللاحقة فى ذلك فى ان مرجع الجميع الى عروض وصف البطلان للاجزاء السابقة بحيث يجب استينافها بعد، و اذاً ففيما شک فى مانعية الشيء يمكن اجراء استصحاب عدم وجوب الاستيناف، او استصحاب الصحة و عدم عروض البطلان، او الاستصحاب التعليق الذي عرفته.

و ان ابيت الاعن بقاء الاجزاء السابقة على صحتها يقينا فى المانع القطعى فكيف الاحتمالى كما ذهب اليه الشيخ و تبعه المحقق النائينى قدس سرهما.

قلت: بعد فرض القطع بصحة اجزاء السابقة و عدم عروض وصف البطلان عليها الى الابد فاي مقتض يقتضى استينافها بعد سقوط الامر الغيري او الضمنى، مع ان مثل الشيخ و من تبعه من المانعين من استصحاب الصحة انما ارادوا و بذلک اثبات وجوب استينافه،ا و لعمري ان ذلك تهافت بين كلماتهم.

اللهم الا ان يقال: يمكن فرض تعلق النهى النفسى بالمانع فى ضمن المركب كما نهى عنه المولى فى هذاالظرف نفسيا، و على هذا فايجاده ليس مضرا بصحة الاجزاء السابقة، لان المفروض ان النهى عنه ليس غيريا، الا انه لما امرالمولى بتركه او نهى عن وجوده فى ضمن المركب فلا محالة يجب استيناف الاجزاء السابقة مقدمة لامتثال هذاالنهى او الامر،فمعنى صحة تلك الاجزاء سقوط الامر الضمنى المتعلق بها الا انها لاتنافى وجوب الاتيان بها لتعلق امر مقدمى بها، و نظير هذا ما يقال فى الجهر ببسملة اوالقراءة فى الصلاة على القول بعدم تعلق الامرالغيري به بان كان الجهر بها مطلوبيا نفسيا و كان ظرفه القراءة اوالبسملة، فانه لوترك الجهر حينئذ كان قراءته صحيحة لعدم كونها مشروطا

بالجهر، الا انه لما كان ذلك مطلوبا فى ظرف القراءة يجب الاتيان بها مقدمة لامتثال هذاالامر، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلامهم، الا انه مما لا يلتزمون به، فان لازم هذا عدم كون الاجزاء المستانفة من الصلاة كما لايخفى، والظاهر انه لا يلتزم به احد تدبر.

تلخيصُ

و قد تحصل من جميع ما ذكر: ان القول بصحة الاجزاء السابقة الى الابد و عدم عروض الخلل عليها يستلزم احد الامرين: اما عدم لزوم استيناف الاجزاء السابقة و عدم وجوب الاتيان بما يلحقها من الاجزاء لعدم القطع بقابليتها للالحاق او للقطع بعدمها، فاذا اتى المكلف فى بين العمل بالمانع القطعى اوالاحتمالى لايجب عليه الاتيان بساير الاجزاء لعدم احراز قابليتها للانضمام، و لا استيناف الاجزاء السابقة لسقوط الامر عنها.. و هذا مما لا اظن ملتزما به و اما عدم كون الاجزاء المستانفة اجزاء للصلاة على التقريب السابق، و فيه: ما عرفت من عدم التزامهم به، هذا حاصل الكلام فى ذلك المقام.

فى جريان الاستصحاب مع الشك فى القاطعية

و اما استصحاب الهية الاتصالية فى موارد الشك فى قاطعية الموجود، فالظاهر انه لاشكال فيه عدا ما يترائى من المحقق النائينى على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه.

قال بعد توجيه هذاالاستصحاب و بيان الفرق بينه وبين استصحاب الصحة فى موارد الشك فى مانعية الموجود ما حاصله: و لكن مع ذلك كله للنظر فيه مجال، اما اولا فلان مجرد تعلق النواهى الغيريه بمثل الالتفات الى الوراء و نحوه مثلا لايدل على ان للصلاة جزئاً صورياً و هيئة اتصالية فى نظر الشارع، و اما ثانيا فعلى فرض دلالته على ذلك لايحكم بكون ذلك الجزء متعلقا للطلب حيث ان الطلب قد تعلق بنفس عدم تخلل الالتفات و نحوه و حينئذ لا مجال لاستصحاب الهيئة حيث انه لا اثر لبقائها بعد فرض عدم تعلق الطلب بها، و اما ثالثا فعلى فرض تسليم تعلق الطلب به ايضا الا انه لا اشكال فى تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع، و حينئذ فلابد من علاج الشبهة من جهة احتمال قاطعية الموجود، و لا ترتفع الشبهة من تلك الجهة باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية،

لان الشك فى بقائها مسبب عن الشك فى القاطعية، و الاصل الجاري فى الشك المسببى غير قابل لرفع الشك السببى بل الامر بالعكس. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و فيه: اولا ان اطلاق القاطع على بعض الامور دال على ان للصلاة فى نظر الشارع نحو من الاتصال قد يقطع بذلك الامور، و ذلك واضح لا يحتاج الى اقامة برهان، فان الوجدان اقوي شاهد و برهان. و ثانياً ان الطلب و ان لم يتعلق ظاهراً الا بعدم وقوع القواطع لا بالجزء الصورى، الا ان الارادة النفس الا مرية التى هما لب التكليف و روح الطلب كانت متعلقة بذلك الجزء كما ان الطلب الصوري فى باب الصلاة و ان لم يكن الا متعلقا بنفس اجزائها و شرائطها، الا ان الارادة الواقعية كانت متعلقة بالناهى عن الفحشاء والمنكر مثلا فتدبر. و ثالثاانه بعد تسليم تعلق الطلب بالجزء الصوري لا فرق بين تعلقه بعدم وقوع القاطع و عدمه، لان الطلب المتعلق به انما جاء من قبل تعلق الطلب بالجزء الصوري فالمكلف ماخوذ بذلك و انما امر بعدم ايجاد القاطع مقدمة له فاستصحاب بقاء الجزء يكفى فى رفع الكلفة عن المكلف، و لعمري ان هذا كله واضح تدبر تعرف.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استدلالٌ بالآية الشريفة على الصحة عند الشك فى المانع و نقده

و قد يستدل على الصحة عند الشك فى مانعية الطارئ بقوله تعالى «و لا تبطلوا اعمالكم»[1] فان حرمة الابطال ايجاب للمضى، و هو مستلزم لصحتها و لو بالاجماع المركب او عدم القول بالتفكيك بين ايجاب المضى والصحة فى غيرالصوم والحج.

و فيه: نظر اما اولا فلان النهى فى الاية ظاهره الارشاد بقرينة صدرها قال الله تعالى «يا ايها الذين امنوا اطيعوالله و اطيعواالرسول و لا تبطلواعمالكم»[2] فانّ معنى الاية الشريفة على ما يظهر منها انه يجب على المؤمنين اطاعة الله و الرسول و لا يجوز لهم ان يبطلو اعمالهم بمخالفة الله والرسول والابطال او الافساد على ما عرفته فى الفقه فى مبحث العجب ليس ظاهرا فى خصوص ما يريد الفقيه منه، بل معناه اضاعة الاثر المقصود

۱.- سوره محمد الآية ۳۳. ۲.- سوره محمد الآية ۳۳

المنظور من الشيء. و من المعلوم ان الاثر المطلوب فى باب العبادات هو درك المقامات العالية والنجاة عن المهالک والمراتب الدنية، فدلّت الاية على عدم جواز ابطال الاعمال بهذا المعنى بمخالفةاللّه والرسول، و من الواضح انّ النهى حينئذ ليس الاظاهراً فى الارشاد و مما ذكرنا تعرف انه لايمكن التمسک بالاية على اي تقديرٍ، سواء كان النهى فيها راجعاً الى النهى عن ابطال العمل بعد ما لم‌يكن باطلا، او كان راجعاً الى النهى عن ايجاد العمل على وجه باطل لا يترتب عليه اثر، او كان راجعا الى النهى عن احداث البطلان فى بعض اجزاء العمل فى اثنائه، فانه على اي تقدير يكون ظاهر المعنى الارشاد فيسقط عن قابلية الاستدلال. و اما ثانيا فلانه سلمنا ان النهى مولوي و ان الابطال شامل لابطال بعض اجزاء العمل فى اثنائه الا ان التمسک به فى المقام مشكل، لان المدعى فيما نحن فيه انقطاع العمل بسبب الزيادة ان كانت مضرة، فلا يعلم ان رفع اليد عنه ابطال له، و بعبارة اخرى ان النهى فى الاية على فرض ظهوره فى حرمة قطع العمل فى اثنائه الا ان موضوعه هو قطع العمل، ولا يعلم فى المقام ان رفع اليد عنه بعد تحقق الزيادة هل هو قطع له او لا؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التمسک بالاستصحاب فى المقام بتقريبات مختلفة و التأمل فيها

و قد يتمسک لاثبات ذلك باستصحابات عديدة:

منها: استصحاب حرمة القطع. و فيه: ما عرفت من انه لا يعلم ان رفع اليد عن العمل بعد تحقق الطارئ هل هو قطع له اولا؟ و من الواضح ان من اركان الاستصحاب هو بقاء الموضوع فى زمان الشك، و الا يكون الاستصحاب من باب اسراء الحكم من موضوع الى اخر.

و منها: استصحاب وجوب الاتمام. و فيه: انه لا يعلم ان الاتيان بساير اجزاء العمل هل هو اتمام له بان لا يكون الزيادة مانعا او ليس اتماماله بان تكون مانعا؟ و يشترط فى الاستصحاب بقاء الموضوع كما عرفت.

و منه: استصحاب كون المكلف فى الصلاة. و فيه: ما عرفت فى موارد جريان الاستصحاب فيما شک فى المفاهيم كاستصحاب بقاء النهار عندالشك فى تحقق الغروب

بالشبهة المفهومية، و كاستصحاب اطلاق الماء عندالشك فى اضافته بتلك الشبهة، و كاستصحاب كونه حاضراً عندالشك فى تحقق المسافة بتلك الشبهة. و حاصل الاشكال انه لابد فى الاستصحاب ان يكون الشك فى موضوع خارجى بعدالقطع به سابقا، و فى المقام يعلم بالاتيان ببعض الاجزاء و عدم الاتيان ببعض الاخر، و يعلم ايضا بتحقق ما هو مشكوك المانعية، فالشک فى كون المكلف فى الصلاة و بين اجزائها مثلا انما نشک من الشك فى ما نعية الطارئ بحيث يعلم انه ان لم يكن مانعا فهو فى الصلاة والا فخارج عنها و فى مثله لايجرى لاستصحاب كونه فى الصلاة.

و منها: استصحاب حرمة الالتفات الى الوراء والتكلم العمدي. و فيه: ان الالتفات اوالتكلم كان محرما منهياً عنه فى الصلاة و لايعلم المكلف بكونه فى الصلاة و الا فان علم بكونه فيها لعلم حرمة ذلك عليه، فالشک انما نشا من جهة الشك فى كونه فيها و عدمه، و بعبارة اخرى ان موضوع الحرمة انما كان الالتفات او التكلم فى الصلاة و هذا مشكوك و من شرائط الاستصحاب بقاء موضوع المستصحب فى ظرف الشك.

لا يقال: من الاستصحابات المسلمة عندهم استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير عنه، مع انه يمكن ان يقال ان موضوع النجاسة كان هوالماء المتغير فقد انتفى الموضوع فى ظرف الشك بزوال التغير.

فانه يقال: موضوع الدليل و ان كان هو الماء الموصوف بالتغير، الا ان موضوع المستصحب هوالماء، و هو باق فى ظرف الشك، و توضيح ذلك ان الماء المتغير ما لم يتحقق خارجا لكان هو موضوع النجاسة، فلا يمكن اسراء حكمه الى غير المتغير، لانه من اسراء الحكم من موضوع الى اخر الا انه بعد عروض الوجود عليه خارجا و تحققه كذلک لما كان الموضوع لها بنظر العرف بل كان الموضوع حينئذ هوالماء بحيث يقال هذا الماء نجس لكونه متغيراً و بعد زوال التغير كان هذا الماء محفوظة، و قد عرفت فى مبحث الاستصحاب ان موضوع المستصحب يوخذ من العرف لا من الدليل، اذا عرفت ذلك نقول: ان الالتفات او التكلم فيما نحن فيه لم يتحقق قبل كى يقال كان هذا التكلم اوالالتفات محرماً والاصل بقاء حرمته، و حيث لم يتحقق فكان موضوع الحرمة

هوالتكلم فى الصلاة اوالالتفات الى الوراء فيها، و لا يعلم بقاء الموضوع فى ظرف الشك.

و منها: استصحاب حرمة الالتفات اوالتكلم على المصلى و توضيحه: ان القواطع و ان كانت محرمة على المصلى بحسب دلالة الدليل بحيث كان الموضوع لها هو عنوان المصلى الا انه بعد دخول المكلف فى الصلاة ينطبق الموضوع عليه بحيث يقال عرفا: ان هذا الشخص كان محرماً عليه قطع الصلاة، و من المعلوم ان هذية الشخص مقطوع البقاء فى ظرف الشك، و نظيره ما عرفت فى الماء المتغير و انه ما لم يتحقق خارجا كان هو موضوع النجاسة الا انه بعد تحققه ينطبق الموضوع على الماء عرفا، و هذية الماء محفوظة فى ظرف الشك.

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه هذا الاستصحاب الا انه مبنى على ان لا يكون القيد من قيودالمحمول بل كان من قيود الراجعة الى الموضوع بان كان لسان الدليل مثلا يحرم على المصلى الالتفات الى وراء القبلة او التكلم العمدي، والا بان كان لسانه يحرم الالتفات الى الوراء او التكلم العمدي فى الصلاة لما كان لجريان الاستصحاب وجه كما عرفته، تدبر فى ذلك كله تعرف.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إشارتان

ثم انه على فرض جريان استصحاب حرمة القطع يجب على المكلف اتمام العمل ثم اعادته، لان هذا الاصل لا يثبت ان هذا مصداق الماموربه الا على القول بالاصول المثبتة حيث ان صحة هذا العمل و ان كانت ملازمة لحرمة قطعه او وجوب اتمامه بالاجماع او عدم القول بالتفكيك، الا ان الاصل الجاري فى احدالمتلازمين لا يرفع الشك فى الاخر فمقتضى الاصل اتمام هذاالعمل، و مقتضى الاشتغال بالتكليف اليقينى اعادته ثانيا. و هذاالذي اراد صاحب الرياض من كلامه الذي نقله الشيخ بقوله: و ربما يجاب، و اورد عليه بما اورد، والظاهر عدم ورود شيء عليه فراجع و تدبر.

ثم انه لو منع من استصحاب حرمة القطع فهل مقتضى القاعدة وجوب اتمام العمل و اعادته ثانيا، او مقتضاها وجوب الاعادة فقط باجراء البراء عن وجوب الاتمام، او حرمة القطع؟ اختار الشيخ قدس سره الثانى، والاقوى فى النظر الاول، و ذلك لانه اذا اشتغل ذمة

المكلف بتكليف ثم شك فی سقوطه بالعصيان و عدمه فمقتضی اشتغال الذمة به هوالعلم بالبراءة و لايكفی مجرد احتمال سقوطه بالعصيان، فنقول فيما نحن فيه: ان التكليف اليقينی بوجوب الاتمام او حرمة ايجاد القواطع قد اقتضی البراءة اليقينية عنه، و مجرد احتمال سقوط ذلك التكليف بحصول العصيان لايكفی فی اجراء البراءة، فالاصل الاشتغال علی اي حال تدبر. نعم لو حصل الزيادة قبل انعقاد الصلاة صحيحة و فی اول جزء منها و احتمل مانعيتها لكان للقول بالبراءة وجه، حيث لم يقطع حينئذ باشتغال الذمة بوجوب الاتمام فالشک فيه شک فی اصل التكليف و مجراه البراءة، و هذا بخلاف ما لو حصلت بعد انعقادها صحيحة فان الاشتغال اليقينی بالتكليف بوجوب الاتمام حينئذ يقتضی القطع بالبراءة و لا يحصل القطع بها الا بالاتمام، و لاريب انه كما كان مقتضی الاشتغال بذلک التكليف وجوب الاتمام، كذلک كان مقتضی الاشتغال باصل التكليف بالمركب اعادته ثانيا، فافهم واغتنم.

حصيلة الكلام

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه انه علی المختار يكون الاصل الاولی فيما ثبت جزئيته فی الجملة و شک فی ركنيته هو عدم الركنية مطلقا، سواء فسرناالركن بما يبطل الصلاة بنقصه عمدا و سهوا، او فسرناه بذلک مع عطف الزيادة عليه عمداً و سهواً، و اما علی ما ذهب اليه الشيخ‌قدس‌سره من بطلان العمل بنقص الجزء عمدا و سهوا، فالاصل الاولی هو الركنية ان فسرناه بالمعنی الاول، والتفصيل بين النقص والزيادة ان فسرناه بالمعنی الثانی.

نقلٌ و نقدٌ

قال الشيخ‌قدس‌سره ما لفظه ولكن التفصيل بين النقص والزيادة غير موجود فی الصلاة، اذ كلما تبطل الصلاة بالاخلال به سهوا تبطل بزيادته عمدا و سهوا، فاصالة البراءة الحاكمة بعدم الباس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا، فان جوزناالفصل فی الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم و الواقعی فيعمل بكل واحد من

الاصلين، والا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى، انتهى كلامه بلفظه.

اقول: كانه ﷺ غفل عما افاده فى بحث بطلان المركب بنقص الجزء سهوا: من ان الدليل على جزئية شيء فى حال الالتفات دليل عليها فى حال الغفلة ايضا، لان الغفلة لايوجب تغيير المامور به فان المخاطب بالصلاة مع السورة اذا غفل عنها فى الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة، و لم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر اخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته. وانت خبير بان مفاد هذاالدليل ان دليل الاجتهادي الدال على جزئية السورة حال الالتفات دال عليها حال الغفلة، و اذا تقول: لو ثبت اجماع المركب والملازمة بين بطلان الصلاة بنقص الجزء سهوا و بطلانها بزيادته عمدا و سهوا، فالدليل الاجتهادي على احدالمتلازمين دليل على الاخر، فكان الدليل على بطلان الصلاة بالنقص بالجزء دليل على بطلانها بالزيادة فيه، و مع الدليل ينتفى موضوع البراءة، هذا مع انه لو سلم ان الدليل على البطلان فى طرف النقيصة هوالاشتغال الا انا نقول: ماوجه تقدم الاشتغال على البراءة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نقلٌ و تبيينٌ

و قال المحقق الخراسانى فى وجه ذلك ما لفظه: و ذلك لارتفاع ما هو موضوع البراءة و ملاكها من عدم البيان فى الزيادة بملاحظة حصوله فى النقيصة مع عدم الفصل بينهما كما هوالفرض و ذلك بخلاف العكس، فان عدم البيان فى امر فى نفسه لا يقتضى رفع البيان عمّا لافصل بينه و بينه، بداهة ان البيان و اتمام الحجة فى احد المتلازمين لا يرتفع بعدم البيان و اتمام الحجة فى الاخر، بل يكفى ذلك بيانا و اتماما للحجة فيهما، كما لا يخفى. هذا كله مع انه لابد من الحكم بالاشتغال. و لو قلنا بعدم الترجيح و سقوط القاعدتين من الطرفين فانه يكفى فى الحكم به مجرد عدم الاطمئنان و عدم استقلال العقل بالامن من العقاب، فتدبر جيدا، انتهى كلامه بلفظه.

والظاهر ان مورد كلامه هو البراءة العقلية، والا فالبراءة الشرعية مقدم على الاشتغال العقلى، بل وارد عليه، و ذلك لان موضوع الاشتغال انما هو الشك فى البراءة عن التكليف

في مقام الامتثال فاذا حكم الشارع بالبراءة فقد ينتفي الشك فيها، و بذلك يرتفع حكم العقل بالاشتغال، و لذلك قد تقدم منا في مبحث الاقل والاكثر ان العقل و ان كان حاكما بالاشتغال، الا ان البراءة الشرعية حاكمة بعدم وجوب اتيان الاكثر و هي مقدمة على حكم العقل بالاشتغال، و لعمري ان هذا كله واضح فتدبر.

هذا كله حكم النقيصة و الزيادة بحسب مقتضى الاصول و اما حكمها بحسب الادلة الاجتهادية الواردة في خصوص الصلاة فيتوقف بيانه على ذكر اخبار المسألة اولا ثم بيان مفادها.

اخبار المسألة

فنقول: قد ورد في المقام اخبار عديدة بمضامين متفاوته:

منها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا تعاد الصلاة الا من خمس (او خمسة) الطهور و الوقت والقبلة والركوع و السجود».[1]

و منها: قوله عليه السلام في المرسلة: «تسجد سجدتي السهو لكل زيادة و نقيصة تدخل عليك»[2] و منها: قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الاعادة.»[3]

و منها: قوله عليه السلام: «اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته».[4]

كلام الشيخ في الجمع بين الاخبار و ما يلاحظ عليه

قال الشيخ قدس سره في مقام الجمع بين الروايات ما لفظه: هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول، و اما بملاحظتها فمقتضى لاتعاد الصلاة الا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهواً، او الزيادة سهوا و مقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمدا و سهوا، و بينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو، و الظاهر حكومة قوله: لا تعاد، على اخبار

۱.- من لا يحضر الفقيه ج ۱ ص ۲۷۹؛ التهذيب ج ۲ ص ۱۵۲ الباب ۹؛ وسائل الشيعة ج ۱ ص ۳۷۱ الباب ۳.

۲.- نزهة الناظر ص ۴۰؛ بحارالانوار ج ۸۵ ص ۲۲۵؛ وسائل الشيعة ج۸ ص ۲۵۱.

۳.- الكافي ج ۳ ص ۳۵۵؛ التهذيب ج ۲ ص ۱۹۴ الباب ۱۰؛ الاستبصار ج ۱ ص ۳۷۶ الباب ۲۱۹.

۴.- الكافي ج ۳ ص ۳۵۴؛ التهذيب ج ۲ ص ۱۹۴ الباب ۱۰؛ وسائل الشيعة ج ۶ ص ۳۱۹ الباب ۱۴.

الزيادة لانها كادلة سائر ما يخل فعله او تركه بالصلاة كالحدث والتكلم و ترك الفاتحة و قوله: لا تعاد، يفيد ان الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة و ان كان من حقه ان يوجبها.

والحاصل ان هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما يثبت قدح الاخلال به فی الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشيء سهواً كان اخص من الصحيحة ان اختصت بالنسيان و عممت بالزيادة و النقصان، و الظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله عليه السلام: «اذااستيقن انه زاد فی المكتوبة استقبل الصلاة»[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

اقول: ما افاده: من ان النسبة بين الصحيحة و قوله «من زاد فی صلاته فعليه الاعادة»[2] هو الاعم والاخص من وجه و ان الصحيحة حاكمة عليه، كلام صحيح لا اشكال فيه، و وجه الحكومة ان ما دل على وجوب الاعادة على من زاد فی صلاته دال فی المعنى على اعتبار عدم وجود الزيادة فی الصلاة فهو نظير ساير الادلة على اعتبار بعض الاجزاء والشرائط فيها، و كما ان الصحيحة حاكمة على تلك الادلة فكذلك حاكمة على ذلك الدليل. و اما ما افاده: من ان النسبة بين قوله من زاد و بين المرسلة هو الاعم والاخص من وجه، ففيه: انها و ان كانت كذلك الا انه لا يعامل معها معاملة تلك النسبة لان حكم الزيادة السهوية فی المرسلة غير مستفادة من الاطلاق اوالعموم كی يكون الدليلان كساير ما كان النسبة بينهما الاعم والاخص من وجه فان حكمها مما قد صرّح به فی الرواية بالخصوص، و اذا يقدم المرسلة فی جهة الزيادة على حديث من زاد بلا اشكال.

توجيهٌ و تحقيقٌ

فحصل الجمع بين حديث لا تعاد و حديث من زاد تخصيص الثانی بالزيادة العمدية والزيادة السهوية فی غيرالاركان، و كذا الجمع بين المرسلة و حديث من زاد انما هو بتخصيص الثانی كما عرفت بالزيادة العمدية، و اما النسبة بين حديث لاتعاد بناء على

۱.- الكافی ج ۳ ص ۳۵۴؛ التهذيب ج ۲ ص ۱۹۴ الباب ۱۰؛ وسائل الشيعة ج ۶ ص ۳۱۹ الباب ۱۴.

۲.- الكافی ج ۳ ص ۳۵۵؛ التهذيب ج ۲ ص ۱۹۴ الباب ۱۰؛ الاستبصار ج ۱ ص ۳۷۶ الباب ۲۱۹.

اختصاصه بالسهو كما هوالمفروض و بين قوله اذااستيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة بناء على اختصاصه ايضا بالسهو فقد يقال ان الثاني اخص مطلقا من الاول، كما عن الشيخ قدس سره و لعل وجه ذهابه الى حكومة لا تعاد على حديث من زاد دون هذا انه لما كان مفاد من زاد بمنطوقه اعتبار عدم الزيادة مطلقا في حال الصلاة عمدا كانت او سهواً فكان في حد ساير ما يدل على اعتبار الاجزاء والشرائط فيها، و كما ان لاتعاد يحكم على تلك الادلة كذلك يحكم على هذا الدليل، و لا يلزم من حكومته عليه صيرورة ذلك الدليل بلا مورد، بل يبقى فيه مورد الزيادة العمدية، و كذا السهوية في غير الاركان كما لايخفى، و هذا بخلاف مفاد قوله اذاستيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة فان هذا الدليل انما دل بمنطوقه بالخصوص على اعتبار عدم الزيادة السهوية و بمفهوم الموافقة و ان كان يستفاد حكم الزيادة العمدية ايضا، و انه اذا كان عدم الزيادة سهوا معتبرا في الصلاة لكان عدمها عمدا معتبرا بطريق اولى، فيصير هذا الدليل ايضا كحديث من زاد دالا على اعتبار عدم الزيادة مطلقا الا انه لما صرح فيه بحكم الزيادة السهوية فقط من دون التعرض للزيادة العمدية و ليس حكم سهوها مستفادا من الاطلاق او العموم بل صرح به لما يحكم عليه حديث لاتعاد، لاستلزامه ان لايبقى له بحسب ما سيق له مورد اصلا فلابد من تخصيص لا تعاد بهذاالحديث و القول بايجاب الزيادة السهوية للاعادة، هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلام الشيخ و غيره ممن تبعه في ذلك.

والانصاف عدم خلوّه عن الاشكال، لانه و ان كان هذاالحديث اخص مطلقا من جهة سهوالزيادة من الصحيحة فلو اريد تقديمها عليه من هذه الجهة لكان بلا مورد الا انه اعم منها من جهة اطلاقه او عمومه للاركان و غيره، فلا يلزم من تقديم الصحيحة عليه من هذه الجهة صيرورته بلا مورد، و اذا نقول: كما ان لسان لا تعاد كان حاكما على حديث من زاد كذلك كان حاكما على هذاالحديث فيخصّصه بالزيادة الواقعة في الاركان و يبقى تحته مورد تلك الزيادة.

و اما النسبة بين المرسلة والصحيحة فالظاهر ان الثانية بملاحظة الاستثناء الواقع فيما اخص مطلقا من الاولى فتخصصها بالزيادة اوالنقص الواقعة في غير الاركان.

و اما النسبة بين المرسلة و بين قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة

فهو تباين كلى فى بعض مفاد المرسلة، حيث دلت هى على عدم وجوب الاعادة للزيادة السهوية و دل هذا على وجوب الاعادة لها فيتعارضان، الا انه لما كانت الصحيحة من اقوى شواهد الجمع بينهما يجمع بينهما بحمل الاولى على الزيادة فى غير الاركان و الثانى على الزيادة فيها، و قد عرفت ان حمل كل منهما على ذلك كان لازما بلحاظ جمعه مع الصحيحة فتدبر.

تلخيصٌ

فتلخص من جميع ما ذكر ان حكم النقيصة السهوية بحسب الاصول العملية عدم ايجابها للبطلان، و بحسب الادلة الاجتهادية عدم ايجابها له الا اذا كانت فى الخمسة الطهور والوقت والقبلة و الركوع و السجود، و اما حكم الزيادة العمدية بحسب الاصول العملية عدم اخلالها بصحة الصلاة، و بحسب تلك الادلة اخلالها بها مطلقا، و اما حكم الزيادة السهوية بحسب تلك الاصول هو عدم اخلالها بالصحة ايضا، و بحسب تلك الادلة هو اخلالها بها فى الاركان دون غيره، و هذا هو الذي ذهب اليه المشهور بل لعله وجه اجماعهم على عدم الفصل بين القول ببطلان الصلاة بنقص الجزء سهوا و بين بطلانها بزيادته عمدا و سهوا، فانك قد عرفت ان مقتضى الجمع بين الادلة المتقدمة هو كون النقيصة السهوية مضرة فى الاركان دون غيرها و كذا الزيادة السهوية، و كون الزيادة العمدية مطلقا فى الاركان كانت او غيرها مضرة ايضا، هذا تمام الكلام فى هذا المقام و عليك بالتامل التام لتطلع على حقيقة الامر، و هو العالم بحقائق الامور.

الفصل الثانی‌عشر: فی حکم تعذّر بعض اجزاء المرکب و شروطه

اذا ثبت جزئیة شیء او شرطیته[1] فی الجملة فهل الاصل یقتضی ذلك مطلقا کی یسقط التکلیف بالباقی عند تعذر الجزء اوالشرط او یقتضی اختصاصه بحال التمکن کی لا یسقط التکلیف به؟ وجهان بل قولان، و ینبغی قبل بیان الوجهین تقدیم امر، و هو انه لا اشکال فی ان مجری الاصل هو ما لم ینهض لحکمه اطلاق لفظی و دلیل اجتهادي، فاذا ثبت اطلاق دلیل المرکب او اطلاق دلیل اعتبار الجزء لا تصل النوبة الی الاصل العملی،

۱.- و یمکن تحریر محل النزاع هکذا اذا ثبت جزئیة شیء او شرطیته و تعذر ذلك الجزء اوالشرط فهل القاعدة تقتضی وجوب الاتیان بالباقی سواء کان ذلك ثبوتا من جهة تبدل المصلحة و قیامها بالجمیع عندالتمکن و بالبعض عند عدمه من دون ان یوجب التعذر فوت بعض مراتبها فحال التمکن و عدمه حینئذ بالنسبة الی وجوب الجمیع و بعضه کحال السفر و الحضر بالنسبة الی صلاة المقصورة والمتممة او کان من جهة تعدد المطلوب فاذا تعذر احدهما یجب الاتیان بالباقی او تقتضی عدم وجوب الاتیان به و سقوط التکلیف عنه. و مرجع الکلام الی ان القاعدة هل تقتضی اختصاص القیدیة بحال التمکن کی یجب الاتیان بالباقی او تقتضی قیدیة المطلقة کی لا یجب الاتیان به، و کیف کان فالکلام انما هو علی فرض تسلیم انه لو کان القیدیة مطلقة لسقط التکلیف بالباقی بتعذر القید. فما یترائی من المحقق النائینی علی ما نسب الیه بعض مقرري بحثه فی ذیل التمسک بالاستصحاب: من ان لازم اطلاق دلیل القید بقاء القیدیة عند تعذره و لازم ذلك ارتفاع ذلك الشخص من الوجوب المتعلق بالکل عند تعذر بعض اجزائه، محل المنع لما عرفت من ان لازم اطلاق دلیل الجزء او الشرط او لازم اقتضاء القاعدة جزئیة المطلقة هو سقوط التکلیف و الطلب عن الباقی لا شخص الطلب بل سنخه تدبر تعرف.

و ذلك بخلاف القاعدة الثانوية المستفادة من قوله «اذا امرتكم بشی»[1] الی اخر و قوله «المیسور لا یترك بالمعسور»[2] و نحوهما، فان تلك الادلة علی فرض دلالتها تحكم علی اطلاق دلیل الاجزاء بل دلیل المركب ایضا، و كیف كان فهنا مقامان احدهما فی اقتضاء الاصل العملی والثانی فی اقتضاء الادلة الاجتهادیة.

المقام الاول فی اقتضاء الاصل العملی

و ینبغی ان یحرز فیه اولا موارد ثبوت الاطلاق و عدمه فنقول[3]: الجزئیة اوالشرطیة تستفاد تارة من نفس الامر بالمركب اوالمشروط كان یقال صل مع السورة مثلا او صل

۱.- الكافی ج ۱ ص ۱۶۹؛ بحارالانوار ج ۲۳ ص ۶ الباب ۱؛ الاحتجاج ج ۲ ص ۳۶۷.

۲.- عوالی اللالی ج ۴ ص ۵۸ و الحدیث فیها بهذه الصورة: لایترك المیسور بالمعسور.

۳.-و الاولی فی مقام بیان الاقسام المتصورة و تعیین مورد جریان الاصل و غیره منها ان یقال تارة یتعلق الامر بالمركب مع الجزء الفلانی اوالمشروط بالشرط الفلانی كان یقال مثلا صل مع السورة او مع الطهارة و اخری یتعلق بالمطلق و ثالثة یتعلق او امر متعددة باجزاء او شروط متعددة فان كان الامر متعلقا بالمركب اوالمشروط فلا ریب فی انه عند تعذر الجزء او الشرط یسقط التكلیف عن الكل و تعلقه بالباقی فرع اقتضاء دلیل ایاه و ان كان متعلقا بالمطلق كان یقال مثلا یجب علیك الصلاة او صل فان قلنا یكون الالفاظ موضوعة للاعم من الصحیح والفاسد و دل دلیل علی اعتبار جزء او شرط غیر مقوم فان كان لذلك الدلیل اطلاق شامل لصورة التمكن والتعذر فلازمه سقوط التكلیف عن الباقی و ان لم یكن له اطلاق كان قام الاجماع مثلا علی اعتباره فی الجملة فلازم اطلاق الامر بالمطلق هو عدم سقوطه عن باقی الاجزاء و ان قلنا بكونها موضوعة للصحیحة فقط فان كان لدلیل اعتبار بعض الاجزاء والشرائط اطلاق فلازمه سقوطه ایضا عن الباقی و ان لم یكن له اطلاق فالمرجع الاصول العملیة للشك فی دخالة هذا الجزء اوالشرط هل هو قید مطلقا او فی خصوص حال التمكن والمفروض ان المطلق موضوع للصحیح الجامع لجمیع الاجزاء و الشرائط و ان كان اوامر متعددة غیریة متعلقة باجزاء متعددة او شروط كذلك فدل كل امر علی جزئیة متعلقه او شرطیته بنحو الان فلا یخلو اما ان تكون تلك الاوامر كلها ارشاداً الی جزئیة متعلقاتها من دون ان تكون كاشفة عن وجود الارادة اصلا والفرق بینها حینئذ و بین قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ان الثانی لیس الا فی مقام الوضع من دون ان یكون فی مقام انشاء لتكلیف دون الاول فان التكلیف الانشائی موجود فیه او تكون كاشفة عن وجود الارادة فی نفس المولی من دون ان تكون فی مقام البعث الفعلی من جمیع الجهات او تكون فی هذالمقام فعلی الاولین ان كان لدلیل بعض الاجزاء اطلاق ثم تعذر فلازمه سقوط التكلیف عن سایر الاجزاء ایضا و ان لم یكن له اطلاق فالمرجع الاصول العملیة و لایثبت اوامر سایر الجزاء عدم جزئیة المتعذر فی حال التعذر لعدم المنافاة بینها و بین اطلاق جزئیة المتعذر كما لایخفی و اما علی الثالث فلا ریب فی ان مقتضی اوامر سایر الاجزاء عند تعذر بعضها وجوب الاتیان بها حیث ان الامر بها فعلا مقتض لعدم جزئیة المتعذر عند التعذر و كل ذلك واضح تدبر تعرف.

مع الطهارة کذلک، و اخری من امر متعلق بنفس الجزء اوالشرط غیر الامر المتعلق بالمرکب کان یقال بعدالامر بالصلاة اسجد واترکع و طهر و نحو ذلك، و لا یخفی انه یمکن ان یقال فی القسم الاول انّ منشأ انتزاع الجزئیة والشرطیة هو الامر بالکل اوالمشروط دون القسم الثانی فان منشأ انتزاع الجزئیة او الشرطیة فیه لیس الامر الغیري المتوجه الی کل منهما، بل الامر الغیري حیث لا یتعلق الا بما هو المقدمة لذیها کاشف بنحو الان عن کون متعلقه جزءاً او شرطا، و علی ای حال فان کان القید مستفادا من نفس الامر بالمقید فلا اشکال فی سقوط الامر به عند تعذر قیده، و لا اطلاق حینئذ فی البین، فان المفروض ان الامر قد تعلق بنفس المرکب و لیس هناك امر الا هو، و سقوطه بتعذر بعض قیود متعلقه لیس محل الاشکال، فهاهنا مقام التمسک بالاصل العملی من البراءة او الاستصحاب علی ما یاتی الکلام فیه و ان کان مستفادا من امر یخصه، فتارة یکون لذلک الامر اطلاق شامل لصورة التعذر و عدمه اما بان کان ارشاداً الی جزئیة متعلقه او شرطیته فقط من دون ان یکون کاشفا عن طلب و ارادة و من دون ان یکون فیه بعث اصلا و نظیره قوله لا تبع بیعا غرریا[1] فان النهی فیه ارشاد الی الفساد و ان هذاالبیع لایقع فی الخارج بحیث یترتب علیه اثر، او بان کان کاشفا عن وجود الحب و الارادة فی نفس المولی بهذا الجزء من دون ان یکون فیه بعث فعلی من جمیع الجهات نظیر الاوامر المقصود بها مجرد اظهار وجود الارادة فی نفس المولی متعلقة بمتعلقاته. و اخری لایکون له اطلاق بان کان بعثاً فعلیا حتمیا الی الجزء او الشرط، فان مثل هذا الامر لا اطلاق فیه بل لایتصور الاطلاق له و بالنسبة الی حال التعذر، لان سقوط التکلیف الفعلی من جمیع الجهات عندالتعذر من امتثاله بدیهی یستقل به العقل و لا یحتاج الی اقامة برهان. و علی الثانی و هو ما لیس لامرالجزء اطلاق، فتارة یکون للامر المتعلق بالمرکب اطلاق بالنسبة الی حال التمکن من الجزء و عدمه و ذلك بان یکون الالفاظ الواقعة تحت دائرة الطلب بلحاظ معانیها موضوعة للاعم من الصحیح والفاسد و یکون المتکلم فی مقام

۱.- لم نجدالروایة بهذه الصورة.

البيان من حيث حالات المامور به، و اخري لايكون له ايضا اطلاق اما بان لايكون الالفاظ موضوعة للاعم بل كانت موضوعة لخصوص الصحيح او يكون المتكلم فی مقام البيان من هذه الجهة.

اذا عرفت الاقسام فنقول: ان كان لدليل القيد اطلاق فالحكم مع قطع النظر من القاعدة الثانوية سقوط الباقی بتعذر القيد سواء كان لدليل المركب ايضا اطلاق او لا، و ان لم يكن له اطلاق، فان كان لدليل المركب اطلاق فالحكم عدم سقوط الباقی بعد تعذره، و فی شیء من هذين القسمين لا مجال للرجوع الی الاصل، و ان لم يكن له ايضا اطلاق فالحكم ما يقتضيه الاصل العملی مع قطع النظر عن القاعدة المستفادة من الادلة الاتية.

فی ان المرجع فی المقام عند جريان الاصل هو البراءة او الاستصحاب

و تلخص من جميع ما ذكرناه ان موارد اطلاق الادلة الاجتهادية ليس مجاري للاصول فمجراه مورد سكوت الدليل الاجتهادي كما فی بعض الصور المتقدمة، و هل المرجع الی البراءة بدعوی انه بعد تعذر بعض الاجزاء نشک فی وجوب الباقی والاصل البراءة عنه او الی الاستصحاب؟ وجهان.

تقريباتُ لجريان الاستصحاب

و يمكن تقريب الثانی بوجوه: **الاول**: استصحاب كلی الوجوب القائم بالباقی، و تقريبه: ان الباقی كان واجبا قبل بالوجوب الكلی و كان مطلوبا بجنس الطلب فنشک فی زوال هذا الوجوب عنه، والاصل بقاؤه فموضوع هذاالاستصحاب هوالباقی و محموله هو جنس الوجوب، فليس فيه مسامحة لا فی جانب الموضوع و لا فی جانب المحمول، بل كل منها عين ما كان بالرقّة العقلية.

الثانی: استصحاب وجوب النفسی للاجزاء الباقية، و تقريبه: ان الباقی كان واجبا قبل بالوجوب النفسی فنشک فی بقاء وجوبه النفسی و عدمه من جهة الشك فی ان جزئية المتعذر هل كانت مختصة بحال التمكن او كانت مطلقة؟ و الاصل بقاء وجوبه، و لايخفی ان فی هذا الوجه نحتاج الی تصرف فی موضوع المستصحب بان يقال: ان الواجب

بالوجوب النفسی قبل التعذر و ان کان تمام المرکب لا خصوص سایر الاجـزاء الا ان العرف کانه یری باقی الاجزاء عین ما کان معروضا للوجوب النفسی قبل و یری تعذر الجزء من حالات العارضة علی الموضوع کما یری نقص مقدار یسیر من ماء الکر من حالاته لا من مقدمات الموضوع، و لذا لم یتردد واحد فی جریان استصحاب کرّیة ماء کان کرا سابقا فاخذ منه مقدار یسیر، فهذا الاصل مبنی علی تسامح العرف، و یحتاج الی ذلك التسامح حیث ان الموضوع فی ظرف الشك غیره قـبله بـالرقّة العـقلیة، فـلا یـتم الاستصحاب الا بتسامح العرف فی الموضوع.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسی بمفاد کان التامة، و تقریبه: ان الوجوب النفسی کان موجوداً سابقا فنشک فی بقائه و عدمه من جهة الشك فی اطلاق جزئیة المتعذر او اختصاصه بحال التمکن والاصل بقاؤه، و هذا الاصل ایضا لا یحتاج الی التسامح اصلا، فهو نظیر استصحاب وجود الکریة الموجودة قبل عندالشك فی بقائها.

الرابع: استصحاب الوجوب النفسی للاجزاء الباقیة لا بنحو المذکور فی وجه الثانی، و تقریبه بناء علی ان یکون وجوب الاجزاء عین وجوب الکل و لا یکون الجزء مقدمة للکل: ان الباقی کان واجبا قبل بالوجوب النفسی و شک فی بقاء وجوبه والاصل بقاؤه، و لا یخفی علیک ان وجوب سایر الاجزاء قبل التعذر و ان کان وجوبا ضمنیا و بـعد التعذر انتفی هذاالوجوب قطعاً فلوکان لها وجوب حینئذ کان نفسیا استقلالیا، الا انا لسنا بصدد استصحاب وجوب النفسی الضمنی کی یقال: نقطع بارتفاعه، بل انما کنا بـصدد استصحاب وجوب النفسی الجامع بین الضمنی والاستقلالی، فنقول: هذا الوجوب الجامع اللابشرط کان موجودا قبل فنشک فی بقائه والاصل بقاءه.

الخامس: استصحاب الوجوب الغیري لکل جزء من الاجزاء الباقیة بناء علی ان یکون الاجزاء مقدمات للکل و تقریب هذا الاستصحاب: ان کلّاً من تلک الاجزاء کان واجبا بالوجوب الغیري فنشک فی بـقاؤه والاصـل بـقائه، و لا یخـفی انـه لیس هـذا الاستصحاب من قبیل استصحاب الکلی القسم الثالث بدعوی ان الوجوب الغیري لکل

من الاجزاء قبل تعذر القيد يكون غيره بعد تعذره، حيث ان ذا المقدمة فى الاول انما هو المركب مع القيد و فى الثانى هو بدونه، فالوجوب الغيري فى الاول فرد غير الوجوب الغيري فى الثانى، فلابد فى جريان الاستصحاب من ان يقال: ان كلى الوجوب الغيري اللابشرط الجامع بين جميع افراده كان موجودا سابقا والاصل بقاؤه، و ذلك لان تغير ذي المقدمة و تبدله من العشرة مثلا الى التسعة او من المقيد الى المطلق لايوجب ان يكون الوجوب الغيري الثابت لكل جزء من اجزاء المركب الاول غيرالوجوب الغيري الثابت له اذا تبدل، فان كون المركب ذا المقدمة انما هو جهة التعليلية لا تصاف اجزائه بالوجوب الغيري، فهو نظير ملاكات الاحكام فى الاحكام النفسية، فكما انه لو علم بوجود حكم سابقا بوجود ملاكه ثم قطع بزوال ذلك الملاك ولكن شك فى بقاء الحكم وعدمه للشك فى حدوث ملاك اخر و عدمه لكان الاصل بقاء ذلك الحكم، لان تغير الملاك لايوجب تفرد الحكم بل وجوب الصلاة بملاك كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر عين وجوبها بملاك كونها معراج المومن كما لايخفى، فكذلك لو علم بوجوب الغيري لجزء مثلا لوجوب ذيه ثم تيقن رفع الوجوب عن ذيه و لكن شك فى بقاء ذلك الوجوب الغيري لهذا الجزء و عدمه للشك فى قيام ذي المقدمة الاخر مقامه و عدمه لكان الاصل بقاءذلك الوجوب، لان تغير ذي المقدمة لا يوجب تفرد وجوب الغيري للجزء بل وجوبه بملاك كونه مقدمة لهذا عين وجوبه بملاك كونه مقدمة لذاك كما لا يخفى فتدبر.

السادس: استصحاب وجوب النفسى الضمنى لكل جزء من ساير الاجزاء بناء على ان لايكون الاجزاء مقدمات للكل و تقريبه واضح، و قد يقال: ان مرجع هذا ايضا الى استصحاب الكلى القسم الثالث، حيث ان وجوب الجزء فى ضمن هذا غير وجوبه فى ضمن ذاك وكل منهما فرد من الوجوب، و فيه ما عرفت بلا مزيد عليه[1].

السابع: استصحاب شخص التكليف المتعلق بالباقى بناء على كون الاجزاء مقدمات

١.- و لا يخفى ان شيئاً من الوجوه الثلاثة المذكورة اخيرا ليس مبنياً على المسامحة لا فى موضوع المستصحب و لا فى محموله، صح.

للکل ایضا، لا من جهة المسامحة فی الموضوع کما عرفت فی الوجه الثانی، بل من جهة المسامحة فی المحمول بان یقال: ان التکلیف کان متعلقا سابقا بالمقدور، و هذا التکلیف و ان کان غیریا و قد انتفی قطعا و التکلیف المشکوک نفسی علی تقدیر ثبوته، الا انه لما لایری العرف الغیریة والنفسیة معدداً للتکلیف فیمکن: ان یقال الوجوب الشخصی للباقی کان مقطوعا قبلا و نشک فی بقائه والاصل بقاؤه فتدبر.

هذه جملة من الوجوه التی یمکن تقریب الاستصحاب بها.

ما یرد علی تقریبات جریان الاستصحاب

و یرد علی الوجه الاول انه من قبیل استصحاب الکلی القسم الثالث و قد تبین فی محله عدم جریان هذا الاستصحاب، لان الوجود السابق فی ضمن فرد غیر اللاحق فی ضمن فرد اخر بنظر العرف، نعم فیما لا یری العرف بنظر المسامحی فرق بین الوجود السابق واللاحق امکن اجراء هذا الاصل. و قد یورد علی هذا الوجه بان استصحاب الوجوب الجامع بین النفسی والغیري لا یثبت کون وجوب سایر الاجزاء نفسیا الا علی القول بالاصل المثبت، و اصل الوجوب الجامع بین النفسی والغیري لا اثر له کی یکون الاستصحاب بلحاظه.

و فیه: ان منع الاثر له مما لا وجه له، اما بان یقال: ان الوجوب الغیري ایضا له اثر بلحاظ ان ترک ذي المقدمة من ناحیته یوجب العقوبة فاذا کان الوجوب الغیري ذا اثر شرعی یکون الجامع بینه و بین النفسی ذا اثر بطریق اولی، او بان یقال: ان توجه الخطاب و تعلق الارادة بشيء حجة علی العبد کما تقدم فی مبحث الاقل و الاکثر، فالوجوب الجامع بین النفسی والغیري موجب للعقوبة فی الجملة و هذا المقدار یکفی فی جریان الاستصحاب، و بعبارة اخری انه لو علم العبد بتعلق الارادة الفعلیة بشيء او بتوجه الطلب به یجب علیه بحکم العقل متابعته و لایسمع عذره فیما لو صادف کون الارادة نفسیة بانه لما کان عالما بها فاصل الطلب ایضا له اثر فی الجملة فیصح استصحابه بعنایة ذلك الاثر. و یرد علی هذا الوجه ایضا بانه لیس موضوع المستصحب فی زمان الیقین عین موضوعه فی زمان الشك، و ذلك لان ما کان متصفا بالوجوب قبل کان هو

باق الاجزاء مقيدا بايصاله الى ذي المقدمة و اثبات الوجوب العارض على المقيد بما هو للفاقد عن القيد بالاستصحاب يخرج الاستصحاب عن كونه كذلك و يدخله فى اجراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر، و توضيحه انه بناء على المختار من اختصاص وجوب المقدمة بالموصلة منها كان مفروض الوجوب قبل تعذر الجزء هو باقى الاجزاء لا مطلقا بل مقيدا بكونه موصلا الى ذيه، فلو اريد اثبات الوجوب فى ظرف الشك لباقى الاجزاء عاريا عن هذا القيد لما كان الاستصحاب ناهضاً لاثباته، لان معناه جرالمتيقن سابقا و المشكوك لاحقا فى ظرف الشك بعد فرض بقاء الموضوع على ما كان، فمع تبدله يكون ذلك من قبيل اسراء حكم موضوع الى موضوع اخر، هذا ولو قيل بان الواجب من المقدمات ليس هى الموصلة منها بحيث يكون قيدالايصال ملحوظا بنظر الامر، قلنا بعد تسليم هذا ان هذا القيد و ان لم يكن ملحوظا فى نظر الجاعل الا انه مما يوخذ فى ناحية الموضوع قهرا. و بعبارة اخرى انه و ان لم يكن موضوع وجوب المقدمى هوالمقدمة بقيد ايصالها الى ذيها بحيث يكون هذا القيد ماخوذا فيه لحاظا الا انه هوالموضوع بالاخرة واقعا و قهرا. و بعبارة ثالثة ان ضيق الموضوع و ان لم يكن لحاظيا الا انه كان واقعيا ذاتيا، فبالاخرة لا يجري الاستصحاب، لانه فرع بقاء الموضوع و هو منتف فى المقام، فان العرف لا يساعد على تطبيق حكم المقيد على المطلق بادلة الاستصحاب.

لا يقال: فكيف القول باستصحاب نجاسة ماء المتغير اذا زال عنه التغير و شک فى بقاء نجاسته و عدمه من جهة الشك فى ان التغير هل هو علة لحدوث النجاسة فقط او علة له ولبقائها؟ وهل هو الا نظير المقام؟ حيث ان الماء المقيد بكونه متغيرا غير العاري عن القيد فاثبات حكم نجاسته للعاري عنه يكون من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر.

فانه يقال: نعم لكنه بعد تحقق الماء المتغير خارجا و عروض الوجود عليه ينطبق موضوع المستصحب على هذا الموجود الخارجى اعنى الماء بوجوده، و من المعلوم ان هذية هذا الماء محفوظة فى زمان الشك و ذلك بخلاف المقام، حيث ان عنوان المقيد هنا

اعنی بالذي جزء المتعذر المقيد بكونه موصلا الى ذي المقدمة الذي هو موضوع الوجوب المقدمي لما تحقق خارجا كي يقال: انه بعد عروض الوجود عليه ينطبق الموضوع على ذات بقية الاجزاء مجردة عن تقيدها بالايصال، فتدبر.

ثم انه لو اغمض عن هذا الاشكال لتم هذا الاستصحاب ظاهرا و لما ورد عليه ما اوردناه او لا، و ذلك لان الغيرية او النفسية لما توجب تفرد الوجوب بنظر العرف ظاهرا بل هما من قبيل الملاك، فكما ان تغير الملاك لايوجب تفرد الحكم الجائی من قبله بل كان وجوب هذا بملاك عين وجوبه بملاك اخر و لذا يجري استصحاب الحكم قطعا اذا علم بوجوده سابقا لملاك معلوم ثم قطع بزوال هذا الملاك و شک فی بقاء الحكم و عدمه من جهة الشك فی قيام ملاك اخر مقامه و عدمه، فكذلک تغير صفة الغيرية و النفسية و تبدل كل منهما بالاخر لايوجب تغيّر الوجوب و تفرده، بل كان وجوب هذا غيريا عين وجوبه نفسيا كما لا يخفى، فالاشكال كله فی هذا الوجه هو ما ذكرناه اخيرا، و لعله دقيق و بالتامل حقيق و هو خير رفيق.

و يرد على الوجه الثانی من وجوه الاستصحاب بعدم تسامح العرف فی موضوع المستصحب، فان ما كان معروضا قبل تعذر الجزء للوجوب النفسی انما كان الباقی بشرط انضمام الجزء الاخر معه لا اقول: كان هذا القيد ملحوظا فی لحاظ الجعل والانشاء كی يمنع ذلك بمنع لحاظ الامر ذلك قطعا، بل اقول: كان هو قيدا واقعيا قهريا. و بعبارة اخرى ان معروض الوجوب فی المركبات الارتباطية و ان لم يكن كل واحد من الاجزاء مقيدا بانضمام سايرالاجزاء معه بتقيد اللحاظی الا ان معروضه فی نفس الامر و واقعا انما هو الجزء المنضم اليه ساير الاجزاء، و ان شئت قلت: انّ ضيق المعروض واقعی ذاتی لا عرضی لحاظی تدبر تعرف. و كيف كان فاذا كان موضوع الوجوب هو المقيد بما هو لما كان اثبات الوجوب فی ظرف الشك لذات المقيد عاريا عن التقيد من الاستصحاب فی شیء بل هو ايضا كسابقه كان من قبيل ا سراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر.

ان قلت: فكيف يجري استصحاب كرية ما كان كرّا ثم شک فيه من جهة انه نقص منه بمقدار يسير فيقال هذاالماء كان كرا والاصل بقاء كريته، مع ان هذا الشخص الموجود

الباقى لم يعلم بكريته، و كذا استصحاب القلة فى ماء زيد عليه مقدار يسير فشك فى بلوغه حدالكر، و اذا جرى الاستصحاب فى المقامين بنظر المسامحى العرفى فى موضوع المستصحب و امكن ان يقال: هذا كان كذا فكان كذا، جرى فيما نحن فيه ايضا بهذا النظر المسامحى فيقال: هذاالباقى كان واجبا بوجوب نفسى فالاصل بقاؤه عليه، و الباقى و ان لم يكن واجبا سابقا الا ان العرف يتسامح و يرى وجود الجزء المعذور و عدمه من قبيل حالات الطارئة على الباقى فيقول: هذا الباقى كان فى السابق معروض الوجوب فكان الان كذلک.

قلت: فرق واضح بين المقامين، فان موضوع المستصحب لما كان فى استصحاب الكرية والقلة وجود الماء بحيث يقال: هذاالوجود كان كذا امكن ان يقال: ان العرف يري الوجود اللاحق عين السابق و يرى نقص العليل او ازدياد القليل من قبيل الحالات الطارئة على موضوع واحد، و اما موضوع المستصحب فى المقام ليس وجود الباقى كى يقال وجوده عند انضمام جزء الاخر معه عين وجوده عند خلوّه عنه بنظر العرف، بل كان هو عنوان الباقى مقيدا بانضمام جزء الآخر معه، و هذا العنوان ما لم يتحقق خارجا لما ينطبق الموضوع على ذات الباقى و وجوده الخارجى نظير ما عرفت فى الماء المتغير، فاسراء حكم عنو ان المقيد الى ذات المطلق كان اسراء الحكم من موضوع الى اخر و ليس من الاستصحاب فى شيء تدبر فانه دقيق و من ذلك تعرف.

ما يرد على الوجه الثالث ايضا و حاصله: انه بعد عدم تسامح العرف فى موضوع المستصحب و انه لا يرى المقيد و المطلق موضوعا و احداً امكن فيه الاشارة بان يقال: هذا كان كذلک، لما يصح استصحاب وجوب النفسى بمفاد كان التامة ايضا، لان تعدد الموضوع بنظر العرف مستلزم لتعدد حكمه، فاثبات حكم السابق لا يعقل حينئذ بالاستصحاب، فانه ابقاء ما كان على ما كان، لا اثبات وجود الحكم المترتب على موضوع لموضوع اخر. و بعبارة اخرى ان غمض العين و اجراء استصحاب وجوب النفسى فى المقام مع تعدد موضوع المستصحب ليس الا كاستصحاب وجود الكر فيما نقص من الماء بمقدار لايتسامح العرف فى الموضوع، او كاستصحاب وجود القليل فيما زاد

علیه بمقدار کذلک، فکما انه لایصح استصحاب وجود الکر و القلیل بمفاد کان التامة الا فیما یصح استصحاب الکریة والقلة للماء بمفاد کان الناقصة، فکذلک لا یصح استصحاب وجود الوجوب النفسی فی المقام الا اذا صح استصحاب وجوب النفسی للباقی. و قد عرفت فی ما سبق انه لا یصح استصحاب وجوب النفسی للاجزاء الباقیة، لعدم تسالح العرف فی موضوع المستصحب.

و قد تحصل من جمیع ما ذکرناه انه کلما لا یصح الاستصحاب بمفاد کان الناقصة لایصح بمفاد کان التامة، لان تعدد موضوع المستصحب یوجب تعدد حکمه فما کان سابقا غیر ما اریدا ثباته بالاستصحاب فتدبر تعرف.

ثم انه قد یرد علی هذا الوجه بان استصحاب وجود وجوب النفسی لا یثبت کون الباقی واجبا الا علی التعویل علی الاصول المثبتة.

و فیه: ان مجرد وجود التکلیف کاف فی اشتغال ذمة العبد، فیجب علیه الخروج عن عهدة التکلیف و لا یتحقق الا باتیان الباقی

و قد یورد علی الوجه الرابع بانه من قبیل استصحاب الکلّی القسم الثالث.

و فیه: ان المحقق فی محله جریان هذا الاستصحاب اذا کان وجود السابق عین وجود اللاحق بنظر العرف، فان وجوب شیء ضمنیا عین وجوبه استقلالیا بنظر العرف، فیجري الاستصحاب من هذه الجهة، الا ان فیه اشکالا من جهة اخری و هی عدم بقاء موضوع المستصحب، فان ما کان قبل واجبا بالوجوب کان باقی الاجزاء علی نحو کان فی الواقع مقیدا بانضمام جزء الاخر معه فالموضوع کان مقیدا. و قد عرفت عدم جریان الاستصحاب فی مثله.

و یرد علی الوجه الخامس ان استصحاب وجوب الغیري لکل جزء من اجزاء الباقی فرع بقاء الموضوع و هو منتف قطعا، و تقریبه: ان ما کان واجبا بوجوب الغیري سابقا کان هو هذا الجزء بقیدایصاله الی العشرة اجزاء مثلا، فلو اریدا ثبات وجوبه للجزء الموصل الی تسعة کان من اجراء الحکم من موضوع الی اخر.

و قد یورد علی هذا الوجه ایضا بتعدد وجود المتقین و المشکوك، حیث ان وجوب

الغيري الذي كان ثابتا للجزء قبل التعذر انتفى قطعا، و ما اريد اثباته بالاستصحاب وجوب غيري آخر.

و فيه: انا لم نكن بصدد استصحاب شخص الوجوب الغيري، بل انما كنا بصدد استصحاب كلى ذلك الوجوب، و من المعلوم ان تعدد الوجود اما بتعدد الموضوع او بانفصال الزمانى فى الوجود، و شيء منهما غير متحقق فى استصحاب الكلى، فالاشكال كله ما ذكرناه.

و من جميع ما ذكرناه تعرف الاشكال على الوجهين الاخرين ايضا، و حاصله يرجع الى عدم بقاء الموضوع، و لو اغمض عن هذا الاشكال لما كان للاشكال بتعدد الوجود مجال.

اما على الوجه السادس فلما عرفت فى الوجه الخامس من ان المقصود ليس استصحاب شخص الوجوب، بل المراد استصحاب الجامع و لا ضير فيه.

و اما على الوجه السابع فلان المفروض اتحاد الموضوع و عدم فصل زمانى، فلو كان وجود السابق غير اللاحق مع ذلك كان من جهة اختلاف ماهية الوجوب النفسى والغيري، والمفروض فى هذا الوجه اتحادهما بنظر العرف.

و قد تلخص من جميع ما ذكر ان الاشكال منحصر فى المقام فى ما ذكرناه: من عدم تحقق بعض اركان الاستصحاب الذي هو بقاء الموضوع بشخصه.

و لا يخفى عليك ان هذاالاشكال مبنى على القول فى باب مقدمات الواجب بان الواجب منها هى الموصلة لا ذات المقدمة، او على القول بناء على ان لايكون الاجزاء مقدمات للكل بان كل واحد من الاجزاء متصف بالوجوب بشرط ان ينضم اليه ما سواه من الاجزاء لا مطلقا.

فعلى غير المختار و هو القول بوجوب ذات الجزء لا مقيدا بالايصال و لا مقيدا بانضمام ساير الاجزاء معه فلا مجال للاشكال ابدا. هذا تمام الكلام فى وجوه الاستصحاب. و قد يتمسك فى المقام لاثبات وجوب الباقى بالبراءة عن جزئية المتعذر بناء على جريان الحديث فى الاحكام الوضعية، فان جزئيته مجهولة عندنا، فهى مرفوعة عنا، و لا يخفى

علیک ان اصالة البراءة عن وجوب الباقی محکومة لهذا الاصل، فلا مجری لها بعده، لکنه قد یشکل فی جریان هذا الاصل بانه خلاف المنة، و بانه لا یثبت وجوب الباقی، و سیاتی الکلام فی دفع الاشکال ان‌شاءالله.

المقام الثانی فی اقتضاء الدلیل الاجتهادي

قاعدة المیسور: و هو یکون تارة قوله صلی‌الله‌علیه‌وآله «رفع ما لا یطیقون»[1] و اخری قوله «اذا امرتکم بشی فاتوا منه مااستطعتم»[2] «و المیسور لا یسقط بالمعسور»[3] «و ما لا یدرك کله لا یترك کله»[4] و لا شبهة فی ان مقتضی کل واحد منها عدم سقوط التکلیف عن الباقی بتعذر بعض اجزاء المرکب مطلقا، سواء کان هناك اطلاق لفظی لادلة الاجزاء مثبت لجزئیتها علی وجه الاطلاق او لم یکن.

اما قوله: رفع ما لا یطیقون، فمقتضاه بناء علی ان لا یکون المرفوع خصوص المواخذة رفع التکلیف عن الجزء او الشرط الغیر المقدور، و لازمه تعلق التکلیف بالباقی.

دخلٌ و دفعٌ

لا یقال: رفع التکلیف عن المتعذر لا یثبت تعلقه بالباقی الا علی القول بالاصل المثبت و لذا قد تقدم فی مبحث الاقل و الاکثر ان رفع التکلیف عن الجزء المجهول او رفع جزئیته لایثبت تعلق التکلیف بالاقل.

فانه یقال: اثبات تعلق الامر بالباقی لیس بحدیث رفع ما لا یطیقون، بل انما هو باطلاق دلیل المرکب فیما کان له اطلاق، و انما قلنا فی مبحث الاقل والاکثر بان ذلك الاطلاق لایقید تعلق الامر بالباقی، لانه لیس متعرضا للحکم الواقعی والظاهري معا، و حیث کان متعرضا للاول قطعا فلا یصح اثبات الحکم الظاهري به، و هذا الاشکال غیر جارٍ فی المقام لان وجوب الباقی لیس الا واقعیا کما لا یخفی فتدبر.

۱.- الکافی ج ۲ ص ۴۶۳؛ من لا یحضره الفقیه ج ۱ ص ۵۹؛ الوسائل ج ۴ ص ۳۷۳ الباب ۱۲.

۲.- بحارالانوار ج ۲۲ ص ۳۱ الباب ۳۷.

۳.- بحارالانوار ج ۱۰۲ ص ۱۶۸.

۴.- بحارالانوار ج ۵۶ ص ۲۸۳؛ شرح نهج‌البلاغة ج ۱۹ ص ۷۵؛ عوالی اللالی ج ۴ ص ۵۸.

لا يقال: نعم و لكن مساق حديث الرفع و نحوه الامتنان، فيختص بما يوجب نفى التكليف لا اثباته.

فانه يقال: ليس الامر كذلك فى جميع الحالات، فان جريانه فى بعض الموارد و اثبات التكليف بالباقى موجب لخفّة التكليف كما فى صوم شهر رمضان، فانه لو فرض تعذر ترك الشرب مثلا فى وسط النهار بل فى اوله، فان قلنا بجريان حديث الرفع لكان صومه هذا مكلفا به فيصح، و ان قلنا بعدمه لكان اللازم عليه اتمامه فاسداً ثم اعادته ثانيا، و كما فى الصلاة مع الطهارة فانه لو فرض تعذر تحصيل الطهارة فان قلنا بجريان حديث الرفع فللمكلف الاتيان بها فاقدة عن الطهارة، و ان قلنا بعدمه فليس له ذلك بل يجب عليه تحصيل الطهارة كلما امكن و اتيان الصلاة معها، و لاريب فى ان ذلك كان اثقل عليه، و كما فى الصلاة ايضا فيما عرض للمكلف فى اثنائها التعذر عن بعض شرائطها او اجزائها، فانه على فرض جريان حديث الرفع يصح صلاته هذه و يجب عليه اتمامها خالية عن المتعذر و اما على فرض عدم جريانه لا يصح ذلك، بل يجب عليه الاتيان بها ثانيا واجداً لجميع الشرائط و الاجزاء، و كيف كان فجريان البراءة عن المتعذر يوافق الامتنان فى اكثر الموارد تدبر تعرف.

و اما قوله صلى الله عليه و آله «اذا امرتكم بشيء فاتوا منه مااستطعتم» فالاستدلال به مبنى على ان يكون كلمة من تبعيضة، فان كان بيانية او نشوية او بمعنى الباء فلا يتم الاستدلال، و لايخفى عليك انه ان كان تبعيضية يكون التبعيض بلحاظ الاجزاء قطعا.

نقلٌ و نقدٌ

فما يترائى من المحقق الخراسانى من انه بلحاظ الافراد حيث قال: و ظهورها فى التبعيض و ان كان مما لا يكاد يخفى، الا ان كونه بحسب الاجزاء غير واضح، لاحتمال ان يكون بلحاظ الأفراد، و لو سلم فلا محيص عن انه هاهنا بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد امره به، فقد روي انه خطب رسول الله صلى الله عليه و آله «فقال: ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة و يروى سراقة بن مالک فقال: فى كل عام يا رسول الله؟ فاعرض عنه حتى اعاد مرتين او ثلاث، فقال: و يحک و ما يومنک ان اقول:

نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، و لو وجب مااستطعتم، و لو ترکتم لکفرتم، فاترکونی ما ترکتم، و انما هلک من کان قبلکم بکثرة سوالهم و اختلافهم الی انبیائهم، فاذا امرتکم بشیء فاتوا منه مااستطعتم، و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه.»[1] انتهی.

لیس فی محله، فان المفروض انه صلی الله علیه و آله ما امرهم الا بصرف الوجود من طبیعة الحج لابجمیع افراده فی جمیع السنوات کی یقال: ان التبعیض کان بلحاظ الافراد. و لو قیل بان المستفاد من هذا الحدیث انه یجب الاتیان بما استطاع من افراد الطبیعة اذا امر بصرف الوجود منها، قلنا: هذا مما لا یلتزم به احد بل لا یلتزم احد باستحباب ذلك ایضا الا فی بعض الموارد النادرة، فالانصاف انه ان کان ظهور کلمة من فی التبعیض فلامحالة یکون بلحاظ اجزاء الطبیعة المامور بها و یکون کلمة ما موصولة و یتم الاستدلال بالحدیث، الا انه من القریب جدا ان یکون کلمة من نشویة، فیکون کلمة ما مصدریة زمانیة، و لایتم الاستدلال حینئذ، بل لا یبعد ان یکون ظهور من فی معنی النشو اقوی من ظهورها فی التبعیض، و علی فرض تساویها ایضا یکون الراویة مجملة فلایصح الاستدلال به. و مما ذکرنا تعرف ان مجرد کون ظهور من فی التبعیض اقوی من ظهورها فی البیان او فی معنی الباء لا یکفی ما لم یثبت ترجیح هذا الظهور علی مااحتملناه من المعنی. هذا تمام الکلام فی النبوي.

و اما العلویان المرویان فی غوالی اللآلئ من قوله علیه السلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور»[2] و «ما لا یدرك کله لا یترك کله»[3] فالجملة الاولی یحتمل فیها امور: احدها: ان یکون الحکم مترتبا علی حکم المیسور لا علی نفسه، فکان المعنی ان الحکم الذي کان ثابتا للمیسور لایسقط بسبب سقوط حکم المعسور، و ظاهر هذا الحکم و ان کان شخصه لا نوعه، الا ان اهل العرف یتسامحون فیعبرون عن وجوب باقی الاجزاء بعد تعذر غیرها من الاجزاء ببقاء وجوبها، و عن عدم وجوبها بارتفاعه و سقوطه لعدم مداقتهم فی کون الوجوب الثابت شرعا غیریا، و هذا علی فرض وجوده نفسیا، فلا یصدق علی ثبوته

۱.- بحارالانوار ج ۲۲ ص ۳۱ الباب ۳۷.

۲.- بحارالانوار ج ۱۰۲ ص ۱۶۸.

۳.- بحارالانوار ج ۵۶ ص ۲۸۳؛ شرح نهج‌البلاغة ج ۱۹ ص ۷۵؛ عوالی اللالی ج ۴ ص ۵۸.

عدم السقوط و البقاء و لا على انتفائه السقوط والارتفاع.

فلا مجال مع هذا لان يقال: معناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، و لا كلام فى ذلك، لان سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للاخر، فيحمل الرواية على دفع توهم السقوط فى الاحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد كما فى اكرم العلماء.

و ذلك لانه لا مانع من شمول الرواية للميسور من اجزاء المركب الواحد الا توهم ان الحكم الذي كان ثابتا له قبل كان غيريا و هو قد سقط قطعا، و الحكم الذي يتكلم فى ثبوته و عدمه نفسى فهو حكم اخر غير ما كان، فلا يصدق على ثبوته البقاء و عدم السقوط و لا على انتفائه الارتفاع و السقوط.

و فيه: ما عرفت من ان هذا صحيح بالدقة العقلية، الا ان اهل العرف لا يدورون مدار هذه الامور العقلية الدقيقة، بل هم يتسامحون و يرون ثبوت الحكم للميسور فعلا بقاء حكمه السابق و انتفاءه ارتفاعه و سقوطه، اللهم الا ان يمنع صغرى القضية و هى تسامح العرف فى نظير المقام على ما عرفت سابقا فى وجوه الاستصحاب من منع تسامح العرف فى المفاهيم الواقعة موضوعات للأدلّة، و منع تسامحه فى الاحكام المترتبة على تلك الموضوعات المختلفة المتعددة، فلا يصح فى المقام ايضا ان يقال: ان اهل العرف يتسامحون فى الموضوع او فى المحمول فيعبرون عن الباقى بانه كان كذا او عن حكمه بانه كان ثابتا لان الباقى ليس عين الكل، فان الكل هو الباقى المنضم الى ساير الاجزاء، و ما كان سابقا واجبا كان هذا المقيد و المطلق غير المقيد بنظر العقل و العرف، و كذا الحكم الغيري كان ثابتا للباقى مقيدا بايصاله الى المركب، والحكم النفسى على فرض ثبوته كان مترتبا على ذات الباقى فلا يكون ثبوته البقاء و لا انتفاؤه الارتفاع. هذا مجمل الكلام و ان شئت التفصيل فارجع الى ما تقدّم فى بحث الاصول العملية فى المسألة.

و كيف كان فعلى فرض تسليم الصغرى لا مجال للمنع عن الكبري على ما عرفت.

الثانى: ان يكون الحكم مترتبا على نفس الميسور بمعنى ان الميسور كما كان غير ساقط قبل تعسر غيره من اجزاء المركب الواحد او افراد العام المامور به بامر واحد،

کذلک کان غیر ساقط بعد تعسّره، و معناه انه کما کان الجري العملی اتیانه ثابتا قبل کان ثابتا بعد ایضا، و هذا خبر فی معنی الانشاء فیظهر فی الوجوب مثل قوله علیه السلام :«المومنون عند شروطهم»[1] بمعنی انه یجب ان یکونوا عند شروطهم، فمعنی الخبر انه یجب ان یکون الجري العملی علی اتیان المیسور و باقیا بعد تعسر غیره، و علی هذا الاحتمال یتم الاستدلال (مع قطع النظر عما نشیر الیه ان‌شاءالله من ان هذا الخبر و مایتلوه انما ورد موعظة و ارشاداً).

و لا مجال لان یقال: ظهور الطلب المعبّر عنه بلسان الاخبار فی الوجوب مسلّم الا انه یعارض ظهوراطلاق المیسور فی شموله للواجب والمندوب، فیدور الامر بین رفع الید عن ظاهر الطلب و بین رفع الید عن ظاهر اطلاق المیسور، و لا ترجیح لاحدهما علی الاخر فیسقط الروایة عن قابلیة الاستدلال.

فانه یقال: لا اشکال فی عدم شمول المیسور للافعال المباحة والمکروهة والمحرمة، و لیس ذلک الا لان قوله علیه السلام «المیسور لا یسقط بالمعسور»[2] ترغیب و تحریص نحو اتیان المیسور، فکما ان ذلک قرینة علی عدم شمول المیسور لما ذکر، فکذلک ظهور الطلب فی الوجوب قرینة علی عدم شموله للمندوب، نعم یجري الحکم فیه بتنقیح المناط[3].

الثالث: ان یکون الحکم مترتبا علی نفس المیسور، و کان الاخبار بعدم سقوط المیسور بالمعسور ادعاء و کنایة عن الاخبار بعدم سقوط اثاره، کما فی قول القائل: لارجل فی الدار بمعنی انه لیس من کان له اثار الرجولیة فی الدار، و بهذاالتقریب ایضا یتم الاستدلال (مع قطع النظر عما نشیر الیه، فتامل).

و من بعض ما ذکرناه تعرف وجه الاستدلال بالجملة الثانیة اعنی قوله «ما لا یدرك کله لایترك کله»[4] و تقریبه ان قوله: لا یترك کله، اما انشاء او خبر فی معنی الانشاء، و علی کلاالتقدیرین یکون معنی الخبر ان ما لایدرك کله من الافعال المتعددة المستقلة او

۱.- التهذیب ج ۷ ص ۳۷۱ الباب ۳۱؛ الاستبصار ج ۳ ص ۲۳۲ الباب ۱۴۲؛ الوسائل ج ۲۱ ص ۲۷۶.

۲.- بحارالانوار ج ۱۰۲ ص ۱۶۸. ۳.-اقول فی هذا الجواب تامل و اشکال.

۴.- بحارالانوار ج ۵۶ ص ۲۸۳؛ عوالی اللالی ج ۴ ص ۵۸.

الفعل الواحد المرتبط بعض اجزائه ببعض لايترك كله من راس بل يجب على المكلف الاتيان بالمدرك من الافعال المستقلة او من الاجزاء الباقية.

و قد يناقش فى دلالتها اولا بان جملة «لا يترك» لا يفيد الا الرجحان. و فيه: منع واضح. و ثانيا بانها على تقدير ظهورها فى الوجوب يجب رفع اليد اما عن ظهورها او عن ظهور الموصول فى العموم و لا ترجيح لاحدهما على الاخر. و فيه ايضا: منع واضح قد عرفته فى الرواية السابقة. و ثالثا بكون الجملة اخبار عن طريقة العقلاء. و فيه: استلزام ذلك للكذب او اخراج اكثر وقايعهم. و كيف كان فلا يصح الاشكال بمثل هذا المذكورات.

نقلٌ و نظرٌ

و لذا قال الشيخ قدس سره بعد ذكر الروايات و بيان بعض الاشكالات والجواب عنها: فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات، و لذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها فى المطلب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال انتهى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقول: الا ان الذي يختلج بالبال ان العلماء رضوان الله عليهم لم يلتزموا بوجوب الميسور من اجزاء المركب فى جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب الا قليل، مع انه لو كان تمسكهم بهذه الراويات لوجب عليهم الالتزام بوجوب الباقى مطلقا.

و ما يترائى من المحقق الخرسانى والمحقق النائينى قدس سرهما: من انه يلزم ان يبقى من المركب ما لايعد عرفا مبايناً للكل، محل المنع، حيث ان ذلك غير معتبر قطعا، فانه يصدق على جزء واحد ميسور انه الميسور من المركب و انه المدرك من الكل كما لا يخفى. و الحاصل انهم لو استدلوا لاثبات وجوب باقى اجزاء المركب بهذه الاخبار لكان عليهم الالتزام به فى جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب الا اقل قليل، فعدم التزامهم بذلك دليل على عدم تمسكهم بها، فلعلهم استدلوا بالاستصحاب او بقوله: رفع ما لا يطيقون او نحو ذلك، و هذا دليل على انّهم مافهموا منها ما ينتج للمقام، والانصاف عدم ظهورها فيه اصلا، بل موردها ما كان فى البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء

المرتبة الکاملة فدلّت علی عدم سقوط مرتبة الناقصة بتعذر مرتبة الکاملة، ففیما لم یثبت للمیسور والمدرك مرتبة من الطلب لما کان یشمله الحدیث کما فی المقام. حیث ان مطلوبیة بقیة الاجزاء اول الکلام. نعم لو کان مفاد الحدیث ان المرکب اذا تعذر بعض اجزائه لایسقط التکلیف عن باق الاجزاء لکان دلیلا علی تعلق الطلب به، نظیر سایر ما کلف به فی الشرع. و الحاصل ان الظاهر ان العلویین انما وردا موعظة و ارشادا الی عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعذر بعضها الاخر، فاذا کان اصل عتق الرقبة مثلا مطلوبا للشارع و کان عتق المومنة منها مطلوبا ایضا بطلب اشد و اکد بحیث یلزم استیفاؤه فیما تمکن فلو تعذر استیفاء هذه المرتبة من الطلب بان تعذّر تحصیل الرقبة المومنة یجب علی العبد عتق مطلق الرقبة، لان المفروض تعلق الطلب‌به، و هذا مما یستقل به العقل، والحدیثان انما وردا ارشادا الی حکم العقل، و لعمري ان هذا المعنی هوالذي شاع بین العلماء بل العوام والنسوان والاطفال، و بما ذکرناه فی المقام انما یتمسک بمثل هذه الاخبار کما لا یخفی علی من راجع اهل العرف فی محاوراتهم، فتدبر فانه لا یخلو عن دقة، و قد تلخص عدم دلالة النبوي و لا العلویین علی وجوب المیسور بتعذر سایر اجزاء المرکب فیجب التماس دلیل اخر مما سبق مفصلا فراجع و تدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نقلٌ و نقدٌ

ثم ان المحقق الخراسانی‌ﷺ بعد ان اورد علی الاستدلال بقاعدة المیسور قال ما لفظه: ثم انه حیث کان الملاك فی قاعدة المیسور هو صدق المیسور علی الباقی عرفا کانت القاعدة جاریة مع تعذر الشرط ایضا، لصدقه حقیقة علیه مع تعذره عرفا، کصدقه علیه کذلک مع تعذر الجزء فی الجملة، و ان کان فاقدالشرط مباینا للواجد عقلا، و لا جل ذلك ربما لایکون الباقی الفاقد لمعظم الاجزاء او لرکنها مورداً لها فیما اذا لم یصدق علیه المیسور عرفا و ان کان غیر مبائن للواجد عقلا. نعم ربما یلحق به شرعا ما لا یعد بمیسور عرفا بتخطئتة للعرف، و ان عدم العدکان لعدم الاطلاع علی ما هو علیه الفاقد من قیامه فی هذاالحال بتمام ما قام علیه الواجد او بمعظمه فی غیرالحال والاّ عدّ انه میسوره، کما ربما یقوم الدلیل علی سقوط میسور عرفی لذلک اي للتخطئة و انه لا یقوم

بشيء من ذلك. و بالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج او الالحاق كان المرجع هوالاطلاق، و يستكشف منه ان الباقى قائم بما يكون الماموربه قائما بتمامه او بمقدار يوجب ايجابه فى الواجب و استحبابه فى المستحب، و اذا قام دليل على احدهما فيخرج او يدرج تخطئة او تخصيصا فى الاول و تشريكا فى الحكم من دون الاندراج فى الموضوع فى الثانى فافهم، انتهى كلامه رفع مقامه.

و قال فى حاشيته: الظاهر ان الضابط فى مجرى هذه القاعدة هو ما اذا عدّ الفاقد ميسوراً للواجد بحسب العرف مطلقا كان فاقدا للجزء او الشرط، بداهة ان فاقد معظم الاجزاء لا يعد ميسورا للمركب، كما ان فاقد بعض الشروط لا يعد ميسورا للواجد لها كما لا يخفى. ثم ان هاهنا اشكالا و هو ان الباقى تحت هذه القاعدة بالنسبة الى الخارج كالقطرة من البحر، و لاجله لا يجوز التمسك بها فى مورد الا و قد تمسك بها الاعاظم من الاصحاب او عملوا على وفقها من غير تمسك بها، و معه كيف يمكن ان ينزل عليها قوله صلى الله عليه و آله «الميسور لا يترك بالمعسور»[1] و قد تفصّينا عنه فى بحثنا الفقه بانه يمكن ان يكون خروج ما خرج عن تحتها على نحوالتخصص لا التخصيص بان يكون الفاقد فى هذه الموارد اجنبيا غير مربوط بالواجد فى نظر الشارع و ان كان العرف يتخيل كونه ميسورا له، و لا ينافى ذلك ان يكون العبرة ما لم يعلم خلافه بنظرهم فى ذلك الباب كما لا يخفى على المتامل فتامل، انتهى كلامه بلفظه.

اقول: و فيه مواقع للنظر و كانه قدس سره خلط بين المعنى الذي استظهرناه من الحديث و بين ما استظهره من تمسك به لاثبات وجوب المتمكن من اجزاء المركب.

و ذلك لانه لوقلنا: ان الميسور والمعسور انما اعتبرا من حيث الملاك والطلب والارادة لكان معنى الحديث المبارك ان ما فيه ملاك ضعيف و طلب غيراكد لايسقط بتعذر ما فيه ملاك شديد و طلب اكد، و هذا المعنى كما عرفت مما يستقل به العقل، فالحديث انما ورد فى مقام النصح و الارشاد والموعظة كساير ما ورد فى الشرع ارشادا الى حكم العقل.

و لا يمكن التمسك به الا فيما علم بوجود ملاك الادنى فى الميسور، فلوشك فى ذلك لما

۱.- عوالى اللالى ج ۴ ص ۵۸.

کان للتمسک به مجال اصلا. فما یترائی من المحقق: من انه ما لم یکن دلیل علی الاخراج او الالحاق کان المرجع هوالاطلاق و یستکشف منه ان الباقی قائم بما یکون المامور به قائما بتمامه او ببعضه الموجب للایجاب فی الواجب وللاستحباب فی المستحب، لیس علی ما ینبغی بناء علی هذا المعنی، لما عرفت من انه ما لم یقم دلیل من ناحیة الشرع علی وجودالملاك بمرتبة الادنی فی المیسور لما کان یصح التمسک بها لاثبات وجوب المیسور قطعا، و اذا قام دلیل علیه فی بعض الموارد لما کان ذلك بشیء من التخطئة و لا التخصیص و لاغیره مما ذکره، فانه لیس للعرف طریق من غیر قبل الشرع الی استکشاف وجود الملاك الادنی فی المیسور الموجب للایجاب فی الواجب او الاستحباب فی المستحب. فما لم یرد دلیل شرعی علیه یکون اهل العرف شاکا فی ذلك و لیس له نظر حتی یکون العبرة بنظره.

لا یقال: کما یستکشف بقوله تعالی «احل الله البیع»[1] ان کل بیع نافذ شرعا الا ان ینهی عنه الشارع، کذلک یستکشف بالحدیث المبارك ان ما کان میسورا من المعسور القائم به الطلب والملاك یکون مطلوبا، الا اذا قام دلیل شرعی علی خلافه، فباطلاق المقامی یتم المطلوب.

فانه یقال: فرق واضح بین المقامین، فان استکشاف ان کل بیع نافذ عرفا نافذ شرعا ما لم یدل علی خلافه دلیل بقوله تعالی: احل الله البیع، من حیث اطلاقه المقامی انما هو من جهة انه لما کان للعرف فی باب البیع مع قطع النظر عن الشرع نظر کانوا یتّبعونه فی امورهم بحیث لولم یرد من الشرع دلیل علی انفاذه لما کانوا واقعین اصلا، فلا محالة اذا ورد من الشرع مثل قوله احل الله البیع ینصرف ذهن العرف الی ما کان بیعا عنده و لا یتوجه الی غیره قهرا. فنقول: لو لم یکن الشارع راضیا به لکان علیه التنبیه و حیث لم ینبّه یستکشف الملازمة بین ما کان بیعا بنظره و بین ما کان بیعا بنظر اهل العرف، و ذلك بخلاف المقام، فانه لیس للعرف فیه نظر یتبعونه فی الشرعیات بل فی کثیر من الموارد العرفیة ایضا کی ینصرف الیه ذهنه عند استماع الحدیث المبارك و یکون عدم تنبیه

---

۱. - سورة البقرة الآیة ۲۷۵.

الشارع دليلا على رضائه بذلک تدبر تعرف.

تلخيصٌ

و قد تلخص من جميع ما ذكر انه بناء على ان يكون معنى الحديث ما استظهرناه لا يصح التمسک به فی الشرعيات بل العرفيات ما لم يعلم بوجود الملاك الادنى فی الميسور.

و يرد على المحقق مضافا الى ذلك انه بناء على ان يكون المراد من الميسور هو بحسب الملاك و مراتب الطلب يلزم ان يكون الميسور غير واف بتمام ما كان المعسور وافيابه، حيث انه لو لم يكن كذلک لما يصدق على المتمكن منه انه الميسور من المعسور، كما لا يصدق على غيرالمتمكن انه معسور الميسور.

فما يترائى منه‌ﷺ فی غير واحد من مواضع كلامه فی الكفاية: من امكان ان يقدم دليل شرعی دال على وفاء الميسور بتمام ما كان المعسور وافيابه او ببعضه، محل النظر، فانه لو دل دليل على وفاء الميسور بتمام ما كان المعسور وافيا لما عدّ انه ميسوره كما عرفت، فافهم.

هذا اذا قلنا بان الميسور والمعسور انما اعتبرا من حيث الملاك كما قوينّاه، و ان قلنا بانهما اعتبرا بالنسبة الى اجزاء المركب و ان ما تيسر منها لايسقط بما تعسر فالظاهر امكان التمسک بالحديث فی جميع الموارد التی تعذر بعض الاجزاء اوالشرائط سواء كان المتعذر معظمها او كان غير معظمها، فانه يصدق على الباقی الفاقد للمعظم ايضا انه الميسور من المركب و لو لم يكن الاجزاء واحداً، و لا فرق فی ذلك ايضا بين ان يكون المامور به نفس الاجزاء والشرائط، او يكون عنوانا منطبقا عليها كما فی الامر بعنوان الصلاة و عنوان الطهور بناء على ان لا يكون المراد من الطهور هی الطهارة النفس الامرية التی كانت امرا بسيطا غير قابل للتجزية، فانه لا فرق بين الامر بعنوان الصلاة او الطهور و بين الامر باكرام العشرة، و كما يقال: ان العشرة عنو ان مشير الى الافراد الخارجيه فاذا تعذر بعضها لا يسقط التكليف بغيره لان الميسور لا يسقط بالمعسور، كذلک يقال: ان الصلاة او الطهور عنوان مشير و عبرة الى الاجزاء والشرائط الخارجية، فاذا تعذر بعضها يقتضی القاعدة عدم سقوط التكليف عن غيره. نعم لو كان المامور به

عنوانا بسیطا غیر قابل للتجزیة کما اذا کان المامور به حقیقة فی باب الصلاة هو عنوان الناهی عن الفحشاء والمنکر مثلا لایشکل الامر فی جریان القاعدة فی فاقد جزء واحد ایضا فضلا عن معظم الاجزاء فیشکل التمسک فی امثال هذه الموارد بالحدیث، و کیف کان فدعوی اعتبار ان لایکون المتعذر معظم الاجزاء و الشرائط محل المنع والنظر، کما لا یخفی علی المتامل فتامل.

ثم انه بناء علی هذا المعنی یکون قیام الدلیل علی عدم وجوب المیسور من المرکب فی بعض الموارد تخصیصا للقاعدة لا محالة، و لایمکن ان یکون تخصّصا، لان المفروض دلالة الحدیث علی وجوب ذلك مطلقا فی جمیع الموارد، فقیام الدلیل علی اخراج مورد لایعقل الا ان یکون تخصیصا لهذا العموم المستفاد، و هذا واضح.

شبهة تخصیص الاکثر فی القاعدة و الجواب عنها

فیبقی الکلام فی الجواب عن اشکال تخصیص الاکثر حیث ان ما افاده المحقق لیس جوابا له علی المعنی المفروض کما عرفت، واجیب عنه بوجهین: احدهما: انه یستکشف من عدم تمسک الاصحاب فی الموارد الکثیرة بالحدیث احتفافه بما کان یمنع عن شموله لتلک الموارد المجمع علی خروجها عن تحت القاعدة، قیل: و لذا یحتاج فی کل مورد الی عمل الاصحاب به فی هذاالمورد، فما لم یحرز عمل الصحابة بالحدیث فی مورد یشکل التمسک به فیه.

اقول: الظاهر عدم الحاجة الی احراز عملهم فی مورد للتمسک بالحدیث فیه، بل القدر المسلم عدم جواز العمل‌به فیما اجمعوا علی اخراجه عن تحت القاعدة، لانه یستکشف من ذلك احتفاف الحدیث بما یمنع من شموله له، و اما غیره من الموارد التی ما اجمعوا علی اخراجها فیجري الحدیث فیه قطعا، و لا باس بالتمسک به حینئذ، و ذلك لان القدر المتیقن من القرینة المانعة عن ظهوره لجمیع الموارد انما کان ما یعرفه عن موارد الاجماع، و احتمال وجود القرینة بالنسبة الی غیر تلک الموارد ینفیه اصالة عدم القرینة المعتمد علیه عند العقلاء.

والحاصل انه لا اشکال فی اتباع اصالة الظهور و اصالة عدم القرینة ما لم یدل دلیل

على خلافها، و كما يتبع هذاالاصل فيما اذا شک فى اصل احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهوره، كذلک يتبع فيما اذا علم باحتفافه بما يصرفه عن ظاهره بالنسبة الى بعض الموارد و شک فى احتفافه ايضا بما يصرفه عن الموارد الاخر، و به ينفى غير ما كان معلوماً.

لا يقال: يقطع باحتفاف الكلام بالصارف، الا ان ذلك الصارف مجمل مردد بين الاقل والاكثر، و قد تبين فى محله ان اجمال القرينة المتصلة بالكلام ليسري الى الكلام.

فانه يقال: هذا انما هو فيما اذا علم بوجود قرينة مجملة، والمقام ليس من هذا القبيل، فانه يعلم فى المقام بوجود القرينة المانعة عن انعقاد الظهور بالنسبة الى الموارد المجمع على خروجها و شک فى اصل وجود غيرها مما يوجب رفع اليد عن ظهور الكلام بالنسبة الى غير تلک الموارد، و اصالة عدم القرينة ينفى ذلك الاحتمال، كما لا يخفى تدبر تعرف.

الثانى: ان تخصيص الاكثر لا قبح و لا استهجان فيه اذا كان الاكثر خارجا بعنوان عام يشمله.

اقول: و قد استقصينا الكلام فيه فى الفقه و اجماله: ان تخصيص الاكثر ليس ممتنعا ذاتا و لاقبيحا عقلا، فاستهجانه ليس الا من جهة ان القاء الكلام العامّ و اخراج اكثر افراده عنه يعد عرفا خارجا عن طريقة المحاورة والمكالمة، و اذاً نقول: كلما يستلزم التخصيص ذلك يعد مستهجنا عرفا و الا فلا، و اذا كان المخرج خارجا بعنوان واحد او عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف، فليس بمستهجن اصلا و لو فرض ان الخارج اكثر افراداً من الداخل، تدبر تعرف.

نقلٌ و نظرٌ

ثم انه اذا انجرّ الكلام الى هذا لا باس بذكر ما افاده المحقق النائينى فى هذا المقام قال ما حاصله: انه يعتبر فى القاعدة ان يكون الباقى مما به قوام الماهية و يكون المتعذر من الخصوصيات الخارجة عن حقيقتها، اذ لو لا ذلك لم يصدق على الباقى انه ميسور المتعذر بل كان امرا مباينا له، و هذا لا اشكال فيه. انما الاشكال فى تشخيص كون الباقى ميسور المتعذر فى الموضوعات الشرعية، فانه فى الموضوعات العرفية يمكن تشخيص ذلك، فان القيام مثلا الذي اخذ جزء للصلاة له معنى عرفى مقابل الجلوس والمشى و له

خصوصیات اعتبرها الشارع فیه من الاستقرار و الاعتماد علی الارض والانتصاب و غیر ذلك، فلو تعذر الاعتماد علی الارض او الاستقرار یصدق علی المتمکن انه میسور المتعذر، فلا ینتقل الفرض الی الجلوس او المشی، و اما لو تعذر هیئة القیام بالمرة و دار الامر بین الجلوس والمشی فقی تقدیم الاول علی الثانی اوالعکس بقاعدة المیسور اشکال، اذا العرف یعد کل منهما مباینا للقیام، و هکذا الکلام فی الرکوع والسجود، فانه یمکن فیهما تشخیص کون الباقی میسور المتعذر و غیر میسوره، و قد یشک ایضا، اذ الشك فی الموضوعات العرفیة لیس بعزیز الوجود، فلابد فی ذلك من الرجوع الی ما یقتضیه الاصول العملیة، هذا فی الموضوعات العرفیة، و اما الموضوعات الشرعیة فتشخیص الرکن عن غیره والمیسور عن المباین فی غایة الاشکال، فان کون الرکعتین او الثلاث مثلا میسور الصلاة او کون الغسلات الثلاث بلا مسح میسور الوضوء مما لا طریق الی احرازه، اذ یحتمل ان یکون خصوصیة المتعذرة رکنا، و لذا اختلف الاصحاب عند تعذر المسح ببلل الماسح عل اقوال ثلاث، فقیل: انه ینتقل الفرض الی التیمم، و قیل: انه یمسح من غیر بلة، و قیل: انه یاخذ من بلل سایرالاعضاء او من ماء اخر. و لیس هذا الاختلاف الا لعدم تشخیص الرکن فی قوله علیه السلام «امسح ببلة عیناك»[1]. و بالجملة معرفة المیسور فی الموضوعات الشرعیة فی غایة الاشکال، ولاجل ذلك قیل: ان التمسک بقاعدة المیسور فی العبادات یتوقف علی عمل الصحابة فانه انما هو لاجل تشخیص الرکن فی العبادة، حیث ان من عملهم فی مورد یستکشف ان الباقی کان عندهم رکنا و انهم اخذوا ذلك من ائمتهم علیهم السلام فتامل، انتهی ملخص موضع الحاجة من کلامه.

اقول: اذا کان معنی الحدیث المبارك ما اخترناه: من عدم سقوط ملاك الادنی بتعسر الملاك الاعلی، فلا اشکال فی عدم صحة الاعتداد علیه، الا فیما اذا علم بثبوت الملاك والطلب فی المیسور، ففیما لم یعلم ذلك لایصح التمسک بالحدیث سواء کان الباقی مقوما للماهیة او لم یکن کذلک، و فیما علم ذلك یصح التمسک به سواء کان المتعذر مما له دخل

۱- الکافی ج ۳ ص ۲۵؛ التهذیب ج ۱ ص ۳۶۰ الباب ۱۶؛ وسائل الشیعة ج ۱ ص ۳۸۷ الباب ۱۵ و فی بعض النسخ: تمسح ببلة یمناك.

فی قوام الماهية المامور بها او لم يكن كذلک. و اذا كان معناه ما اختاره الشيخ قدس سره: من عدم سقوط بعض اجزاء المركب بتعسر المعسور، فلا اشكال ايضا فی صحة التمسک به فی جميع الموارد، الا ما قام دليل على خلافه، سواء كان المتعذر ركنا او غير ركن معظم الاجزاء او غيره. و اذا كان معناه ما افاده المحقق الهمدانی قدس سره فی تعليقته: من عدم سقوط التكليف عن بعض مراتب المانعية المامور بها بتعذر بعض المراتب العالية منها، يكون الضابط فی جريان القاعدة ان يكون الماهية التی امر بها من الماهيات القابلة للتشكيک، و يكون الخصوصية الماخوذة تحت الامر موجبا لاولوية صدق الماهية على المقيد بتلک الخصوصية، كما اذا امر بالقيام المنتصب او باحضار انسان كامل او نحو ذلك.

و الحاصل: ان الضابط فی جريان قاعدة الميسور بناء على هذا المعنى امران: احدهما كون الماهية المامور بها مشككة، الثانی كون الخصوصية الماخوذ فيها غير معتبرة فی حقيقتها موجبة لا ولوية صدق الماهية على المقيد بها. و لابد من احراز كل واحد من هذين الامرين، فما لم يحرز يشكل التمسک بها كما على المعنى الاول على ما عرفت مفصلا. و كيف كان فهذا هو الذي يعتبر فی جريان تلک القاعدة، لا ما ذكره المحقق النائينی (قدس سره): من انه يعتبر ان يكون الباقی ركن المركب و ما به قوامه و لايكون المتعذر ركنا، فان الركن على ما جرى عليه اصطلاحهم فی الفقه ان يوجب نقصه مطلقا عمدا كان او سهواً بطلان الصلاة كالقبلة والركوع والسجود و نحو ذلك، و من المعلوم انه يمكن ان يكون بعض الامور ركنا بهذا المعنى، و لايكون مقوّما لماهيّة المامور بها بل كان موجبا لاولوية صدقها على الواجد له، فكان الفاقد له مجرى القاعدة على هذا المعنى فتامل.

تذكرةٌ

ثم انک قد عرفت مما تقدم انه لا فرق بين تعذر الجزء و الشرط بحسب قاعدة الميسور بناء على ان يكون مفادها عدم سقوط الميسور من المركب بمعسوره، فانه كما يصدق على الصلاة الفاقدة لبعض الاجزاء المتعسر انه ميسور المركب، كذلک يصدق على الفاقدة لبعض الشروط ذلك.

لا يقال: هذا انما يصح فی الشروط التی يحكم العرف و لو مسامحة باتحاد المشروط

الفاقد لها مع الواجد لها، کما فی مثل القبلة اوالستر او الطهارة و نحوها فی الصلاة لا فیما یکون بین واجد الشرط و فاقده تغایر کلی فی العرف نظیر الرقبة الکافرة بالنسبة الی المومنة.

فانه یقال: لا اشکال فی ان الرقبة الکافرة من حیث انها رقبة میسور الرقبة المومنة و ان لم تکن من حیث الخصوصیة کذلک والعنایة لیست الا بها بما هی رقبة کما لایخفی. و من ذلك یظهر لک ضعف ما افاده الشیخ‌ﷺ فی «الرسالة» من الاشکال فی جریان قاعدة المیسور فی الشروط التی کانت بین المشروط الواجد لها مع الفاقد لها تباین بنظر العرف فتامل.

نقلٌ و الماعٌ

ثم ان الشیخ‌ﷺ بعد ما قوی عدم جریان قاعدة المیسور فی مثل هذه الشروط و جریانها فی غیرها قال: و مما ذکرنا یظهر ما فی کلام صاحب الریاض حیث بنی وجوب غسل المیت بالماء القراح بدل ماء السدر علی ان لیس الموجود فی الروایة الامر بالغسل بماء السدر علی وجه التقیید، و انما الموجود و لیکن فی الماء شیء من السدر. توضیح ما فیه انه لافرق بین العبارتین، فانه ان جعلنا ماء السدر من القید والمقید کان قوله و لیکن فیه شی من السدر کذلک، و ان کان من قبیل اضافة الشیء الی بعض اجزائه کان الحکم فیها واحدا. و دعوی انه من المقید لکن لما کان الامر الوارد بالقید مستقلا فیختص بحال التمکن و یسقط حال الضرورة و یبقی المطلقات غیر مقیدة بالنسبة الی الفاقد، مدفوعة بان الامر فی هذا المقید للارشاد و بیان الاشتراط فلا یسقط بالتعذر و لیس مسوقا لبیان التکلیف اذالتکلیف المتصور هنا هوالتکلیف المقدمی لان جعل السدر فی الماء مقدمة للغسل بماء السدر المفروض عدم ترکب الخارجی له لاجزء خارجی حتی یسقط عندالتعذّر، و تقییده بحال التمکن ناش من تقیید وجوب ذیها، فلا معنی لاطلاق احدهما و تقیید الاخر کما لایخفی علی المتامل، انتهی موضع الحاجة. قال فی الریاض: و لو تعذر السدر والکافور کفت المرة بالقراح عند المصنف و جماعة لفقد المامور به بفقد جزئه بعد تسلیمه، و هو کذلک اذا دلت الاخبار علی الامر بالمرکب و لیس کذلک لدلالة اکثرها و

فيها الصحيح و غيره على الامر بتغسيله بماء و سدر فالمامور به شيئان متمايزان و ان امتزجا فى الخارج و ليس الاعتماد فى ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه، و بعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة باتيان الميسور و عدم سقوطه بالمعسور، و ضعفها بعمل الاصحاب طرا مجبور، فاذا الاقوي وجوب الثلاث بالقراح و فاقا لجماعة، انتهى.

اقول: لم يحضرنى الان كتاب الرياض اراجع اليه الا ان الذي يتبادر من الذهن انه اراد غير ما افاده الشيخ، و حاصله: ان الموجود فى الرواية ليس الامر بماء السدر مقيدا فقط كى يقال اذا تعذر القيد سقط المقيد بالمرة بل الموجود مضافا الى ذلك الامر بالماء والسدر فى بعضها و بالماء فقط فى بعضها الاخر، و لا ريب فى ان مقتضى تعدد الامر بالمطلق والمقيد اذا كانا مثبتين للحكم هو تعددالمطلوب ما لم يدل دليل على خلافه، فحمل المطلق على المقيد حينئذ لا وجه له، و ذلك لما عرفت قبل من ان غاية مفاد القيد هو دخالته فى شخص الحكم المتوجه الى المقيد به لا فى سنخ الطلب كى يقتضى انتفاء الحكم فى غير مورده، و اذاً فما لم يحرز وحدة المطلوب الموجب لحمل المطلق على المقيد يبقى ظهور الامرين فى اقتضائهما تعددالمطلوب بحاله، و على هذا فلا شك فى انه اذا انتفى القيد بتعذره يكون مقتضى الامر بالمطلق باقيا بعد، و لازمه الاتيان به و لو لم يرد فى الشرع قاعدة الميسور اصلا، كما لايخفى.

ثم انه بناء على ان لا يكون الموجود فى الرواية الا الامر بالمقيد بما هو فهل يمكن التمسك لاثبات وجوب الخالى عن القيد المتعذر بقاعدة الميسور اولا؟ لا اشكال فى امكان ذلك اذا كان المامور به نفس الغسلات الثلاث من حيث هى، حيث انه لا فرق حينئذ بينها و بين ساير المركبات المامور بها كالصلاة و نحوها. نعم اذا كان المطلوب واقعا هو الطهارة الحاصلة منها يشكل الامر، حيث ان قاعدة الميسور ليست الا متعرضة لحكم التكليف و ان التكليف لايسقط عن الميسور بسقوطه عن المعسور من دون الدلالة على ترتب الاحكام الوضعية المترتبة على المعسور عليه، و اذا يشكل الامر حيث ان وجوب الغسلات انما هما لتحصيلها الطهارة المطلوبة واقعا، و المفروض ان قاعدة الميسور لا يثبت

حصول تلک الطهارة بالمیسور فلم کان واجبا تکلیفا. نعم لو کان فی البین دلیل علی ان ما هو المکلف به فعلا موثر فی تحصیل الطهارة لکان لجریان قاعدة المیسور حینئذ وجه. و عین هذا الکلام یاتی فی الوضوء، فانه یحتمل فیه ایضا ان یکون المطلوب الواقعی هوالطهارة الحاصلة من الافعال لانفسها، و اذا یشکل جریان القاعدة، لما عرفت بلا مزید علیه تدبر تعرف.

فرعان

الفرع الاول لودار الامر بین ترک الجزء و ترک الشرط، فهل یقدم ترک الشرط فیاتی بالاجزاء تامة بدعوی ان فوات الوصف اولی من فوات الموصوف، او یخیر بین ترکه و ترک الجزء ما لم یکن فی البین احد مرجحات باب التزاحم و لم یکن احدهما اقرب الی المامور به؟ وجهان:

و تحقیق الحال ان دوران الامر بینهما علی صور:

منها: مالو دار الامر بین ترک جزء و بین ترک شرط المعتبر فی نفس هذا الجزء، و لاریب فی ان مقتضی القواعد فی هذه الصورة تقدیم ترک الشرط و اتیان الجزء خالیا عن الشرط، لان الدوران انما هو بین ترک الجزء راساً وایجاده بلاشرط. و ان شئت قلت: ان الدوران بین ترک الجزءوالشرط جمیعا و بین ترک الشرط خاصة فهی من جزئیات مسألة تعذر بعض المرکب، و قد عرفت ان مقتضی القاعدة بناء علی القول بها هو وجوب الاتیان بالمیسور، و لعل نظر الشیخ قدس سره کان الی هذه الصورة حیث اختار تقدیم ترک الشرط علی ترک الجزء، فتامل.

و منها: مالودار الامر بین ترک جزء المرکب او ترک ما هو شرط فی الجمیع، ولا اشکال فی ان مقتضی القاعدة فی هذه الصورة هوالتخییر ما لو لم یعلم باهمیة واحد من الشرط اوالجزء فی نظر الشارع، و الا یقدم الاهم لا محالة. و دعوی ان فوات الوصف اولی من فوات الموصوف فی هذه الصورة، ممنوعة، حیث ان الاولویة فرع احرازها، فرّب فوات جزء بل اجزاء لا یقابل فوات الشرط، و ربما یکون الامر بالعکس، فلابد من

احراز الاولوية فى الحكم بها، و الا يحكم بالتخيير.

و منها: مالو دارالامر بين ترك جزء او ترك شرط فى جزء متاخر او دار بين ترك شرط فى جزء او ترك جزء متاخر، و لا يخفى ان مقتضى القاعدة الاولية فى هذه الصورة ايضا هو التخيير ما لم يعلم بالاهمية لواحد منهما و الاّ يقدم الاهم كالصورة السابقة، الا انه قد ورد الدليل فى بعض الموارد يدل على وجوب صرف القدرة فيما تمكن فعلا، كما فى باب الصلاة حيث ورد فيها انه يجب الاتيان بها تامة الاجزاء والشرائط اذا كان قادرا عليها فعلا مطلقا، سواء عرض له التعذر بعد بالنسبة الى بعض الاجزاء اوالشرائط، او لم يعرض له ذلك. فمن الممكن ان يكون المصلحة فى باب الصلاة فى صرف القدرة فى المقدم من الاجزاء والشرائط. و على هذا فلوتمكن فعلا من الاتيان بالحمد مثلا جامع للشرائط يجب عليه الاتيان به كذلك و لو علم بانه يودي الى ترك السورة مثلا و هكذا، هذا اذا لم يعلم باهمية المتاخر فى نظر الشارع، والا يجب رعايته قطعا فتدبر.

الفرع الثانى اذا جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم، فهل تقديمه على الناقص بدعوى ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص، او تقديم الناقص عليه بدعوى ان الناقص تام عندالاضطرار فيقدم على البدل، او التعارض بين دليل البدل و دليل الناقص حيث ان كل منهما يقتض البدلية عندالاضطرار وجوه:

اختار الثانى المحقق الخراسانى و تبعه المحقق النائينى قال فى تعليقته فى وجه ذلك ما لفظه: لوضوح حكومة ادلته من قاعدة الميسور و غيرها فيما اذا جرت على الدليل الدال على ايجاب التام المقتضى لسقوطه بمجرد عدم التمكن منه، ببيان ان الواجب عند عدم التمكن من الجزء او الشرط هوالناقص و انما يكون هوالتام مع التمكن من التمام، و كذا على الدليل الدال على ايجاب بدله عند تعذره عقلا او شرعا، ببيان عدم تعذر ماهوالمامور به فى هذاالحال فليتدبر، انتهى. و قريب منه ما فى التقريرات.

اقول: غاية مدلول خبرالميسور و نحوه انما هو وجوب الاتيان بالميسور و عدم سقوط التكليف عنه بسقوطه عن المعسور، و ليس فيه دلالة على ان الميسور هو

الماموربه فی هذاالحال، فلیس مفاده ان المیسور من الصلاة او الوضوء مثلا صلاة او وضوء او بمنزلة الصلاة او الوضوء کی یحکم علی دلیل البدلیة، و علی هذا یقع التعارض بین الدلیلین ففیما یکون البدل الذي یدل علی وجوبه دلیل البدل الاضطراري متباینا مع الذي یدل علی وجوبه قاعدة المیسور یحکم بالتخییر اذا لم یکن لاحدهما ترجیح بحسب الدلالة و الا یقدم کما لایخفی، و فیما لیس بینهما تباین کما فی الصوم ستین مسکینا حیث ان مقتضی دلیل البدل الاضطراري فیه وجوب ثمانیة عشر یوما اذا تعذر صوم ستین یوما و مقتضی قاعدة المیسور وجوب ما تمکن منه کان بمقدار ثمانیة عشر او ازید او اقل و حیث ان التخییر بین الاقل والاکثر لا معنی‌له فلا محالة یجب الجمع بین الدلیلین و ترجیح ما کان منها اظهر، و لا اشکال فی انه فی المثال یکون الدلیل علی وجوب ثمانیة عشر یوما عند تعذر الکل مقدما علی قاعدة المیسور، حیث ان العکس یستلزم حمله علی ما اذا لم یتمکن الا من ثمانیة عشر، و ذلك حمل بعید، بخلاف حمل قاعدة المیسور علی ما اذا لم یتمکن الا من ذلك المقدار او اقل منه، و ذلك واضح لا یخفی، فتدبر.

ثم انه قد یقال: ان تقدیم البدل الاضطراري علی قاعدة المیسور و ان کان محل الاشکال فی بعض الموارد، الا انه لا اشکال فی تقدیم بدل الاختیاري علیها، کما لا اشکال فی تقدیمه علی البدل الاضطراري، و وجهه انصراف قاعدة المیسور عما اذا کان للکل عدل واجب فی عرضه، فان موردها علی ما یتبادر الی الذهن ما اذا دار الامر بین ترك الکل بالمرة و بین ترك المعسور منه، ففیما یمکن احراز المصلحة التامة بساير افراد الواجب المخیر لا یشمله الحدیث.

اقول: لا یبعد دعوی تقدم بدل الاختیاري علی الناقص بدعوی انصراف قاعدة المیسور عما اذا کان المامور به احد افراد الواجب المخیر، کانصرافها عن ما اذا لم یبق من المرکب الا اقل قلیل علی القول به.

نعم یبقی الکلام فی وجه تقدم بدل الاختیاري علی الاضطراري و قد عرفت سابقا فی مسألة من لایحسن القراءة و انه هل یجب علیه الصلاة جماعة او یجوز له ترك الجماعة

و اتيان الصلاة بما تمكن من القراءة ان دليل البدل الاضطراري ليس فی غالب الموارد الا ناظراً الى خصوص تعذر المبدل لا الى تعذره و تعذر ساير الافراد الواجب المخير، و حينئذ لا وجه لتقدم بدل الاختياري على الاضطراري، نعم فيما كان لدليله نظر الى تعذر جميع افراد الواجب لتوجه القول بالتقدم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث عشر: فی دوران الامر بین اعتبار شیء فی المامور به وبین اعتبار عدمه

فهل یجب الاحتیاط بتکرار العمل و ایجاده مرة مع هذا الشیء، و اخری بدونه، او یخیر بین الفعل والترك؟ وجهان: قد یقال بالاول اما بناء علی وجوب الاحتیاط شرعافی دوران الامر بین الاقل و الاکثر فواضح، و اما بناء علی عدم وجوبه و جریان الاصل فی الجزئیة او الشرطیة المشکوکة فلان العلم الاجمالی بایجاب احد من الفعل والترك واقعا مانع من جریان الاصل، فانه یرجع الی دوران الامر بین المتباینین، و قد تبین ان الحکم فیه وجوب الاحتیاط.

و قد یقال بالثانی اما بناء علی عدم وجوب الاحتیاط فی الشك فی الشرطیة والجزئیة و فجریان الاصول فواضح، حیث لامانع من اجراء الاصل الا العلم الاجمالی و هو لایصلح للمانعیة، لان اجراء الاصل فی أطراف المعلوم بالاجمال لا اشکال فیه ما لم یود الی المخالفة القطعیة العملیة، و هی منتفیة فی المقام، حیث ان المکلف الاتی بالمرکب لایخلو اما من فعل هذا الشیء او ترکه. و اما بناء علی وجوب الاحتیاط و عدم جریان الاصل فلان وجوب الاحتیاط فرع ایجاب الامر الواقعی ا لمردد، و ایجابه مع الجهل

مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية، و حيث لايعلم اولوية احدهما على الاخر فلا يعلم بايجاب ذلك الامر الواقعى، فمن المحتمل اسقاطه عن الشرطية و ابقاء شرطية الجزم بالنية، و حيث لا يعلم بايجابه فلا يعلم بوجوب الاحتياط.

تحقيقٌ و تلخيصٌ

و التحقيق ان البراءة العقلية غير جارية فى المقام، كما فى دوران الامر بين المحذورين على ما عرفت مفصلا، فان البيان تمام من قبل المولى، و لذا لا يعقل اعتذار العبد فيما اذا ارتكب و صادف المحرم الواقعى او ترك و صادف الواجب الواقعى بعدم البيان على التكليف، حيث ان العلم الاجمالى بيان كالتفصيلى، و لذا قلنا: ان اعتذار العبد منحصر فى مثل المقام فى عدم قدرته على الامتثال كما لا يخفى.

و اما البراءة الشرعية فعلى القول بجريانها فى الشك فى الشرطية والجزئية فتجري فى المقام فيما لا يلزم منه مخالفة القطعية العملية بناء على عدم المحذور فى الالتزامية منها، و الحاصل ان من كان بناؤه على البراءة الشرعية فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر عن جزئية المشكوكة او شرطيتها يلزمه القول بالتخيير فى المقام فيما اذا كان المشكوك اعتبار وجوده او عدمه توصليا، حيث لايلزم من اجراء الاصل حينئذ مخالفة قطعية عملية والمفروض انه لامحذور فى المخالفة الالتزامية.

والعجب من المحقق الخراسانى والمحقق النائينى قدس سرهما حيث ذهبا فى الشك فى الشرطية والجزئية الى البراءة الشرعية واختارا هنا وجوب الاحتياط بتكرار العمل فالحق بعد مع الشيخ قدس سره حيث اختار التخيير بناء على القول بعدم وجوب الاحتياط فى تلك المسألة و عدم حرمة المخالفة القطعية الالتزامية والاحتياط بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها اوالقول بحرمة المخالفة القطعية و لو كانت التزامية، و كلامه قدس سره و ان كان خاليا عن التقييد بما اذا كان ما علم اجمالا اعتبار فعله او تركه توصليا، الا انه مما لابد منه، حيث انه لو كان تعبديا لوجب الاحتياط مطلقا، كما لا يخفى على المتامل، فتدبر.

و قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان القول بالتخيير فى المقام فرع امور: الاول: ان

يجري الاصل فی الشك فی الشرطية والجزئية. الثانی: ان لا يكون فی المخالفة القطعية الالتزامية محذور شرعی او عقلی. الثالث: ان يجري الاصل فی اطراف المعلوم بالاجمال ما لم يؤد الی المخالفة القطعية العملية. الرابع: ان يكون كل من الفعل والترك المعلوم اعتبار احدهما توصليا. اذا عرفت ذلك نقول: من تسلم لامور الثلاثة الاولی كالمحقق الخراسانی و النائينی و غيرهما يلزمه القول بالتخيير اذا كان المعلوم بالاجمال توصليا، و بالاحتياط اذا كان تعبديا، فحكمه بالاحتياط مطلقا لاوجه له، و لعمري ان المسألة فی غاية الوضوح تدبر تعرف.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الرابع عشر: فيما يعتبر فى العمل بالاصل

و فيه مقامان احدهما فى الاحتياط والثانى فى البراءة.

المقام الاول فيما يعتبر فى العمل بالاحتياط

و محصل ما افاده الشيخ فى هذا المقام: انه لا اشكال فى انه لا يعتبر فى حسن الاحتياط والعمل به سوى تحقق موضوعه، الا انه قد يقع الاشكال فى بعض الموارد من جهة تحقق الموضوع و احراز الواقع المشكوك، كما فى العبادات المتوقفة صحتها على قصد الوجه، فانه لايصح فيها الاحتياط الا بعد الفحص والياس عن الدليل على وجوبها او استحبابها، فان قصد الوجه حينئذ ساقط قطعا، لعدم التمكن منه فيصح الاحتياط دون ما اذا لم يفحص لعدم سقوط قصد الوجه حينئذ، و لذا اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريق الاحتياط والتقليد باطل. والكلام فى بطلان عمل تارك الطريقين يقع فى مقامين: احدهما فيما كان حين العمل بانياً على الاحتياط، والثانى فيما لا يكون كذلك. والكلام هنا فى الاول فنقول: لا يخلو اما ان يكون احتياطه مستلزما للتكرار، او لا يكون كذلك، فان لم يكن مستلزما له، فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار قصد الوجه كما حرر فى الفقه. نعم لو شک فى اعتبارها و لم يقم دليل معتبر من الشرع او العرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى

على القول بالبراءة فى الشك فى الشرطية، لان هذاالشرط ليس كساير الشروط الماخوذة فى حيّز الامر حتى يجري فيه البراءة عقلا و شرعا، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة و سقوط الماموربه و خروج المكلف عن العهدة، و من المعلوم ان مع الشك فى ذلك لابد من الاحتياط، لكن الانصاف ان الشك فى تحقق الاطاعة بدون قصد الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها، الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل بالاحتياط لشهرة القول بذلک بين الاصحاب و نقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه او ندبه او لوجههما، و نقل السيدالرضى ﷺ اجماع اصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم احكامها و تقرير اخيه الاجل علم الهدىﷺ له على ذلك فى مسألة الجاهل بالقصر، بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضد ان بالشهرة العظيمة دليلاً فى المسألة فضلاً عن كونهما منشأللشک الملزم للاحتياط. و ان كان مستلزماً له، فالاقوى الصحة ايضا بناء على عدم اعتبار قصد الوجه الا ان الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية و قوة احتمال اعتبار التفصيلية بان يعلم المكلف حين الاشتغال بالعمل انه الواجب عليه، و لذا يعد تكرار العبادة مع التمكن من العلم التفصيلى خارجا عن سيرة المتشرعة بل قد يعد الاتى بها تكرارا لاعبا بامر المولى، و لذا يظهر من بعض عدم جواز التكرار مع التمكن من تحصيل العلم تفصيلا، بل قد بالغ الحلى فى تحرير اسقاط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا و لم يجوز التكرار، انتهى ملخص المقصود من كلامه بتحرير منا.

تزييفٌ

و فيه مواقع للنظر، اما ما ذكره وجها لوجوب الاحتياط فى الشك فى اعتبار قصد الوجه ففى غاية الاضطراب، حيث ان ظاهر صدر كلامه انه لما لايمكن اخذ قصد الوجه فى حيّز الامر فلا محالة يرجع عند الشك فى اعتباره الى الاحتياط، و ظاهر ذيل كلامه الذي يناسبه قوله: لكن الانصاف الى (الخ) انه لما يعلم باعتبار الاطاعة و شک فى حصولها بدون قصد الوجه و خروج العهدة عنها فى مقام الامتثال فلامحالة يجب الاحتياط تحصيلا للقطع بالبراءة.

و انت خبير بان الملاك فى ايجاب الاحتياط ان كان عدم امكان اخذه فى حيّز الامر فلافرق فيه بين ان يكون شرطا لتحقق الاطاعة اولا، و ان كان احتمال دخالته فى تحقق الاطاعة و عدم حصولها الا به فلا فرق بين ان يكون مما يمكن اخذه فى حيّز الامر او من غيره كما لايخفى.

ثم انه قد تقدم منا فى غير و احد من المقامات ان المختار فى مبحث التعبدي والتوصلى امكان اخذ مثل هذه الشروط ايضا فى حيّز الامر مثل ساير الشروط و ليس المقام موضع تفصيله، الا ان الذي ينبغى ذكره هنا ان ايجاب الاحتياط ليس مما يستلزمه عدم امكان اخذ القيد فى حيّز الامر بل الذي يستلزمه ذلك هو عدم صحة الاخذ بالاطلاق، حيث ان من مقدماته ان المولى لو ارادالقيد لامر به فيصح ان يقال: اذا لم يكن القيد مما امكن الامر به فلا يمكن نفيه بالاطلاق، والحاصل ان البراءة و الاحتياط فى الشك فى الشرطية ليسا مبنيّين على امكان اخذالشرط فى متعلق الامر و عدمه، فلا فرق فيما اذا قلنا فى تلك المسألة بالبراءة بين مما يمكن اخذه فى متعلق للامر و بين مما لا يمكن، كما لا فرق فى القول بالاحتياط بينها، تدبر.

و اما ما ذكره بقوله: الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد بالاحتياط (الخ) ففيه ان الظاهر ان مجرد القول بوجوب قصدالوجه مهما امكن لا يصحح القول ببطلان عمل تارك الطريقين على الاطلاق حتى فيما اذا تفحص عن الادلة او عن قول المجتهد و لم يظفر بالحجة الناهضة على الوجوب، مثلا لو فرض انه علم اجمالا بوجوب الصلاة عليه مع السورة او بدونها فاحتاط واتى بها مع السورة برجاء الواقع ثم تفحص عن الادلة فلم يظفر بالدليل على وجوب السورة او رجع الى قول مجتهده فوجده قائلا بعدم وجوبها فلا اشكال فى صحة عمله حينئذ و لو كان مختاره فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاحتياط و وجوب اتيان الاكثر به و رجاء الواقع، فان المفروض انه اتى قبل الاجتهاد او التقليد بالاكثر رجاء والمفروض ايضا عدم ظفره بالدليل على وجوب السورة اذا تفحص او رجع الى قول مقلّده، و قصد الوجه على القول بوجوبه ساقط

حينئذ بالاتفاق كما لايخفى، فلا وجه للقول ببطلان عمله حينئذ و كلام[1] مطلق فيقوى[2] فى النظر انهم انما ذهبوا الى بطلان عمل تارك الطريقين لا لذهابهم الى وجوب قصد الوجه كى يكون دليلا على وجوبه او موجبا للشك فيه الموجب للاحتياط على مااختاره الشيخ قدس سره، بل لانه لما كان ديدن طر العوام لولا كلهم الا ماشذ و ندر العمل بما اخذوه من امثالهم مع الغفلة بالمرّة عن تطابقه مع قول المقلد و عدمه بل انما يعملون على وفقه باعتقاد انه حكم الله و حكم رسوله من دون الاحتياط فلا محالة تعرض المشهور لحكم مثل هذه الاعمال، و لا اشكال لنا فى بطلانها الا فيما اذا تحقق منهم قصد القربة و وافق عملهم قول المقلد او الواقع، و كيف كان اذا كان مورد كلامهم ذلك لا يرتبط بما نحن فيه، فان كلامنا فى الاحتياط لا فى العمل بحسب الاعتقاد الحاصل من غير جهة التقليد او الاعتقاد.

و كيف كان حيث لا اشكال فى سقوط قصد الوجه على القول به فيما لا يتمكن منه لعدم الظفر على الدليل الدال على وجه العمل، نقول: لو كان وجه ذهاب المشهور الى بطلان عمل تارك الطريقين ما استظهره شيخنا المرتضى و غيره من وجوب قصد الوجه لكان عليهم تقييد كلامهم بما اذا لو تفحص لظفر على الدليل الدال على وجه العمل، فافهم و اغتنم.

و اما الاجماع المنقول من اهل المعقول فلا يصح الاعتماد عليه ظاهراً فى الحكم بوجوب قصد الوجه، لوضوح مستندهم فيه، فانّهم اتفقوا ظاهرا على انه لا يجب فى العبادات الاقصد القربة او قصدالامر، الا انه ذهب بعضهم الى وجوب قصد وجه العمل من الوجوب او الاستحباب، بدعوى ان العمل المستحب ليس امتثالا لامر الوجوبى

۱.- لا يخفى عليك انّه لو كان كلامهم ناظرا الى ذلك لوجب التقييد ايضا بما اذا لم يتحقق منهم قصد القربة او لم يوافق عملهم الواقع او قول المجتهد فتامل جيدا، منه عفى عنه.

۲.- قد يوجه كلامهم بان بناء المحتاط على اتيان العمل ثانيا لو صادف الدليل على وجوبه لعب بامر المولى فيبطل مطلقا سواء ظفر بعد بهذا الدليل او لا.

و فيه اولا منع كون هذا البناء من حيث هو لعب بامر المولى بل الغاية كون التكرار كذلك و ثانيا انه على هذا لا دلالة لكلامهم اعتبار قصد الوجه فلعل حكمهم بالبطلان كان لذلك البناء مطلقا فافهم (منه عفى عنه).

والعمل الواجب ليس امتثالا لامرالاستحبابى فلا يتحقق امتثال الامر الا بقصد ما كان عليه الامر من الوجوب او الاستحباب، و ذهب بعض اخر الى انه لما كان المامور بـه واقعا و حقيقة هى المصالح الكامنة فى الاشياء الواقعة بحسب الظاهر فى حيّز الاوامر فلا محالة يجب قصد تلك فى تحقق الاطاعة والامتثال، حيث ان الامر لايدعو الا الى متعلقه، و المفروض ان متعلقه هى تلك المصالح، و حيث لايمكن قصدها بعناوينها لعدم العلم بها فيجب قصد العنوان المشير اليها، و هو وجه العمل من الوجوب والاستحباب غاية او وصفا.

و انت خبير بان مرجع كل ذلك الى وجوب قصد الامر والقربة الا ان وجه ذهابهم الى وجوب قصد الوجه انما هو لدخله فى ذاك بزعمهم، فلايكون اجماعهم حجة على من لايذهب الى دخل قصد الوجه فى تحقق الاطاعة اصلا، تدبر.

و كيف كان فمثل هذا الاجماع ليس حجة مع ذكر مدركه فى كلمات المجمعين فلا يزيد امره الا عن وجوب اصل قصد القربة كما لا يخفى.

و اما الاجماع المنقول من اهل المنقول فلا يخفى ما فيه، فانا بعد التفحص التام عـن كلمات بعض المتقدمين و عن الكتب المعدة لذكر المنصوصات لم نجد منهم قولا بذلك، بل انما يظهر منهم وجوب اصل قصد القربة، و هذا دليل قوي على عدم ورود الدليل شرعا الا على وجوب هذا القصد فقط، فيقوى فى النظر ان ذهاب بعض المتاخرين الى وجوبه ليس الا لزعمه دخله فى تحقق قصد القربة، و عليك بالرجوع الى كلمات المتقدمين من الاصحاب تجد صدق ما ادعيناه، فان مذهب الشيخ فى النهاية بل ظاهر المبسوط و كذا المفيد فى المقنعة و السيد المرتضى على ما حكى عنه و كذا غـيرهم مـن متقدميهم او المتاخرين عدم وجوبه، حيث اقتصروا فى النية على وجوب قصد الامر من دون التعرض لقصد الوجه، و من ذلك تعرف ما فى كلام اهل الكلام نسـبة هـذا القـول الى مـذهب الامامية. و لا يبعد دعوى القطع بان وجه هذه النسبة مع خلوّ كلمات اكثر الفقهاء عن ذكر قصد الوجه انما هو اتفاق الامامية بل كل المسلمين ظاهراً على وجوب قصد القربة فى العبادات، فتخيل اهل الكلام ان اللازم من هذا الاتفاق اتفاقهم على وجـوب قـصد

الوجه ايضا لزعمهم عدم حصول قصد القربة الا به، و على اي حال فهذا الاجماع مما لا اصل له مضافا الى انه اجماع منقول، و مضافا الى احتمال ان يكون مدركه بعض ما اشرنا اليه.

و اما ما نسب الى السيد الرضى والسيد المرتضى قدس سرهما: من دعوى احدهما الاجماع على بطلان صلاة من صلّى صلاة لا يعلم احكامها، و تقرير الاخر له فى ذلك فلاباس بذكره لتعلم انه اجنبى عن المقام:

فنقول: قال فى المختلف فى مسألة من اتم فى السفر ما هذا لفظه: و به قال الشيخ على بن بابويه، اما السيد المرتضى فانه قال فى الانتصار: اذا تعمد اعاد على كل حال و ان نسى اعاد فى الوقت دون خارجه و لم يذكر حكم الجاهل، بل قال فى المسائل الرسية حيث قال له السائل: ما الوجه فيما يفتى به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمن صلى من المقصرين صلاة يتم (و نقل صلوة المتمم) بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم فى ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح مع العلم (و نقل معه العلم) بتفاصيل احكامها و وجوهها اذ من البعيد ان يعلم التفصيل من جهل الجملة التى هى كالاصل (و نقل مع الجهل بالجملة التى هى كالاصل و لعله اصح) و الاجماع على ان من صلى صلاة و لايعلم احكامها فهى غير مجزية و ما لا يجزي من الصلوات يجب قضائه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمن صلى صلاة لا يجزيه؟ فاجاب‌ﷺ بان الجهل و ان لم يعذر صاحبه بل هو مذموم جاز ان يتغير معه الحكم الشرعى و يكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل. انتهى كلامه.

و قال الشهيد فى الذكرى فى مسألة الجاهل بالقصر فى السفر: ان السيد الرضى سأل اخاه المرتضى ره فقال: ان الاجماع واقع على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهى غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية، فاجاب المرتضى عنه بجواز تغير الحكم الشرعى بسبب الجهل و ان كان الجاهل غير معذور، انتهى كلامه رفع مقامه.

و انت بعد التامل التام تعرف ان هذا الكلام غير مرتبط بالمقام، فان كلامنا هذا فى الجاهل بالجهل البسيط المحتاط فى اعماله انه هل يبطل عمله من جهة وجوب قصد الوجه

شرطاً فی صحة العمل او لا؟ و مورد الاجماع الذي ادعاه السيد الرضیﷺ و قرره اخيه على ذلك هوالجهل المركب و ان الجاهل الذي لا يعلم احكامها و فرائضها كالعامد التارك لها، و هذا هو الذي اشتهر فی السن فقهاء المتاخرين ان الجاهل كالعامد الا فی موضعين. فحاصل مراد السيد الرضی قدس سره ان اجماعنا على بطلان العمل الذي ياتی به الجاهل اذا كان خلاف الواقع فكيف يجوزالفتوى بسقوط القضاء عمن صلى من المقصرين صلاة التمام مع جهله بالحكم، حيث ان مقتضى الاجماع المذكور بطلان عمله. و حاصل جواب اخيهﷺ ان هذا الاجماع فی محله الا انه فيما لم يتغير حكم الشرعی بالنسبة الى الجاهل، و من الممكن تغير الحكم الشرعی بالنسبة اليه و ان كان غير معذور فاذا تغير الحكم الشرعی بالنسبة الى الجاهل بالقصر فی السفر و صار الحكم فی حقه تماما فلا يكون عمله باطلا الا انه معاقب غير معذور، فتامل و لا تكن من الغافلين.

تلخيصٌ و تحقيقٌ

و قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الاجماع فی المقام اما غير موجود و اما غير مفيد و كذلک الشهرة[1] فيجب المشی على مقتضى القواعد فنقول: قد تقدم منّا فی بحث الوضوء فی الفقه ان الاقوى عدم وجوب قصد الوجه، فلا مجال الا عن القول بصحة عمل المحتاط فيما لايحتاج الى التكرار و لو صادف الدليل على وجوب بعض ما احتاط فيه، فتدبر.

و اما فيما يحتاج اليه، فان قلنا باعتبار قصد الوجه فلا يصح الاحتياط الا بعد الاجتهاد او التقليد، و ان قلنا بعدم اعتباره كما هو المختار يصح، فلا فرق بعد التامل بين الصورتين.

۱.ـقد عرفت فيما سبق ان الوجه فيما ذهب اليه المشهور لو كان وجوب قصد الوجه للزم تقييد الكلام بما اذا تمكن المكلف فی متن الواقع من الدليل على وجه العمل بالاجتهاد اوالتقليد والا فلا وجه للبطلان كما اشرنا اليه. و الذي يحتمل قويا ان يكون وجها لما ذهبوا اليه هو اعتبار ان يكون امر المولى موثرا فی نفس العبد على اي حال لا فی الجملة ففيما كان بناؤه على اتيان العمل من دون اجتهاد و تقليد مع اعمال دخالة بعض الامور فی حصول الامتثال كان ممتثلاً للامر فی الجملة الا ان يبنی على الاجتهاد اوالتقليد بعد و اعادة العمل ثانيا لو صادف خلاف الواقع و غالب الناس غير بانين على ذلك فيبطل اعمالهم و لو صادف الواقع و صحة هذا الكلام فی نفسه او بطلانه موكول الى محلّه و الغرض من هذا ان تعرف عدم دلالة كلام المشهور على اعتبار قصد الوجه اصلاً فتدبّر (منه عفی عنه)

ملاحظةٌ على ما ذكره الشيخ قدس سره

و لا يخفى ضعف ما افاده شيخنا المرتضى قدس سره من الفرق بينهما بما يرجع حاصله الى وجهين: احدهما اعتبار ان يكون الباعث للعبد الامر المحتمل فيما امكن الثانى ان التكرار لعب بامر المولى، لما فى وجه الاول اولاً من عدم اعتبار ذلك قطعا لصدق الامتثال عرفا بدون الجزم بالامر حين العمل، و ثانيا انه لو تم لجرى فيما لا يحتاج الى التكرار ايضا، بل مقتضاه عدم صحة الاحتياط حتى فى الشبهات البدوية قبل الفحص والياس عن الدليل. و لما فى الوجه الثانى اولا من ان التكرار ربما يكون بداع عقلائى فلا يكون عبثاً و لعبا بل قد يكون تحصيل العلم التفصيلى عبثا و لعبا كما لايخفى على من راجع وجدانه فيما لو امر المولى عبده ان يسلم على زيد فاشتبه بين اثنين فان الاحتياط بتكرار التسليم عليهما لا يعد عبثا عقلا بل تحصيل العلم بخصوص زيد من بينهما يعد كذلك خصوصا فى بعض الموارد و نظير ذلك كثير فالتكرار من حيث هو لايعد لعبا بامر المولى عقلا و لا عرفا، و ثانياً سلمنا كونه لعبا مطلقا الا انه لاينافى قصد الامتثال حيث انه انما كان فى خصوصيات الامتثال وكيفياته، و قد تقدم فى الفقه ان خصوصيات الفردية لابد و ان يوتى بها ببعض الدواعى الراجعة الى الشهوات النفسانية فان الامر لايكاد يدعوا لا الى متعلقه الذي هو نفس الطبيعة من حيث هى، فخصوصيات الفردية و كيفيات الامتثال خارجة عن تحت دائرة الطلب و ترجيح بعضها على الاخر ليس الابداعى شهوة النفس و امياله، و اذا لا فرق بين ان يكون هذا الداعى من الدواعى العقلائية او من غيرها.

وهمٌ و دفعٌ

لا يقال: اذا لم يكن التكرار بداع عقلائى ينطبق عليه عنوان القبيح المحرم فسيوجب بطلان العبادة، حيث ان ما كان مبعدا عن ساحة المولى لا يكون مقرّباً اليه كما قرر فى مبحث اجتماع الامر و النهى.

فانه يقال: اولا ان مجرد تسفيه العقلاء و عدهم التكرار عبثا لعبا بامر المولى لا يوجب حرمته، كما ان مجرد تسفيههم فى ساير الموارد فى الامور العادي لا يوجب ذلك، و

لذا يعدون بعض اعمال القاصر ايضا سفيها، مع انه لو كان وجه تسفيههم قبح العمل ذاتا لما يشمل اعمال القاصر الصادرة عن سفه و عبث. و ثانيا ان هذا القبح ليس منطبقا على العمل، بل هو منطبق على سبب التكرار الذي هو القطع بالامتثال بهذا النحو فتامل. و ثالثا ان الكلام فى المقام مبنى على مسألة اجماع الامر والنهى فان قلنا فيها بصحة العمل فلا مجال الا عن القول بها فى المقام ايضا.

نقلٌ و نظرٌ

ثم ان شيخنا المرتضى بعد ما ذكر الوجهين لبطلان عمل تارك الطريقين فيما يحتاج الاحتياط الى التكرار، قال: و كما لا يجوز الدخول فى العمل بانياً على احراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانياً على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع و الا اعاد.

اقول: لا يخفى انه ان قلنا باعتبار الجزم بالنية يصح القول بعدم جواز الاتيان بالعمل بانياً على الفحص بعد الفراغ مطلقا سواء طابق الواقع او لا حيث ان الجزم بالنية غير متحقق، و ان قلنا بعدم اعتباره فهل يصح العمل مع هذا البناء او لا؟ قد يقال بعدم الصحة ايضا بناء على ان نفس البناء على التكرار فيما لم يطابق الواقع لعب بامر المولى و لو لم يود الى التكرار خارجا بان طابق الواقع.

و انت خبير بان غاية ما يمكن الالتزام به هو كون نفس التكرار لعباً و عبثا لا البناء عليه، و يظهر النتيجة فيما لو بنى على احراز الواقع بالاحتياط فاتى ببعض المحتملات ثم تبين كونه مطابقا للواقع، فان قلنا بان التكرار بما هو لعب لكان ما اتى به صحيحا، و ان قلنا بان البناء عليه لعب لكان باطلا. و كذا يظهر النتيجة فيما دخل فى العمل بانياً على الفحص بعده فتبين بعد موافقة ما اتى به للواقع، تدبر تعرف.

ثم قال قدس سره: و لو دخل فى العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده فى الصحة و وجوب الاتمام و فى البطلان و وجوب الاستيناف فنى جواز الاتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ و الاعادة مع المخالفة و عدمه وجهان: من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا و لذا لم يجوز هذا من اول الامر و بعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر فى الاستدامة كالابتداء، و من ان المضى فى العمل مترددا بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة

على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلية، و لاياباه العرف و لا سيرة المتشرعة. و بالجملة فمااعتمد عليه فى عدم جواز الدخول فى العمل مترددامن السيرة العرفية والشرعية غير جار فى المقام، انتهى موضع الحاجة.

اقول: لو كان الوجه فيما حكم به من بطلان العمل بالاحتياط هو اعتبار الجزم بالنية كما يتراءى من بعض كلامه فلا فرق فيه بين ما لو لم يدخل فى العمل اصلا و بين ما لو دخل فيه باعتقاد الصحة ثم تردد فى الاثناء و بنى على الاتمام و استشكاف الحال بعد الفراغ، فان النية الجزمية كما يعتبر فى اول العمل كذلك يعتبر فى اثنائه، و على هذا فالحكم ببطلان العمل فى خصوص ما اذا دخل فيه لا بنية الجزم بانياً على الاحتياط او على التقليد او الاجتهاد دون ما اذا تردد فى الاثناء لا وجه له.

و اما لو كان الوجه فيه خروج هذا النحو من الاطاعة عن سيرة العرف و المتشرعة و كونه عبثا لعبا بامر المولى فيمكن الفرق بين ما اذا كان التردد من اول الامر و بين ما اذا عرض فى الاثناء، بدعوى ان الملاك فى صدق اللعب و العبث على البناء او على العمل لما كان كونه سفيها خارجا عن طريقه العقلاء و المتشرعة فلا يجري فيما ليس كذلك، و من المعلوم انه من تردد فى الاثناء فى الصحة و الفساد فبنى على الاتمام و استكشاف الحال بعده، فان طابق الواقع فهو و الا اعاد لا يعد فعله او بناؤه سفها فلا يكون لعبا عبثا، لكنه ليعلم ان الفرق المذكور انما يصح لو قلنا بانطباق اللعب على نفس البناء و الا بان يكون منطبقا على العمل التكراري فلا فرق[1] كما لا يخفى على المتامل، فتامل.

تلخيص

ثم انه قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان المانع من الاحتياط قبل التقليد اوالاجتهاد احد امور ثلاثة: الاول: اعتبار قصد الوجه، و لا زمه عدم صحة الاحتياط مطلقا سواء كان الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالى او كانت بدوية، و سواء كانت موضوعية او حكمية، و

۱- وجهه واضح اذ لو كان اللعب نفس التكرار لاالبناء عليه فلا وجه للحكم ببطلان ما اتى به اولا اذا صادف كونه مطابقا للواقع فلا يبقى فرق بين المقامين فتدبر (منه عفى عنه)

سواء دار الامر بين الوجوب و عدمه، او دار بين الوجوب والاستحباب، فان قصد الوجه على القول به مانع للاحتياط فی جميع هذه الموارد.

الثانی: كونه لعبا بامر المولى، و لازمه عدم صحة الاحتياط فی خصوص ما يستلزم منه التكرار دون غيره.

الثالث: اعتبار النية الجزمية بان يكون الداعی على العلم هو الامر المحتمل الجزمی، و لازمه عدم صحة الاحتياط فی خصوص ما دار امره بين الوجوب و عدمه دون ما دار امره بين الوجوب و الاستحباب، حيث ان الامر معلوم حينئذ، فاذا دار الامر بين وجوب شیء و استحبابه يصح الاحتياط قبل التقليد والاجتهاد، كما اذا دار الامر بين وجوب هذا و استحباب ذاك و بين العكس كما لا يخفى. اذا عرفت ذلك،

كلام المحقق النائينی قدس سره فی المقام و النظر فيه

فنقول: قال المحقق النائينی قدس سره فی هذا المقام ما ملخصه بتوضيح منا: انه يعتبر فی حسن الاحتياط امران:

الاول: ان يعمل اولا بمودى الحجة فيما قامت على الخلاف ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضاه احراز الواقع، و ليس للمكلف العمل بما يخالف الحجة اولا ثم العمل بمودى الحجة الا اذا لم يستلزم الاحتياط للتكرار، كما اذا كان مفادها عدم وجوب السورة، فان رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة و لايتوقف على تكرار الصلاة بخلاف ما اذا كان مفادها وجوب صلاة الجمعة، فان رعاية احتمال مخالفتها للواقع لا يحصل الا بتكرار العمل، و فی هذا القسم لايحسن الاحتياط الا بعد العمل بما يوافق الحجة اولا و لايجوز العكس، و السر فيه ان معنى اعتبار طريق الغاء احتمال الخلاف و عدم الاعتناء به والعمل اولا برعاية احتمال الخلاف ينافی الغاءه، فان ذلك عين الاعتناء به بخلاف ما اذا قدّم العمل بمودى الطريق فانه ادى المكلف ما هو وظيفته، و بعد ذلك يحسن منه الاحتياط لاستقلال العقل بحسنه.

الثانی: عدم التمكن من ازالة الشبهة، فان مراتب الامتثال اربعة: التفصيلی و الاجمالی و الظنی و الاحتمالی، و لا يجوز الانتقال الى المرتبة اللاحقة الا بعد تعذر السابقة، فانه فيما

عدى المرتبة الاولى لا يمكن قصد امتثال الامر التفصيلى حال العمل مع انه يعتبر ذلك فيما يتمكن منه، حيث ان حقيقة الطاعة هى ان تكون ارادة العبد تبعا لارادة الاموالى بانبعاثه عن بعثه و هو يتوقف على العلم بتعلق البعث، فانه لا يمكن الانبعاث والتحرك بلا توسيط البعث والتحريك، والانبعاث عن البعث المحتمل ليس فى الحقيقة انبعاثا فليس اطاعة و عبادة. نعم هو مرتبة من العبودية و نحو من الطاعة، الا انه يعتبر فى حسنه عدم التمكن من الطاعة الحقيقية، انتهى ملخص كلامه فى المقام.

و قال فى مبحث القطع بعد ان افاد ما يقرب مما نقلنا عنه فى الامر الثانى: هذا اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين المتباينين بحيث استلزم من الاحتياط تكرار جملة العمل، و ان كان مردداً بين الاقل والاكثر كالشك فى وجوب السورة مثلا فى الصلاة فالاقوى انه لايجب على المكلف ازالة الشبهة و ان تمكن منها بالعلم او الاجتهاد او التقليد، لانه يمكن قصد الامتثال التفصيلى بالنسبة الى جملة العمل للعلم بتعلق الامر به و ان لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك، الا اذا قلنا باعتبار قصد الوجه فى الاجزاء، و قد تقدم ضعفه. و هذا من غير فرق بين ما اذا تردد امر الجزء المشكوك بين الوجوب و الاستحباب، او مع احتمال الاباحة ايضا كجلسة الاستراحة، بل و لو تردد امره بين المتباينين كالجهر و الاخفات فى ظهر الجمعة، فانه للمكلف الاحتياط بتكرار القراءة بلا تكرار الصلاة هذا كله اذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالى، و ان كانت الشبهة بدوية ففى الشبهات الموضوعية يحسن الاحتياط مطلقا قبل الفحص و بعده لعدم وجوب الفحص فيها، و ان كانت حكمية فلا يحسن الاحتياط فيها الا بعد الفحص لان التكاليف فى الشبهات الحكمية تتنجّز بما يعتبر فيها بمجرد الالتفات اليها الا اذا تفحص المكلف و لم يعثر عليها، فانه يكون حينئذ معذوراً، و بعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلى فى حسن الطاعة يكون حاله حال ساير القيود و الاجزاء يتنجز التكليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعا مع التمكن من ازالة الشبهة بالفحص. انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه.

و فيه: مواقع للنظر اما ما افاده فى الامر الاول فيرد عليه ان غاية اقتضاء الحجة جواز الاجتزاء بمفاده ففى ما طابق الواقع عين الواقع و ففيما خالفه يكون الحجة عذرا

للمكلف على المولى، و ليس مقتضاها فيما اذا قامت على نفى التكليف عدم جواز رعاية احتمال خلافه باتيان العمل لاحتمال تعلق التكليف به واقعا، مع انه لو كان مقتضاها ذلك لما فرق بين ما اذا استلزم الاحتياط للتكرار و بين ما اذا لم يستلزمه، و بين ما اذا راعى احتمال الموافق للحجة اولا ثم عقبه بالعمل بما يخالفها و بين العكس، حيث انه لو كان مقتضى الحجة عدم جواز العمل بما يخالف مفادها لما جاز ذلك مطلقا بل لما جاز مع قيامها تحصيل العلم بالواقع، حيث ان فى ذلك رعاية احتمال خلافه، و كل ذلك مما لا يلتزم به احد كما لايخفى. فالاقوى انه لا فرق بين رعاية احتمال الموافق لها اولا ثم رعاية احتمال مخالفها و بين العكس فتدبر.

و اما ما افاده فى الامر الثانى فيرد عليه انه لا يخفى على من راجع وجدانه ان العقل مستقل باستحقاق العبد الاتى بمحتملات الواجب باحتمال مطلوبيتها للثواب فى التعبديات و التوصليات، بل قد يحكم باستحقاقه للثواب بازيد ممن يتكلف لتحصيل العلم و يتعب نفسه له، و ذلك واضح لمن تدبر و راجع اهل العرف فى احكام الموالى والعبيد الظاهرية.

و اما ما افاده فى مبحث القطع فيرد عليه انه لو كان الجزم بالنية معتبرا فى الطاعة لوجب القول بعدم صحة الاحتياط قبل الفحص مطلقا فى غير ما دار امره بين الوجوب و الاستحباب، سواء كان من قبيل دوران الامر بين المتباينين او كان من قبيل الاقل و الاكثر، و سواء كانت الشبهة موضوعية او كانت حكمية، والفرق بين هذه الصور بلا فارق، لانه لو قلنا باعتبار الاطاعة التفصيلية و عدم كفاية قصد الامر المحتمل فيما يمكن قصد الامر المعلوم لما صح الاحتياط فى الجزء الزائد فيما دار الامر بين الاقل والاكثر، حيث ان اتيانه ليس الا بالامر المحتمل، و لما صح ذلك فى الشبهة الموضوعية ايضا لعين ما مر، هذا فافهم واغتنم.

المقام الثانى فى شراط العمل بالبراءة

والكلام اما فى البراءة العقلية او فى البراءة الشرعية، اما البراءة العقلية فلما كانت هى حكم العقل بمعذورية الجاهل و قبح عقابه فيما ليس للمولى فيه بيان واصل بالطريق المتعارف فى بيان الاحكام بين الموالى و العبيد، فلذا لاموضوع لها فيما كان للمولى بيان

بهذا النحو فلابد فى استقلال العقل بها من الفحص والياس عن البيان، و لا فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية. نعم لو دل دليل شرعى على عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعية يحكم به فيها بالخصوص فيرفع اليد عما اقتضاه الاصل العقلى فيها.

و اما البراءة الشرعية فقد يقال: ان مقتضى اطلاق ادلتها او عمومها عدم الفرق بين الشبهات كلها، حكمية كانت او موضوعية، تحريمية كانت او وجوبية، قبل الفحص او بعده، فلابدّ فى رفع اليد عن الاطلاق او العموم من دليل المقيد او المخصص.

فى الفحص فى الشبهات الحكمية

و لا يخفى ان دعوى اطلاق ادلتها او عمومها فى غاية الاشكال، بل المعلوم من طريقة الشرع خلافه، و ذلك لانه من كان بناؤه على تبليغ الاحكام و ايصالها الى الانام اذا صدر منه مثل حديث الرفع والحجب و نحوه يعلم عدم ارادته الاطلاق، لانه ينافى بناؤه و مطلوبه، بل انما اراد جعل البراءة والاباحة فى مورد ليس للمكلف بيان من الشارع بنحو المتعارف.

و بعبارة اخرى ان ادلة البراءة منزلة على الجاهل القاصر لاالمقصر، فلا اطلاق لها فى حد ذاتها ليحتاج الى دليل المقيد والمخصص، و على فرض تسليم ان لها اطلاق، الا انه دل على اعتبار الفحص فى الشبهات الحكمية امور[1]:

احدها[2] الاجماع القطعى على عدم جواز العمل باصالة البراءة قبل استفراغ الوسع فى الادلة.

۱.- و يمكن ان يستدل على اعتبار الفحص باخبار الاحتياط فانك قد عرفت فيما تقدم انها لا تعارض اخبار البراءة اصلا لاختصاصها بما قبل الفحص واختصاص اخبار البراءة بما بعده و على فرض التعارض يجمع بينهما بحملها على ما قبل الفحص و حمل تلك الاخبار على ما بعده فتدبر (منه عفى عنه)

۲.- لا يخفى انه يمكن دعوى الاجماع من وجهين احدهما الاجماع العلمى فان بناء الاصحاب قديما و حديثا على عدم الرجوع الى البراءة قبل الفحص عن الاحكام و تعلمها مها امكن و لذا كانوا يسألون ائمتهم او من يقوم مقامهم طريق المعرفة بها فلو جاز العمل بالبراءة مطلقا لما كان لذلک و لا لتقرير الائمة اياهم فيه وجه فتدبر. الثانى الاجماع القولى فانّهم لما يجوز ان الرجوع الى البراءة بمجرد الجهل بالاحكام بل انما يوجبون الفحص لا بالنظر الى الادلة التى اشير اليها بالنظر الى طريقة الشرع.

و ربما يناقش فيه بعدم حجيته فى المقام مما للعقل اليه سبيل فلعل مستند المجمعين هو ما بايدينا من الادلة العقلية، بل يحتمل ان يستندوا الى الادلة النقلية من الايات والاخبار، و هذا ايضا يضر بالاجماع حيث لا يزيد امره الا عن تلك الادلة، فتدبر.

والظاهر انه لا مجال لهذه المناقشة، للقطع بانه لو لم يكن فى البين شيء من تلك الادلة العقلية والنقلية ايضا لم يكن بناء الاصحاب على العمل بالبراءة قبل الفحص والياس عن الدليل، فهذا الاجماع العملى منهم حجة و دليل على عدم فهمهم من ادلة البراءة الاطلاق او على تخصيصها على فرض ان لها اطلاق، فتامل.

الثانى: الادلة الدالة على وجوب تحصيل التفقه و العلم و سؤال اهل الذكر من الايات و الاخبار.

الثالث: ما دل على مواخذة الجهّال و ذمهم بفعل المحرمات و ترك الواجبات.

الرابع: حصول العلم الاجمالى لكل احد بوجود احكام فى الشريعة، و معه لا يصح التمسک باصل البراءة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تبصرةٌ

و لا يخفى ان مقتضى هذا الدليل جواز الرجوع الى البراءة قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الاحكام و عدم جواز الرجوع اليها بعد الفحص بعد ايضا ما لم يظفر بهذا المقدار، و ذلك لان المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الاجمالى، فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع الى البراءة و لو بعد الفحص لمنع العلم الاجمالى منه، و اذا ظفر عليه يصح له ذلك و لو قبل الفحص، والظاهر عدم التزامهم بذلک فى شيء من الموردين. و الحاصل ان هذا الدليل اخص من المدعى من جهة و اعم منه من جهة اخرى، فان المبعوث عنه فى المقام انه هل يجب الفحص فى الشبهات بمقدار الممكن او لا يجب، بل يصح الرجوع الى البراءة بمجرد حصول الشك، و هذا الدليل انما يوجب عدم جواز الرجوع الى البراءة ما دام العلم باقيا سواء فحص عن الدليل او لم يفحص، كما يوجب جواز الرجوع اليها لو انحل و لو لم

يفحص. هذا مع انه قد تقدم فى ادلة الاحتياط ان الاصل فى اطراف العلم الاجمالى جار فى نفسه الا انه يسقط بالتعارض، و لذا لو جرى فى بعض الاطراف دون اخر لحكمنا بمقتضاه.

و اذاً نقول: اذا توجه الفقيه الى حكم او حكمين لكان غافلا عن ساير الاحكام غير ملتفت اليها فليست تلك مجاري للاصل، لان الشك ماخوذ فى موضوعه فعلا، فكان الاصل فى الحكم المتوجه اليه بلا معارض.

و كيف كان فهذا الدليل لايسلم عن الاشكال، و قد يجاب عن الاشكال الاول بما فى التقريرات، و حاصله: ان متعلق العلم الاجمالى تارة يكون بنفسه مردداً بين الاقل و الاكثر و اخرى يكون عنوانا تردد مصداقه بين الاقل و الاكثر، ففى الاول ينحل العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل الخطأ المعلوم بالاجمال فيه، و فى الثانى لا ينحل بذلك بل لابد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالاجمال عليه، لان العلم الاجمالى يوجب تنجيز متعلقه بما له من العنوان، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، لان المعلوم بالاجمال هى الاحكام الموجودة فيما بايدينا من الكتب فقد تنجزت جميعها بالعلم، و لازم ذلك هو الفحص التام عن جميعها، و لا ينحل العلم الاجمالى بدونه، انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و لايخفى ما فيه اما او لا: فلان دوران متعلق العلم الاجمالى بين الاقل و الاكثر لا معنى له، فانه اما ان يعلم اجمالا بوجود عشرة احكام مثلا او عشرين حكما، فعلى الاول لا علم بالزائد، و على الثانى لا شك فى عدم النقص من العشرين و لا ترديد فى المعلوم بالاجمال من حيث القلة والكثرة.

و ثانيا: انه فيما يكون متعلق العلم الاجمالى هو العنوان يكون بالاخرة من قبيل الاول، لانه لا يعلم فيه ايضا ان اشتغال الذمة هل تعلق بعشرة تكاليف او بالزائد، فبالاخرة ما هو مانع عن اجراء الاصول فى الاطراف و هو التكليف و اشتغال الذمة مردد بين الاقلّ و الاكثر، فياتى فيه من الكلام ما افاده فى القسم الاول من انحلال العلم الاجمالى بعد الظفر

بمقدار المقطوع وجوده من الاحكام، و لو لا ذلك لوجب ان يقال فى الشبهات المصداقية للعام بوجوب الاحتياط حيث ان التكليف انما تعلق بعنوان فكلما شك فى انطباق العنوان عليه يجب فيه الاحتياط حتى يعلم بعدم الانطباق، و لا يلتزم به احد.

و قد يجاب عن الاشكال الثانى بما فى الرسالة: من ان المعلوم اجمالا قبل الفحص وجود التكاليف الواقعية فى الوقايع التى يقدر على الوصول الى مداركها، و اذا تفحص و عجز عن الوصول الى مدرك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقايع التى علم اجمالا بوجود التكاليف فيها فيرجع فيها الى البراءة.

و لا يخفى ما فيه، لان المعلوم بالاجمال وجوده من الاحكام انما هو بين جميع الوقايع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مداركها و عدمه فى ذلك، و لذا تنظر الشيخ‌ﷺ فى هذا الجواب.

نعم لا يبعدان يقال: انه و ان علم اجمالا بوجود احكام فى الشريعة اعم مما يمكن الوصول الى مداركها، الا انه يعلم اجمالا ايضا بان فيما بايدينا من الكتب ادلة مثبتة للاحكام بمقدار المعلوم بالاجمال، فينحل العلم الاجمالى الاول الى العلم الاجمالى بوجود احكام فيما بايدينا من الكتب، فتدبر.

و قد يتوهم انه لابد فى هذا الانحلال من العلم الاجمالى بان فيما بايدينا من الكتب ادلة مثبتة للاحكام مصادفة للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال. و فيه: ان العلم بالمصادفة مما لايحتاج اليه، لان المانع من جريان الاصول فى اطراف المعلوم بالاجمال انما هو تعارضها فلوارتفع التعارض لجرى الاصل، و بمجرد قيام الطريق فى بعض الاطراف بمقدار المعلوم بالاجمال يجري الاصل فى غيرها بلا معارض، فتامل و لا تغفل.

و قد تلخص من جميع ما ذكر ان هذا الدليل و ان سلم عن الاشكال الثانى، الا انه غير خال عن الاشكال الاول بل عما اشرنا اليه، فالاولى الاستدلال بغيره من الادلة.

فى استحقاق العقاب مع عدم الفحص

ثم انه لا اشكال فى استحقاق العقاب اذا عمل بالبراءة مع ترك الفحص، والمشهور انه

على مخالفة الواقع لو اتفقت لا على ترك الفحص.

عقدٌ و حلٌّ

و قد اشكل الامر فى مقامين: الاول فى الواجب المشروط والموقت، اذ لا تكليف فعلى قبل الشرط و الوقت حتى يستتبع تركه العقاب و لا بعدهما لعدم امكان تكليف الغافل.

و اجاب عن ذلك المحقق الخراسانى تارة بالالتزام بكون الواجب المشروط او الموقت معلقا، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته بالوجوب قبل الشرط والوقت غير التعلم. و اخرى بالالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا تهيئيا فالعقاب على ترك التعلم لا على ترك الواجب. انتهى ملخصاً.

اقول: اما جوابه الاول فقد اعترف نفسه بكونه مخالفا لظاهر الادلة و فتاوي المشهور. و اما الثانى فيرد عليه اولا: انه لو التزم فى غير الموقت و المشروط بكون وجوب التعلم مقدميا و فيهما بكونه نفسيا يلزم التفكيك، و هو مخالف لظاهر ادلة وجوب تحصيل العلم. و ثانيا: انه لو كان الواجب توصليا و لم يحصل العلم به ثم اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق يلزم استحقاقه للعقوبة مع اتيانه للواجب حيث ترك التعلم الذي هو واجب نفسى. والاولى ان يجاب عن الاشكال بوجهين:

الاول ان يقال: ان الواجب المشروط يكون متعلقا للارادة الفعلية من الان على تقدير تحقق شرطه، كما يساعد عليه الوجدان و ملاحظة الانسان مطلوبات نفسه، فاذا علم المكلف بحصول الشرط فى المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

الثانى ان يقال: ان ادلة وجوب تحصيل العلم كادلة وجوب الاحتياط، فكما ان وجوب الاحتياط طريقى فكذلك وجوب تحصيل العلم، و كما انه لو عصى الاول يعاقب على ترك الواقع لتنجزه عليه، فكذلك لو عص التكليف بوجوب تحصيل العلم، فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

الثانى فى الواجب الموسع، و حاصل الاشكال انه لو كان عند سعة الوقت ملتفتا فصار عند ضيقه غافلا لا يصح عقابه، من جهة ترك التعلم فى سعة الوقت اذ لاعقاب على ترك الواجب فى سعة الوقت و الا لم يكن لسعته معنى فكيف العقاب على ترك

مقدماته، و لامن جهة تركه الواجب في ضيق الوقت لان المفروض كونه غافلا حينئذ فلا يصح تكليفه ليصح عقابه.

و اجاب العلامة الانصاري‌ﷺ عن ذلك الاشكال بان العقاب على ترك الواقع لكنه حين ترك المقدمة.

و لا يخفى ما فيه، اذ حين ترك المقدمة لم يفت من المولى مطلوب حتى يعاقب عليه و حين فوت مطلوبه لم يكن المكلف قادرا.

تحقيقٌ

فالتحقيق في الجواب ان العقاب انما هو على ترك الواجب حين تركه، و المكلف و ان لم يكن قادراً حينئذ الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا يقبح عقابه و ان لا يصح خطابه بداعي البعث.

عقدٌ و حلٌ

ثمّ انه قد اشكل الامر في موضعين: احدهما في موضع الاتمام مكان القصر جهلا، الثاني في الجهر في موضع الاخفات او العكس، و حاصل الاشكال ان المشهور افتوا بصحة الاتمام مكان القصر كما ورد فيه خبر صحيح، و باستحقاق العقاب على ترك المامور به فيستكشف من الحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر كونه مامورا به، و حينئذ فاما ان يلتزم بكون الاتمام ايضا مامورا به، فان كان الامر بكل منهما تعيينا فهو ـ مع كونه مخالفا للاجماع على عدم الامر الفعلي بصلاتين في وقت و احد ـ مستلزم لوجوب اعادة الصلاة قصرا لو تذكر في الوقت مع انهم لا يقولون به، و ان كان وجوب كل منهما بنحو التخيير فلا وجه للحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر. و اما ان يلتزم بعدم كون الاتمام مامورا به فلا وجه لسقوط الامر بالصلاة باتيانه مع ان ظاهر قولهﷺ في الجهر و الاخفات تحت صلاته كونه مامورا به.

ما ذكره المحقّقان النائيني و الخراساني في حلّ العقد و ما ورد عليه

و في تقريرات بحث المحقق النائينيﷺ ان الاشكال مبني على ثبوت استحقاق

العقاب على ترك القصر، و دليله قاصر لانه الاجماع و هو على تقدير ثبوته فى اعتباره اشكال، اذ استحقاق العقاب و عدمه ليس من المسائل الفقهية الشرعية كى يكون الاجماع فيه حجة، انتهى.

و فيه: اولاً ان استحقاق العقاب و ان لم يكن حكما شرعيا الا ان لازمه اعنى ثبوت الوجوب الفعلى بالنسبة الى القصر من الاحكام الشرعية، فالاجماع على استحقاق العقاب اجماع على لازمه، و هو حكم شرعى فلا محالة يكون حجة، و يستكشف منه لازمه، كما يستكشف من الاخبار الدالة على استحقاق العقاب على ترك بعض الاشياء وجوبه. و ثانيا انه لا حاجة الى الاجماع فى اثبات وجوب الفعلى للقصر و استحقاق العقاب على تركه، بل ادلة وجوب القصر على المسافر بانضمام ادلة وجوب تحصيل العلم يدل على المطلوب بعد ما عرفت من كون ادلة تحصيل العلم ارشاديا، اذ لا مانع من فعلية الامر بالقصر الا الجهل به و هو لا يصلح لذلك بعد تنجز الواقع بادلة وجوب تحصيل العلم كما عرفت آنفاً.

و اجاب المحقق الخراسانى‌ﷺ عن الاشكال بان الاتمام غير ماموربه الا انه مشتمل على مصلحة لازمة الاستيفاء، و عدم الامر به لاجل انه امر بما هو واجد لذلك مع زائد لازم الاستيفاء فى نفسه. ثم ذكر الاشكالات الواردة على هذا التقريب و اجاب عنها.

و اورد عليه فى التقريرات بان الخصوصية الكائنة فى القصر الزائدة على مصلحة الاتمام ان كانت لازمة الاستيفاء فلا وجه لسقوطها بالاتمام فلابد من ايجاب القصر عليه لان استيفاء احدى المصلحتين لا يوجب سلب القدرة عن الاخرى، و ان لم يكن كذلك فاللازم الحكم بالتخيير بين القصر و الاتمام، غاية الامر ان يكون القصر افضل فردي الواجب المخير، انتهى ملخصا.

و فيه ما لا يخفى، اذ عدم امكان استيفاء مصلحة القصر بعد الاتمام لاينحصر وجهه بسلب قدرة المكلف، بل قد يكون لاجل عدم امكان الجمع بين المصلحتين لتفويت بلا مصلحة الاهم بادراك مصلحة غيره، و امثال ذلك فى العرفيات بل الشرعيات كثيرة جدا. فما افاده المحقق الخراسانى متين حسن، و احسن منه ان يقال بتعدد المطلوب و انه فى حال

الجهل امران احدهما اصل الصلاة والثانى الصلاة المقيدة بكونها قصرا، و مع الاتيان بالمقيد يحصل المطلق ايضا و بحصوله يفوت مصلحة الصلاة المقيدة بكونها قصرا. و بذلک ينحل الاشكال، اذ وجه صحة الاتمام على هذا كونه ماموراربه، و وجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه ماموراربه ايضا، و وجه عدم وجوب اعادة الصلاة قصرا لو علم بالحكم فى الوقت هو تفويت مصلحة القصر بالاتيان باصل الصلاة ولو فى ضمن الاتمام و نظير ذلك ما اذا تعلق الطلب باتيان اصل الفريضة و تعلق طلب آخر باتيانها فى المسجد، فانه لواتى بها فى خارج المسجد امتثل الامر الاول، و معه لا مجال لامتثال الامر الثانى، اذالطلب الثانى انما تعلق باتيان الفريضة فى المسجد و المفروض سقوطها باتيانها فى خارجه. و حينئذ فان كان لخصوصية كونها فى المسجد مصلحة لزومية كما فى خصوصية القصر فى المقام لاستحق العقوبة على تركها. هذا كله فى الشبهات الحكمية.

فى الفحص فى الشبهات الموضوعية

و اما الشبهات الموضوعية فمقتضى اطلاق ادلة البراءة عدم وجوب الفحص فيها وجوبية كانت او تحريمية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و قد نفى العلامة الانصاري‌ﷺ الخلاف فى عدم وجوب الفحص فى التحريمية منها و قال: ان كلمات الفقهاء مختلفة فى فروع الفحص فى الشبهة الوجوبية، حيث افتى جماعة منهم الشيخ والفاضلان و غيرهم بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها و علم ببلوغ الخالص نصابا و شک فى مقداره وجب التصفية لتحصيل العلم بالمقدار او الاحتياط، نعم استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك، و صرح غير واحد من هولاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص نصابا بانه لا يجب التصفية والفرق بين المسألتين مفقود، انتهى ملخصا.

اقول: لا يخفى اولا ان المثال الذي اورده ليس من فروع المسألة بل هو من فروع المسألة التى ياتى ذكرها و هو عدم اشتراط الفحص فى اجراء الاستصحاب، اما فيما يعتبر فيه مضى الحول فظاهر، لان جميع المال قبل مضى الحول كان ملكا لمالكه والاصل بقاؤه و اما فى غيره كالغلات فلان ما دل على ان الله تعالى جعل الزكاة فى مال الاغنياء ظاهر فى كونها قبل الاخراج ملكالهم والاصل بقاؤه فالمقام من مجاري الاستصحاب لا البراءة.

ثم ان الظاهر ان التفصيل الذي ذكره الفقهاء فى الفحص فاوجبوه فيما علم باصل تعلق الزكاة دون ما كان الشك بدويا مستند الى النص الخاص فى مورد العلم و الى اطلاق ادلة الاصول فى مورد الشك، لا الى ما ذكره العلامة الانصاري‌ﷺ ما ذكرنا من النص هو رواية زيد الصائغ «انى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخاري فرايت فيها دراهم يعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت يجوز عندهم و كنت اعلمها وانفقها فقال ابوعبدالله‌عليه‌السلام لاباس بذلک اذا كانت يجوز عندهم فقلت: ارايت ان حال عليها الحول و هى عندي منها ما يجب على فيها الزكوة از كيها؟ قال: نعم انما هو مالک، قلت: فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول ازكيها؟ قال‌عليه‌السلام: ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب فيها الزكاة فزك ما فيها من الفضة و دع ما سوى ذلك من الخبث قلت: و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا انى اعلم ان فيها ما يجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتى يخلص و يحترق الخبث ثم تزك ما خلص من الفضة بسنة واحدة»[1] فان ذيل الرواية يدل على اعتبار الفحص فيما علم باصل تعلق الزكاة و شک فى مقدار المال، و يدل عليه ايضا ما روي من الامر بتخمين المال الزكوي فراجع. والظاهر ان مستند الفقهاء فى الحكم ذلك لا ما ذكره الشيخ‌ﷺ. و اما ما ذكره العلامه‌ﷺ فى «المنتهى» من عدم وجوب التصفية لتضرر المالک فلاينافى العمل بالرواية، لان موردها ما اذا اخرجت الدرهم الى بلد لا تنفق فيها فى مثلها لا ضرر فى التصفية. و بالجملة لم نقف فى كلمات الفقهاء على مورد صرحوا فيه بوجوب الفحص من دون نص خاص فالاقوى عدم وجوبه لاطلاق ادلة البراءة و عدم وجود ما يصلح للتقييد هنا.

نقلٌ و نقدٌ

و عن المحقق النائينى: عدم جواز اجراء الاصل مطلقا اذا كان الواقع ينكشف بادنى فحص و ليس الشك مستقرا.

---

١. - الكافى ج ٣ ص ٥١٧، وسائل الشيعة ج ٩ ص ١٥٣ الباب ٧

و الاقوی عدم اعتبار ذلك، لكون بعض الاخبار كالصريح فی خلافه مثل ما رواه فی «الوسائل» فی كتاب الاطعمة من انه امر الامام عليه السلام «غلامه بشراء والجبن من السوق فاكله فسئل عن الجبن المشكوك فاجاب بانی اشتريت الان واكلت كما رايت»[1] ثم بين حكم كل مشكوك و امر السائل بشراء الجبن من دون امر بالفحص ولو يسيراً، و كذا ما تقدم فی الشبهة الغير المحصورة من رواية ابی جارود، و كذا ما ياتی من صحيحة زرارة فی باب الاستصحاب فكل ذلك صريح فی عدم وجوب الفحص مطلقا، اللهم الا ان يقال باختصاص صحيحة زرارة بباب النجاسات و يرد عليه انه يستدل بها لحجية الاستصحاب فی جميع الابواب، هذا كله فی اصل وجوب الفحص.

فی مقدار الفحص

و اما مقداره فيختلف حسب ما تقدم من ادلته، و لا يخفی انه و ان قلنا سابقا ان العلم الاجمالی لاينهض دليلاً علی اثبات الفحص المقصود فی المقام، الا ان من الواضح ان المكلف ماخوذبه و لايجوز له اجراء الاصل ما لم ينحل العلم الاجمالی، اذا عرفت ذلك فلابد من بيان ما يقتضيه كل واحد من الادلة المتقدمة من مقدار الفحص فنقول: اما العلم الاجمالی فلو قرر علی الوجه الاول المتقدم ذكره فمقتضاه عدم جواز اجراء الاصل ولو بعد الفحص التام الا اذا انحل العلم الاجمالی، فلو تفحص قبل ذلك عن دليل حكم و لم يظفربه لايجوزله اجراء الاصل لمكان العلم الاجمالی ولو حصل له القطع بعدم دليل‌له فيما بايدينا، لان ذلك لايخرجه عن كونه طرفا للعلم الاجمالی، و لزوم الحرج يقتضی التبعيض فی الاحتياط لاالرجوع الی الاصل علی ما حقق فی دليل الانسداد. و اما لو قرر العلم الاجمالی بغير ذلك الوجه كان يقال: انا نعلم بثبوت احكام لو تفحصنا عنها فيما بايدنيا من الاخبار لظفرنا بها فاللازم الفحص حتی يقطع بعدم وجود دليل عليه فی تلك الكتب، و بالجملة فلابد من ملاحظة العلم الاجمالی سعة وضيقا ثم الفحص بمقدار يخرج المشكوك عن كونه طرفاً للعلم الاجمالی. و اما لو قلنا بانصراف ادلة البراءة عن الشبهة قبل

۱ـ الكافی ج ۶ ص ۳۳۹، الوسائل ج ۲۵ ص ۱۱۷ الباب ۶۱؛ بحارالانوار ج ۴۶ ص ۳۰۴.

الفحص فمن المعلوم انه لا انصراف لها عن الشبهة التى تفحص فيها بالمقدار المتعارف فلا مانع من اجراء البراءة بعدالفحص عن دليل الحكم فى مظانه مما بايدينا، و لو شک فى الانصراف فى مورد لم يجز التمسک بها فيه، اذ الانصراف موجب لعدم انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق، فالشک فى الانصراف مساوق للشک فى انعقاد ظهور الكلام فى المورد المشكوك و معه لا يصح التمسک‌به. و اما لو قلنا باطلاق ادلة البراءة و تخصيصها بالاجماع على عدم جواز الرجوع اليها الا بعد الفحص فلاشک ان المتيقن منها انما هو ما اذا لم يتفحص عن الدليل بالمقدار المتعارف فلو تفحص بذاك المقدار و لم يظفر بالدليل يرجع الى ادلة البراءة و اما ادلة تحصيل العلم فمقتضى اطلاقها هو وجوب الفحص حتى يحصل القطع بعدم الدليل على الحكم، و هذا الاطلاق مقدم على اطلاق ادلة البراءة. نعم لو كان تحصيل القطع بعدم الدليل موجبا للحرج يكتفى بالفحص المتعارف.

ثم ان كل وجه من الوجوه المذكورة قبل لايجاب الفحص اقتضى الفحص اكثر مما اقتضاه الاخر يتبع فى مقتضاه كما لايخفى.

شرطان آخران لجريان البراءة ذكرهما الفاضل التونى‌ﷺ و النظر فيهما

ثم انه نقل عن الفاضل التونى‌ﷺ شرطان اخران لاصل البراءة: احدهما ان لايكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى. الثانى ان لايكون موجبا للضرر على اخر. و فيه: ان البراءة جارية فى الشبهات البدوية بعد الفحص لامحالة، والعقلية منها تقتضى رفع استحقاق العقاب، والشرعية منها تقتضى رفع تنجزالتكليف او فعليته، فلو ترتب حكم شرعى على ذلك يترتب لامحالة لتحقق موضوعه، وكذا لو كان ذلك الحكم ملازما له. نعم لو ترتب على نفى الحكم واقعا كما اذا ترتب جواز الصلاة فى شعر الحيوان و وبره على حلية لحمه واقعا، فاصالة الحل فى الحيوان لا يصحح جواز الصلاة فيه، اذ المفروض ان ذلك الحكم مترتب على الحلية الواقعية والاصل لا يثبت الاالحلية الظاهرية، فما هو موضوع الحكم غير متحقق بالاصل والمتحقق به ليس موضوعا له. نعم لو كان المورد مجرى للاستصحاب يترتب عليه جواز الصلاة، حيث ان مفاد الاستصحاب ترتيب اثار الحلية الواقعية و منها ذلك الحكم.

و مما ذكرنا تعرف ضعف ما عن بعض الافاضل: من ارجاع كلام الفاضل التونى قدس سره الى عدم حجية مثبتات البراءة ثم الاشكال عليه بعدم اختصاص ذلك بها بل يجري فى جميع الاصول.

وجه الضعف انه لامعنى للنزاع فى حجية مثبتات البراءة و عدمها، اذ هى لاتنفى الاتنجز الحكم الواقعى او فعليته فالامر العادي اوالعقلى اوالشرعى المترتب عليهما لو كان من اثار عدم تنجز الحكم ولوازمه او فعليته و لوازمها يترتب عليه لا محالة، اذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم او فعليته بالوجدان، و ذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتبا عليه او ملازما له، و لو كان من اثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد اجراء البراءة ولو قلنا بالاصل المثبت، اذ قد عرفت ان البراءة لا تنفى الحكم واقعا.

والحاصل ان مفاد ادلة البراءة لو كان مثل مفاد الاستصحاب فى تنزيل المودى منزلة الواقع كان للنزاع فى ان التنزيل هل هو بلحاظ جميع الاثار او بلحاظ خصوص الشرعية منها مجال، الا ان الامر ليس كذلك كما لا يخفى.

و اما المثال الذي اورده العلامة الانصاري قدس سره فى المقام و هو انه اذا كان للمكلف مقدار من المال واف بالحج الا انه شك فى الدين و عدمه.

فنقول: فيه انه لو كان الاستطاعة عبارة عن وجدان المال و عدم الدين المنجز وجب عليه الحج بعد اجراء البراءة عن الدين، لتحقق موضوع الوجوب بالوجدان، فلو حج كفى ذلك عن حجةالاسلام و لو علم بعد بوجود الدين، لكونه واجدا لما يعتبر فى وجوب الحج فهو كمن حج ثم صار فقيرا. و لو كان الاستطاعة عبارة عن وجدان المال و عدم ثبوت الدين واقعا لا يجب عليه الحج بعد اجراء البراءة عن الدين، لانها لا تثبت عدم ثبوت الدين واقعا. نعم لو جرى الاستصحاب لترتب عليه وجوب الحج، الا انه اذا انكشف الخلاف بعد بان تبين ثبوت الدين لما يكفى حجه عن حجةالاسلام. هذا كله اذا كان الموضوع مركبا، و اما لو كان بسيطا بان كان الاستطاعة عبارة عن التمكن العرفى، او كان مقيدا بان كانت عبارة عن وجدان المال المقيد بعدم الدين فلايثبت وجوب الحج باستصحاب عدم ثبوت الدين ايضا، لعدم الاعتناء بالاصول المثبتة. نعم لو كان ذلك

الامر البسيط او المقيد بما هو مسبوقا بالوجود يجري فيه الاستصحاب و يثبت به وجوب الحج. هذا كله فى الشرط الاول الذي ذكره الفاضل التونى.

و اما الشرط الثانى فاورد عليه المحقق الخراسانى بان كل مقام تجري فيه قاعدة نفى الضرر و ان لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة كما هو حالها مع ساير القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية، الا انه حقيقة لايبقى لها مورد، بداهة ان الدليل الاجتهادي بيان و موجب لرفع الشبهة ولو ظاهراً، انتهى كلامه ملخصا.

و انت خبير بصحة هذا الاشكال فيمالو كان الضرر مقطوعا اذ حينئذ تجري القاعدة دون البراءة، و اما لو كان الضرر مشكوكا فلا مجال للقاعدة للشك فى مصداق المورد لها و مع ذلك لا يجري البراءة اذ قد عرفت ان ادلتها انما وردت امتنانا، والظاهر ان الملحوظ فيها هوالامتنان النوعى، و عليه فجعل البراءة فى المورد الذي شك فى ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف الامتنان النوعى والظاهر ان مراد الفاضل اشتراط عدم الضرر واقعا على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعدة نفى الضرر على ما يظهر من عبارته المحكيّة و على هذا فما افاده متين لايرد عليه اشكال، اذ مرجعه الى اشتراط ان يكون جعل البراءة موافقا للامتنان النوعى.

ثم لا يخفى ان ذلك الشرط يختص بالبراءة الشرعية، و اما البراءة العقلية ليست الامشروطة بعدم البيان، بل ليس ذلك من الاشتراط فى شيء حيث ان موضوعها هو عدم البيان لا ان شرطها ذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المبحث الثانی:

قاعدة لاضرر و لا ضرار

* مدرك القاعدة
* مورد صدور حديث لاضرر و لا ضرار
* نسبة القاعدة الى ادلة الاحكام الاوليّة
* فی دوران الامر بين الحكمين الضرريين
* نسبة القاعدة الى قاعدة السلطنة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المبحث الثانى:

قاعدة لاضرر و لاضرار

ثم انه لا باس بصرف الكلام الى بيان قاعدة نفى الضرر و توضيح مدركها و شرح مفادها، و بيان نسبتها مع غيرها من الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولية اوالثانوية، و استيفاء الكلام فى المقام يتمّ فى ضمن امور:

مدرك القاعدة

الامر الاول فى بيان مدركها و هو اخبار، حكى عن فخرالدين قدس سره فى الايضاح دعوى تواترها، و سلم ذلك المحقق الخراسانى بناء على ان يكون مراده تواترها اجمالا.

و لا يخفى انه بناء عليه يوخذ باخصها مضمونا الذي يشترك فيه جميعها و يطرح ما يختص به كل واحد منها، فلو كان لكلمة فى الاسلام او على المومن مثلا الموجودة فى بعضها خصوصية زائدة من حيث الدلالة لايؤخذ بها، كما لو كانت الفاقدة لها من الاخبار اوسع دائرة من الواجد لا يوخذ بالمقدار الزائد، فان مقتضى الاخذ بها قطعا من جهة تواترها اجمالا ذلك. نعم لو وجد فى تلك الاخبار ما يكون جامعا لشرائط الحجية يوخذ بتمام مفاده و ان لم يدل على بعضه ساير الاخبار. و كيف كان لابد اولا من ذكر الاخبار فنقول مستعيناً: انها على طوائف:

منها: ما ورد فی موارد خاصة و لکن یمکن ان یستفاد منها قاعدة کلیة مثل صحیحة بزنطی عن حماد عن معلی بن خنیس «من اضر بطریق المسلمین شیئاً فهو ضامن»[١] والمراد اما ضمانه لما اوجد فی الطریق من النقص او للضرر الوارد علی العابرین او لهما معا. و صحیحة کنانی عن ابی عبدالله علیه السلام «قال من اضر بشیء من طریق المسلمین فهو له ضامن»[٢] و عن طلحة بن یزید عن ابی عبدالله علیه السلام قال «ان الجار کالنفس غیر مضار و لا اثم»[٣] (ذکره فی «الوسائل» فی باب عدم جواز الاضرار بالمسلم) و عن محمدبن حسین قال «کتبت الی ابی محمد علیه السلام رجل کانت له رحی علی نهر قریة والقریة لرجل فاراد صاحب القریة ان یسوق الی قریته الماء فی غیر هذاالنهر و یعطل هذه الرحی اله ذلك ام لا؟ فوقع علیه السلام یتقی الله و یعمل فی ذلك بالمعروف و لا یضر اخاه المومن»[٤] (ذکره فی «الوسائل» فی باب انه لا یجوز لصاحب النهر ان یجریه من موضع اخر و یعطل الرحی) و عن هارون بن حمزة الغنوي عن ابی عبدالله علیه السلام «رجل شهد بعیرا مریضاً یباع، فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء واشترك فیه رجلا بدرهمین بالراس والجلد، فقضی ان البعیر برء فبلغ ثمنه دنانیر قال فقال علیه السلام لصاحب الدرهمین خمس ما بلغ فان قال ارید الراس والجلد فلیس له ذلك هذاالضرار قد اعطی حقه اذا اعطی الخمس»[٥] و عن محمدبن حسین قال «کتبت الی ابی محمد علیه السلام رجل کانت له قناة من قریة فاراد رجل ان یحفر قناة اخری الی قریة له کم یکون بینهما فی البعد حتی لا یضر إحداهما بالاخری فی الارض اذا کانت صلبة او رخوة فوقع علی حسب ان لا تضر إحداهما الاخری ان شاءالله»[٦] (اورده فی الوسائل فی باب انه لایجوز حفر قناة بجنب اخری) و لایخفی ان هذه الطائفة اکثر من ان یحصی، و من اراد الاطلاع فعلیه بمراجعة مظانها.

١- التهذیب ج ٩ ص ١٥٨ الباب ٢.

٢- الکافی ج ٧ ص ٣٥٠؛ من لا یحضره الفقیه ج ٣ ص ١٥٥؛ التهذیب ج ١٠ ص ٢٣٠ الباب ١٨.

٣- الکافی ج ٥ ص ٣١؛ الکافی ج ٥ ص ٢٩٢؛ التهذیب ج ٧ ص ١٤٦ الباب ١٠.

٤- الکافی ج ٥ ص ٢٩٣؛ التهذیب ج ٨ ص ١٤٦ الباب ١٠.

٥- الکافی ج ٥ ص ٢٩٣؛ التهذیب ج ٧ ص ٧٩ الباب ٦؛ وسائل الشیعة ج ١٨ ص ٢٧٥ الباب ٢٢.

٦- الکافی ج ٥ ص ٢٩٣؛ من لا یحضره الفقیه ج ٣ ص ٢٣٨؛ التهذیب ج ٧ ص ١٤٦ الباب ١٠.

و منها: ما ورد على نحو القاعدة الكلية فى ضمن قضية او حكم مثل ما عن عقبة بن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء فى الارضين والمساكن و قال لا ضرر و لا ضرار»[1] و عن العقبة ايضا عن ابى عبدالله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل المدينة فى مشارب النخل انه لا يمنع نقع البئر و قضىٰ بين اهل البادية انه لا فضل الماء ليمنع فضل الكلاء فقال: «لا ضرر و لا ضرار»[2] و عن ابن بكير عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام «ان سمرة بن جندب كان له عِذقٌ فى حائط الرجل من الانصار و كان منزل الانصاري بباب البستان و كان يمر الى بستانه و لا يستاذن، فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا اليه فاخبره بالخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله و اخبره بقول الانصاري و ما شكاه و قال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه، فقال لک بها عذق فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها و ارم بها اليه فانه لا ضرر و لا ضرار»[3] و عن ابن مسكان عن زرارة مثل ما تقدم الا ان فى اخره فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «انک رجل مضار لاضرر و لاضرار على مومن»[4] و عن الخداء مثله ايضا الا انه صلى الله عليه وآله قال بعد امتناع سمرة «ما اراك يا سمرة الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه»[5] و ليس فيه عبارة الذيل. و عن كتاب دعائم الاسلام عن ابى عبدالله عليه السلام «انه سئل عن جدار الرجل و هو سترة بنيه و بين جاره سقط عنه فامتنع من بنائه قال ليس يجبر على ذلك الا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق او بشرط فى اصل الملک ولكن يقال لصاحب المنزل استر على نفسک فى حقک ان شئت قيل له فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه او اراد هدمه اضرارا بجاره لغير حاجته منه الى هدمه قال لا يترك و ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لاضرر و لا ضرار و ان هدمه كلف ان يبنيه».[6]

---

١. - الكافى ج ٥ ص ٢٨٠؛ التهذيب ج ٧ ص ١٦٤ الباب ١٢؛ الوسائل ج ٢٥ ص ٣٩٩ الباب ٥.

٢. - الكافى ج ٥ ص ٢٩٣.

٣. - الكافى ج ٥ ص ٢٩٤؛ التهذيب ج ٧ ص ١٤٦؛ وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٤٢٨ الباب ١٢.

٤. - الوسائل ج ٢٥ ص ٤٢٩ الباب ١٢، ٥. - بحارالانوار ج ٢ ص ٢٧٦ الباب ٣٣.

٦. - المستدرك ج ١٧ ص ١١٨ الباب ٩.

و منها: ما ورد على نحو القاعدة الكلية ابتداء من دون ذكر قضية او حكم ضمناً مثل ما رواه فی «الوسائل» عن الصدوق‌ﷺ مرسلاً قال «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام»[1] (اورده فی «الوسائل» فی اول كتاب الارث، و عن مجمع البحرين ان رواية الشفعه مزيلة بهذاالذيل) و مثل ما ارسله العلامه‌ﷺ و هو نظير مرسلة الصدوق، و مثل ما فی المستدرك عن كتاب دعائم الاسلام عن ابی عبدالله‌ﷺ عن ابيه‌ﷺ عن ابائه عليهم السلام عن اميرالمومنين‌ﷺ ان رسول الله‌ﷺ قال لا ضرر و لا ضرار (روي هذه الجملة فی الوسائل فی باب خيار الغبن والمظنون كونها من ذيل الروايات المتقدمة) هذا ما وقفنا عليه من اخبار الباب.

و قد عرفت ان قوله‌ﷺ «لا ضرر و لا ضرار» مشتمل فی بعضها على كلمة «فی الاسلام» و فی بعضها على كلمة «على مومن».

نقلٌ و نظرٌ

و فی تقريرات النائينی‌ﷺ ان بناء اهل الحديث والرواية فيما لو وردت فی القضيه الشخصية اخبار يشتمل بعضها على زيادة بترجيح ما فيه الزيادة من جهة ان احتمال الغفلة فی النقيصة اقوى، و لكن الامر فی المقام بالعكس و لابد من ترجيح رواية النقيصة والحكم بخلوالروايات عن الزيادة، اذ روايات النقيصة فی المقام اكثر، فاحتمال الغفلة فی الزيادة اقوى، مع انه يمكن ان يكون الزيادة من الرواة عندالنقل بالمعنى لمناسبات توهموه، مضافا الى ضعف السند فيما يشتمل على الزيادة. و كيف كان فالكلمتان لا توجبان تغييرا فی مفاد الحديث، انتهى كلامه ملخصا (و عليك بمراجعة كلامه فانها لا تخلو عن فائدة).

و يرد على ما ذكره بالنسبة الى كلمة فی الاسلام اوّلاً انه يمكن صدور الحديث عن النبی‌ﷺ مذيلاً بهذه الكلمة تارة و غير مذيّل بها اخرى، فلا تعارض بين روايات الزيادة والنقيصة حتى يرجح احداهما على الاخرى، و سياتی فی كلامه التصريح بثبوت قوله‌ﷺ لاضرر و لا ضرار مستقلة. و ثانيا انه لو صح ما ذكره من عدم تغيير المعنى

۱.- الوسائل ج ۲۶ ص ۱۴، الباب ۱.

بهذه الكلمة فيمكن ان يكون اسقاط الرواة لها لعدم مدخليتها فى المعنى مع ثبوتها فى الرواية. و ثالثا ان زيادة الراوي كلمة لبعض المناسبات غير معروف بينهم كما لايخفى. نعم يتجه ما ذكره اخيرا من ضعف السند، الا ان يحصل الاطمئنان بنقل الفقيه و ذكرها فى كلام العلامة مكرراً.

و يرد عليه بالنسبة الى كلمة «على مومن» ما اوردناه فى سابقتها ثانيا و ثالثا، و يرد عليه ايضا ان ما تضمن جملة «لاضرر و لا ضرار» مما ورد فى قضية سمرة اثنان: احدهما مشتمل على تلك الكلمة، و الاخر خال عنها، والتعارض انما هو بينهما، فاين كثرة الروايات فى طرف النقيصة، و ايضا ان كثرة روايات احدالمتعارضين ليست مناطا للترجيح على الاطلاق، اذ قد يكون الرواة فى طرف الاقل اضبط مما فى طرف الاكثر فيلزم ترجيحه بناء على ما ذكره من ان المناط فى الترجيح اقوائية الغفلة فى احدالطرفين، و ايضا قد يكون الوسائط فى كل من الروايات فى طرف الاكثر اكثر بمراتب، فاحتمال الخطأ فيها اقرب لطرو احتمال الغفلة فى كل واحد من الرواة، و ايضا انه يمكن اشتهارالجملة التى هى محل الاستدلال فى زمان الامام و عدم اشتهار اصل قضية سمرة كما فى زماننا هذا فكان مقصود الامام نقل اصل القضية دون الجملة المشتهرة بتمام خصوصياتها تنبيها على فسق سمرة و سوء سريرته مع النبى، فان هذا اللعين هوالذي افترى على اللّه و رسوله و قام بالشام خطيبا و قال نزلت فى على «و من الناس من يعجبک قوله فى الحيوة الدنيا و يشهدالله على ما فى قلبه و هوالدالخصام و اذا تولى سعى فى الارض ليفسدفيها و يهلک الحرث والنسل و الله لا يحب الفساد»[1] و نزلت فى ابن ملجم «و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله و الله رؤف بالعباد»[2] و انما فعل هذا الامر الشنيع بامر معاوية بن ابى سفيان عليهما اللعنة لما اعطاه اربعماة الف درهم، و افعاله الذميمة كثيرة قد نقل بعضها المحقق فى رسالة فى قاعدة نفى الضرر. و بالجملة يمكن ان يكون غرض الامام عليه السلام من نقل هذا القضية بيان سوء سريرة هذا الفاسق الشقى دون المطلب الفقهى، و يويده عدم ذكر هذه الجملة فى رواية الحذاء من راس. و كيف كان

١.- سورة البقره، الآية ٢٠٤. ٢.- سورة البقره، الآية ٢٠٧.

فالعمدة سند هذه الروايات، فان تم يوخذ بكلمة على مومن و كذا كلمة فى الاسلام.

مورد صدور حديث لاضرر و لاضرار

الامر الثانى فى بيان مورد صدور قوله صلى الله عليه و آله «لاضرر و لاضرار» فعن تقريرات المحقق النائينى قدس سره ان الثابت صدور الحديث منه صلى الله عليه و آله بوجهين: احدهما مستقلة و منفردة كما يظهر من نقل الصدوق والعلامة قدس سرهما و كذا المنقول «فى الدعائم» حيث استشهد الامام بقول النبى صلى الله عليه و آله انتهى ملخصا. و فيه: اولا ان هذا ينافى مامر منه من ضعف نقل الصدوق والعلامة، فاذا كان الامر كذلک فكيف يثبت بهما منضما الى حديث «دعائم الاسلام» الذي هو مرسل صدور هذه الجملة منه مستقلة؟ و لو بنى على صدورها لوجب الحكم بثبوت قيد «فى الاسلام» الذي ورد فى الاثنين منهما مع مرسلة ابن اثير و ما نقله فى «مجمع البحرين». و ثانيا ان حديث الدعائم ليس من هذا القبيل، بل هو من قبيل ما جعل فيه الحديث كبرى لصغرى مذكورة قبله، فانه و ان لم يكن فى كلام رسول الله صلى الله عليه و آله ذلك الا ان الامام جعل كلامه كبرى للحكم الذي ذكره كما يدل عليه قوله بعد بيان الحكم و ذلك ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال الخ فهذه الرواية من قبيل القسم الثانى. و اما مرسلة الصدوق و العلامة قدس سرهما فالذي ينبغى ان يقال فيهما: انهما على تقدير الحجية و ان احتمل كونها من قبيل القسم الثانى و هو ما جعل فيه الحديث كبرى لصغرى مذكورة قبله و كونها مستقلة من جهة وقوع التقطيع فى الاخبار الا انه يترتب عليه فى مقام الدلالة ما يترتب على ما اذا كان صدوره مستقلة، اذ لانعلم انه كان فى ذيل كلام يصرفه عن ظاهره، فالمرجع اصالة عدم القرينة كما لا يخفى.

و قال: قدس سره ثانيهما ما صدر عنه صلى الله عليه و آله فى ذيل حكم جعل كبرى لذلک الحكم والظاهر انحصار هذا القسم بماورد فى قضية سمرة و لم يكن حديث فضل الماء و حديث الشفعة مذيّلاً بتلک الجملة حال صدورهما، بل وقع الجمع من الرواة و نقلة الحديث والظاهر ان تلک الجملة مع اقضية النبى صلى الله عليه و آله كانت مشهورة بين الخاصة والعامة. فقد روى احمدبن حنبل فى مسنده عن عبادة الصامت حديثا طويلا يشتمل على كثير من اقضية النبى صلى الله عليه و آله و فيه حديث الشفعة و فضل الماء و نفى الضرر من غير ان يكون فى

ذيلها: و من طرقنا روى عقبة بن خالد عن ابى عبدالله اكثر الاحكام التى وردت فى رواية عبادة فى اخبار متعددة، و اسناد الروايات الى عقبة واحدة الا انه نقل حديث نفى الضرر فى ذيل حديث الشفعة وفضل المـاء، فيعلم من تطابق روايات العقبة مع روايـة عبادة ان حديث فضل الماء والشفعة لم يكونا مزيلين بحديث الضرر كما فى رواية عبادة، و ان روايات عقبة كانت مجتمعة فى حديث واحد الا ان ائمة الحديث فرّقوها على الابواب، هذا مضافا الى ان ظهور كون هذاالذيل متصلا بحديث الشفعة و فضل الماء ليس ظهوراً لفظيا لايرفع عنه اليد الا بظهور قوي بل هو ادنى ظهور يزول بادنى تامل، انتهى.

اقول: قد سبقه الى جميع ذلك الشيخ فى رسالته فى قاعدة نفى الضرر، و مراده عـلى الظاهر انه يعلم من مطابقة اخبارنا مع رواية عبادة انه نقل الامام عليه السلام اقضية النبى صلى الله عليه وآله لعقبة بن خالد فى حديث، و التقطيع على الابواب انما وقع من عـلماء الحـديث و هـم لم يزيدوا و لم ينقصوا من الحديث شيئا، الا انهم حيث تخيلوا صدور حديث نفى الضرر كبرى لحديث الشفعة و فضل الماء اصروا على نقل ذلك فى ذيلها، و ذلك غلط منهم؛ اذ يعلم مما ذكر انه ليس المقصود انه قال صلى الله عليه وآله لاضرر و لاضرار عقيب حديث الشفعه و فضل الماء، بل المقصود انه صلى الله عليه وآله قال كذا و قال كذا، و ان كان صدور كل منه فى وقت غير وقت صدور الاخر، هذا.

و فيه: انه لا وجه حينئذ لذكر حديث نفى الضرر فى ذيل كل من حديث الشفعه و فضل الماء، و لو قيل: ان التكرار من جهة سهو الرواة، ينفيه اصالة عدم السهو، فلابد ان ينتهـى التكرار الى الامام، و لا وجه لتكرار نقله الا ان يكون صدوره مـن النـبى صلى الله عليه وآله مكررا، اما بان كان صدوره منه فى ضمن كل من حديث الشفعه و فضل الماء، و اما بغير ذلك، و ظهور النقل يحكم بالاول، و ليس فى المقام شيء يوجب رفـع اليـد عـن ذلك الظهور، بعد ما عرفت من وجوب الحكم بصدور ذلك منه مكررا على خلاف رواية عباده.

هذا كله حال الوجه الاول الذي تشبث به لاثبات مدعاه ثم قال قدس سره: الوجه الثانى انه لو كان حديث نفى الضرر من تتمة حديث الشفعة و حديث منع فضل الماء لزم خلو روايات العقبة منه، مع انه من الاخبار المشهورة و القضية المعروفة، لانه لو كان من تتمة

حديث اخر لم يصح عده قضاء مستقلا، انتهى.

و فيه: اولا انه لا دليل على كون هذا الحديث مستقلا من اقضية النبي، و ما ورد في بعض الروايات من نقل هذه الجملة مستقلة لايثبت ذلك، اذ لعله كان من ذيل سائر الاقضية نقلها الرواة مستقلة ظنا منهم عدم دخل سابقه في دلالة تلك الجملة. و ثانيا سلمنا ذلك لكن لايلزم اشتمال روايات العقبة على جميع اقضية النبيﷺ. و بالجملة هذا الوجه ضعيف في الغاية.

قال: الوجه الثالث ما سياتي من عدم تناسب تذييل الشفعة و منع فضل الماء بحديث نفي الضرار.

و فيه: انه سياتي حال هذا الوجه ايضا.

قال: الوجه الرابع ان الضرر المرفوع انما هو اذا كان الموضوع او الحكم علّة تامة قال:للضرر كاللزوم في البيع الغبني، و الاطلاع على اعراض الناس الذي وقع في رواية سمرة و قال:بيع احدالشريكين ليس من هذا القبيل، و اما منع فضل الماء فهو من قبيل منع النفع لا الضرر، فيعلم عدم كون الحديثين حال صدورهما مزيّلين بحديث الضرر انتهى.

اقول: الضرر في حديث سمرة منطبق على الدخول في دار الغير من غير استيذان، و هذا قد يستلزم الضرر و قد لا يستلزمه، والشفعه من هذا القبيل. و اما ما ذكره: من عدم صدق الاضرار على منع النفع، ففيه: ان منع النفع قد يصدق عليه الاضرار، و منع فضل الماء من هذا القبيل، لانه منع حق عنه، اما على تقدير كون الماء من المياه المباحة فواضح، و وجه تقدم السابق للانتفاع بهذاالماء حينئذ هو سبق حيازته، فالرواية على هذا مطابق للقاعدة و لا اشكال فيها. و اما على تقدير ان يكون الماء مملوكا فلان المفروض كون هذا المقدار من الماء فاضلا عن مقدار حاجة المالك، فلولم يبذله ينفد بغوره في الارض، و لا دليل على تسلط المالك على منع ماله عن صاحب الحاجة في مثل ذلك، بل يمكن القول بان لصاحب الحاجة اخذه منه بقدر حاجته. والكلام في ان بذل الماء حينئذ يكون بالعوض او مجانا محول على محله في الفقه. و كيف كان فما يقال في توجيه وقوع الحديث في ذيل قضيه سمرة يقال بعينه في المقامين، و لا فرق بينهما على ما عرفت فتدبر. منه عفى عنه.

فی معنی الضرر و الضرار بحسب اللغة

الامر الثالث فی بیان معنی الفاظ الحدیث المبارك و قد اختلف تعبیرات اللغویین و شرّاح الحدیث فی تفسیر کل من «الضرر» و «الضرار» فنی «الصحاح» الضر خلاف النفع و قد ضرّه و ضارّه بمعنی والاسم الضرر ثم قال: والضرار المضارّة. و عن «المصباح» ضرّه یضرّه من باب قتل اذا فعل به مکروهاً و اضرّبه یتعدی بنفسه ثلاثیا و بالباء رباعیا و الاسم الضرر و قد یطلق علی نقص فی الاعیان و ضاره یضاره ضرارا یعنی ضره. و فی «القاموس» الضرر ضد النفع ثم قال: و الضرر سوء الحال، ثم قال: و الضرار الضیق. و فی «نهایة» ابن الاثیر فی الحدیث لاضرر و لا ضرار فی الاسلام الضرر ضد النفع ضرّه یضره ضرًا و ضرارا و اضربه یضره اضراراً فمعنی قوله لا ضرر اي لا یضرالرجل اخاه بان ینقصه شیئا من حقه و الضرار فعال من الضراي لایجاز به علی اضراره بادخال الضرر علیه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنین والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء علیه. و قیل: الضرر ما یضر صاحبک و تنتفع انت به، والضرار ان تضره من غیر ان تنتفع. و قیل: هما بمعنی واحد والتکرار للتاکید. و فی «مجمع البحرین» قال: و فی حدیث الشفعة قضی رسول الله بالشفعة بین الشرکاء فی الارضین والمساکن و قال لاضرر و لاضرار فی الاسلام، ثم فسرالکلمتین بما فسرهما به ابن الاثیر. و عن المحقق الخراسانی: ان الضرر یقابل النفع تقابل العدم و الملکة و ان الضرار بمعنی الضرر لا فعل الاثنین و لا الجزاء علی الضرر. هذا ما عثرنا علیه من کلمات اهل اللغة و غیرهم. و الظاهر ان الضرر عبارة عن اعدام النفع الموجود اعم من ان یکون وجوداً حقیقة او تنزیلا بان یکون مقتضی وجوده موجودا، فانه بناء علی ما افاده المحقق الخراسانی لایشمل الضرر اعدام النفع الموجود حقیقة کما لایخفی. و اما الضرار فبناء علی کونه بمعنی الضرر کما عن غیر واحد او بمعنی الاضرار من غیر الانتفاع به کما عن «النهایة» و «المجمع» او بمعنی الاضرار مع التعمد والقصد والاضرار علیه کما عن المحقق النائینی یکون تأکیداً اللاول. اما علی الاول فواضح، و اما علی الثانی و الثالث فلانه اذا انتفی الضرر من غیر التعمد والاصرار علیه او مع الانتفاع به یفهم منه انتفائه مع التعمد

والاصرار او بدون الانتفاع به بطريق اولى، فذكر الاول يغنى عن الثانى و هـذا مـعنى التاكيد، و حيث انه خلاف الاصل بل خلاف ظاهر الحديث كما لايخفى على من له ادنى تامل فلا يصار اليه بلا ملزم يلزمه. و الظاهر ان المراد به فى المقام هوالمجازاة على الضرر، و يويده ما حكى عن ابن الاثير و عن مجمع البحرين فالمعنى انه لاضرر و لا مجازاة عليه بمثله فى الاسلام، فكما ليس للمسلم ان يضر اخاه فكذلک ليس له ان يجازيه بمثل ما فعل اخوه به من النقص فى الاموال والاعراض و غيرهما. و لايخفى ان اخذالعوض و الضمان بحكم الشارع ليس ضرارا بهذا المعنى. لايقال: لا يناسب هـذا المـعنى مـورد الحـديث المبارك اعنى قضية سمرة حيث حكم فيها بقلع الشجرة و هل هو الاالضرار بهذاالمعنى، فانه يقال: سيجيء الكلام فى دفع هذا الاشكال مفصلا.

و الذي ينبغى ان يقال هنا: ان ورود الحديث فى ذيل قضية سمرة ليس من جهة ذيله اعنى قوله عليه السلام معه لا ضرار كى يرد ذلك الاشكال هل هو من جهة صدره و قلنا انه سيجيء الكلام فى انه كيف اقتضى رفع الضرر قلع الشجرة فانتظر. و كيف كان فليس اختلاف معناهما او كون الثانى تاكيداللاول مما يهم كثيرا، فالمهم بيان معنى قوله لاضرر بحسب الجملة التركيبية فنقول و عليه التكلان:

فقه الحديث

الامر الرابع فى مفاد الحديث الشريف و قد ذكروا فيه وجوها بعد تعذر نفى الضرر حقيقة.

الاول: ارادة النهى من النفى، و مرجعه الى تحريم الاضرار، و هوالذي يظهر من كلمات بعض اللغويين على ما عرفت و بعض شراح الحديث، و اختاره صاحب «العناوين» و اصر عليه شيخ الشريعة محتجا بنظائره مما ورد فى الكتاب والسنة مدعيا ظـهورها فى النهى ايضا. و لا يخفى ان استظهار حرمة الاضرار تكليفا من الحديث بوجوه:

الاول ان يكون المراد من الاخبار بنفى الضرر هو الانشاء، فرجعه الى النهـى عـن الضرر، و ارادة الانشاء من الاخبار ليس بعادم النظير فى الاخبار، بل لعل افادته للطلب

الاكيد اكد من افادة الانشاء له.

الثانى ان يكون المراد لاضرر مجوز فى الاسلام فليستفاد الحرمة من عدم تجويز الشارع.

الثالث ان يكون المراد نفى الضرر ادعاء، و يكون مصحح الادعاء حكمه بتحريم الاضرار و منعه من ذلك، و على اي حال لا اشكال فى ضعف هذا الوجه، فان ارادة الانشاء من الاخبار و ان ليس بعادم النظير فى اخبار اهل البيت عليهم‌السلام كما ذكر الا انه حيث كان خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بقرينة و هى مفقوده فى المقام. نعم لا يبعد ان يقال: ان الاخبار اذا ثبت ان المراد منه الانشاء يفيد الطلب الاكد ممّا يفيده الامر و النهى كما لا يخفى وجهه. و كذلك التقدير فى الكلام بارجاع قوله لاضرر الى نفى الضرر المجوز، خلاف الظاهر ما لم يدل عليه دليل. و كذلك اختصاص ما هو مصحح لادعاء الاخبار بنفى الضرر بحكم الشارع بحرمته تكليفا، مما لا وجه له بعد امكان التعميم بلحاظ مطلق الحكم تكليفيا كان او وضعيا، كما هو الظاهر ايضا، فتدبر.

و بالجملة فدعوى ان المستفاد من الحديث المبارك حرمة الاضرار فقط باحد الوجوه الثلاثة المذكورة، ممنوعة جدا. و قد عرفت انه اصر عليه شيخ الشريعة الاصفهانى‌ﷺ مستشهدا بنظائره مما ورد فى الكتاب والسنة اطراد منه خصوص الحرمة تكليفا كقوله لا جلب فى الاسلام و لا بنيان كنيسة و نحو ذلك.

و فيه: ان الكلام فيما ليس فى البين قرينة على ارادة خصوص التكليف كما فى المثالين فان ارادة غيره فيهما مما لا معنى له، كما ان ارادة غيرالوضع فى مثل قوله لا شفاء و نحوه كذلك. و بالجملة فالكلام فيما يمكن ان يرجع الرفع الى كل من الحكم التكليفى والوضعى كما فى المقام، فتدبر.

الثانى: ارادة الضرر الغير المتدارك، و مرجعه الى حكم الشارع بتدارك الضرر، و هذا ايضا بوجوه: احدها ان يكون المراد من المنفى الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد، سواء كان بنحو استعمال المطلق فى الخاص مجازا، او كان ارادة الخاص بدالين، والاخبار بعدم

وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده منه فی الخارج ادعاء و كناية عن حكم الشارع بلزوم تداركه. الثانی ان يكون المراد منه الضرر الذي لم يحكم الشارع بتداركه باحد النحوين المذكورين، و نفی الضرر على هذا المعنى نفی حقيق لا ادعائی. الثالث ان يكون المراد منه المطلق و يكون نفيه ادعاء، و مصحح الادعاء حكم الشارع بلزوم تداركه.

و قال الشيخ قدس سره فی رسالته: ان هذا الاحتمال من اردء الاحتمالات.

و اورد عليه اولا ان الضرر الخارجی لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، و انما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا. و ثانيا ان الظاهر ان قوله «فی الاسلام» ظرف للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضر، و انما المناسب الحكم الشرعی الملقی للعباد. و ثالثا ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسک بالقاعدة لنفی الحكم الضرري المتعلق بنفس التكليف ،انتهى ملخصا. و لا يخفى ان ما اورده او لا غير وارد الا على الوجه الثالث دون الاول والثانی، و ما اورده ثانيا غير وارد على الوجه الثانی كما لايخفى، نعم ايراده الثالث مشترك الورود بالنسبة الى الوجوه الثلاثة فتدبر و استقم.

الثالث ما اختاره الشيخ قدس سره و تبعه غير واحد: من ارادة نفی الحكم الذي يوجب ثبوته ضررا على العباد و كان منشأ له، فالمعنى انه لا حكم موجب لضرر و منشأ له فی الاسلام، فكل حكم كان سببا للضرر تكليفيا كان او وضعيا منفی بحكم الحديث المبارك، و سياتی فی ذيل الوجه الرابع عندالتعرض لمقالة المحقق الخراسانی قدس سره تقريب هذاالوجه ايضا بوجوه ثلاثة فانتظر.

الرابع ارادة نفی الحكم بلسان نفی الموضوع، و اختاره المحقق الخراسانی قال فی «كفايته»: الظاهر ان يكون «لا» لنفی الحقيقة كما هو الاصل فی هذا التركيب حقيقة او ادعاء كناية عن نفی الاثار كما هو الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد»[1] و «يا اشباه الرجال و لارجال»[2] فان قضية البلاغة فی الكلام هو ارادة نفی

۱.- التهذيب ج۱ ص ۹۲ الباب ۴؛ المستدرك ج ۳ ص ۳۵۶ الباب ۲؛ بحارالانوار ج ۸۰ ص ۳۷۹ الباب ۸

۲.- الكافی ج ۵ ص ۴؛ بحارالانوار ج ۳۴ ص ۶۴ الباب ۳۱؛ شرح نهج البلاغة ج ۲ ص ۷۴

الحقيقة ادعاء لا نفى الحكم او الصفة كما لايخفى. و نفى الحقيقة بلحاظ الحكم او الصفة غير نفى احدهما ابتداء مجازا فى التقدير او فى الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة، انتهى ملخصا. و حاصل ما افاده فى الحاشية فى وجه ضعف ما اختاره الشيخ راجع الى المذكور فى الكفاية تقريبا و حاصله: ان اطلاق المسبب و ارادة سببه يحتاج الى قرينة مفقودة فى المقام كما ان تقدير الحكم ايضا يحتاج اليها، فلا يصار اليهما بدون الجهة، هذا. و لايخفى عليك انه لايرد ما اورده و على فرض وروده فهو وارد عليه ايضا.

و توضيح ذلك يستدعى بسط الكلام فى ما يمكن ان يوجه به كلام الشيخ و من تبعه فنقول: القول بان المرفوع والمنفى فى حديث لاضرر الحكم الذي ينشأ منه الضرر يمكن ان يكون لوجوه: الاول ارادة السبب من المسبب مجازا فى الكلمة، الثانى ارادته من المقدر لامن المذكور مجازا فى التقدير، الثالث ارادته لبّاً من نسبة النفى الى الضرر بان يقال: ان المنفى بحسب لسان الحديث هوالضرر و حيث لايمكن ارادة نفيه حقيقة فلابد من ان يكون المراد لبّاً هو الحكم الذي يترتب عليه الضرر، فحاصل هذاالوجه ان المراد الاستعمالى و ان كان نفى الضرر الا ان المراد الجدي الواقعى هو نفى الحكم الذي ينشأ منه الضرر فتدبر.

اذا عرفت الوجوه تعرف عدم توجه الاشكال على الوجه الثالث، و ارادتهم الوجهين الاولين غير معلوم، ثم على فرض توجه الاشكال نقول: هو وارد على المحقق ايضا حيث ان النفى انما اسند الى نفس الضرر و ارادة نفى الموضوع بنفى اثاره منه ليس الا من باب ارادة السبب من المسبب، فان الموضوعات المترتبة عليها الاحكام كنفس الاحكام لا تكون ضررا بل انما هى ضرريا و اسبابا للضرر، و كما ان الضرر لايطلق حقيقة على الحكم كذلك لا يطلق على الموضوع المترتب عليه الحكم فالمجاز لازم للقولين، و بالجملة ارادة نفى الاثار بنفى الموضوع يستلزم المجازية و ارادة السبب من المسبب حيث ان ما اريد نفيه من الاثار ليست مما يترتب على نفس الضرر بل هى الاثار المترتبة على الافعال بعناوينها فى حال الضرر كما اشار اليه بقوله ثم الحكم الذي اريد نفيه بنفى الضرر

هوالحكم الثابت للافعال بعناوينها او المتوهم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح انه العلة للنفى و لايكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبته و يقتضيه، انتهى موضع الحاجة. و على هذا فان اريد نفى تلك الاثار بنفى موضوعاتها فهو عين اطلاق المسبب و ارادة السبب، و ان اريد نفيها بنفى نفس الضرر فهو و ان لايستلزم ذلك الا انه افسد من المجاز، فان نفى الضرر بلحاظ الاثار المترتبة على الموضوعات الضررية بعيد من الفصاحة و البلاغة بمكان كما لايخفى. و تلخص مما ذكرناه ان اشكال لزوم المجاز وارد عليه دون العلامة الانصاري و من تبعه بناء على ما وجهنا كلامه. ثم انه يختص ما ذكره باشكال و هو ان نفى الموضوع بلحاظ نفى الاثار ادعاء يصح بالنسبة الى الاحكام الوضعية دون التكليفية، لانه قبل تحقق الموضوع الضرري لا معنى لادعاء نفيه و بعد تحققه لا معنى لتعلق الحكم التلكيفى به، لما حققنا فى محله من ان الاحكام التكليفية انما تتعلق بالعناوين المتصورة فى الذهن حالكونها مرآتا للافعال الخارجية لا بنفس تلك الافعال بعد تحققها، فانه راجع الى تحصيل الحاصل او الممتنع، فافهم و استقم.

الخامس ما اخترناه و هو ان يكون مفادالحديث اخبارا بنفى الضرر نفسه، و حيث يتعذر حمل ذلك الاخبار على حقيقته لاستلزامه الكذب يكون لا محالة ادعاء، و مصحح الادعاء تشريع الاحكام و جعلها بحيث لايجوز لاحد اضرار الغير و لايجب عليه تحمل الضرر عنه و يجب على من اضر تدارك الضرر و نحو ذلك، و على هذا المعنى لايرد شيء من الاشكالات المتقدمة.

السادس ما يرجع الى الوجه الثالث تقريبا بحسب اللب و هو ان يكون مفاده اخبار بنفى الضرر كناية عن عدم جعل الشارع احكاما ضررية فى الشريعة نظير قوله «ما جعل عليكم فى الدين من حرج»[1] و قوله «بعثت على الشريعة السمحة السهلة»[2] و الفرق بين هذا المعنى والمعنى المختار اختصاص ذلك بالضرر الوارد من بعض العباد على بعض دون

١.- سورة الحج الاية ٧٨.

٢.- بحارالانوار ج ٣٠ ص ٥٤٨ الباب ١ و فيه: بعثت اليكم بالحنفية السمحة السهلة البيضاء.

هذا فانه يعم مطلق الضرر من جهة الشارع والغير والنفس، و ظهور الحديث المبارك فى الاول مما لايخفى على المتامل

تنبيهات

و ينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الاول: فى شمول الحديث للاضرار على النفس و عدمه

هل يشمل الحديث الضرر الوارد من الانسان على نفسه اولا؟ وجهان، و الاقوى عدم الشمول كما سنذكر وجهه.

قال الشيخ قدس سره فى رسالته المعمولة للقاعدة ما حاصله: انه بناء على حمل الحديث على النهى او على الضرر المجرد عن التدارك لا يشمل الاضرار بالنفس، و اما بناء على حمله على المعنى المختار يعم الاضرار بالغير و بالنفس ان كان مجردا عن التقييد بقوله «على مومن» و الا يختص بالاول فلا يشمل نفى وجوب الوضوء و الحج مع الضرر، انتهى كلامه ملخصا. اقول: لا اشكال فى اختصاص الحديث بالاضرار بالغير على فرض التقييد بقوله على مومن، و اما المجرد عن القيد فالظاهر اختصاصه به ايضا، لان المتبادر منه ليس الا ذلك، و لذا لا يشك احد فى عدم شمول ما دل على وجوب ردالزكاة الى الفقير لردها الى نفسه لو كان فقيرا، كما لا يشك احد فى عدم شمول ما دل على وجوب اطعام الناس على اولياء الاوقاف او استحبابه اطعامهم لانفسهم، بل لابد فى التعميم من القطع بالملاك. و بالجملة فالمتبادر من قوله «لاضرر و لاضرار» خصوصا بملاحظة قوله «لاضرار» ارادة الاضرار بالغير خاصة، كما ان المتبادر من قول القائل «لاضرب و لا مضاربة فى داري» ارادة ضرب بعض بعضا لا مطلق الضرب. و على اي حال فالقول بشمول الحديث للاضرار بالنفس الذي لازمه حرمة الوضوء الضرري اوالحج الضرري و نحو ذلك فى غاية الاشكال، و لذاترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضرري مع علم المكلف به مستدلا بانه اقدم على الضرر على نفسه، و لو لا انصراف حديث لاضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه، و لا فرق فى ذلك بين

ان يكون الحديث محمولا على النهى، او على الضرر المجرد عن التدارك، او على الحكم الذي ينشأ منه الضرر كما قواه. و قد تلخص من جميع ما ذكر انه كما لا يشمل الحديث الضرر المقدم عليه فى البيع الغبنى و نحوه كذلك لايشمل مطلق الاضرار بالنفس لانه فى المعنى راجع الى الضرر المقدم عليه، فالحكم بحرمة الوضوء الضرري او الحج و نحو ذلك الذي لازمه فساده مما لايخلو عن اشكال، بل الحكم بالصحة مما لايخلو عن وجه. و بما ذكرنا يظهر ان الاقوى وجوب الوضوء او الحج و نحوهما مع الضرر اذا كان المكلف مقدما عليه و لو لم يكن واجبا ايضا، نعم للقول بنفى الوجوب وجه فيما ليس بناؤه الا على الاتيان بما هو الواجب على اشكال فيه ايضا، فافهم.

وهمٌ و دفعٌ

التنبيه الثاني: فى عدم تناسب الحديث مورده

قد يقال: انه لا يناسب الحديث مورده و لا يلائم التعليل بقوله صلى الله عليه و آله لاضرر و لا ضرار حكمه بقلع العذق فيوهم التمسك به من هذا الجهة.

و اجاب عنه فى التقريرات اولا بان قوله صلى الله عليه و آله لاضرر و لاضرار ليس علة لقلع الغدق، بل علة لوجوب استيذان سمرة، و انما امر الانصاري بقلع عذقه لانه صلى الله عليه و آله باصرار سمرة على ايقاع الضرر على الانصاري قد اسقط احترام ماله فامر صلى الله عليه و آله بقلع عذقه من باب الولاية العامة حسماً لمادة الفساد. و ثانيا لو سلمنا كونه علة لقلع العذق الا ان هذا لا ينافى القواعد، لان لاضرر حاكم على قاعدة السلطنة التى من فروعها احترام مال المسلم الذي هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره عن التصرف فى ماله. لايقال: ان قاعدة السلطنة مركبة من امر وجودي و هو كون المالك مسلطا على التصرف فى ماله بمايشاء و امر سلبى و هو سلطنته على منع غيره عن التصرف فى ماله، والضرر انما نشأ من الاول فلا وجه لسقوط احترام ماله راسا و لذا لا شبهة فى سلطنته على بيعه و نحوه. فانه يقال: السلطنة و ان انحلّت الى جزئين الا ان هذا تحليل عقلى، فلا معنى لان يكون قاعدة لاضرر حاكمة على احد جزئى السلطنة دون الاخر، نعم الجزء الاخير من علة الضرر ابتداء هو الدخول بلا استيذان، الا انه حيث يكون متفرعا على ابقاء نخله فى

البستان فالضرر ينشأ بالاخرة من علة العلل فينفى حق الابقاء. و توضيح ذلك بعد ظهور ان سمرة لم يكن الا مالكا للعذق ان حق ابقائها صار علة لجواز الدخول على الانصاري بلا استيذان، فلو كان المعلول والفرع مستلزما للضرر فنفى الضرر رافع لاصل العلة والاصل. و بالجملة الضرر فى الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لا بقاء العذق فى الارض، لان جواز الدخول بلا استيذان من فروع هذا الاستحقاق، فقاعدة لاضرر يرفع هذا الاستحقاق، و تفرع جواز الدخول بلا استيذان على استحقاق ابقاء النخلة نظير تفرع وجوب المقدمة على وجوب ذيها، و كما لاشبهة فى انه لو ارتفع الوجوب عن المقدمة لكونه ضرريا يرتفع وجوب ذي المقدمة اذا دلّ دليل على سقوط مقدمتها فى هذاالحال فكذلك اذا ارتفع جواز الدخول بلا استيذان يرتفع استحقاق الابقاء. لا يقال: مجرد الفرعية والترتب لايقتضى ذلك، و لذا فى العقد الغبنى لايرتفع الصحة، بل يرتفع اللزوم مع كونه متفرعا على الصحة. لانا نقول: فرق بين المقامين، فان الصحة و ان كانت متقدمة فى الرتبة على اللزوم الا ان كل واحد منهما حكم مستقل ملاكا ودليلا بخلاف المقام، فان جواز الدخول مع كونه مترتبا على استحقاق ابقاء العذق يكون من اثاره ايضا، انتهى كلامه ملخصا و انما نقلناه بطوله لترتب الفائدة عليه.

نقد ما ذكره المحقق النائينى

و يرد على ما افاده اوّلا ان الظاهر من رواية ابن بكير عن زرارة رجوع التعليل الى قلع العذق حيث قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله للانصاري: اذهب فاقلعها و ارم بها اليه فانه لاضرر و لاضرار نعم يمكن منع ذلك فى رواية ابن مسكان عن زرارة حيث قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله لسمرة: انک رجل مضار لاضرر و لاضرار على مومن، ثم امر بها رسول‌الله صلى الله عليه وآله فقلعت ثم رمى بها اليه، لعدم تعليل القلع فيها بقوله «لاضرر و لا ضرار» بخلاف رواية ابن بكير.

و يرد على ما ذكره ثانيا ان الظاهر من نفس الرواية ان السمرة لو قبل ان يستاذن عند ارادة الدخول لما حكم رسول‌الله صلى الله عليه وآله بقلع عذقه، فيستفاد من ذلك حكمه بالتفكيک اوّلاً بين جزئى السلطنة اعنى كون المالک مسلطا على التصرف فى ماله بما

يشاء، و سلطنته على منع غيره عن التصرف فى ماله. فما افاده: من ان تحليل السلطنة الى هذين الجزئين عقلى و لامعنى لحكومة لاضرر على احدهما دون الاخر، مما ينافيه نفس الرواية.

ثم ان ما ذكره قدس سره بعد ذلك بقوله: نعم الجزء الاخير من علة الضرر ابتداء هو الدخول بلا استيذان الى اخره، لا يرجع الى سابقه، كما ان ما ذكره توضيحا لهذا الكلام ليس توضيحا له بل هو امر اخر، و حاصل ما يستفاد من جوابه الثانى وجوه ثلاثة و ان جعلها وجها واحداً: احدها عدم التفكيك عرفا بين جزئى السلطنة كى يكون قاعدة لاضرر حاكمة على احدالجزئين دون الاخر. و فيه ما عرفت. الثانى ان العلة لجواز الدخول بلا استيذان هو حق ابقاء النخلة و الضرر و ان نشأ من المعلول اعنى جواز الدخول بلا استيذان دون حق الابقاء الا ان نفيه بنفى علة العلل. و فيه: اولا ان قاعدة لاضرر حاكم على الادلة الاولية بمقدار يندفع به الضرر فلا معنى لنفى علة جواز الدخول بلا استيذان مع ان الضرر انما يندفع بنفى جواز ذلك، و ثانيا ان هذا مما ينافيه نفس الرواية على التقريب المذكور. الثالث ان جواز الدخول بلا استيذان متفرع على استحقاق ابقاء النخلة، نظير تفرع وجوب المقدمة على وجوب ذيها، فكما لا شبهة لو ارتفع الوجوب عن المقدمة لكونه ضرريا يرتفع وجوب ذي المقدمه، فكذلك اذا ارتفع جواز الدخول بلا استيذان يرتفع استحقاق الابقاء. و فيه: اوّلا انه لا اشكال عقلا و لاعرفا فى رفع جواز الدخول بلا استيذان دون استحقاق الابقاء بخلاف رفع وجوب المقدمة فانه يستلزم عقلا رفع وجوب ذي المقدمة، و الا لزم التكليف بغير المقدور، فقياس احدهما بالاخر مع الفارق. و ثانيا انه مما يشهد الرواية فى نفسها بخلافه حيث ان المستفاد منها انه لو قبل سمرة ان يستاذن عند ارادة الدخول لما حكم بقلع عذقه كما اشرنا اليه سابقا، فهذا من اقوى الشواهد على عدم استلزام نفى جواز الدخول بلا استيذان لنفى استحقاق الابقاء. فانقدح بما ذكرنا ان كلامه مع اضطرابه غير صالح لدفع الاشكال. فالاولى فى الجواب ان يقال: ان الضرر فى مورد الرواية انما نشأ من استحقاق ابقاء النخلة حيث ابى سمرة ان يستاذن الانصاري اذا اراد الدخول و ابى ان يبيعه فلو كان نخلته باقية

فى بستان الانصاري لكان يصر على ايقاع الضرر عليه، فكان الضرر ناشئا من بقائها، و لذا حكم النبى بقلعها معللا بانه لا ضرر و لا ضرار. و بالجملة لو قبل سمرة ان يستاذن الانصاري اذا اراد الدخول لما امر ببيعه لاندفاع الضرر باستيذانه، كما انه لو قبل ان يبيعه لما حكم بقلعه لاندفاع الضرر ببيعه، فحيث ابى من جميع ذلك وا صر على ايقاع الضرر على الانصاري حكم صلى الله عليه وآله بقلعه لترتب اندفاع الضرر حينئذ بذلك، فورد الرواية لا ينافى القاعدة فى شيء، فتدبر و اغتنم.

التنبيه الثالث: توهم لزوم تخصيص الاكثر و دفعه

قال الشيخ قدس سره مالفظه: ثم انک قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور فى القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا او دلالة، الا ان الذي يوهن فيها هى كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقى، كما لا يخفى على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بادخال المكروه كما تقدم، بل لو بنى على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد، و مع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها فى مقابل العمومات المثبتة للاحكام و عدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي فى غاية الاعتبار بحيث يعلم منه انحصار مدرك الحكم فى عموم هذه القاعدة، ولعل هذا كاف فى جبرالوهن المذكور وان كان فى كفايته نظر بناء على ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لايلزم منه ذلك، غاية الامر تردد الامر بين العموم و ارادة ذلك المعنى و استدلال العلماء لايصلح معينا خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافى لمقام الامتنان و ضرب القاعدة. الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج و ان سلمت كثرته: ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل، و قد تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هى اكثر من الباقى كما اذا قيل اكرم الناس و دل دليل على اعتبار العدالة خصوصا اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب، و من هنا ظهر وجه صحة التمسک بكثير من

العمومات مع خروج اکثر افرادها کما فی قوله «المومنون عند شروطهم»[1] و قوله «اوفوا بالعقود»[2] بناء علی ارادة العموم کما فی الصحیح، انتهی.

اقول: هنا ثلاث مقامات ینبغی استیفاء الکلام فی کل منها، فالمقام الاول فی ان الموارد الخارجة هل کانت خارجة بالتخصص او بالتخصیص؟ و علی الثانی فهل هی اکثر من الباقی تحت العام او لا؟ و المقام الثانی فی استلزام هذا النحو من التخصیص الاکثر للاستهجان و عدمه، و المقام الثالث فی امکان التمسک بالعام بعد ورود تخصیص الاکثر المستهجن علیه و عدمه.

اما المقام الاول فمحصل الکلام فیه انه ان قلنا: ان المستفاد من الحدیث حرمة ایقاع الضرر علی الغیر باحد الوجوه الثلاثة المذکورة او وجوب تدارکه باحدالوجوه الثلاثة ایضا فلا اشکال فی عدم ورود التخصیص علیه الا فی بعض الموارد الشاذة النادرة فخروج ما ادعی خروجه انما هو بالتخصص، و کذلک الکلام ان قلنا: ان مفاده عدم تشریع جواز الاضرار بالغیر او وجوب تحمل الضرر عنه تکلیفاً او وضعا کما افاده المحقق الخراسانی فی «الحاشیة»، و کذلک الکلام ایضا ان قلنا: ان مفاده الاخبار بعدم وجود الضرر ادعاء و کنایة عن تشریع الاحکام و جعلها بحیث لایبقی لاحد مجال لا یقاع الضرر علی الغیر کما اخترناه، لانه علی جمیع هذه المعانی لا یشمل الحدیث الضرر الناشیء من قبل التکالیف لیحتاج الی التزام التخصیص بالنسبة الیه فخروج ما خرج انما هو بالتخصص و لایرد التخصیص الا فی بعض الموارد الشاذة کما لایخفی، و ان قلنا: ان المستفاد منه عدم تشریع الاحکام الضرریة کما اختاره الشیخ فهو و ان کان یرد علیه التخصیص الا انه لیس بکثیر فضلا عن الاکثر لان الحکم الذي اريد نفيه هو الحکم الثابت للافعال بعناوینها فی حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح انه العلة للنفی و لایکاد یکون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یثبته و یقتضیه، فمثل وجوب الحج و وجوب الخمس و الزکوة و الکفارة و الانفاق علی الوالدین او علی الولد و نحو ذلک

۱.- التهذیب ج ۷ ص ۳۷۱ الباب ۳۱؛ الاستبصار ج ۳ ص ۲۳۲ الباب ۱۴۲؛ الوسائل ج ۲۱ ص ۲۷۶.

۲.- سورة المائدة، الآیة ۱.

خارج عن عموم الحديث تخصصا، لان هذه الاحكام انما ثبتت لموضوعات اقتضى طبعها للضرر بحيث لا ينفك عنها ابدا فهى بعنوان كونها ضررية اقتضت لتلك الاحكام والمقتضى لشيء لا يعقل ان يقتضى عدمه، فقاعدة لاضرر على هذا المعنى انما تكون ناظرة الى نفى الاحكام المورثة للضرر باطلاقها او عمومها فى حال الضرر، فلايرد عليها تخصيص كثير فضلا عن الاكثر.

نقد و نظر

و قال فى التقريرات فى مقام الاستدلال على ان خروج الموارد المذكورة و نحوها ليس بالتخصيص بل هو بالتخصص ما لفظه: و ذلك لما اشرنا اليه و سيجيء انشاء الله ان قاعدة لاضرر ناظرة الى الاحكام و مخصصة لها بلسان الحكومة، و لازم الحكومة ان يكون المحكوم به حكما لم يقتض بطبعه ضررا لانه لو اقتضى جعله فى طبعه ضررا على العباد لوقع بينها التعارض. و بعبارة واضحة قاعدة لاضرر يرفع جعل الحكم الذي ينشأ منه الضرر بعد ما لم يكن ضرريا لاالحكم الذي بنفسه و فى طبع جعله يقتضى الضرر اي الضرر، الطاريّ ينفى بقوله ﷺ لا ضرر، فمثل وجوب الجهاد و الحج و الخمس و الزكاة مما يقتضى نفس جعله فى طبعه ضررا لا يخصص بقاعدة لاضرر. نعم لو اقتضى هذه الاحكام ضررا زائدا على ما يقتضيه نفسها لكان قاعدة لاضرر مخصصا لها ايضا، مثلا لو لم يكن فى البلد هاشمى او فقير و استلزم نقل الخمس او الزكاة الى بلد اخر ضررا، فهذا يرتفع بلا ضرر دون اداء نفس الخمس والزكاة و هكذا، لو استلزم الحج او الجهاد ضررا زائدا على ما يقتضيه نفس وجوبها فلامحذور فى القول بارتفاعها كما لا يخفى، انتهى كلامه رفع مقامه.

و لعل مراده ان قاعدة لاضرر حاكمة على الادلة المتكفلة لبيان الاحكام، و معنى الحكومة تحديد دليل الحاكم لدليل المحكوم بمدلوله اللفظى، فاذا عم القاعدة للضرر الناشئ من الاحكام المترتبة على موضوعات تقتضى بطبعها الضرر لما كانت حاكمة على ادلة تلك الاحكام، بل اما يقدم عليها و يرفعها بالكلية او يخصص بها، و كل ذلك مناف للحكومة.

و فیه: انه لم یرد دلیل من الشرع او العقل علی لزوم حکومة قاعدة لاضرر علی ادلة الاحکام، و کانه فرضها مفروغا عنها فاخذ فی بیان لازمها.

فالاولی بالمقال فی مقام الاستدلال علی ان خروج الموارد المذکورة لیس الا بالتخصیص ما ذکر تبعا للمحقق الخراسانی‌ﷺ حیث اشار فی الکفایة بذلک فراجع و تدبر. و ان قلنا: ان مفادالحدیث هو الاخبار بعدم وجود الضرر ادعاء و کنایة عن عدم جعل الاحکام الضرریة فهو و ان استلزم تخصیص الکثیر غایة الکثرة، الا انه لیس باکثر من الباقی تحت العام، لانه اذا قیل: ما جعل الله علیکم حکما ضرریا، کان افراد العام کل ما یمکن ان یجعل فی مورده حکم ضرري، و من المعلوم ان الخارج من تحت العام بالنسبة الی تلک الافراد کالقطرة بالنسبة الی البحر کما لایخفی.

و قد تلخص من جمیع ما ذکر انه یمکن منع تخصیص الاکثر صغرویا، اما بمنع کثرة التخصیص، او بمنع اکثریته.

نقل و نقد

و قد تصدی بعض الاعلام فی حاشیته علی «رسائل» الشیخ‌ﷺ لمنع ذلک بما لایخلو عن اشکال قال: لابد اولاً من تشخیص مصادیق الضرر عرفا حتی یتشخص مواردالتخصیص عن غیرها، فاقول: لا شبهة فی ان شراء شیء بثمن مثله و دفع الثمن الی البایع و کذا اعطاء کل حق الی مستحقه مالیا کان کالدین او غیره کوجوب الانفاق علی زوجته واولاده و خدمه لیس ضررا عرفا، بل یعد عدمه ظلما فی حق المستحق، و کذا اعطاء غرامة المتلفات لیس ضررا بنظر العرف. نعم مثل وجوب الخمس والزکاة یعد ضرریا بنظر العرف فی بادئ الراي الا ان ادلتها واردة علی دلیل نفی الضرر لانها تدل علی ثبوت الاستحقاق لاربابها، فبعد بیان الشارع استحقاقهم یکون اربابها کسایر الدیانین بحکم العرف. و بما ذکرنا یظهر انه لیس حکم الشارع بوجوب تنظیف الثوب والبدن من الاوساخ علی الوجه المتعارف عند اهل العرف بحیث لا یعدون بذل المال فی تحصیله لوتوقف علیه ضرر ضرریا، فکذا حکمه بازالة ما لا یرونه قذرا لانه بعد ان بین

الشارع قذارة شيء لم يكن يدرك قذارته عقولهم يخرج المورد نظير مسألة الخمس عن كونه ضرريا، بمعنى ان هذاالدليل وارد على دليل نفى الضرر فلا يبقى له مورد بعد ان علم قذارته ببيان الشارع فيكون حينئذ كساير القذارات التى يقدم العقلاء على إزالتها و لا يعدون صرف المال فى تحصيله خسارة و تضررا، و لا فرق فى ذلك بين القذارة الخبثية والحدثية، فمثل اجرة الحمامى للغسل و شراء الماء للوضوء لا يعد عرفا ضررا بعد ان علموا تاثير اسباب الحدث فى النفس بما لا ترتفع اثره الا باستعمال الطهور. اذا عرفت ذلك تعرف ان اكثر موارد التى يتوهم خروجها من باب التخصيص يكون خارجا من باب الورود والتخصص، انتهى كلامه ملخصا.

اقول: و فى التقريرات ما يقرب من ذلك، و لا يخفى ما فيه، فان حكم الشارع بخروج مقدار الخمس و الزكاة من مال صاحبها و دخولها فى ملك اربابها ليس الا حكما ضرريا بنظر العرف، نعم حكمه بوجوب ردها الى اربابها لا يبعد ان لا يكون ضرريا كحكمه بوجوب ردالدين الى مستحقه، و كذا حكمه بقذارة ما لا يراه العرف قذرا خبثية كانت ام حدثيّة حكم ضرري بنظر العرف و ان كان حكمه بعد ذلك بوجوب ازالتها غير ضرري. و بالجملة موارد الضرر و غيرها مشخصة بنظر اهل العرف، و لا شبهة فى انه يرى حكم الشارع بخروج مقدار الخمس والزكاة من ملك صاحبها و كذا حكمه بقذارة ما لا يدرك قذارته العرف ضرريا، كما لايرى حكمه بوجوب ردالدين الى صاحبه او وجوب الانفاق على العيال والولد و كل من كان بازائه نفع مالى او غيره كذلك، فالمرجع العرف و حكمه متبع فى المقام، و على اي حال فهذا مما لا ينهض لحل الاشكال، فالاولى بل الصواب ما ذكرناه، فافهم و استقم.

و اما المقام الثانى فمحصل الكلام فيه انه قد تقدم منافى غير واحد من المقامات ان تخصيص الاكثر ليس مما يدل دليل شرعى على استهجانه بل و لادليل عقلى على انه بما هو مستهجن، فالوجه فى استهجانه ليس الا كونه خارجا عن طريقة التكلم المتداولة بين العقلاء و اهل اللسان، فما لم يعد التخصيص خارجا عن رسم المحاورة و المكالمة ليس

بمستهجن و لو كان الافراد الباقية تحت العام اقل مما خرج بكثير، و ذلك كما اذا كان الخارج بعنوان واحد جامع و ان لم نعرفه بالتفصيل، حيث ان القاء العام واخراج اكثر افراده باخراج واحد لا يعد خارجا عن طريقة المحاورة، بل قد يعد عكس ذلك خارجا عنها لكونه تطويل الكلام بلاداع. و بالجملة فالضابط فی استهجان تخصيص الاكثر و عدمه كون التكلم مع رعاية جميع دواعی المتكلم بالقاء العام و اخراج اكثر الافراد عند اهل اللسان خارجا عن طريقة المحاورة و غير خارج. فنقول فی المقام: لا باس بتخصيص اكثر افراد العام اذا كان بجامع واحد و عنوان كذلک، بل اذا كان بعناوين متعددة ايضا، اما علی الاول فواضح، و اما علی الثانی فلان ذكرالموارد المنفی فيها الضرر بالخصوص ثم بيان الموارد الثابتة فيها الاحكام الضررية ليس باولی من القاء العام بنفی الضرر ثم اخراج تلک الموارد ببيان الاحكام الثابتة فيها، بل العكس يحتاج الی تطويل الكلام بكثير. و بالجملة فحيث لابد من بيان الاحكام الثابتة فی موارد الضرر مثل وجوب الحج و الخمس والزكاة والانفاق علی الاولاد و الوالدين و نحو ذلک كان الاولی بطريقة الكلام القاء العموم ثم بيان تلک الاحكام لا بيان موارده بالخصوص ثم بيان تلک الاحكام فانه مستلزم للتطويل بلاطائل، هذا مع قطع النظر عن امكان ان يكون فی القاء الكلام العام دواع عقلائی، و الا كان الامر اوضح.

و قد تحصل من جميع ما ذكر انه ليس فی تخصيص الاكثر فی المقام استهجان اصلا، سواء كان الافراد الخارجة خارجة بعنوان واحد او بعناوين متعددة.

اشارة الی ما اورده المحقّق الخراسانی قدس سره علی الشيخ قدس سره

ثم انک قد عرفت ان شيخنا الانصاري قدس سره اجاب عن الاشكال بان الخارج انما خرج بعنوان واحد و لااستهجان فيه، و اورد عليه المحقق الخراسانی قدس سره بانه لايستهجن خروج الكثير بعنوان واحد اذا كان ما استوعبه العام من العناوين لان خروج عنوان واحد و بقاء عناوين كثيرة تحت العام لا محذور فيه، و اما اذا كان ما استوعبه العام افرادا فلا يتفاوت فی الاستهجان فی تخصيص الاكثر بين ان يكون الخارج بعنوان واحد او بعناوين كثيرة لان الخارج اكثر من الباقی تحت العام.

نقل و نقد

قال المحقق النائينی﵀ بعد نقل كلام الشيخ والخراسانی﵀ و قبل البحث عن اصل الاشكال: ينبغی التكلم فيما افاده العلمان فنقول: ان العمومات على قسمين: قسم يرد على الافراد الخارجية و ملاكها ورود الحكم على كل شخص شخص من الافراد ابتداء بلا جامع بينها بحسب الملاك و انما الجامع دخولها تحت لفظ واحد و صحة ايرادها فی قالب واحد كقوله قتل من فی العسكر و نهب ما فی الدار، و قسم يرد على الافراد المقدر وجودها الذي يعبر عنه بالقضية الحقيقية و ملاكها ان يردالحكم على الطبيعة و بلحاظ انطباقها على الافراد يشمل الحكم لها، فلا نظر فی الحقيقة الى الافراد، و لذا بينا فی باب العام والخاص ان اشكال الدور المعروف فی الشكل الاول لا يجري فی القضايا الحقيقية. ثم ان التخصيص الوارد على القضايا الحقيقية على قسمين: قسم يوجب التصرف فی كبرى الحكم، و قسم يوجب التصرف فی كلية الكبرى، لانه قد يرد على المدخول و هو فی الحقيقة تقييد و قد يرد على الارادة. و اما فی القضايا الخارجية فدائما يرد على الارادة، و اجمال ذلك: ان العام من جهة المدخول نظير المطلق اي توسعة المدخول وضيقه انما هما بمقدمات الحكمة لان اداة العموم، وضعت لكلية الكبرى، و اما الكبرى ما هی فليست الاداة موضوعة لتعيينها، فكل ما اريد من المدخول فالاداة دالة على عمومه، فالعام من هذا الجهة نظير المطلق و ان كان بينهما فرق فی احراز كون المتكلم بصدد البيان فانه يحرز فی باب المطلق بقرينة الحال بخلاف باب العام، فانه يحرز بنفس الاداة، فالتخصيص لو كان من قبيل العناوين فهو موجب لتقييد المدخول، كما لو قيل اكرم العالم العادل او قيل بالدليل المنفصل لا تكرم فساقهم، فان موضوع الحكم يصير مقيدا بالعدالة و يصير عنوان العام احد جزئی الموضوع والجزء الاخر هو القيد الناشئ من التخصيص، و لذا لا يجوز التمسك بالعام فی الشبهات المصداقية، لان عنوان العام ليس هو تمام الموضوع للحكم. و اما لو كان افراديا فلو علم ان خروج هذه الافراد بجامع واحد فهو ايضا موجب للتصرف فی الكبرى، و لو لم يعلم فهو موجب للتصرف فی الاداة اي فی كلية الكبرى من دون تصرف فی مدخولها اي فی الكبرى. هذا فی القضايا الحقيقية، و اما

التخصيص الوارد فی القضايا الخارجية فحيث ان الافراد لا جامع بينها فلا كبرى فی البين حتى يردالتخصيص عليها فلا محالة يرجع الى اداة العموم، فلوخرج افراد كثيرة من قوله نهب ما فی الدار يصير التخصيص مستهجنا. و حيث ان قاعدة لا ضرر من قبيل العمومات الواردة على الافراد الخارجية فان المنفی هو الضرر الناشئ من الاحكام المجعولة فی الخارج فكثرة الخارج ايضا مستهجن و لو كان الا خراج بعنوان واحد. و بالجملة فی القضايا الخارجية لافرق بين كثرة الاخراج و كثرة الخارج، فما افاده الشيخ الانصاري‌ﷺ فی المقام لايرفع الاشكال و يرد عليه ما اورده المحقق الخراسانی‌ﷺ، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: و لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ليس قضاوة بين كلامی العلمين، فانه لم يتبين احدهما الكلام على كون لاضرر قضية حقيقة او خارجية، بل قال الشيخ: ان تخصيص الاكثر اذا كان بعنوان واحد و اخراج واحد ليس مستهجنا، ولعل وجهه ما ذكرناه و لا فرق فيه بين ان يكون العام الملقى من القضايا الحقيقية اوالخارجيه. و قال الخراسانی‌ﷺ ان تخصيص الاكثر بعنوان واحد انما ليس بمستهجن فيما كان ما استوعبه العام من الافراد، و لعل وجهه انّه فی العمويات ان لايكون الخارج عنها اكثر ممّا بقی، فاذا كان افراد العام من العناوين و كان العناوين الباقية اكثر من الخارجة و ان كان افراد العناوين الخارجة او العنوان الخارج اكثر بمراتب من افراد العناوين الباقية دون ما كان ما استوعبه العام من الافراد، و لعل وجهه انّه يلزم فی العمومات ان لايكون الخارج عنها اكثر ممّا بقی فاذا كان افراد العام من العناوين كان العنوان الواحد الخارج اقل من الباقی و ان كان ما تحته من الافراد اكثر فان الكثرة او القلة انما يلاحظ بالنسبة الى افراد العام لا غيرها، و اذا كان افراد العام من غير العناوين بان كان من قبيل الافراد كان الخارج اكثر فيستهجن و لو كان بعنوان واحد، و بالجملة فكلامها ليس مبنياً على كون لا ضرر قضية حقيقية او خارجية.

و ثانيا ان كون لا ضرر قضية خارجية غير معلوم بل معلوم العدم بحسب الظاهر اذا كان الملاك فی القضية الخارجية و الحقيقية وجود الملاك الواحد فی الثانی دون الاول، بل

كون مثل قوله قتل من فى العسكر من القضية الخارجية محل اشكال، و لو اراد من القضية الحقيقية ماورد الحكم على الطبيعة ابتداء من دون نظر فيه الى الافراد و من الخارجية ما ورد على الافراد ناظر اليها سواء كان ملاك الحكم فيها واحداً او متعدداً، لا شكل الا مر فيما بنى على كون القضية حقيقية او خارجية و ذلك لا يخفى.

و اما المقام الثالث ففى انه بعد تسليم تخصيص الاكثر صغرويا و استهجانه هل يمكن التمسك بالقاعدة فى غير ما علم بخروجه او لا؟ و ملخص الكلام انه بعد ما فرض الامر ان يستكشف اقتران الحديث بقرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فى العموم ليلزم تخصيص الاكثر المستهجن فهل الجهل بتلك القرينة موجب لاجمال العام او لا؟ اختار الاول فى التقريرات فقال ما حاصله: انه لو سلمنا كثرة التخصيص و استهجانها يصير العام مجملا و عمل الاصحاب لا يرفع اجماله، لان الشهرة العلمية لا تجبر ضعف الدلالة والظن الخارجى لايوجب الظهور، انتهى ملخصا.

اقول: كما ان عمل الاصحاب فى مورد لا يرفع اجمال الحديث على فرض تسليم اجماله، لاحتمال استكشافهم معنى من الرواية بحيث لا يلزم منه تخصيص الاكثر، كذلك اعراضهم فيه لا يوجب رفع اليد عن القاعدة، لاحتمال انهم فهموا منها معنى لا يشمل ذلك المورد. و بالجملة فكما ان عملهم بالقاعدة فى مورد غير مفيد كذلك اعراضهم عنها فى مورد غير مضر، و حينئذ نقول: عدم العلم بالقرينة تفصيلا لا يوجب اجمال الحديث[1] للعلم التفصيلى بوجود قرينه مانعة عن شمول القاعدة لما خرج عن والشك فى وجودها بالنسبة الى الزائد على هذا المقدار شك بدوي يرفع باصالة عدم القرينة، و لا يقاس المقام بما اذا علم بالقرينة المجملة التى يسري اجمالها الى العام لانحلال العلم[2] الاجمالى فى المقام بالعلم التفصيلى بالقرينة الموجبة لعدم شمول العام لما علم قطعا خروجه والشك البدوي فى اصل القرينة بالنسبة الى الزائد، و هذا واضح فليتدبر.

۱.-الظاهر ان دائرة المعلوم بالتفصيل اضيق من ذلك لان استهجان تخصيص الاكثر لايستلزم الا العلم بوجود قرينة مانعة عن شمول العام لجميع افراد الخارجية فلا ينافي ذلك شموله واقعا لبعض تلك الافراد بما لا يوجب خروجه تخصيص المستهجن المستحيل صدوره من الامام فتدبر.

۲.-قد تقدم تفصيل ذلك فى قاعدة الميسور فراجع.

التنبیه الرابع: نسبة القاعدة الی أدلّة الاحکام الأولیة

فی بیان نسبة القاعدة مع ادلة الاحکام و ما یقال فی التوفیق بینهما وجوه، الاول حمل ادلة الاحکام علی بیان الحکم الاقتضائی و دلیل لاضرر علی بیان الحکم الفعلی، و هذا هو المتراءی من «الکفایة».

الثانی ان دلیل لاضرر اخص مطلقا من دلیل مجموع الاحکام و ان کان بین دلیله و دلیل کل حکم عموم من وجه، فانه حیث ورد لنفی جمیع الاحکام یلزم ملاحظته مع مجموع الاحکام فیقدم علیها لا خصیته.

الثالث ان بین دلیله و دلیل الاحکام عموما من وجه الا انه یقدم علی دلیل الاحکام لوروده فی مقام الامتنان.

الرابع تقدیم دلیله علی دلیل الاحکام بعمل الاصحاب او باصل البراءة و نحوها.

الخامس تقدیمه علیه لان عکسه یستلزم ان لا یبقی له مورد بخلاف ما لو قدم هذا علی سایر الادلة لبقاء حکمها فی غیر مورد الضرر.

السادس تقدیمه علی ادلة الاحکام لحکومته، و هذا هوالاقوی کما اختاره الشیخ و تبعه غیره.

فقال: ثم ان هذه القاعدة حاکمة علی جمیع العمومات الدالة بعمومها علی تشریع الحکم الضرري، و ما یظهر من غیر واحد من اخذالتعارض بینهما ثم ترجیح هذه القاعدة بعمل الاصحاب اوالاصول خلاف ما یقتضیه التدبر فی نظائر القاعدة، مع ان وقوعها فی مقام الامتنان یکفی فی تقدیمها، والمراد بالحکومة ان یکون احدالدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال دلیل اخر من حیث اثبات حکم شیء او نفیه عنه، انتهی ملخصا.

و قال المحقق الخراسانی فی «الحاشیة»: ان حکومتها تتوقف علی ان تکون بصدد التعرض لبیان حال ادلة الاحکام علی ما افاده، او حال خصوص الادلة علی جواز الاضرار بالغیر، او و جوب تحمل الضرر عنه بالاطلاق، او العموم علی ما ذکرنا، و الا بان یکون لمجرد بیان ما هوالواقع فلا حکومة لها، انتهی ملخصا.

إزاحةٌ و إنارةٌ

و اورد عليه فى التقريرات بعدم الفرق بين المعنيين فى الحكومة لعدم انحصارها فى ان يكون الحاكم مفسراً المحكوم بلفظ اي او اعنى و يكون قرينة على مراد الاستعمالى فى المحكوم، بل قد يكون دليل الحاكم مثل دليل المخصص والمقيد قرينة على مراد الجدي و ان عنوان دليل المحكوم ليس تمام الموضوع للحكم، بل جزؤه كما فى قوله لا شك لكثير الشك بالنسبة الى قوله «اذا شككت فابن على الاكثر»[1] فالفرق بين التخصيص والتقييد و بين الحكومة انه ليس فى دليل المخصص او المقيد تعرض بحسب المدلول لحال دليل العام والمطلق، فكونه بيانا انما هو بحكم العقل بعد صدور المتعارضين من العاقل الملتفت، فان العقل يحكم بان الملتفت لايحكم واقعا بوجوب اكرام جميع الافراد مع حكمه فى فرد منها بخلاف ذلك، فلابد اما من رفع اليد عن عمومية العام او عن حكم الخاص، و بعد نصوصية الخاص او اظهريته من عموم العام فى شموله يحكم بان المتكلم لم يقصد من العموم هذاالفرد، و ذلك بخلاف دليل الحاكم فانه حيث كان بمدلوله اللفظى متعرضا لحال دليل المحكوم كان بيانا له بمدلوله لا بحكم العقل، و فرق اخر بينهما و هو ان الحكومة تتوقف على ورود المحكوم او لا ثم ورود الحاكم بخلاف التخصيص، فان قوله لا تكرم زيدا غير متفرع على ورود اكرام العلماء بخلاف قوله صلى الله عليه وآله «لاحرج فى الدين او لا ضرر»[2] فانه متفرع على ورود حكم من الشارع اقتضى الضرر باطلاقه او عمومه، انتهى حاصل كلامه.

اقول: معنى الحكومة على ما سياتى بيانه فى محله مفصلا ادعاء نفى الجعل فى مورد قد اقتضى العمومات او الاطلاقات ثبوته فى ذلك المورد، اما بادعاء نفى الموضوع كان يقال بعد ما ورد اكرم العلماء عاما زيد ليس بعالم، او بادعاء نفى المتعلق كان يقال الضيافة ليست باكرام، او بادعاء نفى الحكم كان يقال لم يجعل الوجوب فى مورد زيد، فان مرجع جميع ذلك الى نفى جعل الحكم ادعاء، و مصحح الادعاء عدم تعلق الارادة الجدية بمورد

١.- التهذيب ج ٢ ص ٣٤٩ الباب ١٦؛ الوسائل ج ٨ ص ٢١٣ الباب ٨ و فى رواية: اذا سهوت...

٢.- لم نجد الرواية بهذه الصورة.

دلیل الحاکم. هذا فیما اقتضی دلیل الحاکم تضییق دلیل المحکوم، و قد یقتضی توسعة ذلك الدلیل، و مرجعه حینئذ الی اثبات الجعل فی مورد ادعاء و کنایة عن ثبوت الارادة الاکیدة فیه، و ذلك ایضا اما بادعاء ثبوت موضوع الدلیل کان یقال زید عالم مع انه جاهل فی الواقع، او بادعاء ثبوت المتعلق کان یقال مثلا السکوت عندالعالم اکرام له، او بادعاء ثبوت الحکم کان یقال قد جعلت الوجوب فی مورد زید، و مرجع جمیع ذلك ایضا الی ثبوت جعل الحکم فی مورد دلیل الحاکم. و قد عرفت ان مصحح الادعاء وجود الارادة الجدیة فی مورده، فدلیل الحاکم علی ما ذکرنا یحدد دلیل المحکوم بمدلوله بلسان نفی الجعل فی مورد اقتضی دلیل المحکوم ثبوته، او ثبوته فی مورد لم یقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الارادة الجدیة مع الاستعمالیه کما یترائی من المحقق، فانه علی هذا المعنی غیر مطرد فیما اقتضی دلیل الحاکم توسعة دلیل المحکوم، لان المفروض حینئذ عدم وجود الارادة الاستعمالیة کی یقتضی دلیل الحاکم عدم تطابقها مع الارادة الجدیة. ثم انه لیس یلزم ان یکون مفاد دلیل الحاکم منحصرا فی تحدید دلیل المحکوم توسعة وضیقا کی یتوقف وروده علی ورود دلیل المحکوم او لا، و یلزم لغویته لو لم یرد دلیل المحکوم اصلا بل یمکن ان یکون دلیل الحاکم بحیث لو ورد دلیل المحکوم لحکم علیه و لو لم یرد لصح ایراده، کما هو الحال فی قوله «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»[1] و نظائره، فانه لا اشکال فی انه حاکم علی الادلة الاولیة، و مع ذلك صح ایراده ابتداء بل مع عدم ایراد المحکوم بالکلیة و مثله قوله «لا ضرر و لا ضرار»[2] بناء علی ان یکون مفاده الاخبار بنفی تشریع الاحکام الضرریة، و لو لا ذلك بان یعتبر فی دلیل الحاکم کونه بحیث لو لم یرد دلیل المحکوم قبله کان لغوا، کما قال به المحقق النائینی لتوجه ایراد المحقق الخراسانی علی الشیخ من انه لو کان دلیل لاضرر بیانا لما هو الواقع لا حکومة لها، حیث انه علی ذلك صح ایراده ابتداء قبل ایراد دلیل المحکوم، و هذا واضح.

و بالجملة معنی الحکومة و ان کان ادعاء نفی الحکم او ثبوته الذي یرجع الی تحدید

۱.- سورة الحج الایة ۷۸

۲.- التهذیب ج ۷ ص ۱۶۴ الباب ۱۴، وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۳۳ الباب ۱۷؛ المستدرك ج ۱۳ ص ۳۰۸

دليل المحكوم توسعة و ضيقا الا انه لا يلزم فيها انحصار مفاد دليل الحاكم فى التحديد بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن حاكما بل يصح ان يكون دليل حاكما على ادلة المطلقات والعمومات ببعض مفاده لا بتمامه، فما يترائى من المحقق على ما نسب اليه: من اشتراط ورود دليل المحكوم قبل دليل الحاكم، مما لا وجه له.

و توضيح المطلب بعبارة اخرى و ادق انه يمكن ان يكون مفاد دليل لا حرج و لاضرر و نحوهما الاخبار بنفى جعل احكام الحرجية و الضررية و نحوهما، فما ورد من المطلقات و العمومات الدالة باطلاقها و عمومها على جعل تلك الاحكام يحكم عليه بدليل لا حرج و لاضرر من دون فرق بين وروده قبل دليلهما او بعده، و ما ورد من الاحكام المترتبة على موضوعات اقتضت بطبعها الضرر اوالحرج يخصص به القاعدة و ما شك فى جعل الحكم على موضوع ضرري او حرجى يحكم بادلة نفى الضرر والحرجى بعدم جعله، فمفاد دليلهما كان حاكما على العمومات و المطلقات، و مع ذلك ليس مفاده منحصرا فى التحديد، و من ذلك ترى الفقهاء رضوان الله عليهم يحكمون فيما شك فى جعل حكم ضرري او حرجى بعدم جعله بدليل لاضرر و لاحرج، مع انهم ذهبوا بحكومة ذلك الدليل على المطلقات والعمومات، ولو اعتبر فى الحكومة انحصار مفاد دليل الحاكم فى تحديد المطلقات والعمومات لم يصح التمسك به فى موارد الشك لاثبات عدم جعل حكم الضرري والحرجى، حيث ان خروج الاحكام المترتبة على موضوعات الضررية والحرجية ليس بالتخصيص على ذلك. و كيف كان فالاقوى تقديم ادلة لاضرر و لا حرج و نحوهما على المطلقات والعمومات بالحكومة، و مع ذلك يصح التمسك بها فى موارد الشك فى جعل احكام اقتضت بنفسها للضرر والحرج.

تذكرة

و مما ذكرنا كله يظهر لك ضعف ما تقدم من المحقق النائينى قدس سره فى التنبيه الثالث حيث استدل على ان خروج مثل وجوب الحج والجهاد و الخمس و الزكاة و نحوها ليس بالتخصيص و انما هو بالتخصص بان قاعدة لا ضرر ناظرة الى الاحكام ومخصصة لها بلسان الحكومة، و لازم الحكومة ان يكون المحكوم بها حكما لم يقتض بطبعه ضررا لانه

اقتضی جعله فی طبعه ضررا علی العباد لوقع بینهما التعارض، انتهی

فانه یرد علیه مضافا الی ما عرفت سابقا ان الحکومة لا یستلزم ان یکون خروج مثل المذکورات بالتخصص، لانه لا یلزم فی الحکومة انحصار مفاد دلیل الحاکم فی تحدید الاحکام، بل یمکن ان یکون مفاده ما یرجع الی التحدید فی بعض الموارد و الی غیره فی بعضها کما عرفت.

ثم انه لا فرق فی حکومة دلیل لاضرر علی الادلة الاولیة بین ان یکون مفاده تحریم الاضرار و بین غیره من الوجوه المتقدمة قبل، اما علی الثانی فواضح، و اما علی الاول فلانه و ان کان مدلوله المطابق تحریم الضرر بلسان الخبر المراد منه الانشاء و الطلب، الا ان مدلوله الالتزامی عدم جعل حکم جواز الاضرار، و بهذا المدلول الالتزامی یحکم علی ما دل باطلاقه او عمومه علی جواز الاضرار، و هذا النحو من الحکومة یعبر عنها بحکومة السیاقیة، و مثلها حکومة الامارات علی الاصول، لان مفاد ادلة حجیة الامارات و ان کانت حجیة مفادها و تنزیلها منزلة الواقع و بهذاالمفاد لا تحکم علی ادلة الاصول، الا ان مدلولها الالتزامی الذي هو عبارة عن الغاء اثار الشك فی مورد الامارات یحکم علی تلک الادلة، هذا اجمال الکلام، و سیاتی تفصیله فی محله ان‌شاءالله.

فرعان

ثم ان الشیخ‌ﷺ فرّع علی مسألة الحکومة فرعین فقال: ثم ان اللازم مما ذکرنا الاقتصار فی رفع مقتضی الادلة الواقعیة المثبتة للتکالیف علی مقدار حکومة القاعدة علیها، فلو فرض المکلف معتقداً بعدم تضرره بالوضوء او الصوم مثلا فتوضا ثم انکشف انه تضرر به فدلیل نفی الضرر لا ینفی الوجوب الواقعی المتحقق فی حق هذا المتضرر، لان هذاالحکم الواقعی لم یوقع المکلف فی الضرر، و لذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا علی هذا المتضرر کان یتوضا هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره و عدم دخوله فی المتضررین، فلم یستند تضرره الی جعل هذاالحکم، فنفیه لیس امتنانا علی المکلف و تخلیصا له من الضرر بل لا یثمر الاتکلیفاً له بالا عادة بعد العمل والتضرر، فیحصل ان

القاعدة لا ينفى الا الوجوب الفعلى على المتضرر العالم بتضرره، لان الموقع للمكلف فى الضرر هو هذا الحكم الفعلى دون الوجوب الواقعى الذي لا يتفاوت وجوده و عدمه فى اقدام المكلّف على الضرر، بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف فى مشقة الاعادة، فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها فى دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلى بالتضرر بالعمل، كالتمسك على فسادها بتحريم الاضرار بالنفس فى دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلى، لانه الذي يمتنع اجتماعه مع الامر فلا يجري مع الضرر الواقعى، كما تسالموا عليه فى باب اجتماع الامر والنهى من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع او نسيانه، و ان المفسد هو التحريم الفعلى المنجز، انتهى كلامه زيد فى علو مقامه.

اقول: و ينبغى التكلم فى كل من الفرعين بخصوصه، فالفرع الاول فيما لو اعتقد عدم تضرره بالوضوء و كان الواقع خلافه، و الكلام اما فى صحة الوضوء او فى وجوبه، و قد يقال: ان دليل لاضرر لا ينفى وجوب الواقعى لوجهين: احدهما انه لم يوقع المكلف فى الضرر فليس نفيه امتنانا فى حقه، و ايد ذلك فى التقريرات بان فى مورد الضرر الواقعى ليس الموجب للضرر الحكم الشرعى بوجوب الوضوء اي ليس الجزء الاخير من العلة التامة للضرر اطلاق الحكم، و لذا لو فرض انتفاء الحكم فى الواقع لوقع هذا المتضرر فى الضرر لاعتقاده عدم تضرره، نعم لو لا الحكم الشرعى بوجوب الوضوء لما حصل له الداعى بالوضوء المضرر لكن مجرد سببيته للداعى و باعثيته على العمل لايقتضى ان يكون هوالعلة التامة اوالجزء الاخير، غاية الامر انه يكون من المقدمات الاعدادية انتهى. اقول: لا اشكال فى انه لولا الحكم الشرعى بوجوب الوضوء لما اقدم المكلف على فعله، فانه انما ياتى به لا يجاب الشارع بعد ان اعتقد عدم الضرر، فالضرر الناشئ من الوضوء مستند الى حكم الشارع بالاخرة، فهوالجزء الاخير من العلة التامة للضرر، و هو المحرك لعضلات المكلف نحو العمل الموجد للارادة الفاعلية، فلولاه لما اراد، و لولا الارادة لما اقدم عليه، و لولا الاقدام لما تضرر به. فما يستفاد من كلام الشيخ قدس سره و تبعه

النائینی علی ما نسب الیه: من انه لیس الموجب للضرر الحکم الشرعی بوجوب الوضوء لیس فی محله. نعم یمکن ان یقال: ان السبب للضرر و ان کان حکم الشارع بوجوب الوضوء الا انه لا یمکن نفی وجوب الوضوء فی حق هذا المتضرر المعتقد للخلاف الا بنفی وجوبه بالکلیة، حیث ان نفیه بدلیل لاضرر غیر ممکن فی حق معتقد الخلاف، فالامر دائر بین وجوب الوضوء علیه و بین عدم وجوبه من راس، و لما لایمکن الالتزام بالثانی فلابد من الالتزام بالاول. و یرد علیه انه یمکن نفی الوجوب فی حقه لابعنوان الضرر، بل عنوان ملازم له و لو فی غالب الاوقات و بحسب العادة کما لایخفی.[1] الثانی ان نفیه لا یثمر الا تکلیفا له بالاعادة، و هذا خلاف المنّة فینافی مساق الحدیث الوارد فی مقام الامتنان. و فیه او لا: ان نفی وجوب الوضوء الضرري لا یوجب بطلانه سواء علم بالضرر او لم یعلم، و سیاتی تفصیل ذلك فی الفرع الاتی ان‌شاءاللّه. و ثانیا: ان نفیه قد یوافق الامتنان فیما لو کان المکلف متیمما ثم غفل عن الوضوء فصلی مع الطهارة الترابیّة، فان بقاء وجوب الوضوء فی حقه یستلزم اعادة الصلاة مع الطهارة المائیة، بخلاف نفیه، فان لازمه صحة الصلاة التی اتی بها فتامل. و کیف کان فالاقوی فی هذاالفرع صحة کل من الوضوء والتیمم الصادرین من المکلف المعتقد لعدم التضرر بالوضوء، اما صحة التیمم فلعدم تعلق الارادة الجدیة الواقعیة بالوضوء علی ما عرفت من ان التحقیق عدم وجوبه علیه فی الواقع، و اما صحة الوضوء فلما یاتی من ان نفی وجوبه لا یستلزم بطلانه اذا اقدم المکلف علی فعله.

الفرع الثانی فیما لو اعتقد الضرر و کان مضرا فی الواقع و قد یقال بصحة الوضوء فی هذاالفرع اما لوجود الملاك فیه و ان لم یکن بمأ موربه فانه لا یشترط فی صحة العمل العبادي الامر به بل یکفی حائزیته للملاك، و لذلک تراهم فی الواجبین المتزاحمین یحکمون بتوجه الامر الفعلی بالأهمّ منهما دون المهم، و معذلک یصححون فعل المهم لو

١- هذا مضافا الی انه یکفی فی صحة التیمم عدم تعلق الارادة الاکیده الواقعیة بالوضوء فان من انکر نفی وجوب الوضوء واقعا یلزمه القول ببطلان التیمم نعم فی فعل التیمم، نوع من التجري کما لایخفی.

عصى و ترك امتثال امر الاهم باتيان المهم و ليس هذا الا لكفاية واجدية العمل للملاك فى صحته و ان لم يتعلق به امر فعلا و اما للامربه فعلا امراً غير الزامى حيث ان مقتضى ادلة لا حرج و لا ضرر ليس الا نفى الطلب الزامى فالطلب الغير الالزامى باق بعد بحاله، و دعوى ان المستفاد من حديث لاضرر حرمة الاقدام على الضرر مدفوعة بما تقدم فى التنبيه الاول فراجع. و بالجملة فاقصى ما يقتضيه دليل نفى الضرر نفى ما يتوجه من ناحية الضرر و هو المنع عن الترك، فهذا لا يستلزم نفى الجواز و اصل الرجحان كما لايخفى و اما للامر الوجوبى به بعد ما اراد المكلف الاتيان به بنحوالترتب، و اورد على الوجوه المذكورة كلها فى التقريرات، اما على الوجه الاول فبان مقتضى حكومة لاضرر على عموم ادلة الوضوء خروج الفرد الضرري من الوضوء عن عموم ادلته، و بعد خروجه لا معنى لثبوت الملاك لانه انما يثبت بالكاشف له، و لاكاشف بعد عدم شمول عموم الادلة للفرد الضرري. و اما على الوجه الثانى فبان الوجوب و ان كان منحلا بنظر العقل الى اصل الرجحان والمنع عن الترك الا انه بسيط بنظر العرف، فلا معنى لرفع اللزوم دون الجواز. قال: و لايقاس باب التكليف على الخيار فان العقد يشتمل على الصحة واللزوم معا كل منهما بخطاب يخصه و ملاك يختص به فالجزء الاخير من العلة للضرر اذا كان لزوم العقد لا وجه لرفع صحته، و هذا بخلاف الوجوب فانه اذا ارتفع ارتفع بكلا جزئى تحليلة العقلى هذا مضافا الى ان بقاء الجواز وكون التيمم على وجه الرخصة لا العزيمة يقتضى ان يكون ما فى طول الشيء فى عرض الشيء و هذا خلف لان التكليف لا ينتقل الى التيمم الا اذا امتنع استعمال الماء خارجا او شرعا، و اذا كان مرخصا شرعا فى الطهارة المائية فلا يدخل فيمن لايجد الماء حتى يشمله قوله عزّ من قائل فتيمّموا. و اورد على الوجه الثالث بان اقدام المتضرر فى باب التكاليف على الضرر لايكون موجبا لعدم جريان ادلة نفى الضرر بالنسبة اليه لاستناد الضرر فيها و لو مع الاقدام الى نفس الحكم لان الاقدام هنا عبارة عن اختيارالفعل و ارادته، و قد عرفت فيما تقدم ان توسط الارادة لايخرج الحكم عن كونه علة للضرر لان السلسلة الطولية تنتهى

بالاخرة الى العلة الاولى و هى الحكم، نعم انما يوثر الاقدام فى عدم شمول لاضرر فى المعاملة الغبنيه، حيث ان المغبون اذا كان حين صدور العقد عالما بالغبن يكون الضرر مستندا الى اقدامه و يكون حكم الشارع باللزوم من المقدمات الاعدادية و ليس كايجاب الوضوء الذي يسلب قدرة المكلف عن فعله و تركه فان المكلف بالوضوء مجبور شرعا بخلاف العاقد، انتهى كلامه ملخصا.

اقول: يمكن استفادة الملاك بالادلة الخارجية الواردة فى ان الوضوء نور و ان الصوم جنة من النار بل بنفس ادلة نفى الحرج والضرر و نحوهما بضميمة الادلة الاولية، حيث ان مساق تلك الادلة رفع الكلفة والمشقة والضرر عن المكلف، و ظاهرها بقاء المطلوبية فى الافعال على حالها و ان الشارع لم يوجبها مع مطلوبيتها لتسهيل الامر على المكلف و عدم القائه فى الحرج والضرر، و هذا واضح لمن راجع اهل العرف فى محاوراته، فانه اذا قال المولى لعبده: جئنى بالماء البارد، ثم قال: لا تلق نفسك فى المشقة لاجله، يفهم ان الماء البارد مطلوب المولى على اي حال صادم المشقة اولا، و انه نفى وجوبه عند عروضها شفقة على عبده و تسهيلا للامر عليه. هذا، و يدل على وجود الملاك نفس اية التيمم ايضا حيث قال‌اللّه تعالى «يا ايهاالذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين و ان كنتم جنبا فاطهروا و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيبافا مسحوا بوجوهكم و ايديكم منه ما يريد اللّه ليجعل عليكم فى الدين من حرج و لكن يريد ليطهركم و ليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون»[1] قيل المعنى ان المسح بالتراب ليس امرا شاقا حرجيا و لم يرداللّه ليجعل فى الدين من حرج و انما امر به ليطهركم و يتم نعمته عليكم، و قيل المعنى انه لم يوجب الوضوء عند السفر والمرض و عدم وجدان الماء و امر بالتيمم لرفع الحرج و لانه ما يريد اللّه ليجعل عليكم فى الدين من حرج، و لا يخفى ان الظاهر من الاية الشريفة هو المعنى الثانى، و على هذا يكون دالة على

۱.- سورة المائدة الاية ۶

ان الوضوء مطلوب عند السفر والمرض و عدم وجدان الماء و انما لم يؤمر به وجوبا للشفقة على العباد و رفع الحرج عنهم، و يويده بل يدل عليه ما يترائى من بعض الاخبار من عتاب الائمة عليهم السلام بعض الناس حيث كانوا يسافرون الى بعض البلاد او بعض الصحاري الخالى من الماء بقولهم هذا ارض توبق دينک، فانه لو لم يكن مطلوبية الوضوء عند ذلك بحالها و كان وجدان الماء و عدمه بمنزلة الاستطاعة و عدمها او بمنزلة الحضر و السفر لما كان للعتاب مجال، و يويده بل يدل عليه ايضا ما ورد فى بعض الاخبار حيث سئلوا عن وجوب الخروج عن الطريق فى السفر لتحصيل الماء من عدم وجوبه معللا بوجود السباع بل فى بعضها التقييد بالخوف. منها الظاهر فى وجوب ذلك عند عدم الخوف و هذه الاخبار كثيرة و من طالبها فليراجع الى مظانها، والغرض من هذا المختصر ان الظاهر من نفس ادلة التيمم من الاية و غيرها ان الوضوء مطلوب مطلقاً صادم الحرج اولا، و انّه انّما امر بالتيمم عند طريان الحرج دون الوضوء لرفع الكلفة و المشقة عن العباد، فهذا اقوى الدليل على وجود الملاك. و كيف كان فما يترائى من المحقق قدس سره: من انه بعد حكومة دليل لا ضرر على عمومات ادلة الوضوء يخرج الوضوء الضرري عن افراد العالم و لايمكن الحكم بصحته حينئذ لاجل الملاك، محل المنع، اذ مضافا الى امكان استكشاف الملاك بما دل على ان الوضوء مطلوب فى حد ذاته كقوله: الوضوء نور والوضوء على الوضوء نور على نور، امكن استكشافه بنفس اية التيمم و بنفس مساق ادلة لاضرر و لاحرج على ما عرفت. هذا كله مضافا الى ان دليل لاضرر و لاحرج فى مقابل العمومات الاولية كان كقوله: لا يجب اكرام، زيد فى مقابل قوله: يجب اكرام العلماء، فكما يجمع بين هذاالدليلين بحمل الحكم فى مورد زيد على الاستحباب. فكذلک يجمع بين الدليلين فى المقام بحمل الحكم فى مورد الضرر و الحرج على الاستحباب. و بالجملة فرق بين النسخ و بين حكومة لاضرر و لاحرج على ادلة الاحكام، حيث ان معنى النسخ رفع الامر الاعتباري الذي هو عبارة عن الجعل والانشاء، و بعد رفع ذلك يمكن ان يقال: لا دليل على وجود الملاك و هذا بخلاف

الحکومة، اذ مرجعها الی عدم وجوب الحکم فی مورد دلیل الحاکم فهی نظیر نفی وجوب الاکرام فی مورد بعض افراد العام، فتامل.

هذا، و اما الاشکال الذي افاده بقوله: هذا مضافا الی ان بقاء الجواز یقتضی ان یکون ما فی طول الشی فی عرض الشی و هذا خلف الی اخره.

ففیه: انه ان اراد ان صحة الوضوء مع ایجاب التیمم ینافی ان یکون وجوب التیمم فی طول وجوب الوضوء، فیرد علیه بعدم منافاة الصحة لذلک، الاتری فیما له تزاحم الواجبان انهم یحکمون بصحة المهم اذا اتی به و ترک الامر بالاهم مع انه فی طوله. و ان اراد ان کون الوضوء جائزاً یقتضی الترخیص فیه و فی التیمم و هذا ینافی کون التیمم فی طول الوضوء، فیرد علیه انه لا دلیل علی ان التیمم فی طول الوضوء فی جمیع الاوقات فلابد من ملاحظة الادلة، و قد عرفت انهاتقتضی ذلك فلا باس فیه. و بالجملة قد یکون التیمم فی طول الوضوء و فی هذا المورد لایعقل ان یکون فی عرضه و قد یکون کذلک و لا مانع فیه اذا اقتضاه الدلیل.

ثم ان هذا کله علی فرض تسلیم شمول القاعدة للمقام، و یمکن منعه بان المکلف لما کان مقدما علی الوضوء الضرري لامجال لرفع وجوبه بقاعدة لا ضرر، حیث ان تلک القاعدة وردت امتنانا، و مورده ما اذا لم یرد ا لمکلف الفعل مع قطع النظر عن ایجابه. و اورد علی ذلك المحقق النائینی بما عرفت من ان اقدام المتضرر فی باب التکالیف علی الضرر لایکون موجبا لعدم جریان ادلة نفی الضرر بالنسبة الیه لاستناد الضرر فیها و لو مع الاقدام الی نفس الحکم، لان الاقدام هنا عبارة عن اختیار الفعل و ارادته و توسط الارادة لایخرج الحکم عن کونه علة للضرر، لان السلسلة الطولیة تنتهی بالاخرة الی العلة الاولی و هی الحکم، انتهی.

اقول: الاقدام هنا یتصور علی وجهین: احدهما: ما لو اقدم علی غسل الوجه و الیدین لابداعی الوضوء، الثانی: ما لو اقدم علی ذلك بهذا الداعی، و لا اشکال فی ان حکم الشارع لیس علة للضرر فی الوجه الاوّل، حیث ان المفروض ان المکلّف اراد الفعل

بدواع آخر غير حكم الشارع بوجوبه بحيث لولا وجوبه لكان مقدما عليه ايضا. نعم قد يشكل الامر فى الوجه الثانى من جهة انه لو لا حكم الشارع بوجوب الوضوء لم يقدم عليه المكلّف فلعلّه لارادته الفعل الّتى هى العلّة لتوجه الضرر هو حكم الشارع بالاخرة، و لكن التحقيق فى هذا الوجه ايضا ان السبب لوقوع المكلف فى الضرر ليس حكم الشارع إذ المفروض انه لم يوجب الوضوء فى مورد الضرر كى يكون هو العلة لاقدام المكلف، و لو لا ذلك للزم ان يقال بشمول لاضرر و لاحرج للمستحبات ايضا و لا يلتزم به احد. و بالجملة يمكن ان يقال: ان وجوب الوضوء و ان كان مرفوعا فى مورد الضرر مع قطع النظر عن اقدام المكلف، الا انه غير مرفوع بالنظر الى اقدامه.

لا يقال: المفروض رفع الوجوب لولاالاقدام فهو انما يتوجه الى المكلّف على فرض اقدامه، و توجه التكليف على فرض اقدام المكلف على متعلقه امر لغو قبيح على الحكيم تعالى.

فانه يقال: سلّمنا ان بعث المكلف نحو العمل لغو فيما كان مريدا له، لكن لا اشكال فى صحة انشاء التكليف فى هذا المورد ليكون كاشفا عن وجود الارادة النفس الامرية فتامل.[1]

ثم انه لا باس بالتنبيه على امر، و هو ان كلمات المحقق السابق الذكر مضطربة فى بيان ضابط شمول القاعدة للموارد المختلفة و عدمه، فظاهر بعض كلماته ان ضابط ذلك ان يكون العلة لوقوع المكلف فى الضرر حكم الشارع. و يرد عليه ان لازم ذلك شمول القاعدة للمستحبات اذا ادت الى الضرر و لايلتزم به. و ظاهر بعضها ان ضابط ذلك ان يكون حكم الشارع بحيث يسلب قدرة المكلف عن الفعل والترك. و يرد عليه ان لازم ذلك عدم شمول القاعدة للمعاملة الغبنية و كل ما كان من هذا القبيل. و ظاهر بعضها ان

١.- وجه التامل ان هذا يختص بما كان فى انشاء التكليف ليكون كاشفا عن وجود الارادة الواقعية ثمرة ليست فى صورة عدم الانشاء كما اذا فرض ان المكلف اقدم على غسل الوجه و اليدين لابداع الوضوء فان ثمرة الانشاء تظهر حينئذ فى وجود قصد الوضوء على المكلف و هذا بخلاف ما لو اقدم على العمل بداع الوضوء او اقدم على الافعال التوصلية حيث ان انشاء التكليف فى هذه الصورة كالاخبار بثبوت الارادة لا يترتب عليه فائدة و ثمرة فتدبر (منه عفى عنه)

الضابط فی ذلك ان یکون الضرر مستندا الی حکم الشارع و ناشئا من قبله، و لازم ذلك شمول القاعدة لمااذا کان الحکم جزء من علة الضرر فکیف الفرق بین العلة التامة والمقدمات الاعدادیة. و کیف کان فالتحقیق فی المقام ان کلما کان المکلف آتیاً به بطیب نفسه لا یشمله حدیث لا ضرر اذا ادی فعله الی الضرر، حیث انه وارد مقام الامتنان و تسهیل الامر علی المکلفین فبمساقة قاصر عن الشمول لما اذا کان توجه الضرر الی المکلف بطیب نفسه و میله، و هذا واضح فتدبر.

التنبیه الخامس: فی شمول القاعدة للاحکام العدمیة و عدمه

لا اشکال فی ان القاعدة المذکورة تنفی الاحکام الوجودیة من جواز اضرار الغیر او وجوب تحمل الضرر عنه علی ما قلنا، او مطلق الاحکام الموجبة للضرر علی مااختاره الشیخ، و اما الاحکام العدمیة فقد یقال بان القاعدة لایشملها، لانها ناظرة الی نفی ما ثبت بالعمومات من الاحکام الشرعیة و عدم حکم الشارع بشیء لیس من الاحکام مجعولة و اطلاق الحکم علیه لیس الامن باب المسامحة، و هذا هو المترائی من کلمات الشیخ قده فی رسالته المعمولة لقاعدة نفی الضرر و تبعه فی ذلك المحقق النائینی قال فیما نسب الیه ما حاصله: ان القاعدة المذکورة تنفی الاحکام الوجودیة الموجبة للضرر باطلاقها او عمومها، و اماالاحکام العدمیة التی یلزم من عدم جعلها الضرر فلا یشملها القاعدة و لایمکن اثبات الحکم فی مواردها بها، ثمّ اورد علی نفسه اولا بان ما هو الملاك فی صحة تعلق النهی بنفس ان لاتفعل من صحة استناد العدم الی الفاعل بقاءً و ان لم یصحّ حدوثاً هو الملاك فی صحة استناد عدم جعل الاحکام الی الجاعل فلا مانع من شمول القاعدة لها و اثبات الحکم بها، و اجاب عنه بان هذا یصح فیما تعلق الجعل بالعدم بان یجعل عدم الضمان مثلا، فما لم یتعلق الجعل به رفعا و وضعا لا یمکن اثبات الجعل فیه بالقاعدة. ثانیا بان ما یقال فی وجه استصحابات العدمیة یقال بعینه فی المقام، و اجاب عنه بان مرجع الاستصحابات العدمیة الی حکم الشارع بالعدم فلا یقاس علیه ما لیس فی مورده حکم اصلا. و ثالثا بان ورود القاعدة فی ذیل قضیة منع فضل الماء والشفعة والسمرة دلیل علی شمول القاعدة للاحکام العدمیة حیث اثبت فی موردها کراهة منع

فضل الماء و حق الشفعة للشريك و سلطنة الانصاري على قلع الشجرة لان فى عدم كل منها كان يتوجه الضرر، و اجاب عنه فى الاولين بان الضرر اخذ حكمة فى الحكم بثبوت الكراهة و حق الشفعة و لذا كان الحكم فى موردهما ثابتا و لو مع القطع بعدم توجه الضرر، و فى‌الثالث و بانه انما نفى حرمة تصرف الانصاري فى مال الغير او جواز سلطنة سمرة على التصرف فى ماله كيف يشاء، و كل من هذين الحكمين حكم و جودي فلا يقاس عليه احكام العدمية.

ثم قال: هذا كله مضافا الى ان الحكم بثبوت ما يلزم من عدمه ضرر على المكلف يستلزم الفقه الجديد، لان لازمه ان يحكم بالضمان و اخراجه من بيت المال فيما لو اتلف مال الانسان من غير ناحية الانسان و بجواز طلاق الحاكم امراة غاب عنها زوجها و لم ينفقها من ماله، والاول مما لم يلتزم به احد، و اما الثانى فهو و ان التزم به بعض الا انه استند فى ذلك الى اخبار الخاصة و لم يعب بمعارضاتها، انتهى حاصل كلامه رفع فى الخلد مقامه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التحقيق فى المقام

اقول: التحقيق انه لا قصور للقاعدة فى شمولها للاحكام العدمية على نحو شمولها للاحكام الوجودية، اما على المعنى ا لمختار من انها اخبار بعدم وجود الضرر بمعناه الحدثى بعناية عالم التشريع و جعل الاحكام، فواضح، اذ هى على هذا المعنى تسد باب الضرر و المضارة بلحاظ تشريع الاحكام التكليفية والوضعية من دون فرق بين ان يكون الضرر ناشئا من الحكم الوجودي اوالعدمى. و اما على ما اختاره الشيخ و تبعه غيره: من ان معناها عدم تشريع احكام ينشأ منها الضرر فلانها ليست ناظرة الى ما يصدق عليه الحكم كى يناقش فى شمولها للاحكام والعدمية من جهة ان الحكم العدمى ليس بحكم مجعول حقيقة، اذ ليس لفظ الحكم فى العبارة لينازع فى انه هل هو صادق على ما ليس بمجعول اولا، و كانهم لما ذهبوا فى معنى الحديث الى هذا تخيلوا انه حينئذ بمنزلة ما لو قيل لم يشرّع فى الاسلام حكم ينشأ منه الضرر و حيث رأواعدم صدق الحكم على العدميات على سبيل الحقيقة افتوا بعدم شمول الحديث لها.

و فیه: انه فرق ظاهر بین ما اذا ذکر لفظ الحکم فی العبارة فقیل لا حکم ینشأ منه الضرر و بین ما اذا لم یذکر هذا اللفظ، حیث یمکن منع شمول العبارة الاولی بظاهرها للاحکام العدمیة من جهة عدم صدق الحکم علیها حقیقة، بخلاف العبارة الثانیة التی لیس فیها ما یصرفها بظاهرها عن تلک الاحکام، واذا یرجع الکلام و یقال معنی هذه العبارة نفی ما ینشأ منه الضرر مما یمکن ان یستند الی الشارع، و لا فرق حینئذ بین الاحکام العدمیة و الوجودیة، اذ کما یکون الحکم الوجودي مستندا الیه حدوثا و بقاء کذلک یکون الحکم العدمی مستندا الیه، لکنه لا حدوثا بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل الی الفاعل بهذا اللحاظ. و بالجملة لا اری قصورا فی شمول القاعدة لمورد الکلام کما یساعده الوجدان والاعتبار، فان لازم ما ذکروه ان لا یصح الحکم بحرمة الاضرار فی الموارد الخالیة عن الدلیل علی جوازه او حرمته، والالتزام به فی غایة الاشکال. و دعوی ان الحکم الظاهري من اصالة الاباحة و الجواز مجعول فی تلک الموارد بعموم ادلة الاحکام الظاهریة، جاریة بعینها بالنسبة الی الضمان، حیث ان اصالة عدم تعلقه او اصالة البراءة منه حکم ظاهري مجعول فی مورده بعموم ادلة الاستصحاب اوالبراءة.

ان قلت: فما وجه عدم حکمهم بالضمان فی الموارد التی لم یقتضیه دلیل من قاعدة الاتلاف او علی الید او غیرها[1] و هل هو الا لعدم شمول قاعدة لا ضرر للاحکام العدمیة.

قلت:[2] لعل وجهه ان الحکم به ضرر علی المضر، کما انّ عدمه ضرر علی المضار

۱.- فان المشهور لما حکموا بالضمان فی تلک الموارد و نقل الشهرة مستفیض و من شاء تحصیلها فلیرجع الی مظانها.

۲.- یحتمل ان یکون وجه عدم حکم المشهور بالضمان فی تلک الموارد امور غیر ما یتخیل من عدم شمول القاعدة للعمومات فلعل بعضهم ذهبوا الی ما ذهبوا زاعما ان الحدیث ناظر الی الاحکام التکلیفیة فقط والاخر زعم عدم صدق الضرر فی بعض الموارد کما لو حبس حرا کسوبا و منعه عن التکسب ایاما فانک عرفت دعوی عدم صدق الضرر من بعض الاجلة فی نحو المثال بل انه عدم النفع والثالث التزم بان لفظة الضرار الواقعة فی ا لحدیث معناها المکافاة علی الضرر باي نحو کان و لو باخذ الضمان و ان کان فیه ما عرفت فی معناها و الرابع احتمل فی اللفظ هذا المعنی فکان عنده بمنزلة ما لو شک فی قرینیة الموجود والخامس رای ان الحکم بالضمان ایضا ضرري و لذا عدمن الموارد الخارجة عن عموم الحدیث التی بلحاظها صارت الموارد الخارجة اکثر من افراد العام الباقیة تحت العموم موارد الضمانات و بالجملة لا اشکال فی ان

فيتعارض الضرران و سياتى الكلام فى تعارض الضررين من ان مقتضى القاعدة هل هو تساقط قاعدة لا ضرر فى مورده او شمولها لما كان اولى بالشمول دون غيره فانتظر لتفصيل الكلام

تاييدٌ

ثم ان مما يدل على عموم القاعدة و شمولها للاحكام العدمية ورودها فى ذيل حديث الشفعة و منع فضل الماء فانه اثبت فى موردهما لقاعدة لا ضرر حق الشفعة للشريك و كراهة منع فضل الماء او حرمته. و دعوى ان الضرر اخذ حكمة فى الموردين و لذا لا يختص الحكم بصورة وجود الضرر بل يسري مع القطع بعدمه ايضا و على هذا فلا يصح التعدي عن موردها الى غيره، مدفوعة بما عرفت غير مرة من ان الحكمة قد تعمم الحكم عن موردها الى غيره و ان كان لا تخصصه كما فى المقام، حيث يعلم ان الشارع انما حكم بحق الشفعة للشريك و نهى عن منع فضل الماء لدفع الضرر عن من يتوجه اليه الضرر لولا هذين الحكمين، و انما عمم الحكم فى موردهما و لم يقيده بمورد الضرر لتعذر تميزه على المكلفين، فكان فى ايكاله اليهم فوت غرضه. و بالجملة يفهم من الروايتين ان مقصود الشارع من اثبات الحكمين اللذين كان فى عدمها ضرر على بعض المكلفين كان دفع الضرر عنهم فيصح التعدي عن موردهما الى ساير الموارد لكن يقتصر فيها على خصوص صورة توجه الضرر كما لايخفى. و من ذلك يظهر ان الاستدلال على عموم القاعدة بالروايتين فى محله، نعم يشكل الاستدلال لذلك برواية الواردة فى قضية سمرة لما

الحكم بالضمان ضرري كما ان عدم الحكم به اوالحكم بعدمه كذلك فيكون من موارد تعارض الضررين و لا اشكال فى عدم الاولوية اذا لم يتعمد احدهما على الاضرار، و انماالاشكال فى صورة عدم التعمد حيث امكن القول بان الحديث لما سيق مساق الامتنان لا يشمل الضرر الوارد على المتعمد و فيه كلام سياتى ان شاءالله تعالى فتامل.

هذا كله مضافا الى ان الظاهر ان اثبات الضمان بالحديث مستلزم لتعدد اللحاظ و وجهه ان الحديث اولا و بالذات اخبار عن عدم وقوع الضرر و انما راجعناه الى التشريع صرفا للكلام عن الكذب و من الواضح ان الاخبار عن عدم وقوع الضرر لابد و ان يكون اما بلحاظ الحدوث و فيه لو حظ الضرر الذي لم يحدث و لم يقع فينجز عن عدم حدوثه و وقوعه او بلحاظ البقاء و فيه لو حظ الضرر الواقع والحادث فينجرّ بعدم بقائه والاخبار بالامرين جمع بين اللحاظين نظير ما يقال فى قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فى رد من استظهر منه معنى ينطبق على قاعدة الطهارة و الاستصحاب معا، فافهم واستقم.

افاده المحقق من ان المنفی فیها بقاعدة لاضرر حرمة تصرف الانصاري فی مال الغیر او جواز تصرف سمرة فی ماله کیف یشاء، فتدبر.

بقی الکلام فی دفع ما توهمه المحقق من ان الالتزام بعموم القاعدة یقتضی الحکم بالضمان و اخراجه من بیت المال فیما لو اضر حیوان علی احد و بجواز طلاق الحاکم امراة غاب عنها زوجها اولم ینفقها و کان بقاؤها علی الزوجیة ضررا علیها.

فنقول: الالتزام بعموم القاعدة لا یقتضی شیئا من ذلك، لان الحکم بالضمان فی المسألة الاولی ضرر علی المسلمین والحکم بعدمه ضرر علی صاحب المال فیتعارض الضرران و یتساقطان حیث لیس احدهما اولی بشمول القاعدة له دون الاخر، و لان الحکم بجواز طلاق الحاکم فی المسألة الثانیة ضرر علی الزوج و عدمه ضرر علی الزوجة فیتعارضان ایضا و یتساقطان[1] الا فیما اذا کان احدهما اولی بالشمول، کما اذا فرض تمکن الزوج من الانفاق علیها و دفع الضرر عنها و لم یفعل، فانه یمکن ان یقال: ان فی هذا المورد کان الضرر الوارد علی الزوجة اولی بشمول القاعدة لها، و مما یوید ما ذکرناه ما ورد فی اخبار المسألة من التقیید فی بعضها بانه ان تمکن الزوج من الانفاق علیها فلم ینفق فللحاکم ان یفرق بینهما و الا فلتصبر، هذا منقول بالمعنی، و من شاء ان یطلع علی تلك الاخبار فلیراجع الی باب عنون فی‌الوسائل فی هذه المسألة والله العالم و هوالحاکم.

التنبیه السادس: مقتضی القاعدة بحسب بعض الفروع

قال الشیخ قدس سره فی رسالته المعمولة لقاعدة دفع الضرر: ان مقتضی هذه القاعدة ان لایجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه الیه، و انه لایجب علی احد دفع الضرر عن الغیر باضرار نفسه، لان الجواز فی الاول والوجوب فی الثانی حکمان ضرریان، و

۱.-هذا مضافاً الی انّ ما هو المانع من شمول القاعدة للزوجیة فی المقام مع انّها امر وجودي مجعول بجعل احکامها لعله هو المانع من شمولها للحکم العدمی الذي هو عدم جواز طلاق الحاکم و بعبارة اوضح انّ مقتضی قاعدة لاضرر رفع الزوجیة بمجرد کونها ضرراً علی الزوجة و هذا ممّا لا یلتزم به احد بل هو خلاف الاجماع و الاتفاق فیخصص القاعدة فی هذا المورد بالاجماع و علی هذا نقول کما ان الضرر الناشئ من بقاء الزوجیة خارجٌ عن تحت القاعدة بالاجماع کذلك الضرر الناشئ من عدم جواز طلاق الحاکم فلمانعٌ الاجماع لا قصور القاعدة عن الشمول فتدبّر فان هذا دقیق (منه عفی عنه).

يترتب على الاول ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار خلافا للشيخ رحمه‌الله مدعيا عدم الخلاف فيه، و قد حمل على ما اذا خاف من وقوعه هلاك نفس محترمة اذ يجب حفظ النفس المحترمة، غاية الامر لزوم اجرة المثل للاسناد كاخذالطعام لسدّ الرمق، و يمكن حمله على ما لم يتضرر اصلا بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير، فتامل.[1]

و يترتب على الثانى جواز اضرار الغير اكراها او تقية، بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احد و اوعد على تركه الاضرار بالمامور اذا تركه جاز للمامور اضرار الغير و لا يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير، و لايتوهم ان هذا من قبيل الاول لان المامور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولاً، لان المكره مريد ابتداء تضرر الغير فيامره و انما يضرك لاجل ترك ما اراده اولا و بالذات، انتهى كلامه زيد فى علو مقامه.

اقول: قد يتوجه الضرر بجريانه الطبيعي العادي الى المكلف، و اخرى الى الغير، و ثالثة الى الغير ايضا، لكن لا بجريانه الطبيعي، بل بان يكون المكلف واسطة فى ايصاله. و يقع التكلم فى هذه الموارد تارة مع قطع النظر عن قاعدة لاضرر، و اخرى مع النظر اليها لا اشكال فى ان مقتضى القواعد الأوّلية مع قطع النظر عن قاعدة لاضرر عدم جواز اضرار الغير بدفع الضرر المتوجه الى نفسه فى الفرض الاول، لانه من اضرار المومن الدال على حرمته اخبار كثيرة، و عدم وجوب دفع الضرر عن الغير فى الفرض الثانى لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه او لا، و عدم حفظ ماله و دفع الضرر عنه ليس اضراراً عليه كى يدل على حرمته الادلة الدالة على حرمة اضرار الغير، و عدم جواز اضراره فى الفرض الثالث، لان توسطه فى ايصال الضرر الى الغير اضرار المومن فيحرم بادلته، و كونه مكرها فى ذلك لايخرجه عن الحرمة، لما تبين فى محله من ان ادلة دفع الاكراه قاصرة عن شمولها لما اذا اكره المكلف على

۱.- لعل وجهه وضوح الفرق بين مسألة الاستظلال بحائط الغير و بين اسناد الحائط الى جذعه حيث ان الاول ليس تصرفا فى ماله دون الثانى، فتدبر.

ترك الواجبات او فعل المحرمات الا اذا اوعد على ما علم كونه اهم من مخالفة التكليف فی نظر الشارع. و اما مقتضی قاعدة نفی الضرر فهی علی ما ذكرناه من المعنی لا تزيد امرها عن الادلة الدالة على حرمة اضرار الغير و لايتغير حكم الفروض المذكورة بها، و اما على ما اختاره العلامة الانصاري والمحقق النائينی فيشكل الامر من جهة ان جواز اضرار الغير بدفع الضرر عن نفسه ضرر على الغير، و عدم جوازه ضرر على نفسه، و وجوب دفع الضرر عن الغير ضرر على نفسه، و عدم وجوبه ضرر على الغير فيتعارض الضرران و يتساقطان، و يرجع الى مقتضى القواعد الاولية، الا ان يكون احدهما اولى بالشمول من الاخر، فتدبر و اغتنم.

التنبيه السابع: تعقيبُ لحكم بعض الفروع و تتميمٌ

لا فرق فی هذه القاعدة بين ان يكون المحقق الموضوع الحكم الضرري من اختيار المكلف اوّلا باختياره، و لا فی اختياره بين ان يكون جائزاً شرعا او محرما، فلو اجنب نفسه متعمدا من وجه الجائز او غيره و علم تضرره بالغسل او شرب دواء يتضرر لاجله بالصوم او صار سببالمرض يتضرر لاجله بالحج و نحوه يرتفع وجوب هذه الاحكام قطعا، لما عرفت فيما سبق ان الضابط فی حكومة دليل لا ضرر على الادلة الاولية كون تلك الاحكام سببا للضرر و عدم حضور المكلف بطيب نفسه لتحمل هذاالضرر فاذا اجتمع الامران يحكم القاعده على ادلة الاحكام من دون دخل لا قدامه وعدمه فی ذلك، و هذا هو مراد العلامة الانصاري‌قدس‌سره فراجع و تدبر.

ثم انه لاباس فی المقام بالاشارة الى بعض ما افاده المحقق النائينی ره تتمة للبحث قال ما ملخصه: ان هاهنا فروعا قد يتوهم التنافی بينها بانفسها والتنافی بين بعضها و ما ذكرناه من ان الاقدام على الضرر فی التكليفيات لا يوجب عدم حكومة القاعدة عليها، منها: ما يقال من انه لو اقدم على موضوع يترتب عليه حكم ضرري كما لواجنب نفسه متعمدا مع تضرره بالغسل او شرب دواء يتضرر لاجله بالصوم ان الاقدام لا يوجب عدم جريان القاعدة، و منها: ما يقال من انه لو اقدم على نصب اللوح المغصوب فی سفينته يجوز لمالك اللوح نزع لوحه و ان تضرر مالك السفينة بنزعه بلغ ما بلغ الا اذا

استلزم حرمة نفس محترمة، و منها: ما يقال من انه لو اقدم المستاجر على بناء دار او غرس شجر فى الارض المستاجرة ان لمالک الارض هدم البناء و قلع الشجر بعد انقضاء زمان الاجارة و ان تضرر به المستاجر، و لكن الفرق بينها واضح بملاحظة ما ذكرناه، فان المجنب نفسه متعمدا او الشارب للدواء و لم يكن مكلفا بالغسل والصوم الا بعد الجنابة والشرب و التكليف بهما حينئذ ضرري فالضرر مستند الى حكم الشارع، و هذا بخلاف غاصب اللوح فانه مامور قبل النصب بالرد و لم يكن له الرد ضرريا و انما اقدم على اتلاف ماله لمخالفته بالتكليف بالرد، و هكذا مسألة الغرس فى الارض المستاجرة، فان مع علمه بعدم استحقاق البناء اوالغرس الا فى مدة الاجارة فقد اقدم على الضرر. و بالجملة الاقدام قد يكون على موضوع يتعقبه حكم ضرري، و اخرى على نفس الضرر، و ثالثة على امر مستلزم لتعلق الحكم الضرري، والفرق بين الاولين فى غاية الوضوح، حيث ان علة الضرر فى الاول حكم الشارع والاقدام كان مقدمة اعدادية له، و فى الثانى الامر بالعكس، انما الاشكال فى الفرق بين فرض الاول والثالث، والفرق يظهر بالتامل فيما ذكرناه من ان كلما كان الضرر عنوانا للحكم يرتفع هذاالحكم بلاضرر، و كلما كان عنوانا للاقدام لايرتفع فان الفرض الاول من قبيل الاول، لانه لولاالحكم الشرعى لم يكن الشخص متضرر الشرب الدواء، فالشرب ليس اقداما على الضرر و لايتعلق به حكم ضرري، و انما هو علة لتحقق موضوع الحكم الضرري، فالضرر لا عنوان ثانوي له ولا لحكمه، بل هو عنوان ثانوي لحكم الشارع، و حيث ان تضرره بالصوم سواء كان قهريا او لشرب الدواء انما ينشأ من طريق امتثال الحكم، فالحكم هو علة العلل و الامتثال مقدمة اعدادية. و اما حكم الفرض الثالث فحكم الفرض الثانى سواء كان من قبيل نصب لوح مغصوب او من قبيل غرس الشجر فى الارض التى تنتزع من يده قبل وصول الشجر الى حد كما له. اما مسألة اللوح فمضافا الى ان الاقدام هوالجزء الاخير من العلة للضرر لا الحكم الشرعى لا تشملها القاعدة لوجهين اخرين: الاول ان الضرر نقص فى ملک الانسان والغاصب لم يكن مالكا لتركيب السفينة والهيئة الحاصلة منها ومن النصب اللوح المغصوب. الثانى انه حيث دل الدليل على انه ليس لغرق ظالم حق فلا حرمة لماله

فلا يشمله القاعدة لخروج هذاالمال عنها تخصصا، لان القاعدة تنفى الضرر الذي يرد على المال المحترم. و اما مسألة غرس الشجر الذي ينقضى زمان استحقاق مالكه لا بقائه قبل كما له فحالها حال مسألة نصب اللوح، فان وجوب تخليص ارض الغير و ان لم يكن فعليا الا انه مع علمه بانقضاء زمان الاستحقاق قبل كمال الشجر اقدم على الضرر، والاقدام على الغرس ليس فى طريق امتثال الحكم، فقياسه على الفرض الاول مع الفارق، انتهى حاصل كلامه زيد فى علو مقامه.

ملاحظةٌ على ما ذكره المحقق النائينى قدس سره

اقول: لايخفى اضطراب كلامه فى المقام، حيث يستفاد من صدره ان ضابط الفرق بين الفرع الاول و غيره عدم ثبوت التكليف حين الاقدام فيه دون غيره، و من اواسطه ان الضابط كون الاقدام على نفس الضرر و كونه جزء الا خير من العلة له، و فى الفرع الثانى و الثالث و مقدمة اعدادية له فى الفرع الاول، و من اواخره ان الضابط وقوع الاقدام فى طريق الامتثال فى الفرع الاول دون غيره، و جميع هذه الضوابط الثلاثة محل النظر.

اما الاول فلان التكليف ليس فعليا فى فرع الاخير فيما لو اقدم على غرس شجر او بناء فى ارض المستأجرة الا بعد انقضاء زمان الاجارة و علمه بانقضاء زمان الاستحقاق قبل كما لها لايكون فارقا بين الفرعين، مع ان العلم بالتكليف الفعلى بالصوم والغسل بعد حصول شرائطه موجود فى الفرع الاول ايضا، كما لا يخفى.

و اماالثانى فلانه لا فرق بين الاقدام على الجنابة و شرب الدواء و بين الاقدام على غرس الشجر فى الارض المستأجرة، فان كان الاقدام فى الثانى اقداما على نفس الضرر و جزء الاخر من العلة له كان فى الاول كذلك، و الا فلا، وليت شعري بل دعوى الفرق بينهما دعوى بلابرهان و مجرد الاقرار باللسان.

و اما الثالث فلانه كما ان تضرره فى الفرع الاول انما ينشأ من طريق امتثال الحكم فكذلك فى الفرع الثالث، و كانه قاس بين الصوم والغسل و بين غرس الشجر فتخيل ان الاول امتثال لحكم الشارع دون الثانى. و يرد عليه ان القياس انما هو بين الصوم و الغسل و بين رد الارض فارق و كلاهما امتثال لحكم الشارع فالتضرر انما وقع فى طريق

الامتثال والحكم هو العلة للضرر فى المقامين، و كيف كان فما افاده ليس فارقا بين الفرعين. و اما ما ذكره فى مسألة اللوح والخشب يرجع الى وجوه ثلاثة: احدها ان الاقدام على نصبها فى السفينة و البناء اقدام على الضرر و جزء الاخير من العلة له، و فيه ما عرفت من انه لافارق بين الفروع الثلاثة من هذه الجهة فتامل. الثانى ان الضرر عبارة عن النقص فى ما يملكه الانسان والغاصب ليس مالكا للهيئة الحاصلة من نصب الواح السفينة مع اللوح المغصوب او من نصب الاخشاب مع الخشب المغصوب، و فيه: اولا: ان مقتضى ذلك عدم جواز اخذ صاحب اللوح للوحه ان اوجب ذلك تلف المادة مع انهم لا يلتزمون بذلك و يفتون بان لمالكه اخذه و نزعه و ان تضرر مالک السفينة بنزعه بلغ ما بلغ بل تردد بعضهم فى جواز ذلك فيما لو ادى الى تلف نفس الغاصب، و ثانيا: ان مقتضاه ان لا يضمن الشخص الثالث بكسر السفينة و تخريبها و ازالة هيئتها لانه لا مالک لها على ما افاده و الالتزام به خارج عن طريقة الشريعة. الثالث عدم شمول القاعدة لمال الغاصب، لانه لا احترام له بحسب ما ورد من انه ليس لعرق ظالم حق والقاعدة تنفى الضرر الذي يرد على المال المحترم فيكون خروج المقام عنه تخصصا. و فيه انه بنفس القاعدة يثبت الاحترام للاموال فهى تنفى الضرر الوارد على مطلق المال و به يستكشف احترام الاموال، و على هذا فكل ما خرج عن تحتها يكون خروجه بالتخصيص لامحالة هذا. و لو كان القاعدة ناظرة الى الاموال التى ثبت احترامها لا شكل الامر فى جواز التمسک بها فى الموارد الكثيرة التى لا دليل فيها على احترام مال الغير، و كيف يمكن الالتزام به و اثبات الاحترام له فى هذه الموارد بنفس القاعدة ليس الا دوريا على هذا المسلک. و بالجملة فالظاهر ان القاعدة تنفى الضرر الوارد على المال و تكون دليلا على احترامه و حينئذ كان الخارج خارجا بالتخصيص. و قد تلخص من جميع ما ذكر انه لا ينهض ما افاده فى الفرق بين الفروع فارقا فنقول: قد تقدم فى بعض المباحث السابقة ان القاعدة لا تنفى الضرر الذي احضر المكلف نفسه له بطيب الخاطر. و على هذا فلا اشكال فى انها لا تنفى الضرر الوارد عليه من جهة المعاملة الغبنية مع كونه عالما عامدا، و اما الضرر الناشئ من حكم الشارع بلزوم تلک المعاملة او صحته مع جهلة بكونها غبنياً او

من حكمه بوجوب الصوم او الغسل بعد ما اوجب المكلف بنفسه توجه الحكم الضرري اليه او من حكمه بوجوب رداللوح المغصوب اوالارض المستأجرة فارغة فهو مما لا اشكال فى شمول القاعدة له، لان المكلف لم يطب نفسه بهذا الضرر، فلا قصور فى القاعدة من شمولها له الا انه يتعارض الضرران فى مسألة غرس الشجر و فى مسألة اللوح والخشب. و لا اشكال فى ان رعاية الضرر الوارد على مالک اللوح والارض كان اولى من رعاية ضرر الغاصب والزارع، لانه مقتضى الامتنان الذي هو مساق الحديث الشريف، و لان الغاصب والزارع اوجبا لا يراد الضرر اما على نفسهما او على مالک اللوح والارض، و لما ورد فى غير واحد من الاخبار الواردة فى باب الغصب و غيره من ان الضرر فى امثال المقام يتوجه الى من اوجب ادخاله. و لما كان هذه الاخبار كثيرة غاية الكثرة لا نتعرض لها و من شاء فليطلبها من مظانها، و من ذلك تعرف الفرق بين الفروع الثلاثة المتقدمة، فافهم و استقم.

ثم انه هل المنفى بالقاعدة فى المعاملة الغبنية صحة العقد او لزومه؟ و على الثانى هل المنفى لزومه من اول الامر او من حين الاطلاع على الغبن؟ و يظهر النتيجة فى المنافع المتخللة فانها ملک لصاحب الاصلى الاولى على القولين الاولين، و لغيره على القول الثالث، و كيف كان ذهب بعض الاعلام الى ان القاعدة تنفى لزوم العقد و ظاهر عبارته اللزوم من حين الاطلاع لامن زمان العقد، و الاقوى خلافه اما اولا فلان ما ينطبق عليه الضرر خارجا ليس الا العقد، و القاعدة انما ترد على الموضوع الضرري، و ان شئت قلت: ان الحكم الذي ينشأ منه الضرر اولا و بالذات و بنظر العرف ليس الاحكم الشارع بجواز العقد و صحته، فهذا هو المرفوع. و اما ثانيا فلان نفى اللزوم من حين الاطلاع على الغبن قد لا يجبر ضرر المالک من جهة المنافع المتخللة، و مقتضى القاعدة نفى الضرر عن المكلف بالكلية. و اما ثالثا فلان الحكم برد العين ضرر على من انتقل اليه بالعقد كما ان الحكم بعدمه ضرر على مالكها الاولى فتعارض الضرران ولااولوية لاحدهما على الاخر بخلاف الحكم بفسادالعقد من راس، حيث ان مقتضاه عدم تملک طرف المعاملة للعين من راس فالحكم بردّه ليس ضرراً عليه، لانه عبارة عن نقص فى الاموال والانفس و هذا

واضح، ثم لا يخفى ان هذا كله فيما لم يطب نفس مالک العين بالضرر الوارد عليه و الا فلا حكومة للقاعدة لا على صحة المعاملة و لا على لزومها، بل يحكم حينئذ بلزوم العقد و صحته على ما تقدم فى بعض المباحث السابقة، و لعل هذا هو وجه ما ذهبوا اليه من ان القاعدة تثبت الخيار لمن وقعت المعاملة على ضرره، فانه لما كان المكلف بالخيار بين امضاء العقد بان استطاب نفسه به و بين عدمه عبّر عن هذا المعنى بالخيار و الا فالقاعدة لا تقتضى الخيار الاصطلاحى، كما لا يخفى على من تدبر.

التنبيه الثامن: فى دوران الامر بين الحكمين الضرريّين

لو دار الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر فاختار شيخنا العلامة فى «الفرائد» و فى رسالته المعمولة لقاعدة نفى الضرر ان المرجع العمومات مع فقد المرجح، و مع وجوده بان يكون احدهما اقل ضررا يختار ذوالمزية اعنى ضررالاقل من دون فرق فى ذلك بين شخص واحد او شخصين

و اورد عليه فى التقريرات بان تصادم الضررين فى المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل هو من قبيل تزاحم الحقين، و مقتضاه الترجيح باختيار اقل الضررين مع وجود المرجح و الا فالتخيير، و نظير ذلك فى الجملة ما عن المحقق الخراسانى فى «حاشية الفرائد» و حاصله: ان تصادم الضررين ان كان بالنسبة الى شخص واحد ليس من باب تعارض الفردين للعام بل من باب التزاحم لوجود المقتضى لنفى كل ضرر و انما المانع عدم امكان نفيهما معا و لازم ذلك التخيير مع فقد المرجح و الا فالترجيح، و ان كان بالنسبة الى شخصين فالمقتضى لنفى كل منهما و ان كان موجود ايضا، الاّ انه لا وجه للحكم هاهنا بالتخيير و المفروض انتفاء المرجح اذ لا معنى للمنّة على العباد برفع الضرر فيما كان نفيه عن احد مستلزما لثبوته على الآخر و لو كان اقل، فيستكشف بذلك عن عدم ارادتهما فيجب الرجوع الى ساير القواعد انتهى.

تشقيقٌ و تحقيقٌ

اقول: يختلف حكم تعارض الضررين باختلاف الموارد، فتارة يدور الامر بين ايراد

الضرر اما على نفسه او على الغير، و اخرى يدور الامر بين ايراد احد الضررين على الغير و ثالثة يدور الامر بين ايراد احد الضررين على نفسه، و رابعة يدور الامر بين ايراد احد الضررين على شخصين، فعلى الاول ان كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها اليه لايجوز له دفعه الى الغير و ان كان متوجها الى غيره لايجب عليه صرفه الى نفسه و ان كان متوجها الى الغير ايضا لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لايجوز له التوسيط و ان كان فى عدمه ضرر عليه، و مسألة التولى من قبل الجائر يدخل فى هذاالقسم كما لايخفى، و حكم هذه الفروع الثلاثة قد تبين فى الامرالسادس فراجع. و ان كان نسبته اليهما على حد سواء بان لم يكن بمقتضى جريه العادي متوجها الى هذا ولا الى ذاك، كما فيما لو ادخل دابة رجل راسه فى القدر الاخر فدارالامر بين ذبح الدابة او كسرالقدر فلا اشكال فى انه يختار حينئذ اقل الضررين، الا انه لو كان احدهما مقصرا فى ذلك يكون هو الضامن لضرر الاقل، كما انه لو كان احدهما مطالبا بماله يكون ضامنا لمال الاخر، و مع عدم التقصير و المطالبة من احدهما يقسم بينهما ضرر الاقل كما لا يخفى على المتامل. و من ذلك يظهر ضعف القول بان الضامن فى المقام من كان ضرره اقل، فافهم واستقم.

و على الثانى بان دارالامر بين ايراد احدالضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك، و كان فى تركه يتوجه اليه ضرر عظيم من قتل النفس او ما شابهه فى الاهمية فيحول الامر الى الغير فان اختار احدهما فيختاره المكلف سواء كان اقل الضررين او اكثرهما و الا فيخير، و من ذلك يظهر ضعف القول بالرجوع الى اقل الضررين على الاطلاق، فتامل.

و على الثالث فالمكلف بالخياربين اختيار اقل الضررين او اكثرهما كما فى الصورة الثانية.

و على الرابع بان دارالامر بين ايراد احدالضررين على شخصين كما لو اكره المكلف على ايراد الضرر اما على هذا او على ذاك، فلا اشكال فى انه يختار حينئذ اقل الضررين كما فى بعض فروع الصورة الاولى الا انه يقسم بينهما على الظاهر، هذا مقتضى التامل التام

فى مفاد القاعدة و لتكن على ذكر منه لعله ينفعک فى غير مقام.

التنبيه التاسع: نسبة القاعدة الى قاعدة السلطنة

هل يجوز تصرف المالک فى ملكه اذا استلزم تضرر جارهام لا؟ وجهان: قال فى «المبسوط» فى باب احياء الموات: ان حفر رجل بئرا فى داره و اراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف يقرب هذاالبئر لم يمنع منه و ان ادّى ذلك الى تغيير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه بالكنيف والبالوعة، لان له ان يتصرف فى ملكه بلا خلاف.

و قال فى «السرائر» فى باب تحريم الحقوق: و ان اراد الانسان ان يحفر فى ملكه او داره و اراد جاره ان يحفر لنفسه بئرابقرب ملک البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف و ان نقص بذلک ماء البئر الاولى لان «الناس مسلطون على اموالهم»[1] و قال فى مسألة ان لا حريم فى الا ملاك: ان كل واحد يتصرف فى ملكه على العادة كيف شاء و لا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى، و قد اختلف كلام الشافعى فى انه لواعد داره المحفوفة بالمساكن اخانا[2] او اصطبلا او طاحونة[3] او حانوته[4] فى صف العطارين حانوت حداد او قصار على خلاف العادة على قولين: احدهما انه يمنع و به قال احمد لمافيه من الضرر واظهرهما عنده الجواز و هو المعتمد لانه مالک للتصرف فى ملكه و فى منعه من تعميم التصرفات اضرار به هذا اذا احتاط و احكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل مايغلب على الظن انه يودّى الى خلل فى حيطان الجار فاظهر الوجهين عندالشافعية ذلك، و ذلك كان يدق فى داره الشيء و قاع نيقاً يزعج به حيطان الجار او حبس الماء فى ملكه بحيث ينشر النداوة الى حيطان الجار فان قلنا لايمنع فى الصورة الاولى فهنا اولى الى ان قال: و الاقوى ان لا رباب الا ملاك ان يتصرفوا فى املاكهم كيف شاؤوا فلو حضر فى ملكه بالوعة و فسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه و لا ضمان بسببه ولكن يكون قد فعل

۱.- بحارالانوار ج ۲ ص ۲۷۲ الباب ۳۳؛ عوالى اللالى ج ۱ ص ۲۲؛ نهج‌الحق ص ۴۹۴

۲.- اخان: محل نزول المسافرين و الحانوت.

۳.- الطاحونة محل الرحى و بيت الطحن.

۴.- حانوت: دكان الخمّار او مطلق الدكّان.

مکروها انتهی.

و قال فی «الدروس» فی باب احیاء الموات: ولا حریم فی الاملاك لتعارضها فلکل احد ان یتصرف فی ملکه بما جرت العادة به و ان تضرر صاحبه و لاضمان انتهی.

و قال فی «جامع المقاصد» فی مسألة تأجیج النار و ارسال الماء فی ملکه: انه لما کان الناس مسلطین علی اموالهم کان للانسان الانتفاع بملکه کیف شاء، فاذا دعت الحاجة الی اضرام نار او ارسال ماء جاز فعله و ان غلب علی ظنّه التعدي الی الاضرار بالغیر، انتهی.

اقول: کلمات العلماء مضطربة فی المقام کماتری، ففی بعضها قید جواز التصرف بما لیس علی خلاف العادة، و لا اشکال و لا خلاف فی جواز هذا النحو من التصرف و ان ادی الی ضرر الجار لان السیرة المستقرة بین المسلمین جرت علی ذلك، فلو فرض ان مقتضی قاعدة نفی الضرر عدم جوازه ایضا کانت السیرة مخصصة لها.

عقدٌ و حلٌ

انما الاشکال فی التصرفات التی لم یجر العادة علیها و هی علی اقسام ثلاثة: احدهامایوجب ترکها ضررا علی المالک، الثانی ما یوجب ترکها منع الانتفاع فقط،الثالث ما لا توجب شیئاً منهما. لا اشکال فی عدم جواز التصرف فی القسم الثالث بل الثانی ایضا اذا استلزم ضرر الجار، لان قاعدة الناس مسلطون علی اموالهم محکومة بقاعدة لاضرر والمفروض ان منع المالک من التصرف لیس ضررا علیه، فالاشکال کله فی القسم الاول من اقسام التصرف و اختار العلامة الانصاري‌ﷺ الجواز مستدلا بعموم «الناس مسلطون علی اموالهم»[1] و بقاعدة «لا حرج» و حاصل کلامه: انه بعد تعارض الضررین یکون المرجع عموم القاعدة المذکورة قال: و یمکن الرجوع الی قاعدة لا حرج اما لحکومة تلک القاعدة علی قاعدة لاضرر ابتداء، و اما لتعارضهما والرجوع الی الاصل. و لعل مراده بالاصل اصالة الجواز لا الاصل فی الاموال، و حینئذ یکون عدوله عن الرجوع الی

۱.- بحارالانوار ج ۲ ص ۲۷۲ الباب ۳۳؛ عوالی اللالی ج ۱ ص ۲۲۲؛ نهج‌الحق ص ۴۹۴

قاعدة التسلط الى الاصول العملية لتعارض هذه القاعدة مع ادلة حرمة الاضرار.

نقدٌ و نظرٌ

و كيف كان فقد اورد عليه فى التقريرات صغرويا و كبرويا و حاصل الاول ان قاعدة لاحرج لا تشمل الحرج الجوانحى بل هى مختصة بالحرج فى الجوارح و ان المقام ليس من دوران الامر بين الضررين اللذين لا يمكن نفيهما معاً، لان الحكم المجعول اما جواز تصرف المالک او حرمته، فان كان الاول فالضرر مختص بالجار و مقتضى قاعدة نفى الضرر نفيه و لازمه حرمة تصرف المالک فى ماله و ضررالمالک انما ينشأ من حكومة القاعدة على عموم السلطنة والضرر الناشئ منها لايعقل ان يكون محكوما بها، و ان كان الثانى فالضرر مختص بالمالک و مقتضى القاعدة نفيه و لازمه جواز التصرف و ضررالجار انما ينشأ من حكومة القاعدة على ادلة حرمة التصرف فلايعقل ايضا ان يكون محكوما بها، و قياس المقام بمثل قوله صدق العادل الشامل للخبر المتولد عن نفسه او بمثل قوله كل خبري صادق الشامل لنفس هذاالاخبار مع الفارق، اذهما قضيتان حقيقيتان و لا نظر فيهما الى الافراد الخارجية بخلاف حديث نفى الضرر، فان النظر فيه نظر الحكومة الى افراد الحكم، و المحكوم لابد و ان يكون رتبته قبل الحاكم لابعده. نعم لو كان لا ضرر اخبارا عن الواقع لصح شموله للضرر المتولد عن نفسه الا انک قد عرفت انه حاكم على الادلة الاولية فليس النظر فيها نظر الاخبار عن الواقع، انتهى حاصل اشكاله الراجع الى منع الصغرى.

و يرد على ما ذكره من اختصاص لا حرج بالحرج الجوارحى منع الاختصاص و ما دعوى ذلك الا بلا برهان، و على ما ذكره من ان الحكم المجعول اما جواز التصرف فالضرر مختص بالجار و اما حرمته فالضرر مختص بالمالک و ليس المقام من تعارض الضررين: ان الحكم المجعول شيئان احدهما جواز تصرف المالک فى ملكه الثانى حرمة اضراره اخاه، والاول ضرر على الجار والثانى ضرر على نفسه، فالمقام من قبيل تعارض

الضررين بالاخرة. و على ما ذكره من ان قاعدة لاضرر لا تشمل الضرر المتولد من نفسها: ان لازم ذلك جواز اتلاف مال الناس فيما لو كان فی تركه ضرر على المكلف لان دليل المجعول ليس الا حرمة اتلاف مال الناس والمفروض انه ضرر على المكلف فيحكم عليه قاعدة لاضرر و مقتضاه جواز الاتلاف والضرر الناشئ منه على الغير متولد من القاعدة فلا تشمله كما هوالمفروض. ولعمري ان الالتزام بذلک خارج عن طريقة الشرع كما لا يخفى. و يرد على ما علل ذلك به ما عرفت من انه لا منافاة بين ان يكون لاضرر اخبار عن الواقع و بين ان يكون حاكما على الادلة الاولية و لا يشترط فی دليل الحاكم تقدمه على دليل المحكوم هذا، فتدبر و اغتنم.

و حاصل الاشكال الراجع الى منع الكبرى: انه ليس المقام من قبيل ماورد عموم مثل قوله اكرم العلماء ثم ورد دليلان فی عرض واحد دل احدهما على وجوب اكرام الفساق منهم و الاخر على عدم وجوبه ليكون المرجع بعد تعارض الدليلين هوالعام، بل المقام من قبيل ما لو كان احد هذين الدليلين فی طول الاخر و ليس يجوز الرجوع الى العام حينئذ، كما انه ليس المقام مقام اجتماع قاعدة لاضرر و لا حرج، بل احدهما محكم دون الاخر، و ذلك لانه ان كان الحكم المجعول جواز التصرف كان المحكم قاعدة لاضرر و بها ينفى الضرر عن الجار و ليس لقاعدة لاحرج حينئذ مجال لان عدم جواز تصرف المالک فی ماله و ان كان حرجيا الا ان قاعدة لاحرج لاتحكم على الاحكام العدمية ليثبتها، و ان كان حرمة التصرف كان المحكم قاعدة لاحرج و بها ينفى الحرج عن المالک و ليس لقاعدة لاضرر حينئذ مجال لعين ما مر، و حيث ان المجعول هو عموم السلطنة فلا محالة يحكم بعدم جواز التصرف الا ان المنة اقتضت جوازه فيما اوجب عدمه ضررا على المالک انتهى حاصل كلامه. و فيه مواقع للنظر، فانه يرد على ما افاده فی الفرق بين المقام و بين ما ورد عام ثم دليلان احدهما موافقله و الاخر مخالف: انه ان كان ذلك عين الاشكال المذكور فی منع الصغرى ففيه ما عرفت، و ان كان مع الغضّ عنه، ففيه: انه لا فرق بين المقامين حيث ان الحكم بنفى الضرر عن المالک موافق لعموم السلطنة والحكم بنفى

الضرر عن الجار مخالف له، فيتعارض الضرران و يرجع الى عموم السلطنة فتامل. و يرد على ما ذكره فى وجه عدم اجتماع قاعدة لاضرر و لاحرج فى المقام: ان اللازم من جريان قاعدة لاضرر حرمة التصرف كما ان اللازم من جريان قاعدة لاحرج جوازه و كل منهما حكم وجودي. و يرد على ما ذكره من ان المنة تقضي بجواز التصرف فيما لو اوجب عدمه ضررا على المالک: بان المنة انما يلاحظ بالنسبة الى عموم الناس فيلزم رعاية ضرر الجار ايضا. هذا و قد تلخصّ من جميع ما ذكر ان مقتضى القاعدة بعد تعارض الضررين هوالرجوع الى عموم السلطنة، الا ان الانصاف انه منصرفة عن بعض صور التصرفات التى لم يجر عليها العادة كما لايخفى، والمسألة لايخلو عن تامل، هذا تمام الكلام فى قاعدة نفى الضرر.[1]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱.- قد تم تسويد هذا الاوراق فى ۸ شعبان المبارك ۱۳۶۹ هق و على الله التكلان فى البداية و النهاية