

تنقيح الاصول الجزء الثالث

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيدنا خاتم الأنبياء و المرسلين محمد- صلى الله عليه و آله أجمعين- و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

و بعد:

فهذه من إفادات مولانا الأفخم و استاذنا الأعظم آية الله العظمى الحاج آغا روح الله الموسوي الخميني- أدام الله أيام إفاداته و إفاضاته- بذلتُ جهدي لضبطها- بدون زيادة أو نقصان- كما أفاده؛ ليستفيد منها الطالب، و يكون ذخراً ليوم فقري و فاقتي. و به أستعين:

قال الشيخ الأعظم قدس سره في «الفرائد»: اعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ: إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ.

ثمّ يبيّن أقسام الشكّ و مجاري الاصول العمليّة «١».

و عدل المحقّق صاحب الكفاية قدس سره عن تثليث الأقسام، و قال:

إنّ البالغ الذي وُضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم شرعيّ فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ: إمّا أن يحصل له القطع أو لا.

ثمّ يبيّن أقسام الشكّ و مجاري الاصول «١».

و إنّما عدل عمّا صنعه الشيخ قدس سره لتداخل الأقسام بعضها في بعض فيما صنعه، فإنّ الظنّ إن قام دليل شرعيّ على اعتباره فهو داخل في القطع، و إلّا فهو داخل في الشكّ، و يجري عليه أحكامه، و لعدم اختصاص متعلّق القطع بالأحكام الواقعيّة فقط.

ثمّ قال: و إن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام فالأولى أن يقال: إنّ المكلف: إمّا أن يحصل له القطع أو لا، و على الثاني: إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ... إلى آخر ما ذكره قدس سره «٢».

و يرد على كلا الطريقتين: أنّه إن اريد بالقطع القطع التفصيلي فقط، فلا يلتزمان • بذلك؛ لوقوع البحث عن أحكام العلم الإجمالي في هذا الباب، و إن اريد به الأعمّ من القطع التفصيلي و الإجمالي يرد عليه: أنّه لا يُناسبه- حينئذٍ- جعل باب الانسداد على الحكومة في قبال باب القطع؛ لوضوح أنّ من مقدّمات باب الانسداد العلم الإجمالي بوجود التكاليف، غاية الأمر أنّه لا يجب الإتيان بجميع أطراف العلم الإجمالي للزوم العسر و الحرج المنفيين. و كذلك لا يُناسبه جعل باب الاشتغال باباً على حدة فيما لو تعلّق القطع بالحكم، لا الحجّة، فإنّه من أقسام القطع الإجمالي، في قبال باب القطع و كذلك موارد التخيير في غير موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ المناسب- حينئذٍ- ذكر هذه المباحث في باب القطع.

و لا محيص عن هذه الإشكالات إلّا بالالتزام: بأنّ المقصود من ذكر هذه الأقسام في صدر الكتاب هو بيان ما يُبحث عنه في الكتاب إجمالاً، لا تحقيق بيان مجاري الاصول العمليّة و غيرها، كما ذكره المحقّق الميرزا النائيني قدس سره «٣». لكن لا يخفى ما فيه، فإنّهما ٠ في ذلك بصدد بيان التحقيق في مجاري الاصول؛ و لذلك قيّدوا الحالة السابقة في مجرى الاستصحاب بالملحوظة.

فالأولى أن يُجعل القطعُ الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي، و إدخال المباحث الثلاثة المتقدّمة آنفاً في باب القطع، و يقال في التقسيم: إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيٍّ: إمّا أن يحصل له القطع أو لا، و يُراد من متعلّق القطع خصوص الحكم الواقعي.

و على الثاني: إمّا أن يحصل له الظنّ الذي قام على اعتباره دليل أو لا. ثمّ يعقّب ببيان مجاري الاصول، و أنّ مجرى البراءة هو الشكّ في التكليف مع عدم الحالة السابقة، و كذلك موارد التخيير في صورة دوران الأمر بين المحذورين، و مجرى الاستصحاب هو الشكّ في التكليف مع وجود الحالة السابقة، و نذكر المباحث الثلاثة المتقدّمة آنفاً في باب القطع.

و هذا الكتاب يشتمل على أبوابٍ و فصول:

المطلب السادس الأمارات المعتبرة عقلاً و شرعاً

الباب الأوّل في القطع و فيه فصول:

الفصل الأوّل في أنّ مسألة القطع ليس من المسائل الكلاميّة

لأنّ موضوع علم الكلام هو الوجود «١»، و البحث عن الحُسْن و القُبْح في علم الكلام إنّما هو بالنسبة إليه تعالى؛ بمعنى أنّه لا يصدر منه إلّا الحَسَن، و يمتنع صدور القبيح منه تعالى.

و ليس البحث عن مطلق الحُسْن و القُبْح من المباحث الكلاميّة، فلا ريب في أنّ هذا البحث من المباحث الاصوليّة؛ لما عرفت من أنّ مسائل كلّ علم: عبارة عن جملة من القضايا المتناسبة المتّحدة سنخاً، و هذه المبحث- أيضاً- من سنخها؛ لوقوع نتيجتها كبرى لاستنباط الأحكام الشرعيّة، أو لأجل أنّ الموضوع لعلم الاصول هو الحجّة في الفقه، و هو كذلك.

الفصل الثاني في صحّة إطلاق الحجّة على القطع

إنّ ما ذكره: من عدم إطلاق الحجّة على القطع، بخلاف الظنّ، و أنّ الحجّة:

عبارة عن الوسط لإثبات حكم، و الظنّ كذلك؛ لأنّه يمكن أن يقال: «هذا مظنون الخمرية، و كلّ مظنون الخمرية حرام، فهذا حرام»، بخلاف القطع، فلا يقال في الكبرى: «و كلّ مقطوع الخمرية حرام»؛ لأنّ الحرمة متعلّقة بنفس الخمر الواقعي، لا العلم به، فيقال: «هذا خمر، و كلّ خمر حرام، فهذا حرام» «١».

فيه: أنّ الحرمة في صورة الظنّ- أيضاً- متعلّقة بالخمر الواقعي، لا بمظنون الخمرية، فعلى هذا يرد الإشكال في إطلاق الحجّة على الظنّ أيضاً.

و الحلّ: أنّ الحجّة ليست عبارة عن الوسط، فإنّ الحجّة في اصطلاح الاصوليين: هو ما يحتجّ به، و يقع به الاحتجاج بين الموالي و العبيد «٢»، و لا فرق بين القطع و الظنّ المعتبر في إطلاق الحجّة عليهما بهذا المعنى، فإنّ القطع- أيضاً ممّا يحتجّ به بين الموالي و العبيد، أو أنّه عذر للعبيد عند الموالي.

الفصل الثالث في أنّ بعض الخطابات لا تعمّ غير المجتهدين

لا ريب و لا شبهة في أنّ جميع المكلفين مأمورون بالعمل بالأحكام الشرعيّة المستفادة من الخطابات الصادرة من الشارع المقدّس، كما أنّه لا ريب في أنّ استفادة الأحكام الشرعيّة و استنباطها من مداركها مختصّ بالمجتهدين و لا حظّ للعوامّ في ذلك، و مع ذلك اختلفوا: في أنّ الخطابات الصادرة من الشارع، مثل:

(لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ) «١»، هل هي متوجّهة إلى خصوص المجتهدين، أو أنّها تعمّ جميع المكلفين، و أنّ كلّهم مخاطبون بها، لكن حيث إنّ العوامّ لا يتمكّنون من الاستنباط و الفحص عن الأدلّة و المعارضات و نحو ذلك، فالمجتهدون ينوبون عنهم في ذلك «٢». و لكن النتيجة تعمّ جميع المكلفين؟

لكن الحقّ: هو الأوّل؛ فإنّه لا معنى لنيابة المجتهدين عنهم، و لم تقع تلك النيابة و الاستنباط إلى الآن في الخارج، بل المخاطب بها هم المجتهدون فقط، القادرون على الاستنباط، و لكن الحكم الشرعي الذي يستنبطه المجتهد حكم كلّيّ يشترك فيه عامّة المكلفين.

الفصل الرابع في المراد من وجوب متابعة القطع

إنّهم ذكروا: أنّه لا ريب في وجوب متابعة القطع و لزوم الحركة على طبقه «١»:

فإن أرادوا أنّه يجب العمل بنفس القطع من حيث إنّّه صفة خاصّة، فإنّه مع حصول القطع بشيء يتحقّق أمران:

الأوّل: الصفة النفسانيّة القائمة بنفس القاطع.

الثاني: ما تعلّق به القطع من الموضوعات الخارجيّة أو الأحكام الشرعيّة.

فإن اريد من ذلك: وجوب العمل على نفس صفة القطع وجوباً عقلياً أو شرعياً، فلا معنى له، إذ لا معنى للعمل بصفة القطع لعدم قبولها ذلك.

و إن اريد العمل بالمقطوع- أي الذي تعلّق به القطع- و مرجعه إلى وجوب طاعة المولى و عدم مخالفته، فهو من المسائل الكلاميّة لا ارتباط لها بما نحن فيه؛ لأنّه ليس من أحكام القطع و مسائله حتّى يبحث عنه في الاصول، بل اللازم ذكره فيه هو أنّ القطع حجّة بنفسه لا يجعل جاعل.

و العجب من المحقّق الميرزا النائيني قدس سره حيث ذكر أنّ المراد بالقطع في قولهم: «يجب العمل بالقطع» هو المقطوع؛ لأنّ طريقة القطع ذاتيّة «٢»، فإنّ دليله هذا لا يُناسب مدّعا، و لا ارتباط له به، إلّا أن يُوجّه: بأنّ المراد أنّ القاطع حيث لا يرى إلّا المقطوع، و لا يحتمل الخلاف حين القطع: يلزمه العمل به.

الفصل الخامس حجيّة القطع و طريقيّته

إنهم ذكروا- أيضاً- أنّ كاشفية القطع و حجّيته غير قابلة للجعل؛ لأنّ كاشفيته و حجّيته من ذاتياته، أو عين ذاته، أو من لوازم ذاته، و الذاتيات و كذلك لوازم الذات غير قابلة للجعل التأليفي «١».

أقول: لا يخفى ما في ذلك، فإنّ طريقة القطع و كذلك حجّيته ليست عين ذاته، و لا من ذاتياته، و لا من لوازم ذاته؛ لا الذاتي في باب الإيساغوجي، و لا في باب البرهان؛ أي ما لا ينفكّ عنه «٢»، فيشمل لوازم الماهية، أمّا كاشفيته و طريقته فلاّنها لو كانت كذلك لما تخلف عن الواقع، و لما وقع الجهل المركّب أبداً «٣»، مع وقوعه كثيراً. نعم القطع طريق إلى الواقع و كاشف عنه، و لا يحتمل خلافه حين القطع، فهو كاشف عند القاطع حين القطع، و الذاتي لا يمكن أن يكون ذاتياً بالنسبة إلى شخص دون شخص، بل الذاتي ذاتي دائماً و بالنسبة إلى الكلّ.

مضافاً إلى أنّ ما ليس مجعولاً- بالجعل التأليفي، و لا بالجعل البسيط المستقلّ- من اللوازم، هو لوازم الماهية، لا مطلق اللازم، فإنّ لوازم الوجود ليست كذلك، فإنّ الإشراق من لوازم وجود الشمس، ليس مجعولاً بجعل ماهية الشمس، بل هو معلول لوجودها في الخارج.

فوجه عدم مجعولية طريقة القطع: هو أنّ المراد بالجعل: إمّا الجعل التكويني، فهو خارج عن البحث، و إمّا الجعل التشريعي، فلا معنى له؛ لأنّه إن طابق الواقع فهو طريق إليه و كاشف عنه، و لا أثر لجعل الشارع له و لا وجه له، فلا معنى لجعل الطريقة له، و لا فائدة فيه، فإنّ جعل الطريقة له مثل جعل الطريقة للشكّ في أنّه لا يفيد فائدة، و كذلك جعل الظنّ طريقاً تامّاً بعد ما لم يكن كذلك.

هذا بالنسبة إلى طريقته و كاشفيته عن الواقع.

و أمّا حجّيته فهـي- أيضاً- ليست من ذاتيات القطع، بل هي من أحكامه العقلانية التي يُحتجّ بها بين الموالي و العبيد.

ثمّ إنّ ذكر المحقّق الخراساني في «الكفاية»: أنّه بذلك- أي بأنّ الطريقة من لوازم ذاته، لا بجعل جاعل- انقذ امتناع المنع عن تأثيره- أيضاً- مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً و حقيقة في صورة الإصابة «١».

أقول: قد تقدّم في مباحث الألفاظ: أنّ ما هو المعروف بين الأصوليين، و المفروغ عنه بينهم من التضادّ بين الأحكام «٢»، غير صحيح؛ لأنّ الضدين أمران وجوديان «٣»، و الوجوب و الحرمة و غيرهما هي من الامور الاعتبارية المنتزعة عن البعث و الزجر، و امتناع المنع عن العمل بالقطع إنّما هو لأجل ما تقدّم من أنّ تشخّص الإرادة بالمراد، و أنّه يستحيل تعلّق إرادتين للبعث و الزجر أو البعث و الزجر بشيء واحد، مضافاً إلى لزوم لغوية الحكم الأوّل لو نهى عن العمل بالقطع، و أنّه يلزم نقض الغرض، كما لا يخفى.

الفصل السادس في مراتب الحكم

ذكر المحقّق في «الكفاية»- أيضاً- أنّ للتكليف مراتب أربعاً:

الاولى: مرتبة الاقتضاء؛ و هي مرتبة لحاظ المصالح و المفاسد.

الثانية: مرتبة الإنشاء؛ أي مرتبة الأمر و النهي.

الثالثة: مرتبة الفعلية؛ و هي مرتبة إعلام المكلفين و إبلاغهم بالتكاليف المجعولة.

الرابعة: مرتبة التنجّز، و تتحقّق بعد علم المكلف بها و معرفته لها «١».

لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم؛ لأنّه ليس في هذه المرتبة حكم أصلاً، و لعلّ منشأ عدّ هذه من مراتب الحكم هو ما ذكره الفلاسفة من وجود المعلول في مرتبة العلّة «٢»، و لذا قال أرسطو «٣»: إنّ العقل نفس ساكن، و النفس عقل متحرّك، و إنّ العلّة حدّ تامّ للمعلول، و المعلول حدّ ناقص للعلّة، فالحكم المعلول للمصالح و المفاسد متحقّق في مرتبتهما، و لكنّه لا يتمّ فيما نحن فيه، فإنّ المعلول إنّما يوجد في مرتبة العلّة بنحو ما ذُكر في العلّة الفاعليّة، لا العلّة الغائيّة، و المصالح و المفاسد ليست علّة فاعليّة يصدر عنها الحكم، بل الحكم إنّما يصدر عن الحاكم، و المصالح و المفاسد غاية لذلك.

و أمّا مرتبة التنجّز فهي- أيضاً- ليست من مراتب الحكم، فإنّ علم المكلف و جهله لا يوجبان تغيّراً في الحكم و مزيد حالة فيه؛ لتكون مرتبة أخرى غير المرتبة التي قبلها، بل العلم و الجهل ممّا لهما دَخْل في معذوريّة المكلف و عدمها عند المخالفة، فليس للحكم إلّا مرتبتان:

مرتبة الإنشاء: مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «١»، و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» «٢»، و نحوهما ممّا له مُقَيّدات و مُخَصّصات تُذكر تدريجاً، و استُعمل اللفظ في جميع العقود بالإرادة الاستعماليّة، لكنّه غير مُراد بالإرادة الجدّيّة، و ليست هذه أحكاماً فعليّة، و كما في الأحكام الصادرة من الشارع المقدّس، لكن لم يأمر بإبلاغها لمصالح فيه، كنجاسة أهل الخلاف، كما ذكره صاحب الحقائق «٣»، أو لمكان مفسدٍ في إبلاغها.

و مرتبة الفعليّة: كوجوب الصلاة و نحوها.

الفصل السابع مبحث التجرّي

الأمر الأوّل: هل البحث عن التجرّي من المباحث الاصوليّة أم لا؟

لا بدّ أوّلًا: من بيان أنّه من المسائل الاصوليّة أو لا؟

فنقول: إنّهُ ليس من المسائل الاصوليّة؛ لأنّ البحث فيه: إمّا عن حسن عقوبة المتجرّي من الله تعالى أو قبحه، فهو- حينئذٍ- من المسائل الكلاميّة.

و إمّا عن حرمة و عدمها، فهو- حينئذٍ- من المسائل الفقهيّة.

و المناط في المسألة الاصوليّة: هو وقوع نتیجتها كبرى القياس في مقام استنباط الأحكام الفرعيّة، أو وقوعها حجة في الفقه، و هي ليست كذلك.

و قد يقال في وجه جعله من المسائل الاصوليّة: إنّ البحث فيه إنّما هو عن قبح التجرّي و عدمه، لكنّه لقاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع يستتبع حرمة شرعاً، و حينئذٍ فنتيجة إثبات قبحه تقع في طريق الاستنباط، و ليس المراد من المسألة الاصوليّة إلّا ذلك «١».

و فيه أوّلًا: أنّ قاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع- على فرض تسليمها- إنّما هي في سلسلة العلل و المعلولات و مقام المصالح و المفاسد، فإنّها في مثل قبح الظلم عقلاً صحيحة، و أنّه يستلزم حرمة شرعاً، و أمّا في مثل وجوب الصلاة و حرمة الخمر فلا:

فلأنّه يستلزم التسلسل و استحقاق العاصي بارتكاب محرّم واحد عقوبات غير متناهية؛ حيث إنّ لو خالف المكلف حكماً وجوبياً- كترك جواب السلام- فالعقل يحكم بقبح ذلك؛ لأنّه مخالفة لحكم المولى، و هي قبيحة عقلاً، و هو يستتبع حكماً شرعياً بحرمة لقاعدة الملازمة، و هذا الحكم الشرعي الثابت بقاعدة الملازمة يقبح مخالفته عقلاً، فيستتبع حرمة شرعاً ... و هكذا إلى غير النهاية، فيلزم استحقاقه لعقوبات غير متناهية و عصابات كذلك بارتكاب ذنب واحد، و هو محال.

و ثانياً؛ لو أغمضنا عن ذلك كلّ، لكن المسألة الاصولية: إنّما هي ما تقع نتيجتها كبرى في الاستنباط، كالبحث عن حجّة خبر الواحد، أو البحث عن الملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذيلها، و أمّا ما ليس كذلك- بل تقع نتيجته صغرى القياس للاستنباط- فلا، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ البحث في قبح التجرّي و عدمه- حينئذٍ- بحث عن الملزوم للحكم الشرعي، نظير البحث في أنّ هذا مقدّمة للواجب أولاً، فإنّه من المبادئ التصديقية للأصول.

نعم البحث في نفس الملازمة بين قبح شيء عقلاً و حرمة شرعاً كذلك مسألة اصولية، لكن مسألة التجري ليست كذلك. و أسوء حالاً من هذا الوجه و التقرير ما قيل في وجه أنّها من المسائل الاصولية: إنّ البحث في مسألة التجري إنّما هو في أنّه هل لأدلة الأحكام- مثل: «حرّم عليكم الخمر»- إطلاق يشمل ما لو علم بأنّ مائعاً خمر مع عدم كونه خمرّاً في الواقع؟ حينئذٍ فهو من المسائل الاصولية؛ لأنّ البحث عن إطلاق الدليل و عدمه منها «١».

إذ لا يخفى ما فيه؛ لأنّ البحث عن حجّة الإطلاق و عدمه و إن كان من المسائل الاصولية، و أمّا البحث عن وجود الإطلاق للدليل و تحقّقه، كما في المقام فهو بحث صغرويّ و قد عرفت أنّ مثله لا يُعدّ من المسائل الاصولية.

فتلخص: أنّ مبحث التجري خارج عن مسائل هذا العلم.

و هل يمكن عدّه من المسائل الفقهيّة؟ بأن يقال: إنّ البحث فيه إنّما هو في أنّه هل يحرم مقطوع الخمرية فقد يقال بعدم إمكان ذلك؛ لوجهين:

أحدهما: ما أفاده في «الكفاية» و حاصله: أنّه يعتبر في متعلّق الحكم الشرعي قدرة المكلف عليه، و المقطوع الخمرية ليس كذلك، فإنّ القاطع غافل عن قطعه؛ لأنّه آلة و طريق إلى الواقع، و ما به ينظر، لا ما فيه ينظر، فالقاطع لا يريد المقطوع إلّا بعنوانه الأوّلي الاستقلالي، لا بعنوانه الطاري الآلي، فهو خارج عن تحت اختياره، و كذلك مصادفة قطعه للواقع، فإنّها ليست تحت اختياره و قدرته، فلا يمكن تعلّق الحكم بمعلوم الخمرية؛ أي بهذا العنوان الطاري «٢».

الثاني: ما أفاده المحقّق الميرزا النائيني قدس سره و ملخصه: أنّه لو تعلّق حكم تحريميّ بعنوان معلوم الخمرية، فهو يستلزم اجتماع المثلين في نظر القاطع دائماً، و هو محال؛ و ذلك لتعلّق النهي أوّلاً بالخمر بعنوانه الأوّلي، و تعلّق النهي ثانياً به بما أنّه مقطوع، و حيث إنّ القاطع لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع يتحقّق في نظره اجتماع المثلين- أي التحريمين- و إن أمكن مخالفة قطعه للواقع واقعاً و عدم خمريته واقعاً؛ لمكان العموم من وجه بين عنوان «الخمر» و بين عنوان «مقطوع الخمرية»، لكن يكفي في الاستحالة لزوم اجتماع المثلين في نظر القاطع.

مضافاً إلى أنّ النهي الثاني لا زاجرية له، فهو لغوّ فإنّ القاطع: إمّا مطيع للنهي الأوّل أو لا، و على كلا التقديرين لا أثر للنهي الثاني «٣». انتهى ملخصه.

و في كلا الوجهين نظر:

أما الأول: فلأننا نرى بالوجدان أنه يصدر من المكلف هذا الشرب الذي يقطع بأنه شرب الخمر بالاختيار و القصد، فليس خارجاً عن اختياره و قدرته.

و ثانياً: فلأن القاطع الغافل عن قطعه غالباً لا يمتنع عليه الالتفات إلى قطعه حين القطع، بل يمكنه ذلك، و هو كافٍ في صحّة توجّه التكليف و الخطاب إليه، نظير قصد الإقامة عشرة أيّام للمسافر، فإنّ الحكم بوجوب القصر متعلّق بهذا القصد، لا الإقامة الواقعيّة عشرّاً مع أنّ هذا القصد و الإرادة مغفول عنه غالباً.

و الحاصل: أنّ القطع و القصد إنّما يمتنع تعلّق التكليف بهما مع الغفلة عنهما بالكليّة؛ بحيث يمتنع الالتفات و التوجّه إليهما، و أما مع الإمكان فلا.

و أما الوجه الثاني: فهو- أيضاً- ممنوع، فإنّه قدس سره مع اعترافه: بأنّ كلّ واحد من النهيين متعلّق بعنوان غير ما تعلّق به الآخر كيف يستلزم ذلك اجتماع المثلّين في نظر القاطع؟! و إنّما يستلزم ذلك لو تعلّق بعنوان واحد لا بعنوانين؛ و إن فرض تصادقهما دائماً في الخارج على واحد، فضلاً عما إذا افترقا فيه في بعض الموارد.

و أما ما ذكره: من لزوم لغويّة النهي الثاني، فهو- أيضاً- ممنوع، فإنّه مع وجود النهيين يلزمهما عقوبتان، فربّما لا ينزجر شخص عن نهّي واحد و عقوبة واحدة يتحمّلها، و ينزجر بتكرار النهي و تعدّد العقوبة.

و مع ذلك كلّه يمتنع جعلها من المسائل الفقهيّة؛ لاستحالة تعلّق الحرمة بمقطوع الخمرية- مثلاً- لما ذكرناه آنفاً من استلزامه التسلسل المستحيل، و أنّه لو تعلّقت الحرمة- مثلاً- بمقطوع الحرمة فالحرمة الثانية- أيضاً- بمقطوع الحرمة، فيتعلّق به النهي، فيصير حراماً، و هو- أيضاً- بمقطوع الحرمة، فيتعلّق به النهي ...

و هكذا إلى غير النهاية، فيلزم وجود تكاليف غير متناهية، و عقوبات كذلك، فيما إذا قطع بخمريّة مائع، و هو مستحيل، فلا يمكن جعل هذه المسألة من المسائل الفقهيّة، فلا محيص عن جعلها عقليّة محضة.

توضيح ذلك: أنّه لو قلنا بحرمة مقطوع الخمرية شرعاً، فلا بدّ لها من ملاك متحقّق في صورة مصادفة القطع للواقع- أيضاً- مثل هنك حرمة المولى، و لا يمكن اختصاص هذا الملاك بما إذا لم يُصادف الواقع، كعنوان عدم المصادفة له، فإنّه غير محتمل، فإنّ عكسه أولى بذلك، و حينئذٍ لو تعلّق الحرمة بالمقطوع حرمة بهذا الملاك فهذه الحرمة- أيضاً- مقطوعة، فيتعلّق بها نهّي آخر؛ لوجود الملاك المذكور فيها- أيضاً- فتصير حراماً مقطوعاً به، فيتعلّق به نهّي ثالث ... و هكذا هلمّ جرّاً، فتلزم نواوٍ غير متناهية فيما إذا خالف و أتى و ارتكب منهياً عنه مرّة واحدة، و يلزمه عقوبات كذلك، و هو محال، فلا بدّ من ملاحظة حكم العقل في التجري، و أنّه قبيح عقلاً أو لا.

و تحقيق الحال في المقام: يحتاج إلى بيان أنّ العقاب في صورة العصيان الحقيقي علامَ يترتب؟ و بيان ما به الاشتراك بينه و بين التجري؛ أي صورة عدم إصابة القطع للواقع، و ما به الامتياز بينهما، فنقول:

في صورة العصيان الحقيقي- أي إصابة قطعه للواقع- امور:

الأول: قبح الفعل الخارجي في الموارد التي يدرك العقل قبحه كالظلم، لا في مثل صوم يومي الأضحى و الفطر، فإنّ العقل لا يدرك قبحه.

الثاني: قبح مخالفة المولى.

الثالث: الجرأة على المولى.

الرابع: تفويت الغرض.

و لا ريب في أنّ التجريّ يمتاز عن المعصية في الأمر الأوّل والثاني والرابع، فليس فيه قبح الفعل الخارجي، و لا مخالفة المولى، و لا تفويت غرضه، و إنّما يشترك معه في الأمر الثالث، و لا ريب في أنّ العقوبة في صورة العصيان الحقيقي ليست مترتبة على الجرأة على المولى، بل إمّا على مخالفته أو تفويت غرضه، و الحقّ هو الأوّل، و حينئذٍ فليس في صورة التجريّ ما يترتب عليه العقاب؛ لعدم تحقّق المخالفة فيه و لا تفويت الغرض و ليس فيه إلّا الجرأة على المولى، و هي لا تستتبع العقوبة. نعم توجب إيجاد ظلمة و كدورة معنوية في النفس، و تزيد تلك الظلمة و الكدورة تدريجاً بصدور التجريّ منه متكرراً، حتّى أنّها ربّما توجب عدم قابليته للشفاعة، و تمنع عن نيلها؛ بناءً على تجسّم الأعمال و ظهور الملكات بصورة الحيوانات، إلّا أن يصفو بالشدائد التي تصيبه في عالم البرزخ أو القيامة.

و أمّا ما ذكر المحقّق العراقي من أنّ العقوبة مترتبة على ما هو الجامع بين صورتَي التجريّ و العصيان الحقيقي، و هو الجرأة على المولى، ففي صورة العصيان الحقيقي- أيضاً- إنّما تترتب العقوبة على الجرأة على المولى؛ لوجودها فيه- أيضاً- إلّا أنّ الجرأة فيها أطول و أدوم من الجرأة عليه في صورة التجريّ «١»، فهو للفرار عن إشكال يرد على ما اختاره من ترتّب العقوبة على الجرأة على المولى، و هو أنّه يلزمه استحقال عقوبتين في صورة العصيان؛ لوجود التجريّ فيها- أيضاً- مضافاً إلى مخالفة المولى، و هو خلاف الضرورة، فما ذكره إنّما هو لدفع هذا الإشكال.

كما أنّ ما ذكره صاحب الفصول قدس سره من تداخل العقوبتين في صورة العصيان الحقيقي «١»، إنّما هو لدفع هذا الإشكال- أيضاً- الوارد عليه.

ثمّ على فرض قُبْح التجريّ هل يسري قبحه إلى الفعل الخارجي الصادر منه أولاً؟ فلا بدّ من ملاحظة ما يصدق على الفعل الصادر منه في الخارج، و ينطبق عليه بالذات أو بالعرض من العناوين، حتّى يتّضح الحال في المقام.

فنقول: إنّ ما يصدق على الفعل الصادر من المتجريّ هو شرب الماء فيما لو قطع بأنّ مائعاً خمر، فبان أنّه ماء، و كذلك يصدق عليه الطغيان على المولى و هتك حرمة في بعض الموارد، و لكن لا يصدق عليه التجريّ؛ لأنّه من الصفات النفسانيّة القائمة بالنفس، فلا يمكن صدقه على الفعل الخارجي، غاية الأمر أنّ له إضافة إلى الخارج، و هو كاشف عنه، فلا ينطبق على الخارج؛ ليصير الفعل الخارجي قبيحاً، و لا معنى لخروج الواقع عمّا هو عليه بذلك، و ليس هنا وصف ملازم للتجريّ دائماً ينطبق على الفعل الخارجي ليتّصف بالقُبْح؛ لما عرفت من أنّ الطغيان و هتك حرمة المولى ربّما لا يتحقّقان بالتجريّ.

الأمر الثاني: إنّ المناط في صحة العقوبة هو صدور الفعل عن إرادة و اختيار

ثمّ إنّّه قال في «الكفاية» في المقام ما حاصله: إنّ العقاب و الثواب يترتبان على العزم على المعصية و الإطاعة.

ثم استشكل عليه: بأنّ الإرادة و العزم ليسا بالاختيار و إلّا لتسلسل.

و أجاب عن ذلك:

تارة: بأنّها و إن كانت كذلك، إلّا أنّ بعض مبادئها- غالباً- بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتب عليه من تبعه العقوبة و اللوم و المذمة.

و اخرى: بأنّه يمكن أن يقال: إنّ حسن العقوبة و المؤاخذة إنّما هو لأجل بُعده عن سيّده بتجريبه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنّه يوجب البُعد عنه، كذلك لا غرّو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنّه وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه بسوء سريره و خبث باطنه؛ بحسب نقصانه و اقتضاء استعدادة ذاتاً و إمكاناً، و إذا آل الأمر إليه يرتفع الإشكال، و ينقطع السؤال؛ فإنّ الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، و بذلك ينقطع السؤال عن أنّه لِمَ اختار الكافر و العاصي الكفرَ و العصيان، و المؤمنُ الإطاعة؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لِمَ صار حماراً لا ناطقاً، و الإنسان ناطقاً؟

و بالجملة: تفاوت أفراد الإنسان- في البعد عنه تعالى و القرب منه- سبب لاختلافهم في استحقاق الجنة و النار، و موجب لتفاوتهم في نيل الشفاعة و عدمه، و تفاوتهم في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً، و الذاتي لا يُعلّل.

إن قلت: فلا فائدة في بعث الرُّسل و إنزال الكُتُب و الوعظ و الإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حَسُنَت سريره، و طابت نفسه؛ لتكمل به نفسه، و يخلص مع ربّه انسه «مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ» «١»، و يكون حجة على من ساءت سريره، و خبث طينته «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» «٢» «٣». انتهى.

أقول: قد تقدّم البحث في ذلك مُستقصى في باب الأوامر، لكن لا بأس بالإشارة إلى بعض ما يلزم ذكره هنا؛ ليتّضح الخلل الواقع في كلامه قدس سره و من ذلك:

بيان ما هو موضوع صحّة العقوبة؟ و على أيّ شيء تصحّ؟

فنقول: قد استشكل في المقام على اختيارية الأفعال الصادرة من المكلفين:

بأنّ الفعل الاختياري هو ما كان مسبوقاً بالإرادة و الاختيار، فننقل الكلام إلى هذه الإرادة و الاختيار، فيقال: إنّها لا يمكن أن تكون بالاختيار؛ للزوم كونها مسبوقاً بإرادة اخرى، و نقل الكلام إليها .. و هكذا، فإمّا أن تتسلسل، و هو محال، أو تنتهي إلى إرادة أزليّة، فيلزم الجبر، و حينئذٍ فلا تصحّ العقوبة على الفعل الصادر من المكلف «١».

أقول: قبل الخوض في إقامة البرهان على اختيارية الأفعال لا بدّ من الرجوع إلى الوجدان و حكم العقل و العقلاء في المقام، ثمّ إقامة البرهان عليه فنقول لا ريب في أنّ موضوع صحّة العقوبة عند العقل و العقلاء في جميع الأعصار و الأمصار هو صدور الفعل عن المكلف بالإرادة و الاختيار، لا بالإكراه و الاضطرار، مثل حركة يد المرتعش بدون الالتفات و التوجّه إلى نفس الإرادة و مبادئها؛ و أنّها بالاختيار أولاً.

و بالجملة: موضوع صحّة العقوبة هو صدور الفعل بالاختيار فقط، لا اختياريته مع مبادئه، و إلّا فلو فرض أنّه كذلك فلا بدّ أن يقع بجميع مبادئه بالاختيار، و لا وجه للتفصيل- حينئذٍ- بين المبادئ؛ و أنّ المعتبر صدور الفعل مع بعض مبادئه بالاختيار دون البعض الآخر منها، و من المبادئ وجود الفاعل، بل وجود الأفلاك، بل وجود البارئ تعالى الموجد لكلّ شيء، فكما أنّ الخطور و التصديق بالفائدة من مبادئ الفعل، كذلك هذه المذكورات، و لا ريب في أنّها خارجة عن تحت اختيار المكلف، و لا يمكن الالتزام بأنّ موضوعها هو اختيارية الفعل مع جميع مبادئه، و لا وجه للتفكيك بين بعضها و بعضها الآخر، فتعيّن أنّ المعتبر هو صدور الفعل عن إرادة و اختيار؛ أ لا ترى أنّ الإنسان قد يشترق إلى الفعل غاية الاشتياق و مع ذلك لا يريده، و قد يكرهه غاية الكراهة و مع ذلك يريده، و هذا دليل على أنّ اختياره ليس بالاضطرار، فقد يريد الشيء اختياراً، و قد لا يريده كذلك.

وَأَمَّا البرهان على ذلك: فهو أَنَّهُ لا ريب في أَنَّ علمه تعالى عين ذاته، و كذلك قدرته وإرادته، خلافاً للحشوية؛ حيث إنَّهم ذهبوا إلى أَنَّ إرادته تعالى زائدة عن ذاته «١» لبعض رواياتِ ظاهرها ذلك «٢»، لكنَّ البراهين الكثيرة القاطعة قائمة على خلاف ذلك و على بطلان مذهبهم، و أَنَّ إرادته تعالى- كعلمه و قدرته- عينُ ذاته، و ليس المقام مقام ذكرها، لكن نذكر واحداً منها:

و هو أَنَّهُ لو كانت إرادته زائدة عن ذاته تعالى، لزم أن يُتصوّر وجود الأكمل منه تعالى و النقص في وجوده، و هو محال: أمَّا الأول: فلأنَّه لو فرض أَنَّ في العالم موجوداً علمه و إرادته عين ذاته و في مرتبة ذاته، فهو أكمل من الذي ليس علمه و إرادته عين ذاته و في مرتبتها، بل زائداً على ذاته، فيلزم أن يكون هو المبدأ.

و أمَّا الثاني: فلأنَّه لو فرض أَنَّ مرتبة الذات خالية عنها يلزم التركيب، المستلزم للإمكان الذي هو نقص في ذاته؛ و ذلك لأنَّ للذات جهةً فعليةً و جهةً قوَّةً و استعداد لقبولها، و حامل القوَّة و الاستعداد هو الهيولى، فيلزم ترُّكُّب ذاته من الهيولى و الصورة، فيلزم التركيب في ذاته تعالى، و المركَّب محتاج إلى أجزائه، و المحتاج ممكن، و الإمكان نقص، و هو محال. و هاتان الاستحالتان ناشئتان عن فرض زيادة الإرادة على الذات، فيلزم القول بأنَّ إرادته و قدرته عين ذاته، و لا محيص عنه، و لا يُنافي ذلك بساطته، و ليس معنى القدرة صحَّة الفعل و الترك، بل معناها: إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل؛ و لو بمشيئةٍ أزليَّة.

و أمَّا الآيات و الروايات: منها أحكامية تتضمن الأحكام الإلهية، و هي مُنزلة على الأفهام العرفية.

و منها الواردة في المبدأ تعالى و أوصافه، مثل: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» «١» و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» «٢»، و في الصحيح أَنَّهُ تعالى قال: (ما تَرَدَّدْتُ في شيءٍ أنا فاعله كتردَّدي في قبض روح عبدي المؤمن) «٣»، و أمثال ذلك، فلا يمكن تنزيلها على الفهم العرفي و الاعتماد و الأخذ بظاهرها؛ لاستلزامها المحال، فلا بدَّ من تفسيرها بمبادٍ عقليةٍ و تأويلها أو ردَّ علمها إلى أهلها.

و من ذلك ما ورد: من أَنَّ علمه تعالى عينُ ذاته «٤»، و لكنَّه أراد بعد ما لم يُرد، فإنَّ مقتضى ظاهرها وقوع ذاته المقدَّسة معرَّض الحوادث، و يلزم منه ما ذكرنا من المحذور المحال، بل الأفعال صادرة منه تعالى بإرادة هي عين ذاته و في مرتبتها، و عن علم و شعور هو عين ذاته، و بقدرة هي عين ذاته، لا بإرادة زائدة عن ذاته؛ لينقل الكلام إليها، فنقول: إنَّ إرادة النفس بوجه بعيد غاية البعد هكذا، فإنَّ للنفس نحوين من الفعل:

أحدهما: ما يصدر منها بوسائط الآلات، مثل شرب الماء، فإنَّه يتحقَّق بتحريك العضلات و بسط اليد و قبضها مثلاً.

و ثانيهما: ما يصدر منها بلا واسطة آلة، بل النفس خلَّاقة له بلا واسطة و بالاختيار، و هذا مثل إيجادها للصور الذهنية و الخيالية أو إيجادها التفاصيل في قوَّة الخيال، مع وجود ملكاتها في النفس.

و بالجملة: للنفس أفعال تصدر عنها بلا واسطة آلة، و إلَّا فلو كان صدور جميع الأفعال منها بالآلة و الواسطة لتسلسلت الآلات و الوسائط، فالنفس تريد شيئاً بذاتها بالاختيار بدون مسبوقية تلك الإرادة بإرادة أخرى؛ ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى إرادة أزليَّة؛ كي يُقال بعدم صحَّة العقوبة، و أَنَّ الإرادة ليست بالاختيار؛ فإنَّ اختيارية كلِّ فعل إنما هي بالاختيار، و ليست اختيارية الاختيار باختيار آخر، بل بنفسه و ذاته.

نعم يصحّ إسناد هذا الفعل الصادر من المكلف إلى الله تعالى باعتبار أنّه تعالى موحده، و هذا معنى «الأمر بين الأمرين».

فأتضح بذلك: فساد ما ذكره من الشبهة في المقام، فالمناط في صحّة العقوبة هو صدور الفعل عن إرادة و اختيار فقط.

فما يظهر من «الكفاية»- من ترتّب استحقاق العقوبة على العزم و الجزم «١»، كما يظهر من موضع منها- فهو غير مستقيم.

و أمّا ما أجاب به عن التسلسل أوّلاً: بأنّه يكفي في اختياريّة الإرادة اختياريّة بعض مبادئها، فهو لا يدفع ذلك الإشكال؛ لأنّه ينقل الكلام إلى ذلك البعض، و يلزم التسلسل.

و أمّا ما ذكره: من أنّ استحقاق العقوبة إنّما هو لأجل البعد عن المولى بتجرّبه.

ففيه: أنّه إن أراد من القرب و البعد التكوينيّين منهما فإنّ للوجود أفراداً متفاوتة من جهة النقص و الكمال، فوجود الباري تعالى أكمل أفراده، و بعضها و إن لا يبلغ في الكمال إليه تعالى، بل لا يمكن قياس وجوده تعالى مع وجود سائر الأفراد، لكن بعضها أتمّ و أكمل من بعض آخر، كوجود خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله و سلم و هكذا إلى أن يبلغ إلى وجود أمثالنا و وجود الحيوانات و النباتات و الجمادات، فإنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم قريب منه تعالى؛ بمعنى أنّه الأكمل و الأتمّ من سائر أفراد الموجودات من حيث الصفات الحميدة و الكمالات، و لكن وجود أمثالنا و وجود الحيوانات و غيرها بعيد عنه تعالى؛ لفقدانه الكمالات و الصفات الحميدة، و هذا القرب و البعد تكوينيّان، فلا ريب في أنّه قدس سره لا يلتزم بأنّ العقوبة تترتّب على هذا البعد، فلا بدّ أن يريد منهما القرب و البعد الاعتباريّين؛ أي المنزلة و الجاه، كما يقال: فلان قريب من السلطان؛ بمعنى أنّ له المنزلة عنده بإطاعته له، و فلان بعيد عنه؛ يعني ليس له عنده منزلة و جاه؛ لعدم طاعته له، و لا ريب في أنّ هذا القرب و البعد اعتباريّان منتزعان عن الطاعة و المعصية؛ فإن أطاع المولى و لم يعصِ يحصل له القرب و المنزلة عنده، و إن عصاه و خالفه يلزمه البعد و عدم المنزلة لديه، و ليس هذا القرب و البعد ذاتيّين؛ كي لا يُعلّل، و ينقطع السؤال «يمّ» و «لمّ».

لكن التحقيق كما عرفت: أنّ استحقاق العقوبة إنّما يترتّب على المخالفة العمدية و ما ذكره في الحاشية: من أنّه كيف لا؟! و الحال أنّه لا يمكن أن تترتّب العقوبة على المخالفة العمدية؛ لأنّها غير اختياريّة لعدم تعلّق العمد بالمخالفة العمدية «١».

فيه: أنّ استحقاق العقوبة يترتّب على المخالفة إذا صدرت عن عمد و قصد، لا عليها مع العمد؛ بأن يكون العمد جزء موضوعها، و قد عرفت أنّ اختياريّة الفعل إنّما هو بالعمد و الاختيار و أمّا اختياريّة العمد و الاختيار فليس بهما.

بحث استطرادي حول الطلب و الإرادة

و أمّا ما ذكره هنا و في باب الطلب و الإرادة: من أنّ السعادة و الشقاوة و الخبث الباطني من ذاتيّات الإنسان، و الذاتي لا يُعلّل «١» فهو- أيضاً- فاسد.

و توضيح الفساد يحتاج إلى تقديم امور:

الأمر الأوّل: أنّ المفاهيم في العالم على ثلاثة أقسام:

قسم يحكي عن حقيقة، مثل مفهوم الوجود، فإنّه حاكٍ عن حقيقته.

و قسم يحكي عمّا ليس له حقيقة، مثل مفهوم العدم.

و قسم لا يحكي عن ذا و لا ذاك، مثل مفاهيم الماهيّات، كمفهوم الإنسان.

الأمر الثاني: المحمول في كلّ قضية: إمّا ضروريّ الثبوت لموضوعها، و لا ينفكّ عنه، و إمّا ممتنع الثبوت له، و إمّا ممكن الثبوت له، و لا تخلو قضية من القضايا عن إحدى هذه الجهات، و الحصر عقليّ لا رابع لها، و القضايا و الجهات المذكورة في المنطق من شعب هذه الثلاث.

الأمر الثالث: كلّ ما هو ضروريّ لشيء لا يُعلّل؛ لأنّه ذاتيّ له، و لا يمكن أن تناله يد الجعل، إلّا أنّه في ضروريّ الوجود لأجل أنّه فوق الجعل و أجلّ من أن تناله يد الجاعل، و في ضروريّ العدم لأجل أنّه دون الجعل و أدون من أن تناله يد الجاعل، و كلّ ما يمكن ثبوته لشيء فهو معلّل في الواقع، محتاج إلى الجعل، فمناط الافتقار إلى الجعل هو الإمكان الذي هو عين الفقر إلى العلّة، و الوجوب عين الاستغناء عن العلّة.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: لو لاحظنا صفحة الوجود نعلم أنّه ليس في عالم الكون ما وجوده ضروريّ الثبوت له؛ بدون الاحتياج إلى العلّة و الجعل، إلّا وجود واجب الوجود تعالى، فإنّ الوجود ضروريّ الثبوت له تعالى، و فوق أن تناله يد الجعل و لا يحتاج إلى العلّة، فإنّه عين التحقّق، و أمّا سائر الموجودات- غير الحقّ تعالى- فليس فيها ما وجوده ضروريّ الثبوت له، بمعنى استغنائها عن العلّة و الجعل، و إلّا لكان شريكاً له تعالى، و البرهان القاطع قائم على استحالتها، فثبت أنّ الوجود الذي هو ضروريّ الثبوت للذات، و مستغن عن العلّة و الجعل، هو وجود واجب الوجود فقط ليس إلّا، و أنّ وجود سائر الموجودات ممكن الثبوت لذواتها؛ يحتاج إلى العلّة و الجعل، و أمّا الماهيّات فذاتها و ذاتيّاتها و لوازم ذاتها ضرورة الثبوت لها؛ بمعنى أنّ ثبوتها لها لا يحتاج إلى الجعل المستقلّ، بل هي مجعولة بجعلها، فهي لا تعلّل، لكنّها ذاتها مع ذاتيّاتها و لوازم ذاتها امور اعتبارية.

و حينئذٍ فإن أراد قدس سره أنّ السعادة و الشقاوة من ذاتيّات ماهيّة الإنسان أو لوازم ذاتها، و مع ذلك هما منشآت للآثار من الطاعة و المعصية و القرب و البعد، فقد عرفت أنّ الماهيّة و ذاتيّاتها و لوازم ذاتها، و إن لم تكن مجعولة بجعل مستقلّ، لكنها امور اعتبارية لا يمكن أن تصير منشأ للآثار.

و إن أراد أنّهما من سينخ الوجود، و نحو من أنجائهما، و ضروريّ الثبوت للإنسان، فهو يستلزم أن يوجد في عالم الكون ما هو وجود ضروريّ لذاته سوى الحقّ تعالى، و تقدّم أنّ البراهين القاطعة قائمة على امتناع ذلك، و أنّه تعالى واحد لا شريك له.

و إن أراد أنّ السعادة و الشقاوة من لوازم الوجود للإنسان لا لماهيّته، ففيه:

أوّلاً: أنّ لوازم الوجود معلّلات، و عللها هي ملزوماتها، فلا يصحّ ما ذكره: من أنّه لا تعلّل ذلك، و لا يُناسبه أيضاً.

و ثانياً: لا يمكن الالتزام بذلك، فإنّ لوازم الوجود دائمة للزوم له؛ لا تنفكّ عنه أصلاً كالحرارة للنار، و لو كانت السعادة و الشقاوة كذلك، لّلزم أن يصدر الحسن من السعيد و القبيح عن الشقيّ دائماً حتّى في حال النوم، فيلزم أن يكون الشقيّ متّجرباً و عاصياً دائماً، و السعيد مطيعاً كذلك، و لا يصدر من السعيد القبيح أصلاً، مع أنّا نرى بالعيان خلافه.

فالحق: أنَّ السعادة و الشقاوة أمران اعتباريّان منتزعان عن الأفعال الصادرة من المكلف، و أنَّ المكلف الصادر منه الأفعال الحسنة الحميدة بإرادته و اختياره يُطلق عليه السعيد، و الصادر منه الأفعال الذميمة القبيحة كذلك يُطلق عليه الشقيّ، و هو معنى (السعيد سعيدٌ في بطن أمّه، و الشقيّ شقيٌّ في بطن أمّه) «١»، فإنّا لو علمنا أنَّ الحمل في بطن أمّه إذا تولّد و بلغ، يصدر منه الأفعال الحسنة الحميدة أو الذميمة القبيحة، علمنا أنّه سعيد أو شقيّ.

الفصل الثامن في أقسام القطع و أحكامها

متعلّق القطع: إمّا حكم أو موضوع ذو حكم أو غير ذي حكم، و هو طريق إلى متعلّقه، و قد يؤخذ موضوعاً لحكم، و لا إشكال في أنَّ الأوّل حجةٌ مطلقة، بخلاف الثاني، فإنّه تابع للدليل الذي أخذه موضوعاً للحكم، فقد يدلّ على موضوعيّته بنحو الإطلاق، و قد يقيّد في لسان الدليل بحصوله من سبب خاصّ أو من شخص خاصّ، و هذا ممّا لا كلام فيه.

و إنّما الكلام فيما يتصوّر من الأقسام للقطع الموضوعي:

فنقول: إنّ العلم من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، و هو ظاهر بنفسه مُظهر لغيره، فمن جهة الحقيقة هو صفة قائمة بنفس القاطع من حيث قيام الصورة بنفسه، و الإضافة إلى هذه الصورة إشراقية، و هذه الصورة معلومة بالذات، و لها إضافة إلى الخارج إضافة عَرَضِيّة، و بسمّى الخارج بالمعلوم بالعَرَض، و هذه الجهة هي كاشفيّته عن الواقع، و الكشف: إمّا تامّ و إمّا ناقص و إمّا مطلق، فهنا ثلاثة أشياء:

الأوّل: العلم من حيث إنّّه صفة خاصّة قائمة بنفس القاطع مع قطع النظر عن كشفه عن الواقع.

الثاني: كشفه عن الواقع.

الثالث: كشفه التامّ عن الواقع، فإنّ للكشف مرتبتين: إحداهما التامّة، مثل كشف القطع عنه، و ثانيتهما الناقصة، مثل كاشفيّة الأمارات عنه.

فللحكم أن يجعل القطع بإحدى هذه الجهات موضوعاً لحكمه؛ بأن يأخذه- من حيث إنّّه صفة خاصّة- في موضوع حكمه، و أن يأخذه بما أنّه كاشف تامّ عن الواقع في موضوع حكمه، و أن يأخذه بما أنّه كاشف بنحو الإطلاق، فهذه أقسام ثلاثة.

و على أيّ تقدير: إمّا أن يؤخذ تمام الموضوع للحكم؛ سواء صادف الواقع أم لا، أو جزء الموضوع، فالأقسام ستّة.

ثمّ إنّّه قد يؤخذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع لحكم مماثل لحكم متعلّقه، أو مضادّ له، أو مخالف:

فالأوّل: مثل أن يقول: «إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة»، فهناك وجوبان تعلّق أحدهما بالصلاة، و ثانيهما بالصلاة المقطوع بها بأحد الأنحاء المتقدّمة.

و الثاني: مثل أن يقول: «الخمير المقطوع الخمرية مكروه، أو مباح».

و الثالث: مثل أن يقول: «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدّق».

ثمّ إنّّه هل يمكن القسم الأوّل و الثاني؛ أي أخذه في موضوع حكم مماثل أو مضادّ لحكم متعلّقه أو لا يمكن؟

ذهب في «الكفاية» إلى الثاني؛ حيث قيّد الحكم الذي اخذ القطع في موضوعه بعدم كونه مماثلًا أو مضادًا لحكم متعلّقه، و علّله باستلزامه اجتماع المثلين أو الضدين، و هو محال «١».

و لكنّ الحقّ: هو الأوّل فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ و ذلك لأنّ موضوع حكم المتعلّق هو عنوان الخمر أو الصلاة، و موضوع الحكم المماثل أو المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران، لكن بينهما عموم من وجه، و لا يستلزم ذلك اجتماع المثلين أو الضدين في موضوع واحد؛ لتعدّد العنوانين في عالم العنوانيّة، و أمّا في الخارج فهما و إن تصادقا في مورد الاجتماع، لكن الخارج ليس متعلّقًا للحكم، كما تقدّم بيانه في باب اجتماع الأمر و النهي.

نعم لو جُعِلَ القطع جزء الموضوع فالحقّ هو الثاني، فإنّه لا يمكن حرمة طبيعة الخمر و حرمة الطبيعة المقيدة بالقطع بها أو حلّيّتها؛ لأنّ المقيد عين المطلق بزيادة قيد إليها، و ليسا عنوانين متغايرين على وجه الطريقيّة.

ثمّ إنّّه قد يظهر من كلام بعض الأعظم- و هو المحقّق الميرزا النائيني على ما في التقريرات:- أنّه لا يمكن أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّة؛ لأنّ أخذه تمام الموضوع كذلك يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقيّة لحاظه و لحاظ ذي الصورة «٢».

و بعبارة أخرى: أخذه على وجه الطريقيّة يستدعي لحاظه آليًا، و أخذه تمام الموضوع يستدعي لحاظه استقلالياً، و الجمع بين اللحاظين ممتنع.

و لكنّه من الأعاجيب؛ لما فيه:

أوّلاً: النقص بما لو اخذ كذلك جزء الموضوع، مع أنّه قدس سره لم يذهب إلى امتناعه.

و ثانياً: بالحلّ بأنّ امتناع لحاظ القطع آلياً و استقلالياً معاً، إنّما هو بالنسبة إلى نفس القاطع حين القطع، و أمّا بالنسبة إلى شخص آخر غير قاطع فلا امتناع له، و ما نحن فيه كذلك، فإنّ الحاكم يُلاحَظ قطع القاطع بوصف الكاشفيّة، و يجعله موضوعاً لحكم من الأحكام؛ أ لا ترى أنّه علّق وجوب الإتمام على من قصد الإقامة عشرًا، لا الإقامة واقعاً، مع أنّ القصد آلة للحاظ المقصود، و قد جعله تمام الموضوع للحكم، فعلى ما ذكره يلزم أن يمتنع ذلك.

ثمّ إنّّه هل يمكن أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلّق به العلم و شخصه، أولاً؟

لا ريب في إمكانه في بعض الفروض، و هو ما لو فرض صدور أحكام إنشائيّة لا فعليّة من المولى، ثمّ أمر المجتهد بالاستنباط و الاجتهاد و علّق الوجوب العقلي- مثلاً- على ما إذا قطع به الذي صدر منه إنشاءً، و حينئذٍ تصير الأحكام الفعلية تابعة لأراء المجتهدين، و هذا و إن يرجع إلى التصويب، لكنّه ممكن، و ليس بممتنع، لكنّه تصويب باطل.

و إنّما الإشكال فيما لو اخذ العلم بالحكم الفعلي موضوعاً لشخص هذا الحكم؛ لاستلزامه الدور الواضح؛ فإنّ العلم بالحكم- حينئذٍ- موقوف على وجود الحكم الفعلي قبله، و الفرض أنّ وجوده موقوف على العلم به، و هو محال.

و تُفصّي عن الإشكال بوجهين:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الميرزا النائيني قدس سره و هو ما تفصّي به عن الإشكال في مسألة الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، و هو أنّه يمكن تصحيحه بنحو نتيجة التقييد.

توضيح ذلك:

أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الإطلاق و التقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور المذكور، فإنّه لا يمكن أخذ العلم- و كلّ ما هو من الانقسامات اللاحقة للمتعلّق- قيّداً- جزءاً أو شرطاً أو مانعاً- في مرتبة الجعل، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكة، و لكن الإهمال الثبوتي- أيضاً- غير معقول، بل لا بدّ فيه إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد، أو في كلتا حالتي العلم و الجهل، فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، و حيث يمتنع تكفّل الجعل الأوّل لذلك و بيانه، فلا بدّ من جعل آخر يُستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بتممّ الجعل.

و قد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم و الجاهل «١»، و نحن لم نعر على تلك الأدلّة سوى بعض الأخبار الآحاد- التي ذكرها صاحب الحقائق في مقدّمات كتابه «٢»- إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع- بل الضرورة- على ذلك، و يستفاد من تلك الأدلّة نتيجة الإطلاق، و أنّ الحكم مطلق بالنسبة إلى العالم و الجاهل، لكن تلك الأدلّة عامّة صالحة للتخصيص، و قد خُصّص في غير مورد، كما في مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام؛ حيث قام الدليل على نتيجة التقييد، و اختصاص الحكم فيهما بالعالم فقط، فقد اخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً، و كما يصحّ ذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ و سبب خاصّ مانعاً عن ثبوت الحكم، كما في باب القياس؛ حيث قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل منه، مثل رواية «أبان» في دية الأصابع «٣»، و كذلك تقييد العلم بحصوله من الكتاب و السنّة، لا من مثل الرمل و الجفر، فإنّه يمكن كلّ ذلك بنتيجة التقييد «١». انتهى ملخصاً.

أقول: بعد تسليم امتناع الإهمال الثبوتي في الأحكام، كما اعترف قدس سره به هل الحكم في الواقع و نفس الأمر يتعلّق بالمطلق اللحاظي أو بالمقيّد؟ فلو فرض وجود مناط الحكم في المقيّد، فلا يمكن تعلّقه بغيره ممّا ليس فيه هذا المنطوق، و لا يمكن تقييد متعلّقه بالعلم بالحكم؛ لاستلزامه الدور المحال. هذا في مقام الجعل و التشريع.

نعم، يمكن ذلك في الانقسامات اللاحقة للحكم في مقام الثبوت، نظير قصد الأمر و نحوه.

و ثانياً: ما ذكره من أنّه إذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق- أيضاً- لمكان تقابل الملكة بينهما، فهو مُسلّم، لكن الحكم في العدم و الملكة بما ذكره، إنّما هو فيما إذا كان عدم قبوله للتقييد لعدم إمكانه ذاتاً، كتقييد زيد بفردي دون فرد، فإنّه لا يقبل هذا التقييد، فلا يصحّ إطلاقه اللحاظي، أمّا لو كان عدم إمكان التقييد لأجل محذور آخر و علل أخرى، مع صلاحيّته لذلك ذاتاً، فلا نُسلّم عدم إمكان الإطلاق فيه، كما فيما نحن فيه، فإنّ عدم إمكان أخذ العلم قيّداً للحكم إنّما هو لأجل لزوم الدور، لا لعدم القابليّة الذاتيّة.

و الحاصل: أنّ التقييد و إن كان يحتاج إلى اللّحاظ، لكن الإطلاق لا يحتاج إلى اللّحاظ، و حينئذٍ فعدم إمكان الإطلاق إنّما هو فيما إذا امتنع التقييد ذاتاً، و أمّا لو كان عدم إمكان التقييد لا لعدم قبوله له ذاتاً، بل لأجل لزوم محذور آخر، مع قبوله شأنه و ذاتاً، كما في ما نحن فيه، فلا نُسلّم عدم إمكان الإطلاق فيه، و لذلك يتمسّكون بالإطلاق في أدلّة التكليف و الأحكام بالنسبة إلى العالم و الجاهل.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ التفصّي عن الإشكال في مسألتني الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، ليس بما ذكره من نتيجة التقييد، بل لوجوه اخر مذكورة في محلّها.

منها: أنّ ذلك من قبيل تقبّل الناقص بدل الكامل.

و منها: شمول حديث (لا تُعاد) «١» لصورة العمد أيضاً، وأنّ الأركان الخمسة مُجزية وإنّ ترك سائر الواجبات، و استحقّق العقوبة- أيضاً- لعدم إمكان تدارك المصلحة ثانياً فرضاً.

و أمّا العلم الحاصل من القياس و منع العمل به، فليس لأجل أنّه مانع عن ثبوت الأحكام به، بل لأجل قصور عقول البشر عن الاطلاع على الأحكام الواقعيّة، و كذلك الاستحسانات، و لذا ورد في الخبر أنّه عليه السلام قال لأبي حنيفة: (أ تزعّم أنّك تقيس؟) قال: نعم، فقال عليه السلام: (البول أشدّ نجاسةً أو المنى؟) قال: البول، فقال عليه السلام: (فلم لا يوجب البول الغسل و يوجب المنى؟) «٢».

و أمّا ما ذكره: من تقييد العلم بعدم حصوله من الرمل و الجفر و نحوهما، ففيه:

أنّ العلم طريق إلى الواقع، و حجة مطلقاً من أيّ سبب حصل.

الوجه الثاني للتفصّي عن الإشكال: ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره حيث قال ما حاصله:

إنّه يمكن دفع الإشكال بنتيجة التقييد، لكن لا بمتّم الجعل- كما ذكره بعضهم- بل بوجه آخر أطلعنا عليه: و هو أنّ العلم بالحكم و إن لم يمكن أخذه في لسان الدليل في موضوعه، لكن الحكم متعلّق- في الواقع في مرتبة متقدّمة على الحكم تقدّم الموضوع على الحكم- بحصة ملازمة للعلم بالحكم في المرتبة المتأخّرة، فالحرمة- مثلاً- متعلّقة بحصة متقدّمة من طبيعة الخمر تقدّم الموضوع على حكمه، تؤامّة مع العلم بالحرمة في المرتبة المتأخّرة، فيمكن أخذ العلم بالحكم في موضوعه بهذا النحو، و إن لم يمكن أخذه كذلك في لسان الدليل، و من هذا القبيل الأعراض بالنسبة إلى معروضاتها- كالبياض اللاحق للجسم- فإنّها تعرض على حصة متقدّمة على العارض، ملازمة معه في مرتبة متأخّرة، و لذلك تكون العلّة متقدّمة على المعلول في الرتبة، مع أنّها مع المعلول زماناً «١». انتهى ملخص كلامه.

أقول: الحصة- في الاصطلاح:- عبارة عن الطبيعة المقيّدة بقيد، كما قال المحقّق السبزواري قدس سره في المنظومة:

و الحصة الكلّي مقيّدًا يجي تقيّد جزءً و قيدٌ خارجي «٢»

فالطبيعة من حيث هي ليس فيها الحصة، بل الحصة تحصل بتقييدها بقيد، كتقييد طبيعة الإنسان بالأبيضيّة، فيتحقّق به حصة من الإنسان، و حينئذٍ فلا يمكن حصول الحصة في المقام بدون تقييد الخمر بمعلوم الخمرية مثلاً؛ لما عرفت من أنّ الطبيعة بدون التقييد، ليس فيها حصة في نفس الأمر؛ حتى يتعلّق الحكم بها في الواقع.

و إن أراد أنّه و إن لم يمكن تقييد الخمر بالعلم بالحرمة، و جعله موضوعاً لها في لسان الدليل، و لكنّه متعلّق بهذه الحصة واقعاً.

ففيه: أنّه إذا تعلّق الحكم بموضوع مقيّد بالعلم واقعاً و في مقام الثبوت، فلا بدّ أن يتحقّق الحكم قبل نفسه؛ حتّى يتعلّق العلم به، فيبقى الإشكال بحاله.

و أمّا الأعراض فهي تعرض على نفس الطبيعة، لا على الحصة، فالبياض- مثلاً- يعرض على طبيعة الجسم، لا على حصة من الجسم ملازمة للبياض توجد في مرتبة متأخّرة عن عروض ذلك، و لا أقلّ أنّها في مرتبة عروض هذا العارض،

و أمّا ما ذكره: من تقدّم العلّة على المعلول مرتبة، فلا ارتباط له بالمقام، فإنّ العلّة قد تكون بسيطة من جميع الجهات، فلا يتصوّر فيها الحصّة.

و التحقيق في المقام: التفصيل بين ما إذا اخذ القطع تمام الموضوع؛ سواء صادف الواقع أم لا، و بين ما إذا اخذ جزء الموضوع؛ بأن يجعل الموضوع هو القطع بالحرمة- مثلاً- إذا صادف الواقع، و تسليم لزوم الدّور فيه، دون الأوّل، فإنّه إذا جعل الموضوع هو القطع بها- بجعل القطع جزء الموضوع، و الجزء الآخر نفس الحرمة- يلزم الدور؛ لأنّ الحكم- حينئذٍ- يتوقّف على القطع بها توقّف الحكم على موضوعه، و القطع بها موقوف على وجودها واقعاً؛ لأنّ المراد منه هو المصادف للواقع، و هو دور واضح، بخلاف ما إذا جعل القطع تمام الموضوع، فإنّ الحكم- حينئذٍ- و إن كان يتوقّف على القطع توقّف الحكم على موضوعه، لكنّ القطع به لا يتوقّف على ثبوته في نفس الأمر، فإنّه كثيراً ما يحصل القطع بشيء، و يكون جهلاً مركّباً، و المفروض أنّ القطع تمام الموضوع، يترتب عليه الحكم سواء صادف الواقع أم لا.

الفصل التاسع في قيام الأمارات و الاصول مقام القطع

هل تقوم الأمارات و الاصول بمقتضى أدلّتها مقام القطع مطلقاً- سواء كان طريقيّاً محضاً، أو موضوعيّاً بأقسامه- أو لا مطلقاً أو التفصيل بين الطريقيّ المحض، فتقوم مقامه، دون غيره من الأقسام، أو التفصيل بين الطريقيّ و الموضوعي الذي اخذ موضوعاً بما أنّه كاشف عن الواقع و طريق إليه، فتقوم مقامهما، بخلاف غيرهما من الأقسام؟ أقوال.

و لا بدّ من البحث هنا في مقامين:

أحدهما: في إمكان قيام الأمارات و الاصول بمقتضى أدلّتها مقامه ذاتاً و عقلاً.

ثانيهما: في وقوع ذلك في أدلّة الأمارات الشرعيّة بعد الفراغ عن إثبات إمكانه ذاتاً و عقلاً.

في إمكان قيام الأمارات و الاصول مقام القطع

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في إمكان قيامها مقام الطريقيّ المحض، و إنّما الكلام في إمكان قيامها مقام القطع الموضوعي الذي اخذ فيه بما أنّه كاشف عن الواقع، فإنّه ربّما يقال بعدم إمكانه بمقتضى نفس أدلّتها لوجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره في «الكفاية»، و حاصله:

أنّ ذلك ممتنع؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي و الاستقلالي، و هو محال، فإنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع يحتاج إلى لحاظ الظنّ و القطع آلياً، و تنزيل الظنّ منزلة القطع يحتاج إلى لحاظهما استقلاليّاً، و الجمع بينهما في لحاظ واحد مستحيل «١». انتهى.

أقول: و كأنّ أصل الإشكال عندهم مُسلّم و مفروغ عنه؛ أي لزوم اجتماع اللحاظين و امتناعه، و أنّه لا مفرّ عنه.

فأجابوا عنه: تارةً بأنّه ليس فيه إلّا تنزيل واحد، و هو تنزيل مؤدّي الأمانة منزلة المقطوع، و لكن يلزمه عرفاً تنزيل الظنّ منزلة القطع. ذكره في «الحاشية على الفرائد» «٢».

و أخرى: بأنّه ليس فيه إلّا تنزيل الظنّ منزلة القطع و لحاظهما آلياً، و يلزمه تنزيل المظنون منزلة الواقع «٣».

و لكن لا يخفى فساد أصل الإشكال:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَا تَأْتِي لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ إِمْكَانِ الْجَمْعِ بَيْنَ اللَّحَاطِيْنَ، فَإِنَّهُ قَدْ يَتَوَجَّهُ الْقَاطِعُ بِشَيْءٍ- كَكُونِهِ قَاطِعًا بِجُلُوسِهِ فِي الْمَسْجِدِ- إِلَى قِطْعِهِ بِذَلِكَ، مَعَ تَوَجُّهُهُ إِلَى كُونِهِ فِيهِ، كَمَا نَجِدُهُ بِالْوُجْدَانِ.

و يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ: تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِوُجُوبِ التَّمَامِ عَلَى الْمَسَافِرِ الْقَاصِدِ لِلْإِقَامَةِ عَشْرَةَ أَيَّامٍ، فَإِنَّ الْقَصْدَ كَالْقِطْعِ فِيمَا ذُكِرَ وَ قَدْ تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِهِ، مَعَ امْتِنَاعِ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِمَا يَمْتَنِعُ الِاتِّفَاتُ إِلَيْهِ، وَ السَّرُّ فِيهِ إِمْكَانُ الِاتِّفَاتِ إِلَى قِصْدِ الْإِقَامَةِ، وَ كَذَلِكَ الْقِطْعِ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ تَوَجُّهُ الْقَاطِعِ إِلَى قِطْعِهِ. نَعَمْ نَفْسُ الْقِطْعِ غَالِبًا مَغْفُولٌ عَنْهُ بِالنِّسْبَةِ لِلْقَاطِعِ.

وَ ثَانِيًا: سَلَّمْنَا ذَلِكَ، لَكِنَّهُ إِنَّمَا يَصَحُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ الْقَاطِعِ وَ أَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى شَخْصٍ آخَرَ غَيْرِ الْقَاطِعِ كَالْحَاكِمِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي إِمْكَانِ لِحَاطَةِ قِطْعِ الْغَيْرِ- بِمَا هُوَ قِطْعٌ وَ بِمَا هُوَ كَاشَفٌ عَنِ الْوَاقِعِ فِي عَرْضٍ وَاحِدٍ- فَيَعَلَّقُ حُكْمَهُ بِهِ، فَالْمُلْحُوظَانِ الْآلِيَّ وَ الِاسْتِقْلَالِيَّ يَجْتَمِعَانِ فِي نَظَرِ الْحَاكِمِ مَعًا بِلِحَاطٍ وَاحِدٍ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَيْضًا ذَكَرَهُ فِي «الْكَفَايَةِ» إِشْكَالًا عَلَى مَا أَجَابَ بِهِ عَنْ امْتِنَاعِ اللَّحَاطِيْنَ فِي «الْحَاشِيَةِ عَلَى الْفُرَائِدِ»: مِنْ أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْأَمَارَاتِ إِلَّا تَنْزِيلٌ وَاحِدٌ، وَ هُوَ تَنْزِيلُ الْمُؤَدَّى مَنْزِلَةَ الْوَاقِعِ، فَيُفْهَمُ مِنْهُ بِالْمُلَازِمَةِ الْعُرْفِيَّةِ تَنْزِيلُ الظَّنِّ مَنْزِلَةَ الْعِلْمِ «١»، وَ حَاصِلُ الْإِشْكَالِ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي «الْكَفَايَةِ» عَلَى ذَلِكَ:

هُوَ أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الدَّوْرَ؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ تَنْزِيلَ الْمُؤَدَّى مَنْزِلَةَ الْوَاقِعِ مَتَوَقَّفٌ عَلَى تَنْزِيلِ الظَّنِّ مَنْزِلَةَ الْقِطْعِ بِالْمُلَازِمَةِ الْمَذْكُورَةِ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ عَدَمَ دَلِيلٍ أَوْ أَصْلٍ يُحَرِّزُ بِهِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ التَنْزِيلَ إِنَّمَا يَصَحُّ إِذَا تَرْتَّبَ عَلَيْهِ أَثَرٌ شَرْعِيٌّ، وَ الْأَثَرُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ- وَ هُوَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِي- مَتَعَلِّقٌ بِجُزْءَيْنِ: أَحَدُهُمَا الْقِطْعِ، وَ الثَّانِي الْمَقْطُوعُ بِهِ مَوْقُوفٌ عَلَى تَنْزِيلِ الظَّنِّ مَنْزِلَةَ الْقِطْعِ فِي عَرْضِ ذَلِكَ التَنْزِيلِ؛ لِيَتَرْتَّبَ عَلَيْهِ الْأَثَرُ، وَ إِلَّا فَبِدُونِ إِحْرَازِ الْجُزْءِ الْآخَرِ لِلْمَوْضُوعِ لَيْسَ هُنَا أَثَرٌ شَرْعِيٌّ يَتَرْتَّبُ عَلَى التَنْزِيلِ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ تَنْزِيلَ الظَّنِّ مَنْزِلَةَ الْقِطْعِ مَوْقُوفٌ عَلَى تَنْزِيلِ الْمُظَنُّونَ مَنْزِلَةَ الْوَاقِعِ، وَ هُوَ دَوْرٌ «٢». انْتَهَى.

أَقُولُ: اعْتِبَارُ تَرْتُّبِ الْأَثَرِ الشَّرْعِيِّ فِي صَحَّةِ التَنْزِيلِ، إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ دَفْعِ مَحْذُورِ اللَّغْوِيَّةِ، وَ إِلَّا فَلَا دَلِيلَ لَفْظِيٍّ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، وَ حِينَئِذٍ نَقُولُ: لَا يُعْتَبَرُ فِي الْأَثَرِ الْمَتَرْتَّبِ عَلَيْهِ فَعْلِيَّةُ التَّأْثِيرِ، بَلِ الْمَعْتَبَرُ هُوَ تَرْتُّبُ مَا يُدْفَعُ بِهِ مَحْذُورِ اللَّغْوِيَّةِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَثَرُ فَعْلِيًّا، وَ حِينَئِذٍ فَيَكْفِي فِي صَحَّةِ تَنْزِيلِ الْمُظَنُّونَ مَنْزِلَةَ الْمَعْلُومِ إِحْرَازُ جُزْءِ الْمَوْضُوعِ لِلْأَثَرِ؛ لِيَصِيرَ فَعْلِيًّا بَعْدَ إِحْرَازِ الْجُزْءِ الْآخَرِ- كَمَا فِي مَا نَحْنُ فِيهِ- فَلَا يَتَوَقَّفُ تَنْزِيلُ الْمُظَنُّونَ مَنْزِلَةَ الْمَعْلُومِ عَلَى تَنْزِيلِ الظَّنِّ مَنْزِلَةَ الْعِلْمِ بِالْمُلَازِمَةِ الْعُرْفِيَّةِ بَيْنَ التَنْزِيلَيْنِ.

فَتَلَخَّصُ: أَنَّهُ لَا مَحْذُورَ عَقْلِيٍّ فِي قِيَامِ الْأَمَارَاتِ وَ الْأَصُولِ مَقَامِ الْقِطْعِ بِأَقْسَامِهِ.

وَ إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَقَامِ الثَّانِي: وَ هُوَ أَنَّهُ هَلْ هُوَ وَاقِعٌ فِي أَدَلَّةِ الْأَمَارَاتِ وَ الْأَصُولِ أَوْ لَا؟

فَذَهَبَ الْمُبْرِزَانِ النَّائِبِيْنِ قَدَسَ سِرُّهُمَا إِلَى أَنَّ ذَلِكَ وَاضِحٌ فِيهَا فِي الْقِطْعِ الطَّرِيقِيِّ الْمَحْضِ، وَ فِيمَا أَخَذَ مَوْضُوعًا بِمَا أَنَّهُ كَاشَفٌ عَنِ الْوَاقِعِ، لَا فِيمَا أَخَذَ مَوْضُوعًا بِمَا أَنَّهُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ، وَ مَلْخَصٌ مَا أَفَادَهُ فِي بَيَانِ ذَلِكَ هُوَ:

أَنَّ فِي هَذَا الْقِطْعِ ثَلَاثَ جِهَاتٍ:

الْجِهَةُ الْأُولَى: الْقِطْعُ بِمَا أَنَّهُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهِ.

الثَّانِيَّةُ: كَشَفُهُ عَنِ الْوَاقِعِ وَ طَرِيقِيَّتُهُ إِلَى الْوَاقِعِ.

الثَّالِثَةُ: الْجَرِيُّ الْعَمَلِيُّ عَلَى طَبَقِهِ وَ الْحَرَكَةُ إِلَى الْإِتْيَانِ وَ الْعَمَلُ عَلَى وَفْقِهِ.

ثم إنّ المجعول في باب الأمارات و الطرق هي الجهة الثانية- على ما هو الحقّ عندنا- و في باب الاصول المُحرزة هي الجهة الثالثة، فكأنّ الشارع جعل الأمارات طريقاً تامّاً بعد ما كان لها الطريقيّة الناقصة، فتمّم كشفها و جعلها مُحرزاً للواقع كالقطع.

و منه يظهر: أنّ حكومة الأمارات على الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة، و هي عبارة عمّا يوجب التوسعة و التضيق في إحراز الواقع، و أنّ إحرازه لا يختصّ بالقطع فقط، بل يمكن إحرازه بالأمارات أيضاً، لا حكومة واقعيّة، و هي ما يوجب التوسعة و التضيق في الواقع مثل: (الطواف بالبيت صلاة) «١»، و ليس في الحكومة الظاهريّة توسعة و تضيق في الواقع، إلّا بناءً على بعض الوجوه لجعل المؤدّي الذي يرجع إلى التصويب.

و الحاصل: أنّ حكومة الأمارات على الأحكام الواقعيّة ظاهريّة و في طولها و في طريق إحرازها، و المجعول فيها نفس المُحرزيّة للواقع لدى من قامت الأمانة عنده، كما في صورة العلم، و المفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المُحرز، فإنّ ذلك من لوازم أخذ العلم موضوعاً من حيث الكاشفيّة، و بنفس دليل الأمارات يحرز الواقع، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر، و تركيب الموضوع من الواقع و الإحراز ليس على حدّ الموضوع المركّب من الأجزاء العرضيّة، كالصلاة التي يحتاج إلى إحراز كلّ منها إلى المحرز الوجداني أو التعبدي، فإنّه بنفس إحراز ذلك الشيء يتحقّق كلا جزئي الموضوع، و لا يفتقر إلى إحرازين أو تعبدتين «٢». انتهى.

أقول: لا بدّ أوّلاً من ملاحظة أدلّة الأمارات و الاصول، و أنّها هل تدلّ على تنزيل الظنّ منزلة القطع، و أنّ إحراز الواقع أوّلاً و بالذات إنّما هو بالقطع، و إحرازه بالأمارات إنّما هو بواسطة قيامها مقام القطع و تنزيلها منزلته أو أنّه ليس فيها ما يدلّ على ذلك؟

في قيام الأمارات مقام القطع

فالعمدة منها هو خبر الواحد، و لا ريب في أنّه ليس في الأخبار التي استُدلّ بها على حجّة خبر الواحد ما يدلّ على تنزيله منزلة القطع؛ فإنّ منها:

قوله عليه السلام: (العمرى و ابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان) «١».

و قوله- للسائل: أنّه ربّما احتجنا أن نسأل عن شيء، فمن نسأل؟- (عليك بالأسدي) يعني أبا بصير «٢».

و قوله عليه السلام: (عليك بهذا الجالس)؛ مشيراً إلى زُرارة «٣».

و قوله عليه السلام: بعد قول السائل: أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: (نعم) «٤».

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب.

و لا يخفى أنّ مفادها هو توثيق الراوي ليس إلّا، و ليس مفادها تأسيس الحكم بحجّة خبر الواحد، بل يظهر منها: أنّ لزوم العمل بخبر الثقة كان مفروغاً عنه بينهم، و إنّما السؤال فيها عن وثاقة الراوي.

و الحاصل: أنّ العمدة في أدلّة حجّة خبر الواحد هو بناء العقلاء عليه في أفعالهم، و أنّ الشارع- أيضاً- أمضى هذا البناء و أنفذه، و لم يردعه عنهم عنه؛ أ فتزعم أنّ ذلك منهم عليهم السلام تأسيس للحكم بحجّة خبر الواحد، و أنّه لم

يكن حجة عند العقلاء و لم يكن بنائهم على العمل به، بل يقتصرون في أعمالهم على الاعتماد على القطع فقط؟! حاشا و كلاً، فإذا ثبت أن الدليل على حجّة خبر الواحد هو بناء العقلاء على ذلك، فهل عملهم عليه بعد تنزيلهم له منزلة القطع أوّلاً، ثمّ العمل على طبقه، و أنّ إحراز الواقع عندهم أوّلاً و بالذات إنّما هو بالقطع، و إحرازه بالأمارات لقيامها مقامه و تنزيلها منزلته؟ لا ريب في أنّه ليس كذلك، بل عملهم به إنّما هو لأجل أنّه إحدى الطرق و الكواشف عن الواقع في عرض القطع و في قبالة، كما يشهد به الوجدان، و نراه بالعيان.

و العجب منه قدس سره مع اعترافه: بأنّ الدليل على حجّة خبر الواحد ليس إلّا بناء العقلاء عليه «١»، ذهب إلى حكومته على الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة «٢»، مع أنّ الحكومة تفتقر إلى اللسان؛ ليكون ناظرًا إلى دليل آخر و شارحاً له، و ليس لبناء العقلاء لسان كذلك، فما أفاده من أنّ حجّة خبر الواحد عبارة عن جعل المؤدّي، أو جعل الحجّة و الطريقيّة، و نحو ذلك، فليس في أدلّة الأمارات ما يدلّ على ذلك أصلاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى خبر الواحد، و منه يظهر الحال في حجّة قول اللّغوي، و ظاهر الكتاب، و أصالة الصّحّة في فعل الغير، فإنّ الدليل على جميع ذلك هو بناء العقلاء ليس إلّا، و ليس حجّيتها تأسيساً من الشارع.

ثمّ إنّ ما أفاده: من تقسيم الحكومة إلى الظاهريّة و الواقعيّة غير مستقيم أيضاً؛ لأنّ التقسيم إنّما يصحّ في شيء قابل للتقييد، و بتقييده بقيد يحصل له قسم، و بقيد آخر قسم آخر، و الحكومة ليست كذلك، فإنّها دائماً عبارة عن كون أحد الدليلين ناظرًا بمدلوله اللفظي إلى دليل آخر و مفسّراً له، يوجب التوسعة أو التضييق في الآخر، و ليس لها إلّا قسم واحد. نعم، قد يتحقّق الحكومة في الأحكام الظاهريّة، كحكومة الأمارات بعضها على بعض، مثل (الطواف بالبيت صلاة) «١»، و هذا لا يوجب انقسامها إلى قسمين، و إلّا كثرت الأقسام، فإنّها إمّا في باب الطهارات، و إمّا في باب الصلاة، أو الحجّ ... إلى غير ذلك.

مضافاً إلى أنّ الحكم المتعلّق بالمقطوع الخمرية حكم واقعيّ، فعلى ما ذكره قدس سره لا بدّ أن يُعدّ قيام الأمارات مقامه حكومة واقعيّة لا ظاهريّة. هذا كلّه في الأمارات.

في قيام الاصول مقام القطع

و أمّا الاصول المُحرزة: كالاستصحاب و قاعدة اليد و قاعدة الفراغ و أصالة الصّحّة في فعل الغير، فليس في أدلّتها تنزيلها منزلة القطع، و قيامها مقامه بالمعنى الذي قدّمناه في الأمارات.

أمّا الاستصحاب: فلأنّ الدليل عليه قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ) «٢» و ما يقرب منه، و ليس فيه تنزيل الشكّ منزلة اليقين و الأمر به، و لا الحكم بإبقاء نفس اليقين في ظرف الشكّ تعبّداً و جعل الشكّ بمنزلة اليقين، بل مفاده التعبّد بالجري العملي على طبقه.

و أمّا قاعدة التجاوز و الفراغ: فالكلام فيها- أيضاً- كما في الاستصحاب، فإنّ الدليل عليها رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا خرجت من شيء، و دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء) «١»، و مثل قوله عليه السلام: (كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك، فذكرته تذكّراً، فأَمْضِهِ ...) «٢» و أمثال ذلك، و ليس في شيء منها ما يدلّ على تنزيل القاعدة منزلة القطع، لكنّها ممّا يُحرّز بها الواقع في قبال القطع الطريقي، فلو فرض تعلّق الحكم بالواقع، كأن يقول: «الركوع جزء للصلاة»، فإحرازه يتحقّق بالقطع بالإتيان به، و قد يُحرّز تحقّقه بقاعدة الفراغ، و كذلك لو فرض أخذ

العلم في موضوعه بما أنّه طريق إلى الواقع، فإنّها- أيضاً- من مصاديق ذلك الموضوع، و أمّا لو اخذ القطع في موضوعه بما أنّه صفة خاصّة أو كاشف تامّ، فلا تقوم مقامه قاعدة الفراغ لو شكّ فيه.

و أمّا قاعدة اليد: فهي- أيضاً- كذلك ليس في أدلّتها ما يدلّ على قيامها مقام القطع مطلقاً، و تنزيلها منزلته بالمعنى المتقدّم، فإنّ من الروايات الواردة فيها رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة: (ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، و ما كان من متاع الرجال و النساء فهو بينهما، و من استولى على شيء منه فهو له) «٣»، و رواية حفص بن غياث الدالّة على الحكم بالملكيّة على ما في يد المسلمين، و أنّه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق «٤»، و نظائرها.

فتلخص: أنّه لا يقوم شيء من الأمارات و الاصول مقام القطع و أنّها قطع تعبديّ؛ لعدم الدليل على ذلك، كما عرفت.

فالحقّ: أنّ الأمارات و الاصول حجّة في عرض القطع، لا أنّ الطريق- أوّلًا و بالذات- منحصر بالقطع، و طريقيّة الأمارات و حجّيّة الاصول من جهة أنّها منزلة منزلة القطع، و أنّها طريق تعبدي إلى الواقع، فهي حجّة يُحرز بها الواقع في حيالها، و لا فرق في ذلك بين القطع الطريقي المحض و بين الموضوعي بما أنّه طريق و أحد الكواشف، فإنّ الاصول المُحرزة و الأمارات- أيضاً- من الكواشف و من مصاديق ذلك.

و أمّا القطع الموضوعي- بما أنّه صفة خاصّة، أو بما أنّه كاشف تامّ- فليست الأمارات و الاصول في مورده حجّة أصلاً و أبداً؛ سواء اخذ القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع.

ثمّ على فرض قيام الأمارات و الاصول مقام القطع الموضوعي، لا فرق فيه بين ما اخذ فيه بما أنّه صفة أو بما أنّه كاشف، و لا وجه للتفصيل بينهما. هذا كلّ في القطع و أقسامه.

و أمّا الظنّ فهو- أيضاً- إمّا طريق محض، أو يؤخذ في موضوع حكم بما أنّه صفة خاصّة أو بما أنّه كاشف، و على أيّ حال قد يجعل تمام الموضوع أو جزءه، و على أيّ تقدير: إمّا أن يدلّ دليل على اعتباره شرعاً أو لا، ثمّ إنّ قد يؤخذ في موضوع حكم متعلّقه أو المماثل له أو المضادّ أو المخالف له.

و استشكل في المقام: بأنّه لا يمكن أخذه موضوعاً لما يماثل حكم متعلّقه أو يضادّه:

تارّة: باستلزامه اجتماع المثلين في الأوّل و الضدين في الثاني «١».

و اخرى: بعدم انقذاح الإرادة و الكراهة أو إرادتين مستقلّتين متعلّقتين بشيء واحد «٢».

و ثالثة: باستلزامه التكليف بالمحال فيما اخذ موضوعاً لما يضادّ حكم متعلّقه «٣».

و رابعة: بلزوم لغويّة الحكم الثاني في المماثل؛ لأنّ المكلف إن انبعث بالحكم الأوّل، فلا باعثة و لا محرّكيّة للحكم الثاني له، و لا أثر له، و إلّا فالثاني- أيضاً- كذلك «٤».

و خامسة: أنّه يستلزم اجتماع المصلحة و المفسدة في شيء واحد فيما اخذ فيما يضادّكم حكم متعلّقه «٥».

و الجواب عن ذلك ما تقدّم في باب القطع: من اختلاف عنواني المتعلّقين، فإنّ عنوان الخمر غير عنوان الظنّ المضاف إلى الخمر؛ بجعل الإضافة جزء الموضوع و المضاف إليه خارجاً؛ بأن يجعل الظنّ تمام الموضوع، فإنّ بينهما عمومًا من

وجه؛ لتصادقهما في صورة الإصابة، و تغارقهما في صورتَي حصول الظنّ به مع عدم كونه خمرًا في الواقع، و في عدم حصول الظنّ مع كونه خمرًا في الواقع، و الأحكام- أيضًا- متعلّقة بالعناوين لا بالخارج، فأحد الحكمين متعلّق بعنوان الخمر، و الآخر بعنوان الظنّ بالخمرية، و مع اختلاف متعلّقهما لا يلزم اجتماع المثليين- و لا الضدّين و لا المصلحة و المفسدة- في موضوع واحد، و لا يمتنع انقداح الإرادة بأحدهما و الكراهة في الآخر و إن تصادقا في بعض المصاديق، و يصير ذا مفسدة و مصلحة باعتبار العنوانين.

و أمّا الإشكال: بأنّه أمر بالمحال، فيدفعه: بأنّ كلّ واحد منهما في نفسه ممكن، فهو ليس كالأمر بالطيران إلى السماء؛ كي يقال: إنّهُ ممتنع. نعم قد يتفق عدم إمكان امثالهما في صورة التصادق على واحد، لكنّه- حينئذٍ- مثل باب التزام، فيجب الأخذ بالأهمّ، و مع عدمه فالتخيير.

نعم الإشكال وارد فيما إذا اخذ الظنّ جزء الموضوع؛ بأن يجعل الموضوع هو الظنّ بالخمرية مع كونه خمرًا في الواقع، فإنّه- حينئذٍ- لا يمكن أن يكون حكمُ الخمر الحرمة و حكمُ المظنونِ الخمرية الحليّة، أو حرمةً أخرى؛ لعدم إمكان تعلّق حكمين مشتملين على مصلحتين أو مصلحة و مفسدة: أحدهما متعلّق بالطبيعة، و الثاني بالطبيعة المقيّدة، كما تقدّم نظيره في القطع.

ثمّ إنّهُ فصلّ المحقّق الميرزا النائيني قدس سره بين الظنّ المعتبر و الغير المعتبر، و أنّه لا يمكن أن يؤخذ الظنّ المعتبر موضوعاً لحكم مماثل لحكم متعلّقه، و إمكانه في الظنّ الغير المعتبر بعد اشتراكهما في عدم إمكان أخذه موضوعاً لما يضادّ حكم متعلّقه.

و ملخص ما ذكره في بيان ذلك: هو أنّه لو لم يكن الظنّ حجّة شرعية فلا مانع من أخذه موضوعاً لما يُماثل حكم متعلّقه، غاية الأمر أنّه في صورة مصادفة الظنّ يتأكّد الحكمان، و يتولّد منهما حكم أكد، كما هو الشأن في اجتماع عنوانين على موضوع واحد، بخلاف الظنّ الذي هو حجّة شرعية، فإنّه لا يمكن ذلك لوحهين:

الأول: فلأنّ الواقع في طريق إحراز الشيء ليس من طوارئ ذلك الشيء، فإذا كان حكم الخمر في الواقع الحرمة، فلا يمكن أن يوجب إحراز تلك الحرمة حكماً آخر على الخمر المحرّزة.

الثاني: أنّه يلزم لغوّة الحكم الثاني؛ لعدم صلاحية لباعثيّة العبد و محرّكيّته، فإنّ الانبعاث يحصل بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز.

ثمّ عدل عن ذلك في الفذلكة التي ذكرها بعد ذلك؛ حيث قال ما حاصله: إنّهُ لا يمكن أخذ الظنّ موضوعاً للحكم المماثل أيضاً؛ لأنّ جعله لذلك يساوق اعتباره و حجّيته، و المفروض عدم اعتباره «١». انتهى ملخصاً.

أقول: لو تعدّد متعلّقَا الحكمين في الظنّ الغير المعتبر، فهو لا يستلزم اجتماع المثليين، و ليس أحدهما مؤكّداً للآخر، فإنّهما حكمان مستقلّان متعلّقان بموضوعين، و إلّا فلا يمكن ذلك حتى يؤكّد أحدهما بالآخر.

و أمّا ما ذكره من لزوم اللغوّة، فقد أجاب هو قدس سره عنه بإمكان التأكيد.

و أمّا ما ذكره: من أنّ الواقع في طريق إحراز الشيء ... الخ، فيرد عليه:

أولاً النقض: بالظنّ الغير المعتبر، فإنّه لا فرق بينهما في ذلك.

و ثانياً بالحلّ: بأنّ الظنّ بالحكم ليس من الانقسامات اللاحقة للحكم و في مرتبة متأخرة عنه؛ حتى يقال: إنّهُ مستحيل.

و أمّا ما ذكره في الفذلكة، ففيه: أنّ أخذ الظنّ في الموضوع عبارة عن تصوّره كذلك، و هو لا يلزم جعل حجّيته و اعتباره، كما لا يخفى.

الفصل العاشر في الموافقة الالتزامية

قال في «الكفاية» هل تنجز التكليف بالقطع، كما يقتضي موافقته عملاً، يقتضي موافقته التزاماً و التسليم له اعتقاداً و انقياداً، كما هو اللازم في الاصول الدينيّة و الامور الاعتقاديّة؛ بحيث كان له امثالان و طاعتان: إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الاخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحقّ العقوبة على عدم الموافقة التزاماً و لو مع الموافقة عملاً أولاً، ثمّ اختار الثاني بشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة و العصيان بذلك «١»، و ذكر ذلك غيره «٢» أيضاً.

و قبل الخوض في هذا البحث لا بدّ من بيان ما أهملوه و غفلوا عنه في المقام:

و هو أنّه هل يمكن تعلّق حكم بالانقياد و التسليم القلبي في مقام الثبوت، أولاً؛ لخروجه عن تحت القدرة و الاختيار؟ و توضيحه يتوقّف على رسم مقدّمات:

المقدّمة الاولى:

أنّ الأحكام على قسمين:

أحدهما: ما يتعلّق بالعمل الجوارحي، المطلوب فيها الاعتقاد و عقد القلب و الانقياد.

ثانيهما: ما يتعلّق بالعمل الجوارحي، المطلوب منها العمل بالأركان في الخارج.

و الاولى منها: إمّا عقليّة محضة، و لا سبيل للنقل إليها، و طريق إثباتها: إمّا البرهان الدقيق العقلي، مثل إثبات وجود الباري- تعالى و تقدّست أسماؤه- و أنّ لهذه المصنوعات و المخلوقات صانعاً و خالقاً، و كذا توحيده و نفي الشريك عنه.

و إمّا ثابتة بالضرورة من الدين أو المذهب، مثل أصل وجود الجنّة و النار و الحساب و نحوها و بعض خصوصيّاتها، و إمّا بالآيات الصريحة و الأخبار المتواترة أو المفيدة للقطع و اليقين.

و أمّا القسم الثاني: أي الأحكام المطلوب منها العمل الجوارحي، فطريق إثبات بعضها بالضرورة من الدين أو المذهب، و بعضها بالإجماع القطعي أو الأخبار المتواترة و الأخبار المعتمدة و الآيات القرآنيّة.

المقدّمة الثانية:

أنّ الخوف و الرجاء و نحوهما من الكيفيّات و الأحوال العارضة للنفس، منها ما ليست تحت القدرة و الاختيار؛ بحيث يمكن للنفس إيجادها متى شاءت و إعدامها كذلك، بل هي تابعة لمبادئها الكامنة في صُقع النفس، و تدور مدارها

وجوداً و عدماً، فلا يمكن للنفس إيجاد الخوف في ذاتها مع عدم وجود مبادئه فيها، و لا يمكن لها إعدامه مع وجود مبادئه فيها، نعم يمكن إيجاد نفس مبادئه بالتأمل و التدبّر.

المقدمة الثالثة:

هل الانقياد و التسليم القلبي بوجوب الواجبات و حرمة المحرّمات، و كذلك ما تقدّم من الأحكام المطلوب منها الانقياد و الاعتقاد، من الأفعال الاختيارية للنفس؛ بحيث تتمكّن من إيجادها و إبطالها ما يصادّها؛ بأن تنقاد و تعتقد وجوب ما علمت حرمة أو بالعكس، أو أنّ ذلك ليس من أفعالها الاختيارية، بل تدور مدار مبادئها الكامنة في النفس وجوداً و عدماً، نظير الخوف و الرجاء و نحوهما؟

فذهب سيّد مشايخنا- السيّد علي الفشاركي- إلى إمكان ذلك، و حاصل ما استدلّ به على ذلك:

هو أنّه كما يمكن التجزّم الذي هو المناط في كذب القضايا- كما أنّ المناط في الصدق الجزم بما أخبر به- فكذلك الالتزام و الانقياد بما ليس مأموراً به- مثلاً- فكما يمكن تكلف الجزم بشيء مع عدمه، فكذلك فيما نحن فيه «١».

و فيه: أنّ هذا أوّل الكلام، و ليس المناط في صدق القضايا و كذبها الجزم و التجزّم، بل المناط فيهما إلقاء المخاطب فيما هو الواقع أو خلافه، مع استعمال مفردات القضية في معناها الحقيقي، و لذا لو أخبره بنحو الاحتمال و التردد لم يكن كذباً؛ لأنّه لم يلقه و لم يوقعه في خلاف الواقع.

و استدلّ بعض المحقّقين من المحشّين- الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره- على ذلك بما حاصله:

أنّ الالتزام الباطني ليس من مقولة كيف النفساني؛ لأنّ المفروض أنّه من أفعال النفس، و لا من مقولة الفعل؛ لأنّها عبارة عن الحالة الحاصلة للشيء عند تأثيره التدريجي في غيره، كالنسخين للنار، في قبال الحالة الحاصلة من التأثير التدريجي، و الالتزام الباطني ليس كذلك؛ لأنّه ليس هنا شيان لأحدهما حالة التأثير التدريجي و للآخر حالة التأثير التدريجي، بل الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، و الوجود في مقابل المقولات، و هذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدورياً.

و بالجملة: الأفعال القلبية أمور يدركها الوجدان، فإنّ الإنسان كثيراً ما يعلم بأهليّة المنسوب من قبل من له النصب، لكنّه لا ينقاد له قلباً، و لا يُقرّ به باطنياً؛ لخباثة نفسه أو لجهة أخرى، و إن كان في مقام العمل يتحرّك بحركته خوفاً من سطوته، و هكذا حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم حيث إنهم مع علمهم بحقيّته- كما نطق به القرآن- لم ينقادوا له قلباً، و لم يُقرّوا به باطنياً، و لو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي، لزم كونهم مؤمنين حقيقة، أو جعل الإيمان- الذي هو أكمل الكمالات- مجرد الإقرار باللسان، و كلاهما ممّا لا يمكن الالتزام به «١».

أقول: أمّا ما ذكره: من أنّ الالتزام الباطني من أفعال النفس، فهو مجرد دعوى يمكن دعوى خلافه.

و أمّا ما ذكره من أنّه ضرب من الوجود النوري ... إلى آخره.

ففيه: أنّه إمّا وجود مطلق لا ماهيّة له، أو وجود محدود له ماهيّة أصيلة في قبال الانتزاعيّات، لا سبيل إلى الأوّل، فلا بدّ من أن يكون من الموجودات المحدودة له ماهيّة أصيلة، وكلّ ما له ماهيّة فهو داخل تحت إحدى المقولات ليس خارجاً عنها.

و أمّا ما ذكره من أنّ الإنسان كثيراً ما يعلم بأهليّة المنصوب ... إلى آخره.

ففيه: أنّه لو علم الإنسان بنبوّة شخص من قبل الله تعالى علماً قطعياً، امتنع الالتزام القلبي بعدم نبوّته، و أنّه ليس منصوباً من قبله تعالى. نعم يمكن توهم ذلك و مجرد تصوّره، لكنّه غير الانقياد القلبي و الموافقة و خلافهما.

و أمّا حال كثير من الكفّار بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه و آله و سلم فإنّهم مع علمهم بحقيقته و نبوّته و نصبه من قبل الله تعالى، يجحدون نبوّته لفظاً و لساناً و بالبناء العملي، و إلّا فمع العلم المذكور يمتنع الالتزام القلبي بعدم نبوّته و عدم نصبه من قبل الله تعالى، و هو غير الجحد اللفظي الذي ينشأ من العداوة الكامنة في نفوسهم له صلى الله عليه و آله و سلم حيث إنّ العلم ذو مراتب متفاوتة، فإنّ علم الأنبياء بوجوده تعالى- و كذلك المعصومين- في مرتبةٍ كأنّهم يرونه تعالى حاضراً و ناظراً، و العصمة معلّلة بهذا العلم، بخلاف العلوم الحاصلة لنا، فإنّه و إن لم يمكن الالتزام بخلافها- إلّا أنّه قد يخالفه عملنا، و كذلك قد يجحد لفظاً و لساناً قال تعالى: «و جحدوا بها و استيقنّتها أنفسهم ظلماً و علوّاً»^١»، فالمراد منها ما ذكرناه، و لا إشكال في إمكان ذلك، لكن لا ارتباط له بالمقام.

و التحقيق: أنّ الانقياد و الموافقة الالتزاميّة من الحالات النفسانيّة التي تدور مدار مبادئها، و هي العلم وجوداً و عدماً، و لا يمكن وجودها و تحقّقها مع عدم مبادئها، و عدمها مع وجودها، كما أنّه كذلك في التكوينيّات، فكما أنّه لو علم تفصيلاً بأنّ هذا زيد لم يمكن الالتزام بأنّه ليس بزيد قلباً، و كذلك لو علم إجمالاً بأنّ هذا أو ذاك زيد، فلا يمكن له الالتزام القلبي بأنّه ليس واحداً منهما، فكذلك في الأحكام.

ثمّ إنّ هل يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي؛ على فرض جريانها فيها مع قطع النظر عن هذه الجهة، أو أنّ جريان الاصول رافع لوجوب الموافقة الالتزاميّة، أو أنّه لا ارتباط لأحدهما بالآخر؟ وجوه:

و الحقّ: هو الأخير؛ و ذلك لأنّه كما أنّ المفروض أنّه لا مانع من جعل حكم واقعيّ لشيء بعنوانه الواقعيّ الأوّل، و جعل حكم ظاهريّ له بعنوان أنّه مشكوك الحكم أو مجهول، و لا تنافي بين القطع بالحكم الواقعيّ إجمالاً و بين القطع بالحكم الظاهري، فكذلك لا تنافي بين لزوم الموافقة الالتزاميّة بالحكم الواقعي، و بين جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي، بل بين الالتزام بالحكم الواقعي و بين الالتزام بالحكم الظاهري أيضاً.

الفصل الحادي عشر في أحكام العلم الإجمالي

و قد عرفت أنّ المناسب البحث عن جميع مباحث العلم الإجمالي في هذا الباب، و جعل باب الاشتغال ممّخصاً للبحث عن إطلاق الأدلّة، و أنّه هل لها إطلاق يشمل صورة الشكّ و الجهل بالحكم، أو أنّها تختصّ بصورة العلم به تفصيلاً، و البحث عن الحجّة الإجماليّة.

و على أيّ تقدير فهنا مسائل:

المسألة الاولى: في تجيزه لحرمة المخالفة القطعيّة

هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية، أو أنه فرق بينهما من هذه الجهة، وأنه كالشك البدوي، ولا يجرم مخالفته القطعية؟

فيمكن أن يقال في تقريب الثاني: إنه يعتبر في استحقاق العقوبة العلم التفصيلي بحرمة الشيء تفصيلاً حين ارتكابه، كما هو مقتضى حكم العقل الحاكم في باب استحقاق العقوبة و المثوبة استقلالاً، و حينئذ فمع ارتكاب أطراف العلم الإجمالي تدريجاً لا يعلم بحرمة كل واحد من الأطراف حين ارتكابه تفصيلاً.

نعم بعد ارتكاب جميع الأطراف يحصل له العلم بارتكابه المحرّم الواقعي، و العقل لا يستقلّ بالحكم بالعقوبة على من يعلم بعد الارتكاب أنه فعل محرّم قبل ذلك من دون أن يعلم به حين الارتكاب «١».

بل يمكن أن يقال: بعدم استحقاقه العقوبة لو ارتكب جميع الأطراف دفعة واحدة أيضاً؛ لأنّ كل واحد منها غير معلوم الحرمة، و المجموع لا حكم له، و لكن لا يخفى فساده؛ لشهادة الوجدان بعدم الفرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية، كما لو علم إجمالاً بأن أحد الشخصين ابن المولى فقتلها، فإنّه لا ريب في استحقاقه العقوبة عقلاً، كما لو علم به تفصيلاً، و لا يُعذر في ذلك أصلاً.

فتلخص: أنّ العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي، بل هو كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية العملية، و أنه علّة تامّة لها.

المسألة الثانية: في وجوب موافقة القطعية و عدمه

بعد ما ثبت أنّه ليس كالشك البدوي، فهل هو علّة تامّة بالنسبة إلى الموافقة القطعية، كما أنّه كذلك بالنسبة إلى المخالفة القطعية؛ بحيث لا يمكن للمولى أن يحكم بخلافه، أو أنّه مقتضى لها؛ بمعنى أنّه يقتضي وجوبها لو لا المانع الشرعي أو العقلي، و مع عدمه تجب الموافقة القطعية، فهو مقتضى لوجوبها يمكن منعه، و أمّا بالنسبة إلى المخالفة القطعية فهو علّة تامّة لا يمكن منعه، أو أنّه ليس علّة تامّة بالنسبة إلى الموافقة القطعية، و لا مقتضى لها و إن حرمت المخالفة القطعية؟ وجوه:

ذهب المحقّق الخراساني قدس سره في «الكفاية» إلى أنّه مقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية و المخالفة القطعية كليهما؛ بمعنى أنّه منجز للتكليف لو لا المانع الشرعي أو العقلي، و استدللّ عليه بوجهين:

أحدهما: أنّه لما كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، و ليس الواقع منكشفاً تمام الانكشاف، أمكن الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً- بل قطعاً- في كلّ واحدٍ من الطرفين، و احتمال جواز الإذن في بعض الأطراف دون بعض- بأن يكون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلى الموافقة القطعية و علّة تامّة بالنسبة إلى المخالفة القطعية- ضعيف جداً؛ ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة.

ثانيهما: النقص بموارد ثبوته في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهات البدويّة أيضاً، فإنّه كما أمكن الإذن من الشارع في اقتحام جميع الأطراف في الشبهة الغير المحصورة مع العلم الإجمالي بالتكليف، فكذلك فيما نحن فيه، و كذلك في الشبهات البدويّة، فإنّ الإذن القطعي و الترخيص في الارتكاب مناقض لاحتمال الحرمة.

و الحاصل: أنّه لا تفاوت بين ما نحن فيه و بين الشبهات الغير المحصورة- بل الشبهات البدويّة- في أنّه لو كان العلم الإجمالي بثبوت التكليف علّة تامّة لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة القطعيتين العمليتين؛ بحيث يصادّه الترخيص في

الاقترام، لكانت الشبهة البدويّة و الشبهة الغير المحصورة كذلك، فما هو الجواب و البيان فيهما لدفع التضادّ، هو الجواب و البيان فيما نحن فيه «١». انتهى.

أقول: المفروض في المقام تعلّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، لا التكليف الشأني؛ لأنّ المفروض أنّ هذا العلم طريق إلى الواقع، و ليس مثل الشكّ البدوي، و لأنّ المفروض أنّه لا فرق بينه و بين العلم التفصيلي، إلّا في أنّ متعلّق العلم الإجمالي مردّد بين أزيد من واحد، و إلّا فهو كالعلم التفصيلي متعلّق بحكم فعليّ، و أنّ المولى أرادّه فعلًا إرادةً حتميّة، فالعالم بالإجمال يرى الواقع حكمًا فعليًا منكشفًا لديه، غاية الأمر أنّ متعلّق علمه مردّد بين أمرين، و معه كيف يمكن الإذن و الترخيص في الفعل و الترك من الشارع ثبوتًا؟! و لا فرق في ذلك بين كونه علّة تامّة أو مقتضيًا، فالكلام في إمكان الترخيص ثبوتًا، و لا تصل النوبة إلى كيفيّة تنجيّزه، و أنّه هل هو بنحو الاقتضاء، أو العلّة التامّة؟

و الحاصل: أنّه يمتنع الترخيص من المولى فعلًا مع العلم بإرادته أو الزجر عنه فعلًا.

و أمّا الشبهة البدويّة: فمع الإذن في الاقتحام لا بدّ أن يرفع المولى يده عن الحكم الواقعي فعلًا على تقدير ثبوته و كونه شأنيًا، و مع العلم بالترخيص الفعلي لا يحتمل فعليّة الحكم الواقعي على تقدير ثبوته.

و هكذا الكلام في الشبهة الغير المحصورة، فإنّ الإذن في أكل الجبن، مع العلم الإجمالي بوجود الميتة في أحد أفرادها الموجودة في البلد، معناه رفع اليد عن الحكم الواقعي المعلوم إجمالًا على فرض أنّه النجس في الواقع، و أنّه حكم شأنيّ.

فتلخص: أنّه فرق بين ما نحن فيه و بين الشبهة البدويّة و الغير المحصورة، و أنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالي فيما نحن فيه بتكليف فعليّ واقعيّ مردّد بين الأطراف، و معه لا يمكن منع الشارع من العمل به، كما في العلم التفصيلي، و أنّه لا فرق بين الموافقة العمليّة القطعيّة و المخالفة القطعيّة في أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لهما.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في التفصيل الذي ذهب إليه المحقّق الميرزا النائيني قدس سره بين الموافقة القطعيّة و المخالفة القطعيّة، و أنّه مقتصر بالنسبة إلى الاولى، و علّة تامّة بالنسبة إلى الثانية.

و حاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أنّ المعلوم بالإجمال لا يزيد على التكليف المعلوم بالتفصيل، و هو لا ينحصر امتثاله بالقطع الوجداني، بل يكفي التعبّد الشرعي فيه، كموارد قاعدة الفراغ و التجاوز و غير ذلك من الاصول المجعولة في وادي الفراغ، فإن كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الإجمالي أولى منه في ذلك؛ لأنّ الواقع لم ينكشف فيه تمام الانكشاف، فيجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف، و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر «١».

أقول: قد عرفت أنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالحكم الفعلي، و أنّ المولى أرادّه فعلًا إرادة حتميّة، و مع ذلك كيف يمكن الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف؟! و هل هذا إلّا التناقض، و أمّا جريان قاعدة الفراغ و نحوها في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، فلا بدّ فيه من التصرف في المعلوم؛ بمعنى رفع اليد عن الواقع، و إلّا فلو علم أنّ الواجب هو الإتيان بعشرة أجزاء من الصلاة بالفعل، و أنّ الشارع أرادها إرادة حتميّة فعلًا، فلا يُعقل الإذن في ترك بعضها.

فإن قلت: قد تقدّم في باب اجتماع الأمر و النهي: أنّ كلّ واحد منهما متعلّق بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، و فرّعت عليه جواز الاجتماع، فليكن ما نحن فيه- أيضًا- من هذا القبيل، فإنّ متعلّق الحكم الواقعي هو الشئ بعنوانه الأوّلي

الواقعي، و متعلّق الترخيص هو بعنوان أنّه مشكوك كالخمر و الخمر المشكوك الخمرية، و بينهما عموم من وجه قد يتصادقان في واحد، لكن يكفي في رفع التضادّ بينهما اختلاف متعلّقهما.

قلت: فيه أوّلاً: أنّ البحث في المقام عقليّ و ليس دائراً حول متعلّقات الأحكام، بل الكلام في أنّه مع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، هل يمكن الترخيص في مخالفته أو لا؟ و قد بيّنا عدم إمكانه.

أضف إلى ذلك: أنّ الأمر في باب الاجتماع متعلّق بنفس الطبيعة من دون التفات الأمر إلى الأفراد؛ و إن اتّحد بعض مصاديقها مع بعض مصاديق الطبيعة المنهيّ عنها، و كذلك النهي، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ المفروض أنّ الحكم الواقعي متعلّق بالخمر بعنوانه الواقعي، و أنّ الترخيص إنّما هو في ارتكاب مشكوك الخمرية، و الأمر حين الترخيص ناظر إلى الخمر بعنوانها الأوّلي الواقعي، فلا يمكن- مع حرمة واقعا- الترخيص في ارتكابه.

المسألة الثالثة: في كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي

هل يكفي الامتثال الإجمالي؛ بالإتيان بأطراف المعلوم بالإجمال، مع التمكن من الامتثال التفصيلي، أو لا؟

و قبل الشروع في البحث لا بدّ أوّلاً من بيان محطّ البحث و محلّ النزاع، فنقول: محطّ البحث إنّما هو في القطع الطريقي المحض الذي هو كالقطع التفصيلي الطريقي المحض من غير فرق بينهما في ذلك إلّا بالإجمال و التفصيل، و حينئذ يقع البحث في أنّه: هل يكفي الامتثال الإجمالي- مع التمكن من الامتثال التفصيلي- بالإتيان بجميع الأطراف، و لا يقدح الإجمال في متعلّق التكليف، أو أنّ التردد و الإجمال فيه قادح في تحقّق الامتثال حينه؟

و منه يظهر الإشكال في ما حكاه المحقّق العراقي قدس سره عن بعضهم حيث ذكر هنا من الأدلّة لعدم الكفاية اشتراط نيّة الوجه أو التمييز أو احتماله، بل ذكر: أنّ هذا عمدة الإشكالات و أهمّها؛ لعدم تحقّق قصد الوجه معه، و عدم جريان البراءة العقلية لأجل احتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحكم العقل بعدم اعتباره، و لا يمكن التمسك بالإطلاق- أيضاً- فيه «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و ذلك لما عرفت من أنّ البحث في باب القطع ممحّض في قبح الإجمال - في متعلّق التكليف- في تحقّق الامتثال و عدمه، فإنّه المناسب لباب القطع، و لا البحث في اعتبار نيّة الوجه و عدمه، فإنّه بحث فقهي لا ارتباط له بالمقام- أي باب القطع- و كذلك جريان البراءة و عدمه، فإنّه مربوط باب البراءة و الاشتغال، و كذلك البحث في الإطلاق و عدمه فإنّه مربوط باب المطلق و المقيد، و كذلك القطع الموضوعي، فالبحث هنا ممحّض في أنّه هل يكفي الامتثال الإجمالي أو لا، مع قطع النظر عن اعتبار قصد الوجه و التمييز؟

فنقول: لا إشكال في كفايته في التوصلّيات، و إنّما الكلام في العبادات، فاستدلّ على عدم كفايته فيها بوجهين:

الأوّل: أنّه لعب و عبث بأمر المولى، فإنّه لو علم إرادته لشيء إجمالاً، لكنّه لا يعلم به تفصيلاً، فأتى العبد بجميع ما يحتمل إرادته من الامور المتضادّة و المتخالفة، فلا ريب في أنّه يُعدّ مستهزئاً بالمولى لا ممثلاً «١».

و فيه: أنّ ذلك مغالطة في المثال، فإنّه لو علم بأنّ المولى عطشان، و أنّه أراد الإتيان بالماء، و لكنّه لا يعلم أنّه أراد من هذا الإناء أو ذاك، فأناه العبد بالإتيان، فلا ريب في تحسين ذلك عرفاً، و عدّه ممثلاً لإرادة المولى، لا لاعباً و عابثاً في أمره، و المفروض أنّ الداعي له على ذلك هو الامتثال و إطاعة المولى حقيقة، لا الاستهزاء و السخرية بالمولى، بل يمكن أن يقال- كما في «الكفاية»:- إنّّه لو كان قاصداً للامتثال في أصل العمل، و لاعباً في كفايته «٢»، كما لو

فعل الصلاة في مكان غير متعارف؛ ليضحك الناس، لكن داعيه إلى أصل الإتيان هو امتثال أمره، فلا إشكال فيه على ما اخترناه من عدم قدح الضمائم المحرمة في النية، فضلاً عن المباحة والراجعة.

الثاني من الوجهين: ما ذكره بعض الأعظم- المحقق النائيني- و حاصله:

أنّ للامتثال والإطاعة عند العقل أربع مراتب:

الاولى: الامتثال التفصيلي؛ سواء كان بالعلم الوجداني أم بالطرق والأمارات، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصة في حكم الامتثال الوجداني.

الثانية: الامتثال العلمي الإجمالي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

الثالثة: الامتثال الظنّي؛ سواء في ذلك الظنّ الذي لم يقدّم دليل على اعتباره، أم كان هو دليل الانسداد.

الرابعة: الامتثال الاحتمالي، كما في الشبهات البدويّة و المقرونة بالعلم الإجمالي عند تعدّد الامتثال العلمي الإجمالي أو الظنّي، و لا إشكال في أنّه لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي إلّا بعد تعدّد الامتثال الظنّي، و لا تصل النوبة إلى الامتثال الظنّي إلّا بعد تعدّد الامتثال العلمي الإجمالي.

و إنّما الإشكال في المرتبتين الأولىين: فقول: إنّهما في عرض واحد، و قيل بتقديم مرتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان على الامتثال الإجمالي، و هو الأقوى فيما إذا استلزم تكرار العمل، فإنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى؛ بحيث يكون الداعي له نحو العمل هو تعلّق الأمر به و انطباق المأمور به عليه، و هذا المعنى لا يتحقّق في الامتثال الإجمالي، فإنّ الداعي له نحو العمل بكلّ واحد من فردي التريديد، ليس إلّا احتمال تعلّق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص، نعم بعد الإتيان بكلّ فردي التريديد يعلم بتحقيق ما ينطبق عليه المأمور به، لكن الانبعاث ليس عن بعث المولى، فليس هو إطاعة حقيقية؛ لما عرفت من أنّه يُعتبر في حقيقتها أن يكون الانبعاث عن البعث.

فإن قلت: في صورة الامتثال الاحتمالي- أيضاً- الباعث نحو العمل هو الأمر المحتمل، فلا بدّ أن يُعدّ إطاعة.

قلت: لا يمكن ذلك؛ لأنّه لو كان للداعي جزءان: أحدهما الأمر، و ثانيهما احتمالاه، فلا بدّ من إحراز كلا الجزئين؛ حتى يتحقّق الانبعاث، و مع إحراز الجزء الأوّل- و هو الأمر- لا يبقى الجزء الثاني بل ينتفي؛ لتحقّق القطع بالآخر.

و إن قلت: إذا قطع بالأمر، فانبعث منه، فأنكشف خطاؤه و عدم إصابة قطعه للواقع، فليس هذا الانبعاث عن البعث الواقعي؛ لأنّ المفروض عدمه مع تحقّق الانبعاث في الفرض، فليس الباعثُ و الداعي للانبعاث في صورة القطع- أيضاً- الأمر الواقعي، نظير ما لو قطع بوجود الأسد الذي يُخاف منه، فإنّ الخوف مسبّب عن العلم بالأسد، لا نفس الأسد؛ فإنّ كثيراً ما يوجد الأسد مع عدم العلم به، و لا يحصل الخوف، و كثيراً ما يحصل الخوف مع العلم بالأسد مع خطأ علمه.

قلت: ليس كذلك، فإنّ القاطع حيث يرى الواقع، و ينكشف لديه، يكون الباعث له هو نفس الواقع، أمّا في صورة مصادفة القطع للواقع فواضح، و أمّا في صورة عدم المصادفة فالباعث له- أيضاً- توهُّم الواقع و تخيُّله، و قضية الخوف- أيضاً- كذلك، فإنّ الذي يُخاف منه هو الأسد أو توهُّمه، لا العلم به «١». انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره: من عدم الإشكال في عدم كفاية الامتثال الاحتمالي، ففيه:

أنّه قدس سره توهم أنّ المراد بالامتثال الاحتمالي: هو أن يأتي بأحد أطراف العلم الإجمالي حسب، و يكتفي به مطلقاً، لكن ليس المراد منه ذلك، بل المراد من الامتثال الاحتمالي: هو ما إذا أتى به باحتمال أنّه المأمور به، فانكشف بعد الفراغ أنّه هو المأمور به، فمدّعي كفايته يقول بعدم لزوم الإتيان بسائر الأطراف، لا أنّه يدّعي كفايته مطلقاً؛ سواء انكشف الخلاف أم لا.

و الحقّ هو كفايته؛ أ لا ترى أنّه لو ظنّ أو احتمل التكليف لشبهة بدويّة، فأتى به لاحتمال التكليف أو ظنّه، فبدا له أنّه المأمور به واقعاً، فإنّه لا ريب في كفايته و عدم وجوب إعادته.

و أمّا ما أفاده في بيان عدم كفاية الامتثال الإجمالي، فنقول: هنا مطالب:

الأول: الكلام في الكبرى الكلّيّة التي ذكرها، و هي أنّ حقيقة الإطاعة هو الانبعاث عن البعث الحقيقي.

الثاني: أنّه هل يعتبر في تحقّق الامتثال قصد الإطاعة أو لا؟

الثالث: في كفيّة تحقّق الامتثال الإجمالي.

أمّا الأول: ففيه أنّا قد نرى بالعيان أنّه قد ينبعث المكلف إلى الامتثال؛ باحتمال التكليف في الشبهة البدويّة، فيصادف الاحتمال الواقع، فإنّه لا ريب في صدق الامتثال عليه، و أنّه أطاع المولى، و لا يجب عليه الإتيان به ثانياً بعد الانكشاف، بل يمكن أن يقال: بأنّه أولى بأن يعدّ مطيعاً و ممتثلاً ممّن امتثل مع العلم بالتكليف.

أضف إلى ذلك: أنّ الداعي لبعض المكلفين للإتيان بالمكلف به و عبادته تعالى، هو استحقاقه تعالى للإطاعة، و لبعض آخر الخوف من النار، و لبعض ثالث الرجاء و الطمع في المثوبة و يعم الله تعالى في الجنان، فالداعي لهم ليس هو الأمر الواقعي، فليس مجرد الأمر و البعث باعثاً للعبد نحو الفعل.

ثمّ على فرض تسليم ذلك، و أنّ الإطاعة لا تتحقّق إلّا مع العلم بالبعث، لكن الداعي و الباعث على الإتيان بأطراف العلم الإجمالي و الامتثال الإجمالي، هو التكليف المعلوم الواقعي إجمالاً، فإنّه يأتي بكلّ واحد من الأطراف بداعي امتثال ذلك التكليف المعلوم واقعاً.

مضافاً إلى أنّا لا نسلّم لزوم قصد الطاعة في تحقّق الامتثال، و كذلك قصد الأمر، بل تقدّم في مسألة التزام أنّه لا يحتاج في تحقّق الامتثال إلى وجود الأمر و تعلّقه بالطبيعة، بل يكفي الحسن الذاتي لو لم نقل بالترتّب في قبال شيخنا البهائي قدس سره «١» فلا يصحّ ما ذكره في المقام.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالقطع.

الباب الثاني في الظنّ و الكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول في إمكان التعبد بالظنّ و عدمه

في شبهة «ابن قبة»

فقد نُسب إلى «ابن قبة» امتناع التعبد بالظن «١»، و قد جُعل القول بإمكانه في قبالة، لكنه ليس مقابلًا لقوله، فإنّه استدللّ لذلك بوجهين:

الأول: دعوى الإجماع على بطلانه، كما يأتي تفصيله.

الثاني: أنّه موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛ أي اجتماع الضدين أو المثلين «٢» و نحو ذلك، فإنّ مفاد الدليل الثاني هو عدم إمكانه، لكن مفاد الدليل الأول هو عدم جوازه فليس مجرد إثبات الإمكان قولًا مقابلًا لقول «ابن قبة»، بل القول المقابل له أوسع من ذلك، مثل إثبات الجواز، لا الإمكان فقط، و على أيّ تقدير يمكن أن يُراد بالإمكان الإمكان الذاتي، فإنّه يمكن أن يذهب أحد إلى الامتناع الذاتي في المقام؛ من حيث إنّّه يلزم من التعبد بالأمارات- و جعل حكم مماثل للحكم الواقعي- اجتماع المثلين، و في جعل حكم مضاف له اجتماع الضدين، و هما ممتنعان ذاتًا.

و أمّا ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من استلزام جعلها و التعبد بها لاجتماع المثلين أو الضدين، فالامتناع وقوعيّ، و هو ما يلزم من وقوعه محال «١»، فهو إنّما يصحّ لو قلنا بجعل الحجّة في الأمارات، و إلّا فبناء على القول بجعل المؤدّي فالامتناع ذاتيّ.

و بالجملة: لو قلنا بجعل المؤدّي في اعتبار الأمارات، فالإمكان ذاتيّ في مقابل الامتناع الذاتي، و لو قلنا بجعل الحجّة و استلزام هذا الجعل لجعل حكم مُماثل أو مضاف، فالإمكان وقوعيّ في قبال الامتناع الوقوعي.

و يمكن أن يراد بالإمكان الاحتمال العقلي؛ أي احتمال الإمكان و الامتناع، و هو المراد من الإمكان فيما ذكره الشيخ الرئيس: كلّ ما قرع سمعك من غرائب الأوهام فذرّه في بقعة الإمكان حتّى يذكّك عنه قائم البرهان «٢».

فإنّ مراده: أنّه لا تحكم بامتناع شيء، و لا تبادر إلى إنكاره إذا سمعته و لا بإمكانه، حتّى يقوم البرهان على أحد الطرفين: الإمكان أو الامتناع.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه إن أريد من الإمكان أحد المعنيين الأوّلين- أي الإمكان الذاتي و الوقوعي- فلا بدّ من إقامة الدليل و البرهان عليه، و لا يكفي مجرد إبطال ما تمسّك به القائل بالامتناع.

و إن أريد منه المعنى الثالث- و هو احتمال الإمكان و الامتناع- فيكفي فيه إثبات بطلان ما تمسّك به القائل بالامتناع و بطلان دليله، و لا يفتقر إلى إثباته و إقامة الدليل و البرهان عليه.

و حينئذٍ إذا قام الدليل في الشريعة على حجّة خبر الواحد- مثلاً- يلزم تصديقه و عدم ردّه، بخلاف ما لو قام الدليل على امتناعه، فإنّه- حينئذٍ- لا بدّ من تأويل ما ورد في الشريعة على التعبد بإحدى الأمارات.

و الحقّ: أنّه يكفي الإمكان بالمعنى الثالث في المقام، فيكفي في إثباته قيام الدليل على حجّة بعض الظنون.

و قال المحقق الميرزا النائيني قدس سره: إنّ المراد بالإمكان في المقام الإمكان التشريعي؛ يعني أنّه هل يلزم من التعبد بالأمارات محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة أو غير ذلك من المحاذير؟ و ليس المراد منه الإمكان التكويني؛ بحيث يلزم من التعبد بالأمارات محذور في عالم التكوين، فإنّه لا يتوهم ذلك في المقام «١». انتهى.

و فيه: أنّه إن أراد أنّ الإمكان مجعول شرعيّ كجعل الأحكام الشرعيّة، فهو كما ترى.

وإن أراد أنَّ الإمكان باعتبار متعلّقه على قسمين- تكوينيّ و تشريعيّ، فإن كان متعلّقه أمراً تكوينيّاً فتكوينيّ، وإن كان تشريعياً فهو تشريعيّ.

ففيه أوّلًا: أنَّ ذلك ليس مناط التقسيم، و إلّا لزادت الأقسام إلى ما لا نهاية لها، فإنّه يمكن أن يقال: الإمكان: إمّا ملكيّ أو ملكوتي، إنسانيّ أو حيوانيّ ... إلى غير ذلك باعتبار اختلاف متعلّقه.

و ثانيًا: ليس متعلّق الإمكان و الامتناع- فيما نحن فيه- أمراً تشريعياً، فإنّ امتناع اجتماع المثلين أو الضدين أو اجتماع المصلحة و المفسدة ليس تشريعياً، بل تكوينيّ.

ثمّ إنّه استدلّ «ابن قُبة» على ما ذهب إليه بوجهين:

الوجه الأوّل:

أنّه لو جاز التعبّد بالأمارات و الطنّ في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم لجاز ذلك في الإخبار عن الله تعالى، و التالي باطل بالإجماع، و المقدّم مثله «١».

أقول: إن أراد أنَّ المناط في إمكان ذلك و عدمه هو نفس الإخبار بما هو إخبار، و لا دُخْل للمُخبر و لا للمُخبر عنه في ذلك، فإذا قام الإجماع على بطلان التعبّد بالإخبار عن الله تعالى بما هو إخبار، فيشمل ذلك الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم لعدم دُخْل المُخبر عنه في ذلك، و إنّ حكم الأمثال في ما يجوز و ما لا يجوز سواء.

ففيه: أنَّ مرجع ذلك إلى الاستدلال لعدم حجّية خبر الواحد- مثلاً- بالإجماع، نظير استدلال السيّد قدس سره عليه به «٢»، و سيأتي ما في الاستدلال بالإجماع في هذه المسألة؛ لذهاب جمّ غفير إلى ما هو خلاف الإجماع، بل ادّعي الإجماع على خلافه.

و إن أراد أنّه حيث قام الإجماع على بطلان التعبّد بالإخبار عن الله تعالى، فالإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أيضاً كذلك للملازمة بينهما.

ففيه: أنّه إن أراد بالملازمة الملازمة الشرعيّة، و أنّها ممّا قام عليها الإجماع، فمرجعه- أيضاً- إلى الاستدلال لعدم حجّية الأمارات بالإجماع، و سيأتي الكلام فيه.

و إن أراد منها الملازمة التكوينيّة فلا بدّ من إقامة البرهان و الدليل عليها، مضافاً إلى أنّه فرق بين الإخبار عن الله تعالى و بينه عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم من وجهين:

الأوّل: أنَّ بطلان التعبّد في الإخبار عن الله تعالى إنّما هو لأجل لزوم الاختلال في الشريعة؛ حيث إنّّه يلزم منه قبول دعوى كلّ من أخبر عن الله تعالى بشيء، و إنّما نرى أنّه- مع سدّ هذا الباب في الشريعة- قد ادّعى جمع كثير من الملاحدة ذلك، فكيف إذا جوّزنا ذلك في الشريعة؟! بخلاف الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فإنّه تحت قاعدة و ضابطة لا يمكن لكلّ أحد ادّعاؤه و الإخبار عنه بلا واسطة.

الثاني: أنَّ بطلان الإخبار عن الله تعالى إنّما هو للعلم بعدم استناده إلى الحسّ لامتناعه، فلا بدّ أن يكون بواسطة مثل جبرئيل أو سماع صوت أوجده الله تعالى، كما كلّم به موسى عليه السلام لكن كيف يمكن تشخيص تلك الواسطة و معرفة أنّه جبرئيل أو الصوت المذكور، فإنّه ربّما يكون من الشيطان أو من الجنّ؟!!

و الحاصل: أنّه لا يمكن الوثوق و الاطمئنان بذلك ليقبل خبره، بخلاف الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم.

الوجه الثاني:

أنّ التعبد بالظنّ موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال، و أنّ التعبد به: إمّا مستلزم للمحذور في ملاكات الأحكام- و هو لزوم اجتماع المصلحة و المفسدة، أو تفويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة- في صورة عدم إصابة الأمانة للواقع، أو المحذور في مقدّمات الخطاب، و هو لزوم اجتماع الإرادة و الكراهة في صورة الإصابة، أو في نفس الخطاب، و هو طلب الضدين، و كذلك يلزم اجتماع الضدين في صورة الإصابة، أو اجتماع المثلين «١».

أقول: لا بدّ من البحث هنا في صورتين:

الاولى: على فرض حجّة الأمارات من باب الطريقة إلى الواقع محضاً، كما هو الحقّ و الواقع.

الثانية: على فرض حجّيتها من باب السببية و الموضوعية.

أمّا الصورة الاولى: فالكلام فيها: إمّا في صورة فرض انفتاح باب العلم بالأحكام، و إمّا في صورة فرض انسداد.

فقد يقال- و القائل هو الميرزا النائيني و المحقق العراقي ٠-: إنّ ما ذكره «ابن قبة» من المحذور- أي محذور الإلقاء في المفسدة في التعبد بالظنّ على تقدير عدم إصابتها للواقع- إنّما يستقيم إذا كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً، و فيما إذا أمكن الوصول إلى الأحكام الواقعية، كما في أعصار الأئمة عليهم السلام حيث إنّهُ يمكن السؤال منهم- حينئذٍ- بلا واسطة، فإنّه لو تعبد الشارع بالظنّ مع ذلك، فإنّه ربّما يوجب ذلك الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لو لم تصادف الأمانة للواقع.

و أمّا لو فرض انسداد باب العلم و عدم إمكان الوصول إلى الأحكام الواقعية فلا يلزم هذا المحذور، بل لا بدّ من التعبد بالأمارات، فإنّ المكلف- حينئذٍ- لا يتمكّن من استيفاء المصالح إلّا بذلك الطريق؛ لعدم إمكان الاحتياط التامّ و عدم بناء الشريعة المقدّسة عليه، فالمقدار الذي تصبّيه الأمانة خيرٌ حصل من قبَل التعبد بها، و لو كان مورد الإصابة أقلّ قليل يفوت هو- أيضاً- على تقدير عدم التعبد بها، فلا يلزم من التعبد بها في زمن الانسداد إلّا الخير و الصلاح «١». انتهى.

و فيه: أنّ المحذور باقٍ في صورة انسداد باب العلم- أيضاً- و لا فرق فيه بين حالّي الانفتاح و الانسداد؛ و ذلك لأنّه مع العلم الإجمالي بجعل الشارع تكاليفَ واقعيةً فلو لم يتعبد بالظنّ يحتاط المكلف و يأتي بجميع المحتملات، فيدرك مصلحة الواقع، و الإشكال باستلزامه العسر و الحرج كلام آخر، مع أنّه يمكن منعه، و على فرض عدم إمكان الاحتياط التامّ، فلا أقلّ من إمكان الإتيان بالمظنونّات و المشكوكات و ترك الموهومات، و حينئذٍ فالتعبد بخصوص المظنونّات تفويت للمصلحة أو إلقاء في المفسدة الواقعتين في صورة عدم الإصابة، و لا يتحقّقان مع عدم التعبد به، فكأنّهما • فرضا الكلام في مورد جريان البراءة لولاه لعدم العلم الإجمالي.

فتلخص: أنّ الإشكال لا يختصّ بحال الانفتاح، بل يرد حال الانسداد أيضاً.

و أجاب بعض المتأخّرين عن استدلاله: بأنّ الشارع حيث يرى الواقع، و ينكشف لديه، و يرى أنّ الأمارات إمّا أغلب مصادفة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف للواقع- لأجل أنّ أكثرها في نظره جهل مركّب- أو مساوية لها، فتعبدنا بها، و لا يلزم منه- حينئذٍ- المحذور المذكور «١».

أقول: و يرد عليه: أنّه إن أراد ذلك في حال الانفتاح، و أراد من العلوم التي تكون الأمارات عنده أغلب مصادفةً للواقع منها أو مساوياً لها العلومُ التفصيليّة فقط، فلا ريب أنّه غير صحيح؛ لأنّ الأمارات- حينئذٍ- ليست أقرب إلى الواقع من العلم الحاصل للمكلف من جواب الإمام عليه السلام على سؤاله و لا مساوياً له بالضرورة، فإنّ المفروض أنّ المكلف متمكّن من السؤال عن الإمام عن الأحكام الواقعيّة، و يمكن له تحصيل القطع بذلك، بخلاف التعبد بالأمارات؛ بأن يعتمد على قول زرارة و محمد بن مسلم- مثلاً- فإنّه يُحتمل فيه من الخطأ و الاشتباه ما لا يُحتمل ذلك من السماع من الإمام عليه السلام.

و إن أراد ذلك حال الانسداد: فإن أراد من العلم المذكور خصوص العلم التفصيلي فلا ريب في نُدرته جدّاً.

و إن أراد الأعمّ منه و من الإجمالي، فلا ريب في أنّ الاحتياط بالإتيان بأطرافه أقرب إلى الواقع من الأمارات، و على تقدير عدم إمكان الاحتياط التامّ فلا أقلّ من إمكان الاحتياط الناقص؛ أي بما أمكن من العمل بالمظنونات و المشكوكات و ترك الموهومات؛ فإنّ ذلك أقرب إلى الواقع- أيضاً- من التعبد بخصوص المظنونات، كما لا يخفى، فيلزم من التعبد بالأمارات الإلقاء في المفسدة و خلاف الواقع كثيراً.

فإن قلت: إنّ الاحتياط إنّما يتحقّق بملاحظة الأخبار الواصلة إلينا، و ذلك لعدم انقحاح كثير من الاحتمالات التي تضمّنتها الأخبار من الأحكام الشرعيّة في الأذهان مع قطع النظر عن الأخبار، و لا ريب في أنّه لو لم يتعبد الشارع بالأمارات، لم يكن للرواة داع إلى نقلها و ضبطها و تدوين كتب الأخبار و الاصول التي بأيدينا، فالتعبد بالأمارات إنّما يلزم ليتمكّن المكلف في حال الانسداد من الاحتياط.

قلت: يكفي في دفع المحذور أمر الشارع للرواة و تكليفهم على ضبط الأخبار و تدوينها، و إلزام المكلفين على ملاحظتها و الرجوع إليها و مطالعتها «١»؛ بدون أن يوجب عليهم العمل على مضامينها، و لا يحتاج إلى التعبد بالأمارات حينئذٍ و العمل بها.

التحقيق في الجواب عن «ابن قبة» بالنسبة إلى الأمارات

إنّه لا محيص من التعبد بالأمارات، و يجب على الشارع أن يتعبد بها في حالي الانفتاح و الانسداد؛ لأنّه يلزم من عدمه و تكليف الشارع للمكلفين بتحصيل العلم بالأحكام الواقعيّة مفسدة عظيمة لا يمكن تحمّلها و الالتزام بها.

أمّا في حال الانفتاح- كما في أعصار الأئمة عليهم السلام فلأنّه لو كُلف المكلفون بتحصيل القطع بالأحكام بالسؤال منهم عليهم السلام و عدم الاعتماد على الأمارات- مثل خبر زرارة- يلزمهم الازدحام و الاجتماع على أبواب بيوتهم عليهم السلام، و يصير ذلك سبباً لإعمال حكام الجور و المعاندين لهم عداوتهم و سدّ أبوابهم، فينسدّ حينئذٍ فيض باب السؤال و بيان الأحكام منهم، فتضمحلّ الشريعة رأساً، و يوجب ذلك الخوف على أنفسهم و أنفس المؤمنين.

و الحاصل: كان الأمر في حال الانفتاح دائراً بين وصول عدّة قليلة من المؤمنين في بعض الأوقات إلى المصالح الواقعيّة و الأحكام النفس الأمريّة؛ بتكليفهم بالسؤال عنهم بلا واسطة و حصول القطع بها، ثمّ سدّ باب الشريعة بذلك، و بقاء المسلمين في وادي الضلالة و ظلمة الجهالة إلى يوم القيامة، و بين عدم وصولهم إلى بعض المصالح الواقعيّة؛ بجعل الأمارات و التعبد بها، و بقاء أصل الشريعة، و إرشاد جميع المسلمين إلى الصراط المستقيم و طريق الهداية بسبب الأخبار، و عدم تكليف عدّة قليلة من المسلمين الموجودين في أعصار الأئمة عليهم السلام بتحصيل القطع بها بالسؤال عنهم عليهم السلام.

و لا ريب في أنّ العقل يحكم بتّاً و جزماً بلزوم التعبّد من الشارع بالأمارات، و ليس المراد من التعبّد بها جعلها حجة- أي إنشاء حجّيتها- بل يكفي إمضاء الشارع طريقة العقلاء على العمل بها و عدم ردعهم عنه. هذا في حال الانفتاح.

و أمّا في زمان الانسداد و عدم التمكن من السؤال منهم عليهم السلام فإن فرض ذلك في عصرهم عليهم السلام فلاّته لو أمر أهل خراسان و نظائرهم في البلاد البعيدة عنهم عليهم السلام بتحصيل العلم بالأحكام؛ بشدّ الرجال و تحمّل المشاقّ و الذهاب إليهم؛ ليسألوا منهم عليهم السلام عن مسألة، لأدّى ذلك إلى اختلال نظامهم و أمر معاشهم، و يصير ذلك سبباً لخروجهم عن الدين و الشريعة رأساً.

و أمّا لو فرض ذلك في زمان الغيبة- مثل زماننا هذا- فلو لم يتعبد الشارع بالعمل بالأمارات، و كلّفهم بتحصيل العلم و الاحتياط بجميع أطراف العلم الإجمالي، أدّى ذلك إلى الاختلال في النظام و الخروج عن الدين، فإنّا نرى بالعيان- مع عدم إلزامهم عليهم السلام المكلفين بالاحتياط، و مع أنّ الشريعة سمحة سهلة- أنّ قليلاً من المسلمين ملتزمون بالأحكام عاملون بها، و يتديّنون بدين الإسلام حقيقة؛ قال تعالى: «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» «١»، فكيف مع إلزامهم بالاحتياط في جميع أبواب الفقه من العبادات و المعاملات و غيرها؟!

و الحاصل: أنّه يترتّب على عدم التعبّد بالأمارات مفسدات كثيرة لا يمكن الالتزام بها في جميع الحالات، فاللازم على الشارع المقدّس هو التعبّد بها؛ لئلاّ تقع هذه المفسدات، و قد تقدّم أنّه يكفي في المقام الإمكان بمعنى الاحتمال، و لا يفتقر الإمكان بهذا المعنى إلى الإثبات و إقامة الدليل و البرهان عليه، و هذا من دون لزوم أقربيّة الأمارات إلى الواقع من العلوم الحاصلة للمكلفين، و لا تساويهما في ذلك.

جواب الشيخ الأعظم قدس سره عن شبهة «ابن قبة» بناءً على السببية

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم قدس سره تصدّى لدفع الإشكال؛ بناءً على أنّ حجّية الأمارات على السببية، و الالتزام بالمصلحة التداركية و تبعه الميرزا النائيني قدس سره و حاصل ما ذكره بعد الجواب عنه بناءً على الطريقة هو:

أنّه و إن أبيت ذلك كلّ، و قلت: إنّ في التعبّد بالأمرة تفويتاً للمصلحة، فلنا أن نلتزم بالسببية على وجهٍ تُتدارك المصلحة الفائتة على اصول المخطئة؛ من دون أن يلزم التصويب الباطل.

و تفصيل ذلك: هو أنّ سببية الأمرة لحدوث المصلحة تُتصوّر على وجه ثلاثة:

الأوّل: أنّها سبب لحدوث مصلحة في المؤدّي تستتبع الحكم على المؤدّي، و أنّ ما وراء المؤدّي ليس حكماً في حقّ من قامت عنده الأمرة، و حينئذٍ فالأحكام الواقعية مختصة بالعالم بها، و ليس في حقّ الجاهل بها سوى مؤدّيات الطرق و الأمارات، و حينئذٍ فالأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، و هذا هو التصويب الأشعري «١»، الذي قامت الضرورة على خلافه، و قد ادّعي تواتر الأخبار على ثبوت الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم و الجاهل.

الثاني: أنّ الأمرة سبب لحدوث مصلحة في المؤدّي أقوى من مصلحة الواقع، و أنّ الحكم الفعلي عند من قامت لديه الأمرة هو المؤدّي، و لكن في الواقع أحكام يشترك فيها العالم و الجاهل على طبق المصالح و المفسدات النفس الأمريّة، إلّا أنّ قيام الأمرة على الخلاف من قبيل الطوارئ و العوارض و العناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأولى المغيرة لجهة حسنّها و قبحها.

و هذا الوجه هو التصويب المعتزلي «٣»، و يتلو الوجه السابق في الفساد و البطلان؛ لانعقاد الإجماع على أن قيام الأمانة لا تغيّر الواقع عمّا هو عليه بوجه من الوجوه.

الثالث: أن قيام الأمانة سبب لحدوث مصلحة في السلوك؛ يعني سلوك الطريق و العمل به على أنه هو الواقع، و تطبيق العمل على مؤدّاها و ترتيب الآثار الواقعيّة عليه، و بهذا المصلحة السلوكيّة يُتدارك ما فات من المصلحة الواقعيّة بسبب قيام الأمانة على خلافه «٣». انتهى حاصل كلامهما.

أقول: ليس المراد من السلوك و العمل بالطريق هو الالتزام القلبي قطعاً، بل المراد منه البناء العملي عليه و الإتيان بمؤدّى الأمانة بما هو مؤدّى الأمانة، و من حيث الاعتماد على قول زرارة- مثلاً- و خبره، و لا ريب في أن الإتيان بمؤدّى الأمانة عين المأنيّ به وجوداً و إن تغيّرا مفهوماً، فلو ترتّب على الإتيان بالمأمور به مصلحة أقوى من مصلحة الواقع؛ بحيث يُتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة أو تُجبر مفسدته، و ينقلب الحكم الواقعي؛ لأنّه- حينئذٍ- مغلوب للحكم الذي هو مؤدّى الأمانة، و أن الحكم الفعلي هو ما أدّت إليه الأمانة، فهو عين ما نُسب إلى المعتزلي من التصويب الباطل، الذي قام الإجماع و ادّعي تواتر الأخبار على خلافه.

و ثانياً: ليس للشارع جعل مستقلّ في الأمارات، بل معنى حجّة الأمارات شرعاً هو إمضاء الشارع لطريقة العقلاء و بنائهم على العمل بها، و ليس حجّيتها شرعاً إلّا بما هي حجة عند العقلاء، و لا ريب في أن بناء العقلاء عليها ليس إلّا لمجرد أنّها طريق إلى الواقع و كاشفة عنه، لا لأجل ترتّب مصلحة على سلوكها و نفس العمل بها، فلا يناسب ما أفاده هنا ما ذكره- في أن وجه حجّيتها هو بناء العقلاء عليها- مع أن كثيراً من رواة أخبارنا من النواصب أو الواقفيّة الذين بعضهم من النواصب بالنسبة إلى الأئمة الذين هم بعد من وقفوا عليه عليه السلام لكنهم موثّقون من حيث الصدق و الكذب، و أيّ معنى لترتّب المصلحة على الاعتماد على أخبار هؤلاء و الاعتناء بهم.

و ثالثاً: لو كان الأمر كذلك فلا بدّ و أن يلتزم به في الإخبار عن غير الأحكام الشرعيّة من المطالب الدينيّة، مع أنّهما لا يلتزمان بذلك.

و رابعاً: لو تمّ ذلك لجرى في جميع الأمارات، حتّى الدالّة على الاستحباب أو الكراهة أو إباحة شيء، فلا بدّ أن يجب العمل بها، فلا يوجد المباح و المستحبّ- حينئذٍ و يحرم العمل على الأمانة الدالّة على كراهيّة شيء؛ لترتّب مصلحة ملزمة على سلوك الأمارات كلّها أو مفسدة كذلك.

هذا كلّّه بالنسبة إلى لزوم اجتماع المصلحة و المفسدة.

و أمّا إشكال لزوم اجتماع الضدّين من التعبد بالأمارات، فتوضيحه: أنّه إن كان حكم صلاة الجمعة واقعاً هو الحرمة، و قامت الأمانة على وجوبها أو استحبابها أو غيرها من الأحكام، يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة في صلاة الجمعة واقعاً أو اجتماع الوجوب و الاستحباب ... و هكذا، و هو اجتماع الضدّين في موضوع واحد؛ لتضادّ الأحكام الخمسة، و هو ناش عن التعبد بالأمارات.

و فيه: أن الضدّين أمران وجوديّان غير متضايقين، يتعاقدان على موضوع واحد، و لا يجتمعان، بينهما غاية الخلاف «١».

و لا ريب في أن الوجوب و الحرمة و غيرها من الأحكام الشرعيّة، أمور اعتباريّة منتزعة عن البعث و الزجر، اللذين يُنشئهما الحاكم بهيئة الأمر أو النهي الموضوعتين لذلك، و هذا الأمر الاعتباري له إضافة اعتباريّة إلى المأمور به، و إضافة اعتباريّة إلى الأمر، مع أن الضدّين أمران وجوديّان حقيقيّان، كما عرفت، و الأحكام ليست كذلك، و لا بدّ من

حلولهما في موضوع واحد متعاقباً، و ليس الوجوب و الحرمة و غيرهما حالّين في المتعلّق، بل لهما نحو إضافة اعتباريّة إليه، كما عرفت.

فما قيل: من أنّ الأحكام متضادّة بأسرها «٢»، غير مستقيم؛ أ لا ترى أنّه قد يأمر الأب ابنه بشيء، و تنهاه الأمّ عنه في زمان واحد، فيصير واجباً و محرّماً، فلو كان بين الأحكام تضادّ لما أمكن ذلك، كما لا يمكن اجتماع السواد و البياض في موضوع واحد و إن تعدّد موجدتهما، فهذا الإشكال - أيضاً - ليس بشيء.

و إنّما المهمّ من الإشكالات المذكورة هو لزوم اجتماع الإرادتين اللّتين تعلّقت إحداهما بالحكم الواقعي، و ثانيتهما بالحكم الظاهري.

بيان ذلك: أنّه لو فرض أنّ لصلاة الجمعة حكماً من الأحكام كالحرمة، فتعلّق إرادة المولى بتركه، و هذه الإرادة تُنافي الترخيص في العمل بالأمانة التي قد تُؤدّي إلى وجوبها أو استحبابها أو غيرهما، و كذلك تُنافي إمضاء الشارع بناء العقلاء و طريقتهم على العمل بها و السكوت و عدم الردع عنه، و كذلك جعلها طريقاً و كاشفاً، فإنّه على أيّ تقدير من التقادير المذكورة تلزم الاستحالة، و هي إرادة الحكم الواقعي و إرادة ما يُنافيه من مُؤدّي الأمانة.

و من هذا التقرير للإشكال يظهر ما في الأجوبة التي ذكرها القوم عن ذلك الإشكال:

مثل ما أجاب به المحقّق العراقي قدس سره: من أنّ هذا الإشكال إنّما يرد على القول بحجّة الأمارات على السببيّة، و أمّا بناءً على القول بالطريقة فلا إشكال؛ لعدم حكم ظاهريّ حينئذٍ «١».

و مثل ما أجاب به الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقة و الكاشفيّة لها، لا الحكم الشرعي الظاهري حتّى يُنافي الحكم الواقعي «٢».

و مثل ما في «الكفاية» من أنّ المجعول - بناءً على السببيّة - حكم طريقيّ، و هو لا يُنافي الواقعي «٣»؛ و ذلك لما عرفت من أنّ تعلّق الإرادة الحتميّة بصلاة الجمعة، يُنافي الإذن في العمل بالأمارات التي قد تُؤدّي إلى خلاف الواقع بأيّ نحو كان؛ بجعل الحجّة، أو الكاشفيّة، أو جعل حكم طريقيّ، أو إمضاء طريقة العقلاء، و غير ذلك من الأنحاء، فاللّازم في دفع الإشكال المذكور الجواب عنه بنحو لا يلزم منه التصويب؛ أي مع حفظ ثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم و الجاهل.

فالتحقيق أن يقال في الجواب عنه: إنّ لا ريب في أنّ الشارع جعل لكلّ شيءٍ و فعلٍ حكماً واقعياً متعلّقاً بالموضوع بعنوانه الواقعي، و يشترك فيه العالم و الجاهل، و لا يمكن تقييدها بالعالم بها؛ لاستلزامه الدور المحال كما تقدّم، و تلك الأحكام لا تصلح و لا يمكن أن تكون باعثة بنفسها للمكلف نحو الفعل، و لا تصلح للداعويّة بوجودها النفس الأمري بدون الطريق إليها من العلم و غيره، مع اشتراكها بين العالم و الجاهل، و يمتنع تقييدها بالعلم كما عرفت، و حينئذٍ ففي حال انسداد باب العلم بالتكليف يدور الأمر بين إهمال المكلفين و تركهم كالبهائم غير مكلفين، إلّا في مواضع نادرة يحصل العلم فيها بالتكليف، أو إيجاب الاحتياط عليهم في موارد الشبهات، أو جعل الأمارات التي هي طريق إلى الواقع.

لا سبيل إلى الأوّل و الثاني:

أمّا الأوّل: فواضح.

و أمّا الثاني: فلأنّه يستلزم مفسدة عظيمة، و هي خروج الناس عن الدين و عدم التزامهم بالأحكام الشرعيّة؛ لو وجب عليهم الاحتياط التامّ أو الناقص بالتجرّي في الاحتياط؛ أي الإتيان بالشبهات التي يحتمل الوجوب فيها و ترك ما يحتمل الحرمة مهما أمكن، فإنّ ذلك متعذّر أو متعسرّ، و فيه ضرر و مشقّة عظيمة لا تُحمّل، بل يوجب الاختلال في نظامهم و امور معاشهم، و هذا ممّا لا شبهة فيه، فتعيّن الثالث- أي جعل الأمارات- أو إمضاء بناء العقلاء على العمل بها، فإنّها و إن كانت قد تؤدّي إلى خلاف الواقع، لكن حيث إنّ الأمر دائر بين وقوع المفسدة العظيمة، التي تصير سبباً لإهمال جميع الأحكام، و بين جعل التعبد بالأمارات، و الإغماض عن الحكم الواقعي في بعض الموارد التي لا تُصادف الأمارّة الواقع، و رفع اليد و صرف النظر عنه مع وجوده واقعاً و عدم تغييره عمّا هو عليه، لكن لم يُرده الشارع فعلاً لأجل الاضطرار إلى ذلك و عدم المحيص عنه، و حينئذٍ فالأحكام الواقعيّة في مورد الأمارات المؤدّية إلى خلاف الواقع محفوظة، لكنّها شأنية لا فعليّة، فإنّ ذلك لازم جعل الأمارات، فإنّ الشارع المقدّس- مع التفاته و علمه بأنّه قد تؤدّي الأمارّة إلى خلاف الواقع حين جعلها- لا بدّ من إغماضه عن الأحكام الواقعيّة التي لا تصيبها الأمارّة، و هذا بخلاف الصور التي يُعذر العبد فيها، كما في صورة الغفلة و النسيان و النوم و غير ذلك من الأعذار، فإنّ الأحكام الواقعيّة في هذه الموارد فعليّة لم يرفع الشارع يده عنها؛ لعدم الالتفات حين الجعل إلى هذه الموارد في الموالي العرفيّة، و ما ذكرناه غير التصويب المعتزلي، فإنّ التصويب المعتزلي: عبارة عن انقلاب الحكم الواقعي و تبدّله إلى مؤدّى الأمارّة، و انعدامه بعد قيام الأمارّة على خلافه، و هو لا يتحقّق إلّا بالقول بالسببيّة في جعل الأمارات، و لا نقول نحن بانقلاب الحكم الواقعي إلى مؤدّى الأمارّة المخالفة، بل نقول ببقائه على ما هو عليه، لكنّه شأنية لا فعليّة، و لم يُرده الشارع فعلاً من المكلف لمصلحة، و هذا الذي ذكرناه من دون أن يكون هناك مصلحة قائمة بالأمارّة تتدارك بها مصلحة الواقع. هذا كلّ بالنسبة إلى الأمارات.

في الجواب عن «ابن قبة» بالنسبة إلى الاصول العملية

و أمّا الاصول المُحرزة و الغير المُحرزة: فتقرير دفع الإشكال فيها يقرب ممّا ذكرناه في الأمارات، فإنّه مع عدم قاعدة الفراغ و التجاوز يلزم مفسدة عظيمة لا يمكن تحمّلها، فإنّه قلّما يتفق لإنسان أن يخرج من صلاته أو من الوقت، و يتيقّن الإتيان بجميع ما يُعتبر في الصلاة، بل إذا لاحظنا الصلوات المأنيّ بها سابقاً في السنوات الماضية، فالغالب عدم حصول اليقين بالإتيان بتمام أجزائها و مراعاة شرائطها تامّة و عدم الإخلال بها سهواً و نسياناً و ما يُفسدها، فلو لا اعتبار قاعدة الفراغ شرعاً كان عليه أن يأتي بها- أي بكلّ ما يشكّ فيه- أداءً و قضاءً، و هذا عسر شديد و حرج عظيم لا يتحمّلها أكثر الناس، و حينئذٍ فمع تشريع الاصول دفعاً للحرج و الضرر و الخروج عن الدين بعدم التزام المكلفين بالأحكام الشرعيّة، مع علم الشارع بأنّها قد تخالف الواقع لا بدّ أن يرفع اليد عن الحكم الواقعي، و يغمض النظر عنه في موارد مخالفتها للواقع و عدم إرادته له فعلاً، مع الترخيص في العمل بالأمارات و الاصول، مع وجود الحكم الواقعي و تحقّقه و ثبوته لجميع المكلفين، لكنّه ليس بفعليّ، بل شأنية حينئذٍ.

و أمّا ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ لا نعقل لشأنية الحكم معنىً إلّا إنشاءه، فإنّ الشارع أنشأ الأحكام الواقعيّة على الموضوعات الواقعيّة بجميع قيودها و شرائطها بنحو القضية الحقيقيّة، كما ذكرناه في الواجب المشروط فمتى تحقّق الموضوع يصير حكمه فعليّاً، و مع عدم تحقّقه ليس هنا حكم شأنية غير فعليّ، فكما لا يتصور للفعليّة معنىً غير ذلك، كذلك لا معنى للشأنية مع عدم تحقّق الموضوع.

ففيه: أنّ ما ذكره يستلزم عدم جواز التمسك بالإطلاقات في شيء من الموارد؛ لأنّ معنى الأخذ بالإطلاق هو أنّ المتكلم من حيث إنّّه فاعل مختار جعل موضوع حكمه نفس الطبيعة، و مع الشكّ في دُخْل قيد فيه يحكم بعدمها، و إلّا

لزم عليه البيان، و حيث إنه لم يقيد الموضوع بهذا القيد يحكم بعدم دخله، و متى ظفرنا بقيد له بعد جعل أصل الحكم، تبقى أصالة الإطلاق بالنسبة إلى غير هذا القيد جارية، فإن المتعارف هو جعل القوانين الكلية أولًا على نفس الطبيعة بالإرادة الاستعمالية، لكن يمكن أن يكون الموضوع بحسب إرادته الجدّية- بحسب اللبّ- هو الطبيعة المقيدة، لكن ما دام لم يبين القيود يحكم بموافقتها للإرادة الاستعمالية، و مع بيان بعض القيود يحكم بموافقتها بالنسبة إلى قيود آخر مشكوكة، و هذا البيان لا يجري بناءً على ما ذكره، فإنّه لو جعل موضوع حكمه الطبيعة بجميع قيودها و شرائطها أولًا، فإذا شكّ في دخالة قيد لا يمكن أن يقال: إنّ الحاكم من حيث أنّه فاعل مختار جعل موضوع حكمه نفس الطبيعة؛ لأنّه جعل موضوع حكمه الطبيعة بجميع قيودها من الأول، فيحتمل أخذه هذا القيد- أيضاً- و لا نعلم به، فلا يمكن التمسك بالإطلاق- حينئذٍ- لنفيه، مضافاً إلى أنّه لا معنى- حينئذٍ- للتخصيص و التقييد.

و ثانياً: ما ذكره بعد ذلك: من أنّ الحكم الواقعي: إمّا مقيد بعدم قيام الأمانة على خلافه، أو مطلق، فعلى الأول يلزم التصويب، و على الثاني يلزم المنافاة بين الحكم الواقعي و الظاهري.

فيه: أنا نختار الشقّ الأخير، و لا يلزم التنافي بين الحكمين و الإرادتين؛ لما ذكرناه في الجواب عن الإشكال.

ثمّ إنّّه أطال الميرزا النائيني قدس سره الكلام في مقام الجواب عن الإشكال ما حاصله:

أنّ التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الموارد التي توهّم وقوع التضادّ فيها بين الأحكام الواقعية و الظاهرية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات.

و ثانيها: موارد مخالفة الاصول المحرزة للواقع.

و ثالثها: موارد تخلف الاصول الغير المحرزة عن الواقع.

و التفصّي عن الإشكال يختلف بحسب اختلاف المجعول في هذه الموارد الثلاثة، و يختصّ كلّ منها بجواب يخصّه، فنقول:

أمّا في باب الطرق و الأمارات: فليس المجعول فيها حكماً تكليفيّاً؛ حتّى يتوهّم التضادّ بينه و بين الأحكام الواقعية؛ بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجّية و الطريقيّة من الأحكام المتأصّلة بالجعل، و ممّا تنالها يد الجعل و الرفع ابتداءً و لو إمضاءً؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ممّا لا يعتمد عليها العقلاء في مُحاوراتهم و إثبات مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم؛ لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع، و ليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط؛ لأنّه ربّما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس و الأموال، فإنّ الاحتياط- حينئذٍ- إنّما هو بعدم الاعتماد عليها.

و الحاصل: أنّ الأمارات عندهم علم في عالم التشريع، كالعلم في عالم التكوين.

و إذ قد عرفت أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات نفس الطريقيّة و الوسطيّة في الإثبات، ظهر لك أنّه ليس في باب الطرق و الأمارات حكم حتّى يُنافي الواقع؛ ليقع إشكال التضادّ و التصويب، بل ليس حال الأمانة المخالفة إلّا كحال العلم المخالف، فليس في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً؛ سواء أصاب الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابة المؤدّي هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق يوجب تنجيز الواقع، و عند الخطأ يوجب المعذورية و عدم صحّة المؤاخذه عليه كالعلم المخالف «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و فيه أوّلًا: أنّه ليس في الطرق و الأمارات جعلٌ أبدًا و أصلًا، لا للطريقيّة و الحجّيّة و لا لغيرها، لا من الشارع و لا من العقلاء؛ لأنّ مبنى حجّيّة الأمارات هو بناء العقلاء و استقرار سيرتهم عليها، و تبعهم الشارع- أيضًا- و أمضاه؛ بمعنى أنّه سكت و لم يردع عنه، مع أنّ ذلك بمرأى و منظره، لا أنّه جعل الحجّيّة و الطريقيّة لها، و ليس بناء العقلاء على جعل حجّيّتها أوّلًا، ثمّ العمل بها، كما هو واضح، فليس في الأمارات جعلٌ أصلًا و أبدًا.

و ثانيًا: على فرض تحقّق الجعل فيها فالمجوعول هو الحكم التكليفي، لا الحجّيّة و الطريقيّة؛ لعدم الدليل على ذلك إلّا الروايات الواردة في مقام الأمر بأخذ الشرائع و تلقّي الأحكام من مثل يونس بن عبد الرحمن «٢» و زرارة «٣» و زكريّا بن آدم «١» و أمثالهم، المستفاد منها إيجاب العمل بقولهم و أخبارهم، فتتزع من هذا الإيجاب الشرعي الحجّيّة و الوسطيّة، و لا يكفي في المقام إثبات جعل الوسطيّة و الطريقيّة ما لم يدلّ الدليل على وقوعه في الشريعة المقدّسة.

و ثالثًا: سلّمنا ذلك، لكن إشكال «ابن قبة»- و هو لزوم تحليل الحرام و تحریم الحلال- باقٍ بحاله، و لا يُدفع بذلك؛ لما ذكرنا في تقريب الإشكال: من أنّ جعل حجّيّة الخبر الذي قد يؤدّي إلى مخالفة الواقع، يُضادّ الحكم الواقعي.

و أمّا ما ذكره: من قياس الأمارات بالعلم، ففيه: أنّ طريقيّة العلم و العمل على طبقه تكوينيّة، ليست بجعل الشارع حتّى يلزم التضادّ في صورة المخالفة، بخلاف الأمارات لو قلنا بأنّها مجعولة أو أدّن الشارع في العمل بها.

ثمّ إنّّه قدس سره قال: و أمّا الاصول المُحرّزة: فالأمر فيها أشكل من الأمارات، فإنّها فاقدة للطريقيّة؛ لأخذ الشكّ في موضوعها، و الشكّ ليس فيه جهة إراءة و كشف عن الواقع؛ حتّى يقال: إنّ المجعول فيها هو تميم الكشف، فلا بدّ أن يكون في موارد حكم شرعي مجعول، فيلزم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي في صورة مخالفة الأصل للواقع، و لكن الخطب في الاصول التنزيليّة سهل؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم، فالمجعول فيها ليس أمرًا مغايرًا للواقع، كما يُرشد إليه ما في بعض الأخبار الواردة في قاعدة التجاوز كقوله عليه السلام: (بلى قد ركعت) «٣»، فلو كان الواقع هو المؤدّي فهو، و إلّا فالجري العملي واقع في غير محلّه من دون أن يتعلّق بالمؤدّي حكم على خلاف ما هو عليه.

و بالجملة: الهوويّة التي بنى عليها الشيخ الأعظم قدس سره في باب الأمارات و نحن أبطلناها هي المجعولة في باب الاصول التنزيليّة.

و الحاصل: أنّه ليس في الاصول التنزيليّة حكم مخالف للواقع، بل لو فرض أنّ المجعول فيها البناء العملي على أنّ المؤدّي هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكم آخر حتّى يناقضه و يضادّه «١». انتهى.

و فيه أوّلًا: أنّ البناء العملي و الجري على طبق الاصول أمر تكوينيّ لا يتعلّق به جعل من الشارع؛ لأنّه عبارة عن فعل المكلف.

و إن أراد به إيجاب العمل على طبقها فهو كرّ على ما فرّ منه؛ لورود الإشكال المذكور عليه.

و ثانيًا: سلّمنا أنّ المجعول فيها هو البناء العملي، لكن عرفت عدم اندفاع الإشكال بذلك؛ لأنّ جعل البناء العملي و الإذن في العمل بالأصول التي قد تؤدّي إلى خلاف الواقع، لا يمكن اجتماعه مع إرادة الواقع بنحو الحتم، فإشكال «ابن قبة» لا يندفع إلّا بما ذكرناه.

ثم قال قدس سره: وأمّا الأصول الغير المُحرزة: كأصالة الاحتياط و البراءة و الجَلِّ، فالأمر فيها أشكل من الجميع، فإنَّ المجعول فيها ليس هو الهوويّة و الجري العملي على أنّه هو الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشكّ من دون إلغاء الطرف الآخر و البناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعولة في أصالة الاحتياط و الحليّة المجعولة في أصالة الحلّ تناقضا الحليّة و الحرمة الواقعيّتين على تقدير مخالفة الأصل للواقع، فإنّ المنع عن الاقتحام في أصالة الاحتياط و الترخيص فيه في أصالة الحلّ و البراءة يُنافيان الجواز في الأوّل و المنع في الثاني.

و قد تصدّى بعض الأعلام لدفع غائلة التضادّ بين الحكمين باختلاف الرتبة، فإنّ رتبة الحكم الظاهري رتبة الشكّ في الحكم الواقعي، و الشكّ فيه متأخّر في الرتبة من نفس وجوده، و حينئذٍ فالحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، و لا تضادّ بينهما؛ لاعتبار وحدة الرتبة في التناقض و التضادّ «١».

و لكن هذا التوهّم فاسد، فإنّ الحكم الظاهري و إن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، لكن الحكم الواقعي متحقّق في رتبة الحكم الظاهري؛ لانحفاظ الحكم الواقعي في رتبة الشكّ فيه و لو بنتيجة الإطلاق، فيجتمع الحكمان المتضادّان في رتبة الشكّ، فهذا لا يرفع غائلة التضادّ بينهما إلّا بضمّ مقدّمة أخرى إلى ذلك، و هي أنّ الأحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الأمريّة لا تصلح للدعويّة، و قاصرة عن أن تكون محرّكة للعبد نحو امثالها في صورة الشكّ في وجودها، فإنّ الحكم لا يتكفّل لبيان أزمنة وجوده التي منها زمان الشكّ فيه، و إن كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلّا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيناً لوجوده فيه، بل لا بدّ في ذلك الحال من مبين آخر و جعل ثانوي يتكفّل لبيان أزمنة وجوده، التي منها زمان الشكّ فيه، و هذا الجعل الثانوي من متمّمات الجعل الأوّل، و يتحدّ الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشكّ، و لا يخفى أنّ مُتمّمات الجعل على أقسام، و ما نحن فيه قسم منه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضي المتممّ في زمان الشكّ فيه، و إلّا فقد لا يقتضي الحكم جعل المتممّ في زمان الشكّ.

توضيح ذلك: أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه، كحالة العلم و الظنّ، و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يُضادّ الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي لديه.

و ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع و عدم كونه موصلاً إليه و منجزاً له، و هو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما هو متممّ للجعل، و منجزاً للواقع و موصلاً إليه، كما أنّه يمكن أخذه لما هو مؤمّن عن الواقع؛ حسب اختلاف الملاكات النفس الأمريّة و مناطات الأحكام الشرعيّة، فلو كانت مصلحة الواقع مُهمّة في نظر الشارع لزمه جعل المتممّ، كاحترام المؤمن و حفظ نفسه، فإنّه لأهمّيّته من مصلحة إراقة دم الكافر في نظر الشارع، اقتضى تشريع حكم ظاهريّ طريقيّ بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ؛ حفظاً للجَمي و تحرّراً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن، و هذا الحكم الطريقيّ في طول الحكم الواقعي ناشٍ عن أهميّة المصلحة الواقعيّة، و لذا كان الخطاب بالاحتياط نفسياً، مع أنّ المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، إلّا أنّ هذا لا يقتضي كون خطابه مقدّماً؛ لأنّ الخطاب المقدّمي هو ما لا مصلحة فيه أصلاً، و الاحتياط ليس كذلك، فهو واجب نفسيّ للغير، لا بالغير، و لذا يترتب العقاب على مخالفة الاحتياط عند تركه و أدائه إلى مخالفة الواقع، لا على مخالفة الواقع؛ لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به.

فإن قلت: إنَّ ذلك يقتضي صحّة العقوبة على مخالفة الاحتياط؛ سواء صادف الواقع أم لا؛ لأنّ المفروض أنّه واجب نفسيّ وإن كان الغرض منه الوُصلة إلى الأحكام الواقعيّة، لكن تخلّف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلف الاحتياط، وأقدم على قتل المشتبه، وصادف كونه مهدور الدم فاللازم استحقاقه للعقوبة.

قلت: فرق بين علّة التشريع وعلل الأحكام والتي لا يضرّ تخلفها، ولا يدور الحكم مدارها، هو الأولى؛ لأنّها حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكم في موردٍ علّةً لتشريع حكمٍ كلّيّ، ولو في موردٍ عدمها وأمّا علّة الحكم فالحكم يدور مدارها، ولا يمكن أن يتخلّف عنها، ولا إشكال في أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط؛ لأنّ أهميّة ذلك أوجب الاحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الاحتياط في مورد الشكّ؛ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه.

و من ذلك يظهر: أنّه لا مُضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً، فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي، وهو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه، فلا يجب الاحتياط؛ لانتفاء علّته، وإنّما يتخيّل المكلف وجوبه؛ لعدم علمه بحال المشتبه.

هذا كلّه إذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمّم من إيجاب الاحتياط، وإن لم تكن المصلحة الواقعيّة بتلك المثابة من الأهميّة؛ بحيث يلزم للشارع توبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنّه منه، فإنّ ذلك تصرف في سلطنته أو بلسان الوضع، كقوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال ...) «١»، فإنّ المراد من الرفع في (رفع ما لا يعلمون) ليس رفع التكليف عن موطنه؛ حتى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط، فالرخصة المستفادة من قوله عليه السلام:

(رفع ما لا يعلمون) «٢»، نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنّ الرخصة التي تُستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا تُنافي الحكم الواقعي ولا تضادّه، كذلك الرخصة المستفادة من قوله عليه السلام: (رفع ما لا يعلمون).

و السرّ في ذلك: أنّ هذه الرخصة في طول الحكم الواقعي؛ لأنّها في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط، وقد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط في طول الواقع ومتفرّع عليه، فما هو في عرضه فهو في طول الواقع -أيضاً- وإلّا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه «١». انتهى.

أقول: في كلامه مواقع للنظر:

أما أوّلًا: فلأنّ الجمع بين صدر كلامه وذيله مشكل؛ لأنّه ذكر أوّلًا: أنّ وجوب الاحتياط مجعول شرعيّ، ومن متمّمات الجعل، وهو يُنافي ما ذكره في ذيل كلامه: من أنّ وجوب الاحتياط للتحفّظ على الواقع ولأهمّيّته، فإنّ هذا هو حكم العقل بلزوم الاحتياط، لا أنّه مجعول شرعيّ.

و ثانيًا: أنّ ما ذكره: من أنّ وجوب الاحتياط من المجعولات الشرعيّة، ومن متمّمات الجعل الأولى، غير مستقيم؛ لأنّ الاحتياط إنّما يلزم لحفظ الواقع لأهمّيّته، وهو بحكم العقل لا الشرع.

و ثالثًا: ما ذكره: من أنّ وجوب الاحتياط نفسيّ، فاسد؛ مع تصريحه: بأنّ المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، وأنّ أهميّة مصلحة الواقع سبب لوجوبه، فإنّ مقتضى ذلك أنّ وجوبه مقدّمٌ لا نفسيّ.

ورابعاً: ما ذكره: من ترتّب العقوبة على مخالفة هذا الاحتياط، فيه: أنّه بعد ما فُرض أنّ إيجابه للتحفّظ عن الواقع و عدم مخالفته، لا وجه لترتّب العقوبة عليه؛ أي على تركه، بل على مخالفة الواقع على فرض وجود التكليف واقعاً.

و خامساً: ما ذكره: من أنّ علّة وجوب الاحتياط هو الحكم الواقعي، فالعلم بوجوب الاحتياط- حينئذٍ- متوقّف على العلم بوجود الحكم الواقعي، فمع الشكّ في وجود الحكم الواقعي يُشكّ في وجوب الاحتياط أيضاً؛ لأنّه معلول له، و الشكّ في وجود العلّة موجب للشكّ في وجود المعلول، فلا بدّ إمّا من جريان البراءة فيه، أو القول بتتّميم الجعل، و ينقل الكلام إليه ... و هكذا.

و سادساً: على فرض الإغماض عن جميع ما ذكرناه من الإشكالات: لا يدفع ما أفاده إشكال «ابن قبة»؛ و هو لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال؛ لأنّ إيجاب الاحتياط يُنافي الترخيص الواقعي، فلو كان الحكم الواقعي هي الإباحة فمعناها ترخيص الفعل و الترك، و هو يصادّ وجوب الاحتياط و المنع من الترك.

و سابعاً: ما ذكره: من الفرق بين التخيّر و الشكّ، و بين غيره يرد عليه: أنّ الحكم الواقعي مطلق غير مقيّد بشيء فهو متعلّق بنفس الطبيعة؛ بناءً على ما اخترناه، أو بنتيجة الإطلاق؛ بناءً على ما اخترناه، و على أيّ تقدير فهو موجود و متحقّق في جميع الحالات و الطوارئ، و منها حال التخيّر و الشكّ فالرخصة في حال الشكّ تضادّه و تنافيه.

و ثامناً: ما ذكره: من أنّ إيجاب الاحتياط في طول الواقع، لأنّه في عرض الرخصة التي هي في طول الواقع فما هو في عرضه فهو في طول الواقع.

يرد عليه: أنّ ذلك إنّما يصحّ في التقدّم و التأخّر الزمانيّين، و أمّا التقدّم و التأخّر الرتبيّان فلا؛ لما قرّر في محلّه: من أنّ التقدّم و التأخّر الرتبيّين تابعان لملاكهما، فمع وجود ملاكهما في مورد يتحقّقان، كالعلّة فإنّها متقدّمة في الرتبة على معلولها؛ لوجود ملاك التقدّم الرتبيّ، و هي العلّة و المعلوليّة، و أمّا مع عدم وجود ملاكهما فلا، و أمّا ما يُقارن العلّة فليس متقدّماً في الرتبة على معلولها؛ لعدم وجود الملاك فيهما.

و قال المحقّق العراقي قدس سره في الجواب عن إشكال «ابن قبة» في مقام الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي ما حاصله:

إنّ لكلّ واحدٍ من اجتماع المثلين و الضدّين و تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة في حالي الانفتاح و الانسداد، جواباً يخصّه، و إنّ الإشكالات إنّما تتوجّه بناءً على السببيّة و الموضوعيّة في حجّة الأمارات، و أمّا بناءً على الطريقيّة فلا إشكال أصلاً؛ لعدم جعل حكم في مؤدّى الأمارات، و كذلك لا يتوجّه الإشكالات في زمان الانسداد حتّى بناءً على السببيّة، فالإشكالات إنّما تتوجّه- بناءً على السببيّة في حجّة الأمارات- في حال الانفتاح فقط،

و مهّد لذلك أربع مقدّمات:

المقدمة الاولى:

لا شبهة في أنّ الأحكام بحقائقها الراجعة إلى الاقتضاء و التخيير في مقام عروضها لا تقوم بنفس الطبائع؛ لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا مطلوبة و لا مقصودة، و لا بالخارج؛ لأنّه تحصيل للحاصل، و لا بالعناوين بما أنّها ذهنيّة، بل هي قائمة بالعناوين الذهنيّة بلحاظها خارجاً و وحدتها معه بحسب التصوّر، و إن كانت غيره بحسب النظر التصديقي، مع وقوف الحكم على نفس العنوان و عدم سرايته بتوسّطه إلى نفس المُعْنون الخارجي.

المقدمة الثانية:

كما يُنتزع من وجود واحد عنوانان عرضيان، كذلك يمكن أن يُنتزع عنه عنوانان طوليان؛ على وجه يكون أحد العنوانين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر، وفي هذا القسم: تارة تكون طولية العنوان من جهة طولية الوصف المأخوذ في أحد العنوانين؛ بلا طولية في طرف الذات المعروضة للوصف، كما في الخمر و الخمر المشكوك حكمها؛ حيث إنّ تأخر العنوان الثاني عن الأول بلحاظ أخذ صفة المشكوكية فيه، وإلاّ فنفس الذات في الموضعين محفوظة في مرتبة واحدة، غير أنّها تُلاحظ: تارة مجردة عن الوصف، و أخرى موصوفة، و ثالثة تكون طولية العنوانين حتّى من جهة الذات المحفوظة فيهما، المستلزمة لاعتبار الذات في رتبتين: تارة في الرتبة السابقة على الوصف التي هي رتبة معروضيتها له، و أخرى في الرتبة اللاحقة للوصف، نظير الذات المعروضة للأمر، و الذات المعلولة لدعوته المنتزع منها عنوان الإطاعة، و من هذا الباب كلّ وصف ينوط به الحكم القائم بالذات، كما في القضايا الشرطية الطلبية، فإنّه لا بدّ من فرض وجود الوصف قائماً بموصوفه، و الحكم في هذا الطرف على نفس الذات الملحوظة في الرتبة المتأخّرة عن الوصف بلا أخذ الوصف قيماً لهذا الموضوع، و من هذا القبيل صفة المشكوكية؛ بناءً على أنّها من الجهات التعليقية للأحكام الظاهرية، لا من الجهات التقييدية المأخوذة في ناحية موضوعاتها، كما هو الظاهر من أدلّتها؛ حيث إنّ الاستفادة منها هو أخذ صفة المشكوكية على نحو الشرطية لنفس الأحكام الظاهرية، لا على نحو القيدية لموضوعها، و إنّ شربَ التتن- مثلاً- لأنّه مشكوك الحلّ و الحرمة- حلال؛ لأنّ الحلّية مترتبة عليه بعنوان أنّه مشكوك، و لازم ذلك- على ما عرفت- اعتبار الذات في رتبتين: تارة في الرتبة السابقة على الوصف، و أخرى في الرتبة اللاحقة له. و بذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي و الظاهري بحسب الرتبة؛ بحيث لا يكاد يتصوّر المجمع لهما في عالم عروض الحكم، و بعد ما كان العنوانان طوليين و وقوف الحكم على نفس العنوان- كما ذكرناه في المقدّمة الاولى- يختلف معروضا الحكمين، و مع اختلافهما لا مانع من الجمع بينهما بعروض الإرادة على أحدهما، و الكراهة على الآخر «١». انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره في المقدّمة الاولى:

من أنّه لو تعلّق الحكم بعنوانٍ فهو لا يسري إلى عنوانٍ آخر، فهو صحيح، لكن ما ذكره من تعلّقه بالعنوان الذهني- الذي هو عين الخارج بحسب التصوّر- فهو غير صحيح:

أمّا أوّلًا: فلأنّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبائع المجردة ليوحدّها المكلف في الخارج، و هذا ممّا يشهد به وجدان كلّ أحد.

و أمّا قولهم: أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، فلا يُنافي ذلك؛ لأنّ معناه أنّ الطبيعة، كطبيعة الإنسان في مرتبة ذاتها، ليست إلّا الإنسان، لا أنّه لا يتعلّق بها الحبّ و البغض و الإرادة و الكراهة.

و ثانيًا: لو لوحظ المتصوّر أنّه عين الخارج و اتّحاده معه، فهو تصديق لا تصوّر؛ لأنّه- حينئذٍ- عبارة عن الهووية، و هي تصديق، و لا يمكن التصديق بتعدّدهما مع ذلك.

و إن أراد أنّه في حال تصوّره عين الخارج تتعلّق إرادته به، مع الغفلة عن التصديق بعدمه، فلا يندفع به محذور اجتماع الضدين في نظر الأمر.

و أمّا المقدّمة الثانية ففيها:

أولاً: أنَّ ما ذكره فيها غير مُسلَّم في باب الأوامر، فإنَّ الأمر ليس من الأعراض اللاحقة للموضوعات، بل له إضافة اعتبارية إلى المتعلِّق فهو المأمور به.

و ثانياً: ما ذكره من داعوية الأمر للعبد نحو إيجاد الطبيعة و محرَّكته له: إن أراد المحرَّكة الخارجية و العلية فهو ممنوع؛ لأنَّ حركة العبد نحو الفعل له مبادئ كامنة في نفس العبد؛ من الخوف من العقوبة و رجاء المثوبة و نحوهما، و ليس الأمر علّة لذلك.

و إن أراد به المحرَّكة الإيقاعية و الداعوية الإنشائية فهو مُسلَّم، لكن لا يقتضي ذلك تقدّم الأمر على الطبيعة في الرتبة.

و ثالثاً: ما ذكره: من أنَّ القضية الشرطية الطلبية من هذا القبيل، فهو- أيضاً- ممنوع، فإنَّ الشرط و إن كان علّة للحكم و متقدِّماً عليه في الرتبة، إلّا أنَّه ليس علّة للذات كي تتأخَّر الذات عنه رتبة بحسب الاعتبار.

و رابعاً: ما ذكره فيما نحن فيه من أنَّ الشكَّ بمنزلة الأوصاف التي انبثقت بها الأحكام فهو- أيضاً- غير صحيح، فإنَّ غاية ما يُستفاد من مثل حديث الرفع هو أنَّ حكم الشكَّ هو الحليّة، و حينئذٍ فموضوعها هو الشكَّ، لا أنَّ له جهة تعليلية لها.

و خامساً: ما تفاده: من أنَّه لو كان للشكَّ جهة تقييدية لما اندفع الإشكال.

فيه: أنَّه على فرض كون الشكَّ قيداً للموضوع فهو أدفع للإشكال؛ لأنَّ متعلِّق الحكم الواقعي- حينئذٍ- هو العنوان الواقعي كالخمر، و متعلِّق الحكم

تنقيح الاصول، ج ٣، ص: ١٠٨

الظاهري عنوان المشكوك خمريته، و بين العنوانين عموم من وجه، و إنّما لم نجعل ذلك وجهاً للجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي لجهة اخرى: هي أنَّه يلزم منه الترخيص في مخالفة الحكم الواقعي في صورة مخالفة الأصل للواقع.

و بالجملة: الأحكام متعلّقة بنفس الطوائع، و الحكم المتعلِّق بعنوان لا يسري إلى عنوان آخر، و حينئذٍ فيمكن أن يتعلّق حكم بطبيعة، و حكم آخر بهذه الطبيعة المفيدة بقيد، كما تقدّم تفصيل ذلك في مسألة اجتماع الأمر و النهي، لكن لا يمكن ذلك فيما نحن فيه من جهة أنَّ الحاكم في الحكم الثاني الظاهري ناظر إلى الأحكام الأولية الواقعية عند الحكم و الجعل.

فتلخص: أنَّ الإشكال لا يندفع بما ذكره قدس سره سواء قلنا بالطريقة في حجّة الأمارات أو الموضوعية، و الذي يدفعه هو ما ذكرناه، و قد أشار إليه هو قدس سره في ذيل كلامه.

المقدمة الثالثة:

التي ذكرها المحقّق العراقي قدس سره أنَّه لا شبهة في أنَّ لوجود المراد و تحقّقه في الخارج مقدّمات اختيارية من قِبَل المأمور، نظير الستر و الطهور بالنسبة إلى الصلاة، و مقدّمات اختيارية من قِبَل الأمر، كخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث على إيجاده، و خطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأول و إرادة المكلف

المنبعثة عن دعوة الخطاب، و لا شبهة في أنّ الإرادة التشريعية التي تتضمنها الخطاب المتعلقة بعنوان الذات، إنّما تقتضي حفظ وجود المتعلقة من قبل خصوص المقدمات المحفوظة في المرتبة السابقة على تلك الإرادة، و هي المقدمات الاختيارية المتمشية من قبل الأمور، سوى إرادته المنبعثة عن دعوة الخطاب، كالستر و الطهارة.

و أمّا المقدمات المحفوظة في الرتبة المتأخرة عن تلك الإرادة- كنفس الخطاب و كالخطاب الآخر في صورة جهل المكلف، مثل إيجاب الاحتياط و كإرادة

تنقيح الاصول، ج ٣، ص: ١٠٩

العبد- فلا تقتضي تلك الإرادة حفظها، بل لا بدّ أن تتعلق بها إرادة اخرى في طول إرادة الذات «١».

المقدمة الرابعة:

لا شبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلى المقدمات المتأخرة المتمشية من قبل الأمر حسب اختلاف المصالح و المفاسد الواقعية في الأهمية، فإنّ المصلحة في الشيء قد تكون بمرتبة من الأهمية تقتضي تصدّي المولى لحفظه في جميع المراتب المتأخرة، و قد تكون دونها؛ بحيث لا تقتضي إلّا حفظ وجود الشيء من قبل خطابه الأول.

ففي الصورة الاولى: لا شبهة في أنّه لا بدّ للمريد للحكم من كونه بصدد حفظ مرامه في أية مرتبة من المراتب؛ بحيث لو لم يتحقّق من قبل خطابه الواقعي لجهل الأمور به، يجب عليه الاهتمام بحفظه في المراتب المتأخرة؛ بتوجيه خطاب آخر إلى الأمور في ظرف جهله و لو بمثل إيجاب الاحتياط.

و أمّا في الثانية: فلازمه جواز الاكتفاء في حفظه بمجرد خطابه الواقعي في المرتبة الاولى، فإذا فرض عدم علم الأمور بخطابه لا يلزم عليه توجيه خطاب آخر إليه في المراتب المتأخرة، بل له السكوت و إيكال الأمور إلى حكم عقله بالبراءة، بل يجوز له- حينئذ- في هذه المرتبة إنشاء خلافه؛ بلا احتياج إلى وجود مصلحة جارية له أو مزاحمة، بل يكفي- حينئذ- أدنى مصلحة في إنشاء الخلاف.

هذا كلّ في مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات: فلا طريق لإحراز كيفية المصالح الواقعية و مراتب الاهتمام بها إلّا الخطابات، و لا يستكشف من قبل كلّ خطاب إلّا المصلحة بمقدار استعدادده للحفظ، و لا يشمل إطلاق كلّ خطاب المراتب المتأخرة عن نفسه، و الخطابات الواقعية- أيضاً- كذلك؛ لا يُستكشف منها إلّا بمقدار استعدادها للحفظ، فإذا فرض عدم وصولها إلى المكلف مطلقاً، فلا يلزم على المولى أن يتصدّى لحفظ مرامه في المراتب المتأخرة بمثل إيجاب الاحتياط، بل له السكوت، و ليس قبيحاً عليه من حيث نقض الغرض أو تفويت المصلحة، بل له إنشاء خلافه بجعل الطرق المؤدية إلى الخلاف «١». انتهى.

أقول: ما ذكره في المقدمة الثالثة

هو ما ذكر المحقّق الميرزا النائيني قدس سره من أنّ الأحكام الواقعية بنفسها لا تصلح للدعوى في حال الجهل و الشكّ، و لا بدّ من العلم بها حتّى تدعو المكلف نحو الفعل، فيحتاج إلى متمم الجعل.

لكن ما ذكره في المقدمة الرابعة:

من أنّ الإرادة التشريعية لا تقتضي حفظ إرادة المكلف.

فيه: أنّ إرادة المكلف هي إحدى المقدمات الوجودية للأمور به، فبناءً على ما اختاره في باب وجوب المقدمة من تعلّق إرادة تبعية لأصل الإرادة المتعلقة بالأمور به بالمقدمة، فلا ريب في أنّ الإرادة التشريعية- حينئذٍ- متكفلة لإيجاب إرادة المكلف- أيضاً- لأنها إحدى المقدمات.

وأمّا ما ذكره: من أنّ الإرادة التشريعية لا يمكن أن تكون حافظة للخطاب الأول الصادر منه، بل لا بدّ من إرادة أخرى.

فيه: أنّه إن أراد أنّها لا تكفي في تحقّق الخطاب، و أنّه يحتاج إلى إرادة أخرى.

ففيه: أنّه بعد ما رأى المولى وجود مصلحة في حكم كحلّيّة العقود و أرادها، و قال: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «٢» فهو إيجاد للخطاب بهذه الإرادة التشريعية، و لا يفتقر إلى إرادة أخرى.

وإن أراد أنّها لا تكفي في حفظ بقاء الخطاب، لا في أصل وجوده، فلا بدّ في إبقائه من إرادة أخرى.

ففيه: أيضاً أنّه لا معنى لحفظ بقاء الخطاب؛ لأنّه أمر تصرّميّ و إبقاؤه عبارة عن جعله غير متصرّم، و لا يُعقل ذلك.

وأمّا ما ذكره: من أنّه قد تكون المصلحة الواقعية بمرتبة لا تقتضي إلّا حفظ وجود الشيء من قبل خطابه الأول لا حفظه في المراتب المتأخّرة.

ففيه: أنّه إن أراد أنّها موجودة في صورة العلم فقط، و ليس في صورة الشكّ و الجهل مصلحة و لا مفسدة أصلاً، فهو تصويب محال.

وإن أراد أنّها موجودة، لكن لا بمثابة من الأهمية المقتضية لجعل وجوب الاحتياط، فمرجهه إلى ما ذكرناه و اخترناه في الجواب عن الإشكال: من أنّه قد يرفع المولى يده عن الأحكام الواقعية، و يُغمض النظر عنها مع وجودها؛ بجعل الطرق و الأمارات لمصلحة أهمّ من مصالحها.

وأمّا ما أفاده: من أنّه لا طريق لنا في مقام الإثبات لإحراز كيفية المصالح الواقعية ... الخ.

ففيه: أنّ إطلاق الخطابات الأولية كافٍ في إثبات أنّ المصلحة الواقعية ممّا تقتضي حفظ الواقع في جميع المراتب.

و نقل الاستاذ الحائري عن استاذ السيد محمد الفشاركي في المقام أجوبة ثلاثة، يرجع ثانيها إلى ما اخترناه، و قد تقدّم تفصيله، و أمّا الأول منها فهو لا يخلو عن الإشكال؛ حيث قال:

إنّه لا تنافي بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأول.

و توضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجية، بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصورة في الذهن، لكن لا من حيث إنّها في الذهن، بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتّصف بالمحبوبية و المبعوضة.

ثم إنَّ المفهوم المتصور: تارة هو مطلوب بنحو الإطلاق، و أخرى على نحو التقييد. و الثاني إمَّا لعدم المقتضي إلَّا في ذلك المقيد، و إمَّا لوجود المانع.

مثلاً: عتق الرقبة قد يكون مطلوباً بنحو الإطلاق، و قد يتعلَّق الغرض بعتق الرقبة المؤمنة، فالمطلوب هو المقيد خاصّة، و قد يتحقّق الغرض في المطلق، إلَّا أنَّ عتق الرقبة الكافرة يُنافي غرضه الآخر، و لهذا يُقيد الرقبة بالمؤمنة في الحكم بعقها، فتقييد المطلق في هذا القسم الأخير إنّما هو من جهة الكسر و الانكسار، لا لضيق دائرة المقتضي، و ذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أوّلاً مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المُخرج له عن المطلوبية الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن؛ بحيث لو تُعقّل أحدهما لم يمكن تعقّل الآخر، فلا يُعقل تحقّق الكسر و الانكسار بين جهتيهما، فاللازم من ذلك أنّه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المبعوضة فهو مبعوض كذلك؛ لعدم تعقّل منافيه، كما هو المفروض، و العنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهرية، ممَّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، فإنّ صلاة الجمعة- التي هي موضوع الحكم الواقعي- لا يمكن لحاظها مع اتّصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً؛ لأنّ وصف الشكّ ممَّا يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، و الأوصاف المتأخّرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلو فرضنا أنّ صلاة الجمعة في كلّ حال أو وصف يتصور معها في هذه الرتبة، مطلوبة بلا منافي و مزاحم، لإرادة المريد تتعلّق بها فعلاً، و بعد تعلّق الإرادة بها تتّصف بأوصاف آخر لم تتّصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلومة الحكم تارة، و مجهولة الحكم أخرى، فلو فرضنا بعد اتّصاف الموضوع بأنّه مشكوك الحكم بتحقّق جهة المبعوضة فيه، فيصير مبعوضاً بهذه الملاحظة، و لا تراحمها جهة المطلوبية الملحوظة في ذاته؛ لأنّ الموضوع في تلك الملاحظة لم يكن متعقلاً فعلاً.

فإن قلت: العنوان الآخر و إن لم يكن متعقلاً في مرتبة تعقّل الذات، و لكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقّل العنوان الآخر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا تعقل المبعوضة في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات.

قلت: تصوّر ما هو موضوع للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ على قطع النظر عن الحكم؛ لأنّ المفروض أنّه موضوع للحكم، فيلزم أن يكون تصويره مجرداً عن الحكم، و تصوّره بعنوان أنّه مشكوك الحكم لا بدّ و أن يكون بلحاظ الحكم، و لا يمكن الجمع بين لحاظ التجردّ عن الحكم و لحاظ ثبوته «١». انتهى.

و فيه أوّلاً: أنّ ما يظهر منه- و هو المتسالم عليه بين الأصحاب- من تأخّر عنوان مشكوكية الحكم و عنوان معلوميّته عن نفس الحكم، ممنوع: أما في المشكوكية، فإنّه لو تأخّرت المشكوكية عن الحكم اقتضى ذلك وجود الحكم؛ لوضوح أنّه لا معنى لتأخّر شيء عن شيء مع عدم وجود المتأخّر عنه، فيلزم أن يكون مشكوك الحكم معلوم الحكم، و هو كما ترى، و هذا الذي ذكرناه لا يُنافي تعلّق الأحكام بعنوان الشكّ، فإنّه لا يمتنع أن يلاحظ المولى عنوان الشكّ الحاصل للمكلّف، فيحكم عليه بحكم، لكن لا يستلزم ذلك تأخّر عنوان الشكّ عن الحكم.

و ثانياً: على فرض تأخّر الشكّ عن الحكم رتبةً لا يمتنع اجتماع ما هو متقدّم مع ما هو متأخّر بحسب الرتبة في اللحاظ، كيف؟! و العلة متقدّمة على معلولها في الرتبة، مع أنّهما متضايفان لا ينفكّ لحاظ أحدهما بوصف العلّية عن لحاظ الآخر بوصف المعلوليّة.

و ثالثاً: ما ذكره من فرض وجود المفسدة في القيد، لا يخلو: إمّا أن يكون لأصل الطبيعة حكم، فيلزم التضادّ، أولاً، فيلزم التصويب؛ لعدم إمكان الإهمال ثبوتاً، و لو فُرض غفلة حاكم عن الحكم الواقعي حين جعل الحكم الظاهري، يبقى الإشكال بالنسبة إلى الحاكم الملتفت إليه.

و رابعاً: ما ذكره في جواب الإشكال: من أنّه لا يمكن الجمع بين لحاظ التجردّ عن الحكم و لحاظ ثبوته، ففيه: أنّه إن أراد بالتجردّ الطبيعة بشرط لا فهو و إن صحّ ما ذكره، إلّا أنّه يستلزم التصويب؛ لأنّ مرجعه إلى قصر الحكم على صورة العلم به.

و إن أراد به الطبيعة لا بشرط- أي الطبيعة المطلقة- فهي تجتمع مع كلّ قيد و شرط، حتّى قيد الشكّ في الحكم، و حينئذٍ فذات الطبيعة ملحوظة في مرتبة العنوان المتأخّر، فيلزم اجتماع الحكمين، فيبقى الإشكال بحاله. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل؛ أي إمكان التعبد بالأمارات و الاصول.

المقام الثاني في وقوع التعبد بالأمارات و عدمه في الشريعة المقدّسة

المقدّمة في تأسيس الأصل

فنقول قال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ الأصل حرمة العمل بالأمارات إذا كان متعيّداً بها، و ملتزماً بأنّ مؤدّاها حكم شرعيّ مجعول من الشارع، أو فيما لزم منه طرح أصل دلّ الدليل على وجوب العمل به، لا فيما إذا عمل بها رجاء إدراك الواقع؛ بدون الالتزام القلبي و الباطني على أنّه من الشارع، و لا يلزم منه طرح أصل يجب العمل به شرعاً «١».

و قال في «الكفاية»: الأصل فيما لا يُعلم اعتباره شرعاً، و لم يُحرز التعبد به واقعاً، عدم حجّيته عند الإصابة، و عدم الاحتجاج عند المخاصمة، و عدم معذوريّة العبد عند المخالفة «١». انتهى.

أقول: لا بدّ أولاً: من تحقيق الحال فيما ذكره الشيخ قدس سره.

فنقول: استدللّ الشيخ قدس سره على ذلك بالأدلة الأربعة «٢»:

أمّا الكتاب العزيز: فقوله تعالى: «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ تَفْتَرُونَ» «٣»، و لكنّها لا تدلّ على حرمة الالتزام الباطني و عقد القلب على أنّ ما لا يعلم أنّه منه تعالى على أنّه من الشريعة المقدّسة، فإنّ الافتراء عبارة عن الكذب العظيم، و هو غير عقد القلب المذكور. نعم تدلّ على حرمة الانتساب إلى الله تعالى قولاً.

و أمّا ما ذكره في «الكفاية»، و تبعه الميرزا النائيني ٠ «٤»: من أنّه على فرض عدم شمول الآية لما نحن فيه موضوعاً تشمله حكماً؛ حيث جعل الافتراء في قبال الإذن، فيعلم من ذلك أنّ كلّ ما لم يؤذن به من الشارع فهو حرام.

ففيه: أنّ المراد من الإذن هو الإذن الواقعي، و الآية نزلت في حقّ جماعة حرّموا على أنفسهم بعض الأشياء، و نسبوا ذلك إلى الله تعالى، فعاتبهم الله: بأنّ الله أذن لكم في ذلك، أم ينسبون ذلك إليه تعالى كذباً و افتراءً «٥»؟! و هذا غير ما نحن فيه المفروض فيه الشكّ في الإذن الواقعي.

و أمّا الروايات: فمنها ما لا ارتباط له بالمقام مثل قوله عليه السلام: (رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم) «٦»، و نحو ذلك من الروايات المربوطة بباب القضاء و الفتوى ممّن ليس أهلاً لهما، فإنّها في مقام بيان حرمة القضاء و الإفتاء ممّن ليس أهلاً لهما.

نعم في بعض الروايات ما يدلّ على تحريم الانتساب إليه تعالى ما لا يعلم «١» كما في بعض الآيات، مثل «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى مَا لَا تَعْلَمُونَ» «٢» وغيرها.

وأمّا حكم العقل: فإنّما هو فيما يمكن، و قد عرفت في باب القطع أنّ الالتزام القلبي و عقد القلب على شيء مع الشكّ أو العلم بخلافه غير معقول و ممتنع، و غير قابل لأن يتعلّق به حكم، و العقل إنّما يحكم بقبح الكذب عليه تعالى قولاً- أيضاً- و إسناد ما لا يعلم إلى الله تعالى أو علم خلافه.

و أمّا الإجماع الذي ادّعاه الفريد البهبهاني قدس سره في بعض رسائله: من أنّ عدم الجواز بديهيّ عند العوامّ، فضلاً عن الخواصّ و الأعلام «٣»، فإنّه فيما اسند إليه تعالى كذباً بالقول، لا عقد القلب و الالتزام الباطني على شيء على أنّه منه تعالى، مع أنّه لا يخفى ما في الاستدلال لتأسيس الأصل بالكتاب و السنّة كما سيحيي، و كذا ما في التمسك بالاستصحاب في هذا المقام.

و أمّا ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من حرمة العمل بالظنّ إذا استلزم طرح أصل يجب العمل به كالاستصحاب «٤» فهو- أيضاً- لا يخلو عن الإشكال؛ و ذلك لأنّ المحرّم هو مخالفة الواقع، لا مخالفة الأصل من حيث هو، فإنّه لو فرض مخالفة الأصل للواقع في نفس الأمر، كما إذا كان الحكم الواقعي لصلاة الجمعة الحرمة، و مقتضى الاستصحاب هو الوجوب، فقامت أمانة ظنيّة على حرمتها، فعمل بها و ترك صلاة الجمعة، فهو لا يستحقّ العقوبة لأجل مخالفته للاستصحاب؛ لعدم مخالفته للواقع، نعم بناءً على القول باستحقاق المتجرّي للعقوبة يترتّب العقاب عليه، لكنه غير حرمة مخالفة الأصل و ترتّب العقاب عليها، فإنّه ممنوع.

و الحاصل: أنّ الحرمة في الفرض ليست لمخالفة الأصل، بل لمخالفة الواقع أو التجري.

ثمّ إنّ هل الصحيح في تأسيس الأصل هو ما ذكره الشيخ قدس سره أو ما ذكره المحقّق الخراساني في «الكفاية»: من أنّ الأصل عدم حجّة ما شكّ في اعتباره شرعاً؟

و الحقّ: أنّ ما ذكره الشيخ قدس سره غير مستقيم، إلّا أن يريد ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية؛ للملازمة بين حرمة التعبد بالظنّ و عدم حجّيته، و كذلك بين جواز التعبد بالظنّ و حجّيته، و حينئذٍ فتأسيس الأصل كذلك إنّما هو لأجل أنّ الأحكام الوضعيّة غير قابلة للجعل عنده قدس سره و أنّ المجعول هو الأحكام التكليفيّة و ينتزع منها الأحكام الوضعيّة.

و أورد صاحب الكفاية على ذلك: بالنقض بالظنّ على الحكومة، فإنّه حجّة على الفرض مع حرمة الإسناد إليه تعالى، فلا ملازمة بين حرمة التعبد بالظنّ و عدم حجّيته «١».

و أورد المحقّق العراقي قدس سره نقضين آخرين:

أحدهما: النقض بالشبهات البدويّة قبل الفحص، فإنّه يحرم العمل بالظنّ- حينئذٍ- مع أنّه لا يستلزم عدم الحجّية، بل الشكّ- حينئذٍ- حجّة؛ لجريان البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان.

الثاني: النقض بما إذا جعل الشارع وجوب الاحتياط في مورد الشكّ، فإنّه يحرم الاستناد إليه تعالى، مع أنّ الاحتياط حجّة «١».

لكن الإنصاف: أنّ هذه النقوض غير واردة؛ على ما ذكره قدس سره: أمّا ما ذكره في «الكفاية» فلأنّ الظنّ في الفرض الذي ذكره ليس حجّة، بل الحجّة هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الشريعة؛ بناءً على أنّه من مقدّمات دليل

الانسداد، كما صنعه قدس سره أ لا ترى أنّه لو قلنا بوجوب الاحتياط التامّ أو الناقص و التجزّي في الاحتياط؛ بالإتيان بالمظنونات و المشكوكات و ترك الموهومات، لا ينتج مقدّمات دليل الانسداد حجّة الظنّ، و ليس إلّا لأجل أنّ الحجّة هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة المقدّسة، و مقتضاه الإتيان بجميع الأطراف، أو بما أمكن منها.

و الحاصل: أنّ الحجّة هو العلم في الفرض المزبور. نعم لو بنينا على أنّ المقدّمة الاولى للانسداد هو الإجماع على عدم إهمال الشارع للمكلّفين، لا العلم الإجمالي بوجود التكاليف- كما هو الحقّ- فلما ذكره قدس سره وجه، لكنّه لا يصحّ على المبنى المذكور.

و أمّا النقض الأوّل الذي أورده المحقّق العراقي: فلأنّ حرمة العمل بالظنّ- حينئذٍ- إنّما هو لأجل أنّ المكلف يحتاج في مورد الشكّ إلى المؤمّن مع عدم جريان البراءة العقلية التي هي المؤمّن قبل الفحص؛ لأنّ موضوعها عدم البيان و المراد به البيان بالنحو المتعارف، لا الوصل إلى المكلف بنفسه قبل أن يتفحص، فما لم يتفحص في الكتب الأربعة عن الأخبار لا يحرز عنده عدم البيان، الذي هو موضوع حكم العقل بفبح العقاب.

و هكذا الكلام في النقض الثاني، فإنّ حرمة العمل بالظنّ في صورة وجوب الاحتياط إنّما هو لعدم المؤمّن من العقوبة مع جعل وجوب الاحتياط.

هذا، و لكن مع ذلك كلّ لا دليل على ما ذكره الشيخ قدس سره من استلزام حرمة التعبد بالظنّ لعدم حجّيته، فإنّه مجرد دعوى لا دليل عليها.

فالتحقيق هو ما ذكره في «الكفاية» في بيان تأسيس الأصل: من أنّا نجزم بعدم حجّة ما لم يثبت حجّيته؛ لكفاية الشكّ في ذلك في القطع بعدم الحجّة؛ فإنّه مع الشكّ في حجّة شيء لا يصحّ احتجاج المولى على العبد و بالعكس.

نعم قد يمكن احتجاج المولى على العبد على الواقع فيما إذا بيّنه بطرق متعارفة، لكن قصر المكلف و لم يتفحص عنه.

ثمّ إنّ قال في «الفرائد»: و قد يقرّر الأصل هنا بوجوه:

منها: أنّ الأصل عدم الحجّة و عدم التعبد و إيجاب العمل به.

و أورد عليه: بأنّ الأصل و إن كان كذلك، إلّا أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنّه يكفي في موضوع حرمة العمل بالظنّ عدم العلم بورود التعبد به من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به؛ ليجتاز إلى ذلك الأصل.

و الحاصل: إنّما يحتاج إلى هذا الأصل إذا ترتّب الأثر على الواقع، و أمّا إذا ترتّب على المشكوك فإنّه يترتب عليه بمجرد الشكّ، نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ، فإنّه لا يفتقر في إجرائها إلى أصالة عدم فراغ الذمّة، و إثباتهم بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ «١».

و أورد عليه صاحب الكفاية في «الحاشية على الفرائد»: بوجهين:

الأوّل: أنّ الاحتياج إلى ترتّب الأثر الشرعي في الاستصحاب إنّما هو في الاستصحابات الموضوعية الخارجية، لا في مثل الحجّة و حرمة العمل بالظنّ من الأحكام التكليفية و الوضعية التي تنالها يد الجعل، فإنّه لا يحتاج إلى ترتّب الأثر الشرعي عليها «٢».

الثاني: أنّه قد يترتب الأثر الشرعي على كلّ واحد من الواقع و الشكّ فيه، و حينئذٍ فالمورد صالح لجريان الاستصحاب و القاعدة المضروبة لحكم هذا الشكّ معاً، إلّا أنّ الاستصحاب مقدّم على القاعدة لحكومته عليها، كما في حكم الطهارة المترتبة على الواقع و على الشكّ فيه، فإنّه و إن كان قابلاً لكلّ واحد منهما، لكن الاستصحاب مقدّم عليها لحكومته عليها «١».

و أطال الميرزا النائيني قدس سره «٢» الكلام في المقام؛ ردّاً على صاحب الكفاية و تأييداً للشيخ الأعظم قدس سره و المحقّق العراقي «٣» تأييداً لصاحب الكفاية و ردّاً على الشيخ.

أقول: وقع خلطٌ في كلمات الأعظم المذكورين- قدّست أسرارهم- في المقام لا بدّ من توضيحه، و هو أنّ هنا عناوين ثلاثة:

الأول: عنوان القول بغير علم، فإنّه محرّم عقلاً و نقلاً بالآيات «٤» و الروايات «٥».

الثاني: عنوان التشريع، لا بمعنى الالتزام الباطني بكون شيء من الشرع مع أنّه ليس منه؛ لما عرفت من عدم قابليّة ذلك لأن يتعلّق به حكم من الأحكام، بل بمعنى الإدخال في الدين ما ليس منه، و جعله حكماً مع أنّه ليس من الدين، أو إخراج ما هو من الدين منه.

الثالث: عنوان الكذب، فإنّه- أيضاً- محرّم، و عنوان التشريع و إن ينطبق على الكذب واقعاً، إلّا أنّه أشدّ حرمة و عقوبة من الكذب.

ثمّ إنّ العنوان الأوّل ليس له واقع قد يصيبه المكلف و قد لا يصيبه، بل واقعه هو هذا العنوان فمع تحقّقه تترتب عليه الحرمة، لا مع عدمه، بخلاف العنوان الثاني- أي التشريع- فإنّه قد يدخل المكلف شيئاً في الدين باعتقاده أنّه ليس منه ثم ينكشف أنّه من الدين واقعاً، و قد يطابق اعتقاده الواقع، و هكذا عنوان الكذب و الحرمة متربّتان على عنوان التشريع الواقعي و الكذب الواقعي؛ بحيث لو شرّع أو كذب باعتقاده، فبان خلاف اعتقاده، لا تترتب عليهما الحرمة و العقوبة لعدم تحقّقهما واقعاً. نعم على القول بحرمة التجرّي فهما محرّمان من تلك الجهة، و حينئذٍ فلو لم يعلم المكلف بشيء أنّه من الدين أو لا، لكنّه مسبوق بعدم كونه من الدين، فباستصحاب عدمه يثبت أنّه ليس من الدين، فيترتب عليه حرمة جعله من الدين، كما لو علم أنّه ليس من الدين.

هذا إذا قلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، مع أنّه يمكن أن يقال بعدم ابتناؤه على ذلك، فإنّ المراد من العلم أنّه ليس من الدين في التشريع هو قيام الحجّة على أنّه ليس منه، أي الأعمّ من العلم و سائر الأمارات و الاصول المعتمدة.

و الحاصل: أنّهم- قدّست أسرارهم- توهّموا: أنّ هنا حكماً واحداً يترتب على المشكوك و على الواقع، لكن ليس كذلك، فإنّ للتشريع بالمعنى المذكور حكماً غير ما يترتب على القول بغير علم، الذي هو عبارة عن الشكّ، فإنّ له حرمة أخرى، و كذلك الكذب، و حينئذٍ فلو لم يعلم بأنّ شيئاً هو من الدين أو لا، جرى فيه استصحاب عدم حجّية الأمانة، أو عدم وقوع التعبد، فإدخاله في الدين تشريع محرّم، و هو غير القول بغير العلم، و ليس هذا الاستصحاب مثيراً، فإنّه مثل استصحاب بقاء خمريّة مائع، فيترتب عليه حرمة شربه.

فتلخص: أنَّ مورد جريان الاستصحاب غير مورد القاعدة المضروبة لحكم الشكِّ، و لكن الإشكال في صحّة التمسك بالاستصحاب في المقام كالتمسك بظاهر الكتاب و الأخبار؛ حيث إنَّ المفروض أنَّنا في مقام تأسيس الأصل الأوّلي للتعبد بالظنِّ، و فرض عدم ثبوت حجّة شيء من الظواهر و غيرها من الظنون فعلاً.

و لا بدّ من صرف الكلام إلى ما خرج- أو قيل بخروجه- عن هذا الأصل، و هو امور:

الأمر الأوّل حجّة ظواهر الألفاظ

فنقول: صحّة احتجاج العبد على المولى أو بالعكس يتوقّف على امور:

الأوّل: صدور الكلام الذي يحتجّ به من المولى.

الثاني: تعيين ظهوره.

الثالث: إثبات إرادته لهذا الظهور.

الرابع: توافق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة.

أمّا الأوّل: فالبحث فيه: إمّا في أنَّ الراوي الذي نسبته إلى المولى ثقة أو لا، و إمّا في حجّة قول الثقة، و المتكفّل للأوّل هو علم الرجال، و للثاني علم الاصول أي مسألة حجّة خبر الواحد.

و أمّا الثاني: فالمتكفّل لبيانه و إثباته هو التبادر و عدم صحّة السلب أو الرجوع إلى أهل اللغة.

و أمّا الثالث و الرابع: و هو أنَّ ظاهر اللفظ مراد للمولى استعمالاً، فليس الوجه في إثباته أصالة الظهور، أو أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، أو أصالة الإطلاق، و نحو ذلك ممّا ذكره في المقام؛ و ذلك لما عرفت سابقاً في باب الحقيقة و المجاز: أنَّ اللفظ في المجازات لا يستعمل في غير الموضوع له، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له، لكن بادعاء أنّه الموضوع له و تقدّم أنَّ حسن المجازات إنّما هو لذلك، و إلّا فمجرد استعمال «أسد» في «زيد» لا حسن فيه.

و على أيّ تقدير فتخصيص العامّ و تقييد المطلق ليس مجازاً بأيّ معنىٍ أريد منه؛ لأنّ لفظ العامّ و المطلق لم يستعملا في الخاصّ و المقيد حتى يصيرا مجازاً، بل هما مستعملان في معناهما العامّ و المطلق بالإرادة الاستعماليّة، لكن بعد الظفر بالمخصّص و المقيد يستكشف عدم توافق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة بالنسبة إلى الخاصّ و المقيد.

و الحاصل: أنَّ ما ذكره في المقام: من التمسك بأصالة الظهور، كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية قدس سره «١» و اختاره شيخنا الحائري قدس سره «٢» في أواخر عمره الشريف، أو بأصالة عدم القرينة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره «٣» أو بأصالة عدم التخصيص أو التقييد في باب العمومات و المطلقات، كما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره «٤» في المقام، غير صحيح؛ لأنّ الدافع للشكوك المتصورة في المقام ليس واحد ممّا ذكره؛ لأنّ الشكَّ: إمّا في أنّه هل صدر الكلام من المولى مع الالتفات و القصد، أو أنّه صدر منه غفلة و سهواً؟ فالدافع لهذا الشكَّ أصل خاصّ عقلائيّ، و هو أصالة عدم الغفلة و السهو؛ لعدم اعتناء العقلاء بهذا الشكَّ، و إمّا في أنّه هل صدر منه

لغرض، أو أنّه صدر عنه عنباً و لعباً؟ فإنّ بناءهم مستقرّ على الحمل على أنّه لغرض لا عنباً، وإمّا في أنّه هل صدر منه لتفهيم المخاطب أو لا؟ فهو- أيضاً- كذلك إذا خاطبه المولى بلا واسطة.

و أمّا إذا أخبر عنه بواسطة أو وسائط، كالأخبار التي بأيدينا من الأئمة الأطهار عليهم السلام فإنّ هذه الاحتمالات متصوّرة بالنسبة إلى الراوي الأوّل للثاني، كإخبار زرارة لحريز، فالدافع للشكوك المذكورة فيها هو الأصول العقلانيّة المذكورة- أيضاً- بعينها.

و أمّا احتمال تعمّده الكذب في النقل فيدفعه وثاقة الراوي و عدالته كما هو المفروض.

و أمّا احتمال أن يكون هناك قرينة حاليّة أو مقاليّة صارفة للظهور، و احتفاف الكلام بها، و لم يبيّن الراوي عمداً، فهو- أيضاً- كذلك، و أمّا احتمال عدم بيانها سهواً و غفلةً فهو مدفوع بأصالة عدم السهو و الخطاء.

و هكذا الكلام بالنسبة إلى الوسائط التي بعد الوساطة الاولى، و حينئذٍ فلا مورد لجريان أصالة الحقيقة أو أصالتي الظهور و عدم القرينة.

مع أنّه لا معنى لأصالة الظهور؛ لأنّ الأصل لا بدّ أن يضاف إلى الجملة لا المفرد، فإن اريد بها أصالة تحقّق الظهور فالمفروض أنّه ظاهر فيه بالوجدان.

و إن اريد منها أصالة حجّيته فهو مصادرة.

و إن اريد منها أصالة صدور هذا الظاهر فمرجه إلى حجّية خبر الواحد.

و العجب من المحقّق العراقي «١» حيث إنّ اعترافه: بأنّ العامّ المخصّص و المطلق المقيدّ مستعملان في العموم و الإطلاق بالإرادة الاستعماليّة، إذ على ما ذكره قدس سره فدافع احتمال التخصيص و التقييد هو أصالة تطابق الجدّ و الاستعمال، لا أصالة العموم و الإطلاق، أو أصالة عدم التخصيص و التقييد، أو أصالنا الحقيقة و الظهور.

فتلخص: أنّه لا مورد للأصول التي ذكرها الأعظم المتقدم ذكرهم قدس سرهم «١».

ثمّ إنّ في المقام خلافين:

أحدهما: ما نسب إلى الأخباريين: من عدم حجّية ظواهر الكتاب «٢».

و الثاني: ما نسب إلى المحقّق القمي رحمه الله من عدم حجّيته بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه «٣».

فنقول: لا ريب و لا إشكال في حجّية الظواهر مطلقاً؛ سواء حصل منها الظنّ أم لا، و سواء قام الظنّ الغير المعتمد على خلافه أم لا؛ لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالظواهر و التمسك بها في جميع الأعصار و الأمصار في الدعاوى و الأقاير و الوصايا و المكاتبات، و يحتجّون بها؛ بحيث لا يقبل الاعتذار بعدم حجّية الظواهر؛ إمّا لإفادتها الظنّ النوعي لهم، أو لأجل اختلال نظامهم مع عدم العمل بها، أو لغير ذلك، و لا يهمّ لنا بيان منشأ هذا البناء منهم.

التفصيل بين من قصد إفهامه و غيره

وَأَمَّا ما ذكره المحقق القمي قدس سره من التفصيل بين من قُصد إفهامه و غيره، فوجهه الشيخ قدس سره: بأنّ الظهور اللفظي ليس حجة إلّا لإفادته الظنّ النوعي، فإن كان المخاطب ممّن قُصد إفهامه وجب عليه إلقاء الكلام على نحو لا يقع المخاطب معه في خلاف الواقع؛ بحيث لو فرض وقوعه في خلافه فهو إمّا لغفلة منه في التوجّه و الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، و إمّا لغفلة المتكلّم عن إلقاء الكلام على وجه يفي بالمراد، و من المعلوم: أنّ احتمال الغفلة من المتكلّم أو المخاطب احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة من المتكلّم و المخاطب، بل في جميع امورهم و أعمالهم و أفعالهم.

وَأَمَّا إذا لم يكن الشخص ممّن قُصد إفهامه فلا ينحصر سبب وقوعه في خلاف المقصود في الغفلة، فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يصرف الكلام عن ظاهره، لكن احتملنا أنّه قد فهم المخاطب مراد المتكلّم من قرينة قد خفيت علينا، فليس هذا الاحتمال لأجل غفلة المتكلّم أو ممّا؛ إذ لا يجب على المتكلّم إلّا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه، مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم في محلّ الكلام مفروغ عنه لعصمته، و ليس اختفاء القرينة لغفلتنا و مسبباً عن عدم التفاتنا، بل لدواعٍ أخرى خارجة عن اختيار المتكلّم و المكلف، فليس هنا ما يوجب بنفسه الظنّ بالمراد، و ليس احتمال وجود قرينة لم تصل إلينا قد خفيت علينا- حتى بعد البحث و الفحص- أمراً مرجوحاً؛ إذ كثير من الامور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار و القرائن أكثر ممّا ظفّرنا به و اطلّعنا عليه، مع أنّا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصلة، لكن القرائن الحالية و ما اعتمد عليه المتكلّم؛ من الامور العقلية و النقلية المنفصلة- الكليّة و الجزئية- المعلومة للمخاطب، ليست ممّا يحصل لنا الظنّ بانتفائها و لو بعد الفحص و اليأس «١». انتهى.

أقول: لا بدّ عليه قدس سره «٢» من إثبات أمرين ليتربّ عليهما عدم حجّة ظواهر الكتاب إلّا من طريق الانسداد:

أحدهما: إثبات أنّ الأخبار الصادرة منهم عليهم السلام لم يقصد بها إفهام المكلفين المتأخّرين عن زمان صدورهما، و هو الصغرى نعم الشكّ في ذلك كافٍ في إثبات ذلك.

الثاني: إثبات أنّها ليست حجة بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، و هو الكبرى للقياس.

فلو ثبت أنّ الأخبار و الآيات ممّا قصد فيها إفهام جميع المكلفين أو منع الكبرى المذكورة للقياس و فرض إثبات حجّة ظواهرها بالنسبة إلى جميع المكلفين فلا يتمّ دعواه و مطلوبه.

أمّا الكبرى: ففيها أوّلًا: ما تقدّم من إطباق جميع العقلاء و العلماء على الاحتجاج بظواهر الألفاظ في جميع محاوراتهم من غير فرق بين المقصود إفهامه و بين غيره، و الشارع- أيضاً- منهم، و تبعهم فيه، و أمضى بناءهم.

و ثانياً: فلاّنه قدس سره أوّل من اختار هذا القول و لم يسبقه في ذلك أحد قبله، فلو كان ذا صحيحاً لما سلك العلماء و العقلاء قبله خلافه، و أمّا دعوى العلم الإجمالي بوجود قرائن حالية أو مقالية بين المتكلّم و المخاطب و لم تصل إلينا، فهي دعوى جزائية، و نحن لا نسلّم العلم الإجمالي المذكور بعد الفحص التامّ عنها و الظفر ببعضها.

و أمّا الصغرى المذكورة فهي- أيضاً- ممنوعة، كما يظهر ذلك لمن لاحظ الأخبار المذكورة في أبواب القضاء من الوسائل، مثل رواية «محمد بن مسلم» «١» قال عليه السلام فيها: (من حفظ من شيعتنا أربعين حديثاً بعثه الله- عزّ و جلّ- يوم القيامة فقيهاً عالماً)، و هذا الخبر متواتر عنهم عليهم السلام و في بعضها «٢»: (ينتفعون بها)، و ظاهر ذلك إنّما هو لتعليم الغير و العمل بها.

و مثل ما روي من أمرهم لشيعتهم بحفظ الكتب المضبوط فيها الأخبار، مثل ما روى المفضل بن عمر «١» قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: (اكتبْ و بَثَّ علمك في إخوانك، فإن متَّ فأورثَ كتبك بينك، فإنَّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلَّا بكتبهم)، و مثل ما عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شينولة «٢» قال: قلت لأبي جعفر الثاني: جعلتُ فداك إنَّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام و كانت التقيّة شديدة، فكتبوا كتبهم، فلم ترو عنهم، فلمّا ماتوا صارت تلك الكتب إلينا، فقال: (حدّثوا بها، فإنّها حقّ)، و غير ذلك من الأخبار التي يُستفاد منها: أنَّ جميع المكلفين مقصودون بالإفهام من الأخبار الصادرة عنهم، فما اختاره قدس سره غير صحيح.

و أمّا ما ذكره الأخباريون: فما تمسّكوا به لمذهبيهم امور ضعيفة واهية لا ينبغي التعرّض لها بعد ما عرفت من عدم الشبهة و الارتباب في حجّة الطواهر مطلقاً من غير فرق بين ظواهر الكتاب المجيد و غيره.

في دعوى تحريف القرآن و ردّها

و أمّا دعوى تحريف القرآن فهي ناشئة عن بعض أخبار تنتهي إلى بعض الغلاة و الضعفاء يدلّ بعضها على أنّهم أسقطوا من الكتاب ثلثه: ثلثاً في مدح أهل البيت عليهم السلام و ثلثاً في ذمّ الخلفاء، و بقي ثلثه «٣»، أو أنّه قد سقط من بين قوله «وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» «١» الآية- أكثر من ثلث القرآن «٢»، و أنّه كان اسم عليّ عليه السلام مذكوراً في بعض الآيات، مثل: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» «٣» و غيرها «٤»، أو أنّ بعضاً من القرآن «٥»، مع أنّنا نقطع بأنّ هذا القرآن هو الذي نزل على قلب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بدون زيادٍ و لا نقصان، و هو الذي كان في زمان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بيد المسلمين، و يقرءونه و يحفظونه، و كيف يمكن تحريف القرآن في ذلك العصر مع شدّة تعصّب المسلمين الرؤساء منهم و غيره و كمال حفظهم له و كثير منهم كانوا حافظين له عن ظهر القلب مع صلابتهم في أمثال ذلك.

و ممّا يدلّ على ذلك: أنّه لم يذكر ذلك عليّ و لا فاطمة عليهما السلام في جملة مطاعنهما و الاحتجاج على الشيخين، مع أنّه من أهمّ المطاعن لو كان واقعاً.

و أمّا ما ذكره: من أنّ اسم عليّ عليه السلام كان مذكوراً في القرآن في كثير من الآيات، كآية الشريفة المتقدمة. فيه: أنّه لو كان كذلك فلم يخاف صلى الله عليه و آله و سلم من تبليغ ذلك مع التصريح به في القرآن الذي بيد المسلمين؟!

و أمّا ما ذكره: من إسقاط ثلثي القرآن، فهو من المطالب الواهية، و الأغلاط الواضحة، كما اتّضح ذلك ممّا ذكرناه.

و أمّا ما نُقل: من أنّ بعض مصحف فاطمة عليها السلام من القرآن، فهو معارض بها في بعض الأخبار «١» من أنّه ليس في مصحفها عليها السلام حرفٌ من القرآن، فهو أيضاً من الأغلاط الواضحة.

و ذكر بعضهم «٢» سورة سمّاها بسورة النور، و هي تنادي بأنّها ليست من سنخ القرآن، بل من مجعولات البشر؛ خلّوها عن الفصاحة و البلاغة و خروجها عن نظم القرآن المجيد و عدم مشابقتها بكلام الله تعالى كما لا يخفى ذلك على من لاحظها.

و أمّا ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة من قوله: أنّي جمعت القرآن مع جميع تأويلاته و تنزيلاته، فأبوا أن يقبلوه منّي «٣»، فلا يدلّ على ما ذهبوا إليه أيضاً، بل يدلّ على خلافه.

وَأَمَّا الْأَمْرُ الثَّانِي- الَّذِي ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَا يَدَّ مِنْ إِبْثَاتِهِ فِي صَحَّةِ مَدْعَى الْمُحَقِّقِ الْقَمِي رَحِمَهُ اللَّهُ فِي عَدَمِ حُجِّيَّةِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الْإِسْدَادِ- فَقَدْ تَقَدَّمَ بَعْضُ الْكَلَامِ فِيْمَا يَتَشَخَّصُ بِهِ مِنَ التَّبَادُرِ وَصَحَّةِ السَّلْبِ فِي مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ، وَمِنْهُ قَوْلُ اللَّغْوِيِّ، وَ اخْتَلَفُوا فِي حُجِّيَّةِ قَوْلِهِ وَ عَدَمِهِ «ع»:

فِي حُجِّيَّةِ قَوْلِ اللَّغْوِيِّ

و الدليل على الحُجِّيَّةِ: هُوَ بِنَاءُ الْعُقْلَاءِ كُلِّهِمْ عَلَى الرَّجُوعِ فِي كُلِّ أَمْرٍ إِلَى أَهْلِ الْخَبْرَةِ فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ فِي كُلِّ عَصْرِ وَ زَمَانٍ، كَمَا يَرْجِعُ فِي تَقْوِيمِ الْبِنَاءِ وَ الدَّارِ إِلَى الْبَارِعِ وَ أَهْلِ الْخَبْرَةِ فِي صِنْعَةِ الْبِنَاءِ، وَ هَكَذَا قَوْلُ اللَّغْوِيِّ.

و لَكِنْ لِلْقَائِلِ بِعَدَمِ حُجِّيَّتِهِ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ اللَّغْوِيَّيْنَ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِ خَبْرَةِ ذَلِكَ وَ تَمْيِيزِ الْحَقَائِقِ عَنِ الْمَجَازَاتِ، بَلِ اللَّغْوِيَّوْنَ يَذْكُرُونَ مَوَارِدَ الاسْتِعْمَالَاتِ، وَ هِيَ أَعَمُّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَ الْمَجَازِ.

و التَّحْقِيقُ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ حُجِّيَّةَ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ إِنَّمَا هِيَ فِيْمَا أَمْضَاهُ الشَّارِعُ، وَ هُوَ مُوقُوفٌ عَلَى اسْتِقْرَارِ ذَلِكَ الْبِنَاءِ فِي زَمَانِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لِيَكُونَ عَدَمُ رَدِّعِهِمْ إِيَّاهُمْ عَنْ هَذَا الْبِنَاءِ وَ الطَّرِيقَةِ إِمْضَاءً لَهَا، وَ لَمْ يَثْبِتْ بِنَاءُ الْعُقْلَاءِ فِي زَمَانِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى الرَّجُوعِ إِلَى أَهْلِ اللَّغَةِ، وَ الشَّكُّ فِي ذَلِكَ وَ احْتِمَالُ حَدُوثِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ- عَلَى فَرَضِ تَسْلِيمِهَا- كَافٍ فِي عَدَمِ حُجِّيَّتِهِ؛ لِلْعِلْمِ بِعَدَمِ إِمْضَاءِ الشَّارِعِ لَهَا مَعَ تَأَخُّرِهَا عَنْ زَمَانِهِ وَ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ- بِنَحْوِ الْكَلْبَةِ- عَلَى الرَّجُوعِ فِي كُلِّ أَمْرٍ وَ فَنَّ إِلَى أَهْلِ الْخَبْرَةِ فِي ذَلِكَ الْفَنِّ لَا يَكْفِي فِيْمَا نَحْنُ فِيهِ لَوْ لَمْ يُعْلَمْ بِبِنَائِهِمْ عَلَى ذَلِكَ فِي خُصُوصِ الرَّجُوعِ إِلَى اللَّغْوِيَّيْنَ.

و الْحَاصِلُ: أَنَّ الْمَقْصُودَ إِثْبَاتَ حُجِّيَّةِ قَوْلِ اللَّغْوِيِّ تَعَبُّدًا بِدُونِ اعْتِبَارِ حُصُولِ الظَّنِّ مِنْهُ، بَلِ وَ لَوْ مَعَ الظَّنِّ الْغَيْرِ الْمَعْتَبَرِ عَلَى خِلَافِهِ، مِثْلَ حُجِّيَّةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، وَ هُوَ يَفْتَقِرُ إِلَى إِثْبَاتِ اسْتِقْرَارِ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ عَلَى الرَّجُوعِ إِلَيْهِمْ فِي زَمَنِ الشَّارِعِ وَ عَدَمِ رَدِّعِهِمْ عَنْهُ، عَلَى نَحْوِ بِنَائِهِمْ عَلَى حُجِّيَّةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَ الْعَمَلِ بِهِ أَوْ أَصَالَةِ الصَّحَّةِ فِي فِعْلِ الْغَيْرِ، وَ لَمْ يَثْبِتْ ذَلِكَ فِيْمَا نَحْنُ فِيهِ لَوْ لَمْ نَقُلْ بِثُبُوتِ عَدَمِهِ؛ حَيْثُ إِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ حَادِثَةٌ لَمْ تَكُنْ فِي زَمَانِ الشَّارِعِ. نَعَمْ لَوْ حَصَلَ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى قَوْلِ اللَّغْوِيِّ الْوَثُوقُ وَ الْإِطْمِئْنَانُ فِي ظُهُورِ الْأَلْفَاظِ، صَحَّ الْاعْتِمَادُ عَلَيْهِ لِأَجْلِ ذَلِكَ، كَمَا يَحْصُلُ فِي أَغْلَبِ الْمَوَارِدِ، لَكِنَّهُ غَيْرُ حُجِّيَّةِ قَوْلِ اللَّغْوِيِّ بِالْمَعْنَى الْمَتَقَدِّمِ.

فِي اخْتِلَافِ الْقُرَاءَاتِ

وَأَمَّا قِضِيَّةُ تَوَاتُرِ الْقُرَاءَاتِ الَّتِي تَعَرَّضُوا لَهَا فِي الْمَقَامِ: فَإِنْ أَرِيدَ التَّوَاتُرُ مِنَ الْقُرَاءِ فَلَا يَفِيدُ فَائِدَةً.

وَ إِنْ أَرِيدَ تَوَاتُرُهَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمَ فَهُوَ مَمْنُوعٌ، فَإِنَّ التَّمَسُّكَ لِذَلِكَ بِمَا وَرَدَ مِنْ تَجْوِيزِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمَ لِلْقِرَاءَةِ بِأَيِّ نَحْوٍ كَانَ، إِلَّا إِذَا بَدَّلَ آيَةُ الرَّحْمَةِ بِآيَةِ الْعَذَابِ أَوْ بِالْعَكْسِ، وَ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ جَوَازُ الْقِرَاءَةِ «بِاسْمِ الصَّمَدِ الرَّؤُوفِ» وَ نَحْوِ ذَلِكَ بِدَلِّ «بِسْمِ اللَّهِ»، فَهُوَ كَمَا تَرَى؛ مِمَّا لَا يُمْكِنُ الْإِلْتِمَازُ بِهِ، وَ كَذَلِكَ مَا فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ مِنْ نَزُولِ الْقُرْآنِ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ «١»، فَإِنَّهُ مَعَارِضٌ بِالْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ «٢».

مُضَافًا إِلَى أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي مَعْنَى نَزُولِهِ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ عَلَى مَا يَقْرَبُ مِنْ أَرْبَعِينَ قَوْلًا «٣».

وَأَمَّا قِضِيَّةُ جَوَازِ الْقِرَاءَةِ: فَالْحَقُّ أَنَّهُ يَنْتَعِينَ الْقِرَاءَةُ بِمَا فِي أَيْدِينَا مِنَ الْقُرْآنِ، الَّذِي أَخَذَهُ الْمُسْلِمُونَ يَدًا بِيَدٍ وَ صَدْرًا بِصَدْرٍ عَنْ آبَائِهِمْ خَلْفًا عَنْ سَلَفٍ، وَ هُوَ الَّذِي قَامَتْ عَلَيْهِ الضَّرُورَةُ الْقَطْعِيَّةُ؛ مِثْلَ ضَرُورِيَّةِ كَوْنِ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ، وَ لَذَا تَرَى أَنَّ الْمَوْجُودَ مِنْهُ فِي جَمِيعِ الْأَعْصَارِ وَ الْأَمْصَارِ هُوَ هَذَا الْقُرْآنُ بَعِينُهُ إِلَى زَمَانِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ

سلم حتّى من كانت قراءته عنده على خلافه، فالدليل على تعيّن القراءة بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضرورة و التي يتحقّق التواتر من أحد أعشارها، و أنّه لا يجوز القراءة بغير ذلك من القراءات، فإنّه لا يُعبأ بها؛ لاعتمادهم فيها على الاستحسانات أو الاجتهادات اللغويّة و النحويّة، مع أنّ اختلافهم فيها قد يؤدّي إلى الاختلاف في المعنى مثل «يَطْهَرْنَ»- بالتخفيف «١»- مع «يَطْهَرْنَ»- بالتشديد «٢»- و ليس الدليل على ما ذكرنا الروايات؛ كي يقال بتجويز القراءة ب «مالك» و «ملك» أو «كُفُوا» بالهمزة و الواو، فإنّه لا يجوز القراءة ب «ملك» أو بالهمزة في «كُفُوا»؛ لأنّهما ليسا في القرآن.

الأمر الثاني في الإجماع المنقول

ممّا قيل بخروجه عن أصالة حرمة التعبد بالظنّ بالخصوص: الإجماع المنقول بخبر الواحد «١»، و ليس المراد من خروجه بالخصوص هو الخروج في قبال خروج خبر الواحد، بل المراد أنّه من الظنون التي قام دليل خاصّ غير دليل الانسداد- على حجّيته؛ و لو لأجل شمول الأدلّة الدالّة على حجّية خبر الواحد.

و قبل الخوض في البحث عنه و بيان ما هو الحقّ المختار لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: أنّ الإجماع في اصطلاح الخاصّة غيره في اصطلاح العامّة موضوعاً و مناهياً، فإنّ الإجماع عندهم: عبارة عن اجتماع أمّة محمّد صلى الله عليه و آله و سلم على شيء، كما عرفه الغزالي «٢»، أو اجتماع أهل الحلّ و العقد من أمّته صلى الله عليه و آله و سلم كما عن الفخر الرازي «٣»، أو اجتماع المجتهدين كما فسّره الحاجبي «٤».

و لعلّ وجه عدول الفخر و الحاجبي عن تعريف الغزالي، هو أنّه حيث كان مستند الخلافة عندهم هو الإجماع، و كان يرد على تعريف الغزالي بعدم اجتماع أمّة محمّد صلى الله عليه و آله و سلم على خلافة أبي بكر؛ لمخالفة عليّ بن أبي طالب عليه السلام و ابن عبّاس و سلمان و عدّة اخرى من المسلمين، عدل عنه الفخر إلى تعريفه بأنّه عبارة عن اجتماع أهل الحلّ و العقد منهم- أي السياسيون- لا مطلق الأمّة و جميعها.

و على أيّ تقدير فالإجماع عندهم هو ذلك الاتّفاق الخاص و أنّ المناط في حجّيته هو نفس الاتّفاق في قبال الأدلّة الثلاثة، و استدّلوا عليه: بأنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم قال: (لا تجتمع أمّتي على خطأ) «١» و ببعض الأخبار الآخر «٢».

و أمّا الإجماع عند الإماميّة- رضوان الله تعالى عليهم- فهو بنفسه ليس حجة مستقلة في قبال الأدلّة الثلاثة، بل الحجّة هي السنّة، غاية الأمر أنّ الطريق إليها: إمّا خبر الواحد، و إمّا الإجماع الكاشف عن السنّة، فالإجماع عندنا حجة إذا كشف عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر، فإنّ المعصومين عليهم السلام هم أهل الحلّ و العقد الذين امرنا بتلقّي الأحكام منهم؛ بمقتضى حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين «٣»، و لا ملازمة بين وجوب أخذ الأحكام منهم عليهم السلام و بين مسألة الخلافة، فلو فرض عدم تسليم واحد لخلافتهم عليهم السلام فهو مأمور بأخذ الأحكام منهم للحديث القطعي المذكور، و لهذا قال في المعتبر: لو اجتمع اثنان أحدهما الإمام فهو حجة «٤».

و بالجملة: فحجّية الإجماع عندنا إنّما هي لكشفه عن قول المعصوم؛ لقاعدة اللطف أو غيرها، و إلّا فالإجماع من حيث هو ليس حجة عندنا، و السرّ في تسمية ذلك إجماعاً: هو التحفّظ على ما جرت به السيرة في قبال العامّة.

الأمر الثاني: أنّه سيحيي أنّ الدليل التامّ على حجّية أخبار الأحاد هو استقرار بناء العقلاء على العمل بها، و أمّا الآيات و الروايات التي استدلتّ بها- عليها على فرض تماميّتها- فهي إرشاد إلى ذلك و إمضاء لطريقتهم، و حيث إنّ بناء العقلاء

دليل لبيّ، لا بدّ من إحرازه بنحو القطع ببنائهم عليها و اتكالهم عليها، فمع عدم إحراز بنائهم على عملهم بها، أو عدم إحراز إمضاء الشارع لبنائهم، فهو لا يصلح دليلاً على حجّيتها.

و الأخبار مختلفة باعتبار اختلاف المُخبر به، فإنّ المُخبر به: إمّا أمر محسوس بنحو المتعارف، مثل: سماع زارة لقول الإمام عليه السلام و إمّا محسوس، لكن لا بالنحو المتعارف؛ لكونه من الغرائب، كرؤية الجنّ و نحو ذلك من النوادر.

و إمّا غير محسوس، لكن له مبادٍ محسوسة، و ذلك مثل الشجاعة و ملكة العدالة و السخاوة و نحوها.

و إمّا غير محسوس له مبادٍ محسوسة، لكنها بعيدة عن الحسّ مثل الاجتهاد.

لا إشكال في حجّية خبر الواحد في القسم الأوّل و الثالث، و أمّا الثاني و الرابع فليس بناء العقلاء على القبول بمجرّد إخبار الواحد؛ لقرب احتمال الاشتباه و قوّته و لو فرض ثقة المخبر؛ لاحتمال التباس الأمر عليه و تصوير صورة الجنّ في ذهنه بسبب بعض التخيّلات، و من هذا القبيل أخبار رؤية وليّ العصر- عجلّ الله تعالى فرجه- فإنّه مع ورود الروايات في تكذيب مدّعي ذلك «١» كيف يمكن تشخيص المدّعي لكون من رآه هو الحجّة- عجلّ الله تعالى فرجه- ابتداءً؟! و لا يخفى على من لاحظ الكتب المعتبرة المنقول فيها حكايات كثيرة في غاية الكثرة المشتملة على وصول بعض الأعاض من العلماء و تشرفه لخدمته و استفادتهم منه عليه السلام بحيث لا يمكن إنكار جميعها، و الأخبار الدالّة على تكذيب رؤيته منزلة على دعوى رؤيته بدعوى نيابته الخاصّة من قبله عليه السلام كنيابة الحسين بن روح و غيره من النوّاب الأربعة. و على فرض ثقته يزول الوثوق بنفس هذه الدعوى إذا صدرت منه مكرراً، (و على فرض عدم زوال الوثوق منه) فباب الاشتباه و الخطاء مفتوح، و لا دافع له؛ لقوّة هذا الاحتمال، و عدم بناء العقلاء على ترتيب الأثر عليه بمجرّد الإخبار به.

ملاك حجّية الإجماع

الثالث من الامور: أنّه اختلف مشارب الأعلام في مدرك حجّية الإجماع المحصّل الذي هو أحد الأدلّة الأربعة:

ف قيل: إنّ الوجه في حجّيته هو دخول المعصوم عليه السلام بشخصه في المجمعين «١».

و نُسب إلى شيخ الطائفة: أنّ الوجه في حجّيته هو قاعدة اللطف؛ أي إذا اجتمع العلماء كلّهم على حكم من الأحكام، فلو كان مخالفاً للواقع وجب على الإمام عليه السلام إلقاء الخلاف بينهم من باب وجوب اللطف عليه «٢».

و قيل: إنّ المدرك في حجّيته هو كشفه عن فتوى المعصوم عليه السلام و رأيه «٣». و هذا أقرب الوجوه عندي.

أمّا الوجه الأوّل: فهو بعيد حتى في زمان الغيبة الصغرى؛ و ذلك لأنّه عليه السلام لم يكن يحضر المجالس، و يتكلّم مع كلّ أحد بحيث يراه الناس و يعرفونه، بل كان ذلك مقصوراً على بعض الخواص، و على فرض إخبار أحد هذا النحو من الإجماع لا يُقبل منه، و لا يترتب عليه أثر؛ لما عرفت من أنّ بناء العقلاء- الذي هو العُمدة في الدليل على حجّية خبر الواحد- دليل لبيّ لا بدّ من إحراز تحقّقه في كلّ موضع يستدلّ به، و قد عرفت أنّه ليس بناء العقلاء على القبول و ترتيب الأثر فيما لو كان المُخبر به من الغرائب و إن كان محسوساً؛ لقوّة احتمال الخطاء و الاشتباه فيه، فإنّه كيف يمكنه معرفة أنّ ما رآه هو الإمام عليه السلام لعدم رؤيته له قبل ذلك، فاحتمال الخطاء فيه قويّ، و ليس بناء العقلاء على أصالة عدم الخطأ في أمثال ذلك.

وَأَمَّا قَاعِدَةُ اللُّطْفِ: فَهِيَ بِمَكَانٍ مِنَ الضَّعْفِ؛ لِعَدَمِ قِيَامِ دَلِيلٍ عَلَى وَجُوبِ إِقْلَاءِ الْخِلَافِ عَلَى الْإِمَامِ بِنَحْوِ مَا ذَكَرَهُ قَدَسُ سِرِّهِ.

وَأَمَّا الْكَشْفُ عَنْ دَلِيلٍ مُعْتَبَرٍ فَهُوَ- أَيْضًا- ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فَتَوَى مِثْلَ الشَّيْخِ قَدَسُ سِرِّهِ وَآمَثَالُهُ لِأَجْلِ وَجُودِ رَوَايَةٍ مُعْتَبَرَةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهَا، لَذَكَرُوهَا فِي كُتُبِ الْأَخْبَارِ مِثْلَ سَائِرِ الْأَخْبَارِ. فَبَقِيَ الْأَخِيرُ، وَهُوَ الْحَقُّ.

تَوْضِيحُهُ: أَنَّ حُجَّةَ الْإِجْمَاعِ إِنَّمَا هِيَ لِأَجْلِ أَنَّهُ يَكْشِفُ عَنْ فَتَوَى الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَأْيِهِ، وَهُوَ فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى وَفْقِهِ دَلِيلٌ أَوْ أَصْلٌ أَوْ دَعْوَى إِجْمَاعٍ عَلَى خِلَافِهِ، فَإِنَّ أَصْحَابَ الْأُئِمَّةِ كَانُوا يُفْتَنُونَ، كَمَا كَانُوا يُحَدِّثُونَ الْأَخْبَارَ، وَلَيْسَ الْإِفْتَاءُ مُنْهَضًا فِي الْمَتَأَخَّرِينَ عَنْ زَمَانِهِمْ، وَلِذَا أَمَرُوا بَعْضَ أَصْحَابِهِمْ بِالْإِفْتَاءِ لِلنَّاسِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (إِنِّي أَحَبُّ أَنْ أَرَى مِثْلَكَ يُفْتِي النَّاسَ) «١»، وَبَيَّنَّا عِلَاجَ تَعَارُضِ الْأَخْبَارِ، إِذَا أَجْمَعَ الْفُقَهَاءُ- الَّذِينَ هُمْ بِطَانَتِهِمْ- عَلَى حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَلَيْسَ هُنَاكَ أَصْلٌ أَوْ دَلِيلٌ يُحْتَمَلُ اعْتِمَادُهُمْ عَلَيْهِ، يُسْتَكْشَفُ مِنْهُ بِنَحْوِ الْقَطْعِ أَنَّ ذَلِكَ فَتَوَى الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَذَهُ الْفُقَهَاءُ مِنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَوَصَلَ إِلَيْنَا يَدًا بِيَدٍ وَصَدْرًا بِصَدْرٍ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَاضِحٌ؛ حَيْثُ إِنَّ الْمُسْتَكْشَفَ فِي هَذَا الْقِسْمِ حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ، بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ، فَإِنَّ الْمُسْتَكْشَفَ فِيهِ مِنَ الْإِجْمَاعِ هُوَ دَلِيلُ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، لَا نَفْسَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ.

وَأَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يُورَدَ عَلَى الْقِسْمِ الثَّالِثِ: بِأَنَّهُ عَلَى فَرْضِ كَشْفِهِ عَنْ دَلِيلٍ مُعْتَبَرٍ عِنْدَهُمْ؛ لِأَجْلِ عَدَمِ إِحْتِمَالِ إِفْتَاءِ الشَّيْخِ قَدَسُ سِرِّهِ وَآمَثَالِهِ بِدُونِ دَلِيلٍ وَمَدْرَكٍ، لَكِنْ لَا يُسْتَكْشَفُ بِذَلِكَ تَمَامِيَّةُ دَلَالَتِهِ عِنْدَنَا؛ لِاحْتِمَالِ اجْتِهَادِهِمْ ذَلِكَ مِنْ رَوَايَةٍ لَوْ وَصَلَتْ إِلَى الْمَتَأَخَّرِينَ لَمْ يَتِمَّ دَلَالَتُهَا عِنْدَهُمْ، وَأَدَّى نَظَرَهُمْ إِلَى خِلَافِ نَظَرِهِمْ، كَمَا وَقَعَ ذَلِكَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْاسْتِنْبَاطَاتِ، مِثْلُ: انْفِعَالِ مَاءِ الْبُئْرِ بِمَجْرَدِ مِلَاقَاةِ النَّجَسِ عِنْدَ الْقَدَمَاءِ «١»؛ لِلرَّوَايَاتِ «٢» الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ، وَلَكِنْ الْمَتَأَخَّرُونَ «٣» فَهَمُّوا مِنْهَا خِلَافَ ذَلِكَ.

وَبِالْجُمْلَةِ: الْمُسْتَكْشَفُ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ هُوَ وَجُودُ الدَّلِيلِ الْمُعْتَبَرِ، لَا تَمَامِيَّةُ دَلَالَتِهِ؛ لِعَدَمِ حُجَّةِ اجْتِهَادِهِمْ لَنَا، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُضْمَرَ إِلَى ذَلِكَ التَّقْيِيدُ: بِأَنَّهُ لَوْ وَصَلَ إِلَيْنَا لَفَهَمْنَا مِنْهُ مَا فَهَمُوهُ مِنْهُ، لَكِنْ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، فَإِنَّ الثَّابِتَ بِهِ أَصْلُ وَجُودِ الدَّلِيلِ، لَا دَلَالَتُهُ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ فِي أَوَّلِ الْمُبْسُوطِ: مِنْ أَنَّ الْمَضْبُوطَ فِي كُتُبِ الْفُقَهَاءِ هُوَ مَتُونُ الْأَخْبَارِ وَصَرِيحُ أَلْفَاظِهَا حَتَّى أَنَّهُ لَوْ غَيَّرَ لَفْظَ مَسْأَلَةٍ، عَبَّرَ عَنْ مَعْنَاهَا بِغَيْرِ اللَّفْظِ الْمَعْتَادِ لَهُمْ لَعَجَبُوا مِنْهُ، وَلَمْ يَعْتَمِدُوا عَلَيْهَا، وَأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ مَبُوبَةً مُرْتَبَةً، حَتَّى أَنَّ مُخَالِفِينَا كَانُوا يَسْتَحْقِرُونَ فَقْهَ أَصْحَابِنَا الْإِمَامِيَّةِ وَلَقَلَّةَ الْفُرُوعِ وَالْمَسَائِلِ، وَيَقُولُونَ:

إِنَّهُمْ أَهْلُ حَشْوٍ وَنَقْصٍ، وَأَنَّ مَنْ لَا يَعْمَلُ بِالْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ لَا طَرِيقَ لَهُ إِلَى التَّفْرِيعَاتِ وَكَثْرَةِ الْفُرُوعِ، وَهَذَا جَهْلٌ مِنْهُمْ بِمَذْهَبِنَا وَلَوْ لَاحَظُوا أَخْبَارَنَا وَفَقْهَنَا لَعَلَّمُوا أَنَّ جُلَّ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمَسَائِلِ مَوْجُودٌ فِيهَا، وَكَنتَ عَلَى قَدِيمِ الْوَقْتِ وَحَدِيثِهِ مُتَشَوِّقَ النَّفْسِ إِلَى عَمَلِ كِتَابٍ مُشْتَمِلٍ عَلَى ذَلِكَ، وَتَتَوَقَّعُ نَفْسِي إِلَيْهِ، فَيَقْطَعُنِي عَنْ ذَلِكَ الْحَوَادِثُ وَالْقَوَاطِعُ، وَتُضْعِفُ نَيْتِي- أَيْضًا- عَنْهُ رَغْبَةُ هَذِهِ الطَّائِفَةِ عَنْهُ وَتَرْكُ عَنَائَتِهِمْ بِهِ لَمَّا ذَكَرْنَاهُ «١».

فَفِيهِ: أَنَّ جَمِيعَ الْكُتُبِ الْمَدُونَةِ قَبْلَ زَمَانِ الشَّيْخِ قَدَسُ سِرِّهِ مِثْلَ كِتَابِ «الْوَسِيلَةِ» لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ حَمْزَةَ الَّذِي تَوَفَّى قَبْلَ وَلَادَةِ الشَّيْخِ قَدَسُ سِرِّهِ بِثَلَاثِ سِنِينَ، وَكَذَلِكَ الْكُتُبُ الَّتِي أَلْفَهَا الْمَعَاصِرُونَ لَهُ، مَعَ أَنَّهُمْ أَقْدَمُ مِنْهُ، كَالسَّيِّدِ فِي «الْإِنْصَارِ» وَ«النَّاصِرِيَّاتِ»، وَ«الْمَرَّاسِمِ» لِسَلَّارٍ وَنَحْوِهِمْ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ كَذَلِكَ، وَإِنَّ الْفَتَاوَى الْمَذْكُورَةَ فِيهَا لَيْسَتْ

متون الأخبار، بل هي من نتائج الأفكار والاجتهادات؛ لاختلاف عبائهم في تلك الكتب، و استدلالات السيّد قدس سره في الكتابين بالدقائق الأدبيّة، كـ «الشرائع» للمحقّق قدس سره لكنّها أقلّ فروعاً من «الشرائع».

نعم يمكن أن يقال: إنّ «مُقنعة» المفيد و «مُقنع» الصدوق أو بعضاً آخر من كتب القدماء كذلك تقريباً، لا أنّ جميع الكتب الفقهيّة المدوّنة في ذلك العصر كذلك.

إذا عرفت ما ذكرنا نقول: قد تقدّم أنّ الإجماع الدخولي بنحو نقل المسبّب لا دليل عليه؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بأخبار الآحاد في مثل ذلك، و كذلك بناءً على قاعدة اللطف.

و أمّا بنحو نقل السبب فالألفاظ الدالّة على تعداد المجمعين مختلفة من هذه الحيثيّة، فإنّه قد يقال: «إنّه لا خلاف بين العلماء في كذا»، و قد يقال: «اتّفق العلماء على كذا»، و قد يقال: «أجمع العلماء» و الأخير أوّهن من الأوّلين؛ لأنّه كثيراً ما يُراد منه الدليل المعتبر، كما صرّح بذلك السيّد أبو المكارم «٢» و الشيخ قدس سره «٣» و لا يحتمل ذلك في لفظ «اتّفق العلماء» أو «أنّه لا خلاف بينهم».

و على أيّ تقدير يثبت بنقل ذلك فتوى جماعة يدلّ عليها اللفظ، فإذا فرض دلالة لفظ «اتّفق العلماء» أو «أنّه لا خلاف بينهم» على فتوى عشرين من العلماء، يثبت بذلك هذا النقل أي فتوى عشرين منهم تعبّداً؛ لأدلة حجّة خبر الواحد، كما لو رأيناها في كتبهم أو سمعناها منهم، و حينئذٍ إمّا أن يستلزم الاطّلاعُ على فتوى هذه العدّة الحدس القطعي برأي الإمام عليه السلام و فتواه، فهو حجّة من حيث المسبّب، أو وجود دليل معتبر- بناء على ما ذكره- فهو كما لو عثر بنفسه على فتاواهم. و إمّا أن لا يستلزم ذلك.

لأنّه على الفرض الأوّل: يشمله- بحسب السبب- أدلة حجّة خبر الواحد، و المفروض أنّه ملازم للمسبّب بنحو القطع، فيثبت ذلك؛ لأنّ مُثَبِّتات الأمارات حجّة.

و أمّا على الفرض الثاني: إمّا أن يوجد مع المنقول إليه من القرائن؛ بحيث لو انضمت إلى المقدار الذي أخبر به المخبر الواحد، أفاد القطع برأي المعصوم، أو بالدليل المعتبر، فكذلك.

و إذا لم توجد تلك القرائن المذكورة، فمجرّد ثبوت فتوى جماعة من العلماء ليس حجّة بدون استكشاف رأي المعصوم بالملازمة.

و ممّا ذكرنا: يظهر الحال في المتواتر المنقول بخبر الواحد، فإنّ الكلام فيه هو الكلام في الإجماع المنقول بخبر الواحد طابق النعل بالنعل.

الأمر الثالث في الشهرة

الثالث ممّا توهّم «١» خروجه بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بالظنّ الشهرة الفتوائية لا الروائيّة، لكن الظاهر إرادة كليتهما. و التفصيل موكول إلى محلّه.

و على أيّ تقدير: إن اريد بها الشهرة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام بالحدس القطعي، فإنّه لو اتّفق الفقهاء- إلّا الشاذ النادر- في مسألة من المسائل يحصل الحدس منه بنحو القطع عن رأي المعصوم عليه السلام مع عدم وجود دليل أو أصل فيها يعتمد عليهما، أو كان على خلاف فتاواهم مع رعاية الفقهاء كمال الاحتياط في مقام

الفتوى، و عدم إفتائهم بلا حجة و مدرك معتبر، فلا إشكال في حجيتها- حينئذٍ- فإنها بعينها هو الإجماع الذي يُحدث منه بنحو القطع برأي الإمام عليه السلام.

و إن اريد حجة الشهرة بنفسها في قبال الأدلة الأربعة بدون اعتبار كشفها عن رأي المعصوم عليه السلام فهي ممنوعة، و لا أظن أن يقول بحجيتها أحد.

و في الاستدلال لها بذيل آية التفقه «١» ما لا يخفى، و كذلك الاستدلال لها بأدلة حجة خبر الواحد؛ لأن الظنّ الحاصل من الشهرة أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فإنه ممنوع؛ لأن حجة خبر الواحد ليس لأجل إفادته الظنّ، و كذلك الاستدلال لذلك بمرفوعة زرارة «٢»، فإنها لا تصلح للاستناد إليها؛ لأنها في غاية الضعف من حيث السند.

نعم يمكن الاستدلال لها بمقبولة عمر بن حنظلة، التي رواها المشايخ الثلاثة؛ بإسنادهم عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أ يحل ذلك؟

قال عليه السلام: (من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً و إن كان حقه ثابتاً؛ لأنه أخذ بحكم الطاغوت، و إنما أمر الله أن يكفر به؛ قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» «٣»).

قلت: فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: (ينظران من كان منكم قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإنني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا، فلم يُقبل منه، فإنما بحكم الله استخف، و علينا قد رد، و الراؤ علينا الراؤ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله).

قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر).

قلت: إنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا؛ لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: (ينظر ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المُجمَع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المُجمَع عليه لا ريب فيه، و إنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مُشكل يردّ حكمه إلى الله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، و هلك من حيث لا يعلم).

قال قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: (ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السُّنة، و خالف العامّة، فيؤخذ به، و يُترك ما خالف الكتاب و السُّنة، و وافق العامّة) «١». الحديث.

فنقول: ظاهر صدر الرواية إلى قوله: (و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر) أنّه مربوط بباب القضاء و الحكومة، و لا ارتباط له بباب التعارض، و أنّ الأصدقيّة في الحديث و الأفقيّة و الأورعيّة إنّما هي في ترجيح حاكم على آخر، لا في ترجيح رواية على أخرى، و المرجّح في باب تعارض الخبرين منحصر في مخالفة الكتاب و موافقة العامّة لا غير، و ليست الأصدقيّة و نحوها ممّا ذكر في صدر الرواية من مرجّحات الخبر، و كذلك الشهرة الفتوائية؛ لأنّ الترجيح إنّما هو في الخبرين اللّذين كلاهما حجّة، و الخبر المخالف للمشهور ليس بحجّة.

و ممّا يشهد لما ذكرناه: أنّهم لم يذكروا روايتي موسى بن أكيل «١» و داود بن الحصين «٢»، المتضمّنتين لتقديم الأفقه و الأورع و الأعدل من الحكمين المختلفين في باب التعارض، مع ذكرهم روايات «٣» آخر تدلّ على ترجيح ما يخالف العامّة و يوافق الكتاب فيه، فيعلم من ذلك أنّ هذه الأوصاف ليست من مرجّحات أحد الخبرين، بل الحكمين، نظير الأصح و جهّاً في تقديم أحد الإمامين للجماعة.

و قوله عليه السلام: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا المُجمّع عليه)، فالظاهر أنّ المراد تقديم ما هو الأشهر بحسب الفتوى؛ يعني الرواية التي أفتى المشهور بمضمونها، فإنّ المتبادر من هذه الجملة هو ذلك، لا الشهرة الروائية و لو مع فتوى المشهور على خلافها.

و يدلّ عليه: قوله: (فإنّ المُجمّع عليه لا ريب فيه)، فإنّ الذي يصحّ نفي الريب عنه هو الخبر الذي أفتى المشهور على طبقه، لا الخبر الذي رواه المشهور، لكن فتواهم على خلافه، فإنّه لا يصحّ نفي الريب عنه، فإنّ فيه كلّ الريب.

و كذلك قوله عليه السلام: (إنّما الامور ثلاثة ...) الخ، فإنّ الخبر الذي رواه المشهور مع كون فتواهم على خلافه، هو بين الغيّ أو مشتبّه، بخلاف الخبر الذي تطابقه فتوى المشهور، فإنّه بين الرشد، و مخالفه بين الغيّ، و كذلك الحلال بين و الحرام بين إنّما هو في المشهور بحسب الفتوى، لا مجرد الشهرة بحسب الرواية، فإنّه مشكل و مشتبّه.

و أمّا قوله عليه السلام: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين ...) الخ، ففيه احتمالان:

الأول: أن يكون قد انتقل الإمام من الحكم المذكور إلى حكم تعارض الخبرين.

الثاني: أنّ المقصود هي الشهرة في الفتوى؛ حيث إنّنا و إن لم نسلّم ما تقدّم من الشيخ قدس سره في أوّل المبسوط من أنّ الكتب التي دوّنها القدماء هي متون الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام و أنّهم ذكروها بصورة الفتوى، لكن القدر المسلّم هو أنّه لم تكن الكتب المدوّنة في عصر الأئمة عليهم السلام كتب الفتوى مجردة، بل كانوا يذكرون الروايات- التي تلقّوها عن الأئمة عليهم السلام التي عملوا بها- بحذف الإسناد، و حينئذٍ فالمراد من شهرة الخبرين معاً هي الخبران اللّذان هما مبنى فتوى ناقلهما بمضمونهما، فمرجعه إلى الشهرة الفتوائية، فهذه الرواية تدلّ على أنّ الشهرة الفتوائية التي تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام حجّة، بل لا تفتقر حجّة هذه الشهرة إلى هذه الرواية، فإنّ دليلها معها، و أيضاً قوله: (فإنّ المُجمّع عليه ...) إلخ، كبرى كلّية عقلائيّة، لا أنّه تأسيس لحجّة الشهرة.

و أمّا الشهرة التي لا تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام بالحدس القطعي، فلا تدلّ الرواية على حجّيتها.

نعم بناءً على ما ذكره بعض الأعظم، و استظهروه من الرواية- من أنَّ المراد منها هي الشهرة الروائية «١»- لا يبعد دلالة الرواية على حجّة الشهرة في الفتوى أيضاً؛ حيث إنّه لا بدّ- حينئذٍ- من تصرّف و تأويل في الرواية بأن يقال: إنّ المراد من قوله عليه السلام: (فإنّ المُجمّع عليه لا ريب فيه) أنّه يجب التعبد بما هو المشهور من حيث أنّه مشهور و أنّه لا ريب فيه تعبدًا، و لزم التعبد و الأخذ به.

و أمّا ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره من الإشكال على الرواية من أنّه لا يصلح حمل قوله عليه السلام: (لا ريب فيه) على عدم الريب بقول مطلق، بل لا بدّ أن يُراد منه بالإضافة إلى ما يُقابله، و هذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كليّة؛ لأنّه يعتبر في الكبرى الكليّة صحّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما يقال: «كلّ مسكر حرام»، و لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يُقابله؛ لأنّه- حينئذٍ- يلزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، و بأقوى الشهرتين، و بالظنّ المطلق، و غير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنيّ عن أن يكون من الكبرى الكليّة التي يصحّ التعديّ عن موردها، فلا تعمّ الشهرة الفتوائية، بل هي تختصّ بالشهرة الروائية «١».

ففيه: أنّه ليس المراد بعدم الريب هو عدم الريب الإضافي، بل المراد عدم الريب العرفي العقلاني، و حينئذٍ فلا تلزم التوالي الفاسدة التي ذكرها.

الأمر الرابع الخبر الواحد

الرابع ممّا خرج عن أصالة حرمة التعبد بالظنّ، و قام الدليل على حجّيته بالخصوص، خبر الواحد، و اختلف العلماء في حجّيته و عدمها على قولين:

فذهب جماعة «١»: إلى عدم حجّيته، و ادّعى بعضهم الإجماع عليه، و أنّ العمل بأخبار الآحاد عند الأصحاب مثل القياس في بطلانه «٢».

و ذهب الأكثر «٣» إلى حجّيته.

الفصل الأوّل أدلة عدم حجّة خبر الواحد

و استدللّ الأوّلون بالأدلة الأربعة:

فمن الكتاب: قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» «١»، و قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» «٢»، و قوله تعالى في ذيل آية النبأ: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» «٣»؛ حيث إنّ خبر الواحد لا يفيد إلّا الظنّ، و العمل به عمل بغير علم و عمل بجهالة، فتشمله الآيات المذكورة.

و التحقيق في الجواب: أنّ الاستدلال بها مستلزم للمحال، و أنّه يلزم من الاستدلال بها عدم صحّة الاستدلال بها؛ و ذلك لأنّ قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي».

و غيره- كالقصيّة الحقيقيّة- يشمل جميع أفراد الظنون، و منها ظواهر هذه الآيات، فلا يصحّ الاستدلال بها.

فإن قلت: يمكن أن يقال بخروج الظنّ الحاصل من هذه الآيات عن عمومها أو إطلاقها؛ تخلصاً عن الإشكال و فراراً عن لزوم الاستحالة المذكورة، و تبقى سائر أقسام الظنون- التي منها خبر الواحد- تحتها.

قلت: لا ينحصر طريق التخلّص عن الاستحالة بما ذكرت، بل يمكن التخلّص عنها بالقول بخروج بعض الظنون- الذي قام الدليل الخاصّ على حجّيته، مثل الظواهر و خبر الواحد- عن مفاد الآيات.

فالتخلّص عن الإشكال: إنّما هو في أنّ الآيات لا تشمل مثل الظواهر و خبر الواحد و أصالة الصّحة في فعل الغير و نحوها، التي استقرّ بناء العقلاء في جميع الأعصار و الأمصار على العمل بها، و بقاء نظامهم و امور معاشهم و سوقهم مبنيّ على ذلك، و لا يعتنون باحتمال الخلاف فيها، فإنّهم كثيراً ما يشترون من السوق ما يحتاجون إليه، و لا يخطر ببالهم احتمال كونه سرقة، و ليس ذلك إلّا لأجل أنّ اليد أمانة على الملكيّة، مع أنّها لا تفيد إلّا الظنّ.

و يشهد لذلك: أنّه لم تتغيّر عاداتهم و بناؤهم على ذلك بعد نزول هذه الآيات، و لم يختلّ سوقهم و سائر ما بنوا عليه؛ من العمل بخبر الواحد و أصالة الصّحة في فعل الغير و نحوهما من الظنون، بل استمرّوا على العمل بهذه الظنون الخاصّة كما كانوا يعملون بها قبل نزول هذه الآيات، و ليس ذلك إلّا لعدم تبادر هذه و أمثالها من الظنّ و غير العلم الذي اخذ في موضوع هذه الآيات.

و ما أجاب به عنها بعض: بأنّها راجعة إلى الاصول الاعتقاديّة، لا الفروع الفقهيّة «١».

فيه: أنّه و إن صحّ في مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» بقرينة سياقها، لكنّه لا يصحّ في مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و نحوه ممّا يعمّ الظنّ في الفروع لو لم نقل باختصاصها بها.

ثمّ إنّ ذكر المحقّق الخراساني و الاستاذ الحائري • في مقام الجواب عن الاستدلال بالآيات: أنّ الدليل على حجّية خبر الواحد: إمّا الروايات، و إمّا السيرة العقلانيّة:

أمّا الروايات فهي حاكمة على هذه الآيات؛ لأنّ هذه الآيات لا تُعيّن موضوعها؛ و أنّ هذا ظنّ دون ذلك، و مقتضى الروايات هو إلغاء احتمال الخلاف في خبر الواحد و جعله علماً في عالم التشريع.

و أمّا السيرة العقلانيّة فيمكن ورودها على الآيات، و لا أقلّ من حكومتها عليها «١».

و زاد الميرزا النائيني قدس سره أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ هذه الآيات رادعة عن السيرة العقلانيّة؛ لاستلزامه الدور؛ لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم مخصّصيّة السيرة للآيات، و هو موقوف على ردع الآيات عنها، و هو محال «٢». انتهى ملخصاً.

أقول: و فيما ذكره إشكال؛ لأنّ الأخبار الواردة في حجّية خبر الواحد هي مثل (العَمري و ابنه ثقتان؛ فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان) «٣» و نحوها التي هي في مقام توثيق بعض الرواة- كما تقدّمت إليه الإشارة- لا في مقام إيجاب العمل بأخبار الآحاد.

سَلّمنا ذلك، لكنّها معارضة بالآيات و مخصّصة لها، لا أنّها حاكمة عليها؛ لأنّ الحكومة: عبارة عن أن يكون أحد الدليلين ناظرّاً إلى الدليل الآخر و مفسّراً له، و ليس لسان هذه الأخبار أنّ خبر الواحد علمٌ تعبّديّ؛ لتكون حاكمة على الآيات.

و أمّا السيرة العقلانيّة فلا تُسَلّم ورودها على الآيات- أيضاً- و لا حكومتها:

لأنّ الورد: عبارة عن خروج شيء عن موضوع دليل حقيقة تعبّديّ، كما لو قيل: «لا تقفُ ما ليس لك فيه حجة»- كما لا تبعد إرادة ذلك من العلم في الآية الشريفة- و دلّ دليل آخر على حجّية خبر الواحد تعبّديّ، فإنّ الدليل الثاني- حينئذٍ-

وارد على الأول؛ حيث إنه أخرج خبر الواحد عن موضوع الأول بجعة واقعةً تعبداً، و السيرة المذكورة ليست كذلك بالنسبة إلى الآيات.

و أما الحكومة فقد عرفت أنها تحتاج إلى اللسان و الشرح و التفسير لفظاً للدليل الآخر، و السيرة من الامور اللبية التي لا لسان لها، فإنهم اعترفوا بأن المراد من الظن و عدم العلم المأخوذ في موضوع الآيات هما الاصطلاحيان، و حينئذ فلا يتحقق هناك ورود و لا حكومة.

و أما ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره من لزوم الدور فيه: أن عدم مخصصية السيرة للآيات و إن يتوقف على ردع الآيات عنها، لكن ردع الآيات عنها لا يتوقف على عدم تخصيصها لها، فإن الآيات المذكورة قطعية السند، و لها ظاهر مستقل في الدلالة لا تحتاج في دلالتها إلى شيء، فالحق في الجواب هو ما ذكرناه من انصراف الآيات عن مثل هذه الظنون بالتفصيل المتقدم، أو تخصيص الآيات بأدلة حجية خبر الواحد.

و يمكن الجواب بوجهين آخرين تكون أدلة حجية خبر الواحد واردة على الآيات المذكورة بناءً عليهما:

أحدهما: أنه ليس المراد من العلم في قوله «لا تقف ما ليس لك به حجة» هو العلم الوجداني القطعي، بل المراد منه الحجة، فمعناه: لا تقف ما ليس لك به حجة؛ و ذلك لأنه لو كان الواجب في الشريعة هو اتباع العلم الوجداني، يلزم منه إهمال كثير من أحكام الشريعة بل أكثرها؛ لأنه قلما توجد مسألة من المسائل الفرعية يحصل القطع بها بالخبر المتواتر و نحوه مما يفيد العلم، بل أكثرها ثبت بأخبار الآحاد، و لا يمكن إيجاب تحصيل العلم بها، و كذلك أجزاء الصلاة و شرائطها و نحوها من العبادات.

و القول بالتخصيص - أيضاً - غير صحيح؛ لأنه تخصيص مستهجن، فلا محيص إلّا أن يُراد منها الحجة، و حينئذ فالأدلة الدالة على حجية خبر الواحد واردة على الآيات الدالة على النهي عن العمل بغير العلم - أي الحجة - و هو معنى الورد.

ثانيهما: أن يُراد من العلم في الآيات العلم الوجداني، و أخبار الآحاد و إن كانت ظنية السند، لكنها قطعية الحجة؛ بمعنى أنها يُحتج بها عند المخاصمة و اللجاج بين الموالى و العبيد قطعاً، و لا يعذر العبد لو ترك العمل بخبر الثقة معتذراً بأنه ظني، و كذلك المولى.

و الحاصل: أن حجيتها معلومة مقطوع بها «١»؛ لأن مستندها هو العلم لا الظن، و حينئذ فهي واردة على الآيات.

و أما الأخبار التي استدلوا بها على المنع عن العمل بأخبار الآحاد فهي على طوائف:

منها: ما وردت في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، و هي عدة أخبار غير مربوطة بالمقام، مثل مقبولة عمر بن حنظلة «٢».

و منها: الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب، مثل خبر السكوني و هشام بن الحكم و جميل بن دراج «١».

و منها: الأخبار الدالة على النهي عن العمل بما لا يوافق كتاب الله كخبري أيوب بن راشد و أيوب بن الحر و غيرهما «٢».

و منها: الأخبار الدالة على حرمة العمل بما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله «٣».

و منها: الأخبار الناهية عن العمل بخبر الواحد من غير علم، مثل مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري «ع»، و مثل خبر بصائر الدرجات عن داود بن فرقد، قال: كتبتُ إليه عن العلم المنقول عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه...؟

فكتب عليه السلام بخطه: (ما علمتم أنه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموا فردوه إلينا) «و» إلى غير ذلك من الأخبار المذكورة في الباب المذكور.

أقول: و ليعلم أنه لا يصح الاستدلال لحجية أخبار الآحاد و لا لعدم حجيتها بأخبار الآحاد إلا مع تواتر الخبر، و لا تواتر لفظي في الباب و لا معنوي؛ لاختلاف تلك الأخبار لفظاً و معنى؛ لما عرفت من أنها على طوائف، بل المتواتر من الأخبار قليل جداً؛ لأنه يشترط في التواتر بلوغ جميع طبقات الرواة في سند الرواية حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب، و يفيد العلم بالصدور و على فرض تحقق هذا الشرط قبل المشايخ الثلاثة- رضوان الله تعالى عليهم- في طبقات الرواة في بعض الأخبار لم يتحقق في طبقتهم، فإن نقل مثل الكليني و الصدوق و الشيخ- رحمهم الله- أو جميعهم أخباراً متواترة لا يفيدنا القطع بذلك؛ لأنه متواتر منقول بخبر الواحد، فهو نقل التواتر، لا التواتر بالوجدان، غاية الأمر أننا متعبدون بالقبول منهم- قدسست أسرارهم- لكنه لا يفيد العلم؛ لاحتمال الخطأ و الاشتباه و النسيان منهم، مضافاً إلى أن كثيراً من الأخبار المذكورة في الكتب الأربعة بطرق متعددة، خبر واحد؛ لانتهاه سند جميعها إلى راو واحد، مثل ابن أبي عمير و نحوه.

نعم يمكن دعوى التواتر الإجمالي فيما نحن فيه؛ بمعنى أننا نعلم إجمالاً بصدور بعض من الطوائف المذكورة المختلفة، و حينئذٍ فيصح التمسك بأخصها مضموناً، و هو الخبر الدال على طرح المخالف لكتاب الله، فإنه ينطبق عليه جميع العناوين المذكورة فيها، و حينئذٍ نقول في معنى المخالفة لكتاب الله احتمالات:

الأول: أن يُراد منها خصوص المخالفة بنحو التباين لا غير.

الثاني: أن يُراد منها الأعم منها و من المخالفة بنحو العموم من وجه.

الثالث: أن يُراد منها الأعمّ منهُما و من المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق أو الإطلاق و التقييد.

لا إشكال في فساد الأخير و العلم بأنه ليس المراد منها ذلك المعنى الأعم؛ لقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» «١»؛ حيث دلّ على أنه ليس في القرآن اختلاف لأنه من عند الله، مع كثرة وجود المخالفة فيه بنحو العموم و الخصوص المطلق و الإطلاق و التقييد، فعلم من ذلك أنه لا يُعدّ ذلك مخالفة؛ لنفيه تعالى المخالفة فيه مع وجود مثل: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» «١».

فالتحقيق: أنه و إن تصدق المخالفة بين العموم و الخصوص و المطلق و المقيّد في المحاورات العرفية و الكتب المصنّفة، لكنه لا يُعدّ ذلك مخالفة في مقام جعل القوانين الكلية، فإن المرسوم المتعارف في ذلك المقام هو جعل القوانين الكلية أولاً، ثم الإتيان بالمخصّصات و المقيّدات تدريجاً بحسب المصالح المقتضية لذلك، و لا يُعدّ ذلك مخالفة فيه، و لهذا يلزم في تعريف التعارض بين الخبرين التقييد بكون ذلك التعارض في مقام جعل القوانين.

و الشاهد على ما ذكرناه: صدور أخبار كثيرة من الأئمة المعصومين عليهم السلام مع أنها أخص من بعض العمومات الواقعة في الكتاب المجيد، أو مفيدة لإطلاقاتها الواقعة فيه، بل فلما توجد آية في كتاب الله تعالى إلا و قد خصّصت أو قيّدت بالأخبار، فلا ريب في عدم شمول عنوان المخالفة للمخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلقين أو بنحو الإطلاق

و التقييد، و القدر المتيقن منها هي المخالفة بنحو التباين الكلي، و يحتمل شموله للمخالفة بنحو العموم من وجه أيضاً.

و أمّا الإشكال عليه: بأنّه لا يصحّ حمل المخالفة على المخالفة بنحو التباين؛ لعدم صدور الأخبار المبيّنة للكتاب من الكذّابين؛ لعدم قبولها منهم «٢».

ففيه: أنّ غرض الكذّابين و مقصودهم من الدسّ في الأخبار الصادرة منهم عليهم السلام: إمّا صرّف الناس عنهم، و إزالة اعتقادهم و التباس أمرهم عند المسلمين أو إزالة اعتقادهم بالكتب المشتملة على أخبارهم عليهم السلام لئلاّ يتمسّكوا بها، و هذا المقصود أهمّ المقاصد عندهم، و الغرض من جعل الأخبار المكذوبة المبيّنة لكتاب الله تعالى، نظير ما نقل في بعض هذه الأخبار «١» من قرار الأرض على قرن ثور، و الثور على ظهر حوت، و نحوها من الأخبار الواضحة الفساد.

مضافاً إلى أنّ العمل بالخبر الذي عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب ليس عملاً بالخبر، بل هو عمل بالكتاب، فلا بدّ من حمل هذه الأخبار على باب التعارض.

و كذلك يحتمل أن يُراد من عدم الموافقة لكتاب الله- كما في طائفة أخرى من الروايات المشار إليها- هي المخالفة له، كما هو المتبادر من مثل قولنا: «فلان لا يُوافقنا في كذا»، فإنّ المقصود أنّه مخالف.

فتلخص: أنّ الاستدلال بالأخبار لعدم حجّية أخبار الآحاد فاسد، كالاستدلال له بالإجماع المنقول.

الفصل الثاني أدلّة حجّية الخبر الواحد

و أمّا القائلون بحجّية خبر الواحد فاستدلّوا عليها بالأدلّة الأربعة «٣»:

الدليل الأوّل: الكتاب

آية النبا

فمن الكتاب: قوله تعالى في سورة الحجرات: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» «١» و استدلّ بها بوجه:

الأوّل: بمفهوم الشرط: فإنّ تعليق وجوب التبيّن فيها على مجيء الفاسق بالنبا، يقتضي انتفاء الوجوب عند عدم مجيء الفاسق بالنبا، فلو جاء عادل بنبا فإمّا أن يجب ردّه بدون التبيّن و هو باطل؛ لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، و إمّا أن يُقبل منه بدون التبيّن، و هو المطلوب «٢».

الثاني: من جهة مفهوم الوصف: بأن يقال: ظاهر الآية أنّ العلّة لوجوب التبيّن هو وصف الفسق للمخير، لا وصف أنّه خبر واحد، و إلّا كان الأولى أن يُعلّل وجوب التبيّن به؛ لأنّه ذاتي، و أسبق رتبة من وصف الفسق «٣».

الثالث: أنّ الظاهر من الآية أنّ العلّة لوجوب التبيّن هو وصف فسق الجائي بالنبا للمناسبة العرفيّة بينهما، بخلاف خبر الواحد فإنّه لا تناسب بينه و بين وجوب التبيّن «٤».

هذه خلاصة الوجوه التي استدلّوا بهذا على حجّية خبر العادل.

أقول: لا بدّ أولاً من ملاحظة معنى الآية و ما يستفاد منها؛ ليظهر الحال في صحّة الاستدلال بها و سقمه، فنقول:

الظاهر بل المتبادر أن قوله تعالى: «قَتَبْتُونَا» ليس هو جواب الشرط؛ لأنّ معناه: فتتّبوا و تفحصوا، و استظهروا الواقع عند مجيء الفاسق بالنبا، و اتبعوا علمكم، و لا تتكلوا على خبر الفاسق، و حينئذٍ فالعمل بالعلم لا بالخبر، فهو كناية عن الجواب، و الجواب الحقيقي هو النهي عن الاعتناء بنبا الفاسق، فكُنَى عنه بقوله:

«قَتَبْتُونَا» و حينئذٍ فعلى فرض ثبوت المفهوم لها لا تدلّ على جواز التعبد بخبر الواحد مستقلاً، و حينئذٍ فيمكن أن يعتبر في جواز العمل بخبر الواحد شروط أخرى؛ و أنّ خبر العادل جزء الموضوع للتعبد به.

و الحاصل: أنّ الآية الشريفة- على فرض ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة أو الوصفية- ساكنة عن جواز العمل بخبر الواحد العادل مستقلاً؛ و أنّ خبر العادل تمام الموضوع لجواز التعبد به.

في الإشكالات على التمسك بالآية

ثمّ إنّه اورد في المقام إشكالات: بعضها يختصّ بآية النبا، و بعضها يعمّ سائر الآيات و الأدلّة:

أما الأول [يختصّ بآية النبا]:

فاورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: أنّه على فرض تسليم ثبوت المفهوم للشرطيّة، ليس لهذه الآية مفهوم؛ لأنّها سقيت لبيان تحقّق الموضوع.

توضيحه: أنّ الشرطيّة إنّما تفيد المفهوم إذا كان هناك موضوع و شرط و جزاء، و يمكن انفكاك كلّ منها عن الآخر، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث إنّ يمكن انفكاك المجيء عن زيد و انفكاك وجوب الإكرام عنهما، فتدلّ- حينئذٍ- بالمفهوم على عدم وجوب إكرامه على فرض عدم مجيئه، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ الشرط فيه محقّق للموضوع، و لا ينفكّ عنه، نظير قولنا: «إن رزقت ولداً فاخترته»، و لا يفيد مثله مفهوماً.

هذا خلاصة ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره «١» و قال: هو ممّا لا يمكن الذبّ عنه «٢».

و قال المحقّق العراقي: لا شبهة في أنّ استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلى تجريد ما هو الموضوع- المذكور فيها في طرف المفهوم- من القيود التي استخرج المفهوم من جهتها، فإنّه على فرض عدم تجريده عنه لم يبقَ مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع.

و حينئذٍ نقول: المحتملات المتصورة في الشرطيّة في الآية الشريفة ثلاثة:

منها: أنّ الشرط فيها نفس المجيء خاصّة مجرداً عن متعلّقاته، و عليه يتمّ ما أفاده الشيخ قدس سره من انحصار المفهوم منها بالسالبة بانتفاء الموضوع.

و منها: أنّ الشرط هو المجيء مع متعلّقاته، و لازمه كون الموضوع نفس النبا مجرداً عن إضافته إلى الفاسق، لا النبا الخاصّ، كما في الفرض السابق عليه، فللاّية مفهومان: أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، و ثانيهما السالبة بانتفاء المحمول؛ لأنّ عدم مجيء الفاسق بالنبا يعمّ مجيء العادل به، فلا يلزم من عدم الشرط انتفاء الموضوع الذي يُتبيّن عنه بقول مطلق، حتّى ينحصر المفهوم بالسالبة بانتفاء الموضوع.

و منها: أنَّ الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق، الذي هو مفاد كان الناقصة، و الموضوع هو النبأ المتحقّق، و لازمه هو الاقتصار في التجريد على خصوص ما هو المجعول شرطاً؛ أعني النسبة الحاصلة بين المجيء و الفاسق، و بعد حفظ قيد المجيء في ناحية الموضوع في ناحية المفهوم يجعله عبارة عن النبأ المجيء به، و إناطة سنخ الحكم بكون الجائي به هو الفاسق، ينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول؛ لأنّ عدم مجيء الفاسق بالنبأ- بعد تحقّق أصل النبأ و المجيء- يلزم كون الجائي به عادلاً. هذا بحسب مقام التصرّ.

و أمّا بحسب التصديق فالأخير- و هو الذي ذكره في «الكفاية» «١»- في غاية البعد، و يتلوّه في البعد الوجه الأوّل الذي اختاره الشيخ قدس سره «١» فيتعيّن الثاني، و حينئذٍ فالآية بمفهومها تدلّ على حجّة خبر العدل «٢». انتهى ملخصه.

و قال الميرزا النائيني قدس سره: إنّه يمكن استظهار أنّ الموضوع في الآية مطلق النبأ، و الشرط هو مجيء الفاسق به من مورد نزول الآية «٣»، فإنّ موردها إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان: عنوان الخبر الواحد، و عنوان كون المخبر فاسقاً، و الآية الشريفة وردت لإفادة كبرى كلّية؛ لتمييز الأخبار التي يجب التبيّن عنها عن الأخبار التي لا يجب التبيّن عنها، و قد علّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فالشرط هو كون المخبر فاسقاً، و بانتفائه ينتفي وجوب التبيّن «٤». انتهى.

و كنت أظنّ سابقاً صحّة الاستدلال بالآية في المقام ببيان آخر قريب ممّا ذكر؛ و هو أنّ بعض العناوين له مصداقان: أحدهما الحقيقي الذاتي، و الثاني العرضي مثل الأبيض، و مصداقه الذاتي الحقيقي البياض، و مصداقه العرضي الجسم الذي عرّضه البياض، و المتبادر منه عرفاً هو هذا المصداق العرضي. هذا في العناوين الوجودية.

و هكذا العناوين العدمية، مثل: عدم مجيء الفاسق بالنبأ، فإنّ له مصداقاً حقيقياً، و هو عدم مجيء الخبر أصلاً، و مصداقاً عرضياً الذي يطلق عليه المصدوق عليه، و هو خبر العادل، فتدلّ الآية بحسب المفهوم على انتفاء وجوب التبيّن في المصداقين و هو المطلوب.

و لكن الإنصاف: أنّ شيئاً من هذه التقريبات لا يُسمّن و لا يُعني من جوع؛ و ذلك لأنّه لا بدّ من عرض الآية على العرف و العقلاء، و أنّهم هل يفهمون منها ما ذكره في محاوراتهم أو لا؟ و لا وجه لإعمال بعض المطالب العقلية الدقيقة في استفادة المفهوم، و المفهوم العرفي منها: هو أنّه متى تحقّق نبأ الفاسق بشيء يجب التبيّن فيه، لا في مطلق النبأ، و هذا بعينه مثل: «إن رزقت ولداً فاخترته» في أنّ الشرط فيه سيق لبيان تحقّق الموضوع.

و أمّا ما ذكره في «الكفاية» فهو غير متبادر من الآية عرفاً، و كذلك ما ذكره المحقّق العراقي، و ما ذكرناه سابقاً، فإنّه ليس لعدم مجيء الفاسق بالنبأ إلّا مصداق واحد، و هو نفس عدمه الخارجي، و ليس خبر العادل مصداقاً له أصلاً.

و أمّا ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره ففيه: أنّه لا ريب في أنّ الآية الشريفة مسوقة لإفادة كبرى كلّية، لكن الكبرى التي يُستفاد منها هو وجوب التبيّن عند إخبار الفاسق، و لا تدلّ على أزيد من ذلك.

و أمّا ما ذكره من ضمّ مورد الآية إليها، فلا دَخَل له في دلالة الآية على ما ذكره.

فالحقّ: هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ هذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه.

الثاني من الإشكالات على التمسك بالآية في المقام: هو أنَّ مفهومها- على تقدير تسليمه- معارض بعموم التعليل في ذيلها، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا يَجَاهِلَةَ» «١» الآية.

توضيح ذلك: أنَّ العلة قد تُخصَّص الحكم، و قد تُعمَّمهُ، و قد تُخصَّص من جهة، و تعمَّم من جهة أخرى، مثل: «لا تأكل الرمان لأنَّه حامض»، و حينئذٍ نقول: إنَّ المراد بالجهالة في ذيل الآية عدم العلم بمطابقة المُخَبَّر به للواقع، و هو مشترك بين خبري العادل و الفاسق، فعموم التعليل يقتضي وجوب التبيين في خبر العادل- أيضاً- فيقع التعارض بينه و بين المفهوم و الترجيح لعموم التعليل؛ لأنَّه أقوى ظهوراً من ظهور الشرطيَّة في المفهوم.

و ما يقال: من أنَّ النسبة بينهما هو العموم و الخصوص المطلق، فإنَّ المفهوم مختصَّ بخبر العادل الغير المفيد للعلم؛ لأنَّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معاً؛ إذ الموضوع في القضية هو الخبر القابل لأن يُتبيَّن عنه، و هو ما لا يفيد العلم، فالمفهوم خاصَّ بخبر العدل الذي لا يفيد العلم، و التعليل عامٌّ لكلِّ ما لا يفيد العلم، فيخصَّص عموم التعليل بالمفهوم.

فضعيف جدًّا على ما قرَّره بعض الأعظم؛ بقوله: فإنَّ لحاظ النسبة بين المفهوم و التعليل فرع ثبوت المفهوم للقضيَّة الشرطيَّة، و المدعى: هو أنَّ عموم التعليل مانع عن انعقاد الظهور للقضيَّة في المفهوم، فليس لها- حينئذٍ- ظهور في المفهوم حتى يُخصَّص عموم التعليل به، و هذا لا يُنافي ما ذكره: من جواز تخصيص العامِّ بالمفهوم المخالف، فإنَّ ذلك إنّما هو فيما إذا انفصل العامُّ عن القضية التي تتضمن المفهوم، و لم يكن العامُّ علَّة لما تضمنته القضية من الحكم، و ما نحن فيه ليس كذلك.

ثمَّ أضاف بأنَّ مقتضى الإنصاف أنَّه لا وقع لأصل الإشكال و ذلك:

أولًا: بأنَّ لا نُسَلِّم كون الجهالة في الآية الشريفة بمعنى عدم العلم، بل هي بمعنى السفاهة، و ما لا ينبغي صدوره من العاقل، و ليس العمل بخبر العادل سفاهة لا ينبغي صدوره من العاقل، و الإشكال مبنيٌّ على أن يراد من الجهالة عدم العلم.

فإن قلت: لو لم يصحَّ الاعتماد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر الوليد الفاسق، و أرادوا تجهيز الجيش لقتال بني المصطلق؟

قلت: ربَّما يركن و يعتمد الشخص على من لا ينبغي الركون و الاعتماد عليه؛ غفلةً أو لاعتقاد عدالة المخبر، فنزلت الآية لتنبيههم على غفلتهم أو اشتباههم في الاعتقاد بعدالته.

و ثانيًا: على فرض إرادة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع من الجهالة، لكن عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم حاكم على العموم؛ لأنَّه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العدل للواقع، فيصير علماً في عالم التشريع، فلا يشمل التعليل الناهي عن العمل بما وراء العلم، و لا تعارض بين الحاكم و المحكوم.

فإن قلت: إنَّ ذلك كلُّه فرع ثبوت المفهوم للقضيَّة الشرطيَّة، و المدعى هو أنَّ عموم التعليل و اتِّصاله بها يمنع عن انعقاد الظهور لها في المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلَّا توهُّم منافاته لعموم التعليل، و أنَّ عمومهُ يقتضي عدم المفهوم للقضيَّة، و إلَّا فظهورها الأوَّلي في المفهوم ممَّا لا سبيل إلى إنكاره «١». انتهى.

أقول: الظاهر من سياق الآية: أنها في مقام إيجاب التبيين والحكم بوجوبه وتحصيل العلم بالواقع في مورها.

توضيحه: أن الإخبار على قسمين:

أحدهما: ما يكون المُخبر به من الامور الخطيرة العظيمة المهمة، و يترتب عليه آثار مهمّة و توالٍ خطيرة، كما في مورد الآية؛ حيث إنّ المُخبر به فيها ارتدادُ بني المصطلق، فإنّه- على فرض كذبه مع تجهيز الجيوش إليهم و قتالهم- يوجب الندامة و الضرر العظيم بذلك.

و ثانيهما: ما ليس كذلك، و لا يترتب على المُخبر به- على فرض كذبه- مثل الضرر المذكور و الندامة المزبورة، و حينئذٍ نقول: إنّ مفاد الآية أنّه لو جاء الفاسق بنياً- و هو الخبر العظيم المهمّ، كما فسّره به في مجمع البيان «١» إمّا لإفادة التنوين ذلك، أو لأجل أنّ مادّة النّبأ تفيد ذلك، و الفرق بينها و بين مادّة الخبر إنّما هو بذلك، و لذا سُمّي النبيّ نبياً؛ لأنّه يُنبئ عن أمر عظيم مهمّ، و لم يُسمّ مخبراً- وجب الاستعلام و تحقيق المطلب و تحصيل العلم به؛ لأنّه من الامور المهمة التي يترتب على كذبه مفسد كثيرة عظيمة من قتل الأنفس و تلف الأموال و الندامة بإصابة القوم بجهالة، و حينئذٍ فالتبيين بمعناه، و كذلك الجهالة بمعنى عدم العلم، و لا وجه لتفسيرها بمعنى: السفاهة و ما لا ينبغي صدوره من العاقل.

و الحاصل: أنّ الآية الشريفة في مقام الحكم بوجوب تحصيل العلم بالواقع؛ فيما يترتب على المُخبر به في الخبر الواحد آثار خطيرة مهمّة كثيرة، و وجوب التبيين و الردع عن العمل فيه بغير علم بمجرد إخبار الواحد، و بناء العقلاء- أيضاً- ليس على العمل بخبر الواحد في الامور الخطيرة، مثل مورد الآية من غير فرق فيه بين خبر العادل و الفاسق.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت من عدم الفرق بين العادل و الفاسق في ذلك، فما السرّ في ذكر خصوص نبأ الفاسق في الآية؟

قلت: لعلّ ذلك للتنبيه على فسق الوليد لغفلتهم أو عدم علمهم بذلك.

و أمّا ما ذكره بعض الأعاضم- فيما تقدّم- من حكمة المفهوم على التعليل، فقد تقدّم منّا مراراً: أنّ الحكومة تحتاج إلى اللسان و دلالة اللفظ، و أنّ ثبوت المفهوم في الآية متوقّف على حكومته على التعليل، و الحكومة المذكورة متوقّفة على ثبوت المفهوم، المتوقّف على الحكومة المذكورة، فيلزم الدور، فالإشكال السابق باقٍ بحاله لا دافع له.

الثالث من الإشكالات على التمسكّ بالآية: و هنا إشكال آخر يرد على الاستدلال بالآية لم أره في كلامهم: و هو أنّ الوجه في ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، هو كون الشرط علّة منحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزاء، كما تقدّم في باب المفاهيم، و هو إنّما يُسلّم فيما إذا لم يذكر المتكلّم علّة اخرى للجزاء غير الشرط، فلو قال: «إنّ جاءك زيد فأكرمه؛ لأنّه عالم» فهو لا يدلّ على عدم وجوب إكرامه على فرض عدم مجيئه، و الآية من هذا القبيل، فإنّه تعالى علّل وجوب التبيين فيها ب «أنّ تُصيبوا قَوْماً يَجَاهِلَةٌ»، و لعلّ لوجوب التبيين علّة اخرى تعمّ خبر العادل أيضاً، و حينئذٍ فكيف يُستفاد من الشرط العلّيّة المنحصرة ليفيد المفهوم؟! و قد تقدّم في باب المفاهيم: أنّ القول بوضع الجملة الشرطيّة للعلّيّة المنحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزاء، في غاية الوهن، و كذا القول بالانصراف و التبادر، أو أنّ الظاهر من جعل المتكلّم للجزاء شرطاً و عدم ذكر البديل له هو أنّه علّة منحصرة، و على أيّ تقدير بالإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك بيان، و مع ذكر المتكلّم في الشرطيّة ما يصلح للبيان لا يصحّ الأخذ بالإطلاق، و الآية الشريفة كذلك، فإنّ قوله تعالى: «أنّ تُصيبوا قَوْماً يَجَاهِلَةٌ» يصلح لذلك، فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق، فلا مفهوم لها حينئذٍ.

و هذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه أيضاً.

الرابع من الإشكالات على التمسك بالآية: هو أنّ مفهوم الآية غير معمول به في مورده؛ لأنّه من الموضوعات الخارجيّة التي يعتبر فيها التعدّد، وإخبار الوليد بارتداد الطائفة كذلك، فلا بدّ من طرح المفهوم، ولا يجوز إخراج المورد.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره: بأنّ لزوم إخراج المورد ممنوع بالنسبة إلى المفهوم؛ لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا في مفهومها، بل المفهوم يشمل هذا المورد بعمومه أو إطلاقه، فيمكن تقييده بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة بما إذا تعدّد المخبر العادل «١».

و أجاب عنه الميرزا النائيني قدس سره بما يقرب من ذلك، و قال: لا ملازمة بين المنطوق و المفهوم من حيث المورد، حتّى إذا كان المنطوق في مورد خاصّ يلزم أن يكون المفهوم- أيضاً- في ذلك المورد، بل القدر اللّازم هو اتّحاد موضوعيهما «٢». انتهى.

أقول: لا ريب في أنّ ما يترتّب على العمل بخبر الواحد الفاسق بدون التبيّن في مورد الآية- من الندامة و اللوم بإصابة القوم بجهالة- مترتّب على العمل بخبر العادل- أيضاً- لما عرفت من عدم بناء العقلاء- أيضاً- على العمل بمجرد إخبار العادل في الأمور المهمّة و عزائمها و عظامها، و حينئذٍ نقول: إنّ الآية نزلت في هذا المورد الخاصّ، و تدلّ على عدم جواز العمل بخبر الفاسق بدون التبيّن، و جواز العمل بخبر العادل في هذا المورد، فالأمر دائر بين لزوم إخراج المورد المستهجن و بين طرح المفهوم، فهذا الإشكال- أيضاً- ممّا لا يمكن الذبّ عنه.

أمّا الثاني: و هي الإشكالات التي لا تختصّ بآية النبا، بل تعمّ جميع الأدلّة التي استدللّ بها على حجّة خبر الواحد: فمنها: أنّها- على فرض دلالتها على حجّة أخبار الآحاد- معارضة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو غير العلم، و المرجع بعد التعارض إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ أو عدم حجّيته «٣».

و أجابوا عنه: بأنّ أدلّة حجّة خبر الواحد أخصّ من الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، فيخصّص عمومها بها «١».

و الأولى في الجواب: أن يقال بالتخصيص بالنسبة إلى قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» «٢»، و اختصاص قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» «٣» باصول الاعتقادات، و لا يصحّ الجواب عنها بتخصيصها لإبائها عن التخصيص.

و بالجملة: الآية الاولى و إن تشمل الفروع أو تختصّ بها، لكنّها غير آية عن التخصيص، بل قابلة له، و الآية الثانية آية عن التخصيص، لكنّها تختصّ باصول العقائد، كما عرفت سابقاً.

و منها: أنّه يلزم من حجّة أخبار الآحاد عدم حجّيتها، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، فتستحيل حجّيتها؛ و ذلك لأنّ من أخبار الآحاد إخبار السيّد قدس سره بالإجماع على عدم حجّة خبر الواحد عند الأصحاب، و أنّ العمل به عندهم باطل كالقياس «٤»، فيشمّله أدلّة حجّة خبر الواحد، و مفاده عدم حجّة أخبار الآحاد «٥».

و الجواب الصحيح عنه هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ أدلّة حجّة خبر الواحد إنّما تشمل الأخبار المستندة إلى الحسن، و الإجماع المنقول ليس كذلك، فإنّه مستند إلى الحدس برأي الإمام، فلا يشمله أدلّة حجّة خبر الواحد «٦».

و قد تقدّم في مسألة الإجماع المنقول بخبر الواحد: أنّه إنّما يثبت به أقوال عدّة من العلماء الذين يشملهم لفظ الحاكي للإجماع، و أنّه إذا ضمّمنا إليه القرائن و أقوال عدّة أخرى من العلماء التي ظفرنا بها، و حصل من مجموع ذلك الحدس القطعي برأي المعصوم عليه السلام فهو حجّة، و لا يمكن ذلك فيما نحن فيه مع نقل الشيخ الإجماع على حجّة خبر الثقة.

و أجابوا عنه أيضاً: بأنّه لا يمكن دخول خبر السيّد تحت أدلّة حجّة خبر الواحد؛ لأنّ دخوله مستلزم لخروجه، و ما يستلزم من دخوله خروجه محال، فدخوله محال.

بيان ذلك: أنّ إخبار السيّد الإجماع على عدم حجّة أخبار الآحاد، لو لم يشمل نفسه بالدلالة اللفظيّة يشمل به نحو القضية الحقيقيّة أو الطبيعيّة، و مقتضاه عدم حجّة نفسه «١».

أقول: و لأحد أن يقول: إنّ الاستحالة المذكورة ناشئة من شموله لإخبار نفسه، فللتخلّص و الفرار عنها نقول بعدم شموله لنفسه، فيبقى شموله لسائر أخبار الآحاد بلا لزوم محذور الاستحالة.

كما أنّه لقائل أن يقول في قبالة- من جانب القائلين بحجّة أخبار الآحاد:-

إنّ الاستحالة إنّما نشأت من شمول أدلّة حجّة خبر الواحد لإخبار السيّد بالإجماع المذكور، فللتخلّص عن الاستحالة نقول بعدم شمولها لخبر السيّد، فيبقى شمولها لسائر أخبار الآحاد بلا إشكال و لا محذور.

و بالجملة: الاستحالة إنّما نشأت عن إطلاق أدلّة حجّة خبر الواحد الشامل لخبر السيّد، فإذا قيّدت بغير خبر السيّد قدس سره ترتفع الاستحالة.

و أجابوا عن أصل الإشكال أيضاً: بأنّ الأمر دائر بين دخول خبر السيّد قدس سره تحت أدلّة حجّة خبر الواحد و خروج سائر أخبار الآحاد عنها، و بين العكس، و لا ريب في أنّ العكس هو المتعيّن، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى أن يبقى واحد، بل لأنّ المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجّة خبر الواحد العادل، و لا ريب في أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على حجّة خبر الواحد، قبيح في الغاية، و فضيح إلى النهاية، و من قبيل الأكل من القفاء «١».

و أجاب صاحب الكفاية في الحاشية عن ذلك: بأنّه من الممكن جدّاً أن يُراد من الآية: هو حجّة خبر العادل واقعاً مطلقاً إلى زمان إخبار السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضية ظهورها من دون أن يُراحمه شيء قبله و عدم حجّيته بعده «٢». انتهى.

أقول: يرد عليه: أنّ معقد إجماع السيّد قدس سره- هو إجماع الأصحاب من لدن بعث النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم إلى يوم القيامة، و معه لا يستقيم ما ذكره قدس سره.

ثمّ إنّّه أورد على ما ذكره بقوله: لكنّ الإجماع قائم على عدم الفصل بين ما قبل زمان السيّد و ما بعده، و أنّ خبر الواحد لو كان حجّة على الأوّلين فهو حجّة على الآخرين، و إلّا فليس حجّة على الأوّلين أيضاً، و عليه فإنّه و إن لم يكن الالتزام بذلك واقعاً، إلّا أنّه لا بأس بالقول بأنّ الخبر حجّة مطلقاً واقعاً، كما هو كذلك ظاهراً قبل زمان السيّد، و يلتزم بعدم حجّيته مطلقاً ظاهراً بعد زمان السيّد، فلا يستلزم ذلك قبحاً «٣». انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فإنّ المفروض- حينئذٍ- أنّ الحجّة مقطوعة معلومة، و معه كيف يمكن القول بأنّ عدم الحجّة حكم ظاهري؟!

و أجاب المحقق العراقي قدس سره عن أصل الإشكال:

أولاً: بأن الآية و نحوها في مقام جعل حجّة الخبر الواحد، و لا يمكن شمولها لخبر السيّد قدس سره لأنّ الآية و نحوها إنّما تجعل الحجّة فيما إذا شكّ في الحجّة، فهي إنّما تشمل خبر السيّد إذا كان مشكوك الحجّة، و الشكّ في حجّة خبر السيّد و عدمها ملازم للشكّ في مضمون الآية؛ أي في حجّة خبر الواحد، و الشكّ في مضمون الآية متأخّر عنها بحسب الرتبة، و لا يمكن شمول الآية لما هو متأخّر عنها رتبةً «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و فيه أولاً: أنّ مفاد الآية و نحوها هو إيجاب العمل بخبر الواحد العادل و حرمة في خبر الفاسق، لا جعل الحجّة بالنسبة إلى خبر العادل و عدم الحجّة لخبر الفاسق، فإنّ المجعول هو منشأ انتزاعهما، فينتزع من الوجوب الحجّة، و من الحرمة عدم الحجّة.

و ثانياً: سلّمنا أنّها في مقام جعل الحجّة و اللاحقيّة، لكنّها إنّما تجعل الحجّة لخبر الواحد إذا شكّ فيها؛ لأنّه مع العلم بالحجّة لا معنى لجعلها، و كذلك لو علم بعدم الحجّة لخبر الواحد يستحيل جعل الحجّة له فالحجّة إنّما يصحّ جعلها إذا كانت مشكوكه فإذا شكّ في حجّة خبر السيّد يشمله إطلاق أدلّة حجّة خبر الواحد.

و أمّا ما أشار إليه هنا، و تقدّم منه و من غيره سابقاً: من أنّ الشكّ في شيء متأخّر عن ذلك الشيء رتبة، فقد تقدّم فساده، مع أنّ الشكّ في حجّة خبر السيّد قدس سره ليس متأخراً عن مضمون الآية؛ لتحقيق هذا الشكّ قبل نزول الآية، فكيف يتأخّر عنه «٢»؟!

ثمّ إنّ قدس سره ذكر جواباً ثانياً: و هو أنّ الأمر في المقام دائر بين التخصيص و التخصّص؛ لأنّه إن كان خبر السيّد داخلًا في الآية و أمثالها، و سائر أخبار الأحاد خارجاً لزم التخصيص، و إن كان خبر السيّد خارجاً عن أدلّة الحجّة، و سائر الأخبار داخلًا، لزم التخصّص، و إذا دار الأمر بينهما فالتخصّص أولى.

بيان ذلك: أنّه إن كان خبر السيّد داخلًا تحت أدلّة الحجّة فلا يمكن دخول سائر الأخبار تحتها، فيلزم تخصيصها به، و إن كان سائر الأخبار داخلًا فنعلم- حينئذٍ- بحجّيتها و مقتضى العلم بحجّيتها هو العلم بعدم حجّة خبر السيّد و مقتضاه خروجه عن تحت أدلّة الحجّة و عدم شمولها له تخصّصاً «١».

و منها: أي الإشكالات التي أوردوها على أدلّة حجّة خبر الواحد: عدم شمولها للإخبار بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ، عن المفيد، عن الصّغار، عن العسكري عليه السلام.

و يمكن تقريب الإشكال بوجه:

الأول: دعوى انصراف الأدلّة عن الإخبار مع الوساطة، و يمكن تقريره: بأنّ الأدلّة منصرفة إلى الإخبار الوجدانية، مثل خبر الشيخ فقط، و منصرفة عن الأخبار الثابتة بالتعبّد بقول الشيخ قدس سره كخبر المفيد و الصدوق و الصّغار «٢».

و يمكن منع دعوى الانصراف:

أولاً: بأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما تُخبر عن المُخبر السابق عليها بلا واسطة، فالشيخ يخبر عن المفيد بلا واسطة، و المفيد- أيضاً- يُخبر عن الصدوق بلا واسطة، و هكذا.

قلت: ربّما يركن ويعتمد الشخص على من لا ينبغي الركون والاعتماد عليه؛ غفلةً أو لاعتقاد عدالة المخبر، فنزلت الآية لتنبيههم على غفلتهم أو اشتباههم في الاعتقاد بعدالته.

و ثانياً: على فرض إرادة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع من الجهالة، لكن عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم حاكم على العموم؛ لأنّه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العدل للواقع، فيصير علماً في عالم التشريع، فلا يشمل التعليل الناهي عن العمل بما وراء العلم، ولا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

فإن قلت: إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدعى هو أنّ عموم التعليل و اتّصاله بها يمنع عن انعقاد الظهور لها في المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهم منافاته لعموم التعليل، و أنّ عمومته يقتضي عدم المفهوم للقضيّة، و إلّا فظهورها الأوّلي في المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره «١». انتهى.

أقول: الظاهر من سياق الآية: أنّها في مقام إيجاب التبيين والحكم بوجوده و تحصيل العلم بالواقع في موردها.

توضيحه: أنّ الإخبار على قسمين:

أحدهما: ما يكون المُخبر به من الامور الخطيرة العظيمة المهمّة، و يترتب عليه آثار مهمّة و توالٍ خطيرة، كما في مورد الآية؛ حيث إنّ المُخبر به فيها ارتدادُ بني المصطلق، فإنّه- على فرض كذبه مع تجهيز الجيوش إليهم و قتالهم- يوجب الندامة و الضرر العظيم بذلك.

و ثانيهما: ما ليس كذلك، و لا يترتب على المُخبر به- على فرض كذبه- مثل الضرر المذكور و الندامة المزبورة، و حينئذٍ نقول: إنّ مفاد الآية أنّه لو جاء الفاسق بنياً- و هو الخبر العظيم المهمّ، كما فسّره به في مجمع البيان «١» إمّا لإفادة التنوين ذلك، أو لأجل أنّ مادّة النبا تفيد ذلك، و الفرق بينها و بين مادّة الخبر إنّما هو بذلك، و لذا سُمّي النبيّ نبياً؛ لأنّه يُنبئ عن أمر عظيم مهمّ، و لم يُسمّ مخبراً- وجب الاستعلام و تحقيق المطلب و تحصيل العلم به؛ لأنّه من الامور المهمّة التي يترتب على كذبه مفسد كثيرة عظيمة من قتل الأنفس و تلف الأموال و الندامة بإصابة القوم بجهالة، و حينئذٍ فالتبيين بمعناه، و كذلك الجهالة بمعنى عدم العلم، و لا وجه لتفسيرها بمعنى: السفاهة و ما لا ينبغي صدوره من العاقل.

و الحاصل: أنّ الآية الشريفة في مقام الحكم بوجوب تحصيل العلم بالواقع؛ فيما يترتب على المُخبر به في الخبر الواحد آثار خطيرة مهمّة كثيرة، و وجوب التبيين و الردع عن العمل فيه بغير علم بمجرد إخبار الواحد، و بناء العقلاء- أيضاً- ليس على العمل بخبر الواحد في الامور الخطيرة، مثل مورد الآية من غير فرق فيه بين خبر العادل و الفاسق.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت من عدم الفرق بين العادل و الفاسق في ذلك، فما السرّ في ذكر خصوص نبا الفاسق في الآية؟

قلت: لعلّ ذلك للتنبيه على فسق الوليد لغفلتهم أو عدم علمهم بذلك.

و أمّا ما ذكره بعض الأعاضم- فيما تقدّم- من حكومة المفهوم على التعليل، فقد تقدّم منّا مراراً: أنّ الحكومة تحتاج إلى اللسان و دلالة اللفظ، و أنّ ثبوت المفهوم في الآية متوقّف على حكومته على التعليل، و الحكومة المذكورة متوقّفة على ثبوت المفهوم، المتوقّف على الحكومة المذكورة، فيلزم الدور، فالإشكال السابق باقٍ بحاله لا دافع له.

الثالث من الإشكالات على التمسك بالآية: و هنا إشكال آخر يرد على الاستدلال بالآية لم أره في كلامهم: وهو أن الوجه في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، هو كون الشرط علّة منحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزاء، كما تقدّم في باب المفاهيم، و هو إنّما يُسلّم فيما إذا لم يذكر المتكلم علّة اخرى للجزاء غير الشرط، فلو قال: «إنّ جاءك زيد فأكرمه؛ لأنّه عالم» فهو لا يدلّ على عدم وجوب إكرامه على فرض عدم مجيئه، و الآية من هذا القبيل، فإنّه تعالى علّل وجوب التبيّن فيها ب «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا يَجَاهِلَةٌ»، و لعلّ لوجوب التبين علّة اخرى تعمّ خبر العادل أيضاً، و حينئذٍ فكيف يُستفاد من الشرط العلّيّة المنحصرة ليفيد المفهوم؟! و قد تقدّم في باب المفاهيم: أنّ القول بوضع الجملة الشرطية للعلّيّة المنحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزاء، في غاية الوهن، و كذا القول بالانصراف و التبادر، أو أنّ الظاهر من جعل المتكلم للجزاء شرطاً و عدم ذكر البديل له هو أنّه علّة منحصرة، و على أيّ تقدير فالإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك بيان، و مع ذكر المتكلم في الشرطية ما يصلح للبيان لا يصحّ الأخذ بالإطلاق، و الآية الشريفة كذلك، فإنّ قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا يَجَاهِلَةٌ» يصلح لذلك، فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق، فلا مفهوم لها حينئذٍ.

و هذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه أيضاً.

الرابع من الإشكالات على التمسك بالآية: هو أنّ مفهوم الآية غير معمول به في مورده؛ لأنّه من الموضوعات الخارجية التي يعتبر فيها التعدّد، و إخبار الوليد بارتداد الطائفة كذلك، فلا بدّ من طرح المفهوم، و لا يجوز إخراج المورد.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره: بأنّ لزوم إخراج المورد ممنوع بالنسبة إلى المفهوم؛ لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا في مفهومها، بل المفهوم يشمل هذا المورد بعمومه أو إطلاقه، فيمكن تقييده بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية بما إذا تعدّد المخبر العادل «١».

و أجاب عنه الميرزا النائيني قدس سره بما يقرب من ذلك، و قال: لا ملازمة بين المنطوق و المفهوم من حيث المورد، حتّى إذا كان المنطوق في مورد خاصّ يلزم أن يكون المفهوم- أيضاً- في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو اتّحاد موضوعيهما «٢». انتهى.

أقول: لا ريب في أنّ ما يترتّب على العمل بخبر الواحد الفاسق بدون التبيّن في مورد الآية- من الندامة و اللوم بإصابة القوم بجهالة- مترتّب على العمل بخبر العادل- أيضاً- لما عرفت من عدم بناء العقلاء- أيضاً- على العمل بمجرد إخبار العادل في الأمور المهمّة و عزائمها و عظامها، و حينئذٍ نقول: إنّ الآية نزلت في هذا المورد الخاصّ، و تدلّ على عدم جواز العمل بخبر الفاسق بدون التبيّن، و جواز العمل بخبر العادل في هذا المورد، فالأمر دائر بين لزوم إخراج المورد المستهجن و بين طرح المفهوم، فهذا الإشكال- أيضاً- ممّا لا يمكن الذبّ عنه.

أمّا الثاني: و هي الإشكالات التي لا تختصّ بآية النبا، بل تعمّ جميع الأدلّة التي استدللّ بها على حجّيّة خبر الواحد:

فمنها: أنّها- على فرض دلالتها على حجّيّة أخبار الأحاد- معارضة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو غير العلم، و المرجع بعد التعارض إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ أو عدم حجّيّته «٣».

و أجابوا عنه: بأنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد أخصّ من الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، فيخصّص عمومها بها «١».

و الأولى في الجواب: أن يقال بالتخصيص بالنسبة إلى قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» «٢»، و اختصاص قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» «٣» باصول الاعتقادات، و لا يصحّ الجواب عنها بتخصيصها لإبائها عن التخصيص.

و بالجملة: الآية الاولى و إن تشمل الفروع أو تختصّ بها، لكنّها غير آية عن التخصيص، بل قابلة له، و الآية الثانية آية عن التخصيص، لكنّها تختصّ بأصول العقائد، كما عرفت سابقاً.

و منها: أنّه يلزم من حجّة أخبار الآحاد عدم حجّيتها، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، فتستحيل حجّيتها؛ و ذلك لأنّ من أخبار الآحاد إخبار السيّد قدس سره الإجماع على عدم حجّة خبر الواحد عند الأصحاب، و أنّ العمل به عندهم باطل كالقياس «٤»، فيشمله أدلّة حجّة خبر الواحد، و مفاده عدم حجّة أخبار الآحاد «٥».

و الجواب الصحيح عنه هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ أدلّة حجّة خبر الواحد إنّما تشمل الأخبار المستندة إلى الحسن، و الإجماع المنقول ليس كذلك، فإنّه مستند إلى الحدس برأي الإمام، فلا يشمله أدلّة حجّة خبر الواحد «٦».

و قد تقدّم في مسألة الإجماع المنقول بخبر الواحد: أنّه إنّما يثبت به أقوال عدّة من العلماء الذين يشملهم لفظ الحاكي للإجماع، و أنّه إذا ضمنا إليه القرائن و أقوال عدّة أخرى من العلماء التي ظفرنا بها، و حصل من مجموع ذلك الحدس القطعي برأي المعصوم عليه السلام فهو حجّة، و لا يمكن ذلك فيما نحن فيه مع نقل الشيخ الإجماع على حجّة خبر الثقة.

و أجابوا عنه أيضاً: بأنّه لا يمكن دخول خبر السيّد تحت أدلّة حجّة خبر الواحد؛ لأنّ دخوله مستلزم لخروجه، و ما يستلزم من دخوله خروجه محال، فدخوله محال.

بيان ذلك: أنّ إخبار السيّد الإجماع على عدم حجّة أخبار الآحاد، لو لم يشمل نفسه بالدلالة اللفظيّة يشمله بنحو القضية الحقيقيّة أو الطبيعيّة، و مقتضاه عدم حجّة نفسه «١».

أقول: و لأحد أن يقول: إنّ الاستحالة المذكورة ناشئة من شموله لإخبار نفسه، فللتخلّص و الفرار عنها نقول بعدم شموله لنفسه، فيبقى شموله لسائر أخبار الآحاد بلا لزوم محذور الاستحالة.

كما أنّه لقائل أن يقول في قبالة من جانب القائلين بحجّة أخبار الآحاد:-

إنّ الاستحالة إنّما نشأت من شمول أدلّة حجّة خبر الواحد لإخبار السيّد بالإجماع المذكور، فللتخلّص عن الاستحالة نقول بعدم شمولها لخبر السيّد، فيبقى شمولها لسائر أخبار الآحاد بلا إشكال و لا محذور.

و بالجملة: الاستحالة إنّما نشأت عن إطلاق أدلّة حجّة خبر الواحد الشامل لخبر السيّد، فإذا قيّد بغير خبر السيّد قدس سره ترتفع الاستحالة.

و أجابوا عن أصل الإشكال أيضاً: بأنّ الأمر دائر بين دخول خبر السيّد قدس سره تحت أدلّة حجّة خبر الواحد و خروج سائر أخبار الآحاد عنها، و بين العكس، و لا ريب في أنّ العكس هو المتعيّن، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى أن يبقى واحد، بل لأنّ المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجّة خبر الواحد العادل، و لا ريب في أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على حجّة خبر الواحد، قبيح في الغاية، و فضيح إلى النهاية، و من قبيل الأكل من القفّاء «١».

و أجاب صاحب الكفاية في الحاشية عن ذلك: بأنّه من الممكن جداً أن يراد من الآية: هو حجّة خبر العادل واقعاً مطلقاً إلى زمان إخبار السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضية ظهورها من دون أن يراحمه شيء قبله و عدم حجّيته بعده «٢». انتهى.

أقول: يرد عليه: أنَّ معقد إجماع السيّد قدس سره- هو إجماع الأصحاب من لدن بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى يوم القيامة، و معه لا يستقيم ما ذكره قدس سره.

ثمَّ إنَّه أورد على ما ذكره بقوله: لكنَّ الإجماع قائم على عدم الفصل بين ما قبل زمان السيّد وما بعده، و أنَّ خبر الواحد لو كان حجّة على الأوّلين فهو حجّة على الآخرين، و إلّا فليس حجّة على الأوّلين أيضاً، و عليه فإنّه وإن لم يكن الالتزام بذلك واقعاً، إلّا أنّه لا بأس بالقول بأنّ الخبر حجّة مطلقاً واقعاً، كما هو كذلك ظاهراً قبل زمان السيّد، و يلتزم بعدم حجّيته مطلقاً ظاهراً بعد زمان السيّد، فلا يستلزم ذلك قبحاً «٣». انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فإنّ المفروض- حينئذٍ- أنَّ الحجّية مقطوعة معلومة، و معه كيف يمكن القول بأنّ عدم الحجّية حكم ظاهري؟!

و أجاب المحقّق العراقي قدس سره عن أصل الإشكال:

أوّلًا: بأنّ الآية و نحوها في مقام جعل حجّية الخبر الواحد، و لا يمكن شمولها لخبر السيّد قدس سره لأنّ الآية و نحوها إنّما تجعل الحجّية فيما إذا شكّ في الحجّية، فهي إنّما تشمل خبر السيّد إذا كان مشكوك الحجّية، و الشكّ في حجّية خبر السيّد و عدمها ملازم للشكّ في مضمون الآية؛ أي في حجّية خبر الواحد، و الشكّ في مضمون الآية متأخّر عنها بحسب الرتبة، و لا يمكن شمول الآية لما هو متأخّر عنها رتبةً «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و فيه أوّلًا: أنَّ مفاد الآية و نحوها هو إيجاب العمل بخبر الواحد العادل و حرمة في خبر الفاسق، لا جعل الحجّية بالنسبة إلى خبر العادل و عدم الحجّية لخبر الفاسق، فإنّ المجعول هو منشأ انتزاعهما، فينتزع من الوجوب الحجّية، و من الحرمة عدم الحجّية.

و ثانيًا: سلّمنا أنّها في مقام جعل الحجّية و اللاحجّية، لكنّها إنّما تجعل الحجّية لخبر الواحد إذا شكّ فيها؛ لأنّه مع العلم بالحجّية لا معنى لجعلها، و كذلك لو علم بعدم الحجّية لخبر الواحد يستحيل جعل الحجّية له فالحجّية إنّما يصحّ جعلها إذا كانت مشكوكة فإذا شكّ في حجّية خبر السيّد يشمله إطلاق أدلّة حجّية خبر الواحد.

و أمّا ما أشار إليه هنا، و تقدّم منه و من غيره سابقاً: من أنّ الشكّ في شيء متأخّر عن ذلك الشيء رتبة، فقد تقدّم فساده، مع أنّ الشكّ في حجّية خبر السيّد قدس سره ليس متأخراً عن مضمون الآية؛ لتحقيق هذا الشكّ قبل نزول الآية، فكيف يتأخّر عنه «٢»؟!

ثمَّ إنَّه قدس سره ذكر جواباً ثانيًا: و هو أنّ الأمر في المقام دائر بين التخصيص و التخصّص؛ لأنّه إن كان خبر السيّد داخلًا في الآية و أمثالها، و سائر أخبار الأحاد خارجاً لزم التخصيص، و إن كان خبر السيّد خارجاً عن أدلّة الحجّية، و سائر الأخبار داخلًا، لزم التخصّص، و إذا دار الأمر بينهما فالتخصّص أولى.

بيان ذلك: أنّه إن كان خبر السيّد داخلًا تحت أدلّة الحجّية فلا يمكن دخول سائر الأخبار تحتها، فيلزم تخصيصها به، و إن كان سائر الأخبار داخلًا فعلم- حينئذٍ- بحجّيتها و مقتضى العلم بحجّيتها هو العلم بعدم حجّية خبر السيّد و مقتضاه خروجه عن تحت أدلّة الحجّية و عدم شمولها له تخصّصاً «١».

و منها: أي الإشكالات التي أوردوها على أدلّة حجّية خبر الواحد: عدم شمولها للإخبار بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ، عن المفيد، عن الصّغار، عن العسكري عليه السلام.

و يمكن تقريب الإشكال بوجه:

الأول: دعوى انصراف الأدلة عن الإخبار مع الواسطة، و يمكن تقريره: بأن الأدلة منصرفة إلى الإخبار الوجدانية، مثل خبر الشيخ فقط، و منصرفة عن الأخبار الثابتة بالتعبد بقول الشيخ قدس سره كخبر المفيد و الصدوق و الصفار «٢».

و يمكن منع دعوى الانصراف:

أولاً: بأن كل واسطة من الوسائط إنما تُخبر عن المُخبر السابق عليها بلا واسطة، فالشيخ يخبر عن المفيد بلا واسطة، و المفيد- أيضاً- يُخبر عن الصدوق بلا واسطة، و هكذا.

مضافاً إلى أنا نقطع بوجود ملاك الحجية في الأخبار مع الوسائط أيضاً.

و يمكن تقرير الانصراف بوجه آخر لا يرد فيه ما اورد على الأول: و هو أنّ العُمدة في أدلة حجية أخبار الآحاد هو استقرار بناء العقلاء على ذلك، و بناؤهم إنما هو على العمل بالأخبار بلا واسطة أو مع وسائط قليلة إلى عشرة مثلاً، و أمّا مع كثرة عدد الوسائط بالغة أربعين واسطة- مثلاً- كما هو كذلك من زماننا هذا إلى عصر الأئمة عليهم السلام فليس بناؤهم على العمل بها.

و يمكن الجواب عنه أيضاً: بأن الوسائط في أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام ليست بهذه الكثرة، بل لا تزيد في كثير منها عن أربع أو خمس، و بلوغها إلى ثمانية أو تسعة في غاية الندرة؛ و ذلك لأن الوسائط فيها هي التعداد المذكور في الكتب الأربعة المدونة في عصر المشايخ الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم.

و أمّا من عصر المشايخ إلى زماننا فلا يحتاج إلى الواسطة؛ لأننا نقطع بأن كتب الأخبار الأربعة للمشايخ الثلاثة، كما نقطع بأن الفرائد- مثلاً- للشيخ الأنصاري- أعلى الله مقامه- و ثبوت ذلك بالتواتر، لا بأخبار الآحاد.

الثاني من الوجوه: أنّه لا بدّ من تحقّق الموضوع قبل الحكم، و أخبار الوسائط ليست كذلك، فإنّ خبر المفيد و الصفار إنّما يثبتان بوجوب تصديق الشيخ قدس سره في إخباره عمّن حدّثه، مع أنّه لا بدّ من تحقّق الموضوع في رتبة سابقة على الحكم «١».

الثالث: أنّه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط، فإنّ أخبارهم ليست مُحَرَّزة بالوجدان، فإنّ المحرّز بالوجدان هو خبر الشيخ فقط، لا الوسائط، بل يُراد إثباتها بالتعبد و الحكم بوجوب تصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بوجوب تصديق العادل مثبتاً لموضوع نفسه، و هو أخبار الوسائط، التي هي موضوع الحكم بوجوب التصديق، و هو محال؛ لأنّه لا بدّ من تحقّق الموضوع في مرتبة سابقة عن الحكم، ثمّ يتعلّق الحكم به، و ما نحن فيه ليس كذلك «١».

الرابع من الوجوه الذي يصعب الذبّ عنه: أنّه يعتبر في التعبد في الموضوعات الخارجية ترتّب أثر شرعيّ عليها، و إلّا فنفس الموضوعات الخارجية مع عدم ترتّب أثر شرعيّ عليها، غير قابلة لأن يتصرّف فيها الشارع بالجعل و الرفع، فالتعبد فيها إنّما هو بلحاظ آثارها الشرعية، و ليس في الأخبار مع الواسطة أثر شرعيّ يترتب عليها.

و أمّا الحكم بوجوب تصديق العادل: فإن اريد منه الوجوب القلبي و الالتزام و الاعتقاد الباطني، فقد تقدّم أنّه غير قابل لأن يتعلّق به حكم من الأحكام؛ لأنّ الاعتقاد بشيء له مبادٍ خاصّة يوجد بوجودها، و لا يمكن تحقّقه مع عدمها، و أنّه ليس تحت الإرادة و الاختيار حتّى يتعلّق به حكم من الأحكام.

مضافاً إلى أنّا لم نجد ما يدلّ على هذا الحكم- أي وجوب التصديق القلبي للعادل- في خبره من الأدلّة الشرعيّة «٢».

و أجاب الشيخ الأعظم قدس سره عن الوجه الثالث:

أوّلاً: بالنقض بالإقرار بالإقرار الثابت بالإجماع؛ حيث إنّ يثبت بالحكم بنفوذ الإقرار السابق الموضوع للحكم بنفذه.

و ثانياً: بأنّ هذا الإشكال مبنيّ على أنّ مفاد الآية إيجاب العمل الذي هو منشأ الانتزاع للحجّة، و أمّا بناءً على أنّ المراد منها جعل الكاشفيّة و الطريقيّة بتتميم كشفها، فلا يرد هذا الإشكال.

و بعبارة أخرى: إنّ هذا الإشكال إنّما يتّجه إذا كان الحكم موجداً لموضوعه واقعاً؛ بأن يتحقّق و يوجد الموضوع في نفس الأمر بالتعبد بعد ما لم يكن، و أمّا إذا فرض كشف الحكم عن موضوع كان موجوداً قبل الكشف واقعاً فلا، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الشارع المقدّس جعل الكاشفيّة و الطريقيّة لخبر الشيخ قدس سره فهو يكشف عن قول المفيد، و خبر المفيد كاشف و طريق إلى خبر الصدوق ... و هكذا، و حينئذٍ فلا يكون الحكم موجداً لموضوعه، بل هو كاشف عن وجوده قبله في نفس الأمر، فلا يلزم الاستحالة.

و ثالثاً: بأنّ أخبار الوسائط و إن كان خارجاً عن موضوع ذلك الحكم العامّ، لكن من المعلوم أنّ هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة و عدم قابليّتها لشموله، لا للفرق بينه و بين غيره في نظر المتكلّم، بل يشمله بنحو القضية الطبيعيّة- أي:

الحقيقيّة- لا الطبيعيّة المصطلحة «١». انتهى.

و على مدار هذه الأجوبة يدور ما ذكره الميرزا النائيني «٢» و المحقّق العراقي «٣» • و لكن لا بدّ من ملاحظة مفاد الآية؛ و أنّه هل هو ما ذكره أو لا؟ فنقول: لا ريب في أنّ مفهوم الآية على فرض ثبوته- كما هو المفروض- ليس هو جعل الكاشفيّة و الطريقيّة لخبر العادل، بل مفادها عدم وجوب التبيّن في العمل بخبر الواحد العادل، و حرمة العمل بخبر الفاسق بدون التبيّن، و إيجاب العمل بخبر العادل، لا جعل الطريقيّة و الكاشفيّة له بتتميم الجعل.

سَلّمنا ذلك، لكن قد عرفت أنّه يشترط في التعبد بالموضوعات- كما في استصحابها- ترثب أثر شرعيّ عليها، و لا أثر كذلك لها في هذا التعبد، و لا يمكن مع إفادتها لجعل الطريقيّة و الكاشفيّة إفادتها إيجاب تصديق العادل معاً، فإنّها لا تدلّ إلّا على أحد الأمرين: إمّا جعل الكاشفيّة و الطريقيّة، و إمّا إيجاب تصديق العادل، فعلى فرض كون مفادها جعل الكاشفيّة للخبر لا تفيد إيجاب تصديق العادل؛ حتى يقال:

إنّ ذلك أثر شرعيّ لها.

و عمدة الإشكالات في نظر القوم اثنان:

أحدهما: إشكال لزوم إيجاد الحكم لموضوع نفسه، و هو محال.

ثانيهما: عدم ترثب الأثر الشرعي على التعبد بخبر الشيخ و المفيد و غيرهما.

و أجاب الميرزا النائيني و المحقق العراقي عن الأول: بأن الذي هو غير معقول هو إثبات الحكم لموضوع شخص هذا الحكم، لا إيجاد موضوع لحكم آخر، فإن هذا بمكان من الإمكان، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن خبر المفيد إنما يثبت بوجوب تصديق الشيخ قدس سره في إخباره عن المفيد الذي فرضنا أنه محرز بالوجدان، و إذا ثبت خبر المفيد بوجوب التصديق يعرض عليه وجوب التصديق، و من وجوب تصديق المفيد يثبت خبر الصدوق، فيعرض عليه وجوب التصديق ... و هكذا إلى أن ينتهي إلى أول سلسلة الوسائط، فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر، فهنا موضوعات متعددة لأحكام متعددة من سنخ واحد، و تعدد الأحكام نشأ من انحلال قضية «صدق العادل» إلى أحكام متعددة حسب تعدد موضوعاتها، و حينئذ فلا يلزم المحذور المذكور.

و أجاب عن الثاني: بأن دليل الاعتبار و إن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلا أنه ينحل إلى قضايا متعددة الملحوظ فيها طبيعة الأثر، فإذا فرضنا أن سلسلة سند الروايات تنتهي بالأخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام عليه السلام فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد الأشخاص الواقعيين في السلسلة، و لكل منهم أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، و تكون كل قضية حاكمة على غيرها، فإن المخبر به بخبر الصفار الحاكي لقول العسكري عليه السلام في مبدأ السلسلة، لما كان حكماً شرعياً بمقتضى أدلة حجية خبر العادل، فوجوب تصديق الصفار من الآثار الشرعية المترتبة على خبر الصفار، فالصدوق الحاكي لقول الصفار قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعي، فيعم دليل الاعتبار قول الصدوق، فيجب تصديقه في إخبار الصفار له، فوجوب التصديق أثر شرعي ترتب على قول الصدوق.

ثم إن المفيد الحاكي لقول الصدوق قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعي، فيجب تصديقه أيضاً ... و هكذا إلى أن ينتهي إلى قول الشيخ المحرز بالوجدان، فكل لاحق يُخبر عن موضوع سابق ذي أثر شرعي، غايته أن الآثار من سنخ واحد، و لا محذور في ذلك إذا انتهت الآثار إلى أثر مغاير، و هو وجوب الشيء أو حرمة «١». انتهى.

أقول: قد تقدم أنه ليس مفاد الآية- على تقدير ثبوت المفهوم لها- إلغاء احتمال الخلاف في خبر الواحد و جعله علماً في عالم التشريع و تميم كشفه، بل ليس مفادها إلا إيجاب العمل بخبر الواحد، و على فرض ذلك ليس فيها حكومة؛ لما عرفت من أن الحكومة تحتاج إلى اللفظ و اللسان.

سلمنا ذلك، لكن جعل الكاشفة لموضوع يحتاج إلى أثر شرعي؛ ليكون الجعل بلحاظه، و يمكن تصويره بوجوه كلها مخدوشة:

الأول: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره و المحقق العراقي قدس سره: من أنه يكفي ترتب الأثر عليه و لو بألف واسطة، و لا يفتقر إلى ترتب أثر شرعي مستقل بلا واسطة، بل يكفي كون كل واحد من خبر الشيخ و الصدوق و المفيد جزء الموضوع للأثر و هو قول الإمام العسكري عليه السلام «١».

و فيه: أنه ليس للوجوب أو الحرمة- مثلاً- إلا موضوع واحد، و هو صلاة الجمعة- مثلاً- فصلاة الجمعة تمام الموضوع لحكمها بلا دخل شيء آخر في موضوعيتها له، و لذلك يثبت لها؛ سواء نقل الشيخ أو المفيد • ذلك أم لا.

الثاني: ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره في الدرر: و هو أن وجوب تصديق العادل فيما أخبر به ليس من قبيل الحكم المجعول للشك تعبدًا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر- من حيث إنه مفيد للظن النوعي- طريقاً إلى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء ملازم لشيء له أثر شرعاً أو عقلاً أو عادةً، نأخذ به و نرتب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المرتب عليه.

و السرّ في ذلك: أنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر وإن لم يلتفت المخير إلى الملازمة، فحينئذٍ نقول: يكفي في حجّة خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعيّ «٢».

و فيه: أنّه لا ملازمة شرعيّة و لا عقليّة و لا عاديّة بين خبر الشيخ و بين خبر المفيد • مثلاً: أمّا الملازمة الشرعيّة فتابعة للدليل عليها، و ليس فيما نحن فيه دليل يدلّ عليها، و أمّا آية النّبأ و نحوها فلا تدلّ إلّا على إيجاب العمل أو جعل الطريقيّة؛ بناء على ما ذكره بعض، و ليس فيها دلالة على الملازمة المذكورة. و أمّا انتفاء الملازمة العقليّة و العاديّة فواضح.

الثالث: أن يقال: إنّ الأثر العملي في المقام هو جواز التقوّل ب «قال المفيد» بعد إخبار الشيخ: بأنّه قال المفيد، فيترتب على خبر الشيخ هذا الأثر الشرعي ... و هكذا.

و فيه: أنّه صحيح، لكن خبر المفيد من الموضوعات الخارجيّة التي يفتقر في إثباتها إلى البيّنة، و لا يكفي مجرد خبر العدل الواحد- و هو الشيخ قدس سره في إثباته «١».

فإن قلت: الافتقار إلى البيّنة إنّما هو في الموضوعات الصّرفيّة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً، و أمّا الموضوعات التي تنتهي إلى ترتّب الأثر الشرعي عليها فلا يحتاج فيها إلى البيّنة.

و بعبارة أخرى: الموضوعات المحكيّة المنتهية إلى ما يترتب عليه الأثر الشرعي، لا تحتاج في إثباتها إلى البيّنة، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

قلت: هذا إنّما يصحّ إذا كان المحكيّ قول الإمام عليه السلام و المفروض فيما نحن فيه أنّ المحكيّ بخبر الشيخ هو قول المفيد، و هو ليس أثراً شرعيّاً، و أمّا قول الإمام و إنشاء الحكم فليس مقولاً لقول الشيخ، و لذا قد لا تجب صلاة الجمعة واقعاً، و مع ذلك يصدق الشيخ في إخباره عن المفيد إذا حدّثه المفيد بذلك.

ثمّ إنّ ما ذكره: من كفاية ترتّب الأثر على قول الصّغار الحاكي عن قول الإمام عليه السلام في مبدأ السلسلة.

فيه: بعد الغضّ عن أنّه يحكي قول الإمام عليه السلام لا نفس الحكم الشرعي، فلا يترتب الحكم الشرعي على خبر الصّغار أيضاً، أنّه لم يثبت خبر الصّغار إلّا بخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عنه، فلا بدّ أوّلًا من إثبات صحّة التعبّد بخبر الشيخ و منّ بعده حتى يثبت خبر الصّغار، و بدون إثبات خبر الشيخ و منّ بعده كيف يمكن إثبات خبر الصّغار؟! فإنّه ليس محرّراً بالوجدان- كما هو المفروض- فلا يُفيد مجرد ترتّب الأثر على خبر الصّغار و ليس لخبر الشيخ أثر شرعيّ يصحّ التعبّد بلحاظه؛ حتّى يثبت به إخبار منّ بعده، و قد تقدّم: أنّ وجوب التصديق لا يمكن أن يكون أثراً له؛ لأنّه إن أريد به الالتزام الباطني و العقد القلبي فهو ممتنع، و إن أريد به وجوب التصديق القولي- أي: القول بأنّ الشيخ قدس سره صادق في إخباره- فليس هو المقصود.

مضافاً إلى عدم الدليل عليه إلّا ذيل آية الاذن «١» التي هي- أيضاً- لا تدلّ على ذلك.

و إن أريد به وجوب التصديق العملي، فليس لوجوب التصديق عمل، و لا يتعلّق به العمل.

هذا كلّه- إشكالاً و جواباً- إنّما هو بحسب النظر العقلي و الدقائق العقليّة التي ذكرها القوم، و اقتفينا أثرهم فيها.

و التحقيق في الجواب عن جميع الإشكالات: أنّه لا بدّ من عرض الآية على العرف و العقلاء، فإنّ فهمهم هو المتّبع، أمّا الإشكال الأوّل- و هي دعوى الانصراف- فهي غير بعيدة بالدقّة العقليّة، لا بحسب المتفاهم العرفي، فإنّ العرف و العقلاء لا يرون فرقاً بين الخبر بلا واسطة و بينه مع الواسطة؛ بعد فرض دلالة الآية بحسب المفهوم على حجّية خبر الواحد، فإنّه إذا قال المولى لعبده: «إذا أخبرك العادل بقدوم الضيف فهبّ له الطعام و مقدّمات إكرامه و ضيافته»، فأخبره عادل عن عادل آخر بقدوم الضيف، فإنّ العقلاء لا يتأمّلون في لزوم تهيئة مقدّمات الضيافة على العبد؛ بإعمال الدقائق العقليّة المتقدّمة في شمول أمر المولى و قوله لهذا النحو من الأخبار، بل لا فرق عندهم بين الإخبار بلا واسطة و بينه مع الواسطة في شمول الدليل لهما.

و السرّ في ذلك: أنّهم لا يفهمون من الإخبار مع الوسائط إلّا نقل قول الإمام عليه السلام و الوسائط- عندهم و في نظرهم- طريقٌ محض ليست منظوراً فيها، و ليس لها موضوعيّة عندهم، فتأمّل جيّداً.

آية النّفر

و من الآيات التي استدلّ بها على حجّية أخبار الأحاد قوله تعالى: «قُلْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» «١»:

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره «٢» و جماعة «٣» إلى عدم دلالة الآية على حجّية خبر الواحد.

و ذهب الميرزا النائيني قدس سره إلى دلالتها عليها، و مهّد لذلك مقدّمات:

الاولى: أنّ كلمة «لعلّ» مهما تستعمل، تدلّ على أنّ ما يتلوها من العلل الغائيّة لما قبلها؛ من غير فرق في ذلك بين التكوينيّات و التشريعيّات، و من غير فرق فيما يتلوها بين الأفعال الاختياريّة و بين غيرها، فإن كان ما قبلها واجباً فما يتلوها- أيضاً- واجب، و إن كان مُستحبّاً فهو مستحبّ.

الثانية: المراد من الجمع في قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا» و قوله: «و لِيُنْذِرُوا» و قوله: «يَحْذَرُونَ»، هو الجمع الاستغراقي الأفرادي، لا المجموعي الارتباطي؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد من أفراد الطائفة، لا مجموعهم، كما أنّ المراد إنذار كلّ فرد منهم، لا المجموع.

الثالثة: ليس المراد من الحذر مجردّ الخوف و الحذر العقلي، بل المراد منه هو الحذر الخارجي، الذي يحصل بالعمل بقول المنذر و تصديق قوله و الجري على ما يقتضيه من الحركة و السكون، و ليس المراد الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق و العموم الاستغراقي في قوله تعالى: «لِيُنْذِرُوا» هو وجوب الحذر مطلقاً؛ سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا، غايته أنّه يجب تقييد إطلاقه بصورة عدالة المنذر؛ لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو منطوق آية النّبأ، و بعد العلم بهذه الامور لا أظنّ أحداً يشكّل في دلالة الآية الشريفة على حجّية خبر الواحد «١». انتهى.

أقول: في الآية الشريفة احتمالات:

الأوّل من الاحتمالات: أن يُراد منها: هلّا خرج من كلّ طائفة فرقة إلى جهاد الأعداء، و تبقى جماعة اخرى عند النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم.

و يؤيّد ذلك امور:

الأول: أنَّ قبلها قوله تعالى: «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ» «٢»، فإنَّ هذه الآية نزلت- على ما نُقل عن أبي جعفر الباقر عليه السلام «٣»- حين ما كان المؤمنون عدَّة قليلة، و كانوا مأمورين بالجهاد قاطبة، و قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» «٤» نزلت بعد كثرتهم و ازديادهم فهي ناسخة للأولى، و حينئذٍ فالتحريض المستفاد من كلمة «لو لا» إنّما هو على عدم تفرّقهم فرقتين.

الثاني: أنَّ الآية واقعة في سياق الآيات التي وردت في الجهاد.

الثالث: استعمال مادّة «النَّفَر» فإنّه يستعمل في النَّفَر إلى الجهاد غالباً في الكتاب المجيد.

الرابع: مناسبة معنى «النَّفَر» لغةً لذلك، فإنَّ معناه ما يُرادف في الفارسية ب «جهيدن»، كما في قوله تعالى: «كَانَتْهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ* قَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ» «١»، و أصله الفرع، و هو يُناسب الخروج إلى الجهاد.

الخامس: أنّها نزلت في المؤمنين؛ حيث حلفوا على عدم التخلّف عن غزوة يغزوها رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و لا سرّية؛ حيث إنّهُ صلى الله عليه وآله و سلم إذا خرج إلى الجهاد لا يتخلّف عنه إلّا المنافقون، فأُنزل الله وحياً و أخبر عيوب المنافقين، و بيّن نفاقهم «٢»، و على هذا الاحتمال ففي قوله: «وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» «٣» احتمالان:

أحدهما: أنَّ المراد: لتتفقه الفرقة الباقية مع النبيّ صلى الله عليه وآله و سلم يتعلّمون الأحكام و الآداب منه صلى الله عليه وآله و سلم فإذا رجعت الطائفة النافرة ينذرونهم بيان ما نزل من الآيات في غيابهم، و يُعلّمونهم السُّنن و الفرائض التي تلقّوها منه صلى الله عليه وآله و سلم.

و ثانيهما: أنَّ المراد: ليتفقه الفرقة النافرة في الدين؛ بما رأت من آيات الله، و حصل لهم بذلك بصيرة في الدين بظهور المسلمين و غلبتهم مع قلتهم على المشركين و نصرتهم على أعدائهم، و لينذروا قومهم من الكفار و المنافقين بنصرة الله المسلمين و تأييده لهم، و يخبروهم بذلك.

الثاني من الاحتمالات في الآية الشريفة: هو أنَّ قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» «١» ليس إنشاءً، بل إخباراً عن أنَّ وضع المؤمنين كذلك؛ لا يمكنهم معه نفر جميعاً من الأطراف إلى المدينة؛ لتعلّم الأحكام و تلقّيها من النبيّ صلى الله عليه وآله و سلم فهلّا نفر من كلّ فرقة طائفة؛ لعدم إمكان نفرهم جميعاً إلى المدينة لتعلّم الأحكام «وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ».

الثالث من الاحتمالات: أنَّ قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ» إنشاءً: بأنّه ليس لهم ذلك، و أنّه لا بدّ من نفر طائفة من كلّ فرقة، و حينئذٍ ففي قوله تعالى:

«لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» ثلاثة احتمالات:

أحدها: أنَّ المراد التفقه في خصوص المسائل الفرعية.

ثانيها: أنَّ المراد التفقه في خصوص اصول العقائد.

ثالثها: الأعمّ منهما.

و الاستدلال بالآية الشريفة على حجّية خبر الواحد، متوقّف على الاحتمال الثاني من الاحتمالات المتقدّمة آنفاً في معنى «قَلَوْ لَا نَفَرَّ مِنْ كُلِّ» مع إرادة التفقّه في خصوص المسائل الفرعية، وأمّا لو أريد منه خصوص اصول الاعتقادات فلا؛ لعدم حجّية خبر الواحد فيها قطعاً، و كذلك لو أريد منه الأعمّ منها و من الفروع، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّها- حينئذٍ- و إن دلّت على حجّية أخبار الأحاد مطلقاً، لكن تُخصّص بغير اصول العقائد بحكم العقل بعدم حجّية خبر الواحد فيها.

لكن هنا إشكال آخر: و هو أنّ المراد من التفقّه تعلّم الأحكام الشرعية عن اجتهاد، فتدلّ على حجّية خبر الواحد المجتهد الفقيه فيما ينقله، و لا تدلّ على حجّية خبر الواحد في صورة مجرد نقل الرواية مع عدم كون المخبر فقيهاً و مجتهداً، كما هو المطلوب.

و أيضاً تدلّ الآية الشريفة: على حجّية الخبر المشتمل على الإنذار و المتضمّن للتخويف لا مطلقاً، فلا تدلّ على حجّية مجرد نقل رأي الإمام عليه السلام مثل وجوب التسبيحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين ثلاثاً، فإنّ الإنذار إنّما يتحقّق بالإخبار: بأنّ العمل الفلاني يوجب العذاب و الدخول أو الخلود في الجحيم، فهذه الآية في مقام بيان وظائف الوعّاظ و المنذرين، لا فيما هو المطلوب.

ثمّ إنّ مفاد الآية: هو وجوب التفقّه على كل واحد من الطوائف و وجوب إنذارهم لقومهم عند رجوعهم رجاءً لحذرهم لكن ليس في الآية دلالة على وجوب القبول منهم بمجرد إخبار عدلي واحد بحكم من الأحكام، و ليس في الآية إلّا مجرد احتمال ترتّب الحذر تكويناً بسبب حصول مبادئه من الإنذار، و هذا غير وجوب قبول الخبر و العمل على طبقه، فلعلّ أصل العمل كان مشروطاً بحصول العلم: إمّا لوثوقهم بالمخبر أو فحصهم عمّا أخبر به و العمل به بعد حصول العلم من الخارج، و إمّا لأجل أنّه ليس في الآية إلّا إنذار الطائفة لقومهم، و ظاهره إنذار جميع الطائفة للقوم، و حينئذٍ فالآية أجنبية عمّا نحن فيه.

مع أنّ الظاهر من بعض الأخبار أنّ الآية راجعة إلى وجوب معرفة الإمام إذا حدثت للإمام الذي قبله حادثة، مثل ما رواه الكليني في باب «ما يجب على الناس عند مضي الإمام» عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا حدث على الإمام حدث، كيف يصنع الناس؟

قال: (أين قول الله عزّ و جلّ: «قَلَوْ لَا نَفَرَّ» الآية؟! قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، و هؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم) «١».

و مثل صحيحة عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامّة: إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: (من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهليّة).

فقال: (الحقّ و الله).

قلت: فإنّ إماماً هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيّ له لم يسعه ذلك؟

قال: (لا يسعه؛ إنّ الإمام إذا هلك وقعت حجة وصيّ على من هو معه في البلد، و حقّ النّفَر على من ليس بحضرته إذا بلغهم إنّ الله عزّ و جلّ يقول: «قَلَوْ لَا نَفَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» الآية) «١» ... إلى غير ذلك من الأخبار.

و حينئذٍ ففي دلالة الآية على حجّية خبر الواحد وجوه من الإشكالات.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره فإنّ ما ذكره في الأمر الأوّل من القاعدة الكلّيّة- من أنّ ما بعد «لعلّ» غاية لما قبلها، فتجب حيث يجب- غير مسلّم في جميع الموارد:

منها: «لَعَلَّكَ باخَعُ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» «٢»، وكذلك ما ذكره من إطلاق الآية الشامل لجميع أقسام الخبر، و تأييد ذلك بأنّ الجمع في «ليتفقوها» و «لينذروا» استغراقيّ، فإنّ الاستغراق إنّما هو في الأفراد، و الإطلاق في الحالات، و أحدهما غير مربوط بالآخر، فالإطلاق في الآية ممنوع، و قد عرفت أنّه ليس في الآية ما يدلّ على وجوب القبول بمجرد إخبار العدل الواحد بحكم من الأحكام الشرعيّة، و ليس فيها إلّا احتمال ترتّب الحذر على إنذارهم تكويناً، و هو كافٍ في عدم لزوم لغويّة الإنذار مع عدم حجّيّة خبر الواحد أيضاً.

و أمّا ما قيل: من أنّ المقدّمة تابعة لذي المقدّمة في السعة و الضيق و الوجوب و الاستحباب «١»، فهو واضح الفساد. ثمّ إنّّه لا ينبغي التعرّض لسائر الآيات التي استدلّوا بها في المقام، مثل آية الكتمان «٢» و نحوها؛ لوضوح عدم دلالتها على المطلق، فهي بالإعراض عنها أخرى.

الدليل الثاني: الأخبار

و أمّا الكلام في الأخبار التي استدلّوا بها على حجّيّة خبر الواحد:

فقد تقدّم أنّها على طوائف: منها الواردة في علاج تعارض الأخبار، و منها ما ورد في مقام توثيق بعض الرواة الأمره بأخذ الأحكام من بعضهم مثل قوله عليه السلام:

(العَمَرِي و ابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنيّ فعنّي يؤدّيان) «٣» و غير ذلك.

و لا يخفى أنّه لا دلالة لها على حجّيّة خبر الواحد بمعنى إنشاء حجّيّته، نعم يُستفاد منها أنّ حجّيّة خبر الثقة كان مفروغاً عنها، كروايات علاج التعارض، فإنّ المفروض فيها أنّ الكبرى الكلّيّة- وهي حجّيّة خبر الثقة- مسلّمة و مفروغ عنها، و كذا، ورد منها في سائر أبواب الفقه فإنّه يظهر منه مفروغيّة تلك الكبرى الكلّيّة، مثل خبر عروة البارقي؛ حيث أخبر بما فعله، و صدّقه النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و قال صلى الله عليه و آله و سلم:

(بارك الله لك في صفقة يمينك) «٤». لكن قد تقدّم: أنّ الاستدلال بها متوقّف على ثبوت تواترها، و ليست متواترة لفظاً و لا معنىً، لكن هنا كلام ذكره صاحب الكفاية، و تبعه شيخنا الحائري *: و هو أنّها و إن لم تكن متواترة لفظاً و لا معنىً، و لكنّها متواترة إجمالاً؛ و للعلم بصدور بعضها منهم عليهم السلام و مقتضاه حجّيّة ما هو أخصّ مضموناً من الجميع، كالخبر الذي جميع وسائطه مزكّيّ بعدلين و كان عالي السند، و إذا دلّ من بين الأخبار ما هو كذلك على حجّيّة خبر مطلق الثقة، أثبت به حجّيّة مطلق خبر الثقة «١».

و فيه أوّلًا: أنّ لا نُسلّم وجود خبر من هذه الأخبار ما هو كذلك؛ أي خبر عالي السند؛ و جميع وسائطه مزكّيّ بعدلين، و قد دلّ على حجّيّة خبر مطلق الثقة.

و ثانيًا: لا نُسلّم التواتر الإجمالي المذكور رأساً؛ و ذلك لما عرفت: من أنّه يشترط في التواتر مطلقاً بلوغ كل مرتبة من مراتب الرواية في سلسلة سندها حدّاً يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، و على فرض كون من قبل المشايخ الثلاثة إلى الإمام عليه السلام كذلك، ففي مرتبتهم ليس كذلك، فإنّ مجرد نقل الكليني- مثلاً- تواتر خبر أو الشيخ رحمه الله

أو الصدوق قدس سره أو جميعهم، لا يعدّ تواتراً بل هو نقل له بخبر الواحد و هو لا يفيد العلم لاحتمال الخطأ و الاشتباه في مرتبتهم؛ لعدم بلوغه حدّ التواتر فيها.

فانقذ بذلك: أنّه قلّمَا يوجد خبر في جميع أبواب الفقه يجتمع فيه شرائط التواتر، و حينئذٍ فالاستدلال بالأخبار لحجّة الأخبار غير مستقيم.

الدليل الثالث: الإجماع

و أمّا الاستدلال بالإجماع القولي «٢» فهو موهون في المقام جدّاً مع نقل السيّد قدس سره الإجماع على عدم الحجّة «١»، مضافاً إلى وضوح استناد القائلين بالحجّة إلى مثل آية النبأ و نحوها، و يتلوه في الضعف الاستناد في المقام إلى سيرة المنشرعة بما هم منشرون.

الدليل الرابع: بناء العقلاء

فالعمدة في حجّة أخبار الآحاد هو بناء العقلاء في جميع الأعصار و الأمصار على العمل بخبر الثقة في جميع امورهم، و هو ممّا لا ريب فيه و لا إشكال، و أنّ عملهم هذا مستقرّ على ذلك بما هم عقلاء، لا بما هم منشرون و مسلمون، بل هو كذلك قبل الإسلام، و كان هذا بمرأى و منظر من الشارع المقدّس و الأئمة عليهم السلام و لم يردعوا عنه، كما سيحيي، بل شاركوهم في هذا البناء و العمل، و لا ريب في أنّ بناءهم إنّما هو على العمل بخبر مطلق الثقة.

و على فرض ارتياب أحد من عملهم على ذلك بهذه السعة؛ بتوهم أنّ بناء العقلاء دليل لبّي لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، نقول: يمكن على هذا الفرض - أيضاً - إثبات حجّة خبر مطلق الثقة، نظير ما تقدّم من المحقّق الخراساني؛ و ذلك لأنّه لا ريب في أنّ القدر المتيقّن من بناءهم هو العمل بالخبر الذي جميع وسائطه متّفق عليه في الوثاقة بين العلماء؛ بحيث لم يكن لأحد من العلماء غمز و طعن في واحد من وسائطه، فإذا كان في الأخبار ما هو كذلك، و قد دلّ على حجّة خبر مطلق الثقة، يثبت المطلوب، و في الأخبار يوجد ما هو كذلك، مثل ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن عبد الله الحميري و محمد بن يحيى العطار القمي جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري إلى العباس القمي عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن الثالث قال: سألته و قلت: من اعامل، و عمّن آخذ، و قول من أقبل؟ فقال له: (العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، فاسمع له و أطع، فإنّه الثقة المأمون) «١»، فإنّ الرواة الواقعيين في سلسلة سند هذه الرواية ممّا اتّفق على توثيقهم العلماء، و لا غمز لأحد فيهم، و لا ريب أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو العمل بمثل هذا الخبر، الدالّ على أنّ حجّة خبر مطلق الثقة مفروغ عنه من حيث التعليل بقوله عليه السلام: (إنّه الثقة المأمون)، فلا يرد عليه: أنّ هذا الخبر يدلّ على حجّة خبر خاصّ، و هو الثقة عند الإمام عليه السلام بقوله عليه السلام: (العمري ثقتي) «٢»؛ و ذلك لأنّ التعليل المذكور فيها يدلّ على مفروغيّة حجّة خبر مطلق الثقة، فهو نظير: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مُسكر».

فإن قلت: فلم أنكرتم على المحقّق الخراساني في دعواه التواتر الإجمالي و وجود خبر هو أخصّ الأخبار المذكورة، المعلوم إجمالاً صدور بعضها؛ بناء على تسليم التواتر الإجمالي، فإنّ الرواية المذكورة كذلك، و قد دلّت على حجّة خبر مطلق الثقة؟

قلت: و ذلك لأجل أنّه على فرض ثبوت التواتر الإجمالي بين هذه الأخبار لا بدّ أن يؤخذ بناء على ما ذكر بأخصّها مضموناً، و أخصّها كذلك بين الأخبار هو مثل الرواية التي سألت الراوي فيها من الإمام عليه السلام: عمّن آخذ معالم

دينبي؟ فقال مشيراً إلى زرارة: (فعليك بهذا الجالس) «٣»، فإن غاية ما يدلّ هذه الرواية هو اعتبار مثل رواية زرارة من الفقهاء بلا واسطة، و لا تدلّ على اعتبار خبر مطلق الثقة و لو لم يكن فقيهاً، أو مع الوسائط الكثيرة، و لا يدلّ على حجّة مطلق خبر الثقة.

و هذا بخلاف ما إذا أخذنا بالقدر المتيقّن من بناء العقلاء، فإنّه لا ريب في أنّ القدر المتيقّن هو بناؤهم على العمل بما تقدّم من الرواية، و هي موجودة بين الأخبار، دالّة على حجّة خبر مطلق الثقة.

ثمّ إنّ المراد من بناء العقلاء: هو بناؤهم على العمل بخبر الواحد في مقام الاحتجاج و المخاصمة بين الموالي و العبيد، فإنّه لا شبهة في احتجاج المولى على العبد و بالعكس بخبر الواحد، و لا يسمع الاعتذار بعدم حصول الظنّ له منه أو وجود الظنّ بالخلاف.

فلا يرد في المقام: أنّ لا نُسلّم بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مطلقاً، و أنّ عملهم على العمل بخبر الثقة إنّما هو في موارد شخصيّة و امور جزئية خاصّة بهم، لا في مقام الاحتجاج.

فإنّك عرفت أنّه لا ريب في احتجاجهم به و استنادهم إليه في مقام الاحتجاج أيضاً.

فلا بدّ من صرف عنان الكلام في أنّه هل يوجد من الآيات و الروايات ما يصلح للردعيّة عن هذا البناء العقلاني أو لا؟ فنقول:

إنّ ما يمكن أن يقال: إنّّه صالح لذلك، هي الآيات الناهية عن العمل بالظنّ «١» و بما وراء العلم «٢».

و لكن لا يخفى أنّها لا تصلح لذلك، لا لما أفاده المحقّق الخراساني «١» و غيره «٢»: من اختصاصها باصول العقائد؛ لأنّه بالنسبة إلى قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» صحيح بقربنة سياقها من الآيات التي قبلها، لكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ لما تقدّم من أنّها لو لم تختصّ بالفروع لم تختصّ بالأصول، بل تعمّهما، بل لأجل أنّه لا يمكن أن يريد من الظنّ فيها أي في الآيات الظنّ الاصطلاحي، و كذلك عدم العلم؛ لأنّه لو اريد ذلك يلزم من التمسك بها عدم التمسك بها؛ حيث إنّها و إن كانت قطعيّة السند، لكنّها ظنيّة الدلالة، و ليست نصّاً في ذلك.

لا يقال: نعم، و لكن استقرّت سيرة العقلاء على العمل بالطواهر.

لأنّ نقول: استقرّت طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد أيضاً، فلا يمكن أن يُراد بالظنّ فيها الظنّ الاصطلاحي، و كذلك العلم، فلا بدّ أن يُراد النهي عن اتّباع غير الحجّة، و حينئذٍ فخير الواحد خارج عن تحت هذا العموم بالورود، كما تقدّم سابقاً، و لا يتبادر منها هذا الظنون في أذهان المسلمين- أيضاً- و لذا لم يختلّ بنزول هذه الآيات أسواقهم و نظامهم، مع استقرار بنائهم فيها على العمل بخبر الواحد و نظائره من الأمارات الظنيّة، مثل اليد و أصالة الصّحة في فعل الغير، و لم يسأل النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أحدٌ بعد نزول هذه الآيات عن تكليفهم و وظائفهم بالنسبة إلى العمل بمثل هذه الظنون، و ليس ذلك كلّهُ إلّا لأجل عدم انسباق مثل هذه الظنون من الآيات إلى أذهانهم.

ثمّ إنّ ذكر المحقّق الخراساني قدس سره هنا إشكالاً في رادعيّة الآيات: بأنّ رادعيّتها دوريّة؛ لأنّها متوقّفة على عدم مخصّصيّة السيرة لها، و عدمها موقوف على ردعها عنها، و إلّا لخصّصت الآيات بها، أو تقيّد إطلاقها بها.

ثمّ استشكل بلزوم الدور في العكس أيضاً، و أجاب عنه بما ذكره في «الكفاية»، فراجع «١».

و ذكر في الحاشية: أنّه على فرض عدم إمكان إثبات الرادعية و لا عدم الرادعية؛ للزوم الدور في كلا الطرفين، أمكن التمسك باستصحاب السيرة العقلية بين المسلمين في أول زمان البعثة إلى زمان نزول الآيات الناهية، فإنّها لم تنزل في عام البعثة، بل بعد مُضيّ سنوات من زمان البعثة، و لا ريب في أنّ بناء المسلمين على العمل بأخبار الآحاد من زمان البعثة إلى زمان نزول الآيات، و لم يردع عنه الشارع، فيستصحب ذلك بعد نزول الآيات المذكورة «٢». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ ذلك يحتاج إلى إثبات عمل المسلمين على أخبار الآحاد فيما بين زمان البعثة و بين نزول الآيات؛ كي يقال: إنّ عدم ردع الشارع عنه إمضاء لطريقتهم، لكن أنّى له قدس سره بإثباته، فإنّهم- حينئذٍ- لم يفتقروا إلى العمل بأخبار الآحاد في أحكامهم الشرعية مع حضور النبي صلى الله عليه وآله و سلم و قلّة عدد المسلمين، و لأنّ النبي صلى الله عليه وآله و سلم كان يبيّن لهم الأحكام الشرعية بنفسه الشريفة، نعم بعد انتشار الإسلام و مُضيّ سنوات من البعثة و كثرة عدد المسلمين، ربّما كانوا يحتاجون إلى العمل بأخبار الآحاد في الأحكام الشرعية؛ لأجل عدم إمكان سؤال جميعهم منه صلى الله عليه وآله و سلم.

و بالجملة: الاستصحاب المذكور يتوقّف على إثبات استقرار بناء المسلمين قبل نزول الآيات على العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعية و إمضاء النبي صلى الله عليه وآله و سلم ذلك، و ليس بثابت، بل يمكن دعوى ثبوت خلافه.

و ثانياً: إن أراد بالاستصحاب المذكور الاستصحاب العقلاني فهو قدس سره ينكره، و نحن- أيضاً- ننكره.

و إن أراد به الاستصحاب الشرعي فليس الدليل عليه إلّا خبراً أو خبرين لزرارة «١»، و لا دلالة لسائر الأخبار المذكورة في باب الاستصحاب عليه، و المفروض أنّا في مقام إثبات حجّة خبر الواحد، فلا يصحّ التمسك لذلك بالاستصحاب الثابت حجّيته بخبر الواحد، و لا ينبغي التعرض بعد إثبات حجّة خبر الثقة لمبحث الانسداد و لا لمقدماته، فإنّ باب العلم و إن كان منسداً، لكن باب العلميّ ليس منسداً- أي خبر الثقة- فإنّ جُلّ الأحكام مستفاد من أخبار الآحاد عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، و الحمد لله ربّ العالمين.

الباب الثالث في البراءة و الاشتغال

الفصل الأوّل ترتيب مباحث الاصول

اختلف القوم في بيان مجاري الاصول العملية و تقسيمها «١»، و التحقيق فيه أن يقال: إنّ المكلف إذا التفت إلى الحكم الشرعي الواقعي فإنّما أن يحصل له القطع به تفصيلاً، أو إجمالاً كأن يقطع بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر مثلاً.

و إنّما أن يحصل له القطع بقيام الأمانة على الحكم الواقعي: إمّا تفصيلاً كالقطع بقيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، أو إجمالاً كما لو قطع بقيام الأمانة إمّا على وجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

و إنّما أن لا يحصل له القطع؛ لا بالحكم الواقعي، و لا بالأمانة عليه؛ لا إجمالاً، و لا تفصيلاً. و حينئذٍ فإنّما أن تقوم هناك حجّة على الواقع، كما لو فرض لشكّه حالة سابقة ملحوظة، و إمّا أن لا تقوم هناك حجّة على الواقع، كما فيما ليس لشكّه حالة سابقة ملحوظة، فالأوّل مجرى الاستصحاب، و هو حجّة على الواقع، و الثاني مجرى البراءة.

و انقدح بذلك: أنَّ بعض مباحث الاشتغال داخل في مباحث القطع، و هو العلم الإجمالي بالحكم الواقعي من غير فرق بين الشبهة المحصورة و الغير المحصورة، و لا وجه للبحث عنه في باب آخر، و لا معنى لاحتمال الرخصة فيه في بعض الأطراف، فإنَّ الاحتمال المذكور ممَّا لا يمكن اجتماعه مع العلم الإجمالي بالحكم الواقعي الفعلي كما لا يخفى.

كما أنَّ بعض مباحث الاشتغال داخل في مبحث الظنِّ و الأمارات، مثل ما إذا تعلَّق العلم الإجمالي بقيام أمانة معتبرة على الحكم الواقعي، فلا وجه لجعل باب الاشتغال باباً على حدة.

و أمَّا البحث في دوران الأمر بين المحذورين فلا ينبغي أن يُجعل له بابٌ مستقلٌّ على الانفراد، و سيأتي الكلام فيه في ضمن المباحث الآتية.

و أمَّا مبحث التعادل و الترجيح فهو من متعلّقات مبحث الأمارات.

فتلخص: أنَّ أبواب المباحث في الكتاب أربعة:

الأول: باب القطع.

الثاني: باب الأمارات و الظنِّ.

الثالث: باب البراءة.

الرابع: باب الاستصحاب.

و لا بدَّ من مراعاة هذا الترتيب بحسب العمل - أيضاً- فإنَّ القطع متى حصل لا بدَّ من العمل على وفقه، و لا تصل النوبة معه إلى العمل بالأمارات، و الأمارات مقدّمة بحسب العمل على الاستصحاب، ثمَّ البراءة، فمباحثها متأخرة عن الجميع، و ذلك في القطع واضح؛ لانتفاء موضوع الأمارات و الاصول معه، و إنّما الكلام في غيره من المراتب، و هي تقدّم العمل بالأمارات على الاستصحاب، و الاستصحاب على البراءة.

الفصل الثاني وجه تقديم الأمارات على الاصول

و يختلف ذلك باختلاف الدلّة الدالّة على حجّية خبر الواحد و سائر الأمارات من بناء العقلاء أو الأدلّة الشرعيّة، و كذلك في أنَّ وجه حجّية الاستصحاب هو بناء العقلاء أو الأخبار الدالّة عليه، و كذلك البراءة، فإنّه يختلف الحال في البراءة العقلية و الشرعية، فلا بدَّ من ملاحظة كلّ منهما مع الآخر في كلّ واحد من الفروض المذكورة:

فنقول: أمَّا الكلام في تقديم الأمارات على الاستصحاب فهو إنَّ القول: بأنَّ الدليل على حجّية الاستصحاب هو بناء العقلاء عليه، ضعيفٌ جدّاً، فلا تعرّض للبحث في هذا الفرض، فلا بدَّ من البحث عن ذلك بناء على أنَّ الوجه في حجّية الاستصحاب هو الأخبار الدالّة عليها كقوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين أبداً بالشك) «١»، و في هذه العبارة احتمالات:

أحدها: أنَّ المراد باليقين هو اليقين الوجداني الجازم، و المراد بالشك هو المتساوي الطرفين.

و ثانيها: أنَّ المراد بالشك الأعمّ من المتساوي الطرفين و غير المتساوي كما هو الظاهر، فإنَّ الشك عبارة عن عدم العلم.

وَأَمَّا الظَّنُّ وَ الْوَهْمُ فهما اصطلاحان علميَّان، و يؤيِّده جعل الشكِّ في الرواية في قبال اليقين، و قوله عليه السلام: (و لكن تنقضه بيقين آخر)، و المراد باليقين اليقين الوجداني الجازم.

و ثالثها: أن يراد من اليقين الحجَّة، و من الشكِّ اللَّاحِجَّة، فالمعنى: لا تنقض الحجَّة بِاللَّاحِجَّة.

أَمَّا الاحتمال الأوَّل: فهو ضعيف جدًّا؛ لما عرفت من أنَّ الشكَّ عبارة عن عدم العلم الشامل للظنِّ و الوهم، فإنَّهما اصطلاحان علميَّان حادثان، فيبقى الاحتمالان الآخران:

أَمَّا على الاحتمال الثاني: ففي تقديم الأمارات على الاستصحاب إشكال؛ حيث إنَّ اعتبار الأمارات: إمَّا لأجل بناء العقلاء على العمل بها- كالعمل بالظواهر و خبر الثقة- مع إمضاء الشارع له، على ما هو الحقُّ و التحقيق، و إمَّا لدلالة الأخبار على اعتبارها.

و على أيِّ تقدير فهي إنَّما تقدِّم على الاستصحاب إذا كان لسان دليل اعتبارها جعلها علمًا في عالم التشريع، فإنَّها- حينئذٍ- حاكمة على الاستصحاب، و يصير نقضُ اليقين بها نقضًا باليقين تعبدًا.

لكن لسان دليلها ليس كذلك، فإنَّه ليس بناء العقلاء على العمل بها من باب أنَّها علم كما عرفت سابقًا، و كذلك بناء على أنَّ الدليل على حجَّيتها الأخبار.

نعم، لو قلنا بدلالة مفهوم آية النبأ «١» على حجَّيتها، و أنَّ مفهومها: أنَّه لا يجب التبيُّن في خبر العادل؛ لأنَّه مبين في نفسه، فذلك توسعة في اليقين المأخوذ في أخبار الاستصحاب، و لكنَّه تقدير على تقدير.

و الحقُّ: أنَّ تقديم الأمارات على الاستصحاب في غاية الإشكال بناءً على هذا الوجه؛ لما عرفت من أنَّ تقديمها و حكومتها على الاستصحاب مبنيٌّ على دلالة دليلها على أنَّها علم تعبدًا و في عالم التشريع، و ليس كذلك.

و أمَّا بناءً على الاحتمال الثالث: فتقدِّم الأمارات على الاستصحاب واضح، و هذا الاحتمال هو المتعيَّن، و يؤيِّده امور:

منها: الأخبار الصحاح الثلاثة لزرارة، و في أحدها قوله: (و إلَّا فإنَّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبدًا بالشكِّ) «٢»؛ إذ ليس المرادُ من اليقين بالوضوء اليقينَ الجازم الوجداني، فإنَّه في غاية الثُّدرة، فإنَّ الغالب احتمال وقوع خلل في الوضوء بعده، فالحكم بصحَّته و أنَّه على وضوء إنَّما هو لأجل قاعدة الفراغ.

و في صحيحته الاخرى: (و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى، و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقينَ بالشكِّ، و لا يُدْخِلُ الشكَّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر ...) «٣» إلخ، فإنَّ المراد باليقين: إمَّا اليقين بالإتيان بالثلاث، أو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل ذلك، و على أيِّ تقدير فالمراد به الأعمُّ من اليقين الوجداني و غيره.

و في صحيحته الثالثة: قلت له: أصاب ثوبي دمٌ رُعاف أو شيء من منيَّ ... إلى أن قال:

قلت: فإن ظننتُ أنَّه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئًا، ثمَّ صلَّيت، فرأيت فيه؟

قال: (تغسله و لا تعيد الصلاة).

قلت: لمَ ذاك؟

قال: (لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) «١»، فإنه ليس المراد من الطهارة الطهارة الظاهرية؛ لعدم افتقارها إلى الاستصحاب، فإنه مع الشك في الطهارة يحكم بها بنفس قاعدة الطهارة، بل المراد هي الطهارة الواقعية، وليس المراد من الطهارة الواقعية هو اليقين الوجداني بها، بل المراد هو الأعم منه و مما ثبت بالأمارات لقلة اليقين الحقيقي الوجداني بالطهارة، كما لا يخفى.

و يشهد لما ذكرنا أيضاً: ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس عن معاوية بن وهب، قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة، و يدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه، و نحن لا ندري ما أحدث في داره، و لا ندري ما أحدث له من الولد إلّا أنا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً و لا حدث له ولد، و لا تُقسّم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل: أن هذه الدار دار فلان بن فلان مات و تركها ميراثاً بين فلان و فلان، أ و نشهد على هذا؟ قال: (نعم) «٢» الحديث.

حيث دلّ على جواز الشهادة باستصحاب كون المال له، و لا ريب في أنه لم يكن متيقناً بأن المال له، و لا ببقائه على ملكه، بل الحكم في الابتداء- أيضاً- بأنه ماله، إنّما هو لأجل قاعدة اليد و نحوها، لا بالقطع الحقيقي.

و يؤيد ما ذكرنا- أيضاً- الاعتبار العرفي، فإنّ المراد باليقين عند العرف و العقلاء هو الأعم من العلم الوجداني و ما ثبت بالأمارات.

و منه يظهر: اندفاع الإشكال في جريان استصحاب ما ثبت سابقاً بالأمارات المعتبرة من الأحكام و الموضوعات، مع أنّ المأخوذ في روايات الاستصحاب هو اليقين السابق؛ لقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك)، فإنهم اختلفوا في هذا المقام، فاختار كلٌّ مهرباً من الإشكال، و لعلّ الشيخ الأعظم قدس سره في فُسحة من هذا الإشكال؛ حيث ذهب إلى أنّ المراد باليقين هو المتيقن «١»، و كذلك المحقق الخراساني قدس سره حيث ذهب إلى أنّ مفاد الأخبار جعل الملازمة بين القضية المتيقنة و المشكوك «٢».

و تخلّص بعض آخر- الميرزا النائيني قدس سره:- بأنّ الأمارات علم عند العقلاء في عالم التشريع، فيشملة اليقين في (لا تنقض اليقين بالشك) «٣».

و هذا الإشكال لو كان متوجّهاً اختلّ باب الاستصحاب في الفقه، و لكنّه مندفع بما ذكرناه و استظهرناه من أخبار الاستصحاب: من أنّ المراد من اليقين هو الحجّة و من الشكّ عدمها، فالمعنى لا تنقض الحجّة باللاحجة.

و حينئذٍ فلو قام خبر الواحد أو غيره من الأمارات المعتبرة على خلاف الحالة السابقة و نُقض اليقين بها، فليس هو نقض اليقين بالشكّ، بل هو نقض لليقين باليقين بالمعنى المذكور، و حينئذٍ فأدلة الأمارات واردة على الاستصحاب.

و أمّا تقدّم الأمارات على البراءة العقلية فهو- أيضاً- بنحو الورد بل التخصّص؛ حيث إنّ الأمارات- عقلانية أو شرعية- بيان ينتفي بها موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و أمّا البراءة الشرعية المستندة إلى مثل حديث الرفع «١»، فقد تقدّم أنّه ليس المراد من العلم في (ما لا يعلمون) و نحوه العلم الوجداني، بل المراد منه و نحوه من الإطلاقات الشرعية هو الحجّة الأعم من العلم الوجداني و الأمارات، كما لا يخفى على المتتبع.

و حينئذٍ فمعنى حديث الرفع: أنّه رُفِعَ ما لم يَقم الحجة و الأمارات على ثبوته من التكاليف، فالأمارات حينئذٍ حاكمة على البراءة الشرعية أيضاً.

و أمّا تقدّم الاستصحاب على البراءة العقلية، فلما عرفت من أنّ المراد من العلم في (ما لا يعلمون) و نحوه هو الحجة، و الاستصحاب حجة.

و أمّا تقدّم الاستصحاب على البراءة العقلية، فلأنّ الاستصحاب بيان ينتفي به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و تفصيل الكلام في هذا المقام موكول إلى محلّه و هو باب الاستصحاب.

ثمّ ليُعلم أنّ المقصود هنا البحث عن الشبهة الحكمية؛ أي فيما اشتبه حكمه الكلّي الذي هو بحث اصوليّ، و أمّا البحث عن الشبهة الموضوعية فهو خارج عن هذا المبحث، فإنّ البحث فيها فقهيّ لا اصوليّ.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم قدس سره فصلّ الكلام في كلّ واحدة من الشبهة التحريميّة و الوجوبية و الموضوعية، و كلّ واحدة منها: إمّا لفقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين ... إلى غير ذلك من الأقسام «١».

و لكن الأولى ما صنعه المحقّق الخراساني في «الكفاية» «٢» من البحث عنها جملةً واحدة؛ لوحدة المناط في جميع أقسامها، و إن كان لكلّ واحد من الأقسام خصوصيّة تختصّ به، لكن لا ينبغي انفراد البحث في كلّ واحد منها على حدة، غاية الأمر أنّ البحث مع الأخباريين إنّما هو في الشبهة التحريميّة فقط.

الفصل الثالث

أدلة القول بالبراءة في الشبهات الحكمية

فنقول: استدللّ الاصوليون للبراءة- فيما لو شكّ في حكم كلّيّ تكليفيّ- بآيات:

الدليل الأول: الآيات

منها: قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا» «١»، لا إشكال في دلالة الآية على البراءة بأبلغ وجه؛ و ذلك لأنّ الظاهر أنّ الآية راجعة إلى يوم القيامة، و أنّ المراد بالعذاب فيها هو العذاب الاخرى؛ لورودها في سياق الآيات المربوطة بيوم القيامة، و هي قوله تعالى: «وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا* إقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا* مَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى* وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...» «١» الآية، فمعنى الآية: أنّه ليس من عدلنا و شأننا و دأبنا أن نُعَذِّبَ أحداً يوم القيامة، إلّا بعد إتمام الحجة عليه بإرسال الرسل و بيان الأحكام، فليس للرسول موضوعيّة للعذاب إلّا من جهة الرسالة و بيان الأحكام و إتمام الحجة، فهو كناية عن البيان، فتدلّ على أنّه تعالى لا يعذب أحداً إلّا بعد البيان ببعث الرسل و إتمام الحجة، و كذلك بعد بعث الرسل و البيان و لكن لم يصل بعدُ إلى المكلف؛ لأجل بعد المسافة بينهما بدون تقصير من المكلف، و كذلك لو كان عدم الوصول لأجل مرور الدهور و الأعوام، أو لأجل الموانع و الأسباب العادية لا عن تقصير من المكلف، بل لو فرض أنّه بذل جهده، و استفرغ وسعه، و تفحص عن الدليل بمقدار طاقته، و لم يظفر بالدليل، فإنّه يصدق عليه عدم البيان فيه أيضاً.

ثمّ على فرض كون المراد من العذاب هو العذاب الدنيوي بالنسبة إلى الامم الماضية يستفاد منها بنحو الأولويّة- أنّه تعالى إذا لم يعذب أحداً بالعذاب الدنيوي بدون البيان مع أنّه أخفّ من العذاب الاخروي- عدم تعذيبه تعالى بالعذاب الاخروي بدون البيان أيضاً.

فلا إشكال في دلالة هذه الآية على البراءة لو شكّ في التكليف و لم يقم عليه دليل و بيان، و لا فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبيّة و التحريميّة، و لا بين صورة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين؛ لاشتراك الكلّ في عدم وجود البيان الذي علّق عليه العذاب، و كذلك الشبهة الموضوعيّة، فإنّ الحكم الكلّي- مثل: حرمة شرب الخمر في الشبهة الموضوعيّة- و إن كان معلوماً، لكن حيث إنّه ينحلّ عرفاً لا عقلاً إلى نواحي متعدّدة بعدد موضوعاتها، فإذا شكّ في مائع أنّه خمر أو خلّ فقد شكّ في حكمه.

و ممّا ذكرناه من البيان في معنى الآية ظهر: اندفاع الإشكالات التي أوردوها على الاستدلال بها:

منها: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ المراد بالعذاب فيها هو العذاب الدنيوي، و لا تعرّض فيها لحكم الشكّ في التكليف، فالآية أجنيّة عمّا نحن فيه «١»؛ و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من العذاب فيها هو العذاب الاخروي بقرينة السياق، و على فرض إرادة العذاب الدنيوي يُستفاد منها المطلوب عرفاً بنحو الأولويّة، فالآية متعرّضة لحكم الشكّ في الحكم الكلّي.

و منها: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ ظاهر الآية الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد بعث الرسل، فتختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة «٢».

و فيه: أنّه لا دلالة في الإخبار لوقوع العذاب في الامم السابقة على ما ذكره من الاختصاص بذلك الماضي، فإنّ قوله تعالى قبل ذلك: «أَلَزَمْنَاهُ» أيضاً- فعل ماضٍ، مع أنّه لا ريب في أنّ المقصود وقوع ذلك يوم القيامة.

و منها: أنّ المنفيّ في الآية الشريفة هي فعليّة التعذيب، و هو أعمّ من نفي الاستحقاق الذي هو المطلوب و الخلاف بين الاصولي و الأخباري «٣».

و فيه: أنّ نفي فعليّة التعذيب كافٍ في إثبات مطلب الاصولي؛ من جواز ارتكاب الشبهة؛ لدلالة الآية على عدم ترتّب العذاب عليه.

و أمّا استحقاق العذاب و عدمه فهو بحث عقليّ آخر غير مربوط بما نحن فيه.

نعم، يرد على الاستدلال بها ما أورده المحقّق العراقي: و هو أنّ غاية ما تدلّ الآية الشريفة هو جواز ارتكاب الشبهة مع عدم البيان فيها من الشارع، فلو أقام الأخباري دليلاً من الآيات و الأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة، فهو بيان و حاكم على الآية و مقدّم عليها «١»، و لكن سيحيى الكلام في ذلك، و أنّه ليس في الآيات و الروايات ما يدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهات، و أنّه لا ينحصر دليل الاصولي في هذه الآية.

و من الآيات التي اسندلّ بها للبراءة قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» «٢». و الكلام فيها يقع في مقامين:

أحدهما: في بيان الاحتمالات الممكنة المتصوِّرة في مقام الثبوت.

و ثانيهما: بيان ما هو الظاهر منها في مقام الإثبات.

أما الأول: فيتصور فيها وجوه:

الأول: أن المراد من الموصول وصلته أي ما آتاها هو التكليف الواصل إلى المكلف بالنحو المتعارف، وأن المراد من «لا يُكلف الله» هو التكليف الاصطلاحي وحينئذٍ فإما أن يراد من كلا التكليفين: الفعلي منهما، أو الإنشائي منهما، أو يراد من الأول الإنشائي، و من الثاني الفعلي، أو بالعكس، فالاحتمالات على هذا الوجه أربعة، وكلها ممتنعة إلّا الأخير.

أما الاحتمال الأول: فلاستلزامه الدور؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ تكليف الله الفعلي موقوف على وصول التكليف الفعلي إلى المكلف، ففعليّة التكليف متوقّفة على فعليّته.

و كذلك الاحتمال الثالث، فإنّ مفاده أنّ إنشاء الله التكليف متوقّف على وصول التكليف الفعلي، و لا ريب في أنّ فعليّته متوقّفة على إنشائه.

و هكذا بناءً على الاحتمال الثاني، فإنّ مرجعه إلى أنّ إنشاء الله التكليف متوقّف على وصول التكليف الإنشائي، و هو- أيضاً- دور.

و أما الاحتمال الرابع: فهو ممكن؛ لأنّ مفاد الآية بناءً عليه: هو أنّ تكليف الله الفعلي متوقّف على وصول التكليف الإنشائي إلى المكلف، ففعليّة التكليف متوقّفة على وصول التكليف الإنشائي إلى المكلف، و لا يتوقّف إنشاؤه على فعليّته ليلزم الدور، و لهذا قلنا: إنّ ما ذكره المصوّبة- من أنّ أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين بهذا المعنى- غير مستحيل، فإنّه لا استحالة في صيرورة التكليف فعلياً إذا أدّى نظر المجتهد إلى ما هو المنشأ من التكليف، و إنشاء الله التكليف إنّما هو لأجل أن يجتهد المستنبطون و يتفحصوا عنها؛ لتصير فعليّة بعد وصول آرائهم إليها، و ليس ذلك دوراً.

نعم، الإجماع و ضرورة المذهب قائمان على خلافه و بطلانه.

الثاني من الوجوه المحتملة في الآية الشريفة: أنّ المراد من قوله تعالى:

«لا يُكلفُ الله» معناه اللّغوي؛ أي الكُلفة و المشقّة، لا الاصطلاحي، و المراد من الموصول وصلته هو التكليف الاصطلاحي الواصل إلى المكلفين، و أنّه في مقام بيان عدم وجوب الاحتياط؛ لأنّه لو وجب الاحتياط في الشبهات البدويّة يصدق: أنّه تعالى أوقع عباده في الكُلفة و المشقّة من قبَل التكاليف الأوليّة الغير الواصلة إليهم، مع أنّ معنى الآية على هذا الوجه: أنّه تعالى لا يوقع نفساً في الكُلفة و المشقّة إلّا من قبَل التكاليف الأوليّة الواصلة إلى المكلفين.

و لا يرد عليه ما أورده المحقّق العراقي: من أنّ إيجاب الاحتياط تكليف واصل إلى المكلف بدليله، فلا تدلّ الآية على نفيه «١».

و كذلك الإشكال «٢»: بأنّ الآية لا تدلّ على أنّه تعالى لا يُوقع الناس في الكُلفة و المشقّة إلّا بعد إرسال الرسل و إنزال الكتب و بيانهم الأحكام، فلا تدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة، و أنّ الآية- حينئذٍ- من قبيل (اسكتوا عمّا سكت الله عنه) «١».

فإنّ فيه ما لا يخفى، فإنّ مرجع مفاد الآية على ما ذكره هو أنّ الله تعالى ساكت عمّا سكت عنه، و لا معنى له.

الثالث من الوجوه المحتملة في معنى الآية الشريفة: أنَّ المراد من الموصول المالُ بقرينة السياق، و أنَّ الإيتاء بمعنى الإعطاء.

الرابع من الوجوه: أنَّ المراد من الموصول الفعل، و من الصلة الإقدار، و المعنى لا يكلف الله نفساً فعلاً إلّا إذا أقدرها عليه، فالمراد نفي التكليف بغير المقدور، و المراد من القدرة إمّا القدرة العقلية، أو العرفية؛ بمعنى عدم استلزامه العسر و الحرج.

هذه هي الاحتمالات المتصورة في الآية في مقام الثبوت.

و ذكر الشيخ الأعظم قدس سره: أنَّ الاستدلال بها على البراءة متوقف على أنَّ المراد من الموصول التكليف بالخصوص أو الأعمّ منه و من المال أو الفعل «٣».

و أورد على الأول: بأنّه يُنافي مورد الآية، و على الثاني: بأنّه ممتنع؛ لاستلزامه استعمال الموصول في معنيين لا جامع قريب بينهما؛ إذ لا جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم و بين تعلّقه بالفعل المحكوم عليه «٣».

و يقال في توضيح ما ذكره قدس سره: إنّ إرادة الأعمّ يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في الموصول و الصلة و تعلّق الصلة بالموصول:

أمّا في الموصول فظاهر؛ لأنّه- حينئذٍ- مستعمل في المال و التكليف، أو الفعل و التكليف.

و أمّا في الصلة فلأنّ إيتاء التكليف معناه الوصول، و إيتاء المال معناه الإعطاء، و إيتاء الفعل معناه الإقدار عليه.

و منه يظهر: اختلاف كيفية تعلّق الصلة بالموصول باختلاف ما يُراد من الموصول، و لا جامع قريب بين هذه المعاني حتّى يستعمل اللفظ فيه «١». انتهى.

و تفصّل المحقّق العراقي قدس سره عن الإشكال: بأنّه يمكن أن يستعمل الموصول في معناه المبهّم- مثل الشيء- و استفادة الخصوصيّات من دوالّ آخر، و كذلك الصلة، فإنّ الإيتاء معنى واحد، غاية الأمر أنّه يختلف باختلاف ما يضاف إليه: فإن اضيف إلى المال فمعناه الإعطاء، و إن اضيف إلى الفعل فمعناه الإقدار، و إن اضيف إلى التكليف فمعناه الإيصال، و إذا أمكن ذلك في الموصول و الصلة فالأمر في النسبة بينهما سهل؛ لأنّها تابعة «٢». انتهى ملخص كلامه.

أقول: و يرد عليه: أنّه إن أريد من الموصول التكليف فهو مفعول مطلق، و إن أريد منه المال أو الفعل فهو مفعول به، و كيفية تعلّق الفعل بالمفعول المطلق تُغايّر كيفية تعلّقه بالمفعول به، فإنّ المفعول به لا بدّ أن يكون مفروض الوجود ليحكم بوقوع الفعل عليه، و لا بدّ أن لا يعتبر ذلك في المفعول المطلق، فإنّه عبارة عن نفس الفعل يوجد بوجوده، و هذان المعنيان يمتنع اجتماعهما معاً و لو في ضمن معنى عامّ، فما ذكره في دفع الإشكال غير صحيح.

و أحاب الميرزا النائيني قدس سره عن الإشكال: بأنّه يمكن أن يراد من الموصول الأعمّ من التكليف و موضوعه، و أنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، و لا يلزم أن يراد من الموصول الأعمّ من المفعول به و المفعول المطلق، بل يُراد منه خصوص المفعول به، فإنّه يمكن جعل المفعول المطلق مفعولاً به بنحو من العناية، فإنّ التكليف باعتبار ماله من المعنى الاسم المصدري يصحّ تعلّق التكليف به، و إن كان هو باعتبار ماله من المعنى المصدري لا يصحّ تعلّق التكليف به «١». انتهى.

و يرد عليه أيضاً:

أولاً: أنَّ الفرق بين المصدر و بين اسم المصدر إنّما هو بمجرد الاعتبار، و إلّا فهما شيء واحد حقيقة، فالحدث إن اعتبر و لوحظت حيثية صدوره من فاعل ما فهو المصدر و إن اعتبرت ذاته و طبيعته لا من حيثية صدوره فهو اسم المصدر، و مجرد الفرق بينهما في الاعتبار لا يدفع إشكال لزوم اجتماع اللحاظين مع أنّهما شيء واحد حقيقةً.

و ثانياً: أنَّ مرتبة اسم المصدر متأخرة عن مرتبة المصدر؛ حيث إنّ اسم المصدر عبارة عمّا حصل من المصدر و معه كيف يمكن اعتباره في مرتبة المصدر؟! فإنّه لا يمكن اعتبار ما هو متأخر عن شيء رتبةً معه فيها.

و أجاب المحقّق العراقي عن الإشكال ثانياً: بأنّ إرادة الحكم من الموصول إنّما يقتضي كونه المفعول المطلق لو أريد من التكليف في الآية الحكم، و أمّا لو فرض أنّه بمعناه اللغوي- أعني الكلفة و المشقة- فلا يتعيّن ذلك، فإنّه من الممكن- حينئذٍ- جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي- المعبر عنه بالمفعول منه- و إرجاع النسبة إلى نسبة واحدة، فالمعنى- حينئذٍ- أنّه تعالى لا يوقع عباده في كلفة إلّا من قبل حكم أعلمه إيّاهم و أوصله إليهم بخطابه «٣». انتهى.

هذا كلّّه بحسب مقام تصوّر و الثبوت.

و أمّا الثاني:- بحسب مقام الإثبات و الاستظهار فذكر المحقّق العراقي قدس سره: أنّه بعد إمكان إرادة الأعمّ من الحكم و المال و الفعل- و لو بنحو تعدّد الدال و المدلول- أمكن التمسك على مطلوب القائل بالبراءة و عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ بإطلاق الآية «١». انتهى.

و فيه: أنّ الأخذ بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا كان للفظ الصادر من المتكلم ظهور عرفاً و لغةً، و استعمل اللفظ فيه بالإرادة الاستعمالية، و شكّ في تطابق الإرادة الجدّية لها باحتمال وجود قيد لم يذكره المتكلم، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّك قد عرفت أنّ في الآية احتمالات مردّدة بينها، و ليس لفظها ظاهراً في جميعها حتى يتمسك بإطلاقها.

و الحقّ: أنّ الآية الشريفة في مقام إفادة كبرى كلّية، و مع ذلك ليس المقام مقام التمسك بإطلاقها لما نحن فيه؛ لدوران الأمر بين الاحتمالات المتقدّمة.

و لكنّ التحقيق: أنّ الآية في مقام بيان نفي التكليف بغير المقدور، فهي مُساوقة لقوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاًّ وُسْعَهَا» «٢».

و يدلّ على ذلك: استشهاد الإمام في رواية عبد الأعلى «٣» لعدم وجوب المعرفة على الناس بدون البيان من الله تعالى بكلتا الآيتين، فيظهر منه اتّحاد مفادهما، و حينئذٍ فلا دلالة لهذه الآية الشريفة على البراءة كسائر الآيات التي استدلّ بها لها.

الدليل الثاني: الأخبار

فالأولى ذكر الأخبار التي استدلّ بها للبراءة:

حديث الرفع

ذكره في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين «١»، وفي التوحيد «٢» و الخصال «٣» عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رُفِعَ عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يُطيقون، وما اضطُروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشقة).

وهذه الرواية صحيحة؛ لأنّ أحمد بن محمد بن يحيى وإن كان محلّ الكلام، إلّا أنّه وثّقه العلّامة والمجلسي * «٤» و لا إشكال في وثاقته بلحاظ رواياته الكثيرة في أبواب الفقه.

توضيح الكلام في فقه الرواية

إنّ فرق بين الرفع والدفع، فإنّ الدفع إنّما يُستعمل في مورد يكون مقتضي الشيء موجوداً محققاً، و لكن لم يوجد المقتضى- بالفتح- بعد.

فمعنى الدفع: الممانعة عن تأثير المقتضى- بالكسر- مع وجوده في إيجاد المقتضى- بالفتح- فيقال: إنّ قد دُفع.

بخلاف الرفع، فإنّه إنّما يُستعمل فيما لو تحقّق المقتضى- بالفتح- و وجد، فالرفع إنّما هو بالنسبة إلى الأمر الموجود الثابت قبل الرفع، وهذا الفرق بينهما ممّا لا ريب فيه.

و حينئذٍ فقد يتوهّم: أنّ الرفع في الرواية مستعمل في معنى الدفع في جميع الأمور التسعة؛ لأنّ المرفوع: إمّا هو المؤاخذه، أو جميع الآثار؛ أو أظهر الآثار، و على أيّ تقدير فهي ليست متحقّقة موجودة حتى يصدق عليها الرفع، بل هو بمعنى الدفع بنحو من العناية و التجوّر.

و ذكر الميرزا النائيني قدس سره: أنّه يستعمل الرفع فيها باعتبار البقاء؛ لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يفتقر إلى العلّة و إفاضة الوجود عليه- أيضاً- من المبدأ الفياض في كلّ شيء، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء دفعٌ حقيقة باعتبار علّة البقاء، و رفعٌ باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يفتقر إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى العناية أصلاً، بل ليس هو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ «١». انتهى.

و أنت خبير بالخلط الواقع في كلامه قدس سره حيث إنّ مفهومي الرفع و الدفع مفهومان متغايران، و على فرض الإغماض عمّا ذكره من صدق الرفع في مقام الدفع و صحّة استعماله فيه باعتبار علّة البقاء، فهما متصادقان على موضوع واحد بالاعتبارين المذكورين في كلامه، و هذا غير كون الرفع بمعنى الدفع، نظير تصادق الناطق و الضاحك على شيء واحد، مع أنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر.

و ذكر المحقّق العراقي قدس سره في المقام: أنّه لا يعتبر في صدق الرفع و صحّة إطلاقه و استعماله وجود المرفوع حقيقة، بل يكفي فيه وجوده عناية و ادّعاءً و لو باعتبار وجود مقتضيه، فإنّ وجود المقتضى للشيء وجود هذا الشيء في اعتبار العقلاء و نظرهم، و أنّهم يرونه موجوداً بوجود مقتضيه، فيرتّبون عليه أثره «٢». انتهى.

و هذا الذي ذكره قدس سره أقرب ممّا أفاده الميرزا النائيني قدس سره لكن ببالي أنّه ذكر في موضع آخر من كلامه: أنّ الرفع- أيضاً- ادّعائي «١»، و حينئذٍ فإنّ أراد ادّعاء وجود المرفوع و ادّعاء الرفع مع عدمهما حقيقة، فهو شطط من الكلام.

بحث عن متعلّق الرفع

و التحقيق في المقام أن يقال: إنّ الرفع متعلّق بنفس الامور التسعة المذكورة في الحديث، و إنّ استعمال الرفع فيها مع وجود النسيان و الخطاء و غيرهما، إنّما بادّعاء عدمها؛ مع وجودها حقيقة لعدم المؤاخذة عليها أو لعدم ترتّب جميع الآثار أو أظهر الآثار عليها على الاختلاف، فالنسيان- مثلاً- و إن كان موجوداً حقيقة، لكن ادّعي عدمه لأجل عدم ترتّب آثاره، فهو مثل (يا أشباه الرجال و لا رجال) «٢»؛ حيث إنّ نفي الرجوليّة إنّما هو باعتبار ثبوت ما هو من أوصاف الرجال لهم، و لا يحتاج- حينئذٍ- إلى تقدير شيء في الكلام؛ لا لما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع و النفي، كقوله عليه السلام: (لا ضرر و لا ضرار) «٣».

و بالجملة: هذا الخبر بظاهره إنّما هو في مقام تشريع الأحكام و إنشائها، لا في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى تقدير «٤». انتهى.

فإنّه يرد عليه:

أولاً: أنّ حديث الرفع و أمثاله ليس إنشاءً، بل هو إخبار؛ لأنّه ليس من وظيفته صلى الله عليه و آله و سلم و كذلك الأئمة عليهم السلام تشريع الأحكام، فإنّ المشرّع و المنشئ للأحكام هو الله تعالى.

نعم في بعض الأخبار: أنّ الله تعالى فوّض تشريع بعض الأحكام إلى النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و هي المسمّاة بفرض النبيّ «١»، و هو محلّ الكلام بين الأعلام، و يمكن تأويلها بما لا يُنافي ما ذكرناه، و كيف كان فليس قوله صلى الله عليه و آله و سلم: (رفع عن أمّتي ...) (رفع عن أمّتي ...)

تشريعاً للرفع و إنشاءً له، بل هو و نظائره إخبار عن إنشاء الله تعالى للأحكام.

و ثانياً: سلّمنا أنّ ذلك إنشاء لا إخبار، لكن الجملة الخبريّة لم تستعمل في إنشاء الحكم، بل الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء إنّما تستعمل في الإخبار بداعي إفهام إنشاء الرفع، كما في قوله عليه السلام في رواية زرارة: (يعيد الصلاة) «٢»، أو لا يعيدها، و كما تقول لولدك: «الولدُ الصالح من يفعل كذا»، فإنّه إخبار بداعي إنشاء بعثه إلى الفعل، فكذاك ما نحن فيه، فلا بدّ فيه من عناية و رعاية المصحّح لاستعمال كذلك.

و ثالثاً: سلّمنا استعمال الجملة الخبريّة فيه في الإنشاء، و أنّ معنى (رفع عن أمّتي ...) هو إنشاء رفع التسعة، لكن إنشاء رفعها تشريعاً مع ثبوتها و وجودها تكويناً، يفتقر إلى المصحّح و العناية، و المصحّح لرفعها: إمّا عدم ترتّب المؤاخذة عليها، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره «٣» أو عدم ترتّب جميع الآثار أو أظهرها، لكن لا يصحّ ادّعاء الرفع لأجل عدم ترتّب المؤاخذة عليها فقط، أو عدم ترتّب أظهر الآثار فقط مع ترتّب سائرهما، إلّا بادّعاء ثانويّ، و هو ادّعاء حصر آثارها في هذا الأثر المنفي، فبانتفائه يصحّ دعوى الرفع؛ أ لا ترى أنّه لو فرض أنّ آثار الرجوليّة عشرة، و أظهرها الشجاعة، فبمجرد انتفائها لا تصحّ دعوى انتفاء الرجوليّة إلّا بانضمام دعوى ثانية بحصر آثار الرجوليّة في الشجاعة، فبانتفائها- حينئذٍ- تصحّ دعوى نفي الرجوليّة، و ما نحن فيه- أيضاً- كذلك؛ إنّما تصحّ دعوى رفع السهو و النسيان بلحاظ عدم ترتّب المؤاخذة أو عدم ترتّب أظهر الآثار، إذا انضمّ إليها ادّعاء آخر بانحصار جميع آثار السهو و النسيان بذلك المنفيّ، و إلّا فلا يصحّ ادّعاء الرفع بمجرد انتفاء بعض الآثار، بخلاف ما لو انتفت جميع الآثار، فإنّ الرفع بلحاظ انتفاء

جميعها لا يفتقر إلّا إلى ادّعاء واحد، و هو ادّعاء رفع النسيان بلحاظ انتفاء جميع آثاره، و إذا دار الأمر بين ما يحتاج إلى ادّعاء واحد و بين ما يفتقر إلى ادّعاءين، فلا ريب في أنّ الأوّل أخفّ مؤونة.

و أمّا ما يمكن الاعتماد عليه هنا فهو روايتان: إحداهما قرينة على أنّ الرفع إنّما هو بلحاظ نفي خصوص المؤاخذة، و ثانيتهما قرينة على أنّه ليس بلحاظ نفي خصوصها.

أمّا الاولى: فهي ما رواه محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن أبي داود المسترق قال: حدّثني عمرو بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم: رُفِعَ عَنِّ امْتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ: خَطَايَاهَا، وَ نَسْيَانُهَا، وَ مَا أَكْرَهَوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا؛ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»، وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «إِلَّا مَن أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ») «١»، فَإِنَّ اسْتِشْهَادَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بِالْآيَتَيْنِ قرينة على أنّ المرفوع هو خصوص المؤاخذة فقط، كما في الآية الشريفة.

و أمّا الثانية: فهي رواية المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن و أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، أ يلزمه ذلك؟

فقال عليه السلام: (لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم: وضع عن امتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطؤوا) «١»، الخبر.

و فيها احتمالان:

الأوّل: أنّ المراد أنّ الرجل يُستحلف على أن يعتق عبده، و يطلق زوجته، و يتصدّق بأمواله بعد ذلك، فهل يلزمه العتق و الطلاق و الصدقة؟ قال: لا.

و الظاهر من قوله: «أ يلزمه ذلك؟» هو هذا الاحتمال.

الثاني: أنّ المراد ما هو المتعارف بين العامة: من الحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، و أنّ السؤال إنّما هو عن وقوع الطلاق و العتق و الصدقة بذلك الحلف، قال عليه السلام: (لا).

و ربّما يؤيّد هذا الاحتمال تعارف ذلك بين العامة و عدم ذكر العلماء الاحتمال الأوّل.

و على أيّ تقدير فهذه الرواية تدلّ على أنّ المرفوع ليس هذه الامور بلحاظ نفي خصوص المؤاخذة.

و ذكر المحقّق الخراساني في الحاشية على الفرائد: أنّ ما يظهر من الخبر لا يُنافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها إلى ما يترتّب عليها بالواسطة، كما في الطلاق و الصدقة و العتاق، فإنّها مستتبعة إبّانها بواسطة ما يلزمها من حرمة وطي المطلقة و مطلق التصرف و الصدقة و العتق.

و بالجملة: لو كان المقدّر هو خصوص المؤاخذة الناشئة من قبّلها بلا واسطة أو معها، لا يُنافيه ظاهر الخبر أصلاً، فوجب تقدير جميع الآثار «١». انتهى.

و فيه ما لا يخفى، نعم يورد على ما ذكرناه من عدم الاحتياج إلى الادّعاءين على فرض كون الرفع بلحاظ انتفاء جميع الآثار، بخلاف ما لو كان لأجل انتفاء خصوص المؤاخذة أو أظهر الآثار؛ لاحتياجه- حينئذٍ- إلى ادّعاءين: بأنّه على فرض كون الرفع بلحاظ جميع الآثار الشرعيّة- أيضاً- يحتاج إلى ادّعاءين؛ وذلك لعدم انتفاء الآثار الغير الشرعيّة المترتبة على النسيان وغيره من المذكورات في الخبر، فيفتقر إلى ادّعاء انحصر آثار النسيان- مثلاً- في الآثار الشرعيّة، و بانتفائها- حينئذٍ- يصحّ ادّعاء رفعه، و لا يصحّ الرفع بانتفاء الآثار الشرعيّة بدون الادّعاء الثاني.

و لكنّه مدفوع: بأنّ دعوى الرفع في الخبر إنّما هي في عالم التشريع لا مطلقاً، و حينئذٍ فيصحّ ادّعاء الرفع في عالم التشريع بلحاظ عدم الآثار الشرعيّة من دون افتقار إلى ادّعاء حصر الآثار في الآثار الشرعيّة.

و اورد عليه- أيضاً-: بأنّ للخطأ و النسيان نحويين من الآثار:

أحدهما: الذي موضوعه نفس الخطأ و النسيان، كوجوب الدّية بقتل الخطاء، و وجوب سجدي السهو لنسيان التشهّد أو إحدى السجديتين.

و ثانيهما: ما ليس موضوعه نفسهما، بل ما أخطأ فيه و المنسّى، و القسم الأوّل لا يُرفع بحديث الرفع قطعاً، فادّعاء رفعهما بانتفاء القسم الثاني من آثارهما لا يستقيم إلّا بضميمة ادّعاء آخر، و هو ادّعاء حصر الآثار في المنتفية، فيصحّ- حينئذٍ- ادّعاء الرفع.

و أيضاً الرفع بالنسبة إليهما متعلّق بنفس الخطأ و النسيان، و في «ما اضطرّوا إليه» و أخواته متعلّق بالعنوان الواقعي الذي اشير إليه ب «ما اضطرّوا إليه» و في الثلاثة الأخيرة- و هي الحسد، و الطيرة، و التفكّر في الوسوسة في الخلق- بنحو آخر، فيلزم الاختلاف في سياق الحديث الشريف.

و اعترف المحقّق الخراساني و العراقي • بالإشكال، و أجابا عنه: بأنّ المرفوع في الكلّ هو العنوان الواقعي بقربنة الأربعة المذكورة «١».

و هو ليس بشيء. و التحقيق في الجواب: هو أنّ المتبادر عرفاً من رفع الخطأ و النسيان هو أنّ المرفوع هو ما أخطئوا فيه و المنسّى، كما هو المتبادر منهما في المحاورات العرفيّة، مع عدم التفاتهم إلى نفس عنوان الخطأ و النسيان، و حينئذٍ فالرفع فيهما على نسق الرفع في «ما لا يعلمون» و أخواته، و أنّ المرفوع هو العنوان الذي يتعلّق به الخطأ و النسيان و الاضطرار باعتبار الآثار المترتبة عليه، لا آثار النسيان و الخطاء.

و بالجملة: عنوان الخطأ و النسيان اخذا مرأتين إلى ما يتعلّقان به، و ليس نفس الخطأ و النسيان منظوراً فيهما للمتكلم، و لا متبادران عند المخاطب، و حينئذٍ فيندفع الإشكالات المذكوران كلاهما.

و يدلّ على ذلك: أنّه عليه السلام عبّر في رواية اخرى «٢» ب (ما أخطؤوا به)، و أنّه لم يتعرّض أحد من المفسّرين في قوله تعالى: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا...» «٣» الآية، لذلك.

فإن قلت: فعلى هذا فما السرّ في التعبير في الحديث الشريف بالخطأ و النسيان، و في «ما لا يعلمون» و أخواته بالموصول؟

قلت: لعَلَّه اتَّبَعَ لِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى؛ حَيْثُ قَالَ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»، وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» «١»، وَ قَوْلُهُ: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» «٢» وَ أَمَّا الثَّلَاثَةُ الْآخِرَةُ فَحَيْثُ إِنَّهَا مَنْظُورٌ فِيهَا، وَ لَيْسَتْ مَرَأَةً لِلْحَاطِ شَيْءٍ آخَرَ، فَلِهَذَا تُسَبِّحُ الرِّفْعَ إِلَى نَفْسِهَا بِلِحَاطِ آثَارِهَا.

ثُمَّ إِنْ أُبَيِّنَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ الرِّفْعَ مُتَعَلِّقٌ بِنَفْسِ هَذِهِ الْعُنَاوِينَ ادِّعَاءٌ بِلِحَاطِ انْتِفَاءِ آثَارِهَا، وَ قُلْتُ: إِنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ تَقْدِيرِ فِي الْكَلَامِ هُوَ الْمَرْفُوعُ مَعَ عَدَمِ الْإِحْتِيَاجِ إِلَيْهِ كَمَا عَرَفْتُ.

نَقُولُ: الْمَصْحُوحُ لِمُتَعَمَّلِ الْفِطْرِ عَلَى هَذَا الْفَرْضِ- أَيْضًا- فِي غَيْرِ الثَّلَاثَةِ الْآخِرَةِ هُوَ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ الْمَجْعُولَةَ قَانُونًا تُشْمَلُ بِالإِرَادَةِ الِاسْتِعْمَالِيَّةِ وَ تَعَمُّ جَمِيعَ أَفْرَادِ الْمَكْلُوفِينَ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» «٣»، فَإِنَّهُ- بِحَسَبِ جَعْلِ الْقَانُونِ وَ الإِرَادَةِ الِاسْتِعْمَالِيَّةِ- يَشْمَلُ النَّاسِي وَ الْمُخْطِئُ وَ الْمُكْرَهُ وَ غَيْرَهُمْ، وَ كَذَلِكَ سَائِرُ الْأَحْكَامِ الْمَجْعُولَةِ فِي الشَّرِيعَةِ، وَ مَقَادِ الْحَدِيثِ- حِينَئِذٍ- رَفَعُ جَمِيعِ الْآثَارِ، أَوْ أَظْهَرَ الْآثَارِ، أَوْ الْمُؤَاخَذَةِ- عَلَى الْإِخْتِلَافِ فِي هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ- فَهُوَ تَخْصِصٌ لِأَدْلَةِ الْأَحْكَامِ الْأَوَّلِيَّةِ الْمَجْعُولَةِ قَانُونًا، فَإِنَّ التَّخْصِصَ وَ النِّسْخَ عِبَارَةٌ عَنْ انْتِهَاءِ أَمَدِ الْحُكْمِ.

وَ أَمَّا فِي الثَّلَاثَةِ الْآخِرَةِ فِإِطْلَاقِ الرِّفْعِ فِيهَا- مَعَ عَدَمِ جَعْلِ حُكْمٍ لَهَا أَصْلًا فِي الشَّرِيعَةِ الْمُقَدَّسَةِ- إِنَّمَا هُوَ بِلِحَاطِ مَا لَهَا مِنَ الْأَحْكَامِ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ، فَإِنَّهَا لَمْ تَكُنْ مُقَيَّدَةً بِمَدَّةٍ مُعَيَّنَةٍ، بَلْ هِيَ- أَيْضًا- كَانَتْ مَجْعُولَةً عَلَى الْعُنَاوِينَ الْكَلْبِيَّةِ، مِثْلُ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» «٤» وَ نَحْوِهِ، فَهِيَ بَعْدَ بَعَثِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بَاقِيَةً مَا لَمْ يَنْسَخْ، وَ لَمْ يَرُدَّ عَنْهَا الْإِسْلَامُ، وَ لَمْ يَتَبَدَّلْ بِحُكْمٍ آخَرَ، كَحُرْمَةِ الْخَمْرِ، فَإِنَّهَا كَانَتْ ثَابِتَةً قَبْلَ الْإِسْلَامِ، وَ أَمْضَاهَا الْإِسْلَامُ- أَيْضًا- وَ لَا يَحْتَاجُ فِي مِثْلِهِ إِلَى جَعْلِ مُسْتَقِلٍّ فِي الشَّرِيعَةِ الْمُقَدَّسَةِ، وَ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ مِمَّا رَفَعَ حُكْمُهَا الثَّابِتُ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ فِي الْإِسْلَامِ، فَالرِّفْعُ فِيهَا إِنَّمَا هُوَ بِلِحَاطِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ.

ثُمَّ إِنَّ هُنَا أُمُورًا لَا بَدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَيْهَا:

الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: فِي أَنَّ حَدِيثَ الرِّفْعِ امْتِنَانِيٌّ

أَنَّ حَدِيثَ الرِّفْعِ ظَاهِرٌ فِي أَنَّهُ فِي مَقَامِ الْإِمْتِنَانِ عَلَى الْأُمَّةِ بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

(رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي ...)، وَ حِينَئِذٍ فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي مَوَارِدَ:

مِنْهَا: مُرُودُ حُكْمِ الْعَقْلِ بِالرِّفْعِ، كَمَا لَوْ قُلْنَا بِجَرِيَانِ الْبَرَاءَةِ الْعَقْلِيَّةِ فِيمَا لَا يَعْلَمُونَ؛ يَعْنِي فِي الشَّبَهَاتِ الْبَدَوِيَّةِ وَ قُبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ عَقْلًا، وَ كَذَلِكَ النَّاسِي الْغَافِلُ عَنِ الْحُكْمِ رَأْسًا، وَ فِيمَا لَوْ لَمْ يَقْدِرِ الْمَكْلُوفُ عَلَى فِعْلِ الْمَكْلُوفِ بِهِ، كَالطَّيْرَانِ إِلَى السَّمَاءِ، فَإِنَّ الْحُكْمَ التَّكْلِيفِيَّ مُنْفِيٌّ فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ عَقْلًا وَ لَا يَخْتَصُّ بِالْأُمَّةِ الْمَرْحُومَةِ، وَ لَيْسَ فِي رَفْعِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ مِثَّةً.

نَعَمْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: الْمَرْفُوعُ فِي (مَا لَا يَعْلَمُونَ) هُوَ إِجْبَابُ الْإِحْتِيَاطِ شَرْعًا؛ لِعَدَمِ حُكْمِ الْعَقْلِ بَعْدَهُ.

وَ مِنْهَا: مَا لَوْ اسْتَلْزَمَ الرِّفْعُ صَيُورَةَ الْمَكْلُوفِ مُطْلَقَ الْعِنَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ، كَمَا لَوْ كَانَ الْإِكْرَاهُ أَوْ الْإِضْطِرَّارُ بِسُوءِ اخْتِيَارِهِ، مِثْلُ مَا لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ لَوْ شَارَكَ بَعْضُ النَّاسِ فِي مَجَالِسِهِمْ، أَوْ دَخَلَ فِي مَكَانٍ كَذَا، يُكْرَهُ أَوْ يُضْطَرُّ إِلَى شَرْبِ الْخَمْرِ أَوْ الْقَمَارِ أَوْ مُحَرَّمٍ آخَرَ، فَإِنَّ حَدِيثَ الرِّفْعِ لَا يَشْمَلُ وَ لَا يَعْمَرُ هَذَا الْقِسْمَ مِنَ الْإِكْرَاهِ وَ الْإِضْطِرَّارِ، النَّاشِئُ عَنْ سُوءِ

اختيار المكلف، و قد عرفت غير مرّة أنّ الأحكام الشرعيّة فعليّة بالنسبة إلى جميع المكلفين حتى المعذورين، غاية الأمر أنّ العذر مانع عن المؤاخذة عليها، و لا يُعاقبون عليها، و هو فيما لم يكن العذر بسوء الاختيار.

و منها: ما لو استلزم رفع المؤاخذة أو جميع الآثار الإضرار بالغير، فإنّ حديث الرفع ليس ناظرًا إلى خصوص الأشخاص، بل متوجّه إلى الأمة، و الرفع في مورد يستلزم الإضرار بالغير ليس منّة على الأمة، و مع أنّ الحديث وارد في مقام الامتنان فلا يعمّ هذا المورد.

و منها: الأحكام الوضعيّة، فلو فرض اضطراره إلى أكل مال الغير أو اكره على ذلك، كما لو استلزم تركه العسر و الحرج الشديدين اللذين لا يتحمّلان عادةً و إن لم يبلغا إلى حدّ تلف النفس، فإنّ حديث الرفع و إن يرفع الحكم التكليفي- أي الحرمة- حينئذٍ، لكن لا يرفع الحرمة الوضعيّة- أي الضمان- فيجوز أكله، و يضمن مثله أو قيمته.

و يمكن التفصيل بين المثلّي و القيمي بأن يقال: إنّ الحديث يرفع حرمة التصرف في مال الغير في المثلّي مع ضمانه لمثله، و لا يرفع حرمة في القيمي مع الضمان لقيمته؛ حيث إنّ الغرض في المثلّي لا يتعلّق بنفس العين، بل بماليّته و مثله، و لا يلزم من رفع حرمة التصرف فيه مع الضمان لمثله خلاف الامتنان، بخلاف القيمي، فإنّه كثيراً ما يتعلّق غرض المالك بعين خاصّة، كدابة خاصّة تعلّق غرضه بها بخصوصها، و لا يتدارك بفوتها، فإنّ الحكم بجواز التصرف فيها مع ضمانه لقيمتها خلاف الامتنان، فلا يعمّه حديث الرفع؛ لأنّه في مقام الامتنان.

الأمر الثاني: في شمول الحديث للأمور العدميّة

هل يختصّ الحديث برفع الأمر الوجودي، أو أنّه يعمّ الأمر العدمي أيضاً، فلو نذر أن يشرب من ماء دجلة، فأكراه على تركه أو ترك ما يُعتبر وجوده في الصلاة جزءاً نسياناً، فهل يشمل حديث الرفع؛ بأن يرفع حرمة الحنث أو الكفارة في الأوّل، أو جزئيّة شيء أو شرطيّة في الثاني؟ و يشمل حديث الرفع كما يشمل الأمر الوجودي أولاً؟ وجهان.

فذهب الميرزا النائيني قدس سره: إلى أنّه لا يشمل، و أنّه لا يرفع العدم؛ لأنّ شأن الحديث تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود وضع لا رفع، و المفروض أنّ المكلف ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجوديّ قابل للرفع.

و الحاصل: أنّه فرق بين الوضع و الرفع، فإنّ الوضع يتعلّق بالمعدوم، فيجعله بمنزلة الموجود، و الرفع يتعلّق بالموجود، فيجعله بمنزلة المعدوم، و حديث الرفع لا يشمل الوضع «١».

و أورد عليه المحقّق العراقي قدس سره: بأنّ المرفوع في الحديث هو موضوعيّة الشيء للحكم و الأثر، و إخراج الشيء عن موضوعيّة للحكم؛ سواء كان ذلك الشيء أمراً وجوديّاً أو عدميّاً، فما ذكره صحيح في نفسه، لكن لا يضرّ بما نحن فيه؛ لأنّ المرفوع في الجميع أمر وجوديّ لا عدميّ «٢». انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ الرفع في الحديث الشريف قد تعلّق بنفس الخطأ و النسيان، فالمرفوع هو ذلك، غاية الأمر أنّه رفع ادّعائيّ يحتاج إلى المصحح- كما تقدّم- لا رفع موضوعيّتهما للحكم، و إلّا فلو تعلّق الرفع بموضوعيّتهما فالرفع في الحديث حقيقي لا ادّعائي، و هو قدس سره معترف بأنّه ادّعائيّ.

و لكن ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره من اختصاص الحديث برفع الأمر الوجودي، أيضاً غير صحيح؛

أما أوّلًا: فلما تقدّم من أنّ هذا الرفع ادّعائيّ يصحّحه انتفاء جميع الآثار، و لا فرق فيه بين المرفوع الوجودي و العدمي، و ليس رفع العدم عبارة عن الوضع حتّى لا يشمل الحديث.

و ثانيًا: أنّ الموضوع للأثر ليس هو العدم المطلق، بل عدم خاصّ، فله نحو من الوجود الإضافي «١».

و ثالثًا: أنّ الحاكم إذا حكم بحكم على العدم لا بدّ أن يلاحظه و يتصوّره أوّلًا، ثمّ يحكم عليه، و هذا اللحاظ نحو وجود له، فيكون وجوديًّا.

و رابعًا: أنّ المرفوع هو عنوان «ما لا يعلمون» أو «ما اضطرّوا إليه» و نحوه بنحو الكلّيّ، و الموصول إشارة إجمالية إلى الأفراد و منطبق عليها، و ليس مستعملًا في الأفراد الخارجيّة؛ بحيث تكون منظورًا إليها بخصوصها، و عنوان «ما اضطرّوا إليه» و «ما لا يعلمون» و نحوهما- المنطبق على الموجود و المعدم- هو المرفوع، لا خصوص المعدم.

فانقذ من ذلك: أنّه لا مانع من شمول حديث الرفع للأمور العدميّة- أيضًا- بنحو ما ذكرناه، نعم في مسألة نسيان الأجزاء أو شرائط الصلاة كلام آخر لعلّه يأتي إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: في شمول الحديث للموضوعات الخارجيّة و الشبهات الحكمية

أنّ «ما لا يعلمون» الذي هو محلّ الاستدلال في المقام هل يختصّ بالموضوعات الخارجيّة، أو أنّه مختصّ بالشبهات الحكميّة، أو أنّه يعمّهما؟ وجوه.

فذكر الشيخ الأعظم «١» و المحقّق الخراساني «٢» أنّه مختصّ بالموضوعات الخارجيّة؛ لوجه:

الأوّل: أنّه بعد ما فرض أنّ المقدّر هو خصوص المؤاخذه لا بدّ أن يراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو خصوص الموضوعات؛ لأنّه لا معنى للمؤاخذه على نفس الحكم «٣».

الثاني: أنّه لا ريب في أنّ المراد من «ما اضطرّوا إليه» و أخواته هو الموضوع الخارجي- أي فعل المكلف- لعدم معقوليّة الإكراه و الاضطرار على نفس الحكم، فهو قرينة على أنّ المراد من «ما لا يعلمون»- أيضًا- هو الموضوعات «٤».

الثالث: ما ذكره في «الكفاية» من أنّ إسناد الرفع إلى الموضوعات إسناد إلى غير ما هو له، و إسناده إلى الأحكام إسناد إلى ما هو له، و حيث إنّ إسناده في غير «ما لا يعلمون» إسناده إلى غير ما هو له- أي الموضوعات- فمقتضى وحدة السياق أنّه في «ما لا يعلمون»- أيضًا- كذلك، و لا يمكن إرادتهما معًا؛ لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في استعمال واحد، و هو محال «٥».

أقول: أمّا الوجه الأوّل: فهو مبنيّ على لزوم التقدير، و أنّ المقدّر هو خصوص المؤاخذه، و حيث إنّك قد عرفت عدم الاحتياج في الحديث إلى التقدير، و أنّ الرفع فيه ادّعائيّ لا حقيقيّ، فلا وجه لما ذكرناه، و لا موقع له.

و أمّا الوجه الثاني: فالتحقيق في الجواب عنه ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره:

و هو أنّ مقتضى وحدة السياق هو إرادة الأعمّ من الموضوعات و الأحكام- من الموصول في «ما لا يعلمون»؛ لأنّ عدم تحقّق الإكراه و الاضطرار في الأحكام و عدم تصوّره، لا يوجب تخصيص «ما لا يعلمون» بالموضوعات، و ليس هو مقتضى السياق، فإنّ عموم الموصول و عدمه إنّما هو بملاحظة سعة متعلّقه و ضيقه، فقوله:

(ما اضطرُّوا إليه) يعني كلَّ ما اضطرَّ إليه المكلف في الخارج، غاية الأمر أنَّه لا يتصور الاضطرار ولا يتحقق بالنسبة إلى الأحكام، فمقتضى وحدة السياق هو أن يُراد من الموصول في «ما لا يعلمون» كلَّ فردٍ فردٍ من هذا العنوان؛ ألا ترى أنَّه لو قيل: «كلَّ ما يؤكل وما يُرى» لا يوجب انحصارُ أفرادِ الأوَّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيصَ الثاني- أيضاً بذلك «١»؟!.

أضف إلى ذلك: أنَّ المرفوع في الحديث هو عنوان «ما اضطرُّوا إليه»، والموصول في «ما لا يعلمون»- أيضاً- كذلك؛ ينطبق على جميع أفراد الجهل؛ من غير فرق في ذلك بين الأحكام والموضوعات، وليس الموصول مستعملاً في الأفراد حتى لا يمكن الجمع بينهما، فمنشأ الاشتباه: هو عدم الفرق بين استعمال اللفظ في شيء وبين انطباق المستعمل فيه عليه، والموصول في الحديث ليس مستعملاً في الأفراد الخارجيّة- كما ذكرناه آنفاً- بل هو مستعمل في معناه المبهم؛ سواء اخذ فيه الإشارة أم لا، وهو منطبق على الأفراد طبعاً.

وهذا الاشتباه صار منشأ لما ذكره من أنَّ الخاصَّ والمقيّد أظهر دلالة على مدلولهما من العامِّ والمطلق، مع أنَّ كلَّ واحد من مفردات ألفاظ قولنا: «أكرم كلَّ عالم، ولا تكرم العالم الفاسق» مستعمل في معناه الموضوع له مادّة وهيئة، فإنَّ مادّة الإكرام في «أكرم» هي التي في «لا تكرم»، وهيئة الأمر لا تفيد إلّا البعث، كما أنَّ هيئة النهي لا تفيد إلّا الزجر، والعالم- أيضاً- مستعمل في معناه في كليهما، والفاسق- أيضاً- مستعمل في معناه، فليس في الخاصِّ ما يوجب أظهرته من العامِّ، وهكذا الكلام في المطلق والمقيّد ومنشأ الاشتباه هو كثرة أفراد العامِّ بالنسبة إلى أفراد الخاصِّ، فالعامُّ مستعمل في مفهومه كالعلماء، كما أنَّ الخاصَّ- مثل العلماء الفساق- أيضاً مستعمل في مفهومه، غاية الأمر أنَّ العامُّ منطبق على أفراد كثيرة، والخاصُّ على أفراد أقلَّ بالنسبة إلى أفراد العامِّ، فيتوهّم من ذلك أظهرية الخاصِّ من العامِّ.

وأما الوجه الذي ذكره في «الكفاية»: فإنّما أن يريد ممّا ذكر- من أنَّ إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له- أنَّ الحكم مرفوع واقعاً وحقيقة بالنسبة إلى الشاكِّ، فليس له حكم أصلاً، فلا أظنَّ أن يلتزم هو قدس سره به.

وإن أراد رفعه ادّعاءً، لا حقيقة واقعاً، بل مسامحة باعتبار انتفاء آثاره، فهو إسناد إلى غير ما هو له، وليس إسناد الرفع إليه بهذا النحو إسناداً إلى ما هو له؛ حتّى يخالف السياق، فما أفاده في هذا الوجه غير مستقيم.

وذهب بعضهم إلى اختصاص «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكميّة لوجهين:

الوجه الأوَّل: ما ذكره الميرزا النائيني في مقام الجواب عن الوجه الثاني والثالث اللذين ذكروهما لاختصاص حديث الرفع بالموضوعات، وهو أنَّ المرفوع في جميع هذه الأشياء التسعة هو الحكم الشرعي، وإضافة الرفع في غير «ما لا يعلمون» إلى الأفعال الخارجيّة، إنّما هو لأجل أنَّ الإكراه والاضطرار ونحوهما إنّما تعرض الأفعال، لا الأحكام كما ذكر، وإلّا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أنَّ المرفوع في «ما لا يعلمون»- أيضاً- هو الحكم الشرعي- وهو المراد من الموصول- ومجرّد اختلاف منشأ الجهل- وأنّه في الشبهات الحكميّة إجمال النصِّ أو فقدانه أو تعارض النصّين، وفي الشبهات الموضوعيّة اختلاط الأمور الخارجيّة- لا يوجب الاختلاف فيما اسند إليه الرفع «١». انتهى.

وذكر المحقّق العراقي قدس سره «١» ذلك في الجواب عن الوجه الثاني.

أقول: إنّ ما أفاده في المقام لا ارتباط له بما ذكره، فضلاً عن أن يكون جواباً عن الوجهين؛ وذلك لأنَّ وحدة السياق إنّما هي في مقام الاستعمال والإرادة الاستعمالية، ولا ريب في أنَّ الرفع اسند بحسب الاستعمال في «ما اضطرُّوا

إليه» و «ما استُكرهوا عليه» إلى الموضوع الخارجي، و هو فعل المكلف لا غير، غاية الأمر أنَّ المرفوع بحسب الجدِّ و اللَّبَّ هو الحكم و الأثر، و كونه بحسب الجدِّ كذلك غير مربوط بقضيَّة السياق الذي ذكرناه؛ لما عرفت من أنَّ قضيَّة السياق إنَّما هي في الإرادة الاستعمالية، و حاصل ما ذكره: هو أنَّه كما أنَّ الموصول في «ما استُكرهوا» و أخواته مستعمل في رفع الموضوعات الخارجيَّة بحسب الإرادة الاستعماليَّة، و اسند الرفع إليهما، فمقتضى السياق استعماله في «ما لا يعلمون»- أيضاً- كذلك، و لا يدفع ذلك ما أفاده: من أنَّ المرفوع بحسب الجدِّ هو الحكم في الجميع.

و أجاب المحقِّق العراقي عن الوجهين الأخيرين لاختصاص «ما لا يعلمون» بالموضوعات: بأنَّ لا نُسلِّم وحدة السياق أوَّلًا، و يشهد له إسناد الرفع في الثلاثة الأخيرة إليها، و هي ليست من الأفعال.

و ثانيًا: على فرض وحدة السياق فهي تقتضي أن يُراد من «ما لا يعلمون» خصوص الحكم التكليفي، لا الموضوع الخارجي؛ لأنَّ مقتضى إسناد الرفع إلى ما يتعلَّق به الاضطرار أو الإكراه- أوَّلًا و بالذات حقيقة- هو إسناده في «ما لا يعلمون»- أيضاً- إلى ما يتعلَّق به الجهل أوَّلًا و بالذات، و هو الحكم، فإنَّ المجهول حقيقةً و بالذات، لا شرب المائع المرَدَّد بين الخمر و الخل، فإنَّ الشرب ليس مجهولًا إلَّا بسبب إضافته إلى الموضوع الخارجي المجهول أوَّلًا و بالذات، و هو المائع، فمقتضى وحدة السياق هو أن يُراد من «ما لا يعلمون» هو خصوص الحكم «١». انتهى.

و يرد عليه:

أوَّلًا: بأنَّ الحسد و الطَّيرة و الوسوسة و إن لم تكن من الأفعال الجوارحيَّة، لكنَّها من الأفعال الجوانيَّة، و لذا يحرم بعض أقسام الحسد، و هكذا الطَّيرة و الوسوسة، لو لا حديث الرفع.

و ثانيًا: أنَّ الفعل الخارجي- كشرَب المائع المرَدَّد بين الخمر و الخل- و إن لم يتَّصف بالمجهوليَّة استقلالًا، بل بتبع مجهوليَّة ما يُضاف إليه، لكن اتَّصافه بالمجهوليَّة ليس بالعرض- بل هو متَّصف بالمجهوليَّة حقيقة بتبع اتَّصاف المائع الخارجي بالمجهوليَّة، و ذلك كالنور و الجسم المتنور به، فإنَّ الجسم المتنور و إن لم يتَّصف بذلك استقلالًا، لكنَّه متنور حقيقةً بسبب النور و بتبعه، و هكذا ما نحن فيه، فالجهل بالمائع الخارجي واسطة لثبوت الجهل للشرب حقيقة، لا أنَّه واسطة في العروض.

الوجه الثاني- لبيان اختصاص الرفع في «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكميَّة- ما أفاده بعض الأعظم: و هو أنَّ المشكوك في الشبهات الموضوعيَّة ليس هو الحكم؛ لأنَّ الحكم الكلِّي فيها معلوم متعلَّق بالطبيعة، و الاشتباه فيها إنَّما هو لاختلاط الامور الخارجيَّة، و كالاشتباه الواقع بين الإناءين- مثلًا- و ليس للأفراد الخارجيَّة حكم شرعيّ حتَّى يتعلَّق به الرفع، و حينئذٍ فالرفع في «ما لا يعلمون» مختصّ بالشبهات الحكميَّة «٢». انتهى.

و يرد عليه النقض أوَّلًا: ب «ما اضطرُّوا إليه» و «ما استُكرهوا عليه»، فإنَّه لا ريب في أنَّ المراد بالموصول فيهما هو الموضوع الخارجي.

و ثانيًا: بالحلِّ بأنَّ الرفع ليس متعلِّقًا برفع خصوص المائع المرَدَّد الخارجي حتَّى يورد عليه بعدم ثبوت حكم له، بل حديث الرفع مثل قاعدة الطهارة و الحلِّ، متعلَّق بنفس العناوين، فهو حاكم على الأدلَّة المتكفلة لبيان الأحكام الأوليَّة الواقعيَّة، فكما أنَّ مفاد قاعدة الطهارة و أمثالها جعلُ حكم ظاهريّ في الموارد المشكوكة، كذلك حديث الرفع، و أنَّ

مفاده: أنَّ البيع و الطلاق و نحوهما على قسمين: قسم يقع بالإكراه أو الاضطرار، و هذا القسم لا أثر و لا حكم له، و قسم يقع بالاختيار، فتترتب عليه الآثار، فهو حاكم على مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» «١» و نحوه.

و «ما لا يعلمون»- أيضاً- كذلك، فالرفع فيه متعلّق بعنوان «ما لا يُعلم» المنطبق على الأحكام و الموضوعات معاً، و مفاده بالنسبة إلى الموضوعات تخصيص الحكم بحرمة الخمر بما إذا علّم أنّه خمر.

نعم فرق بين الموضوعات و الأحكام من حيث إنّهُ لا يمكن تقييد الأدلّة- المتكفّلة للأحكام الواقعيّة الأولى- بغير الجاهل، و أنّ معنى الرفع بالنسبة إليها عدم فعليّتها، كما ذكره في «الكفاية» «٣»، أو معنى آخر؛ بحيث لا ينافي ثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم و الجاهل، و هذا التقييد ممكن بالنسبة إلى الموضوعات، فإنّه يمكن تقييد حرمة الخمر بما إذا علّم أنّه خمر، لكن حيث إنّهُ لم يُقلْ به أحد نحن- أيضاً- نفتي آثارهم لذلك، لا لأجل استحالته.

و ثالثاً: بالتزام انحلال الأحكام عرفاً و تعدّدها بتعدّد موضوعاتها، فإنّ العرف يرى أنّ لكلّ فرد من أفراد الخمر حكماً مستقلاً من الحرمة تختصّ به، لا الانحلال الخطابي الذي أنكرناه سابقاً.

فظهر بذلك: أنّه لا وجه لتخصيص «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكميّة، كما أنّه لا وجه لتخصيصه بالشبهات الموضوعيّة، بل يعمّهما.

التعرّض لباقي فقرات حديث الرفع

ثمّ إنّهُ لا بدّ من التعرّض و البحث في خصوص كلّ واحد من الامور التسعة المذكورة في الرواية، و تفصيل الكلام في كلّ واحد منها:

عنوان «النسيان»

فمنها النسيان: و هو قد يتعلّق بالحكم الشرعي الاستقلالي، و قد يتعلّق بالحكم الضمني، و قد يتعلّق بالحكم الوضعي، مثل الجزئيّة و الشرطيّة و المانعيّة، أو العربيّة و الماضويّة في العقد.

و قد يتعلّق بالموضوع الخارجي: إمّا بنفس الموضوع، كما لو نسي الإتيان بالصلاة، و إمّا بجزئه أو شرطه أو مانعه، كما لو نسي السورة أو الطهارة أو أوجد المانع نسياناً.

أمّا نسيان الحكم: فقد تقدّمت الإشارة إلى أنّه في صورة الغفلة عن الحكم رأساً رفعه عقليّ؛ بمعنى رفع المؤاخذه عنه، و أنّه لا يختصّ ذلك بهذه الأمّة، فلا بدّ في تصحيح الحكم برفعه شرعاً في خصوص الأمّة المرحومة امتناناً عليهم، أن يفرض ذلك فيما لا يحكم العقل بقبح المؤاخذه عليه، كما في النسيان الناشئ عن المسامحة و قلّة المبالاة و ترك التحفّظ و تقصير المكلف، فإنّه يصحّ- حينئذٍ- ادّعاء رفعه شرعاً بانتفاء الآثار المترتبة عليه في الشرائع السابقة من المؤاخذه و إيجاب التحفّظ.

و أمّا النسيان المتعلّق بالجزء و الشرط و غيرهما، فلا بدّ من البحث فيه في مقامين:

الأول: في شمول حديث الرفع لجميع الأقسام أو بعضها أو عدم شموله.

الثاني: في الإجزاء بعد فرض شمول الحديث لجميع الأقسام.

و هذان المقامان ممّا وقع الخلط بينهما في كلام الميرزا النائيني «١» و المحقّق العراقي «٢» و لكن لا بدّ من التفكيك بينهما فنقول:

أمّا المقام الأوّل: فذهب الميرزا النائيني قدس سره إلى شمول الحديث لما إذا نسي الجزئية و الشرطية و المانع و ما إذا نسي المانع، دون ما إذا نسي الجزء أو الشرط لوجوه:

الأوّل: ما تقدّم من أنّ الحديث لا يشمل رفع الامور العدمية؛ لأنّ رفع العدم وضع، و الحديث لا يتكفّل الوضع، و المفروض أنّه لم يأت بالجزء أو الشرط، و خلّو صفحة الوجود عنهما.

الثاني: أنّ الآثار المترتبة على الجزء و الشرط ليست إلّا الإجزاء و صحّة الصلاة و العبادة، و هما من الآثار العقلية له لا الشرعية، و يحتاج الرفع التشريعي إلى الأثر الشرعي.

الثالث: أنّه مع الغضّ عن ذلك لا يمكن أن يقال: إنّ رفع السورة المنسية إنّما هو بلحاظ رفع أثر الإجزاء و الصحّة، فإنّ ذلك يقتضي عدم الإجزاء و فساد العبادة، و هو ينافي الامتنان، و يُنتج عكس المقصود، فإنّ المقصود من التمسكّ بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها.

أقول: قد تقدّم الجواب عمّا ذكره في وجه اختصاص الحديث برفع الامور الوجودية و عدم شموله للأمور العدمية، و نقول- أيضاً: إنّ متعلّق النسيان في الفرض هو وجود السورة أو الشرط لا عدمهما، و الرفع هنا ادّعائيّ، و لا إشكال في صحّة ادّعاء رفع المنسيّ، و هو الجزء و الشرط بلحاظ الجزئية و الشرطية، و لم يتعلّق بالأمر العدمي، و قد عرفت أنّ الرفع في الحديث متعلّق بكلّ واحد من العناوين الكلية- و منها عنوان النسيان- لا الأفراد الخارجية منها التي تنطبق عليها هذه العناوين، و حينئذٍ فيندفع جميع الوجوه التي ذكرها قدس سره فإنّ ادّعاء رفع السورة بلحاظ جزئيتها عند النسيان تقتضي الإجزاء و الصحّة، فلا ينتج خلاف المقصود و الامتنان، و الجزئية و الشرطية- أيضاً- من الآثار الشرعية.

نعم هنا إشكال آخر: و هو أنّ الجزئية و الشرطية من العناوين المنتزعة عن الأمر المتعلّق بالصلاة المركّبة من أجزاء عشرة- مثلاً- فينتزع منه جزئية كلّ واحد من الأجزاء، و رفع الجزئية و الشرطية لا يصحّ إلّا برفع منشأ انتزاعها، و هو الأمر الكلّي المتعلّق بالمركّب، و مقتضى رفعه عدم الصحّة و الإجزاء، و هو خلاف المقصود و الامتنان.

و لكنّه مندفع:

أمّا أوّلًا: فلأنّ التحقيق أنّ الجزئية و الشرطية من الأحكام الوضعية التي هي مجعولة مستقلّة، و ليست من الامور المنتزعة.

و ثانيًا: أنّ حديث الرفع ليس إلّا مثل حديث (لا تُعاد ...) «١» و أدلّة نفي العسر و الحرج «٢»؛ في حكومة كلّ واحد منها على الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الأولية، و تخصيص الأمر الصلاتي المتعلّق بعشرة أجزاء مثلاً بغير الناسي للجزء أو الشرط، و مقتضاه صحّة الصلاة و إجزاؤها مع نسيانه.

و أمّا الكلام في المقام الثاني: و هو إجزاء الصلاة المأتيّ بها المفروض نسيان جزئها أو شرطها:

فقال الميرزا النائيني و المحقّق العراقي «٠»: إنّ النسيان لو لم يستوعب جميع الوقت، و تذكر قبل خروج الوقت، فلا يقتضي حديث الرفع عدم وجوب الإعادة بعد التذكّر و إجزاء المأتيّ به؛ لأنّ حديث الرفع لا يدلّ إلّا على رفع جزئية

المنسيّ ما دام النسيان، و أمّا بعد التذكّر فلا يدلّ عليه، فمقتضى عدم إتيانه بالمركبّ التامّ بعد التذكّر، و بقاء المصلحة الواقعيّة التامة الداعية إلى المركبّ التامّ الغير المستوفاة، هو حدوث التكليف بالإعادة و الأمر بالمركبّ التامّ جديداً «١». انتهى.

و ممّا ذكرنا ظهر ما فيه؛ حيث عرفت أنّ مقتضى حكومة الحديث على الأدلّة الأوليّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة في الفرض، و ليس هنا أمران تعلّق أحدهما بعشرة أجزاء بالنسبة إلى الذاكر، و بتسعة أجزاء بالنسبة إلى الناسي، بل ليس فيه إلّا أمر واحد، و هو «أقم الصلاة لدلّوك الشّمس إلى غسق الليل» «٢» لجميع المكلفين، و يدلّ حديث الرفع على أنّ جزئيّة المنسيّ ساقطة بالنسيان، و مقتضى سقوطها عن الجزئيّة، هو كفاية الإتيان بسائر الأجزاء و عدم وجوب الإعادة بعد التذكّر، و إلّا فليس لجميع المكلفين- القادرين و العاجزين و الذاكرين و الناسين و غيرهم- إلّا أمر واحد متعلّق بطبيعة الصلاة، و كلّ يمثل ذلك الأمر.

نعم لو نسي الإتيان بأصل الصلاة فحديث الرفع إنّما يرفع المؤاخذه عليه، و لا يرفع وجوب الإتيان بها في الوقت و وجوب قضائها خارج الوقت بعد التذكّر؛ لعدم إتيانه بشيء حتى يحكم بإجزائه؛ لأنّ المفروض أنّه تركها بالكلّيّة.

و ظهر ممّا ذكرنا- أيضاً- ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره: من أنّه كما لو نسي أصل الصلاة لا يقتضي حديث الرفع الإجزاء، و عدم وجوب الإتيان بها في بقية الوقت بعد التذكّر، كذلك لو ترك جزءاً منها «١».

و ذلك لما عرفت من الفرق بينهما، فإنّه لم يأت في الأوّل بشيء حتى يحكم بالإجزاء، بخلاف الثاني، فإنّ المفروض أنّه أتى بالصلاة، لكن نسي جزءاً منها أو أكثر غير الأركان؛ بحيث يصدق عليها الصلاة.

و قال المحقّق العراقي في باب الاشتغال: إنّ المكلف لم يترك طبيعة الحمد- مثلاً- نسياناً حتّى يقتضي حديث الرفع الإجزاء، بل المفروض أنّه نسي فرداً منها، و لا يقتضي نسيانه الإجزاء «٢».

و فيه: أنّه لا ريب في أنّ الناسي إنّما نسي طبيعة الحمد، لا فرداً منها.

و أمّا ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره: من أنّه إن كان المدرك لصحة الصلاة الفاقدة لجزء أو شرط نسياناً هو حديث الرفع، لزم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً من غير فرق بين الأركان و غيرها؛ لعدم إمكان استفادة التفصيل بينهما من حديث الرفع.

و يؤيد ذلك: أنّه لم يُعهد من الفقهاء التمسكّ بحديث الرفع لصحة الصلاة و غيرها من سائر المركّبات، بل التمسكّ به لها هو خبر (لا تعاد) المفصّل بين الأركان و غيرها من الأجزاء و الشرائط «٣».

ففيه: أنّه ليس حديث الرفع ممّا لا يقبل التخصيص، و ليس المراد التمسكّ بحديث الرفع لصحة الصلاة مع نسيان مطلق الأجزاء و الشرائط بدون استثناء و تخصيص، فإنّه عامّ يمكن تخصيصه بغير الأركان بحديث (لا تعاد ...)، بل خبر (لا تعاد)- أيضاً- مخصّص بغير تكبيرة الإحرام.

و أمّا ما ذكره: من عدم معهوديّة التمسكّ بحديث الرفع في المقام من الفقهاء.

ففيه: أنّه تمسكّ السيّد المرتضى قدس سره في مسألة نسيان السلام بحديث الرفع، و حكم بكلّيّة ذلك في الأحكام «١»- على ما بالي- و كذلك السيّد أبو المكارم ابن زهرة «٢» و العلّامة «٣» و المقدّس الأردبيلي «٤»- قدّست أسرارهم- هذا كلّ في العبادات.

النسيان في المعاملات

و أمّا المعاملات: فإن كان المنسيّ أصل إيقاع المعاملة- كالعقد و الطلاق و غيرهما من الأسباب الشرعيّة- فلا ريب في أنّه مثل نسيان أصل العبادة؛ في أنّه لم يأت بشيء حتّى يُحكم بالإجزاء، و يشمله حديث الرفع، فلا يحكم بحصول المسبّبات.

و إن نسي جزءها أو شرطها مع إيقاع أصل المعاملة، فإن كان ذلك الجزء أو الشرط المنسيّ من مقوّمات المعاملة عرفاً، فلا يشمله حديث الرفع- أيضاً- و ذلك كالقصد المعتبر في المعاملة و الطلاق و النكاح و نحوهما، فإنّه مع عدم القصد إليها لا تتحقّق المعاملة عرفاً.

و أمّا الجزء و الشرط الشرعيّان كالعربيّة و الماضويّة، فقال الميرزا النائيني قدس سره أيضاً: إنّ لا يشمله حديث الرفع؛ لعدم شموله للأمور العدميّة، و المفروض أنّه ترك الجزء أو الشرط «و».

و قد تقدّم الجواب عنه، و اختاره المحقّق العراقي- أيضاً- و قال في وجهه: إنّ حديث الرفع إنّما يشمل ما في رفعه امتنان على الامة، و ليس في رفع الجزئيّة و الشرطيّة في المقام منّة؛ يعني في تنزيل العقد الفارسي منزلة العربي مثلاً «١».

أقول: إذا نكح أحد امرأة، و نسي العربيّة المعتبرة في العقد، و تذكّر بعد مدّة مديدة أنّه أخلّ بالعربيّة في العقد نسياناً، فلا ريب في أنّ في رفع اعتبار العربيّة- في الغرض- امتناناً، و الحكم بعدم الرفع خلاف المنّة، و كذلك لو اشترى داراً أو عقاراً، و فرض أنّه زادت قيمته السوقية عن ثمنه الذي اشتراه به، و استوفى المشتري نماءات كثيرة منه، فإنّ الحكم برفع اعتبار العربيّة امتنان قطعاً، و الحكم بعدم شمول حديث الرفع له، و فساد المعاملة- و إرجاع العين المشتراة مع جميع منافعها المستوفاة، و أخذ الثمن الذي اشتراها به- خلاف المنّة و إضرار بالمشتري.

عنوان «الاضطرار»

و من العناوين المذكورة في الحديث «ما اضطرّوا إليه»: و الاضطرار: إمّا إلى ترك الواجب، أو ارتكاب محرّم تكليفيّ، فلا ريب في أنّه مشمول للحديث، و إمّا إلى إيقاع معاملة، أو ترك جزء منها، أو شرط لها، كالطلاق بدون حضور العدلين، ففيه تفصيل: فإنّه إن اضطرّ إلى بيع داره- مثلاً- لمصلحة له في ذلك، كالاحتياج إلى ثمنها لسدّ جوعه أو معالجة مرضه و حفظ نفسه، فلا ريب في عدم شمول الحديث له؛ لأنّ الحكم بعدم صحّة هذا البيع خلاف الامتنان، و كذلك لو اضطرّ إلى دفع ثمنها إلى سلطان جائر يخاف منه على نفسه لو لم يدفعه، فاضطرّ إلى بيعها لتحصيل ما يدفع إليه.

و أمّا لو اضطرّ إلى هبة داره منه أو عقاره فهو مشمول للحديث؛ لأنّ الحكم بفساد تلك الهبة ليس خلاف المنّة، بل هو عين الامتنان، فإنّه ربّما يتمكّن هذا الشخص من أخذ ماله منه، فيأخذه منه قهراً عليه.

و إن تعلّق الاضطرار بترك جزء من أجزاء العبادة أو شرطها، فلا يشمله حديث الرفع، لا لما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ الترك أمر عديمي لا يشمله الحديث «١»؛ لما عرفت من عدم استقامته، بل لأنّ الرفع الشرعي إنّما يصحّ إذا ترتّب أثر شرعيّ على الموضوع، و لا أثر شرعيّ لترك السورة- مثلاً- اضطراراً.

و أمّا الجزئيّة و الشرطيّة فهما مترتبان على وجود الجزء و الشرط، لا على تركهما، و بهذا يُفرّق بين ما نحن فيه و بين نسيان الجزء أو الشرط الذي قلنا بشمول حديث الرفع له، فإنّ النسيان هناك متعلّق بوجود الجزء و الشرط المنسيين،

و لهما أثر شرعي؛ أي الجزئية و الشرطية، فيصحّ ادّعاء الرفع فيه بلحاظ انتفاء الجزئية و الشرطية، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الاضطرار لم يتعلّق بالأمر الوجودي؛ أي وجود الجزء و الشرط، بل بتركهما؛ لأنّ المفروض أنّه اضطرّ إلى تركهما، و ليس لتركهما أثر شرعيّ يصحّ ادّعاء الرفع بلحاظ انتفائه.

و أمّا وجوب إعادة الصلاة فليس أثراً شرعياً لترك الجزء أو الشرط، بل العقل حاكم بوجوب الإعادة على من لم يأت بالمأمور به الجامع لجميع أجزائه و شرائطه و بقاء أمره.

و ظهر بما ذكرنا ما في كلام المحقّق العراقي قدس سره حيث ذهب إلى شمول الحديث له باعتبار وجوب الإعادة؛ لأنّه مع ترك الجزء أو الشرط لم يأت بالمأمور به، فالأمر الصلاتي باقي بعد يجب امتثاله بالإعادة «٢»؛ و ذلك لما عرفت من أنّ وجوب الإعادة حكم عقليّ، لا شرعيّ.

و لو اضطرّ إلى إيجاد المانع، كالنكثف و قول «أمين»، شمله حديث الرفع.

عنوان «ما لا يطيقون»

و من العناوين المذكورة في الرواية «ما لا يطيقون»، فما لا يُطاق: إمّا موضوع لحكم نفسيّ مستقلّ، كالصوم و الحجّ إذا عجز المكلف عنهما، فلا إشكال في شمول حديث الرفع له، فهو مرفوع باعتبار ما لهما من الحكم الشرعيّ، و هو الوجوب، و كذلك لو كان متعلّق بغير الطاقة الإتيان بجزء أو شرط، كالقراءة و القيام و نحوهما في الصلاة، فإنّه يشمل الحديث باعتبار انتفاء الجزئية و الشرطية اللتين هما من الآثار الشرعية، و ربّما يؤدّي عدم الطاقة على فعل جزء أو شرط و نحوهما إلى الاضطرار إلى فعل ضده، فيشمله الحديث بعنوان «ما اضطرّوا إليه»، كما إذا لم يقدر المحرم على المشي تحت السماء لحرّ الشمس، فإنّه يضطرّ إلى التظليل، فيتمسك ب «ما اضطرّوا إليه»، و كما إذا لم يتمكّن من السكون، فإنّه يضطرّ إلى الحركة؛ أي إلى ضده، و بالعكس.

عنوان «الإكراه»

و من العناوين المذكورة في الحديث «ما استكروها عليه»: و الإكراه قد يتعلّق بفعل محرّم، أو ترك واجب، أو بمعاملة من المعاملات، أو بكيفية خاصّة منها، أو في العبادات، كالصلاة متكتّفاً، أو مع ترك السورة، أو ترك جزء معاملة أو شرطها، ففي عبارة تقارير مباحث المحقّق العراقي قدس سره: أنّ الإكراه إنّما يختصّ بالمعاملات بالمعنى الأخصّ خاصّة، و أنّه لا يشمل العبادات؛ باعتبار أنّه لم يُعهد من أحد من الفقهاء التمسك في الإكراه على عبادة أو جزئها بحديث رفع الإكراه؛ لعدم إناطة العبادات بالرضا، بخلاف المعاملات؛ لاعتبار التراضي فيها الذي يُنافيه الإكراه على المعاملة ينتفي شرطها الذي هو التراضي «١». انتهى.

أقول: الظاهر أنّ تقييد المعاملات بالمعنى الأخصّ اشتباه وقع من النسخ، و لا ينبغي نسبة ذلك إلى مثله قدس سره و لا يلتزم به المقرّر- أيضاً- و كيف يمكن الالتزام بعدم شمول الحديث لمثل الطلاق و النكاح و العتق إذا وقعت عن إكراه مع استشهاد الإمام عليه السلام في صحيحة البزنطي بالحديث بالنسبة إلى الطلاق و العتاق و الصدقة إذا وقعت عن إكراه؟! و هي عنه، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يُستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال: (لا)، ثمّ قال: (قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: وُضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا، و ما أخطؤوا) «٢».

و كذا استشهاد الإمام بالنسبة إلى خصوص اليمين إذا وقع عن إكراه بالحديث فيما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن عبد الله بن القاسم، عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

(لا يمين في غضب، و لا في قطيعة رحم و لا في جبر و لا في إكراه).

قال قلت: أصلحك الله فما الفرق بين الإكراه و الجبر؟

قال: (الجبر من السلطان، و يكون الإكراه من الزوجة و الأمّ و الأب، و ليس ذلك بشيء) «٣».

و بالجملة: لا ريب في شمول الحديث للمعاملات بالمعنى الأعمّ؛ أي ما سوى العبادات بالمعنى الأخصّ.

حدّ الإكراه المرفوع

و أمّا الإكراه في الأحكام فلا ريب في عدم شموله لها في بعض الموارد، كما إذا لزم من العمل المكروه عليه هدم أساس الدين، كما لو اكراه عالم متنقذ على تصنيف كتاب في الردّ على الإسلام و المذهب أو القرآن و نظائر ذلك، فإنّه لا يجوز ارتكاب ذلك بالإكراه و لو أدّى تركه إلى قتله، و التقيّة- أيضاً- كذلك، فإنّها إنّما تشرع إذا لم تستلزم الفساد في الدين، كما قيّدت بذلك في بعض الأخبار «١».

نعم الإكراه على ما لا يوجب الفساد في الدين و الإخلال في شريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم و نحوه، كما لو اكراه على شرب الخمر و نحوه، فيشمّله الحديث.

و لكن لو خيّر بين شرب الخمر و بين الحبس و دخول السجن- مثلاً- فلا يشمّله حديث الرفع فإنّه ليس إكراهاً على شرب الخمر، بل هو مضطّرّ إلى الدخول في السجن.

و أمّا الإكراه المتعلّق بترك جزء العبادة أو ترك شرطها أو إيجاد المانع على فرض إتيانه بالصلاة- لا على أصل العبادة- فإن كان ذلك في سعة الوقت فلا يشمّله الحديث؛ لعدم صدق الإكراه- حينئذٍ- على أصل الإتيان بها مع إمكان تأخيرها عن أول الوقت، و المفروض أنّه ليس مُكرهاً على الإتيان بأصل العبادة كذلك، بل على ترك جزئها أو شرطها أو إيجاد المانع على تقدير الإتيان بها.

و أمّا في ضيق الوقت فيصدق على أنّه مكروه على ترك الجزء أو الشرط أو إيجاد المانع؛ لعدم إمكان تأخيرها في المفروض، و كذلك لو اكراه على أصل الإتيان بالعبادة بدون الجزء أو الشرط و لو في سعة الوقت.

نعم يرد على ترك الجزء أو الشرط إكراهاً؛ أنّه لا يترتب عليه أثر شرعيّ، و أنّه لا معنى للرفع في الموضوعات إلّا بلحاظ الآثار الشرعيّة كما تقدّم ذلك في صورة الاضطرار عليهما.

و أمّا الإكراه على ترك الجزء أو الشرط في المعاملات: فإن كان مضطّرّاً إلى تلك المعاملة بالفعل لمعاشه؛ بحيث يوجب تركها الاختلال فيه يشمّله حديث الرفع؛ لصدق الإكراه عليها- حينئذٍ- عرفاً، و أمّا إذا لم يوجب تأخيرها عن ذلك الوقت ضرراً و اختلالاً في معاشه؛ لعدم الاضطرار إليها فوراً، فلا يشمّله حديث الرفع؛ لعدم صدق الإكراه- حينئذٍ- عرفاً.

ثمَّ إنَّه جعل الميرزا النائيني قدس سره المسبِّبات على قسمين: ثانيهما ما نقله عن الشيخ الأعظم قدس سره «١» وهي الامور الواقعيَّة التي كشف عنها الشارع، كالطهارة و النجاسة الخبيثة و وإن ضَعَفنا ذلك في محلِّه، لكن على فرض ذلك فهو ممَّا لا تناله يد الوضع و الرفع التشريعي؛ لأنَّها من الامور التكوينيَّة، نعم يصحَّ رفعها بلحاظ ما لها من الآثار الشرعيَّة.

و لا يُتوهَّم أنَّ ذلك مستلزم لعدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة و عدم وجوب التطهير على من اكره على تنجيس بدنه؛ لأنَّ الجنابة المكروه عليها يصحَّ رفعها باعتبار ما لها من الأثر الشرعي، و هو وجوب الغسل، و كذلك النجاسة بالنسبة إلى وجوب التطهير؛ لأنَّ الغسل و التطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابة و النجاسة مطلقاً من غير فرق بين الاختياريَّة منهما أو الغير الاختياريَّة «٢». انتهى.

أقول: و لا يخفى ما في هذا الجواب عن الإشكال الذي أوردته على نفسه، فإنَّه لا ريب في أنَّهما أمران وجوديان، و لا يُنافي ذلك كونهما من الآثار الشرعيَّة، فإن أراد قدس سره أنَّ حديث الرفع لا يشمل ذلك، فلا ريب في أنَّه لا مانع من شموله له و لجميع الموضوعات التي تترتَّب عليها الآثار الشرعيَّة؛ إذا طرأ عليها أحد هذه العناوين.

و إن أراد أنَّ الحديث مخصَّص فمرجعه إلى قيام دليل خاصَّ على عدم الرفع فيهما.

و حلَّ الإشكال: أنَّ غسل الجنابة و تطهير البدن عن النجاسة ليسا واجبين نفسيَّين، بل هما مستحبَّان نفسيَّان، التي يجوز تركهما اختياراً، و المكلف مختار في الإتيان بهما و عدمه، و لا يصحَّ الرفع التشريعي بلحاظ الآثار المستحبَّة؛ لأنَّ رفع المستحبَّ معناه رفع التخيير، و هو خلاف الامتنان.

و أمَّا وجوبهما للصلاة و نحوها فلا بدَّ من ملاحظة أنَّه مكروه أو مضطرٌّ إلى فعل العبادة المشروط بهما أولاً، فعلى الأوَّل يجري فيه ما تقدَّم من التفصيل بين سعة الوقت و ضيقه المتقدِّم ذكره آنفاً.

هذا خلاصة البحث و الكلام في حديث الرفع، و قد عرفت أنَّه صحيح سنداً و تامَّ دلالةً.

و أمَّا الأخبار الاخر التي استدلَّ بها للبراءة فهي إمَّا ضعيفة السند أو الدلالة أو معاً:

حديث الحجب

فمن الاولى: ما عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريَّا بن يحيى «١»، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) «١» و زكريَّا بن يحيى مشترك بين الثقة و الضعيف، و لكن دلالة هذا الخبر على البراءة تامَّة؛ حيث إنَّ مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع، و نسبة الرفع إلى «ما حجب الله علمه عن العباد»، هو أنَّ الأحكام التي بيَّنها الشارع تعالى، و جعلها للعباد، و لكن حجب بعضها عن بعضهم، لكن لا لتقصير منهم، بل لأمر خارج عن اختيارهم، فهي مرفوعة عنهم، فإنَّها التي يصحَّ رفعها، لا الأحكام التي حجبها الله تعالى عن جميع العباد؛ و لم يبيِّنْها أصلاً حتَّى للنبيِّ صلى الله عليه و آله و سلم بل سكت عنها، كما اختاره الشيخ قدس سره «٢» لوضوح أنَّه لا معنى للرفع عمَّا سكت الله عنه و لم يبيِّنْه أصلاً.

فانقدح بذلك: ما في الإشكال الذي ذكره قدس سره على دلالة الخبر: أنَّه من قبيل (إنَّ الله ... و سكت عن أشياء ...) «٣» الحديث، و أنَّه لا دلالة له على ما نحن فيه.

فإن قلت: نسبة الحجب إليه تعالى تقتضي إرادة هذا المعنى الذي ذكره قدس سره لا ما ذكرته.

قلت: ليس كذلك، فإنّ إسناد الأفعال التي ليست تحت اختيار العباد في الكتاب و السُنّة إليه تعالى غير عزيز، مثل «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» «٤» و لا إشكال في صحّة إسناد الحجب إليه تعالى فيما نحن فيه أيضاً.

و ذكر المحقّق العراقي قدس سره في المقام: و لعل هذا الخبر أدلّ على البراءة من حديث الرفع؛ حيث إنّ قيل باختصاص حديث الرفع بالموضوعات الخارجيّة و إن ضَعَّفناه فيما تقدّم، و لكن لا يحتمل ذلك في حديث الحجب، بل هو مختصّ بالأحكام الشرعيّة؛ حيث إنّها هي التي وضَعُها و رفعُها بيد الشارع، و يصحّ إسنادها إليه تعالى، بخلاف الموضوعات الخارجيّة.

ثمّ ذكر: أنّ الأحكام على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لم يبيّنهُ الله تعالى أصلاً، و لم يُعلِّمها النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أيضاً بالوحي، و هو ما سكت الله عنه.

الثاني: ما أعلمها الله النبيّ بالوحي إليه، و لكن لم يؤمر بتبليغها للناس، أو امر بعدمه.

الثالث: ما أوحى الله إلى نبيّه و أمره بتبليغها للناس، و هي الأحكام التي بأيدينا.

و كما أنّ هذا القسم من الأحكام فعليّة، كذلك القسم الثاني منها، فإنّ المراد من فعليّة التكليف هو صيرورته محفوظاً من ناحية الخطاب، و القسم الثاني- أيضاً- كذلك، بخلاف القسم الأوّل، فإنّها أحكام إنشائيّة لا فعليّة.

و حينئذٍ نقول: إنّ حديث الحجب لا يختصّ بالقسم الأوّل- كما ذكره الشيخ قدس سره- بل يشمل القسم الثاني أيضاً، و حينئذٍ يثبت حكمه للقسم الثالث؛ لأنّه لا فصل بينهما.

ثمّ ذكر: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المقصود من الحديث هو أنّ الأحكام التي بيّنها الله تعالى، و لكن حجب علمها؛ لبعض الامور الخارجيّة ... إلى آخر ما اخترناه أوّلاً «١»، انتهى.

أقول: و فيه أوّلاً: لا يخفى التهافت بين صدر كلامه و ذيله؛ حيث إنّ قدس سره ذكر أوّلاً اختصاص الحديث بالأحكام و عدم شموله للموضوعات، و مقتضى ما ذكره أخيراً- و اخترناه أيضاً- هو شمول الحديث للموضوعات الخارجيّة- أيضاً- فإنّ مقتضى ما ذكره- و اخترناه في ذيل كلامه- هو شمول الخبر لما بيّنه الله تعالى، و لكن لم تصل إلى المكلفين لأجل آفة سماويّة، كما لو كانت مضبوطة في كتاب فاحرق أو أتلفه السيل، و لا ريب أنّ الحرق و إتلاف السيل من الموضوعات الخارجيّة، و قضية ذلك عدم اختصاص الحديث بالأحكام خاصّة.

و ثانياً: ما ذكره من أنّ معنى فعليّة الحكم محفوظيّته من ناحية الخطاب، فيه:

أنّ الملاك في فعليّة التكليف و الحكم هو وقوعه مورد الإجراء بين المكلفين، لا ما ذكره، فكلّ حكم امر النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم بتبليغه و إجرائه بين الناس فهو فعليّ، و ما ليس كذلك فهو إنشائيّ و إن أوحى إلى النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فقط، فالقسم الثاني الذي ذكره من الأحكام الإنشائيّة، لا الفعليّة.

و ثالثاً؛ ما ذكره من عدم الفصل بين القسمين الأخيرين: إن أراد قيام الإجماع عليه، ففيه: أنه لم يتعرّض لذلك أحد من الفقهاء غيره، فضلاً عن تحقّق الإجماع عليه، وإن أراد عدم الفصل بينهما عقلاً، فهو ممنوع؛ للفرق بينهما؛ لأنّه من الممكن أن يكون للقسم الأوّل منهما حكم يخصّه، ولا يَنبُتُ في الثاني.

حديث السعة

و من الأخبار التي استُدلّ بها للبراءة: قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون) «١»، وهذا الخبر لم نظفر بسنده.

نعم روى محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سُفرة وجدت في الطريق مطروحة؛ كثير لحمها و خبزها و بيضها و جنبها، و فيها سكّين. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يُقَوِّم ما فيها، ثمّ يُوْكَل؛ لأنّه يفسد، و ليس له بقاء، فإن جاء طالبها غَرَموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين لا يُدرى سُفرة مسلم أو سُفرة مجوسيّ، فقال عليه السلام: هم في سعة حتى يعلموا) «١».

لكنّه غير الخبر المذكور، لكن لا إشكال في تماميّة دلالته على المطلوب؛ سواء جعل لفظ «ما» موصولة أو ظرفيّة، فإنّ معناه على الأوّل: الناس في سعة الذي لا يعلمونه، و ليسوا في الضيق، و على الثاني معناه: الناس في سعة ما داموا لا يعلمون، و على كلا التقديرين يثبت المطلوب.

و أورد عليه الشيخ قدس سره بأنّه على فرض تماميّة دلالته فهو لا ينافي مقالة الأخباري و أدلّتهم على وجوب الاحتياط في الشبهة البدويّة؛ لورود أدلّتهم على هذا الخبر؛ حيث ينتفي موضوع الحكم بالسعة بالدليل القائم على وجوب الاحتياط، فإنّ الأخباري- أيضاً- يدّعي العلم بوجوب الاحتياط.

و بالجملة: إنّ الحكم بالسعة في هذا الخبر مُعَيّى بالعلم، و الأخباري يدّعي العلم بوجوب الاحتياط، فلا تعارض بينهما «٢».

و قال المحقّق الخراساني قدس سره: إنّ ذلك- أي عدم المعارضة بينهما- مبنيّ على أن يكون وجوب الاحتياط نفسياً، فإنّ وقوعهم في ضيق الاحتياط إنّما هو بعد العلم بوجوبه، و حينئذٍ فلا تعارض بينهما.

و أمّا بناء على القول بأنّ وجوب الاحتياط طريقيّ لئلاّ يقعوا في مخالفة الواقع أحياناً، فأدلّة الاحتياط تعارض هذا الخبر؛ حيث إنّ هذا الخبر يدلّ على السعة فيما لم يعلم الواقع، و أدلّة الاحتياط تدلّ على الضيق فيما لم يعلم الواقع فيتعارضان «١». انتهى ملخصه.

أقول: يمكن أن يقال: إنّه- بناء على أنّ وجوب الاحتياط نفسيّ- أيضاً يتعارض هذا الخبر مع أدلّة الاحتياط؛ حيث إنّ هذا الخبر يدلّ على السعة فيما لا يعلم، و أدلّة الاحتياط تدلّ على الضيق فيه و وجوبه فيما لا يعلم، و هل هذا إلّا التعارض؟!

فإن قلت: نعم، و لكن الحيثيّتان مختلفتان: ففي مورد الجهل بالواقع من حيث صفة الجهل بالواقع فالمكلّف في سعة، و من حيث إنّه ذو مفسدة يجب الاحتياط، و لا تنافي بينهما مع اختلاف الحيثيّتين، نظير أنّ الغنم- من حيث هي- حلال، و من حيث إنّها موطوءة حرام، فباختلاف الحيثيّتين يندفع إشكال التعارض بينهما.

قلت: هذا إنّما يصحّ لو أمكن انفكاك كلّ واحدة من الحثيئين عن الأخرى كما في مثال الغنم و الحيوان الموطوء، فإنّ الحليّة متعلّقة بالغنم، و الحرمة بالغنم الموطوءة، و كل واحد منهما ينفكّ عن الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لا تنفكّ إحدى الحثيئين عن الأخرى أبداً، و- حينئذٍ- فلا يجوز للإمام أو الفقيه أن يقول في الجواب عن السؤال عن وجوب الاحتياط في مجهول الحكم: الناس في سعة من حيث الجهل، و لكنّهم في ضيق من حيث وجود المفسدة فيه، فإنّ السؤال إنّما هو للجري العملي على طبق الجواب، و هذا الجواب غير قابل لأن يقع مورد العمل.

ثمّ إنّّه قد يقال: إنّ المراد بالعلم في (الناس في سعة ما لا يعلمون) هو الحجّة، و الأدلّة القائمة الدالّة على وجوب الاحتياط حجّة، و حينئذٍ فأدلّة الاحتياط حاكمة على هذا الخبر «١».

و فيه: أنّا و إن قلنا سابقاً: إنّ المراد بالعلم في الكتاب و السنّة غالباً هو الحجّة، لكن المراد من الحجّة هو مثل أخبار الآحاد و الطواهر و نحوهما ممّا يعدّ علماً عند العقلاء، لا مثل أدلّة الاحتياط التي هي للحفاظ على الواقع، فإنّه ليس حجّة على الواقع، و لذا لا يجوز الفتوى بالحرمة في مورد دلّ الدليل على وجوب الاحتياط.

و بالجملة: المراد من الحجّة- التي يعبر عنها بالعلم- ما هو طريق إلى الواقع، و الاحتياط ليس طريقاً إلى الواقع، و إطلاق الطريقيّة عليه أحياناً إنّما هو من باب ضيق الخناق.

خبر عبد الصمد بن بشير

و من الأخبار المستدلّ بها للبراءة ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن موسى بن القاسم، عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: إنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يُلبّي و عليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إنّني كنت رجلاً أعمل بيدي، و اجتمعت لي نفقة، فحيث أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، و أفتوني هؤلاء: أن أشقّ قميصي و أنزعه من قبل رجلي، و أنّ حجّي فاسد، و أنّ عليّ بدنة.

فقال عليه السلام له: (متى لبست قميصك؛ أ بعد ما لبّيت، أم قبل؟).

قال: قبل أن البّي.

قال: (فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، و ليس عليك الحجّ من قابل؛ أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت) «٢» الخبر.

و محلّ الاستدلال قوله عليه السلام: (أيّ رجل ...).

و استشكل عليه الشيخ الأعظم قدس سره: بأنّ الرواية و نظائرها مثل قولك: «فلان عمل كذا بجهالة» هو باعتقاده الصواب و الغفلة عن الواقع أيّ الجهل المركّب، فلا تعمّر صورة الشكّ و التردد في أنّ فعله مطابق للواقع أو لا «١».

أضف إلى ما ذكره قدس سره: أنّ موردها- أيضاً- ذلك، فإنّ الظاهر أنّ الرجل المذكور الأعجمي كان غافلاً عن ذلك.

ثمّ قال: و يؤيّدّه: أنّ تعميم الجهالة إلى صورة التردد يُحوّج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصّر، و سياقه يأبى عن التخصيص، فتأمّل.

أقول: أمّا ما ذكره أوّلًا ففيه: أنّ لا نسلم أنّ مقتضى التركيب المذكور هو ما ذكره قدس سره فإنّ الجهالة لفظٌ يشمل أقسام الجهل كلّها حتّى الشاكّ المتردّد، كما يشهد لذلك قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ» «٢» الآية، فإنّه لا ريب في أنّ الجهالة في الآية لا تختصّ بالجهل المركّب؛ أي مع الغفلة عن الواقع، و كذلك قوله تعالى في ذيل آية النبا: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» «٣» فإنّها- أيضًا- تعمّ الشاكّ المتردّد، و لا تختصّ بالغافل، فإنّ من المخاطبين فيها النبيّ صلى الله عليه وآله و سلم و لا تتصوّر الغفلة منه صلى الله عليه وآله و سلم.

و بالجملة: لفظ الجهالة لا تختصّ بالجهل المركّب الغافل.

و أمّا ما ذكرنا: من أنّ مورد الآية هو الجهل المركّب، ففيه: أنّ المورد ليس مخصّصاً بعد ما فُرض أنّ الكلام مَسوق لإفادة كبرى كلّية، فإنّ قوله عليه السلام: (أيُّ رجل ركب أمراً بجهالة ...) كبرى كلّية عامّة، نظير قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) «١»، مع أنّ موردّه خصوص الوضوء و الخفّة و الخفقتين، فكما أنّ ذلك لا يضرّ بالكبرى الكلّية، كذلك فيما نحن فيه.

و يؤيّد ذلك أيضاً: رواية خالد بن محمّد الأصمّ، قال: دخل رجل المسجد الحرام و هو محرم، فدخل في الطواف و عليه قميص و كساء، فأقبل الناس عليه يشقّون قميصه، و كان صلباً، فرآه أبو عبد الله عليه السلام و هم يعالجون قميصه يشقّونه ... إلى أنّ قال: فقال عليه السلام: (انزعه من رأسك؛ ليس ينزع هذا من رجله؛ إنّما جهل) «٢»، فإنّ الظاهر أنّ قوله: (إنّما جهل) إنّما هو لأجل أنّه من مصاديق الكلّية المذكورة.

و كذلك رواية زرارة، قال: سألته عن مُحرم غشي امرأته و هي مُحرمّة؟

فقال عليه السلام: (إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما، و مضيا على حجّهما، و ليس عليهما شيء) «٣».

و بالجملة: هذه الرواية مثل (الناس في سعة ما لا يعلمون) في إفادتها حكماً كليّاً و دلالتها على البراءة.

و أمّا ما ذكره من إباء الرواية عن التخصيص، فهو- أيضاً- ممنوع، بل هي بخصوصها مخصّصة بغير الصيد من تروك الإحرام- على ما ببالي- و الأبّي عن التخصيص إنّما هو مثل قوله عليه السلام: (ما خالف قول ربّنا لم أقله) «٤» أو (اضربوا به عرض الحائط) «١» و نحوه.

فتلخص: أنّ الرواية صحيحة سنداً و تامّة دلالةً على البراءة.

رواية عبد الأعلى بن أعين

و ممّا استدللّ به للبراءة: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحجّال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: (لا) «٢»، و دلالتها على المطلوب تتوقّف على قراءة «لم يُعرّف» بصيغة المجهول من باب التفعيل، كما يُناسبه عنوان الباب و الروايات المذكورة فيه، كما احتمل ذلك، فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد عدم إعلامه و تعريفه شيئاً من الأشياء أصلاً، كما يقتضيه وقوع النكرة في سياق النفي، و ليس المراد السؤال عن الأعجمي الذي لم يقرع سمعهُ شيء من المعارف و الأحكام، كبعض أهل البادية، بل الظاهر أنّ المراد السؤال عن الذي لم يُعرّف بعض

الأحكام؛ و ليست مختصة بالأصول- أيضاً- لأنّ احتياج الأحكام الفرعية إلى البيان أكثر من الاحتياج إليه في اصول العقائد و المعارف؛ لقيام الأدلة العقلية و البراهين القطعية في بعض اصول العقائد، كوجود الباري تعالى.

و «من» الموصولة- أيضاً- ظاهرة في أنّ المراد من لم يعرف من أفراد المكلفين لا جميع أفرادهم حتى يكون من قبيل «اسكتوا عما سكت الله عنه» «٣».

و أمّا إذا فُرى «من لم يعرف» بصيغة المعلوم من الثلاثي المجرد، فلا دلالة لها على المطلوب؛ لأنها- حينئذٍ- مسوقة لبيان حكم الشخص الذي لم يعرف شيئاً من الأحكام- الاصول الاعتقادية و الفرعية- كبعض أهل البادية، و ليست ناطرة إلى بيان حكم من جهل حكماً من الأحكام التكليفية حتى يستدل بها لما نحن فيه.

و من هنا يظهر ما في كلام المحقق العراقي قدس سره حيث ذكر: أنّ الرواية تشمل من لم يعرف شيئاً من الأحكام بنحو العموم، فيجري حكمها فيما لو جهل بعض الأحكام- أيضاً- بعدم القول بالفصل «١»؛ لما عرفت من أنّ الرواية ليست ناطرة إلى هذه الصورة.

رواية ابن الطيّار

و ممّا استدللّ به في المقام: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى و غيره، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج، عن ابن الطيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنّ الله احتجّ على الناس بما آتاهم و عرفهم) «٢».

و روى- أيضاً- عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عليّ بن الحَكَم، عن أبان الأحمر، عن حمزة بن الطيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

قال لي: (اكتب)، فأملئ عليّ:

(إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم و عرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، و أنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه و نهى، أمر فيه بالصلاة و الصيام، فنام رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن الصلاة، فقال: أنا انيمك و أنا اوقظك، فإذا قمّت فصلّ؛ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك، و كذلك الصيام أنا امرضك، و أنا اصحك، فإذا شفيتك فاقضه).

ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: (و كذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق، و لم تجد أحداً إلّا و لله عليه الحجة، و لله فيه المشيئة، و لا أقول: إنّهم ما شاؤوا صنعوا).

ثمّ قال: (إنّ الله يهدي و يضلّ)، و قال: (و ما امروا إلّا بدون سعتهم، و كلّ شيء امر الناس به فهم يَسْعُون له، و كلّ شيء لا يَسْعُون له فهو موضوع عنهم، و لكن الناس لا خير فيهم. ثمّ تلا عليه السلام: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ...» «١»).

«٣».

و الظاهر اتّحاد الروایتين؛ نقل ابن الطيّار الجملة الاولى منها لجميل بن درّاج، و نقل جميعها لأبان الأحمر، و أمّا اختلاف التعبير في ألفاظ الجملة الاولى بمثل «احتجّ» و «يحتجّ»، فهو لأجل النقل بالمعنى الذي يدلّ بعض الأخبار على جوازه إذا لم يكن مغيّراً للمعنى.

فنقول: أمّا الجملة الاولى فيحتمل مع قطع النظر عن الجملة التي بعدها أن يراد بها الإقدار و إعطاء القوّة، و من التعريف هو بيان الأحكام و إعلام التكليف، و حينئذٍ فالمراد بالبيان: إمّا هو البيان الكلّي للمكلّفين في الكتاب المجيد و الأخبار عن النبيّ و الأئمّة الأطهار؛ بحيث لا يُنافيه عدم وصول بعضها إلى بعض.

أو أنّ المراد من البيان هو بالنسبة إلى كلّ فرد و لم يطلّع عليها بعد الفحص و الاجتهاد، فإنّه يصدق عليه عدم التعريف و البيان، و حينئذٍ تدلّ الرواية على أنّ الله لا يحتجّ عليه، بخلافه على الأوّل، و لكن الظاهر هو الاحتمال الثاني بقرينة الجملة التي بعدها- و هي ما آتاهم- فإنّه لا يحتمل فيها إلّا الإقدار و إعطاء القوّة بالنسبة إلى كلّ فرد من الأفراد لا مجموعهم، و الإيتاء و إن فسّره الأصحاب بوصول التكليف في قوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» «١»، لكن تقدّم أنّه قد فسّر في بعض الأخبار بالإقدار و إعطاء القوّة و حينئذٍ فمفادها مساو لقوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» فإنّ الظاهر أنّ المراد بالإيتاء في هذه الآية- أيضاً- ذلك، و حينئذٍ بإطلاق الآية يشمل اصول العقائد و الأحكام الفرعية؛ و إن تمسّك بها في اصول العقائد.

و أمّا المعرفة فهي غير العلم، فإنّه لا يعتبر في تحقّق العلم الاطلاع على خصوصيّات المعلوم، بخلاف المعرفة، فيمكن حصول العلم من الأدلّة العقلية على وجود الصانع للعالم و عدم حصول المعرفة به تعالى، و على أيّ تقدير يمكن التمسّك بهذه الرواية على البراءة مع قطع النظر عن الجمل التي بعدها.

لكن يشكل على ما ذكرناه- من أنّ المراد من التعريف هو تعريف الأحكام- قوله عليه السلام: (ثمّ أرسل إليهم رسولًا...) إلخ، و حينئذٍ فيحتمل أن يريد بالإيتاء الإقدار و إعطاء القوّة، و من التعريف فطرة الله التي فطر الناس عليها، و عليه فالرواية أجنبية عن ما نحن فيه.

لكن يُبعد هذا الاحتمال أنّ ظاهر الرواية- بملاحظة ذكر «ثمّ» العاطفة التي هي للانفصال- أنّ الله تعالى احتجّ على العباد بعد الإقدار و إعطاء الفطرة، ثمّ أرسل رسولًا بعد الاحتجاج، و أنزل الكتاب، و هو غير مستقيم.

و أيضاً لا مناسبة بينه و بين الفقرات التي بعدها، و حينئذٍ فيحتمل أن يكون «ثمّ»- بفتح الثاء- أي من ثمّ و لأجل ذلك أرسل إليهم رسولًا، و أنّ المراد بالإيتاء و التعريف ما يشمل بيان الأحكام- أيضاً- و يصير المعنى- حينئذٍ- أنّ الله يحتجّ على العباد بما أقدرهم و بيّن الأحكام لهم، و من أجل ذلك أرسل رسولًا و أنزل الكتاب، و يحتمل أنّ المراد من الجملة الاولى هو أنّ مشيئة الله و عادته الأزليّة جرت على ذلك؛ أي على عدم الاحتجاج إلّا بالإقدار و بيان الأحكام، و معه فلفظة «ثمّ» على ظاهرها؛ أي العاطفة؛ للفصل بين سنّة الله الأزليّة و بين إرسال الرسل و إنزال الكتب.

و يؤيّد تحقّق المناسبة بين هذه الجملة و الفقرات التي بعدها في الرواية- حينئذٍ- كما لا يخفى، و حينئذٍ فتدلّ الرواية على البراءة.

و أمّا ما أورده الشيخ الأعظم: من أنّه لا تنافي بين هذه الرواية و بين أدلّة الاحتياط؛ لورود أدلّة الاحتياط عليها؛ حيث إنّ الأخباري يدّعي البيان و التعريف بقيام الأدلّة الدالّة على وجوب الاحتياط «١».

ففيه: أنّه لا ريب في أنّ المراد من قوله عليه السلام: (عرّفهم) بيان الحكم الواقعي بخصوصه، و لا يُعلم الحكم الواقعي بخصوصه في مورد الاحتياط- أي الشكّ- و لو دلّ الدليل على وجوب الاحتياط فهو معارض لهذه الرواية؛ حيث تدلّ على أنّه لا يحتجّ على العباد فيما لم يعرفهم الحكم الواقعي، و في مورد الاحتياط ليس كذلك، و أدلّة الاحتياط تدلّ على الاحتجاج به، و هل هذا إلّا التعارض؟!

رواية إبراهيم بن عمر

و ممّا استدللّ به للبراءة قوله عليه السلام: (إنّ صنع الله عجيب، إلّا أنّه لا يحتجّ عليكم إلّا بما عرفكم من نفسه) «٣»، فإنّ ذكر أداة الاستثناء إنّما هو لأجل إفادة أنّ صنع الله و إن كان عجيباً، مثل خلق السماوات و الأرض و غيرهما، لكن لا يصدر منه ما هو غير معقول، كالاحتجاج بدون البيان.

و أمّا احتمال إرادة تعريف الله نفسه و ذاته المقدّسة؛ لقوله: (من نفسه).

ففيه: أنّ المراد بقوله: (من نفسه) أي: من قبل نفسه و من ناحيتها، لا تعريف الله ذاته حتّى يختصّ بأصول العقائد.

و ممّا يمكن الاستدلال به في المقام ما رواه محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن فضال عن ثعلبة بن ميمون، عن حمزة بن محمد الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ و جلّ: «و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبين لهم ما يتّقون»، قال: حتّى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه، و قال: «فألهمها فجورها و تقواها» قال: بين لها ما تأتي و ما تترك، و قال: «إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً» قال: عرفناه، إمّا أخذ و إمّا تارك، و عن قوله: «و أمّا ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى» قال: عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون «١».

مرسلة الصدوق

و ممّا يمكن الاستدلال به مرسلة الصدوق: قال: قال الصادق عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى) «٣»، و يمكن الاعتماد عليها مع إرسالها؛ لأنّ إرسال الصدوق قدس سره على قسمين:

أحدهما: ما عبّر فيه بقوله: «و روي عن الصادق»، فهذا ممّا لا يعتمد عليه لصدقه مع ضعف الراوي.

و ثانيهما: ما عبّر فيه بقوله: «قال الصادق»، كما في هذه الرواية، فإنّه يعتمد عليه، فإنّ إرساله و إسناده إلى الإمام عليه السلام لا يقع من مثله إلّا مع ثقة الراوي و اعتماده عليه، فيصحّ الاستناد و الاعتماد عليه.

و أمّا فقه الرواية: ففيها بحسب التصرّو العقلي احتمالات تبلغ تسعة؛ لأنّ المراد من قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق) هو عدم الحرج، لا الحكم بالإباحة.

أو المراد الفتوى بالإباحة بمعنى جعل الشارع حكم الإباحة فيه، و هو- أيضاً على قسمين:

أحدهما: أنّ المراد جعل الإباحة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الواقعيّة.

و ثانيهما: الأعمّ منها و من الإباحة الظاهريّة؛ أي التي جعلت للأشياء بعناوينها الثانويّة؛ أي بعنوان أنّها مشكوكة الحكم الواقعي.

فهذه احتمالات ثلاثة.

و في قوله عليه السلام: (حتّى يرد فيه نهى)- أيضاً- ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أنّ المراد من الورود الصدور واقعاً؛ أي النهي الواقعي.

الثاني: الأعمّ من الصدور الواقعي و الظاهري.

الثالث: أنّ المراد وصول النهي إلى المكلف.

و يحصل من ضرب هذه الثلاثة في الاحتمالات الثلاثة الاولى تسعة احتمالات.

هذا بحسب التصوّر العقلي، و هل هي ممكنة كلّها أو لا؟ ذهب بعض الأعظم- و هو المحقّق الأصفهاني- إلى عدم إمكان احتماليين منها:

أحدهما: إرادة الإباحة الواقعيّة و إرادة النهي الواقعي من الورد؛ و ذلك لأنّ المفروض أنّ الإباحة الشرعيّة الواقعيّة ناشئة عن لا اقتضائيّة الموضوع للحرمة، فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها، فإنّ النهي إنّما يتصوّر فيما له اقتضاء لها، فيلزم الخلف من فرض لا اقتضائيّة الموضوع لها.

لا يقال: إنّ لا اقتضائيّته من حيث ذاته لا تنافي عروض عنوان عليه يقتضي الحرمة.

لأنّنا نقول: نعم، لكنّه خارج عن الفرض، فإنّ الذي يرد فيه نهى هو ذلك العنوان الذي له اقتضاء الحرمة، لا أنّ النهي يرد في مورد الإباحة، و فرق بينهما، فإنّ الماء- مثلاً- مباح، و الغصب حرام، و انطباق عنوان الغصب على الماء لا يقتضي صدق ورود النهي على الماء المغصوب بعنوانه.

هذا إذا اريد ما هو ظاهر الخبر: من أنّ الإباحة مغيّة بورود النهي في موردها.

و أمّا إذا اريد من ورود النهي تحديد الموضوع و تقييده، و أنّ المراد أنّ ما لم يرد فيه نهى فهو مباح، و أنّ ما ورد فيه نهى فهو ليس بمباح، فهو:

إن كان بمعنى المعرفيّة فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حملاً على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام.

و إن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثاً أو بقاءً فهو غير معقول؛ لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضده لا حدوثاً و لا بقاءً «١». انتهى.

أقول: يمكن جعل الإباحة في مقام فيه اقتضاء الحرمة؛ لمنع مانع عن تأثير مقتضي الحرمة و الحكم بها، و حينئذٍ فيصحّ الحكم بإباحته ابتداءً، و لا يلزم نشو الإباحة الشرعيّة دائماً عن لا اقتضائيّة الموضوع، بل يمكن جعل الإباحة في مورد فيه اقتضاء الحرمة و النهي، و لكن يمنع مانع عن النهي عنه فعلاً، فإنّ الأحكام الشرعيّة لم تصدر دفعة واحدة؛ لاستلزامه الفساد، بل صدرت تدريجاً في مدّة مديدة مع ما في موضوعاتها من اقتضاء الحرمة ابتداءً و في ظرف الحكم بالإباحة، و النسخ الواقع في الأحكام من هذا القبيل، فما ذكره قدس سره أوّلاً غير مستقيم.

و أمّا ما ذكره في ذيل كلامه قدس سره فيمكن الالتزام بأنّ قوله عليه السلام: (حتّى يرد فيه نهى) تحديد للموضوع بنحو المعرفيّة.

قوله رحمه الله: يصير الكلام ما هو كالبديهي.

فيه: أنّه إنّما يصحّ و يصير الكلام كالبيدهي إذا اريد بالإباحة عدم الحرج لا الحكم بالإباحة و جعلها شرعاً، فإنّ عدم ورود النهي لا يستلزم الإباحة الشرعيّة، كما أنّه يمكن الالتزام بأنّه بمعنى تقييد الموضوع.

قوله رحمه الله: يلزم اشتراط أحد الضدين بعدم الآخر.

فيه: أنّه قد تقدّم: أنّه لا تضادّ بين الأحكام؛ لأنّها من الامور الاعتبارية، و التضادّ إنّما يتحقّق في التكوينيّات لا الاعتباريّات، و هو قدس سره أيضاً معترف بذلك، فلا يستلزم ما ذكره اشتراط أحد الضدين بعدم الضدّ الآخر.

الثاني من الاحتمالين اللذين ذكر قدس سره أنّهما غير ممكنين هو أن يُراد بالإباحة الإباحة الشرعيّة الظاهريّة مع إرادة ورود النهي واقعاً لوجه:

الأول: أنّ الإباحة الظاهريّة- التي موضوعها المشكوك- لا يُعقل أن تُجعل مُغيّة بالنهي الواقعي، و لا محدّدة و لا مقيدة بعدم صدور النهي الواقعي، و إلّا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام؛ لأنّ صدور النهي واقعاً ممّا يجمع الشكّ، فمع فرض أنّ الموضوع- و هو المشكوك- متحقّق يرتفع حكمه بصدور النهي الواقعي المجمع للشكّ.

الثاني: أنّ الإباحة من حيث إنّها مُغيّة بصدور النهي واقعاً، و محدّدة بعدم صدوره واقعاً، و الغاية أو القيد مشكوك الحصول، فلا محالة تحتاج فعلية الإباحة إلى أصالة عدم صدوره، و سيجيء- إن شاء الله- أنّ الأصل: إمّا هو كافٍ لإثبات الإباحة و لو مع هذا الخبر، فالدليل عليها هو ذلك الأصل، و إمّا هو غير كافٍ له، و أردنا ترتيب مضمون الخبر عليه تعبدّاً، و لا يصحّ الاستدلال به ما لم ينضمّ إليه الأصل المزبور.

الثالث: أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للإباحة الظاهريّة المفروضة، و مقتضى فرض عدم الحرمة إلّا بقاء هو عدم الحرمة حدوثاً، و مقتضاه عدم الشكّ في الحليّة و الحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحة الظاهريّة المبعوثة بالشكّ في الحليّة و الحرمة في فرض عدم الحرمة إلّا بقاء؟!

فإن قلت: هذا إذا كان المراد صدور النهي من الله تعالى، و أمّا إذا اريد صدور النهي من النبيّ أو الوصيّ عليهما السلام فيفيد أنّ الحرمة الواقعيّة الموحى بها أو الملهم بها، لا مؤاخذه عليها إلّا بعد صدور النهي على طبقها من النبيّ أو الوصيّ، كما لا يبعد هذا الاحتمال.

قلت: مضافاً إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما، إنّ الحكم الذي لم يؤمر النبيّ أو الوصيّ بتبليغه لا أثر لمقطوعه؛ حتّى يحتاج إلى جعل الإباحة الظاهريّة المشكوكة، و هو واضح «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

أقول: لو فرض الشكّ في أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر أو الإباحة، أو شكّ في قاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع، أو قلنا بأنّ الأصل في الأشياء و الأفعال هو الحظر؛ لأنّ العالم ملكٌ لله تعالى، و لا يجوز التصرف في ملك الغير عقلاً بدون إذنه، أو لأنّ العبد مملوك له تعالى يحتاج في أفعاله و تصرفاته إلى إذن مولاه، فلا ريب في إمكان جعل الإباحة شرعاً في هذه الفروض حتّى يرد فيه نهى واقعاً، فإنّ هذا الشكّ يجمع العلم بعدم صدور النهي واقعاً- أيضاً- لاستناده إلى احتمال الحظر في الأشياء، مع ثبوت قاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع، فإنّه بناء على هذا الاحتمال الأشياء محرّمة واقعاً و إن لم يتعلّق بها نهى من الشارع المقدّس، و حينئذٍ فلا إشكال في أنّه يمكن جعل الإباحة الظاهريّة بقوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى) بأن تكون مُغيّة بورود النهي واقعاً، مع تحديد الشيء بعدم ورود النهي عنه واقعاً.

و كذلك لو فرضنا أنّه لو شكّ المكلف في إباحة شرب التتن، لا لأجل أصالة الحظر، بل لأجل احتمال تحريم الشارع له، فإنّه لا إشكال في إمكان جعل الإباحة الظاهرية فيه في ظرف الشكّ فيما لو اخذ عدم ورود النهي الواقعي تحديداً للموضوع.

قوله قدس سره: يلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

فيه: أنّه على هذا الفرض يتبدّل الموضوع إلى موضوع آخر مع ورود النهي واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ القيد حدّ للموضوع؛ بمعنى أنّه ينتفي بالتفائه، فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

و أمّا ما ذكره ثانياً، ففيه: أنّا لا نسلّم الاحتياج إلى الأصل دائماً؛ لأنّه بناءً على الفرض الأوّل للشكّ- أي الناشئ عن احتمال أنّ الأصل في الأشياء الحظر- يمكن مع قطع المكلف بعدم ورود النهي عن الشارع واقعاً أن يشكّ في الحرمة؛ لاجتماع الشكّ المذكور مع القطع المزبور، و معه لا مورد لجريان أصالة عدم ورود النهي؛ للقطع بعدمه، مع أنّ أصالة عدم ورود النهي و إن لا تثبت موضوع للإباحة، لكن يمكن استصحاب بقاء الحلّة المجعولة سابقاً قبل الشكّ في ورود النهي من الشارع.

و أمّا ما ذكره ثالثاً، ففيه: أنّه لو شكّ المكلف في ورود النهي و عدمه يتحقّق به موضوع الحكم بالإباحة؛ إذ ليس موضوعها إلّا الشكّ فيه، و هو متحقّق بالوجدان، و لا فرق في ذلك بين ورود النهي من الله تعالى أو من النبيّ أو الوصيّ عليهما السلام.

نعم يمكن أن يورد في المقام لزوم لغوية جعل الإباحة الظاهرية؛ لحكم العقل بعدم الحرج مع عدم ورود النهي عنه واقعاً.

و لكن يرده: أنّه ليس كذلك؛ لظهور الفائدة في صورة الشكّ في صدور النهي واقعاً، فإنّه لا يحكم العقل بعدم الحرج- حينئذٍ- بناءً على أصالة الحظر في الأفعال، فيفيد جعل الإباحة في هذه الصورة. هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات و الاستظهار: فلا ريب في أنّ بعض الصور المذكورة بعيد جدّاً، مثل إرادة الإباحة- بمعنى اللاخرج العقلي- من قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق)، مع إرادة ورود النهي واقعاً من قوله عليه السلام: (حتّى يرد فيه نهى)، فإنّ بيان ذلك- أي أنّ الأصل في الأشياء الإباحة العقلية المذكورة- ليس من شأن الإمام عليه السلام المبين للأحكام الشرعية لا العقلية.

و مثل ما لو اريد منه الإباحة الواقعية المستكشفة من حكم العقل بالإباحة في الأفعال؛ بأن يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان قاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع، فإنّ ذلك- أيضاً- لا يُناسب مقام الإمام و شأنه؛ حيث إنّ حكم عقليّ كلاميّ لا شرعيّ.

و مثل ما لو اريد الإباحة الواقعية مع قطع النظر عن قاعدة الملازمة مع إرادة ورود النهي قبل ذلك؛ بأن يقال: إنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان أنّ الحكم الواقعي المجعول للأشياء- قبل ورود الشرع و النواهي و الأوامر الشرعية- هو الإباحة، فإنّه لا يترتب عليه أثر عمليّ، مع أنّ الظاهر أنّ الإمام عليه السلام في مقام الإفتاء بما يترتب عليه الأثر العمليّ و الجري على وفقه.

و هكذا يبعد الجمود على ظاهر قوله: (حتّى يرد) بمعناه الاستقبالي؛ بأن يُراد بالشئ الذي أُدْخِر حكمه، و استودع عند صاحب الأمر- عجلّ الله تعالى فرجه الشريف- فيحكم بإباحته حتّى يرد من قبله عليه السلام بعد ظهوره نهى؛ و ذلك لأنّ الأحكام المودعة المذخورة عنده عليه السلام عدّة قليلة، لا يناسبها ظاهر الخبر، فإنّ الظاهر أنّه في مقام بيان كبرى كلىّة.

فالظاهر أنّ الإمام عليه السلام في مقام الإفتاء: بأنّ حكم الأشياء هو الإباحة، و أنّه يجوز ارتكابها ما دام لم يرد فيها نهى، مثل (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) أو (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر) فيترتب عليه جواز الارتكاب ما لم يُعلم الخلاف، و حينئذٍ فهذا الخبر يصلح دليلاً على البراءة، لا كما ذكر الشيخ الأعظم: من أنّه أتمّ دلالة من جميع الأخبار «١»، بل هو أضعف دلالة منها كما لا يخفى.

و أمّا ما ذكره بعض الأعظم (الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره): من أنّ الورد في الرواية بمعنى الوصول «٢»، فلم يثبت ذلك، فإنّه يقال: «ورد الماء في الحوض»، و ليس معناه وصل إليه.

رواية أبي إبراهيم

و ممّا استدللّ به للبراءة: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، و محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي إبراهيم، قال: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة، أهي ممّن لا تحلّ له أبداً؟

فقال: (لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها، و قد يُعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك).

فقلت: و بأيّ الجهالتين يُعذر- و في نسخة «تحف العقول»: «أعذر» بدل «يعذر»- بجهالة أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في العدّة؟

فقال: (إحدى الجهالتين أهون من الاخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه؛ و ذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها).

فقلت: و هو في الاخرى معذور؟

قال: (نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها).

فقلت: فإن كان أحدهما متعمّداً و الآخر يجهل؟

فقال: (الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً) «١».

أقول: إن كانت العبارة «يُعذر» بصيغة المضارع المجهول، فمعناها: أنّه بأيّهما هو معذور؟

و إن كانت العبارة بصيغة أفعل التفضيل فمقتضاها أنّه فهم: أنّه في كلتا الجهالتين معذور، و لكن سأل عن أنّه أيّتهما أولى بالعذر؟ يعني سبببها للعذر.

و يرد على الاستدلال بالرواية بناء على أنّ العبارة «أعذر»: أنّ الظاهر من الرواية أنّها في مقام بيان الحكم الوضعي؛ أي عدم حرمة المرأة المذكورة عليه أبداً، و صحّة تزويجها بعد العدّة، و الحكم الوضعي غير قابل للزيادة و النقصان و

الشدة و الضعف حتّى يعبر عنه بصيغة «أفعل التفضيل»، بل الأمر في الحكم الوضعي دائر بين الوجود و العدم: فإمّا هو موجود و متحقّق، و إمّا معدوم، و في صورة الوجود ليس قابلاً للشدة و الضعف و الزيادة و النقصان.

و يمكن الجواب: بأنّ الأحكام الوضعيّة و إن كانت كذلك، لكن يمكن أن يقال: إنّ منشأها هي الأحكام التكليفيّة، فحيث إنّ في صورة العلم بأنّها في العدة و بحرمة نكاحها- حينئذٍ- يكون قد ارتكب أمراً محرّماً فحرمت عليه المرأة مؤبّداً، و في صورة الجهل بهما أو بأحدهما لم يرتكب فعلاً محرّماً تكليفاً فعلياً لم تحرم عليه مؤبّداً، فيصحّ له تزويجها بعد انقضاء عدّتها، و الحكم التكليفي قابل للأعزريّة عرفاً؛ لأنّ الجاهل الغافل الغير الملتفت أصلاً أعذر عند العرف و العقلاء من الجاهل الشاكّ الملتفت المتردّد، المرتكب لمشكوك الحرمة؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و حينئذٍ فالأعزريّة باعتبار الحكم التكليفي الذي هو منشأ انتزاع الحكم الوضعي منه.

و أمّا حكمه عليه السلام بأهونيّة الجهل بالحرمة؛ معلّلاً: بأنّه لا يقدر معه على الاحتياط، فيمكن توجيهه: بأنّ الغالب من الناس إذا أرادوا التزويج بامرأة يتفحصون عن حالها، و أنّها في العدة أو لا، أو عن انقضاء عدّتها و عدمه، و الاحتياط- حينئذٍ- ممكن بالتفحص عن ذلك لأجل التردّد، و أمّا بالنسبة إلى الحكم الوضعي فالغالب غفلة الناس عنه أو عن بعض خصوصيّاته و فروعاته، كالحكم بأنّ اولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ، أو أنّ عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين؛ من أربعة أشهر و عشر و وضع حملهنّ، و مع الغفلة عن ذلك لا يتمكّن من الاحتياط.

و لكن يرد عليه: أنّ الرجل المذكور: إمّا غافل عن ذلك رأساً فهو لا يقدر على الاحتياط؛ من غير فرق في ذلك بين الجهل بالحكم أو الموضوع، و إمّا متردّد في ذلك، فهو قادر على الاحتياط بالفحص؛ من غير فرق فيه بين الجهل بالحكم و الموضوع أيضاً، و حينئذٍ فالتوجيه المذكور غير وجيه.

و الحقّ: أنّا و إن لم نسلّم ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره سابقاً: من أنّ ظاهر قوله:

(بجهالة) هو الجهل مع الغفلة في جميع المواد، لكن الظاهر من الجهالة هنا هو الجاهل الغير الملتفت، فلا يشمل المتردّد، فالرواية- حينئذٍ- أجنبيّة عمّا نحن فيه.

و منه يظهر: فساد ما ذكره المحقّق العراقي «١»؛ حيث تمسّك هنا بإطلاق قوله عليه السلام: (و قد يُعذر الناس ...) في المقام، فكأنّه قدس سره زعم أنّ لفظة «قد» هنا للتحقيق، مع أنّها في مقام التعليل.

رواية عبد الله بن سليمان

و ممّا استدلّ به للبراءة: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي أيوب، عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لي: (لقد سألتني عن طعام يُعجبني).

ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: (يا غلام ابتع لنا جبناً).

ثمّ دعا بالغداء فتغديّنا معه، فأتى بالجبن، فأكل و أكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول في الجبن؟

قال: (أ و لم ترّني أكله)؟!

قلت: بلى و لكنّي احبُّ أن أسمعك منك.

فقال: (ساخبرك عن الجبن وغيره؛ كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) «١».

و اشتهار هذه الرواية بصحيفة عبد الله بن سنان اشتباه نشأ عما ذكره في الوسائل «٢» بقوله: و رواه البرقي في المحاسن عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان مثله، و لكن مراده قدس سره: عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، كما هو دأب صاحب الوسائل من ذكر ما ينفرد به السند الآخر و إسقاط المشترك، كما لا يخفى على من لاحظ الوسائل، و عبد الله بن سليمان مشترك بين الثقة و الضعيف، و الظاهر اتّحادها مع بعض ما ذكره في هذا الباب من الأخبار ممّا يقرب في التعبير منها: مثل رواية معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: (إنّ طعام يُعجبني، و ساخبرك عن الجبن و غيره؛ كل شيء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه) «١».

و على أيّ تقدير فالظاهر أنّ منشأ شكّ الراوي هو ما رأى من أنّ بعض أفراد الناس يجعل الإنفحة التي من الميتة في الجبن، فسأل عن ذلك، و المتبادر منها عرفاً هو أنّ تمام السبب و العلّة للحكم بالإباحة هو الشكّ و الجهل بالحرمة، و أنّ العلم بأنّ في بعض أفرادها إنفحة الميتة لا يمنع عن الحكم بحليّته.

و يؤيد ذلك: مناسبة الحكم و الموضوع، فإنّه لا يناسب العلم بحرمة بعض أفرادها حليّة المشكوك، بل المناسب له هو الحرمة، بخلاف الجهل و الشكّ، فإنّه المناسب للحكم بالحليّة فالحكم بالحليّة في هذه الرواية من جهة الشكّ في الحرمة.

و أورد الشيخ الأعظم قدس سره على الاستدلال بها للبراءة: بأنّ الرواية ظاهرة في وجود القسمين بالفعل، لا مردّداً بينهما؛ إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً؛ لا ذهنياً و لا خارجاً، و حينئذٍ فلا تدلّ الرواية على حليّة ما لو شكّ في حرمة شرب التبن مثلاً «٢».

و قال النراقي قدس سره ما حاصله: إنّنا نفرض شيئاً له قسمان: حلال و حرام، و اشتبه قسم ثالث منه، كاللحم فإنّه شيء فيه حلال، و هو لحم الغنم، و قسم حرام، و هو لحم الخنزير، فهذا الكلّي المنقسم حلال، فلهذا الحمار- مثلاً- حلال، و إذا حكم في هذا المورد بالبراءة للرواية يحكم بها في غيره من الموارد- أيضاً- بالإجماع المركّب «١».

و أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره: بأنّ الظاهر من الرواية أنّ وجود القسمين منشأ للشكّ و لحم الحمار، لا دخل في هذا الحكم أصلاً، مع أنّه يلزم تقييد الموضوع بقيد أجنبّي «٢». انتهى.

أقول: الظاهر عدم ورود هذا الإشكال على النراقي قدس سره فإنّه لا يعتبر في التقسيم وجود القسمين في الصنف، بل يكفي وجودهما في النوع، و حينئذٍ فلا إشكال فيما ذكره النراقي قدس سره.

و الظاهر تماميّة دلالتها على البراءة- كما ذكرناه أوّلاً- بدون الاحتياج إلى الإجماع المركّب و عدم القول بالفصل في بعض الموارد، بل تشمل الرواية- على التقريب الذي ذكرناه- ما إذا شكّ في مائع- ابتداءً- أنّه خمر أو خلّ، فيحكم بالبراءة فيه.

نعم يمكن أن يقال باختصاص الرواية بالشبهات الموضوعيّة لأمر:

الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من ظهورها في وجود القسمين بالفعل، و هو لا يتحقّق إلّا في الشبهات الموضوعيّة.

الثاني: ما ذكره بعض آخر من ظهور قوله عليه السلام: (يعينه) في الشبهات الموضوعية «٣».

الثالث: استظهار ذلك من قوله عليه السلام: (منه).

الرابع: تعبيره ب (تعرف)؛ بدعوى أنّ المعرفة إنّما يستعمل في إدراك الامور الجزئية لا الكلية؛ يقال: «عرفت زيداً»، فلا يشمل الشبهات الحكمية؛ لأنّ الأحكام كليّات.

الإنصاف: أنّ كلّ واحد من هذه الامور وإن كان قابلاً للخدشة، و لكن يحصل من مجموعها الاطمئنان بذلك، فالرواية تختصّ بالشبهات الموضوعية فقط، و لا تشمل الحكمية.

و أمّا ما تقدّم منّا أولاً: من أنّ المتبادر من الرواية أنّ الموضوع للحكم بالإباحة في الرواية، هو الشكّ و الشبهة، و أنّه لا دخلّ للعلم بوجود قسم من الحلال و قسم من الحرام في الحكم بالإباحة و الحلية فهو لا ينافي اختصاصها بالشبهات الموضوعية.

حديث الحلية

و ممّا استدللّ به في المقام: رواية مسعدة بن صدقة: (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة) «١» و صدرها و إن يعمّ الشبهة الحكمية، لكن قد يقال باختصاصها بالشبهات الموضوعية بقريّة التمثيل في ذيلها بالموضوعات الخارجية، خصوصاً مع التعبير في التمثيل بقوله عليه السلام: (و ذلك مثل الثوب ...) إلخ، فإنّ الإتيان باسم الإشارة يُشعر بانطباق الكبرى المذكورة على هذه الأشياء و نظائرها خاصّة، و بقريّة قوله: (حتّى تقوم به البيّنة) المختصّة بالموضوعات الخارجية، لا الأحكام الشرعية «١».

و يمكن دفع ذلك: بأنّ الأمثلة التي ذكرها الإمام عليه السلام و إن كانت من الموضوعات، لكن لا ينافيها عموميّة الكبرى المذكورة في صدرها و شمولها للأحكام أيضاً، و لعلّ ذكره عليه السلام الأمثلة المذكورة في ذيلها لأجل احتياج المخاطب إلى حكم الشبهة الموضوعية لا الحكمية و أنّها محل ابتلائه.

و أمّا قوله عليه السلام: (و الأشياء كلّها ...) إلخ، فلا يلزم أن يكون كلّ واحد من الاستبانة و قيام البيّنة في كلّ واحدة واحدة من الشبهات، بل يمكن ذكرهما باعتبار تحقّق مجموعهما في مجموع موارد الشبهات، بل الاستبانة إنّما هي في جميع موارد الشبهة، و يختصّ قيام البيّنة في الشبهات الموضوعية.

و لكن هنا إشكال آخر: و هو أنّ الحلية في الأمثلة المذكورة فيها مستندة إلى اصول و قواعد اخرى غير أصالة البراءة، مثل قاعدة اليد بالنسبة إلى الثوب المُشترى من السوق، أو الاستصحاب كاستصحاب عدم تحقّق النسب بينه و بين الزوجة، أو أصالة الحرية في الإنسان المشكوك حرّيته، و لا مجال معها لأصالة البراءة؛ لحكومتها عليها؛ لزوال الشكّ بهذه الاصول و القواعد، فلا تصل النوبة إلى أصالة البراءة «٢».

و يمكن دفعه: بأنّ المقصود هو بيان ما هو الوظيفة بحسب العمل الخارجي و الجري العملي، و أنّ المشكوك حرّمته حلال؛ سواء كان هناك ما يقتضي الحلية من الاصول و الأمارات أم لا.

أو يقال: المقصود هو الحكم بالحليّة من حيث الشكّ، مع قطع النظر عن قيام أصل أو أمارّة على وفق أصالة الحليّة «١».

هذا كلّ في الاستدلال بالأخبار.

الدليل الثالث: الإجماع

و أمّا الاستدلال للبراءة بالإجماع «٢» فهو موهون في مثل هذه المسألة، التي للعقل إليها سبيل، و من واضح النقل عليها دليل؛ لقوّة احتمال استناد المجمعين فيها إلى حكم العقل و النقل، فإنّه إنّما يفيد في المسائل المخالفة للأصل و القاعدة، و لم يقم عليها دليل ظاهر من النقل و العقل، فإنّه يستكشف حينئذٍ من إجماع الأصحاب الذين هم بطانة الأئمة عليهم السلام مع القطع بعدم إفتائهم بدون الدليل، و مراعاتهم كمال الدقّة و الاحتياط في مقام الفتوى- أنّ الحكم المذكور و فتواهم هو رأي الإمام عليه السلام.

و قد تقدّم أنّه لا يلزم فيه استكشاف وجود نصّ معتبر- أيضاً- عندهم، و لا يلزم في استكشاف رأي المعصوم إطباق كلّ الفقهاء بأجمعهم حتى يرد عليه: بأنّ أكثر الفقهاء لم يصنّفوا كتاباً حتى يُطلّع على فتاواهم، كما أورد ذلك المتأخرون، بل يكفي إطباق عدّة من الفقهاء المصنّفين في الفقه، كالشيخ الطوسي و السيّد المرتضى و أمثالهما، فإنّه يستكشف بنحو القطع أنّ ما أفتوا به هو رأي المعصوم عليه السلام.

و بالجملة: ليست المسألة ممّا يستدلّ لها بالإجماع.

الدليل الرابع: العقل

و ممّا استدلّ به في المقام: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و مؤاخذه العبد بلا حجّة و برهان، فإنّه لو فرض أنّ عبداً تفحص و بحث عن حكم المولى في مورد الشبهة بقدر وسعه، و اجتهد بمقدار طاقته، و لم يقصّر في طلبه و تحصيله، و لم يظفر به، و فرض وجوده واقعاً، و لم يصل إليه لبعض الامور و الجهات، فلا ريب في أنّ عقاب المولى له و عتابه على مخالفته لحكمه الواقعي قبيحٌ عند العقل و العقلاء بلا ريب و إشكال «١».

و المراد بالبيان- الذي عدمه موضوع حكم العقل- هو الحجّة، لا بيان الحكم الواقعي، فينتفي موضوع هذا الحكم العقلي بجعل المولى وجوب الاحتياط في موارد الشبهة، فإنّ إيجاب الاحتياط حجّة و بيان، فلو خالفه و صادفت مخالفته الواقع، فالعقاب عليه ليس بلا بيان.

ثمّ إنّ ذكر بعض الأعظم من المحقّقين (الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره في الحاشية): أنّه لا يحتاج في المقام إلى قاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل يكفي فيه دفع استحقاق العقوبة على فعل محتمل الحرمة- مثلاً- ما لم يقرّ حجّة منجزة لها، و حيث إنّ موضوع العقاب بالأخرة هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا يستحقّ العقوبة، و هو كافٍ.

و بالجملة: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من جزئيات حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء؛ نظراً إلى أنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من جزئيات الظلم على المولى، فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده، و مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زيّ الرقيّة و رسم العبوديّة، و هو ظلم من العبد على مولاه فيستحقّ العقوبة «١».

انتهى ملخصه.

أقول: أمّا ما ذكره قدس سره من أنّ العقوبة إنّما هي لأجل ظلم العبد على مولاه، وأنّ مناط صحّتها هو ذلك، فهو ممنوع؛ إذ لا معنى لظلم العبد على مولاه؛ لأنّ الظلم عبارة عن التعديّ على الغير من غير حقّ، ولا يمكن ذلك في المفروض، بل الملاك في صحّة العقوبة هو مخالفة المولى، فمتى تحقّق عنوان المخالفة للمولى صحّت العقوبة، وإلّا فلا.

و ما ذكره قدس سره من كفاية دفع استحقاق العقوبة و عدم الاحتياج إلى قاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ففيه: أنّه لا يكفي مجرد عدم استحقاق العقوبة ما لم ينضمّ إليه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع قطع النظر عن هذا الحكم العقلي لا مؤمن للعبد من العقوبة وإن لم يستحقّها، فلعلّ المولى يُعاقبه ظلماً، فالمؤمن له من العقوبة هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا إشكال في الاحتياج إلى تلك القاعدة العقلية، ولا فرق في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ بين ما إذا لم يصدر البيان من المولى واقعاً أصلاً، وبين ما لو صدر منه واقعاً؛ ولكن لم يصل إلى المكلف لا عن تقصير من العبد، بل لأمر خارج عن اختياره، والمناط في الحكم العقلي المذكور واحد في كلا الفرضين، خلافاً للميرزا النائيني قدس سره حيث ذهب إلى أنّ المناط في حكم العقل فيما إذا لم يصدر من المولى بيان أصلاً، غيرُ المناط فيما إذا صدر و لكن لم يصل إلينا؛ لعدم فوات غرض المولى في الأوّل؛ لعدم إرادته له في الواقع، بخلاف الفرض الثاني، فإنّه يفوت غرضه فيه، و لكن حيث إنّ فوته ليس مستنداً إلى العبد استقلّ العقل بقبح عقابه «٢». انتهى.

و فيه: أنّه لا فرق بين الفرضين في أنّ مناط حكم العقل هو عدم البيان و عدم قيام الدليل و الحجّة للمولى على العبد؛ و حكمه بقبح العقاب بلا حجة وجهة.

ثمّ إنّّه قد يتوهّم معارضة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع قاعدة عقلية أخرى، و هي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بل ورود الثانية على الاولى؛ لأنّ البيان أعمّ من البيان العقلي و النقلي، فمع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ينتفي موضوع الحكم في القاعدة الاولى «١».

و أورد عليه بعض الأعظم (و هو المحقّق العراقي قدس سره): بمنع ذلك و حكومت قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ بعد جريان القاعدة الاولى نعلم قطعاً بعدم الضرر، و لا يحتمل الضرر في مورد الشبهة حتّى تجري فيه قاعدة دفع الضرر المحتمل، و أنّ جريانها دوريّ؛ لتوقّف الحكم بوجوب دفع الضرر على احتماله توقّف الحكم على موضوعه، و احتماله- أي الضرر- في مورد الشبهة موقوف على جريان تلك القاعدة فيه، لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لوضوح أنّه مع جريان هذه لا يُحتمل الضرر «٢». انتهى محصل كلامه.

أقول: المراد بالضرر في موضوع القاعدة: إمّا هو العقوبة الاخرية، أو غيرها ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى.

فعلى الأوّل: لا معنى للحكومة و الورود في المقام، فإنّ كلّ واحدة من قاعدتي قبح العقاب بلا بيان و وجوب دفع الضرر المحتمل، كبرى كلّية مركّبة من موضوع و محمول، فموضوع الاولى عدم البيان، و هو- أيضاً- كلّيّ غير قابل للرفع، و محمولها قبح العقاب عليه، فهي قضية موضوعها أمر كلّيّ في قوّة قضية شرطيّة؛ كأنّها عبارة عن أنّه لو تحقّق في مورد عدم البيان يقبح العقاب فيه، و هذا أمر غير قابل للرفع، فلو فرض صدور البيان في جميع الأحكام الشرعية و عدم وجود حكم غير مبين، فهذه القضية- أيضاً- صادقة، فهذه الكبرى الكلية إنّما تُنتج لو انضمّ إليها صغرى ثابتة إمّا بالوجدان أو بالبرهان، كشرب التبن، فيقال: شربُ التبن ممّا لم يرد فيه البيان، و كلّ ما هو كذلك يقبح العقاب عليه، ينتج: أنّ

شرب التتن يقبح العقاب عليه، و الفرض أنَّ هذه الصغرى ثابتة بالوجدان، و أنَّ المكلف استفرغ وسعه و تفحص و اجتهد في الطلب عن وجود البيان فيه، فلم يجده، فيضم إليها الكبرى المذكورة، ينتج ما ذكر.

و أمّا قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فهي- أيضاً- كبرى كلبية موضوعها أمر كلّي غير قابل للرفع، و هي- أيضاً- في قوّة قضية شرطية، لكنها إنّما تُنتج إذا انضمت إليها صغرى ثابتة بالوجدان أو بالبرهان، و هي في مثل شرب التتن فيما نحن فيه، و إن كانت ثابتة قبل الفحص و اليأس عن الدليل لاحتمال الضرر و العقوبة فيه، و لكنها غير ثابتة بعد الفحص التامّ و اليأس عن الدليل على الحرمة- كما هو المفروض في المقام- إذ لا يحتمل العقاب و الضرر فيه، فإنّه بعد ثبوت عدم ورود البيان و الحجة وجداناً يحكم العقل بقبح العقاب عليه، فلا يتحقّق فيه صغرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حتّى يُنتج نتيجة تُضادّ نتيجة القاعدة الاولى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنَّ ما نحن فيه ليس مورد الحكومة و لا الورود، لواحدة من القاعدتين على الاخرى «١».

هذا كلّ لو اريد بالضرر العقوبة الاخرية، و إن اريد منها لوازم الأعمال من الصورة الملازمة للإنسان في النشأة الآخرة؛ بناءً على القول بتجسّم الأعمال و الملكات، بل ادّعى بعضهم «١»: أنّه لا عقوبة و لا مثوبة في النشأة الآخرة إلّا هذه الصورة الملازمة للإنسان، الناشئة من الأعمال، و لا تنفك عنها، كالأثر الوضعي للشيء، و أنَّ الأعمال القبيحة تستلزم صوراً قبيحة، ملازمة للإنسان بعد الارتحال عن هذه النشأة الدنيوية ظلمانية تؤذيه، و الأعمال الحسنة تستلزم صوراً بهية حسنة نورانية تبشّره، و استشهد على ذلك بمثل قوله: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» «٢»؛ حيث علّق الرؤية على نفس العمل، و أنّه يراه، و هو غير قابل للرؤية إلّا بتجسّمه، و قوله تعالى: «يَوْمَ نَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا» «٣» الآية، و هذا القول و إن كان إفراطاً؛ ضرورة ثبوت الثواب و العقاب الاخرى، لكن على فرض دعوى إرادة ذلك من الضرر المحتمل، يرد عليه النقض:

أولاً: بالشبهة الوجوبية مطلقاً و التحريمية الموضوعية؛ حيث إنّ الأخباري لا يقول بوجوب الاحتياط فيهما، مع أنَّ مقتضى ما ذكر عدم الفرق بين الشبهات.

و ثانياً: أنَّ مقصود القائل بذلك: هو أنَّ مخالفة الله بارتكاب المحرّمات و ترك الواجبات، توجب حزاة و منقصة في النفس و إيجاد نقطة سوداء في القلب، و تزيد بتكرار المخالفة حتّى تصير المخالفة ملكة نفسانية له؛ تبلغ حدّاً يكذب معه بآيات الله، و يستهزئ بها، و تجسّم تلك الملكة يوم القيامة في صورة قبيحة تؤذيه، فهذه الصورة هي تلك الملكات تحصل بعد انقطاع النفس عن علائقها بعالم الطبيعة و المادة.

و حينئذٍ نقول:

إنّ هذا إنّما يتحقّق في التكاليف المعلومة المبينة، لا المشكوكة؛ لعدم تحقّق المخالفة فيها، بل ورد: (أنّ الله يحبّ أن يؤخذ برخصه، كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه) «١».

و إن اريد بالضرر الضرر الدنيوي؛ بأن يقال: إنّ ارتكاب المحرّم- كشرب الخمر- يوجب الإضرار بالبدن و نحوه- مثلاً- فإن اريد أن العقل يحكم بقبح الإتيان بالمشكوك، و يحرم ارتكابه شرعاً؛ لقاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع، يلزم انقلاب الشكّ في الحكم إلى القطع به؛ لأنّه- حينئذٍ- حرام مقطوع به، و لا أظنّ أن يلتزم به الخصم.

و إن اريد ذلك مع عدم حكم العقل بقبح ذلك، فلا يحرم ارتكاب مقطوعه، فضلاً عن مشكوكه.

و إن اريد بالضرر ما يترتب عليه من المصالح و المفسد التي هي ملاكات الأحكام؛ بناءً على مذهب العدلية، لحكم العقل بوجوب دفع احتمال ضرر تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة في موارد الشبهة الحكمية، فإن اريد أن ارتكابه قبيح عقلاً فيحرم شرعاً، فلا دليل عليه، بل القدر المسلّم هو أن الأحكام الشرعية ليست جزائية، بل هي ناشئة عن المصالح و المفسد النفس الأمرية في الجملة.

و أمّا مع عدم حكم العقل بذلك، فمجرد احتمال تفويت المصلحة أو الوقوع في المفسدة لا يوجب تحقّق البيان؛ ليكون وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

في أدلة القول بالاحتياط

و استدللّ الأخباريون لوجوب الاحتياط في الشبهة البدوية التحريمية بالأدلة الثلاثة: الكتاب، و السنة، و العقل:

الاستدلال بالكتاب

أمّا الآيات فهي على طوائف:

الأول: ما دلّ على النهي عن النقول بغير العلم «١». و تقريب الاستدلال: أن الحكم بالبراءة و جواز ارتكاب الشبهة المذكورة قولٌ بغير علم، و هو منهيٌّ عنه.

و يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره الاعتراف بذلك؛ حيث قال قدس سره: فإنّ الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول بغير علم و افتراء؛ حيث إنّه لم يأذن فيه، و لا يرد ذلك على أهل الاحتياط؛ لأنهم لا يحكمون بالحرمة، و إنّما يتركون لاحتمال الحرمة، و هذا بخلاف الارتكاب، فإنّه لا يكون إلّا بعد الحكم بالرخصة و العمل بالإباحة «٢».

لكن فيه ما لا يخفى، فإنّ محطّ البحث بين الاصولي و الأخباري ليس مجرد ترك الأخباري للمشتبه في مقام العمل و ارتكاب الاصولي لها، بل محطّ البحث هو جواز الإفتاء و الحكم بجواز ارتكاب الشبهة و تجويز الشارع له و عدمه، و الأول دعوى الاصولي، و الثاني دعوى الأخباري، و كلّ منهما إفتاء و نسبة إلى الشرع.

فلو أجاب الأخباري: بأنّ القول بوجوب الاحتياط و عدم جواز الارتكاب ليس قولاً بغير علم؛ لقيام الحجّة من العقل و الشرع عليه، نقول: القول بالبراءة- أيضاً- ليس بغير علم؛ لاعتماد الاصولي على مثل حديث الرفع الصحيح سنداً التامّ دلالةً، و حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، غاية الأمر أنّ أدلّة الاصولي و الأخباري تتعارضان، و هو كلام آخر.

و بالجملة: ما ذكره الشيخ قدس سره في المقام غير مستقيم.

مضافاً إلى أنّه لا يصحّ للأخباري أو من قبله الاستدلال لمذهبه بطواهر الكتاب؛ لعدم حجّيته عنده، فكيف يتمسك بها؟!

الثاني: الآيات الآمرة باتّقاء الله، مثل: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» «١»، «وَجَاهِدُوا فِي حَقِّ جِهَادِهِ» «٢».

و أجاب شيخنا الحائري قدس سره عنها: بأنّها تشمل المندوبات و ترك المكروهات، مع أنّه لا ريب في عدم وجوبهما، فيدور الأمر بين تقييد المادّة بغيرهما و بين التصرّف في هيئة الطلب؛ بحملها على إرادة مطلق الرجحان؛ حتّى لا تنافي ترك المندوب و فعل المكروه، و لا إشكال في عدم أولويّة الأول إن لم نقل بأولويّة الثاني من جهة كثرة

استعمالها في غير الوجوب حتّى قيل «٣»: إنّها صارت من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة «١». انتهى.

أقول: ما ذكره قدس سره لا يخلو عن الإشكال:

أما أوّلًا: فلأنّ الاتّقاء- في العرف و اللّغة- لا يشمل فعل المندوبات و ترك المكروهات؛ بمعنى أنّه لا دخل لفعل المندوبات و ترك المحرّمات في تحقّق التقوى، بل الاتّقاء يتحقّق بفعل الواجبات و ترك المحرّمات، فلو أتى المكلّف بجميع الواجبات و ترك جميع المحرّمات، و اجتنب المشكوكات؛ بالإتيان بما شكّ في وجوبه و ترك المشكوك حرّمته، يصدق عليه: أنّه اتّقى حقّ الثقة و إن ترك جميع المندوبات، و ارتكب جميع المكروهات، و لا يصدق الاتّقاء مع عدم الاجتناب عن المشكوكات و إن فعل جميع المندوبات، و ترك جميع المكروهات.

و بالجملة: لا دخل لفعل المندوبات و ترك المكروهات في صدق الاتّقاء حقّ الثقة.

و ثانيًا: أنّ استعمال هيئة الطلب في المندوبات و إن كان كثيرًا و من المجازات الراجحة، لكن استعمالها في الوجوب- أيضًا- كثير لو لم يكن أكثر، و ليس ذلك مثل استعمال المطلق في إطلاقه؛ لندرته جدًّا، لتقييد أكثر المطلقات.

فالأولى أن يقال في وجه ترجيح حمل الهيئة على الاستحباب: هو أنّ الآيات الشريفة المذكورة تشمل جميع الشبهات الوجوبية و التحريمية و الحكمية و الموضوعية، و سياقها آي عن التخصيص، بل تخصيصها- بإخراج الشبهات الوجوبية مطلقًا و التحريمية الموضوعية- مستهجن مستبشع، فالأمر دائر بين ارتكاب ذلك التخصيص الأكثر المستهجن بتقييدها بالشبهة التحريمية التكميلية فقط، و خروج سائر الشبهات عنها، و بين حمل الهيئة فيها على الاستحباب، و لا ريب في أنّ المتعين هو الثاني.

مضافاً إلى أنّ الآيات الشريفة تشمل مقطوعاً الحرمة و الوجوب، و من المعلوم أنّ الأمر بالاتّقاء بالنسبة إليهما إرشاديّ مثل الأمر في «أطيعوا اللهَ و أطيعوا الرّسولَ»، و حينئذٍ فهذه الأوامر ليست مولوية.

الثالث: و من الآيات التي تمسك بها الأخباريون: قوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» «١»، و لكن الظاهر أنّ المراد من التهلكة الفساد؛ بطغيان الفقراء لفقيرهم الناشئ عن ترك الأغنياء أداء حقوقهم و عدم إنفاقهم عليهم و إعتاتهم؛ بقريته ما قبلها فإنّ صدر الآية قوله تعالى: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»، فإنّه من المحتمل بقريته صدر الآية أنّ المراد بالتهلكة ما ينشأ من عدم إنفاق الأغنياء؛ لعدم دفع الزكوات و الصدقات إليهم، الموجب لينشؤ الفساد منهم، كما في زماننا هذا، و إلّا فلو أريد من التهلكة العقاب الاخروي فلا بدّ من إثباتها في مورد الشبهة؛ حتى تشمل الآية، و إثباتها بالآية دور واضح.

الرابع: قوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرّسُولِ» «٢».

و فيه: أنّ الآية غير مربوطة بالمقام، بل مربوطة باباب المحاكمة و التنازع.

نعم لو أريد من قوله «تَنَازَعْتُمْ» نحو تردّدتم أو شككتكم أمكن الاستدلال بها في المقام، و لكنّه ممنوع.

فتلخص: أنّ الآيات لا تدلّ على مطلوب الأخباريين، مضافاً إلى ما تقدّم من عدم حجّية الظواهر عندهم، فكيف يتمسكون بها في المقام و غيره؟!

الاستدلال بالسنة

و أما الأخبار التي استدلوا بها لمذهبهم: فهي كثيرة جداً، وهي أيضاً على فِرَق:

الاولى: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام عند الشبهات: مثل ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن حمزة بن الطيار: أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه، حتى إذا بلغ موضعاً منها.

قال: (كفّ واسكت).

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: (إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه و التثبّت و الردّ إلى أئمة الهدى؛ حتى يحملوكم فيه على القصد، و يجلوا عنكم فيه العمى، و يُعرفوكم فيه الحقّ؛ قال الله تعالى: «قاسألوا أهلَ الذّكر إن كنتم لا تعلمون» «١» «٢»).

و فيه: أنّ المراد فيها غير معلوم، فإنّ الأمر بالسكوت و الردّ إلى الأئمة عليهم السلام لعلّه لأجل تفسير حمزة الخطبة بما لا يصحّ، و كان المطلب من المعارف الدقيقة التي لا يسعها فهمه، كما أنّ كثيراً من الخطب و الأدعية مشتملة على معارف دقيقة عميقة اعتقاديّة لا يدركها عقل كلّ أحد، و لذا منعوا بعض أصحابهم عن التكلّم فيها، و أمروا بعضاً آخر بذلك، و لا بدّ من إمعان النظر و تدقيقه في فهمها، و ليست مثل الروايات المتضمّنة للأحكام الفرعيّة؛ حيث إنّ اللازم فيها هو الأخذ بمفهومها العرفي العقلاني.

و بالجملة: حيث إنّّه لم يُعلم أنّ ما قُرئ على أبي عبد الله أيّ شيء كان؛ و أنّه من المسائل الفرعيّة أو الاصوليّة الاعتقاديّة أو غيرهما، فلا يصحّ التمسكّ بها في المقام.

و مثل ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد، عن الحرث بن محمد بن النعمان الأحول، عن جميل بن صالح، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ...) في كلام طويل:

(الامور ثلاثة: أمرٌ تبين لك رشده فاتّبعه، و أمرٌ تبين لك غيّه فاجتنبه، و أمرٌ اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ) «١».

و فيه: إن اريد ممّا تبين رشده الفتوى المشهورة بين الفقهاء، و ممّا تبين غيّه الشاذّ النادر، فيردّ المختلف فيه إلى الله، فهو خلاف مسلك الأخباري، فإنّه يوجب سدّ باب علاج التعارض و الرجوع إلى المرجّحات، مع أنّ مسلك صاحب الحقائق - أيضاً - خلاف ذلك.

فلا بدّ أن يُراد من ذلك الامور الاصوليّة الاعتقاديّة.

و مثل ما في عيون الأخبار عن أبيه، عن سعد المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن الرضا في حديث اختلاف الأحاديث قال: (و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكفّ و التثبّت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا) «٢».

و الظاهر أنّ المراد النهي عن الإفتاء بالحكم الواقعي في مورد الشبهة بالقياس و الاستحسانات العقلية المتعارفة بين العامة، كما هو دأبهم في الفتيا، لا الإفتاء بالحكم الظاهري الذي موضوعه الشكّ و الشبهة بعنوانهما.

و كذلك رواية سُلَيْم بن قيس الهلالي في كتابه: أَنَّ عَلِيَّ بن الحسين عليهما السلام قال لأَبان بن أَبِي عِيَّاش: (يا أبا عبد قيس إنَّ وضَّح لك أمر فاقبله، وإلَّا فاسكت تسلم، و رَدَّ علمه إلى الله، فَإِنَّكَ أوسع ممَّا بين السماء والأرض) «١».

و ما رواه الحسن بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن المفيد، عن ابن قولويه، عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن عيسى اليقطيني، عن يونس، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه قال: (إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، و ردُّوه إلينا حتَّى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا، فإذا كنتم ما أوصيناكم لم تعدُّوه إلى غيره، فمات منكم ميت قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً، و من أدرك قائمنا فقتل معه كان له أجر شهيدين، و من قتل بين يديه عدواً لنا كان له أجر عشرين شهيداً) «٢».

فإنَّ هذه الروايات غير مرتبطة بمسألة وجوب الاحتياط في الشبهة و وجوب الوقوف و عدم الحكم بالبراءة حكماً ظاهرياً، بل المنهية عنه فيها الإفتاء بالحكم الواقعي.

و مثل ما رواه محمد بن مسعود العيَّاشي في تفسيره عن عبد الله بن جندب، عن الرضا عليه السلام في حديث قال: (إنَّ هؤلاء القوم سَنَح لهم شيطان اغترَّهم بالشبهة، و لبَّس عليهم أمر دينهم، و أرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لِمَ و متى و كيف؟ فأتاهم الهلُّك من مَأْمَن احتياطهم، و ذلك بما كسبت أيديهم «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» «١»، و لم يكن ذلك لهم و لا عليهم، بل كان الفرض عليهم و الواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير، و ردُّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه و مستنبطه؛ لأنَّ الله تعالى يقول في كتابه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ» «٢»؛ يعني آل محمد، و هم الذين يستنبطون من القرآن، و يعرفون الحلال و الحرام، و هم الحجة لله على خلقه) «٣».

و هذه الرواية- أيضاً- في مقام التوبيخ و التعبير على العماء الذين تركوا أهل البيت، و لم يرجعوا إليهم في أحكامهم و معرفة الحلال و الحرام، و حكموا من عند أنفسهم على طبق الأقيسة و الاستحسانات العقلية.

الثانية: ما دلَّ على النهي عن التقوُّل بغير علم «٤»، و قد تقدَّم أنَّه ليس المراد بالعلم العلم الوجداني الجازم، بل المراد هو الحجة، و إلَّا لما صحَّ التمسُّك بالأمارات و الاصول المعتبرة الغير القطعية، و أصالة البراءة منها، فالاستناد إليها بمثل حديث الرفع و نحوه استنادٌ إلى الحجة المعتبرة.

الثالثة: ما دلَّ على وجوب الوقوف عند الشبهة

بنحو الإطلاق، الدالَّة على وجوب الاحتياط و تثليث الأمور، مثل ما رواه الكليني قدس سره عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسين بن الجارود، عن موسى بن بكر بن داب، عمَّن حدَّثه، عن أبي جعفر عليه السلام أنَّه قال لزيد بن علي:

(إنَّ الله- عزَّ و جلَّ- أحلَّ حلالاً، و حرَّم حراماً، و فرض فرائض، و ضرب أمثالاً، و سنَّ سنناً...- إلى أن قال:- فإن كنت على بيِّنة من ربِّك، و يقين من أمرك، و تبيان من شأنك، فشأنك، و إلَّا فلا ترومنَّ أمراً أنت منه في شكَّ و شبهة).

أقول: ذكر هذه الجملة من الرواية في الوسائل في باب وجوب التوقُّف و الاحتياط، و لكن لا يخفى على من راجع أصل الرواية صدراً و ذيلًا- في اصول الكافي في باب ما يفصل به بين دعوى المحقِّق و المبطَّل في أمر الإمامة- أنَّها غير

مربوطة بما نحن فيه أصلاً، فإن الرواية هكذا: إنَّ زيد بن عليّ بن الحسين دخل على أبي جعفر عليه السلام و معه كتب من أهل الكوفة يدعونه فيها إلى أنفسهم، و يخبرونه باجتماعهم، و يأمرونه بالخروج.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: (هذه الكتب ابتداء منهم أو جواب ما كتبت به إليهم، و دعوتهم إليه؟). فقال: ابتداء من القوم ... إلى أن قال:- فغضب زيد عند ذلك، ثم قال: ليس الإمام منّا من جلس في بيته، و أרךى ستره، و ثبّط عن الجهاد، و لكن الإمام منّا من منع حوزته، و جاهد في سبيل الله حقّ جهاده، و دفع عن رعيّته و ذبّ عن حريمه.

قال أبو جعفر: (هل تعرف- يا أخي- من نفسك شيئاً ممّا نسبتهإا إليه، فتجيء عليه بشاهد من كتاب الله، أو حجة من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أو تضرب به مثلاً، فإن الله- عزّ و جلّ- أحلّ حلالاً، و حرّم حراماً، و فرض فرائض، و ضرب أمثالاً، و سنّ سنناً، و لم يجعل الإمام القائم بأمره في شبهة فيما فرض الله له من الطاعة؛ أن يسبقه بأمر قبل محله، أو يجاهد فيه قبل حلوله، و قد قال الله- عزّ و جلّ- في الصيد: «لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ» «١» أ فقتل الصيد أعظم، أم قتل النفس التي حرّم الله؟! ... فجعل لكلّ شيء أجلاً، و لكلّ أجل كتاباً، فإن كنت على بينة من ربّك و يقين من أمرك و تبيان من شأنك، فشأنك و إلّا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شكّ و شبهة، و لا تتعاطّ زوال مُلكٍ لم تنقض اكُله، و لم ينقطع مداه، و لم يبلغ الكتاب أجله، فلو قد بلغ مداه، و انقطع اكُله، و بلغ الكتاب أجله، لانقطع الفصل و تتابع النظام، و لأعقب الله في التابع و المتبوع الدّلّ و الصّغار، أعوذ بالله من إمام ضلّ عن وقته، فكان التابع فيه أعلم من المتبوع) «١».

فإنّك بعد التأمل في هذا الحديث، تعرف أنّه غير مربوط بالمقام و المبحث الذي نحن فيه أصلاً، مع ضعف سنده، و دلالته على الطعن و الخدشة في زيد بن عليّ بن الحسين مع جلالة شأنه و علوّ مقامه.

و منها: ما رواه الكليني قدس سره عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا) «٢»، و هي- أيضاً- مع ضعف سندها غير مرتبطة بالمقام، بل هي راجعة إلى اصول العقائد.

و منها: ما رواه محمّد بن الحسين عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في كتابه إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: (أمّا بعد يا ابن حنيف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأذبة، فأسرعت إليها تُستطاب لك الألوان، و تُنقل إليك الجفان، و ما ظننت أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم محقّقو، و غنيهم مدعو، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، و ما أيقنت بطيب وجوهه قتل منه) «٣». و ليعلم أنّ وظائف العمّال و آدابهم باب آخر غير وظائف سائر الناس في أعمالهم و أفعالهم، فإنّه يمكن أن يكون للحاكم- الذي هو منصوب من قِبَل الإمام- آداب و وظائف يأمره الإمام عليه السلام برعايتها من جهة أنّه منصوب من قِبَله، و الرواية من هذا القبيل.

مضافاً إلى منع استفادة الوجوب منها، فإنّها امور أخلاقيّة يحسن مراعاتها، و راجحة في الشريعة، و لا يجب مراعاتها، فهذه الرواية- أيضاً- أجنبيّة عمّا نحن فيه.

و مثلها ما ورد عنه عليه السلام في كتابه إلى مالك الأشتر: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لا تضيق به الامور ... إلى أن قال:- أوقفهم في الشبهات، و آخذهم بالحجج، و أقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم، و أصبرهم على تكشف الامور، و أصرمهم عند اتّضاح الحكم) «١».

فإنّها أيضاً مرتبطة بباب آداب القاضي و شرائطه و أوصافه، و راجعة إلى القضاء و الحكم.

و مثلها ما في وصيّته عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: (يا بُنَيّ دع القول فيما لا تعرف و الخطاب فيما لا تكلف، و أمسك عن طريق إذا خفت ضلالتك، فإنّ الكفّ عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال ..- إلى أن قال:- و ابدأ قبل نظرك في ذلك بالاستعانة بالله، و الرغبة إليه في توفيقك، و ترك كلّ شائبة أولجتك في شبهة، أو أسلمتك إلى ضلالة) «٢».

و لا يخفى أنّ المذكورات فيها أمور أخلاقيّة، مراعاتها راجحة و حسن، و لا يجب.

مضافاً إلى أنّ ارتكاب شرب التتن لا يسمّى ضلالة، بل المراد بها الشبهات، التي ربّما يوجب عدم رعاية الاحتياط فيها الخلل في اصول العقائد و فساد الاعتقادات.

و مثل ما روي عنه عليه السلام أيضاً في خطبة: (يا عجبى- و ما لي لا أعجب- من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها؛ لا يقتصّون إثر نبيّ، و لا يقتدون بعمل وصيّ، و لا يؤمنون بغيب، و لا يعفون عن عيب، يعملون في الشبهات، و يسировون في الشهوات، المعروف عندهم ما عرفوا، و المنكر عندهم ما أنكروا، مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم) «١».

فإنّها- أيضاً- في مقام التوبيخ على العامّة أجنبية عمّا نحن فيه.

و منها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (لا ورع كالوقوف عند الشبهة) «٢».

و منها: ما عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن عمّه، عن البرقي، عن العباس بن معروف، عن أبي شعيب، يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: (أورع الناس من وقف عند الشبهة) «٣».

و منها: ما في الخصال، عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن عمّه محمّد بن أبي القاسم عن أحمد بن أبي عبد الله، عن العباس بن معروف، عن أبي شعيب، يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: (أورع الناس من وقف عند الشبهة، و أعبد الناس من أقام الفرائض، و أزهد الناس من ترك الحرام، و أشدّ الناس اجتهداً من ترك الذنوب) «٤».

و لا يخفى أنّ هذه الروايات على البراءة أدلّ؛ حيث إنّها تدلّ على أنّ للورع مراتب، و أنّ الواجد لأعلاها من اتقى الشبهات- أيضاً- فلا ينافي ارتكابها أصل الورع و إن لم يكن أورع فتدلّ على استحباب اتقاء الشبهات، مضافاً إلى ترك المحرّمات، بل هي مفسّرة لسائر الأخبار التي تقرب منها في المضمون.

و منها: ما عن الفضل بن الحسن الطبرسي في تفسيره الصغير، قال في الحديث: (دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك فإنّك لن تجد فقد شيء تركته لله عزّ و جلّ) «١».

و منها: ما عن محمّد بن مكّي الشهيد في الذكرى قال: قال النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم: (دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك) «٢».

و في هذه الروايات ثلاث احتمالات:

الأوّل: أنّ المراد أنّه إذا دار الأمر بين ما يُريبك و بين ما لا يُريبك- أي:

ارتكاب أمر فيه ريب و ارتكاب أمر لا ريب فيه- فدع الأول، و افعّل الثاني.

الثاني: أنّ المراد: دع ما يُريبك و أخره إلى زمان لا يُريبك، مثل رواية الحُكم بالإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام.

الثالث: أنّ المراد خُذْ ما لا ريب فيه و اترك ما فيه الريب.

و الاستدلال بها متوقّف على إرادة المعنى الأخير، و لا مرجّح له بين الاحتمالات، مع أنّه لا يُناسبه الإتيان بلفظة «إلى»، و حينئذٍ فالرواية مجملة و مشتبهة المراد، مع إرسالها، مضافاً إلى ظهور العلة في الثانية في الاستحباب.

و منها: قوله عليه السلام: (و إنّما سُمّيت الشبهة شبهة لأنّها تشبه الحقّ، فأما أولياء الله فضيأؤهم فيها اليقين، و دليلهم سمّت الهدى، و أمّا أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، و دليلهم العمى) «١».

و لا يخفى ما في الاستدلال بها في المقام، فإنّه ليس فيها إلّا مجرد تفسير الشبهة.

و منها: رواية فضيل بن عياض، قال: قلت له: من الّورع من الناس؟

قال: (الذي يتورّع عن محارم الله، و يجتنب هؤلاء، فإذا لم يتّق الشبهات وقع في الحرام و هو لا يعرفه) «٢».

و هي- أيضاً- غير مرتبطة بالمقام.

الرابعة: أخبار التثليث. منها: رسالة الصدوق قدس سره عن أمير المؤمنين عليه السلام (أنّه خطب الناس، فقال: حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبأن له أترك، و المعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها) «٣».

و الظاهر أنّها إرشاد إلى الزجر عن اعتياد النفس على ارتكاب الشبهات؛ لأنّ من اعتاد على ارتكابها دعت نفسه إلى ارتكاب المحرّمات أيضاً؛ لأنّه يهون عليه- حينئذٍ- ارتكابها، كما هو مقتضى تشبيه المحرّمات بالحمى، فإنّه لا ريب في أنّه لا منع للوعي حول الحمى، بل الممنوع هو رعي نفس الجِمي، لكن حيث إنّ الراعي حول الحمى يوشك أن يدخلها، فالأولى عدم رعي الغنم حولها، فكذلك ما نحن فيه كما عرفت، و نظير ذلك ارتكاب المكروهات أيضاً.

و منها: ما عن الحسن بن محمّد بن الحسن الطوسي في أماليه، عن أبيه، عن عليّ بن أحمد الحمامي، عن أحمد بن محمّد القطّان، عن إسماعيل بن أبي كثير، عن عليّ بن إبراهيم عن السريّ بن عامر، عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول: (إنّ لكلّ ملكٍ جِميّ، و جِميّ الله حلاله و حرامه، و المشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الجِميّ لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه، فدعوا المشتبهات) «١».

و هي- أيضاً- كالتي قبلها في المضمون، مع ضعف سندها بالنعمان.

و مثل رواية محمّد بن عليّ بن عثمان الكراچكي- في كتاب كنز الفوائد- عن محمّد بن عليّ بن طالب البلدي، عن محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعماني، عن أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة، عن شيوخة الأربعة، عن الحسن بن محبوب، عن محمّد بن النعمان الأحول، عن سلام بن المستنير، عن أبي جعفر الباقر قال:

(قال جدّي رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: أيّها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، و حرامي حرام إلى يوم القيامة؛ ألا و قد بينهما الله- عزّ و جلّ- في الكتاب، و بينتهما لكم في سنّتي و سيرتي، و بينهما شبهات من

الشیطان و بدع بعدي، مَن تركها صلح له أمر دينه، و صلحت له مروته و عرضه، و من تلبس بها، و وقع فيها و اتبعها، كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى، ألا و إن لكل ملك حمى، ألا و إن حمى الله- عز و جل- محارمه، فتوقوا حمى الله و محارمه) «٢» الحديث.

و هي- أيضاً- صريحة في عدم البأس في ارتكاب الشبهات، بل هي مفسرة لمثل قوله: (الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)، كما في الروايات الآتية، فإن طائفة مما استدلل بها لوجوب الاحتياط ما دل على الوقوف عند الشبهة، و لعلها أهم ما استدلل به الأخباريون لمذهبهم.

مثل ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان، عن داود بن فرقد، عن أبي سعيد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، و تركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تُحصه) «١».

و منها: رواية السكوني، عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال:

(الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، و تركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تُحصه) «٢».

و قوله: (لم تروه) فيه احتمالات:

الأول: أنه بصيغة المعلوم من الثلاثي المجرد.

الثاني: أنه بصيغة المجهول منه.

الثالث: أنه بصيغة المعلوم من باب التفعيل.

و على أيّ تقدير: فالظاهر أن الجملة الثانية صغرى للجملة الاولى، و هما مرتبطتان، لا أنهما جملتان مستقلتان غير مرتبطة إحداهما بالأخرى، و حينئذٍ بالاستدلال بها لوجوب الاحتياط موقوف على أن يُراد منها ترك الفتوى بها، لا مجرد التحديث الذي هو اصطلاح المحدثين، و حينئذٍ فتدل على وجوب التوقف عند الشبهة و عدم الإفناء بالبراءة، و أمّا ذكر لفظ «الخير» فلا يدل على وجود الخير في الطرف الآخر المقابل أيضاً.

لكن الظاهر منها إرادة ترك التحديث و نقل الرواية، و لا يقول الأخباري بعدم جواز نقل الحديث المذكور، فإن بناء جميع الأصحاب على نقل الروايات التي وصلت إليهم حتى الأخبار الموافقة للتقية، و لم يقتصروا على مجرد نقل الأخبار البينة الرشد.

و على فرض كون المراد ترك الفتوى فهي خارجة عما نحن فيه؛ لاعتراف الأصولي و الأخباري بعدم جواز الفتوى على طبق خبر لم يضبط.

و على أيّ تقدير: فالرواية غير صالحة للاستدلال بها فيما نحن فيه.

نعم، لو فرض أن الجملتين مستقلتان لا يرتبط إحداهما بالأخرى، فصدرها ظاهر في مدعاهم، لكن يظهر من ملاحظة الروايات الدالة على أن الرعي حول الحمى يوجب الوقوع في الحمى: أن المراد بالاقترام في الهلكة الوقوع في

المحرّمات المعلومة؛ بسبب حصول الجرأة له بارتكاب الشبهات، و أنّه يهون عليه ارتكابها بذلك، كما ورد نظيره في ارتكاب المكروهات- أيضاً- لا أنّ نفس ارتكاب الشبهات هلكة، فإنّ الروايات يفسّر بعضها بعضاً.

و منها: ما رواه الشيخ قدس سره في أبواب النكاح بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر عليه السلام عن آبائه: (أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا تُجامعوا في النكاح على الشبهة، و قفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنّ امرأة قد رضعّت من لبنها، و أنّها لك محرّم، و ما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) «١».

و ليس المراد بالبلوغ فيها البلوغ الشرعي بقيام البيّنة على ذلك، بل المراد ما يوجب الشكّ و الشبهة.

و الجواب عن الاستدلال بها: هو أنّ الرواية غير معمول بها في موردها، و لا يقول بمضمونها الأخباري أيضاً، كيف؟! و قد نصّ على عدم البأس في هذا المورد في رواية مسعدة بن صدقة المتقدّمة، و يعلم من قوله: (الوقوف عند الشبهة) في خصوص هذا المورد أنّ المراد به الإرشاد، و أنّ المراد من الهلكة الهلكة العرفيّة، أي لثلاً ينكشف الخلاف و حرمتها عليه، فيوجب له ذلك الحزاة و المنقصة و العار عند الناس.

و منها: رواية جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة؛ إنّ على كلّ حقّ حقيقة، و على كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه) «١».

أقول: لا بدّ أن يراد من هذه المخالفة غير المخالفة بنحو الإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص؛ لما ثبت في محلّه من جواز تخصيص عموم الكتاب و تقييد إطلاقه بخبر الواحد، فلا بدّ أن يراد بها المخالفة بنحو التباين، و حينئذٍ فليس هو مورد الشبهة، بل هو- حينئذٍ- بين الغيّ؛ للأخبار الكثيرة الدالة على أنّ ما خالف كتاب الله زخرف «٢» أو باطل «٣» و نحو ذلك، فلا يمكن جعل قوله: (الوقوف عند الشبهة) كبرى منطبقة على الذيل، فهي بحسب المضمون مثل روايات التثليث؛ و أنّ الأمور ثلاثة: أمر بين الرشد، و أمر بين الغيّ، و أمر مشتبّه «١»، و صدرها مقابل للذيل، لا أنّه منطبق عليه.

فما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره من أنّ قوله: (الوقوف عند الشبهة) مقدّمة و تمهيد للحكم بوجوب طرح ما خالف كتاب الله «٢»، غير سديد؛ لما ذكرناه.

و منها: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان و إلى القضاة، أي يحلّ ذلك؟

قال: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنّما يأخذ سُحتاً، و إن كان حقّاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت ...) إلى أن قال:

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا النّاطرين في حقّهما، و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقّهما و أصدقهما- في الحديث- و أروعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر).

قال قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يُفصّل واحد منهما على الآخر.

قال فقال: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عَنَّا في ذلك الذي حكما به المُجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المُجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة: أمرٌ بينٌ رشده فيُتَّبَع، و أمرٌ بينٌ غيِّه فيُجْتَنَّب، و أمرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ علمه إلى الله و إلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، و هلك من حيث لا يعلم).

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: (ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّة و خالف العامّة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّة و وافق العامّة ...) إلى أن قال:

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟

قال: (إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات) «١».

أقول: أمّا قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان ...) إلى قوله قلت فقد تقدّم في حجية الشهرة أنّ من جعله عليه السلام الشاذّ النادر الذي ليس بمشهور في مقابل المجمع عليه الذي لا ريب فيه يعلم منه أنّه ليس المراد جعل الشاذّ النادر ممّا فيه الرّيب و الشبهة بل فيه كل الرّيب و تمامه لعدم إمكان الحكم بعدم الرّيب في المجمع عليه المقابل المناقض للشاذّ النادر، مع الحكم بأنّ الشاذّ النادر ممّا فيه الرّيب، فليست هذه الجملة مربوطة بباب ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى، بل هو تمييز للحجّة عن اللاجّة، و يُناسبه جعل الامور ثلاثة، فإنّ الظاهر أنّ بين الرشد هو الخبر المُجمع عليه، و بين الغيِّ هو الشاذّ النادر، و أمّا المُشْكَل فلا بدّ أن يُراد به ما هو محلّ اختلاف الأصحاب، و ليس مجمعاً عليه، و لا شاذّاً نادراً، فلا بدّ من الأخذ بالأوّل، و ترك الثاني، و ردّ الثالث إلى الله و رسوله.

و لكن لا يلتزم بذلك الأخباري، فإنّ غالب الأخبار التي يتمسّك بها العلماء- الاصوليون و الأخباريون- ليس من المجمع عليه البين الرشد، و لا الشاذّ النادر البين الغيِّ، بل من القسم الثالث.

و بالجملة: ليس المراد من المُشْكَل ما يتخيّر المكلف فيه، و حينئذٍ فقوله عليه السلام:

(قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ...) الخ منطبق عليه.

و أمّا قوله عليه السلام في ذيلها: (فإن وافق حكامهم الخبرين ...) الخ فقد تقدّم أنّ قوله عليه السلام: (الوقوف عند الشبهة ...) لا يدلّ على الوجوب، فهذه الرواية بنفسها لا تدلّ على وجوب الاحتياط في ما نحن فيه، بل يمكن الاستدلال بها على الاستحباب.

ثمّ على فرض تسليم استفادة وجوب الاحتياط منها فهي معارضة بأخبار دالّة على التوسعة و التخيير، الذي ذهب إليه جمهور الأصحاب في باب تعارض الخبرين.

مثل رواية أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي، عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

فقال: (ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا).

فقلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق؟

قال: (إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت) «١».

و عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّه إليه) «١».

فإنّ هذين الخبرين نصّان في الحكم بالتخيير في باب التعارض ومقتضى الجمع بينهما وبين المقبولة- الظاهرة في وجوب الوقوف- حملُ المقبولة على الاستحباب.

مضافاً إلى أنّه مع قطع النظر عن هاتين الروایتين نقول: إنّ قوله: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) تعبير آيب عن التخصيص وغير قابل له، بل وللتقييد أيضاً، وهو شامل لجميع الشبهات حتى الوجوبية، مع أنّ الأخباري لا يقول بوجوب الاحتياط فيها، فالأمر دائر بين التخصيص أو التقييد المستهجن المستبشع، وبين الحمل على الاستصحاب، فلا ريب أنّ الثاني هو المتعيّن.

فتلخص: أنّ المقبولة- التي لعلّها العمدة في مستند الأخباريين- لا تدلّ على مطلوبهم.

ومنها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن سليمان بن داود، عن عبد الله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتواري القرص، و يقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنا الشمس، وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤدّن عندنا المؤدّنون، أ فاصلّي- حينئذٍ- وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب عليه السلام إليّ: (أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك) «٢».

ولعلّ تعبير الشيخ الأعظم عن هذه الرواية: بموثقة عبد الله بن وضّاح «٣»، إنّما هو لأجل تقديم توثيق النجاشي لسليمان بن داود «١» على تضعيف ابن الغضائري «٢» له، ولكنّه مشترك بين سليمان بن داود المنقري الثقة، وبين غيره الضعيف، ولم يثبت أنّ المذكور في سندها هو الأوّل، فالرواية غير موثقة.

وأما دلالتها: مع اغتشاف السؤال فيها، واضطراب الجمل الواقعة فيها وإن كان المطلب معلوماً، فالظاهر أنّ المراد بارتفاع الحمرة هي الحمرة المشرقية التي تحدث من جانب المشرق بانعكاس إشراق الشمس في الهواء، فإنّها التي ترتفع تدريجاً، لا الحمرة المغربية، فإنّها ليست كذلك، فالسؤال إنّما هو عن الحكم الشرعي؛ في أنّه هل يجوز الدخول في صلاة المغرب بمجرد سقوط القرص واستتارها، أو أنّه لا بدّ أن يصبر حتّى تزول الحمرة المشرقية؛ للاختلاف بين الفريقين في ذلك ومع ذلك لم يبيّن الإمام الحكم الواقعي وأمره بالانتظار حتى تذهب الحمرة فيظهر من ذلك أنّها صدرت تقيّة خصوصاً مع كونها مكاتبة و حينئذٍ فلا تدلّ على مطلوب الأخباريين.

ومنها: ما وجد بخط الشهيد محمد بن مكّي، عن عنوان البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: (سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنّياً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس) «٣».

و من المعلوم من سياق الرواية أنّ الأمر بالاحتياط فيها للاستحباب لا الوجوب.

هذه جملة من الأخبار التي تمسّك الأخباريون بها لوجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة التكليفيّة، وقد عرفت قصورها عن ذلك، و أمّا بعض الأخبار الآخر «١» فلا دلالة له أصلاً، فلا نتعرّض لها.

الاستدلال بحكم العقل و استدلوّوا به بوجهين:

الوجه الأوّل: بطريق العلم الإجمالي و يقرّر هذا الوجه- أيضاً- بوجه:

الأوّل: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف- واجبات و محرّمات- في الشريعة قبل المراجعة إلى أدلّة الأحكام، و لا إشكال في أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، فلا بدّ من الاحتياط بترك كلّ ما تحتمل حرّمته؛ حتى يحصل اليقين بفراغ الذمّة عنها.

الثاني: العلم الإجمالي بثبوت محرّمات في الشريعة قبل الرجوع إلى الأدلّة مع قطع النظر عن الواجبات، فلا بدّ من ترك كلّ ما تحتمل حرّمته.

الثالث: دعوى العلم الإجمالي بعد الرجوع إلى الأدلّة و الظفر بمقدار منها في الشبهات الباقية، فلا بدّ من ترك كلّ ما يحتمل الحرمة حتى يحصل اليقين بالفراغ.

و لا يخفى أنّ الدعوى الأخيرة جُزافيّة؛ إذ لا شاهد عليها لا عقلاً و لا نقلاً، فهي ساقطة رأساً.

و لا بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن انحلال العلم الإجمالي و كيفيّته و أقسامه؛ لشدّة الاحتياج إليه في ذلك المقام.

فنقول: ما ينحلّ به العلم الإجمالي: إمّا هو العلم الوجداني التفصيلي، و أمّا قيام الأمانة المعتبرة كذلك، و إمّا الأصل الجاري في أطرافه.

و على أيّ تقدير: إمّا أن يقتصر العلم الإجمالي لما ينحلّ به، أو يتقدّم عنه، أو يتأخّر عنه، و قد يكون المتقدّم و المتأخّر و المقارن منهما المعلومين لا العلمين، فلا بدّ من بيان ما هو المنطوق و الميزان للانحلال الحقيقي أو التعبدي.

فقد يقال: إنّ الانحلال الحقيقي يتوقّف على حصول علمين: العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال، و العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال؛ بحيث لو لم يتحقّق العلم الثاني لم يتحقّق الانحلال الحقيقي، فلو علم بموطئيّة عشرة غنام إجمالاً في قطيع منها، و حصل العلم التفصيلي بموطئيّة عشرة معيّنة من القطيع المذكور، فلا يتحقّق الانحلال الحقيقي إلّا إذا علّم بانطباق تلك العشرة على العشرة المعلومّة بالإجمال، و إلّا فلو احتمل أنّها غيرها لم يتحقّق الانحلال حينئذٍ.

و قد يقال بعدم احتياجه إلى العلم الثاني بالانطباق في تحقّق الانحلال الحقيقي، فإنّ بعد العلم التفصيلي بأنّ عشرة معيّنة- من قطيع الغنم المذكورة في المثال- موطوءة، يحصل الانطباق على المعلوم بالإجمال قهراً، و إلّا يلزم تعلّق علمين بشيء واحد، و هو محال.

و اجيب عنه (المجيب المحقق العراقي في المقالات): بأنّه ممنوع؛ لأنّه مع عدم العلم الثاني- أي العلم بانطباق
المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال- يحتمل وجداناً انطباق هذا على ذاك و عدمه، و هذا آية بقاء العلم الإجمالي
و عدم انحلاله.

و أمّا استحالة تعلّق علمين بشيء واحد، فهو- أيضاً- ممنوع؛ لأنّ العلم يتعلّق بالصورة الذهنيّة بما أنّها كاشفة عن
الخارج، لا بنفس الخارج، و لا مانع من وجود صورتين في النفس تعلّق بكلّ واحدة منهما علمٌ مع كشفهما عن واحد
خارجي؛ أ لا ترى أنّه يمكن تعلّق العلم و الشكّ بشيء واحد، كما في موارد العلم الإجمالي «١». انتهى.

أقول: العلم الإجمالي متقوم بوجود العلم بشيء و التردّد في متعلّقه بين أكثر من واحد: إمّا بنحو المنفصلة الحقيقيّة؛
بأن علم بأنّ واحداً من هذين الإناءين خمر لا أزيد؛ بحيث لو لم يكن هذا خمرّاً فالخمر هو الآخر، و بالعكس، و إمّا بنحو
المنفصلة المانعة الخلوّ؛ بأن علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين مع احتمال نجاسة الآخر- أيضاً- بحيث يحتمل بعد العلم
التفصيلي بنجاسة أحدهما معيّناً نجاسة الآخر- أيضاً- و حينئذٍ فلو فرض حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين
معيّناً في الفرض الأوّل، لا تصدق القضية بنحو الانفصال الحقيقي؛ لزوال التردّد الذي قد عرفت دخله في قوام العلم
الإجمالي، فيمجرّد حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيّناً فيه ينحلّ العلم الإجمالي حقيقةً.

و هكذا الكلام في الفرض الثاني، فإنّه بعد العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيّناً فيه لا تصدق القضية بنحو منع
الخلوّ؛ بحيث لو لم يكن هذا نجساً فالنجس هو ذاك الآخر، بل هو- حينئذٍ- علم تفصيلي بنجاسة أحدهما و شكّ
بدوّي، و لا ترديد في متعلّق العلم، و قد عرفت دخله في قوام العلم الإجمالي.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المحقق العراقي: من بقاء احتمال انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال و
عدمه لو لم يحصل العلم بالانطباق، غير سديد؛ لأنّه إن أراد بالمعلوم بقاءه إجمالاً الإجمال فعلاً، فقد عرفت أنّه لا علم
إجماليّ بعد العلم التفصيلي بأحد الطرفين.

و إن أراد به المعلوم بالإجمال قبل حصول العلم التفصيلي، فهو آية وجود العلم الإجمالي في ذلك الزمان لا بالفعل، و
هو غير مورد البحث و الكلام.

و بالجملة: المناط و الميزان في تحقّق الانحلال الحقيقي زوال العلم الإجمالي، و يتحقّق زواله بزوال الترديد في
النفس، كما فيما نحن فيه؛ لما عرفت من عدم بقاء الترديد بنحو القضية المنفصلة بعد حصول العلم التفصيلي بأحد
الطرفين، فيتحقّق الانحلال حقيقةً.

و أمّا ما ذكره: من إمكان تعلّق علمين بشيء واحد، فهو من العجائب الصادرة منه قدس سره مع عظم شأنه و جلالة
قدره، فإنّه قدس سره اعترف: بأنّ العلم متعلّق بالصورة الذهنيّة بما أنّها كاشفة عن الخارج و مرآة له، و هو مستلزم
لانكشاف شيء واحد خارجيّ مرتين في آن واحد، و هو مستحيل، فيمتنع أن يتحقّق له علم إجماليّ: بأنّ هذا أو ذاك
واجب، و علم تفصيليّ بوجود أحدهما المعين في زمان واحد.

و أمّا قياسه قدس سره ذلك بإمكان تعلّق الشكّ و اليقين بشيء واحد، ففيه: أنّك قد عرفت أنّ العلم الإجمالي: عبارة
عن العلم مع الشكّ و الترديد في متعلّقه، و أنّ الشكّ من مقومات العلم الإجمالي، فلا مانع من اجتماعهما، بل لا بدّ
منه في تحقّق العلم الإجمالي، بخلاف تعلّق علمين بشيء واحد، فإنّه ممتنع.

فالحقّ تحقّق الانحلال الحقيقي بمجرد حصول العلم التفصيلي بأحد الأطراف معيّناً؛ بدون الاحتياج إلى العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال.

و أمّا ما تقدّم: من أنّ العلم التفصيلي بأحد الأطراف معيّناً ينطبق على المعلوم بالإجمال قهراً، ففيه: أنّ الوجدان شاهد على عدم الانطباق الواقعي، و مع ذلك لا يُنافي الانحلال الحقيقي.

ثمّ إنّّه لو فرضنا عدم الانحلال الحقيقي في الفرض المذكور، أو قامت الأمانة على ثبوت التكليف في أحد الأطراف معيّناً، أو فرض جريان الأصل فيه مع تقارن العلم الإجمالي به، فهل يتحقّق فيه الانحلال الحكمي- بمعنى أنّ العلم الإجمالي و إن بقي حقيقةً، و لكنّه في حكم الانحلال؛ لأجل عدم تأثيره في وجوب الإتيان بجميع الأطراف- أو لا؟

قد يقال بتحقّق الانحلال الحكمي في الفروض الثلاثة بمعنى سقوط العلم الإجمالي عن التأثير و المنجزية بتقريبات:

الأول: ما ذكره المحقّق العراقي: و هو أنّ العلم الإجمالي في الصور المذكورة لا يؤثّر مستقلاً بالنسبة إلى الطرف الذي علم به تفصيلاً، أو قامت الأمانة عليه، أو جرى الأصل فيه، فلا يجب مراعاته بالنسبة إلى الطرف الآخر- أيضاً- لسقوطه عن الاستقلال في التأثير، فلا مانع من جريان الأصل فيه «١». انتهى حاصله.

و فيه: أنّ باب الاحتجاجات بين الموالي و العبيد غير باب التأثير و التآثر، بل ليس في المقام تأثير و تآثر، و المفروض بقاء العلم الإجمالي في الفروض المذكورة حقيقةً، و عدم تحقّق الانحلال الحقيقي بزواله، و مع بقاءه يحتاج المكلف إلى الجواب في مقام الاحتجاج، و لم يقدّم دليل- عقلاً و لا نقلاً- على اعتبار الاستقلال في منجزية العلم الإجمالي، فهذا التقريب غير مستقيم.

الثاني: ما أفاده بعض آخر في خصوص ما قامت الأمانة على ثبوت التكليف في أحد الأطراف، و هو أنّ الأدلّة الشرعيّة الدالّة على حجّية الأمارات مطلقة؛ تشمل ما لو قامت في أطراف العلم الإجمالي- أيضاً- و ليست مقيدة بغير موارد العلم الإجمالي و أطرافه، بخلاف العلم الإجمالي، فإنّ تأثيره و منجزيته مشروطة عقلاً بعدم قيام الأمانة على أحد الأطراف مقارناً له، و حيث إنّ المفروض قيام الأمانة على أحد الأطراف مقارناً للعلم الإجمالي، فليس- حينئذٍ- مؤثراً، فلا تجب مراعاته في الطرف الآخر أيضاً «٢». انتهى.

و فيه أيضاً: أنّه لو عكس الأمر فهو أولى بأن يقال: حيث إنّ حجّية الأمارات و جعلها لأجل تنجيز الحكم- أي حكم مؤدّاها- فلا تأثير لها مع وجود العلم الإجمالي بالحكم و أنّ حجّية الأمارات مشروطة بغير موارد العلم الإجمالي؛ ليلغوية جعلها حينئذٍ، بخلاف العلم، فإنّ منجزيته عقليّة و بلا قيد و شرط.

الثالث: ما ذكره في «الكفاية»- جواباً عن أصل استدلال الأخباريين-: و هو أنّه كما نعلم بوجود التكاليف نعلم إجمالاً- أيضاً- بنصب الشارع أمارات و اصول ماثبة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة إجمالاً أو أزيد، و حينئذٍ لا علم لنا بوجود تكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة بالطرق و الاصول العملية.

إن قلت: نعم، لكنّه إذا لم يكن العلم بها مسبوفاً بالعلم بالواجبات.

قلت: إنّما يضرّ السابق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان ممّا ينطبق عليه ما علّم أولاً، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشكّ البدوي.

إن قلت: إنّما يوجب العلم بقيام الطرق- المثبتة للتكليف بمقدار المعلوم بالإجمال- ذلك، إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً، و أمّا بناء على أنّ قضية حجّيته و اعتباره شرعاً، ليس إلّا ترتيب ما للطرق المعتبرة عقلاً، و هو تنجّز ما أصابه و العذر عمّا أخطأه، فلا انحلال لما علم بالإجمال.

قلت: قضية الاعتبار شرعاً و إن كان ذلك- على ما قوينا- إلّا أنّ نهوض الحجّة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلاً بحكم الانحلال، و صرّف تنجّزه إلى ما كان ذاك الطرف، و العذر عمّا إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً: إذا علم بحرمة إناء زيد بين الإناءين، و قامت البينة على أنّ هذا إناء زيد، فلا ينبغي الشكّ في أنّه كما إذا علّم أنّه إناؤه؛ في عدم لزوم الاجتناب إلّا عن خصوصه دون الآخر، و لولا ذلك لما كان يُجدي القول: بأنّ قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤدّيات أحكاماً شرعية فعلية؛ ضرورة أنّها تكون كذلك بسبب حادث، و هو كونها مؤدّيات أمارات شرعية.

ثمّ أجب ثانياً بقوله: هذا إذا لم يُعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق و الأمارات المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلّا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد، و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى «١».

أقول: أمّا ما ذكره أوّلاً، ففيه: أنّه إن أراد تحقّق الانحلال الحقيقي بذلك، فلا يخفى أنّ الأمارات و الطرق المعتبرة طنية، و لا يقطع بأنّ مؤدّاتها أحكام واقعية، بل ذلك مظنون لا مقطوع، فالعلم الإجمالي بالتكاليف باقٍ بحاله بالوجدان؛ سواء فرض مقارنته للعلم الإجمالي بالطرق أو متقدّماً عليه أو متأخّراً، فإنّ في صورة التأخّر- أيضاً- العلم متأخّر لا المعلوم.

و بالجملة: الانحلال الحقيقي- بمجرد العلم الإجمالي بنصب الطرق و الأمارات- غير مسلم.

و إن أراد- كما هو ظاهر عبارته- صرّف التنجّز إلى خصوص موارد الأمارات، لا الأطراف الآخر، فلا دليل على ذلك، فإنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف باقٍ بحاله، و هو منجّز تامّ، و المفروض أنّ متعلّق العلم هو التكاليف الواقعية، و لا يرضى المولى بتركها و مخالفتها، فما المانع عن تنجيزه في جميع الأطراف؟

فإن ادّعى امتناع التنجيز بعد التنجيز، فهو ممنوع.

و إن ادّعى اشتراط الاستقلال في التنجيز- كما تقدّم عن المحقّق العراقي، و أنّه يشترط الاستقلال في تأثير العلم الإجمالي- فهو- أيضاً- ممنوع، كما عرفت.

و بالجملة: بعد فرض بقاء العلم الإجمالي حقيقة فهو منجّز بلا ريب مع منجّزية الأمارات أيضاً، و هذا نظير ما إذا علّم بوقوع قطرتين من بول- مثلاً- في زمان واحد: إحداهما في أحد الإناءين، و ثانيتهما في أحد هذين الإناءين أو في ثالث، فإنّ كلّ واحد من العلمين مؤثّران في التنجيز.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ دعوى الأخباري: هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة إجمالاً لا يرضى الشارع بمخالفتها، و معه لا يمكن الترخيص فيها أو في بعض الأطراف- و لو مع عدم انحصار الأطراف- إلّا مع رفع اليد عن الحكم الواقعي.

و أمّا ما أجب به ثانياً: فهو الموافق للتحقيق، فإنّنا لا نعلم بثبوت تكاليف واقعية أكثر من الأحكام التي هي مؤدّيات الطرق و الأمارات، بل هي أكثر من الأحكام الواقعية المعلومّة إجمالاً، و يتحقّق الانحلال الحقيقي بها؛ لما عرفت من

عدم بقاء العلم الإجمالي و انحصار أطرافه بموارد الطرق و الأمارات؛ لزوال التردد بين جميع الأطراف، و صرفه إلى خصوص موارد الطرق و الأمارات، و قد عرفت أنّ التردد من مقوّمات العلم الإجمالي، مثلاً: لو علم أوّل بنجاسة أحد إناءات ثلاثة، ثمّ أخبر صادق بنجاسة واحد من الاثنين المعيّنين منها، ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل إلى علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين و شكّ بدويّ بالنسبة إلى الثالث؛ لعدم صدق المنفصلة بينه و بينهما، فلا يقال: إنّ أحد هذين نجس، و إنّ هذا الثالث؛ للعلم بنجاسة أحدهما.

فإن قلت: لو فرض العلم إجمالاً بوقوع قطرتين من الدم: إحداهما إمّا على إناء زيد، و إمّا على إناء عمرو، و ثانيتهما إمّا على إناء زيد المذكور أو إناء خالد، فلو زال أحد العلمين، كما لو انكشف كون إحدى القطرتين ماءً طاهراً، لم يضرّ بالعلم الإجمالي الآخر، بل هو باقٍ بحاله و منجزّ لمتعلّقه، فكذلك فيما نحن فيه لا يضرّ العلم الإجمالي بوجود تكاليف فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، بالعلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية في الشريعة، فلو أتى بمؤدّي الأمارات، و امتثلها كان العلم الإجمالي الثاني باقياً مؤثراً في التنجيز كالمثال.

قلت: فرق بين ما نحن فيه و المثال المذكور، فإنّ متعلّق العلم في المثال أسباب التكاليف، لا نفس التكاليف، و حيث إنّ متعلّقيهما في المثال مختلف، فإنّ فيه علمين متغيّرين لا يضرّ أحدهما بالآخر وجوداً و عدماً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ متعلّق كلّ واحد من العلمين واحد، و هو العلم بنفس التكاليف، و حينئذٍ فليس هنا علمان؛ لاستحالة تعلّق علمين بشيء واحد، فبعد حصول العلم الإجمالي بوجود تكاليف في مؤدّي الأمارات بقدر المعلوم بالإجمال أوّلًا، ينصرف العلم الإجمالي الأوّل إلى أطراف الثاني، و يصير الأطراف الخارجة عن مؤدّي الأمارات شبهة بدوية.

الرابع: ما ذكره بعض الأعظم (الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره) في هذا المقام جواباً عن الأخباريين: إنّ العلم الإجمالي متعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين، لا بخصوصيّة الطرفين؛ لا بنحو التعيين، و لا بنحو التردد، و هو لا ينجزّ إلّا بمقداره، و أمّا الحجّة القائمة على وجوب الظاهر- مثلاً- بخصوصيّةها، فهي منجّزة للخاصّ بما هو خاصّ، فليس لها في تنجيز الخاصّ مزاحم في تأثيرها، فلا محالة تستقلّ الحجّة بالتأثير في تنجزّ الخاصّ؛ سواء كانت مقارنة للعلم الإجمالي أو متقدّمة أم متأخّرة عنه و هو مانع عن تنجزّ الوجوب الواحد بما لا يخرج عن الطرفين و لو بقاءً، فلا يكون منجزّاً بقاءً «١». انتهى.

أقول: يرد عليه- مع قطع النظر عمّا ذكرنا سابقاً: من احتياج العلم الإجمالي إلى الجواب في مقام الاحتجاج، و تسليم ما ذكره من تعلّق العلم الإجمالي بما لا يخرج عن أحد الطرفين- أنّ ما يعاقب عليه عند ترك الأطراف أو الطرف الذي هو واجب واقعاً، لا يمكن أن يكون هو ما ذكره؛ أي عنوان ما لا يخرج عن الطرفين، بل لا يترتب العقاب إلّا على خصوص أحد الطرفين، كما في مورد قيام الأمانة من غير فرق بينهما، و حينئذٍ فلا يتمّ ما ذكره قدس سره.

و يمكن الجواب عن أصل الاستدلال- أيضاً: بأنّه إن كان المدعى: هو العلم القطعي الجازم بوجود واجبات و محرّمات لا يرضى الشارع بمخالفتها أصلاً و على أيّ تقدير حتّى على تقدير الجهل بها، فهو يقتضي عدم جواز التمسك بالأمارات و الاصول النافية للتكليف؛ لأنّه لا يحتمل الترخيص فيها مع العلم المذكور في بعض الأطراف؛ لأنّ احتماله مساوق لاحتمال الترخيص لو كان التكليف في ذلك الطرف، مع أنّ المفروض أنّ المولى لا يرضى بتركه بوجه أصلاً، و لا فرق في ذلك بين الشبهات الوجوبية و التحريمية حكمية أو موضوعية، مع أنّ الأخباري لا يلتزم بذلك أصلاً، بل هو أكثر إصراراً على حجّة الأمارات من الاصولي، بل محطّ البحث بين الاصولي و الأخباري هي الشبهات التي لم تقم فيها أمانة.

و كذلك مقتضاه عدم جواز التمسك بالأمارات و الاصول المثبتة للتكليف؛ لو احتمل وجود ما يُخالفها من التكاليف في موردها، و الأخباري لا يلتزم بذلك، فيستكشف بذلك: أنَّ مدَّعاه هو العلم إجمالاً بجعل الشارع قوانين كَلِّية في الشريعة، لكن لا بحيث لا يرضى بتركها بوجه من الوجوه، بل يحتمل رفع اليد عن بعضها في بعض الموارد و الإغماض عنه، و حينئذٍ فلا يُنافيه ثبوت الترخيص و وروده من الشارع في ارتكاب الشبهات؛ و إن احتمل ثبوت التكليف فيها واقعاً بمثل حديث الرفع و أمثاله و قاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و أجاب شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر» بما حاصله: أنَّ في العلم جهتين و حيثيتين:

إحدهما: أنَّه صفة خاصّة، و أراد بذلك تماميّة كشفه.

و ثانيتهما: ما يشترك بينه و بين الأمارات، و هو طريقيّته المطلقة للواقع، و الاولى مختصّة به، و ملاك حكم العقل بحجّيته ليس هو الاولى، بل الملاك فيه هي الحيثيّة الثانية، و لذلك تقوم الأمارات مقامه، بل الأمارات من المصاديق الحقيقيّة له، و حينئذٍ فلو قامت أمارة معتبرة على بعض الأطراف مفصّلاً، فالمعلوم بوصف كونه معلوماً و إن كان مردّداً، و لكن ما قام عليه الطريق القاطع للعدر ليس مردّداً، كما هو ملاك حكم العقل بحجّية العلم، و ما بقي على إجماله ليس ملاكاً لحكم العقل «١».

أقول: يرد عليه: أنَّه لو كان ملاك حكم العقل بحجّية العلم هو طريقيّته المطلقة، لا جهة طريقيّته التامّة، فهو مستلزم لحجّية جميع الأمارات و الطرق بذواتها و أنفسها؛ لأنّها- حينئذٍ- واجدة لما هو ملاك حكم العقل بحجّيتها، و هو طريقيّتها المطلقة و عدم إمكان تصرّف الشارع فيها إثباتاً و نفيّاً، كما في القطع؛ لعدم الفرق بينهما على ما ذكره قدس سره مع أنَّه لا يلتزم بذلك.

و الحلّ: هو أنَّ ملاك حكم العقل بحجّية العلم هي الجهة الاولى- أي تماميّة كشفه عن الواقع- و الأمارات فاقدة لها، فالأولى في جواب استدلال الأخباريين لوجوب الاحتياط في المقام هو ما ذكرناه.

الوجه الثاني: التمسك بأصالة الحظر في الأشياء

الثاني من وجهي الاستدلال بحكم العقل لوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية: هو التمسك بأصالة الحظر في الأشياء.

استدلّ لها: بأنّ جميع الموجودات و الكائنات في العالم ملك لله تعالى، و لا يجوز التصرف في ملك الغير بغير إذنه عقلاً، فالعبد المملوك له تعالى لا يجوز له أن يتصرّف في موجودات العالم- سوى الضروريات و ما يختلّ بتركه النظام إلّا بإذنه تعالى- و من جملتها الشبهات التحريميّة إلّا فيما قام الدليل على صدور الإذن فيه منه تعالى، و حيث إنّه لم يثبت الإذن منه تعالى في الشبهات التحريميّة، فلا يجوز له ارتكابها عقلاً «١».

أقول: هذه المسألة ممّا لا ربط لها بالمقام، فإنّ محطّ البحث و موضوعه فيها:

هو أنَّه هل الأصل في الأشياء- قبل ورود الشريعة و بعث الرسل و إنزال الكتب و صدور الأوامر و النواهي- هو الحظر و عدم جواز التصرف فيها؛ لما ذكر من الدليل عليه، أو أنَّ الأصل فيها الإباحة؟

فهذا البحث جار و لو مع العلم بعدم ورود النهي، بخلاف البحث فيما نحن فيه، فإنّ موضوعه و مورد النزاع فيه: هو أنَّه لو احتمل النهي و التحريم في موردٍ في خصوص الشبهات التحريميّة، فهذا الاحتمال هل هو منجز للواقع لو فرض

ثبوت التحريم واقعاً فيه، و صحّ العقاب عليه، كما هو مدّعى الأخباري، أو لا؛ لقبح العقاب بلا بيان عقلاً و نحوه من الأدلّة المتقدّمة للبراءة و لو فرض وجود النهي واقعاً، كما هو مدّعى الاصولي.

و حينئذٍ فيمكن للفائل بالخطر في المسألة الاولى أن يذهب إلى البراءة في المسألة الثانية، كما أنّه يمكن للفائل بالإباحة في المسألة الاولى أن يختار الاحتياط في المسألة الثانية.

و السرّ في ذلك: هو أنّه لا ارتباط بين المسألتين؛ لتغاير موضوعيهما، و محطّ البحث فيهما، و عدم التلازم بينهما، فالاستدلال لوجوب الاحتياط بذلك فاسدٌ.

و أمّا الحقّ في تلك المسألة: فهو أنّه لا إشكال في الإباحة، و ما ذكره من الدليل على الخطر- من أنّ الأشياء ملك لله تعالى، و لا يجوز التصرف في ملك الغير إلّا بإذنه- فاسدٌ؛ لأنّه إن أريد من الملك هو الاصطلاحي العرفي الاعتباري؛ أي اعتبار الإضافة بين المالك و المملوك، كما يقال: هذا ملك لزيد، فهو مقطوع الفساد.

و إن أريد به ما ذكره الفلاسفة من المعنى لملكه تعالى؛ لقوله تعالى: «وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» «١» من جهة أنّه تعالى خالقها و صانعها فهو صحيح، لكن الإذن في التصرف فيها واقع منه تعالى؛ لأنّ المراد من الإذن- حينئذٍ- هو الإذن التكويني، و لا يقدر أحد على شيء إلّا بإذنه تعالى.

تنبيهات

و هنا أمور لا بدّ من التنبيه عليها:

التنبيه الأوّل اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

أنّ أصالة الحلّ و البراءة إنّما تجري- في الموارد التي اخترنا جريانها فيها- فيما لم يكن هناك أصل موضوعي أو غيره مقدّم عليها بنحو الحكومة أو الورود، فإنّه مع جريان الأصل الموضوعي المذكور لا مجال لأصالة البراءة، فلو شكّ في امرأة أنّها زوجته أو أجنبيّة، لا يجوز النظر إليها اعتماداً على أصالة الحلّ؛ لجريان عدم تحقّق الزوجيّة بينهما الحاكمة على أصالة الحلّ، و كذا لو شكّ في لحم أو حيوان أنّه حلال أو لا، فإنّه لا مجال لجريان أصالة الحلّ فيه؛ بناء على جريان أصالة عدم التذكية، أو عدم قابليّة الحيوان للذبح.

حول أصالة عدم التذكية

و لكن وقع الكلام بين الأعلام في جريان أصالة عدم قابليّة الحيوان المشكوك في قابليّته للتذكية، و كذلك أصالة عدم التذكية و عدمه، و لا بأس بصرف عنان الكلام إلى ما هو مقتضى القواعد الاصوليّة و إن كان خارجاً عن المقام، فنقول:

الشبهة في المقام: إمّا حكميّة، كما لو شكّ في حيوان- كالأرنب- أنّه قابل للتذكية أو لا، و كذلك الحيوان المتولّد من المأكول لحمة كالغنم و الغير المأكول كالكلب، و لم يتبع أحدهما في الاسم، بل كان طبيعة ثالثة، و مثل الشبهة المفهوميّة، كما لو شكّ في صدق مفهوم الكلب على الجرّي، و كما لو شكّ في شرطيّة شيء في التذكية و تحقّقها، كاستقبال الذابح، و كما لو شكّ في مانعيّة شيء كالجلل، فإنّ الشبهة في جميع هذه الصور حكميّة.

و إما موضوعية، كما لو شكّ في حيوان أنّه كلب أو غنم، و كما لو وجد لحم مطروح لم يعلم أنّه من مذكّي أو لا، و كما لو شكّ في تحقّق ما هو شرط للتذكّية المعلوم شرطية، كالاستقبال بالمذبوح المعلوم شرطية، أو شكّ في وجود مانع كالجلل المعلوم مانعية، فإنّ الشبهة في تلك الموارد موضوعية.

ثم إنّ في حقيقة التذكّية وجوهاً و احتمالات:

أحدها: أنّها أمر مركّب من امور ستّة:

١- استقبال المذبوح.

٢- التسمية.

٣- الذبح بالحديد.

٤- إسلام الذابح.

٥- قرّي الأوداج الأربعة.

٦- قابلية الحيوان للتذكّية.

الثاني: أنّها عنوان بسيط يحصل و يتحقّق بهذه الامور الستّة، و هذه الامور محصّلة و محقّقة لها.

الثالث: أنّها عبارة عن عنوان منتزع من هذه الامور الستّة متّحد معها في الخارج.

الرابع: أنّها مركّبة من الامور الخمسة المذكورة، سوى قابلية المحلّ لكنّها متقيّدة بها في تحقّقها.

الخامس: أنّها عبارة عن عنوان منتزع عن امور خمسة مقيّدة بقابلية المحلّ لها.

السادس: أنّها عبارة عن عنوان بسيط يحصل من الامور الخمسة بشرط قابلية المحلّ لها.

إذا عرفت ذلك نقول: لا بدّ من البحث في جريان أصالة عدم قابلية المحلّ لها و عدمه، ثمّ البحث- على فرض جريانها- في جريان أصالة عدم التذكّية و عدمه.

ذكر شيخنا الحائري قدس سره «١» في بيان جريان أصالة عدم القرشية ما يستلزم القول بجريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكّية فيما نحن فيه، و إن لم يتعرّض له في خصوص هذا المقام، لكنّ المسألتين من وادٍ واحد.

و حاصله: أنّ العوارض على قسمين: عارض الوجود، و عارض الماهية، و على أيّ تقدير فالعرض: إمّا لازم أو مفارق، فالعرض اللّازم للماهية كالزوجية للأربعة، على إشكال و مسامحة في التعبير عن ذلك بالعرض، و العارض المفارق لها كعروض الوجود لها، أو عوارض الوجود المفارقة، فإنّها عارضة للماهية- أيضاً- بالتبع للوجود على مسامحة في التعبير في جميع ذلك، و العرض اللّازم للوجود كنوريته و مظهريته بنفسه، و العرض المفارق له كالبياض و السواد.

إذا عرفت ذلك فلا ريب في أنّ القرشية و قابلية المحلّ للتذكّية ليستا من عوارض ماهية المرأة و الحيوان، و هو واضح، بل هما من عوارض الوجود، فإذا شكّ في امرأة أنّها قرشية أو لا، يُشار إليها، فيقال: هذه المرأة لم تكن قرشية في

الأزل؛ لأنّ القرشيّة من عوارض الوجود، فقبل وجودها لا يمكن أن تكون قرشيّة، فيستصحب عدم قرشيّتها إلى الآن، و كذلك في الحيوان المشكوك قابليّته للتذكية و عدمها.

أقول: يرد عليه أوّلًا: أنّ هذا الأصل غير صحيح؛ و ذلك لأنّ الموضوع للحكم برؤية الدم في المرأة و النجاسة و الحرمة في الحيوان- فيما نحن فيه- إمّا هو المرأة الغير القرشيّة أو الحيوان الغير القابل للتذكية بنحو الإيجاب العدولي؛ أي معدولة المحمول.

و إمّا هو بنحو الموجبة السالبة المحمول؛ أي المرأة التي ليست قرشيّة أو الحيوان الذي ليس قابلاً للتذكية.

و إمّا بنحو السالبة المحصّلة مع حفظ الموضوع و وجوده؛ أي الحيوان الموجود الغير القابل للتذكية و المرأة الموجودة الغير القرشيّة.

و إمّا بنحو السالبة المحصّلة الأعمّ من صورة عدم الموضوع و عدم المحمول، لكن هذا الفرض الأخير مستحيل؛ لأنّه يمتنع أن يثبت حكمٌ ثبوتيّ- كالحرمة و النجاسة و رؤية الدم- لموضوع عدميّ؛ لأنّ مع عدم وجود الحيوان و المرأة كيف يمكن الحكم بنجاسته و حرمة و رؤيتها الدم؟!

فلا بدّ أن يكون الموضوع هو أحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة، و حينئذٍ فليس للمستصحب حالة سابقة متيقّنة فيها؛ لأنّه لم يتحقّق في الزمان السابق وجود الحيوان متّصفاً بعدم قابليّته للتذكية، و لا المرأة متّصفة بعدم القرشيّة؛ كي يستصحب.

فإن قلت: يمكن استصحاب عدم القرشيّة و لو في حال عدم وجود المرأة في الزمان السابق- أي العدم الأزلي- و كذلك في الحيوان.

قلت: استصحاب هذا العدم الأزلي لا يثبت أنّ هذه المرأة الموجودة متّصفة بعدم القرشيّة، و هكذا استصحاب كلّ عامّ أو كلّيّ لإثبات خاصّ و فرد، فإنّه مُنيت.

فإن قلت: يمكن أن يؤخذ الموضوع مركّباً من المرأة و عدم قرشيّتها، لا بنحو التقييد، بل هما معاً، فأحد جزئي الموضوع متحقّق بالوجدان، و هي المرأة، و الآخر يُحرز بالاستصحاب؛ أي استصحاب العدم الأزلي للقرشيّة.

قلت: نعم، لكن لا بدّ من ملاحظة الأدلّة، و أنّ الموضوع فيها اخذ كذلك أو لا، و ليس في الأدلّة الشرعيّة ما يدلّ على ذلك.

مضافاً إلى أنّه لا يمكن استصحاب عدم القرشيّة في الجزء الآخر بنحو الأعمّ من عدم الموضوع؛ لأنّ فرض عدم الموضوع منافي لفرض وجود المرأة؛ أي الجزء الآخر.

و بعبارة أخرى: فرض انتفاء القرشيّة بانتفاء موضوعها مناقض لفرض وجود المرأة، فلا بدّ في استصحاب عدم القرشيّة في المقام من حفظ وجود الموضوع، و يجيء فيه ما ذكرناه: من عدم وجود الحالة السابقة في المقام.

و ثانياً: لو سلّمنا ذلك لكن يشترط في الاستصحابات الموضوعيّة أن يترتّب عليها أثر شرعيّ؛ بأن يكون هناك كبرى كلّيّة تنطبق على الموضوع المستصحب، كما لو فرض أنّه ورد في الشرع: أنّ كلّ ما لا يقبل التذكية فهو غير مذكّيّ، فباستصحاب عدم قبوله للتذكية يترتّب عليه الحكم المذكور في الكبرى؛ لأنّ المستصحب من مصاديق موضوعها، لكن

لم يرد في الشريعة كبرى كذلك موضوعها الحيوان الغير القابل للتذكية، بل الأحكام الواردة في الأدلة الشرعية هي أنّ المذكى حلال و طاهر، و الغير المذكى حرام و نجس، و لا يثبت باستصحاب عدم قبول التذكية ان الحيوان غير مذكى يترتب عليه حرمة و نجاسته لأنّه حكم عقلي لحكم العقل بانتفاء المركّب بانتفاء أحد جزأيه أو شرطه، و لا فرق في ذلك بين الوجه الستة المتقدّمة في معنى التذكية و حقيقتها.

فتلخص: أنّ أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية: إمّا غير جارية، أو غير نافعة.

و أمّا أصالة عدم التذكية: فهي- أيضاً- كذلك: إمّا غير جارية، أو غير مفيدة؛ لأنّها مثبته؛ و ذلك لأنّ موضوع الحرمة و النجاسة: إمّا هو الحيوان الميتة، أو الحيوان الغير المذكى بنحو الموجبة المعدولة المحمول و إمّا الحيوان الذي ليس بمذكى بنحو الموجبة السالبة المحمول، أو الحيوان مسلوباً عنه التذكية مع حفظ وجود الموضوع.

ثم إنّ التذكية: عبارة عن إزهاق روح الحيوان بكيفية خاصّة بينها الشارع، و هي اجتماع الامور الستة.

و أمّا عدم التذكية فهي:

إمّا عبارة عن عدم إزهاق الروح بنحو السلب المطلق.

أو أنّها عبارة عن إزهاق الروح بكيفية اخرى غير ما عيّنها الشارع.

أو إزهاق الروح بغير الكيفية الخاصة بنحو الموجبة المعدولة المحمول.

أو الإزهاق الذي ليس بالكيفية الخاصة بنحو الموجبة السالبة المحمول.

أو الإزهاق مسلوباً عنه الكيفية الخاصة بنحو السالبة المحصّلة، مع حفظ وجود الموضوع لا بنحو التقييد.

هذا بحسب التصوّر العقلي.

و أمّا بحسب التصديق و الإمكان: فلا يمكن أن يكون عدم التذكية عبارة عن عدم إزهاق الروح بنحو السلب المطلق الأعمّ من عدم الموضوع، و هو الحيوان، أو مع وجوده و حياته، أو بعد موته، مع إزهاقه بغير الكيفية الخاصة، فإنّه لا يمكن اعتبار ذلك موضوعاً لحكم ثبوتيّ في مقام الجعل.

و كذلك بنحو السالبة المحصّلة الأعمّ من عدم الموضوع و المحمول؛ فإنّه لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم شرعيّ.

و كذلك لو فرض أنّه مركّب من إزهاق الروح و عدم الكيفية الخاصة.

مضافاً إلى إشكال آخر فيه: و هو أنّه لا يمكن اعتبار ذلك موضوعاً إن اريد من عدم الكيفية الأعمّ من عدم الموضوع، و هو الإزهاق، فإنّه ينافي فرض وجود الجزء الآخر؛ أي الإزهاق.

إذا عرفت ذلك نقول: إن اريد من استصحاب عدم التذكية استصحاب عدمها الأعمّ من عدم الموضوع و عدم المحمول- أي استصحاب العدم الأزلي و لو قبل وجود الحيوان أو حال حياته- فهو مثبته؛ لما عرفت من أنّ استصحاب العامّ أو الكلّي لا يثبت الخاصّ و الجزئي، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّه لا أثر شرعيّ يترتب على القدر المشترك، بل هو

مترتب على إزهاق روح الحيوان بغير الكيفية الشرعية، أو الذي ليس بالكيفية الخاصة، أو بنحو السالبة المحصلة مع حفظ وجود الموضوع، و استصحاب الأعم لا يثبت ذلك.

و إن اريد استصحاب عدم التذكية مع حفظ الموضوع فلا حالة سابقة متيقنة له.

و يظهر ممّا ذكرنا: حال التفصيلات التي ذكرها القوم، مثل التفصيل بين كون التذكية و عدمها أمرين وجوديين فلا تجري، و بين غيره من الصور فتجري فيها، كما اختاره في «الكفاية» «١».

و كالتفصيل بين الأحكام الوجودية المترتبة على الغير المذكى فلا تجري، و بين الأحكام العدمية فتجري، كما اختاره الفقيه الهمداني قدس سره «١».

و كذلك التفصيل بين أن يفسر عدم التذكية بإزهاق الروح بغير الكيفية الخاصة بنحو الموجبة المعدولة المحمول، و بين تفسيره بنحو السالبة المحصلة، فتجري على الثاني دون الأول، كما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره «٢».

و لا بأس بالتعرض لما اختاره الفقيه الهمداني قدس سره في طهارته «٣» و تعليقه على الفرائد: من التفصيل بين الأحكام الوجودية و بين العدمية، الاولى مثل الحلية و الطهارة و جواز الصلاة فيه، و الثانية إعدامها «٤».

و يظهر هذا التفصيل من الشيخ قدس سره «٥» أيضاً.

توضيحه بتقرير منّا: أنّ الأحكام الوجودية المذكورة مسببة عن أسباب حادثة، و هي التذكية، و مع عدمها تنعدم تلك الأحكام، و مع الشك في التذكية- التي هي سبب لها- يستصحب عدمها فيترتب عليه عدم الطهارة و الحلية و عدم جواز الصلاة فيه، فإنّه يكفي فيه عدم وجود سببها المحرز بالأصل.

أقول: يرد عليه أوّلًا: أنّه إن أراد أنّ موضوع الأحكام العدمية المذكورة، هو عدم التذكية بنحو السلب المطلق الصادق مع عدم وجود الحيوان، و مع وجوده و حياته، و مع وجوده و إزهاق روحه لا مع الشرائط المعتبرة فيها شرعاً، فقد تقدّم استحالة ذلك، و الظاهر أنّه لم يرد ذلك أيضاً.

و إن أراد أنّه لمّا كان سبب الأحكام الوجودية المذكورة هي التذكية، فمع عدمها المحرز بالأصل يحكم بعدم تلك الأحكام؛ ضرورة عدم المسبب عند عدم السبب.

ففيه: أنّك قد عرفت: أنّ لعدم التذكية- أي عدم إزهاق الروح مع الكيفية المعتبرة الخاصة- ثلاثة مصاديق؛ أي يتحقق في ثلاثة موارد:

الأول: في مورد عدم وجود الحيوان رأساً.

الثاني: في صورة وجوده و حياته.

الثالث: في مورد وجوده و إزهاق روحه لا مع الشرائط الستة، و حينئذٍ فإن أراد استصحاب عدم التذكية بنحو العموم الشامل لجميع الأقسام الثلاثة فقد عرفت- أيضاً- أنّ استصحاب العام و السلب المطلق لا يثبت الخاص و السلب الرباط.

و بعبارة اخرى: استصحاب عدم التذكية بنحو الإطلاق، الشامل لصورة عدم وجود الموضوع رأساً، لا يثبت أنّ هذا الحيوان الخاصّ الذي زهق روحه غير مذكّيّ.

و إن أراد استصحاب خصوص هذا القسم أي عدم تذكية هذا الحيوان الذي زهق روحه، فلا حالة سابقة له متيقّنة؛ لأنّه لم يكن في السابق زمان تيقّن فيه وجود هذا الحيوان الزاهق روحه بدون الكيفيّة الخاصّة ليستصحب.

و ثانياً: ما ذكره: من أنّ الأسباب إنّما هي للحليّة و الطهارة و جواز الصلاة لا لعدمها، يمكن منعه، فإنّ المجعول هو الحرمة؛ لقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» (١)، و كذلك عدم جواز الصلاة فيه، و يكفي في جواز الصلاة في كلّ شيء لم يرد فيه النهي، و كذلك الطهارة.

أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعيّة

هذا كلّه في الشبهة الحكميّة، و أمّا الشبهة الموضوعيّة، كما لو وجد هناك حيوان زهق روحه، لكن لا يعلم أنّه مذكّيّ بالكيفيّة الشرعيّة أو لا، و كما لو شكّ في وجود شرط أو عدم مانع، و فرض عدم أصل يُحرز به ذلك، فأصالة عدم التذكية جارية فيه مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم الساري في جميع أقسام الشبهة.

و أمّا لو شكّ في قطعة لحم أو جلد أنّها من الغنم المذكّيّ الموجود، أو من الغير المذكّيّ الموجود، فإن قلنا: إنّ التذكية و عدمها من أوصاف الغنم، لا من أجزائها- كما هو الحقّ- فلا أصل يجري في هذه القطعة من اللحم أو الجلد يحرز به أنّها من المذكّيّ أو من غيره؛ لعدم جريان الأصل في الغنمين؛ للعلم بأنّ أحدهما غير مذكّيّ، و المفروض عدم جريانه في أجزاء الغنم.

و إن قلنا: بأنّ التذكية و عدمها من أوصاف أجزاء الغنم، فأصالة عدم التذكية في هذه القطعة جارية.

هذا إذا كان كلّ واحد من المذكّيّ و الغير المذكّيّ معلوماً متعيّناً، و لو اشتبه أحدهما بالآخر مع العلم بأنّ أحدهما غير مذكّيّ، فإن قلنا بجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي- لعدم استلزامه المخالفة العمليّة- فأصالة عدم التذكية جارية في القطعة، فيحكم بطهارتها و حليّتها، و الجلد المأخوذ من أحدهما.

و إن قلنا بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً أو قلنا بتساقطهما، و حينئذٍ تصل النوبة إلى أصالتي الحليّة و الطهارة؛ سواء قلنا بجريانهما في خصوص الغنمين، و إجراء حكم المُلَاقِي و المُلَاقَى بالنسبة إلى القطعة؛ ليكون الحكم فيها تابعاً لهما، أم قلنا بجريانهما في كلّ واحد من الغنمين و القطعة، فيتساقط الأصلان في كلّ واحد منها، و لا أصل غيرهما يُحرز به الطهارة و الحليّة و لا عدمهما.

هذا كلّه إذا فرض الغنمان في مورد الابتلاء.

و أمّا مع خروجهما عن مورد الابتلاء فالأصل في المأخوذ منه هذه القطعة جار و لو على القول بعدم جريان الاصول في الخارج عن مورد الابتلاء؛ لأنّ هذه القطعة منه مورد الابتلاء، فأصالة عدم التذكية في المأخوذ منه هذه القطعة لا مانع من جريانهما، فيحكم بعدم التذكية فيه؛ لعدم الفرق في جريان الأصل بين أن يكون أصل الغنم المأخوذ منه هذه القطعة مورداً للابتلاء أو القطعة المأخوذة منه كذلك، و لا معارض لهذا الأصل؛ لعدم جريانه في الطرف الآخر لخروجه عن مورد الابتلاء رأساً.

و لو كان المأخوذ منه هذه القطعة خارجاً عن مورد الابتلاء، و الآخر داخلياً فيه، فأصالة عدم التذكية جارية في كل واحد منهما: أمّا في المأخوذ منه هذه القطعة فلما ذكر: من أنّ هذه القطعة داخلية في مورد الابتلاء، و هو كافٍ في جريان الأصل في المأخوذ منه الخارج عنه، و أمّا في الآخر فلأنّ المفروض دخولُهُ في مورد الابتلاء، فيتساقط الأصلان أيضاً.

و أمّا التفصيل بين الطهارة و الحليّة الذي ذكره صاحب «الروضة» «١»، و أطال الميرزا النائيني «٢» الكلام فيه، فهو- أيضاً- غير صحيح، و لا يهمنّا التعرّض له.

التنبيه الثاني في حسن الاحتياط

لا ريب في حسن الاحتياط عقلاً و لو في الموارد التي قلنا بجريان البراءة العقلية و النقلية أو العقلية فقط فيها، لكن استشكل في المقام بوجهين:

أحدهما: أنّه يعتبر في الإطاعة و العبادة قصد التقرب و قصد عنوان الطاعة، و هو متعذّر في الموارد التي يشكّ فيها في التكليف؛ لتوقّفه على العلم التفصيلي بأنّ المأنيّ به إطاعة و ممّا يتقرب به إلى الله تعالى، و المفروض عدم العلم بذلك «١».

ثانيهما: أنّه لا بدّ في تحقّق الامتنال و الإطاعة من انبعاث المكلف نحو الفعل عن بعث المولى، و هذا إنّما يتحقّق إذا علم بتعلّق الأمر به تفصيلاً، و المفروض أنّ المكلف لا يعلم بذلك في موارد الشكّ في التكليف، فالانبعاث فيها إنّما هو عن احتمال البعث، لا عن البعث الواقعي «٢».

أقول: أمّا الوجه الأوّل ففيه: أنّه لا دليل على لزوم العلم بأنّ المأنيّ به عبادة و إطاعة؛ لا عقلاً، و لا نقلاً:

أمّا عقلاً: فلأنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه و متعلّق الأوامر هو الطبايع فلا داعية للأمر إلّا إلى نفس الطبيعة، فيتحقّق الامتنال بها كيفما اتّفق، فمجرد الإتيان بمتعلّق الأمر كافٍ في تحقّق الامتنال، و لا يفتقر إلى قصد عنوان الطاعة.

و أمّا نقلاً: فلعدم ما يدلّ عليه إلّا الإجماع الذي ادّعاه السيّد الرضيّ قدس سره على وجوب قصد الوجه في العبادة، المتوقّف على العلم بأنّ المأنيّ به واجب، و هو ليس حجة في المسألة التي هي من المسائل الكلامية العقلية؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى حكم العقل، و عدم احتمال وجود نصّ معتبر فيه لم يصل إلينا ليستكشف به رأي المعصوم؛ لما عرفت من أنّ المسألة كلامية، لا فرعية.

و أمّا الوجه الثاني: فيرد عليه النقض بما إذا قطع بالتكليف و الأمر مع مخالفة اعتقاده للواقع؛ لعدم الأمر و التكليف في الواقع، فما يقال في الجواب عن ذلك يقال في الجواب عن إشكال محتمل التكليف.

و الذي يحسم مادّة الإشكال هو أن يقال: أمّا في صورة القطع بالتكليف المخالف للواقع، فنلتزم بعدم تحقّق عنوان الطاعة فيها، فلو قطع اثنان كلّ بتكليف، و طابق اعتقاد أحدهما للواقع، و خالف قطع الآخر له فإنّ الباعث للقاطع نحو الفعل بالذات و إن كان هي الصورة الذهنية التي هي المعلومة بالذات، لا الخارج الذي هو معلوم بالعرض، لكن حيث إنّ الصورة الذهنية كاشفة عن الواقع و فانية فيه، فكأنّ القاطع لا يرى إلّا الواقع، و المفروض أنّ اعتقاد الجاهل المركّب مخالف للواقع، و ليس له واقع، كي تكشف الصورة الذهنية عنه، و مع عدم وجود التكليف فيه واقعاً أصلاً، كيف يُعدّ فعله طاعة؟! بخلاف الآخر، فإنّه لأجل علمه بالتكليف الموجود في الواقع المعلوم بالعرض، يعدّ فعله طاعة.

و أمّا في محتمل التكليف، فكما لا دليل عقلياً و لا نقلاً على اعتبار قصد الوجه و الجزم بالنية في العبادات، كذلك لا يُعتبر في تحقّق الامتثال فيها العلم بوجود التكليف و قصد عنوان الإطاعة و الامتثال؛ لعدم داعوية الأمر إلّا إلى متعلّقه، و متعلّق الأوامر هو نفس الطبايع، فمجرّد الإتيان بالطبيعة كافٍ في تحقّق الامتثال؛ لعدم اعتبار قصد عنوان الإطاعة و العبادة في امتثالها.

نعم، قام الدليل على اعتبار قصد التقربّ به إلى الله تعالى، لا بقصد الرياء و نحوه، فيكفي إيجاد متعلّق الأمر بقصد القرية.

و أمّا ما يقال: من أنّ للامتثال أربع مراتب، الامتثال العلمي التفصيلي، و الامتثال العلمي الإجمالي، و الامتثال الظني التفصيلي، و الامتثال الاحتمالي، و أنّه لا يجوز الاكتفاء بالمرتبة اللاحقة منها مع إمكان الامتثال بالمرتبة السابقة في جميع المراتب «١».

فهو ممنوع: بل يكفي الامتثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال العلمي التفصيلي؛ الذي يحصل بالرجوع إلى مدارك المسألة، و تحصيل العلم بالتكليف.

فتلخص: أنّ الاحتياط ممكن و حسن في جميع الشبهات البدوية الوجوبية و التحريمية حتّى في العبادات.

ثمّ على فرض التنزّل و تسليم اعتبار قصد الإطاعة و عنوان العبادة المتوقّف على العلم بالأمر، هل يمكن تحقّق ذلك بنفس أوامر الاحتياط أو لا؟

الحقّ عدمه؛ لأنّ شمول أوامر الاحتياط لذلك، يتوقّف على إمكان الاحتياط بقصد عنوان الطاعة، المفروض توقّفها على أوامر الاحتياط، و هو دور واضح.

فإن قلت: أوامر الاحتياط متعلّقة بذات العمل الذي احتمل وجوبه، لا بالعمل المقيّد بأنّه محتمل الوجوب؛ بأن يؤخذ قيد احتمال الوجوب في الأمور به، فإن كان متعلّقها عملاً توصلياً يكفي الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلّق به، و إن كان متعلّقها العمل العبادي- يعني لو تعلّق الأمر به كان عبادة- فلا بدّ من قصد الأمر المتعلّق به، و هو الأمر بالاحتياط، فيقصد التقربّ به و امتثاله.

قلت: ليس كذلك، بل أوامر الاحتياط متعلّقة بعنوان الاحتياط المفروض توقّفه على الأمر، و لهذا تشمل أوامر الاحتياط فعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة، و ليس ذلك إلّا لأجل أنّها عامّة تشمل كليهما، و هو دليل على عدم تعلّق الأمر بذات العمل.

و قال الميرزا النائيني قدس سره في المقام ما ملخصه: قد يتعلّق أمران- أحدهما توصليّ وجوبيّ، و الآخر تعبديّ ندبيّ- بشيء واحد، كما لو نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّ الأمر المتعلّق بصلاة الليل ندبيّ تعبديّ، و الأمر بالوفاء بالنذر توصليّ وجوبيّ، فالأمر النذري يكتسب العباديّة من الأمر الندبي، و الأمر الندبي يكتسب الوجوب من الأمر النذري، و قد لا يتحد متعلّقهما، كالأمر بالوفاء بعقد الإجارة التي متعلّقها أمر عباديّ، كما لو أستأجر أحداً على الإتيان بالصلاة الواجبة عن الغير، فإنّ الأجير إنّما يُستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمّة المنوب عنه، و ما في ذمّته هي الصلاة الواجبة أو المستحبّة بوصف أنّها واجبة أو مستحبّة، فمتعلّق الأمر الإجمالي إنّما هي الصلاة المقيّدة بأنّها مستحبّة للمنوب عنه، لا بذات الصلاة بما هي هي، و متعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هي نفس الصلاة، فلا يتحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الوجوبي الإجمالي، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر بالاحتياط لم يتعلّق بذات العمل

مرسلاً عن قيد أنّه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر الاحتياط، وإلا لم يكن من الاحتياط في شيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه، فإنّه على تقدير وجوده الواقعي إنّما يتعلّق بذات العمل، فلم يتحد متعلّق الأمرين حتّى يكتسب الأمر بالاحتياط العباديّة من الأمر المتعلّق بالعمل لو فرض أنّه تعلّق به الأمر العبادي «١». انتهى ملخصه.

أقول: يرد عليه أوّلًا: بأنّه لا يمكن تعلّق أمرين مستقلّين بشيء واحد إلا أن يكون أحدهما تأكيداً للآخر؛ لاستحالة تعلّق إرادتين مستقلّتين بشيء واحد، كما قرّر في محلّه، كما لا يمكن تعلّق حبّين أو شوقين كذلك بشيء واحد.

و ثانياً: الأمر النذري فيما ذكره من المثال ليس متعلّقاً بذات صلاة الليل، بل هو متعلّق بعنوان الوفاء بالنذر، غاية الأمر أنّ الإتيان بصلاة الليل - في المثال - في الخارج من مصاديق الوفاء بالنذر، وهو مصداق صلاة الليل - أيضاً - فهو مَجْمَع العنوانين اللّذين تعلّق بكلّ واحد منهما أمر مستقلّ، و ذلك ممكن، كما تقدّم في مسألة اجتماع الأمر و النهي.

و ثالثاً: على فرض الإغماض عن ذلك، و تسليم إمكان تعلّق أمرين مستقلّين بشيء واحد، لا دليل على اكتساب أحد الأمرين الوصف الفاقد له من الآخر الواحد له، فإنّ ذلك مجرّد دعوى لا دليل عليها، بل الدليل على خلافها، فإنّ لكلّ من الأمرين - اللّذين أحدهما وجوبيّ، و الآخر استحبابيّ - مبادٍ غير ما هو للآخر من المبادي، و لا يُعقل تبدّل مباديهما باتّحاد متعلّقيهما، كما لا يخفى.

فتلخص: أنّ الإشكال في المقام منحصر في لزوم الدور الذي ذكرناه.

الاستدلال بأخبار (من بلغ)

ثمّ إنّّه يمكن الاستدلال لإمكان الاحتياط بأخبار (من بلغ) التي هي المدرك للتسامح في أدلّة الشّئن، مثل صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله) «١» إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في ذلك «٢»؛ و ذلك لأنّه يُستفاد منها: أنّه في محتمل التكليف لأجل قيام خبر ضعيف غير معتبر، لو فعل ذلك رجاء ذلك الثواب و احتمال التكليف، لم يكن ذلك تشریعاً محرّماً، بل هو جائز يُثاب عليه بذلك، و هي تدلّ على أنّه يُثاب عليه و إن لم يكن الواقع كذلك، لكن يُستفاد منها مفروغيّة ترتّب الثواب على نفس العمل لو فرض وجود التكليف به واقعاً و كونه المأمور به؛ أي ثواب نفس ذلك العمل.

و الحاصل: أنّه يُستفاد منها: أنّه لو فعل محتمل التكليف يترتّب عليه ثواب نفس العمل؛ سواء كان محققاً و ثابتاً في الواقع أم لا، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال و الخلاف في أنّها هل تدلّ على استحباب ذلك العمل الذي بلغه، كما اختاره في «الكفاية» «١»، أو أنّها في مقام جعل حجّة خبر غير الثقة - أيضاً - في المندوبات و المكروهات، كما اختاره الميرزا النائيني قدس سره حيث إنّّه ذكر فيها احتمالات، و اختار منها أنّها في مقام إثبات مسألة اصوليّة، و هي حجّة خبر الواحد و إن لم يوجد فيه الشرائط المعيّنة للحجّة، و في الحقيقة هذه الأخبار مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة في حجّة خبر الواحد، و أنّ هذا الشرط - أي الوثاقة - إنّما هو في غير المندوبات و المكروهات، و إنّما تعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء أو حرّمته فقط.

ثمّ استشكل على نفسه: بأنّه كيف يمكن هذا التخصيص مع أنّ بينهما عموماً من وجه؛ حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر الدالّ على الوجوب والاستحباب، وأخبار (من بلغ) وإن اختصّت بالخبر الدالّ على الاستحباب، إلّا أنّها تعمّ الخبر الواحد للشرائط وفاقدها، ففي الخبر القائم الغير الواحد للشرائط على الاستحباب يقع التعارض بينهما، ولا وجه لتقديم أخبار (من بلغ) على ما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّة الخبر بنحو الإطلاق؟!

وأجاب: مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار (من بلغ) ناظرة إلى أدلّة اعتبار الوثاقة في الخبر، وأنّ هذا الشرط لا يعتبر في الخبر القائم على الاستحباب، فهي حاكمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّة خبر الواحد، وفي مورد الحكومة لا تلاحظ النسبة بينهما.

ومضافاً إلى أنّ الترجيح لأخبار (من بلغ) بعمل المشهور بها.

أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّة أخبار الآحاد مطلقاً، لم يبقَ لأخبار (من بلغ) مورد وصادق، بخلاف ما لو قدّمنا أخبار (من بلغ) على تلك الأدلّة، فإنّ الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها «١». انتهى.

وذكر قدس سره في ضمن الوجوه التي احتملها في الروايات: احتمال أنّ قوله:

(فعمله) جملة خبرية في مقام الإنشاء بمعنى «فليفعّل» مثل قوله عليه السلام: (يعيد الصلاة) «٢» في مقام الأمر بالإعادة «٣».

أقول: المتبادر عرفاً من هذه الروايات هو أنّ ذلك منهم عليهم السلام نظير الجعل في الجعالة، إلّا أنّه جعل فيها الثواب للعمل على كلّ تقدير؛ سواء طابق الواقع أم لا؛ حتّى للمكلفين على المحافظة على الأعمال المندوبة، فجعل الثواب على فرض عدم مصادفة البالغ للواقع- أيضاً- لنلّا يتركه المكلفون، كما أنّه جعل الثواب لمقدّمات بعض العبادات كالحجّ؛ حتّى و تحريضاً على الإتيان به، و حينئذٍ فلا تدلّ تلك الروايات على استحباب ذلك العمل الذي بلغه ثوابه، كما ذهب إليه في «الكفاية».

ثمّ إنّ ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره أيضاً محلّ إشكال:

أمّا أوّلًا: فلأنّه لا تنافي بين أخبار (من بلغ) وبين أدلّة اعتبار الوثاقة في حجّة خبر الواحد؛ لأنّهما مثبتان، وقد قرّر في محله «٤» عدم التنافي بين المثبتين «١».

و ثانياً: ما ذكره- من حكومة هذه على تلك الأدلّة- فيه: أنّ الحكومة إنّما هي فيما إذا كان أحد الدليلين ناظرّاً بنفسه إلى الآخر ومفسّراً له عرفاً، مثل (لا شكّ لكثير الشكّ) «٢» بالنسبة لقوله عليه السلام: (إذا شككت فابن على الأكثر)، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم النظر في هذه الأخبار إلى أدلّة اعتبار الوثاقة في خبر الواحد عرفاً؛ لتكون حاكمة عليها.

و ثالثاً: ما أفاده: من عمل المشهور بهذه الأخبار في الجواب عن الإشكال الذي ذكره. فيه: أنّه لا يتعيّن كون الوجه في عمل المشهور بها هو تقديمهم لها على تلك الأدلّة، بل يمكن ذلك لوجوهٍ آخر.

ورابعاً: ما ذكره: من عدم بقاء المورد لهذه الأخبار لو قدّمت الأدلّة الدالّة على اعتبار الوثاقة في المخبر.

فيه: أنّه على فرض تسليمه ليس ذلك من المرجّحات لتقديم هذه الأخبار، بل لا بدّ من إجراء قواعد التعارض بينهما- من التخيير أو التساقط- على فرض تعارضهما.

التنبيه الثالث اختلاف أصالة البراءة باختلاف متعلّقات الأحكام

تختلف أصالة البراءة بحسب أنحاء تعلّق الأوامر و النواهي بالمتعلّقات؛ أي:

بحسب اختلاف متعلّقاتها.

توضيح ذلك: أنّ الأمر و النهي قد يتعلّقان بنفس الطبيعة لا بشرط، و لازم ذلك كفاية الإتيان بفرد منها- في الأوامر- في تحقّق الامتثال؛ لأنّ كلّ واحد من أفرادها هو تمام الطبيعة المطلوبة، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال في أنّه لو أتى المكلف بفردين منها أو أكثر دفعة واحدة، فهل يستحقّ مثوبة واحدة، أو أنّه يستحقّ منوبات متعدّدة حسب تعدّد الأفراد المأتيّ بها؟ وجهان:

قد يقال بالثاني؛ و ذلك لما عرفت من أنّ الطبيعة التي فرض تعلّق الأمر بها متكرّرة بذاتها في الخارج بعدد تكثّر أفرادها؛ بحيث يكون كلّ واحد من أفرادها تمام الطبيعة المطلوبة، فكلّ واحد من الأفراد مطلوب مستقلّ، و هو يقتضي ترتّب الثواب على كلّ واحد منها مستقلّاً، نظير الواجب الكفائي على احتمال ذكرناه في بابه، و هو أنّه يجب على كلّ واحد من المكلفين الإتيان به؛ بحيث لو أتى به جميعهم استحقّ كلّ واحد منهم المثوبة، و لكن يكفي إتيان واحد منهم به.

فإن قلت: مقتضى ذلك هو أنّ ترك كلّ واحد من أفراد الطبيعة عصيان واحد، فيتحقّق بترك الطبيعة عصيانات عديدة كثيرة.

قلت: ليس كذلك؛ لأنّه مع ترك جميع الأفراد يكون قد ترك الطبيعة المأمور بها، فقد خالف أمراً واحداً، و هو الأمر بالطبيعة، فلا يستحقّ إلّا عقوبة واحدة.

و لكن يرد على هذا القول: أنّه فرق بين الواجب الكفائي و بين ما نحن فيه؛ حيث إنّ في الواجب الكفائي لكلّ مكلف تكليف مستقلّ، فالأمر المتعلّق بالواجب الكفائي متوجّه إلى جميع أفراد المكلفين، فهو أوامر متعدّدة حسب تعدّد أفراد المكلفين و مقتضاه ترتّب الثواب على كلّ واحد منها، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه ليس فيه إلّا أمر واحد متعلّق بالطبيعة، و مقتضاه ترتّب مثوبة واحدة على امتثاله، و عقوبة واحدة على مخالفته و تركها.

هذا في الأمر المتعلّق بالطبيعة.

و أمّا النهي المتعلّق بالطبيعة- مثل: «لا تشرب الخمر»- فلا إشكال في الفرق بينه و بين الأمر، فإنّ الطبيعة المأمور بها يكفي في امتثاله الإتيان بفرد مرّة واحدة، و يسقط الأمر بها، بخلاف النهي المتعلّق بالطبيعة، فإنّه لا بدّ في امتثاله من ترك جميع أفرادها، و مع ترك فردٍ منها فقط لا يسقط النهي، بل هو باقٍ بحاله، و كذلك لو ارتكب فرداً منها. و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال في وجه ذلك و سرّه، مع أنّ متعلّقيهما واحد، فإنّه لا يصحّ ذلك على طبق الموازين العقلية.

فإنَّ ما ذكره بعضهم: من أنَّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ منها، و انعدامها إنَّما هو بانعدام جميع أفرادها، فلها وجودات متعدّدة و عدم واحد «١».

فاسدٌ، فإنَّه قد حقّق و قرّر في محلّه: أنّه كما أنَّ لها وجودات متعدّدة، كذلك لها أعدام متعدّدة، فوجود كلّ فرد منها وجود لها، و عدم ذلك الفرد عدم لها، و عدم فردٍ آخر منها عدم آخر لها.

و الحقّ: أنَّ هذا الفرق بينهما عرفيّ عقلانيّ، فالنهي إذا تعلّق بالطبيعة فعند العرف و العقلاء امثال ذلك النهي إنَّما هو بترك جميع أفرادها، بخلاف الأمر، فالفرق بينهما عقلانيّ لا عقليّ.

و قد يتعلّق الأمر و النهي بصرف الوجود الذي لا تكرّر فيه، و مقتضى تعلّق الأمر به هو كفاية الإتيان بفرد من الأفراد؛ سواء قلنا بأنّه عنوان بسيط و الأفراد محصّلة له، أم قلنا بأنّه عنوان منتزع من الأفراد متّحد معها في الوجود، و يوجد بوجود الأفراد، و حيث إنّ صرف الوجود لا يتكرّر، فليس له إلّا امثال واحد و مثوبة واحدة، و كذلك لو تعلّق النهي به.

و قد يتعلّق الأمر و النهي بالأفراد بنحو الاستغراق، مثل: «أكرم كلّ عالم»؛ لما عرفت من أنَّ لفظة «كلّ» و نحوها موضوعة للكثرة، و الأمر المتعلّق به ينحلّ عرفاً إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد أفراد مدخوله، و كذلك بالنسبة إلى المكلفين، فلكلّ واحد منهم أمر مستقلّ يثاب على امتثاله، و يُعاقب على تركه، و كذلك لو تعلّق النهي بها كذلك.

و قد يتعلّق الأمر و النهي بمجموع الأفراد باعتبارها أمراً واحداً، مثل: «أكرم مجموع العلماء»؛ بحيث لو أخلّ بإكرام واحد منهم لما حصل الامتثال أصلاً، و يتحقّق العصيان و المخالفة بترك إكرام واحدٍ منهم، و تترتّب العقوبة عليه، و تترتّب على إكرام مجموعهم مثوبة واحدة.

و ذكر بعض الأعاطم (الميرزا النائيني قدس سره) هنا قسمًا آخر: بأن يتعلّق الأمر أو النهي بشيء بنحو المعدولة المحمول، مثل: «كُن لا شارب الخمر» «١».

و لكن مرجعه إلى أحد الأقسام المذكورة، و ليس قسمًا مستقلًّا برأسه.

إذا عرفت ذلك نقول: لو شكّ في فرد بنحو الشبهة الموضوعيّة فيما لو تعلّق الأمر بالأفراد بنحو الاستغراق، مثل: «أكرم كلّ عالم»، و شكّ في أنَّ زيدا عالم أو لا، أو قال: «لا تصلّ في وِبر ما لا يؤكل لحمة»، و شكّ في لباس أنّه منه أو ممّا يؤكل لحمة، فقد يقال بعدم جريان البراءة العقليّة فيه؛ لأنّ ما هو وظيفة الشارع من البيان قد صدر منه و وصل إلينا، فلو ترك إكرام المشكوك أنّه عالم، و صادف كونه عالمًا في الواقع، فهو ليس بمعذور؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لما عرفت من صدور ما هو وظيفة الشارع من البيان بقوله: «أكرم كلّ عالم»، و لا يجب عليه غير ذلك من بيان أنَّ هذا الفرد عالم، أو ليس بعالم، و لا مؤمّن من العقوبة فيه عقلاً «١».

و فيه: أنَّ البيان الكلّي و إن كان صادراً قطعاً، لكن المفروض أنَّ الحكم متعلّق بكلّ فردٍ، غاية الأمر أنّه ليس بنحو التفصيل؛ بأن يقول: «أكرم زيدا و أكرم عمراً» و هكذا، بل بنحو الإجمال بقوله: «أكرم كلّ عالم»، فكما إذا لم يعلم بتعلّق وجوب الإكرام بزيد في الأوّل- أي إذا تعلّق الحكم بكلّ فردٍ بنحو التفصيل- لا يجب إكرامه لجريان قاعدة القبح، كذلك فيما لو صدر الحكم بنحو الإجمال و الكلّي الاستغراقي؛ لعدم الفرق بين الصورتين إلّا بالإجمال و التفصيل.

لا أقول: إنّ الحكم متعلّق بالأفراد المعلومة، بل أقول: إنّ متعلّق بالأفراد الواقعيّة للعلماء، لكن العقاب على المشكوك عالميّة منها عقاب بلا حجّة و بيان، فلا إشكال في جريان البراءة العقليّة في الفرد المشكوك.

فإن قلت: مقتضى ذلك البيان جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصّص، كما لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق منهم»، و شكّ في أنّ زيداً العالم فاسق أو لا بنحو الشبهة الموضوعية، فلم تعلم حرمة إكرام زيد، و المفروض أنّه عالم، فيتمسك بأكرم العلماء في وجوب إكرامه.

قلت: الحكم بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصّص، ليس لأجل عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية؛ ليرد ما ذكر، بل إنّما هو لأجل ما ذكرناه في محلّه: من أنّه يعتبر في جواز التمسك بالظواهر- مضافاً إلى الصدور و الظهور و حجّيتها- إحراز تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية، و زيد في المثال المذكور و إن كان من المصاديق المشتبهة للمخصّص، فليس المخصّص حجة فيه، و لكن لا يجوز التمسك بالعام- أيضاً- لعدم إحراز تطابق الجدّ و الاستعمال فيه.

نعم أصالة تطابقهما جارية فيما لو شكّ في أصل التخصيص، لكن فيما نحن فيه- أي ما كان أصل التخصيص معلوماً، و شكّ في فرد أنّه من مصاديق ذلك المخصّص أو لا- فإنّ الأصل المزبور من الاصول العقلية، و ليس بناؤهم عليه في هذا المقام، و لا أقلّ من الشكّ في بناءهم عليه فيه، فالمقام من المصاديق المشتبهة لهذا الأصل العقلاني.

و بالجملة: الوجه فيما ذكرناه- من جريان البراءة العقلية- عدم تعلّق الحكم بعنوان محصّله الأفراد حتى يقال: إنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، كما هو كذلك لو تعلّق الأمر بمجموع الأفراد، كما سيحيى بيانه، بل الحكم فيما نحن فيه متعلّق بنفس الأفراد؛ أي كلّ فرد فرد، غاية الأمر أنّه بنحو الإجمال و الكلّي الاستغراقي، فالعقاب على المشكوك عقاب بلا بيان و لا حجة.

ثمّ إنّ ذكر الميرزا النائيني قدس سره لبيان جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، ما حاصله: أنّ التكاليف الشرعية إنّما صدرت على نهج القضايا الحقيقية التي تنحلّ إلى قضية شرطية، مقدّمها وجود الموضوع، و تاليها عنوان المحمول، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب الحكم، فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يُعلم بعدم فعليّة التكليف، و مع الشكّ في وجوده يُشكّ في فعليّته؛ لأنّ المناط في صحّة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية و الداعوية، و ذلك لا يكون إلّا بعد العلم بتحقّق الموضوع و انطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، و الفرض عدم العلم بتحقّق الموضوع في المقام، فلا تصحّ العقوبة عليه «١». انتهى.

أقول: على فرض تسليم أنّ التكاليف الشرعية على نهج القضايا الحقيقية، إنّ القضية الحقيقية من القضايا البتية، و لذا قسّموا القضايا البتية إلى الحقيقية و الخارجية، و جعلوا الشرطية في مقابل البتية «١»، و لا تنحلّ القضايا الحقيقية إلى الشرطية، و ليس ذلك مقصوداً و مراداً للمحقّقين من المنطقيين أيضاً.

و بالجملة: لا فرق بين القضية الحقيقية و الخارجية في أنّ كلّ واحدة منهما من القضايا البتية لا الشرطية، بل الفرق بينهما إنّما هو في أنّ الموضوع في الحقيقية جُعِلَ بنحو لا تنحصر أفراده في الأفراد الموجودة بالفعل فقط، بل الأعمّ من الموجودة المحقّقة و المقدّرة؛ و أنّ المراد كلّما لو وجد فرد منه و لو بعد أزمنة كثيرة ينطبق عليه ذلك الموضوع، و يترتّب عليه الحكم، مثل «النار حارة»، و مثل «لله على الناس حجّ البتية من استطاع إليه سبيلاً» «٢»، فمتى تحقّق عنوان المستطيع إلى يوم القيامة، و وجد فرد منه، و صدق عليه عنوانه، يترتّب عليه وجوب الحجّ، فحيث إنّ الموضوع فيها كذلك قالوا: إنّها في قوّة قضية شرطية، لا إنّها قضية شرطية حقيقة، بخلاف القضايا الخارجية، فإنّ الموضوع فيها عنوان لا ينطبق إلّا على الأفراد الموجودة المحقّقة خارجاً بالفعل فقط، مثل: «قُتل من في العسكر».

فما ذكره قدس سره من الوجه لجريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية لا يخلو عن الإشكال، بل الوجه فيه ما ذكرناه.

هذا كله فيما لو تعلّق الحكم بالأفراد بنحو الاستغراق.

و أمّا لو تعلّق بمجموع الأفراد فلا ريب في أنّ الامتثال في مثل «أكرم مجموع العلماء» إنّما يتحقّق بإكرامهم جميعاً؛ بحيث لو ترك واحداً منهم لمّا حصل الامتثال أصلاً و إن أكرم الباقين منهم، و يتحقّق العصيان بذلك، و مع إكرام جميعهم يترتّب عليه مثوبة واحدة.

و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال فيما لو شكّ في فرد أنّه عالم أو لا، فهل الشكّ في ذلك من قبيل الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، كما هو مختار الميرزا النائيني قدس سره فيتفرّع عليه جريان البراءة فيه؛ بناءً على جريانها في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين؟

قال قدس سره: إنّّه لا فرق بينه و بين ما لو تعلّق الحكم بالأفراد بنحو الاستغراق- كما في الفرض السابق- إلّا أنّ الشكّ فيه من قبيل الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، و ما نحن فيه من قبيل الارتباطيين «١».

و فيه: أنّه قد ذكرنا في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، أنّه قد يكون الجزء المشكوك ممّا يشكّ في صدق عنوان المأمور به بدونه، كالركوع في الصلاة مثلاً، ففي مثل ذلك لا تجري البراءة، و لا بدّ من الإتيان به؛ لأنّ مع تركه لم يعلم بتحقيق المأمور به الواجب و لو على القول بالأعمّ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما لو فرض صدق الصلاة على الفاقدة للسورة و لو بناءً على القول بالأعمّ، فإذا شكّ في وجوب السورة فهي مورد جريان البراءة؛ لأنّ المفروض صدق الصلاة على الفاقدة لها، و جزئية السورة غير معلومة.

و ما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ لأنّ نسبة الأفراد إلى عنوان مجموع العلماء نسبة المحصّل إلى العنوان المحصّل، و العلم باشتغال الذمّة بوجوب إكرام مجموع العلماء يقتضي العلم بالفراغ و الخروج عن عهدة هذا التكليف، و مع ترك إكرام المشكوك يشكّ في صدق العنوان المعلوم اشتغال الذمّة بوجوبه، فلا بدّ من الإتيان به ليحصل العلم بالفراغ. هذا فيما لو تعلّق الأمر بالمجموع.

أمّا لو تعلّق النهي به فلا مانع من جريان الأصل في الفرد المشكوك، كما لو شكّ في أنّ مجموع الفسّاق في مثل قوله: «لا تكرم مجموع الفسّاق»، هي العشرة أو التسعة؛ للشكّ في أنّ زيدا فاسقاً أو لا، فإنّ العقاب على إكرام التسعة فقط- بترك إكرام زيد المشكوك- عقاب بلا بيان و حجة لعدم العلم بذلك «١».

و لو تعلّق الأمر بصرف الوجود فلا مجرى لأصالة البراءة؛ لأنّه مع الإتيان بالفرد المشكوك يشكّ في الامتثال و الإتيان بالمأمور به المعلوم وجوبه؛ سواء قلنا بأنّه عنوان بسيط و الأفراد محصّلة له، أم قلنا بأنّه عنوان منتزع من الأفراد، و وجوده بعين وجود الأفراد التي هي منشأ انتزاعه.

و لو تعلّق النهي بصرف الوجود فلا مانع من جريان أصالة البراءة في المشكوك فرديته.

و كذلك لو تعلّق الأمر بالطبيعة، فإنّه لا يجري الأصل في الفرد المشكوك فرديته لها، بخلاف ما لو تعلّق النهي بها.

و السرّ في جميع الموارد التي قلنا فيها بجريان أصالة البراءة في الفرد المشكوك في الشبهات الموضوعية، هو أنّ الكبرى الكلية الشرعية ليست حجة في الصغرى المشكوكة، وإنّما تنتج إذا انضمت إليها صغرى معلومة.

ثمّ إنّه هل يوجد في المقام أصل موضوعي يحرز به الموضوع أو لا؟

فنقول: أمّا في صورة تعلّق الأمر بجميع الأفراد بنحو الاستغراق، مثل «أكرم كلّ عالم» لو شكّ في فرد أنّه عالم أو لا مع كونه عالمًا سابقاً، فيستصحب علمه، فيحكم عليه بوجوب الإكرام، و مع عدم كونه عالمًا سابقاً، ففي جريان استصحاب ذلك العدم، فيترتب عليه عدم وجوب إكرامه، تأمل و تردّد «٢».

و أمّا في صورة تعلّق الأمر أو النهي بالمجموع فباستصحاب عالميّة زيد-مثلاً- لا يثبت موضوع الحكم، و أنّ الموضوع مركّب منه و من سائر أفراد العلماء، و لا باستصحاب عدم عالميّة يثبت أنّ موضوع الحكم هو باقي الأفراد لأنّ موضوع الحكم في الكبرى ليس هو نفس المستصحب ليرتّب عليه حكمها، بخلاف الفرض الأوّل؛ حيث إنّ متعلّق الحكم فيه نفس الأفراد، فالمستصحب فيه هو عين الموضوع الذي تعلّق به الحكم.

نعم لو فرض أنّ المجموع في الفرض الثاني هو هذه التسعة، و شكّ في ذلك لأجل احتمال زوال علم أحد الأفراد، أو لاحتمال صيرورة فرد آخر عالمًا، فباستصحابه يترتب عليه الحكم.

و كذا الكلام لو تعلّق الحكم بصيرف الوجود.

التنبيه الرابع في دوران الأمر بين التعيين و التخيير

البحث فيما لو شكّ في واجب أنّه تعينيّ أو تخيريّ.

و قبل بيان ما هو الحقّ في جريان البراءة فيه و عدمه، لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: قد تقدّم في مباحث الألفاظ معنى الوجوب التخييري، و بيان دفع الإشكالات الواردة عليه، مثل لزوم تعلّق الإرادة و البعث بالأمر المبهم و غير ذلك، و أنّه قد يتعلّق الغرض بأحد أمرين ليس بينهما جامع يتعلّق الأمر به، أو أنّ بينهما جامعاً بعيداً يحتاج في تعلّق الأمر به إلى بيان أفرادها، و معه يصير الأمر بالجامع لغوًا، فيقول: «افعل هذا أو ذاك»، و الواجب التخييري عبارة عن ذلك.

و أمّا ما تقدّم من المحقّق الخراساني قدس سره من إنكاره للواجب التخييري؛ لأنّ الغرض الواحد لا يصدر من اثنين بما هما اثنان؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد «١»، و أنّ كلّ ما هو ظاهر في ذلك فالواجب الذي تعلّق الأمر به في الواقع هو الجامع بينهما، و أنّ التخيير بين أفرادها عقليّ، لا شرعيّ «٣».

ففيه: مضافاً إلى ما تقدّم من الإشكال عليه بأنّ مورد قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» هو الواحد الحقيقي البسيط من جميع الجهات، و الإغماض عن عدم جريانها في مثل المقام من الامور الاعتباريّة، أنّ الملحوظ في هذا التقسيم إنّما هو البعث و الإرادة، و أنّهما لو تعلّقا بواحد معيّن فالواجب تعينيّ، و لو تعلّقا بأحد أمرين يحصل الغرض بأحدهما فهو تخيريّ، و ليس ذلك التقسيم مربوطاً بالغرض ليقال:

إنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، كيف و لو كان المناخ هو الغرض في الواجبات ففي الصلاة أغراض متعدّدة مختلفة، كالتقرّب إلى الله، و أنّها «معراج المؤمن» «٣»، و «قربان كلّ تقي» «٤»، و غير ذلك، فالمناخ في هذا التقسيم ليس هو وحدة الغرض و تعدّده.

مع أنّه قد يكون للمولى غرضان يكفيه أحدهما، و بينهما التصادّ و لا يجتمعان أصلاً، و لا جامع بينهما حتّى يقال: إنّ الواجب هو ذلك الجامع، فلا محيص- في مثل ذلك- عن القول بالوجوب التخييري.

و كذلك لو لم يكن بين الغرضين تضادّ، لكن فرض أنّ في الجمع بينهما مفسدة، كما لو تعلّق الغرض إمّا بإكرام التجار أو الفقراء، مع تحقّق المفسدة في إكرام جميعهم، فإنّه لا محيص إلّا بأن يقول: أكرم التجار أو الفقراء.

و بالجملة: ما ذكره في «الكفاية» محلّ إشكال بل منع.

الأمر الثاني: ذكر الميرزا النائيني قدس سره: أنّ الواجب التخييري على ثلاثة أقسام:

الأوّل: بحسب الجعل الابتدائي؛ بأن كان الخطاب من أوّل الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد، في مقابل الواجب التعيني، مثل وجوب الخصال الثلاث في بعض الكفّارات تخييراً.

الثاني: التخيير الناشئ عن تزامم الحكمين و تمناع الخطابين في مقام الامتثال، و ليس أحدهما أولى من الآخر بالرعاية و أهمّ مع أنّهما بحسب أصل الجعل و التشريع مطلقان بالنسبة إلى حال اجتماع كلّ منهما مع الآخر، و ليس بين متعلّقيهما تمناع و تضادّ، و لكن عَرَضَ التمانع و التضادّ في مقام الامتثال؛ لعدم تمكّن المكلف من الجمع بين امتثاليهما، فلا بدّ- حينئذٍ- من تقييد الإطلاق في كلّ واحد منهما عقلاً- في مقام الامتثال- بصورة عدم الإتيان بالآخر؛ لأنّ المفروض عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما، و اشتراط التكليف بالقدرة ضروريّ.

الثالث: التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين و تنافي الطريقتين، كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين، أو تعارض الخبرين المتنافيين المتساويين؛ أي المتعادلين «١». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره في القسم الثاني: من تقييد إطلاق كلّ منهما عقلاً، فيه ما تقدّم سابقاً من أنّه لا سبيل للعقل إلى تقييد إطلاق الحكم الشرعي؛ إذ ليس لأحد الحاكمين تقييد إطلاق حكم حاكم آخر، بل إطلاقهما باقي بحاله في حال التزامهما، غاية الأمر أنّ المكلف معذور في ترك امتثال أحدهما إذا أتى بالآخر.

و ثانياً: أنّ ملاك التقسيم هو اختلاف الأقسام بنفسها، مثل: الكلمة: إمّا اسم، أو فعل، أو حرف، و التخيير في الأقسام الثلاثة التي ذكرها لا ملاك له، غاية الأمر أنّ ما فيه التخيير مختلف، و اختلافه لا يوجب اختلاف الأقسام و تكثيرها، و إلّا فالأقسام تزيد على ما ذكره، فإنّ التخيير قد يقع في باب الكفّارات، و قد يقع بين القصر و الإتمام في أماكن التخيير، و غير ذلك.

و لكن سيأتي البحث عن كلّ واحد من الأقسام الثلاثة التي ذكرها قدس سره فيما سيأتي إن شاء الله.

الأمر الثالث: الملاك كلّ الملاك في جريان البراءة العقلية هو الشكّ في التكليف، كما أنّ الملاك في الحكم بالاشتغال هو الشكّ في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته و أمّا اشتراط كون المرفوع ممّا في رفعه الامتنان و أمراً مجعولاً- أي:

ممّا تناله يد الوضع و الرفع الشرعيين- فهو من شرائط البراءة النقلية لا العقلية.

الأمر الرابع: ذكر بعض الأعاطم: أنّه كما يمكن اشتراط التكليف بشرط في عالم التشريع- كاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة- كذلك يمكن حدوث اشتراط للتكليف في مرحلة بقاءه، كما لو فرض اشتراط وجوب الصلاة بقاءً بعدم الصيام، و هذان الفرضان متعاكسان في جريان البراءة و الاشتغال عند الشكّ فيهما، فلو شكّ في إطلاق التكليف و اشتراطه في الابتداء، فالأصل يقتضي البراءة عند عدم وجود ما يشكّ في شرطيته؛ للشكّ في التكليف حينئذٍ.

و لو شكّ فيهما في الثاني- أي: بقاء- فالأصل يقتضي الاشتغال؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في سقوط التكليف بالإتيان بالصلاة «١». انتهى.

أقول: القسم الثاني الذي ذكره غير متصور، و هو اشتراط التكليف في مرحلة البقاء فقط؛ و ذلك لأنّه إن أراد أنّ الحكم مطلق و مشروط معاً فهو محال، و إن أراد أنّه مطلق ابتداءً في الواقع، ثمّ بدا له الاشتراط بقاءً، فهو يداءً مستحيل بالنسبة إليه تعالى، و إن أراد أنّه مطلق في وقت معيّن و إلى حدّ معيّن كالزوال، و مشروط بعد ذلك الوقت و الحدّ، فهو منجزّ في الابتداء، و مشكوك بعد ذلك الحدّ و الوقت؛ للشكّ في ثبوته بعد هذا الوقت عند عدم ما احتمل اشتراط التكليف به، فما ذكره ليس قسمًا آخر.

أنحاء الشكّ في التعيين و التخيير

إذا تمهّد ذلك فاعلم: أنّ الشكّ في واجب أنّه تعينيّ أو تخيريّ يتصور على أقسام:

الأول: أن يعلم بوجوب شيء قطعاً و يشكّ في آخر أنّه عدلّ له حتّى يكون الأول- الذي علّم وجوبه- أحدَ فرديّ الواجب المخير، أو لا بل هو- أي الأول- واجب معيّن؛ لا يقوم مقامه شيء آخر، و لا عدلّ له.

الثاني: أن يعلم بوجوب شيئين، و لكن يشكّ في أنّ كلّاً منهما واجب تخيراً؛ و أنّ أحدهما عدلّ للآخر يقوم مقامه، و يكفي الإتيان بأحدهما، أو أنّهما واجبان كلّ واحد منهما تعيناً.

الثالث: ما لو علم بوجوب شيء، و علم بأنّ شيئاً مسقط للأول، و لكن شكّ في أنّ إسقاطه من جهة وجوبه من جهة أنّه عدلّ له تعلّق به الوجوب أيضاً تخيراً، أو أنّه مستحبّ أو مباح يسقط الأول من جهة انتفاء ملاك وجوب الأول بإتيانه أو لجهة أخرى.

ثمّ إنّّه اختلف في معنى الوجوب التخييري على أقوال:

الأول: أنّ كلّ واحد من الأفراد واجب مشروط بعدم وجود الآخر، فالشكّ في الوجوب التخييري مرجعه إلى الشكّ في إطلاق التكليف في كلّ واحد منهما، و اشتراطه «١».

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره «٢»، و تبعه شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر» «٣»: من أنّ الوجوب فيه متعلّق بالجامع بين الأفراد.

الثالث: ما هو المختار من أنّ الوجوب التخييري سنخٌ خاصّ من الوجوب، متعلّقه مردّد بين أكثر من واحد، في قبالة الوجوب التعيني الذي متعلّقه شيء واحد معيّن.

و قد عرفت أنّه ذكر الميرزا النائيني قدس سره للواجب التخييري أقساماً ثلاثة، وإن أوردنا عليه ما تقدّم، لكن لا بأس بالتعرّض لصورة الشكّ في كلّ واحد من الأقسام التي ذكرها:

أمّا القسم الأوّل الذي ذكره، و هو أن يجعل التخيير في ابتداء الجعل و التشريع، مع البناء على أنّ معنى الوجوب التخييري: هو تعلّق الوجوب بكلّ واحد من الأفراد مع التقييد بعدم الآخر، فمرجع الشكّ في وجوب الفعل تعييناً أو تخييراً إلى الشكّ في ثبوت التكليف مع فقد ما احتمل اشتراطه به؛ لأنّه مع احتمال اشتراطه بما هو مفقود لا يعلم بتعلّق التكليف به متعيّناً، فتجري البراءة بالنسبة إلى وجوبه التعييني.

و أمّا بناءً على ما اختاره في «الكفاية» في معنى الوجوب التخييري: من أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الأفراد، فذكر شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر» فيه وجهين:

الأوّل: أنّ تعلّق التكليف بهذا الموضوع معلوم، و يشكّ في أنّه هل يسقط بإتيان شيء آخر أم لا؟ فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت يقيناً اليقين بالفراغ عن عهدة التكليف.

الثاني: أنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في الإطلاق و التقييد؛ لأنّ الشئيين إن اتّحدا في الأثر فاللازم عند العقل استناد ذلك الأثر إلى الجامع، و حينئذٍ فمرجع الشكّ في التعيين و التخيير إلى أنّ التكليف الواجب، هل هو متعلّق بالجامع بين الفردين، أو بخصوص ذلك الفرد؟ فالمرجع هو البراءة عن الخصوصية الفردية للشكّ فيها.

ثمّ اختار الأوّل؛ لأنّ الأمر بالخصوصية الفردية معلوم، و هو حجة للمولى على العبد، و سقوطه بالفرد الآخر مشكوك «١». انتهى.

أقول: تعلّق الأمر بخصوص ذلك الفرد و إن كان معلوماً، لكنّه مردّد بين الإرشادي الذي لا يترتب عليه شيء على فرض كون الواجب هو الجامع، و بين المولوي على فرض تعيّن، فمقتضى الأصل هو البراءة عن وجوب الخصوصية الفردية.

و ذكر المحقّق العراقي: أنّ الطلب في الواجب التعييني متعلّق به بشرائح وجوده على جميع التقادير؛ سواء أتى بشيء آخر أم لا، و مقتضاه النهي عن ضده العام؛ أي الترك أيضاً على جميع التقادير.

و أمّا في الواجب التخييري فالطلب فيه ناقص، فإنّه متعلّق به لا على جميع التقادير، بل على فرض عدم الإتيان بالعدل، و مقتضاه النهي عن ضده على فرض عدم الإتيان بالعدل أيضاً، لا مطلقاً، فالطلب في الأوّل طارد لجميع أنحاء عدمه و يسدّ جميعها، بخلافه في الثاني فإنّه طارد للعدم على فرض عدم الإتيان بالصوم، و مقتضى هذا العلم الإجمالي تحصيل البراءة اليقينية بالإتيان بصيام ستين يوماً.

فاستشكل على الميرزا النائيني قدس سره القائل بالبراءة عن التعينية «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و فيه: أوّلاً: أنّ التفصيل الذي ذكره في مقام الفرق بين الواجب التعييني و التخييري، عبارة أخرى عمّا ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من اشتراط الوجوب في كلّ واحد من الأطراف بعدم الإتيان بالآخر «٢»، غاية الأمر أنّه عبّر بلفظ الاشتراط، و لم يعبر المحقّق العراقي بلفظ الاشتراط، بل بما يرادفه.

و ثانياً: قد عرفت سابقاً تسالمهم على عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده العام؛ بمعنى الترك، بمعنى تركّب الواجب من وجوب الفعل و حرمة الترك؛ بأن يترتب عليه عقوبتان، فما ذكره: من حرمة ترك الواجب المعين على جميع

التقادير؛ لاقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده العام، و حرمة ترك الواجب المخير لا مطلقاً، بل على تقدير عدم الإتيان بالعدل؛ لما ذكر، ممنوع.

و ثالثاً: على فرض تسليم اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده العام و حرمة الترك، لكن ما ذكره قدس سره من الاستدلال للاشتغال هو عين المدعى، لأن المفروض الشك في أنه واجب تعييناً أو تخييراً، مع العلم الإجمالي بأصل الوجوب.

و حينئذ فنقول: إن مراده قدس سره وجوب الإتيان بما احتمل وجوبه، كالصيام في المثال، مع أنه على فرض الإتيان بالعتق لا حجة على وجوبه و التكليف به؛ لعدم العلم الإجمالي حينئذ؛ لاحتمال أن يكون الواجب في الواقع تخييرياً و قد أتى بأحد الأفراد، فالشك حينئذ في أصل ثبوت التكليف بخصوص الصيام.

اللهم إلا أن يتشبث بما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أن الواجب مشروط بقاء و استمراراً، لا حدوثاً «١»؛ ليرجع الشك فيه إلى الشك في السقوط، لا الثبوت، و قد تقدّم بيان فساد.

و بعبارة أخرى: آية حجة تحملنا على الإتيان بخصوص الصيام مع الإتيان بالعتق، مع دوران الأمر بين تعلّق الإرادة به تامة على جميع التقادير، و بين تعلّقها به ناقصة على تقدير عدم الإتيان بالعتق الذي هو عدله؟!

و أمّا بناءً على المختار من معنى الوجوب التخييري، و أنه سينحّ خاص من الوجوب في مقابل الوجوب التعيني، فلو شك في واجب أنه تعينيّ أو تخييريّ بهذا المعنى، ففي جريان البراءة عن التعينيّة أو الاشتغال وجهان:

من أنه لم يعلم بوجوب خصوصيّة ما احتمل تعينه؛ لعدم قيام حجة عليه على الفرض، فيلزم جريان البراءة عن وجوب خصوصه.

و من أن الطلب هنا معلوم، فلو ترك الإتيان بما احتمل تعينه لمكان الإتيان ببدله المحتمل، و كان في الواقع واجباً معيّناً، عدّ عند العرف و العقلاء عاصياً، فالخصوصيّة مشكوكة الوجوب، لكن حيث إنّ أصل الطلب معلوم و يقينيّ، فلا بدّ من تحصيل البراءة اليقينيّة بالإتيان بما احتمل تعينه.

هذا كلّ بناءً على الوجه الأوّل من وجوه التخيير التي ذكرناها.

و أمّا بناءً على الوجه الثاني، و هو ما لو علم بوجوب هذا و ذاك، لكن شك في أنّ كلّ واحد منهما واجب تعينيّ مستقلّ، أو أنّهما واجبان تخييريّان يكفي الإتيان بأحدهما، فبناءً على أنّ التخيير بحسب الجعل الابتدائي، و بناءً على الوجه الأوّل من معاني الوجوب التخييري، و هو أن يكون كلّ واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الأوّل بعينه من جريان البراءة؛ لعدم قيام الحجة على تعين ما احتمل تعينه، فيكفي الإتيان بأحدهما.

و كذلك بناءً على ما اختاره في «الكفاية» من تعلّق الوجوب التخييري بالجامع بين الأفراد «١»؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالخصوصيّة و إن كان معلوماً، لكنّه مردّد بين الإرشادي و المولوي.

و أمّا بناءً على المختار في الواجب التخييري من أنه سنخ خاص من الواجب، ففيه الوجهان، كما في الصورة الثالثة المتقدمة: البراءة؛ لعدم ثبوت التكليف بخصوصيّة التعيين في كلّ واحد منهما، و الاشتغال، و هو الأقرب؛ لحكم العرف و العقلاء بلزوم الإتيان بهما؛ للعلم بثبوت أصل التكليف فيهما، و الشك إنّما هو في سقوطه بأحدهما.

لا يقال: الحكم بالاشتغال فيه يستلزم الحكم بالاشتغال في الأقلّ والأكثر، مع أنّكم لا تقولون به فيه.

لأنّه يقال: فرق بين المقام وبين تلك المسألة؛ حيث إنّ التكليف بالأكثر غير معلوم في تلك المسألة، بخلاف ما نحن فيه؛ حيث إنّ المفروض أنّنا نعلم بوجود كلّ واحد منهما، وإنّما الشكّ في إسقاط الإتيان بأحدهما للآخر، والقاعدة فيه هي الاشتغال.

وأمّا الوجه الثالث من وجوه الشكّ في التعيين والتخيير، وهو ما لو علم بوجود شيء كصلاة الظهر، وعلم أيضاً بأنّ صلاة الجمعة مسقطه للتكليف بصلاة الظهر، لكن لم يعلم أنّ إسقاطها له هل هو لأجل أنّها أحد فردي الواجب المخير بينها وبين صلاة الظهر، أو أنّه لا لأجل ذلك، بل إنّها ممانعة عن استيفاء ملاك صلاة الظهر، أو لأنّ عدمها شرط في تحقّق الملاك. فالكلام فيه في مقامين:

الأوّل: في جواز الإتيان بما يعلم أنّه مسقط؛ أي صلاة الجمعة مع إمكان فعل الظهر.

الثاني: في وجوب الإتيان بما هو مسقط؛ أي صلاة الجمعة، مع عدم إمكان فعل صلاة الظهر.

أمّا المقام الثاني: فلا إشكال في عدم وجوب فعل المسقط- أي صلاة الجمعة- لجريان البراءة وذلك لعدم العلم بالتكليف بالنسبة إليه.

وأمّا المقام الأوّل: فذكر الميرزا النائيني قدس سره: أنّه لا يترتّب على البحث في الوجهين أثر عمليّ إلّا من حيث العصيان وعدمه، فإنّه لو ترك المكلف الظهر مع العلم بتعلّق التكليف بها والاكْتفاء بالجمعة مع احتمال تعلّق التكليف في الواقع بالظهر، وأنّ إسقاط الجمعة للتكليف بالظهر إنّما هو لأجل مانعيّتها عن استيفاء ملاك الظهر، لا أنّ عدمها شرط لتحقّق الملاك، فهو يستحقّ العقوبة «١». انتهى.

أقول: المفروض احتمال شرطية عدم فعل الجمعة في تحقّق الملاك في صلاة الظهر، فلا مانع من تفويت المكلف للملاك بفعل المسقط له والمانع عن تحقّقه.

هذا كلّ في التخيير بحسب الجعل الابتدائي.

وأمّا التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين، كما لو زاحم إنفاذ الأب إنفاذ الابن، فإن علم أهميّة إنفاذ الأب تعيّن إنفاذه، وإن علم تساويهما فيتخيّر، وإن احتمل أهميّة أحدهما المعيّن وأقوائيّة ملاكه فذهب الميرزا النائيني: إلى أنّ مرجعه إلى الشكّ في تقييد إطلاق محتمل الأهميّة في مرحلة البقاء والامتنال، مع العلم بتقييد الإطلاق في الأطراف الآخر، ولا إشكال في أنّ الأصل فيه يقتضي الاشتغال- لا البراءة- للشكّ في سقوط التكليف بمحتمل الأهميّة، سواء قلنا بتساقط الخطابين في المتزاحمين واستكشاف العقل خطاباً ثالثاً تخييرياً، أم قلنا بتقييد إطلاق كلّ من الخطابين بعدم الإتيان بالآخر، فإنّ مرجع الشكّ في المفروض إلى الشكّ في سقوط التكليف بامتنال خطاب غير محتمل الأهميّة «١». انتهى محصّله.

أقول: ليت شعري كيف يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المسقط؟! فإنّ الشكّ في السقوط إنّما بعد الإتيان بأحدهما، و إنّما قبله، فعلى الثاني فالخطاب معلوم موجود بعد لم يسقط يقيناً، وعلى الأوّل فالمفروض موت من ترك إنفاذه و سقط خطابه بانتفاء الموضوع.

و لكن الإشكال في المسلكين اللذين ذكرهما في باب التزاحم، فإنَّهما خلاف التحقيق، بل التحقيق فيه ما تقرَّر في محلّه من بقاء إطلاق كلّ واحد من الخطابين بالفعل بحالهما من دون تقييد أحدهما، فلو تركهما معاً تترتب عليه عقوبتان و يستحقّهما، و لو امتثل أحدهما في المتساويين في الأهميّة فهو معذور في ترك الآخر مع فعلية خطابه و إطلاقه؛ لعدم تمكّن المكلف و قدرته على امتثاله مع الآخر، و كذا لو امتثل خطاب الأهمّ، فإنّه معذور في ترك الآخر، و لو ترك الأهمّ و امتثل خطاب المهمّ فهو و إن كان ممثلاً بالنسبة إليه، لكنّه يستحقّ العقوبة؛ حيث ترك امتثال أمر الأهمّ مع تعيّن عليه، و حينئذٍ فلو شكّ في أهميّة أحدهما فمقتضى قاعدة الاشتغال امتثال أمر محتملها.

و أمّا التخيير الناشئ عن تعارض الخبرين فبناءً على ما هو الحقّ- من أنّ حجّة الأمارات على الطريقة، و الحكم بالتخيير بالأخذ بأيّهما شاء مع تعادلها، و تعيّن الأخذ بذوي المزيّة و ترجيح أحدهما بإحدى المرجّحات مع عدم تعادلها- لو شكّ في الخبرين المتعارضين أنّهما متساويان متعادلان؛ لا مرجّح لأحدهما على الآخر، أو أنّ لأحدهما المعيّن مرجّحاً على الآخر؛ كي يتخيّر بينهما في الأوّل، و يتعيّن الأخذ بذوي المزيّة في الثاني، فلا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة هو الاشتغال و لزوم العمل بما تحتل مزيّته؛ لأنّه معلوم الحجّة على كلّ تقدير: أمّا على تقدير تعادلها و تساويهما في الواقع فلأجل التخيير بينه و بين الآخر، و أمّا على تقدير وجود المرجّح له في الواقع فلأجل تعيّن العمل به، و أنّه الحجّة خاصّة، و أمّا الآخر فهو مشكوك الحجّة؛ لأنّه على تقدير وجود مزيّة للأوّل في الواقع ليس حجّة، و الشكّ في الحجّة كافٍ في عدمها.

هذا كلّ في الشكّ في التعيّن و التخيير.

في دوران الأمر بين الواجب العينيّ و الكفائيّ

و أمّا لو شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ ففي معنى الوجوب الكفائيّ بحسب تصوّر و مقام الثبوت احتمالات.

الأوّل: أنّ الوجوب و التكليف فيه متوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين، مشروطاً بعدم قيام غيره به و إتيانه.

الثاني: أنّ التكليف في كلّ واحد من الوجوب العينيّ و الوجوب الكفائيّ متوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين مُنجزاً، و إنّما الفرق بينه و بين الأوّل إنّما هو في المتعلّق، فإنّ متعلّق الأوّل ما هو قابل للتكرار كالطبيعة، بخلاف الثاني فإنّ متعلّقه ما ليس قابلاً للتكرار، مثل صرف الوجود أو ناقض العدم، فإنّه لو تعلّق الوجوب بصرف الوجود، و أتى به واحد من المكلفين، لما أمكن إيجاده ثانياً؛ لأنّ صرف الوجود لا يتكرّر.

الثالث: أنّ التكليف فيه متوجّه إلى الواحد لا بعينه.

الرابع: أنّ التكليف فيه متوجّه إلى الجامع بين المكلفين و نوعهم.

الخامس: أنّه سينح من الوجوب متوجّه إلى المكلفين بنحو التخيير بينهم في قبّال العينيّ.

فهل القاعدة عند الشكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ هل يقتضي الاشتغال في جميع الصور المذكورة في معنى الكفائيّ، أو البراءة في جميعها، أو التفصيل بينها؟ وجوه:

أمّا على الوجه الأوّل- المتقدّم في معنى الوجوب الكفائيّ- فلا ريب في أنّه ليس المراد اشتراط التكليف بعدم قيام الغير به في أوّل الوقت؛ بحيث يتعيّن على هذا المكلف مع عدم قيام الغير به في أوّل الوقت، و لا اشتراطه في جميع الوقت؛ كي لا يصير متعيّناً عليه أصلاً، بل المراد اشتراطه بعدم قيام الغير به حتّى يضيق وقته؛ بأن لا يبقى من الوقت

إلّا بمقدار فعله، فيتعيّن عليه حينئذٍ، فلو قام الغير به في أثناء الوقت و أتى به، و شكّ في أنّه كفائيّ ليسقط أو عينيّ فلا يسقط، فهذا المكلف لا يعلم بتنجز التكليف عليه؛ لأنّه على فرض كونه كفائيّاً فقد سقط بفعل الغير، فيشكّ في ثبوت التكليف عليه، فيُجري البراءة.

و أمّا ما قيل: من أنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في سقوط التكليف المتوجّه إليه قبل قيام الغير به؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في تقييد إطلاق الخطاب في مرحلة البقاء «١»، فقد عرفت ما فيه.

و أمّا على الوجه الثاني في معنى الوجوب الكفائي، فيمكن أن يقال فيه بالبراءة لو شكّ في واجب أنّه عيني أو كفائي لوجهين:

الأوّل: أنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في ثبوت التكليف عليه مع قيام الغير به؛ لعدم علمه بثبوت التكليف عليه حينئذٍ.

الثاني: أنّه مع فعل الغير له يشكّ في قدرته و تمكّنه على فعله؛ لأنّه على فرض تعلّقه بصرف الوجود بعد قيام الغير به و إيجاده، لا يمكن إيجاده ثانياً؛ لانطباق صرف الوجود على ما أتى به الغير، و هو لا يتكرّر، و مع الشكّ في القدرة لا يجب عليه فعله.

لكن يرد على الوجه الثاني: أنّ اللازم عند العرف و العقلاء هو الإقدام على فعله مع الشكّ في القدرة عليه، و لا يُعذر عندهم بمجرد احتمال عدم القدرة، بل الشكّ فيه ليس في القدرة و عدمها؛ لأنّ التكليف: إمّا ثابت قطعاً، أو ساقط قطعاً، مع تمكّنه من الفعل.

و يرد على الوجه الأوّل: أنّه في الفرض المذكور يُعلم إجمالاً: إمّا بوجوب إيجاد نفس الطبيعة، أو الإتيان بصرف الوجود، و بعد قيام الغير به و إن انتفى العلم الإجمالي نفسه، لكنّ أثره الذي هو التنجز باقي بحاله، نظير ما إذا علم بخمريّة أحد الإناءين، فارتق أحدهما، فإنّه و إن انتفى نفس العلم الإجمالي، لكن يبقى أثره، و هو التنجز بالنسبة إلى الإناء الآخر الباقي، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فهذا العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط و الاشتغال بما احتمل تعيّن عليه بعد قيام الغير به.

لكن مقتضى هذا البيان الفرق بين ما لو علم بذلك في ابتداء الوقت قبل قيام الغير به، و بين ما لو علم إجمالاً بالتكليف بعد قيام الغير به، فإنّه إنّما يتمّ في الصورة الاولى دون الثانية، فإنّ الثانية نظير ما لو علم بخمريّة أحد الإناءين بعد إراقة أحدهما أو صبه في البحر، فإنّ العلم الإجمالي فيه غير منجز و لا أثر له، و لا يبقى أثره.

و أمّا على الثالث من الاحتمالات في معنى الوجوب الكفائي، و هو أن يقال:

أنّ التكليف فيه متوجّه إلى الجامع بين المكلفين كالإنسان، و حيث أنّه ينطبق على كلّ واحد من المكلفين، و يصدق عليه، و جب على كلّ واحد منهم الإقدام على فعله، و لكن متى تحقّق الجامع بإقدام بعض المكلفين عليه سقط الأمر و التكليف، و عليه لو شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ بهذا المعنى فمقتضى القاعدة هو الاشتغال؛ للعلم الإجمالي بوجوب ذلك الفعل عليه إمّا عيناً أو كفايةً، و أنّه من مصاديق الجامع بين أفراد المكلفين المتوجّه إليه التكليف.

لكن هذا إنما يتمّ فيما لو علم إجمالاً بذلك قبل قيام الغير به و فعله، كما في أوّل الوقت، فيبقى أثره الذي هو التنجيز بعد قيام الغير، بخلاف ما لو حصل العلم الإجمالي بذلك بعد قيام الغير و فعله له، فإنّه لا ينجز، و لا أثر له.

و هكذا الكلام بناءً على المعنيين الأخيرين في معنى الوجوب الكفائي- أحدهما: أن يقال بتوجّه التكليف فيه إلى الواحد لا بعينه، و الثاني: أنّه سنخ خاصّ من الوجوب في مقابل الوجوب العينيّ- فإنّه يجري هذا التفصيل فيهما، و أنّه لو علم إجمالاً بتوجّه التكليف إمّا عيناً أو كفايةً قبل قيام الغير به، كما في أوّل الوقت، فيرجع إلى الشكّ في السقوط و المسقط، و القاعدة فيه الاشتغال.

و أمّا لو حصل العلم الإجمالي المذكور بعد قيام الغير به و إثباته به، فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في ثبوت التكليف عليه؛ لاحتمال أن يكون الواجب كفائياً سقط بفعل الغير؛ و لم يتوجّه إليه منجزاً.

التنبية الخامس دوران الأمر بين المحذورين

لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة؛ بأن علم إمّا بوجوب شيء أو حرمة، فلا يمكن فيه تحصيل الموافقة القطعية، و أمّا المخالفة القطعية ففي المقام صور فإنّه إمّا يمكن فيه المخالفة القطعية أو لا.

و الاولى مثل ما إذا كان أحدهما المعين تعدياً، كما لو علم إمّا بحرمة الصلاة على الحائض أو وجوبها عليها، فإنّ وجوبها على تقديره تعديّ يحتاج في صحّتها إلى قصد التقرب، و حرمتها تعديّة ذاتيّة، فإنّه يمكن المخالفة القطعية فيه بإتيانها بالصلاة لا بقصد التقرب، فإنّها تعلم حينئذٍ: إمّا بارتكابها الحرام حيث أتت بصورة الصلاة المفروضة حرمتها ذاتاً، أو تركت واجباً من حيث عدم قصد القرية بها.

و الثانية: مثل التوصلين.

و على كلا التقديرين: فهي إمّا في واقعة واحدة، كما لو علم بوجوب وطء المرأة في ساعة معيّنة للحلف عليه، أو حرمة فيها للحلف على تركه، أو في وقائع متعدّدة، كما لو علم إمّا بوجوب وطئها كلّ يوم أو حرمة كذلك، فإنّه يمكن المخالفة القطعية في الثاني في الجملة؛ بأن يطأها يوماً، و يتركها في يوم آخر.

و على أيّ تقدير: إمّا أن يكون أحد الحكمين أهمّ من الآخر، أو يكونا متساويين، أو احتمال أهميّة أحدهما المعين.

فنقول: أمّا في التوصلين في واقعة واحدة فلا يمكن فيه المخالفة القطعية و حينئذٍ فهل يتخبر المكلف فيه بين الفعل و الترك عقلاً، أو شرعاً، أو لا؟

لا إشكال في حكم العقل بالتخير بينهما؛ بمعنى إدراكه له، كما إنّ المكلف لا يخلو عن أحدهما- الفعل أو الترك- قهراً و تكويناً أيضاً، لكن لا يُنافيه إدراك العقل لذلك بعد إدراكه التساوي بينهما في الأهميّة، و إدراكه امتناع الترجيح بلا مرجّح أو قبحه، و لا نعني بالتخير العقلي إلّا ذلك.

و من هنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ التخير هنا تكوينيّ، لا عقليّ و لا شرعيّ؛ لأنّ مورد حكم العقل بالتخير إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخير ملاك يلزم استيفاءه، و لم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما كما في المتراحمين، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك إلّا في أحدهما «١». انتهى.

مضافاً إلى أنّه يرد عليه النقض بما إذا علم المكلف بأنّ أحد الإناءين خمر، و قد اضطرّ إلى شرب أحدهما، فإنّ العقل يحكم هنا بالتخيير قطعاً مع عدم وجود الملاك إلّا في أحدهما، مع أنّ ما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليها.

و كذلك ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره في المقام: من أنّ مورد حكم العقل بالتخيير إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلف من ترك طرفي التخيير، لا في مثل ما نحن فيه الذي لا يقدر المكلف فيه على ذلك، وإن كان فيه نحو آخر من التخيير «١». انتهى.

فإنّه أيضاً مجرد دعوى لا شاهد عليها.

هذا كلّ في التخيير العقلي.

و أمّا البراءة العقلية فذهب المحقّق الخراساني و الميرزا النائيني و العراقي قدس أسرارهم إلى عدم جريانها في المقام لوجوه:

الأول: ما ذكره في «الكفاية»: من أنّه لا مجال هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه لا قصور في البيان هاهنا «٢».

الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره، و هو قريب ممّا ذكره الميرزا النائيني قدس سره:

و هو أنّ العلم الإجمالي هنا ساقط عن التأثير لأجل الاضطرار، إذ لا بدّ فيه إمّا من الفعل أو الترك في مرتبة سابقة على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان و سائر الاصول الشرعية و العقلية، فليس المقام مقام جريان الاصول و يلغو انطباقها عليه.

و بعبارة اخرى: سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز ليس بملاك قبح العقاب بلا بيان، بل لأجل اضطرار المكلف إلى الفعل أو الترك في رتبة سابقة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان و سائر الاصول مطلقاً؛ قبل أن تصل النوبة إليها، فلا مجال للقاعدة فيه حينئذٍ «٣».

الثالث: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره، و حاصله: أنّ مدرك البراءة العقلية هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و في المقام يقطع بعدم العقاب؛ لأنّ وجود العلم الإجمالي فيه كالعدم لا يقتضي التأثير و التنجيز، فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان «١». انتهى.

أقول: هنا أمران:

أحدهما: جنس التكليف، و هو معلوم.

ثانيهما: نوعه و هو الوجوب بالخصوص أو الحرمة كذلك، و هو مجهول.

فما ذكره في «الكفاية» من عدم قصور البيان: إن أراد به بالنسبة إلى الأوّل فهو مسلّم، لكنّه غير مؤثّر في التنجيز؛ لعدم قدرة المكلف على رعايته و امتثاله.

و إن أراد به بالنسبة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة، فمن الواضح قصور البيان بالنسبة إليهما، و لا فرق فيه بين صورة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، فإنّه لا بيان بالنسبة إلى خصوص الوجوب، و لا بالنسبة إلى خصوص الحرمة، فالعقاب على كلّ واحدٍ منهما بخصوصه عقاب بلا بيان، و هو قبيح.

و بالجملة: لا فرق بين ما نحن فيه و بين الشبهة البدويّة في جريان قاعدة القبح.

و أمّا ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره ففيه: أنّه لو لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان و لا مؤمّن من العقاب على خصوص الوجوب و لا الحرمة، فالمؤمّن من العقاب هي تلك القاعدة، كما في الشبهة البدويّة.

و من هنا يظهر: ما في الوجه الثاني الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره من أنّ التخيير العقلي فيه في مرتبة سابقة على جريان الاصول.

فإنّه ممنوع: بل العكس أولى، و أنّ الترخيص العقلي بين الفعل و الترك في مرتبة متأخّرة عن جريان الأصل؛ أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث إنّّه يُدرك العقل أوّلًا أنّ العقاب على خصوص الوجوب بلا بيان، و كذلك الحرمة، و يُدرك عدم إمكان الجمع بينهما، فيُدرك أنّه مخيّر بينهما، فإدراكه لقاعدة القبح في مرتبة سابقة على إدراكه للتخيير بينهما، و هو المطلوب.

فتلخص: أنّه لا مانع من جريان قاعدة القبح في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة.

و أمّا الكلام في جريان البراءة الشرعيّة فيه: فقال الميرزا النائيني قدس سره: إنّّه لا مجال لجريان الاصول الشرعيّة في المقام:

أمّا أصالة الإباحة: فلعدم شمول أدلّتها لدوران الأمر بين الوجوب و الحرمة؛ أي بين المحذورين:

أمّا أوّلًا: فلأنّها تختصّ بما إذا احتمل الحرمة و الإباحة، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: (كلّ شيء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال) «١»، و فيما نحن فيه الطرف الآخر للحرمة هو الوجوب لا الإباحة.

و أمّا ثانيًا: فلأنّ دليلها مختصّ بالشبهات الموضوعيّة، و لا تشمل الشبهة الحكميّة.

و أمّا ثالثًا: فلأنّ جعل الإباحة مع العلم بجنس التكليف الإلزامي غير ممكن، فإنّها بمدلولها المطابقي تنافي المعلومات بالإجمال؛ لأنّ مفادها الرخصة في الفعل و الترك، و هي تناقض العلم بوجود التكليف الإلزامي و إن لم يكن لهذا العلم أثر عملي.

و الحاصل: الحكم الظاهري إنّما هو في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهريّ، فمرتبة الإباحة ليست محفوظة في المقام «٢».

أقول: أمّا ما ذكره أوّلًا، ففيه: أنّه ليس في الشريعة أصل يسمّى بأصالة الإباحة، فإنّه لم يدلّ عليها دليل و لا خبر، و التي يدلّ عليها الدليل هي أصالة الجلّ، و بينهما فرق في المتفاهم العرفي، فإنّ المتبادر عرفاً من الإباحة هو خلوّ الفعل عن التكليف الإلزامي، لا بفعله و لا بتركه، فهي في قبال الوجوب و الحرمة، بخلاف الحليّة، فإنّ المتبادر منها عرفاً هو ما يقابل الحرمة فقط، فيقال: إنّ هذا الشيء حلال لا حرام، و لا يقال: إنّّه حلال لا واجب، و لهذا قال عليه السلام: (حتّى تعرف أنّه حرام)، و أصالة الحليّة لا تناقض أصل الإلزام هنا؛ لما عرفت من أنّها في قبال الحرمة فقط لا الوجوب، و من المحتمل أن يكون التكليف الإلزامي المعلوم إجمالاً هو الوجوب في المقام، فلا تنافي بينهما.

و أمّا قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى) «١» فمرجه أيضاً إلى أصالة الحليّة.

نعم في نسخة أخرى- على ما نقلها الشيخ قدس سره-: (حتّى يرد فيه نهى أو أمر) «٢» فهي بناءً عليها تنطبق على أصالة الإباحة، لكنّها غير معتمد عليها؛ لإرسالها، مع اختلاف النسخ فيها.

و أمّا ما ذكره ثانياً، ففيه: ما تقدّم من أنّ المختار شمول الرواية للشبهات الحكميّة أيضاً.

و أمّا ما ذكره ثالثاً، ففيه: أنّ مقتضى ما ذكره- من أنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل و الترك- هو عدم جريانها في الشبهات البدويّة التحريميّة؛ لأنّه

و إن صحّ الترخيص في الفعل فيها، لكن لا معنى للتخصيص في تركها؛ لعدم احتمال حرمة الترك حتى يرخّص فيه، بل مقتضى ما ذكره اختصاصها بالمقام- أي: دوران الأمر بين المحذّرين- لأنّه يصحّ فيه الترخيص في الفعل؛ لاحتمال الحرمة، و الترخيص في تركه؛ لاحتمال وجوبه، فهذا الوجه يناقض الوجه الأوّل في مقتضاهما.

مضافاً إلى عدم اختصاص الدليل بقوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال و حرام) حتّى يتوهّم اختصاصه بالشبهات البدويّة، فإنّ من أدلّتها قوله: (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه) «١» الذي احتمل اختصاصه بأطراف العلم الإجمالي لأجل كلمة «بعينه» «٢»، و الرواية الواردة في الجنب «٣» و غيرها من الروايات التي ذكرناها في مسألة أصالة البراءة، فما أفاده في عدم جريان أصالة الإباحة في المقام غير صحيح.

و أمّا أصالة البراءة الشرعيّة: فقال الميرزا النائيني قدس سره في وجه عدم جريانها في المقام ما حاصله: أنّها و إن لم تنافض المعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقي؛ لأنّ المقصود منها رفع خصوص الوجوب و الحرمة، و المعلوم بالإجمال ليس خصوص الوجوب و الحرمة، و لا مانع منها من جهة انحفاظ الرتبة أيضاً، لكن لا يشمل مدرّكها- الذي هو عبارة عن قوله عليه السلام: (رفع عن أمّتي تسعة ... و ما لا يعلمون) «٤»- دوران الأمر بين المحذّرين، فإنّ الرفع فرع إمكان الوضع، و فيما نحن فيه لا يمكن وضع الوجوب و الحرمة كليهما؛ لا على سبيل التعيين، و لا على سبيل التخيير، و مع عدم إمكان الوضع لا يمكن الرفع، فلا تشمل أدلّة البراءة الشرعيّة المقام «١». انتهى.

و فيه: أنّه إن أراد عدم إمكان وضع خصوص الوجوب فلا مانع منه، فإنّ للشارع وضعه، و كذلك خصوص الحرمة. و يندفع إشكال التناقض بينه و بين الحكم الواقعي على فرض مخالفته للواقع بما يندفع به التناقض بين الحكم الظاهري و الواقعي.

و إن أراد عدم إمكان وضع مجموعهما فليس المجموع شيئاً آخر غير خصوص الوجوب و خصوص الحرمة، فلا إشكال في إمكان وضع كلّ منهما بخصوصه لا مجموعهما، فالرفع أيضاً ممكن حينئذٍ.

و توهّم: أنّه لا مجال هنا للبراءة الشرعيّة بعد جريان البراءة العقليّة؛ لعدم أثر شرعي يترتب عليها.

مدفوعٌ: بأنّ البراءة العقليّة و النقلية في عَرَض واحد بالنسبة إلى الشبهات.

و إنّما يرد هذا التوهّم لو فرض جريان البراءة العقليّة في مرتبة متقدّمة على جريان البراءة النقلية، فإنّه يرد عليه حينئذٍ: أنّه لا احتياج فيه إلى البراءة الشرعيّة، لكن ليس الأمر كذلك، بل هما في عَرَض واحد؛ لا تقدّم لإحداهما على الأخرى.

و أمّا الاستصحاب: فقال قدس سره في وجه عدم جريانه فيما نحن فيه: إنّ انحفاظ الرتبة لا يمنع في جريان الاستصحاب؛ لما ذكرناه في البراءة الشرعيّة، و كذا لا يمنع من جهة لزوم المخالفة العمليّة؛ لأنّ المكلف لا يخلو من

الفعل أو الترك تكويناً، لكن لما كان الاستصحاب من الاصول المتكفلة للتنزيل، لا يمكن الجمع بين مؤداه و بين العلم الإجمالي؛ لأنّ البناء على وجوب الفعل و عدم حرمة واقعاً- كما هو مفاد الاستصحابين- لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة.

و إن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين يُنافي الموافقة الالتزامية «١». انتهى.

و فيه أوّلًا: أنّ مفاد الاستصحاب هو البناء العملي على طبق ما كان، و ترتيب آثار اليقين في ظرف الشكّ، لا الالتزام القلبي و عقد القلب على ذلك، بل ليس في أدلّته التعبير بالبناء إلّا في الرواية الثالثة لزرارة «٢»، و المراد به ما عرفت من أن المراد هو البناء العملي، لا الالتزام القلبي بذلك.

و ثانيًا: لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية؛ و عقد القلب على الحكم الشرعي.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أنّه لا مانع من جريان الاصول العقلية و الشرعية في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة.

هذا كلّه إذا لم يشتمل أحد الحكمين على مزية على الآخر.

و أمّا إذا اشتمل أحدهما على مزية دون الآخر، كما لو دار الأمر بين أن يكون شخص نبياً يجب حفظه، أو سائياً لنبىّ يجب قتله، و حيث إنّ حفظ النبيّ أهمّ من قتل سائّ النبيّ، حتّى أنّه لا تجري البراءة في الشبهة البدويّة، فالعقل يحكم بتجريح مراعاته على الآخر، فليس المكلف حينئذٍ مخيراً بين الفعل و الترك.

و يظهر من «الكفاية»: أنّ ذلك من مصاديق دوران الأمر بين التعيين و التخيير، فحكم بالتعيين على طبق مبناه في تلك المسألة «٣».

لكن فرق بين المقام و بين تلك المسألة؛ حيث إنّ ما احتمل تعيينه في تلك المسألة معلوم تعلّق التكليف به؛ إمّا تعييناً أو تخييراً، فيمكن القول بتعيينه، كما في دوران الأمر بين وجوب خصوص الصيام في الكفّارة أو التخيير بينه و بين العتق، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض فيه احتمال كلّ من الوجوب و الحرمة في فعل واحد، و عدم العلم بأحدهما الخاصّ تعييناً حتّى يحكم بتعيينه لأجل ذلك، بل تعيينه لما ذكرناه لو فرض، كون المزية في غاية الأهميّة؛ بحيث لا يرضى الشارع بتركها على أيّ تقدير.

هذا كلّه في الواقعة الواحدة.

و أمّا في الوقائع المتعدّدة، كما لو علم إمّا بوجوب شرب الماء- مثلاً- في كلّ يوم للحلف عليه، أو حرمة كذلك، فهنا علوم ثلاثة إجمالية:

الأوّل: العلم الإجمالي في كلّ يوم يوم إمّا بوجوب شرب الماء أو حرمة، و هذا العلم ليس له موافقة قطعية، و لا مخالفة قطعية.

الثاني: العلم الإجمالي إمّا بوجوب شرب الماء في هذا اليوم، و إمّا بحرمة غداً «١».

الثالث: العلم الإجمالي إمّا بحرمة شرب الماء اليوم، و إمّا بوجوبه غداً.

و هذان العلمان يمكن المخالفة القطعية فيهما؛ بشرب الماء في كلا اليومين أو تركه فيهما؛ للعلم بمخالفته للواقع: إمّا بترك الواجب، أو بارتكاب المحرّم، لكن المخالفة في أحدهما مستلزمة للموافقة القطعية في الآخر.

و الحاصل: أنّ الارتكاب في واقعة و الترك في الاخرى، لا يوجب المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأوّل؛ حيث إنّ كلّ واقعة يدور الأمر فيها بين الوجوب و الحرمة، مستقلة عن الاخرى، و لكنّه يوجب المخالفة القطعية بالنسبة إلى أحد العلمين الآخرين، لكن المخالفة القطعية في إحدى الواقعتين مستلزمة للموافقة القطعية في الاخرى.

و حينئذٍ فهل التخيير فيها ابتدائيّ؛ بمعنى أنّه يجب على المكلف اختيار ما اختاره أوّلاً و في الابتداء من الفعل أو الترك في جميع الوقائع المتأخّرة التي بعدها، أو أنّ التخيير استمراريّ، فله اختيار الفعل في واقعة و تركه في اخرى؟

قد يقال بالأوّل؛ لعدم حصول العلم بالمخالفة حينئذٍ.

و لكن الحقّ أنّه استمراريّ، فله اختيار الفعل في واقعة و الترك في اخرى، فإنّه و إن استلزم المخالفة القطعية، لكن قد عرفت أنّها في العلمين الأخيرين مستلزمة للموافقة القطعية في إحداهما، و لا فرق عقلاً بين احتمال الموافقة و المخالفة، و بين حصول الموافقة القطعية و المخالفة القطعية كليهما.

نعم بناءً على ما قيل: من أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة «١»، يتعيّن القول الأوّل؛ و أنّ التخيير ابتدائيّ. لكنّه ممنوع؛ فإنّه كثيراً ما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة.

و قال الميرزا النائيني في وجه كون التخيير استمراريّاً لا ابتدائياً ما حاصله:

أنّه لم يتعلّق تكليف شرعيّ مولويّ بالمخالفة القطعية، بل فبحها كحسن الموافقة و الطاعة من المستقلّات العقلية التي لا تستتبع خطاباً مولويّاً، و حكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجّز التكليف، و إنّ فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجّز الحكم، و الحكم فيما نحن فيه ليس منجّزاً في كلّ واقعة؛ لأنّه في كلّ واحدة من الوقائع دائر بين المحذورين، و تكرر الواقعة لا يوجب تبدّل المعلول بالإجمال، و لا خروج المورد عن دوران الأمر بين المحذورين، و لا يلحظ انضمام الوقائع بعضها مع بعض حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين؛ لأنّ التكليف و الحلف في المثال لم يتعلّقا بالوقائع بقيد الانضمام، بل كلّ واقعة متعلّق لهما بحيال ذاتها مستقلة.

و الحاصل: أنّ التخيير البدويّ في صورة تعدّد الواقعة يدور مدار أحد أمرين:

إمّا من جهة حرمة المخالفة القطعية شرعاً، و إمّا من ملاحظة الوقائع المتعدّدة منضمّاً بعضها إلى بعض في تعلّق التكليف بها، و كلاهما محلّ منع، فلا محيص عن التخيير الاستمراري «١». انتهى.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فيه من الإشكال، فإنّ عدم تعلّق الحكم الشرعيّ بالمخالفة القطعية- كحسن الموافقة- مسلّم، و كذا عدم ملاحظة الوقائع منضمّاً بعضها إلى بعض؛ و أنّ كلّ واقعة منها مستقلة يدور الأمر فيها بين المحذورين، لكنّ المخالفة إنّما تحصل بالنسبة إلى العلمين الأخيرين من العلوم الثلاثة الإجمالية، و ليس العلم الإجمالي في المقام منحصراً في الأوّل منها، فلو لا التقريب الذي ذكرنا للتخيير الاستمراري لم يتمّ ما ذكره من البيان لنفي التخيير الابتدائي.

هذا كلّه فيما لا تمكن فيه المخالفة القطعية، كما في الواجب التوصلي.

و أمّا مع إمكانها، كما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدّيّاً- وإن لم نجد له مثلاً صحيحاً في الأحكام- كما لو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة و حرمتها، مع كونهما تعبدّيان، فلو أتى بها لا بقصد القرية تحقّقت المخالفة القطعيّة؛ لأنّها على فرض وجوبها لم يُمتثل أمرها؛ لأجل عدم قصد التقربّ بها، و على فرض حرمتها واقعاً فقد ارتكبتها لو فرض أنّ حرمتها ذاتيّة.

و كذلك لو فرض أحدهما المعيّن تعبدّيّاً- كالوجوب- و الآخر توصليّاً.

و أمّا لو فرض أحدهما الغير المعيّن تعبدّيّاً فلا تتحقّق فيه المخالفة القطعيّة أيضاً بلا إشكال، لكن هل يجب قصد التقربّ على تقدير الفعل، أو لا يجب؟

يمكن أن يقال بالأوّل؛ حيث إنّّه يعلم بوجوبه، و يتمكّن منه، فلا يعذر في تركه.

الفصل الرابع في الشكّ في المكلف به

و قبل الكلام فيه لا بدّ من تقديم أمرين:

الأمر الأوّل:

أنّ الملاك في الشكّ في المكلف به أمران:

أحدهما: العلم بأصل التكليف الشرعي؛ إمّا بجنسه الذي هو الإلزام، كأنّ يعلم إمّا بوجوب فعل معيّن، أو حرمة شيء آخر كذلك، و إمّا بنوعه، كأنّ يعلم إمّا بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، سواء في ذلك بين الشبهة الحكميّة كالمثاليين المذكورين، أو الموضوعيّة كأنّ يعلم إمّا أنّ هذا خمر أو ذاك.

الثاني: إمكان الاحتياط و الموافقة القطعيّة، فيخرج دوران الأمر بين المحذورين عن محطّ البحث، و كذلك لو علم بوجوب أحد الشيئين و حرمة الآخر لا على التعيين، فإنّه خارج عن موضوع هذا البحث؛ لعدم إمكان تحصيل الموافقة القطعيّة و الاحتياط.

الأمر الثاني:

ليس المراد من العلم بالتكليف العلمَ بالتكليف الفعلي المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه؛ و ذلك لأنّه لا معنى للترخيص في مخالفته، بل لا يعقل احتمال الترخيص فيها حينئذٍ، فإنّ احتماله مساوق لاحتمال اجتماع النقيضين.

كما لا يناسبه التفصيل بين الشبهة المحصورة و غيرها، فإنّه لو علم بتكليف فعليّ منجز؛ لا يرضى المولى بتركه أبداً و لو في الأطراف الغير المحصورة، لما أمكن الترخيص في بعضها؛ لأنّ معنى الترخيص في فرد منها: أنّ المولى قد رفع يده عن الحكم الواقعي لو كان متعلّقاً بهذا الفرد، و هو خلاف المفروض، بل لو احتمل ذلك الحكم المذكور و لو في الشبهة البدويّة، لما أمكن الترخيص فيها أيضاً.

و لا يناسبه أيضاً ما ذكره: من أنّ العلم في المقام هل هو علّة تامّة للتنجيز أو مقتضى له «١»؟ و غير ذلك من المباحث المذكورة في باب الاشتغال.

و كذلك لو اريد العلمُ بقيام الحجّة و الأمانة مع العلم بعدم رفع اليد عنها على فرض مصادفتها للواقع؛ فإنّه معه لا يمكن القطع بالترخيص حينئذٍ.

بل المرادُ من العلم بالتكليف- جنساً أو نوعاً- العلمُ بقيام الحجّة كذلك مع احتمال رفع اليد عن الحكم الواقعي، و الإغماض عنه على فرض المصادفة للواقع، فإنّه حينئذٍ يمكن البحث في جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف و المخالفة القطعية الذي نُسب إلى العلّمين، و يجري فيه التفصيل بين الشبهة المحصورة و غيرها ... إلى غير ذلك من المباحث المذكورة في باب الاشتغال.

ثم إنّ الأحكام الواقعية غير مقيّدة بصورة عدم قيام الأمانة على خلافها، و لا بصورة العلم بها، بل الأحكام الواقعية مطلقة بالنسبة إلى قيام الأمانة على خلافها و عدمه، و بالنسبة إلى حالي علم المكلف بها و عدمه، لكن يمكن للشارع رفع اليد عنها في بعض الحالات و الصور لمصلحة مقتضية لذلك- كالتوسعة على المكلفين و عدم التضيق عليهم- من دون قصور في المصالح و المفاسد الواقعية النفس الأمريّة، كما في الواجب المشروط، فإنّ المصالح الواقعية فيه قاصرة عن الاقتضاء في صورة عدم تحقّق الشرط، و لذلك لا يجب على المكلف تحصيل الشرط، بخلاف العلم، فإنّ تعلم الأحكام و تعليمها وإيجابان مطلقان، و لو كانت الأحكام الواقعية مشروطة بالعلم لما وجب تحصيله.

و بالجملة: المراد من العلم بالتكليف هنا العلم بقيام الحجّة من إمارة معتبرة أو إطلاق دليل و نحوه يدلّ عليه، كما أنّ المراد من العلم الإجمالي بالتكليف في باب القطع: هو العلم بالتكليف الفعلي المنجز الذي لا يرضى الشارع المقدّس بتركه أصلاً، فإنّه لا فرق بينه و بين العلم التفصيلي في وجوب موافقته، و حرمة مخالفته، و عدم احتمال الرخصة في مخالفته و لا في طرف من أطرافه حتى في الشبهة الغير المحصورة.

و الغرض هنا بيان الفرق و التفكيك بين المقامين؛ لوقوع الخلط بينهما في كلمات الأعلام، و عدم الفرق بينهما حتّى من مثل الشيخ المحقّق الأنصاري أعلى الله مقامه؛ حيث إنّ استدلالاً لوجوب الموافقة القطعية: بأنّ المقتضي لها موجود، و المانع مفقود، و جعل المقتضي إطلاق الأدلّة، أو عمومها و شمولها لأطراف العلم الإجمالي «١»، فإنّ ذلك الاستدلال يناسب ما ذكر، لكن استدلالاً ثانياً: بأنّ الترخيص في المخالفة يناقض الحكم المعلوم بالإجمال «٢»، فإنّه يُناسب إرادة العلم بالتكليف الفعلي المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه، لا العلم به مع احتمال إغماض المولى عنه في بعض الموارد.

و ممّا ذكرنا- من أنّ المراد من العلم بالتكليف هو العلم بقيام الحجّة من أمانة أو إطلاق دليل و نحوه- يظهر: أنّه لا مانع عقليّ عن الترخيص في أطراف هذا العلم الإجمالي، و الحكم بجواز المخالفة القطعية؛ بتقديم الاصول على الحجّة، و لا من الحكم بعدم جوازها؛ بتقديم الحجّة على الاصول، بخلاف ما لو اريد من العلم بالتكليف التكليف الفعليّ المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه، فإنّه حينئذٍ لا يعقل الترخيص في مخالفته كما عرفت.

و حينئذٍ نقول: لو علم بقيام الحجّة إمّا على وجوب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر- من غير فرق بين صورة إجمال النصّ، أو فقدانه، أو تعارض النصّين- فلا إشكال في أنّه لا فرق بين قيام الحجّة على وجوب شيء تفصيلاً أو إجمالاً، و بين العلم بحكم فعليّ منجز لا يرضى المولى بتركه أصلاً؛ في لزوم موافقة كلّ منهما عقلاً و حرمة المخالفة، لكن لا بملاك واحد، فإنّ ملاك حكم العقل بحرمة المخالفة في الثاني: هو حكمه بأنّه عصيان للمولى، و هو غير جائز، بخلاف حكمه بحرمة مخالفة الأمانة و الحجّة، فإنّ ملاكه هو عدم معذوريّة العبد في المخالفة لو عاتبه المولى و عاقبه؛ لعدم حكم

العقل بتحَقّق العصيان بمجرد مخالفة الأمانة إلّا في صورة إصابتها للواقع، فحيث إنّّه لا يعلم الإصابة و لا عدمها فلا يحكم بتحَقّق العصيان.

و قد عرفت: أنّه لا يجوز الترخيص في مخالفة العلم بالحكم الفعليّ المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه أصلًا، فإنّّه مساوٍ لاجتماع النقيضين، و لكن يجوز الترخيص في مخالفة الأمانة المعتبرة لمصلحة من المصالح اقتضت ذلك حتّى فيما لو كان مؤدّاها معلومًا بالتفصيل، فضلًا عن المعلوم بالإجمال، كما في ما نحن فيه.

هل العلم الإجمالي موجب لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة أم لا؟

المقام الأوّل: في الشبهة المحصورة

و معنى ترخيص الشارع في مخالفة الأمانة: هو رفع اليد عن الحكم الواقعي و الإغماض عنه على تقدير إصابتها للواقع، كما في الشبهة البدويّة طابق النعل بالنعل.

فإذا أمكن ذلك، و أنّه غير ممتنع، يقع الكلام في أنّه هل يوجد من الاصول ما يختصّ بأطراف العلم الإجمالي أو لا؟ و على الثاني هل يوجد منها ما يشملها بإطلاقه أو عمومها أو لا؟

فعلى الأخير: لا إشكال في لزوم الموافقة القطعيّة بمراعاة جميع الأطراف.

و على الأوّل: لا إشكال في جواز المخالفة.

و أمّا على الثاني: أي فرض شمول إطلاق أدلّة الاصول أو عمومها لأطراف العلم الإجمالي، فيقع البحث في لزوم تقديم أدلّة الأمارات؛ و لزوم العمل بها و طرح إطلاق أدلة الاصول أو عمومها، أو تقديم إطلاق الاصول أو عمومها على الأمارات، و بيان كفيّة تقديمها؛ و أنّه بنحو التخصيص و التقييد أو الحكومة، فلا بدّ أوّلًا من ذكر أدلّة الاصول.

البحث حول الروايات الواردة في أطراف العلم الإجمالي

فنقول: روى محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال عليه السلام: (سألتني عن طعام يعجبني)، ثمّ أعطى الغلام درهمًا، فقال: (يا غلام ابتع لنا جبنًا)، ثمّ دعا بالغذاء فتغذّينا معه، فأتى بالجبن فأكل و أكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء.

قلت: ما تقول في الجبن؟

فقال: (أ و لم ترني أكله؟!).

قلت: بلى، و لكنّي احبّ أن أسمع منك.

فقال عليه السلام: (ساخبرك عن الجبن و غيره: كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه) «١».

و نقل في الوسائل هذه الكبرى الكلّية فقط عن البرقي في المحاسن، عن اليقطيني، عن صفوان، عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام، فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر: (إنّه طعام يعجبني، و ساخبرك عن الجبن و غيره: كلّ شيء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه) «٢».

و نقلها أيضاً في أبواب ما يكتسب به عن محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (كلّ شيء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) «٣».

و تحتل هذه الكبرى الكلّية وجوهاً ثلاثة:

الأول: أنّها ناظرة إلى خصوص أطراف العلم الإجمالي، و لا تشمل الشبهة البدويّة، و أنّ المراد من الشيء ما اختلط فيه الحلال و الحرام.

الثاني: أنّها ناظرة إلى خصوص الشبهة البدويّة، و أنّ المراد: أنّ الطبيعة التي لها قسمان: أحدهما الحلال و ثانيهما الحرام، كطبيعة اللحم الذي له قسمان: قسم حرام كلحم الخنزير، و قسم حلال كلحم الغنم، فهذه الطبيعة لك حلال حتّى تعرف القسم الحرام بعينه، فما ذكره عليه السلام بيان لمنشأ الشكّ.

الثالث: أنّها شاملة للشبهات البدويّة و المقرونة بالعلم الإجمالي معاً.

و أمّا قوله عليه السلام: (بعينه) ففيه احتمالان:

أحدهما: أنّه تأكيد للحرام، و المراد بالعرفان هو الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي.

و ثانيهما: أنّه قيد للمعرفة، و حينئذٍ فالمراد بالعرفان المأخوذ غايةً للحكم بالحليّة هو التفصيلي فقط.

و الاحتمال الثاني المذكور أردأ الاحتمالات؛ حيث إنّ المناسب للشبهة البدويّة هو التعبير بمثل: (الناس في سعة ما لا يعلمون) «١» أو (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام) «٢»، لا التعبير المذكور في تلك الكبرى.

و أمّا الاحتمال الثالث: المراد منه الأعمّ من الشبهات البدويّة و المقرونة بالعلم الإجمالي، و المراد بالمعرفة بناءً عليه هي المعرفة التفصيليّة بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، و الأعمّ منها و من الإجماليّة بالنسبة إلى الشبهات البدويّة.

ففيه: أنّ هذا التعبير لا يناسب صدوره من الإمام عليه السلام؛ لأنّ مرجعه إلى الترخيص في ارتكاب جميع أطراف العلم الإجمالي إلى أن يتحقّق العلم التفصيلي بالحرام، و الترخيص في الشبهات البدويّة حتّى يحصل العلم بالحرام و لو إجمالاً، فإنّ مقتضى الأول الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي، و مقتضى الثاني عدمه، فيلزم التناقض في مدلول الرواية.

مضافاً إلى أنّ العرفان إنّما يطلق في الجزئيات إذا تميّز الجزئي بجميع خصوصيّاته الشخصيّة، و لا يطلق على المردّد بين الفردين أو الأفراد، بل يطلق عليه العلم لا المعرفة، فمعرفة الشيء بعينه هو الذي يشار إليه بالإشارة الحسيّة،

فالمتبادر من الرواية عرفاً هو إرادة أطراف العلم الإجمالي بالخصوص؛ أي الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة، وأنّ المراد بالمعرفة هي المعرفة التفصيليّة، وأنّ المراد بالشئ: هو المختلط بالحرام والحلال.

لكن هنا إشكال آخر- مع قطع النظر عن مجهوليّة محمّد بن سليمان؛ لاشتراكه بين الثقة والضعف- وهو أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في الجبن إنّما هو لمكان الإنفحة التي أخذت من الميتة، و الروايات متضاربة من أهل البيت عليهم السلام على حلّيته «١»، لكن حيث إنّهم زعموا حرمتها بيّن الإمام عليه السلام جواز أكله بطريق آخر تنطبق هذه القاعدة عليه.

و الحاصل: أنّ هذا البيان من الإمام عليه السلام إنّما هو لأجل عدم تسليم الخصم حلّيّة الإنفحة، كما يظهر ذلك من رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: أنّ قتادة قال له: أخبرني عن الجبن.

فقال عليه السلام: (لا بأس به).

فقال: ربّما جعلت فيه إنفحة الميتة.

فقال عليه السلام: (ليس به بأس؛ إنّ الإنفحة ليس لها عروق، ولا فيها دم، ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث و دم، و إنّما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة اخرجت منها بيضته، فهل تأكل تلك البيضة؟).

قال قتادة: لا، ولا أمر بأكلها.

قال أبو جعفر: (و لِمَ؟).

قال: لأنّها من الميتة.

فقال عليه السلام: (فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أ تأكلها؟).

قال: نعم.

قال: (فما حرّم عليك البيضة، و حلّل لك الدجاجة...؟! «١» إلى آخره، فإنّه يظهر منها إنكارهم لحلّيّة الإنفحة، و لعلّ حكمه عليه السلام بحلّيّة الجبن مع العلم الإجمالي يجعل الإنفحة في بعضها، لمكان حلّيّة الإنفحة، فمع العلم التفصيلي يجعل الإنفحة في الجبن يجوز أكله حينئذٍ، فضلاً عن العلم الإجمالي بذلك في بعض أفراد الجبن، و حينئذٍ فيشكل التمسك بهذه الروايات لجواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي مطلقاً.

و منها: ما رواه الكليني قدس سره بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة) «٢».

و هذه الرواية- مع قطع النظر عن الأمثلة المذكورة فيها، و الإشكال الآتي- ظاهرة في أنّ كلّ مشتبه الحلّيّة و الحرمة فهو محكوم بالحلّيّة، حتّى يعلم تفصيلاً أنّ ذلك الشئ بخصوصه حرام، فلا تشمل الغاية العلم الإجمالي، فإنّ العلم

في المعلوم بالإجمال لم يتعلّق بالشئ بخصوصه، بل العلم فيه متعلّق بأحد الشيئين أو الأشياء بنحو التردد، فالرواية دالّة على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال بالخصوص.

و على فرض تسليم شمولها للشبهات البدويّة يرد عليه إشكال لزوم التناقض المتقدّم على ذلك الفرض في الروايات الثلاث المتقدّمة.

و يرد عليها أيضاً: أنّ الحكم بالحليّة في الأمثلة المذكورة فيها ليس مستنداً إلى هذه القاعدة، بل إلى مثل قاعدة اليد و أصالة الصّحة في فعل الغير و نحوها المتقدّمة على أصالة الحليّة، فليست هي حينئذٍ في مقام إفادة قاعدة الحليّة؛ لعدم انطباقها على تلك الأمثلة المذكورة فيها.

و قد عرفت أنّه يشمّ من رواية عبد الله بن سليمان رائحة التقيّة؛ لعدم انطباق قاعدة الحلّ على موردها، فلم يعلم منها أنّ القاعدة مورد تأييد الإمام عليه السلام و تصديقه؛ لاحتمال أنّ ذلك منه عليه السلام من جهة إلزام المخالف، فالعمدة في المقام هي رواية عبد الله بن سنان الصحيحة سنداً، التامّة دلالةً على الترخيص في ارتكاب خصوص أطراف المعلوم بالإجمال.

لكن الإشكال فيها و في الروايات المتقدّمة مضافاً إلى إعراض الأصحاب عنها، حتّى أنّه ذكر صاحب الجواهر قدس سره أنّ أصحابنا لم يعملوا بهذه الأخبار إلّا نادراً «١»، و كذلك ابن إدريس؛ حيث إنّّه أوّل كلام الشيخ قدس سره- الظاهر في العفو فيما إذا ارتكب أطراف العلم الإجمالي في مسألة الربا- بأنّ مراده العفو من حيث الإثم، و أنّ ذلك يُعدّ في العرف إذناً في المعصية و ارتكاب الحرام «١»؛ حيث إنّ إطلاق دليل حرمة الخمر- مثلاً- يشمل المعلوم منه بالإجمال في الشبهة المحصورة، و إعراض الأصحاب عنها إنّما هو لذلك؛ أي: لأنّه إذن في المعصية عند العرف و العقلاء و إن لم يكن كذلك عقلاً.

نعم لا مانع من شمولها للشبهة الغير المحصورة، التي يُعدّ كلّ واحد من أطرافها كالشبهة البدويّة، فيجوز ارتكاب أطرافها لهذه الروايات.

هذا في الشبهات الموضوعيّة كما هي مورد هذه الروايات كالجبين.

و أمّا الشبهات الحكمية: فقد تكلف بعضهم «٢» الاستدلال لجواز ارتكاب أطرافها بقوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال و حرام ...) «٣» إلى آخره أيضاً، و قد عرفت فساده.

هذه هي الروايات الواردة في المقام بنحو العموم.

و أمّا الأخبار الواردة في خصوص بعض الموارد- كالواردة في خصوص اشتباه مال الربا بغيره «٤»، أو المأخوذ من بني أميّة و الظلمة «٥»، و نحو ذلك- فلا يستفاد منها قاعدة كليّة شاملة لجميع موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بل على فرض العمل بها في موردها الخاصّ فهو لخصوصيّة في تلك الموارد اقتضت ذلك، فإنّ في كلّ واحد منها مباحث و مسائل خاصّة لا يناسب التعرّض لها في المقام.

فتلخص: أنّه لا يصحّ التمسك بأصالة الحلّ لجواز ارتكاب أطراف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

و أمّا أصالة البراءة فلا تشمل أدلّتها أيضاً لأطراف المعلوم بالإجمال، مثل:

(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) «١»، أو قوله عليه السلام: (رفع ما لا يعلمون) «٢»، أو حديث السعة «٣»، و نحو ذلك من أدلة البراءة؛ لأنّ المتبادر منها هو الترخيص في الشبهات البدويّة، لا المقرونة بالعلم الإجمالي.

مضافاً إلى قيام الحجّة إجمالاً على وجوب الاجتناب في أطراف هذه الشبهة، فعلى فرض شمول تلك الأخبار لأطرافها- من جهة الشكّ و عدم العلم- فهي لا تقتضي رفع المعلوم بالإجمال؛ لأنّه نظير تعارض المقتضي مع اللامقتضي.

هذا مع أنّه فرق بين عدم العلم المأخوذ في «ما لا يعلمون» و نحوه، و بين عدم العلم في أطراف المعلوم بالإجمال، فإنّ عدم العلم في الأوّل هو عدم العلم البسيط، بخلاف أطراف المعلوم بالإجمال، فإنّ المشتبه و المردّد فيه هو المعلوم، و إلّا فالعلم فيه موجود محقّق.

و بالجملة: أنّ «ما لا يعلمون» عبارة عن العرف و العقلاء عن المشكوك، و الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ليست من قبيل المشكوك، بل تعدّ من المعلوم، فلا تشملها الأدلّة.

ما هو المانع عند الشيخ الأعظم عن شمول الروايات لأطراف العلم الإجمالي؟

ثمّ إنّ ذكر الشيخ الأعظم قدس سره في بيان وجه عدم جريان الاصول في المقام:

نارّة بلزوم المنافاة بينها و بين ما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه- مثل:

«حرّم عليكم الخمر»- في مقام الثبوت؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين يُنافي المنع عن ارتكاب المردّد، و يوجب الحكم بعدم حرمة في متن الواقع، و هو ممّا يشهد الاتّفاق و النصّ على خلافه «١».

و اخرى بلزوم المنافاة بين الصدر و الذيل في دليل الاستصحاب، و كذلك في قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) في مقام الإثبات و الأخذ بالظواهر؛ حيث ذكر في باب تعارض الاستصحابين ما حاصله: أنّ العلم الإجمالي بانتقاض أحد الضدّين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض؛ لأنّ قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ، و لكن تنقضه بيقين مثله) «٢» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ، و وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ؛ لأنّه يستلزم طرح الحكم بنقض اليقين.

و أشار في هذا الكلام إلى لزوم التناقض بين الصدر و الذيل- في الحكم- في قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال...) إلى آخره في ذلك الباب و في باب الاشتغال و أنّه لا يصلح للاستدلال به في أطراف المعلوم بالإجمال؛ لأنّه كما يدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين، كذلك يدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً؛ لأنّه أيضاً شيء علّمت حرمة «١».

و أورد عليه بعض المحقّقين: بأنّ الذيل المذكور- أي: الحكم بنقض اليقين باليقين- ليس في جميع أخبار الباب، بل في بعضها «٢».

و لكن لا يخفى ما في هذا الإيراد؛ فإنّ الاستصحاب ليس إلّا حكماً واحداً؛ و قاعدة واحدة مستفادة من هذه الأخبار الواردة في الاستصحاب، و إطلاق بعضها يُقيّد البعض الآخر المذيل بهذا الذيل.

فأقول: المراد باليقين في أخبار الاستصحاب: إمّا اليقين الوجدانيّ، و إمّا مطلق الحجّة الأعمّ من اليقين الوجداني و غيره من أقسام الحجج المعتمدة التعبدية:

فعلى الأول: فليس فيها إلّا حكم واحد، و هو حرمة نقض اليقين بالشكّ، و إمّا قوله عليه السلام: (و لكن تنقضه بيقين مثله) فليس هو حكماً مولوياً؛ لما عرفت من أنّ القطع حجّة عقلية؛ و وجوب اتّباعه حكم عقلي لا دخل للشرع فيه.

و بالجملة: لا يشتمل الذيل على الحكم الشرعي حتّى يلزم التناقض بينه و بين الحكم المشتمل عليه الصدر- على فرض شمول الأخبار لأطراف العلم الإجمالي- بل الذيل تحديد لحدود الأول.

و إمّا على الثاني: فكذلك بالنسبة إلى القطع الوجداني، و معه فلا يمكن أن يكون قوله عليه السلام: (و لكن تنقضه بيقين آخر) تحديداً و بياناً لحدود الحكم الأول بالنسبة إلى الحجّة العقلية- أي القطع- و حكماً مولوياً بالنسبة إلى الحجّة الشرعية معاً.

ثمّ على فرض إمكان ذلك ثبوتاً، لكن معنى نقض اليقين باليقين: هو نقضه بمثل اليقين المذكور في الصدر، و العلم الإجمالي ليس مثله؛ لعدم اتّحاد متعلّق الشكّ و الغاية، فإنّ متعلّق الشكّ هو كلّ واحد من الأفراد بعينه، و متعلّق العلم الإجمالي أحد الأطراف لا بعينه، و حينئذٍ فلا بدّ أن يُراد من اليقين في ذيل روايات الاستصحاب اليقين التفصيلي لا الإجمالي، و حينئذٍ يندرج كلّ واحد من الأطراف في صدر الرواية، من دون أن يعارضه الذيل.

و هكذا الكلام في قوله عليه السلام: (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه).

و قال الميرزا النائيني قدس سره- في بيان عدم جريان الاصول في أطراف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي- ما حاصله: أنّ لزوم التضاد بين الحكم بحرمة المعلوم بالإجمال، و بين الحكم بالحليّة في أصالة الإباحة، واضح؛ لأنّ معنى الإباحة: هو جواز الفعل و الترك، و هو مضاف لحكم الحرمة للمعلوم بالإجمال، و حينئذٍ فلا مجال لجريانها في أطراف المعلوم بالإجمال.

و إمّا الاصول التنزيلية- كالاستصحاب- فهي و إن لم تناقض نفس المعلوم بالإجمال؛ لأجل اختلاف الرتبة- كما بيّن في مقام الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي- و لا تستلزم المخالفة العملية أيضاً، لكنّها لا تجري في المقام؛ لأجل قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المجعول في الاصول التنزيلية هو البناء العملي؛ و الأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر، و جعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، ففي الاستصحاب حيثيّة الاصول من جهة ترتّب الآثار، و حيثيّة الأمارات من جهة البناء على أنّه هو الواقع، و لا يمكن جعل هذا مع العلم الوجداني إجمالاً.

و بالجملة: المجعول في مثل الاستصحاب و نحوه معنى لا يعقل ثبوته لجميع أطراف العلم الإجمالي.

و إمّا الاصول الشرعية- كأصالي الطهارة و البراءة- فالمانع من جريانها في المقام لزوم المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال «١». انتهى محصل كلامه قدس سره.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنَّ ما ذكره في معنى الاستصحاب غير صحيح؛ لأنَّ العمدة من أخباره هو الخبر الأول «٢» و الثاني «٣» لزراعة، و ليس معنى (لا تنقض اليقين بالشك) فيهما هو إطالة عمر اليقين؛ و البناء على أنَّه الواقع؛ لأنَّه عليه السلام فرض أنَّه شاك؛ لأنَّه عليه السلام قال:

(لأنَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، و المراد: أنَّك كنت في سابق الحال على يقين، لا في الحال الحاضر، و حينئذٍ فليس معنى (لا تنقض اليقين) إلَّا وجوب ترتيب آثار اليقين السابق في ظرف الشكِّ اللَّاحق، لا البناء القلبي على أنَّه الواقع.

و ثانياً: ليس مراده ممَّا ذكر من لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل- على تقدير شمول أخبار الاستصحاب لأطراف المعلوم بالإجمال- أنَّ التعبد بالاستصحابين في طرفي العلم الإجمالي، يناقض العلم الإجمالي بالتكليف المردّد؛ للزوم ذلك في أصالة الإباحة في غير دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنَّه قدس سره معترف بعدمه فيها؛ للاختلاف في المرتبة، فلا بدّ أن يريد من المناقضة المناقضة في المجعول و في مقام الجعل، و هذا صحيح بناءً على ما اخترناه: من أنَّ المراد بالعلم الإجمالي هنا: هو العلم بقيام الحجّة الشرعية، لا العلم الوجداني؛ للزوم المناقضة بين جعل الأمانة و جعل الاستصحاب على خلافها.

و أمّا بناءً على ما اختاره قدس سره- من أنَّ المراد بالعلم الإجمالي في باب الاشتغال هو العلم الوجداني بالتكليف الفعلي «١»- فالاستصحاب و إن كان مضادّاً له، لكن لا يستلزم المناقضة في مقام الجعل؛ لعدم تناول يد الجعل الشرعي للعلم الوجداني.

و العجب أنَّه قدس سره تعرّض لهذا الإشكال في مسألة تعارض الاستصحابين بقوله: و قد يناقش فيما ذكرناه- من عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي- بأنَّه يلزم حينئذٍ عدم التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كطهارة اليد و بقاء الحدث فيما إذا توضّأ بمائع مردّد بين الماء و البول؛ لأنَّ استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن، يناهض العلم الوجداني بعدم المطابقة للواقع في أحد الأصلين؛ لأنَّه إن كان ماءً فقد ارتفع الحدث، و إن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالجمع بينهما في التعبد غير ممكن «٢».

و أجاب عن ذلك: بالفرق بين المقامين؛ لأنَّه تارةً: يلزم من التعبد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنَّهما يتفقان في نفي ما يعلم تفصيلاً بثبوتيه، كما في استصحاب نجاسة الإناءين مع العلم بطهارة أحدهما، و بالعكس.

و اخرى: لا يلزم من التعبد بمؤدّاهما العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع، كما في الاصول الجارية في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كالمثال المتقدّم، و الذي منعنا من جريانه في أطراف العلم الإجمالي هو القسم الأول، لا الثاني «٣». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنَّه ليس في القسم الأول- الذي يتحد الاستصحابان فيه بحسب النوع- علم تفصيلي حتّى يستلزم التعبد بهما المخالفة له، بل العلم فيه إجماليّ أيضاً؛ إمّا بنجاسة هذا الإناء، أو ذاك، فالتعبد بمؤدّي الاستصحابين فيه مستلزم لمخالفة العلم الإجمالي- كما في القسم الثاني- لا للعلم التفصيلي.

و ثانياً: مجرّد اختلاف القسمين في اتّحاد الاستصحابيين في أحدهما بحسب النوع، و اختلافهما فيه، لا يوجب الفرق بينهما في الحكم مع اتّحاد المناط و الملاك فيهما، فإنّ متعلّق العلم في كليهما مردّد بين الاثنين.

و ثالثاً: يرد عليه النقض بما إذا علم إمّا بوجوب هذا، أو حرمة ذلك، مع أنّ الحالة السابقة فيهما عدم الوجوب و الحرمة، فإنّ اللّازم- على ما ذكره- جريان استصحاب عدم الوجوب و عدم الحرمة فيهما؛ لأنّ التّعبد بمؤدّاهما لا يُنافي إلّا العلم الإجمالي، و لا أظنّ أن يلتزم هو قدس سره به.

فالوجه في عدم جريان الاصول في جميع أطراف المعلوم بالإجمال، و حرمة المخالفة القطعيّة، هو ما ذكرناه من الوجهين المتقدمين.

هذا كلّّه بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة.

وجوب الموافقة القطعية و عدمه

و أمّا الكلام بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، و عدم جريان الاصول في بعض الأطراف أيضاً، أو عدم وجوبها؛ لشمول إطلاق أدلّة الاصول لبعض الأطراف فهو أنّك قد عرفت: أنّ محطّ البحث في هذا الباب هو ما لو علم إجمالاً بقيام الحجّة الشرعيّة، مع الشكّ في متعلّقها، لا العلم الوجداني بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه، كما يظهر ذلك من المحقّق العراقي قدس سره؛ حيث ذكر- في بيان الوجه في لزوم الموافقة القطعيّة- بأنّ العلم الإجمالي بالنسبة إليها علّة تامّة، و أنّ الإذنّ في ارتكاب بعض الأطراف إذنّ في المعصية. و أطال الكلام في ذلك «١».

لما عرفت من أنّه لو اريد من العلم ذلك لَمَا أمكن الترخيص عقلاً في مقام الثبوت؛ للزوم المناقضة في مقام الإرادة، و لا وَقَعَ للبحث في الجواز و عدمه حينئذٍ، بل المراد من العلم الإجمالي: هو ما ذكرناه، و حينئذٍ فيقع الكلام في أنّ العلم بقيام الأمانة على نجاسة أحد الإناءين- مثلاً- هل هو علّة تامّة للتنجيز و لزوم الموافقة القطعيّة، و عدم جريان الاصول أو إطلاقها بالنسبة إلى بعض الأطراف أيضاً، أو أنّه ليس علّة تامّة له، بل هو مقتضى لذلك، يمكن للشارع أن يرفع اليد عنه بجريان الاصول فيه.

و عرفت أيضاً: أنّه لا مانع عقليّ من جريانها في أطراف العلم الإجمالي؛ بمعنى عدم لزوم المناقضة في مقام الإرادة ثبوتاً حتّى في الترخيص في جميع الأطراف، فبالنسبة إلى بعضها أيضاً كذلك.

و بعبارة اخرى: وجوب موافقة الأمانة إنّما هو بحكم العقل؛ سواء كانت تفصيليّة، أو إجماليّة؛ بمعنى أنّ المكلف لا يُعذر في مخالفتها عند إصابتها للواقع، و أنّه على فرض عدم الإصابة يكون متجرباً، لكن للشارع أن يرخص في ترك العمل على وفقها بجعل الاصول؛ لأجل مصلحة اقتضت ذلك، كالتوسعة و التسهيل على المكلفين و نحو ذلك، لا لأجل تقييدها بعدم قيام أصل على خلافها، كما أنّ الأحكام الواقعيّة غير مقيّدة بعدم قيام الأمانة على خلافها، فلا إشكال في جواز الترخيص في جميع الأطراف و بعضها في مقام الثبوت.

لكن تقدّم: أنّ الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف غير ممكن في مقام الإثبات؛ لوجهين:

أحدهما: أنّه و إن لم يكن هناك مانع عقليّ منه، لكن يُعدّ ذلك عند العرف و العقلاء ترخيصاً في المعصية، و هو قبيح، و لأجل ذلك تنصرف أدلّة الاصول إلى غير هذا المورد.

و ثانيهما ما تقدّم أيضاً؛ من أنّه لأحدٍ أن يدعي أنّ المتبادر من عدم العلم في مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء هو لك حلال) «١» و قوله عليه السلام: (رُفِعَ ما لا يعلمون) «٢» و نحوه، عدم العلم البسيط، كما في الشبهات البدويّة، لا عدمه بمعنى وجوده و تردّد متعلّقه بين الأزيد من واحد، فلا يصدق عدم العلم على أطراف المعلوم بالإجمال، و حينئذٍ فلا تشمله هذه الروايات و أنّها مختصّة بالشبهات البدويّة. هذا بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة.

لكن هل يتأتى الوجهان بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة؛ بأن يُقال: إنّ مقتضى الوجهين انصراف أدلّة الاصول عن جميع أطراف المعلوم بالإجمال، و عدم جريانها في بعض الأطراف أيضاً، أو لا؟

لا إشكال في أنّ الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف ليس بمثابة الترخيص في جميعها في استنكار العرف ذلك، و عدّهم ذلك ترخيصاً في المعصية، و أنّه فرق بينهما عندهم، و حينئذٍ فلا مانع من هذه الجهة من شمول إطلاق أدلّة الاصول- على فرض ثبوت الإطلاق لها- بالنسبة إلى بعض الأطراف.

نعم لو قلنا: بعدم إطلاق لها يشمل هذا المورد فمقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الموافقة القطعيّة؛ بمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف، فلا بدّ من ملاحظة أدلّة الاصول المرخّصة، و أنّها هل تشمل هذا المورد أو لا؟

فنقول: أمّا التي لسانها الرفع و التوسعة و أمثالهما، فالمتبادر منها عرفاً هو الرفع و التوسعة فيما لم تقم الحجّة على التكليف فيه لا إجمالاً و لا تفصيلاً، و حيث إنّ المفروض فيما نحن فيه قيام الحجّة إجمالاً على ثبوت التكليف فلا مجال لجريانها فيه، فتختصّ بالشبهات البدويّة.

و أمّا روايات الجلّ فقد تقدّم الإشكال في رواية عبد الله بن سليمان «١» سنداً و دلالة؛ من جهة احتمال التقيّة فيها، و أمّا رواية مسعدة «٢» فتقدّم أيضاً الإشكال فيها؛ من جهة عدم انطباق الكبرى المذكورة فيها على الأمثلة المذكورة في ذيلها.

و التي يمكن الاستدلال بها في المقام هي رواية عبد الله بن سنان «٣»- الصحيحة سنداً التامّة دلالة- حيث إنّّه ليس معنى (كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك) أنّ كلّ فردٍ من أفراد المشتبه حلال؛ لأنّه ليس في كلّ فردٍ منها حلال و حرام، بل هو إمّا حلال، و إمّا حرام، بل معناه: كلّ شيء اختلط فيه الحلال و الحرام، أو كلّ طبيعة لها قسمان: أحدهما حلال، و الآخر حرام، على مسامحة في التعبير عنه بذلك.

و عرفت أنّ الظاهر منها الأوّل، و حينئذٍ فهي ظاهرة في الترخيص في خصوص الشبهات المقرّونة بالعلم الإجمالي.

لكن عرفت أيضاً: عدم إمكان العمل بمضمونها و على طبقها؛ لأنّه ترخيص لدى العرف في المعصية، و إذ لم يمكن الأخذ بظاهرها بالنسبة إلى جميع الأطراف، فالأخذ بها بالنسبة إلى بعض معيّن من الأطراف، من غير مرجّح، و أمّا البعض الغير المعيّن من الأطراف، فهو ليس موضوعاً لها ابتداءً ليحفظ عمومها بالنسبة إليه، فالحكم بالترخيص في بعض أطرافها الغير المعيّن يحتاج إلى دليل.

و قد ذكر لبيان شمول أدلّة الترخيص في بعض الأطراف وجوه:

الوجه الأول: قد يقال: (القائل الاستاذ المحقق الحائري قدس سره) في بيان جواز ارتكاب بعض الأطراف الغير المعيّن بنحو التخيير: إنّه وإن لم يدلّ دليلٌ لفظيٌّ على الترخيص في هذا البعض الغير المعيّن، إلّا أنّه يمكن استكشاف الترخيص من الدليل اللّفظي بضميمة حكم العقل.

بيان ذلك: أنّ القضية المشتملة على حكم متعلّق بعنوان من العناوين؛ على سبيل الإطلاق أو العموم، مثل «أكرم العلماء»، يفهم منها أمران:

أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

و ثانيهما: وجود ملاك الحكم في كلّ فردٍ منها.

ثمّ إن ثبت قيد يرجع إلى مادّة القضية فقضيّة ذلك التقييد تضيق دائرة ذلك الحكم و ملاكه معاً، كما لو قال: «لا تكرم الفسّاق منهم»، وإن ثبت قيد يرجع إلى الطلب فقضيّته رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّة، كما إذا ورد خطاب دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثمّ اتّفق وجود غريقين، فإنّ ذلك الخطاب وإن لم يشملهما بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلّا أنّه يحكم لإطلاق المادّة بوجود ملاك الوجوب في كليهما؛ و لهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً إن لم يكن أحدهما أهمّ، و تعيينياً إن كان أحدهما أهمّ.

و حينئذٍ نقول: ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأدلّة المرخّصة هنا و إن اختصّ حكمها بغير صورة العلم الإجمالي- لحكم العقل بفتح الإذن في المعصية- إلّا أنّ اقتضاء كلّ مشكوك للإباحة يستكشف من إطلاق المادّة، و بعد تعدّد الجري على مقتضاه في جميع الأطراف يستكشف أنّ البعض- على سبيل التخيير- مرخّص فيه؛ حيث لا ترجيح للبعض المعيّن «١». انتهى.

و لكن أجاب هو قدس سره عن ذلك: بأنّ هذا الحكم من العقل إنّما هو فيما يقطع بعدم المانع في الجري على طبق أحد الاقتضاءين، كما في مثال الغريقين، و أمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضي الترخيص، كذلك العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط، و لعلّ اقتضاء العلم أقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص «٢». انتهى.

و هو جيّد حسن.

الوجه الثاني الذي قيل لبيان شمول أدلّة الترخيص في بعض الأطراف: أنّ في قوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال و حرام) عمومّاً و إطلاقاً أحواليّاً، كما لو قيل: «أكرم العلماء»، فإنّه عامّ بالنسبة إلى كلّ واحد من أفراد العلماء، و مطلق بالنسبة إلى حالات الأفراد، فإنّ عموم الحكم بالحليّة شامل لكلّ واحد من الأطراف حال ارتكاب الباقي و عدمه، كما في «أكرم العلماء»، فإنّه عامّ بالنسبة إلى كلّ فرد من أفرادهم، و مطلق بالنسبة إلى إكرام الباقيين و عدمه.

و حينئذٍ نقول: المفروض عدم جواز الأخذ و التمسكّ بهذا العموم و الإطلاق معاً بالنسبة إلى جميع الأطراف؛ لأنّه إذن في المعصية و هو قبيح، فالأمر دائر بين رفع اليد عن العموم و الإطلاق معاً بترك العمل به في جميع الأطراف، و بين رفع اليد عن الإطلاق بتقييده جواز ارتكاب بعض الأفراد بحال عدم ارتكابه البعض الآخر؛ أي الأخذ بالعموم، و تقييد الإطلاق بالأحوالي؛ و رفع اليد عنه، و الثاني هو المتعيّن إعمالاً للدليل بقدر الإمكان؛ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، فلا مانع من التمسكّ بقوله: (كلّ شيء فيه حلال و حرام) بالنسبة إلى البعض الغير المعيّن من الأطراف «٣».

انتهى ملخصاً.

أقول: لا ريب في أنّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي ليس من أفراد عموم قوله: (كلّ شيء فيه حلال و حرام حتّى تعرف الحرام)؛ لما عرفت من أنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي لا يصدق عليه أنّه شيء فيه حلال و حرام، بل هو إمّا حلال و إمّا حرام واقعاً، بل مصداقه الشيء المختلط فيه الحلال و الحرام، كقطيع غنم يعلم أنّ فرداً منه مغصوب أو موطوء، فهذا مصداق واحد لتلك الكبرى الكلّية، و كلّ واحد من أفرادها أجزاء لهذا المصداق، و القطيع الآخر- الذي علم فيه فرد كذلك- مصداق آخر له، و مقتضى الأخذ بالعموم هو الحكم بالكلّية في كلّ واحد من هذه المصايق؛ أي مجموع هذا القطيع و ذاك القطيع، و المفروض عدم جواز الأخذ به؛ لأنّه ترخيص في المعصية، و معنى الإطلاق فيه: هو أنّ الحكم ثابت في هذا القطيع؛ سواء حكم به في القطيع الآخر، أم لا، و تقييد إطلاق هذه الكبرى الكلّية لا يفيد ما هو بصدده؛ من جواز الأخذ بها في بعض أفراد القطيع، فمنشأ الاشتباه توهم: أنّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي مصداق للكبرى المذكورة، و قد عرفت فساده.

و قال الميرزا النائيني قدس سره في بيان عدم الدليل على التخيير فيما نحن فيه ما حاصله: أنّ الموارد التي حكمنا بالتخيير فيها مع عدم دليل خاصّ عليه إنّما هو لأحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الدليل و الكاشف للتخيير.

ثانيهما: اقتضاء المدلول و المنكشف ذلك.

فمن الأوّل: ما لو ورد «أكرم العلماء»، ثمّ علم بخروج زيد و عمرو عن ذلك العموم، لكن شكّ في أنّ خروجهما: هل هو على سبيل الإطلاق؛ بحيث لا يجب إكرام كلّ واحد منهما بحال من الأحوال، أو أنّه ليس على وجه الإطلاق، بل خروج كلّ واحدٍ منهما مشروط بحال إكرام الآخر، و الوظيفة في مثل ذلك التخيير؛ بإكرام أحدهما دون الآخر؛ لأنّ القدر المتيقّن من المُخرَج هو ذلك؟

و من الثاني: ما لو تراحم واجبان في مقام الامتثال؛ لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإنّ التخيير بينهما إنّما هو لأجل اقتضاء أنّ المجعول في باب التكليف معنّى يقتضي التخيير في امتثال أحد المتزاحمين، فإنّ العقل يستقلّ حينئذٍ بصرف القدرة في أحدهما تخييراً؛ إمّا لأجل تقييد التكليف في كلّ واحدٍ منهما بحال عدم امتثال الآخر، و إمّا لأجل سقوط التكليفين معاً، و استكشاف العقل حكماً تخييراً؛ لوجود الملاك التامّ في كلّ واحد منهما.

و على أيّ حال فالتخيير في هذا الباب لم ينشأ من ناحية الدليل، بل من ناحية المدلول.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ القول بالتخيير- في باب تعارض الاصول- ممّا لا شاهد عليه؛ لا من ناحية الدليل و الكاشف، و لا من ناحية المدلول و المنكشف:

أمّا الأوّل: فواضح، فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الاصول العمليّة إنّما يقتضي جريانه عيناً؛ سواء عارضه أصل آخر، أم لا، و ليس في الأدلّة ما يوجب التخيير في إجراء أحد الأصلين.

و أمّا الثاني: فلأنّ المجعول في باب الاصول العمليّة ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل: إمّا بقيد أنّه الواقع، كما في التنزيلية منها، و إمّا لا بقيد ذلك، كما في غير التنزيلية منها، مع انحفاظ الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة- أي: الجهل بالواقع، و إمكان الحكم على المؤدّى بأنّه الواقع، و عدم لزوم المخالفة العمليّة- و حيث إنّّه يلزم من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليّة، فلا يمكن جعلهما معاً، و لا دليل على التخيير في إجراء أحدهما؛ لا من ناحية الدليل، و لا من ناحية المدلول «١». انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره من القسم الأوّل- الذي جعل التخيير فيه مقتضى الدليل و الكاشف- فلنا أن نقول: إنّه وإن كان كذلك، لكنّه مقتضى المدلول و المنكشف فيه، لا الدليل و الكاشف؛ و ذلك لأنّ التخيير فيه ناش عن احتمال كون المخصّص المجمل تخييريّاً؛ لتردّده بين أن يكون تخييريّاً أو تعينيّاً، و القدر المتيقّن من التخصيص أنّه بنحو التخيير، لا لجريان أصالة العموم بالنسبة إلى أحدهما؛ و ذلك لأنّه- على فرض كونه تعينيّاً- لا تخيير فيه أصلاً، و على فرض كونه تخييريّاً فالتخيير واقع، فحيث إنّ مردّد بين التعيني و التخييري، فالقدر المتيقّن هو أنّه بنحو التخيير، فحيثيّة التخيير إنّما هي مقتضى التردّد و احتمال التخيير، و العموم و إجمال المخصّص فيه و إن كانا متحقّقين أيضاً، لكن التخيير ليس مقتضاهما.

و يدلّ على ذلك: أنّه لو فرض تردّد المخصّص بين الأقلّ و الأكثر؛ بأن احتمل خروج زيد فقط، أو هو مع عمرو، فالمتعيّن هو الحمل على المتيقّن، و هو خروج زيد فقط؛ و ليس ذلك إلّا لأجل تردّد المخصّص بينهما و تيقّن خروج الأقلّ، و الأكثر مشكوك الخروج، فيبقى العامّ على عمومته بالنسبة إلى الأقلّ، فكذلك ما نحن فيه.

و أمّا القسم الثاني- الذي ذكر قدس سره أنّ التخيير فيه مقتضى المدلول و المنكشف- فلنا أن نقول: إنّ التخيير في المتزاحمين مقتضى الدليل و الكاشف، لا المدلول و المنكشف؛ و ذلك لأنّ الحاكم بالتخيير في المتزاحمين بعد تعدّد الجمع بينهما: هو العقل الكاشف عن الواقع «١».

و أمّا ما نحن فيه- أي الأصلان المتعارضان- فيمكن أن يقال: إنّ التخيير فيه مقتضى الدليل و الكاشف؛ حيث إنّ العقل يحكم بالتخيير بينهما، و هو كاشف عنه- بعد عدم إمكان الأخذ بمؤدّي الأصلين و الجمع بينهما؛ لأنّه ترخيص في المعصية- بالتخيير بينهما و العقل كاشف عنه.

كما أنّه يمكن أن يقال: إنّ مقتضى المدلول و المنكشف؛ حيث إنّ المقام نظير المتزاحمين اللذين ذكر هو قدس سره أنّ التخيير فيهما مقتضى المدلول؛ لأنّه كما أن وجوب إنقاذ كلّ واحدٍ من الغريقين مع تعدّد الجمع بينهما اقتضى التخيير بينهما؛ لوجود الملاك التامّ في كلّ واحدٍ منهما، فكذلك ما نحن فيه بعد عدم إمكان إجراء الأصلين و العمل بمؤدّاهما.

فالحقّ- في بيان عدم جواز إجراء الاصول في بعض الأطراف- ما ذكرناه في أصالة الحلّ و الاستصحاب.

ثمّ إنّ يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره و كذا الميرزا النائيني رحمه الله: أنّ معنى الترخيص في بعض الأطراف، يرجع إلى جعل الطرف الآخر بدلاً عمّا ارتكبه لو صادف الواقع، لكن ليس للبدلية شاهد من الأخبار «١». انتهى.

أقول: لا يعقل جعل بدليّة بعض الأطراف للبعض الآخر في بعض الموارد، فإنّ منها ما لو علم بحرمة أحد الشينين و استحباب الآخر، فلو ارتكب أحدهما و ترك الآخر، فصادف أنّ ما ارتكبه خمرٌ، فمعنى بدليّة ترك المستحبّ عن ترك الحرام هو بدليّة المستحبّ عن الحرام، مع أنّ المستحبّ ذو مصلحة غير ملزمة، و الحرام ذو مفسدة ملزمة، و لا يعقل بدليّة ذي المصلحة عن ذي المفسدة، و كذا لو علم بأنّ أحد الشينين- لا على التعيين- واجب، و الآخر مكروه، فإنّه لو ترك أحدهما، فصادف أنّه الواجب واقعاً، مع أنّه لا معنى لبديّة فعل المكروه عن الواجب، نعم للشارع أن يرخّص في بعض الأطراف؛ إذ لا مانع منه عقلاً و لا عرفاً، و لكن ليس مرجعه إلى بدليّة بعض الأطراف عن بعض، بل معناه الإغماض و رفع اليد عن الحكم الواقعي لو صادفه، كما في موارد قاعدة التجاوز و الفراغ و الشكّ بعد الوقت، فإنّه في هذه الموارد لم يأت بشيء حتّى يكون بدلاً عمّا تركه.

مضافاً إلى أنّ الترك عبارة عن عدم الإتيان بالفعل، و هو غير قابل لأنّ يجعل بدلاً عن شيء.

تنبيهات

التنبيه الأول: عدم اشتراط الاحتياط بوحدة حقيقة المشتبهين

المستفاد من قواعد الأصحاب اختصاص وجوب الاحتياط بما إذا كان المشتبهان مندرجين تحت حقيقة واحدة، وأمّا إذا لم يكونا كذلك، كما لو علم إمّا بغصبيّة ذلك الإناء، أو خمريّة ذاك، فلا يجب الاحتياط فيه «١».

لكنه خلاف التحقيق؛ لعدم الفرق بينهما، فإنّ في الثاني أيضاً يعلم إجمالاً بتوجّه تكليف منجز عليه يجب مراعاته؛ سواء كان لأجل غصبيّة ذلك، أو خمريّة.

التنبيه الثاني: تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات

لو كان أطراف العلم الإجمالي مندرجة الوجود أي التي لا يوجد الطرف الثاني فيه إلّا بعد انعدام الأوّل- فهل هو كغير مندرجة الوجود في وجوب مراعاة العلم الإجمالي، أو لا؟

كما لو علم إمّا بوجوب إكرام زيد اليوم، أو إكرامه غداً، و فرض أنّ الغد ظرف إكرامه، لا أنّه قيد للحكم أو الموضوع.

و قد يكون في الطرف الثاني في المثال بنحو الشرطية؛ كأن علم إمّا بوجوب إكرام زيد اليوم، و إمّا بوجوب إكرامه غداً لو طلعت الشمس؛ أي بنحو يجعل طلوع الشمس شرطاً لوجوب إكرامه، فلا يتحقّق الوجوب ما دام لم يتحقّق طلوع الشمس في الغد.

و قد يكون أحد الأطراف بنحو الواجب التعليقي؛ بأن يجعل الغد في المثال قيداً للموضوع- أي الواجب- و حينئذٍ لا مانع من تعلّق الوجوب والإرادة بإكرام زيد غداً.

فهذه أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل و الثالث

- أي ما لو علم بالحكم مطلقاً منجزاً في الأوّل، و معلقاً في الثالث في بعض الأطراف؛ بأن يكون الوجوب فعليّاً و الواجب مقيداً- فلا فرق بينهما و بين الأطراف الغير المتدرّجة في لزوم مراعاته؛ للعلم بتوجّه تكليف مطلق إليه، فوجب عليه مراعاته بإتيان جميع الأطراف أو تركها؛ لأنّ الحكم في الواجب المعلق أيضاً فعليّاً، و الواجب مقيد.

و أمّا القسم الثاني:

فمع العلم الوجداني بالتكليف المرّد بين الحكم المطلق الفعليّ و بين المشروط بالغد، فيجب مراعاته عقلاً؛ لأنّه وإن لم يعلم بتوجّه تكليف فعليّ إليه- لاحتمال عدم تحقّق شرطه، و احتمال أنّه الطرف المشروط- لكنّه يعلم بوجود الغرض الملزم في أحد هذه الأطراف، فمع العلم بأنّ للمولى غرضاً في حكم ما يجب اتّباعه، و إن لم يؤمر به للغفلة عنه و نحوها في الموالي العرفيّة، كما لو علم بغرق ابن المولى و المولى غافل أو نائم، و لكن يعلم بأنّه لو علم به لأمره بإنقاذه، فإنّه يجب على العبد إنقاذه، كما لا يخفى.

بل لو أمره بقتل شخص لزعمه أنّه عدوّه، لكن علم العبد خطاءه، و أنّه صديقه، لا يجب- بل لا يجوز له- قتله.

فحيث إنّ المفروض أنّه عالم بوجود غرض للمولى في أحد الأطراف، وجبت عليه مراعاته.

و أمّا مع عدم العلم الوجداني بالتكليف، لكن قامت أمانة معتبرة: إمّا على وجوب هذا بالفعل، أو ذاك مشروطاً بشرط لم يتحقّق شرطه بعد، فيمكن أن يقال:

بعدم وجوب الاحتياط؛ لعدم العلم بالتكليف الفعليّ المنجز قبل تحقّق الشرط و لا بعده؛ لأنّه بعد تحقّقه يحتمل كون الواجب هو الطرف الآخر الغير المشروط، المفروض مضيّ وقته، و المفروض عدم علمه بوجود غرض له لأنّ المفروض عدم العلم الوجداني فيه.

و لكنّ الإنصاف خلافه؛ و ذلك لأنّه مع قيام الأمانة: إمّا على وجوب هذا بالفعل، أو وجوب ذلك مشروطاً بشرط سيتحقّق قطعاً، فهو غير معذور في المخالفة عند العرف و العقلاء، فإنّه لو علم تفصيلاً بوجوب فعل مشروطاً بشرط يتحقّق بعد ذلك قطعاً، فترك مقدّماته و لو قبل تحقّق الشرط، فتعذّر عليه الامتنال بعد تحقّقه؛ لتركه مقدّماته، لما كان معذوراً عند العقلاء، بل يعدّ عاصياً.

ففيما نحن فيه؛ أي ما لو قامت الأمانة المعتبرة على نحو ما ذكر من التكليف المردّد بين الواجب الفعليّ و المشروط، أيضاً كذلك مع العلم بأنّه يتحقّق الشرط، فلا بدّ من مراعاة كلّ منهما، و لا يقبل عذره في المخالفة.

و حينئذٍ فلا فرق بين الأقسام الثلاثة كلّها في وجوب مراعاة العلم الإجمالي، خلافاً للشيخ الأعظم قدس سره حيث اختار جواز الارتكاب و المخالفة؛ لأجل خروج الطرف الآخر عن مورد ابتلاء المكلف «١».

التنبيه الثالث: في شرائط تنجيز العلم الإجمالي

يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي و لزوم الموافقة القطعيّة العلم بتأثير التكليف المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير؛ و أنّ كلّ واحد من الأطراف لو فرض القطع بحرمة تنجيز التكليف عليه.

فإن لم يكن كذلك؛ بأن لم يعلم بالتكليف أصلاً، كما لو وقعت قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول، فإنّه على تقدير وقوعها فيه لا أثر له، فلا يعلم بحدوث تكليف منجز عليه و لو إجمالاً، فإنّ العلم بوقوعها في أحد الإناءين لا يؤثر في التنجيز.

و كذلك فيما لا يكون التكليف فعليّاً على فرض وجوده في بعض الأطراف، بل مجرد حكم إنشائي، فلا يؤثّر العلم الإجمالي بهذا النحو في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، كما لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف.

أقسام الاضطرار

و تفصيل الكلام في صورة عروض الاضطرار هو أنّه إمّا يتحقّق الاضطرار قبل توجّه التكليف و قبل العلم به، كما لو اضطرّ إلى شرب أحد الإناءين، ثمّ تعلّق التكليف، ثمّ حصل العلم الإجمالي بحرمة أحدهما.

أو يتحقّق الاضطرار بعد تعلّق التكليف و قبل حصول العلم به، أو يتقدّم التكليف على العلم به، ثمّ يعرض الاضطرار.

و يمكن تصوّر أقسام آخر كتقدّم الاثنين منها على الآخر، و تأخّرهما.

و على أيّ تقدير، قد يعرض الاضطرار على ارتكاب طرف معيّن من الأطراف، أو على أحد الأطراف لا بعينه.

و على أيّ حال الاضطرار إمّا عقليّ، فيبحث فيه عن حكم العقل حينئذٍ، و إمّا عاديّ و عرفيّ، فيبحث حينئذٍ عن حكمه الشرعيّ، مثل قوله عليه السلام: (رُفِعَ ما اضطرّوا إليه) «١» و نحوه.

فهذه أقسام الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف نذكر حكم بعضها، و يظهر منه حكم الباقي.

فنقول: إمّا لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف بعينه- كشرّب ماء هذا الإناء- ثمّ علم إمّا بنجاسته، أو نجاسة إناء آخر، فالحقّ فيه عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر أيضاً؛ سواء قلنا بسقوط التكليف الشرعيّة في موارد الأعذار عن الفعلية- كما هو مذهب القوم «٢»- أم قلنا: بأنّها فعلية باقية على فعليتها، كما في صورة عدم العذر، غاية الأمر أنّه معذور في مخالفة ذلك الحكم الفعليّ و غير معاقب عليه؛ لمكان العذر.

أمّا على الأوّل فواضح؛ لأنّه لا يعلم حينئذٍ بتكليف فعليّ في البين، فليس عليه حجة.

و أمّا على الثاني المختار فيمكن أن يقال بلزوم الاجتناب و الاحتياط بمراعاة الطرف الآخر، و وجوب الاجتناب عليه لأنّ المفروض أنّ التكليف فعليّ على أيّ تقدير، حتّى بالنسبة إلى الطرف المضطرّ إليه، غاية الأمر أنّه لو كان في هذا الطرف فهو معذور في مخالفته، لكنّه ليس معذوراً على فرض وجوده في الطرف الآخر الغير المضطرّ إليه، فلا مؤمّن من العقوبة بالنسبة إليه، كما لو عجز عن موافقة بعض الأطراف، فإنّ عدم القدرة في طرف ليست عذراً في غيره من الأطراف.

و فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو شكّ في أصل القدرة و العذر، و أمّا لو علم بعدم القدرة أو العذر فلا، و ما نحن فيه كذلك، فإنّ المفروض أنّ المكلف مضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف بعينه، و أنّه على فرض كون المكلف به هو ذلك المضطرّ إليه، لا يصحّ للمولى الاحتجاج به و العقاب عليه، فمرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في وجود حكم فعليّ صالح للاحتجاج به على العبد، و لا يكفي مجرد العلم بفعلية التكليف ما لم يصلح للاحتجاج به، و لا يعلم فيما نحن فيه بصلاحيّته للاحتجاج به؛ للعلم التفصيلي بعدم صلاحيّته له لو كان متعلّقاً بهذا الطرف المضطرّ إليه، و المفروض احتمال ذلك.

هذا كلّه فيما لو اضطرّ إليه قبل التكليف و العلم به.

و أمّا لو اضطرّ إلى البعض المعيّن بعد تعلّق التكليف و قبل العلم به، أو اضطرّ إليه مقارناً للعلم بالتكليف، فالحكم فيه كما في الصورة الاولى.

و لو اضطرّ إلى أحد الأطراف بعينه بعد العلم بالتكليف؛ بأن علم بأنّ أحد هذين الإناءين نجس، ثمّ اضطرّ إلى شرب أحدهما المعيّن، فالحقّ فيه وجوب الاحتياط و الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف عليه؛ بالعلم به قبل عروض الاضطرار و بعد عروضه يسقط وجوب الموافقة القطعية، و أمّا جواز المخالفة القطعية فلا وجه له، فلا بدّ من مراعاة التكليف في الطرف الآخر.

و بالجملة: مجرد الشكّ في أنّ المضطرّ إليه هو المكلف به أولاً، كافٍ في لزوم مراعاة الطرف الآخر و اجتنابه، لا لأجل الاستصحاب، بل لأجل عدم العذر بالنسبة إلى الطرف الآخر لو كان هو المكلف به واقعاً.

و هذا نظير فقّد بعض الأطراف بعد العلم بالتكليف، فإنّه لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الباقي و أمّا لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف لا بعينه؛ بأن اضطرّ إلى شرب أحد الإناءين اللّذين علّم بنجاسة أحدهما، فالحقّ فيه وجوب

الاجتناب عن باقي الأطراف مطلقاً- سواء كان الاضطراب بعد العلم بالتكليف، أم قبله- عقلاً و شرعاً؛ وذلك لأنّ المجوّز لارتكاب باقي الأطراف أحد امور ثلاثة:

الأول: أن يوجب الاضطراب رفع التكليف و سقوطه بالكليّة.

الثاني: أن يمنع عن فعليّته.

الثالث: أن يوجب سقوطه عن الصلاحيّة للاحتجاج به على العبد.

و الاضطراب إلى البعض الغير المعيّن لا يوجب شيئاً من هذه الامور، و السرّ فيه عدم تعلّق الاضطراب بخصوص ما تعلّق به التكليف؛ لأنّ المفروض أنّ المضطرّ إليه أحد الأطراف لا بعينه، و أنّ ارتكاب أحدهما لا بعينه كافٍ في رفع الاضطراب، و هو لا يتعيّن في خصوص متعلّق التكليف، و حينئذٍ فإذا اختار طرفاً منها للاضطراب إليه، فصادف تعلّق التكليف به واقعاً، فهو معذور، و أمّا لو ارتكب الآخر أيضاً، و صادف تعلّق التكليف به واقعاً، فهو غير معذور في ارتكابه؛ لرفع الاضطراب بارتكاب الأول، فلمولى بالنسبة إلى الطرف الآخر الحجّة على العبد.

و الفرق بين هذه الصورة و الصورة الاولى- المفروض فيها الاضطراب إلى أحد الأطراف بعينه قبل العلم بالتكليف- هو أنّ الاضطراب إلى المعيّن منها يوجب عدم العلم بالتكليف الفعلي، أو الصالح للاحتجاج به حينئذٍ؛ لاحتمال أنّ المكلف به هو المضطرّ إليه، بخلاف هذه الصورة، فإنّ المفروض عدم الاضطراب إلى البعض المعيّن منها؛ بحيث لو تبدّل علمه الإجمالي إلى العلم التفصيلي به في أحد الأطراف، وجب أن يرفع اضطرابه بارتكاب الآخر، فانطبق المكلف به على المضطرّ إليه مستند إلى جهله به.

و الحاصل: أنّ جهله بالمكلف به صار سبباً لانطباق المضطرّ إليه على المكلف به.

مختار المحقّق الخراساني

و منه يظهر: ما في كلام المحقّق الخراساني من الإشكال؛ حيث ذكر: أنّ الاضطراب إلى بعض الأطراف يوجب الترخيص في الباقي في جميع أقسام الاضطراب و الصور المتقدّمة؛ معلّلاً بأنّ عدم الاضطراب من حدود التكليف و قيوده، و بهذا يفرّق بينه و بين ما إذا فقد بعض الأطراف؛ حيث إنّ يبقى التكليف بالاجتناب عن باقي الأفراد في الثاني؛ لأنّ عدم فقدان ليس من حدود التكليف و قيوده، بخلاف الاضطراب، فإنّ عدمه من حدوده «١».

و ذهب في الحاشية: إلى التفصيل بين صورة الاضطراب إلى البعض المعيّن من الأطراف، و بين الاضطراب إلى البعض الغير المعيّن منها، فيجب الاجتناب عن الباقي في الأول، دون الثاني «٢».

فإنّه يرد عليه: أنّه إن أراد أنّ الاضطراب من حدود التكليف بحكم العقل، ففيه:

أولاً: ما تقدّم: من أنّه لا سبيل للعقل إلى تقييد الأحكام الشرعيّة و تحديدها، و أنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيدة بعدم عروض الأعذار العقلية كالاضطراب و العجز، بل هي مطلقة فعليّة شاملة لموارد الأعذار العقلية أيضاً، غاية الأمر أنّ العبد معذور في المخالفة، و حينئذٍ فلا فرق بين الاضطراب إلى ارتكاب بعض الأطراف، و بين فقد بعض الأطراف؛ في أنّ شيئاً منهما ليس من حدود التكليف.

و ثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّ الاضطرار في هذه الصورة ليس متعلّقاً بما تعلّق به التكليف؛ ليرتفع التكليف بسبب عروضه؛ لأنّ المفروض اضطراره إلى البعض الغير المعيّن، و على فرض انطباق ما ارتكبه- من الطرف المضطرّ إليه- على المكلف به، فسببه الجهل بالمكلف به، وإلّا فلو علم تفصيلاً بالمكلف به فالواجب صرف الاضطرار إلى سائر الأطراف.

و إن أراد أنّ الاضطرار من حدود التكليف شرعاً، يرد عليه الإشكال المتقدم ذكره أيضاً.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: (رُفِعَ ما اضْطُرُّوا إليه) معناه: رفع الحكم الشرعي بسبب طرؤ الاضطرار إلى ارتكاب متعلّقه، و فيما نحن فيه لم يتعلّق الاضطرار بما تعلّق به التكليف، بل إلى أحدهما الغير المعيّن، و قد عرفت: أنّ انطباق ما اختاره من أحد أطراف الاضطرار على المكلف به مستند إلى جهله به، و لا يشمل (ما لا يعلمون) «١» ذلك الجهل أيضاً.

التنبية الرابع: في شرطية الدخول في محل الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

قد عرفت: أنّه يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي تأثيره على أيّ تقدير؛ بأن يكون منجزاً للتكليف لو فرض العلم التفصيلي به في كلّ واحد من الأطراف.

و فرّعوا على ذلك: اعتبار دخول كلّ واحد من الأطراف في مورد ابتلاء المكلف، و أنّه لو خرج بعض الأطراف عن الابتلاء عقلاً فلا أثر له في التنجيز.

و كذلك لو خرج بعضها عنه من جهة أنّه في مكان لا يتمكّن المكلف من الوصول إليه عادةً، كما لو علم إجمالاً إمّا بنجاسة هذا الإناء، أو إناء آخر في هند.

و كذلك لو خرج بعضها عن تحت قدرته و اختياره عقلاً أو عادةً.

فقالوا: إنّ العلم الإجمالي في هذه الموارد غير مؤثّر في هذا الفرد و الطرف الآخر أيضاً، فلا تجب مراعاة التكليف فيه أيضاً؛ لعدم العلم بالتكليف حينئذٍ؛ حيث إنّ النهي عمّا ليس مورداً للابتلاء، أو عن ما هو خارج عن تحت قدرته لغوّ، فإنّ ما هو خارج عن الابتلاء أو غير مقدور للمكلف متروك قهراً، و لا يفتقر إلى النهي في تركه، فالنهي عنه حينئذٍ قبيح مستهجن، يمتنع صدوره من الحكيم، و كذلك الأمر بما لا يتمكّن المكلف من تركه أو إيجادها، كالأمر بالتنفّس؛ فإنّه ضروريّ للإنسان لا ينفكّ عنه «١».

و بعبارة أخرى: حيث إنّ الأمر و النهي هما لغرض بعث المكلف و زجره و تحريكه نحو الفعل أو الترك؛ لدرك المصلحة الكامنة فيه أو دفع المفسدة، فهو حاصل بدون الأمر و النهي؛ لانزجار المكلف عمّا هو خارج عن ابتلائه أو عن قدرته بدون النهي، و كذلك الأمر بما لا يقدر على تركه من مثل التنفّس، فهما في هذه الموارد التي لا يترتب عليهما الانبعاث و الانزجار بلا فائدة و لا أثر، فيكونان قبيحين لا يمكن صدورهما من الحكيم، حتّى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره ذكر: أنّه ينحلّ بذلك الإشكال في ما علم بعدم وجوب الاجتناب فيه من الشبهة المحصورة في موارد:

مثل: ما لو علم إجمالاً بوقوع النجس إمّا في إنائه، أو في موضع من الأرض التي لا يُبتلى بها المكلف.

أو ما لو علم إجمالاً إمّا بوقوعه في ثوبه، أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين من الشبهة المحصورة.

أو ما لو علمت الزوجة إمّا أنّها هي المطلقة أو اختها.

فإنّه لا يجب الاجتناب في الأولين، و يجوز لكل واحدٍ من الاختين ترتيب آثار الزوجيّة مع زوجها.

و كذلك ما يستفاد من كلمات الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علّم بوقوع النجس فيه أو في خارجه.

و يؤيد ما ذكر: صحيحة علي بن جعفر «١» الواردة فيمن رعى فامتخط، فصار الدم قطعاً صغراً فأصاب إناءه ... «٢».

و فصل بعضهم: بين الأمر و النهي؛ و أنّ اعتبار الابتلاء إنّما هو في النهي دون الأمر «٣».

و فصل آخرون «٤»: بين القدرة العقلية و الخارج عن مورد الابتلاء، فاشتراط الاولى دون الثاني.

و لكن لا فرق بين الصور المذكورة. انتهى.

أقول: لو فرض أنّ الخطابات الشرعية شخصية جزئية؛ و أنّ لكلّ مكلف خطاباً مستقلاً يخصّه؛ و لو على القول بانحلال الخطابات المتضمنة للتكاليف العامة الكلية إلى خطابات و تكاليف جزئية شخصية بعدد أشخاص المكلفين، و لاحظنا كلّ واحد من هذه الخطابات بخصوصه لاعتبر فيها- مضافاً إلى القدرة العقلية و العادية، و الدخول في مورد الابتلاء في صحة الخطاب و التكليف؛ لاستهجان تكليف العاجز عن فعل به أمراً و نهياً، كما تقدّم بيانه- عدم العلم بعدم انبعاث المكلف عن بعثه و انزجاره بزجره، و إلّا فالبعث و الزجر لغو لا يمكن صدورهما من الحكيم.

و كذا بالنسبة إلى الكفار و الجهّال؛ لعدم ترتّب الانبعاث و الانزجار على أمره و نهيه.

و كذلك فيما لو انزجر الشخص عن شيء بدون احتياج إلى النهي، كما لو نهى شخصاً مؤمناً عالمّاً عادلاً عن كشف عورته بين الناس، فإنّه لغو؛ لعدم ارتكابه ذلك بدون النهي.

بل لا بدّ من اعتبار الوقوع مورد الابتلاء في الأحكام الوضعية الأصلية أو التابعة للأحكام التكليفية أيضاً، فلا بدّ أن يلتزم بعدم نجاسة الدم أو البول الذين ليسا مورد ابتلائه؛ لكونهما في مكان بعيد لا يصل إليه المكلف، و كذلك عدم تكليف من له امرٌ في غاية الكبر لا يرغب فيها أحدٌ بحرمتها عليه.

و بالجملة: يلزم عدم صحة التكليف بالنسبة إلى من علّم بعدم انبعاثه و انزجاره عن البعث و الزجر بسبب من الأسباب، فالتكليف في جميع تلك الموارد لغو لا أثر له، لا يمكن صدوره عن العاقل، فضلاً عن الحكيم.

و فصل الميرزا النائيني قدس سره: بين عدم القدرة و بين عدم إرادة العبد للإتيان بالمأمور به، أو عدم انزجاره عن المنهي عنه؛ في قبح خطاب الأول دون الثاني؛ لأنّ القدرة من قيود التكليف و حدوده، بخلاف إرادة العبد؛ لعدم إمكان جعلها من قيوده و حدوده «١».

و لكنّه ممنوع: لعدم الفرق بينهما في ذلك؛ لأنّا لا نسلّم أنّ القدرة من قيود التكليف و حدوده، و لزوم لغوّة التكليف و عدم ترتّب الأثر عليه مشترك بينهما، فكما أنّ بعث غير القادر لغو و قبيح، كذلك بعث من يعلم بعدم انبعاثه لعدم إرادته ذلك.

و قال المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره في الحاشية: إنّ لا يعتبر في الخطابات إلّا إمكان انبعاث المكلف و انزجاره ذاتاً أو وقوعاً، فمع وجود هذا الإمكان صحّ الخطاب، و إن علم الأمر بعدم إرادة العبد للامتثال.

و فرّع على ذلك: عدم مانعية الخروج عن الابتلاء عن تنجيز العلم الإجمالي؛ لإمكان الامتثال ذاتاً وإن خرج بعض الأطراف عن الابتلاء، و لا يعتبر في التكاليف البعثية منها و الزجرية أزيد من القدرة المعتبرة فيها عقلاً، و لا يعتبر الابتلاء به فعلاً «١». انتهى.

أقول: ما ذكره من عدم اعتبار الابتلاء حسن، لكن ما ذكره في وجهه غير صحيح، فإنّه لا ريب في استهجان الخطاب و قبح التكليف، مع علم الأمر بعدم انبعاث المأمور أو عدم انزجاره و إن أمكن ذلك ذاتاً و وقوعاً، فانقداح الإرادة من الحكيم بالبعث نحوه أو الزجر عنه مستحيل حينئذٍ، فلا يكفي في صحّة الخطاب مجرد الإمكان الذاتي، بل لا بدّ من إمكان الامتثال بمعنى الاحتمال.

ثمّ إنّه قدس سره نقل عن بعض أجلة عصره في بيان عدم اعتبار الابتلاء في حقيقة التكليف: أنّ حقيقة التكليف ليست هي بمعنى البعث و الزجر و جعل الداعي و إيجاده؛ ليتوهّم الاستهجان العقلاني، بل حقيقته هو الإلزام بالفعل أو الترك، و ربّما يوجب نفس هذا الإلزام تحصيل الابتلاء، فكيف يشترط بعدم الابتلاء «٢»؟!

و أجاب عنه: بالمنع ممّا ذكره، و أنّ حقيقة التكليف ليست إلّا البعث و الزجر و إيجاد الداعي إلى الفعل أو الترك «٣». انتهى.

أقول: لو سلّمنا أنّ التكليف عبارة عن الإلزام لكن لا بدّ من اعتبار الابتلاء في الإلزام الشخصي الجزئي، فإنّ الإلزام على ترك ما هو متروك بنفسه- و لو مع عدم الإلزام بالترك؛ لأنّه في بلد بعيد لا يصل إليه المكلف- مستهجن قبيح.

الفرق بين الخطابات القانونية و الخطابات الشخصية

هذا كلّ في الخطابات الشخصية الجزئية فإنّه يعتبر فيها ما ذكر.

و أمّا الخطابات الكلية العامة مثل: «يا أيّها النّاس» «١» و «يا أيّها الذين آمنوا» «٢» و نحوهما من الخطابات الشرعية، بل نوع القوانين الصادرة من جميع الموالى، كذلك فهي كلية عامّة متوجّهة إلى عموم المكلفين.

و القول بانحلالها إلى خطابات جزئية شخصية؛ و أنّ مرجعها إلى خطاب زيد و عمرو و غيرهما، لا معنى له؛ لأنّ أحرف النداء في مثل: «يا أيّها الذين آمنوا» موضوعة لإيجاد النداء، و قد استعملت في المثال في ذلك المعنى، و الخطاب واحد، و النداء واحد، و لكنّ المخاطبين جماعة كثيرة، و نسبته إلى جميع المكلفين على حدّ سواء، و يشمل كلّهم حتّى العاجزين و غيرهم من ذوي الأعذار، و التكاليف فعلية بالنسبة إلى جميعهم أيضاً، غاية الأمر أنّهم معذورون في المخالفة و ترك الامتثال للعذر، و يكفي في صحّة هذا الخطاب احتمال انبعاث بعض المكلفين و انزجاره بهذا البعث و الزجر.

نعم لو علم الأمر بعدم انبعاث جميعهم و عدم انزجاره فهذا الخطاب مستهجن.

و لكن يكفي في حسنه احتمال انبعاث بعضهم و انزجاره.

و ليست التكاليف مقيّدة بعدم العجز و غيره من الأعذار، و لا بعدم الخروج عن الابتلاء، بل هما من الأعذار لترك الامتثال، و حينئذٍ فلو خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن الابتلاء أو عن قدرته و جبت مراعاته بالنسبة إلى الطرف أو الأطراف الآخر؛ للعلم بفعلية التكليف حتّى بالنسبة إلى الخارج عن مورد ابتلاء مكلف من المكلفين، لكنّ الخروج عنه كعدم القدرة من الأعذار لترك الامتثال، و أنّه لا يُعاقب عليه لو صادف الواقع.

فظهر من ذلك: الإشكال فيما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره و غيره من اشتراط الابتلاء في جميع أطراف العلم الإجمالي في تنجيذه «١»، خصوصاً على السعة التي تستفاد من كلامه قدس سره و الأمثلة المتقدمة للخروج عن الابتلاء.

و أمّا مثال الزوجة المتقدم ذكره في كلامه قدس سره، فهو ليس من باب العلم الإجمالي؛ لأنّ لكلّ واحدة من الزوجتين بنفسها حكماً مستقلاً لنفسها، و كلّ واحدة منهما شاكّة شكّاً بدوياً في أنّها مطلّقة أو لا، فهو خارج عمّا نحن فيه.

و أمّا صحيحة علي بن جعفر فلا بدّ من حملها على ما حملها عليه الشيخ أبو جعفر الطوسي: من فرض القطرة ممّا لا يدركها الحسّ، فإنّها ليست في الشرع موضوعة لحكم «٢»، و لذا لا حكم لّلون الدم مع وجود أجزاء غير محسوسة منه في موضوع اللون.

و قال شيخنا الحائري قدس سره في درسه: إنّهُ يمكن أن يقال بوجوب الاحتياط فيما لو شكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء و عدمه؛ لأنّه نظير الشكّ في القدرة على الإتيان بالمكلف به؛ حيث إنّهُ مع الشكّ فيها و إن لم يعلم بالخطاب و حسنه؛ إذ لا يحسن إلّا مع القدرة عليه واقعاً، لكن يستكشف وجود الملاك من إطلاق المادّة، فيلزم اتّباعه؛ لأنّ ملاكات الأحكام أيضاً لازمة المراعاة كنفس التكليف، و كذلك فيما نحن فيه؛ حيث إنّهُ و إن شكّ في حسن الخطاب و تحقّق التكليف؛ من جهة الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، لكن يستكشف وجود الملاك من إطلاق المادّة، فيلزم اتّباعه.

اللهمّ إلّا أن يفرّق بين الشكّ في القدرة و بين الشكّ في الابتلاء؛ باستكشاف الملاك في الأوّل من إطلاق المادّة دون الثاني.

و استدلّ الميرزا النائيني قدس سره لذلك بوجهين:

أحدهما: ذلك المذكور «١»، و ذكر المقرّر لبحته: أنّه يلزم على هذا وجوبُ الاجتناب عن أحد طرفي المعلوم بالإجمال، مع العلم بخروج الآخر عن مورد الابتلاء؛ للعلم بتحقّق الملاك في أحد الطرفين؛ لأنّ المفروض أنّه لا دَخْل للابتلاء و عدمه في الملاك، فلو اقتضى العلم بثبوت الملاك وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين، مع الشكّ في خروج الآخر عن مورد الابتلاء، فليقتض ذلك أيضاً، حتّى مع العلم بخروج أحدهما عن محلّ الابتلاء، مع أنّه قد تقدّم: أنّ خروج بعض الأطراف يقتضي عدم وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الآخر، و السرّ في ذلك هو أنّ مجرد وجود الملاك لا يكفي في حكم العقل بوجوب الاجتناب.

و شيخنا الاستاذ قد أسقط هذا الوجه عن الاعتبار بعد ما كان بانياً عليه لمّا أوردت عليه النقض المذكور «٢». انتهى.

أقول: لا بدّ من البحث في كلّ واحد من الشكّ في القدرة، و الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، و العلم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء في المقام.

فنقول: أمّا بناءً على مذاق القوم: من أنّ الأحكام الشرعيّة مقيّدة و محدودة- عقلاً أو شرعاً- بعدم طرؤ الأعذار العقليّة «٣»، فلو شكّ المكلف في أنّه قادر على فعل المأمور به أو لا، فمرجهه إلى الشكّ في التكليف؛ لأنّ المفروض أنّ التكاليف مقيّدة و محدودة بالقدرة و مختصة بالقادرين، فمع الشكّ في القيد- و هو القدرة- يشكّ في التكليف، و حينئذٍ فلا يجب عليه الإقدام على الإتيان بالمأمور به من ناحية التكليف؛ لعدم ثبوته.

و أمّا من ناحية الملاك فإن علم بوجوده وجداناً فلا بدّ من مراعاته بالإقدام عليه؛ لما عرفت سابقاً من وجوب تحصيل غرض المولى و رعاية الملاكات و مناسبات الأحكام، كما يجب مراعاة نفس التكليف.

و كذلك لو شكّ في الخروج عن الابتلاء و عدمه، فإنّه مع العلم الوجداني بتحقّق الملاك؛ و وجوده في الطرف المشكوك خروجه عن الابتلاء أو الطرف الآخر الداخل فيه، يجب عليه تحصيل الغرض و الملاك مهما أمكن؛ و لو بمراعاته في الداخل في الابتلاء، و إن لم يعلم بالتكليف الفعلّي فيه، و هكذا الحال فيما لو علم بخروج بعض الأطراف عنه.

و إن لم يعلم بذلك وجداناً- أي وجود الملاك- بل يراد كشفه من إطلاق المادّة في الخطاب، فمقتضى القاعدة- على مبنى القوم- عدم وجوب الاحتياط، لا من ناحية التكليف؛ للشكّ فيه، و لا من ناحية الملاك؛ لأنّ المفروض عدم القطع به.

و أمّا استكشافه من الدليل التعبّدي فهو إنّما يصحّ مع إطلاق الدليل من حيث الهيئة و المادّة؛ بحيث يشمل هذا المقام، فإنّه بملاحظة مذهب العدليّة؛ من إناطة الأحكام الشرعيّة بالمصالح و المفاصد في متعلّقاتها، يستكشف الملاك في هذا المورد من المصلحة أو المفسدة، فتلزم مراعاته.

و أمّا لو لم يعلم بإطلاق الهيئة، كموارد الشكّ في القدرة و الخروج عن محلّ الابتلاء- بناءً على هذا المذهب- فلا يستكشف وجود الملاك فيها، فإنّ الشكّ في إطلاق الهيئة مستلزم للشكّ في إطلاق المادّة؛ لأنّه لا معنى لإطلاق المادّة مع تقييد الهيئة؛ لعدم العلم بشمول الخطاب لها ليستكشف الملاك منه، و مع عدم العلم بالتكليف و لا بالملاك لا وجه للاحتياط.

و أمّا بناءً على ما اخترناه: من أنّ التكليف الشرعيّ ليست محدودة و مقيدة بالقدرة و الابتلاء و نحوهما، بل التكليف مطلقة فعليّة حتّى في موارد الأعذار، فمقتضى القاعدة هو الاحتياط في موارد الشكّ في القدرة و الخروج عن مورد الابتلاء، بل و مع العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، فإنّ اللازم حينئذٍ مراعاة الاحتياط و التكليف في الطرف الآخر؛ للعلم بالتكليف الفعلي و الشكّ في العذر، فلا فرق حينئذٍ بين صورة العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، و صورة الشكّ فيه في لزوم الاحتياط.

بخلافه على مذاق القوم، فإنّه يمكن عليه أن يفرق بين صورتَي العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء و الشكّ فيه.

و لكن الحقّ: عدم الفرق بينهما على مذاقهم أيضاً.

ثانيهما: ما استدل به المحقّق النائيني تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره «١» لوجوب الاحتياط في صورة الشكّ في خروج بعض الأطراف عن الابتلاء و عدمه: بأنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر؛ و شموله لكلتا صورتَي الابتلاء و عدمه، و القدر الثابت من خروجه عقلاً عن الإطلاق هو صورة العلم بخروج الخمر عن مورد الابتلاء؛ بحيث يلزم منه استهجان الخطاب و النهي عنه عرفاً، فلو شكّ في استهجان النهي و عدمه في مورد الشكّ، فالمرجع هو إطلاق الدليل؛ لما بيّن في مبحث العموم و الخصوص: من أنّ التخصيص بالمجمل مفهومًا- المرّد بين الأقلّ و الأكثر- لا يمنع من التمسكّ بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص- أي الأقلّ- بل ما نحن فيه أولى؛ لأنّ المخصّص في المقام دليل لبّي- أي حكم العقل- و في المخصّصات العقلية التبيّة يجوز التمسكّ بالعامّ في الشبهة

المصادقية، فضلاً عن الشبهات المفهومية عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما فيما نحن فيه، فإن الشبهة فيه إنّما هي لأجل إجمال المقيد؛ و تردّده بين الأقلّ والأكثر؛ لاختلاف مراتب إمكان الابتلاء.

فإن قلت: قد قرّر في محلّه سريّة إجمال المخصّص المتّصل إلى العامّ، وأنّه لا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه في المخصّص اللفظي المتّصل أو اللّبيّ الضروري؛ سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين، أم بين الأقلّ والأكثر، وأنّ التفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص اللفظي المنفصل أو ما في حكمه من العقل النظري، و أمّا العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل اللفظي في سريّة إجماله إلى العامّ.

و من المعلوم أنّ المخصّص فيما نحن فيه من الأحكام العقلية الضرورية فإجماله يسري إلى العامّ أيضاً، فلا يصحّ التمسك به.

قلت: أوّلًا: منع كون المخصّص في المقام من الضروريات و البديهيات العقلية المرتكزة في أذهان العقلاء، بل هو من الأحكام العقلية النظرية التي هي في حكم المخصّص المنفصل الذي لا يسري إجماله إلى العامّ.

و ثانياً: سريّة إجمال المخصّص إلى العامّ في الموارد المذكورة، إنّما هو فيما إذا كان الخارج من العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب المردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد مفهوم الفاسق المخرّج عن عموم «أكرم العلماء» بين خصوص مرتكب الكبيرة و بين الأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة.

و أمّا لو كان المخرّج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة، و علم بخروج بعض مراتبه عن العموم، و شكّ في خروج مرتبة أخرى منه، فإجمال المخصّص و تردّده بين خروج جميع مراتبه أو بعضها لا يسري إلى العامّ؛ لأنّ مرجع الشكّ في مثل ذلك في الحقيقة إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ سوى ما علم خروجه بالتخصيص؛ يعني يرجع إلى الشكّ في التخصيص الزائد، و ما نحن فيه من هذا القبيل «١». انتهى.

أقول: غاية ما ذكره في وجه جواز التمسك بالعامّ في المخصّص المجمل النظري في مورد الشكّ في الخروج، و عدم جوازه في المخصّص اللفظي المتّصل:

هو أنّ المخرّج في المخصّص اللفظي هو عنوان مشكوك بحسب المفهوم، فيسري إجماله إلى العامّ، فلا يصحّ التمسك به بالنسبة إلى المشكوك شمول المخصّص له، بخلاف المخصّص اللّبيّ النظري، فإنّ المخرّج بحكم العقل هي الأفراد لا العنوان، فبالنسبة إلى المعلوم خروجه من الأفراد يتمسك فيه بالخاصّ، و أمّا الفرد المشكوك خروجه فلا مانع من التمسك فيه بالعامّ «٢».

و فيه: أنّ المخرّج بالمخصّص اللّبيّ أولى بأن يكون عنواناً كلياً من اللفظي، فإنّ العقل إنّما يدرك الكليات لا الجزئيات.

ثمّ إنّ المخصّص إذا كان منفصلاً لفظياً فلا ريب في أنّ إجماله لا يسري إلى العامّ؛ لأنّ المخصّص إنّما صدر بعد انعقاد الظهور للعامّ، و هو لا يوجب إجمال العامّ.

و أمّا المخصّص اللّبيّ الضروري فلا ريب- أيضاً- في أنّ إجماله يسري إلى العامّ، كاللفظي المتّصل، كما اعترفوا بذلك «٣»، بل لم يصدر في هذا الغرض شيان: أحدهما عامّ، و الثاني خاصّ مجمل يسري إجماله إلى العامّ، بل الصادر فيه أمر واحد مجمل، و هو العامّ المحفوف بالخاصّ المجمل اللّبيّ الضروري، أو اللفظي المتّصل.

وَأَمَّا الْمَخْصَصُ النَّبِيُّ فَالْحَقُّ أَنَّهُ - أَيْضاً - كَذَلِكَ؛ حَيْثُ إِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِدِيهِيًّا حَاقًّا بِالْكَلَامِ ابْتِدَاءً، لَكِنْ بَعْدَ التَّأَمُّلِ الْعَقْلِيِّ وَإِعْمَالِ النَّظَرِ وَالتَّدَبُّرِ يَكْشِفُ عَنْ احْتِفَافِ الْعَامِّ بِهِ مِنَ الْأَوَّلِ، كَمَا لَوْ قَالَ: (لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمِّيَّةٍ قَاطِبَةً) «١»، فَإِنَّ خُرُوجَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْعَمُومِ وَإِنْ كَانَ بِحُكْمِ الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ، لَكِنْ بَعْدَ التَّأَمُّلِ وَالنَّظَرِ وَدَرْكِ الْعَقْلِ ذَلِكَ، يَكْشِفُ خُرُوجَهُمْ مِنَ الْأَوَّلِ وَابْتِدَاءً، وَأَنَّ الْعَمُومَ كَانَ مُحْفُوفًا بِهِ حَالِ صُدُورِهِ، فَيَسْرِي إِجْمَالُ الْمَخْرَجِ إِلَى الْعَامِّ، كَمَا لَوْ صَدَرَ عَامٌّ بِدُونِ الْإِطْلَاقِ عَلَى الْمَخْصَصِ لَهُ ابْتِدَاءً، ثُمَّ ظَفَرْنَا بِمَخْصَصِهِ الْمَجْمَلِ، وَانْكَشَفَ اتِّصَالُهُ بِهِ مِنَ الْأَوَّلِ، فَإِنَّهُ لَا رَيْبَ فِي أَنَّ إِجْمَالَهُ يَسْرِي إِلَى الْعَامِّ، وَ لَا يُعَدُّ ذَلِكَ مَخْصَصًا مُنْفَصِلًا عَنِ الْعَامِّ، فَمَا ذَكَرَهُ قَدَسَ سِرُّهُ أَوَّلًا فِي جَوَابِ الْإِشْكَالِ غَيْرِ مُسْتَقِيمٍ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ ثَانِيًا، فَفِيهِ: مُضَافًا إِلَى الْمُنَاقَشَةِ فِي مِثَالِهِ لَغَيْرِ ذِي الْمَرَاتِبِ بِقَوْلِهِ:

«لَا تَكْرُمُ الْفُسَّاقُ»، فَإِنَّ الْفُسْقَ: عِبَارَةٌ عَنِ الْخُرُوجِ عَنِ طَاعَةِ اللَّهِ، وَ لَهُ مَرَاتِبٌ مُتَفَاوِتَةٌ بِاخْتِلَافِ مَرَاتِبِ الْمَعَاصِي وَ مِنْ حَيْثُ كَثَرَتْهَا وَ قَلَّتْهَا.

أَوَّلًا: أَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْعِنَاوَانِ الْمَخْرَجَ بِالْتَّخْصِصِ بَيْنَ ذِي الْمَرَاتِبِ وَ غَيْرِهِ فِي جَوَازِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ فِي الْمَشْكُوكِ وَ عَدَمِهِ، وَ أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي الْمَخْصَصِ الْمُنْفَصِلِ الصَّادِرِ بَعْدَ انْعِقَادِ الظُّهُورِ لِلْعَامِّ؛ فِي أَنَّهُ يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ فِي الْفَرْدِ الْمَشْكُوكِ خُرُوجَهُ عَنِ الْعَمُومِ شَبْهَةً مَفْهُومِيَّةً؛ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ ذِي الْمَرَاتِبِ وَ غَيْرِهِ، فَإِنَّهُ بَعْدَ تَمَامِيَّةِ ظُهُورِ الْعَامِّ وَ انْعِقَادِهِ حُجَّةٌ يَصَحُّ التَّمَسُّكُ بِظُهُورِهِ، وَ الْخَاصُّ الْمَجْمَلُ مَفْهُومًا لَيْسَ حُجَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَشْكُوكِ شَمُولِهِ لَهُ، وَ لَا يَصَحُّ رَفْعُ الْيَدِ عَنِ الْحُجَّةِ بِاللَّاحِجَةِ.

وَأَمَّا الْمَخْصَصُ اللَّفْظِيُّ الْمَتَّصِلُ بِالْعَامِّ فَقَدْ عُرِفَتْ سِرَايَةُ إِجْمَالِهِ إِلَى الْعَامِّ، بَلْ لَيْسَ الصَّادِرُ فِيهِ إِلَّا الْعَامُّ الْمَجْمَلُ، فَلَا يَصَحُّ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ فِي الْمَشْكُوكِ فِيهِ عَلَى الْعَبْدِ.

وَ ثَانِيًا: مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْأَخْذِ بِالْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ مِنَ الْخَاصِّ، وَ التَّمَسُّكِ فِي الزَّائِدِ عَنْهُ بِالْعَامِّ: إِنْ أَرَادَ الْمَقْدَارُ الْمُتَيَقِّنُ مَعَ فَرْضِ تَبَيُّنِ مَفْهُومِ الْخَاصِّ؛ بِأَنْ يَكُونَ الشَّكُّ فِي الْمَرَادِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ مَفْرُوضَ الْبَحْثِ فِي الْمَقَامِ، وَ لَا أَرَادَهُ الْمَعْتَرِضُ أَيْضًا. وَ إِنْ أَرَادَهُ مَعَ فَرْضِ إِجْمَالِ مَفْهُومِهِ وَ تَرَدُّدِهِ بَيْنَ الْأَقْلِّ وَ الْأَكْثَرِ فَقَدْ عُرِفَتْ مَا فِيهِ.

ثُمَّ إِنَّ الْمُحَقِّقَ الْخِرَاسَانِيَّ قَدَسَ سِرُّهُ ذَكَرَ فِي «الْكَفَايَةِ»: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِإِطْلَاقِ أُدْلَةِ التَّكْلِيفِ لَوْ شَكَّ فِي الْخُرُوجِ عَنِ الْاِبْتِلَاءِ؛ لِأَنَّ التَّمَسُّكَ بِهِ إِنَّمَا يَصَحُّ فِيمَا أُمِكنَ الْإِطْلَاقُ فِيهِ ثُبُوتًا، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّهُ مَشْكُوكٌ؛ لِأَنَّ إِمْكَانَ الْاِبْتِلَاءِ بِمَوْضِعِ التَّكْلِيفِ مِنَ الشَّرَاطِطِ الْمَعْتَبَرَةِ ثُبُوتًا فِي أَوَّلِ تَشْرِيعِ التَّكْلِيفِ؛ لِاسْتِهْجَانِ التَّكْلِيفِ وَاقِعًا بِمَا لَا يُمْكِنُ الْاِبْتِلَاءُ بِهِ. «١».

وَ ذَكَرَ فِي الْحَاشِيَةِ عَلَى ذَلِكَ مَا هَذَا لَفْظُهُ: نَعَمْ لَوْ كَانَ الْإِطْلَاقُ فِي مَقَامٍ يَقْتَضِي بَيَانَ التَّقْيِيدِ بِالْاِبْتِلَاءِ لَوْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ اِبْتِلَاءٌ مُصَحِّحٌ لِلتَّكْلِيفِ كَانَ الْإِطْلَاقُ وَ عَدَمُ بَيَانِ التَّقْيِيدِ دَالًّا عَلَى فَعْلِيَّتِهِ وَ وَجُودِ الْاِبْتِلَاءِ الْمَصَحِّحِ لَهَا كَمَا لَا يَخْفَى. «٢». انتهى.

وَ حَاصِلُ مَا أَفَادَهُ فِي الْحَاشِيَةِ: أَنَّهُ لَوْ عَلِمَ بِالتَّكْلِيفِ الْفَعْلِيِّ فِي الْبَيِّنِ فَإِنَّهُ يَسْتَكْشِفُ مِنْهُ إِمْكَانَ الْإِطْلَاقِ فَيَصَحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ.

و أورد عليه الميرزا النائيني قدس سره: بأنّه لو اعتبر ذلك في صحّة التمسك بالإطلاق لا يبقى لجواز الأخذ به مورد؛ لأنّه لو توقّف جواز التمسك بالإطلاق على إمكانه ثبوتاً وفي نفس الأمر، فبناءً على ما هو مذهب العدليّة- من إناطة الأحكام بالمصالح و المفاسد في متعلقاتها- إنّما يصحّ النهي لو كان في المنهي عنه مفسدة، و الأمر إذا كان في المأمور به مصلحة، و مع الشكّ في المفسدة و المصلحة في مورد يلزم عدم صحّة التمسك بالإطلاق.

و بالجملة: مرجع الشكّ فيهما إلى الشكّ في إمكان الإطلاق، فلو اعتبر إمكان الإطلاق ثبوتاً في صحّة الأخذ به يلزم عدم صحّة التمسك به في شيء من الموارد «١».

و فيه: أنّ ما ذكره: من إناطة الأحكام بالمصالح و المفاسد، هو من المسائل الكلاميّة العقليّة الدقيقة التي يغفل عنها العرف و العقلاء، و لا يلتفتون إليها، و لا يتوقّف الأخذ بالإطلاق عليها عندهم، بخلاف الدخول في مورد الابتلاء، فإنّه من الأمور التي يتوقّف الإطلاق عليها عند العرف و العقلاء، فإثبات كونه مورد للابتلاء بالإطلاق، المتوقّف على إمكانه، المتوقّف على الدخول في محلّ الابتلاء، دور واضح عرفاً، بخلاف المصالح و المفاسد.

فما أفاده في «الكفاية» هو الحقّ.

المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة

قد تقدّم: أنّه تجب مراعاة العلم الوجداني- و لو إجمالاً- بالتكليف المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه أصلاً، من غير فرق بين الشبهة المحصورة الأطراف و الغير المحصورة مع إمكان الاحتياط في جميع الأطراف.

فالمراد من العلم الإجمالي بالتكليف في أطراف غير محصورة: هو العلم بموضوع الحكم الشرعي، كالعلم بأنّ واحداً من ألف إناء موجود خمر، أو العلم بقيام حجة معتبرة كأمانة و إطلاق دليل، و نحو ذلك ممّا يحتمل و يمكن فيه رفع اليد و الإغماض عن المعلوم إجمالاً.

و ليعلم أنّ الكلام في المقام هو مع قطع النظر عن لزوم العسر و الحرج، أو عروض الاضطرار و الخروج عن الابتلاء و نحو ذلك، فإنّه مع فرض عروض إحدى المذكورات لا يجب اجتناب جميع الأطراف، بل يجوز الارتكاب في الشبهة المحصورة أيضاً.

فالبحت في المقام ممحّض: في أنّ كثرة الأطراف- من حيث هي، و من حيث عدم الحصر فيها- هل توجب جواز الارتكاب أو لا؟

أدلة جواز الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة

فنقول: استدللّ الشيخ الأعظم قدس سره «١» و غيره لجواز الارتكاب بوجود تبلغ ستّة:

الأول: الإجماع المدعى على ذلك، بل دعوى الضرورة عليه «٢».

الثاني: أنّ المنع عن الارتكاب مستلزم للعسر و الحرج المنفيين في الشريعة المقدّسة.

و قد عرفت أنّ البحث في المقام إنّما هو مع قطع النظر عن ذلك، فلا وجه لهذا الوجه.

الثالث- وهو العمدة:- الأخبار الدالة على ذلك، مثل صحيحة عبد الله بن سنان «٣»، ورواية عبد الله بن سليمان «٤»، فإنهما إما تختصان بالشبهة الغير المحصورة أو تعمانها والمحصورة، لكن لا بد من تخصيصهما بغير المحصورة؛ لما تقدم سابقاً.

و من هنا يظهر: ما في إشكال الشيخ قدس سره في المقام و دعواه: أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عنه في غير ذلك المكان من الأماكن، و لا كلام في ذلك «١».

و مثل رواية أبي الجارود: قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له:

أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: (أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، و إن لم تعلم فاشتر و يع و كل، و الله إنني لأعترض السوق، فأشتري بها اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظن كلهم يسمون؛ هذه البربر و هذه السودان) «٢».

و هذه الرواية- مع قطع النظر عن ضعف سندها- ظاهرة في جواز ارتكاب أطراف الشبهة الغير المحصورة، و دلالتها تامة.

و أما إشكال الشيخ قدس سره في دلالتها بأن المراد من قوله عليه السلام: (أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة ..) هو أن جعل الميتة في مكان خارج عن محل الابتلاء، لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، و لا كلام فيه، فإنه حينئذ يصير شبهة بدوية «٣». انتهى.

لكن الإنصاف أنه خلاف ظاهر الرواية؛ حيث إن ظاهرها أنه عليه السلام كان يعلم إجمالاً بعدم رعاية جماعة لشرائط الذبح، و مع ذلك كان يشتري و يأكل من تلك اللحوم.

و كذلك إشكاله قدس سره بأن المراد بقوله عليه السلام: (ما أظن كلهم يسمون) عدم وجوب تحصيل القطع أو الظن بالحلية، بل يكفي في جواز الأكل شراؤها من سوق المسلمين «٤»، فإنه خلاف ظاهر الرواية أيضاً؛ لما عرفت من أنها ظاهرة في عدم احتمالها عليه السلام تسمية كلهم، بل كان قاطعاً بعدم تسمية بعضهم.

و منها: صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (كل ربأ أكله الناس بجهالة، ثم تابوا، فإنه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة).

و قال عليه السلام: (لو أن رجلاً ورث من أبيه مالاً، و قد عرف أن في ذلك المال ربأ، و لكن قد اختلط في التجارة بغير حلال، كان حلالاً طيباً فليأكله، و إن عرف منه شيئاً أنه ربأ فليأخذ رأس ماله و ليرد الربا) «١».

فإن القدر المتيقن منها هي الشبهة الغير المحصورة.

و غير ذلك من الأخبار الدالة على ذلك، و قد نقلها السيد قدس سره في الحاشية على المكاسب في مسألة جواز السلطان «٢».

الرابع: ما أفاده شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره: و هو أن كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاص؛ بحيث لا يعتني به العقلاء، كما لو أخبر بموت واحد من أهل البلد، فإنه لا يضطرب من انتسب إلى بعض أهل ذلك البلد؛ من أبنائه أو إخوانه و غيرهم؛ لاحتمال أنه من أقربائه.

و الحاصل: أنّ كثرة الأطراف توجب الاطمئنان بعدم حرمة خصوص هذا الطرف أو ذاك، و الأمانة العقلية قائمة على جواز الارتكاب.

و يؤيد ذلك: أنّه قلّما يوجد أحد ليس له هذا النحو من العلم الإجمالي بوجود حرام أو نجس في أطراف غير محصورة؛ ممّا هو محلّ ابتلائه، و يفترق إليه في معاشه، كالجبين و اللحم و السمن و نحو ذلك، مع عدم اعتناء أحدٍ بذلك العلم الإجمالي، و ليس ذلك إلّا لأجل ضعف الاحتمال جدّاً في خصوص طرف من الأطراف لكثرتها «١».

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه كيف يمكن اجتماع الاطمئنان بعدم حرمة كلّ واحد من الأطراف بالخصوص، مع العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها و عدم خروجه عنها؟! و هل يجتمع العلم بالموجبة الجزئية مع الظنّ بالسلب الكلّي «٢»؟!

أقول: ما لا يمكن الاجتماع فيه هو العلم بحرمة واحد منها مع العلم بعدم حرمة كلّ واحد منها بنحو السلب الكلّي، و لكنّه لا ينافي الاطمئنان بعدم حرمة هذا بالخصوص و ذاك.

و يمكن الإشكال فيه أيضاً: بأنّه يعلم بمخالفة إحدى هذه الأمارات العقلية للواقع؛ حيث إنّها قائمة في كلّ واحد من الأطراف مع العلم بحرمة أحدها، و هذا موجب لعدم الاعتماد على تلك الأمارات.

و لكن يدفعه: أنّ هذا العلم الإجمالي أيضاً له أطراف غير محصورة؛ بحيث يكون احتمال مخالفة كلّ واحدة منها بالخصوص للواقع ضعيفاً لا يعتنى به.

فالظاهر أنّ هذا الوجه صحيح كالوجه الثالث.

ثمّ إنّ لازم الوجه الأوّل- أي الإجماع و الضرورة- عدم وجوب الموافقة القطعية، لا جواز المخالفة القطعية.

و أمّا الوجه الثالث المذكور- أي الاستدلال بالأخبار- فمقتضاه جواز المخالفة القطعية أيضاً؛ بارتكاب جميع الأطراف حتّى مع العزم عليه من الابتداء؛ لما عرفت: من أنّ مقتضى الأخبار رفع اليد عن الحكم المعلوم بالإجماع.

فما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من جواز ارتكاب جميع الأطراف لو اتّفق ذلك، لا مع العزم عليه من الابتداء، بل لو قصد ارتكاب ما هو المحرّم واقعاً، يستحقّ العقوبة بارتكاب أوّل طرف منها؛ لكونه متجرّياً «١»، غير مستقيم بناءً على هذا الوجه، نعم هو صحيح بناءً على الوجه الأخير- أي الوجه الرابع الذي اخترناه أيضاً- لبقاء التكليف المعلوم بالإجماع حينئذٍ و عدم رفع اليد عنه، فلا يجوز العزم على ارتكاب جميع الأطراف ابتداءً، و لا العزم على ارتكاب المحرّم الواقعي المعلوم إجمالاً، و يجوز إذا اتّفق ذلك، لا مع قصد ارتكاب المحرّم الواقعي، و لا مع العزم ابتداءً على ارتكاب جميع الأطراف؛ لأنّه عند ارتكاب كلّ واحد من الأطراف يطمأن بأنّ المعلوم غيره، و هكذا الطرف الآخر عند ارتكابه، و عند ارتكاب الطرف الأخير يطمأن بأنّه في الأطراف الآخر التي ارتكبها قبل ذلك، فيجوز ارتكابه أيضاً.

ثمّ إنّ الضابط في عدم الحصر يختلف باختلاف الوجوه المتقدّمة لجواز الارتكاب:

فعلى الوجه الأوّل- أي الإجماع و الضرورة- لا بدّ من ملاحظة معقد الإجماع، و هو ما يصدق عليه الغير المحصور عرفاً، و حدّه بعضهم بما يعسر عدّه «٢»، فالمحصور ما لا يعسر عدّه.

و قيده بعضهم ذلك: بزمان قليل.

و عن المحقق الثاني قدس سره: أنَّ طريق ضبطه أنَّ يقال: إنَّه إذا لوحظت العليا من مراتب الأعداد كالآلف- مثلاً- يقطع بأنَّها غير محصورة، و يعسر عدّها عادةً في زمان قصير، فيجعل ذلك طرفاً، و لوحظت المرتبة السفلى كالثلاثة، فإنَّها محصورة قطعاً؛ لسهولة عدّها في زمان قصير، و ما بينهما من الوسائط كلُّ ما يجري مجرى الطرف الأوّل يلحق به، و يحكم بأنَّه غير محصور، و ما يجري مجرى الطرف الثاني يلحق به، و يحكم بأنَّه محصور، و ما يشكُّ فيه من المراتب يعرض على القوانين و النظائر «١».

و حيث إنَّ هذا الوجه ضعيف لا ينبغي التعرّض له و البحث عنه.

و أمّا بناءً على الوجه الثالث و هو الاستدلال لجواز الارتكاب بالأخبار المتقدّمة: فقد عرفت دلالتها على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً، خرج منها ما يعدّ ذلك ترخيصاً و إذنّاً في المعصية. و يحكم بجواز ارتكاب ما سواه للأخبار المتقدّمة.

و أمّا بناءً على الوجه الأخير:- الذي حكيناه عن الاستاذ الحائري قدس سره- فالضابط في عدم الحصر عليه هي الشبهة التي يكون احتمال التكليف في خصوص كلّ واحدٍ من أطرافها ضعيفاً؛ لا يعتني به العرف و العقلاء؛ و يُقدمون على ارتكابه.

و قال الميرزا النائيني قدس سره: الضابط في الغير المحصورة أنَّ لا يمكن ارتكاب جميع أطرافها عادةً؛ بأن تبلغ الأطراف حدّاً من الكثرة لا يمكن جمعها عادةً في الارتكاب و استعمالها في الأكل و الشرب، و هذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال:

فتارة: يُعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حُقّة منها، فهي من المحصورة؛ لإمكان استعمال الحنطة بطحنه و جعله خبزاً و أكله.

و اخرى: يُعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا من الغير المحصورة و لو لم تبلغ أواني البلد ألفاً؛ لعدم التمكن عادةً من استعمال جميع الأواني.

و منه يظهر حكمها؛ و هو عدم حرمة المخالفة القطعيّة، و عدم وجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنَّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعيّة، و المفروض عدمها «٢». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: إنَّه إن أراد من عدم إمكان الجمع بين الأطراف في الارتكاب- في ضابط الغير المحصورة- عدم إمكانه دفعةً، فربّ شبهة محصورة كذلك، كالبالغة أطرافها عشرين إناءً مثلاً.

و إن أراد عدم إمكان ذلك و لو تدريجاً، فربّ شبهة غير محصورة يمكن ارتكاب جميع أطرافها كذلك.

و ثانياً: إنَّ القدرة التي هي شرط للتكليف عندهم، أو عذر عقليّ على ما اخترناه، إنّما هي فيما إذا لم يتمكّن المكلف من فعل المأمور به أو ترك المنهيّ عنه، و أمّا الفعل الضروري الذي لا يمكن تركه في الأوّل و فعله في الثاني، فلا معنى للأمر به أو النهي عنه؛ لأنَّه ضروريّ الفعل في الأوّل، و ضروريّ الترك في الثاني، يفعلُه قهراً في الأوّل و يتركه كذلك في الثاني، كما فيما نحن فيه.

و ثالثاً: ليس فيما نحن فيه أمرٌ بالجمع بين الأطراف و عدمه؛ كي يقال بعدم إمكان الجمع بين الأطراف، فلا تكليف بحرمة المخالفة القطعية، بل التكليف متعلق بالخمر الواقعي، و العقل يحكم بوجوب اجتناب الأطراف؛ لئلا يقع في محذور المخالفة للحرام الواقعي.

فيما لو شكَّ بأنَّ الشبهة محصورة أو غير محصورة

ثمَّ إنَّه لو علم: بأنَّ الشبهة محصورة أو غير محصورة فهو، و أمّا لو شكَّ في ذلك بنحو الشبهة المصداقية أو المفهومية فالعمدة من الوجوه التي استدلَّ بها لجواز ارتكاب أطراف الغير المحصورة- كما عرفت- وجهان: منها أحدهما أخبار الحِلِّ، و ثانيهما الطريقة العقلية؛ فنذكر ما هو المطابق للقواعد في حكم الشكِّ بناءً على هذين الوجهين، (و أمّا الوجوه الآخر فحيث إنَّها ضعيفة فلا جدوى للتعرُّص لحكمها في صورة الشكِّ).

أمّا بناءً على الاستدلال بأخبار الحِلِّ: فإن كان المخصَّص لها و إخراج الشبهة المحصورة هو الإجماع، و كان مفهوم معقد الإجماع مبيّناً، فالشبهة مصداقية- كما لو فرض أنَّ الألف غير محصورة- و المائة محصورة، و شكَّ في مورد أنَّ أطرافه ألفٌ أو مائة؛ ليجب الاجتناب عنه على الثاني دون الأول- فحكمه حكم سائر موارد الشبهات المصداقية للمخصَّص في عدم جواز التمسُّك بواحدٍ منهما؛ لعدم العلم بأنَّه مصداق للمخصَّص، و لا للباقى تحت العامِّ؛ للعلم بخروج المحصور، و لعلَّه منه.

و لا يجوز التمسُّك فيه بالأدلة الأولى أيضاً، مثل: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ...» «١» إلى آخره؛ لأنَّه و إن كان المختار بقاء الحكم الفعلي في جميع الموارد، لكن المفروض قيام الدليل على جواز الارتكاب و الترخيص في الشبهات الغير المحصورة.

نعم، لو شكَّ في أصل الترخيص أمكن التمسُّك بها، نظير ما لو شكَّ في أصل تخصيص العامِّ، لكن المفروض في المقام العلم بأصل الترخيص و لكن لم يعلم أنَّ هذا المورد من المرخص فيه، أو لا، كما في الشبهة المصداقية للمخصَّص بعد العلم بأصل الترخيص.

و أمّا في الشبهة المفهومية، كما لو لم يعلم معنى و مفهوم المخرَج بالإجماع من أخبار الحِلِّ، فهو مثل سائر موارد الشبهات المفهومية للمخصَّص في عدم صحّة التمسُّك فيه بالمخصَّص؛ لعدم حجّيته بالنسبة إلى المشكوك شموله له، لكن يجوز التمسُّك بالعموم؛ لأنَّه حجة بالنسبة إليه؛ فيجوز التمسُّك فيه بقوله عليه السلام: (كلُّ شيء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال) «١».

إلّا أن يقال: إنَّ المخصَّص لتلك الأخبار هو العقل؛ لأنَّه ترخيص في المعصية بالنسبة إلى الشبهة المحصورة، فلا يجوز التمسُّك فيه بأخبار الحِلِّ و لا المخصَّص؛ لأنَّه و إن كان منفصلاً، لكنّه يكشف عن أنَّ العامَّ صدر من المولى محفوفاً بالمخصَّص المجمل، فيصير هو أيضاً مجملاً.

لكن لا مانع من التمسُّك بالأدلة الأولى؛ لأنَّ الإجمال إنّما هو في أدلة الترخيص.

و أمّا بناءً على أنَّ الدليل على جواز الارتكاب في الغير المحصورة هي الأمانة العقلية- أي الوجه الأخير الذي نقلناه عن الاستاذ الحائري قدس سره- فالكلام في المقام- بناءً عليه- أيضاً كذلك، ففي الشبهة المصداقية لا يجوز التمسُّك بالمخصَّص و لا بالعامِّ و لا بالأدلة الأولى، كما لو فرض أنَّ العقلاء لا يجتنبون ما بلغت أطرافه ألفاً، دون ما إذا كانت مائة،

و لم يعلم في عددٍ أنّه ألف أو مائة، فإنّ الظاهر عدم جواز التمسكّ بواحد من العامّ و المخصّص و الأدلّة الأوليّة، كما في نظائره من الشبهات المصادقيّة للمخصّص؛ لعدم إحراز بناء العقلاء في ذلك؛ لا بالارتكاب، و لا بعده.

و أمّا في الشبهة المفهوميّة، كما لو علم أنّ المُخرَج من أخبار الحلّ عنوان مجمل بحسب المفهوم؛ كبناء العقلاء على عدم جواز الارتكاب فيه، فمقتضى القاعدة جواز التمسكّ بأخبار الحلّ، كما في نظائره من الشبهات المفهوميّة للمخصّص؛ لأنّها حجّة بالنسبة إلى المشكوك خروجه منها، و الخاصّ المخرج للعنوان المذكور ليس حجّةً فيه، و لا ترفع اليد من الحجّة باللاحجة.

ثمّ إنّ الموارد التي جوّزنا فيها ارتكاب أطراف الشبهة الغير المحصورة، هل هي من قبيل الشبهات البدويّة، فلا يجوز الوضوء من أطراف الغير المحصورة التي يعلم بأنّ أحدها نجس، إلّا إذا أحرزت الطهارة بأصل آخر، أو هي أدون من الشبهة البدويّة، فيجوز الوضوء منها أيضاً؟

فيختلف ذلك باختلاف الوجوه المستدلّ بها لجواز الارتكاب، فإن كان المتمسكّ به فيه أخبار الحلّ فمقتضاه مجرّد حلّيّتها و الأكل منها، و أنّها بمنزلة المشكوك بدوّاً، فلا يجوز الوضوء منها؛ لعدم دلالة أخبار الحلّ على طهارة كلّ واحد من الأطراف، بل مجرّد جواز الأكل و الشرب.

بخلاف ما لو تمسكنا له ببناء العقلاء؛ فإنّ مقتضاه جواز الوضوء لبنائهم على أنّها طاهرة، و يجوز الوضوء بالماء الطاهر. و العجب من الميرزا النائيني قدس سره فإنّه- مع أنّ ميناه في ضابطة الغير المحصورة عدم إمكان الجمع بين الأطراف- نقل عنه المقرّر جواز الوضوء من أطرافها «١»، مع أنّ مقتضى ميناه في ذلك عدم جواز الوضوء؛ لأنّ جواز الارتكاب حينئذٍ إنّما هو لعدم إمكان الجمع بين الأطراف، لا لطهارتها.

حول الشبهات الوجوبيّة

ثمّ إنّ ما ذكرناه: من جواز المخالفة القطعيّة و عدم وجوب الموافقة الاحتماليّة في الغير المحصورة، إنّما هو في الشبهات التحريميّة التي استدللنا عليها بأخبار الحلّ و بناء العقلاء، و أمّا الشبهات الوجوبية فالمستند فيها منحصر في بناء العقلاء؛ لاختصاص الأخبار بالشبهات التحريميّة، و حينئذٍ فالحكم بعدم وجوب الإتيان بجميع أفراد الشبهة الوجوبية الغير المحصورة، مقصور على الموارد التي استقرّ بناؤهم على عدم لزوم الإتيان بها؛ لضعف احتمال الوجوب في كلّ واحد من أطرافها؛ بحيث لا يُعتنى به، كما لو بلغت ألفاً، فإنّ احتمال الوجوب في هذا الطرف بالخصوص و ذلك الطرف كذلك ... و هكذا، في غاية الضعف، و لا يُقدّمون على الإتيان بجميع الأطراف لهذا الاحتمال.

و أمّا لو أمكن الإتيان بمائة من أطرافها فلا بدّ من الإتيان بها؛ لأنّ نسبة المائة إلى ألف هي العُشْر، و هو محصور، و ليس بناء العقلاء على عدم وجود الواجب في ذلك المائة و ليس احتمال وجود الواجب فيها ضعيفاً، فليس الحكم بعدم وجوب الإتيان بجميع أطرافها في الشبهة الوجوبية الغير المحصورة بنحو الإطلاق، بخلاف الشبهة التحريميّة؛ لدلالة الأخبار فيها على جواز الارتكاب بنحو الإطلاق.

الفصل الخامس بيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة و هو يتصوّر على أقسام

لأنّ العلم بالملاقاة: إمّا متقدّم على حصول العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأطراف بحسب الزمان، أو متأخّر عنه، و إمّا مقارن له.

و على أيّ تقدير: قد يكون الملاقى- بالكسر- طرفاً لعلم إجماليّ آخر؛ بأن علم إمّا بنجاسة الملاقى- بالكسر- أو نجاسة الطرف الآخر للملاقى- بالفتح- المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما.

و هو أيضاً على ثلاثة أقسام: لأنّ العلم الإجمالي الثاني بالنجاسة إمّا بعد العلم بالملاقاة، أو قبله، أو مقارن له.

و أيضاً قد يخرج الملاقى- بالفتح- عن مورد الابتلاء بعد ذلك، و قد يخرج عنه، ثمّ يدخل فيه ثانياً.

أدلة عدم جواز ارتكاب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة

فنقول: استدللّ لعدم جواز ارتكاب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة و وجوب الاجتناب عنه بقوله تعالى: «و الرُّجْزَ فَاهْجُرْ» «١» بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يعمّ الاجتناب عن ملاقيه أيضاً و لو بوسائط، بل هو عينه؛ و لذا نقل الاستدلال به عن السيّد أبي المكارم ابن زهرة «٢» على تنجّس الماء القليل بمجرد ملاقاته للنجس.

و استدللّ «٣» له أيضاً بما رواه عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام: أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: (لا تأكله).

فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها.

قال فقال له أبو جعفر: (إنّك لم تستخفّ بالفأرة، و إنّما استخفّقتَ بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء) «٤».

و لكنّ الحقّ عدم صلاحية الاستدلال بهما: أمّا الآية فلأنّ سببية الملاقاة للنجس لتنجّس الملاقى ليست تكوينيّة، و لا بنحو السراية الحقيقيّة؛ بأنّ توجب اتّساع دائرة النجس؛ لتكون نجاسة الملاقى- بالكسر- في عرض نجاسة الملاقى- بالفتح- و لا عينها؛ ليكون الحكم بوجوب الهجر عن النجس حكماً بوجوبه عن ملاقيه، بل هي نجاسة اخرى تعبداً من الشارع، غير النجاسة التي في الملاقى - بالفتح- فإنّ سببيته وقوع مقدار رأس إبرة من البول في أقلّ من مقدار الكرّ بقليل لتنجّس ذلك الماء، و وجوب الاجتناب عنه ليس إلّا مجرد التّعبد، و إلّا فهو ليس بنجس، بل متنجّس «١»، و لا تدلّ الآية على وجوب هجره؛ لأنّها لا تدلّ على وجوب الاجتناب عن المتنجّس، بل عن نفس النجس، و ما نحن فيه كذلك.

و أمّا الرواية فهي ضعيفة السند بعمر بن شمر، بل قيل: إنّ من الجعّالين في كتاب جابر «٢».

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ المفروض في السؤال فيها: أنّ الفأرة انبثّت و تشتّتت في السمن، و اختلطت أجزاؤها فيه، و أراد السائل أكله كذلك؛ فلذا حكم الإمام عليه السلام بأنّ ذلك استخفاف بحكم حرمة الميتة.

و هذا المعنى و إنّ بعد في بادئ النظر، لكنّه بعد ملاحظة حالات الأعراب في ذلك الزمان، و كيفية أطعمتهم و مأكولاتهم، غير بعيد.

حكم العقل و الاصول العقلية في الملاقى

و بالجملة: الاستدلال بها غير صحيح، فلا بدّ في المقام من ملاحظة حكم العقل و القواعد العقلية.

فنقول: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي- بل كلّ أمانة معتبرة- و تنجيذه التكليف أمران:

الأول: كشفه الفعلي عن الواقع بنحو الإطلاق و على أيّ تقدير.

الثاني: تنجيذه التكليف الواقعي كذلك.

فمع عدم الأمرين أو أحدهما لا تأثير لهما، كما لو قامت أمانة على وجوب فعل، ثمّ قامت أمانة أخرى على ذلك الحكم بعينه، فإنّ الأمانة الثانية و إن تصلح لذلك، لكنّها ليست كاشفة عن الحكم الفعليّ المنجّز بعد قيام الأمانة الاولى؛ لعدم إمكان الكشف عن شيء مرتين بالفعل، و كذلك التنجيز.

إذا عرفت ذلك نقول: لو علم بنجاسة أحد الإناءين إجمالاً، ثمّ علم بملاقاة شيء لأحدهما، ثمّ حصل علم إجماليّ آخر: إمّا بوقوع نجاسة في الملاقى- بالكسر- أو الطرف الآخر للملاقى- بالفتح- فلا أثر للعلم الإجماليّ الثاني في إثبات تكليف فعليّ منجّز بالنسبة إلى الملاقى- بالكسر- و الطرف؛ لعدم كشفه عن التكليف الفعليّ المنجّز مطلقاً و على أيّ تقدير؛ لأنّه على تقدير كون النجس في العلم الإجماليّ الأول هو الملاقى- بالفتح- فالملاقى له نجس، فالعلم الإجماليّ الأول كاشف و منجّز لنجاسة الملاقى- بالفتح- سابقاً على العلم الإجماليّ الثاني، فلا يمكن كشف العلم الإجماليّ الثاني عنها؛ لا في الملاقى- بالكسر- و لا في الطرف؛ لما عرفت من عدم معقولية الكشف بعد الكشف، فالعلم الإجماليّ الثاني لا أثر له.

و منه يظهر الوجه فيما ذكره في «الكفاية» «١»: من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- دون الملاقى- بالفتح- و الطرف فيما لو علم بنجاسة أحدهما، ثمّ لاقاه شيء آخر، و حكمه بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالفتح- دون الملاقى و الطرف فيما لو علم بنجاسة الملاقى- بالكسر- و الطرف، ثمّ علم بالملاقاة، ثمّ علم إمّا بنجاسة الملاقى أو الطرف، و أنّ الملاقى- بالكسر- على تقدير كونه هو النجس، فهو لأجل ملاقاته للملاقى- بالفتح- فإنّ حال الملاقى- بالفتح- في هذه الصورة حال الملاقى- بالكسر- في الصورة الاولى في عدم وجوب الاجتناب؛ لعدم تنجّز العلم الإجماليّ الثاني و عدم كشفه الفعليّ على كلّ تقدير؛ لأنّه على تقدير كون النجس هو الطرف فهو لا ينجزه؛ لتنجيز العلم الأول بالنسبة إليه، فالملاقى حينئذٍ كالشبهة البدويّة.

و أمّا الإشكال: بأنّه لا مانع من أن يكشف كلّ من العلمين بالنسبة إلى الطرف، و حيث إنّّه لا يصدر الواحد إلّا من الواحد نقول: المؤثّر هو الجامع بينهما، كما لو بُني سقف على دعامة واحدة، ثمّ انضمّ إليها دعامة أخرى، فالسقف معتمد حينئذٍ على الجامع بينهما.

و أمّا بالنسبة إلى الملاقى- بالفتح- فكلّ واحد من العلمين مؤثّر في كلّ واحد من الملاقى و الملاقى.

فمدفوع أوّلًا: بأنّ ذلك غير صحيح في محلّه أيضاً لما تقرّر فيه: أنّ الفاعل الإلهي إذا صدر منه شيء فإذا انضمّ إليه فاعل آخر، فالتأثير مختصّ بالأول، و لا أثر للثاني أصلاً؛ كي يقال: المؤثّر هو الجامع بينهما؛ لعدم صدور الواحد إلّا من الواحد.

و ما ذكر من الدليل غير صحيح؛ لأنّ هذا الكلام من المحقّق الداماد قدس سره «١» إنّما هو في البسائط الحقيقيّة، لا في مثل هذه الامور العرفيّة.

و ثانياً: ليس التنجيز من الآثار الحقيقيّة الواقعيّة، بل هو أمر اعتباريّ عقليّ أو عقلانيّ للعلم و نحوه من الأمارات المعترية؛ بمعنى أنّه مع قيام الحجّة أو العلم على تكليف، لا يُعذر العبد في مخالفته؛ و أنّ للمولى الحجّة عليه.

و حينئذٍ فالإشكال المذكور غير صحيح.

ثم إنه بما ذكرنا- من عدم الأثر للعلم الإجمالي الثاني- يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره؛ حيث حكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- في الشبهة المحصورة دون الملاقي- بالفتح- و الطرف في جميع الصور المفروضة في «الكفاية» و إشكاله عليه: بأن المدار في تأثير العلم الإجمالي إنما هو على المعلوم، و في جميع الصور المفروضة مرتبة وجود الملاقي- بالفتح- و الطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- و الطرف، و إن تقدّم زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالكسر- و الطرف على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالفتح- و الطرف؛ لأنّ التكليف في الملاقي- بالكسر- إنما جاء من قبل التكليف بالملاقي- بالفتح- و الطرف، فلا أثر لتقدّم زمانه، فالمؤثر من العلمين هو السابق منهما في الرتبة المتأخّر زماناً، و هو العلم بنجاسة الملاقي- بالفتح- و الطرف، نظير ما لو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين، ثم علم بعد ذلك بوقوع قطرة أخرى منه في أحد هذين الإناءين أو في إناء ثالث، و لكن ظرف وقوع القطرة المعلوم ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلوم أولاً، فإنه لا ينبغي التأمل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأول؛ لسبق معلومه عليه، و من الواضح أنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالكسر- و الطرف، يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم إجمالاً بنجاسة الملاقي- بالفتح- و الطرف، ففي أيّ زمان يحدث العلم الإجمالي الثاني يسقط العلم الإجمالي الأول عن التأثير «١». انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره من المثال فهو غير ما نحن فيه، و الحكم فيه مسلّم؛ و ذلك لما تقدّم: من أنّ شرط العلم الإجمالي أن يكون مؤثراً على كلّ تقدير؛ و يوجب التكليف بنحو الإطلاق، فالعلم الإجمالي: إمّا بوقوع قطرة في أحد الإناءين، أو في إناء ثالث، ليس مؤثراً و موجّباً للتكليف حينئذٍ؛ لأنّه على تقدير وقوع القطرة الثانية على ما وقعت عليه القطرة الاولى لا توجب الثانية تكليفاً زائداً سوى التكليف الناشئ من وقوع القطرة الاولى، و حينئذٍ فالمؤثر من العلمين هو الأول منهما.

ثم إنّ المفروض في الصورة الثانية- التي ذكرها في «الكفاية»- هو العلم الإجمالي: إمّا بنجاسة الملاقي- بالكسر- أو الطرف، و على فرض تقدّم رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح- على تقدير نجاسته- على وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- فهو لا يصحّ بالنسبة إلى الطرف على تقدير نجاسته، فإنه لم يفرض التقدّم و التأخّر بالنسبة إليه، و مع قطع النظر عنه لا يعلم بنجاسة الملاقي- بالكسر- و مع ملاحظته لا يكون المعلوم في الملاقي- بالفتح- و الطرف متقدّماً بحسب الرتبة على المعلوم في الملاقي- بالكسر- و الطرف.

و أيضاً: الكاشفة و المنجزية ليستا من شؤون مرتبة العلم الإجمالي و وجوده العقلي، بل هي من شؤون وجوده الخارجي و تقدّمه البرهاني، فلا يصحّ أن يقال: إنّ المنجز من العلمين هو المتقدّم منهما رتبة لا المتأخّر؛ ليرتّب عليه وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالفتح- و الطرف دون الملاقي- بالكسر- لما عرفت من أنّها من شؤون وجوده الخارجي، فالمعلوم بين الملاقي- بالفتح- و الطرف و إن كان متقدّماً بحسب الرتبة العقلية على المعلوم بين الملاقي و الطرف، لكن عرفت: أنّ المنجزية ليست من شؤون العلم كذلك، و كلّ علم هو علّة للآخر كذلك، فإنّ الأول متقدّم على الثاني بحسب الرتبة تقدّم العلّة على معلولها، لكنهما بحسب الزمان متقارنان؛ لا تقدّم لأحدهما زماناً على الآخر.

فالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي و الطرف متأخّر عن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالكسر- و الطرف في الصورة الثانية بحسب الوجود الخارجي، و المؤثر هو المتقدّم عليه في الوجود، و هو العلم بنجاسة الملاقي- بالكسر- و الطرف.

فظهر ممّا ذكرنا: الوجه فيما ذكره في «الكفاية»: من وجوب الاجتناب عن الملاقي و الملاقى و الطرف جميعاً في الصورة الأخيرة، و هي ما لو حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى- بالفتح- و الطرف بعد العلم بالملاقاة؛ و ذلك لأنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى و الطرف في زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي و الطرف، فهما مؤثّران معاً.

و إن شئت قلت: إنّ هنا علماً إجمالياً واحداً له ثلاثة أطراف، فيجب الاجتناب عنها جميعاً.

و وافق المحقّق العراقي المحقّق الخراساني في الحكم في الصورة المفروضة «١»، لكن لازم كلامه هو وجوب الاجتناب عن الملاقي و الطرف دون الملاقى- بالفتح- في الصورة الثالثة؛ حيث ذهب إلى أنّ المؤثّر من العلمين هو المتقدم رتبةً و لو تأخّر بحسب الوجود الخارجي.

هذا كلّ بحسب الاصول العقلية.

ما هو الأصل الشرعي في الملاقي؟

و أمّا الاصول الشرعيّة فذكر الشيخ الأعظم قدس سره: أنّ الشكّ في نجاسة الملاقي- بالكسر- في الصورة الاولى- مسبّب عن الشكّ في نجاسة الملاقى- بالفتح- و أصالة الطهارة الجارية في السبب حاكمة على أصالة الطهارة في المسبّب، لكنّها معارضة بأصالة الطهارة في الطرف فتتساقطان، فتبقى أصالة الطهارة في المسبّب- أي الملاقي- بالكسر- بلا معارض فهي جارية فيه «٢».

و قال المحقّق العراقي قدس سره: إنّ لو قلنا باقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز، لا أنّه علّة تامّة له، فلا إشكال في جريان أصالة الطهارة في الملاقي- بالكسر- لتساقط أصالتي الطهارة في الملاقى- بالفتح- و الطرف «٣».

أقول: هنا إشكال من وجهين:

الوجه الأول: ما سيحيي بيانه- إن شاء الله تعالى- في باب الاستصحاب.

و ملخصه: أنّه يعتبر في تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي و حكومته عليه- مضافاً إلى مسببيّة الشكّ في أحدهما عن الشكّ في الآخر- أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً للشكّ في المسبّب تبعداً؛ بتنقيحه لموضوع قاعدة كلّية شرعيّة، كما لو غسل ثوبه النجس بالماء المشكوك كربيته، فإنّ الشكّ في طهارة الثوب مسبّب عن الشكّ في كربة الماء المذكور، و مع سبقه بالكربة و استصحابها يتحقّق موضوع حكم الشارع بمطهّرة ماء الكرّ لكلّ ما غسل به، و المفروض أنّه غسل الثوب به، فيصير طاهراً، و يزول الشكّ في نجاسته تبعداً.

و أمّا لو لم يكن الأصل الجاري في السبب منقّحاً لموضوع قاعدة شرعيّة- لعدم وجود حكم شرعيّ يتحقّق موضوعه و ينقّح بالاستصحاب- فالأصل في السبب في مثل ذلك ليس حاكماً على الأصل في المسبّب و مقدّماً عليه، كما فيما نحن فيه، فإنّه ليس في الشرع قاعدة كلّية مفادها: هو أنّ كلّ ما لاقى طاهراً فهو طاهر؛ لينقّح باستصحاب الطهارة في الملاقى موضوع تلك القاعدة، ليرتفع الشكّ في الملاقي- بالكسر- فليس المقام مقام الشكّ السببيّ و المسببي، فالأصول الثلاثة في الملاقي و الملاقى و الطرف متعارضة متساقطة.

الوجه الثاني: ما أفاده شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره في درسه: و هو أنّ في كلّ واحد من الملاقي و الملاقى و الطرف أصليين: أحدهما أصالة الطهارة، و الثاني أصالة الحلّيّة؛ لأنّ الشكّ في الطهارة مستلزمٌ للشكّ في الحلّيّة أيضاً، و الشكّ في الحلّيّة في كلّ واحد منها مسبّب عن الشكّ في نجاسته، و الشكّ في طهارة الملاقي- بالكسر- و

نجاسته مسبب عن الشك في طهارة الملاقى- بالفتح- و نجاسته، فأصالتا الطهارة في الملاقى- بالفتح- و الطرف متعارضتان متساقطتان، و أصالتا الحلية فيهما و أصالة الطهارة في الملاقى- بالكسر- في عرض واحد؛ لأن الشك في جميعها مسبب عن الشك في طهارة الملاقى- بالفتح- و الطرف، فتساقط، فيبقى في المقام أصالة الحلية في الملاقى- بالكسر- بلا معارض، فهو حلال غير طاهر، فلا يجوز الوضوء منه، و يجوز أكله أو شربه. انتهى.

و أجاب عنه هو قدس سره: بأنه لا تجري الاصول في أطراف العلم الإجمالي لوجهين:

أحدهما: لزوم التناقض في مدلول الأدلة.

و ثانيهما: أن أصالة الحلية و البراءة مقيّدتان بعدم العلم بالخلاف.

و حينئذ فأصالة الطهارة في الملاقى- بالكسر- جارية بلا معارض، و كذلك أصالة الحلية.

أقول: أمّا أصل الإشكال ففيه:

أولاً: أن أصالة الحلية في أطراف الشبهة المحصورة غير جارية، لا لما ذكره قدس سره، بل لما عرفت من أن المستند لها في أطراف العلم الإجمالي هو رواية مسعدة بن صدقة «١»، و قد عرفت الإشكال فيها: من جهة أن الأمثلة المذكورة في ذيلها مستندة إلى أمارات آخر متقدمة على أصالة الحلية، كقاعدة اليد و الإقرار و نحوهما، لا إلى أصالة الحلية و الكبرى الكلية في صدرها.

و أمّا رواية عبد الله بن سنان «٢» و عبد الله بن سليمان «٣» فقد عرفت: أنّهما مخصّصتان بغير الشبهة المحصورة.

و أمّا أدلة البراءة- مثل حديث الرفع «١» و نحوه- فهي لا تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي أصلاً، و حينئذ فلا مجال لجريان أصالة الحل في الملاقى- بالفتح- و الطرف أصلاً، لا أنّها جارية فيهما، لكنّهما متساقطتان بمعارضتهما مع أصالة الطهارة في الملاقى بالكسر.

و حينئذ فأصالة الطهارة في الملاقى بلا معارض، فيجوز الوضوء منه.

و ثانياً: قد عرفت: أن الأصل الجاري في السبب إنّما يقدم على الأصل الجاري في المسبب؛ لكونه رافعاً لموضوع الأصل فيه- أي الشكّ تعبدّاً- و هو يتوقّف على وجود كبرى كلية شرعية ينقح بها موضوعه، فلو فرض أن في الشريعة حكماً كلياً: بأن كل طاهر حلال، و كل ما لاقى طاهراً فهو حلال و طاهر صح ما ذكره قدس سره: من أن أصالة الحلية في كل واحد من الملاقى- بالفتح- و الطرف، و أصالة الطهارة في الملاقى- بالكسر- في عرض واحد، و متأخرتان عن أصالتي الطهارة في الملاقى- بالفتح- و الطرف؛ لأن كل واحد من أصالة الحل في الملاقى- بالفتح- و الطرف و أصالة الطهارة في الملاقى- بالكسر- في عرض واحد، فتبقى أصالة الحل في الملاقى- بالكسر- في الصورة الاولى و الملاقى- بالفتح- في الصورة الثانية جارتين بلا معارض، فهو حلال لا يجوز الوضوء منه حينئذ.

لكن ليس في الشريعة حكم كليّ بأن كل طاهر حلال أكله، و كل ما لاقى طاهراً فهو طاهر؛ لينقح بأصالة الطهارة موضوع كل واحد منهما، و يرتفع بها الشك في الطهارة و النجاسة في الملاقى- بالكسر- في الصورة الاولى، و في الملاقى- بالفتح- في الصورة الثانية، و كذلك الشك في الحلية و الحرمة في الملاقى- بالفتح- و الطرف في الصورة الاولى، و في الملاقى- بالكسر- و الطرف في الصورة الثانية، و تدخل في سلك أسبابها، و إلّا فمجرد التقدم الرتبي

العقلي، لا يوجب حكومة الأصل الجاري في المتقدّم على الأصل الجاري في المتأخّر، مع تقارن الشكّين بحسب الوجود الخارجي.

فالحقّ في المقام: أنّ الشكوك الستّة المتقدّمة هي في عَرَض واحد بالنسبة إلى جريان الاصول، فتتساقط الاصول الشرعيّة جميعاً؛ لأجل المعارضة بسبب العلم الإجمالي، ولا فرق في ذلك بين الصور الثلاث التي ذكرها في «الكفاية».

هذا كلّه على المختار في مناط الأصل السببي والمُسبّب؛ وأنّ مجردّ التقدّم الرتبي بسبب نشوء شكّ عن شكّ لا يوجب جريان الأصل في السبب دون المسبّب.

وأمّا بناءً على كفاية مجرد ذلك- كما هو مذهب القوم- فنقول: إنّ الإشكال صحيح و وارد في الصورة الثالثة التي يتقارن فيها العلمان بحسب الزمان، وأمّا الصورة الاولى والثانية فلا يرد عليها ذلك الإشكال حتى بناءً على مذهبهم المذكور؛ وذلك لما عرفت: من أنّه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي إيجابه لحدوث تكليف على أيّ تقدير، وليس الأمر كذلك فيهما؛ لأنّه إذا علم بوقوع قطرة من الدم في إناء زيد أو في إناء عمرو، ثمّ علم بوقوع قطرة أخرى إمّا في إناء عمرو أو في إناء بكر، فالعلم الإجمالي الأوّل موجب للتكليف في طرفيه- أي إناء زيد وعمرو- وأمّا العلم الإجمالي الثاني فلا يعلم إيجابه للتكليف على أيّ تقدير؛ لأنّه على تقدير وقوع الثانية في إناء عمرو، وفرض وقوع الاولى فيه أيضاً، فلا توجب الثانية حدوث تكليف، وإنّما توجهه لو فرض وقوعها في إناء بكر، وحيث إنّ غير معلوم فلا يعلم به حدوث تكليف سوى التكليف الحادث بالعلم الأوّل، فلو خالف العلم الإجمالي الثاني؛ بأن ارتكب إناء عمرو وبكر، لم يعلم بمخالفته للتكليف بالنسبة إلى العلم الثاني، وإن كان متجرباً بارتكاب إناء عمرو؛ من حيث إنّ أحد طرفي العلم الإجمالي الأوّل، الذي هو منجز للتكليف على الفرض.

والملاقي لأحد الأطراف في الصورة الاولى، نظير إناء بكر في المثال؛ من حيث إنّ طرف للعلم الإجمالي: إمّا بنجاسته أو نجاسة الطرف، وحيث إنّ مسبوق بالعلم الإجمالي نجاسة الملاقي- بالفتح- أو الطرف المنجز للتكليف المعلوم، والأصل في كلّ واحد منهما معارض بالأصل في الآخر تعارضاً بالعَرَض؛ إذ ليس التعارض بينهما حقيقياً؛ بأن يكون مؤدّى الأصلين متناقضين؛ لاختلاف موضوعيهما، واختلاف أصالة الطهارة والحليّة بأنفسهما، فالتعارض بينهما لمكان العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع، فيتعارضان ويتساقطان تصل النوبة إلى العلم الإجمالي الثاني بنجاسة الملاقي- بالكسر- أو الطرف، وحيث إنّ ليس بينهما تعارض بالعرض أيضاً؛ لما عرفت من عدم إيجابه للتكليف المستقلّ على أيّ تقدير، فأصالة الطهارة جارية في الملاقي- بالكسر- بلا معارض.

ومما ذكرنا يظهر حال الملاقي- بالفتح- في الصورة الثانية فإنّ حاله فيها حال الملاقي في الصورة الاولى التي ذكرناها.

وأمّا الصورة الثالثة فالإشكال المذكور فيها وارد من جهة تعارض العلمين بحسب الوجود الخارجي.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدس سره ذكر لصورة وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- والطرف دون الملاقي- بالفتح- مثالين:

أحدهما: ما تقدّم.

ثانيهما: ما لو علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالي، لكن مع خروج الملاقى- بالفتح- عن محلّ الابتلاء حال حدوثه، و صار مبتلا به بعده «١».

و فصل الميرزا النائيني قدس سره بينه و بين ما لم يعدّ الملاقى- بالفتح- إلى محلّه بعد ذلك، فحكم في الأوّل بلزوم الاجتناب عنه و عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- و بعدم وجوبه في الملاقى- بالفتح- في الثاني «١».

أقول: قد تقدّم الكلام بما لا مزيد عليه في اعتبار الابتلاء في التكليف و تنجيز العلم الإجمالي، و أنّه لا يعتبر في التكليف الكليّة القانونيّة.

و على فرض اعتباره أيضاً لا بدّ من وجوب الاجتناب في هذه الصورة عن الملاقى- بالفتح- دون الملاقى- بالكسر أيضاً و ذلك لأنّ الملاقى- بالفتح- و إن كان خارجاً عن مورد الابتلاء، إلّا أنّه يجري فيه الأصل باعتبار أنّ ملاقيه مورد للابتلاء، كما أنّ التذكية من أوصاف الغنم- على ما هو التحقيق- فمع خروج الغنم عن مورد الابتلاء و الشكّ في تذكيتها و لكن قطعة من لحمها أو جلدها في مورد الابتلاء، لا مانع من جريان أصالة عدم التذكية بالنسبة إلى الغنم المذكورة؛ لأنّ جلدها مورد الابتلاء، لأنّ المستند للمنع هو لغوّة الحكم بالحرمة في الخارج عنه، و هي مفقودة فيما نحن فيه؛ لأنّ الحكم بعدم التذكية يفيد باعتبار جلدها، فيترتب عليها الأثر الشرعي، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلذا لا مانع من جريان الأصل في الملاقى- بالفتح- الخارج عن الابتلاء بلحاظ ملاقيه الذي هو مورد الابتلاء، فيعارض بأصالة الطهارة في الطرف، و يتساقطان، فتبقى أصالة الطهارة في الملاقى- بالكسر- بلا معارض.

هذا كلّه لو قلنا: بأنّ نجاسة الملاقى للنجس فرد آخر له حكم مستقلّ بوجوب الاجتناب، و أمّا لو قلنا: بأنّه ليس للملاقى- بالكسر- حكم شرعيّ مستقلّ، ففيه احتمالان:

أحدهما: ان الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس يستتبع الحكم بوجوبه عن ملاقيه حكماً شرعيّاً تبعيّاً، كما ذكره أبو المكارم ابن زهرة قدس سره «١».

ثانيهما: أنّ امثال الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس لا يتحقّق عقلاً إلّا بالاجتناب عن ملاقيه أيضاً.

فعلى الأوّل من هذين الاحتمالين يلزم وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الطرف جميعاً في جميع الصور المفروضة؛ لأنّه ليس حينئذٍ إلّا علم إجماليّ واحد إمّا بنجاسة الطرف أو الملاقى- بالفتح- و ملاقيه، فيجب الاجتناب عن جميعها.

و بعبارة اخرى: الملاقى و الملاقى طرف واحد للعلم الإجمالي.

و كذلك على الاحتمال الثاني.

و لكنّه بعيد؛ لعدم حكم العقل بذلك، فإذا شككنا في أنّ نجاسة الملاقى- بالكسر- نجاسة اخرى غير نجاسة الملاقى- بالفتح- و أنّ لكلّ واحدة منهما حكماً شرعيّاً مستقلّاً على حدة، أو أنّها ليست نجاسة مستقلة اخرى غير نجاسة الملاقى- بالفتح- و ليس لها حكم شرعيّ مستقلّ، و أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى- بالفتح- النجس، يستتبع حكماً شرعيّاً تبعيّاً بوجوب الاجتناب عن ملاقيه، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- في الصورة الاولى، و عن الملاقى- بالفتح- في الصورة الثانية، و جريان البراءة العقلية و النقلية فيهما؛ و ذلك لأنّ لو فرضنا عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس شرعاً بنحو الاستقلال، و شككنا في استتباع الحكم بوجوب

الاجتناب عن النجس لحكم تبعيٍّ بوجوب الاجتناب عن ملاقيه و عدمه، فلا مانع من جريان البراءة العقلية و النقلية في الملاقي- بالكسر- لعدم قيام حجة على وجوب الاجتناب عنه.

و ما نحن فيه كذلك؛ لعدم العلم التفصيلي بنجاسة الملاقي- بالفتح- بل وجوب الاجتناب عنه إنما هو لأجل أنه من أحد أطراف العلم الإجمالي.

فالأمر في صورة الشك المذكور دائر بين أن يكون هناك علم إجمالي واحد بنجاسة الملاقي و الملاقي أو الطرف- على فرض أن نجاسة الملاقي- بالكسر- ليست نجاسة أخرى لها حكم مستقلّ و بين أن يكون هناك علمان إجماليان أحدهما بين الملاقي- بالفتح- و الطرف، و الثاني بين الملاقي- بالكسر- أو الطرف على فرض أن يكون لملاقي النجس حكم آخر بوجوب الاجتناب مستقلّاً، و على هذا الفرض فالعلم الإجمالي الثاني غير مؤثر في التنجيز، كما تقدّم الكلام فيه.

و حيث يشكّ أن وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- على هذا النحو أو ذاك فلا حجة فيه تقتضي وجوب الاجتناب عنه؛ لعدم تأثير العلم الإجمالي الثاني على التقدير الثاني، فلا إشكال في جريان البراءة العقلية و النقلية فيه.

و من هنا ظهر الإشكال فيما ذكره المحققان النائيني «١» و العراقي «٢» في المقام: من وجوب الاحتياط و عدم جريان البراءة العقلية و النقلية؛ حيث قال الميرزا النائيني قدس سره: إنه بناءً على أن تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء لا تجري البراءتان:

أما الشرعية فلأنها فرع سببية الشك في الملاقي- بالفتح- للشك في نجاسة الملاقي- بالكسر- لتجري فيه بعد تعارضهما في الملاقي- بالفتح- و الطرف، و حيث إنه لم يحرز ذلك؛ لاحتمال وحدة نجاسة الملاقي و الملاقي و عدم تعددهما، و أن لهما حكماً واحداً، فلا مجال لجريانها في الملاقي بالكسر.

و أما البراءة العقلية فلأنها فرع انحلال العلم الإجمالي، و حيث إنه لم يحرز ذلك فلا مجال لجريانها فيه أيضاً؛ لأنّ الانحلال موقوف على أن تكون نجاسة الملاقي- بالكسر- نجاسة أخرى لها حكم مستقلّ بوجوب الاجتناب.

و قال العراقي قدس سره- أيضاً- ما مرجعه إلى ما ذكره المحقق النائيني.

و قد عرفت أن الحق جريانهما في الملاقي بالكسر.

تنبيهات

بقي هنا فروع تعرض لها الشيخ الأعظم قدس سره في التنبيهات:

التنبيه الأول: وجوب الاحتياط عند الجهل بالقبلة

قال قدس سره ما حاصله: إنه يجب الاحتياط برعاية أطراف العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبية و الموضوعية أيضاً، كالصلاة إلى أربعة جوانب عند اشتباه القبلة، و كالصلاة في ثوبين أحدهما نجس لا بعينه «١».

و نقل عن الحلّي سقوط الستر عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس و وجوب الصلاة عارياً «٢».

و عن المحقّق القمّي قدس سره: التفصيل بين الشرائط كالطهارة من الخبث، و بين الموانع كأجزاء ما لا يؤكل لحمه؛ بسقوط المانع في الثاني عند الاشتباه، دون الشرطيّة في الأوّل «٣».

و قال الميرزا النائيني قدس سره: كأنّ المحقّق القمّي قدس سره قاس باب الجهل بالموضوع على باب العجز و عدم القدرة «٤».

أقول: قياس الجهل بالموضوع على العجز و عدم القدرة لا يثمر التفصيل المذكور؛ لأنّ مقتضاه سقوط الشرطيّة و المانع كليهما؛ بناءً على اشتراط التكليف بالقدرة، فلا يكون فعليّاً في صورة العجز.

و أمّا بناءً على المختار- من أنّ العجز عذر في الامتنال لا شرط في التكليف- فالأمر أوضح في عدم اقتضاء القياس المذكور للتفصيل؛ لبقاء التكليف في صورة العجز بحاله، و إن كان معذوراً في الامتنال، كما ورد في المغمى عليه: أنّه (كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر) «١».

فالظاهر أنّ ما ذكره من التفصيل مبنيّ على ما نسب إليه: من عدم تنجيز العلم الإجمالي بقيام الأمارات و الحجج و عدم وجوب الاحتياط باجتنب الأطراف في الشبهة التحريميّة، و أنّها كالشبهة البدويّة في عدم وجوب الاحتياط «٢»، و حينئذٍ فإن كان المعلوم إجمالاً من الشرائط، كطهارة اللباس لو اشتبه الطاهر منه بالنجس، و جب إحراز تحقّق الشرط، و لا يكفي الشكّ في تحقّقه، بخلاف الموانع، فإنّه لا يجب إحراز عدمها، بل يكفي مجرد الشكّ؛ بناءً على انحلال التكليف عرفاً، كما تقدّم سابقاً.

التنبيه الثاني: في كيفية النية لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات

إذا كان المعلوم بالإجمال عباديّاً- يفتقر امتثاله إلى النية و القرية- فلا بدّ من الاحتياط بأن ينوي عند الإتيان بكلّ واحد من الأطراف فعلها احتياطاً؛ لإحراز الواجب العبادي الواقعي، و يقصد فعل التكليف العبادي المعلوم إجمالاً- المرّد بين الأطراف- تقرّباً إليه تعالى، فيجب العزم حين الإتيان بطرفٍ منها على الإتيان بباقي الأطراف أيضاً؛ إذ النية المذكورة لا تتحقّق بدونه، فإنّ من قصد الاقتصار على أحد الأطراف فقط، ليس قاصداً لامتنال الواجب الواقعي على كلّ تقدير، بل على تقدير المصادفة للواقع.

و أمّا الشاكّ بدوّاً في وجوب شيء فيكفيه قصد احتمال الأمر «١».

و أورد عليه الميرزا النائيني قدس سره: بأنّه لا فرق بين الشبهة البدويّة و المقرونة بالعلم الإجمالي في ذلك؛ إذ كما أنّ فعل محتمل الوجوب في الشبهة البدويّة إنّما هو بداعي احتمال الأمر، فكذلك الإتيان بكلّ واحدٍ من أطراف المقرونة بالعلم الإجمالي، فإنّه بداعي احتمال انطباق الواجب الواقعي على هذا الطرف أو ذاك، فهو أيضاً منبعث عن احتمال الأمر، لا الأمر المعلوم بالإجمال، فيكفي قصد احتمال الأمر «٢».

أقول: ما ذكره قدس سره- من كفاية الإتيان بقصد احتمال الأمر- حقّ؛ لعدم الدليل على وجوب ما زاد على أصل النية و القرية و الخلوص في العبادات، لكنّ ما ذكره:

من عدم انبعاث الآتي بأطراف المعلوم بالإجمال عن الأمر المعلوم، غير صحيح؛ للفرق بين الآتي بالشبهة البدويّة و بين الآتي بأحد أطراف العلم الإجمالي؛ لتحصيل الموافقة الاحتماليّة فقط، و بين الآتي بقصد الموافقة القطعيّة، فإنّ

الأول لا ينبعث إلّا عن احتمال الأمر، لكن الثاني و الثالث منبعثان عن الأمر المعلوم؛ بحيث لو لم يكن عالماً به لما أتى به أصلاً، نعم هو مع احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف.

و أمّا ما يظهر من بعضهم: من أنّ الآتي بأحد أطراف المعلوم بالإجمال، مع العزم على عدم الإتيان بسائر الأطراف متجرّ يستحقّ العقوبة لذلك «١».

ففيه: أنّ التجري ليس بالإتيان بهذا الطرف، بل بترك سائر الأطراف.

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً

لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً، كالظهر و العصر عند اشتباه القبلة المردّدة بين الجهات الأربع، أو القصر و الإتمام عند الجهل بالمسافة الشرعيّة، فهل يجب الإتيان بجميع احتمالات المتقدّم، فيأتي بالظهر إلى الجهات الأربع، قصراً و تماماً، ثمّ يصلّي العصر إلى الجهات، أو لا يجب ذلك، فيصلّي الظهر و العصر إلى جهة، ثمّ يصلّيها إلى جهة أخرى ... و هكذا، فيكفي أن يأتي واحد من احتمالاتها عقيب الظهر في كلّ واحدٍ منها؟ و جهان «٢».

فهنا مقامان من البحث:

الأول: في أنّه هل للامتنال مراتب أربع: الامتنال العلميّ التفصيليّ، و العلميّ الإجماليّ، و الظنّي بالظنّ المعتبر، و الاحتماليّ، فلا يكفي اللاحق في كلّ منها مع إمكان السابق، أو أنّه لا يعتبر ذلك، بل يكفي الامتنال الإجمالي مع إمكان الامتنال العلميّ التفصيليّ؟

الثاني: أنّه لو قلنا بعدم كفاية الامتنال الإجمالي مع إمكان الامتنال التفصيليّ، هل يتفرّع عليه وجوب الإتيان بجميع احتمالات المتقدّم إلى الجهات، ثمّ الأخذ بمحتملات المتأخّر، أو أنّه لا يتفرّع عليه ذلك و إن قلنا به؟

أمّا المقام الأول: فقد عرفت كفاية الامتنال الإجمالي مع إمكان التفصيليّ منه؛ و ذلك لأنّه لا يدعو الأمر إلّا إلى متعلّقه، فإن تعلّق بنفس الطبيعة المطلقة فهو يقتضي كفاية إيجادها بأيّ وجه اتّفق، و لا يشترط في الامتنال شيء آخر، إلّا أنّه قام الدليل على اعتبار النية و القرية و الإخلاص في العبادات، و أمّا قصد عنوان الطاعة أو الأمر فلم يقدّم عليه دليل من الخارج، و الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة لا يدعو إلّا إليهما، و مقتضى ذلك كفاية الامتنال الإجمالي.

و أمّا المقام الثاني: فهو لو فرضنا وجوب الامتنال التفصيليّ مع الإمكان فذهب الميرزا النائيني قدس سره: إلى أنّه يتفرّع عليه وجوب الإتيان بجميع احتمالات الظهر أوّلاً فيما نحن فيه، ثمّ الأخذ بإتيان احتمالات العصر، لأنّه يجب إحراز الترتيب بينهما حين الإتيان بصلاة العصر، و لا يكفي حصول العلم به بعده، و مقتضاه ما ذكر.

ثمّ استشكل عليه: بأنّه لا فرق بين الإتيان بجميع احتمالات الظهر، ثمّ الأخذ بمحتملات العصر، و بين الإتيان بصلاة الظهر و العصر إلى جهة ثمّ الإتيان بهما إلى جهة أخرى و هكذا إلى تمام الجهات، فإنّه على كلّ حال لا يعلم بوقوع العصر عقيب الظهر حين الإتيان بمحتملات العصر، فإنّه حين الإتيان بكلّ واحدٍ من احتمالات العصر في الصورة الأولى أيضاً لا يعلم بذلك؛ لاحتماله أنّ القبلة غير تلك الجهة، فيحتمل أن لا تكون هذه صلاة العصر، و إنّما يعتبر الترتيب بين الظهر و العصر المأمور بهما واقعاً و في نفس الأمر.

و أجاب: بأنَّ الفرق بينهما في غاية الوضوح؛ لأنَّه عند تأخير جميع احتمالات العصر عن جميع احتمالات الظهر يعلم- حين الإتيان بكلِّ واحد من احتمالات العصر- أنَّ الصلاة المأتيَّ بها واقعة عقيب صلاة الظهر واقعاً و إن لم يعلم بأنَّها عصر واقعيّ، إلَّا أنَّه لمكان الجهل بالقبلة، لا لمكان الجهل بالترتيب «١». انتهى ملخصاً.

أقول: لا إشكال في أنَّ الترتيب إنّما يعتبر بين الظهر و العصر الواقعيَّين، و تحقُّقه يتوقَّف على فعل ظهر، و فعل عصر، و تقدّم الأوَّل على الثاني؛ بحيث لو أخلَّ بواحدٍ من هذه الامور الثلاثة لما تحقَّق الترتيب، و حينئذٍ فإن أتى بجميع احتمالات الظهر، ثمَّ أتى بواحد من احتمالات العصر، فهو لا يعلم بتحقُّق الترتيب بين الظهرين و تقدّم الظهر على العصر؛ لأنَّ التقدّم و التأخّر متضايقان؛ لا يعقل تحقُّق وصف التقدّم بدون تحقُّق التأخّر، فلو لم يكن ما أتى به- من أحد احتمالات العصر- عصرًا واقعيًّا؛ لاحتمال أنَّ القبلة غير تلك الجهة، فحين الإتيان بهذا المحتمل للعصر لا يعلم بتحقُّق الترتيب بين الظهرين و تقدّم الظهر على العصر؛ لما عرفت من توقُّفه على العصر الواقعيّ.

و بالجملة: الشكُّ في القبلة ملازم للشكِّ في حصول الترتيب، لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر، فلا ينفع تقديم جميع احتمالات الظهر.

فالحقُّ عدم وجوب تقديم جميع احتمالات الظهر على احتمالات العصر، و إن قلنا بوجوب الامتثال التفصيلي و تقدّمه على الامتثال الإجمالي.

الفصل السادس في دوران الواجب بين الأقلِّ و الأكثر

و قبل الخوض في البحث لا بدّ من تقديم أمرين:

الأمر الأوَّل: الكثرة الاستقلالية و الارتباطية

أنَّ الأقلِّ و الأكثر: إمَّا استقلاليَّان، و إمَّا ارتباطيّان.

و المناط في الاستقلاليّ: هو أن يكون هناك موضوعان تعلّق بكلِّ واحدٍ منهما غرض مستقلٌّ عن الآخر؛ بحيث يمكن تحصيل أحدهما بدون الآخر، كما لو دار الأمر في الدّين بين دينار أو دينارين.

و بعبارة اخرى: كلّ واحد من الأقلِّ و الأكثر في الاستقلاليّين موضوع لحكم مستقلٍّ غير حكم الآخر، كالحكم بوجوب إكرام زيد، أو زيد و عمرو؛ سواء تعلّق بكلِّ واحدٍ منهما أمر مستقلٍّ، أو أمر واحد منحلٌّ إلى أمرين أو أكثر، و مثل «أكرم كلّ عالم»، بخلاف الأقلِّ و الأكثر الارتباطيّين، فإنَّ الموضوع و الحكم و الغرض فيهما واحد.

و ظهر بذلك عدم صحّة ما ذكره المحقّق العراقي؛ حيث إنَّه ذكر: أنَّ الفرق بينهما إنّما هو في كيفيّة تعلّق الأمر، و أنَّ الأمر إن كان واحداً فهو ارتباطيّ، و إلَّا فاستقلاليّ «١»؛ و ذلك لما عرفت من أنّهما متممايزان في رتبة سابقة على تعلّق الأمر.

و أيضاً الفرق بينهما: هو أنَّ الأقلّيّة و الأكثريّة أمران يعتبرهما المكلف في الاستقلاليّين، و إلَّا فليس الأقلِّ فيهما أقلِّ لأكثر واقعاً، بل هما موضوعان مستقلّان في نفس الأمر، بخلاف الارتباطيّين، فإنَّهما في نفس الأمر كذلك؛ يعني الأقلِّ منهما أقلِّ للأكثر واقعاً.

و ظهر أيضاً ممّا ذكرناه محطّ البحث في الارتباطيّين: و هو أن يكون الأقلّ لا بشرط بالنسبة إلى الأكثر؛ بحيث لو أتى بالأكثر، و كان الواجب واقعاً هو الأقلّ، حصل الامتثال بالنسبة إليه، بخلاف ما لو اعتبر الأقلّ بشرط لا عن الأكثر، و فرض أنّ الواجب واقعاً هو الأقلّ، فإنّهما حينئذٍ كالمتباينين.

و ظهر أيضاً: أنّه لا وجه لوجوب الاحتياط في الاستقلاليّين؛ لأنّ الشكّ في الأكثر بدوّي، كسائر الشبهات البدوية، فهو مجرى أصالة البراءة العقلية و النقلية.

الأمر الثاني: في بيان أقسام الأقلّ و الأكثر الارتباطيّين

فإنّهما إمّا من قبيل الكلّ و الجزء الخارجيّين، و إمّا من قبيل الكلّ و الجزء العقليّين الانحلاليّين، مثل: الرقبة و الرقبة المؤمنة؛ حيث إنّ الإيمان ليس جزءاً خارجياً بل عقليّ، و إمّا من قبيل الشرط و المشروط، مثل: الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، و إمّا في متعلّق التكليف، و إمّا في موضوعه، و إمّا في الأسباب و المحصّلات الشرعيّة أو العقلية أو العاديّة، و إمّا من قبيل الجنس و النوع، و إمّا من قبيل الحصّة و الطبيعة.

فذهب المحقّق العراقي قدس سره: إلى خروج هذا القسم الأخير عن محطّ البحث، و مثّل له بما إذا دار الأمر بين إكرام زيد و بين وجوب إكرام طبيعة الإنسان؛ بناءً على ما زعمه من تضمّن الفرد حصّة من الطبيعة، فزيد في المثال متضمّن لحصّة من طبيعة الإنسان؛ معلّلاً خروجه: بأنّه يعتبر في المقام بقاء الأقلّ على حقيقته المطلقة في ضمن الأكثر، و ليس حقيقة الإنسان بإطلاقها باقية في ضمن الحصّة، و لذا لا تصدق هذه الحصّة من الإنسان على سائر الأفراد مثل عمرو و بكر «١».

أقول: لو اعتبر ذلك في هذا المقام، لزم خروج الجنس و النوع أيضاً عن محطّ البحث؛ لأنّ الحقيقة الإطلاقيّة للحيوان ليست باقية في ضمن الناطق و الناهق مثلاً، و كذلك المطلق و المقيد، فلو دار الأمر بين وجوب إكرام الإنسان أو إكرام الإنسان الأبيض، فإنّ الحقيقة الإنسانيّة ليست باقية في ضمن الإنسان الأبيض بإطلاقها، و لذا لا يصدق الإنسان الأبيض على الإنسان الأسود، و المثال المذكور- أي النوع و الشخص- و إن كان خارجاً عن البحث، لكن لا لما ذكره، بل لأجل أنّه يعتبر أن تكون الطبيعة التي في ضمن الأكثر ذا أمر ضمنيّ على فرض وجوب الأكثر، فلو علم إمّا بوجوب إكرام الحيوان أو الإنسان، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لعدم الأمر الضمني بإكرام الحيوان في ضمن الإنسان على تقدير وجوب إكرامه، بخلاف ما لو علم إمّا بوجوب إكرام الحيوان أو الحيوان الناطق؛ لأنّ الحيوان الذي في الأكثر هو طبيعة الحيوان مع قيد.

مضافاً إلى أنّ الأمر في المثال الذي ذكره لم يتعلّق بالمطلق بوجه، و على فرض كون الواجب هو إكرام زيد لم تقم حجة على وجوب المطلق، مع أنّ محطّ البحث هو ما إذا كان القليل قليل ذلك الكثير.

حول الأقوال في الأقلّ و الأكثر بحسب الأجزاء

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا القسم الأوّل؛ أي الشكّ في الأقلّ و الأكثر بحسب الأجزاء الخارجية، كما لو تردّد الأمر في أجزاء الصلاة بين التسعة و العشرة بزيادة الاستعاذة- مثلاً- ففي جريان البراءة العقلية و الشرعيّة بالنسبة إلى الأكثر، أو عدم جريانهما، أو التفصيل بين البراءة العقلية، فلا تجري، و بين الشرعيّة، فتجري، أقوال.

و الحقّ: هو القول الأوّل.

و توضيحه- على وجهٍ تندفع الإشكالات الواردة عليه- يحتاج إلى بيان امور:

الأمر الأول: أنّ المركّبات الاعتباريّة- مثل الصلاة المركّبة من أجزاء- نظير المركّبات الحقيقيّة في أنّه كما أنّ الأجزاء في المركّبات الحقيقيّة- كالعقيق و نحوه من المعادن- ليست باقية على فعليّتها الأوليّة، بل طرأت عليها فعليّة أخرى غير الصورة الفعلية للأجزاء، كذلك مثل الصلاة المركّبة من الركوع و السجود و غيرهما في عالم الاعتبار و اللحاظ.

الأمر الثاني: أنّ المتبادر إلى أذهان المكلفين من مثل الصلاة في مقام الامتثال، هو نفس الماهيّة المأمور بها أوّلًا، ثمّ ينتقل إلى لحاظ أجزائها كلّ واحدٍ منها، بخلاف ذلك في نظر الأمر و لحاظه من الموالي العرفيّة، فإنّه يلاحظ كلّ واحدٍ من الأجزاء أوّلًا، ثمّ يلاحظ أنّ لمجموعها مصلحة- مثلاً- فيأمر بالمركّب منها لقيام الغرض به.

الأمر الثالث: أنّ الأمر المتعلّق بنفس المركّب واحد لا يدعو إلّا إلى نفس هذا المركّب، فهنا أمرٌ واحد متعلّق بأمر وحدانيّ في اللحاظ، فيبعث المكلف و يدعوه إليه، لا أوامر متعدّدة و أبعث و دعوات متعدّدة حسب تعدّد الأجزاء؛ تعلّق كلّ واحدٍ منها بجزء؛ بأن يتعلّق بكلّ جزءٍ أمرٌ، لكن حيث إنّ هذا المركّب منحلٌّ إلى الأجزاء، بل هو عين الأجزاء الكثيرة، لكن في لباس الوحدة و لحاظها، كما أنّ الأجزاء الكثيرة عين ذلك الواحد بحسب اللحاظ في لباس الكثرة، فالأمر و البعث إلى هذا المركّب أمرٌ و بعثٌ إلى هذه الأجزاء، و الدعوة إليه عين الدعوة إلى الأجزاء، فداعويّة الأمر إلى المركّب هي داعويّته إلى الأجزاء بعينها، لا أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينبسط على أجزائه؛ بأن يتعلّق بكلّ جزءٍ منه جزء من الأمر؛ سواء قلنا:

إنّ الأجزاء مقدّمات داخلية؛ يعني كلّ واحد منها مقدّمة، و تعلّق الأمر الغيري بها، كما ذكره المحقّق العراقي في المقدّمات الخارجيّة «١» أم لا، فإنّ وجوب الإتيان بالأجزاء على فرض مقدّميتها الداخليّة إنّما هو بحكم العقل؛ ليتحقّق امتثال أمر المركّب، لا أنّه يترشّح من الأمر بالمركّب أمرٌ بالمقدّمات.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه إنّما يدعو إلى الأجزاء التي هو مشتمل عليها، لا إلى أمر خارج عنه.

الأمر الرابع: أنّ ما ذكرنا: من أنّ دعوة الأمر إلى المركّب دعوة إلى الأجزاء، إنّما هو فيما إذا علم جزئيّته، و أمّا لو شكّ في جزئيّة شيءٍ للمأمور به فلا يدعو الأمر إليه؛ لعدم قيام الحجّة على وجوب الإتيان به، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بل الأمر كذلك و إن قلنا: بأنّ وجوب الأجزاء عقليّ من باب المقدّميّة.

و بالجملة: قد عرفت أنّ الصلاة المأمور بها و إن لاحظها الأمر بعنوان وحدانيّ حين الأمر بها، لكن عرفت أيضاً في الأمر الثالث أنّها عين الأجزاء و الكثرات في لحاظ الوحدة، فالأمر المتعلّق بها متعلّق بالأجزاء، فمرجع الشكّ في جزئيّة شيءٍ للمأمور به إلى الشكّ في اعتبار المولى هذا الجزء في المركّب مع سائر الأجزاء التي تنحلّ الصلاة إليها، و لم تقم حجّة على وجوبه، فأصالة البراءة فيه محكّمة، و الفرض صدق الصلاة على المأتيّ به من سائر الأجزاء المعلومة؛ بناءً على القول بالأعمّ، كما هو مبنى البحث في الأقلّ و الأكثر.

الإشكالات على جريان البراءة العقلية عن الأكثر

و بهذا البيان يظهر اندفاع بعض الإيرادات الواردة على جريان البراءة العقلية فيه:

الإشكال الأول: أنّ مرجع الشكّ في الأقلّ و الأكثر إلى المتباينين؛ و ذلك لأنّ الأمر حينئذٍ دائرٌ بين تعلّق الأمر بصورة مركّبة من الأجزاء التسعة- مثلاً- و بين تعلّقه بصورة مركّبة من أجزاء عشرة، فإنّ الصورة المركّبة من الأجزاء التسعة

غير الصورة المركبة من الأجزاء العشرة، و حينئذٍ فلا بد من الاحتياط بتكرار الصلاة حتّى يُعلم بفراغ الذمّة عن التكليف المعلوم إجمالاً بينهما، فهذا الإشكال لا اختصاص له بالبراءة، بل يرد على القول بالاشتغال أيضاً؛ لأنّ المراد بالاشتغال هنا هو الحكم بوجوب الإتيان بالأكثر، و كفايته عن الأقلّ لو كان هو الواجب واقعاً، لا تكرار الصلاة.

بيان الاندفاع: أنّك قد عرفت أنّ الصلاة ليست عبارة عن عنوان مغاير للأجزاء، بل هي نفس الأجزاء المنحلّة إليها، و الأمر بالصلاة أمر بها بعينه، فالأجزاء المعلومة واجبة الإتيان؛ للعلم بتعلّق الأمر بها، و أمّا الجزء المشكوك فلم يعلم الأمر به، و لم يقدّر حجة على وجوبه، فلا وجه للحكم بوجوبه.

الإشكال الثاني: ما نقل الميرزا النائيني قدس سره «١» نسبته إلى صاحب الحاشية (الشيخ محمد تقي الأصفهاني قدس سره) و إن كان الظاهر أنّ ذلك غير ما ذكره هو؛ و هو أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ لا ينحلّ العلم الإجمالي به؛ لتردّده بين المتباينين، فإنّ لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط، فالتكليف بالأقلّ إنّما هو لا بشرط عن الزيادة، و مع تعلّق التكليف بالأكثر فالتكليف بالأقلّ إنّما هو بشرط شيء، و هو انضمام الجزء العاشر- مثلاً- إليه، فالتكليف بالأقلّ ملحوظاً لا بشرط، مابن له ملحوظاً بشرط انضمام جزء آخر إليه، فوجوب الأقلّ مردّد بين المتباينين، فالتكليف إذا لوحظ لا بشرط فمقتضاه كفاية الإتيان به، و إن لوحظ بشرط انضمام الجزء الآخر فلا يكفي الإتيان به بدونه، فامتناله أيضاً يختلف حسب اختلاف متعلّق الوجوب.

و بالجملة: مرجع الشكّ في الأقلّ و الأكثر إلى المتباينين تكليفاً و امتثالاً «١».

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّه لا معنى لجعل التكليف لا بشرط أو بشرط شيء؛ لعدم تصوّر هذه الاعتبارات فيه، فإنّ له ليس إلّا البعث نحو الفعل، فالأولى تبدّله بمتعلّقه؛ بأن يقال: إنّ متعلّقه قد يعتبر لا بشرط، و قد يعتبر بشرط شيء.

و حينئذٍ نقول: الأمر في المقام ليس دائراً بين تعلّقه بالماهية بشرط شيء أو اللابشرط لما عرفت من أنّ الأمر فيه متعلّق بالصلاة المنحلّة إلى أجزاء متردّدة بين القليلة و الكثيرة في عرض واحد، و التعبير المذكور في الإشكال يوهّم أنّ تعلّق التكليف بالأقلّ؛ دائر بين أخذه بنحو اللابشرط أو بشرط شيء، و هو ليس بصحيح.

و ثانياً: على فرض تسليم ما ذكره من الدوران بين الماهية لا بشرط و الماهية بشرط شيء، فالماهية لا بشرط لا تُباين الماهية بشرط شيء، فإنّ معنى الدوران المذكور هو الشكّ في أنّ متعلّق التكليف ذات الأقلّ أو ذات الأكثر، لا الأقلّ مع اعتبار اللابشرطية أو البشروطية الشئئية.

و بالجملة: إنّما يصحّ ما ذكره لو كان اللابشرط و البشروط شيء قسمين متباينين؛ بأن اعتبرنا بنحو الموقومية، لكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ المراد من اللابشرط هو عدم اعتبار شيء الذي يجتمع مع ألف شيء؛ أي اللابشرط المقسمي المقسم للأقسام الثلاثة، و لا مباينة بين المقسم و الأقسام، و ما نحن فيه نظير دوران الأمر بين المقسم و أحد أقسامه، و حينئذٍ فلو دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر، ينحلّ العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ و الشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر.

نعم لو دار الأمر بين التكليفين- لا بين متعلّقيهما صحّ ما ذكره من عدم الانحلال، لكن عرفت أنّه ليس كذلك.

مضافاً إلى أنّ ما ذكرناه مماشاة معه في هذه التعبيرات، وإلّا فلا ارتباط لما نحن فيه بقضيّة اللّابشرط و البشرط شيء أصلاً، فإنّ التحقيق ما تقدّم: من أنّ الأمر متعلّق بالصلاة المنحلّة إلى أجزاء عديدة بعضها معلوم اعتباره، و بعضها مشكوك فيه، و لم يعلم أنّ الأمر اعتبره في اللحظ حين الأمر أو لا، فينحلّ حينئذ العلم الإجمالي:

إلى العلم التفصيلي بوجوب الأجزاء المعلومة، و الشكّ البدويّ بالنسبة إلى الغير المعلومة، فلا يدعو الأمر المتعلّق بالصلاة إليها.

و ثالثاً: أنّ هذا الإشكال يستلزم تكرار الصلاة بالإتيان بالأقلّ تارةً و الأكثر أخرى، كما هو مقتضى دوران الأمر بين المتباينين، لا وجوب الأكثر فقط، و لا يلتزم به المستشكل و لا الفائلون بالاشتغال في الأقلّ و الأكثر.

ثمّ إنّّه أجاب الميرزا النائيني قدس سره عن الإشكال بما لا يخلو عن مسامحة و إن كان قريباً ممّا ذكرناه، لو لا بعض التعبيرات التي نقلها المقرّر لبحثه، فإنّه قدس سره ذكر ما ملخصه:

أنّ الماهيّة لا بشرط و الماهيّة بشرط شيء ليسا من المتباينين اللّذين لا جامع بينهما فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد بل من تقابل العدم و الملكة فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء إليها؛ بحيث يؤخذ العدم قيداً لها، و إلّا رجعت إلى الماهيّة بشرط لا، بل معنى الماهيّة لا بشرط هو عدم لحاظ شيء معها، و ليست هي مباينة بالهويّة للماهيّة بشرط شيء؛ ليدور الأمر فيهما بين المتباينين «١».

فإنّ ظاهر كلامه أنّه لا جامع بين الضدّين، و هو فاسد، فإنّ مطلق اللون جامع بين السواد و البياض المتضادّين.

و أمّا ما ذكره: من أنّ بينهما تقابل العدم و الملكة، ففيه: أنّه على تقدير ذلك فلازمه الاحتياط بالتكرار؛ لرجوعه إلى دوران الأمر بين المتباينين؛ لأنّ العدم و الملكة متقابلان، كما لو دار الأمر بين وجوب إكرام الكوسج و بين وجوب إكرام الملتحي.

ثمّ إنّ الجامع بين الماهيّة لا بشرط و بين الماهية بشرط شيء ليس هو الماهيّة بنحو اللّابشرط المقسمي، فإنّ الماهيّة اللّابشرط التي لم يعتبر فيها شيء إن اريد من عدم الاعتبار عدم الاعتبار بنحو السلب البسيط، لا لحاظ عدم الاعتبار معها، فهو عين اللّابشرط المقسمي، و لا يعقل أن يكون جامعاً بين نفسه و بين أحد الأقسام، و إن أراد بعدم الاعتبار عدمه بنحو الإيجاب العدولي، فهو خلاف ما صرح هو به: من أنّ معناه عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم.

و بالجملة: ما وقع في كلامه من بعض التعبيرات لا يخلو عن الإشكال.

الإشكال الثالث: إنّ الأمر في ما نحن فيه دائر في الأقلّ بين الوجوب النفسيّ الذي يترتب على تركه العقاب؛ على تقدير أنّه الواجب واقعاً دون الأكثر، و بين الوجوب الغيري الذي لا يترتب على تركه العقاب؛ على تقدير وجوب الأكثر واقعاً المترتب على تركه العقاب، لا على ترك الأقلّ؛ لأنّ وجوبه حينئذ غيريّ من باب المقدّميّة للواجب، و العقل يحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان بالأكثر؛ لعدم المؤمّن من العقوبة المعلومة إجمالاً على هذا الفرض، و لا يتحقّق المؤمّن منها إلّا بإتيان الأكثر.

و فيه: أوّلاً: أنّا لا نسلّم دوران الأمر في الأقلّ بين ما ذكره؛ و ذلك لأنّ المركّب- سواء الاعتباري منه، أم الحقيقي- يوجد بوجود جميع الأجزاء، و ينعدم بانعدام كلّ جزء من أجزائه، كما ينعدم بانعدام جميع الأجزاء، لا أنّ انعدام كلّ جزء يستلزم انعدامه، بل انعدامه بعين انعدام الجزء، و ليس له إلّا عدم واحد يتحقّق تارةً بانعدام كلّ، و أخرى بانعدام كلّ

جزء من أجزائه، و حينئذ فلو علم بجزئية عدّة أجزاء له، و شكّ في جزئية شيء له و عدمها، فيعلم حينئذٍ بانعدام المركّب عند انعدام الأجزاء المعلومة جزئيتها له، و يشكّ في انعدامه بترك ما شكّ في جزئيتها له، فيشكّ في استحقاقه للعقوبة بترك هذا المشكوك؛ لعدم قيام حجة على وجوبه و جزئيتها، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الأجزاء المعلومة التي هي عبارة عن الأقلّ، و هو معنى انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ، و الشكّ البدويّ في وجوب الزائد عليه، و ترتّب العقاب على ترك الأقلّ «١».

و ثانياً: سلّمنا أنّ وجوب الأجزاء غيريّ من باب المقدّمة، لكن المفروض أنّ التكليف بالنسبة إلى الأقلّ معلوم و إن لم يعلم بترتّب العقوبة على تركه، لكن الذي هو سبب التنجيز، و حجة و يصحّ العقوبة عليه، هو العلم بالتكليف و إن لم يعلم بالعقوبة، و لا أثر للعلم بترتّب العقوبة و عدمه أصلاً، فإنّ المنطوق هو العلم بالتكليف، فلو فرض علمه بوجوب شيء، و لم يعلم بترتّب العقوبة على تركه، أو علم بعدمها، و لكنّه ممّا يترتّب عليه العقاب في الواقع، فهو مستحقّ للعقوبة المذكورة، و لا أثر لجهله بها في استحقاقها مع العلم بالتكليف، و كذلك لو زعم أنّ العقوبة المترتبة عليه كذا، و كانت في الواقع غير ما زعمه، فإنّه يترتّب عليه ما هو الواقع.

و بالجملة: لا دَخْل للعلم بالعقوبة و عدمه في المقام ممّا علم فيه بالتكليف، بل الملاك في تنجيز التكليف هو العلم به أو قيام الحجة عليه، و حينئذٍ فالمفروض في المقام أنّه يعلم بوجوب الأقلّ و إن لم يعلم بترتّب العقاب عليه، بل يحتمل ذلك، و لا مؤمّن منها؛ لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان فيما علم بالتكليف من المقام و أمثاله، فالحجة قائمة على وجوب الأقلّ دون الأكثر، فالعقاب عليه- أي الأقلّ- عقاب بلا بيان، و هو معنى الانحلال.

الإشكال الرابع: إشكال آخر على القول بالبراءة و انحلال العلم الإجمالي، و قد قرّر بتقريبات:

الأول: أنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف؛ لأنّ القطع باشتغال الذمّة يقتضي الفراغ اليقيني، و لا يكفي الفراغ الاحتمالي إلّا في التكليف الاحتمالي، لا التكليف اليقيني، فإنّه يقتضي الفراغ و الامتثال اليقيني؛ لتنجز التكليف بالعلم به و لو إجمالاً؛ لتمام البيان الذي يترتّب عليه صحّة العقوبة عليه، و حينئذٍ فلا يجوز في ما نحن فيه الاقتصار على الأقلّ؛ للشكّ معه في امتثال التكليف المعلوم ثبوته، و العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه بنحو اللابشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقلّ و الأكثر، و مثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال؛ لأنّه يستلزم أن يوجب العلم الإجمالي بانحلال نفسه.

الثاني: هو أنّه و إن علم تفصيلاً بوجوب الأقلّ و الشكّ البدويّ بالنسبة إلى الأكثر- أي الجزء المشكوك وجوبه- و أنّ العقاب عليه عقاب بلا بيان؛ إلّا أنّ هنا جهة أخرى تقتضي التنجيز و استحقاق العقاب على ترك الخصوصية- على تقدير تعلّق التكليف بها- و هي احتمال الارتباطية و قيدية الزائد للأقلّ، فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز و استحقاق العقاب عقلاً، فإنّه لا دافع لهذا الاحتمال، و ليس من وظيفة العقل رفع القيدية و لا وضعها، بل هما من وظيفة الشارع، فيبقى حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف. انتهى.

و هذان الوجهان ذكرهما الميرزا النائيني على ما في تقارير درسه «١».

الثالث: ما تُسبب إلى صاحب الفصول قدس سره: و هو أنّه و إن علم بوجوب الأقلّ تفصيلاً، لكنّه مع الاقتصار عليه يشكّ في سقوط التكليف المعلوم في البين؛ لاحتمال أن يكون وجوب الأقلّ ضمناً لا يسقط به التكليف المعلوم «٢». انتهى.

و ملخص الوجوه الثلاثة: هو أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، و لا تحصل إلّا بالإتيان بالأكثر.

لكن يرد على الوجه الأول: أنّه قدس سره قد اعترف- في جواب ما نسب إلى صاحب الحاشية- بأنّ الماهية اللابشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بنحو الإيجاب العدولي، بل عدم اللحاظ بنحو السلب البسيط، و معه لا يعقل العلم الإجمالي في المقام حينئذٍ، فإنّ الأقلّ اخذ بنحو اللابشرط بهذا المعنى، و هو عبارة عن نفس الطبيعة و ذات الأقلّ، و لا معنى للعلم الإجمالي بتعلّق التكليف بنفس الطبيعة أو بالطبيعة المقيدة، فإنّ ليس من العلم الإجمالي، بل هو علم تفصيليّ بوجوب الأقلّ و شكّ بدويّ بالنسبة إلى الأكثر؛ لأنّه لا بدّ في العلم الإجمالي من بقاء الإجمال في النفس بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين؛ بأن لا يعلم بأنّ هذا واجب أو ليس هو بواجب بل ذاك، مع العلم بأحدهما، كما في المتباينين، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لعدم بقاء الإجمال في النفس بالنسبة إلى الأقلّ- أي ذات الطبيعة و طبيعته اللابشرط فإنّه معلوم تفصيلاً. نعم لو اخذ اللابشرطيّة قيداً للطبيعة- أي الأقلّ بنحو الإيجاب العدولي- صحّ ما ذكره؛ لإمكان العلم الإجمالي بتعلّق التكليف بالطبيعة إمّا مع هذا القيد أو ذاك؛ لبقاء الإجمال في كلّ واحد من طرفي التردد، لكنّه قدس سره صرّح بخلاف ذلك.

و أمّا الوجه الثاني الذي ذكره فيه: أنّه كما أنّ العقاب بالنسبة إلى الجزء المشكوك بلا بيان- لأنّ الشكّ فيه بدويّ- فكذلك بالنسبة إلى قيد الارتباطيّة، فإنّه لم تقم عليه حجة و لا دليل، فالعقاب عليها أيضاً بلا بيان.

و من هذا البيان يظهر الجواب عمّا نسب «١» إلى صاحب الفصول قدس سره، فإنّ التكليف إنّما ينتجّ لو علم به، أو قامت عليه حجة معتبرة، و الذي يجب الإتيان به، و يصحّ العقاب عليه، هو المعلوم وجوبه، و أمّا الزائد عليه فلم تقم عليه حجة ليتجنّز، فلو كان الواجب في الواقع هو الأكثر في نفس الأمر، فهو معذور في تركه؛ لعدم العلم به، و لم تقم حجة عليه.

الإشكال الخامس: و من الإشكالات ما ذكره المحقّق الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية قدس سره، و حاصله: أنّ الأمر في المقام دائر بين تعلّقه بالطبيعة المشتملة على الأقلّ و بين الطبيعة المشتملة على الأكثر، و ليست الطبيعة المشتملة على الأقلّ مندرجة في الطبيعة المشتملة على الأكثر، كما في الدّين المردّد بين الأقلّ و الأكثر؛ لقيام الدليل على الارتباط بين الأجزاء، و حينئذٍ فالتكليف بالأكثر لا يقتضي اشتغال الذمّة بالأقلّ بوجه من الوجوه، و الإتيان بالأقلّ حينئذٍ كالعدم، فاشتغال الذمّة حينئذٍ دائر بين طبيعتين وجوديتين، لا تندرج إحداها في الأخرى و إن كانت أجزاء الأقلّ مندرجة في الأكثر، فلا وجه لإجراء البراءة في تعيين أحد الوجهين.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ التكليف بالأكثر في المقام قاصر بالتكليف بالأقلّ في الجملة، فيصدق ثبوت الاشتغال على طريق اللابشرط، و حينئذٍ فيدور الأمر بين البراءة و الشغل، فيُنفى وجوبه بالأصل.

و أجاب: بأنّه ليس التكليف بالأقلّ ثابتاً على طريق اللابشرط؛ ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال و الدوران بين كونه مطلوباً بذاته، أو تبعاً للكلّ و في ضمنه، فلا يعقل جريان البراءة فيه «١».

انتهى ملخصاً.

أقول: قد عرفت أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة المنحلّة إلى الأجزاء، و هي عبارة عن نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة، و الأمر إنّما أمر بها بهذا اللحاظ، فالأمر بها أمر بالأجزاء بعينه، لا أنّ للصلاة عنواناً خاصّاً غير الأجزاء، و الأجزاء محصّلة له، و حينئذٍ فإن أراد قدس سره أنّ الأقلّ عبارة عن طبيعة و عنوان مغايرين لطبيعة الأكثر و عنوانه، فهو ممنوع، و إن أراد غير

ذلك فمقتضاه ما ذكرناه: من عدم قيام الحجّة و الدليل على وجوب الجزء الزائد على الأقلّ، و المقدار المعلوم وجوبه هي الأجزاء المعلومّة التي هي عبارة عن الأقلّ.

الإشكال السادس: ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر يمكن تقريبه بوجوه:

الأول: أنّ العلم بوجوب الأقلّ على أيّ تقدير، موقوف على وجوب الأكثر على تقدير تعلّق الأمر به واقعاً؛ لدوران وجوب الأقلّ بين النفسي و الغيريّ من باب المقدّمة على تقدير وجوب الأكثر، و الحكم بعدم وجوب الأكثر يستلزم الخلف.

الثاني: أنّه يلزم من وجوب الأقلّ عدم وجوبه على تقدير جريان البراءة في الأكثر، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

بيان ذلك: ما عرفت من دوران أمره بين الوجوب النفسي و الغيريّ، فمع الحكم بعدم وجوب الأكثر لا يعلم وجوب الأقلّ؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً من باب المقدّمة للأكثر، و لا تجب المقدّمة عند عدم وجوب ذي المقدّمة.

و هذان الوجهان ذكرهما المحقّق الخراساني قدس سره «١».

الثالث: أنّ العلم الإجمالي المؤلّد للعلم التفصيلي؛ لكونه علّة له، و العلم التفصيلي معلولاً له يمتنع أن ينحلّ ذلك العلم الإجمالي بذلك العلم التفصيلي؛ لأنّ هذا العلم التفصيلي إنّما هو من ناحية ذلك العلم الإجمالي، فكيف يمكن بقاء المعلول مع زوال علّته؟! فانحلال العلم الإجمالي مستلزم لزوال العلم التفصيلي أيضاً «٢».

و لكن لا يخفى أنّ هذه التقريبات الثلاثة إنّما تتمّ لو قلنا: بأنّ وجوب الأجزاء غيريّ من باب المقدّمة الداخلية، و قد عرفت فساد ذلك، و أنّ وجوب الأجزاء نفسيّ بعين وجوب الكلّ، و الأمر المتعلّق بها أمرٌ بها، و لا أمر سواه متعلّق بالأجزاء، و حينئذٍ فالوجوه الثلاثة غير صحيحة.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم قدس سره ذكر في ضمن كلامه وجهاً آخر للاحتياط: و هو أنّه لا ريب في أنّ الأحكام الشرعيّة مبتنية على المصالح و المفاسد في متعلّقاتها- كما هو مذهب العدليّة- و أنّها لغرض يترتّب عليها، و حينئذٍ فإمّا أن نقول: بأنّها من قبيل العنوان للمأمور به، و تعلّق الأمر بها، كما تعلّق أمرٌ آخر بالعبادة، و أنّ الواجبات الشرعيّة أُلّطاف في الواجبات العقليّة.

أو نقول: بأنّها علّة و غرض للأمر بالصلاة.

و على التقديرين يجب تحصيل العلم بحصول اللطف و الغرض، و لا يحصل إلّا بإتيان كلّ ما يشكّ في مدخليّته، فيجب الإتيان بالأكثر؛ لعدم حصول العلم بحصول

تنقيح الاصول، ج ٣، ص: ٤٧٢

الغرض و اللطف إلّا بالإتيان به.

و أجاب عنه بوجهين:

و حاصل أولّهما بتوضيح منّا: هو أنّ ما ذهب إليه العدليّة من ابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح و المفاسد النفس الأمريّة، إنّما هو لدفع محذور الجُرَافِيّة في الأوامر و النواهي الشرعيّة في قبال الأشاعرة، و لا ينحصر اندفاعه بالقول بأنّ متعلّقاتها مشتملة على المصالح و المفاسد الواقعيّة، بل كما يندفع ذلك المحذور بذلك يندفع بالالتزام بتحقيق

المصلحة و المفسدة في نفس الأمر و النهي أيضاً، بل يكفي محبوبية الفعل و مطلوبيته بالذات أيضاً في اندفاعه؛ و لو لم نقل بوجود المصلحة في الأمر أو المأمور به، فإذا أمكن دفع محذور الجُزافية- الذي لأجله التزموا بابتناء الأحكام الشرعية على المصالح و المفساد بأحد الوجوه الثلاثة- لم يعلم بوجود مصلحة و مفسدة في متعلقات الأحكام حينئذٍ؛ حتّى يجب تحصيل العلم بحصوله بالإتيان بالأكثر؛ لاحتمال وجود المصلحة في الأمر، أو محبوبية الفعل و مطلوبيته ذاتاً، و نحو ذلك.

أضف إلى ذلك: أنّ الالتزام بتعلّق الأمر بالغرض الواقعي لا يُثمر شيئاً، و يتوجّه عليه إشكال الجُزافية بتعلّق أمر آخر بالعبادة.

ثانيهما: إنّما يجب تحصيل الأغراض لو كانت معلومة، و إلّا فلم يقدّم دليل خاصّ من آية أو رواية على وجوب تحصيل الأغراض الواقعية و لو لم يُعلم بها، و فيما نحن فيه لم يعلم بغرض زائداً على ما يترتّب على الأقلّ المعلوم وجوب الإتيان به، و به يحصل الغرض المعلوم بثبوته المترتّب عليه، و لا يجب أزيد من ذلك، فلو فرض وجود غرض آخر في الواقع مترتّب على الأكثر فلا يجب تحصيله؛ لعدم قيام دليل عليه، و مجرد احتمال وجوده لا يوجب تنجزه، و إلّا فلا يحصل العلم بتحقيقه و إن أتى بالأكثر أيضاً؛ لاحتمال اعتبار قصد الوجه في ترتّب المصلحة على

تنقيح الأصول، ج ٣، ص: ٤٧٣

المأتيّ به، و لا يحصل ذلك في الأكثر؛ لعدم العلم بوجوبه ليقصد ذلك «١».

الإشكال السابع: ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر أيضاً على البراءة في خصوص العبادات: و هو أنّه يعتبر في العبادات قصد عنوان الإطاعة و القرية و الجزم بالنية، و لا يمكن ذلك مع الاختصار على الأقلّ؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً من باب المقدّمية، و وجوب الأكثر نفسياً، فمع دوران الأمر في الأقلّ بين الوجوب الغيريّ و النفسي، لا يمكن قصد الوجه و الجزم بالنية و قصد الإطاعة، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر ليتمكّن من ذلك «٢». انتهى ملخصاً.

و فيه أوّلًا: أنّه لا فرق في ذلك بين صورتَي الإتيان بالأقلّ أو الأكثر؛ لأنّه كما لا يتمكّن المكلف من قصد الوجه و الإطاعة و الجزم بالنية في صورة الإتيان بالأقلّ، كذلك لا يتمكّن من ذلك في الأكثر أيضاً؛ لعدم العلم بوجوب الأكثر؛ لاحتمال أنّ الواجب هو الأقلّ خاصّة، و كما أنّه يمكن قصد القرية مع عدم العلم بأنّه هو الواجب، يمكن قصدها في الأقلّ أيضاً مع عدم العلم بأنّه الواجب خاصّة؛ لأنّه لا نغني بها إلّا أن يكون الفعل لله تعالى و رجاء لامتنال أمره، لا بدواعٍ أخرى من الشهوات النفسانية و أمثالها فلا فرق في ذلك بين الأقلّ و الأكثر.

و ثانياً: و هو الحلّ: أنّ كلّ واحدٍ من الآتي بالأقلّ و الأكثر، إنّما ينبعث عن الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»، و قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»؛ ضرورة أنّه الداعي و الباعث للمكلف إلى الإتيان بهذه الأجزاء، غاية الأمر أنّ الاختلاف إنّما هو في تشخيص الموضوع، و إلّا فكلّ واحدٍ منهما يتحرّكان إلى امتثال هذا الأمر، و ليس هنا أمر آخر متعلّق بالأقلّ أو الأكثر، و حينئذٍ نقول: ما قام الحجّة و الدليل على وجوبه هي الأجزاء المعلومة التي هي عبارة عن الأقلّ، فالأمر المتعلّق بالصلاة بعينه متعلّق بهذه الأجزاء المعلومة، لا أنّها واجبة عقلاً أو غيريّاً، و أمّا الجزء الزائد عنه فلا دليل على وجوبه، و على تقدير وجوبه واقعاً فالعقاب عليه بلا بيان و حجة.

و هذا الذي ذكرناه نظير اختلاف المجتهدين في الاجتهاد، بأن يعتقد أحدهما وجوب السورة- مثلاً- و الآخر عدم وجوبها، فإنّ كلّ واحدٍ منهما ينبعث عن الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، فكذلك فيما نحن فيه كلّ واحدٍ من الآتي بالأقلّ و الأكثر ينبعث عن الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة.

هذا كلّّه بالنسبة إلى البراءة العقليّة.

حول جريان البراءة الشرعيّة و عدمه

و أمّا البراءة الشرعيّة: ففي جريانها في الجزء المشكوك مطلقاً، و عدم جريانها كذلك، أو التفصيل بين ما لو قلنا: بأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة فلا تجري، و بين ما لو قلنا: إنّه بنحو الاقتضاء لها، كما اختاره المحقّق العراقي «١»، أقوال:

فنقول: أمّا على القول بانحلال العلم الإجمالي في المقام و جريان البراءة العقليّة- كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره «٢»، و اخترناه أيضاً- فلا إشكال في جريان البراءة الشرعيّة مطلقاً؛ لأنّ الشكّ في وجوب الجزء الزائد بدوياً؛ لأنّ المفروض انحلال العلم الإجمالي.

و أمّا بناءً على عدم انحلاله و عدم جريان البراءة العقليّة، فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة مطلقاً؛ و ذلك لأنّه إن اريد جريانها بالنسبة إلى الوجوب النفسي للجزء الزائد على الأقلّ؛ للشكّ في وجوبه النفسي، فهو معارض بأصالة عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأقلّ أيضاً؛ للشكّ في وجوبه النفسي أيضاً؛ لأنّ المفروض بقاء العلم الإجمالي و عدم انحلاله، فيتساقطان.

و توهّم: عدم جريان أصالة عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأقلّ؛ لعدم ترتّب أثر عليه؛ حيث إنّ معلوم الوجوب- إمّا نفسياً أو غيريّ- فيجب الإتيان به على أيّ تقدير، فأصالة عدم وجوبه النفسي لا تُثمر جواز تركه، و مع عدم ترتّب الأثر الشرعيّ عليه لا مجال لجريانها، بخلاف أصالة البراءة بالنسبة إلى الجزء الزائد، فإنّه يترتّب عليه الأثر، و هو عدم وجوب فعله «١».

مدفوعٌ: بأنّ ترتّب الأثر في مورد ما كافٍ في الجريان مطلقاً، و أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للأقلّ مثمرة عند تعرّج الإتيان بالأكثر- أي الجزء الزائد على الأقلّ- و يترتّب عليها الأثر، و هو عدم وجوب الإتيان بالأقلّ؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً من باب المقدّمة للأكثر، و قد سقط بالتعذّر، و مع جريانها في الأقلّ في هذا المورد فهما متعارضتان متساقطتان.

و كذلك الإشكال على ما ذكرناه من جريان البراءة في الأقلّ و معارضتها بها في الأكثر بأنّها ليست جارية بالنسبة إليه؛ للعلم بوجوبه على كلّ تقدير، فلا مجال لجريانها فيه، بخلاف الأكثر، فإنّه لا يحتمل وجوبه الغيريّ، بل على تقدير وجوبه فهو نفسيّ، و إلّا فليس بواجب أصلاً، و المفروض أنّه مشكوك الوجوب، فلا مانع من جريان أصالة البراءة فيه؛ لانتفاء المعارض لها؛ لعدم جريانها في الأقلّ؛ لأنّ المفروض العلم بوجوبه على كلّ تقدير «٢».

فإنّه أيضاً من دفع: بأنّ المعلوم وجوبه هو الجامع بين الوجوب النفسي و الغيري في الأقلّ، و هو غير مجعول، و ليس المقصود من جريان البراءة فيه رفع ذلك الجامع، بل المقصود إجراؤها في الأقلّ لرفع خصوص الوجوب النفسي القابل للجعل و الرفع، و المفروض أنّه مشكوك لا معلوم، و المعلوم هو الجامع بينه و بين الغيريّ الغير القابل للرفع، فلا مانع من جريان الأصل في الأقلّ في خصوص وجوبه النفسيّ المشكوك، فيتعارض مع الأصل الجاري في الأكثر فيتساقطان.

و إن اريد جريان الأصل في جزئية الزائد المشكوك، ففيه: أنه يُنافي مذهبهم من عدم قابلية الجزئية للوضع و الرفع، و أنّها غير مجعولة، بل رفعها و وضعها برفع منشأ انتزاعها و وضعه، و هو الوجوب النفسي، و قد عرفت أنّ الأصل فيه معارض بالأصل في الأقل.

و إن اريد جريان أصالة البراءة عن وجوب الجزء المشكوك، ففيه: أنّها معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الأقل نفسياً؛ و ذلك لأنّ الشك في وجوب الجزء و إن كان ناشئاً و مسبباً عن الشك في وجوب الأكثر نفسياً، لكن قد تقدّم أنّه لا يكفي مجرد ذلك في تقديم الأصل السببي أي تقدّم مرتبة الشك السببي على المسببي، بل لا بدّ فيه أن يكون الأصل في السبب رافعاً للشك في المسبب، و منقحاً لموضوع حكم شرعيّ، و يترتب عليه أثر شرعيّ، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ وجوب المقدّمة و إن قلنا بأنّه شرعيّ، لكنّه من باب الملازمة العقلية؛ و حكم العقل بإيجاب الشارع لها عند إيجابه لذي المقدّمة، و عدم إمكان انفكاكهما، فلا يصحّ جريان الأصل في وجوب الأكثر بهذا اللحاظ؛ ليتقدّم بحسب الرتبة، و يتساقط مع الأصل الجاري في الأقل؛ لتصل النوبة إلى البراءة عن وجوب الجزء المشكوك بلا معارض لها، فإذا لم يكن الأصل الجاري في الأكثر رافعاً للشك عن وجوب الجزء الزائد، فلا يتقدّم على الأصل الجاري في وجوب الجزء، و حينئذٍ فالأصل فيه معارض بالأصل في وجوب الأكثر و الأقل؛ لأنّ الشك فيه في عرض الشك فيهما، فتساقط الاصول جميعاً.

مضافاً إلى أنّ وجوب المقدّمة عقليّ لا شرعيّ، كما حقّق في محلّه.

فتلخص: أنّه لا مجال لأصالة البراءة في الأكثر؛ بناءً على بقاء العلم الإجمالي و عدم انحلاله؛ سواء قلنا بأنّ وجوب الجزء نفسيّ، أم غيريّ، أم ضمّنّي.

حول انحلال العلم الإجمالي بالبراءة الشرعية

ثمّ لو فرض جريان أصالة البراءة الشرعية بالنسبة إلى الأكثر؛ بناءً على هذا المبنى- أي القول بعدم انحلاله عقلاً- و الإغماض عن الإشكالات المتقدّمة، فهل ينحلّ العلم الإجماليّ بها؛ لجريانها بالنسبة إلى الأكثر، و أنّ الأقل واجب نفسيّ تعبداً، و أنّه تمام المأمور به و مصداق ظاهريّ للطبيعة المأمور بها- أي الصلاة- إمّا لأنّه مقتضى أدلّة الواجب و حديث الرفع معاً، كما ذكره بعضهم «١»، و إمّا لتخصيص إطلاقات الأدلّة بحديث الرفع، كما اختاره في الكفاية «٢»، و إمّا لحكم العرف و العقلاء بأنّ الأقلّ تمام المأمور به بعد نفي وجوب الأكثر بأدلة البراءة، كما اختاره شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره «٣».

و لا يرد عليه ما أورده المحقّق العراقيّ؛ حيث ذكر الوجوه الثلاثة المشار إليها لإثبات وجوب الأقلّ فقط، و أورد على كلّ واحدٍ منها، و حيث إنّّه لا يهمنّا إطالة الكلام في ذلك نذكر الوجه الأوّل الذي ذكره، و أورد عليه، مع ما يرد عليه من الإشكال.

فقال: الأوّل من الوجوه: أنّ الحديث ناظر إلى إطلاقات أدلّة الجزئية واقعاً؛ بتقييد مفاد فعليّتها بحال العلم بها، و أنّه برفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً، مع ضمنية ظهور أدلّة بقاء الأجزاء في الفعلية، يرتفع الإجمال في البين، و يتعيّن كون متعلّق التكليف الفعليّ هو الأقلّ، و بالإتيان به يتحقّق الفراغ و الخروج عن عهدة التكليف.

ثمّ أورد عليه: بأنّ حديث الرفع لا يصلح لرفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً؛ إذ مفاد الرفع فيه- كما أوضحناه في محلّه «١»؛ عند التعرّض لشرح الحديث- إنّما هو مجرد الرفع الظاهريّ الثابت في المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع،

و مثله غير صالح لتقييد إطلاقات أدلة الجزئية الواقعية المحفوظة؛ حتى بمرتبة فعليتها في المرتبة السابقة على الجهل بها.

و الحاصل: أنَّ الشكَّ في وجوب الجزء المشكوك متأخر عنه رتبةً، و الرفع الظاهري متأخر عن الشك؛ لأنَّه من أحكامه، فالرفع متأخر عن وجوب الجزء بمرتبتين، و يمتنع تعلُّق الرفع بما هو متقدِّم عليه بمرتبتين؛ أي الجزئية الواقعية المحفوظة في المرتبة السابقة على الجهل بها، و لأنَّ رفع كلِّ شيء عبارة عن نقيضه و بديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبة نقيضاً لما هو في المرتبة السابقة؛ لأنَّ وحدة الرتبة شرط في التناقض «٢». انتهى.

و فيه: أنَّ الإطلاق ليس عبارة عن لحاظه في جميع الحالات و في جميع المراتب، بل هو عبارة عن عدم التقييد مع تعليق الحكم بنفس الطبيعة، و هو بإطلاقه متحقِّق في جميع الحالات و المراتب حتَّى في مرتبة الجهل بالحكم، و لهذا قلنا: إنَّ الحكم الواقعي محفوظ في مرتبة الحكم الظاهري أيضاً، و من جملة المراتب مرتبة الشكَّ في وجوب الجزء و رفعه، و حينئذٍ يرتفع الإشكال الذي ذكره بحذافيره؛ من حيث إنَّ الرفع متعلِّق بالحكم في مرتبة واحدة.

مضافاً إلى ما تقدّم منّا: من منع ما ذكره من تأخر الشكَّ في الحكم عن نفس الحكم؛ لما يلزمه من التوالي الفاسدة المتقدِّمة.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأقلَّ و الأكثر في الأجزاء.

حول سائر الأقسام من الأقلَّ و الأكثر

و أمّا الكلام في غيره من سائر الأقسام التي أشرنا إليها، فحاصله: أنَّ الأقلَّ و الأكثر: إمّا في شرائط الأمور به و موانعه، كما لو شكَّ في أنَّ الصلاة واجبة بلا شرط، أو بشرط الطهارة، أو مع الشكَّ في مانعية شيء لها، و الشرط قد يوجد بوجود المشروط في الخارج كالرقبة و الإيمان، و قد يوجد بوجود آخر مستقلٍّ غير وجود المشروط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و قد يكون الأقلَّ و الأكثر من قبيل الجنس و النوع؛ سواء كانا من البسائط الخارجية التي يمكن التعبير عنها بلا مؤنة زائدة، كاللون و اللون الأحمر، أم التي تحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام التعبير عنها، كما في بعض الأنواع من الألوان التي لا اسم خاص لها يعبر عنها به، و يقال في مقام التعبير: اللون الذي يشبه لون السماء أو الماء و نحوهما، أم من المركّبات الخارجية، و قد يكون الأقلَّ و الأكثر في الحصّة أو الفرد و الطبيعي، كما لو شكَّ في وجوب إكرام الإنسان، أو الإنسان المتشخص بخصوصية خاصة كزبد، فهل تجري البراءة العقلية في جميع هذه الأقسام، أو لا في جميعها، أو التفصيل بين الشكَّ في شرائط الأمور به أو موانعه و بين غيرهما من الأقسام؛ بجريان البراءة في الأولين، دون غيرهما من الأقسام؟ أقوال:

اختار ثانيها في «الكفاية» «١»، و ذهب الميرزا النائيني قدس سره و المحقّق العراقي إلى الأخير «١».

و ذكر في «الكفاية» في وجه ما ذهب إليه: أنَّ الصلاة- مثلاً- في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودةٌ بعين وجودها، و هي في ضمن صلاة أخرى فاقدة للشرط و الخصوصية مباينة للمأمور بها، و مع تباينهما لا مجال لجريان الأصل فيه.

و ذكر المحقّق العراقي قدس سره في وجه عدم جريانها في مثل الحصّة و الطبيعي و الجنس و النوع ما حاصله: أنَّ الملاك في باب الأقلَّ و الأكثر هو أن يكون الأقلَّ على نحو يكون بذاته و حصّته الخاصة- سوى حدِّ الأقلية- محفوظاً في ضمن الأكثر، و من الواضح عدم تحقّق ذلك في مفروض البحث، فإنَّه بعد تحصُّص الطبيعي في المتواطئات إلى حصص

و آباء كذلك بعدد الأفراد؛ بحيث كان المتحقق في ضمن كل فرد حصّة و أباً خاصاً من الطبيعي المطلق، غير الحصّة و الأب المتحقق في ضمن فرد آخر، كالحيوانية الموجودة في ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانية الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقر، و كالبقرة، و كالبقرة المتحققة في ضمن زيد بالقياس إلى الإنسانية في ضمن عمرو، فلا محالة في فرض دوران الواجب بينهما لا يكاد يكون الطبيعي الذي هو أب الآباء- بما هو جامع الحصص و الآباء، القابل للانطباق على حصّة أخرى- محفوظاً في ضمن زيد؛ كي يمكن دعوى العلم بوجوبه على أي حال؛ لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّة الخاصة من الطبيعي، و مع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الأخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر، لا يكون من قبيل الأقلّ و الأكثر، بل من قبيل المتباينين. انتهى محصله.

و لعلّ مرجع هذا الوجه و ما ذكره في «الكفاية» إلى شيء واحد، و حاصله: أنّه يعتبر في جريان البراءة في الأقلّ و الأكثر وجود قدر متيقّن في البين يجب على كل حال، و يشكّ في الزائد عنه أنّه أيضاً واجب أو لا، كما في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء.

ثمّ إنّ الكلّي الطبيعي- بما هو جامع و قابل للانطباق على كل واحد من الأفراد- غير موجود مستقلاً و بنفسه على التحقيق، فإنّ الموجود في الخارج من الطبيعي يمتنع صدقه و انطباقه على كثيرين، فإنّ الحيوان الموجود في الخارج الذي هو عين الإنسان، غير قابل للصدق و الانطباق على الحيوان الخارجي الذي هو عين البقر، و الذي يمكن انطباقه على كل واحد منهما هو أصل طبيعة الحيوان الجامع، لكنّه غير موجود بنفسه و مستقلاً عن الأفراد في الخارج، و إلّا لزم الالتزام بما ذكره الرجل الهمداني من وجود الطبيعي- المعبر عنه بأب الآباء- في الخارج مستقلاً، و كذلك الإنسان المتحقق في ضمن زيد لا يمكن انطباقه على الإنسان المتحقق في ضمن عمرو، و حينئذٍ فكل واحد منهما مبين للآخر، لا جامع بينهما في الخارج؛ كي يقال: إنّ القدر المتيقّن وجوبه على كل تقدير، و يشكّ في وجوب خصوصيّة الإنسان في المثال الأوّل و خصوصيّة زيد في المثال الثاني؛ ليُنْفَى بأصالة البراءة.

أقول: قد أشرنا في مباحث الألفاظ إلى أنّ ما ذكره الفلاسفة: من أنّ نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء، و ليس موجوداً في الخارج، و الموجود في الخارج هي الحصص، إنّما هو للفرار عن مقولة الرجل الهمداني: بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج بما هو كليّ و جامع مشترك بين الأفراد بوجود وحدانيّ، و أنّه لا ينعدم ما دام فرد منه موجوداً «١»، و ليس مرادهم ما ذكره المحقق العراقي: من وجود الحصص في الخارج قبل وجود الأفراد، و تصير كلّ واحدة من الحصص في ضمن فرد من الأفراد بعدد وجودها «٢»، بل مرادهم: أنّ نفس الطبيعي متكثر في الخارج؛ لأنّ كلّ واحد من الأفراد تمام الطبيعة بدون زيادة و نقصان و عينها، فزيد تمام طبيعة الإنسان، و كذلك عمرو و بكر و غيرهما، فالطبيعة واحدة في وعاء التحليل العقلي، متكررة في وعاء الخارج، و نفس الطبيعة هي الجامع المشترك بين الأفراد؛ لأنّ زيداً ينحلّ إلى طبيعة الإنسان و خصوصيّة، و عمرو ينحلّ إليها مع خصوصيّة أخرى، و هكذا سائر الأفراد.

و حينئذٍ فإنّ أراد المحقق العراقي قدس سره بما ذكره: مباينة زيد مع شيء آخر غير الإنسان، فهو خلاف المفروض، و إن أراد أنّ زيداً و عمراً متباينان في وجودهما الخارجي فهو صحيح، لكن بينهما جامع وحداني- و هو طبيعة الإنسان في وعاء التحليل العقلي- هو القدر المتيقّن؛ و لا يحتاج في الأقلّ و الأكثر إلى وجود جامع خارجيّ مشترك؛ لأنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا الخارج.

و حينئذٍ نقول في دوران الأمر بين وجوب إطعام الحيوان أو الحيوان الناطق:

إنَّ وجوب إطعام أصل الحيوان ممّا قامت عليه الحجّة، و ليس لوجوب إطعام خصوص الإنسان دليل و حجّة؛ للعلم بوجوب الأوّل على كلّ تقدير و الشكّ في الثاني، فتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ أي البراءة العقليّة.

و كذلك في صورة دوران الأمر بين الطبيعة و بين هذه الطبيعة المقارنة لقيّد في الخارج أو المتّصلة به أو التي هي عينه، فإنّ المناط إنّما هو في وجود الجامع في وعاء التحليل لا الخارج، و لا فرق في ذلك بين الأقسام المذكورة، فالحقّ هو جريان البراءة العقلية في الأكثر مطلقاً؛ من غير فرق بين الأقسام المذكورة؛ لوجود مناط الانحلال في جميعها؛ أي وجود القدر المتيقّن وجوبه و الشكّ البدويّ في الزائد عنه، و أنّ العلم الإجمالي إنّما هو في بدو النظر و الوهم، و إلّا فبعد التأمّل هنا علم تفصيليّ بوجوب الأقلّ و شكّ بدويّ بالنسبة إلى الأكثر، و وضوح ذلك في بعض الأقسام، كما في الأقلّ و الأكثر في الشروط؛ فيما إذا كان للشرط استقلال في الوجود و التحققّ، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و خفاؤه في بعضها الآخر، كالجنس و النوع و الطبيعي و الفرد، أوجباً التوهّم و الاشتباه من بعض الأعلام، كالمحقّق العراقيّ قدس سره؛ حيث فصلّ بينهما بالقول بالانحلال و جريان الأصل في الأوّل دون الثاني «١».

لكن عرفت أنّ التحقيق: عدم الفرق بين الأقسام كلّها، فإنّ الطبيعي و الفرد ليسا متباينين؛ حيث إنّ الفرد- مثل زيد- موجود واحد خارجيّ، تنطبق عليه عناوين مشتقّة و غير مشتقّة، كالناطق و الأبيض و ابن عمر و الإنسان؛ حسب جهات كثيرة يشتمل عليها، لا أنّه في الخارج وجودات متعدّدة بعدد العناوين المتعدّدة المختلفة.

فلا يتوهّم: أنّ تكثّر الألفاظ و التعبيرات و العناوين و تباينها بحسب اللفظ و المفهوم، توجب تكثّر المعنونات و تباينها؛ لأنّ الألفاظ و التعبيرات معرّفات و علامات لشيء واحد خارجيّ هو زيد في المثال، فمع دوران الأمر بين وجوب إكرام طبيعة الإنسان و خصوص زيد، نعلم بوجوب إكرام الطبيعة تفصيلاً؛ لأنّ زيدا أيضاً إنسان مع خصوصيّات و تشخّصات زائدة خاصّة، و نشكّ في اعتبار الخصوصيّة المشخّصة لزيد، فالعقاب على مخالفة إكرام طبيعة الإنسان ليس بلا بيان، بخلاف الخصوصيّة فإنّ العقاب على مخالفتها بلا بيان و برهان.

و من هنا يظهر وجه الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني- في بيان عدم جريان البراءة في مثل دوران الأمر بين الإنسان و الحيوان:- من أنّ الترديد بينهما و إن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقلّ و الأكثر، إلّا أنّه خارج عنه في نظر العرف و أنّه عرفاً ترديد بين المتباينين؛ لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز في أذهان العرف مباين للحيوان، و لهذا تشمئز النفس و يتنفّر الطبع من إطلاق الحيوان عليه، فاللّازم في مثله هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان «١». انتهى.

أقول: يرد عليه- مضافاً إلى ما تقدّم:- أنّه مناقشة في المثال؛ لعدم اختصاص الجنس و النوع بالإنسان و الحيوان، فإنّ البقر و الحيوان أيضاً من مصاديقه، مع وضوح عدم المباينة بين البقر و الحيوان عرفاً، و كذلك الغنم و الحيوان، مع أنّ اللّازم ممّا ذكره هو الاحتياط بالجمع بين أطراف العلم الإجمالي، كما هو مقتضى دوران الأمر بين المتباينين.

و هذا الإشكال واردٌ على ما ذكره العراقيّ قدس سره أيضاً في وجه عدم جريان البراءة و وجوب الاحتياط بالجمع بين الأطراف، لا وجوب الأكثر فقط «٢».

الفصل السابع في الأقلّ و الأكثر في الأسباب و المحصلات

و محطّ البحث فيه هو ما لو علم بتعلّق الأمر بحقيقة معلومة بالتفصيل مفهوماً، لا إجمال فيها أصلاً؛ سواء كانت من الحقائق التكوينيّة ذات أسباب عقليّة أو عاديّة، أم من المعاني الشرعيّة التي لها أسباب شرعيّة، و سواء كانت مشكّكة ذات مراتب متفاوتة مختلفة، تعلّق الأمر بمرتبة منها كالنور، أم كانت من البسائط التي توجد دفعةً، و سواء

قلنا باقتضاء العلم الإجمالي للموافقة القطعية، أم قلنا بأنّه علّة تامّة لها، كما لو علّم بوجوب قتل المرتدّ المعلوم، و شكّ في محصلّ القطع بين الضربة و الضربتين، و كما لو علّم الأمر بتنظيف البيت المعلوم، و شكّ في أسبابه و ترددت بين الأقلّ و الأكثر، و كما لو علم بوجوب تحصيل الطهور، و تردّد الأمر في سببه بين الأقلّ، كمجرّد الغسلتين و المسحتين، و الأكثر منهما مع اعتبار شيء آخر، كتقدّم مسح اليمنى على اليسرى، أو مع قصد الوجه.

و محطّ البحث في الحقيقة التي ذات المراتب هو ما إذا تعلّق الأمر بمرتبة منها معيّنة مبيّنة، و شكّ في سبب حصول تلك المرتبة، و تردّد بين الأقلّ و الأكثر، و إلّا فلو فرض الشكّ في أنّ الأمر متعلّق بغسل جميع البدن أو بعضه، فهو شكّ في متعلّق الأمر- أي المأمور به- و هو خارج عن البحث و الكلام في المقام.

و من هنا يظهر وجه الإشكال فيما ذكره المحقّق العراقي قدس سره- من التفصيل بين الحقيقة ذات المراتب و بين غيرها؛ جريان البراءة في الاولى دون الثاني «١»- حيث إنك قد عرفت عدم الفرق بينهما فيما هو محطّ البحث و الكلام، فإنّ ملاك البحث ما عرفت، و لا دخل للدفعيّة و التدريجيّة في الوجود في ملاكه، فلو علم بتعلّق الأمر بمرتبة معلومة من حقيقة ذات مراتب متدرّجة الوجود، كالطهارة- لو قلنا بأنّها تدريجيّة الوجود- تحصل بغسل كلّ عضو مرتبة منها، و شكّ في محصلّها بين الأقلّ و الأكثر، مثل مجرّد غسل البدن أو مع قصد الوجه، فهو محلّ البحث.

و إذا فرض تردّد الأمر بين تعلّق الوجوب بغسل جميع البدن أو بعضه، فهو خارج عن محلّ الكلام، كما عرفت.

فما ذكره ليس تفصيلاً في المسألة، بل هو تفصيل بين الأقلّ و الأكثر في الأسباب و بين غيرها.

إذا عرفت محطّ البحث في المقام فمقتضى القاعدة هو الاشتغال و عدم جريان البراءة العقلية و الشرعية مطلقاً في جميع الأقسام؛ لقيام الدليل و الحجّة على وجوب إيجاد هذا العنوان المسبّب المعلوم- كما هو المفروض- و تعلّق الأمر به، و إنّما الشكّ في تحقّقه و حصوله بالأقلّ، فالمسبّب ليس مجرى البراءة؛ لعدم الشكّ في وجوبه و مفهومه، و إنّما الشكّ في محصلّه و حصوله بالأقلّ، و القاعدة فيه تقتضي الاشتغال؛ للشكّ في الامتثال بالإتيان بالأقلّ، و مع قيام الحجّة على وجوب المسبّب، فالعقاب عليه ليس بلا بيان لو اقتصر على الأقلّ، و كان حصوله في الواقع متوقّفاً على الأكثر، و ليست الأسباب مورد الحجّة و البيان؛ كي يقال: إنّ مع الشكّ في الأكثر فالعقاب عليه عقاب بلا بيان.

و من هنا يظهر: أنّ ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره: من التفصيل بين القول بالاقتضاء و بين العلّة التامّة؛ جريان البراءة على الأوّل دون الثاني؛ لأنّ حرمة المخالفة من قبل الأسباب المعلومّة- أي الأقلّ- معلومة، و حرمتها من قبل الأكثر غير معلومة؛ من غير فرق بين الأسباب العقلية و الشرعية و العادية في جريان البراءة فيها على القول بالاقتضاء، لا على القول بالعلّة «١»، غير صحيح؛ لأنّ معنى الاقتضاء: هو أنّ العقل يقضي بوجوب الموافقة القطعية مع عدم ترخيص الشارع لتركها، و أمّا مع الترخيص فلا تجب الموافقة القطعية، فلا بدّ في الترخيص من الشكّ في الحكم، و أمّا مع عدم الشكّ- كما فيما نحن فيه- فلا معنى للترخيص؛ لأنّ المفروض العلم بوجوب العنوان المعلوم مفهومه تفصيلاً، فلا معنى للبراءة بالنسبة إليه، و لا بدّ في مقام الامتثال من العلم بحصول الواجب بالإتيان بالأكثر، و ليس له إضافات حتّى يقال: إنّ بالإضافة إلى كذا معلوم و بالنسبة إلى كذا مشكوك.

و لا فرق فيما ذكرنا- من أنّ مقتضى القاعدة في المقام هو الاشتغال- بين القول بأنّ للعنوان المأمور به عدماً واحداً يتحقّق بعدم كلّ جزء من أجزاء سببه أو كلّ واحدٍ من أسبابه، و بين القول بأنّ له أعداماً متعدّدة بحسب تعداد أسبابه أو أجزاء سببه؛ و ذلك لأنّ الأعدام ليست متعلّقة للنهي و الحرمة، بل التكاليف الوجوبي و الأمر متعلّق بالعنوان، و على فرض اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده، فهو نهى تبعيّ للأمر المتعلّق بالعنوان و إن لم نقل بأنّه متولّد و

ناشر عن هذا الأمر، لكن لا مناص عن الالتزام بأنّه تابع له، فالأمر المتعلّق بهذا العنوان حجّة على حرمة جميع أعدام ذلك العنوان، و لا حجّة عليه سواه، فامتنال تلك النواهي إنّما يتحقّق بامتنال ذلك الأمر.

فما ذكره العراقي قدس سره في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه من التفصيل - و اعترافه بورود الإشكال و جريان البراءة فيما إذا قلنا: بأنّ للمأمور به أعداماً متعدّدة حسب تعدّد أسبابها، بخلاف ما لو قلنا: بأنّه ليس للعنوان الواحد إلّا عدمٌ واحد، فإنّ الحجّة قائمة عليه «١»- غير مستقيم؛ لما عرفت من قيام الحجّة على كلّ واحد من تلك الأعدام، و هي الأمر المتعلّق بالعنوان المقتضي للنهي عن ضده و إعدامه، التابع للأمر المذكور، و ليست النواهي المتعلّقة بأصداده حجج مستقلّة، و على فرض تسليم أنّها حجج، و قلنا: بالبراءة فيها لأجل دوران الأمر فيها بين الأقلّ و الأكثر، لكن الأمر المتعلّق بالعنوان حجّة عليه، و لا بدّ من امتثاله، و لا يحصل العلم به إلّا بإتيان الأكثر، و لا يصحّ رفع اليد عنه لأجل دوران النواهي و الأعدام بين الأقلّ و الأكثر؛ لعدم قصوره في إيجابه لإيجاد المأمور به.

هذا كلّه في الأسباب و المسبّبات العقلية و العادية.

و أمّا الأسباب و المسبّبات الشرعية: فقبل الشروع في البحث عنها نقدّم أمراً:

و هو أنّه لا ريب في أنّه لا دخّل لاعتبار العقلاء أو الشارع في الأسباب و المسبّبات العقلية و العادية، فإنّ الشمس إذا طلعت أضاءت؛ اعتُبر ذلك لها أو لم يعتبر، و نصب السلّم مقدّمة للصعود إلى السطح؛ اعتُبرت مقدّميّته أو لا.

و أمّا الامور الاعتبارية التي تسمّى بالأسباب و المسبّبات الشرعية فهي: إمّا عقلانيّة، أو شرعية:

الاولى: كالإيجاب و القبول بالنسبة إلى حصول الملكية و نحوها ممّا هو متعارف بين العقلاء.

و الثانية: كالغسلتين و المسحتين بالنسبة إلى الطهارة، و الرضعة و الرضعات بالنسبة إلى نشر الحرمة ... و نحو ذلك، فإنّ اعتبار سببية ذلك بيد الشارع فقط، و لا ريب في أنّه ليس لهذه الأسباب العقلانيّة و الشرعية تأثير و تأثّر حقيقيّان في الواقع و نفس الأمر؛ بأن يوجد بالإيجاب و القبول أمرٌ حقيقيّ هي الملكية في نفس الأمر، كالبائع و المشتري و الثمن و المثمن، و كذا لا تأثير و تأثّر لها في النفوس أيضاً «١» حقيقة؛ بأن يؤثّر إيجاب البائع - مثلاً - في نفس المشتري، و يتصرّف فيها، و كذلك القبول، بل ذلك مجرّد اعتبار يعتبره العقلاء حسب احتياجهم إلى ذلك من جهة تمدّنهم، فالترمووا على أنفسهم بتوقّف الملكية و اعتبارها على التلقّظ بالإيجاب و القبول؛ بإنشائها و إيقاعها اعتباراً ... و هكذا، و في الحقيقة ليست هذه أسباباً لتلك، بل هي موضوع لاعتبار الملكية لدى العقلاء، و بالإنشاء الاعتباري و استعمال اللفظ يتحقّق موضوع اعتبار العقلاء للملكية مثلاً.

فتلخص: أنّ الأسباب و المسبّبات العقلانيّة ليست على حذو الأسباب و المسبّبات العقلية و العادية في تأثيرها حقيقةً و تكويناً، بل أثرها اعتباريّ في أمر اعتباريّ متقوم بالاعتبار.

و أمّا الأسباب الشرعية: فهي تختلف باختلاف الموارد، فقد يكون الشارع تابعاً للعقلاء في اعتبارهم للأسباب و المسبّبات؛ بإمضاء ما اعتبروه سبباً أو مسبباً، و عدم تخطّئه لهم في اعتبارهم، و قد يتصرّف في الأسباب العقلانيّة، فيعتبر سببية ما ليس سبباً عندهم كوقوع الطلاق - الذي هو عبارة عن هجر الرجل عن زوجته - بلفظ «أنت طالق» لو فرض سببية شيء آخر لوقوع الطلاق عندهم، فإنّ الطلاق أمرٌ عقلائيّ، و تبعهم الشارع أيضاً فيه، لكن تصرّف في سببه، و قد يتصرّف و يُسقط ما هو سبب عندهم عن السببية، و قد يتصرّف في نفس المسبّب، فيُسقط ما هو معتبر

عندهم، كبيع المنابذة و نحوه، و قد يَعتير ما ليس مُعتَبَرًا عندهم، كالاكتاف- مثلاً- فإنّه من مخترعات الشارع لا العقلاء.

و من موارد جعل الشارع سبباً ما ليس سبباً عند العقلاء هو سببُ اليد للضمان و إن لم يتلف المال بيده، فإنّ مجرد الاستيلاء على مال الغير موجب للضمان شرعاً، كما في الأيدي المتعاقبة المتواردة على مال الغير عدواناً، و الظاهر عدم سببِ مجرد اليد للضمان عند العقلاء، بل الموضوع له عندهم هو الإتلاف، و حينئذٍ فلا يُعني جعل الشارع للسببِ عن جعل المسبب، و لا العكس، بل لا بدّ من جعل السببِ و المسببِ، بمعنى اعتبار موضوعيّة شيء- كالإيجاب و القبول- لأمر اعتباري، كالبيع و للنقل و الانتقال، و الطهارة بالنسبة إلى الغسلات و المسحات فإنّ الغسلات بنفسها تكوينيّة، لكن سببِها للطهارة تفتقر إلى الجعل و الاعتبار، كنفس الطهارة على احتمال.

إذا عرفت ذلك نقول: الحقّ عدم جريان البراءة العقليّة و النقلية في المقام أيضاً:

أمّا الاولى: فلأنّ التكليف متعلّق بالمسبب كالطهارة و النقل و الانتقال، و هو معلوم لا شكّ فيه، و إنّما الشكّ في السبب لتردّده بين الأقلّ و الأكثر، كما لو شكّ في حصول الطهارة بمجرد الغسلتين و المسحتين، أو يشترط فيها قصد الوجه- مثلاً- أيضاً، و كما لو شكّ في كفاية مجرد الإيجاب و القبول في تحقّق النقل و الانتقال، أو يشترط فيه تقديم الإيجاب على القبول أو العربة مثلاً، فإنّه لا يحصل العلم بحصول المسبب إلّا بإثبات الأكثر، و لا يكفي الأقلّ، و السببِ في المقام و إن كانت شرعيّة مجعولة تحتاج إلى البيان، لكن يكفي هنا احتمال وجود البيان لوجوب تحصيل العلم بتحقّق المسبب.

و أمّا البراءة الشرعيّة: فيمكن أن يقال بجريانها في السبب؛ حيث إنّ المفروض أنّ السببِ مجعولة كالمسبب، و أنّ الشكّ في حصول المسبب ناشئ و مسبب عن الشكّ في سببِ الأقلّ فقط، أو مع أمر آخر، فمقتضى حديث الرفع رفع اعتبار الأمر الزائد على الأقلّ في السببِ، فيحكم بحصول المسبب عند تحقّق الأقلّ المعلوم سببِته إجمالاً، و لكن الحقّ عدم جريانها أيضاً؛ لاحتياج سببِ الأقلّ إلى إثبات أنّه تمام الموضوع لحصول المسبب، و المفروض أنّه مشكوك فيه، و لا يرفع هذا الشكّ بإجراء البراءة عن الأكثر؛ لأنّه أثر عقلي لا يثبت بالأصل، و مع بقاء الشكّ يشكّ في حصول المسبب. فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة هنا أيضاً.

الفصل الثامن في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر في الشبهات الموضوعيّة

و لابدّ أوّلًا من بيان الفرق بينه و بين دوران الأمر بينهما في الأسباب و المحصلّات، و قد عرفت أنّ المناط في الأقلّ و الأكثر فيها، هو تعلّق الأمر بعنوان معلوم لا شكّ فيه و في مصاديقه، و الشكّ إنّما هو في السبب المحصلّ له؛ لتردّده بين الأقلّ و الأكثر، و المناط في ما نحن فيه هو تعلّق الأمر بشيء معلوم يتردّد مصادقه بين الأقلّ و الأكثر، لا في سببه المحصلّ له، و مثل الشيخ الأعظم قدس سره لذلك بما لو فرض تعلّق الأمر بالصوم بين الهلالين، و شكّ في أنّه تسعة و عشرون يوماً أو ثلاثون، و بما لو فرض تعلّق الأمر بالطهور المبيح للصلاة- أعني الفعل الرفع للحدث- و شكّ في جزئيّة شيء للوضوء أو الغسل الرفعين للحدث و حكم بالاحتياط فيهما «١».

و لا يخفى أنّ هذين المثالين ليسا من قبيل الشكّ في السبب و المحصلّ، بل الشبهة فيهما موضوعيّة:

أمّا المثال الأوّل فواضح.

و أمّا المثال الثاني فلأنّ المفروض أنّ الأمور به فيه هو الفعل الرافع للحدث أي المقيّد بذلك و الشكّ إنّما هو في مصداق ذلك، لا في محصله و موجهه.

نعم لو فرض تعلّق الأمر بالطّهور، و شكّ في حصوله بمجرد الغسلتين و المسحتين أو مع قصد الوجه، فهو من قبيل الشكّ في المحصل، لكنّه غير ما ذكره الشيخ قدس سره من المثال، و من هنا توهم بعض الأعظم قدس سره؛ حيث استشكل على الشيخ قدس سره: بأنّ المثالين من قبيل الشكّ في المحصل، لا الشبهة الموضوعيّة، فكأنّه- أي بعض الأعظم- جعل الشكّ في الشبهة الموضوعيّة من الشكّ في المحصل، كما يظهر من المثالين و من حكمه بالاحتياط، فكأنّه غفل عن ذلك، أو توهم عدم إمكان وقوع الشكّ في نفس متعلّق التكليف من جهة الشبهة الموضوعيّة «١». انتهى.

و قد عرفت ما يظهر منه اندفاع هذا التوهم، فالغفلة منه فيما ذكره الشيخ من المثال بقوله: «أي الفعل الرافع للحدث»، لا من الشيخ قدس سره.

بيان حال الأقسام المتصورة

إذا عرفت ذلك نقول: هنا أقسام: فإنّه قد يتعلّق الأمر أو النهي بما لمتعلّقه متعلّق خارجيّ، مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق»، فإنّ الحكم فيهما متعلّق بالإكرام، و الإكرام متعلّق بالعلماء أو الفسّاق الموجودين في الخارج، و قد لا يكون لمتعلّقه متعلّق كالأمر بالصلاة.

و على الأوّل: إمّا أن يتعلّق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة القابلة للتكثير، كالأمر بإكرام طبيعة العالم أو النهي عن إكرام طبيعة الفاسق.

و إمّا أن يتعلّق بصرف الوجود الغير القابل للتكثير، و إمّا أن يتعلّق بالطبيعة السارية؛ أي العموم الاستغراقي المنحلّ إلى أوامر و نواهي متعدّدة عرفاً، مثل «أكرم كلّ عالم» أو «لا تكرم كلّ فاسق»، فإنّهما ينحلّان عرفاً إلى الأمر بإكرام هذا و ذاك، و كذلك النهي، فإنّ إكرام كلّ واحد واجب مستقلّ عن الآخر، و يتحقّق الامتثال في البعض دون البعض لو أكرم بعضهم.

و قد يتعلّقان بالعموم المجموعي، مثل «أكرم مجموع العلماء»، و هو تكليف واحد متعلّق بمجموعهم، و لا ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة، و امتثاله إنّما هو بإكرام جميعهم، فلو أخلّ بواحدٍ منهم لما امتثل أصلاً و إن أكرم الباقين.

و على كلّ تقدير: إمّا أن يكون الأمر و النهي نفسيّان، و إمّا غيريّان، كما في الأوامر المتعلّقة بالأجزاء و الشرائط، و النواهي المتعلّقة بالموانع و القواطع.

فهل القاعدة: هو الاشتغال في جميع هذه الأقسام، أو البراءة كذلك، أو التفصيل بين الأقسام؟

ذهب بعضهم إلى البراءة في الجميع؛ لأنّ الأفراد المعلومة الفرديّة معلومة الحكم، و الأفراد المشكوكة الفرديّة مشكوكة الحكم، و أصالة البراءة فيها محكّمة؛ سواء كان الحكم فيها نفسياً أم غيريّاً، و بنحو العموم الاستغراقي أو المجموعي، فالإكرام الواجب- مثلاً- مردّد بين الأقلّ- أي الأفراد المعلومة الفرديّة- و الأكثر؛ أي مع الأفراد المشكوكة، فيجب إكرام المعلومة، و تجري أصالة البراءة في المشكوكة. هذا ما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره «١».

و ذهب بعض آخر إلى الاشتغال في جميع تلك الأقسام؛ و ذلك لأنّ البيان الذي هو من وظيفة الشارع و المولى قد صدر منه على الفرض لا قصور فيه؛ أي الكبرى الكليّة، مثل قوله: «لا تُصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» «١»- مثلاً- و هي حجّة بالنسبة إلى الأفراد الواقعيّة و مصاديقها النفس الأمريّة، و ليس بيان الأفراد- أي أنّ هذا فرد له، و ذاك ليس بفرد- من وظيفته، و حينئذٍ فلا بدّ من تحصيل العلم بالامتنال؛ و وقوع الصلاة في غير وبر ما لا يؤكل في المثال، و لا يحصل إلّا بالاحتياط و امتثال التكليف بالنسبة إلى الفرد المشكوك «٢».

أقول: المناط في الاشتغال في المقام- كما أشرنا إليه- هو تعلّق التكليف بعنوان معلوم قد قامت الحجّة التامّة عليه مع الشكّ في الامتنال و الخروج عن عهدة هذا التكليف المعلوم، كما أنّ المناط في جريان البراءة عدم قيام الحجّة التامّة على المشكوك، و هذا ممّا لا إشكال و لا شبهة فيه لأحد، و إنّما الإشكال و الاشتباه في تشخيص الموارد و صغريات القاعدتين.

و الحقّ في المقام: التفصيل بين الأقسام المذكورة: أمّا لو تعلّق الأمر النفسي بالطبيعة المطلقة، أو بصرف الوجود من الطبيعة، أو بنحو العموم المجموعي، فمقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال عند الشكّ في تحقّق المأمور به؛ و دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، فلا بدّ من امتثال التكليف بالنسبة إلى المشكوك- يعني الأكثر- لأنّ المفروض قيام الحجّة التامّة عليه، و إنّما الشكّ في مقام الامتنال و الخروج عن العهدة، و القاعدة في مثله هي الاشتغال و تحصيل العلم بفرغ الذمّة من التكليف.

بخلاف ما لو تعلّق الأمر النفسي بشيء بنحو العموم الاستغراقي، مثل «أكرم كلّ عالم»؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر لم يتعلّق بعنوان معلوم مبين يشكّ في مصداقه و تحقّقه في مقام الامتنال، بل الحكم فيه متعلّق بالأفراد؛ لأنّ لفظة «كلّ» آلة للإشارة إلى الأفراد، فكأنّه قال: أكرم زيداً و عمراً و بكراً، و شكّ في أنّ خالداً عالم أو لا، فمرجه إلى الشكّ و التردد بين الأقلّ و الأكثر، فالأفراد المعلومّة الفرديّة لـ «كلّ عالم» يجب إكرامهم، و الفرد المشكوك يشكّ في وجوب إكرامه، و حيث إنّ لم تقم حجّة على وجوب إكرامه فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الأفراد المعلومّة.

و أمّا المثالان اللذان ذكرهما الشيخ الأعظم قدس سره، فمتعلّق الأمر فيهما هو العموم المجموعي؛ لتعلّق الأمر فيهما بعنوان الصوم بين الهالين، أو الفعل المقيد بكونه رافعاً للحدث، فالحكم بلزوم الاحتياط فيهما مطابق للقاعدة.

و أمّا لو تعلّق النهي النفسي بشيء فالحقّ فيه جريان البراءة مطلقاً؛ سواء تعلّق بصرف الوجود، أو بالطبيعة المطلقة، أم بنحو العموم الاستغراقي أو المجموعي، فإنّ مرجع الشكّ في تحقّق صرف الوجود- بالإتيان بهذا المصداق المشكوك، أو الطبيعة المطلقة، أو العموم الاستغراقي، أو المجموعي- إلى الشكّ في حليّته و حرمة، و الأصل فيه هو البراءة.

و أمّا الأمر الغيري بالنسبة إلى الأجزاء، كما لو أمر بالصلاة مع السورة بنحو صرف الوجود، أو الطبيعة، أو بنحو العموم الاستغراقي، أو المجموعي- و إن كان ذلك مجرد فرض- فحكمه حكم الوجوب النفسي؛ من التفصيل بين ما إذا اخذ الجزء بنحو العموم الاستغراقي، فالأصل فيه هو البراءة، و بين غيره من الأقسام الثلاثة فالأصل فيه الاشتغال، فمع الشكّ في مقدار من القرآن أنّه سورة- مثلاً- أو لا، فلا يجتزأ به لو كان الأمر بنحو صرف الوجود أو الطبيعة، و كذلك لو أمر بالصلاة مع مجموع سور القرآن- مثلاً- و شكّ في أنّ سورة النور- التي نقلها الميرزا الأشتباني قدس سره في حاشيته على الفرائد «١»- مثلاً من القرآن أو لا، فلا بدّ من الإتيان بها في مقام الامتنال أيضاً، و كذلك الكلام بالنسبة إلى الشرائط؛ من التفصيل المذكور بين أنحاء تعلّق الأمر بها، و أخذها في متعلّق الأمر الغيري.

وَأَمَّا لو تَعَلَّقَ النهي الغيري بشيء؛ كما في موانع الصلاة و قواطعها فذهب بعضهم: إلى أنَّ الفرق بين المانع و القاطع هو أنَّ المانع اعتُبر عدمه شرطاً و قيداً للمأمور به، بخلاف القاطع، فاعتُبر وجوده قاطعاً و فاصماً للهيئة الاتِّصالية بين الأجزاء «١».

و الحقَّ أنَّ ما ذكره في المانع غير صحيح؛ لأنَّه لا يُعقل تقييد الصلاة بعدم شيء؛ بأن يؤخذ العدم قيداً و شرطاً لها، بل هو ما اعتُبر وجوده مانعاً عن تحقُّق الهيئة الاتِّصالية المعتبرة فيها، و مضاداً لها، و اعتُبر القاطع قاطعاً و رافعاً للهيئة الاتِّصالية كما ذكره، و بناءً على ما ذكره فإن اعتُبر عدم المانع قيداً و شرطاً فالكلام فيه هو الكلام في الشرائط؛ من التفصيل بين ما لو اخذ بنحو الوجود، أو نفس الطبيعة، أو العموم المجموعي، و الأصل فيه الاشتغال عند الدوران بين الأقلِّ و الأكثر، و إن اخذ بنحو العموم الاستغراقي؛ بأن يكون معنى «لا تُصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»، هو تقييد الصلاة بالمأمور بها بعدم كلِّ فردٍ من أفراد وبره، فمع الشكِّ في فرد أنَّه ممَّا يؤكل لحمه أو لا يؤكل، فالأصل فيه البراءة من تقييد الصلاة بعدمه؛ لانحلال العموم الاستغراقي إلى نواحي متعدّدة عرفاً، و قامت الحجّة بالنسبة إلى ما علِّم أنَّه من وبر ما لا يؤكل، و أمَّا المشكوك فلا، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان.

لا يقال: نعم، و لكن قضية الاشتغال اليقيني بالصلاة هو تحصيل العلم بالفراغ، و لا يحصل إلّا بترك المشكوك.

لأنَّه يقال: إنَّ الصلاة و إن علم وجوبها، و لكن يشكُّ في تقييدها بعدم هذا الفرد، و لم تقم حجّة على ذلك، فتكفي الصلاة المجردة عن هذا القيد.

و بالجملة: ما هو المعلوم من الاشتغال بالتكليف هو التكليف بأصل الصلاة مع رعاية القيود المعلومّة، و أمَّا غيرها فلا حجّة و لا دليل على وجوب رعايتها، و يتفرّع على ذلك جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره.

و أمَّا بناءً على ما اخترناه في معنى المانع- من أنَّه ما جعل وجوده دافعاً و مضاداً للصلاة- فمقتضى القاعدة هو البراءة في الفرد المشكوك مطلقاً؛ سواء جعل المانع صرف وجوده، أو نفس الطبيعة، أو بنحو العموم الاستغراقي، أو المجموعي، فلو فرض جعل مجموع أفراد ما لا يؤكل لحمه مانعاً، لو شكَّ في فردٍ أنَّه منه أو لا، فمقتضى القاعدة جواز الصلاة في هذا الفرد؛ للشكِّ في وقوع الصلاة في المجموع.

نعم لو صلّى مع جميع أفراد ما لا يؤكل حتّى المشكوك بطلت؛ لتحقُّق المانع يقيناً، و على هذا يجوز الصلاة في اللباس المشكوك لحمه، و لا يتوقّف ذلك- على هذا الفرض- على الانحلال بخلاف ما لو قلنا باشتراط الصلاة بعدم الموانع.

و هكذا الكلام في القاطع، فإنَّ حكمه في صورة الشكِّ حكم المانع على ما اخترناه.

و ينبغي التنبيه على أمرين:

التنبيه الأوّل: هل الأصل في الأجزاء و الشرائط هو الركنية؟

لو ثبت جزئية شيء للمأمور به في الجملة، و شكَّ في أنّه جزء على الإطلاق، فتفسد الصلاة بالإخلال به مطلقاً و لو سهواً، أو يختصّ جزئيته بصورة الالتفات، فلا تفسد الصلاة لو أخلّ به سهواً و غفلةً.

و الكلام فيه يقع في مقامات:

الأول: في بيان مقتضى الأصل العقليّ.

الثاني: في بيان الأصل النقليّ.

الثالث: في وجود دليل خاصّ على الصّحة أو البطلان و عدمه.

مقتضى الأصل العقلي في جانب النقيصة

أمّا المقام الأوّل: فذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى عدم جريان الأصل العقليّ، و أنّه يقتضي ركنيّته؛ لأنّ ما هو جزء حال التوجّه و الالتفات جزء حال السهو و الغفلة أيضاً، فبانتفائه ينتفي المركّب، و المأتيّ به ليس موافقاً للمأمور به؛ لأنّ الغفلة لا توجب تغيّر المأمور به و لا تغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر متوجّه إلى الغافل؛ لعدم إمكان توجيه الخطاب نحو الغافل و الساهي- بعنوانهما- بالصلاة الفاقدة للجزء؛ لأنّه لو خاطبه كذلك فإنّما أن لا يتذكّر أصلاً، فلا يوجب هذا الأمر انبعائه و تحريك عضلاته نحو الفعل المأمور به، و إن تذكّر و زال سهوه و غفلته بسبب توجيه الخطاب نحوه كذلك، خرج عن عنوان الساهي الذي هو الموضوع للحكم في ذلك الخطاب، و يصير محكوماً بحكم الملتفت، و على أيّ تقدير فالخطاب الخاصّ به لغو لا يمكن صدوره من الحكيم، و إذا امتنع ذلك في حقّه وجب عليه الإعادة بمقتضى الأمر الأوّل «١».

هذا، و لكن تُقصّي عن الإشكال بوجوه؛ بمعنى تصوير تكليف الناسي بالناقص و إمكانه؛ بنحو تندرج هذه المسألة تحت مسألة دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ على وجهٍ يندفع به هذا الإشكال:

الوجه الأوّل: أنّ الباعث و المحرّك لجميع المكلفين- الأعمّ من الذاكرين و الناسين- للامتنال و الإتيان بالمأمور به، هو أمر واحد تعلّق بطبيعة الصلاة، و لكن لا اقتضاء له في مقام الثبوت بالنسبة إلى الناسي إلّا لتسعة أجزاء، و أمّا بالنسبة إلى الملتفت فهو يقتضي الإتيان بعشرة أجزاء، و لم تتعلّق الإرادة الجديّة بالنسبة إلى الأكثر في الناسي، فكلّ واحدٍ من الناسي و الملتفت يتحرّكان نحو امتثال أمر واحد، و ينبعثان عنه، و هو قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ...» «١» إلى آخره، و لا يلزم أن يكون هناك أمران: تعلّق أحدهما بالصلاة الواحدة لعشرة أجزاء بالنسبة إلى الذاكر، و ثانيهما بالواحدة لتسعة أجزاء بالنسبة إلى الساهي؛ حتّى يقال: باستحالة توجيه الخطاب نحو الساهي بعنوانه؛ و ذلك لأنّ الداعي من الأمر: إمّا التوصل إلى الغرض و المصلحة، و إمّا لأجل أن يقصده في مقام الامتنال، و على أيّ تقدير لا يحتاج إلى توجيه أمر خاصّ بالناسي:

أمّا على الأوّل: فلاستيفاء الغرض و المصلحة بدون هذا الأمر أيضاً؛ لأنّ المفروض إتيانه بسائر الأجزاء، فهذا الأمر لغو.

و على الثاني: فكذلك؛ لما عرفت من أنّ المحرّك لكلّ واحدٍ منهما هو الأمر المتعلّق بالصلاة، و أنّهما بصدد امتثاله و بقصده، غاية الأمر أنّ الناسي اعتقد الإتيان به، و أنّه منطبق على المأتيّ به، فإنّه لا تفاوت بين الذاكر و الناسي إلّا في ترك الناسي بعض الأجزاء، و ليس تركه بداعيّة الأمر، بل الأمر يدعو إلى الوجود و الإيجاد، فتوجيه الأمر بالناقص إلى هذا الناسي لغو، و إذا أمكن ذلك في مقام الثبوت فمرجع الشكّ- في مقام الإثبات- في جزئية الجزء المنسيّ و عدمها بالنسبة إليهما إلى الشكّ بين الأقلّ و الأكثر، و قد عرفت أنّ الحقّ جريان البراءة فيه بالنسبة إلى الأكثر «٢».

الوجه الثاني: ما ذكره الميرزا الشيرازي قدس سره و حاصله: أنّا سلّمنا عدم إمكان توجيه الخطاب بالناقص نحو الناسي، لكن يمتنع خطابه بالتأمّ أيضاً، فهو في حال النسيان غير مخاطب أصلاً؛ لا بالتأمّ و لا بالناقص، و مع ذلك

فالمفروض أنّه أتى بالناقص، و بعد زوال النسيان و التفاته يشكّ في حدوث الأمر بالتأم بالنسبة إليه؛ للشكّ في تحقّق الملك، و الأصل عدمه. نعم لو لم يأتِ بالناقص أيضاً فالضرورة قاضية بوجوب الإتيان به «١». انتهى.

و هذا الجواب و إن كان كافياً في ردّ الإشكال الذي ذكره الشيخ الأعظم، لكن التحقيق و الواقع خلافه؛ لأنّ الأمر المتوجّه إلى جميع المكلفين متوجّه إليه أيضاً حتى حال النسيان.

الوجه الثالث: ما نقله الميرزا النائيني قدس سره عن بعض مقرّري بحث الشيخ قدس سره في باب الخل، و حاصله: أنّ امتثال الأمر لا يتوقّف على التفات المكلف و توجّهه إلى ما اخذ عنواناً له بخصوصه؛ كي يقال بامتناع توجيه الأمر إلى الناسي بعد التفاته إلى نسيانه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان و لو من باب الخطاء في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء أو القضاء أحدهما في مكان الآخر «٢». انتهى.

و اعترف الميرزا النائيني قدس سره: بأنّ ذلك خطأ في التطبيق، لكن استشكل عليه: بأنّ المعتبر في صحّة البعث قابليّته للانبعاث، و أمّا إذا لم يكن كذلك فلا يمكن صدوره، و ما نحن فيه كذلك، فإنّ المفروض حينئذٍ أنّ امتثال الناسي دائماً من باب الاشتباه في التطبيق، فيقصد الأمر بالتأم دائماً؛ لزعمه ذاكراً في الإتيان بالناقص في مقام الامتثال، فالأمر بالناقص ليس محرّكاً له أصلاً، بخلاف الأداء و القضاء، فإنّه قد يتفق الاشتباه في التطبيق فيهما، فيعتقد بقاء الوقت الأدائي أو بالعكس «٣». انتهى.

أقول: على فرض تسليم أنّ المقام من باب الاشتباه في التطبيق، لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لأنّ معنى الاشتباه في التطبيق هنا أنّه يرى نفسه ملتفتاً و ذاكراً، و لا يلتفت إلى نسيانه، فيقصد الأمر بالتأم، و ينبعث عنه دائماً، و لا ضير فيه؛ حيث إنّ قصد الأمر المتوجّه إليه واقعاً، غاية الأمر أنّه زعم أنّه الأمر بالتأم دون الناقص، لكن الحقّ أنّه ليس من باب الاشتباه في التطبيق حيث إنّ اعتقده أنّه ذاكراً و قصد الأمر بالتأم، فهو منبعث عنه واقعاً، لا عن الأمر بالناقص، و الشاهد عليه: أنّ الأمر بالناقص وجوده كعدمه، فالحقّ عدم تماميّة هذا الوجه أيضاً.

و فصلّ الميرزا النائيني قدس سره: بين ما لو استوعب النسيان جميع الوقت و عدمه؛ بجريان البراءة في الأوّل دون الثاني:

أمّا جريانها في الأوّل فلأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في أنّ المكلف به في حقّ الناسي هل هو الطبيعة الواحدة للجزء المنسيّ، أو الطبيعة الفارقة له؟ فهو من صغريات الشكّ بين الأقلّ و الأكثر، بخلاف ما لو لم يستوعب النسيان جميع الوقت؛ لأنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة هو عدم جزئيّة الجزء المنسيّ حال النسيان فقط، و لا تقتضي عدمها في تمام الوقت، فلو كان المكلف ناسياً في أوّل الوقت، و أتى بالناقص، و تذكّر في آخر الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسيّ في حال النسيان، لا تقتضي عدم وجوب الفرد التأمّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى الأدلّة وجوبه؛ لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامة الأجزاء و الشرائط في مجموع الوقت، و يكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك في جزء من الوقت، و لو كان ذاكراً في أوّل الوقت، و عرض النسيان في آخره، فمقتضى استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، هو وجوب القضاء و الإتيان به تامّاً؛ للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ «١». انتهى ملخصه.

أقول: لا يخفى أنّ المفروض في محطّ البحث في المقام، أنّ شرط جريان البراءة العقليّة، هو عدم الإطلاق في أدلّة الأجزاء، و لا في دليل المركّب، إذ مع فرض إطلاق أدلّة الأجزاء مع عدم الإطلاق في دليل المركّب فمقتضى إطلاق أدلّة الأجزاء، وجوب الجزء و جزئيّة المنسيّ حال النسيان أيضاً، فلا مجال للبراءة حينئذٍ، و لو فرض الإطلاق في دليل

المركب دون دليل للأجزاء فهو أمانة على ان المكلف مأمور بالناقص، وأن الجزء المنسي ليس بجزء بالنسبة إليه حال النسيان، فلا مجال للبراءة أيضاً، فمحطّ البحث هو ما إذا لم يكن في البين إطلاق أصلاً؛ لا في دليل المركب، ولا في أدلة الأجزاء.

و حينئذٍ فيرد على ما ذكره قدس سره:

أولاً: أن المفروض الشك في جزئية الجزء المنسي، فإذا كان ناسياً في أول الوقت و متذكراً في آخره، و أتى بالناقص حال النسيان، فسواء قلنا بأنه غير مكلف حال النسيان أصلاً؛ لا بالتام و لا بالناقص، أم قلنا بأنه مكلف بالناقص، يشك في حدوث التكليف بالتام بعد زوال النسيان، فالأصل يقتضي عدمه؛ لأنه مسبوق به.

و ثانياً: ما ذكره من أن مقتضى الأدلة وجوبه، فهو خروج عن محطّ البحث و مورد النزاع؛ لما عرفت من أن محطّه ما إذا لم يكن إطلاق و دليل في البين أصلاً.

و ثالثاً: ما ذكره من استصحاب التكليف في الذاكر أول الوقت الناسي في آخره.

فيه: أن تكليفه بالتمام أول الوقت موضوعه الذكر، و المفروض زواله و عروض النسيان عليه الموجب لرفع التكليف بالتمام عنه، كما هو مقتضى مذهبهم:

من جعل النسيان و غيره من الأعذار العقلية من حدود التكليف و قيوده، المستلزم لعدمه حين طروءه.

فتلخص: أن التفصيل المذكور غير صحيح.

ثم إنهم ذكروا في المقام: أنه مع إطلاق دليل الجزء المنسي الشامل لحال السهو و النسيان، فهو يقتضي عدم تكليفه ببقية الأجزاء، و مع عدم الإطلاق، و احتمال أن جزئيته مقصورة على حال الذكر، فالمرجع هو البراءة «١». لكن هذا الكلام إنما هو في مقام الثبوت.

مقتضى الأدلة في نسيان الجزء و الشرط

و أمّا في مقام الإثبات و سرد الأدلة فليس هنا قاعدة كلية شاملة لجميع الموارد، بل الموارد مختلفة في تحقق الإطلاق و عدمه.

نعم الغالب في دليل المأمور به عدم الإطلاق فيه، مثل: «أَقِمِ الصَّلَاةَ» «٢» «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» «٣» و نحوه من الأوامر الكلية القانونية؛ لأنها في مقام جعل القانون و بيان أصل الوجوب.

ثم إنه فصل بعضهم: بين القول بمجوعية جزئية الجزء استقلالاً المستفادة من مثل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) «٤»، و بين القول بانتزاعها من الحكم التكليفي المجعول بمثل «صلّ مع الفاتحة»، فحكم بقاء جزئية الجزء حال النسيان في الأول؛ لشمول دليل الجزئية له حينئذٍ دون الثاني، فلا مجال للبراءة في الأول؛ لشمول دليل الجزئية لحال النسيان فيه و جريان البراءة في الثاني؛ لعدم إمكان شمول أدلة التكليف لحال النسيان «٥».

أقول: أمّا القائلون بأن النسيان و نحوه من الأعذار العقلية ليست من حدود التكليف و قيوده- كما هو المختار- فهم في فسحة من أصل الإشكال.

وَأَمَّا الْقَائِلُونَ: بَأَنَّهُا مِنْ حُدُودِ التَّكْلِيفِ وَ قِيُودِهِ، وَ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ تَكْلِيفُ النَّاسِي وَ الْغَافِلِ- كَالْمَحَقِّقِ الْعِرَاقِيِّ قُدَسَ سِرِهِ- فَأَجَابُوا عَنْهُ تَارَةً: بَأَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْمَقَامِ بَيْنَ نَحْوِي الْجَعْلِ الْوَضْعِيِّ وَ التَّكْلِيفِيِّ، فَإِنَّ الْأَوَامِرَ التَّكْلِيفِيَّةَ الْمُنْتَزِعَةَ عَنْهَا الْجَزْئِيَّةَ وَ الشَّرْطِيَّةَ، وَ كَذَلِكَ النَّوَاهِي الْمُنْتَزِعَةَ عَنْهَا الْمَانِعِيَّةَ، مِثْلُ: «لَا تُصَلِّ فِي وَبَرٍ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ» فَهِيَ إِرْشَادِيَّةٌ، لَا مَوْلَوِيَّةَ نَفْسِيَّةَ، فَيُمْكِنُ تَوْجِيهَهَا نَحْوَ النَّاسِي أَيْضًا، فَلَا فَرْقَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ مِثْلِ: (لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)، فَكَمَا تَسْتَفَادُ الْجَزْئِيَّةَ لِلْفَاتِحَةِ مِنْهُ، وَ يَشْمَلُ إِطْلَاقُهَا حَالَ النِّسْيَانِ وَ نَحْوَهُ، فَكَذَلِكَ مِثْلُ «صَلِّ مَعَ الْفَاتِحَةِ».

وَ أُخْرَى: بَأَنَّهُ سَلَّمْنَا أَنَّ هَذِهِ الْأَوَامِرَ وَ النَّوَاهِي لَيْسَتْ إِرْشَادِيَّةً، بَلْ مَوْلَوِيَّةَ نَفْسِيَّةَ؛ بِدَعْوَى أَنَّ الْمَوْلَى فِيهَا فِي مَقَامِ بَيَانِ الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ، لَكِنْ نَقُولُ: اسْتِحَالَةُ تَكْلِيفِ النَّاسِي وَ الْغَافِلِ لَيْسَتْ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ؛ حَتَّى يَقَالَ: إِنَّهُ مِنَ الْقُرَّائِنِ الْحَاقَّةِ بِالْكَلَامِ الْمَانِعَةِ عَنْ انْعِقَادِ الظُّهُورِ لَهُ ابْتِدَاءً، بَلْ هُوَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ الَّتِي تَفْتَقِرُ إِلَى التَّفَكُّرِ وَ التَّأَمُّلِ، وَ حِينَئِذٍ فَلَا يُمْنَعُ عَنْ انْعِقَادِ الظُّهُورِ.

نَعَمْ بَعْدَ حُكْمِ الْعَقْلِ بِذَلِكَ بِالتَّأَمُّلِ وَ التَّدَبُّرِ يَرْفَعُ الْيَدَ عَنْ حُجِّيَّةِ ظُهُورِهِ، لَكِنْ يُمْكِنُ التَّجَزُّؤُةُ فِي ذَلِكَ بِأَنْ يَرْفَعَ الْيَدَ عَنْ حُجِّيَّةِ ظُهُورِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ، وَ يَبْقَى حُجِّيَّتُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ، كَالْجَزْئِيَّةِ وَ الشَّرْطِيَّةِ وَ الْمَانِعِيَّةِ لِشَيْءٍ الْمُنْتَزِعَةِ مِنْهُ.

وَ ثَالِثَةً: مَعَ الْإِغْمَاضِ عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ لَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِإِطْلَاقِ الْمَادَّةِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ: «اسْجُدْ فِي صَلَاتِكَ» وَ نَحْوِهِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ طَبِيعَةَ السَّجْدَةِ مَطْلُوبَةٌ مُطْلَقًا بِلَا قَيْدٍ وَ شَرْطٍ «١».

هَذِهِ خِلَاصَةُ الْوُجُوهِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْمَحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ، وَ لَكِنَّهَا فَاسِدَةٌ:

أَمَّا الْوَجْهَ الْأَوَّلُ فَفِيهِ: أَنَّهُ لَيْسَ مَعْنَى الْإِرْشَادِيَّةِ اسْتِعْمَالُ الْأَمْرِ أَوْ النَّهْيِ- فِي مِثْلِ «اسْجُدْ فِي صَلَاتِكَ» وَ «لَا تُصَلِّ فِي وَبَرٍ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ»- فِي مَعْنَى اسْمِيٍّ، وَ هُوَ جَزْئِيَّةُ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ شَرْطِيَّةُ الشَّرْطِ أَوْ مَانِعِيَّةُ شَيْءٍ؛ بِمَعْنَى عَدَمِ اسْتِعْمَالِ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ الْإِرْشَادِيِّ فِي الْبَعْثِ وَ الزَّجْرِ، بَلْ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ مُسْتَعْمَلَانِ دَائِمًا فِي الْبَعْثِ وَ الزَّجْرِ؛ مِنْ دُونِ فَرْقٍ بَيْنَ النَّفْسِيَّيْنِ مِنْهُمَا وَ الْغَيْرِيَّيْنِ لِعَرَضِ الْإِرْشَادِ أَوْ غَيْرِهِ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ قَدْ يَتَبَادَرُ مِنْهُمَا عِنْدَ الْعَرَفِ وَ الْعَقْلَاءِ: أَنَّ الْبَعْثَ وَ الزَّجْرَ إِنَّمَا هُمَا لِأَجْلِ أَنَّ الْمَبْعُوثَ إِلَيْهِ مُحِبُّوبٌ وَ مَطْلُوبٌ نَفْسًا وَ ذَاتًا، وَ أَنَّ الْمَزْجُورَ عَنْهُ مَبْغُوضٌ ذَاتًا لِلْأَمْرِ، وَ قَدْ يَتَبَادَرُ مِنْهُمَا عِنْدَهُمْ جَزْئِيَّةُ شَيْءٍ أَوْ شَرْطِيَّةُ شَيْءٍ أَوْ مَانِعِيَّةُ شَيْءٍ، كَمَا فِي «صَلِّ مَعَ الطَّهَارَةِ» أَوْ «اسْجُدْ فِي صَلَاتِكَ» وَ نَحْوَهُمَا مِنَ الْأَوَامِرِ وَ النَّوَاهِي الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَجْزَاءِ الصَّلَاةِ وَ شَرَائِطِهَا وَ مَوَانِعِهَا، وَ كَمَا لَا يُمْكِنُ تَوْجِيهَ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ إِلَى النَّاسِي فِي الْأَوَامِرِ وَ النَّوَاهِي النَّفْسِيَّةِ الْمَوْلَوِيَّةِ، كَذَلِكَ فِي الْأَوَامِرِ وَ النَّوَاهِي الْإِرْشَادِيَّةِ.

وَ أَمَّا الْوَجْهَ الثَّانِي فَفِيهِ: أَنَّ مَا ذَكَرَهُ إِنَّمَا يُمْكِنُ فِيمَا لَهُ ظُهُورَانِ؛ أَحَدُهُمَا تَابِعٌ لِلْآخِرِ وَ نَاشِئٌ عَنْهُ، كَمَا لَوْ قَامَ أَمَارَةٌ عَلَى وَجُوبِ شَيْءٍ، فَإِنَّ ظُهُورَهَا فِي الْوُجُوبِ يَسْتَلْزِمُ ظُهُورَهَا فِي عَدَمِ حُرْمَةِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، وَ حِينَئِذٍ فَلَوْ سَقَطَ ظُهُورُهَا فِي الْوُجُوبِ لِأَجْلِ الْمَعَارِضَةِ مَعَ أَمَارَةٍ أُخْرَى- مِثْلًا- عَنِ الْإِعْتِبَارِ، أُمْكِنَ التَّفَكُّيْكَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ لَازِمِهِ مِنَ الظُّهُورِ الثَّانِي فِي عَدَمِ حُجِّيَّةِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي، فَهَذَا الظُّهُورُ الثَّانِي تَابِعٌ لِلأَوَّلِ فِي الظُّهُورِ، لَا فِي الْحُجِّيَّةِ، عَلَى تَأَمُّلٍ فِي ذَلِكَ أَيْضًا.

وَ أَمَّا لَوْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ إِلَّا ظُهُورٌ وَاحِدٌ فَلَا يَصِحُّ فِيهِ مَا ذَكَرَهُ، وَ مَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ قَبِيلِ الثَّانِي، فَإِنَّ الْجَزْئِيَّةَ وَ الشَّرْطِيَّةَ مُنْتَزِعَتَانِ مِنَ الْأَمْرِ بِالْجُزْءِ وَ الشَّرْطِ، وَ كَذَلِكَ الْمَانِعِيَّةُ مِنَ النَّهْيِ عِنْدَ الْعَرَفِ وَ الْعَقْلَاءِ؛ لظُهُورِهَا فِي ذَلِكَ، وَ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَوْجِيهَ التَّكْلِيفِ إِلَى النَّاسِي وَ بَعْثُهُ بِعَنْوَانِ النَّاسِي إِلَى فِعْلٍ أَوْ زَجْرِهِ عَنْهُ، وَ ثَبَتَ ذَلِكَ وَ لَوْ بِالْكَشْفِ بَعْدَ التَّأَمُّلِ وَ التَّدَبُّرِ، فَلَيْسَ هُنَا مَا يَنْتَزِعُ عَنْهُ الْجَزْئِيَّةَ وَ الشَّرْطِيَّةَ وَ الْمَانِعِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّاسِي، فَمَا ذَكَرَهُ: مِنْ أَنَّ امْتِنَاعَ تَكْلِيفِ النَّاسِي لَيْسَ مِنَ الْبَدِيهِيَّاتِ، لِيَكُونَ مِنَ الْقُرَّائِنِ الْحَاقَّةِ الْمَانِعَةِ عَنْ انْعِقَادِ الظُّهُورِ، مُسَلِّمٌ، لَكِنَّهُ يَكْشِفُ- بَعْدَ النَّظَرِ وَ

التأمل - عن عدم توجيه الخطاب إليه من الأول، و مع عدم توجّه التكليف إليه لا منشأ لانتزاع الجزئية و الشرطية للمنسي.

و ثانياً: لو سلّمنا أنّ فيما نحن فيه أيضاً ظهورين: أحدهما في الحكم التكليفي، و ثانيهما في الحكم الوضعي؛ أي الجزئية و الشرطية و المانع، لكن ما ذكرنا من إمكان التفكيك بين الظهورين يتأتى فيما نحن فيه؛ لأنّه مع امتناع توجيه التكليف نحو الناسي، فلا تكليف بالنسبة إليه حتّى ينتزع منه الجزئية و الشرطية و المانع؛ لعدم وجود منشأ انتزاعها.

و ممّا ذكرنا يظهر: ما في الوجه الثالث الذي ذكره من التمسك بإطلاق المادّة، فإنّ فيه: أنّ قضية الكشف عن المصلحة بإطلاق المادّة ليس أمراً جُزائياً؛ كيف؟! و هو مورد البحث و الكلام بين الأشاعرة و العدلية، و الكشف عن المصلحة إنّما هو بعد ثبوت التكليف و تحقّقه، و مع قصوره و عدم ثبوته فلا كاشف عن المصلحة، كما هو المفروض بالنسبة إلى الناسي.

مقتضى الأصل الشرعي في المقام

فانقح ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل العقلي في المقام هو البراءة.

و أمّا الأصل الشرعي و البراءة الشرعية فمحطّ البحث في المقام هو ما إذا ثبت إطلاق الأدلّة الدالة على الجزئية و الشرطية و المانع و شمولها لحال النسيان؛ كي يحكم بارتفاعها بحديث الرفع، بخلاف ما هو محطّ البحث في البراءة العقلية.

فنقول: مقتضى القاعدة مع حفظ الإطلاق هو الإعادة أو القضاء بعد التذكّر، و إنّما الكلام في أنّه هل يمكن رفع اليد عن الإطلاق بحديث الرفع أو لا؟ فالحكم برفع الجزئية و الشرطية يفتقر إلى ثبوت أمرين:

تنقيح الاصول، ج ٣، ص: ٥٠٨

أحدهما: شمول حديث الرفع لما نحن فيه من الشبهات في الأحكام الوضعية.

ثانيهما: إثبات أنّ الباقي من الأجزاء مصداق للمأمور به.

و مع عدم إثبات هذين الأمرين فالقاعدة تقتضي الاشتغال، كما هو قضية إطلاق دليل الجزئية و الشرطية و المانع و شمولها لصورة النسيان؛ سواء كان بلسان الوضع أم التكليف؛ لعدم موافقة المأثريّ به للمأمور به.

و توضيح الكلام في ذلك يفتقر إلى تقديم أمور:

الأول: أنّ الأوامر المتعلقة بالطبائع المنحلّة إلى الأجزاء و الشرائط كالصلاة، و إن كانت تدعو إليها ابتداءً، لكن حيث إنّ الصلاة ليست إلّا عبارة عن تلك الأجزاء، فهي في الحقيقة تدعو إليها، كما لو أمر ببناء المسجد، فإنّه أمر بتأليف أجزائه و تحصيلها.

الثاني: ليس معنى حكومة الأدلة الثانوية- كأدلة نفي الحرج و الضرر و الرفع سوى «ما لا يعلمون»- على الأدلة الأولية المتكفلة للأحكام الأولية، هو رفع الحكم الفعلي الذي تعلّقت به الإرادة الجديّة حتّى حال النسيان و الخطاء- مثلاً- فإنّ

مرجعه إلى النسخ المستحيل، بل المراد أنّه يكشف بها بعروض هذه الطوارئ عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة بالنسبة إليه، و عدم تطابق الإرادة الجديّة مع الاستعماليّة في مقام الجعل الكلّي القانوني؛ أي جعل جزئيّة الجزء و شرطية الشرط و مانعيّة المانع.

الثالث: قد يحتمل في حديث الرفع أنّ المراد من رفع النسيان هو رفع المنسيّ، فإنّ رفع نفس النسيان غير معقول، فلا بدّ أن يراد منه رفع المنسيّ بادّعاء أنّه نفس النسيان؛ لما بينهما من نحو من الاتّحاد و الارتباط.

ثمّ إنّ المنسيّ عبارة عن الجزء- مثلاً- و هو غير قابل للرفع الحقيقيّ، بل رفعه باعتبار رفع حكمه و بلحاظه، مثل: (يا أشباه الرجال و لا رجال) «١»، فهو المرفوع.

و الحاصل: أنّ هنا ادّعاءين:

أحدهما: ادّعاء أنّ النسيان هو المنسيّ.

ثانيهما: ادّعاء أنّ رفع حكم المنسيّ هو رفع نفسه.

لا يقال: إنّ استعمال النسيان في المنسيّ مجاز، و إسناد الرفع إليه باعتبار حكمه، و أنّ تغيير السياق إنّما هو لأجل المتابعة للآية الشريفة: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» «٢» الآية، فالمراد بالنسيان هو المنسيّ، و كذلك في الخطاء، كما في «ما استُكْرِهوا عليه».

لأنّ التحقيق: هو أنّ تغيير السياق في الحديث الشريف لنكتة أخرى، و هي أنّ الإكراه قد يتعلّق بالوجود، و قد يتعلّق بالعدم، و كذلك عدم القدرة و الطاقة قد يتعلّق بالوجود، و قد يتعلّق بالعدم، و كذا الاضطرار و الجهل في «ما لا يعلمون» قد يتعلّقان بالموضوع، و قد يتعلّقان بالحكم النفسيّ أو الغيريّ، كالجزئيّة و الشرطيّة و المانعيّة، و الموضوع المجهول قد يكون موضوعاً لحكم نفسيّ أو لحكم غيريّ، كالجزء و الشرط و المانع، و لذلك عبّر عنه في الحديث بالموصول، بخلاف الخطاء و النسيان، فإنّ تعلّقهما بالوجود و العدم ليس على وتيرة واحدة، فإنّ صورة الترك نسياناً يتعلّق النسيان بنفس الجزء المتروك، فيذهل عن الجزء فيتركه، بخلاف ما لو أوجد شيئاً نسياناً، كالتكلّم و نحوه في الصلاة، فإنّ النسيان متعلّق بمنشأ ذلك، فيذهل عن أنّه في الصلاة، فيتكلّم عن إرادة و اختيار، و هكذا في الخطاء.

و حينئذٍ فلو عبّر عنه: ب «ما نسوا» و «ما أخطئوا»- كما في (ما اضطرّوا إليه)- لم يشمل الإيجاد نسياناً أو خطأً؛ لما عرفت من عدم تعلّق النسيان بنفس الوجود، بل بمنشئه، فعبرّ عليه السلام فيهما بالنسيان و الخطاء، ليشمل القسمين؛ أي نسيان الوجود و العدم و متعلّق الحكم نفسيّاً أو غيريّاً، فمعنى رفع النسيان رفعه بما له من الآثار التي هو منشؤها، و في الحقيقة يتعلّق الرفع بما هو مسبّب عن النسيان بلا واسطة أو مع الواسطة، و حينئذٍ فلا يحتاج إلى ادّعاء أنّ النسيان عين المنسيّ.

الرابع: لو نسي الجزء أو الشرط فتركهما، فهل يتعلّق النسيان بوجود الجزء المنسيّ، فينسى وجوده فيتركه- كما هو صريح كلام المحقّق العراقي «١»- أو أنّه متعلّق بالعدم- كما هو ظاهر كلام الميرزا النائيني قدس سره «٢»- أو أنّه متعلّق بذات الجزء و طبيعته؟ وجوه.

و الحقّ هو الأخير، فإنّ ترك الجزء مسبّب عن الذهول و غروب الذهن عن طبيعة سورة الفاتحة- مثلاً- فلا يوجد مصداقها في الخارج، و كذلك الشرط؛ لأنّ المفروض أن لا وجود خارجيّ له في صورة النسيان حتّى يتعلّق به النسيان،

و معنى رفع طبيعة الجزء و الشرط هو رفع حكمهما؛ أي الجزئية و الشرطية أو الوجوب التكليفي الذي هو منشأ انتزاعهما، لا باعتبار أظهر الآثار؛ لاحتياج ذلك إلى مؤونة زائدة و ادعاء آخر، و هو ادعاء أنّ ذلك الأثر الظاهر هو جميع الآثار؛ حتّى يصحّ إسناد الرفع باعتباره مع ترتّب سائر الآثار.

و لو سلّمنا ذلك لكن ما هو أظهر الآثار هنا هي الجزئية و الشرطية و المانع؛ لعدم المؤاخذه هنا؛ حتّى يقال: إنّها هي أظهر الآثار.

إذا عرفت ذلك فالحقّ جريان البراءة الشرعية فيما نحن فيه أيضاً؛ حيث إنّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة المنحلة إلى الأجزاء و الشرائط و عدم الموانع، و هو بحسب إطلاقه شامل لجميع حالات المكلفين، كما عرفت ذلك في الأمر الأوّل، و بعد ملاحظة حديث الرفع و إسناده إلى النسيان، يكشف ذلك عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة بالجزء المنسيّ حال النسيان؛ حيث إنّ المولى كان عالماً بذلك، و لم نعلم به؛ و لخفاء ذلك علينا حكماً بالإطلاق و الشمول لحال النسيان أيضاً، لكن بعد الاطلاع على حديث الرفع، كشفنا به عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة في مقام جعل القانون و الحكم الكلّي، الذي هو المصحّح لإسناد الرفع إليه، و إلّا فليس في الواقع حكم حتّى يسند الرفع إليه، بل هو كالخصّص، و ليس المراد رفع الحكم الثابت الذي تعلّق به الإرادة الجديّة أيضاً؛ كي يستشكل عليه: بأنّ مرجعه إلى النسخ المستحيل، كما أورده الميرزا النائيني قدس سره في المقام على البراءة الشرعية «١»؛ و ذلك لأنّه كما لا يلزم من دليل نفي الحرج و نحوه النسخ المستحيل، فكذلك لا يلزم من حديث الرفع ذلك.

و بذلك يظهر اندفاع جميع الإشكالات التي أوردها المحقّق العراقي قدس سره:

و منها: أنّه لا بدّ أن يتعلّق الرفع بما تعلّق به الجعل، و متعلّق الجعل هو طبيعة الجزء و الشرط و المانع، و النسيان لا يتعلّق بالطبيعة، بل بالوجود و الفرد الخارجي منها، و لا أثر لوجودها الخارجي- حتّى يسند الرفع إليه بلحاظه- إلّا الصّحة، و إسناد الرفع إلى الجزء المنسيّ بلحاظ أثر الصّحة يُنتج ما هو خلاف المقصود؛ حيث إنّ المقصود تصحيح الصلاة بحديث الرفع، لا رفع صحتها «٢». انتهى.

و فيه: أوّلًا: أنّ النسيان أيضاً متعلّق بالطبيعة، فإنّ الناسي يذهل عن طبيعة الجزء و الشرط، فيترك ما هو مصداقها الخارجي، كما أنّ متعلّق الجعل أيضاً هي الطبيعة، فمتعلّقهما واحد.

و الحاصل: أنّ الوجود و الإيجاد يتوقّفان على لحاظ الطبيعة، فغروب الطبيعة عن الذهن يصير منشأ لعدم إيجاد فردها و مصداقها الخارجي.

و ثانياً: سلّمنا أنّ النسيان متعلّق بالوجود و المصداق الخارجي للجزء، لكن الفرد الخارجي عين الطبيعة مع الخصوصيّات، فيصحّ رفعه بلحاظ آثار الطبيعة، و أمّا الصّحة فلا يمكن الرفع بلحاظها؛ حيث إنّها من الآثار العقلية؛ لأنّها عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، و لا بدّ في الأثر- الذي بلحاظه يُسند الرفع إلى ذيه- قابليّته للوضع و الرفع، و الصّحة ليست كذلك.

و من الإشكالات ما ذكره هو قدس سره أيضاً؛ و هو أنّ المرفوع لا بدّ أن يكون قابلاً للإتيان به، و قدرة المكلف عليه مع قطع النظر عن حديث الرفع، و حينئذٍ فإنّ أريد في المقام رفع الجزء و الشرط في صورة النسيان من حيث دخلهما في الملاك و المصلحة، فهو أمر تكوينيّ غير قابل للرفع، و إن أريد رفع الحكم التكليفي- أي وجوب الجزء و الشرط حال النسيان- فهو غير قابل لذلك؛ حيث إنّ المكلف لا يتمكّن من الامتثال و الإتيان به؛ لامتناع تكليف الغافل «١». انتهى.

و فيه: أنّه منافي لما ذكره قُيِّل هذا في بيان عدم الفرق- في استفادة الحكم الوضعي و انتزاعه- بين القول: بأنّ الحكم الوضعيّ مجعولٌ بنفسه بمثل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)، و بين القول بانتزاعه من الحكم التكليفي من مثل «صلّ مع الطهارة، أو السجود»، و معه لا إشكال في صحّة إسناد الرفع إلى الجزء بلحاظ آثاره الشرعيّة؛ لإمكان استفادة الجزئية منه حال النسيان.

و منها- و هو المهمّ من الإشكالات في المقام- ما ذكره هو و الميرزا النائيني ٠: و هو أنّ وجوب الصلاة تكليف واحد لتعلّق أمر واحدٍ بها، لا تكاليف عديدة، و غاية ما يستفاد من حديث الرفع: هو رفع التكليف الفعلي عن المجموع من حيث المجموع، و لكن لا يستفاد منه وضع الباقي و وجوبه؛ لأنّ الرفع لا يتكفّل الوضع، فحيث إنّ لا يثبت ذلك بحديث الرفع، فمقتضى المصالح النفس الأمريّة و ملاكات الأحكام الشرعيّة، هو وجوب الإتيان بها ثانياً و إعادتها تامّة الأجزاء بعد الذكر و زوال النسيان «١». انتهى.

و اندفاع هذا الإيراد و الإشكال أيضاً يظهر ممّا تقدّم؛ حيث إنّ حديث الرفع لا يرفع التكليف الفعلي الذي تعلّقت به الإرادة الجديّة؛ لما عرفت من أنّه نسخ محال، بل الرفع متعلّق بالجعل القانوني، فهو كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة بالنسبة إلى الناسي، و لذلك قال: إنّ دفع في الحقيقة لا رفع، و حينئذٍ فمع الحكم بعدم جزئية الجزء المنسيّ أو شرطيته بالحديث، يصير الباقي مأموراً به بالجعل الأوّل، لا بحديث الرفع؛ كي يقال: إنّ الحديث لا يتكفّل الوضع.

و أمّا قياس الميرزا النائيني قدس سره ما نحن فيه بما إذا لم يصلّ أصلاً نسياناً، و أنّه كما تجب الإعادة هناك، كذلك في ما نحن فيه؛ أي ترك الجزء أو الشرط نسياناً «٢»، فهو من الغرائب و الأعاجيب؛ للفرق الواضح بين المقيس و المقيس عليه، فإنّه في صورة الترك رأساً نسياناً لم يأت بشيء حتّى يحكم بالأجزاء، بخلاف ما نحن فيه.

فتلخص: أنّ الحقّ هو جريان البراءة الشرعيّة في المقام.

هذا تمام الكلام في النقيصة السهوّة.

في تصور الزيادة

و أمّا الزيادة العمديّة و السهوّة: فقبل التعرّض لبيان مقتضى القواعد العقليّة و النقلية لا بدّ من تقديم أمر: و هو أنّه لا إشكال في تصوّر النقيصة في الصلاة حقيقة، فإنّه لو ترك المكفّل بعض أجزاء الصلاة- التي هي عبارة عن نفس الأجزاء الكثيرة في لحاظ الاعتبار، فيأمر بها، فينتزع منه الأمر و المأمور و المأمور به، و كلّ من المأمور به و جزئه و شرطه في عرض واحد- فإنّه يصدق عليه أنّه نقص في صلاته في مقام الامتثال، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال في تصوير الزيادة الحقيقيّة في المأمور به في مقام الامتثال، و أنّه هل يمكن تصوّرها أو لا؟

و التحقيق: هو الثاني؛ لأنّ معنى الزيادة في المأمور به- بما أنّه مأمور به- هو زيادتها فيها بنحو يصير جزءاً لها بما أنّها مأمور بها، و هو مستحيل، فلو أتى بجزءٍ زائد، كما إذا قرأ الفاتحة في صلاته مرتين، فالثانية لا تصير جزءاً للصلاة المكتوبة؛ كي يعدّ ذلك زيادة في المكتوبة حقيقة، بل هو ضمّ شيء خارج عن المأمور به إليه.

نعم يصدق عليه الزيادة في المأمور به عرفاً؛ حيث إنّ معنى الزيادة عند العرف: هو الإتيان بما هو من سنخ أجزاء الصلاة زائداً على ما يعتبر فيها، و لا فرق في ذلك بين اعتبار كلّ واحدٍ من الأجزاء و المركّب بنحو اللابشرط أو بشرط

لا، خلافاً لصاحب الكفاية حيث ذكر: أنّه لا بدّ أن يعتبر الماهيّة المركّبة بشرط لا؛ لتتصوّر الزيادة فيه، وأن لا يعتبر في الجزء و الشرط ذلك- أي بشرط لا- فإنّه لو اعتبر الجزء بشرط لا فهو من قبيل النقيصة لا الزيادة «١»، و تبعه في ذلك المحقّق العراقي قدس سره «٢».

أقول: لو اعتبر الفاتحة في الصلاة بشرط لا عن فاتحة أخرى جزء للصلاة، فهو ينحلّ إلى جزءٍ و هو الفاتحة، و شرط للجزء و هو قيد الوحدة، فلو أُخِلَّ بالشرط، و قرأ الفاتحة مرّتين، يصدق عليه الزيادة العمديّة عرفاً؛ من حيث أنّه زاد في صلاته فاتحةً، و النقيصة من حيث الإخلال بشرط الجزء، و يمكن استناد البطلان إلى كلّ واحدٍ منهما.

و الحاصل: أنّ الزيادة الحقيقيّة غير متصوّرة في المأمور به.

و ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى إمكان تصوير الزيادة الحقيقية أيضاً، و مهّد لذلك مقدّمات:

الاولى: الزيادة إنّما تتحقّق إذا كان المزيد من جنس المزيد عليه، فلو صبّ دبسٌ على سَمْنٍ في إناء، فلا يقال: «إنّه زاد السَمْنُ» إلّا باعتبار ما في الطرف.

الثانية: لا بدّ في صدق الزيادة من كون المزيد عليه محدوداً بحدٍّ خاصّ.

الثالثة: اعتبار المركّب و تقديره قبل تعلّق الأمر به يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

أحدها: أن يعتبر الأجزاء و الشرائط في مقام التقدير بشرط لا عن الزيادة.

ثانيها: أن يعتبرها لا بشرط عن الزيادة؛ بمعنى أن لا يعتبر البشروطيّة، و لا يعتبرها في نفس الطبيعة أيضاً، مثل أن يعتبر الركوع جزءاً للصلاة بدون اعتباره بشرط لا و لا مجرد الطبيعة.

و ثالثها: أن يعتبر الطبيعة- أي طبيعة الأجزاء- جزءاً للصلاة بنحو اللابشرط؛ بحيث كلّما تحقّق فرد منها صار جزءاً للصلاة، و حينئذٍ فإن اعتبر الأجزاء و الشرائط في مقام الاعتبار قبل تعليق الأمر بها بشرط لا، فلا تتصوّر الزيادة حينئذٍ، بل يرجع إلى النقيصة، و إن اعتبرها بنحو الثاني فكذلك لا تصدق الزيادة حقيقة؛ حيث إنّّه و إن لم يلاحظ الأجزاء و الشرائط بشرط لا- كما في الفرض الأوّل- لكن ليس بنحو اللابشرط أيضاً، فالزيادة خارجة عن دائرة الملحوظ، فلا تصدق الزيادة؛ لما عرفت في المقدّمة الاولى من أنّه لا بدّ في صدق الزيادة حقيقة من كون المزيد من سنخ المزيد عليه، و ليس المفروض كذلك، و إن اعتبرها بنحو الفرض الثالث؛ بأن اعتبر طبيعة الأجزاء و الشرائط جزءاً و شرطاً للصلاة بنحو اللابشرط، فيتصوّر الزيادة الحقيقيّة حينئذٍ مطلقاً؛ سواء تعلّق الأمر بها بعد التقدير بنحو اللابشرط بنحو الفرض الأوّل، أم الثاني، أم الثالث:

أمّا لو كان تعلّق الأمر بها بنحو الفرض الأوّل فظاهر؛ لأنّ المفروض أنّه اعتبرت الطبيعة في مقام التقدير بنحو كلّما يتحقّق فرد منها صار جزءاً للصلاة قبل تعلّق الأمر، و أمّا بعد تعلّق الأمر بها بنحو الفرض الأوّل أو الثاني، فهو و إن لم يصدق الزيادة في المأمور به، لكن تصدق الزيادة في الصلاة بصيرورتها جزءاً للصلاة، لا للمأمور به، و أمّا إن كان تعلّق الأمر بنحو الفرض الثالث؛ بأن اعتبر الأجزاء و الشرائط لا بشرط، و علّق الأمر بها كذلك، فتحقّق الزيادة حينئذٍ إنّما هو لأجل أنّ الأمر تعلّق بنفس الطبيعة بنحو اللابشرط، و هو يقتضي صرف الوجود، فتكون الطبيعة محدودة بحدٍّ خاصّ بسبب الأمر، فلو زاد في الصلاة، كما لو أتى بالركوع بعد الإتيان به أوّلاً، فقد بدّل الحدّ بحدٍّ آخر، كما أنّه يصدق- بصبّ ماءٍ على ماءٍ آخر محدود- أنّه زاد فيه، و بدّل حدّه الخاصّ بحدٍّ آخر.

ثم إنه بعد إمكان تصوير الزيادة حقيقةً في الصلاة يحمل عليها قوله عليه السلام:

(من زاد في صلاته فعلية الإعادة) «١»، و لا داعي على حمله على الزيادة العرفية «٢». انتهى.

أقول: و في كلامه مواقع للنظر:

الأول: أنّ الفرض الثاني الذي ذكره لاعتبار الأجزاء و الشرائط ممّا لا محصّل له؛ لأنّه لا يخلو الأمر: إمّا أن يعتبر الركوع فيه بشرط لا و بقيد الوحدة، أو لا بشرط.

و بعبارة أخرى: إمّا أن تعتبر الوحدة قيداً للأجزاء فيه أو لا، و الأول هو الفرض الأول الذي ذكره بعينه، و الثاني يرجع إلى الفرض الثالث بعينه، و الواقع لا يخلو عن أحدهما، فليس ذلك فرضاً آخر غير الأول و الثالث.

الثاني: أنّ ما ذكره في الفرض الثالث: من اعتبار الجزء نفس الطبيعة بنحو اللابشرط ... إلى آخره، يرد عليه أنّه لو اعتبر نفس طبيعة الجزء أو الشرط جزءاً و شرطاً، فمعناه أنّ نفس طبيعة الركوع- مثلاً- اعتبرت جزءاً للصلاة، و تتحقّق في الخارج بأول فردٍ يوجد فيه، فيصير جزءاً للصلاة، فتتحقّق الطبيعة بتمامها، و حينئذٍ فلا يصير الفرد الثاني منها جزءاً لها.

و بعبارة أخرى: لو جعل الجزئية لطبيعة الركوع بدون اعتبار السريان فيها، يتحقّق ذلك الجزء بالمصادق الأول منها، و لا يصير الفرد الثاني منها جزءاً لتحقّق الطبيعة- بتمامها بالفرد الأول من الركوع. نعم لو اعتبر الجزء الطبيعة السارية- و لو إلى حدٍّ خاصّ- يصير الفرد الثاني و الثالث جزءاً للصلاة.

الثالث- و هو العمدة:- أنّ ما ذكره من الاعتبارات الثلاثة للأجزاء و الشرائط في مقام الاعتبار و التقدير- قبل تعلّق الأمر بها- فيه:

أولاً: أنّ مجرد الاعتبار و تقدير الأجزاء لا يصير صلاةً مكتوبة؛ ليصدق عليها أنّها زيادة في المكتوبة، بل المكتوبة عبارة عن الصلاة المأمور بها، فلو اعتبر الأجزاء لا بشرط عن الزيادة، و لكن أمر بها بنحو البشروط لا، لم يعدّ ما اعتبره و قدره صلاةً مكتوبةً، فالمكتوبة هي المأمور بها، و قبل تعلّق الأمر بها لا تعدّ مكتوبةً.

و ثانياً: لو فرض أنّ نفس طبيعة الأجزاء اعتبرت جزءاً؛ بنحو كلّما أتى به من مصاديقها صار جزءاً للصلاة، و امر بها بأحد الأنحاء الثلاثة، صارت محدودة بالأمر، و حينئذٍ فالزيادة إمّا في المقدّر أو في المأمور به:

و على الأول: فالمفروض أنّه اعتبر الأجزاء نفس الطبيعة؛ بحيث كلّما أتى به من أفرادها صار جزءاً للصلاة، فلا تتحقّق الزيادة.

و على الثاني: ففيه: أنّ المأمور به محدودٌ بحدٍّ خاصّ يتعلّق الأمر به؛ بحيث يمتنع دخول شيء آخر فيه، فلو فرض أنّه قرأ الفاتحة مرّة أخرى لم تكن هي زيادة في الصلاة حقيقةً، بل هو ضمّ شيء إلى شيء.

فتلخص: أنّ ما ذكره في بيان تصوير الزيادة الحقيقية غير صحيح.

نعم تصدق الزيادة العرفية فيما لو ركع ثانياً بعنوان الجزئية للصلاة، و يصدق عليه عرفاً أنّه زاد في صلاته.

مقتضى الأصل في جانب الزيادة

ثمَّ إنَّه قد يتمسَّك في المقام باستصحاب الصَّحَّة و عدم البطْلان للصلاة بالزيادة؛ للشكِّ في حصول النقص في الصلاة بسبب هذه الزيادة؛ لأجل تقييد الصلاة أو الأجزاء بعدمها، أو لأجل مصادتها للصلاة، فيُشار إلى ماهية المزيد، كالقهقهة- مثلاً- المشكوك في قاطعيَّتها للصلاة، فيقال: إنَّها لم تكن مَنعاً أو قاطعةً للصلاة في الأزل قطعاً، فالأصل بقاؤها على ذلك إلى الآن، كما تقدَّم نظير ذلك في استصحاب عدم القرشيَّة من الاستاذ الحائري قدس سره «١»، و تقدَّم الإشكال فيه أيضاً أوَّلاً بعدم اتِّحاد القضيَّة المشكوكة و المتيقَّنة في هذا الاستصحاب هنا؛ حيث إنَّ الماهية لا تحقِّق لها في الأزل، و ثانياً بأنَّ هذا الاستصحاب لا يثبت أنَّ هذا الفرد من القهقهة- مثلاً- غير مانع أو غير قاطع، على فرض الإغماض عن الإشكال الأوَّل؛ لأنَّ ما هو المتيقَّن هي السالبة المحصَّلة الصادقة بانتفاء الموضوع أيضاً، أو المحمول مع وجود الموضوع، و لا يثبت باستصحاب السلب المحصَّل الجامع بين القسمين أحدهما المعين، و هو السلب المحصَّل مع وجود الموضوع و انتفاء المحمول، كما سيجيء- إن شاء الله تعالى- في مسألة استصحاب الكلِّي.

و قد يقرِّر الاستصحاب: بأنَّه يشكُّ في تحقُّق المانع أو القاطع بسبب وجود ما يشكُّ في كونه مانعاً أو قاطعاً، كالقهقهة في الصلاة المشتغل بها، فيقال: إنَّه لم يكن القاطع واقعاً في الصلاة قبل ذلك، فيستصحب عدمه.

و إن شئت قلت: كانت هذه الصلاة بلا مانع و لا قاطع قبل صدور القهقهة، فالآن كما كانت؛ لئلاَّ يتوهَّم عدم إثبات هذا الاستصحاب أنَّ هذه الصلاة لم تكن متَّصفة بعدم حصول المانع و القاطع فيها، كما توهَّم ذلك الإشكال في استصحاب العدالة، فإنَّه لا يثبت أنَّ زيداً عادلاً، فلدفع هذا التوهَّم يقال: أنَّ المستصحب فيها هو عدالة زيد.

أقول: لو قلنا: بأنَّ مرجع مانعية شيء أو قاطعيَّته إلى أنَّ ذلك الشيء مضادٌّ للصلاة، و أنَّ بطلان الصلاة إنَّما هو لمكان المضادة بينهما واقعاً، كما في التكوينيات، و أنَّ الفرق بين المانع و القاطع: هو أنَّ القاطع مضادٌّ للهيئة الاتِّصالية للصلاة، و المانع مضادٌّ لطبيعة الصلاة، و أنَّ وجود أحد الضدِّين مانع عن وجود الضدِّ الآخر لو كان أقوى منه، فيرد على هذا الاستصحاب: أنَّ استصحاب عدم أحد الضدِّين لا يثبت وجود الآخر، كما لا يثبت باستصحاب عدم الحركة السكون و بالعكس، فباستصحاب عدم تحقُّق المانع و القاطع، لا يثبت تحقُّق الصلاة تامَّةً و مصداقاً للمأمور به.

و أمَّا استصحاب كونها بلا مانع و قاطع قبل ذلك، فهو إنَّما يفيد لو لم تشتمل الصلاة في ابتدائها على ما يحتمل مانعيَّته أو قاطعيَّته، و أمَّا لو اشتملت في الابتداء عليه، كما لو لبس في أوَّل الصلاة ما يحتمل مانعيَّته، فلا حالة سابقة متيقَّنة له حتَّى تستصحب.

و أمَّا استصحاب العدم الأزلِّي فقد عرفت ما فيه.

هذا كلُّه بناءً على أنَّ معنى مانعية شيء أو قاطعيَّته لها هو ضدِّيَّته لها تكويناً، و لذلك نهى عنهما في الصلاة، فإنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد في الأمور به و المنهي عنه، و ليست جُزافيَّة؛ و إن لم تقيَّد الصلاة بعدمهما شرعاً، كما اخترناه سابقاً، و لكنَّ التحقيق أنَّه ليس كذلك.

توضيحه: أنَّ الصلاة عبارة عن عدَّة أجزاء أوَّلها التكبير و آخرها التسليم فهي عبارة عن مجموع تلك الأجزاء على الترتيب الخاصَّ المعتبر بينها، فلو لم تقيَّد تلك الماهية أو أجزاؤها بعدم الموانع و القواطع، يتحقَّق الامتثال بمجرد الإتيان بها كذلك مع الشرائط المعتبرة فيها و إن اشتملت على القهقهة و أمثالها، كلبس ما لا يؤكل لحمه أو التكلُّم، فإنَّه لا مضادة تكوينية بين هذه و بين أجزاء الصلاة و لأنَّ المفروض اشتغالها على الأجزاء التي أوَّلها التكبير و آخرها التسليم مع رعاية الترتيب الخاصَّ المعتبر فيها، و الهيئة الصلواتية توجد بذلك؛ من غير فرق بين الإتيان بما يعدُّ مانعاً أو

قاطعاً و عدمه، و حينئذٍ فلا محيص عن الالتزام بأنّ الأجزاء مقيّدة بعدم ما هو مانع حال الإتيان بها شرعاً، و أنّه يحصل في المأمور به ضيق و قيد مسبّب عن تقييد الأجزاء حال إيجادها بعدم ذلك المانع، لا بمعنى أنّ عدمه مؤثّر؛ ليرد عليه: بأنّه غير معقول، بل بمعنى أنّ وجوده مُخلّ و مُفسد لها.

هذا في الموانع.

و هكذا الكلام في القاطع فإنّه لو لم يقيد الهيئة الاتصالية المرتكزة في الأذهان- التي هي أمر ممتدّ يعدّ أنّ المصلّي فيها بعد تكبيرة الإحرام إلى أن يفرغ منها بالتسليم، حتّى في السكنات المتخلّلة بين أجزاء الصلاة- بعدم الفقهية و نحوها، يلزم عدم بطلان الصلاة بها؛ و أنّها مثل غمض العين فيها و نحوه ممّا لا تفسد الصلاة بها، و وقوعها صحيحة؛ لأنّ الصّحة عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، و هي حاصلة على الفرض، فلو لم تشترط الصلاة بعدم زيادة جزء لزم صحتها معها أيضاً، نظير ما لو أمر بإتيان الماء، فأتى به مرتين، فالثانية و إن كانت لغواً؛ لحصول الغرض بالأولى، لكنّها لا تُضرّ و لا تُخلّ بالامتثال الأوّل، فلو كانت مخلة بالامتثال بالأولى لا بدّ أن يقيد الأولى بعدم الثانية، و ما نحن فيه كذلك.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ ما استظهرناه في سابق الزمان، و تقدّم قبل ذلك في كيفة مانعية المانع و قاطعية القاطع: من أنّ وجودهما مضاف للصلاة تكويناً لأجل اقتضاء المصالح و المفاسد الواقعية ذلك، لا أنّها مقيّدة شرعاً بعدمهما، غير مستقيم، بل الحقّ أنّ الصلاة مقيّدة شرعاً بعدمهما.

و ظهر أيضاً: أنّ ما أفاده المحقّق العراقي من التفصيل بين المانع و القاطع، و أنّ عدم المانع شرط للصلاة، و وجود القاطع مضاف لها «١»، أيضاً غير مستقيم.

إذا عرفت ذلك كلّ نقول: إنّ استصحاب عدم المانع و القاطع- عند الشكّ في مانعية الزيادة أو قاطعيّتها- لا إشكال فيه؛ بأنّ يقال: هذه الصلاة لم يكن فيها مانع أو قاطع في الابتداء، و شكّ في تحقّقهما بزيادة جزء؛ للشكّ في مانعيّتها، فالأصل عدم حدوث المانع و القاطع، و ينقّح به الموضوع للحكم الشرعي.

نعم بناءً على الاحتمال الآخر، و هو أنّ المانع و القاطع مضافان للصلاة تكويناً، لا أنّ الصلاة مقيّدة بعدمهما في مقام الأمر و الحكم، فلا يجري هذا الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب عدم أحد الضدين لا يثبت وجود الضدّ الآخر.

و أمّا استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية الذي ذكره الشيخ الأعظم «٢»، فالأمر فيه على العكس ممّا ذكر، و أنّه بناءً على المختار: من تقييد الصلاة أو أجزائها بعدم المانع و القاطع، فالاستصحاب المذكور لا يثبت أنّ هذه الصلاة ممّا لم يقع فيها المانع أو القاطع.

و أمّا بناءً على الاحتمال الآخر؛ أي مضافاً المانع و القاطع للصلاة، و عدم تقييدها بعدمهما شرعاً، و أنّ وجودهما مُخلّ و مُفسد و مُخرّب للهيئة الاتصالية، فمع الشكّ في مانعية الزيادة لا إشكال في استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية؛ لعدم تقييدها بعدم المانع و القاطع حتّى يقال: إنّّه لا يثبت ذلك.

و أمّا الإشكال عليه: بأنّ الهيئة الاتصالية من الامور المتدرّجة الوجود، و قد قرّر في محلّه عدم جريان الاستصحاب فيها، ففيه ما سيجيء- إن شاء الله- في باب الاستصحاب: أنّ الحقّ جريانه فيها أيضاً كالزمان.

وَأَمَّا استصحاب الصَّحَّة التَّاهُلِيَّة فبيانه: أَنَّ الجزء السابق كالتكبير، كان صالحاً وقابلًا وأهلاً للجزئية للصلاة- بانضمام سائر الأجزاء- يقيناً، ويشكُّ في بقائها، فتستحب أهلَّيته لذلك بعد الزيادة.

فيرد عليه أيضاً: أَنَّهُ لا يثبت أَنَّ هذه الصلاة هي المأمور بها.

و أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره: أَنَّ المستحب: إمَّا هو صحَّة مجموع الصلاة- أي الأجزاء- فهو لم يتحقَّق بعدُ، وإمَّا هو الأجزاء السابقة المأتي بها فهي غير مُجدية؛ لأنَّ صحَّتها ثابتة قطعاً- سواء قلنا: بأنَّها عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلِّق بها، أم ترتَّب الآثار عليها- لأنَّها باقية على ما وقعت عليه على وجهٍ لو انضمَّ إليها تمام ما يعتبر في الكلِّ حصل الكلِّ «١». انتهى ملخصه.

أقول: هذا الإشكال إمَّا لو قلنا: أَنَّ الأجزاء السابقة لم تقيَّد بقيد، و أنَّها اخذت لا بشرط، فإنَّها حينئذٍ صحيحة دائماً، غاية الأمر أَنَّ الاستدبار- مثلاً- مانعٌ عن ضمِّ باقي الأجزاء اللاحقة؛ لأنَّ الأجزاء اللاحقة اخذت بشرط لا، و مقيدة بعدم المانع.

و أمَّا لو قلنا: أَنَّ جميع أجزاء الصلاة حتَّى السابقة مقيدة بعدم القهقهة- مثلاً- إلى آخر الصلاة- كما هو الظاهر- فلا يرد عليه ما ذكره قدس سره، و حينئذٍ لو شكَّ في قاطعية الزيادة أو مانعيتها، فاستصحاب الصَّحَّة التَّاهُلِيَّة بمكان من الإمكان لولا إشكال المثبتية.

فتلخص: أَنَّ الأصل في جانب الزيادة هو عدم البطالان.

مقتضى الروايات الواردة في جانب الزيادة

و أمَّا الروايات الواردة في المقام فمنها: رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام أَنَّهُ قال: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) «١».

و روى زرارة و بكير ابنا أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا استيقن أَنَّهُ زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدَّ بها، و استقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً) «٢»، و رواها الكليني عن زرارة في أبواب الركوع بزيادة لفظة «ركعة» «٣»، و غيرها من الأخبار مثل قوله عليه السلام: (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنَّ السجود زيادة في المكتوبة) «٤».

و الكلام هنا يقع في مقامين:

الأول: في بيان المراد من الزيادة المبطله، و أنَّها يَمَ تتحقَّق.

الثاني: ملاحظة النسبة بين هذه الروايات و بين رواية (لا تُعاد الصلاة إلَّا من خمسة) «٥».

أمَّا المقام الأول: فلا إشكال في أَنَّهُ لا تتحقَّق الزيادة فيما لو زاد أحد أجزاء الصلاة لا بعنوان الجزئية لها؛ وإن كان المزيد من سنخ أجزاء المزيد عليه، و حينئذٍ فهل يكفي في صدقها و تحقُّقها ما إذا قصد عنوان الجزئية للصلاة، و المزيد من سنخ أجزائها كالقراءة و نحوها، أو لا يكفي ذلك، بل لا بدَّ مضافاً إلى ذلك من صدق الصلاة على الزائد كالركعة و الركعتين؟

فذهب شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره إلى الأخير، وأنَّ المقدّر في قوله: (من زاد في صلاته) لفظ الصلاة، نظير ما لو قيل: «زاد الله في عمرك»؛ حيث إنّه يصدق العمر على المزيد «١».

أقول: ما ذكره إنّما يصحّ في البسائط، كالقيام والقعود والزمان ونحوه، فإنّه لا بدّ في صدق الزيادة من صدق عنوان المزيد عليه على الزائد، وليس كذلك في المركّبات كالصلاة، فإنّه لا ريب في صدق الزيادة في الصلاة فيما لو أتى بركوع زائد بقصد الجزئية للصلاة، بل بعض المركّبات لا يتوقّف صدق الزيادة فيها على أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما لو زاد على المعجّون المركّب من عدّة أجزاء شيئاً آخر من غير سنخ أجزائها. نعم لا بدّ في صدق الزيادة في الصلاة من سنخية المزيد لأجزائها مع قصد عنوان الجزئية.

و على هذا فيشكل قوله عليه السلام: (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة)، فإنّه لا يقصد بهذا السجود عنوان الجزئية للصلاة، وقد عرفت توقّف صدق الزيادة عليه مع حكمه عليه السلام بأنّه زيادة في المكتوبة.

و تفصّل شيخنا الحائري قدس سره عن هذا الإشكال: بأنّه يستفاد من قوله عليه السلام:

(فإنّ السجود زيادة في المكتوبة) أنّ الصلاة مقيّدة بعدمه بنحو الإطلاق، كما قيّدت بعدم القهقهة- مثلاً- و لهذا تصدق الزيادة عليه و لو مع عدم قصد الجزئية «١».

و فيه: أنّ مجرد اعتبار عدم شيء في الصلاة لا يوجب صدق الزيادة عليه، كالقَهْقَهَة ونحوها من القواطع إذا صدرت من المصلّي لا بعنوان الجزئية للصلاة، بل الصلاة مقيّدة بعدمها و يصدق عليها عنوان القاطع.

و بالجملة: على فرض تقييد الصلاة بعدم السجدة فهي مبطلّة للصلاة لذلك، لا لصدق الزيادة عليها، و الإشكال إنّما هو في حكمه عليه السلام عليها بأنّها زيادة.

فنقول: على فرض صحّة هذه الرواية سنداً والعمل بها لا بدّ من الاقتصار على موردها، و لا يتعدّى عنه- أي إلى غير السجدة- لما عرفت من اعتبار قصد الجزئية للصلاة في صدق الزيادة.

فتلخّص: أنّ قوله: (من زاد ...) إلى آخره، إنّما يشمل ما إذا كان المزيد من سنخ أجزاء المزيد عليه و الإتيان به بقصد الجزئية للصلاة.

و في قبال هذه الرواية رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: (لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثمّ قال عليه السلام: القراءة سنّة، و التشهّد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة) «٢».

فقد يقال: إنّ هذه الرواية لا تشمل- بل لا يعقل شمولها- لصورة العمد في جانب الزيادة و النقيصة؛ لمناقاتها لجعل الجزئية و الشرطيّة- كما هو المعروف- لكن ليس كذلك، فإنّه يمكن أن تكون هناك مصلحة في الواقع ملزمة في الصلاة التامة الأجزاء و الشرائط، و مصلحة أخرى ناقصة قائمة بالصلاة بدون السورة؛ بحيث لو أتى بالصلاة لا مع السورة يستوفي تلك المصلحة الناقصة، و لا يمكن معه استيفاء المصلحة التامة، و لا يُنافي ذلك ترثب العقاب على ترك السورة عمدًا، فلا إشكال عقليّ في شمول حديث (لا تُعاد) لصورة العمد.

و لكنّ الإنصاف أنّه منصرفٌ عن صورة العمد.

و هل يشمل صورة الجهل بالموضوع المركّب أو البسيط و الجهل بالحكم و نسيانه، أو لا؟

فيه خلاف: فذهب شيخنا الاستاذ- في أبواب الخلل- إلى انصرافه عن تلك الصور و اختصاصها بالخلل الحاصل بالسهو و النسيان للموضوع، و مهّد لبيانه مقدّمتين:

الاولى: أنّ ظاهر (لا تُعاد) هي الصّحة الواقعيّة، و أنّها مصداق واقعيّ للصلاة المأمور بها، و يؤيّدّه الأخبار الواردة في نسيان سورة الفاتحة حتّى ركع، و حكمه عليه السلام فيها بتماميّة الصلاة «١»، و قد قرّرنا إمكان تخصيص الساهي بتكليف خاصّ بما لا مزيد عليه.

الثانية: أنّ الظاهر من الصحيحة: أنّ الحكم إنّما هو بعد الفراغ من الصلاة، و إن أبُيت ذلك فلا بدّ من تخصيصها بما إذا لم يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءة، و لم يذكر حتّى ركع، فلا يصحّ الاستناد إليها؛ لجواز الدخول في الصلاة فيما لو شكّ في جزئيّة شيء للصلاة، بل إنّما تدلّ على صّحة الصلاة فيما إذا دخل في الصلاة، و قصد امتثال الأمر الواقعي باعتقاده، ثمّ تبين له الخلل بشيء من الأجزاء و الشرائط، فالعائد الملتفت خارج عن مصبّ الرواية، كالشاكّ في جزء من الأجزاء بأنحائه، فإنّ مرجع ذلك إلى قواعد اخر لا بدّ من مراعاتها حتّى يجوز الدخول في الصلاة، فلا يجوز للشاكّ في وجوب الفاتحة- مثلاً- الدخول في الصلاة تاركاً لها بقصد الامتثال مستندلاً بقوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة ...).

نعم لو اعتقد عدم وجوب شيء أو شرطيّة، أو كان ناسياً لحكم شيء من الجزئيّة و الشرطيّة، يمكن توهم شمول الصحيحة له، و عدم وجوب الإعادة عليه.

لكن يدفعه ما ذكرناه في المقدّمة الاولى: من أنّ ظاهر الصحيحة الحكم بصّحة العمل واقعاً، و مقتضاه عدم جزئيّة المتروك أو شرطيّة، و لا يعقل تقيّد الجزئيّة و الشرطيّة بالعلم بهما؛ بحيث لو علم بعدمهما بالجهل المركّب خرج عن الجزئيّة و الشرطيّة.

نعم يمكن ذلك على نحو التصويب الذي ادّعي الإجماع على خلافه؛ بمعنى أنّ المجعول الواقعيّ هو المركّب التامّ الثابت لكلّ واحد من المكلفين، و لكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركّب، يصير سبباً لحدوث مصلحة في الناقص على حدّ المصلحة في التامّ «١». انتهى.

أقول: ليس معنى (لا تعاد) أنّ الصلاة الناقصة تامّة، بل معناها و مفادها؛ بملاحظة قوله عليه السلام في ذيلها: (القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة): أنّ هذا النقصان لا يوجب فساد الصلاة، و لا خللاً فيها يوجب الإعادة، لا أنّ صلاته تامّة لأجل عدم جزئيّة الجزء المتروك أو شرطيّة حال النسيان أو الجهل، فعدم وجوب الإعادة إنّما هو لأجل استيفائه المصلحة الناقصة، التي لا يمكن معه تدارك المصلحة التامّة، و حينئذٍ فلا إشكال عقليّ في المقام، و الشاكّ الملتفت إلى شكّه في الابتداء يمكن له الشروع في الصلاة؛ التفتاً إلى حديث الرفع أو الاستصحاب و نحوهما من القواعد و الاصول، فلو انكشف الخلاف بعد الصلاة أو بعد التجاوز عن المحلّ يشمله حديث (لا تعاد)، و ليس المراد شروع الجاهل البسيط في الصلاة اعتماداً على حديث (لا تعاد)؛ ليرد عليه ما ذكره.

فتلخص: أنّه لا إشكال عقليّ في شمول الحديث لجميع الأقسام المذكورة.

و إن أراد أنّه منصرف عن صورة الجهل بالحكم أو الموضوع و نسيان الحكم عند العرف و العقلاء، فهو ممنوع.

نعم هو منصرف عن صورة العمد، مع أنّ ما ذكره و ادّعاه ليس انصرافاً، بل هو تقييد للحديث، وهو يحتاج إلى دليل عقليّ أو نقليّ، وقد عرفت عدم الدليل العقليّ، وكذلك النقليّ؛ لأنّ الإجماع الذي نُقل في المقام- على عدم شمول الحديث للجاهل- لم نتحقّقه، ولم تثبت حجّيته، ومع عدم الدليل لا وجه لتقييد إطلاق الحديث.

ثمّ إنّه هل يشمل الحديث الزيادة في الصلاة عن سهو، أو أنّه يختصّ بالنقيصة فقط؟

وجهان ذكرهما الاستاذ الحائريّ قدس سره و قال:

إنّ المنشأ للوجه الأوّل: أنّ الزيادة مرجعها إلى النقيصة؛ لأنّ عدمها معتبر في الصلاة، وإلّا لا يُعقل إيجابها للبطلان، فعلى هذا يقتضى العموم عدم الإعادة لكلّ نقص حصل في الصلاة؛ سواء كان بترك ما اعتبر وجوده، أم بإيجاد ما اعتبر تركه.

و منشأ الوجه الثاني: انصرافه إلى ترك الوجوديّات، وأمّا العدميّات المعتبرة في الصلاة فلا يشملها، وهو الأقوى، و حينئذٍ فإن ثبت عمومٌ يدلّ على إبطال الزيادة مطلقاً لم يكن الحديث حاكماً عليه «١». انتهى.

و فيه: أنّ المتبادر من الرواية أنّ كلّ نقص حاصل من قبّل هذه الخمسة فهو يوجب الإعادة؛ سواء كان بالزيادة أم النقيصة، و أنّ كلّ نقص حاصل بسبب غيرها من الأجزاء سهواً فهو لا يوجب الإعادة؛ سواء كان بالزيادة أم بالنقيصة، و عدم تصوّر الزيادة في بعض هذه الخمسة في الخارج، مثل الطهور و الوقت و القبلة، لا يوجب عدم شمولها لزيادة ما يتصوّر فيه الزيادة كالركوع و السجود.

هذا في المقام الأوّل.

النسبة بين حديثي (من زاد) و (لا تُعاد)

و أمّا الكلام في المقام الثاني: و هو بيان النسبة بين حديث (من زاد في صلاته ...) إلى آخره، و بين حديث (لا تُعاد)، و قد عرفت أنّ خبر (من زاد في صلاته ...) يشمل جميع أقسام الزيادة عمدأ و سهواً و جهلاً من الأركان و غيرها، لكن لا يشمل أقسام النقيصة.

نعم قد يتوهّم عدم شموله للزيادة العمديّة، و لكنّه واضح الفساد. إلّا أن رواية (لا تُعاد)- كما عرفت- منصرفة عن صورة العمد، و لكنّها تعمّ الزيادة و النقيصة معاً.

و حينئذٍ فالكلام: إمّا في ملاحظة النسبة بين حديث (من زاد) و بين الجملة المستثناة منه بعد خروج المستثنى؛ لأنّ له ظهوراً مستقلاً مغايراً لظهور الجملة المشتملة على الاستثناء.

و إمّا بينه و بين مجموع المستثنى و المستثنى منه؛ بدعوى أنّ للمجموع منهما ظهوراً واحداً:

فعلى الأوّل: فالنسبة بينهما العموم من وجه؛ لعدم شمول (من زاد) للنقيصة و شموله للعمد من الأركان و غيرها.

و أمّا المستثنى منه في (لا تُعاد) مع لحاظ خروج المستثنى، فلا يشمل العمد و الأركان الخمسة، و يشمل النقيصة، فيتعارضان في الزيادة السهوّة غير الخمسة، فإنّ مقتضى (من زاد) هو بطلان الصلاة بزيادة مثل القراءة و الأذكار الواجبة سهواً، و مقتضى خبر (لا تُعاد) عدم بطلانها بذلك.

و على الثاني: فإمّا أن نقول بشمول من زاد لصورة العمد، أو لا؛ إمّا لعدم تعقّل الزيادة عمداً؛ لأنّها متقوّمة بقصد عنوان الجزئية بها، و لا يتأتّى ذلك القصد من المكلف الملتفت، و إمّا لأنّ العبد الذي هو بصد امتثال أمر المولى لا يصدر منه الزيادة في الأمور به عمداً.

فإن قلنا بالأوّل- أي شمول (من زاد) لصورة العمد- فبينهما العموم من وجه أيضاً؛ لأنّ خبر (لا تعاد)- بناءً على أنّ مجموعه جملة واحدة لها ظهور واحد- بمنزلة القضية المردّدة المحمول، و كأنّه عليه السلام قال: «الصلاة تُعاد في صورتَي الزيادة و النقيصة في هذه الخمسة، و لا تعاد في غيرها فيهما»، و خبر (من زاد) يشمل العمد و السهو على الفرض في الأركان و غيرها، و لا يشمل النقيصة، فمورد افتراق خبر (من زاد) هو الزيادة العمدية، و مورد افتراق (لا تعاد) النقيصة مطلقاً، و يتصادقان و يتعارضان في الزيادة السهوية في غير الخمسة. و أمّا لو قلنا بعدم شمول (من زاد) لصورة الزيادة العمدية، فبينهما العموم المطلق؛ لأنّ خبر (لا تعاد) أعمّ و أشمل من خبر (من زاد)؛ لعدم شمول خبر (من زاد) للنقيصة، و خبر (لا تعاد) يشملها أيضاً.

إذا عرفت ذلك نقول: بناءً على أنّ بينهما العموم من وجه فقد ذهب الشيخ الأعظم قدس سره: إلى أنّ خبر (لا تعاد) حاكم على حديث (من زاد) «١»، و تبعه في ذلك بعض من تأخّر عنه «٢».

و قال شيخنا الحائري قدس سره: إنّه لا وجه لحكومته عليه «٣».

و هذا هو الحقّ مع قطع النظر عن الجهات التي يشتمل عليها خبر (لا تُعاد)؛ لما سيأتي- إن شاء الله تعالى- من أنّ الحكومة تفتقر إلى اللسان، و أنّه لا بدّ فيها من أن يكون الدليل الحاكم ناظرًا إلى الدليل المحكوم، و شارحاً و مفسّراً له، و متصرّفاً في موضوعه بالتوسعة أو التضييق، أو في محموله، أو في بعض الأمور المتقدّمة أو المتأخّرة عنه، كالنصرّف في علّته، و خبر (لا تعاد) و إن كان كذلك بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء و الشرائط، و لكنّه ليس كذلك بالنسبة إلى حديث (من زاد في صلاته)، فإنّهما نظير «أكرم العلماء، و لا تكرم الفسّاق»؛ في أنّهما في عرض واحد و في رتبة واحدة بالإثبات و النفي، فكأنّه عليه السلام قال: «أعد الصلاة بالزيادة السهوية»: «لا تُعدها بها في مورد الاجتماع».

و لكن يشتمل خبر (لا تعاد) على جهات يمكن أن يقال بتقديمه أو حكومته على حديث (من زاد) لأجلها؛ من حيث التعليل المذكور في ذيلها، و هو (أنّ السنّة لا تنقض الفريضة)، و من حيث استثناء الخمسة، فإنّهما يوجبان قوّة ظهوره، فيقدّم على خبر (من زاد)، بل يمكن أن يقال: إنّ خبر (من زاد) ليس إلّا مجرد الحكم بالإعادة، و أمّا خبر (لا تعاد) فهو مشتمل على علّة الحكم، ففيه تصرّف في سلسلة العلل، و أنّ علّة الإعادة غير متحقّقة في غير الخمسة، و حينئذٍ فلا يبعد أن يقال بتقديم خبر (لا تعاد) عليه بملاحظة هذه الجهات، كما لا يبعد أن يقال: إنّه المتبادر عند العرف و العقلاء إذا عُرِض الخبران عليهما، و سيأتي أنّ ملاك التعارض هو التنافي بين مدلوليّ الدليّين عند العرف و العقلاء.

هذا، و لكن يشكل الحكم بتقديم خبر (لا تعاد)؛ لاستلزامه التخصيص الأكثر- المستهجن- في خبر (من زاد)، و عدم بقاء مورد له إلّا الركوع و السجود سهواً، و أمّا العمد فهو قليل جدّاً، فلا بدّ أن يلتزم بتقدير لفظة ركعة إلى من زاد في صلواته ركعة في خبر (من زاد)، كما ذكره شيخنا الحائري قدس سره.

و يمكن أن يقال: حيث إنّه لم يذكر المتعلّق في خبر (من زاد)، و احتمل أنّ المقدّر لفظة «جزءاً» أو «ركناً» أو «ركعة»، فالقدر المتيقّن هو الأخير، أو يتصرّف في خبر (لا تعاد) إمّا بما نُسب إلى المشهور: من عدم شموله لصورة العمد و الجهل بالموضوع و الحكم و اختصاصه بالسهو الموضوعي أو نسيانه، و ما عداه فهو مشمول لخبر (من زاد)، و إمّا بأنّ حديث (من زاد) نصّ في مدلوله و مفاده، أو أنّ ظهوره قويّ، و خبر (لا تعاد) ليس كذلك حتّى أنكر بعضهم شموله

للزيادة، لا للوجه العقليّ المذكور، بل لأجل قرينية الخمسة المستثناة، و عدم تصوّر الزيادة في بعضها، فيحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر عند التعارض بالعَرَض، فيمكن استناد المشهور إليه لذلك.

هذا كلّه بالنسبة إلى خبر (من زاد).

و أمّا نسبة (لا تعاد) إلى خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة استقبل صلاته استقبلاً)، كما نقل «الوافي» عن الكليني «١» و الشيخ • في كتابيه بدون لفظة «ركعة» «٢» و لكن نقلها في «الوسائل» عن الكافي و الشيخ قدس سره بإضافة زيادة «ركعة» «٣»، و كذلك المجلسيّ في «مرآة العقول» في باب السهو في الركوع «٤»، و القدر المتيقّن الثابت هو زيادة الركعة؛ بملاحظة اختلاف النسخ في زيادة لفظة «ركعة» و إسقاطها، مع الاطمئنان بأنّها رواية واحدة، و بملاحظة أنّ احتمال النقيصة في النسخ أقرب من احتمال الزيادة؛ لاحتياجها إلى مؤونة زائدة، مع أنّ الظاهر التفات الكليني قدس سره و توجّهه إلى لفظة «الركعة» فيها؛ و لذا ذكر الرواية في باب زيادة الركوع، فلا يصحّ الأخذ بإطلاقها في النسخ التي اسقط فيها لفظ «الركعة»؛ لاحتياجه إلى إثبات تعدّدهما، فلا حجية لها على إبطال الزيادة مطلقاً.

ثمّ لو فرضنا أنّها رواية مستقلة مطلقة فهي لا تشمل صورة العمد، فتدلّ على أنّه من زاد في صلاته بغير عمدٍ، و استيقن ذلك، فعليه الإعادة و لو كان جاهلاً بسيطاً؛ اعتماداً على القواعد و الاصول، و حينئذٍ بينه و بين خبر (لا تعاد) عموم من وجه، و يأتي فيه جميع التفاصيل المتقدمة في مقام بيان النسبة بين خبر (لا تعاد) و بين حديث (من زاد)، و ما تقدّم من علاج التعارض بينهما.

نعم ادّعي الإجماع على بطلان الصلاة بزيادة الركن سهواً، فالعمد كذلك لو تمّ الإجماع.

ثمّ إنّ الميرزا النائيني قدس سره- بعد ما ذكر المناط في تحقّق الزيادة و صدقها- قال: و لكن يمكن أن يقال: إنّ المقدار الذي يستفاد من قوله عليه السلام: (إنّ السجود زيادة في الفريضة): هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة، و لم يكن بنفسه من العناوين المستقلة، و أمّا إذا كان المأتيّ به في أثناء الصلاة من العناوين المستقلة بنفسها، كما لو أتى المكلف بصلاة اخرى في أثناء صلاة الظهر- مثلاً- فالظاهر أنّه لا يندرج في التعليل؛ لأنّ السجود و الركوع المأتيّ بهما لصلاة اخرى لا دخل لهما في صلاة الظهر، و لا يصدق على ذلك أنّه زيادة في صلاة الظهر.

و يؤيد ذلك- بل يدلّ عليه- ما ورد في بعض الأخبار: أنّه لو ضاق وقت صلاة الآيات، و خاف المكلف لو أخرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليومية فوت وقتها، صلّى الآيات في أثناء صلاة اليومية، و لا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات، بل ينبي عليها و يتمّها «١»، و ليس ذلك إلّا من جهة عدم عدّ ذلك زيادة في صلاة الفريضة اليومية، و حينئذٍ فيمكن التعدي عن مورد النصّ إلى عكس المسألة، و هو ما لو تضيق وقت اليومية في أثناء صلاة الآيات و خاف فوتها، فيصلّي اليومية في أثناء صلاة الآيات، و لا تبطل بذلك؛ لأنّ بطلانها: إمّا لأجل الزيادة، و إمّا لأجل فوت الموالاة.

أمّا الزيادة فالمفروض عدم صدقها على ما له عنوان مستقلّ، و أمّا فوت الموالاة فلا ضير فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ، و على هذا يبتني جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة اخرى إذا سها المكلف عنهما في محلّهما، و تذكّر بعد ما شرع في صلاة اخرى «١». انتهى.

أقول: و فيه مواقع للنظر:

الأول: أنَّ ما ادَّعاه من أنَّه إذا كان للزيادة عنوان مستقلّ فكذا، وإن لم يكن له عنوان مستقلّ فكذا، فهو مجرد دعوى لا شاهد عليها، و التعليل في الرواية- بأنّ السجود زيادة في الفريضة- لا يدلّ على مدّعاه، فإنّ السجود لقراءة العزائم أيضاً له عنوان مستقلّ لا ارتباط له بالفريضة، و ليس من شؤون الصلاة؛ لأنّ السجود أيضاً حافظ للوحدة، غاية الأمر وجوبه مسبّب عن قراءة العزيمة.

الثاني: ليس لسجدي السهو عنوان مستقلّ، بل هما تبع للصلاة الاولى، فعلى ما ذكره لا بدّ من إبطالهما للصلاة التي وقعتا فيها.

الثالث: ما استدلّ به لما ذكره من الرواية فإنّها ليست هي كما ذكره، بل الروايات وردت في عكس ما ذكره، و بعضها صريحة في أنّه لو كان مشتغلاً بصلاة الآيات، و خاف فوت اليومية، يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات، ثمّ يبنى على ما مضى من صلاة الآيات، و حينئذٍ فلا يصحّ التعديّ منه إلى عكسه؛ لاحتمال أنّ ذلك إنّما هو لأجل خصوصيّة في صلاة الآيات ليست في غيرها.

التنبية الثاني: هل تشمل أدلّة الأجزاء و الشرائط لحال العجز و الاضطرار؟

لو علم بجزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته للصلاة، و شكّ في أنّها بنحو الإطلاق حتّى في حال العجز و الاضطرار، فيسقط الصلاة لو تعدّر الإتيان بالجزء أو الشرط، أو اضطرّ إلى إيجاد المانع أو القاطع، أو أنّها مختصة بحال الاختيار، فيجب الإتيان بباقي الأجزاء و الشرائط عند عروض تلك الأعذار.

تحرير محلّ النزاع

و لا بدّ أوّلاً من تنقيح محطّ البحث و محلّ النقض و الإبرام، فنقول:

قد يفرض الإطلاق في دليل المركّب و عدم الإطلاق في دليل الأجزاء، و قد يفرض العكس، و قد يفرض الإطلاق في دليل كليهما، و قد يفرض عدم الإطلاق لهما.

أمّا الفرض الأول: فهو خارج عن محلّ الكلام، كما لو قيل: «الصلاة لا تُترك بحال»، فإنّ إطلاقه يرفع الشكّ في المقام؛ لأنّ معنى الإطلاق هو أنّها مأمور بها سواء تمكّن الإتيان بجميع أجزائها، أم لم يتمكّن من بعضها، و المفروض صدق الصلاة على الفاقدة لهذا الجزء الغير المقدور، بناءً على القول بالأعمّ، فيجب الإتيان بها، أي بقيّة الأجزاء.

و كذلك الفرض الثاني: فإنّه أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ إطلاق دليل الجزء يرفع الشكّ مع إهمال دليل المركّب، فيسقط وجوب المركّب؛ لعدم التمكنّ من الجزء أو الشرط.

و أمّا الفرض الثالث: فقد يكون دليل المركّب حاكماً على إطلاق دليل الجزء، مثل حكومة قوله: (الصلاة لا تترك بحال) على نحو قوله: (الركوع فريضة، و السجود فريضة)، و قد يكون بالعكس، و أنّ إطلاق دليل الجزء حاكم على إطلاق دليل المركّب، مثل حكومة (لا صلاة إلّا بطهور) «١» أو (إلّا بفاتحة الكتاب) «٢»، أو (من لم يقم صلبه) «٣» على قوله: (الصلاة لا تترك بحال)، فضلاً عن مثل قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ» «٤» و نحوه؛ لنفي الأول موضوع الثاني.

فذكر الميرزا النائيني و العراقي ٠: أن إطلاق أدلة الأجزاء حاكم على إطلاق أدلة المركب نحو حكومة القرينة على ذي القرينة، فإنّ تقديم القرينة على ذي القرينة ليس من قبيل تقديم الأظهر على الظاهر؛ بل لأجل حكومته عليه، و ما نحن فيه كذلك «٥».

و فيه أوّلًا: أنّه قد تقدّم: أنّ الحكومة تحتاج إلى لسان خاصّ ليس في القرينة، فلو فرض الشكّ، و اشتبهت القرينة مع ذبها، فلم يعلم أنّ «يرمي» في «رأيت أسدًا يرمي» قرينة على إرادة الرجل الشجاع من «الأسد» أو العكس مع تساوي ظهورهما، فلا سبيل لنا فيه إلى تعيين القرينة؛ لتقدّم ظهورها على الآخر. و هذا دليل على أنّ تقدّم القرينة ليس من باب الحكومة، بل الغالب في مناط تقديم القرينة على ذبها هو الأظهرية، فيحمل الظاهر على الأظهر، كما في «رأيت أسدًا في الحمام».

و ثانيًا: قياس ما نحن فيه بمسألة القرينة وذي القرينة مع الفارق؛ للفرق بين المقيس و المقيس عليه، فإنّ القرينة متّصلة بذبها، بخلاف المفروض فيما نحن فيه.

و الحق ما تقدّم: من أنّه قد يكون دليل الأجزاء حاكمًا على إطلاق دليل المركب، و قد يعكس، فهذا الفرض أيضاً خارج عن محلّ الكلام هنا.

فالبحت و الكلام في المقام متمحّض فيما لا إطلاق لواحد من دليلي المركب و الأجزاء و إهمالهما، أو مع إطلاقهما و عدم حكومة أحدهما على الآخر.

و نقل الميرزا النائيني قدس سره عن الوحيد البهبهاني رحمه الله: التفصيل بين ما إذا كانت الجزئية أو الشرطية مستفادة من قوله: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) و (لا صلاة إلّا بطهور)، و بين الاستفادة من مثل قوله: (اسجد في صلاتك) أو (لا تصلّ في الحرير)، و أمثال ذلك من النواهي و الأوامر الغيرية، ففي الأوّل يسقط الأمر بالمقيّد عند تعدّد القيد دون الثاني.

و وجهه أوّلًا: بأنّ الأمر الغيريّ المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بحالة التمكنّ منهما؛ لاشتراط كلّ خطابٍ و تكليف بالقدرة على متعلّقه، فيسقط الأمر بالقيد عند عدم التمكنّ منه، و يبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، و هذا بخلاف القيدية المستفادة من مثل قوله: (لا صلاة إلّا بطهور) أو (بفاتحة الكتاب)، فإنّه لم يتعلّق فيه أمر بالفاتحة و الطهور حتّى يشترط فيهما القدرة عليهما، بل إنّما استفيد قيدية الطهور و الفاتحة بلسان الوضع لا التكليف؛ لأنّ معناه لا تصحّ الصلاة بدون الفاتحة و الطهور، و لازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعذرهما أو تعذر أحدهما؛ لعدم تمكّن المكلف من إيجاد الصلاة الصحيحة.

ثمّ قال: هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامه قدس سره.

و أورد عليه أوّلًا: أنّ القدرة إنّما تعتبر في الخطابات النفسية؛ لأنّها تتضمن الطلب المولوي و البعث الفعلي نحو المتعلّق، فإنّ العقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز فيها، و أمّا الخطابات الغيرية المتعلّقة بالأجزاء و الشرائط، فيمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد و بيان دخل متعلّق الخطاب الغيريّ في متعلّق الخطاب النفسي، ففي الحقيقة تكون لخطابات الغيرية في التكاليف و في باب الوضع بمنزلة الأخبار؛ لا تتضمن بعثاً و تحريكاً لإرادة المكلف حتّى تقتضي القدرة على المتعلّق.

و ثانياً: لو سلّم أنّ الخطابات الغيرية في التكاليف متضمّنة للبعث و التحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولوي، و إلّا خرجت عن كونها غيرية، بل ملاك البعث المولوي قائمٌ بالمجموع، فالقدرة أيضاً إنّما تعتبر في المجموع، لا في الآحاد، و تعذّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، و لازم ذلك سقوط الأمر بالمجموع، لا خصوص ذلك البعض «١». انتهى.

و تبعه المحقّق العراقي قدس سره «٢» في عدم الفرق بينهما.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ نظر الوحيد البهبهاني قدس سره إلى غير ما ذكره من التوجيه لكلامه، فإنّ الظاهر أنّ منشأ تفصيله: هو أنّ في مثل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) خصوصيّة ليست في مثل «اسجد في صلاتك»، وهي أنّ لسان (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) لسان نفي موضوع الأمر النفسي مع عدم الفاتحة، و هو لسان الحكومة، بخلاف مثل (اسجد في صلاتك) و نحوه، فإنّ الأوّل حاكم على خبر (لا تعاد)، دون الثاني، فليس الوجه للتفصيل الذي ذكره هو ما أفاده، فلا يرد عليه الإشكال المذكور.

ثمّ إنّ الإشكال الذي ذكره أوّلًا غير صحيح؛ لما تقدّم: من أنّ الأوامر و النواهي مستعملة دائماً في البعث و الزجر مطلقاً؛ نفسيّةً أو غيرية، مولويّة أو إرشاديّة، و إنّما الاختلاف في الأغراض و الدواعي، فإنّ الغرض من البعث و الزجر: إمّا محبوبيّة الفعل و مبغوضيّة الذي تعلّق به بالذات، و إمّا لغرض الإرشاد إلى أنّ متعلّقه جزء أو شرط أو مانع، و على أيّ تقدير هما مستعملان في البعث و الزجر، فكما لا يمكن توجيه الأمر النفسي إلى العاجز، كذلك الأمر الغيري.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الهيئة في الأمر الغيريّ مستعملة في غير البعث، و هو الإخبار، و هو كما ترى.

فتلخّص من جميع ما ذكر: أنّ محطّ البحث هو صورة عدم وجود الإطلاق في دليلي الأجزاء و المركّب، أو وجوده فيهما مع عدم حكومة أحدهما على الآخر، و لم يقدّم دليل اجتهاديّ على تقديم أحدهما على الآخر، مع قطع النظر عن علاج التعارض.

مقتضى البراءة العقلية

ثمّ إنّ المكلف قد يكون عاجزاً في ابتداء زمان التكليف و البلوغ عن الإتيان بالمأمور به إلى آخر الوقت، و قد يطرأ عدم التمكن بعد تمكّنه منه في الابتداء.

و على الثاني: إمّا أن يطرأ القدرة و العجز في واقعة واحدة، كما لو يتمكّن المكلف في أوّل الوقت من فعل الصلاة تامّة الأجزاء و الشرائط، ثمّ طرأ العجز بعد ذلك.

و إمّا في واقعتين، كما إذا كان قادراً على ذلك في الأمس، و طرأ العجز في اليوم الحاضر.

فهل القاعدة تقتضي البراءة في جميع هذه الفروض و الأقسام، أو الاشتغال كذلك، أو التفصيل بينهما؟

الحقّ هو الأوّل: أمّا في القسم الأوّل- و هو ما إذا لم يتمكّن في أوّل الوقت- فللشكّ في توجّه التكليف بالصلاة التامّة، و كذلك القسم الثالث- أي فرض التمكن و العجز في واقعتين- فإنّه في أوّل الوقت شكّ في توجّه التكليف بالباقي بعد العجز عن الصلاة التامّة؛ لأنّ لكلّ وقت من الأوقات الخمسة و كذلك لكلّ يوم تكليفاً خاصّاً مستقلاً.

و هذا ممّا لا كلام فيه.

و إنما الكلام في القسم الثاني، و هو المفروض تمكّنه في ابتداء الظهر- مثلاً- على الإتيان بالصلاة التامة الأجزاء و الشرائط، ثمّ طرأ العجز عن بعض الأجزاء و الشرائط، و الحقّ فيه أيضاً البراءة؛ و ذلك فإنّ المكلف و إن كان عالماً بتوجّه التكليف بالتأمّ في أوّل الوقت المفروض تمكّنه فيه منه، و يعلم بعدمه عند العجز و عدم القدرة، و لكنّه يشكّ في توجّه التكليف بالناقص عند العجز، و لا يعلم به مع علمه بعدم تكليفه بالتأمّ للعجز، و يشكّ في تكليفه بالناقص عند العجز، و هو مجرى البراءة.

و لكن قد يقال: إنّ هذا الفرض بمنزلة الشكّ في القدرة، فكما يجب الاحتياط في صورة الشكّ في القدرة على الامتثال مع العلم بالتكليف، فكذلك في ما نحن فيه.

و يدفعه: أنّ ما نحن فيه عكس ذلك؛ لأنّ في صورة الشكّ في القدرة يعلم بالتكليف، كالتكليف بإنفاذ الغريق، و يشكّ في القدرة على الامتثال، و العقل يحكم فيه بوجوب الاحتياط فيه و الاختبار، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ العجز و عدم القدرة على امتثال التكليف بالتأمّ معلوم، و يشكّ في التكليف بالناقص المقدور، و أنّه غير معلوم.

و أمّا ما أفاده في «الدرر» في وجه وجوب الإتيان بالناقص: من أنّه يعلم بتوجّه التكليف إليه، فإن لم يأت بالناقص المقدور لزم المخالفة القطعيّة «١».

ففيه: أنّه إن أراد بالتكليف المعلوم: هو التكليف بالتأمّ في صورة القدرة عليه المعلوم تفصيلاً، فهو معلوم السقوط مع العجز عن التأمّ، و التكليف بالناقص المقدور مشكوك فيه.

و إن أراد العلم الإجمالي فليس هنا علم إجماليّ؛ لتلزم مخالفته القطعيّة.

فالحقّ: أنّه مجرى البراءة العقليّة عن وجوب الناقص؛ لأنّه شكّ في التكليف به.

مقتضى البراءة الشرعيّة

و أمّا البراءة الشرعيّة المستندة إلى حديث الرفع و نحوه، فهي أيضاً لا تفيد في إثبات التكليف بالناقص، مع عدم الإطلاق في دليلي المركّب و الأجزاء و إهمالهما، كالإجماع و نحوه، فإنّ غاية ما يتضمّن حديث الرفع هو رفع جزئيّة الجزء المتعذّر أو شرطية شرطه كذلك، و أمّا إثبات التكليف بالباقي الناقص فليس من شؤون حديث الرفع، و المفروض عدم الإطلاق في دليل المركّب ليشمل صورة العجز عن الجزء؛ حتّى يتمسكّ به لإثبات التكليف بالباقي الناقص، فمقتضى البراءة الشرعيّة عدم وجوبه.

نعم لو ثبت الإطلاق في دليل المركّب، أمكن التمسكّ به لإثبات وجوب الباقي بعد حكومة حديث الرفع على دليل جزئيّة الجزء حين التعذّر، و ليس رفعها خلاف الامتنان أيضاً، بل رفع الجزئيّة حينئذٍ موافق للامتنان، و أمّا وضع الباقي فليس مستنداً إلى حديث الرفع؛ ليلزم منه خلاف المنّة.

و هذا نظير رفع الحرج في حديث عبد الأعلى فيمن عثر، فوقع ظفره، فجعل في إصبعه مرارة؛ بقوله عليه السلام: (يُعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «١» امسح عليه) «٢»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو الاستناد و الإحالة على قوله تعالى: «و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين» «١»، لا إلى نفي الحرج، فإنّ آية نفي الحرج لا ترفع إلّا وجوب المسح على البشرة، و لا تتضمّن وجوب المسح على المرارة، بل هو مستند إلى إطلاق آية «و امسحوا».

فما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره- من أنّه عليه السلام أحال معرفة ذلك إلى آية نفي الحرج «٢»- ممنوع. و لو استشكل على الاستدلال برفع «ما اضطرّوا إليه» بما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ المضطرّ إليه هو الترك لا الفعل، فهو إنّما يرد بالنسبة إلى الجزء و الشرط المتعدّرين، لا بالنسبة إلى المانع و القاطع، مضافاً إلى شمول «ما لا يطيقون» للجميع.

التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقي الأجزاء

و ربّما يتمسك لإثبات وجوب الباقي الفاقد للجزء أو الشرط المتعدّرين بالاستصحاب، و قرّر بوجه لا يخلو جميعها عن الإشكال:

الأول: استصحاب أصل الوجوب الجامع بين النفسي و الغيري بعد تعدّد الجزء أو الشرط، فإنّ الوجوب كان متيقناً قبل عروض العجز عن الجزء، و بعد طروّه و إن علم بارتفاع هذا الفرد من الوجوب الغيريّ المتعلّق بالباقي، لكن يشكّ في حدوث وجوب نفسيّ آخر للباقي مقارناً لارتفاع الأول، فيستصحب أصل الوجوب الجامع مع قطع النظر عن كونه نفسياً أو غيرياً، فيجب الإتيان بالباقي «٣».

الثاني: استصحاب بقاء الوجوب الضمني المتعلّق بالباقي؛ للعلم به قبل عروض التعذّر في ضمن وجوب الكلّ، و هو و إن ارتفع قطعاً بارتفاع الوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ بعد عروض التعذّر، لكن يحتمل حدوث وجوب نفسيّ آخر متعلّق بالباقي حين ارتفاع الأول، و المراد استصحاب أصل الوجوب، لا الوجوب النفسي الخاص «١».

و لكن يرد على هذين الوجهين من الاستصحاب ما تقدّم سابقاً: من أنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعيّة ترتّب أثر شرعيّ على المستصحب، أو كون المستصحب نفسه حكماً شرعيّاً، و الجامع بين الوجوب النفسي و الغيري أو الضمني و النفسي ليس كذلك، فإنّه ليس أمراً مجعولاً شرعيّاً؛ لأنّ المجعول هو الوجوب النفسي أو الغيري، لا الكلّي الجامع بينهما، فإنّه أمر انتزاعيّ منتزع من أفراد المجعولة، و لا يترتّب عليه أيضاً أثر شرعيّ، مضافاً إلى أنّ الجامع الحقيقيّ بين المعاني الحرفيّة غير معقول- كما حُقّق في محلّه- بل الجامع بينها معنىّ عرضيّ اسميّ منتزع من هذا و ذاك.

مع أنّه على فرض تسليم ثبوت الوجوب الغيريّ للأجزاء، فهو لكلّ واحدٍ من أجزاء المركّب، لا لمجموع الأجزاء؛ لتوقّف المركّب على كلّ واحدٍ منها، فليس لمجموع هذه الأجزاء وجوب غيريّ حتّى يستصحب، و أمّا استصحاب وجوب هذا و ذاك فهو مقطوع الارتفاع، و المراد إثبات الوجوب النفسي للباقي.

الثالث: استصحاب شخص الوجوب النفسي المتعلّق بالصلاة- مثلاً- بدعوى أنّ الموضوع- أي الأجزاء العشرة- و إن لم يكن باقياً عقلاً بتعدّد بعض الأجزاء، لكنّه باقٍ عرفاً، فيقال: إنّ هذه الأجزاء التسعة هي التي تعلّق بها الوجوب، فالأصل بقاءه؛ للشكّ فيه من جهة احتمال دخالة الجزء المتعدّد في الوجوب، كما هو الشأن في جميع موارد الاستصحابات، كما في استصحاب عدالة زيد «١».

و فيه: أنّ القصيّة المتيقّنة و الموضوع في مثل استصحاب العدالة هو الهوية الشخصية الخارجيّة، و هي باقية حقيقةً في ظرف الشكّ، و إنّما الشكّ لأجل زوال حالة احتمال دخلتها فيه، و إلّا فالموضوع لم يتبدّل حقيقةً، بخلاف العناوين و المفاهيم الكلّيّة، فإنّ عنوان الفرس- مثلاً- بقيد أنّه عربيّ يُغيّر الفرس مع قيد الأعجمي- مثلاً- لعدم انطباق أحدهما على الآخر، و لذا لو باعه كذلك، فأقبضه ما ليس فيه هذا القيد، فإنّه لا يوجب الخيار مع صحة البيع، بخلاف ما لو باع

الفرس الخارجي بشرط العربيّة، فانكشف كونه عجميّاً، فإنّ له الخيار؛ لبقاء المبيع و صدقه، وإنّما المتخلّف شرطه و قيده، بخلاف الأوّل، و لذلك يكون جميع قيود العناوين الكلّيّة مقوّمات.

و بالجملة: فرق بين العناوين الكلّيّة و بين الهويّات الشخصيّة الخارجيّة، و ما نحن فيه من قبيل الأوّل، فالصلاة بقيد أنّها مع السورة تغاير الصلاة بدونها عقلاً و عرفاً، و المعلوم وجوبه هو الأوّل، و المشكوك فيه هو الثاني، فلا تتحد القضية المتيقّنة مع المشكوكة.

مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب في مثل عدالة زيد أو كُربّة الماء أو نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر بنفسه، إنّما هو لأجل احتمال عدم دُخُل الصفة الزائلة- أي التغيّر في المثال الأخير- في البقاء و دخلها في الحدث فقط، و لهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيها، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ الإرادة كانت متعلّقة بعشرة أجزاء- مثلاً- و مع تعدّد بعضها لا بقاء لها بشخصها، فهي مقطوعة الارتفاع، و المحتمل هو حدوث حكم آخر للباقي، فهذا الاستصحاب من قبيل استصحاب القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّيّ، لا القسم الأوّل.

الرابع: أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة المركّبة من الأجزاء المتعدّدة منبسط على جميع أجزائها، فإذا تعدّر بعضها يشكّ في بقاء الوجوب المتعلّق بالباقي و عدمه و سقوطه رأساً، فيستصحب، و لا يحتاج حينئذٍ إلى دعوى التسامح في بقاء الوجوب، و لا في بقاء الموضوع؛ لأنّ المقصود هو استصحاب نفس الوجوب المتعلّق بالباقي بالانبساط حقيقة، و بقاء الموضوع أيضاً حقيقة، و إنّما احتمال ارتفاع وجوب الباقي بارتفاع وجوب الجزء المتعدّر «١».

و فيه: أوّلاً: أنّ القول بانبساط الوجوب على الأجزاء لا يرجع إلى معنى محصّل صحيح؛ لأنّه إن أريد منه: أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة يدعو إلى الأجزاء الكثيرة فهو صحيح، فإنّ المطلوب الملحوظ أمر وحدانيّ؛ أي الأجزاء في لحاظ الوحدة، و الملحوظ- أي ما تعلّق به الأمر- و إن كان هو الصلاة لا الأجزاء، لكن ليست حقيقة الصلاة إلّا عبارة عن تلك الأجزاء، فالأمر المتعلّق بالصلاة يدعو إلى أجزائها، و حينئذٍ فلا معنى للاستصحاب المذكور؛ لأنّه ليس هنا إلّا أمر واحد و وجوب واحد متعلّق بأمر واحد مركّب، ينعدم بانعدام كلّ واحد من أجزائه، و لا يعقل دعوة الأمر بالكلّ إلى الباقي من الأجزاء بعد تعدّر بعضها، و ليس هنا أوامر متعدّدة و وجوبات عديدة بعدد الأجزاء، فإنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، و هو المركّب، و لا يعقل دعوته إلى غير ما تعلّق به، و حينئذٍ فالتكليف الأوّل مرتفع قطعاً بتعدّر الجزء، و المحتمل حدوث تكليف آخر متعلّق بالباقي، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّيّ.

و من هنا يظهر ما في قياس المحقّق العراقي قدس سره ما نحن فيه بالبياض الشديد؛ حيث إنّهُ يمكن استصحاب بقاء شخصه مع زوال بعض مراتبه؛ للفرق بينهما «٢»؛ حيث إنّ شخص البياض موجود في الخارج بجميع مراتبه مع تبدّلها، و الإرادة و البعث و الطلب ليست كذلك إذا تعلّقت بالمجموع، فإنّها تنتفي بانتفاء بعض المجموع قطعاً.

و إن أريد الانبساط الحقيقي، فانبساط الإرادة على الأجزاء تابع للإرادة المتعلّقة بالمجموع، و يدور معها وجوداً و عدماً، و مع عدمها و انتفائها تنتفي الإرادة المنبسطة على الأجزاء؛ لعدم استقلالها، فلا يعقل انبساط الإرادة على الأجزاء مع انتفاء هذه الإرادة.

هذا كلّهُ في مقتضى الأصول.

مقتضى قاعدة الميسور

وَأَمَّا قَاعِدَةُ الْمَيْسُورِ الْمُسْتَنْدَةِ إِلَى النَّبِيِّ وَالْعُلَوِيِّينَ الْمَرْوِيَّاتِ فِي عَوَالِي اللَّائِي عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: (إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ) «١»، وَ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ) وَ (مَا لَا يُدْرِكُ كَلَّهُ لَا يُتْرَكُ كَلَّهُ) «٢»، فَهَذِهِ الرِّوَايَاتُ ضَعِيفَةُ السَّنَدِ، وَلَكِنْ ذَكَرَ الشَّيْخُ قُدْسُ سِرِّهِ وَ غَيْرُهُ: أَنَّ ضَعْفَهَا مُنْجِبٌ بِعَمَلِ الْأَصْحَابِ بِهَا «٣».

وَفِيهِ: أَنَّ عَمَلَهُمْ بِهَا غَيْرُ ثَابِتٍ، وَأَمَّا حُكْمُهُمْ فِي بَابِ الصَّلَاةِ فَلَمْ يُعْلَمْ اسْتِنَادُهُمْ فِيهِ إِلَى هَذِهِ الْأَخْبَارِ، فَلَعَلَّهُ لِأَجْلِ مُسَلِّمِيَّةِ ذَلِكَ عَنْدهُمْ فِي الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّهَا لَا تَتْرَكُ بِحَالٍ، وَلِذَا ذَكَرَ النَّرَاقِيُّ قُدْسُ سِرِّهِ: أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ تَمَسُّكُ مُتَقَدِّمِي الْأَصْحَابِ بِهَا «٤».

وَبِالْجُمْلَةِ: لَمْ يَثْبُتْ حُجَّةُ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ.

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي دَلَالَتِهَا:

أَمَّا الْأَوَّلَى: فَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ صَدْرِهَا الَّذِي نَقَلَهُ فِي «الْكُفَايَةِ» «١»، فَلَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ لَفْظَ الشَّيْءِ مُطْلَقٌ يَعْمُرُ الْكَلِّيَّ ذَاتَ الْأَفْرَادِ وَالْكَلَّ ذَاتَ الْأَجْزَاءِ، وَلَكِنْ قَوْلُهُ: (فَأَتَوْا مِنْهُ) هَلْ يَصْلَحُ قَرِينَةً عَلَى اخْتِصَاصِهِ بِالْمَرْكَبِ ذِي الْأَجْزَاءِ، وَ عَدَمُ شُمُولِهِ لِلْكَلِّيِّ ذِي الْأَفْرَادِ، لِأَجْلِ ظُهُورِ كَلِمَةِ «مِنْ» فِي التَّبْعِيضِ الَّذِي لَا يَصْدُقُ إِلَّا فِي الْمَرْكَبِ ذِي الْأَجْزَاءِ؟

وَالْحَقُّ إِمَّاكَانُ الاسْتِدْلَالِ بِهَا لَمَّا نَحْنُ فِيهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ صَدْرِهَا؛ لِأَنَّهَا إِمَّا مُخْتَصَّةٌ بِالْمَرْكَبِ ذِي الْأَجْزَاءِ، كَمَا فِي مَا نَحْنُ فِيهِ، أَوْ يَعْمُرُ وَالْكَلِّيَّ ذَا الْأَفْرَادِ؛ لِعَدَمِ احْتِمَالِ اخْتِصَاصِهِ بِالْكَلِّيِّ ذِي الْأَفْرَادِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مَعْنَى كَوْنِ لَفْظَةِ «مِنْ» لِلتَّبْعِيضِ أَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيهِ بِالمَعْنَى الْأَسْمِيَّةِ؛ لِيَلْزِمَ التَّجَوُّزُ فِي اسْتِعْمَالِهَا فِي إِرَادَةِ بَعْضِ أَفْرَادِ الْكَلِّيِّ، كَمَا لَوْ قِيلَ: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْعَتَقِ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، أَوْ «إِنَّ الْحَوَالَةَ مِنَ الْبَيْعِ» وَ نَحْوَ ذَلِكَ؛ بِاعْتِبَارِ إِرَادَةِ مَعْنَى آخَرَ مُصَحَّحَ لاسْتِعْمَالِ لَفْظَةِ «مِنْ» فِيهِ، كَاعْتِبَارِ تَقْطِيعِ عِدَّةٍ مِنْ أَفْرَادِ الْكَلِّيِّ- أَيْ الطَّبِيعَةِ- أَوْ أَجْزَاءِ الْمَرْكَبِ، بَلْ هِيَ ظَاهِرَةٌ فِي إِرَادَةِ بَعْضِ أَجْزَاءِ الْمَرْكَبِ- أَيْ الْكَلِّ- وَ لَا أَقْلَ مِنْ إِرَادَةِ الْأَعْمِّ مِنْهُ وَ مِنَ الْكَلِّيِّ ذِي الْأَفْرَادِ، لَكِنَّهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ صَدْرِهَا. وَ أَمَّا بِمُلَاحَظَةِ صَدْرِهَا؛ وَ هُوَ مَا رَوَى مِنْ أَنَّهُ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: (إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ).

فَقَامَ عَكَاشَةٌ- وَ رَوَى سَرَّاقَةُ بْنُ مَالِكٍ- فَقَالَ: أَوْ فِي كُلِّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟

فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّى عَادَ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا.

فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: (وَبِحُكِّكَ وَ مَا يُؤْمِنُكَ أَنْ أَقُولَ: نَعَمْ، وَ اللَّهُ لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ، لَوَجِبَتْ، وَ لَوْ وَجِبَتْ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَ لَوْ تَرَكْتُمْ لَكُفْرْتُمْ، فَاتْرَكُونِي مَا تَرَكْتُمْ، فَإِنَّمَا هَلْكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سَوَالِهِمْ وَ اخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَ إِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ) «١»، فَهُوَ قَرِينَةٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْكَلِّيُّ ذِي الْأَفْرَادِ، فَسِيَاقُ الرِّوَايَةِ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ إِرَادَةِ الْكَلِّ ذِي الْأَجْزَاءِ.

وَ دَعَا: أَنَّ الْمُرَادَ لَا يَكُونُ مُخَصَّصًا، فَلَا يُوجِبُ تَخْصِيسَ الرِّوَايَةِ بِالْكَلِّيِّ ذِي الْأَفْرَادِ فَقَطْ وَ عَدَمَ شُمُولِهِ لِلْكَلِّ ذِي الْأَجْزَاءِ.

مَدْفُوعَةٌ: بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَصِحُّ فِيهَا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُرَادُ قَرِينَةً عَلَى الْاِخْتِصَاصِ، كَمَا فِي (لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ)، فَإِنَّ صَدْرَهُ الْوَارِدَ فِي مُرَادٍ خَاصٍّ- وَ هُوَ الْوَضُوءُ- لَا يُوجِبُ تَخْصِيسَهُ بِهِ وَ عَدَمَ اسْتِفَادَةِ الْكِبَرَى الْكَلِّيَّةِ مِنْهُ، وَ لَكِنْ مَا نَحْنُ فِيهِ لَيْسَ

كذلك، فإنّ إعراض النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أوّلاً و ثانياً عن جواب السائل، ثمّ قوله: (إذا أمرتكم) ظاهر في أنّه لمكان حكم العقل بكفاية الإتيان بفرد واحدٍ- من الطبيعة المأمور بها- في تحقّق الامتثال، و عدم وجوب الإتيان بمصادقٍ آخر منها؛ لعدم الحجّة عليه، فوجوب باقي الأفراد و المصاديق يحتاج إلى البيان و الدليل، و هذا الحكم العقليّ إنّما هو في الكلّي ذي الأفراد، و أمّا الكلّ ذو الأجزاء فليس فيه هذا الحكم العقليّ.

فتلخص: أنّ دعوى: أنّ المراد هو الأعمّ و وجوب الإتيان بكلّ ما يستطاع من أفراد الكلّي و أجزاء الكلّ، خلاف سياق الرواية.

و أمّا قوله عليه السلام: (الميسور لا يسقط بالمعسور) ففيه أربعة احتمالات بحسب بدو النظر:

الأول: أنّ الطبائع الميسورة المتعلّقة للأمر لا تسقط بالمعسورة منها.

الثاني: أنّ الحكم الميسور لا يسقط عن الذمّة بالحكم المعسور.

الثالث: أنّ الحكم لا يسقط عن موضوعه.

الرابع: أنّ الموضوع الميسور لا يسقط عن الموضوعيّة بالمعسور منه.

و المتعيّن هو الاحتمال الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ السقوط يتوقّف في صدقه على أمرين: أحدهما ثبوته أوّلاً، و ثانيهما أنّ السقوط إنّما يستعمل في مكان مرتفع و لو اعتباراً.

و حينئذٍ نقول: إنّ للطبيعة بعد تعلّق الأمر بها نحو ثبوت في الذمّة و استقرار في العهدة عرفاً، فيقال: «إنّ الصلاة- مثلاً- على عهدتي»، قال تعالى: «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» «١»، فكانه دَيْنٌ ثابت على عهدة الناس، و ثبوتها في الذمّة هو عين ثبوت أجزائها فيها، و اعتبرت الذمّة مكاناً مرتفعاً، و حينئذٍ لو أريد أنّ الميسور من الطبيعة المأمور بها لا تسقط عن الذمّة بالمعسور منها، لا يلزم منه خلافٌ ظاهر أصلاً، و ليس المراد ثبوته بالأمر الأوّل؛ لأنّه مرتفع قطعاً بتعدّد بعض أجزاء الطبيعة، بل المراد كشف ذلك عن تعلّق حكم آخر بالميسور واقعاً بعد تعدّد الجزء، أو لأنّ ذلك إخبارٌ في مقام الإنشاء؛ أي إنشاء ثبوته في العهدة.

فحاصل المعنى: أنّ الحكم الأوّل المتعلّق بالمجموع، و إن انتفى بتعدّد الجزء، و سقطت الطبيعة بمجموع أجزائها عن الذمّة، لكن الميسور منها- و هو باقي الأجزاء- باق في الذمّة بتعلّق أمر آخر بها مقارناً لارتفاع الأوّل.

و أمّا الاحتمالات الثلاثة الآخر فهي خلاف الظاهر:

أمّا الاحتمال الثاني: فلاحتياجه إلى تقدير لفظ «الحكم»، مضافاً إلى أنّ حكم الميسور تبع لحكم الكلّ، و المفروض انتفاء حكم الكلّ، فيتبعه حكم الباقي.

و منه يظهر مرجوحية الاحتمال الثالث؛ لما ذكر في الاحتمال الثاني، و كذلك الاحتمال الرابع، مضافاً إلى أنّه يعتبر ثبوت الحكم على الموضوع و سقوطه عنه، لا العكس.

ثمَّ إنَّه لا يعتبر العهدة و الذمَّة في المندوبات عرفاً، بل تختص بالواجبات، و حينئذٍ فالرواية لا تعمّ المندوبات، فيستفاد الوجوب منهم.

و لا يرد عليه: أنَّه إن أريد منها مطلق الرجحان فلا تفيد المطلوب من وجوب الباقي، و إن أريد منها الوجوب لزم وجوب المندوبات.

و ذكر المحقق الخراساني و العراقي و الميرزا النائيني قدس سرهم: أنَّ معناها أنَّ الميسور بما له من الحكم لا يسقط بالمعسور «١»، و جعله بعضهم «٢» نظير قوله عليه السلام: (لا ضرر و لا ضرار) «٣»، و بعضهم نظير الاستصحاب، فكما أنَّ قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) «٤» يعمّ الواجبات و المستحبّات، كذلك قوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور) يعمّهما «٥».

و أشار الشيخ الأعظم قدس سره إلى إشكال على ذلك و الجواب عنه.

و حاصل الإشكال: أنَّه فرق بين الاستصحاب و بين ما نحن فيه؛ لأنّ مفاد (لا تنقض) هو الحكم بعدم نقض ما تعلّق به اليقين سابقاً، و بترتيب الآثار أو البناء على البقاء، فيشمل الواجب و المندوب، بخلاف ما نحن فيه الذي فرض فيه ثبوت حكم وحدانيّ لطبيعة وحدانيّة، فلا يحتمل بقاءه بعد تعدّد بعض الأجزاء؛ لامتناع بقاء الحكم المتعلّق بالمركب بتعدّد جزئه؛ لانتفاء المركّب بتعدّد جزئه، و إنّما المحتمل حدوث حكم آخر متعلّق بالباقي، فلا يصحّ أن يقال: لا يسقط الحكم المتعلّق بالمجموع بتعدّد بعض الأجزاء، فإنّ الحكم الأوّل قد سقط قطعاً.

و حاصل جوابه قدس سره عن هذا الإشكال: هو أنَّه لا فرق بين الوجوب النفسي و الغيري لدى العرف و العقلاء، فيعبّرون عن وجوب باقي الأجزاء: أنَّ وجوبها باقي، و عن عدمه: بأنّه مرتفع كما في الاستصحاب «١».

و زاد استاذنا الحائري قدس سره: أنَّ الموضوع بعد تعدّد الجزء أيضاً باقي في نظر العرف، فلا يفرّقون بين الصلاة مع السورة، و بينها مع عدمها، فوجوب فاقدة السورة يعدّ بقاء وجوب واجدها عرفاً «٢».

أقول: كيف يحكم العرف بذلك، مع حكمهم بأنّ وجوب الكلّ نفسيّ و وجوب الأجزاء غيريّ؟! مع أنَّ هذا ليس ممّا يرجع فيه إلى العرف، بل الموارد التي يرجع فيها إلى العرف موارد خاصّة ينزل بعض الإطلاقات عليها، مثل «أحلّ الله التبيّع» «٣» و نحوه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور) إمّا إخبار عن أنَّ تعدّد الجزء لا يوجب سقوط وجوب الباقي باعتبار تعلّق حكم آخر به، و إمّا إنشاء للحكم بالوجوب له، و على أيّ تقدير فلو اعتبر في المندوبات أيضاً عهدة كالواجبات، مع عدم إرادة أنَّ الميسور لا يسقط بما له من الحكم- إن واجباً فبنحو الوجوب، و إن ندباً فبنحو الاستصحاب- لا بدّ أن يراد منه مطلق الرجحان، فلا يدلّ حينئذٍ على وجوب باقي الأجزاء.

و أمّا قوله عليه السلام: (ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه) فلا ريب في شمول الموصول لجميع المركّبات الواجبة و المستحبّة، و إنّما الإشكال في شموله للطبائع الكلّيّة ذات الأفراد، و الظاهر عدم شموله لها؛ لأنّ إرادتها تفتقر إلى عناية زائدة.

و أمّا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره: من عدم شمول الموصول للمندوبات بقريئة ظهور جملة (لا يترك) في الوجوب، كما أنّها قريئة على عدم إرادة المباحات و المكروهات «١».

ففيه: أنَّ عدم إرادة المباحات و المكروهات و المحرّمات إنّما هو بقريّة جملة (ما لا يدرك)؛ لأنّ الدرك إنّما يطلق فيما كان للفعل مطلوبية ذاتية أو مصلحة، فإذا كان الإنسان بصدد الإتيان به فمنعه عنه مانع، يقال: إنّ لم يدرك ذلك، و لا يطلق ذلك عند عدم الإتيان بالمباح و المكروه و الحرام، فهذه الثلاثة خارجة عن موضوع القضية؛ أي جملة (ما لا يدرك)، لا بقريّة «لا يترك»، فلا إشكال في شمول الموصول للمندوبات أيضاً.

نعم قوله عليه السلام: (لا يترك) ظاهر في الإلزام، فيدور الأمر بين الأخذ بظهور الصدر و طرح ظهور الذيل في الوجوب، و بين العكس و إخراج المندوبات عن الموصول، و ليس هنا ضابطٌ كلّيّ في تقديم أحدهما على الآخر، بل الموارد مختلفة، فقد يرجّح ظهور الصدر على ظهور الذيل، و قد يعكس، و لكن الغالب أنّ الصدر قريّة على التصرف في الذيل؛ لأنّه دفعٌ، و عكسه رفعٌ، و الدفع أهون من الرفع.

و الحاصل: أنّه يمكن أن يعمّ الموصول المندوبات.

فالإنصاف: عدم ثبوت إرادة الوجوب منها، و لا أقلّ من احتمال إرادة مطلق الرجحان.

ثمّ إنّ في لفظ «الكلّ» في الموضعين احتمالات بحسب بدو النظر:

الأوّل: أنّ المراد كلّ واحد من أجزاء المركّب بنحو الاستغراق في الموضعين.

الثاني: أنّ المراد منه مجموع الأجزاء فيهما.

الثالث: أنّ المراد بالأوّل الاستغراق، و بالثاني مجموع الأجزاء.

الرابع: عكسه.

و لكنّ التأمّل و النظر يقتضي استحالة الاحتمال الثاني و الثالث:

أمّا الثاني: فلأنّ درك المجموع متقومٌ بدرك جميع الأجزاء، و عدم دركه عبارة عن تركه الذي يتحقّق بترك بعض الأجزاء، و مرجع النهي عن ترك مجموع الأجزاء إلى وجوب الإتيان بمجموعها، فيصير حاصل المعنى على هذا التقدير:

ما لا يدرك مجموعها بتعدّد بعض أجزائه لا يترك مجموعها و يجب الإتيان بمجموعها، و لا معنى له.

و أمّا الثالث: و هو أن يراد بالأوّل الكلّ الاستغراقي، و بالثاني مجموع الأجزاء، فلأنّ مفاده حينئذٍ: ما لا يدرك كلّ واحدٍ من أجزائه بتعدّد بعضها، يجب الإتيان بمجموع أجزائه، و هو أيضاً محال.

و أمّا الاحتمال الأوّل: و هو أن يراد بالأوّل الاستغراقي في الأجزاء في كليهما، فهو مبنيٌّ على الاختلاف المتقدّم بين الشيخ الأعظم و بين صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقّي • في أنّ مفهوم قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قدر كُرّ لم ينجّسه شيء) «١» هو الإيجاب الكلّي، أي أنّه إذا لم يبلغ قدر كُرّ ينجّسه كلّ شيء، كما اختاره الشيخ قدس سره «٢»، أو الإيجاب الجزئي؛ أي أنّه لو لم يبلغ قدر الكرّ ينجّسه شيء، كما هو مختار صاحب الحاشية «٣».

فعلى الأوّل فهو أيضاً ممتنع فيما نحن فيه، و لذا ذكر الشيخ قدس سره: أنّه لا معنى له في المقام؛ لأنّ مفاده حينئذٍ أنّه لو لم يمكن الإتيان بهذا و ذاك وجب الإتيان بهما.

و على الثاني: فهو ممكن- كما هو الحق- لأنّ النفي حينئذٍ بقوله: (لا يترك) متعلّق بالكليّة؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ: لا يترك جميعه، بل يترك بعضه؛ أي المتعذّر، و لذا قالوا: إنّ «ليس كلّ» سورّ للسالبة الجزئية «١»، و هو المتبادر إلى الذهن و الفهم أيضاً.

و أمّا الاحتمال الأخير فهو أيضاً ممكن.

ثمّ إنّ المعروف في قاعدة الميسور اعتبار أن يعدّ المعسور معسوراً لذلك الميسور، و المراد أنّه يعتبر صدق عنوان «الكلّ» على المعسور في وجوب الإتيان به، كالوضوء مع تعذّر المسح على اليسرى- مثلاً- بخلاف ما لو تعذّر ما سوى المسح على اليسرى، فإنّه لا يصدق الوضوء على المسح على اليسرى فقط، و الدليل على ذلك هو ظاهر الروايات الثلاث، فإنّ قوله: (إذا أمرتكم بشيء) ظاهر في أنّ المراد: إذا أمرتكم بطبيعة فأتوا منها بمصداق مستطاع منها، فإنّ لها أفراداً عرضيّة، و هي الأفراد الكاملة التامّة الأجزاء و الشرائط، و أفراداً طوليّة، كالكمال و الناقص و الأنقص، فيدلّ على وجوب الإتيان بالفرد الناقص لو تعذّر الكامل، لكن لا بدّ أن يصدق على المأتيّ به عنوان تلك الطبيعة.

لكن تقدّم أن لفظة «ما» مصدرية زمانية بقرينة صدر الرواية، و حينئذٍ فلا تدلّ على ما ذكر.

و أمّا قوله: (ما لا يدرك كلّ ...) إلى آخره، ففيه احتمالان:

أحدهما: أنّ «ما» كناية عن الطبيعة، و المعنى حينئذٍ: ما لا يدرك من الطبائع المأثور بها بكليتها فلا تترك بالكليّة، و حينئذٍ فتدلّ على المطلوب المذكور؛ لأنّ الدرك و الترك متعلّقان بالطبيعة، فلا بدّ أن تصدق الطبيعة على الباقي.

ثانيهما: أنّ المراد: ما لا يدرك كلّ و مجموعه، لا يترك جميع أجزائه، و عليه فلا تدلّ على المطلوب؛ لأنّه يصدق على كلّ واحد من الأجزاء أنّه جزء المركّب و لو جزءاً يسيراً، كالتشهُد فقط بالنسبة إلى الصلاة، و حيث إنّ الظاهر هو هذا الاحتمال الثاني فهي لا تدلّ على المطلوب؛ أي اعتبار صدق الطبيعة على الباقي.

و أمّا قوله: (الميسور ...) إلى آخره، ففيه أربع احتمالات:

الأول: أنّ المراد: أنّ الطبيعة الميسور- أي مصداقها الميسور- لا تسقط بتعسّر مصداقها الآخر.

الثاني: أنّ المراد: أنّ الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها لا يسقط بتعسّر بعض أجزائها الآخر.

الثالث: أنّ المراد الميسور من الطبيعة المأمور بها لا يسقط بمعسورية بعض أجزائها.

الرابع: أنّ الميسور من الأجزاء لا يسقط بالمعسور من الطبيعة.

و دلالتها على ما ذكر موقوفة على أن يراد بالميسور نفس الطبيعة المأمور بها؛ سواء أريد بالمعسور نفس الطبيعة أيضاً، أم أجزاؤها، فلا بدّ أن يصدق عنوان الطبيعة على الميسور الناقص.

و أمّا بناءً على الاحتمالين الآخرين و هما أن يراد بالميسور الأجزاء؛ سواء أريد بالمعسور أيضاً الأجزاء، أو نفس الطبيعة، فلا تدلّ على المطلوب.

هذا بحسب التصوّر.

و أمّا بحسب التصديق و مقام الاستظهار فهي مجملة من حيث الاحتمالات المذكورة لا ظهور لها في بعضها، و القدر المتيقّن هو ما ذكره: من اعتبار صدق عنوان المعسور على الميسور؛ بأن يعدّ الباقي معسوراً لذلك الميسور عرفاً.

تذنيبان:

الأول: لا إشكال في أنّ المناط في تشخيص الميسور و تميّزه هو نظر العرف و العقلاء في الموضوعات العرفيّة، و أمّا الموضوعات الشرعيّة فهل المناط فيه نظرهم أيضاً، أو نظر الشرع؟ وجهان.

و تظهر الثمرة في أنّه قد يكون ما ليس ميسوراً عرفاً ميسوراً شرعاً بتخطّئته للعرف، و هو مبنيّ على أن يراد بالميسور الطبيعة أو إدراك المصلحة، فعلى الأول فالمناط هو نظرهم، فقد يعدّ الناقص من مركّب من ميسور ذلك العنوان المعسور، و يطلق عليه عنوان المأمور به، كما لو تعدّر المسح على اليسرى، فإنّه يطلق عنوان الوضوء على الباقي عندهم، و أنّه وضوء ناقص عند العرف، و قد لا يطلق عندهم عنوان المأمور به على المأتيّ به الميسور، كما لو تعدّر أفعال الوضوء إلّا المسح على اليسرى- مثلاً- فإنّه لا يطلق عليه الوضوء عندهم.

و على الثاني فالمناط هو نظر الشارع؛ لعدم إحاطتنا بالمصالح و المفاسد الواقعيّة، و لا يدركها إلّا الشارع المقدّس.

الثاني: قد يقال بخروج موارد كثيرة عن تحت قاعدة الميسور بالتخصيص؛ بحيث ربما يوجب الاستهجان لكثرتّه «١».

و الحقّ خلافه، فإنّه لم يخرج منها إلّا موارد نادرة، فإنّ الصلاة داخلّة تحتها بلا إشكال و كذلك الحجّ مع حفظ الأركان، و لذا يجب على من لم يقدر على الطواف بنفسه أن يطاف به بحمله، و كما إذا لم يدرك اختياريّ الوقوفات، فإنّه يكفي الاضطراري منها، و كذلك الوضوء، بل الطهارات الثلاث و الزكاة و الخمس.

نعم الصوم خارج عنها تخصّصاً، فإنّه عنوان بسيط لا تركّب فيه، و أمّا الأكل و الشرب و نحوهما من مبطلاته، فليس له ميسور و معسور حتّى تشملهما القاعدة، و حينئذٍ فلا يلزم التخصيص المستهجن.

نعم لو اريد بالميسور الأجزاء أمكن القول بلزوم خروج كثير من الموارد، و لكن قد عرفت أنّ المراد منه الطبيعة و اعتبار الثبوت في العهدة.

الفصل التاسع في شرائط الاحتياط و البراءة

المقام الأول في الاحتياط

أمّا الاحتياط، فقد يقال: إنّّه يعتبر فيه عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالواقع، أو عدم استلزامه التكرار في العمل، فلو أمكن تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف الواقعي و الامتثال التفصيلي، فلا يحسن الاحتياط، بل لا يجوز، فلا بدّ هنا من دفع الإشكالات التي أوردوها في المقام.

قد يقال بأنّه لا يتحقّق الامتثال بالاحتياط مطلقاً؛ لعدم تحقّق عنوان الطاعة معه؛ و ذلك لأنّ الامتثال ليس عبارة عن مجرد الإتيان بما هو الواقع كيفما اتّفق، بل لا بدّ من صدق عنوان الإطاعة عليه في العبادات، و صدقها موقوف على أن يكون الانبعاث عن أمر المولى و بعثه الواقعي بالذات، و في صورة الاحتياط ليس كذلك «١».

و نقول توضيحاً للإشكال: إنّ الإطاعة غير معقولة حتّى في صورة العلم التفصيلي بالتكليف؛ لأنّ المكلف لا ينبعث عن الأمر الواقعي بالذات للمولى أصلاً، بل ينبعث دائماً عن الصورة الذهنيّة للأمر المعلومة بالذات؛ لأنّها هي التي ينالها المكلف، لا الأمر الواقعي الذي هو معلوم بالعرض، مع أنّه تتوقّف الإطاعة على أن يكون الانبعاث عن بعث المولى.

و الدليل على أنّ الانبعاث إنّما هو عن الصورة الذهنيّة للبعث: هو أنّه لو اعتقد اثنان على أنّ المولى أمرهما بشيء، و كان اعتقاد أحدهما موافقاً للواقع، و الآخر مخالفاً له، فأتى كلّ واحدٍ منهما بما اعتقده، فإنّه لا فرق بينهما في أنّ كلّ واحدٍ منهما منبعث عن باعث، و ليس الباعثُ لهما الأمر الواقعي؛ لعدم الأمر الواقعي في أحدهما، بل الباعث هي الصورة الذهنيّة للأمر، فلو كان الواقع دخيلاً في الانبعاث و لو بنحو جزء الموضوع و السبب، لزم الانبعاث في أحدهما بلا سبب و باعث، و هو محال، و كذا لو اعتقد أحدٌ وجود حيّة أو أسد، و الآخر عدمه، فهرب الأوّل دون الثاني، و فرض أنّ الواقع عكس ذلك، فهذا أقوى شاهد على أنّ الانبعاث و الانزجار إنّما هما عن الصورة العلميّة لا الواقع.

و إن شئت قلت ذلك بنحو البرهان: إنّ كلّ إطاعة عبارة عن الانبعاث عن بعث المولى، و لا شيء من الانبعاث عن بعث المولى بممكن، ينتج لا شيء من الإطاعة بممكن.

هذا في صورة العلم التفصيلي بالمأمور به.

و أمّا في صورة الشكّ و الاحتمال فلا ريب في أنّ الانبعاث إنّما هو عن احتمال الأمر الواقعيّ، لا الواقع المحتمل؛ لأنّه على الثاني لا بدّ أن يكون المؤثر في الانبعاث هو الأمر، و المفروض أنّ وجوده و عدمه عنده على السواء، فلا بدّ أن يكون انبعاثه عن احتمال الأمر، و حينئذٍ فلا يعدّ ذلك إطاعة؛ لما عرفت من توقّفها على نشوء الانبعاث عن بعث المولى.

فنقول في دفع الإشكال: أمّا في صورة العلم التفصيلي فلا إشكال في أنّ الإطاعة من الامور العرفيّة العقلانيّة، و ليست مبتنية على هذه الدقائق العقليّة، و المناط في صدقها هو نظر العرف و فهم العقلاء في تحقّق الإطاعة، فإنّها أمر عرفيّ عقلائي، و هي عندهم متقوّمّة بوجود الأمر الواقعيّ و الاعتقاد به، فإنّ الواقع في صورة العلم به منكشف عند الانبعاث و الإتيان بالمأمور به الناشئ عن ذلك، و يصدق عليه عنوان الإطاعة عرفاً.

و الحاصل: أنّ الإطاعة ليست مبتنية على هذه الدقائق العقليّة ليرد ما ذكر من الإشكال.

أمّا البرهان المذكور: فإن اريد من الصغرى و هي أنّ كلّ إطاعة هي الانبعاث عن بعث المولى بالذات- أي الأمر و البعث الواقعيّ- فهي ممنوعة، فإنّ الإطاعة أعمّ من ذلك و من الانبعاث عن البعث بالعرض؛ أي الصورة الذهنيّة و العلميّة منه.

و إن اريد الأعمّ منهما فالكبرى ممنوعة، فإنّ المستحيل هو الانبعاث عن البعث بالذات، لا الانبعاث عن البعث بالعرض و الصورة العلميّة منه، و حينئذٍ فلا إشكال في صدق الإطاعة في صورة العلم التفصيلي بالتكليف.

و أمّا في صورة احتمال الأمر و التكليف فلا يصحّ فيه ما ذكرناه في صورة العلم بالأمر؛ حيث إنّّه لا كاشفيّة لاحتمال عن الواقع، لكن لا إشكال في تحقّق عنوان الإطاعة أيضاً بالإتيان بالمشكوك و المحتمل التكليف؛ لما عرفت أنّها من الامور العرفيّة العقلانيّة، فيعدّ الانبعاث عن احتمال الأمر إطاعة أيضاً عندهم على فرض وجوده واقعاً، بل لعلّ المنبعث عن احتمال أولى بأن يقال: إنّ مطيع عندهم من المنبعث عنه في صورة العلم التفصيلي بالأمر.

فالحقّ: أنّ الانبعاث ناش عن أمور نفسانيّة، و له مبادئ خاصّة من الخوف من العقاب، أو الشوق إلى الثواب، و تصوّر أمر المولى، فإنّها توجب الانبعاث و الحركة نحو الإتيان بالفعل.

مضافاً إلى أنّه لا دليل على اعتبار صدق عنوان الإطاعة و قصدتها في صدق الامتثال و الاحتياط؛ لا من العقل، و لا من النقل.

و أمّا قوله تعالى: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» «١»، فليس مفاده اعتبار قصد عنوان الإطاعة في مقام الامتثال؛ لأنّ سياقها بالنسبة إلى الله تعالى و إلى الرسول و أولي الأمر واحد، مع أنّه لا يعتبر قصد إطاعة أولي الأمر و الرسول، فكذلك بالنسبة إلى الله تعالى، و إلّا لوجب في الجميع.

و الحقّ: أنّ الأمر في الآية إرشاد إلى ما يحكم به العقل من لزوم الإتيان بما أمر الله و رسوله و اولو الأمر و وجوبه، لا أنّه أمر مولويّ مفاده وجوب قصد عنوان الإطاعة، و على فرض الشكّ في اعتباره فالمرجع هو أصالة البراءة عن وجوبه. فتلخّص: أنّه لا دليل على وجوب قصد الطاعة و إمكان الاحتياط.

و إنّما الإشكال في الاحتياط في ما لو أوجب التكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي فأورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره: بأنّ تكرار العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي أجنبيّ عن سيرة المتشرّعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط الصلاة الواجبة، كأن صلّى في موضع تردّدت فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها الطاهر، ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة، مع تمكّنه من صلاة واحدة يعلم اشتغالها لجميع شرائطها تفصيلاً، يعدّ في العرف عابثاً و لاعباً بأمر المولى و لاغياً بفعله، و الفرق بين الصلوات الكثيرة و صلاتين لا يرجع إلى محصل «٢».

و مثلاً لذلك سابقاً: بما لو أمر المولى عبده بشيء، فأتى بكلّ ما يحتمل إرادته، فأحضر الطلّاب و العلماء؛ لاحتمال أن يريد إكرامهم، و عمّال المولى و نحوهم، فلا ريب في أنّه يعدّ في نظر العرف لاغياً و لاعباً بأمر المولى، لا ممتثلاً و مطيعاً.

أقول: على فرض تسليم ذلك فهو لا يصلح دليلاً و برهاناً على المطلوب؛ ليحكم به و يجري في جميع الموارد، فعلى فرض أنّه يُعدّ لاعباً بأمر المولى في المثالين، فليس مطلق التكرار كذلك، فلو تردّد في شيء بين كونه شرطاً للصلاة أو مانعاً، فصلّى مرتين: إحداهما معه، و الاخرى بدونه، فلا ريب أنّه لا يعدّ لاغياً و عابثاً.

و على فرض الإغماض عن ذلك فهو ليس لاعباً في أصل الإتيان بالمأمور به؛ لأنّ المفروض أنّه بصدد امتثال أمر المولى في تكرار الصلاة، و ليس التكرار من مشخّصات المأمور به، بل المأمور به واحدة منهما، و الباقي على فرض أنّه لعب و عبث لا يضرّ بالمأمور به.

و الحاصل: أنّ اللعب في خصوصيّات المأمور به لا يضرّ مع عدم كونه لاعباً في أصل فعله، كالصلاة على المنارة، أو في زمان و مكان خاص، أو لباس مخصوص؛ تكون هذه الخصوصية مضحكة، مع قصد الامتثال في أصل الإتيان بالمأمور به.

و هنا إشكال آخر في الامتثال بالاحتياط؛ و هو أنّه يعتبر في امتثال الأمر العباديّ قصد القرية و الوجه و التمييز و الجزم بالنيّة و الانبعاث عن بعث المولى؛ لشهرة القول باعتبار هذه بين الأصحاب، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره، و نقل غير واحد اتفاق المتكلّمين على وجوب إتيان الواجب لوجوبه و المندوب لندبه أو لوجهيهما «١»، و نقل السيّد

الرضيَّ قدس سره إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صَلَّى صلاة لا يعلم أحكامها «١» و تقرير أخيه الأجلِّ علّم الهدى قدس سره بذلك في مسألة الجاهل بالقصر «٣»، و قال الشيخ الأعظم قدس سره: أنّه يمكن أن يجعل هذان الاتّفاقان دليلًا في المسألة مع اعتضادهما بالشهرة العظيمة، فضلًا عن كونهما منشأً للشكّ الملزم للاحتياط في ترك هذا النحو من الامتثال، مع عدم إمكان ذلك في الاحتياط في مقام الامتثال بتكرار العمل، فلا فائدة فيه «٣».

أقول: لا ريب في إمكان قصد القرية و الوجه للمحتاط مع التكرار أيضًا، نعم هو لا يتمكّن من التمييز و الجزم بالنية، لكن لم يقدّم دليل على اعتبارهما في مقام الامتثال، فإنّ المسألة عقلية، كما اعترف هو قدس سره به، و لا مجال لدعوى الإجماع في المسائل العقلية، و لا يصلح هذا الإجماع دليلًا فيها، فإنّ اعتبار الإجماع إنّما هو لكشفه عن الدليل الشرعي، و يحتمل ابتناؤهم في ذلك الإجماع على دليل عقليّ، فلا يكشف هذا الإجماع عن الدليل الشرعي التعبدّي.

مضافاً إلى ما أفاده في «الكفاية»: من التمسك بقاعدة «عدم الدليل دليل العدم» في المسائل العامة البلوى «٤»، و على فرض الشكّ في اعتبار ذلك فيمكن التمسك لنفيه أوّلاً بإطلاقات الأدلّة.

و توهّم عدم إمكان أخذ ذلك في الأمور به قد عرفت فساده، و على فرض عدم إمكانه لو شكّ في اعتباره بدليل آخر- فإنّه قابلٌ للبيان كبيان قصد العباديّة و اعتبار النية- أمكن التمسك لنفيه بالإطلاق المقامي، فإنّ الشكّ فيه و إن كان في سقوط الأمور به عن العهدة بدونه، لكن حيث إنّ منشأه الشكّ في الثبوت فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، فلاصالة البراءة العقلية فيه مجال.

و الحاصل: أنّه يمكن التمسك لنفي وجوب ذلك بالإطلاق اللفظي للأدلّة، و على فرض عدم الإطلاق اللفظي يتمسك لنفيه بالإطلاق المقامي؛ لأنّه من الموارد التي تحتاج إلى البيان، كما في سائر الشرائط المشكوكة.

و توهّم: أنّه من موارد الشكّ و دوران الأمر بين التعيين و التخيير فاسد، فإنّ القدر المتيقّن الثابت هو وجوب الإتيان بالأمور به مع القيود التي قام الدليل على اعتبارها، كقصد التقربّ و فعله لله تعالى، لا رياءً أو لشهوات نفسانية، و الزائد على ذلك مشكوك الاعتبار، و الأصل يقتضي البراءة عنه.

خاتمة

قد يقال- فيما لو قامت الأمانة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً في زمن الغيبة، و احتمل وجوب الظهر واقعاً لا الجمعة-: إنّ الاحتياط فيه هو أن يأتي بمؤدّي الأمانة؛ أي الجمعة أوّلاً، ثمّ الإتيان بصلاة الظهر المحتمل وجوبها واقعاً، و أمّا لو عكس؛ فصلّى الظهر أوّلاً ثمّ الجمعة، ففيه إشكال؛ حيث إنّ مفاد دليل الأمانة إلغاء احتمال الخلاف، و الإتيان بصلاة الظهر عينُ الاعتناء باحتمال الخلاف، فليس للمكلّف ذلك. ذكره الميرزا النائيني قدس سره «١».

أقول: يرد عليه أوّلاً: أنّه لا دليل في الشرع على اعتبار الأمانات تأسيساً، بل هي عقلانية أمضاها الشارع، كما اعترف هو قدس سره به في مواضع من كلامه، و بناءً العقل على العمل بالأمانات و الاعتماد عليها، و أمّا الاعتناء باحتمال الخلاف فلا محذور فيه أصلاً عندهم، و لا مانع عندهم في الإتيان بما احتمل وجوبه واقعاً، ثمّ العمل بمؤدّي الأمانة.

و على فرض قيام الدليل الشرعي التأسيسي على حجّة الأمانات- كما ربما يظهر ذلك أيضاً منه قدس سره- فلا فرق أيضاً بين صورتين.

فالحقّ: أنّ الاحتياط حسنٌ مطلقاً و على كلّ حال، و أنّ عمل تارك طريقي الاجتهاد و التقليد صحيح إذا احتاط فيه.

المقام الثاني في شروط البراءة العقلية و النقلية

و الكلام في ذلك يقع في مواضع:

الموضع الأول: في شروط جريان البراءة العقلية

و لا إشكال في اعتبار الفحص عن الأدلة- بما سيحيي من بيان مقداره- و عدم الظفر بما يصلح دليلاً على الحكم في جريانها، فلا مجال لجريانها بمجرد الشكّ في التكليف، مثل وجوب صلاة الجمعة و نحوها قبل الفحص عنها؛ لأنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، و المراد به البيان الواصل، لا الوصول إلى كلّ واحد من المكلفين بطرق غير متعارفة، بل المراد وصوله بطريق متعارف بين العقلاء، و هو يختلف باختلاف الموارد و الأزمنة، و المراد به في مثل زماننا هذا إلى يوم القيامة، هو بيان الأحكام الشرعية الكلية القانونية لجميع المكلفين، و كيفية بيانها هو بيانها من النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم لأصحابه بمقدار يمكنه صلى الله عليه و آله و سلم، و كذلك الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين لأصحابهم و ضبط الأصحاب لها في كتبهم و بيانهم لأصحابهم الذين من بعدهم عليهم السلام، و إيصالها يدّاً بيد و صدرّاً بصدق إلى يوم الدين، فالوصول بالنسبة إلينا هو ذكرها في القرآن المجيد و ضبطها في كتب الأخبار و الأحاديث، فلا بدّ من الرجوع إليها، و بدون ذلك لا يصدق عدم الوصول، و لا تجري البراءة؛ لعدم تحقّق موضوعها حينئذٍ؛ أي عدم وصول البيان.

و اورد على ذلك بأنّ التكاليف الواقعية بوجودها الواقعي غير قابلة للباعثية أو الزاجرية ما لم تصل حقيقة بوجودها العلمي في افق النفس، بل بوجودها الحاضر في النفس؛ يعني وجودها التصديقي، فلا يكفي احتمالها، بل لا بدّ من العلم بها، و حيث إنّ الأمر بوجوده العنواني لفئاته في معنونه- و هو الأمر بوجوده الخارجي- موجب لآتصاف الأمر الخارجي بالدعوة بالعرض، كما في المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، فالمنجزية موقوفة على آتصاف الأمر الواقعيّ بالباعثية بالعرض، و هي متوقّفة على أن تكون التكاليف منكشفة بالعلم، فما لم تكن كاشفيّة و منكشفيّة للأمر الواقعي لا باعثية له، و لا منجزية له، كما في صورة الاحتمال؛ حيث إنّّه لا كاشفيّة له، فلا تعقل المنجزية في صورة الاحتمال ليمنع من جريان القاعدة «١».

أقول: يرد عليه أوّلًا: النقص بما إذا قامت أمارة معتبرة غير مفيدة للظنّ، بل الظنّ على خلافها، فإنّه يجب العمل بها، لكن ليس هنا علم بالواقع، فبناءً على ما ذكره يلزم عدم منجزيتها؛ لعدم آتصاف الواقع بالباعثية، فيلزم عدم تحقّق المنجزية.

و أمّا العلم بالحجيّة و اعتبار الأمانة و وجوب العمل على طبقها، فإنّ ترتبت العقوبة على ترك العمل بالحجة فهو ممّا لا يلتزم به المستشكل، فيلزم ترتبها على الواقع، فيلزم ما ذكرنا.

و ثانياً: بالحلّ بأنّه ليس معنى التنجيز ما أفاده، و لا نسلم توقّفه على باعثية الأمر الواقعي، بل الباعث و المحرّك: إمّا هو الأمر الواقعيّ، و إمّا احتمال وجود التكليف في الكتاب المجيد أو كتب الأخبار، بل المنجزية أمر عقلائيّ يحكم بها كلّ عاقل مع الاحتمال المذكور، فحينئذٍ لا يتحقّق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع هذا الاحتمال، فهذا الوجه لبيان عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص صحيح لا غبار عليه.

نعم هنا وجهٌ آخر لوجوب الفحص لا يخلو عن الإشكال: و هو أنَّ الإقدام في المشتبه مع ترك الفحص فيما هو مظنَّة التكليف مع عدم العلم بأمر المولى و نهيهِ عادةً إلَّا به ظلم على المولى، و خروج عن رسم العبوديَّة و زَيِّ الرقيَّة، فيترتَّب عليه العقاب بعنوان أنَّه ظلم على المولى، لا على الواقع، فالعقاب على الواقع و إن كان قبيحاً قبل الفحص، لكنَّه ليس قبيحاً على نفس ترك الفحص كالتجرِّي «١».

و فيه: على فرض تسليم عدم العقاب على مخالفة الواقع، لا وجه للعقاب على ترك الفحص، فإنَّ العقاب عليه إنّما هو لأجل احتمال التكليف الواقعي، لا على نفسه استقلالاً بدون الارتباط بالواقع.

و الحاصل: أنَّه لا وجه للعقاب على ترك الفحص مع فرض عدمه بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

و الفرق بينه و بين التجرِّي: هو أنَّ نفس التجرِّي على المولى ظلم و قبيح؛ لقيام الحجَّة المعتبرة و لو مع مخالفتها للواقع، بخلاف ترك الفحص.

الوجه الثالث لبيان وجوب الفحص و عدم جريان البراءة العقليَّة قبله: هو إنَّ العلم الإجمالي- لكلِّ واحد من آحاد المكلفين- بوجود أحكام في الشريعة من الواجبات و المحرِّمات، يقتضي وجوب الفحص عنها و عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان قبله، نعم بعد الفحص بالمقدار اللَّازم و عدم الظفر بالحكم لا مانع من جريانها «٢».

و فيه: أنَّ هذا خروج عن محلِّ البحث؛ لأنَّ الكلام هنا في شرائط البراءة بعد الفراغ عن تحقُّق الشكِّ في أصل التكليف، كما هو مجرى البراءة، و إلَّا فمع اقتراح الشبهة بالعلم الإجمالي بالتكليف، فهو شكٌّ في المكلف به الذي هو مجرى الاحتياط، لا البراءة التي يبحث فيها عن شرائطها، فليس الفرض الذي ذكره موضوع البراءة؛ أي الشكِّ البدويِّ في التكليف.

و اورد على هذا الوجه أيضاً:

تارةً: بأنَّه أخصُّ من المدَّعى؛ لأنَّ محلَّ البحث هو مطلق الشبهات، و هذا الوجه إنّما يقتضي وجوب الفحص في خصوص المقرونة بالعلم الإجمالي «١».

و اخرى: بأنَّه أعمُّ من المدَّعى بوجهٍ آخر؛ لأنَّ المدَّعى هو وجوب الفحص فيما بأيدينا من كتب الأخبار و الأحكام، و العلم الإجمالي لا يختصُّ بذلك، بل دائرته أوسع و أطرافه أعمُّ ممَّا في هذه الكتب و التي لم تصل إلينا من الجوامع الأولى «٢».

و أجاب الميرزا النائيني قدس سره عن الأوَّل: بأنَّ استعلام مقدار من الكتب التي يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها و الفحص فيها، لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ إذ متعلِّق العلم: تارةً يتردَّد من أوَّل الأمر بين الأقلِّ و الأكثر، كما لو علم بأنَّ في هذه القطيع من الغنم موطوءة مردّدة بين عشرة و عشرين.

و اخرى: يكون المتعلِّق عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلِّ و الأكثر من أوَّل الأمر، بل المعلوم هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءة البيض من هذا القطيع، و تردّدت بين العشرة و العشرين.

ففي الأوَّل: ينحلُّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم تفصيلاً بموطوءة هذه العشرة من القطيع.

و في الثاني: لا ينحلّ بذلك، بل لا بدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان، كاليبض بما له من الأفراد في المثال، فكلّ ما هو من أفراد البيض قد تنجّز التكليف به، و لازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل أنّه من أفراد البيض، و العلم التفصيليّ بموطئيّة عدّة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجّزت جميع الأحكام المثبتة في الكتب، و لازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع ما في الكتب التي بأيدينا، و لا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها، كما لو علم باشتغال الذمّة بما في الطومار، و تردّد ما فيه بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه ليس له الأخذ بالأقلّ، بل لا بدّ من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار.

و أجاب عن الوجه الثاني: بأنّه و إن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّة مثبتة لأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي الخاصّ، و يرتفع الإشكال، و يتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص «١». انتهى.

أقول: يرد عليه: أنّ ما ذكره من الفرق بين ما إذا تعلّق الحكم بالأفراد و بين ما لو تعلّق بالعنوان، فيه:

أولاً: أنّ العنوان المتعلّق للحكم في الفرض الثاني من قبيل العنوان المحصّل، و المصاديق محصّلاته، فاللّازم فيه الاحتياط بلا إشكال، و لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، و كذلك المثال الذي ذكره ليس منه، فإنّ عنوان الغنم البيض ليس عنواناً بسيطاً متعلّقاً للحكم بنفسه، بل الحكم فيه متعلّق بالأفراد- أي كلّ واحدٍ من الغنم الموطوءة- و العنوان المذكور مرآة للأفراد الموضوعة للحكم، و لكلّ واحدٍ منها حكم مستقلّ، و كذلك عنوان «ما في الكتب الأربعة»، فإنّه عنوان مشير اخذ مرآةً للأفراد، و الحكم عليه إنّما هو بهذا اللحاظ، و لذا ذكر في وجه جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة في مثل «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»: أنّ الكبرى الكلّيّة ليست حجةً على الصّغريات و المصاديق المشكوكة، فإنّ الكبرى الكلّيّة و إن تعلّق الحكم الكلّي فيها بالعنوان، لكن حيث إنّّه لوحظ مرآةً للأفراد و المصاديق منحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الموضوعات، فالمشكوك لا حجة عليه، و ما نحن فيه أيضاً كذلك، فلا فرق بين القسمين.

و ثانياً: أنّ عنوان «ما في الكتب الأربعة» أو «الغنم البيض» ليس من العناوين و الموضوعات المتعلّقة للأحكام، فإنّ هذا العنوان مستحدث لم يكن متداولاً في الإطلاقات قبل تدوين تلك الكتب؛ ليتعلّق به الحكم مع تحقّق العلم الإجمالي قبلها، نعم المثال الأوّل- و هو عنوان الغنم الموطوء- كذلك، لكن قد عرفت انحلال العلم الإجمالي فيه، و أنّه- بما أنّه عنوان المصاديق- موضوع للحكم.

و ثالثاً: على فرض الإغماض عن ذلك كلّه يرد على ما ذكره في الجواب عن الإشكال الثاني: أنّ العلم الإجمالي بما في الكتب على الإطلاق يوجب تنجّز الحكم و الاحتياط، و لا ينحلّ بمجرد الفحص عمّا في الكتب الأربعة، فإنّه أيضاً عنوان مثل عنوان ما في الكتب الأربعة و نحوه، و حيث إنّ دائرته أوسع ممّا في الكتب الأربعة، فلا ينحلّ بالفحص عمّا في الكتب الأربعة.

و أمّا مثال الطومار و نحوه من الشبهات فلا يقول أحدٌ فيها بالبراءة، لا للعلم الإجمالي، بل لوجوهٍ آخر، مثل قصور أدلّة البراءة عن شمولها لمثله، و عدم بناء العقلاء على البراءة في أمثال ذلك من الشبهات الموضوعيّة. و أجاب المحقّق العراقي قدس سره عن الإشكال الأوّل: بأنّه مبنيٌّ على أنّ المدعى هو العلم الإجمالي بالأحكام بنحو الإطلاق، أو مع

التقييد بما لو تفحصنا عنه بمقدار المعلوم بالإجمال لظفرنا به و لو في بعض المسائل، فإنّ الإشكال حينئذٍ وارد، لكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى هو أنّنا نعلم إجمالاً بعدّة من الأحكام في مجموع المسائل المحرّرة المنبئة في جميع الأطراف؛ بحيث لو تفحصنا عن كلّ مسألة تكون مظنةً للحكم لظفرنا به، و حينئذٍ فلا ينحلّ العلم الإجمالي إلّا بالفحص عن كلّ مسألةٍ مسألةً، و مع الفحص في كلّ مسألة و عدم الظفر بالحكم خرجت تلك المسألة عن كونها طرفاً للعلم الإجمالي، فتجري البراءة فيها حينئذٍ، فلا يرد إشكال عدم الفائدة للفحص مع الظفر بالحكم؛ لعدم جريان البراءة؛ لأجل أنّ المسألة من أطراف العلم الإجمالي، و حينئذٍ فيندفع الإشكال «١». انتهى.

أقول: ليس هذا العلم الإجمالي تحت الاختيار؛ حتّى نقول: لو فرض كذا يرد الإشكال، دون ما لو فرض ذاك، فإنّا إذا لاحظنا شريعة الإسلام، و التفتنا إليها، حصل لنا العلم الإجمالي بوجود أحكام فيها بنحو الإطلاق، لا المقيدة بالمسائل المحرّرة، كما ذكره قدس سره، مضافاً إلى أنّ مرجع ما ذكره إلى دعوى العلم التفصيلي بالحكم الإلزامي في كلّ مسألة، و هو كما ترى.

و الحقّ في الجواب عن الاستدلال: هو منع العلم بوجود أحكام في الشريعة سوى ما في أيدينا من الأحكام و مضامين الأخبار، و لم يثبت لنا وجود كتب مشتملة على أحكام- سوى تلك الأحكام- فُقدت و لم تصل إلينا، مضافاً إلى ما عرفت من خروج هذا الفرض عن محطّ البحث في المقام؛ أي الشبهة البدويّة، لا المقرونة بالعلم الإجمالي، فالدليل على وجوب الفحص هو ما ذكرناه من حكم العقل بذلك.

و أمّا الاستدلال له بالإجماع «١» فهو ممّا لا مجال له في مثل هذه المسألة ممّا للعقل فيها سبيل؛ لاحتمال اعتماد المجمعين على ذلك الحكم العقلي، فليس هو دليلاً مستقلاًّ كاشفاً عن دليل معتبر يدلّ على المطلوب؛ لיתمسكّ به في الموارد المشكوكة؛ سواء كانت الشبهة بدويّة أم مقرونة بالعلم الإجمالي.

و أمّا الآيات و الروايات التي استدللّ بها في المقام- الدالّة على وجوب التفقّه و التعلّم كآيتي النفر «٢» و السؤال «٣» و نحوهما- فهي ليست إلّا مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» «٤» في أنّها لمجرّد الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من وجوب التفقّه و تعلّم الأحكام، مضافاً إلى عدم اختصاصها بالشبهات البدويّة، بل المخاطب بها عموم المسلمين العالمين بوجود أحكام في الشريعة المقدّسة إجمالاً.

هذا كلّه في الشبهات الحكميّة.

و أمّا الشبهات الموضوعيّة مع العلم بالحكم الكلّي، فهل تقتضي القواعد العقليّة وجوب الفحص فيها أيضاً مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا كان الفحص سهلاً لا يحتاج إلى مؤونة زائدة؛ بحيث لا يسمّى فحصاً في الحقيقة، و بين ما إذا احتاج إلى تكلف و مؤونة زائدة، أو التفصيل بين الموضوعات التي يؤدّي ترك الفحص فيها إلى مخالفات كثيرة كملاحظة أنّه مستطيع أو لا، أو بلوغ ما له حدّ النصاب للزكاة و نحو ذلك، و بين ما لم يكن كذلك؟

وجوه، و لا يبعد الأوّل؛ لتأميّة الحجّة ببيان الكبرى الكلّيّة، و أمّا الصّغريات و تشخيص أفراد الموضوعات كلّ واحدٍ واحدٍ، فهو ليس من وظيفة الشارع، فالعقاب عليه مع ترك الفحص ليس عقاباً بلا بيان؛ من دون فرق بين ما لو كان الفحص سهلاً قليل المؤونة و عدمه، لزم منه مخالفات كثيرة أو لا.

الموضع الثاني: في بيان مقدار الفحص

و المناط فيه هو اليأس عن الظفر بالدليل و الحجّة على الحكم، و هو أمر سهل لا سيّما في مثل زماننا هذا؛ حيث إنّ المسائل فيه ميوّبة؛ و جعل لكلّ من مسائل الطهارة و الصلاة و غيرهما بابّ مستقلّ، و ذكروا في كلّ بابٍ الأخبار المربوطة بمسائله، و بذل الفقهاء جهدهم و وسعهم في جمع الأخبار و الآيات المربوطة بكلّ بابٍ فيه؛ بحيث يكون احتمال وجود دليل آخر فيه لم يظفروا به بعيداً جدّاً.

الفصل العاشر قاعدة «لا ضرر»

و لا بأس بصرف عنان الكلام في بيان المدرك لقاعدة لا ضرر تبعاً للأعلام، و لاعتبار بعضهم في أصالة البراءة عدم استلزامه الإضرار على الغير.

و قبل الخوض في بيانها و مفادها و الجهات المبحوث عنها فيها، لا بدّ من ذكر الأخبار التي يدلّ عليها، و هي كثيرة:

الأخبار الواردة في نفي الضرر

منها: ما ورد في قضية سَمْرَةَ بن جُنْدَب التي نقلها المشايخ الثلاثة:

فروى الصدوق قدس سره بإسناده عن الحسن بن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: كان لِسَمْرَةَ بن جُنْدَب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فشكاه، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إنّ سَمْرَةَ يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه، فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلي حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فدعاه، فقال: (يا سَمْرَةُ ما شأنُ فلانٍ يشكوك، و يقول: يدخل بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سَمْرَةُ استأذن إذا أنت دخلت).

ثمّ قال رسول الله: (يسرّك أن يكون لك عدوّ في الجنّة بنخلتك؟).

قال: لا. قال: (لك ثلاثة)، قال: لا.

قال: (ما أراك يا سَمْرَةُ إلّا مضارّاً؛ اذهب يا فلان فاقطعها، و اضرب بها وجهه) «١».

و رواه الكليني رحمه الله عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، مع اختلاف في التعبيرات، إلّا أنّه ذكر في ذيلها: فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم للأنصاريّ: (اذهب فاقطعها، و ارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و لا ضار) «٢».

و عن عليّ بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً، إلّا أنّه قال:

فقال له رسول الله: (إنّك رجلٌ مضارٌّ و لا ضرر و لا ضار على مؤمن) «٣».

و منها: ما ورد في بيع فضول الماء، مثل ما رواه الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قضى رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماءٍ يُمنع فضل كلاءٍ، فقال: لا ضرر ولا ضرار) «١».

ورواه من طرق العامة عبادة بن الصامت «٢»، إلا أنه قال: (لا يمنع نفع البئر) بدل «نفع الشيء»، ونقل أنه في نسخة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نفع بالفاء.

ومنها: ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار) «٣».

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب أيضاً في باب الضرار عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام: عن رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع، فاشتره رجل بعشرة دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير برئ، فبلغ ثمنه دنائير. قال: فقال: (لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ)، فإن قال: أريد الرأس والجلد فقال: (ليس له ذلك؛ هذا الضرار، وقد اعطيه حقه إذا اعطي الخمس) «٤».

ومنها: ما رواه في «المستدرک» عن «دعائم الإسلام»، قال: روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن جدار لرجل - وهو ستره بينه وبين جاره - سقط، فامتنع من بنيانه، قال: (ليس يُجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو بشرط في أصل الملك ...) - إلى أن قال:-

فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه، أو أراد هدمه إضراراً بجاره؛ لغير حاجة منه إلى هدمه.

قال: (لا يُترك؛ وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار - إضرار:

نسخة-) وإن هدمه كلف أن يبنيه) «١».

ومنها: ما في «المستدرک» من رواية «دعائم الإسلام» قال: وروي عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار) «٢».

ومنها: مرسلة الصدوق: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (لا ضرر ولا إضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً) «٣».

ومنها: ما استدلل به الشيخ قدس سره في «الخلافة» في خيار الغبن بقوله: دليلنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (لا ضرر ولا ضرار - إضرار نسخة - وهذا ضرر) «٤».

ومنها: ما احتج به أبو المكارم بن زهرة في «الغنية» في خيار العيب بقوله:

ويحتج على المخالف بقوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) «٥».

ومنها: ما عن «التذكرة» مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) «١».

وعن نهاية ابن الأثير في الحديث: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) «٢».

و في مجمع البحرين: و في حديث الشفعة: (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام) «٣».

و منها: ما عن مسند ابن حنبل من رواية عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (أن لا ضرر و لا ضرار) «٤».

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على ذلك، مثل ما ورد في حفر «٥» القناة قرب أخرى، و أنّ المناطق في جواره عدم الضرر.

و مثل ما ورد في النهي عن إجراء صاحب النهر الماء من موضع آخر، و يعطل الرعى «٦».

و مثل قوله: (من ضرّ على أخيه المؤمن فليس منّا) «٧» ... إلى غير ذلك من الأخبار.

و حينئذ يقع الكلام هنا في جهات:

الجهة الاولى: عدم صدور «لا ضرر» مستقلاً

قد عرفت وقوع قاعدة «لا ضرر» في كثير من الأخبار المذكورة في ضمن القضايا، و عدم استقلالها بالصدور مجردة عن قضية، و أمّا مرسلّة الصدوق و «التذكرة» و ابن الأثير و نحوها، فلم يثبت صدورهما استقلالاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لا في ضمن قضية من القضايا، و لا وثوق بذلك؛ لأنّه من الممكن نقلهم هذه الجملة مستقلة بدون ذكر القضية التي ذكر في ضمنها؛ و إن لم تصدر منه صلى الله عليه وآله وسلم كذلك، و لكن مرسلّة الصدوق لا تخلو عن ظهور في ذلك، بخلاف سائر العبارات المذكورة.

و بالجملة: لم يثبت لنا صدور هذه الجملة- أي جملة- «لا ضرر و لا ضرار»- مستقلة؛ لا في ضمن قضية، فما في بعض العبارات- كعبارة الميرزا النائيني قدس سره- من دعوى القطع بصور هذا الخبر «١»، إنّما يصحّ لو لم يرد صدور هذه الجملة مستقلة.

الجهة الثانية: إشكالات حول وقوع «لا ضرر» في بعض القضايا

وقوع هذه الجملة في غير قضية سَمرة، كقضية الشفعة، و منع فضول الماء، و الاستدلال بها عليه، أوجب إشكالات:

منها: أنّها ذكرت في ذيل رواية الشفعة بنحو التعليل، فيرد على ذلك الإشكال:

نارّة: بأنّ العلّة معمّمة للحكم، فلا بدّ من الالتزام بالشفعة في غير البيع- من الصلح و الهبة و نحو ذلك- إذا استلزم عدمها الضرر على الشريك الآخر.

و أخرى: بأنّها مخصّصة أيضاً؛ لأنّ مقتضى التعليل أنّ المناطق في ثبوت الشفعة هو الضرر، فلو فرض عدم الضرر من عدمها على الشريك الآخر، بل بيع الشريك حصّته لغيره أعود له من أخذه بالشفعة، لزم عدم ثبوتها له.

و منها: أنّه يلزم عدم صحّة المعاملة أو عدم لزومها فيما إذا لم يترتب الضرر على ذات المعاملة، بل نشأ الضرر من أمر خارج ربّما يتعقّب المعاملة و يترتب عليها، كما لو باع حصّته من الدار المحبوبة المرضيّة عند أهله و أولاده؛ بحيث يؤدّي بيعها إلى مرضهم أو مشاجرتهم أو إيذائهم، أو باع حصّته من شريّر يؤدّي الجار ..

و أشباه ذلك، فيلزم ثبوت الشفعة للمتضرر في جميع تلك الموارد، و لا يلتزم بذلك أحد.

و منها: أنه يستلزم منها إثبات أمر، و هو الأخذ بالشفعة، لا مجرد نفي لزوم البيع.

و منها: أن قضية «لا ضرر» هو وجوب إعطاء فضول الماء للغير بلا عوض؛ لئلا يلزم الضرر على الغير، مضافاً إلى أنه لا يعدّ ضرراً، بل هو عدم نفع، فلا يصلح الاستدلال عليه ب «لا ضرر»، مع أن المشهور بين الفقهاء كراهة منع فضول الماء «١»، و هي لا تناسب الاستدلال لها لقاعدة «لا ضرر».

اللهم إلا أن يقال: إن «لا ضرر» حكم أخلاقي لا شرعي.. إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة التي يستلزم الالتزام بها فقهاً جديداً، و لذلك وقع العلماء في الجواب عن هذه الإشكالات في حيصّ بيصّ:

فقال المحقق شيخ الشريعة الأصبهاني في رسالته: إنّ الراجح في نظري إرادة النهي التكليفي من حديث نفي الضرر، و كنت أستظهر منه عند البحث عنه في أوقات مختلفة إرادة التحريم التكليفي فقط، إلا أنه يمنعني من الجزم به حديث الشفعة و حديث النهي عن منع فضول الماء؛ حيث إنّ اللفظ واحد، و لا مجال لإرادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة و إرادة التحريم في النهي عن منع فضل الماء؛ بناءً على ما اشتهر عند الفريقين من حمل النهي على التنزيه، و كنت أتشبّه ببعض الأمور في دفع الإشكال، إلى أن تبين لي: أن حديثي الشفعة و النهي عن منع فضول الماء لم يكونا حال صدورهما من النبي صلى الله عليه و آله و سلم مديّلين بحديث الضرر، و أن الجمع بينهما من الراوي من روايتين صادرتين عنه صلى الله عليه و آله و سلم في زمانين مختلفين، و هذه و إن كانت دعوى عظيمة غريبة يأبى عن تصديقها كثير من الناظرين، إلا أنها مجزوم بها عندي، و بها يندفع الإشكال، فنقول: يظهر بعد التدبر في الروايات أن الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ما قضى به في موارد مختلفة، كان معروفاً عند الفريقين: أمّا من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام، و من طرق العامة فبرواية عبادة بن الصامت.

ثمّ ذكر القضايا التي نقلها عبادة بن الصامت، و من جملتها: (أنه صلى الله عليه و آله و سلم قضى أن لا ضرر و لا ضرار، و قضى بأنه ليس لعرق ظالم حقّ، و قضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر، و قضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء).

ثمّ قال: و هذه الفقرات كلّها أو جلّها مروية في طرقنا في الأبواب المختلفة، و غالبها برواية عقبة بن خالد، و بعضها برواية غيره، و الذي أعتقده أنها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، كما في رواية عبادة بن الصامت، إلا أن أئمة الحديث فرّقوها و وزّعوها على الأبواب المختلفة، ثمّ نقل عن المشايخ الثلاثة بعض هذه الفقرات.

ثمّ قال: قد عرفت بما ذكرناه مطابقة ما روي بطرقنا لما روي بطرق القوم من رواية عبادة بن الصامت من غير زيادة و لا نقص، بل بعين تلك الألفاظ غالباً إلا حديثي الشفعة و منع فضل الماء المرويين في طرقنا بزيادة قوله: (لا ضرر و لا ضرار)، و تلك المطابقة بين الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنهما أيضاً كانتا مطابقتين لنقل العامة من عدم التذييل بحديث نفي الضرر، و أن غرض الراوي أنه صلى الله عليه و آله و سلم قال كذا، لا أنه كان في ذيل الروايتين «١». انتهى ملخص كلامه.

وأيده الميرزا النائيني قدس سره- على ما في التقارير- و قال: إنَّ القضايا التي نقلها عقبة بن خالد نقلها الكليني بسند واحد عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن هلال، عن عقبة بن خالد، عنه عليه السلام «٣».

أقول: يرد عليه أنَّ القضايا التي نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة جداً، و الراوي لسبعة أو ثمانية منها هو عقبة بن خالد، و هو متفرد في اثنتين منها، و أمَّا القضايا غير تلك فرواها غيره، فإنَّ عدَّة كثيرة منها نقلها السكوني، و نقلها زيد بن عليّ في ضمن الحكم بأنَّ في الركاز خمس، و في الرواية الدالة على أنَّ (مال المملوك لمن باعه) سالم وغيره «٣»، و في الرواية الدالة على أنَّ (الولد للفراس و للعاهر الحجر) «٤» سعيد الأعرج و رواه غيره أيضاً، و في خبر (ليس لعرق ظالم حق) «٥» عبد العزيز بن محمد، و في قوله: (قضى للجدتين الميراث) «٦» غياث بن إبراهيم، و روى بعضها مسمع بن عبد الملك و أبو مريم و يحيى بن أبي العلاء و داود بن فرقد، و قد عرفت روايات السكوني في ذلك أكثر من رواية عقبة.

فظهر ممَّا ذكر: أنَّ ما أفاده قدس سره غير مستقيم، و الشاهد على عدم صحَّة ما أفاده: أنَّ عقبة بن خالد ذكر جملة «لا ضرر» مرَّتين في تلكما القضيتين، فلو كانتا واحدة لم يكن وجه لذكرها مرَّتين.

و أمَّا ما جعله الميرزا النائيني قدس سره مؤيَّداً لما ذكره فهو من الأعاجيب؛ و ذلك لأنَّ عقبة بن خالد صاحب كتاب، و طريق الكليني إليه هو ما ذكره، و ذلك لا يصلح دليلاً على أنَّ الأخبار المضبوطة في ذلك الكتاب مجتمعة، و إلَّا يلزم أن تكون الأخبار التي رواها الفضل بن شاذان و غيره من أصحاب الجوامع الأولى أيضاً كذلك. نعم يمكن أن يقال: بعدم إمكان وقوع «لا ضرر» في ذيل هذين الخبرين؛ لعدم الارتباط بينهما بوجهٍ من الوجوه.

توضيح ذلك: أنَّ تذييل قضية باخرى بنحو ظاهر في الارتباط بينهما على أنحاء:

الأول: أن تكون القضية التي في ذيل اخرى كبرى كليّة، و القضية المذيلة بها إحدى صُغرياتها المندرجة تحت الكبرى؛ أي تحت عنوان الوسط المحكوم عليه في الكبرى بحكم.

و يمكن أن يقال: إنَّ قولنا: «الخمير حرام؛ لأنَّ كلَّ مسكر حرام» من هذا القبيل، و عليه فحرمة الخمير إنّما هي بما أنّها مسكر، لا بما أنّها خمير.

الثاني: أنَّ القضية المذكورة في الذيل علّة للقضية المذيلة بها، كما لو قيل:

«الخمير حرامٌ لأنّه مسكر»، فإنَّ الحكم فيه مترتب على نفس عنوان الخمير بما أنّه خمير، و لكن بجهة تعليلية صارت علّة لجعل ذلك الحكم على هذا العنوان، و به يفترق عن الوجه الأول.

الثالث: أن تكون نكته للتشريع و جعل الحكم للقضية المذيلة بها، كما في الأحكام الكلية القانونية السياسية، و يمكن أن يكون قوله: «الخمير حرام لأنّه مسكر» من هذا القبيل.

و الفرق بينه و بين الوجه الأول واضح، و هو بعينه الفرق بين الثاني و الأول، و أمَّا الفرق بينه و بين الوجه الثاني فهو أنَّ نكته التشريع لا يلزم أطرافها في جميع موارد الحكم، فإنَّ الخمير حرام بناءً على هذا الوجه؛ سواء المسكر من أفراد أو الغير المسكر؛ لأنَّ الإسكار علّة لجعل الحرمة و تشريعها، لا لنفس الحرمة، فإنَّ الإسكار قد يترتب على بعض أفراد الخمير، و قد لا يترتب كالقليل منه للمدمن، و لعلَّ استنباط غسل الجمعة كذلك بالنسبة إلى إزالة أرياح الأباط،

أو الصوم ليزوق الأغنياء طعم الجوع و نحو ذلك، بخلاف علّة الحكم، فإنّها سارية و مترتبة على جميع أفرادها، و تذييل قضية ثبوت الشفعة بقضية «لا ضرر» لا يمكن بوجه من هذه الوجوه:

أمّا الوجه الأوّل فواضح؛ لأنّ الحكم بالشفعة ليس من صغريات قوله:

(لا ضرر و لا ضار)؛ بأن يتفرّع عليها نحو تفرّع الصغرى على الكبرى، كتفرّع حرمة الخمر على «كلّ مسكر حرام».

و كذلك بنحو الوجه الثاني بلا إشكال، فإنّ نفي الضرر ليس علّة لثبوت الشفعة، و إلّا يلزم دورانها مداره ثبوتاً و نفيّاً، و ليس كذلك.

و كذلك الوجه الثالث؛ و ذلك لأنّه لو كان نفي الضرر نكتة لتشريع حقّ الشفعة، لزم عدم لزوم البيع أصلاً و جواز فسخ المعاملة للشريك الآخر بدون العوض؛ لأنّ دفع الضرر يترتب دائماً على عدم لزوم البيع، لا على الأخذ بالشفعة، فيلزم منه جواز فسخ البيع من الشريك الآخر و إن لم يأخذ بالشفعة بدفع مثل الثمن، و هو ضرر على البائع.

نعم يمكن أن يقال: إنّه لوحظ فيه حال الطرفين؛ لأنّه مع عدم ثبوت حقّ الشفعة يلزم الضرر على الشريك، و مع سلطنة الشريك على فسخ المعاملة و عدم الأخذ بالشفعة بدفع مثل الثمن، يلزم الضرر على البائع، فبملاحظة عدم تضرّرها حكم بسلطنة الشريك على الأخذ بالشفعة بدفع مثل الثمن؛ لئلا يلزم تضرّر أحدهما، و حينئذٍ يمكن أن يجعل نفي الضرر نكتة لتشريع الحكم بالشفعة بهذا البيان و التقرير.

لكن هذه الرواية ضعيفة السند؛ لجهالة محمّد بن عبد الله بن هلال، و عدم توثيق عقبة بن خالد و إن روى هو عن نفسه ما يدلّ على توثيقه و حسن حاله، لكن لا يعتمد على رواية شخص بتوثيق نفسه، و لم يثبت اعتماد الفقهاء و استنادهم على روايته في ثبوت حقّ الشفعة؛ لينجبر ضعفها بعمل الأصحاب.

مضافاً إلى أنّ مقتضاها ثبوت حقّ الشفعة فيما لو كان الشركاء أكثر من اثنين أيضاً؛ للتعبير بالشركاء فيها بلفظ الجمع، و لا يلتزمون بذلك.

مضافاً إلى ظهور عدم الارتباط بين الحكم بالشفعة و بينها؛ لعدم التفرّع بالفاء، و لو ارتبطت به كان الأنسب التفرّع بالفاء.

و أمّا رواية النهي عن منع فضول الماء فالمشهور بين الفقهاء كراهته، كما هو المناسب أيضاً، مع أنّ لفظ القضاء لا يناسب الكراهة، كما لا يخفى على من تتبّع و لاحظ موارد استعماله؛ لأنّ القضاء حكمٌ لازم الاتّباع و الإجراء، فلا بدّ أن يطلق في موارد وجوب شيء أو حرمة، لا الكراهة الشرعية، و لذا لم يستعمل في المندوبات، فاستفادة الكراهة منه بعيدة جدّاً، مع ما في الاستدلال بـ «لا ضرر» على الكراهة من البرودة.

فهذه جهات دالّة على عدم تذييل الحديثين بقضية «لا ضرر»، كما أفاده شيخ الشريعة، و يؤيّد أنّه لا عين و لا أثر للاستدلال بـ «لا ضرر» في سائر أخبار الشفعة.

الجهة الثالثة: في عدم صدور «لا ضرر ... في الإسلام»

قال المحقق شيخ الشريعة قدس سره أيضاً: تفحصت في كتب العامة، و تتبعت في مسانيدهم و صحاحهم و معاجمهم و غيرها مراراً، فلم أجد رواية «لا ضرر» معقبة بكلمة «في الإسلام»، و لا أدري من أين جاء ابن الأثير «١» بهذه الزيادة «٢».

أقول: ذكر في مجمع البحرين أيضاً ذلك «٣»، مع أن ما ذكره فيه هو بعينه رواية الكافي في الشفعة، و ليس فيها هذا القيد. نعم هو مذكور في مرسله الصدوق و المنقولة عن «التذكرة» «٤»، و لعلهما واحدة، و هذه المرسله مما يعتمد عليها؛ حيث أسندها إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم جزماً، بخلاف ما لو نقل الرواية بلفظ «و روى»، لكن يحتمل قوياً وقوع تلك الزيادة اشتهاً من النسخ؛ حيث إنه ذكر بعدها (فالإسلام يزيد المسلم خيراً)، فكرر الناسخ لفظة «في الإسلام» اشتهاً حال النسخ، كما وقع نظائره كثيراً، ثم صُحّف و كتب «في الإسلام»، فلا وثوق في تعقب قوله: «لا ضرر» بقوله: «في الإسلام».

الجهة الرابعة: في صدور «لا ضرر ... على مؤمن»

قد تقدّم إن قضية سَمرة منقولة بطرق مختلفة:

ففي رواية الكليني قدس سره عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال في ذيلها: (فإنه لا ضرر و لا ضرار) «١».

و في روايته عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، و في ذيلها: (إنك رجل مضارب و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن) «٢»، و هذه الرواية مرسله، لكن الظاهر عدم كون هذا الراوي وضاعاً، فإنه جمع بين ما في رواية الصدوق من قوله عليه السلام: (ما أراك يا سَمرة إلّا مضارباً) «٣» و ما في رواية الكليني قدس سره بطريق آخر بقوله: (فإنه لا ضرر و لا ضرار) «٤».

و الظاهر أن نقله أضبط من الطريقتين الآخرين، و أن الراوي فيهما بصد ما هو المهمّ عنده من الجمل، و عدم ذكر قيد «المؤمن» فيهما، إنما هو لأجل عدم الاهتمام به، فالظاهر وجود هذا القيد فيما صدر عنه صلى الله عليه و آله و سلم.

مضافاً إلى أنه لو دار الأمر بين الزيادة و النقيصة، فالأصل العقلاني على تقديم أصل عدم الزيادة على عدم النقيصة، لا لأجل قلة السهو و الاشتباه في جانب الزيادة؛ ليقال: إن ذلك إنما يسلم فيما إذا اتحد الراوي لكل واحدٍ منهما، و مع تعددهما و رواية واحد لأحدهما و الآخر لآخر فلا، كما فيما نحن فيه؛ لوجود هذا القيد في طريق و عدمه في روايتين أخريين، بل لوجود دواع في جانب الإسقاط و النقيصة ليست في جانب الزيادة، مثل عدم كون الراوي بصد نقل تمام الرواية مع خصوصياتها، بخلاف الزيادة، فإنه لا داعي لها، بل الداعي إلى خلافها؛ لأنه افتراء على الإمام عليه السلام. مضافاً إلى أن ما ذكر إنما يصحّ مع توافق النقلين في التعبير، و ما ليس فيه ذلك القيد من الروايتين غير متوافقتين في العبارة.

فيظهر من ذلك أن راوي المرسله أضبط.

و دعوى: أن هذا القيد من الراوي لا الإمام؛ باعتبار أنه أنسب في نظره لشرافة المؤمن و كرامته «١».

واضحة الفساد؛ لما عرفت من أنه افتراء على الإمام عليه السلام.

و دعوى: أنّه يمكن زيادته لسبق القلم و الاشتباه في النسخ، ففيها: أنّ سبق اللسان أو القلم في مقام التكلّم و الكتابة إنّما هو فيما إذا كانت بين الشيئين ملازمة ذهنيّة، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّا كثيراً ما نتصوّر الضرر، و لا يسبق المؤمن إلى أذهاننا أصلاً.

الجهة الخامسة: في معنى الضرر و الضرار

إنّ الضرر يطلق غالباً فيما يقابل النفع من النقص المالي أو البدني، يقال: «ضرّ في التجارة»؛ أي خسر، في مقابل قولك: «نفع فلان في تجارته»؛ أي زاد في ماله، و يقال أيضاً: «ضرّ الدواء في بدنه» في مقابل قوله: «نفعه»، و أمّا من نظر إلى امرأة غيره فلا يقال: إنّ ضرّه.

نعم قد يستعمل بمعنى الضيق و نيل المكروه و نحوهما كالحرص و سوء الحال، لكن الغالب هو الأوّل.

و أمّا الضرار فهو بالعكس، فإنّ غالب ما يطلق هو فيه هو الإيقاع في المكروه و الضيق و الحرج و سوء الحال.

و قد ذكر هذا اللفظ في ستّة مواضع من الكتاب المجيد:

١- قوله تعالى: «و لا تُضارّ والدّة يولديها و لا مَوْلُودٌ لَهُ يُولَدِهِ» «١»، فإنّهُ ورد في تفسيرها عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارّ بها إذا كان لها ولد مريض، و يقول لها: لا أقربك، فإنّي أخاف عليك الحبل، فتقتلين ولدي، و كذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمتنع على- عن/ نسخة- الرجل، فتقول: إنّني أخاف أن أحبل، فأقتل ولدي، و هذه المضارّة في الجماع على الرجل و المرأة) «٢» الخبر.

و قريب منها روايات أخرى في تفسيرها «٣»، و لا ريب في أنّ المراد من المضارّة فيها هو الإيقاع في الحرج و المشقّة و المكروه، لا الضرر المالي أو البدني و في مجمع البحرين: قوله: «و لا تُضارّ والدّة يولديها و لا مَوْلُودٌ لَهُ يُولَدِهِ»؛ أي: لا تضارّ بنزع الرجل الولد عنها، و لا تضارّ الأم الأب فلا ترضعه «٤».

٢- و قوله تعالى: «و لا تُضاروهنّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» «٥».

٣- و قوله تعالى: «و لا يُضارّ كاتبٌ و لا شهيدٌ» «٦»، و في المجمع: فيه قراءتان:

إحداهما: «لا يضارّ» بالإظهار و الكسر و البناء للفاعل على قراءة أبي عمر، فعلى هذا فالمعنى: لا يجوز وقوع المضارّة من الكاتب؛ بأن يمتنع من الإجابة، أو يحرف بالزيادة و النقيصة، و كذا الشهيد.

و ثانيتهما: قراءة الباقيين «لا يُضارّ» بالإدغام و الفتح بالبناء للمفعول، و على هذا فالمعنى: لا يوقع على الكاتب و الشهيد ضرر؛ بأن يكلف بقطع المسافة بمشقة من غير تعهّد بمثونتهما أو غير ذلك «١»، و لا يبعد أن يُراد من قوله: «و لا تُضاروهنّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» هذا المعنى أيضاً.

٤- قوله تعالى: «و لا تُمسِكوهنّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا» «٢»، فعن أبي عبد الله عليه السلام حيث سئل عن قول الله عزّ و جلّ: «و لا تمسكوهنّ...» الآية، قال: (الرجل يُطلق حتّى إذا كادت أن يخلو أجلها راجعها، ثمّ طلقها يفعل ذلك ثلاث مرّات، فنهى الله تعالى عن ذلك) «٣»، فالمضارّة حينئذٍ فيها بمعنى الإيقاع في الضيق و الكلفة، لا الضرر المالي و البدني لوجوب النفقة زمن العدة أيضاً.

و قال في مجمع البيان: لا تراجعوهنّ لا لرغبة فيهنّ، بل للإضرار بهنّ لتطويل العِدّة «٤».

٥- قوله تعالى: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا...» «٥» الآية، و ليس المراد من الضرر فيها الضرر المالي أو البدني؛ لما نقل: أن بني عمر بن عوف اتّخذوا مسجد عوف- و هو مسجد قباء- فحسدهم جماعة من المنافقين من بني غنم بن عوف، فبنوا مسجداً ضراراً، و أرادوا أن يحتالوا بذلك، فيفرّقوا بين المؤمنين و يوقعوا الشكّ و الاضطراب في قلوبهم «١».

٦- قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً...» «٢».

و أمّا الأخبار ففي مرسلّة زرارة: (إنّك رجلٌ مضارٌّ) «٣».

و في رواية هارون بن حمزة: (هذا الضرار) «٤».

و في رواية الحدّاء: (لا ضرر و لا ضار) «٥».

و لا ريب في عدم إرادة الضرر المالي و البدني منها؛ لأنّ إضرار سَمرة لم يكن مالياً، بل هو بمعنى: إيقاع الأنصاري في الكلفة و المشقّة و الحرج.

فما ذكره ابن الأثير في «النهاية»: من أنّ قوله: (لا ضرر)؛ أي: لا يضرّ الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقّه، و الضّرار فعال من الضّر؛ أي: لا يُجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه «٦»، و تبعه السيوطي في الدرّ النثير «٧» و صاحب تاج العروس «٨» و مجمع البحرين «٩».

وهم صدر منه؛ فإنّه لم يستعمل الضرر في شيء من موارد إطلاقاته في مجازاة الضرر، و لعلّه ذكر ذلك على طبق باب المفاعلة؛ غفلةً عن عدم استعماله في ذلك، و عدم اقتضاء باب المفاعلة ذلك، و لم يتأمّل في الحديث ليتفطّن إلى ذلك.

و بالجملة: قد عرفت أنّ الشائع في إطلاق الضرر هو استعماله في إيقاع المكروه و الضيق و المشقّة، على الغير و لم يردّ منه في هذا الخبر المجازاة على الضرر قطعاً، و لم يصدر من الأنصاري ما هو مجازاة لضرر سَمرة.

و مثل رواية عبدة بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوّجها من رجل، و يريد جدّها أن يزوّجها من رجل آخر، فقال: (الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً إن لم يكن الأب زوّجها قبله) «١».

و الحاصل: أنّ كلّ واحدٍ من الضرر المالي و البدني ضرر و إضرار و إيقاع في المكروه و الحرج و المشقّة، و فعلٌ سَمرة لم يكن ضرراً بل ضراراً؛ أي: إيقاع الأنصاري في الحرج و المشقّة.

هذا كلّّه في مفردات الألفاظ.

في مفاد الجملة التركيبية

و أمّا الكلام في الهيئة التركيبية منه، فقال الشيخ الأعظم قدس سره: اعلم أنّ المعنى- بعد تعدّد إرادة الحقيقة- عدم تشريع الضرر؛ بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يستلزم الضرر على الغير تكليفاً أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه الضرر على المغبون، فينتفي بالخبر، و كذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك.

و ذكر أيضاً أمثلة أخرى، مثل سلطنة المالك على الدخول إلى عَدْفَه و إباحته له من دون الاستئذان من الأنصاري.

ثم ذكر أنه يحتمل النهي أيضاً، و جعل الأول أرجح «١». انتهى.

أقول: قد صرح قدس سره بعدم إرادة الحقيقة منه، و أن الاستعمال مجازي، و لكن لم يبين أنه مجاز في الحذف، كما ذكره في مثل: «و اسأل القرية» «٣»، أو أنه مجاز في الكلمة، أو أنه بنحو الحقيقة الادعائية، و لكن هذا الأخير أقرب من الأولين في كلامه قدس سره، و الحقيقة الادعائية تحتاج إلى مصحح الادعاء، و يمكن أن يكون المصحح لنفي الضرر ادعاءً أحد امور:

الأول: علاقة السببية و المسببية بإطلاق اللفظ الموضوع للمسبب و إرادة السبب؛ لأن الحكم سبب للضرر؛ بادعاء أن الحكم الضري عين الضرر.

الثاني: ما ذكره في «الكفاية» من أنه من قبيل نفي الآثار بنفي الموضوع، مثل: (يا أشباه الرجال و لا رجال) «٣»؛ بدعوى أن تمام آثار الرجولية هي الشجاعة، و بدعوى أنها عين الرجولية، فكذاك فيما نحن فيه؛ بدعوى أن لزوم البيع الغبني أو وجوب الغسل و الوضوء و الصوم- مثلاً- في صورة الضرر عين الضرر «٤».

الثالث: ما ذكره في «الحاشية على الفرائد»، و هو قريب مما ذكره في «الكفاية»: و هو أنه نفي للحكم بنفي الموضوع مثل: «لا رث و لا فسوق» «٥»، فالمراد أنه تعالى لم يشرع حكماً ضررياً «٦».

الرابع: ما أفاده استاذنا الحائري قدس سره- على ما بهالي- و هو أن ما يتحقق به الضرر أمران:

أحدهما: بعض الأحكام المستلزمة للضرر.

ثانيهما: إضرار المسلمين بعضهم بعضاً.

و حيث إن الحكيم تعالى لم يشرع حكماً ضررياً، و نهى عن إضرار المسلمين بعضهم بعضاً، صح منه أن يقول بنحو الإخبار: (لا ضرر و لا ضرار) حقيقةً، و لا تلزم المجازية أيضاً.

الخامس: أن أحكام الشارع كثيرة يستلزم إطلاق بعضها الضرر، و أمّا الأحكام التي هي ضرر ذاتاً فقليلة، فحيث إنها قليلة بالنسبة إلى ما لا يلزم منها الضرر، فهي كالعدم، صح أن يقال: (لا ضرر و لا ضرار).

السادس: ما أفاده المحقق العراقي «١»، و هو بعينه ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره.

السابع: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره، فإنه بعد نقل ما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره مع وجوه آخر، و أطال الكلام بتمهيد مقدمات، لا يهمنّا التعرض لما لا ارتباط لها بالمقام، قال ما ملخصه: إن الأحكام الشرعية بشرائش حقائقها مجعولة، و جعلها التشريعي هو عين وجودها التكويني، فبجعلها تتحقق، و كذلك في جانب النفي، فإن النفي المتعلق بالحكم نفي بسيط متعلق بشرائش وجوده، و نفي حقيقته عن صفحة الكون هو عين نفيه التشريعي.

ثم ذكر بعد مقدمات أخرى غير مرتبطة بما نحن فيه: أنه قد ذكرنا في حديث الرفع: أن الرفع فيه مستعمل في معناه الحقيقي؛ سواء كان متعلقه مما رفعه بيد الشارع، مثل «ما لا يعلمون»، أم لا مثل رفع النسيان، فإن الرفع فيهما مستعمل في معناه الحقيقي، غاية الأمر أنه إن لوحظ بالنسبة إلى الأحكام فهو حاكم عليها و مخصص لها، و إن لوحظ

بالنسبة إلى المكلفين فهو إنشاء للنهي عن إضرار بعضهم بعضاً، وهو لا يُنافي استعماله في معناه الحقيقي. نعم لو كان نفي الضرر إخباراً لم يكن بدّ و مفراً من القول بالمجازية؛ لأنّ يلزم الكذب، و لكنّه ليس إخباراً، و كذلك حديث الرفع، بل إنشاء و إيقاع لنفي الأحكام الضرريّة؛ لما مرّ من أنّ الأحكام بشرائها بيد الشارع، و تحت الجعل إثباتاً و نفيّاً، فهو إعدامٌ للأحكام الضرريّة، فلا يلزم ارتكاب التجوُّز.

ثمّ ذكر: أنّ الجملة الخبريّة و الإنشائيّة من المداليل السياقيّة، لا المداليل اللفظيّة الموضوع بإزائها لفظ، بل يستفاد من سياق الكلام كون «يعت» إنشاءً، فجملة «لا ضرر و لا ضرار» كذلك، فلا بدّ من ملاحظة أنّه يستفاد من سياقها الإخبار أو الإنشاء، و لا ريب أنّه يُستفاد منه إنشاء نفي الأحكام المستلزمة للضرر، و نهى المكلفين عن إضرار بعضهم بعضاً.

ثمّ قال: إنّ المتيقّن الموافق للتحقيق هو ما ذكره الشيخ رحمه الله: من أنّه نفىّ للحكم لا نهى، و هو لا يستلزم المجازيّة أيضاً؛ لأنّ الضرر من العناوين الثانويّة، و هي على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون العنوان الأوّل للثاني من قبيل المعدّات.

الثاني: أن يكون العنوان الأوّل سبباً للثاني و لكنّهما موجودان بوجودين.

الثالث: أن يكونا كذلك مع كونهما موجودين بوجود واحد.

فعلى الأوّل: مع كون العنوان الأوّل و العنوان الثاني موجودين بوجودين، فيإطلاق العنوان الثاني و إرادة الأوّل مجاز، و كذلك على الثاني.

و أمّا على الثالث فالعنوانان موجودان بوجود واحد كالضرب و الإيلاّم، فاستعمال أحدهما في الآخر لا يوجب المجازيّة، بل هو استعمال شائع.

و توهّم: أنّ الموجب للضرر ليس هو الحكم، بل الموجب له هو الموضوع، و الحكم من قبيل المُعدّات.

مدفوعٌ: بأنّ الحكم على قسمين: أحدهما من قبيل لزوم البيع و نحوه، و الآخر من قبيل وجوب الوضوء.

أمّا الأوّل: فلا ريب في أنّه الموجب للضرر.

و أمّا الثاني: فالضرر و إن كان من ناحية الوضوء لأجل أنّه فعلٌ اختياريّ، لكن إرادة العبد حيث إنّها محكومة لإرادة الله، فإرادة الله تعالى في سلسلة العلل، فهي سببٌ تامٌّ لذلك الضرر، و في هذه الصورة لا تلزم المجازيّة أيضاً «١».

انتهى ملخصاً.

أقول: قد تقدّم تصريح الشيخ الأعظم قدس سره: بأنّه ليس حقيقة، نعم صرح شيخنا الحائري: بأنّه استعمال حقيقي، و كذلك العراقيّ بتقريبات متقاربة، و هو خلاف التحقيق.

أمّا ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره فإنّه يرد عليه:

أولاً: أنّه إن أراد عدم التجوُّز في الكلمة فهو صحيح.

وإن أراد أنه لا مجازية فيه أصلاً؛ حتى في الإسناد بنحو الحقيقة الادعائية؛ لما ذكره في وجهه.

ففيه: أن ما ذكره في وجه عدم التجوّز فيه- من أنّ الجملة الخبرية و الإنشائية من المداليل السياقية، و لم يوضع لها لفظ- غير صحيح؛ لأنّه لا إشكال في أنّ هيئة مثل «اضرب» و نحوه ليست مهملة بل موضوعة، و حينئذٍ فإن أراد أن بين الإنشاء و الإخبار جامعاً استعملت الهيئة في مثل «بعث» و «أنكحت» فيه، و لذا قد يفهم منها الإنشاء، و قد يستفاد منها الإخبار، ففيه: ما تقدّم سابقاً من أنّ معنى الإنشاء و الإخبار من المعاني الحرفية لا جامع بينهما، مضافاً إلى أنّ الإنشاء إيقاع و إيجاد، و الإخبار حكاية، و لا جامع بينهما.

لا يقال: إنّ الهيئة موضوعة لمطلق الإسناد؛ لأنّه يقال: إن اريد بالإسناد مفهومه الكلّي فهو معنى اسمي، و ليست الهيئة موضوعة لمعنى اسمي، فلا بدّ أن تكون موضوعة لمعنى حرفي، و لا جامع بين المعاني الحرفية.

مضافاً إلى أنّ قوله: (لا ضرر و لا ضرار) بناءً على كونه نفيّاً ليس إنشاءً. نعم يصحّ ذلك إذا قلنا: بأنّه نهّي.

فإن قال: بأنّه إنشاء لسلب الحكم و نفيه، يلزمه الالتزام بالتجوّز؛ حيث إنّهُ اطلق نفي الضرر و اريد به إبقاء سلب الأحكام الضرورية، و لا نعني بالمجاز إلّا إطلاق لفظ موضوع لمعنى و إرادة معنى آخر، كما أنّ إطلاق لفظ «العالم» و إرادة القرشيّ مجاز و لو مع وجودهما بوجود واحد.

و ثانياً: ما ذكره من أنّ إرادة العبد مقهورة لإرادة الله تعالى، فهو بالخطابة أشبه منه بالبرهان، فإنّ إرادة الله تعالى لو كانت سبباً تامّاً لإرادة العبد لما تحققت معصية الله لأحد، و ليس كذلك، بل العبد يريد الفعل و يفعل بمبادئ كامنة في نفسه؛ من خوف العقاب أو الشوق إلى الثواب و نحو ذلك، و الأحكام من المعدّات لذلك، و بها يتحقّق موضوع الموافقة و المخالفة.

فتلخص: أنّ إطلاق «لا ضرر» و إرادة نفي الأحكام مجاز لا حقيقة.

و يظهر ممّا ذكرنا ما في كلام شيخنا الحائري و المحقّق العراقي أيضاً.

و أمّا ما أفاده في «الكفاية» ففيه: أنّ قوله: (لا ضرر و لا ضرار) ليس نظير (با أشباه الرجال و لا رجال)؛ حيث إنّ نفي الرجولية في كلامه عليه السلام إنّما هو بلحاظ نفي أظهر آثار الرجولية- أي الشجاعة- فباعتبار عدمها صحّت دعوى سلب الرجولية، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه ليس للضرر أثر يترتب عليه؛ لتصحّ دعوى نفيه بانتفائه.

و أمّا الحكم بوجوب الوضوء فليس هو من أسباب الضرر، بل سببه الوضوء نفسه، و الحكم به من قبيل المعدّات كما تقدّم، و ليس ما نحن فيه نظير قوله عليه السلام:

(لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد) «١»؛ حيث إنّ للصلاة في المسجد أثراً مهمّة، و يصحّ سلبها عنها في غير المسجد بلحاظ عدم ترتّب تلك الآثار عليها.

و أمّا ما في الحاشية: من أنّه نظير «لا رقتَ و لا فسُوقَ»، ففيه: أنّه ليس المراد نفي الرفث و الفسوق باعتبار حكمهما، فإنّ حكمهما الحرمة، فنفيه بلحاظ نفي الحرمة يقتضي نفيها، و هو واضح الفساد، بل هو نفي يُستفاد منه النهي، فليس «لا ضرر» نظيراً له، و لو كان نفي الضرر باعتبار نفي حكمه لزم عدم حرمة الضرر و الإضرار.

وَأَمَّا دَعْوَى أَنَّ الْمَصْحَحَ لِلدَّعَاءِ هُوَ عِلَاقَةُ السَّبَبِيَّةِ وَ الْمُسَبَّبِيَّةِ- كَمَا هُوَ مُحْتَمَلُ كَلَامِ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ قُدَسَ سِرِّهِ- فَفِيهَا: أَنَّ مَا بِيَدِ الشَّارِعِ هُوَ نَهْيُ الْمَكْلُفِينَ عَنِ إِضْرَارِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، أَوْ الْحُكْمُ بِوُجُوبِ تَدَارُكِ الضَّرَرِ، وَ هُوَ قَلِيلُ التَّأْثِيرِ فِي مُحِيطِ التَّكْوِينِ؛ حَيْثُ إِنَّهُ مَعَ وَجُودِ النِّهْيِ يَتَحَقَّقُ الضَّرَرُ وَ الْإِضْرَارُ مِنَ الْعِبَادِ كَثِيرًا.

وَأَمَّا نَفْيُ الْحُكْمِ الضَّرَرِيِّ فَهُوَ أَيْضًا غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ الضَّرَرِيَّةَ فِي غَايَةِ الْكَثْرَةِ، كَوُجُوبِ الزَّكَاةِ وَ الْخُمْسِ وَ الْحَجِّ وَ الْحُدُودِ وَ الدِّيَّاتِ وَ إِسْقَاطِ مَالِيَّةِ الْخَمْرِ وَ آلَاتِ الْقِمَارِ وَ اللَّهْوِ وَ أَعْيَانِ النِّجَاسَاتِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَ مَعَهَا لَا تَصَحُّ دَعْوَى نَفْيِ الْحُكْمِ الضَّرَرِيِّ.

وَ مَا يُقَالُ- الْقَائِلُ الْمِيرِزَا النَّائِنِي قُدَسَ سِرِّهِ:- إِنَّ مِثْلَ وَجُوبِ الزَّكَاةِ وَ الْخُمْسِ وَ نَحْوَهُمَا لَا يَعْدُّ ضَرَرًا؛ لِأَنَّهُ مَالُ الْغَيْرِ وَ الْحُكْمُ بِوُجُوبِ دَفْعِ مَالِ الْغَيْرِ إِلَيْهِ لَيْسَ ضَرَرًا «٢».

فَفِيهِ: أَنَّ الْكَلَامَ إِنَّمَا هُوَ فِي أَنَّهَا لَمْ صَارَتْ مَالُ الْغَيْرِ مَعَ تَحْصِيلِهِ لَهَا بِالْكَفَّةِ وَ الْمَشَقَّةِ، فَإِنَّ جَعْلَهُ لِلْغَيْرِ عَيْنَ الضَّرَرِ عَلَيْهِ.

وَ مَا أَوْرَدَهُ الشَّيْخُ قُدَسَ سِرِّهِ عَلَى بَعْضِ الْفُحُولِ- حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ نَفْيَ الضَّرَرِ إِنَّمَا هُوَ لِإِجَابَةِ التَّدَارُكِ، وَ مَعَهُ فَلَا ضَرَرَ «١»- مِنْ أَنَّ مُجَرَّدَ إِجَابَةِ التَّدَارُكِ لَا يَصَحُّ نَفْيُهُ إِلَّا بِتَحَقُّقِ التَّدَارُكِ فِي الْخَارِجِ «٢»، فَهُوَ بَعِينُهُ وَارِدٌ عَلَى نَفْسِهِ الشَّرِيفَةِ، فَإِنَّ مُجَرَّدَ رَفْعِ إِهَابَةِ الضَّرَرِ- كَمَا ذَكَرَهُ قُدَسَ سِرِّهِ- لَا يَصَحُّ دَعْوَى نَفْيِهِ.

ثُمَّ إِنَّهُ يَرُدُّ عَلَى الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ قُدَسَ سِرِّهِ- حَيْثُ اخْتَارَ أَنَّهُ نَفْيٌ لَا نَهْيٌ عَلَى جَمِيعِ مُحْتَمَلَاتِ كَلَامِهِ قُدَسَ سِرِّهِ «٣»- إِشْكَالَانِ لَا يُمْكِنُ التَّفْصِيصُ عَنْهُمَا:

الْأَوَّلُ: إِشْكَالُ تَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ الْمُخَاطَبَ بِهَا الْمَكْلُفُونَ لَيْسَتْ بِنَفْسِهَا ضَرَرِيَّةً، فَإِنَّهُ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَى مُجَرَّدِ إِجَابَةِ الْوُضُوءِ وَ نَحْوِهِ ضَرَرٌ تَرْتَّبًا عَقْلِيًّا أَوَّلِيًّا وَ لَا تَوَلِيدِيًّا، وَ إِلَّا لَزِمَ عَدَمُ تَحَقُّقِ مُخَالَفَتِهَا وَ عَصْيَانِهَا؛ لِانْتِفَاءِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرَهُ، بَلْ لَهُ نَحْوُ دَخَلٍ فِيهِ؛ لَعَلَّهُ أَوْفَقُ مِنَ الْمَعْدِّ أَيْضًا؛ حَيْثُ إِنَّهُ يَتَحَقَّقُ مَوْضُوعُ الْإِطَاعَةِ وَ الْمَعْصِيَةِ؛ لِاخْتِلَافِ الْمَكْلُفِينَ فِي عَنَائَتِهِمْ بِالْأَحْكَامِ فَمِنْهُمْ مَنْ لَا يَعْنِي بِهَا وَ لَا يَكُونُونَ بِصَدَدِ الْإِمْتِثَالِ، فَلَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِمْ ضَرَرٌ أَصْلًا، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَكْمُنُ فِي نَفْسِهِمْ مَبَادِي الطَّاعَةِ، كَالْخَوْفِ مِنَ الْعِقَابِ، أَوْ الشُّوقِ إِلَى الثَّوَابِ، وَ نَحْوِ ذَلِكَ، وَ تَتَحَقَّقُ سَائِرُ الْمَبَادِي، وَ تَحْرِيكُ الْعِضَلَاتِ، نَحْوُ الْفِعْلِ وَ الْإِمْتِثَالِ، كَالْوُضُوءِ فَقَدْ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ ضَرَرٌ، لَكِنْ لَا تَرْتَّبًا أَوَّلِيًّا، بَلْ بِوَاسِطَةِ كَالْوُضُوءِ فَإِنَّهُ قَدْ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الضَّرَرُ لَكِنْ بِوَاسِطَةِ يَبُوسَةِ الْمَزَاجِ، فَالضَّرَرُ يَتَرْتَّبُ أَوَّلًا عَلَى الْيَبُوسَةِ، وَ بِوَاسِطَتِهَا عَلَى الصُّومِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ: قَدْ يَكُونُ مُتَعَلِّقُ الْحُكْمِ بِنَفْسِهِ ضَرَرِيًّا، كَالْبَيْعِ الْغَبْنِيِّ، وَ قَدْ لَا يَكُونُ هُوَ بِنَفْسِهِ ضَرَرِيًّا، لَكِنْ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الضَّرَرُ بِوَاسِطَةِ، لَا تَرْتَّبًا أَوَّلِيًّا، كإِجَابَةِ الْوَفَاءِ بِالْعَقْدِ.

فَظَهَرَ مِنْ ذَلِكَ عَدَمُ صَحَّةِ الْحُكْمِ بِنَفْيِ الْحُكْمِ الضَّرَرِيِّ؛ حَيْثُ إِنَّهُ لَا حُكْمَ ضَرَرِيٍّ أَصْلًا؛ لَمَا عَرَفْتَ مِنْ عَدَمِ تَرْتَّبِ الضَّرَرِ عَلَى الْحُكْمِ نَفْسَهُ تَرْتَّبًا أَوَّلِيًّا، لَا بِنَحْوِ الْعَلِيَّةِ، وَ لَا التَّوَلِيدِيَّةِ، وَ لَا ثَانَوِيًّا، بَلْ الضَّرَرُ دَائِمًا يَتَرْتَّبُ عَلَى مُتَعَلِّقِ الْحُكْمِ تَرْتَّبًا أَوَّلِيًّا وَ ثَانَوِيًّا، وَ حِينَئِذٍ فَلَا وَجْهَ لِلْقَوْلِ بِأَنَّهُ نَفْيٌ لِلْحُكْمِ الَّذِي يَتَرْتَّبُ عَلَى مُتَعَلِّقِهِ ضَرَرٌ تَرْتَّبًا أَوَّلِيًّا فَقَطْ، بَلْ يَعْمُ وَ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ تَرْتَّبًا ثَانَوِيًّا وَ ثَالِثِيًّا .. وَ هَكَذَا، وَ الْعَمَلُ عَلَى وَفْقِهِ وَ طَبَقِهِ بِهَذِهِ السَّعَةِ مُسْتَلْزَمٌ لِفَقْهِ جَدِيدٍ وَ اخْتِلَالِ سَوَاقِ الْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّهُ قَلَّمَا يَتَّفَقُ بَيْعٌ وَ نَحْوُهُ إِلَّا وَ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ هَذَا النِّحْوُ مِنَ الضَّرَرِ وَ لَوْ بِوَسَائِلٍ، وَ كَذَلِكَ الْأَحْكَامُ، فَلَا بَدَّ مِنْ تَخْصِيصِهِ بِمَا إِذَا كَانَ تَرْتَّبُهُ أَوَّلِيًّا فَقَطْ، وَ إِخْرَاجَ غَيْرِهِ عَنْهُ، وَ حِينَئِذٍ يُلْزَمُ التَّخْصِيصُ الْمُسْتَحْجَنُ.

و بهذا البيان لا يمكن التفصّي عن هذا الإشكال بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره:

من أنّه لا ضير في هذا التخصيص و لا استهجان؛ حيث إنّ خرج بعنوان واحد «١»؛ لأنّه ليس هنا عنوان واحد ينطبق على تلك الأفراد؛ ليكون المُخرَج هو ذلك العنوان، و لا وجه للالتزام به مع مجهوليّته، كما اعترف هو قدس سره به، إلّا فيما لا محيص عنه من جهة مفروغيّة أصل المطلب، الذي لا مفرّ عنه إلّا بالالتزام بذلك، و ما نحن فيه ليس كذلك.

مضافاً إلى أنّ عدم استهجان تخصيص الأكثر- و لو بعنوان واحد بنحو الإطلاق- ممنوع؛ أ لا ترى أنّه لو قال «كُلُّ كَلِّ رَمَانَةٍ في هذا البستان إلّا الحامض» و فرض أنّ جميع ما في البستان من الرّمّان حامض إلّا واحداً منها، فلا ريب في أنّه مستهجن، مع أنّ المُخرَج عنوان واحد، فالمناط في الاستهجان هو جعل القانون الكلّي لأفراد قليلة، و لا فرق فيه بين إخراج أكثر الأفراد بعنوان واحد و بين إخراجها بأكثر من عنوان واحد.

و قال الميرزا النائيني قدس سره: إنّ ما ذكره الشيخ قدس سره في دفع هذا الإشكال لا يجدي في دفعه؛ لأنّ القضايا على قسمين: حقيقيّة و خارجيّة، و المناط في الاولى هو تعلّق الحكم بنفس الطبيعة، و في الثانية تعلّقه بالأفراد الخارجيّة بملاكات مختلفة، مثل «قتل من في العسكر»، و التخصيص أيضاً: إمّا من قبيل التقييد، مثل «أكرم كلّ عالم عادل»، و إمّا بالأدوات، و الفرق بينهما: هو أنّه على الأوّل لا يضرّ بكليّة الكلّ و لا يزيلها، بخلافه على الثاني، و تخصيص الأكثر بعنوان واحد إنّما لا يُستهجن إذا كان بالنحو الأوّل- أي التقييد- كما أنّه في الحقيقيّة كذلك، و لكن قوله: (لا ضرر و لا ضرار) بنحو القضية الخارجيّة، فالتخصيص فيها وارد على الأفراد بأداة الإخراج، و كلّ تخصيص كذلك- أي المستهجن- لا فرق فيه بين أن يكون بعنوان واحد أو أكثر.

فالصواب في دفع الإشكال: أن يقال بعدم لزوم تخصيص الأكثر في المقام؛ حيث إنّ مثل الزكاة و الخمس و نحوهما إنّما هو إعطاء مال الغير إليه، و إيجابه ليس ضرراً، و أمّا مثل إسقاط مالّيّة الخمر و النجس و آلات القمار و الطرب و نحو ذلك و وجوب إتلافها، فهو ليس بضرر أيضاً؛ حيث إنّ الشارع أسقطها و أخرجها عن ملك مالكيها «١». انتهى.

أقول: أمّا المناط و الملاك الذي ذكره في الفرق بين القضية الحقيقيّة و الخارجيّة فقد تقدّم أنّه غير صحيح؛ بل المناط في الفرق بينهما- بعد أنّ الحكم في كلّ واحدٍ منهما متعلّق بالعنوان و الطبيعة- هو أنّ العنوان في الخارجيّة اخذ بحيث لا ينطبق إلّا على الأفراد الخارجيّة، مثل (لا ضرر و لا ضرار)، و أمّا في القضايا الحقيقيّة فالعنوان يعمّ الأفراد المحقّقة الموجودة و المقدّرة، و الحكم بنفي الضرر ليس بملاكات مختلفة مع كونه بنحو القضية الخارجيّة، بل بملاك واحد.

هذا لو قلنا باختصاص «لا ضرر» بالأحكام، و إلّا فلو عمّمناه، و قلنا بشموله للإضرار بالغير أيضاً، فهو ليس بنحو القضية الخارجيّة.

مضافاً إلى أنّه لو كان المناط ما ذكره يلزم تثليث القضايا بزيادة قسم ثالث، و هو تعلّق الحكم في الخارجيّة بالأفراد بملاك واحد، مع ما تقدّم من الإشكالات عليه.

الإشكال الثاني الذي يرد على الشيخ الأعظم: هو أنّه بناءً على ما ذكره يصير معنى «لا ضرر» لا حكم ضرريّ مجعول، و أنّ لسانه لسان نفي العسر و الحرج، فكما أنّ نفي العسر و الحرج حكم امتنانيّ كذلك نفي الضرر، و حينئذٍ فلا يمكن تخصيصه؛ لإبائه لسانه عن التخصيص رأساً، فضلاً عن تخصيص الأكثر، فيلزم استهجان تخصيصه، مع أنّه لا ريب في تخصيصه.

و توهّم انصرافه عن مثل وجوب الزكاة و الخمس و عمّا يترتب عليه الضرر بالواسطة، قد عرفت ما فيه، و حينئذٍ فلا يمكن الالتزام بما ذكره الشيخ قدس سره.

و أمّا الوجه الذي جعله الشيخ قدس سره أردأ الاحتمالات، و هو أن يُراد به نفي الضرر الغير المتدارك، فيرد عليه جميع ما أوردناه عليه.

بقي في المقام الاحتمال الذي ذكره شيخ الشريعة، و ادّعى أنّه المنسب إلى الأذهان المستقيمة، و لذا فهمه منه مَهْرَةٌ أهل اللسان، كصاحب لسان العرب «١» و ابن الأثير «٢» و نحوهما؛ و هو أنّه نفيّ أريد منه النهي عن الضرر؛ باستعمال النفي في معناه و إرادة النهي كنايةً، مثل «لا رفث و لا فسوق» «٣»، و أنّ ما ذكره بعضهم: من أنّه لم يُعهد استعمال هذا التركيب في النهي، فيه: أنّه استعمال شائع جداً. ثمّ ذكر نظائره.

و قال أيضاً: و ليعلم أنّ المدّعى هو أنّ حديث نفي الضرر يُراد منه إفادة النهي؛ سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو باستعماله في معناه الحقيقيّ، و هو النفي، و لكن لينتقل منه إلى إرادة الغير، كما يقال: إنّ كلمة «لا» عند استعمالها في الإخبار عن نفي الحقيقة أو نفي صحّتها أو نفي كمالها أو إرادة أنّ النهي، في جميع المواضع المذكورة تستعمل في معنى واحد، و هو نفي الطبيعة إمّا حقيقةً أو ادّعاءً، فإنّ ما لا يصحّ بمنزلة المعدوم في عدم حصول الأثر المطلوب منه، و كذلك الناقص غير الكامل بمنزلة المعدوم في بعض الجهات، و المنهيّ عنه أيضاً يراد منه- من جهة شدّة التنفّر عنه، و المبالغة في عدم إيجاده- أنّه غير موجود، كما أنّ المأمور به إذا أريد المبالغة في طلبه يُطلب بما يدلّ على وقوعه، فيقال: «تركب كذا، و تذهب إلى كذا» «١». انتهى.

أقول: أمّا جعله «لا ضرر» حقيقة فيما ذكره: فإن أراد التمسك بأصالة الحقيقة لترجيح هذا القول، ففيه: أنّه مجاز على كلا الاحتمالين؛ سواء استعمل في النفي أو النهي، فإن استعمل في النفي فهو كناية عن النهي، فإن المراد حينئذٍ هو غير ما وضع له اللفظ، و هو المناط في المجازية، فإنّ اللفظ في جميع المجازات مستعمل في معناه الحقيقي، و تعلّقت به الإرادة الاستعمالية، لكن قد يستقرّ فيه، و تعلّق به الإرادة الجدّية أيضاً، فهو حقيقة، و قد لا يستقرّ فيه، بل يتجاوز عنه إلى غيره الذي تعلّقت به الإرادة الجدّية، فيصير مجازاً، و مقتضى أصالة الحقيقة استقراره في معناه الحقيقي، و عدم تجاوزه عنه إلى غيره، مع أنّه في المقام متجاوز عنه، و لم يستقرّ في معناه الحقيقي.

مضافاً إلى أنّ هذا لو كان حقيقةً، فما اختاره الشيخ الأعظم أيضاً كذلك.

و إن أراد أنّ استعمال هذا التركيب؛ حيث إنّ شائع كثير في هذا المعنى، حتّى صار من المجازات الراجحة، و يتبادر هذا المعنى من هذا التركيب.

ففيه: أنّ استعمال هذا التركيب و إرادة النفي أكثر من استعماله في النهي، و إن كان إرادة النهي منه أيضاً شائعةً، فما ذكره يصحّ جواباً عمّا في «الكفاية»، لكنّه ليس في الشيوع مثل إرادة غير النهي، فإنّه أريد منه الحكم الوضعي في كثير من الموارد، مثل قوله عليه السلام: (لا سهو على من أقرّ على نفسه بسهو) «١»، و قوله عليه السلام: (لا سهو في سهو) «٢»، و قوله عليه السلام: (لا سهو في النافلة) «٣»، و قوله عليه السلام: (لا طلاق إلّا على السنّة) «٤»، و (لا طلاق إلّا على طهر من غير جماع) «٥»، و (لا طلاق إلّا ما أريد به الطلاق) «٦»، و (لا طهار إلّا ما أريد به الطّهار) «٧»، و (لا طلاق إلّا بعد نكاح) «٨»، و (لا عتق إلّا في ملك) «٩»، و (لا يُتمّ بعد إدراك) «١٠»، و قوله عليه السلام: (لا عتاق إلّا بعد ما يملك) «١»، و (لا نكاح للبعد إلّا بإذن مولاه) «٢»، و (لا نذر في معصية) «٣»، و (لا يمين لولد مع والدته، و لا للمرأة مع زوجها، و لا للمملوك مع سيّده) «٤»، و (لا يمين في قطيعة رحم) «٥»، و قوله

عليه السلام: (و لا رضاع بعد فطام) «٦» إلى غير ذلك من الموارد التي استعمل فيها هذا التركيب في غير النهي، يظفر بها المتتبع في الأخبار.

الحق في معنى الحديث

نعم لا إشكال في أن قوله عليه السلام: (لا ضرر و لا ضرار) نهْيٌ، كما ذكره قدس سره، لكن الفرق: هو أنا ندعي أنه نهْيٌ سلطنتي مولوي من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، لا أنه نهْيٌ الله صدر من النبي صلى الله عليه و آله و سلم إرشاداً.

توضيح الكلام في ذلك يحتاج إلى بيان مقدمتين:

الاولى: أن للنبي صلى الله عليه و آله و سلم مقامات و شؤوناً:

منها: أنه صلى الله عليه و آله و سلم نبي مبلّغ لأحكام الله تعالى، و في هذا المقام لا أمر له و لا نهْيٌ، بل أوامره فيها إرشادية لا يترتب على مخالفتها و موافقتها عقاب و لا ثواب، سوى ما يترتب على مخالفة الله تعالى في أوامره و نواهيه، و النبي صلى الله عليه و آله و سلم في هذا المقام مثل الأئمة عليهم السلام و الفقهاء و سائر نقلة الأحكام، و العقل حاكم بوجوب متابعتها من حيث إنه صلى الله عليه و آله و سلم نبي مبلّغ للأحكام.

و منها: مقام السلطنة، و أنه صلى الله عليه و آله و سلم خليفة الله على الأمة، و هي غير مقام النبوة، و أوامره و نواهيه صلى الله عليه و آله و سلم في هذا المقام مولوية؛ يترتب على موافقتها الثواب و على مخالفتها العقاب، كما في أوامره و نواهيه الصادرة في الغزوات، و أوجب الله تعالى طاعته على الناس بقوله: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» «١»، و هذا مقام مجعول من الله تعالى له بقوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ» «٢» الآية، و قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» «٣» إلى غير ذلك من الآيات و الروايات الواردة في ذلك؛ بحيث صار من الضروريّات.

و منها: مقام القضاء و فصل الخصومة، و هو غير الأولين أو من شؤون السلطنة المطلقة، و هو أيضاً مجعول من الله تعالى له صلى الله عليه و آله و سلم؛ لإقامة الأحكام السياسية بقوله تعالى: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ» «٤» الآية.

المقدمة الثانية: أن لفظ «أمر» و «نهْي» و «حكَم» و «قضى» ظاهر لغةً و عرفاً في الأمر و النهي و الحكم المولوية الصادرة منه مستقلاً لا عن الله تعالى- إرشاداً، إلّا مع قيام قرينة خارجية على خلافه، و يظهر ذلك بالتتبع في الأخبار، فإنه يظهر لمن راجعها أن القضاء غالباً يطلق في فصل الخصومة و الحكم المولوي، و كذلك مادّة الأمر و النهي، و لا تطلق في مقام بيان أحكام الله تعالى إلّا نادراً، و لذلك يُسند القضاء إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أمير المؤمنين غالباً، دون غيرهم من الأئمة عليهم السلام حتّى الصادقين عليهما السلام؛ لعدم وجود المانع عن قضائهما و فصل خصومتهم، بخلاف زمن غيرهما من الأئمة الطاهرين، و إن صدر من الصادقين أخبار كثيرة في بيان الأحكام، و لذا قال الباقر عليه السلام: (لو كان الأمر إلينا أجزنا ...) «١».

و أمّا لفظة «قال» فهي محتملة للأمرين، فلا بدّ من ملاحظة القرائن الخارجية.

إذا عرفت ذلك نقول: لا ريب في أن قوله عليه السلام: (لا ضرر و لا ضرار)- بناءً على نقل عبادة بن الصامت- ظاهر في أنه من قضاء رسول الله و حكمه المولوي السلطنتي، لا أنه من الأحكام الصادرة من الله تعالى و حكمه صلى الله

عليه وآله وسلم به من حيث إنّه نبيّ؛ للتعبير فيه بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم (قضى أن لا ضرر ولا ضار) الظاهر فيما ذكرناه.

وبالجملة: بعد ما عرفت من عدم إرادة النفي من ذلك، وأنّه نهى، فهو ظاهر في النهي المولوي والحكم السلطنتي من النبيّ، لا الإرشادي، كما ربما يظهر من المحقّق شيخ الشريعة قدس سره «٢»، وإن احتمل إرادته ما ذكرناه أيضاً.

وأما بناءً على نقل الخاصّة وطرّهم فقد عرفت عدم ثبوت تذييل قضية الشفعة بذلك، وكذلك في قضية هدم الجدار؛ لأنّ الخبر المذكور منقول في «دعائم الإسلام» الذي لم يثبت اعتباره.

فيبقى قضية سمرة بن جندب، وتقدّم أنّها منقولة بطرق مختلفة: بعضها موثّق، وبعضها فيه إرسال، وبعضها ضعيف، كرواية أبي عبيدة الحذاء، مع أنّه لم يتمسك فيها بقضية (لا ضرر)، وهي أيضاً مختلفة في المضمون والمتن في بعض خصوصيات القضية، لكنّها متّفقة في أصل القضية، والقدر المسلّم منها أنّه لم يكن للأنصاري شبهة حكمية أو موضوعية يسأل عنها، بل كان يشكو إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من سمرة في إيذائه وإيقاعه في الحرج والمشقة، فرجوعه إليه صلى الله عليه وآله وسلم إنّما هو ليقضي بينهما بما أنّ سلطان الأمّة ووليّ أمرهم، لا بما أنّه نبيّ مبلغ لأحكام الله تعالى، ولم يكن ذلك أيضاً قضاءً شرعيّاً على طبق قاعدة القضاء بالبينّة والأيمان «١»، فأمر صلى الله عليه وآله وسلم بقلع العذق، وعلّله في مؤثقة زرارة: بأنّه (لا ضرر ولا ضار)، فالأمر دائر بين أن يكون ذلك تمسكاً بحكم قانونيٍّ شرعيٍّ إلهيٍّ مجعول منه تعالى، وبين أن يكون بياناً لحكمة الحكم وعلّته، والأنسب هو الثاني، فإنّه على الأوّل يكون الحكم القانوني الإلهي بالنسبة إلى جميع المكلفين سواءً، حتّى نفس رسول الله الشريفة، فهو صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً مأمور بإجراء أحكامه تعالى التي منها الحكم بأنّه (لا ضرر ولا ضار)، مع أنّ أمره صلى الله عليه وآله وسلم بقلع النخلة إضرار على سمرة، بخلافه على الثاني؛ لأنّه من قضائه صلى الله عليه وآله وسلم حكمه، فلا يشمل نفسه الشريفة؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم حينئذٍ مركز الحكم لا مورده.

فتلخص: أنّه نهى لا نفي، فلا تدلّ على أنّه لم يجعل حكماً ضرريّاً في الشريعة بنحو من أنحاء الدلالة لا حقيقة ولا مجازاً بأنحائه؛ لما عرفت من ورود الإشكالات المتقدّمة عليه، وأنّه نهى مولويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لا نهى إلهي، وبناءً على ذلك لا يصلح هذا الخبر دليلاً على خيار الغبن ونحوه من الأحكام الوضعية.

تنبيهات

وينبغي التنبيه على أمور ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره:

التنبيه الأوّل: مخالفة المسألة لقاعدتي «الاحترام» و«السلطنة»

أنّه قدس سره ذكر: أنّ في الخبر إشكالاً هو أنّ أمره صلى الله عليه وآله وسلم بقلع الشجرة لا يوافق قاعدة احترام أموال الناس، ولكنّه لا يخلّ بالاستدلال به «١». انتهى.

أقول: هذا الإشكال على تقدير وروده مُخِلّ بالاستدلال كيف؟! وقد علّل صلى الله عليه وآله وسلم أمره بقلع النخلة بأنّه (لا ضرر ولا ضار)، مع عدم انطباقه على مورده وعدم ارتباطه به، وحينئذٍ فلا يصلح للاستدلال به على غير هذا المورد، بل يكشف ذلك عن صحّة ما اخترناه: من أنّه نهى، لا ما اختاره هو قدس سره: من أنّه نفي، وأنّه حاكم على أدلّة الأحكام الأوليّة «٢»، فهذا الإشكال من مبعّدات ما اختاره قدس سره.

و تصدّى الميرزا النائيني لدفع هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: أنّه لم يثبت أنّ ذلك علّة للحكم بقلع النخلة، بل هو تعليل لعدم استئذان سَمرة من الأنصاريّ في دخوله في حائطه؛ حيث كان جواز دخوله كذلك ضرريّاً، و كان سمرة مصرّاً على مزاحمة الأنصاريّ سقط احترام ماله، و لذا حكم صلى الله عليه وآله و سلم بالقلع بالحكومة الشرعيّة.

و فيه: إنّ علّة العلة لشيء ليست من الامور التي هي تحت اختيار العباد حتّى نجعلها علّة لشيء دون شيء آخر، بل لا بدّ من ملاحظة نفس الرواية و ظهورها في ذلك، فنقول: إنّ صلى الله عليه وآله و سلم بعد إحضاره سَمرة، تكلم معه أوّلاً مخاطباً إيّاه و ناصحاً له، فلمّا أصرّ سَمرة على الإضرار انصرف عنه، و التفت إلى الأنصاريّ مخاطباً إيّاه، و أمره بقلع العَدّة، و علّله بأنّه (لا ضرر و لا ضرار)، و من البعيد غايته علّة ذلك؛ لتكلمه مع سَمرة قبل انصرافه عنه، فإنّه خلاف قاعدة التكلم، فالظاهر أنّه علّة لكلامه مع الأنصاريّ، و هو أمره بقلع النخلة.

و ثانياً: ما ذكره من سقوط ماليّة عَدَق سَمرة، مصادرة؛ كيف؟! و لو كان كما ذكره فكلّ واحد من المكلفين سواء في جواز إتلافه، فإنّها على ما ذكره نظير الخمر و آلات القمار و نحوهما؛ بلا فرق بين النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله و سلم و بين سائر الناس، فلو سقطت ماليّة عَدَقه بذلك لجاز لكلّ أحد إتلافه، و لا يلتزم به أحد، مع أنّه مناف لما ذكره: من أنّه حكم رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم حكومة شرعيّة؛ لتوقّف حكومته صلى الله عليه وآله و سلم في ذلك على بقاء ماليّة عَدَقه، و إلّا لما احتاج إلى الحكومة.

الوجه الثاني: أنّه لو سلّمنا أنّه تعليل لأمره صلى الله عليه وآله و سلم للأنصاريّ بقلع العَدّة، لكنه ليس على خلاف القاعدة أيضاً لأنّ قاعدة «الناس مسلّطون على أموالهم» محكومة بقاعدة «لا ضرر»، و احترام مال الناس من شؤون تسلّطهم على أموالهم و من فروع قاعدة السلطنة، و معنى احترام ماله أنّ له السلطنة على منع الغير في التصرف فيه، فحيث إنّ قاعدة «لا ضرر» حاكمة على قاعدة السلطنة، فهي حاكمة على متفرّعاتها أيضاً.

لا يقال: لا نسلّم حكومتها على الأصل و متفرّعات قاعدة السلطنة، بل على نفسها خاصّة، لا على فروعاتها؛ لأنّ قاعدة السلطنة تنحلّ إلى أمرين:

أحدهما: وجوديّ، و هو تسلّطه على التصرف في ماله كيف شاء.

و ثانيهما: عدميّ، و هو سلطنته على منع الغير عن التصرف فيه، و الذي هو موجب للضرر على الأنصاريّ هو الأمر الأول؛ أي تصرفه في ماله كيف شاء و عدم استئذان الأنصاريّ منه في الدخول على عَدَقه في حائط الأنصاريّ، فقاعدة نفي الضرر ترفع جواز الدخول في ملك الغير بدون الاستئذان منه، و هو الجزء الأخير للعلة.

لأنّه يقال: نعم لكنّه انحلال عقليّ، و ليس هنا إلّا حكم واحد، و هو قاعدة السلطنة، و مع حكومة قاعدة «لا ضرر» عليها لا يبقى في البين حكم آخر، فحكومتها على قاعدة السلطنة حكومة على متفرّعاتها أيضاً.

ثمّ إنّ قدس سره ذكر في تضعيف كلامه: أنّه لو فرض أنّ الموجب للضرر هو دخوله فيه بغير إذنه- لا تصرفه بغير إذنه- فلا محيص عن رفع ما هو علّة العلل، و هو حقّ إبقاء العَدَق في منزل الأنصاريّ و بقاء ماليّته؛ حيث إنّ علّة للدخول فيه بدون الاستئذان الموجب للإضرار بالأنصاريّ، و هذا نظير وجوب المقدّمة وذي المقدّمة؛ حيث إنّ رفع وجوب ذي المقدّمة مستلزم لرفع وجوب المقدّمة، لا الصحّة و اللزوم؛ حيث إنّهما حكمان مستقلّان و إنّ ترتّب أحدهما على

الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ جواز البقاء وحقَّ الاستئذان ليسا مستقلَّين، بل الثاني من آثار الأوَّل، فلا يمكن أن يكون هناك ما هو حاكم على أحدهما دون الآخر «١». انتهى ملخصاً.

أقول: و فيما ذكره مواقع للنظر:

منها: ما ذكره من أنَّ احترام مال المسلم من متفرّعات سلطنته على ماله، فإنَّه ممنوع؛ لأنَّ قاعدة السلطنة قاعدة عقلانيّة أمضاها الشارع، كما يظهر ذلك من خطبته صلى الله عليه وآله وسلم في حجّة الوداع «٢»، و معنى قاعدة السلطنة هو حكومة الإنسان في ماله و اختياره في التصرّف فيه أيّ تصرّفٍ شاء، إلّا ما نهى الله تعالى عنه، و أمّا احترام مال المسلم فهو غير قاعدة السلطنة معنًى و ملاكاً و دليلاً؛ لأنَّ معنى احترام مال المسلم هو أنّه لا يجوز للغير التصرّف فيه بغير إذنه و إتلافه، و الدليل عليه قوله عليه السلام:

(لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه) «١»، و لهذا يمكن أن لا يكون لأحد أن يتسلّط على ماله و يمنع من التصرّف فيه، مع أنّه محترم لا يجوز للغير التصرّف فيه و إتلافه، كمال الصغير و السفيه و المُفلس و نحوهم من المحجور عليهم.

نعم لا يبعد استلزام السلطنة على ماله للذّبّ عنه و منع الغير من التصرّف فيه، نظير السلطنة على أنفسهم التي يتفرّع عليها حقّ الدفاع عن أنفسهم عند اعتداء الغير عليهم.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره مستلزم لجواز تصرّف الغير في عَدَق سَمُرَةٍ و إتلافها؛ لزوال احترام ماليّتها على ما ذكره، مع أنّه لا يلتزم به.

و منها: قوله: إنّ معنى احترام مال المسلم هو سلطنته على منع الغير عن التصرّف فيه، فإنَّه أيضاً ممنوع؛ لوضوح أنّ معنى حرمة مال المسلم هو عدم جواز تصرّف غير مالكه فيه بدون إذنه بإتلافٍ و نحوه، فهو تكليف لغير المالك موضوعه ما سوى المالك، و هذا معنًى غير تسلّط المالك على منع الغير من التصرّف في ماله، فإنَّ موضوعه نفس المالك، و يمكن الانفكاك بينهما، كما لو فرض عدم تسلّطه على منع الغير عن التصرّف في ماله بحجّر الحاكم عليه، مع عدم جواز تصرّف الغير فيه و بقاء احترامه.

و منها: ما ذكره من انحلال قاعدة السلطنة إلى أمر وجوديّ و عديميّ المتقدّم ذكرهما، فإنَّه يرد عليه:

أولاً: منع الانحلال المذكور، بل متعلّق القاعدة: إمّا وجوديّ، و إمّا عديميّ.

و ثانياً: تسلّطه على منع الغير عن التصرّف فيه ليس أمراً عديميّاً؛ لأنَّ دفع الغير عن التصرّف في ماله أمر وجوديّ لا عديميّ.

و منها: قوله: الموجب للضرر على الأنصاريّ و إن كان هو دخول سَمُرَةٍ بدون الاستئذان من الأنصاريّ، لكن حيث إنّ علّة العلل هو وجود عَدَقٍ في منزل الأنصاريّ، سقط احترام ماله ... إلى آخره، فإنَّه يرد عليه:

أولاً: النقص بما إذا كان لأحد مال في ملك غيره بغير إذنه، فإنَّه موجب للضرر على الغير، فبناءً على ما ذكر يزول احترام هذا المال، و يسقط عن الماليّة، فلا بدّ أن يجوز إتلافه، و لا أظنّ أن يلتزم به أحد.

و ثانياً بالحلّ: و هو أنّ مقايضة ما نحن فيه بالمقدّمة وذي المقدّمة في غير محلّها و مع الفارق؛ لثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة و بين وجوب ذبيها، و لا يمكن التفكيك بينهما على فرض تسليم وجوب المقدّمة، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ مجرد مالكيته للعَدَق يسوِّغ له الدخول في منزل الأنصاري بدون الاستئذان منه، فإنّ ثبوت حقّ العبور إلى عَدَقه في ملك الغير يحتاج إلى مصالحة أو معاوضة، و يمكن التفكيك بين مالكية أحد لشيء في ملك الغير، و بين ثبوت حقّ العبور و الدخول في ملكه بغير إذنه؛ بأن لم يكن له العبور و الدخول في ملكه إلى ماله، و مقتضى القاعدة: هو تسلُّط ذلك الغير على ماله من دون تسلُّطه على الدخول في ملك الغير الذي ماله فيه، و حينئذٍ فالموجب للضرر على الأنصاري و الموقع له في الحرج هو دخول سَمُرَة في داره بدون إذنه، لا ملكيته للعَدَق؛ ليصير سبباً لسقوط عَدَقه عن المائيّة و زوال احترام ماله، فما ذكره قدس سره في الجواب عن الإشكال غير صحيح.

التنبيه الثاني: تقدّم قاعدة «لا ضرر» على «السلطنة»

قاعدة «لا ضرر» واردة على قاعدة السلطنة أو حاكمة عليها، فلا يجوز هدم جدار نفسه إضراراً بجاره، و كذلك حفر قناة عند قناة الغير يجذب ماءها؛ لأنّ قاعدة السلطنة محكومة لقاعدة «لا ضرر»، و تقدّم أنّ الحقّ: أنّ «لا ضرر» نهى لا نفي، فلا يرفع به وجوب الصوم أو الوضوء الضرريّان، و كذلك مثل لزوم البيع و نحوه.

و لا استيحاش في ذلك من جهة بقاء فروع كثيرة بلا دليل، فإنّ الدليل لا ينحصر بقاعدة «لا ضرر»؛ بحيث لولاها يبقى كثير من الفروع بلا دليل، فإنّ منها البيع الغبني، فإنّ ثبوت حقّ الخيار فيه حكم عقلائيّ عرفي لا يفتقر ثبوته إلى التمسك ب «لا ضرر»، كما في خيار العيب.

و استدلل الميرزا النائيني لثبوت الخيار للمغبون بالاشتراط الضمني في ضمن عقد البيع، فجعله تحت عنوان خيار الشرط «١».

و استشكل الشيخ الأعظم على الاستدلال له بقاعدة «لا ضرر» «٢»، و كذلك العلّامة قدس سره «٣»، و استدلل صاحب الجواهر له بالإجماع «٤»، لا بقاعدة «لا ضرر».

و قال في «الغنية»: دليلنا إجماع الفرقة، ثمّ استدلل بحديث «لا ضرر» قبلاً للعامّة «٥».

نعم استدلل له في «الخلاف» بقاعدة نفي الضرر حسب «٦».

مضافاً إلى أنّ كلّ حكم تابع للدليل الدالّ عليه، فلو لم يكن لخيار الغبن دليل سوى حديث «لا ضرر» فنحن ننكره، لا أنّه يجعل ثبوت خيار الغبن مفروغاً عنه و مسلماً، و يجعل حديث «لا ضرر» دليلاً عليه، و لذلك ترى الفقهاء لا يلتزمون بنفي الحكم في باب الصلاة و غيره بمجرد توجّه ضرر ماليّ إليه، و لذا ذكروا: أنّه لو لم يوجد الماء إلّا بدفع الثمن، وجب عليه دفعه و إن كثر مع تمكّنه منه.

نعم لو خاف على ماله - و إن قلّ - من لصٍّ و غيره - لو ذهب إلى مكان آخر لتحصيل الماء لوجوده فيه - حكموا فيه بعدم وجوب الوضوء، مع أنّه ضرر عليه، لكنّه ليس لأجل قاعدة «لا ضرر»، بل لدليل و نصّ خاصّ عليه.

التنبيه الثالث: حول تحمّل الضرر و توجيهه إلى الغير

بناءً على ما اخترناه من أنّ «لا ضرر» نهى لا نفي، فمعناه أنّ الإضرار بالغير و إيقاعه في الحرج و المشقّة حرام، و أمّا لو توجّه الضرر إلى الغير أوّلاً فلا يجب صرفه إلى نفسه و تحمّله؛ دفعاً للضرر عن الغير؛ لحديث «لا ضرر»، و إن كان

ذلك في نفسه أمراً حسناً مستحسناً أخلاقياً، لكنه لا يجب، و لا ربط له بمفاد حديث «لا ضرر»، مثل ما لو توجّه السيل إلى دار الغير، فلا يدلّ حديث «لا ضرر» على وجوب صرفه إلى داره و تحمّله ضرره و عدم سدّ باب داره؛ لأنّما يتوجّه السيل إلى دار الغير.

نعم إجراؤه إلى دار الغير، مع عدم توجّهه إلى دار الغير أوّلًا، ضرر عليه، يدلّ على حرمة، و لا يدلّ على حرمة دفعه عن دار نفسه و لو جرى بطبعه إلى دار الغير.

و لو اكره على الإضرار بالغير فإن قلنا: إنّ مفاد «لا ضرر» نفى، و هو حكم شرعيّ قانونيّ، فهو، و إن كان من العناوين الثانوية، لكن حديث (رُفِع ... ما استُكرهوا عليه) «١» مقدّم عليه بنحو الحكومة، و إن كان حديث «لا ضرر» مقدّمًا على أدلّة سائر الأحكام.

و أمّا بناءً على ما اخترناه: من أنّه نهى لا نفى، فيقدّم حديث الرفع عليه أيضاً بأحد وجهين:

الأوّل: أن يقال: إنّ حديث الرفع لا يختصّ برفع الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، بل يعمّ رفع الأحكام السلطنتيّة لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أيضاً، كما لو فرض إكراه أحد على مخالفة أمره صلى الله عليه و آله و سلم في الغزوات و نحوها.

الثاني: سلّمنا اختصاصه برفع الأحكام الإلهيّة فقط، لكن مرجع الإكراه على مخالفة حكمة السلطنتي إلى الإكراه على مخالفة حكم الله و أمره بقوله تعالى:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» «١»؛ لما عرفت من أنّه لا وجوب ذاتيّ لإطاعة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من حيث إنّّه سلطان، بل هو مستفاد من أمر الله تعالى، و حينئذٍ فحديث الرفع حاكم على حديث «لا ضرر».

نعم يمكن أن يقال: إنّ مثل أحاديث نفى الضرر و الرفع و نفى الحرج و أدلّة التقيّة، ليست حاكمة على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الأوّلية على الإطلاق، بل إنّما يصحّ ذلك فيما لم يكن الحكم الأوّلي بمثابة من الأهميّة؛ بحيث لا يرضى الشارع بتركه بوجه من الوجوه، كقتل النبيّ أو الإمام، أو تخريب قبور الأئمّة عليهم السلام و ضرائحهم، أو سبي نساء المؤمنين و ذرائعهم و إذلالهم، و مثل تأويل القرآن بما يوافق مذاهب الملحدين و تفسيره بما يطابقها، كما نقل أنّه فسّر بعض القرآن كذلك بمجرد تهديد الملاحدة له على ذلك، فإنّ هذه الأحكام و نظائرها ليست محكومة بحديث نفى الضرر و الحرج و الرفع و أدلّة التقيّة، و إلّا يلزم أن يكون قتله أبي عبد الله الحسين عليه السلام معذورين؛ كلّ ذلك لأجل انصراف هذه الأخبار عن تلك الأحكام و عدم تبادر رفعها و نفيها من تلك الأخبار، و يؤيّد ذلك التقييد في روايات التقيّة بما إذا لم يلزم الفساد و لم تبلغ الدم.

التنبيه الرابع: تصرف الإنسان في ماله مع إضرار غيره

تصرف الإنسان في ماله يتصوّر على أنحاء:

الأوّل: أن يستلزم تصرفه في ماله ضرراً على الغير و استلزم تركه الضرر على نفسه.

الثاني: أن يستلزم تصرفه فيه إيقاع الغير في الحرج و المشقّة، و في تركه إيقاع الحرج و المشقّة على نفسه.

الثالث: أن يستلزم تصرفه فيه الضرر على الغير، و في تركه الحرج و المشقّة على نفسه.

الرابع: عكس ذلك.

الخامس: أن يستلزم تصرّف الضرر و الحرج على الغير، و يستلزم تركه فوت نفع، كما لو حفر بئراً للانتفاع به يضرّ جاره.

السادس: أن يستلزم تصرّف الضرر و الحرج على الغير، و لا يترتب على تركه ضرر على نفسه و لا فوت نفع، بل يتصرّف لهواً.

السابع: كذلك مع قصده الإضرار بالغير أو إيقاعه في الحرج.

فهذه صور سبع، هل يجوز التصرف في جميعها، أو لا كذلك، أو التفصيل بينها؟

فنقول: قد يدعى الشهرة بين الفقهاء على جواز التصرف في ماله «١»، بل ادّعي عدم الخلاف فيه «٢»، لكن شمولها لجميع تلك الصور غير معلوم، فيمكن أن يقال: إنّ نظرهم إلى غير صورة قصد الإضرار بالغير، أو التصرف فيه لهواً، و على أيّ تقدير الظاهر جواز تصرّفه في الصور الأربع الاولى؛ سواء قلنا: بأنّ «لا ضرر» في الحديث نهْيٌ أو نفي؛ لانصراف حديث «لا ضرر» عن تلك الصور، و دعوى عدم الخلاف فيه أيضاً لعلّه لذلك.

و ذكروا وجوهاً آخر لذلك:

منها: أنّه لو وقع التعارض بين مصادقين للضرر أو الحرج أو بين فرد من الضرر مع فرد من الحرج، فلا بدّ من علاج التعارض بينهما و المعاملة معهما معاملة المتعارضين، و قد يقال: بحكومة حديث نفي الحرج على حديث نفي الضرر.

و قد يقال: إنّ منع الإنسان عن التصرف في ماله حرجيّ مطلقاً؛ سواء لزم منه الضرر أو الحرج على الغير أم لا، و سواء أوجب ذلك فوت نفع منه أم لا «١».

و لكن الكلام و الإشكال في تصوّر التعارض أو الحكومة بين مصادقين من الضرر، فيمكن أن يقال في تصويره: إنّ لو استلزم تصرّفه في ماله الضرر على الغير، فيرفع جواز التصرف فيه بحديث «لا ضرر»، و لكن رفعه بحديثه أيضاً ضرريّ يُنفى بحديثه، فإنّ مصادق آخر للضرر.

و هذا نظير الاستصحاب السببيّ و المسببيّ، فكما أنّ انطباق قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ) «٢» على الشكّ السببيّ إعدام للاستصحاب في المسبّب، كذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ كلّ واحدٍ من حديث (لا ضرر) و قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) ينحلّ إلى قضايا متعدّدة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعارض بين مصادقين للضرر.

لكنّه غير وجيه فإنّ قوله عليه السلام: (لا ضرر و لا ضار) قضية واحدة و إنشاء واحد، إلّا أنّها قابلة الانطباق على مصاديق و أفراد عديدة، و لا يعقل إعدام القضية نفسها. نعم لو كان هناك إنشاءات متعدّدة أمكن إعدام بعضها لبعض آخر، و الشكّ السببيّ و المسببيّ أيضاً ليس كذلك، بل جريان الاستصحاب في الشكّ السببيّ يوجب خروج الشكّ المسببيّ عن موضوع (لا تنقض اليقين بالشكّ) تعبّداً؛ لعدم الشكّ فيه حينئذٍ، فلا توجب فيه قضية «لا تنقض» إعدام نفسها، بل توجب إعدام موضوعها.

ثمّ لو سلّمنا حكومة «لا ضرر» في مصداقٍ على آخر في مصداقٍ آخر، لكن لا معنى لتعارض فردين و مصداقين من الضرر؛ لأنّه يعتبر في التعارض كون المتعارضين في عرض واحد، و ما ذكر ليس كذلك، فإنّ تصرّف الإنسان في ماله و إن كان ضرريّاً بالنسبة إلى الغير، لكن رفع جواز التصرف في ماله بحديث نفي الضرر ضرر آخر عليه، و الثاني في طول الأوّل، لا في عرضه، فإذا رفع عدم جواز التصرف في ماله لأجل لزوم الضرر بحديث نفي الضرر، يبقى جواز التصرف في ماله بلا مزاحم، كما لو فرض حكومة دليل على دليل آخر حاكم على ثالث، فإنّ الثالث يبقى بلا مزاحم الذي هو الدليل الثاني الزائل بحكومة الأوّل عليه.

و أمّا القول بحكومة لا حرج على حديث لا ضرر، فهو قابلٌ للتوجيه أيضاً على المختار من أنّه نهْيٌ، و أمّا بناءً على ما اختاره القوم من أنّه نفيٌّ فهو محلّ إشكال؛ حيث إنّ على هذا القول معناه: أنّه لم يشرّع الحكم الشرعيّ، و معنى «لا حرج»: أنّه لم يشرّع الحكم الحرجيّ، و لا ارتباط بين هذين الحكمين حتّى يقال بحكومة أحدهما على الآخر.

و قد يقال- الميرزا النائيني قدس سره:- لا يمكن حكومة «لا ضرر» على نفسه؛ لأنّه لا بدّ أن يتقدّم الدليل المحكوم- في الرتبة- على الدليل الحاكم، و المصادقان من الضرر في رتبة واحدة «١».

أقول: المعتبر في الحكومة هو كون أحد الدليلين ناظراً و شارحاً للآخر، و لا يعتبر اتحاد الرتبة فيهما.

هذا تمام الكلام في قاعدة لا ضرر. و الحمد لله ربّ العالمين.

خاتمة في أنّه علامٌ يترتب العقاب لو ترك الفحص؟

تقدّم الكلام في وجوب الفحص و اعتباره في جريان البراءة العقليّة و النقلية و بيان مقدار الفحص، و بقي الكلام في العقاب على ترك الفحص، و أنّه علامٌ يترتب؟

فينقول: لا إشكال في ترتّب العقاب عليه في الجملة، لكنّه هل هو مترتب على مخالفة الواقع لو ترك الفحص لو اتّفقت؛ بحيث لو لم يكن في الواقع تكليف لا يترتب عليه شيء من العقاب، كما هو المشهور «١»، أو أنّه مترتب على ترك الفحص المؤدّي إلى مخالفة الواقع، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره «٢»، أو أنّه مترتب على ترك الفحص نفسه و لو لم يؤدّ إلى مخالفة الواقع، كما هو مذهب صاحب المدارك قدس سره «٣»؟ وجوه و أقوال.

و الكلام هنا: إمّا في حكم العقل مع قطع النظر عن مقتضى الأخبار الدالّة على وجوب الفحص و الحثّ في طلب العلم، و إمّا في مقتضى الأخبار:

المقام الأوّل: في مقتضى حكم العقل

قد تقدّم: أنّ المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواصل بالنحو المتعارف؛ بأن يكون الحكم مضبوطاً في كتب الأخبار، فلو لم يتفحص ما في تلك الكتب من الأخبار المظنّة لوجود الحكم الشرعي فيها، مع حكم العقل بوجوب الفحص.

فالحقّ أنّه يستحقّ العقاب على مخالفة الواقع لو اتّفقت، لا على نفس ترك الفحص المؤدّي إليها أو مطلقاً؛ و ذلك لأنّ وجوب الفحص ليس من المستقلّات العقليّة، نظير حكمه بقبح الظلم؛ بأن يترتب على نفس الفحص مصلحة ملزمة سوى الوصول إلى الواقع؛ ليكون ترك الفحص من المحرّمات العقليّة و ظلماً على المولى، فإنّه لا معنى لظلم العبد على مولاه في المقام، بل حكم العقل بلزوم الفحص إنّما هو لئلا يقع في مخالفة الواقع و عقوبتها، فالمناط في وجوب

الفحص عقلاً هو الاحتراز عن مخالفة الواقع، و أنّه لا بدّ في ارتكاب المشتبه من وجود المؤمّن من العقوبة، و مع احتمال وجود البيان في الكتاب المجيد و السُنّة قبل الفحص لا مؤمّن منها، فلو ارتكبه قبل الفحص، و صادف مخالفة الواقع، استحقّ العقاب على مخالفة الواقع، فالموضوع لاستحقاق العقاب هو مخالفة الواقع، مع عدم المؤمّن منه.

نعم يرد الإشكال في بعض الصور المتصورّة في المقام، فإنّ المكلف قد يكون بحيث لو تفحصّ لانتهى إلى الظفر على أمانة معتبرة و يعثر عليها دالّة على حرمة شيء- مثلاً- مع موافقة تلك الأمانة للواقع، و قد يكون بحيث لو تفحصّ عثر على أمانة دالة على الحليّة المخالفة للواقع، و فرض أنّ الحكم الواقعي هي الحرمة، و قد لا ينكشف الحال بالفحص، و لم يظفر بالحكم الواقعي، مع فرض أنّ الحكم الواقعي هي الحرمة، فهل تصحّ العقوبة لو ترك الفحص عقلاً في جميع هذه الصور الثلاث أو في بعضها؟

فقد يقال: باستحقاقه لها في جميع هذه الصور لوجهين:

الأول: أنّ الأحكام الشرعيّة ليست تابعة في فعليّتها لقيام الأمانة و عدمه- كما تقدّم- بل فعليّتها عبارة عن جعلها مورد الإجراء، و حينئذٍ فمخالفتها توجب استحقاق العقوبة إلّا مع عذر و مؤمّن منها المفقودين فيما نحن فيه.

الثاني: أنّ الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب- كما عرفت- هو عدم البيان المتحقّق في المقام، و هو مورد حكم العقل بالاحتياط أو الفحص؛ لعدم حكم العقل بلزوم الفحص تعييناً، بل به أو الاحتياط، و لا مؤمّن له من العقاب على تقدير تركهما.

هذا، و لكن يرد على الوجه الأول: أنّ لا نسلم صحّة العقاب على كلّ مخالفة لو ترك الفحص، بل القدر المسلّم صحّتها على المخالفة للواقع فيما لو فحص لعثر على أمانة معتبرة، فلا يعمّ ما لو لم يصدر البيان من المولى أصلاً.

و على الوجه الثاني: بأنّه فرق بين حكم العقل بالاحتياط هنا و بين حكمه به في سائر الموارد، فإنّ حكمه به في غير هذا المقام إنّما هو لإحراز الواقع و حفظه، و فيما نحن فيه لإحراز موضوع حكمه بقبح العقاب، و هو عدم البيان؛ لاحتمال وجود البيان الواصل قبل الفحص، لا لإحراز الواقع، و لذا لو تفحصّ و لم يعثر على الأمانة و البيان، أو عثر على ما هو مخالف للواقع، كان معذوراً في مخالفة الواقع، و لا يحكم العقل في المقام بإحراز الواقع.

هذا، و لكن مجرد قيام الأمانة على الحليّة لا يكفي في المعذوريّة، مع عدم الفحص و الاطلاع عليها، فلو فرض قيام أمانة على الحرمة، و هناك أمانة أخرى على الحليّة أقوى من الاولى، مع فرض موافقة الاولى للواقع، فإنّ مجرد وجود أمانة على الحليّة في الواقع لا يكفي في المعذوريّة ما لم يتفحصّ عنها، و إن كان معذوراً لو تفحصّ عنها و ظفر بها، فإنّ المخالفة حينئذٍ بسببها، بخلاف ما لو لم يتفحصّ عنها و لو مع وجودها في الواقع، فإنّ المخالفة للواقع حينئذٍ مستندة إلى عدم مبالاته، و نظير ذلك في وجه ما ذكرناه في باب التزام، كالغريقين و لا يقدر المكلف إلّا على إنقاذ أحدهما، فإنّه و إن لم يتمكّن إلّا من إنقاذ أحدهما، لكن لو تركهما معاً استحقّ عقوبتين.

ثمّ على فرض وجود الأمانة واقعاً، و ترك الفحص عنها، فهل المنجز هو الواقع، أو الأمانة المنجّزة للواقع؟

فقد يقال بالثاني؛ لأنّ التكليف الواقعيّ ما لم يصل إلى المكلف لا يصير فعليّاً، لكن لا مانع من تنجيز الأمانة للواقع.

و فيه: أنّه لا معنى للتنجيز إلّا صحّة العقوبة في صورة فعليّة الحكم بقيام الأمانة عليه، و لا معنى لتنجّز نفس الأمانة إلّا تنجّز مُؤدّاها؛ إذ لا يترتّب على مخالفة نفس الأمانة عقوبة، بل هي مترتبة على مخالفة الحكم الواقعيّ المنجّز بقيام الأمانة عليه.

بقي هنا أمران:

الأوّل: أنّه لو ترك الفحص، و فرض أنّه لو تفحص لظفر بحكم آخر غير المشكوك فيه، مضافاً إلى إزاحة الشكّ في المشكوك فيه، فهل يصحّ العقاب على الحكم المغفول عنه بالكلّيّة أيضاً أو لا؟

و لعلّ نظر المحقّق الخراساني قدس سره إلى ذلك الفرض؛ حيث حكم بصحّة العقوبة على مخالفته أيضاً؛ لأنّها وإن كانت مغفولاً عنها حينها و بلا اختيار، إلّا أنّها منتهية إلى الاختيار، و هو كافٍ في صحّة العقوبة «١». انتهى.

أقول: هذا الكلام بإطلاقه محلّ تأمل و إشكال؛ لأنّ الكلام في شرائط البراءة، و المكلف ملتفت و متوجّه إلى التكليف المحتمل غير غافل عنه، و قد تقدّم الكلام في المناط في فعليّة الأحكام و أنّها في فعليّتها غير مقيدة؛ بعدم عجز المكلف و جهله و غيرهما من حالات المكلف- كما هو المختار- فالتكاليف التي وضعت مورد الإجراء فعليّة مطلقاً، غاية الأمر أنّه قد يُعذر العبد في مخالفتها للجهل، كما فيما بعد الفحص بالمقدار المعتبر و عدم الظفر بها، و قد لا يكون الجهل عذراً، كما فيما قبل الفحص، فمحطّ البحث في المقام إنّما هو فيما إذا التفت المكلف إلى التكليف المحتمل، و احتمله غير غافل عنه، و لو فرض البحث عن صورة غفلة المكلف عن التكليف رأساً، فهو بحث طفيليّ يذكر طردياً للباب، و إلّا فهو خارج عن محطّ البحث هنا.

فنقول: الجهل بالتكليف المغفول عنه بالكلّيّة ليس عذراً في المخالفة؛ لأنّ الغفلة في المقام ناشئة عن تقصير المكلف في ترك الفحص، فلا يُعدّ عذراً، و مخالفة التكليف الفعليّ بلا عذر مقبول موجّه توجب استحقاق العقوبة.

الثاني من الأمرين: هو أنّك قد عرفت الحال في وجوب الفحص و صحّة العقوبة مع عدمه في الواجبات المطلقة و أمّا الواجبات المشروطة و الموقّنة قبل حصول الشرط و حضور الوقت فهل يجب الفحص لو علم المكلف أداء تركه و التعلّم قبلهما إلى مخالفة التكليف بعد حضور الوقت و حصول الشرط و عدم تمكّنه للفحص بعدهما فيستحقّ العقوبة عليه أو لا يجب فلا يستحقّها على تركه لأنّه قبل حصول الشرط و حضور الوقت لا تكليف حتى يجب مقدّماته و المفروض عدم تمكنه عنه بعدهما أو يلتزم بالواجب المعلّق و فعليّة الوجوب قبلهما، مع تعليق الواجب على حصول الشرط المعلّق عليه و دخول الوقت- كما التزم به بعض المحقّقين «١»، فيجب الفحص قبلهما؛ لفعليّة الوجوب حينئذٍ و تقييد الواجب بهما؟

فقال المحقّق العراقي قدس سره ما حاصله: بناءً على ما ذهب إليه الشيخ قدس سره في الواجب المشروط- من أنّ الوجوب فيه حاليّ و الواجب استقباليّ «٢»- أمكن القول بوجوب الفحص و التعلّم قبل حصول الشرط و حضور الوقت.

و أمّا بناءً على ما هو مذهب غيره من أنّ الوجوب فيه مشروط بحصول الشرط و حضور الوقت، فبناءً على المختار- من أنّ وجوب المقدّمة تبعيّ لوجوب ذي المقدّمة- لا يمكن القول بوجوب الفحص قبل حصول الشرط؛ لعدم وجوب ذي المقدّمة حينئذٍ لتجب مقدّمته تبعاً له؛ لترشّح الوجوب منه إلى المقدّمة، و هو- أي ترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة- كالنار على المنار، و لذا التزم صاحب المدارك: بأنّ وجوب الفحص فيه نفسيّ تهنيئي «٣»، لكن ذلك غير

مفيد، و أنه كَرَّ على ما فَرَّ منه؛ حيث إنه لا مطلوبيَّة ذاتيَّة له في نفسه أيضاً، بل مطلوبيَّة غيريَّة، فمع عدم وجوب الغير كيف يمكن القول بوجوب ما هو مطلوب له؟!

و ذهب بعض آخر إلى أنَّ وجوبه عقليٌّ؛ و بحكم العقل، لا ترشَّحيٌّ، بتوهم أنَّ تعجيز المكلف نفسه قبل حصول الشرط و حضور الوقت بترك الفحص، داخل تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» «٤».

و هو مدفوع: بأنَّه إنَّما يدخل تحت هذه القاعدة إذا كان التعجيز عن تقصير من المكلف، و التقصير فرع تحقُّق التكليف الفعلي، و المفروض أنَّه لا تكليف قبل حصول الشرط و حضور الوقت، فلا تقصير حتَّى يدخل تحت تلك القاعدة «١». انتهى ملخصاً.

أقول: قد تقدَّم أنَّ القول بترشَّح الوجوب من ذي المقدِّمة إلى المقدِّمة غير معقول، و أنَّ عدمه كالنار على المنار، بل لكلٍّ من الأمر بالمقدِّمة و الأمر بذيها مبادٍ كامنة في النفس غير مبادي الآخر، و لذا لو غفل الأمر عن مقدِّمة المقدِّمة لم تتعلَّق بها إرادته، و كذا لو توهم مقدِّمة شيء للواجب، مع عدم توقُّف الواجب عليه واقعاً، و أنَّ وهمه في غير محله و لم يطابق الواقع، فهو يريد بها و يأمر بها.

فيظهر من ذلك بطلان القول بالترشَّح، و أنَّه لا تلازم بين الأمر بالمقدِّمة و بين الأمر بذيها، لكن كما أنَّه يمكن أن يأمر المولى بالمقدِّمات بإرادة مستقلَّة متعلِّقة بها في الواجبات المطلقة، كذلك يمكنه ذلك في الواجبات المشروطة و المؤقتة قبل حصول الشرط و حضور الوقت؛ لو علم بحصوله و حضوره بعد ذلك، فإذا وجب استقبال زيد عند قدومه غداً، لكن يتوقَّف استقباله غداً على تحصيل مقدِّمات قبل قدومه، فمع العلم بتحقُّق قدومه غداً فهو يريد تلك المقدِّمات و يأمر بها قطعاً، كما في الواجب المطلق من غير فرق بينهما، فلا يبتني القول بوجوب الفحص و التعلُّم في الواجبات المشروطة و المؤقتة- قبل حصول الشرط و حضور الوقت- على مذهب الشيخ قدس سره في الواجب المشروط من تعليق الواجب و فعليَّة الوجوب، و كما أنَّ العقل يحكم بوجوب المقدِّمات في الواجب المطلق، كذلك يحكم به في الواجب المشروط و المؤقت قبل حصول الشرط و حضور الوقت إذا علم بتحققهما و عدم تمكُّنه من الامتثال بدونها.

و أمَّا إشكاله على صاحب المدارك ففيه: أنَّ ما ذكره إنَّما يرد عليه لو كان الوجوب غيريّاً؛ و أنَّ وجوبه بالغير، و ليس المراد من الوجوب النفسي التهيئي ذلك، بل المراد أنَّه واجب نفسي لا لذاته بل لغيره؛ في قبال الواجب النفسي لذاته، و حينئذٍ فلا يرد عليه هذا الإيراد.

و إنَّما الإشكال عليه: هو أنَّه لا فرق بينه و بين الواجب بالغير في عدم ترتُّب العقاب على مخالفته، بل على مخالفة الغير الذي مطلوبيَّة ذلك له، و فائدة هذا الواجب للغير هو تماميَّة الحجَّة على الواقع.

و أمَّا إيراده عليه: بأنَّ تعجيز المكلف نفسه قبل حصول الشرط لا يدخل تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

ففيه: أنَّه قد تقدَّم في مقام الإشكال على الميرزا النائيني قدس سره: أنَّ هذه القاعدة غير مرتبطة بالمقام، و أنَّها قاعدة كليَّة مختلف فيها، فراجع.

و أمَّا ما ذكره: من أنَّ تعجيز المكلف نفسه إنَّما يدخل تحت تلك القاعدة إذا كان ذلك بعد تحقُّق الشرط و كان عن تقصير ... إلى آخره.

ففيه: أنّه كما أنّ تعجيز المكلف نفسه بعد تحقّق الشرط ليس عذراً، كذلك قبل تحقّقه أو حضور الوقت في الواجب المشروط و الموقّت مع العلم بتحقّقهما بعد ذلك.

ثمّ إنّّه تظهر الثمرة بين الأقوال: في أنّه لو قلنا بأنّ وجوب الفحص و التعلّم نفسيّ لذاته، فالعقاب مترتّب على تركهما و مخالفتها، و إلّا فالعقاب مترتّب على مخالفة الواقع؛ سواء قلنا: بأنّ وجوبهما غيريّ و ترشّحي، أم نفسيّ تهبيّي، أم طريقيّ، أم عقليّ، فإنّه لا فرق بين جميع هذه الاحتمالات في أنّ العقاب إنّما هو على مخالفة الواقع، و التزام صاحب المدارك بالوجوب النفسيّ التهبيّي؛ لتصحيح ترتّب العقاب على ترك الفحص و التعلّم، لا يثمر ذلك؛ لما عرفت من أنّ وجوبهما و إن لم يكن بالغير، لكنّه للغير و أنّ مطلوبيّتهما لا لذاتهما، بل لغيرهما، و حينئذٍ فالعقاب إنّما هو على مخالفة ذلك الغير الذي هو مطلوب بالذات.

كما أنّه بناءً على ما اختاره الميرزا النائيني قدس سره «١»- تبعاً للشيخ قدس سره «٢»- من الوجوب الطريقيّ لهما، فالحقّ أيضاً هو ما ذكرناه: من أنّ مقتضاه ترتّب العقاب على مخالفة الواقع، لا على تركهما؛ لأنّ المفروض أنّ الفحص طريق، و الأمر به طريقيّ لتحصيل الواقع، كما أنّ الأمر بالاحتياط لحفظ الواقع و دركه، فالعقاب على ترك الواقع، لا على ترك الطريق المؤدّي إليه.

و العجب أنّه قدس سره صرّح: بأنّه ليس العقاب هنا على ترك الواقع؛ لعدم البيان و الجهل به، و كذلك نفس الطريق، بل هو مترتّب على ترك الطريق المؤدّي إلى مخالفة الواقع، مع ما عرفت من أنّ الجهل لا يُعدّ عذراً «٣».

هذا كلّّه بالنسبة إلى حكم العقل.

المقام الثاني: في مقتضى الأخبار

و أمّا الأخبار الواردة في المقام:

فعدّة منها تدلّ على تعريف العلماء: بأنّهم ورثة الأنبياء «٤»، و حصون الإسلام «٥»، و الحثّ على التفقّه «٦» في الدين، فهي راجعة إلى الفقاهاة.

و عدّة اخرى دالّة على عدم السعة في ترك السؤال، و أنّ الجاهل غير معذور، مثل قوله عليه السلام: (هلّا تعلّمت) «٧»، و قوله: (هلك الناس لترك السؤال) «٨»، و قوله: (قتلوه؛ ألا سألوا، فإنّ دواء العيّ السؤال) «١» في قضية المجذور.

أمّا الفرقة الاولى: فهي غير مربوطة بالمقام؛ حيث إنّها تدلّ على مطلوبيّة التفقّه في الدين ذاتاً و نفساً و إن لم يُحتج إليه في مقام العمل، كتعلّم الرجل مسائل الحيض و الاستحاضة، و غير المستطيع لمسائل الحجّ و مناسكه، فهي تدلّ على الوجوب الكفائيّ للتفقّه في الدين بضميمة قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً...» «٢» الآية؛ حيث تدلّ على عدم وجوب النّفَر على الجميع، مع دلالة الروايات المذكورة على الوجوب، فيكفي قيام البعض بذلك.

و أمّا الفرقة الثانية: فمفادها هو ما يحكم به العقل من وجوب التعلّم؛ لئلاّ يؤدّي تركه إلى مخالفة الواقع.

و إن شئت قلت: إنّها تدلّ على الوجوب الغيريّ للتعلّم، أو الوجوب النفسيّ التهبيّي، فالعقاب إنّما يترتّب على مخالفة الواقع، لا على ترك الفحص و التعلّم.

هذا كلّهُ بالنسبة إلى ما يترتب على مخالفة الواقع- لو ترك الفحص- من التبعة والعقوبة.

البحث في صحّة العبادة و بطلانها لو ترك الفحص

و أمّا الكلام في صحّة العبادة و بطلانها لو ترك الفحص مع حكم العقل بوجوبه، فنقول: لا إشكال في وجوب إعادة الصلاة فيما لو أتى بما يخالف الواقع المأمور به، لانكشاف الخلاف، كما لو قطع بالحكم أو قامت الأمانة عليه، فانكشف الخلاف بعد العمل على طبقهما، و كذلك لو اعتمد في عمله على الحجج و الأمارات العقلانيّة، مثل خبر الواحد و نحوه التي لم يردع عنها الشارع، و مثل متابعة فتوى الفقيه لو قلنا: إنّه طريق عقلائيّ، فالحقّ في جميع تلك الموارد عدم الإجزاء، كما تقدّم الكلام فيه في مسألة الإجزاء، فإذا كان الحكم كذلك هناك فما نحن فيه أولى بذلك؛ أي عدم الإجزاء و وجوب الإعادة؛ حيث إنّه خالف الواقع بلا عذر، مع تركه الفحص الواجب عليه تقصيراً، لكن استثنى من ذلك مردان:

أحدهما: الإتمام في موضع القصر جهلاً.

ثانيهما: الجهر في موضع الإخفات في القراءة، و بالعكس.

فإنّهم حكموا بعدم وجوب الإعادة و لو علم به في الوقت، مع استحقاقه للعقوبة من حيث تقصيره في ترك التعلّم و الفحص الواجب عليه، كما تقدّم نظيره في حديث (لا تُعاد)، و تقدّم: أنّه لا منافاة عقلاً بين الحكم بالإجزاء لو أُخلّ بغير الخمسة جهلاً عن تقصير، و بين الحكم باستحقاقه للعقوبة، بل في صورة العمد أيضاً لو لا الانصراف عنها.

و قد اورد على ذلك: بأنّه لا يمكن قصر وجوب الجهر و الإخفات، أو القصر للمسافر، بصورة العلم بها؛ لأنّه- مضافاً إلى استلزامه الدور- خلاف الضرورة، و لهذا تصحّ صلاة المسافر الجاهل بوجوب القصر لو قصر غفلةً، فإنّها تُجزئه بلا إشكال، فالمصلّي جهرّاً في موضع الإخفات أو بالعكس، أو المسافر تماماً جاهلاً بالحكم عن تقصير، يستحقّ العقوبة، لكن قام النصّ و الإجماع على صحّة صلاته و عدم وجوب الإعادة و إن علم بالحكم في الوقت، و حينئذٍ فيرد الإشكال تارة: بأنّه مع الحكم بصحّة الصلاة المذكورة، و أنّها مأمور بها، لا وجه لاستحقاقه العقوبة، و إن لم تكن مأموراً بها فلا وجه للحكم بصحّة الصلاة.

و بعبارة اخرى: أنّ الصلاة المذكورة: إن كانت وافية بتمام الملاك و المصلحة فهي صحيحة؛ لعدم النقصان فيها حينئذٍ، و معه لا وجه لاستحقاقه العقوبة، و إن لم تكن وافية بتمام المصلحة و الملاك فلا وجه للحكم بصحّتها.

و اخرى: بأنّه كيف يمكن القول باستحقاقه العقوبة مع بقاء الوقت، و تمكّنه من الإعادة، و إيقاع الصلاة تامّة، و الإتيان بالمأمور به.

و الحقّ في الجواب: هو ما ذكره صاحب الكفاية: من أنّه إنّما حكم بالصحّة في المفروض لاشتغالها على المصلحة التامّة اللّازمة الاستيفاء المهمّة في نفسها، و إن كانت دون مصلحة الجهر في موضعه و الإخفات في موضعه و القصر، و إنّما لم يؤمر بها للأمر بما هي واجدة لتلك المصلحة بنحو الأتمّ الأكمل.

و أمّا الحكم باستحقاقه للعقوبة فإنّه بعد استيفاء الناقصة تكون الكاملة بلا فائدة، و غير قابلة للاستيفاء، و لا يمكن تداركها مع كونها ملزمة، و أنّه لا يتمكّن من القصر بعد الإتيان بها تماماً، و لا من الجهر في موضعه بعد الإخفات و لو مع بقاء الوقت ... إلى آخر ما ذكر في الجواب عن الإشكاليين اللذين أوردهما على نفسه «١»، فراجع، فإنّه صحيح متين يندفع به كلا الإيرادين.

و لكن أورد عليه الميرزا النائيني قدس سره: بأنّه متمكّن من الإتيان بالصلاة المأمور بها و إعادتها بالوجدان، فكيف يمكن الحكم بأنّه لا يتمكّن من ذلك «٣»؟!

و فيه: أنّ المراد هو القدرة على الصلاة المأمور بها المشتملة على المصلحة التامة، لا على صورة الصلاة و إن لم تشتمل عليها، و هو متمكّن من صورة الصلاة الغير المشتملة على المصلحة، و أمّا المشتملة على المصلحة فهو لا يقدر عليها.

ثمّ إنّ ذكر لبيان تصحيح الصلاة في المفروض وجوهاً آخر:

الوجه الأول: أنّه من قبيل تعدّد المطلوب، و أنّ طبيعة الصلاة مطلوبة، و مع خصوصيّة القصر- مثلاً- مطلوبة بطلب أكد من الاولى، لكن لا بنحو يتعلّق بالصلاة أمانة و إرادتان في مقام الأمر و الإرادة، بل الإرادة و البعث متعلّقان بأصل الصلاة، و يكون البعث إليها مع خصوصية القصر أكد «١».

و فيه: أنّ هذا ظاهر الفساد؛ لأنّ المقصود هو أنّ الصلاة المأمور بها تامة هي المبعوث إليها، فلا محيص عن القول بتعلّق الأمر الواحد بالجامع بما هو جامع و خصوص فرد من الصلاة قصراً بخصوصيّة القصريّة، و بما هو قسم للجامع المذكور تعلّق به أمر آخر، فيلزم تعلّق أمرين بخصوص هذا الفرد القصريّ، و أمّا التامّ بما أنّه تامّ فلم يتعلّق أمر به، و لا يلزم هذا القائل به أيضاً، فما ذكره من عدم تعلّق أمرين بخصوص الفرد، بل أمر واحد أكيد، غير صحيح.

الوجه الثاني: أنّ هنا أمرين: أحدهما متعلّق بالجامع؛ أي طبيعة الصلاة الجامعة بين الأفراد، و الآخر بخصوص القصر بما هو قصر، و هو المطلوب الأعلى، و أمّا الأمر الأول فهو متعلّق بأصل الصلاة فيما لو جهل بوجوب القصر للمسافر أو بمصادقيّته لهذا الجامع، و أمّا مع العلم بوجوب القصر فهو المصدق له فقط «٢».

فإن قلت: إنّ الأمر المتعلّق بالجامع يسري إلى الأفراد أيضاً، فيلزم أن يكون القصر بما هو قصر متعلّقاً لأمرين و إرادتين مستقلّتين، و هو محال؛ لأنّه من قبيل اجتماع المثلين.

قلت: قد تقدّم في مبحث المطلق و المقيد أنّ معنى المطلق هو أنّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة، و ليس معناها سواء كان كذا أم كذا. نعم يتحدّ المطلق مع الأفراد الخارجيّة في الخارج، فليس مرجع الأمر المتعلّق بالطبيعة إلى الأمر بهذه الخصوصيّة الفرديّة، و مجرد اتّحادها مع الفرد في الخارج لا يوجب إسراء الحكم من أحدهما إلى الآخر، كما قرّر ذلك في مبحث اجتماع الأمر و النهي. نعم لو تعلّق الأمر بالعامّ الاستغراقي فهو يرجع إلى الأمر بالأفراد.

و بالجملة: الأمر الأول متعلّق بنفس الطبيعة من دون أن يسري إلى الأفراد، فلا يلزم تعلّق أمرين مستقلّين بشيء واحد، و هو خصوص الفرد.

نعم يتوجّه هنا البحث المتقدّم في مسألة اجتماع الأمر و النهي: من أنّه هل يختصّ دفع غائلة الاجتماع بتعدّد العنوانين فيما لو كان بينهما العموم من وجه أو العموم و الخصوص الموردي، و أمّا العموم و الخصوص العنواني- و هو ما لو اخذ المطلق في مفهوم المقيد، كالرقبة و الرقبة المؤمنة- فلا يندفع فيهما غائلة اجتماع الضدين؛ لعدم تعدّد العنوانين، و ليس ملاك الجواز متحقّقاً فيه.

فإنّ نظير هذا الكلام واقع فيما نحن فيه؛ لأنّه لا تغاير بين نفس الطبيعة و الفرد بحسب العنوان، بل الفرد نفس الطبيعة مع خصوصيّات و تشخّصات فرديّة، فكما يستحيل تعلّق الإرادة و البعث بنفس الطبيعة و إرادة زجرية بفردّها، كذلك يستحيل تعلّق إرادتين بعثيتين إيجابيتين مستقلّتين بهما.

و يمكن دفع هذا الإشكال: بأنّه على فرض امتناع اجتماع الأمر و النهي في هذا الفرض، يمكن أن يقال: بجواز اجتماع الأمرين في المقام؛ لعدم استلزامه اجتماع المثليين، لعدم التماثل بين الأحكام؛ أ لا ترى أنّه قد تكون طبيعة الماء مطلوبة لرفع العطش بشربها و دفع ضرره، و طبيعة الماء في ظرفٍ خاصّ - نظيفٍ مثلاً - أيضاً مطلوبة.

و الحاصل: أنّه لا تنافي بين المطلوبتين، بخلاف المطلوبيّة و المبعوضيّة؛ لوضوح التنافي بين مطلوبيّة الطبيعة و مبعوضيّة الطبيعة المقيّدة.

و لكن الإشكال في المقام: هو أنّ القائل بهذا الوجه و كذا الوجه الآتي - أي الترتّب - بصدّد تصحيح العبادة؛ أي التمام في موضع القصر جهلاً، أو الجهر في موضع الإخفات، و كذلك العكس جهلاً، و مجرد إثبات وجود الأمر واقعاً لا يفيد و لا يثبت ذلك - أي صحة الصلاة مع جهل المكلف به -؛ فإنّ المناط في صحّة العبادة هو وجود الأمر الذي هو منشأ الانبعاث المكلف بمبادئه الخاصّة، و الانبعاث عنه إنّما يتحقّق مع علمه به، و أمّا لو جهل بوجوده واقعاً - كما هو المفروض في ما نحن فيه - فليس العبد منبعثاً عنه لتصحّ العبادة.

نعم يندفع هذا الإشكال لو اريد إثبات الأمر بعنوان التمام بخصوصه، كما سيأتي بيانه، لكن هذا الوجه غير ذلك.

الوجه الثالث: ما عن الشيخ كاشف الغطاء قدس سره من تصوير الأمر بالتمام؛ أي فاقد الخصوصية بنحو الترتّب، و حاصله: أنّ المأمور به أوّلًا هو الصلاة المقصورة، و على فرض الجهل بحكم القصر و لو تقصيراً و عصياناً، فالمأمور به هو الفاقد للخصوصيّة؛ أي التمام «١».

و اورد عليه:

أوّلًا كبرويّاً: بعدم صحّة القول بالترتّب «٢».

و ثانياً صغرويّاً: بعدم صحّته في خصوص المقام.

أمّا الأوّل: و قد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً، و لا نعيده.

و أمّا الثاني: فأنكر الميرزا النائيني قدس سره أنّ ما نحن فيه من صُغريات مسألة الترتّب؛ لأنّه يعتبر في الترتّب وجود ملاك الحكم بتمامه في كلّ واحد من الأمرين، كالأمر بإنقاذ الغريقين الأهمّ و المهمّ، فإنّ ملاك الأمر موجود و متحقّق فيهما، لكن حيث لا يتمكّن المكلف من إنقاذهما معاً قلنا: بأنّ المهمّ مأمور به بنحو الترتّب؛ يعني أنّه مأمور بإنقاذ الأهمّ أوّلًا، و على فرض عصيانه له فهو مأمور بإنقاذ المهمّ، و المكلف فيما نحن فيه متمكّن من الجمع بين صلاة الظهر تماماً و قصرًا، و حيث إنّّه لا تنافي و لا تضادّ بينهما لا بدّ أن يتعلّق الأمر بهما، و عدم تعلّق الأمر بهما معاً يكشف بنحو القطع عن عدم وجود الملاك فيهما معاً.

فالفرق بين ما نحن فيه و مسألة الترتّب من وجهين:

أحدهما: عدم التضاد بين الأمرين و إمكان الجمع بينهما في ما نحن فيه، مع اعتبار التضاد و عدم إمكان الجمع بين الأمرين في الامتثال في مسألة الترتب.

ثانيهما: اعتبار وجود الملاك التام في الأمرين في الترتب، بخلاف المقام.

مضافاً إلى أنه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ، و لا يمكن ذلك فيما نحن فيه؛ إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصي، فإنه غير ملتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، و لو التفت إلى جهله و عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل، فلا تصحّ منه الصلاة التامة، فلا يندرج تحت صغرى الترتب، و كأنّ الشيخ قدس سره اعترف و سلّم اندراج ما نحن فيه في صغرى الترتب، و منع الكبرى.

و فيه: أنا لا نعقل الترتب في المقام «١». انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره: من أنه يعتبر في الترتب وجود الملاك التام في كلّ واحد من الأمرين، ففيه:

أنّه إن أراد أنّه يعتبر أن يكون الأمران ذوي ملاك تامّ في عرض واحد، ففيه أنا لا نسلّم اعتبار ذلك في الترتب؛ أي اشتمال كلّ واحد منهما على ملاك تامّ في عرض واحد، فلا يعتبر في الترتب ذلك.

و إن أراد أنّهما- أي القصر و التمام فيما نحن فيه- لا يشتملان على الملاك حتى في الطول أيضاً، فهو ممنوع؛ للإجماع على صحّة الصلاة التامة بدل القصر جهلاً بالحكم، و كذلك المجهورة في موضع الإخفائية، و بالعكس، و هو كاشف عن وجود الملاك في التمام في صورة الجهل بالحكم، لكن لا في عرض وجود الملاك في القصر، و هو كافٍ في الترتب.

و أمّا ما ذكره: من عدم التضادّ المعتبر في الترتب فيما نحن فيه؛ لتمكّن المكلف من الإتيان بالقصر بعد الإتيان بالتمام.

ففيه: أنّ المقدور في المقام هو الجمع بين التمام و صورة الصلاة المقصورة جهلاً، لا على القصر المشتملة على المصلحة و الملاك بعد صلاة التمام جهلاً، فالتضادّ بينهما متحقّق، كما ذكره المحقّق الخراساني في «الكفاية» «١»؛ لأنّه مع الإتيان بالصلاة التامة يتدارك المصلحة الصلّاتية، و يسقط الأمر بالقصر حينئذٍ.

و أمّا ما ذكره: من أنه يُعتبر في الترتب اشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ، و لا يعقل العصيان في المقام.

ففيه: أنا لا نسلّم اعتبار ذلك في الترتب، بل يمكن أن يقال: إنّ المعتبر فيه ترتب الأمر بالمهمّ على مخالفة الأمر بالأهمّ، و هو متحقّق فيما نحن فيه، فإنّ المفروض أنّ المكلف خالف الأمر بالقصر، إلّا أنّه غير ملتفت إلى هذه المخالفة و غافل عنها، و هو غير ضائر في الترتب.

هذا، لكن بقي هنا إشكال أوردناه على صحّة أصل الترتب: و هو أنّه لو كان الأمر بالتمام مشروطاً بمخالفة أمر الأهمّ أو عصيانه، فإنه يتوقّف على مضيّ الوقت بمقدار لا يمكنه الإتيان بالأهمّ؛ ضرورة أنّ الوقت ما دام باقياً لم تتحقّق المخالفة بعد، و مع خروج الوقت لا معنى للأمر بالمهمّ؛ لخروج وقته أيضاً؛ لما تقدّم سابقاً من أنّه لا يعقل الترتب إلّا في المضيّقين.

و إن قلنا: بأنّ الأمر بالمهمّ مشروطٌ بامتناع استيفاء مصلحة الأهمّ، فلا يمتنع استيفاء مصلحته إلّا بعد مضيّ الوقت و معه يستحيل الأمر بالمهمّ.

و هذا الإشكال جار فيما نحن فيه أيضاً، فإنّ مخالفة الأمر بالقصر لا تتحقّق إلّا بعد خروج الوقت أو مضيّه بمقدار لا يمكنه الإتيان بالقصر، و معه لا يعقل الأمر بالتمام حينئذٍ.

و لكن يمكن دفع هذا الإشكال فيما نحن فيه؛ حيث إنّ موضوع الأمر بالمهمّ في مسألة الترتّب: إمّا العصيان، أو الذي يعصي، و كلّ واحدٍ منهما لا يتحقّق إلّا بعد مضيّ الوقت بمقدار لا يمكنه الإتيان به، و معه لا معنى للأمر بالمهمّ أيضاً؛ لانقضاء وقته، و موضوع الأمر بالتمام فيما نحن فيه هو عنوان «الذي لم يأتِ بالقصر، و الذي تعلّق به الأمر المطلق»، فمع صدق هذا العنوان يتحقّق موضوع الأمر بالتأمّ و ملاكه.

و الحاصل: أنّ القصر و ملاكه على نحو الإطلاق و ملاك التمام مقيدّ بعدم الإتيان بالقصر جهلاً.

بقي في المقام إشكالان آخران لا يمكن الذبّ عنهما:

الأول: أنّه قد تقدّم في مسألة الترتّب: أنّه لو ترك الإتيان بالأهمّ و المهمّ كليهما فهو مستحقّ لعقوبتين؛ لتركه كلّ واحدٍ منهما بلا عذر، و فيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّه لو تركهما- أي القصر و الإتمام- فإن قلنا باستحقاقه لعقوبة واحدة، فهو خلاف حكم العقل في مسألة الترتّب؛ لما عرفت من حكمه باستحقاقه لعقوبتين.

و إن قلنا: باستحقاقه لعقوبتين فهو خلاف الإجماع.

الثاني: أنّه إن كان عنوان التمام المترتب على «الذي يعصي الأمر بالقصر» ذا ملاك و مصلحة، فلا بدّ أن يلتزم بأنّ هناك أمرين: أحدهما متعلّق بالقصر، و الآخر بالتمام، مع عدم تمكّنه من الإتيان بهما مع وجود الملاك في كلّ واحدٍ منهما، و إن أمكن الإتيان بصورتيهما فالإشكال في أصل الترتّب آتٍ هنا أيضاً.

هذا تمام الكلام في مباحث القطع و الظنّ و البراءة و الاشتغال، و يتلوه البحث في الاستصحاب و التعادل و الترجيح و الاجتهاد و التقليد إن شاء الله تعالى.

تقريباً لمباحث استاذنا الأعظم و مولانا الأفخم آية الله العظمى الحاج السيّد روح الله الموسوي الخميني أدام الله أيام إفاضته، و متّع الله المسلمين بطول بقائه آمين.

سنة أربع و سبعين بعد ثلاثمائة و الألف من الهجرة النبويّة بالسنين القمرية.

بقلم العبد الفاني الفقير إلى رحمة الباري تعالى حسين بن يحيى التقوي الاشتهاري مولداً و القمّي مسكناً عفي عنهما.

و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله أجمعين.